



T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

ENDÜLÜS HADİS ŞERHÇİLİĞİ (HİCRÎ III-VI. ASIRLAR)

HAZIRLAYAN
Ali Rıza KARA
1840207011

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN
Prof. Dr. Talat SAKALLI

ISPARTA – 2023

DOKTORA TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI





T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü
YEMİN METNİ



Doktora tezi olarak sunduğum “*Endülüs Hadis Şerhçiliği (Hicrî III-VI. Asırlar)*” adlı çalışmanın, tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadarki bütün süreçlerde bilimsel ahlâk ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Bibliyografya’da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve onurumla beyan ederim.

İmza
Ali Rıza KARA
Tarih



T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU
BEYAN BELGESİ



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ	
Adı-SOYADI	Ali Rıza KARA
Öğrenci Numarası	1840207011
Enstitü Ana Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
Programı	DOKTORA
Programın Türü	() Tezli Yüksek Lisans (X) Doktora
Danışmanın Unvanı, Adı-SOYADI	Prof. Dr. Talat SAKALLI
Tez Başlığı	ENDÜLÜS HADİS ŞERHÇİLİĞİ (HİCRÎ III-VI. ASIRLAR)
Turnitin Ödev Numarası	2143488610

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam **242** sayfalık kısmına ilişkin olarak, **09/08/2023** tarihinde tarafımdan Turnitin adlı intihal tespit programından Üniversitemiz Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönergesinin 14 üncü maddesinde yer alan filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve ekte sunulan rapora göre, tezin/dönem projesinin benzerlik oranı;

Kaynakçalar hariç, alıntılar dahil, 10 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç;

% 15'tir.

Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir:

- (X) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise;
Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylarım.
- () Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise;
Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esasları'nda öngörülen yüzdelerle sınırların aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.

Gerekçe:

Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlerin ışığı altında tarafımdan yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.

09/08/2023

Prof. Dr. Talat SAKALLI

(KARA, Ali Rıza, “Endülüs Hadis Şerhçiliği(Hicrî III-VI. Asırlar)”, Doktora Tezi, Isparta, 2023)

ÖZET

Yaklaşık sekiz asır boyunca İslam hâkimiyeti altında kalan Endülüs coğrafyasında yoğun hadis şerh faaliyetlerini görmek mümkündür. Hattâbî’nin, Buhârî’nin ve Ebû Dâvûd’un eserlerine yazdığı şerhleri hariç tutarsak hadis şerhleri ilk önce Endülüs’te yazılmıştır. Dolayısıyla çalışmamızda Endülüs hadis şerhçiliğinin hangi nedenlerle ortaya çıkıp geliştiğini ve diğer coğrafyalardaki şerhler üzerindeki etkisini ele almayı amaçladık. Çalışmada veri toplama ve analiz yöntemini kullandık, konuyu ise hicrî üçüncü ve altıncı asırlar arasıyla sınırlandırdık.

Çalışmada vardığımız sonuçlara değinecek olursak Endülüs’te hadis şerh faaliyetlerinin ilk olarak *Muvatta’* üzerine yazılan garîbü’l-hadîs çalışmalarıyla başladığını söyleyebiliriz. Mâlikîlik mezhebinin etkisiyle Endülüs’te *Muvatta’* üzerine yazılan şerh faaliyetleri diğer asırlarda da devam etmiştir. *Muvatta’*’dan sonra bu coğrafyaya giren Buhârî ve Müslim’in *Sahih*’leri ile Tirmizî’nin *Sünen*’i de burada şerh edilmiştir. Hicrî beşinci asıra kadar yazılan şerhler hacimli olmayıp daha çok kelime ve fıkıh ağırlıklı şerhler olmuştur.

Endülüslü şârihler, fikhî konularda zaman zaman mensubu oldukları Mâlikî mezhebi doğrultusunda görüş beyan etmişlerdir. Ancak Endülüslü Mâlikî âlimlerin zaman içerisinde ehl-i hadis anlayışına yakınlaşmaları sonucunda fikhî hükümlerde hadisleri de dikkate almaya başlamışlardır. Bundan dolayı onlar, gerek müctehid âlimlerin gerekse itikâdî fırkaların hadise muhalif gözüken görüşlerini tenkit etmişlerdir. Endülüs hadis şerhlerinin diğer coğrafyalardaki hadis şerhlerine etkisinin bariz olduğunu söyleyebiliriz. Zira birçok şârih kaynağını belirterek Endülüslü şârihlerden nakiller yapmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Garîbü’l-hadîs, Müşkilü’l-hadîs, Hadis Şerhi, Ehl-i Hadis Mâlikîliği

(KARA, Ali Rıza, “*Andalusian Hadith Commentary (III-VI Centuries)*”, PhD Thesis, Isparta, 2023)

ABSTRACT

It is possible to see intensive hadith commentary activities in Andalusia, which was under Islamic rule for about eight centuries. With the exception of al-Khattābī's commentaries on al-Bukhārī's and Abū Dāwūd's works, the first hadīth commentaries were written in Andalusia. Therefore, in our study, we aimed to examine the reasons for the emergence and development of Andalusian hadith commentary and its impact on commentaries in other geographies. We used the method of data collection and analysis in the study, and limited the subject to the third and sixth centuries of Hijri.

If we talk about the results of the study, we can say that the first hadith commentary activities in Andalusia started with the works on al-garīb al-hadīth written on Muwatta'. With the influence of the Mālikī sect, the commentary activities on Muwatta' in Andalusia continued in other centuries. Bukhārī and Muslim's Sahīhs and Tirmidhī's Sunan, which entered this geography after Muwatta', were also commented here. The commentaries written until the fifth century of Hijri were not voluminous and were mostly word and fiqh-based commentaries.

Andalusian commentators occasionally expressed their opinions on jurisprudential issues in line with the Mālikī madhhab to which they belonged. However, as the Andalusian Mālikī scholars became closer to the ahl al-hadīth understanding over time, they started to take the hadīths into consideration in fiqh rulings. Therefore, they criticised the views of both the mujtahid scholars and the theological factions that seemed to be in opposition to hadith. We can say that the influence of Andalusian hadith commentaries on hadith commentaries in other geographies is obvious. Because many commentators quoted Andalusian commentators by indicating their sources.

Key Words: Hadith, Garīb al-Hadith, Mushkil al-Hadith, Hadith Commentary, Ahl al-Hadith Mālikism

ÖN SÖZ

Endülüs hicrî birinci asrın sonlarına doğru Müslümanlar tarafından fethedilmiş ve yaklaşık sekiz asır boyunca İslam medeniyeti altında kalmıştır. Bu coğrafya pozitif ilimlerde Avrupa'nın gelişimine yardımcı olmasının yanı sıra İslam ilimlerine de önemli bir katkı sağlamıştır. Endülüs'te İslam ilimlerini hadis özelinde ele alacak olursak burada önemli faaliyetlerin yer aldığını görmek mümkündür. Öncelikle Endülüs'teki hadis faaliyetleri, Doğu'da tasnif edilmiş eserlerin buraya girmesinden sonra başlamıştır. Endülüs'e getirilen ilk hadis eseri Mâlik'in *Muvatta*'ıdır. Ancak *Muvatta*'ın buraya bir hadis kitabından ziyade fıkıh kaynağı olarak girdiğini belirtmek gerekir. Endülüs'te hadis faaliyetleri kapsamında yapılan çalışmaların şerhler olduğu dikkatleri çekmektedir. Bu şerhlerin birçoğu Doğu'daki şerhlerden de önce yazılmış olup daha sonra diğer coğrafyalarda yazılan şerhlere de kaynaklık yapmıştır. Bu sebeple Endülüs coğrafyasında yazılan şerhleri tez konusu olarak tespit ettik. Endülüs'te yazılan kimi şerhler üzerine muâsır çalışmalar olsa da, bunlar tek bir şerh kitabı özelindedir. Dolayısıyla bu coğrafyadaki şerhlerin geneli üzerine yapılan bir çalışma bulunmamaktadır.

Çalışmamızı hicrî üçüncü ve altıncı asırlar arasındaki şerh faaliyetleriyle sınırladık. Birinci Bölüm'de şerh faaliyetleri kapsamında değerlendirdiğimiz garîbü'l-hadîs ve müşkilü'l-hadîs eserlerini ele aldık. İkinci Bölüm'de hadis kitapları üzerine yazılmış ve günümüzde matbu olarak bulunan hadis şerhlerini analiz ettik. Üçüncü Bölüm'de ise Endülüs hadis şerhlerinin diğer bölgelerde yazılan şerhler üzerindeki etkisini inceledik.

Doktora eğitimim boyunca gerek ders gerekse tez dönemlerinde görüşlerinden her zaman istifade ettiğim, ayrıca danışmanlığına alma teveccühünde bulunan hocam Prof. Dr. Talat Sakallı'ya teşekkürü bir borç bilirim. Görevime başladığımdan bu yana kendilerinden sürekli olarak istifade etme imkânı bulduğum, doktora tez konumun belirlenmesi ve takibinde yardımlarını esirgemeyen hocam Prof. Dr. Veli Atmaca'ya da sonsuz müteşekkirim. Konuyu belirleme ve çalışma sürecinde istişare ederek görüş ve düşüncelerinden yararlandığım, Prof. Dr. Adil Yavuz, Prof. Dr. Halit Özkan, Prof. Dr. Zişan Türcan, Doç. Dr. Mustafa Öztoprak, Doç. Dr. Yusuf Açikel ve Dr. Öğr. Üyesi Ali Vasfi Kurt'a da şükranlarımı sunarım.

Çalışmayla ilgili metinleri tahlil etmede daha sonrasında ise tez metninin tashihinde yardımlarını esirgemeyen Dr. Öğr. Üyesi Tunahan Erdoğan, Arş. Gör. Ahmet Gençdoğan, Arş. Gör. Dr. Fatih Avcı, Arş. Gör. Dr. Hakan Tahtacı, Arş. Gör. Dr. İbrahim Korhan ve Arş. Gör. Dr. Murat Bahar'a son olarak hayatımda varlıklarıyla sürur bulduğum eşim Keziban Kara ve oğlum Adil Tarık'a da teşekkür ederim.

Ali Rıza KARA
BURDUR, 2023



İÇİNDEKİLER

Sayfa

DOKTORA TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI.....	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT	v
ÖN SÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	xiii
GİRİŞ	1

1. BÖLÜM

ENDÜLÜS'TE GARÎBÜ'L-HADÎS VE MÜŞKİLÜ'L-HADÎS

1. GARÎBÜ'L-HADÎS'İN DOĞUŞU	5
1.1. Endülüs'te Garîbü'l-Hadîs	6
1.1.1. Abdülmelik b. Habîb (ö. 238/853): Tefsîru Garîbi'l-Muvatta'	10
1.1.1.1. Tasnif Yöntemi.....	12
1.1.1.2. Kaynakları	13
1.1.1.3. Hadislerin Kelime ve Metinlerini Açıklama Yöntemi	14
1.1.1.3.1. Ayetle İstişhâd	14
1.1.1.3.2. Hadisle İstişhâd	15
1.1.1.3.3. Şiirle İstişhâd	16
1.1.1.4. Hadisler Arasındaki Teâruzu Çözme Yöntemi	16
1.1.1.4.1. Cem' ve Te'lîf	17
1.1.1.4.2. Nesh.....	17
1.1.1.5. Rivâyetleri Şerh Yöntemi	18
1.1.1.5.1. Te'vîl Yapması	19
1.1.1.5.2. Temsîl-Kinâye	19
1.1.1.5.3. Hasâisu'n-Nebî.....	20

1.1.1.5.4. Fikhî Meselelere Değınmesi.....	20
1.1.2. Sarakustî (ö. 313/925): ed-Delâil fî Garîbi'l-Hadîs.....	22
1.1.2.1. Tasnif Yöntemi.....	23
1.1.2.2. Kaynakları	24
1.1.2.3. Hadislerin Kelime ve Metinlerini Açıklama Yöntemi	26
1.1.2.3.1. Ayetle İstişhâd	26
1.1.2.3.2. Hadisle İstişhâd	27
1.1.2.3.3. Şiirle İstişhâd	28
1.1.2.3.4. Meselle İstişhâd	29
1.1.2.3.5. Fikhî Meselelere Değınmesi.....	29
1.1.2.4. Rivâyetleri Şerh Yöntemi	30
1.1.3. Humeydî (ö. 488/1095): Tefsîru Garîbi mâ fî's-Sahîhayn	31
1.1.3.1. Tasnif Yöntemi.....	31
1.1.3.2. Kaynakları	31
1.1.4. Vakkaşî (ö. 489/1095): et-Ta'lik ala'l-Muvatta'	32
1.1.4.1. Tasnif Yöntemi.....	33
1.1.4.2. Kaynakları	33
1.1.4.3. Kelimeleri Açıklama Yöntemi	34
1.1.4.3.1. Ayetle İstişhâd	34
1.1.4.3.2. Hadisle İstişhâd	35
1.1.4.3.3. Şiirle İstişhâd	36
1.1.4.4. Metinleri Şerh Yöntemi.....	36
1.1.4.4.1. Gramatik Tahlil	36
1.1.4.4.2. Nüsha Farklılıkların Dikkate Alınması	37
1.1.5. Kâdî İyâz (ö. 544/1149): Meşâriku'l-Envâr alâ Sıhâhi'l-Âsâr.....	38
1.1.5.1. Tasnif Yöntemi.....	39
1.1.5.2. Kaynakları	39
1.1.5.3. Hadislerin Kelime ve Metinlerini Açıklama Yöntemi	40
1.1.5.3.1. Ayetle İstişhâd	40

1.1.5.3.2. Hadisle İstishâd	41
1.1.5.3.3. Nüsha Farklılıklarını Dikkate Alması	42
1.1.5.4. Rivâyetleri Yorumlama Yöntemi	44
1.1.6. İbn Kurkûl (ö. 569/1174): Metâliu'l-Envâr alâ Sıhâhi'l-Âsâr	47
1.1.6.1. Tasnif Yöntemi	49
1.1.6.2. Kaynakları	49
1.2. Endülüs'teki Garîbü'l-Hadîs Eserlerinin Mukayesesi	50
1.2.1. Kaynak Yönünden	50
1.2.2. Kelime veya Rivâyeti Açıklama/Şerh Yönünden	50
2. ENDÜLÜS'TE MÜŞKİLÜ'L-HADÎS	55
2.1. İbn Abdilber (ö. 463/1071): el-Ecvibe an Mesâili'l-Müstağrabe	57
2.2. Gassânî (ö. 498/1105): Takyîdü'l-Mühmel ve Temyîzü'l-Müşkil	60
3. DEĞERLENDİRME	62

2. BÖLÜM

ENDÜLÜS'TE HADİS ŞERHLERİ VE MUHTEVA ÖZELLİKLERİ

1. HADİS KİTAPLARININ ENDÜLÜS'E GİRİŞİ	65
2. ENDÜLÜS'TE HADİS ŞERH TARİHİ	69
2.1. Muvatta' Şerhleri	69
2.2. Buhârî Şerhleri	78
2.3. Müslim Şerhleri	81
2.4. Tirmizî Şerhleri	84
3. ENDÜLÜS'TEKİ HADİS ŞERHLERİNDE SENED TENKİDİ	85
3.1. Endülüslü Şârihlerin Mürsel Rivâyetlere Yaklaşımı	85
3.2. Râvilerin Cerh ve Ta'dîli	87
3.3. Rivâyetlerin Sıhhat Değerlendirmesi	91
4. ENDÜLÜS'TEKİ HADİS ŞERHLERİNDE METİN TAHLİLİ	97
4.1. Rivâyetlerin Dil-Belâgat Açısından İncelenmesi	97
4.2. Rivâyetlerin Hakikat-Mecaz Açısından Tahlili	101
4.3. Umûm-Husûs İlişkisi	104

4.4. Metin Tenkidi	106
4.5. Muhteva Benzerliğinden Yararlanma	112
4.5.1. Ayetle İstişhâd	112
4.5.2. Hadisle İstişhâd	116
4.5.3. Şiirle İstişhâd	119
5. HADİS İLİMLERİ AÇISINDAN ENDÜLÜS’TE HADİS ŞERHLERİ	122
5.1. Muhtelifü’l-Hadîs	122
5.1.1. Cem‘ ve Te’lîf	123
5.1.2. Nesh	127
5.1.3. Tercih	133
5.2. Müşkilü’l-Hadîs	135
5.3. Garîbü’l-Hadîs	140
5.4. İlelü’l-Hadîs	145
5.5. Esbâbü Vurûdî’l-Hadis	149
6. ENDÜLÜS’TEKİ HADİS ŞERHLERİNDE FIKHÎ VE İTİKÂDÎ MEZHEPLERE YÖNELİK TENKİTLER	152
6.1. Fikhî Mezheplere Yönelik Tenkitler	152
6.1.1. Ebû Hanîfe’ye Yönelik Eleştiriler	152
6.1.2. Mâlik’e Yönelik Eleştiriler ve Mezhep İçi Tartışmalar	160
6.1.3. Şâfiî’ye Yönelik Eleştiriler	166
6.2. İtikâdî Mezheplere Yönelik Eleştiriler	167
7. DEĞERLENDİRME	171

3. BÖLÜM

ENDÜLÜSLÜ ŞÂRİHLERİN DİĞER ŞÂRİHLERE ETKİLERİ

1. İBN BATTÂL’IN ŞÂRİHLERE ETKİSİ	175
1.1. Buhârî Şârihlerine Etkisi	175
1.1.1. İbn Battâl’ın Eleştirilmeden Nakledilen Görüşleri	176
1.1.1.1. Metin Nakilleri	176
1.1.1.2. Bab Başlıklarına Dair Nakiller	180

1.1.2. İbn Battâl'ın Eleştirilerek Nakledilen Görüşleri	184
1.2. İbn Battâl'ın Diğer Şârihlere Etkisi	189
2. İBN ABDİLBER'İN ŞÂRİHLERE ETKİSİ.....	190
2.1. Muvatta' Şârihlerine Etkisi	190
2.2. Diğer Şârihlere Etkisi	195
3. İBNÜ'L-ARABÎ'NİN ŞÂRİHLERE ETKİSİ	197
3.1. Tirmizî Şârihlerine Etkisi	197
3.2. Tirmizî Şârihlerinin İbnü'l-Arabî'ye Eleştirileri	201
4. KÂDÎ İYÂZ'IN ŞÂRİHLERE ETKİSİ	202
4.1. Müslim Şârihlerine Etkisi.....	202
4.2. Müslim Şârihlerinin Kâdî İyâz'a Eleştirileri	206
5. DEĞERLENDİRME	208
SONUÇ.....	210
KAYNAKÇA	215
ÖZGEÇMİŞ.....	229

KISALTMALAR

a.s.	: Aleyhissellâm
b.	: Bin/İbn
bkz.	: Bakınız
bt.	: Binti
çev.	: Çeviren
ed.	: Editör
H.z.	: Hazreti
İFAV	: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
krş.	: Karşılaştır
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölümü
S.	: Sayı
s.a.s.	: Sallallahu Aleyhi ve Sellem
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
ss.	: Sayfalar Arası
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
ts.	: Tarihsiz
vd.	: Ve Diğerleri

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu, Amacı ve Sınırları

Çalışma, Endülüs'te hicrî üçüncü ve altıncı asırlar arasında hadis şerh faaliyetleri kapsamında ortaya konan eserlerin tespiti ve yöntemini konu almaktadır. Hadis şerhleri ortaya çıktıktan sonra gelişerek devam etmiş ve kendine ait bir tür edebiyatı olarak literatür içerisinde yerini almıştır. Şerh edebiyatının kendine has bir yöntemi olduğunu kabul etmekle birlikte bu faaliyetin yorumdan bağımsız olduğunu söylemek zordur. Zira şârihler kimi zaman kabul etmedikleri görüşleri eleştirmek, mensup oldukları mezhebin görüşünü ortaya koymak ya da hadisin nasıl anlaşılması gerektiğine dair açıklama yapmaları, doğal olarak bir yorum faaliyetinin neticesidir. Dolayısıyla hadis şerhlerinin bir yöntemi olmakla birlikte anlam ve yorum faaliyetlerinin dışında düşünülemez.

Hadis şerh faaliyetleri incelendiğinde Endülüs coğrafyasının dikkatlerden kaçması mümkün değildir. Çünkü bu alandaki eserlerin ilk örnekleri ve önemli bir kısmı burada kaleme alınmıştır. Bunun için bu coğrafyadaki hadis şerhlerini ele alarak tahlil etme düşüncesine girildi. Yapılan araştırmalar neticesinde münferit yapılan çalışmalar hariç tutulursa Endülüs bölgesinde yazılmış hadis şerhlerini inceleyen çalışma tespit edilememiştir.

Çalışmanın temel amacı, Endülüs'te hadis şerh faaliyetlerinin ilk olarak ne zaman başladığı, bu faaliyetlerin hangi amaçlarla başlayıp devam ettiği, ne sebeplerle gelişme gösterdiği ve bu çalışmaların daha sonraki hadis şerhlerine etkisinin olup olmadığının incelenip ortaya konulmasıdır.

Çalışmanın genişliği alanın uzmanları tarafınca malumdur. Bundan dolayı çalışma, Endülüs'te hicrî üçüncü ve altıncı asırlar arasında yazılan, günümüze ulaşan ve matbu olarak bulunan garîbü'l-hadîs, müşkilü'l-hadîs ve hadis şerhleriyle sınırlandırıldı. Bu sınırlandırmayla Endülüs coğrafyasındaki hadis şerhleri hakkında tespit edilen zaman dilimiyle sınırlı olan bir kanaate ulaşılabileceği düşünülmüştür.

Mağrib ve Endülüs coğrafyası hem siyâsî hem de ilmî yönden birbirleriyle irtibatlıdır. Siyasî açıdan Endülüs, Murâbitlar ve Muvahhidler döneminde Mağrib'e bağlı bir eyalet konumuna gelmiştir. İlmî yönden ise bazı Mağribli âlimler ilim

öğrenmek üzere Endülüs'e giderek tedris faaliyetlerini burada gerçekleştirmişlerdir. Mağrib de Endülüs'teki öğrencilerin ilmî birikimlerini kazanmada önemli bir rol oynamıştır. Zira Endülüslü öğrencilerin rihle için Doğu'ya giderlerken uğradıkları ilim merkezlerinden biri de Mağrib olmuştur. Bu nedenle Mağribli âlimlerden de Endülüslü olarak bahsedildi.

Araştırmanın Yöntemi ve Metodu

Araştırmada veri toplama ve analiz yöntemi takip edilmiştir. Verilerin toplanmasında mümkün olduğunca şerh edilen eserlerdeki ortak rivâyetler dikkate alınmıştır. Bu yöntemle Endülüslü şârihlerin şerh yöntemi, yöntemlerindeki benzerlikler ve farklılıkların ortaya konulması hedeflenmiştir. Bir rivayetin şerhinde birçok konuyla ilgili bilgilerin bulunması sebebiyle kimi zaman farklı meselelerde aynı rivâyetler mükerreren kullanılmıştır.

Çalışmada verileri tespit etmede Şamile 3.64 ve Kuramer 2.0 sürümlü programlar kullanılmıştır. Tezde, dipnotlar ve kaynaklar, isnad atıf sisteminin 2. edisyonuna göre verilmiştir. Kavram ve şahıs isimlerinin yazımında Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nin yazım biçimi dikkate alınmış, âlimlerin vefat tarihleri genelde ilk geçtiği yerde verilmiş olup gerek görüldüğünde tekrar da belirtilmiştir. Ayet ve hadisler, tez metninde farkedilebilmesi için italik olarak yazılmıştır. Ayetlerin çevirisinde Türkiye Diyanet Vakfı'nın meâli esas alınmış olmakla birlikte gerektiğinde diğer meâl çalışmalarına da başvurulmuştur.

Araştırmanın Kaynakları

Çalışmanın temel kaynaklarını konunun gereği olarak Endülüs'teki hadis şerhleri oluşturmaktadır. Daha sonra bu eserlere şârihlerin ve muhakkiklerin yazdıkları mukaddimeler başlıca kaynaklar arasındadır.

Ülkemizde hadis şerhlerine dair yapılan çalışmalar, tezde içerik olarak örnek alınan ve istifade edilen eserlerdir. Bunlar arasında Talat Sakallı'nın *Aynî ve Hadis Yorum/Şerh Yöntemi*, Salih Özer'in *Endülüslü İbn Battâl ve Buhârî Şerhi*, Mustafa Macit Karagözoğlu'nun editörlüğünde hazırlanan hadis şerhlerinin özellikleri ve muhtevası hakkında bilgi veren *Hadis Şerh Literatürü I* ve *Hadis Şerh Literatürü II* çalışmaları bulunmaktadır. Ayrıca Endülüs'te hadis ilminin ortaya çıkışı ve gelişimi

hakkında Ali Vasfî Kurt'un *Endülüs'de Hadis ve İbn Arabî*, isimli eseri ve Mustafa Öztoprak'ın konuyla ilgili makaleleri dikkate alınmıştır.

Endülüslü şârihler hakkında bilgi edinmek için de başta Kâdî İyâz'ın *Tertîbü'l-Medârik* isimli tabakât eseri başta olmak üzere diğer Endülüslü müellifler tarafından kaleme alınan tabakât kitapları da kullanılmıştır. Ayrıca çalışmanın *DİA* maddeleriyle ilgili olduğu yerlerde bu maddeler de kullanılmıştır.

Kavramsal Çerçeve

Şerh, sözlükte eti kesmek, bir meseleyi açıklığa kavuşturmak anlamlarına gelmektedir.¹ Hadis ilminde bir terim olarak ise bir hadisi veya bir hadis kitabındaki rivâyetlerin kelimelerini açıklamak, zor olan yerlerini izâh etmek ve hadisten istinbât edilen hükümlere yer vermek gibi anlamlara gelmektedir.² Taşköprîzâde de hadis şerhini, “Rasûlullah'ın hadislerini, Arap dili kurallarına ve şeriatın usûl ilmine göre inceleyen ilim” olarak açıklamıştır.³ Şunu belirtmekte fayda var ki; hadis şerhini sadece hadisi ve metni “*anlama ve yorumlama*”ya indirgeyemeyiz. Zira şerh; bir meseleyi açıklamak, hüküm çıkarmak, kimi zaman da bir ilkeye ulaşmaktır.⁴ Çünkü hadis şerh faaliyeti; hadisleri “*anlama ve yorumlama*”yla ilgilense de onun bütün işlevi bu değildir. Zira şerhte bazen bir konu ele alınırken, bazen hüküm çıkarmak, kimi zaman da bir ilkeye ulaşmak hedeflenmiştir. Dolayısıyla şerhin “*anlama ve yorumlama*”dan daha geniş bir faaliyeti kapsadığını söyleyebiliriz.⁵

Hadis şerh faaliyetinin ilk olarak Hz. Peygamber'in kendi sözlerini açıklamasıyla başladığını söyleyebiliriz.⁶ Buradaki şerhten kasıt literatürdeki manasıyla bir şerh olmayıp onu kelime anlamıyla kabul etmenin daha doğru olacağını ifade edebiliriz.

¹ Ebül-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 2/497.

² Mehmet Efendioğlu, “Şerh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2010), 38/559.

³ Ahmed b. Mustafa Taşköprîzâde, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzûâtı'l-Ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985), 2/341.

⁴ Zişan Türcan, *Hadis Şerh Geleneği : Doğuşu Gelişimi ve Dönüşümü* (Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 2020), 8.

⁵ Hadis şerhinin mahiyeti hakkında geniş bilgi için bk. Türcan, *Hadis Şerh Geleneği*, 305-315.

⁶ Talat Sakallı, *Aynî ve Hadis Yorum/Şerh Yöntemi* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2013), 25; Efendioğlu, “Şerh”, 38/559.

Hadis kitabı merkezli şerh faaliyetlerinin hicrî dördüncü asırda başladığı kabul edilmektedir.⁷ Bu tarihten sonra şerh edilen hadis kitaplarına gösterilen ilgili onların ulema nezdindeki şöhretiyle yakından ilgili olmuştur. Endülüs'te ise Doğu İslam dünyasındaki örneklerine nispetle hicrî üçüncü asırda *Muvatta'* üzerine hadis şerh faaliyetleri başlamıştır. *Muvatta'*dan sonra hicrî dördüncü asrın sonlarına doğru Endülüs'e ulaşan⁸ Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'leri üzerine de bu coğrafyada şerh çalışmaları başlamıştır.

Çalışmada Endülüs coğrafyasındaki hadis şerhlerini tanımlamak üzere “yarı sistematik” ve “sistematik şerh” ifadeleri kullanıldı. Yarı sistematikten kasıt şerh edilen eserin bütün bablarını ve rivâyetlerini şerh etmeyi planlamayan; genelde rivâyetlerin kelime ve fikhî hükümleriyle ilgilenen şârihlerin şerhleridir. Aradaki bu farka göre sistematik şerh ise bir hadis kitabındaki babların ve hadislerin hepsini yahut çoğunu şerh eden, rivâyetlerin kelime ve fikhî hükümleriyle ilgilenmesinin yanı sıra usûl ve ıstılahlar başta olmak üzere hadis dirayet ilimlerini ilgilendiren meselelerin sıklıkla ele alındığı şerhlerdir.

Çalışma esnasında zaman zaman kullandığımız “Doğu” ifadesindeki kastın Endülüs merkeze alınarak buranın doğusunda kalan İslam beldelerini tanımlamak üzere kullanıldığı da belirtilmelidir.

⁷ Sakallı, *Aynî ve Hadis Yorum/Şerh Yöntemi*, 26; Türcan, *Hadis Şerh Geleneği*, 45.

⁸ Ali Vasfi Kurt, *Endülüs'de Hadis ve İbn Arabî* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 161, 168.

1. BÖLÜM

ENDÜLÜS'TE GARÎBÜ'L-HADÎS VE MÜŞKİLÜ'L-HADÎS

Bu bölümde Endülüs coğrafyasında kaleme alınan garîbü'l-hadîs ve müşkilü'l-hadîs eserlerinin kronolojik olarak tespit ve tahliline yer vereceğiz.

1. GARÎBÜ'L-HADÎS'İN DOĞUŞU

Garîbü'l-hadîs, Arapça garîb ve hadis kelimelerinden oluşan bir tamlamadır. Garîb kelimesi غريب kökünden türemiş olup farklı mastarlarda birçok anlama gelmektedir. Bu anlamlar içerisinde konumuzla yakın irtibatlı olarak düşündüğümüz sözlük anlamı, kişinin vatanından uzak kalması, kişinin kabilesi dışında bir kadınla evlenmesi ve anlamı kapalı sözdür.⁹ İstîlâhî anlamda ise, hadis metinlerinde az kullanılan ve anlamı tam bilinmeyen kelime ve deyimlerdir.¹⁰

İslam Devletinin sınırlarının genişlemesiyle beraber Arap olmayan kişilerin dilde yaptıkları hataların artması, Hz. Peygamber'in, kelimelere yeni anlam yüklemesi, daha önce kullanılmayan kelimeler söylemesi ve bazı heyetlere onların lehçeleriyle hitap etmesi sonucunda hadislerde, anlamı herkes tarafından bilinmeyen kelimelerin bulunmasına neden olmuştur.¹¹ Garîbü'l-hadîslerin kaleme alınması, sadece bilinmeyen kelimelerin anlamını açıklığa kavuşturmak değil, Arap dilini diğer kültür ve medeniyetlerin etkisi altında kalıp bozulmaktan korumaktır. Bundan dolayı bu ilim dalıyla uğraşanlar aynı zamanda dil uzmanı olan kişilerdir.¹² Dilcilerin garîbü'l-hadîsle ilgilenmelerinin sebebi olarak onların dili tahriften koruma amacının bulunması tek gaye değildir. Dilciler hadisin istişhad amaçlı kullanılabileceği

⁹ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî - İbrahim Semerrâî (Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuât, 1988), IV, 409-412; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I, 637-648; Abdülkadir Palabıyık, *Garibu'l-Hadis Nevinin Doğuşu ve Abdülgafır b. İsmâîl'in el-Müfhim li Şerhi Garîbi Sahîh-i Müslim Adlı Eseri* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, SBE Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1997), 11.

¹⁰ Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV, 2011), 85.

¹¹ M. Yaşar Kandemir, "Garîbü'l-Hadîs", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), XIII/376; Palabıyık, *Abdülgafır b. İsmâîl'in el-Müfhim li Şerhi Garîbi Sahîh-i Müslim*, 25-49; Yusuf Akgül, *Edebî Tür Olarak Garîbü'l-Hadis* (Ankara: Ankara Üniversitesi, SBE Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2006), 26-50.

¹² Kandemir, "Garîbü'l-Hadîs", XIII/376.

kanaatinde olsalar gerek ki, yaptıkları açıklamaları desteklemek için eserlerinde birçok hadise yer vermişlerdir. Halil b. Ahmed (ö. 175/791), Ezherî (ö. 370/980), İbn Fâris (ö. 395/1004), Cevherî (ö. 400/1009)'nin sözlüklerinde bu sıklıkla görülür. Ayrıca bazı dilciler, ilk yazılan garîbü'l-hadîslerden olan Ebû Ubeyd (ö. 224/838)'in *Garîbü'l-hadîs* ve *Musannefu'l-Hadîs*'lerinden yararlanmışlardır.¹³ İbn Manzûr (ö. 711/1311) da *Lisânu'l-Arab*'da Humeydî (ö. 488/1095)'nin yazdığı *Tefsîru Garîbi mâ fi's-Sahîhayn*'dan çokça yararlanmıştır. Bundan dolayı eserin tahkikinde tek nüshaya dayanan muhakkik Zübeyde Muhammed Saîd Abdülazîz, *Lisânu'l-Arab*'a çokça müracaat etmiştir.¹⁴

Garîbü'l-hadîs hakkında ilk söz edenler Etbâu't-tabiîn'den Şu'be (ö. 160/776), Sevrî (ö. 161/778) ve Mâlik b. Enes (ö. 179/795)'dir. Bu konuda ilk eserin Nadr b. Şümeyl (ö. 204/820) ve Ma'mer b. el-Müsennâ (ö. 209/824)'dan hangisinin yazdığı tartışılmakla beraber günümüze ulaşan ilk eser, Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm (ö. 224/838)'a aittir. Bundan sonra İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve Hattâbî (ö. 388/998) bu alanda daha geniş eserler yazmışlardır.¹⁵

1.1. Endülüs'te Garîbü'l-Hadîs

Konuya başlamadan önce bu coğrafyaya ait siyasî bilgiye yer verilmesinin uygun olacağını düşünüyoruz.

İspanya'yı tanımlamak üzere Araplar tarafından kullanılan Endülüs kelimesinin kökeni tam olarak tespit edilememiştir. Ancak bu ismin V. yüzyılda

¹³ Akgül, *Garîbü'l-Hadîs*, 213-217; Muhittin Uysal, "Hadisin Arap Dilbilimine Etkisi ve Hadisle İstişhâd Meselesi", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* VI/1 (2006), 121-124.

¹⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr Fütûh Humeydî, *Tefsîru Garîbi mâ fi's-Sahîhayn*, thk. Zübeyde Muhammed Saîd Abdülazîz (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1415/1995), 7 (Muhakkikin Önsözü).

¹⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed Nisâbü'rî, *Marifetü Ulûmi'l-Hadîs*, thk. es-Seyyid Mu'zam Hüseyin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1397/1977), 88-89; İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadîs*, 234-235. Garîbü'l-hadîs alanında eserler veren müellifler hadis usûlü kitaplarında bu şekilde belirtilmektedir. Fakat Endülüs coğrafyasında yer alan Abdülmelik b. Habîb, Sarakustî gibi isimlerden hiç bahsedilmemektedir. İleride genişçe ele alınacağı üzere bu kişilerin yazdıkları garîbü'l-hadîs türündeki eserlerin ilk kapsamlı çalışmalar arasında değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Bu alanda yazılmış eserlerin listesi için Mücteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 102-107.

Kuzey Afrika'ya geçmeden önce on sekiz yıl kadar İspanya'nın güneyinde yaşayan Vandallar'dan (Vandalus) gelebileceği düşünülmektedir.¹⁶

Endülüs'ü fethetmek amacıyla Emevîlerin, Kuzey Afrika Valisi Musa b. Nusayr, Tarîf b. Mâlik komutasında 400 kişilik asker gücü 91/710 yılında keşif amacıyla Endülüs'e göndermiştir. Tarîf b. Mâlik, bu seferden başarıyla ve önemli miktarda ganimetle dönmüştür.¹⁷ Bu başarılı keşiften bir yıl sonra Târik b. Ziyâd, sayıları toplamda 12000 kişiyi bulan bir orduyla Endülüs'e geçmiş ve bu zamanda Endülüs'te bulunan Vizigotları büyük bir yenilgiye uğratmıştır. Bu savaştan sonra Târik b. Ziyâd'ın askerleri hızla Endülüs'ü fethetmeye başlamışlardır. 94/712 yılında Kuzey Afrika Valisi Musa b. Nusayr, Tarık b. Ziyâd'a yardım etmek amacıyla bir orduyla Endülüs'e ulaşmıştır. Bu sayede Endülüs'ün Kuzeyine kadar birçok yer Müslümanların hâkimiyetine geçmiştir. 96/714 senesinde Emevi Hükümdarı Velîd b. Abdülmelik'in isteğiyle Dımaşk'a çağrılan Musa b. Nusayr, yerine oğlu Abdülaziz'i bırakmasıyla Endülüs'te valiler dönemi başlamıştır.¹⁸ Valiler döneminde 20 vali göreve gelmiş ve bu dönemde 42 yıl sürmüştür. Bu zamanda çoğu Berberî asıllı olmak üzere birçok Müslüman da Endülüs'e yerleşmiştir.¹⁹

Abbasîlerin ilk halifesi Ebü'l-Abbâs, Emevî hanedanına mensup kişilerden bir tehlike gelmemesi için hanedan üyelerini yakalatıp öldürtmekteydi. Bu katliamdan kurtulmayı başaran Abdurrahman b. Muâviye (ö. 172/788) ilk önce Mağrib'e oradan da Endülüs'e geçmiştir.²⁰ Abdurrahman b. Muâviye, Endülüs'te son vali Yusuf el-Fihri'yi yenerek Endülüs Emevî devletinin kurucusu olmuştur. Endülüs Emevî Devletini yönetenler III. Abdurrahman'a kadar emir olarak kabul edilmiştir. Fakat III. Abdurrahman (ö. 350/961)'nın Şîî Fâtımîlerle başa çıkabilmek için 316/929 yılında kendini halife ilan etmiştir. Bu tarihten sonra Endülüs Emevî Emirliği,

¹⁶ Mehmet Özdemir, "Endülüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1995), XI/211.

¹⁷ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları Siyasi Tarih* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 52; Halil İbrahim Samarrâi vd., *Târîhu'l-Arab ve Hadâratuhum fi'l-Endelüs* (Bingazi: Dâru'l-Kütübi'l-Vataniyye, 2000), 28.

¹⁸ Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, 52, 56, 59.

¹⁹ Abdurrahman Ali el-Haccî, *et-Târîhu'l-Endelüsî mine'l-Fethi'l-İslâmî hattâ Sukûtu Gırnata* (Dımeşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1402/1981), 131, 137.

²⁰ "Endülüs Emevî Devleti", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, ed. Kenan Seyithanoğlu vd. (İstanbul: Çağ Yayınları, 1987), IV, 120.

Endülüs Emevî Halifeliğine dönüşmüştür.²¹ Kuruluşundan itibaren gerek içerideki isyanlar gerekse dışarıdaki devletlere karşı büyük mücadeleler veren Endülüs Emevi Devleti, 423/1031 yılına gelindiğinde hanedan üyelerinin ülkeyi yönetemeyecek durumda olmasını ileri sürerek Kurutuba'nın ileri gelenleri tarafından Endülüs'ten sürülmesiyle yıkılmıştır.²²

Endülüs Emevi Devletinin yıkılmasıyla Endüslüs'te siyasî birlik bozulmuş ve tarihte "Mülûkü't-Tavâif" adıyla anılan birçok küçük bağımsız devletler ortaya çıkmıştır. Bu devletlerin sayısı zaman zaman yirmiye kadar ulaşmıştır. Endülüs'te ortaya çıkan bu küçük devletlerin önemlileri, Kurtuba, İşbiliye, Batalyevs, Gırnata, Belensiye, Sarakusta ve Tuleytula olmuştur. Mülûkü't-Tavâif dönemi (1031-1090), Murâbıtlar Devletinin Endülüs'e girmesine kadar devam etmiştir.²³ Bu dönemdeki en önemli olay Mülûkü't-Tavâif arasında yaşanan savaşlar olmuştur. Bu savaşlardan dolayı Müslümanların gücü zayıflamış, bunu fırsat olarak gören Hristiyan kralları, "reconquista"²⁴ emellerini gerçekleştirmek için harekete geçmişlerdir. Endülüslü Müslümanlar bunu Tuleytula'nın düşmesinden sonra fark edebilmişler ve Hristiyanlarla mücadele edebilmek için Kuzey Afrika'daki Murâbıtlar Devletinden yardım istemek zorunda kalmışlardır.²⁵

Mülûkü't-Tavâif'in daveti üzerine Murâbıtlar Devletinin hükümdarı Yusuf b. Taşfîn 479/1086 yılında ordusuyla birlikte Endülüs'e geçmiş ve burada Mülûkü't-Tavâif ordularının kendisine katılmasıyla Zellaka Savaşında Hristiyanları büyük bir yenilgiye uğratmıştır. Yusuf b. Taşfîn bu zaferden sonra Kuzey Afrika'ya dönmüştür. Ancak Hristiyanların tekrar saldırmaya başlamasından dolayı Yusuf b. Taşfîn ikinci kez Endülüs'e gelmiş, buradaki devletlerin kendi aralarındaki mücadelelere son vererek Endülüs'ü, Kuzey Afrika'ya bağlı bir vilâyet yapmıştır.²⁶ Endülüs'te yaklaşık altmış yıl hüküm süren Murâbıtlar (1090-1147), ilk zamanlarda ülke

²¹ Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, 88, 137; Samarrâî vd., *Târîhu'l-Arab ve Hadâratuhum fi'l-Endelüs*, 105-106.

²² Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, 161-162.

²³ Samarrâî vd., *Târîhu'l-Arab ve Hadâratuhum fi'l-Endelüs*, 224-225; el-Haccî, *et-Târîhu'l-Endelüsî*, 324.

²⁴ "reconquista" Endülüs'ün Müslümanlardan geri alınması anlamına gelmektedir. Bkz. Özdemir, "Endülüs", XI/211, 214.

²⁵ Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, 179-181.

²⁶ Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, 186, 188, 191; Samarrâî vd., *Târîhu'l-Arab ve Hadâratuhum fi'l-Endelüs*, 252-255.

içindeki istikrarı sağlamışlar ve Hristiyanlara karşı önemli savaşlar kazanmışlardır. Fakat Endülüslü emirlerin daha sonra Murâbıtlar'a olan desteklerini zayıflatmaları ve buradaki iç ayaklanmalar dolayısıyla Murâbıtlar, Endülüs'te güç kaybetmeye başlamış daha sonra da yıkılış sürecine girmiştir.²⁷

Murâbıtlar'dan sonra kendilerinden hasımlarına karşı yardım isteyen bazı emirlerin daveti üzerine Muvahhidler (1147-1238), Endülüs'e geçmiş ve zamanla önemli şehirleri kontrol altına almışlardır. Muvahhidler'in Kuzey Afrika'ya geri dönmesinden sonra Hristiyanlar, haçlı ordusu oluşturarak bazı yerleri yeniden işgal etmeye başlamaları üzerine Muvahhid lideri Ebû Yusuf el-Mansûr, Endülüs'e geçerek Erek mevkiinde haçlı kuvvetlerini yenilgiye uğratmıştır. Erek zaferinden sonra Hristiyanlar, Müslümanların Endülüs yeniden ele geçireceğini düşünerek tekrar bir haçlı seferi düzenlemişlerdir. İkâb Savaşı olarak tarihe geçen bu savaşta haçlılar, Muvahhidler'i mağlup etmişlerdir. Bu yenilgi, Kuzey Afrika ve Endülüs'te Muvahhidler'in etkisini zayıflatırken reconqista hareketini de hızlandırmıştır. Bu hareket neticesinde Endülüs'ün büyük bir kısmı Hristiyanlar tarafından ele geçirilmiştir.²⁸ Hristiyanların işgaline sadece Gırnata'da bulunan Benî Ahmer Emirliği (1238-1492) direnebilmiş ve Endülüs'ün güneydoğusundaki dar sahil şeridinde yaklaşık iki buçuk asır varlık göstermiştir. 897/1492 yılında uzun müdafa sonrasında şehrin Hristiyanlara bırakılmasıyla Endülüs'te Müslüman hâkimiyeti de son bulmuştur.²⁹

Endülüs'e dair bu siyasî bilgilerden sonra buradaki garîbü'l-hadîs faaliyetlerine geçiş yapabiliriz.

Garîbü'l-hadîs türündeki ilk eserler, belli bir hadis kitabının rivâyetleriyle sınırlı değildir. Endülüs coğrafyasında ise bu türün ilk örneği, bu coğrafyada etkili olan Mâlikî mezhebinin faktöründen olsa gerek ki *Muvatta'* üzerine yazılmıştır.³⁰

Endülüs'te garîbü'l-hadîse dair ilk eser, Abdülmelik b. Habîb (ö. 238/853)'in *Muvatta'* üzerine yazdığı eseridir. Onun vefat tarihi göz önüne alındığında Doğu'daki garîbü'l-hadîs eserleri arasında da ilk sıralarda yer almaktadır. İbn

²⁷ Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, 208-211.

²⁸ Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, 215-228.

²⁹ Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, 241, 269.

³⁰ Türcan, *Hadis Şerh Geleneği*, 43.

Habîb'den sonra bu alandaki ikinci isim, Ahmed b. İmrân b. Selâme el-Ahfeş (ö. 250/864)'dir. Onun *Garîbu'l-Muvatta'* adlı eserinin günümüzde mevcudiyeti bilinmemektedir.³¹ Bu coğrafyadaki diğer bir isim de Huşenî (ö. 286/899)'dir. Ancak onun eseri günümüze kadar gelmemiştir.³² Hicrî dördüncü yüzyılda yazılan ilk eser ise Kâsım b. Sâbit (ö. 302/914)'in yazmaya başladığı vefatından sonra babası Sâbit b. Hazm (ö. 313/925)'in tamamladığı *ed-Delâil fî Garîbi'l-Hadis*'dir. Bu eser herhangi bir hadis kitabının garîb kelimeleriyle sınırlı olmayıp garîb sözlüğü niteliğindedir.³³ Humeydî'nin kaleme aldığı *Tefsîru Garîbi ma fî's-Sahîhayn*, bu yüzyıldaki diğer bir eserdir. Adından anlaşılacağı üzere o, Buhârî ve Müslim'in eserlerindeki rivâyetleri ele almıştır. Kâdî İyâz (ö. 544/1149)'ın *Meşâriku'l-Envâr alâ Sîhâhi'l Âsârı*, hicrî beşinci yüzyılda *Muvatta'*, Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerindeki rivâyetleri ele almıştır. İleride değineceğimiz üzere bu çalışma, kelime tashihlerinde nüsha farklılıklarını göstermesi bakımından ayrı bir kıymete sahiptir. İbn Kurkûl (ö. 569/1174)'un *Metâliu'l-Envâr alâ Sîhâhi'l Âsârı* ise hocası Kâdî İyâz'ın metoduna bağlı kalarak yazmış ve birçok yerde hocasındaki bilgileri nakletmekle yetinmiştir. Konu hakkında ayrıntılı bilgiyi ileride vereceğiz.

1.1.1. Abdülmelik b. Habîb (ö. 238/853): *Tefsîru Garîbi'l-Muvatta'*

Abdülmelik b. Habîb, 172/790 yılında Kurtuba yakınlarındaki Kurt'ta veya Hısnıvât'ta doğmuştur. O, hicrî 207 veya 208 yıllarında üç dört yıl süren bir rihle yolculuğu yapmıştır. İbn Habîb, Yahya b. Yahya el-Leysî (ö. 234/849)'den hadis öğrendiği gibi Medine ve Mısır'da Mutarrif (ö. ?), İbnu'l-Mâcişûn (ö. 212/827), Esed b. Musa (ö. 212/827), Esbağ b. Ferec (ö. 225/840) ve diğer bazı kişilerden de ilim öğrenmiştir.³⁴ İbn Habîb, hadis, fıkıh, tarih, edebiyat gibi birçok alanda öne çıkmış

³¹ M. Yaşar Kandemir, "Ahfeş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1988), I/524-525.

³² S. Kemal Sandıkçı, *İlk Üç Asırda İslam Coğrafyasında Hadis* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 572; Ahmet Özel, "Huşenî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1998), XVIII/421.

³³ Ayşe Esra Şahyar, "Sâbit b. Hazm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2008), XXXVIII/351-352.

³⁴ Ebu'l-Velid Abdullah b. Muhammed b. Yusuf İbnu'l-Faradî, *Târîhu Ulemâi'l-Endelüs*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1429), I, 359-360; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr Fütûh Humeydî, *Cezvetü'l-Muktebîs fî Târîhi Ulemâi'l-Endelüs*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1429/2008), 407-408; Tahsin Görgün, "İbn Habîb es-Sülemî", *DİA* (İstanbul: TDV, 1999), XIX/510.

ve eser vermiştir. İbn Habîb hadisleri, sahihini zayıfından ayırt edemediği ve mütesâhil olduğu belirtilerek hadis ilminde bilgisinin olmadığı söylenmiştir.³⁵ Onun cerh edilmesi muhtemelen rivâyetleri, hadis hocalarının usûlüne uygun olmadan öğrenmesi ve nakletmesinden kaynaklanmaktadır.³⁶

Kaynaklarda İbn Habîb'in Mâlikî mezhebinin kaynakları arasında yer alan *el-Vâziha* eserinin dışında³⁷ on cüzlük bir şerh kitabının bulunduğu, ilk bölümünün *Şerhu'l-Muvatta'* ikincisinin *Şerhu Câmii'l-Muvatta'*, üçüncüsün de ise Hz. Peygamber'in hadisleriyle birlikte sahabe ve tabiîn'in sözlerini açıkladığı ve şerhinde Ebû Ubeyd'den çok alıntı yapmakla beraber ona haksızlık ettiği de belirtilmiştir.³⁸ Yine onun *Tefsîru'l-Muvatta'* ve *Garîbu'l-Muvatta'* eserlerinin varlığından da bahsedilmektedir. İbn Habîb'in şu an elimizde bulunan hadise dair tek eseri *Tefsîru Garîbi'l-Muvatta'*ıdır. Günümüzde bu eser, iki cilt halinde 2001 yılında Riyad'da basılmıştır. Kitabın bu ismi içeriği dikkate alınarak muhakkik tarafından konulmuş olup tefsir ve şerhin aynı anlama geldiği vurgulanmıştır.³⁹

Abdûlmelik b. Habîb'in *Tefsîru Garîbi'l-Muvatta'* eseri Endülüs'teki ilk garîbü'l-hadîs çalışması olarak bilinmektedir. Onun bu eseri hem bir garîbü'l-hadîs hem de bir şerh kitabı özelliği taşımaktadır. Çünkü kitapta kelimelerin izâhi yapıldığı gibi hadislerin şerhi de yapılmıştır.⁴⁰ Eserde kelime açıklamalarının ağırlıklı olması ve tam bir şerh kitabı sayılamayacağından İbn Habîb'e ait bu eseri, garîbü'l-hadîs alanında kabul ettiğimizi belirtmek isteriz.

³⁵ İbnu'l-Faradî, *Târîhu Ulemâi'l-Endelüs*, I, 360.

³⁶ Ebû Mervân Abdûlmelik b. Habîb b. Süleymân Sülemî İbn Habîb, *Tefsîru Garîbi'l-Muvatta'*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn. (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1421/2001), I, 44-45 (Muhakkikin Önsözü).

³⁷ Ahmed b. Muhammed Makkârî, *Nefhu't-Tîb*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1388/1968), II, 6.

³⁸ Ebu'l-Fazl İyaz b. Musa b. İyaz el-Yahsubi İyaz, *Tertîbü'l-Medârik ve Takrîbü'l-Mesâlik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Mâlik*, thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî (Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmî, 1403/1983), IV/127; Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer el-İşbîlî İbn Hayr, *Fehresetü İbn Hayr el-İşbîlî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2009), 253.

³⁹ İbn Habîb, *Tefsîru Garîbi'l-Muvatta'*, I, 151-153 (Muhakkikin Önsözü).

⁴⁰ Mustafa Macit Karagözoğlu, "Hadis Şerhine Ponaromik Bir Bakış", *Hadis Şerh Literatürü I*, ed. Mustafa Macit Karagözoğlu (İstanbul: İFAV, 2020), 23-24.

1.1.1.1. Tasnif Yöntemi

Abdûlmelik b. Habîb, *Muvatta*’nın, ale’l-ebvâb tasnifine bağlı kalarak eserini yazmıştır. Fakat o, kendisine yöneltilen soruları cevaplandırdığından *Muvatta*’daki bütün rivâyetleri şerh etmemiştir. Kimi zaman ona bir kelimenin açıklanması (و سألنا) و سألنا عبدَ) kimi zamanda bir hadisin şerhi (عبدَ الملك بن حبيب عن شرح القسِّي في حديث مالك) sorulmuştur. İbn Habîb, yeri geldikçe kelime açıklamasından sonra hadisten kastedilen anlama da değinmiştir. Mesela, Hz. Âişe’den nakledilen “*Rasûlullah ikindi namazını, güneş odanın içinden çıkmadan kıldı*”⁴¹ rivâyetinde evin yapısından hareketle güneşin hangi evin içinde olduğunu açıklayarak bu izâhla Rasûlullah (s.a.s)’ın ikindi namazını ilk vaktinde kıldığını söylemiştir.⁴² İbn Habîb’in rivâyetten bu tür bir anlam çıkarması, muhtemelen güneşin şekline göre ikindi namazının hangi vakitte kılınmasının daha faziletli olacağına dair ihtilflara cevap vermek istemesindendir.⁴³

İbn Habîb, kelime ve rivâyetleri şerh ederken tefsîr ve te’vîl kelimelerini zaman zaman kullanmıştır. Örneğin, Hz. Peygamber’e salat getirilmesi, mezi⁴⁴ rehini geri almama⁴⁵ ve giyinik çıplaklara⁴⁶ dair kendisine sorulan sorularda tefsir ve te’vîl kelimelerini kullanarak açıklama yapmıştır. İbn Habîb, *Muvatta*’nın tamamını açıklamayı hedeflemediğinden bazı bölümler çok kısa tutulmuştur. Hatta rivâyetlerdeki bütün kelimeler değil, kendisine sorulan kelimeler üzerinde durmuştur. Mesela İbn Habîb, Allah yolunda şehit olmanın dışında yedi çeşit şehit olduğunu bildiren rivâyette⁴⁷ “المرأة تموت بِجُمُعٍ” ifadesini “çocuğu karnında ölen anne” ve “شهيد لا تحسوا و” ifadesini ise “vebada ölen kişi” açıklamakla yetinmiştir.⁴⁸ Yine “لا تحسوا و” rivâyetinde “تجسسوا” lafzı hakkında açıklama yaparken, “تجسسوا” için bir

⁴¹ Ebû Abdullah Mâlik, *el-Muvatta*’, thk. Muhammed Fuad Abdûlbaki (Beyrut: Dâru İhyâu’t-Türâsi’l-Arabî, 1425), “Vukûtu’s-Salât”, 1.

⁴² İbn Habîb, *Tefsîru Garîbi’l-Muvatta*’, I, 172-173.

⁴³ Konu hakkındaki tartışmalar için bkz. Ebû’l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müçtehid ve Nihâyetü’l-Muktesid*, thk. Muhammed Subhi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1415/1994), I, 235-238.

⁴⁴ İbn Habîb, *Tefsîru Garîbi’l-Muvatta*’, I, 199-200.

⁴⁵ İbn Habîb, *Tefsîru Garîbi’l-Muvatta*’, II, 7.

⁴⁶ İbn Habîb, *Tefsîru Garîbi’l-Muvatta*’, II, 121.

⁴⁷ *Muvatta*’, “Cenâiz”, 12.

⁴⁸ İbn Habîb, *Tefsîru Garîbi’l-Muvatta*’, I, 353-354.

açıklama yapmamıştır.⁴⁹ İbn Habîb, yeri geldiğinde sahabe sözlerinin şerhine de yer vermiştir.⁵⁰

1.1.1.2. Kaynakları

Abdûlmelik b. Habîb, ilim öğrenmek için Hicaz ve Mısır'a giderek buralarda Mâlik'in önemli öğrencilerinden ders almıştır. Bu sebepten olsa gerek o, kelime şerhlerinde ve fikhî açıklamalarında sıklıkla onların görüşlerine atıf yapmıştır. Bu isimlerin başında Mutarrif ve İbnu'l-Mâcişûn (ö. 212/828) gelmektedir. İbn Habîb, "Mutarrif ya da İbnu'l-Mâcişûn şöyle açıkladılar" diyerek bunu birçok yerde açıkça ifade etmiştir.⁵¹ İbnu Abdi'l-Hakem (ö. 182/798), İbnu'l-Kâsım (ö. 191/806), İbn Vehb (ö. 197/812), Eşheb el-Kaysî (ö. 204/819) ve Asbağ b. Ferec (ö. 225/840) de İbn Habîb'in çokça nakil yaptığı hocaları arasında olup, bu nakiller genelde fikhî meselelerle ilgilidir.⁵² İbn Habîb ve hocalarının garîbü'l-hadîsle ilgilenmeleri muhtemelen Mâlik'ten kaynaklanmaktadır. Zira garîbü'l-hadîs alanının öncülerinden olan Mâlik, *Muvatta*'da bazı kelimelerin açıklamasını da bizzat kendisi yapmıştır.⁵³

Yukarıda Abdûlmelik b. Habîb'in, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'dan nakil yapmakla birlikte ona karşı haksız bir tutum sergilediğine değinmiştik. Yaptığımız incelemeler sonucunda İbn Habîb'in eserinde Ebû Ubeyd'in açıkça ismini zikrettiğine rastlayamadık. Fakat bazı yerlerde "İraklıların çoğu", "bazısı" gibi ifadeler kullanmış, bazen de "İraklı şârih'in dediği gibi değil" diyerek⁵⁴, yapılan şerhe açıkça itiraz etmiştir. Eserin muhakkiki, dipnotta bu ifadeyle Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın kastedildiğini, onun eseriyle karşılaştırma yaparak belirtmiştir.⁵⁵ Yaptığımız araştırmalar sonucunda biz de İbn Habîb'in verdiği bazı bilgilerin, Kâsım b. Sellâm'ın açıklamalarıyla örtüştüğünü fark ettik. Örneğin İbn Habîb, kaynağını belirtmeksizin *المَسَاتِقُ* kelimesinin "kolları uzun cübbe" anlamına geldiğini ve Farsça

⁴⁹ İbn Habîb, *Tefsîru Garîbi'l-Muvatta*, II, 117.

⁵⁰ İbn Habîb, *Tefsîru Garîbi'l-Muvatta*, II, 132-133, 184.

⁵¹ İbn Habîb, *Tefsîru Garîbi'l-Muvatta*, I, 202, 203, 251, 275; II, 10, 24, 170.

⁵² İbn Habîb, *Tefsîru Garîbi'l-Muvatta*, I, 24, 237, 275, 306, 396, 432; II, 22, 89, 224.

⁵³ Yavuz Köktaş, "İmam Malik'in Muvatta'nda Garîbü'l-Hadîs ve Hadîs Yorum Örnekleri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2002), 48-49.

⁵⁴ İbn Habîb, *Tefsîru Garîbi'l-Muvatta*, II, 158, 195, 221.

⁵⁵ İbn Habîb, *Tefsîru Garîbi'l-Muvatta*, I, 174, 299, (4.dipnot) 438, (3. dipnot) II, 80 (1. dipnot).

kökenli olduğunu söylemiştir. Bu açıklama Kâsım b. Sellâm'ın verdiği bilgiyle birebir örtüşmektedir.⁵⁶ “Eksik olma” anlamına gelen خداج kelimesi hakkında yapılan açıklama da her iki müellifin eserinde de aynıdır. Hatta Kâsım b. Sellâm, burada Asmaî (ö. 216/831)'den alıntı yaparken İbn Habîb bunu belirtmemiştir.⁵⁷ Bu bilgiler doğrultusunda İbn Habîb, isim vermeden Kâsım b. Sellâm'ı eleştirmiş olmakla beraber birçok yerde onun açıklamalarını nakletmekle yetindiğini söyleyebiliriz. Bu durum, aynı zamanda muâsır olan ve uzak coğrafyalarda bulunan âlimlerin birbirlerinin eserlerinden haberdar olduklarına ve faydalandıklarına dair tespit yapmayı mümkün kılmaktadır.

Buraya kadar verdiğimiz bilgilerden hareketle Endülüs'te hadis şerh faaliyetlerinin, ilk olarak *Muvatta'* üzerine kaleme alınan garîbü'l-hadîs çalışmalarıyla başladığını söyleyebiliriz.

1.1.1.3. Hadislerin Kelime ve Metinlerini Açıklama Yöntemi

Abdûlmelik b. Habîb, hadis metinlerini ve kelimelerini açıklarken ayet, hadis ve şiirlerden yararlanmıştır. Biz burada onun bu yönteminden bazı örnekler vererek başlıklılar halinde sıralayacağız.

1.1.1.3.1. Ayetle İstişhâd

Abdûlmelik b. Habîb, yaptığı bazı açıklamaları desteklemek üzere kimi zaman ayetleri delil olarak kullanmıştır. Örneğin, Hz. Ömer'in ikinci namazını cemaatle kılmayan birisi için söylediği “طَفُّتٌ”⁵⁸ kelimesini, “eksiklik/zarar” olarak açıklamış ve herbir şeyin tam ve eksik olabileceğini ifade ettikten sonra “*Eksik ölçüp tartanların vay hallerine*”⁵⁹ ayetine yer vermiştir.⁶⁰

⁵⁶ İbn Habîb, *Tefsîru Garîbi'l-Muvatta'*, I, 215 krş; Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî Kâsım b. Sellâm, *Garîbu'l-Hadîs*, thk. Muhammed Abdülmûîd Hân (Haydarabad: Matbaatu Dâirati Meârifî'l-Osmâniyye, 1384), I, 227.

⁵⁷ İbn Habîb, *Tefsîru Garîbi'l-Muvatta'*, I, 220-221 krş; Kâsım b. Sellâm, *Garîbu'l-Hadîs*, I, 65-66; diğer örnekler için bkz İbn Habîb, *Tefsîru Garîbi'l-Muvatta'*, I, 122-124; krş Kâsım b. Sellâm, *Garîbu'l-Hadîs*, I, 253-254.

⁵⁸ *Muvatta'*, “Vukûtu's-Salât”, 5.

⁵⁹ *Kur'ânı Kerîm ve Açıklamalı Meâli* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), Mutaaffîfîn, 83/1.

⁶⁰ İbn Habîb, *Tefsîru Garîbi'l-Muvatta'*, I, 183-184.

İbn Habîb, “*Her doğan fitrat üzere doğar.*”⁶¹ rivâyetinin şerhinde fitratın “*Sen yüzünü hanîf olarak dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmış ise ona çevir...*”⁶² ayetindeki “İslâm dini” anlamında olduğunu belirtmiştir.⁶³

1.1.1.3.2. Hadisle İstişhâd

Rivâyetleri şerh ederken İbn Habîb, yeri geldiğinde hadis metinlerini istişhâd amaçlı kullanmıştır. Örneğin İbn Habîb, “*Utanmadıktan sonra dilediğini yap.*”⁶⁴ rivâyetinin “istediğini yap” anlamına gelemeyeceğini, çünkü bu ifadenin “haberî anlam” ifade ettiğini söylemiştir. Bu görüşüne delil olarak “*Kim benim adıma yalan söylerse cehennemdeki yerine hazırlansın.*”⁶⁵ rivâyetini naklederek, mezkûr hadisteki emir lafzının da haberî anlam ifade ettiğini zikretmiştir.⁶⁶

İbn Habîb, الصلاة على النبي ibaresini şerh ederken “salât”ın “Allah tarafından af ve bağışlanma, melekler ve insanlar tarafından ise dua ve bağışlanma isteme” anlamına geleceğini belirterek, “salât”ın bizzat dua etme olduğunu vurguladıktan sonra bu açıklamasına delil olarak “*Biriniz yemeğe çağrıldığında gitsin. Oruçlu değilse yesin, oruçluysa da onun için salât (dua) etsin.*” ve “*Melekler, camide abdestini bozmadan bekleyen kişiye salât (dua) ederler.*”⁶⁷ rivâyetini istişhâd amaçlı nakletmiştir.⁶⁸

⁶¹ Muvatta’, “Cenâiz”, 16.

⁶² Rum, 30/30.

⁶³ İbn Habîb, *Tefsîru Garîbi'l-Muvatta'*, II, 73-74; diğer örnekler için bkz. I, 251, 326, 421-422; II, 174, 186.

⁶⁴ Muvatta’, “Sehv”, 15.

⁶⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır (Dâru Tavki'n-Necât, 1422), “İlim”, 38; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Müsnedü's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Beyrut: Dâru İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, 1412), “Mukaddime”, 2.

⁶⁶ İbn Habîb, *Tefsîru Garîbi'l-Muvatta'*, I, 243.

⁶⁷ Ebû İsa Muhammed b. İsa Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşâr Avvâd Ma'rûf (Dâru Garbi'l-İslâmî, 1996), “Kasru's-Salât fî's-Sefer”, 17.

⁶⁸ İbn Habîb, *Tefsîru Garîbi'l-Muvatta'*, I, 246-247.

1.1.1.3.3. Şiirle İstişhâd

İbn Habîb, edebiyata olan vukufiyetinden olsa gerek bazı kelimelerin açıklamalarında şiirlerden örnekler vermiştir. Mesela عُرَّة kelimesi için câhiliye Arap şâirlerinden Mühelhil'in⁶⁹ şu beytine yer vermiştir.

كَل قَتِيلٍ فِي كُؤَيْبٍ عُرَّةٌ حَتَّى يَنَالَ الْقَتْلَ آلَ مُرَّةٍ⁷⁰

Âl-i Mürre'nin ölülerine ulaşınca kadar /Küleyb'in bütün ölüleri ölü cenin mesabesindedir.

Hz. Ömer'in sözü olarak nakledilen ve teşehhüdde okunması gereken duada yer alan التحيات لله ibaresinin⁷¹ şerhini yapan İbn Habîb, bunun “saltanat” anlamına geldiğini belirterek, Züheyr b. Cenâb el-Kelbî'nin şu şiirini istişhâd olarak vermiştir:

الْفَتَى مِنْ كُلِّ مَا نَالَ قَدْ نَلْتُهُ إِلَّا التَّحِيَّةَ

Gençlik nail olunan tek şey / Ben de saltanat hariç onu yaşadım.⁷²

1.1.1.4. Hadisler Arasındaki Teâruzu Çözme Yöntemi

Abdûlmelik İbn Habîb, eserinde bazı rivâyetler arasındaki teâruzları çözmeye çalışmıştır. Onun kimi zaman bu teâruzlardan bahsetmesi kendi tercihi olmayıp kendisine yöneltilen sorulardan dolayıdır. Yani İbn Habîb'e, yöneltilen sorulardan bazıları hadisler arasındaki ihtilâflarla ilgilidir.

Rivâyetler arasındaki teâruzu çözme, hadis şerh kitaplarının belirgin özelliklerindendir.⁷³ İbn Habîb'in eserinde de az da olsa bu türden örnekleri görmek mümkündür. Dolayısıyla onun çalışmasının bir garîbü'l-hadîs eserinin özelliğini aştığını ifade edebiliriz. Bu arada şunu belirtmekte fayda var ki, Bu konunun alt başlıkları çoğu zaman tek bir örnekten hareketle konulmuştur. Dolayısıyla alt başlıklarda daha fazla örneklere yer vermemiz imkân dâhilinde değildir.

⁶⁹ Mühelhil hakkında bkz. İsmail Durmuş, “Mühelhil b. Rebîa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2019), III/333-335.

⁷⁰ İbn Habîb, *Tefsîru Garîbi'l-Muvatta'*, I, 441-442.

⁷¹ Muvatta', “Salât”, 13.

⁷² İbn Habîb, *Tefsîru Garîbi'l-Muvatta'*, I, 222-223.

⁷³ Türcan, *Hadis Şerh Geleneği*, 110.

1.1.1.4.1. Cem‘ ve Te‘lîf

Cem‘ ve te‘lîf, ihtilâfî’l-hadîs alanında hadisçilerin kullandıkları ilk yöntemdir. Bu yöntem, tahsîs, takyîd ve haml metodlarıyla kullanılmıştır.⁷⁴ Cem‘ ve te‘lîf yönteminin pratik amacı her iki hadisle amel etmeyi sağlamaktır.⁷⁵ İbn Habîb’in de bu amaçla cem‘ ve te‘lîf’e başvurduğunu söyleyebiliriz. O, mezî hakkındaki ihtilâflı rivâyetlerin şerhi kendisine sorulduğunda her birisinin bir te‘vîli olduğunu ve aralarında herhangi bir ihtilâf bulunmadığını belirtmiştir. Örneğin Süleymân b. Yesâr’ın mezî hakkındaki iki farklı görüşü İbn Habîb’e sorulmuştur. Bu ihtilaf, Süleyman b. Yesâr’ın Mikdâd b. Esved’den naklettiği ve onun Hz. Peygamber’e sorduğu “birisi eşine yaklaşıp mezî geldiğinde ne yapması gerekir?” sorusuna Hz. Peygamber’in, “cinsel uzvunu silip, namaz için abdest almalıdır” verdiği cevapla, yine Süleyman b. Yesâr’ın elbisesinde ıslaklık bulan kişiye onu temizlemekle yetinebileceğine dair verdiği fetva ile ilgilidir. İbn Habîb, bunlar arasında bir ihtilâfın bulunmadığını ve her birinin bir te‘vîl ve manasının bulunduğunu ifade etmiştir. Buna göre Süleyman b. Yesâr’ın Mikdâd b. Esved’den nakledilen ilk rivâyetin sürekli mezî ve idrarı olmayan ve eşine şehvetle yaklaşan kişi için, Süleyman b. Yesâr’a ait ikinci görüşün ise bir hastalıktan dolayı devamlı mezî ve idrarı olan kişiye yönelik olduğunu söyleyerek rivâyetler arasındaki ihtilâfı gidermeye çalışmıştır.⁷⁶ İbn Habîb, burada te‘vîl lafzını kullanarak ihtilâflı rivâyetleri cem‘ ve te‘lîf yoluna gitmiştir. İleride açıklanacağı üzere İbn Habîb, te‘vîli her zaman cem‘ ve te‘lîf yöntemi olarak kullanmamıştır.

1.1.1.4.2. Nesh

Nesh, sözlükte değiştirmek, nakletmek anlamlarına gelmektedir.⁷⁷ Istılahta ise devam etmekte olan bir hükmün kaldırılmasıdır.⁷⁸ Hadiste nesh metodu, te‘lîf edilme imkânı olmayan rivâyetlerden hangisinin en son olduğunu göstererek amel

⁷⁴ İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları* (İstanbul: İFAV, 2013), 184.

⁷⁵ İsmail Lütfi Çakan, “Cem‘ ve Te‘lîf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1993), VII/287.

⁷⁶ İbn Habîb, *Tefsîru Garîbi’l-Muvatta’*, I, 199-200.

⁷⁷ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, III, 61.

⁷⁸ Ebû’l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1419/1998), 892.

edilmeyecek olanı ortaya çıkarmak demektir.⁷⁹ İbn Habîb, bazı rivâyetlerdeki teâruzu bu yöntemle gidermiştir. O, Enes b. Mâlik'ten nakledilen “*Rasûlullah (s.a.s) attan düştüğünde sağ tarafı incindi ve bize oturarak namaz kıldırıldı.*”⁸⁰ rivâyetinde geçen الْجَحْشُ kelimesini açıkladıktan sonra Mutarrif ve başkası – Süfyân - İbn Saîd – Şa‘bî: “*Rasûlullah (s.a.s) benden sonra hiç kimse oturarak namaz kıldırmasın.*” rivâyetini naklederek birinci hadisin mensûh olduğunu belirtmiştir. İbn Habîb, bu açıklamasını “*İki hadisim nâsih ve mensûh konumda bulunursa en son söylediğimi alın zira bu şekilde emredildim.*”⁸¹ rivâyetini naklederek delillendirmeye çalışmıştır.⁸²

1.1.1.5. Rivâyetleri Şerh Yöntemi

Kelime açıklamalarının yanı sıra, yeri geldiğinde rivâyetleri de şerh eden İbn Habîb, muhtemelen kendi asrında Endülüs’e girmeye başlayan Zâhirîlik⁸³ anlayışına karşı olmasından dolayı bazı rivâyetlerin zâhiri üzerine anlaşılmaması gerektiğine dikkat çekmiştir. O, bu açıklamalarında durumun Hz. Peygamber’e özel olduğuna ve rivâyetin mecaz ifade ettiğine dikkat çekmiştir.

İbn Habîb, rivâyetlerin şerhi sırasında “mana, vecîh, te’vîl, şerh, tefsîr” kelimelerini kullanmıştır. Kanaatimizce bu lafızlar kullanımında bir fark bulunmayıp İbn Habîb tarafından aynı anlamda kullanılmıştır. Örneğin, “*Zamana sövmeyin zaman Allah’tır.*”⁸⁴ rivâyetinin şerhinde bu hadisin herkes tarafından bilindiğini ve hiçbir kimsenin bunun şerhinden ve “vechinden” uzak kalmamalı diyerek açıklamasını yaptıktan sonra bu hadisin “veçhi, te’vîli, şerhi ve tefsîri budur” diyerek her dört kelimeyi arka arkaya sıralayarak vurgulu bir ifadeyle belirtmiştir.⁸⁵

⁷⁹ Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, 220.

⁸⁰ Muvatta’, “Salât”, 446.

⁸¹ Bu rivâyet temel hadis kaynaklarında bulunmamaktadır. Tesbit edebildiğimiz tek kaynak İbn Yunus’a ait *el-Câmi*’dir. İbn Yunus da bu rivâyeti İbn Habîb’in naklettiğini belirterek rivâyeti isnâdsız vermiştir. Dolayısıyla bu rivâyete ihtiyatlı yaklaşılması gerektiği kanaatindeyiz. Hadisin kaynağı için bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh İbn Yunus, *el-Câmi li Mesâilî’l-Müdevvene* (Dâru’l-Fikr, 1434/2013), XIII, 786.

⁸² İbn Habîb, *Tefsîru Garîbi’l-Muvatta’*, I, 236.

⁸³ Zâhirîliğin Endülüs’e girişi hakkında bkz. H. Yunus Apaydın, “Zâhiriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2013), XLIV/97.

⁸⁴ Muvatta’, “Kelâm”, 1.

⁸⁵ İbn Habîb, *Tefsîru Garîbi’l-Muvatta’*, II, 171-175.

1.1.1.5.1. Te'vîl Yapması

Te'vîl, naslardaki bir lafzı bir delile dayanarak asli manasının dışında muhtemel manalarından birini tercih etmektir.⁸⁶ Te'vîl, hadis ilminde hadisler arasındaki teâruzı kaldırmak için özellikle de dinin temel anlayışına zâhiren aykırı düştüğü düşünülen hadisleri şerh etmek için kullanılmıştır.⁸⁷ İbn Habîb'in, bazı hadislerin şerhini yaparken te'vîle başvurduğunu söyleyebiliriz. Örneğin o, “*Cuma günü İmam hutbedeyken kişinin kardeşine sus demesi boş ıştır.*”⁸⁸ rivâyetinde, “lağv” kelimesini “gereksiz konuşma” olarak açıklamış ve konuyla ilgili olarak “*Hutbe verilirken insanların üsütünden atlayarak giden, gereksiz yere konuşan Cuma namazı değil öğle namazı kalmış olur.*”⁸⁹ hadisinin bulunduğunu ifade etmiştir. İbn Habîb, böyle bir kişinin cuma namazının sevabından mahrum kalacağı açıklamasını yapmış, فلا جُمُعَةً لَهُ ifadesinden namazı iade etmesi gerektiğinin anlaşılamayacağını fakat sevap alamayacağı şeklinde anlaşılmaması gerektiğini söylemiştir.⁹⁰ İbn Habîb'in burada te'vîli, ihtilaflı rivâyetler için değil, yorumlamak üzere kullandığını söyleyebiliriz.

1.1.1.5.2. Temsîl-Kinâye

Hz. Peygamber, Allah'tan aldığı tebliğ vazifesini yerine getirirken çeşitli edebî üslûp yöntemlerinden yararlanmıştır. Onun kullandığı bu üslûp çeşitlerinden bazıları da temsîl ve kinâyedir.⁹¹ Bu durumu göz önünde bulunduran İbn Habîb, bazı rivâyetlerin şerhinde bunu vurgulayarak ona göre açıklama yapmıştır. Mesela, “*Müslüman bir mide ile kâfir ise yedi mide ile yer.*”⁹² hadisinde gerçekte Müslümanın da kâfirin de tek mideye sahip oldukları gerçeğine işaret etmiştir. Devamında yemeğe besmeleyle başlamanın Müslüman için bereket, kâfirse bundan

⁸⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Te'vîl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2012), XLI/27.

⁸⁷ Türcan, *Hadis Şerh Geleneği*, 111.

⁸⁸ İbn Huzeyme Ebû Bekr Muhammed b. İshâk, *Sahîh-i İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (el-Mektebetü'l-İslâmî, 1400), III, 156.

⁸⁹ Süleyman b. Eşâ's b. İshâk Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Dâru'r-Risâle, 1430/2009) "Tahâre", 124.

⁹⁰ İbn Habîb, *Tefsîru Garîbi'l-Muvatta'*, c. I/232-233.

⁹¹ Ramazan Kazan, *Edebi Üslup Açısından Hadis Metinleri* (Ankara : Nobel Yayın Dağıtım, 2013), 240-303; Recep Aslan, “Hadislerde Temsîlî Anlatım”, *İslâmî İlimler Dergisi* VIII/1 (2013), 249-270.

⁹² Muvatta', “Sıfatu'n-Nebî”, 3417.

mahrum olduğundan yemeğinde bereket bulamayacağını söyleyerek rivâyette temsîli anlatım olduğunu ifade etmiştir.⁹³ İbn Habîb, bir kadının hayız hakkında Hz. Peygamber’e sorduğu soruda تَلَجَّى kelimesinin anlamı hakkında bilgi verdikten sonra bunun “ferç”den kinâye olduğunu söylemiştir.⁹⁴

1.1.1.5.3. Hasâisu’n-Nebî

Hasâis, hassa masdarından hassiyetin çoğulu olup sözlükte bir kimsede başkasında olmayan bir şeyin bulunmasıdır.⁹⁵ İstılahta ise Hz. Peygamber’e özel olan rivâyetlerin telif edildiği alandır. Hadisçiler, Hz. Peygamber’e has olan rivayetleri toplamaya önem vermişler ve bu konuda önemli bir literatür geliştirmişlerdir.⁹⁶ Rivâyetlerin şerhinde çeşitli yöntemlere başvuran İbn Habîb, tespit edebildiğimiz kadarıyla bir yerde de hasâisu’n-nebî’yi dikkate alarak hadis şerhetmiştir. İbn Habîb, bu açıklamasıyla bir nevî lafzî yoruma karşı çıkmıştır. Örneğin, “*Rasûlullah (s.a.s), bir namaz için tekbir getirip kıyama durdurduktan sonra cemaate yerinde kalmaları için eliyle işaret ettikten sonra gitti, geri geldiğinde vücudunda su izi vardı.*”⁹⁷ rivâyetinde böyle bir durumda namaza kaldığı yerden başlamanın sadece Hz. Peygamber’e özel olduğunu ve bunun başka hiçbir kimse için câiz olamayacağını zikretmiş, İbn Nâfi’nin Hz. Peygamber dışındaki kişiler için de geçerli olacağını söylemesini ise hatalı bulmuştur.⁹⁸

1.1.1.5.4. Fıkîhî Meselelere Değinmesi

İbn Habîb’in eserinde fikhî meselelerin varlığı yoğun olmasa dahi azımsanmayacak derecededir. Bunun sebebi kanaatimizce onun fakih kimliğinden kaynaklanmaktadır. İbn Habîb, kimi zaman fikhî meseleleri açıklamakla yetinmeyerek ekoller arası kıyaslama yapmıştır. Örneğin, boşanmış kadının iddeti meselesinde القرء ifadesinin Medineli âlimlere göre temizliğe işaret ettiğini ve üç temizlik döneminden sonra kadının helal olacağını, Iraklı âlimlerin ise bunu hayız

⁹³ İbn Habîb, *Tefsîru Garîbi'l-Muvatta'*, II, 124-125.

⁹⁴ İbn Habîb, *Tefsîru Garîbi'l-Muvatta'*, I, 210.

⁹⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VII, 24.

⁹⁶ Muhammed Mustafa A'zamî, *Mu'cemu Mustalahâtî'l-Hadis ve Letâifu'l-Esânid* (Riyad: Mektebetü Edvâi's-Selef, 1420/1999), 148-149.

⁹⁷ Muvatta', “Tahâre”, 19.

⁹⁸ İbn Habîb, *Tefsîru Garîbi'l-Muvatta'*, I, 203.

kabul ettiklerini ve üç hayız döneminden sonra kadının helal olacağını söylediklerini naklettikten sonra Medinelilerin delilini daha kuvvetli bulduğunu belirtmiştir.⁹⁹ Onun Medineli âlimlerin görüşünü tercih etmesi muhtemelen hocalarının Medineli olması, kendisinin de bu ekolü benimsemesinden kaynaklanmaktadır. İbn Habîb, fikhî ihtilâflarda görüldüğü üzere bazı kelimelerin şerhinde de Medineli ve Iraklı âlimlerin görüşlerini belirtmiştir.¹⁰⁰

İbn Habîb, fikhî konularda bazen fakihlerin görüşlerini de eleştirmiştir. Mesela o, kısas konusunda Ebû Hanîfe ve ashabının bir kâfire karşılık Müslümanın öldürülebileceğini savunmalarını şaşkınlıkla karşılamıştır. İbn Habîb, Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethinde bir kâfire karşılık olarak Müslümanın öldürülemeyeceğini beyân ettiğini, sünnetin ve amelin de bu yönde olduğunu zikretmiştir.¹⁰¹ İbn Habîb'in Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirileri fikhî meselelerle sınırlı değildir. O, الذاء العضال ibaresine Mutarriif'ten nakille Mâlik'in "dinde helak olma" anlamını verdiğini belirtmiş ve bunun Ebû Hanîfe ve ashabını ifade ettiğini çünkü onların irca ve re'yi sünnete tercih ederek insanları yoldan çıkardıklarını söylemiş ve hakkında çok ağır ifadeler kullanmıştır.¹⁰² Bu ifadelerden İbn Habîb'in sünneti bir kenara bırakarak re'yi esas almaya karşı olduğu anlamı da çıkarılabilir.

İbn Habîb'in fikhî hükümlere yer vermesi bazen kendisine yöneltilen sorulardan kaynaklanmaktadır. Mesela, Saîd b. Müseyyeb'den nakledilen kadınların su ile istinca meselesinde, su ile temizlenmenin hem erkekler hem de kadınlar tarafından yapıldığını ve artık taşla istinca yapmanın câiz olmadığını ifade etmiş, taşla temizlenmenin bu şekilde devam edegeldiği noktasında yapılacak bir itiraza ise bu işin terk edildiğini, uygulamanın bunun tersine olduğunu söyleyerek cevap vermiştir. İbn Habîb, Hz. Peygamber'in Kubâ halkına üç taş ile istinca yaptıkları için

⁹⁹ İbn Habîb, *Tefsîru Garîbi'l-Muvatta'*, I, 415-417.

¹⁰⁰ İbn Habîb, *Tefsîru Garîbi'l-Muvatta'*, I, 302.

¹⁰¹ İbn Habîb, *Tefsîru Garîbi'l-Muvatta'*, II, 221.

¹⁰² İbn Habîb, *Tefsîru Garîbi'l-Muvatta'*, II, 160-161. Bâcî, Ebû Hanîfe hakkında Mâlik'ten nakledilen bu bilgiyi Bâcî sahih kabul etmemiştir. Ona göre Mâlik kesin bilgi sahibi olmadığı bir konuda insanlar hakkında böyle konuşmamıştır. Ayrıca Mâlik, Ebû Hanîfe'nin ashabından Abdullah b. Mübârek'e de hürmet göstermiştir. Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî, *el-Müntekâ Şerhu Muvatta'i Mâlik*, thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999), IX, 463. Bu konu hakkında ayrıca bkz. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012), 274-275.

Kur'ân'da övüldüklerini, fakat suyun daha temizleyici olduğunu ve Hz. Peygamber'in bu yönde bir tavsiyesinin¹⁰³ olduğunu da belirtmiştir.¹⁰⁴

Genelde Mâlik'in görüşlerini benimseyen İbn Habîb, onun görüşlerine karşı çıktığı yerler de olmuştur. Örneğin, İbn Habîb, Mâlik ve Medine'deki bazı âlimlerin, Mescid-i Nebvî'de kılınan namazların, Mescid-i Haram'daki namazlardan fazilet yönünden üstün kabul etmelerine itiraz ederek Mescid-i Haram'da kılınan namazların diğer yerlerde kılınan namazlardan üstün olduğunu açıkça belirterek Mâlik'in görüşünü kabul etmemiştir.¹⁰⁵

Buraya kadar yaptığımız açıklamalardan sonra Endülüs coğrafyasında hadis şerh faaliyetlerinin garîbü'l-hadîs çalışmalarıyla başladığı ve bu alanda öncü olan ismin, Abdülmelik b. Habîb olduğu kanaatindeyiz. Aslında onun bu çalışması, aynı zamanda bir hadis şerh kitabı özelliği de taşımaktadır. Çünkü o birçok yerde kelime açıklamalarına ilaveten, hadis şerhi de yapmıştır.

1.1.2. Sarakustî (ö. 313/925): *ed-Delâil fî Garîbi'l-Hadîs*

Eserin müellifi Sâbit b. Hazm, 217/832 veya 219/834'de Sarakusta şehrinde dünyay gelmiştir. O, Endülüs'te İbn Vaddâh (ö. 287/900), Huşenî ve diğer önemli âlimlerden ilim öğrenmiş, oğlu Kâsım b. Sâbit'le doğuya giderek ilim tahsil etmişlerdir. Hadis, fıkıh, şiir, garîb ve nahiv hakkında bilgisinin olduğu söylenmiş, *ed-Delâil* adlı eserinde Ebû Ubeyd ve İbn Kuteybe'nin eksik bıraktıkları yerlere değinmiştir. Eserin yazımına oğlu Kâsım b. Sâbit (ö. 302/914) başlamış fakat tamamlayamadan vefat ettiğinden babası tamamlamıştır. Birçok âlim tarafından övülen eserin ne Endülüs ne de doğuda benzerinin olduğu söylenmiştir.¹⁰⁶

Eser, iki farklı yayınevi tarafından basılmış olup müellif mukaddimesi bulunmamaktadır. İlki 2001 yılında Riyad'da üç cilt olarak *ed-Delâil fî Garîbi'l-*

¹⁰³ Muvatta', "Tahâre", 6.

¹⁰⁴ İbn Habîb, *Tefsîru Garîbi'l-Muvatta'*, I, 196-198.

¹⁰⁵ İbn Habîb, *Tefsîru Garîbi'l-Muvatta'*, I, 260.

¹⁰⁶ İbnu'l-Faradî, *Târîhu Ulemâi'l-Endelüs*, I, 154; Humeydî, *Cezvetü'l-Muktebîs*, 488; Ebû'l-Fazl İyâz b. Musa Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-Medârik ve Takrîbü'l-Mesâlik li-Ma'rîfeti A'lâmi Mezhebi'l-Mâlik*, thk. Abdülkadir Sahravî (Rabat: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1403/1983), V, 248; Şahyar, "Sâbit b. Hazm", XXXVIII/351-352.

Hadis adıyla basılmış olup eserin baş tarafı eksiktir.¹⁰⁷ Muhakkik Muhammed Abdullah Kannâs, kitaba bir mukaddime yazmış ve burada müellifin metodunu açıklamaya çalışmıştır. Ayrıca seneddeki râvilerin hal tercemeleri ilk geçtiği yerde dipnotta verilmiş ve isnâdın sıhhat derecesi de belirtilmiştir. Kitabın sonuna eklenen genel fihrist, aranan ayet, hadis, kişi ve yer adlarını bulmayı kolaylaştırmaktadır. İkincisi ise 2011 yılında *ed-Delâil alâ Meâni'l-Hadis bi's-Şâhidi ve'l-Mesel* adıyla Muhammed Hâmid el-Hâc Halef'in tahkikiyle Rabat'ta basılmış olup dört cilttir. Dördüncü cilt eserin fihristidir.¹⁰⁸ Bu çalışmada eserin önceki tahkikli basımına işaret edilmemiştir. Basım tarihi önce olan çalışmada tahkik için iki yazma eser esas alınırken, diğer çalışmada üç nüsha esas alınmıştır. Ancak her iki çalışma da daha okunaklı ve tam olan Rabat'taki yazma eseri asıl nüsha olarak kullanmışlardır. Her iki çalışmada da esere uzun bir mukaddime yazılmış ve burada kitabın metodu hakkında bilgi verilmiştir.¹⁰⁹

1.1.2.1. Tasnif Yöntemi

Muhakkiklerden Muhammed Hâmid el-Hâc Halef, eserin hadis ricâline göre¹¹⁰ düzenlendiğini belirtse de bu durum net değildir. Yani eserin ne mûsned ne de mu'cem tarzında olduğu açık değildir. Bundan dolayı kitapta aranan bir kelime, ayrıntılı olarak hazırlanan fihristler yardımıyla bulunabilir. Eserde anlamı desteklemek için nakledilen hadisler hariç toplam 759 rivâyetin açıklaması yapılmıştır. İlk önce Hz. Peygamber'in hadislerine yer verilmiş daha sonra sırasıyla dört halifenin ve diğer sahâbîlerin sözleri şerh edilmiştir. Sahabe sözlerinden sonra dua ile ilgili rivâyetler ele alınmıştır.¹¹¹

Kitapta hadisler senedleriyle birlikte nakledilmiştir. Bazen rivâyetin bir kısmı verildikten sonra sened nakledilmiş, bazen de senediyle birlikte ilk geçtiği yerde

¹⁰⁷ Ebü'l-Kâsım Sâbit b. Hazm b. Abdîrrahmân Sarakustî, *ed-Delâil fî Garîbi'l-Hadis.*, thk. Muhammed b. Abdullah Kannâs (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1422/2001).

¹⁰⁸ Ebü'l-Kâsım Sâbit b. Hazm b. Abdîrrahman Avfî Endelüsî Sarakustî, *ed-Delâil alâ Meâni'l-Hadis bi's-Şâhid ve'l-Mesel*, thk. Muhammed Hamid el-Hâc Halef (Rabat: Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Ebhâs ve İhyâi't-Türâs, 1432/2011).

¹⁰⁹ Sarakustî, *ed-Delâil*, I, 50-67; Sarakustî, *ed-Delâil alâ Meâni'l-Hadis bi's-Şâhid ve'l-Mesel*, I, 86-94.

¹¹⁰ Sarakustî, *ed-Delâil alâ Meâni'l-Hadis bi's-Şâhid ve'l-Mesel*, I, 97.

¹¹¹ Sarakustî, *ed-Delâil alâ Meâni'l-Hadis bi's-Şâhid ve'l-Mesel*, I, 97-98.

verilmiştir. Bundan dolayı eser, bir tahrîc kitabı özelliği de taşımaktadır. Örneğin Zeylaî, araştırdığı bir isnâdı sadece *ed-Delâil*'de bulabilmiştir.¹¹² Hemen hemen her kelimenin açıklanması yapıldıktan sonra bir şiirle istişhâd edilmiş ve ilgili görüldüğü yerlerde atasözleri de nakledilmiştir. Bu durum Kâsım b. Sâbit ve babasının şiir alanındaki birikimlerinden kaynaklansa gerektir. Eserin önemli özelliklerinden birisi rivâyetteki kelimenin açıklamasından sonra anlamı destekleyecek başka bir rivâyete yer vermesidir.¹¹³ Dikkat çeken önemli bir husûs, kelime açıklamalarına kimi zaman “kavluhû” sözüyle başlanmasıdır.

1.1.2.2. Kaynakları

ed-Delâil fî Ğarîbi'l-Hadis'in yazarları baba-oğul; Sâbit b. Hazm ve Kâsım b. Sâbit, Endülüs'teki ilk eğitimlerinden sonra Doğu'ya giderek burada hadis ve dil alanında yoğunlaşmışlar ve Endülüs'e dille ilgili zengin kaynakları getirmişlerdir.¹¹⁴ Onların dille olan ilgileri eserde kendini çok açık bir şekilde göstermektedir. Kelime ve hadis açıklamalarından sonra genellikle bir şiirle istişhâd etmişler ve bir dil âliminin açıklamasını nakletmişlerdir. Bu âlimlerden bazıları, Asmaî, Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 215/830), Muhammed b. Ziyâd İbnü'l-A'râbî (ö. 231/845), Sa'leb (ö. 291/904) ve Yakub b. İshak'tır. Bunlardan yapılan nakiller sayılamayacak kadar çoktur. Bu nakiller bazen isnâdlı verilmiştir.¹¹⁵

Dilci ve garîbü'l-hadîs âlimlerinin ilklerinden olan Ma'mer b. el-Müsennâ ve Kâsım b. Sellâm da eserde fazlaca atıf yapılan isimlerdendir. Bu eserde dikkatimiz çeken diğer bir durum ise Sâbit b. Hazm'ın hocalarından olan ve cerh-ta'dil âlimlerinden kabul edilen Musa b. Harun (ö. 294/906)'un kelime açıklamalarının nakledilmesidir.¹¹⁶ Örneğin, Hz. Peygamber'in tuvalete gireceği zaman okuduğu

¹¹² Sarakustî, *ed-Delâil*, I, 90 (Muhakkikin Önsözü).

¹¹³ Sarakustî, *ed-Delâil*, c. I/138-140.

¹¹⁴ Şahyar, “Sâbit b. Hazm”, XXXVIII/351.

¹¹⁵ Sarakustî, *ed-Delâil*, I, 66-67 (Muhakkikin mukaddimesi). Diğer Muhakkik el-Hâc Halef, önsözünde eserin kaynaklarına değinmiştir. Fakat Kannâs'ın bu konudaki açıklamalarının daha yeterli olduğu kanaatindeyiz.

¹¹⁶ Zelal Saada, “Musa b. Harun ve Cerh ve Tadildeki Metodu”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2018), 125-159.

duayı bildiren rivâyette girmenin, “gireceği zaman” anlamına gelen açıklamayı hocası Musa b. Harun’un söylediğini ifade etmiştir.¹¹⁷

Eserde kimi zaman Ebû Ubeyd’in eksik bıraktığı yerlere değinilmiştir. Örneğin, “*Zaman Allah’ın yeri ve göğü yarattığındaki durumuna döndü.*”¹¹⁸ rivâyetinde Sarakustî, burada Ebû Ubeyd’in dikkat çekmediği bir husûsu belirteceğini ifade ederek, cahiliye Araplarının senenin aylarını 12 ay on beş gün kabul ettikleri için haccı bir sene Ramazanda diğer sene Zi’l-Ka’de ayında yaptıklarını, Hz. Ebû Bekir’in hac yaptığı senede Rasûlullah (s.a.s)’ın hac yapmayıp bir sonraki yılın Zilhicce ayının onunda hilali gördükten sonra hac ettiğini ve bu tarihin hac vakti için esas alındığını söylemiştir.¹¹⁹ Sarakustî burada hadisin sebab-i vurûdunu dikkate alarak Ebû Ubeyd’in eksik bıraktığı noktayı tamamlamaya çalışmıştır.¹²⁰ Sarakustî bazen de Ebû Ubeyd’in açıklamalarını vermekle yetinmiş ilave bir açıklamada bulunmamıştır.¹²¹

Sarakustî, Ma’mer b. Müsennâ ve Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm’ın eksik bıraktığı yerleri tamamlamaya çalıştığı gibi yeri geldiğinde onların açıklamasıyla yetinmiş, yeri geldiğinde de onlara itiraz etmiştir. Mesela Hz. Peygamber’in bir adama bu ayın son günlerinde oruç tutup tutmadığını sorduğunda adamın hayır demesi üzerine kalan orucun Ramazandan sonra Şevval ayında tutmasını söylediği rivâyette¹²² سرار ibaresi için Ebû Ubeyd’in “hilalin görünmediği ayın sonu” açıklamasını yaptığını nakletmiştir. Bu bilgiden sonra o, Ebû Ubeyd’in dışında bir kişinin Rasûlullah (s.a.s)’ın Şaban ayının sonunda oruç tutmaya teşvik etmediğine hatta bunun keraheti yönünde rivâyetin bulunduğu dair açıklamasını nakletmiştir. Sarakustî, سرار kelimesinin “bir şeyin ortası” anlamına geldiğini zikretmiş ve rivâyetteki anlamın ayın ortası olduğunu ifade etmiştir.¹²³

¹¹⁷ Sarakustî, *ed-Delâil*, I, 127-128. Diğer örnekler için bkz. I, 123-24, 301, 336, II, 727.

¹¹⁸ Buhârî, “Bed’u’l-Halk”, 2.

¹¹⁹ Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Apaydın, *Siyer Kronolojisi* (İstanbul: Kuramer, 2018), 27-29.

¹²⁰ Sarakustî, *ed-Delâil*, I, 100-102.

¹²¹ Sarakustî, *ed-Delâil*, I, 201, 240, 319.

¹²² Ahmed b. Hanbel, XXXIII, 182.

¹²³ Sarakustî, *ed-Delâil*, I, 214.

Bu bilgiler doğrultusunda Sâbit b. Hazm'ın Doğu'dan elde ettiği garîbü'l-hadîs birikiminin yanı sıra kendi ilmiyle de Endülüs'te garîbü'l-hadis ilmine katkı sağladığını söyleyebiliriz.

1.1.2.3. Hadislerin Kelime ve Metinlerini Açıklama Yöntemi

Sarakustî, yeri geldikçe kelime şerhlerinde ayet, hadis, şiir ve meselleri istişhâd amaçlı kullanmıştır. O, daha çok şiirleri istişhâd için kullanmıştır. Sarakustî, bu yöntemiyle diğer garîbü'l-hadîs müelliflerinden önemli oranda farklılık gösterir. Burada onun bu yöntemine dair bazı örneklerin verilmesi konuyu vuzuha kavuşturacaktır.

1.1.2.3.1. Ayetle İstişhâd

Sarakustî, “*Şikâyet eden sabretmemiştir.*”¹²⁴ rivâyetinde yer alan بَتَّ kelimesini “şikayet etme” ve “sabredilemeyecek iş” anlamına da geldiğini belirtmiş ve Yakub (a.s)’ın oğlu Yusuf (a.s) için söylediği, “إِنَّمَا أَشْكُوا بِنِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ/Ben gam ve kederimi sadece Allah’a arz ediyorum.”¹²⁵ ayetini istişhâd amaçlı vermiştir.¹²⁶

Diğer bir misalde Sarakustî “*Her nebî’ye yedi bana ise on dört soylu koruyucu verilmiştir.*”¹²⁷ rivâyetinde رَقِيب ifadesinin رَقِيب kelimesinin çoğulu olduğu ve iki anlamının bulunduğunu, birincisinin “güvenilir kişi” anlamına geldiğini cahiliyede kumarda içki veren kişi için de bu kelimenin kullanıldığını ifade etmiştir. O, “إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا/Şüphesiz Allah sizin üzerinizde gözetleyicidir.”¹²⁸ ayetini delil göstererek “kavmin gözcülüğünü yapan” kişi için de رَقِيب kelimesinin kullanıldığını zikretmiştir.¹²⁹ Yine Sarakustî, “*Zengin ve sağlıklı güçlü kimseye zekât verilmez*”¹³⁰

¹²⁴ Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *el-Câmiu li’ş-Şuabi’l-İmân*, thk. Muhtâr Ahmed en-Nevrî (Riyad: Mektebetü’r-Rüsd, 1423), XII, 376.

¹²⁵ Yusuf, 12/86.

¹²⁶ Sarakustî, *ed-Delâil*, I, 168-170.

¹²⁷ Tirmizî, “Menâkıb”, 104.

¹²⁸ Nisâ, 4/1.

¹²⁹ Sarakustî, *ed-Delâil*, I, 175.

¹³⁰ Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemâm b. Nâfi Abdurrezzâk, *el-Musannef*, thk. Habîbu’r-Rahmân el-A’zamî (el-Meclisu’l-İlmi, ts.), IV, 109.

rivâyetinde لَٰذِي مَرَّةٍ سَوِيٍّ ibaresinin “güçlü kuvvetli” anlamında olduğunu söyleyerek “ذُو مَرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ”¹³¹ ayetini örnek olarak vermiştir.¹³²

1.1.2.3.2. Hadisle İstişhâd

Arap dilinde hadislerin istişhâd amaçlı kullanılması tartışmalı bir konu olmuştur. Bazı âlimler, hadislerin mana ile rivâyetinden dolayı hadisle istişhâd olmayacağını savunmuşlardır. Bazı âlimler de hadislerin sağlam yollarla nakledildiği ve Kur’ân’dan sonra dinin ikinci kaynağı olması sebebiyle bunda bir sakınca görmemişlerdir. Önemli Arap dilcileri de eserlerinde hadisleri kullanmadan geri durmamışlardır.¹³³ Sarakustî, kelime ve rivâyetlerin açıklamasında az da olsa hadisleri istişhâd amaçlı kullanmıştır. Sarakustî’nin hadislere az yer vermesi muhtemelen her açıklamasına uygun hadis bulamamasıdır. O, Rasûlullah (s.a.s)’ın bir adama içinde bulundukları ayda oruç tutup tutmadığını sorduğunda ve o kişinin oruçlu olmadığını öğrendiğinde bu aydan sonra oruç tutmasını tavsiye ettiği rivâyette¹³⁴ yer alan سَرَّار kelimesini ele almış ve Ebû Ubeyd’den nakille bunun hilâlin görünmediği zamandaki ayın sonu açıklamasını yapmıştır. Sarakustî, Ebû Ubeyd’in dışında birisinin de Rasûlullah (s.a.s)’ın Şabân ayının sonunda oruç tutulmasına teşvik etmediğini hatta bu konuda kerâhiyetin bulunduğunu söyleyerek, Ebû Ubeyd’in görüşüne katılmadığını dolaylı olarak belirtmiş ve bu ifadenin ayın ortası anlamına gelebileceğini ifade etmiştir. O, Hz. Peygamber’in ayın on üç, on dört ve on beşinde oruca teşvik etmesiyle ilgili rivâyeti delil amaçlı nakletmiştir.¹³⁵

Sarakustî, Süveyd b. Gafele’nin Hz. Ömer’den duyduğu bilgiye dayanarak oğluna ihramlıyken eşek arısını öldürebileceğine dair hükmün, Hz. Peygamber’in saldırgan köpek, fare ve karganın ihramlıyken öldürülebileceğini söylediği rivâyetten¹³⁶ çıkarılma ihtimalinde olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla Sarakustî, bir hükmün kaynağını tespitini merfû bir hadise dayanarak istidlal yapmıştır.¹³⁷

¹³¹ Necm, 53/6.

¹³² Sarakustî, *ed-Delâil*, I, 78-80.

¹³³ Uysal, “Hadisin Arap Dilbilimine Etkisi ve Hadisle İstişhâd Meselesi”, 111-114.

¹³⁴ Ahmed b. Hanbel, XXXIII, 182.

¹³⁵ Sarakustî, *ed-Delâil*, I, 214.

¹³⁶ Muvatta, “Hac”, 8; Müslim “Hac”, 9.

¹³⁷ Sarakustî, *ed-Delâil*, I, 356-357. Bu konudaki diğer örnekler için bkz. I, 34; II, 515, 522.

İstişhâd amaçlı nakledilen hadisler her zaman Sarakustî tarafından anlam yönünden kullanılmamıştır. Dilci olması sebebiyle bazı kelimelerin yazımı üzerinde de duran Sarakustî, hadisleri bu açıdan istişhâd olarak da vermiştir. Örneğin, mevkûf bir rivâyette geçen نث kelimesinin لث şeklinde de yazılabileceğini ifade ettikten sonra نث'nin “oturma” anlamına geldiğini ve bunun نث ve نث şeklinde iki türlü yazılabileceğini ifade etmiş ve “أن الأرض كانت تميد فوق الماء فنثها الله تعالى بالجبال” Yeryüzü suyun üzerinde hareket halindeydi. Allah dağlarla yeryüzünü sabitleştirdi.”¹³⁸ hadisini buna örnek olarak nakletmiştir.¹³⁹

1.1.2.3.3. Şiirle İstişhâd

Sarakustî, ilim için gittiği Doğu'da birçok Arap diltelerinden ders almıştır. Onun bu eserinin ortaya çıkmasında bu durumun etkili olduğunu söyleyebiliriz. Sarakustî, hemen hemen her kelime ve rivâyetlerin açıklamasından sonra bir şiirle istişhâd etmiştir. Bu durum, ayet, hadis ve mesellerle istişhâddan oldukça fazladır.

Sarakustî, تَرْحَةً kelimesini sevincin zıddı olarak açıklayarak bunun “*Her sevinçten sonra bir hüziün vardır.*”¹⁴⁰ rivâyetinde ifade edildiğini zikretmiş ve şu şiire yer vermiştir:

وَمَا فَرْحَةٌ إِلَّا سَتُعْقِبُ تَرْحَةً وَمَا عَامِرٌ إِلَّا وَشِيكًا سَيَخْرُبُ

Hiçbir sevinç yoktur ki arkasından hüziün gelmesin / Hiçbir ma‘mur yer yoktur ki harab olmasın.¹⁴¹

Diğer bir misalde Sarakustî, “*Rasûlullah, deve derisinden yapılan kaplarda nebiz yapmayı yasakladı.*”¹⁴² rivâyetinde الْمَشَاعِل kelimesini, “deve derisinden ve

¹³⁸ Bu rivâyet, temel hadis kaynaklarında yer almamaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bunu ilk olarak Halil b. Ahmed eserinde nakletmiştir. Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, VII, 412.

¹³⁹ Sarakustî, *ed-Delâil*, II, 465-466.

¹⁴⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, thk. Humeydî b. Abdi'l-Mecîd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), II, 21.

¹⁴¹ Sarakustî, *ed-Delâil*, I, 121-122.

¹⁴² Bu rivâyet, temel hadis kaynaklarında yer almamakla birlikte sadece el-Harbî'nin Garîbü'l-Hadis'inde tespit edebildik. Bkz. İbrahim b. İshâk el-Harbî, *Garîbu'l-Hadis*, thk. Süleyman İbrahim (Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kura, 1405), II, 591. Abdurrezzâk b. Hemmâm ise الْمَشَاعِل kelimesinin yer aldığı şu rivâyete yer vermiştir: “«شَقَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَشَاعِلَ يَوْمَ خَيْبَرَ وَذَلِكَ أَنَّهُ وَجَدَ أَهْلَ خَيْبَرَ يَشْرَبُونَ فِيهَا» / *Rasûlullah, Hayber'de insanları deve derisinden yapılan kırbalardan içerken görünce bunları yadı.*” Abdurrezzâk, *el-Musannef*, IX, 204.

içinde nebiz yapılan kırba” olarak açıkladıktan sonra bu açıklamasına şu şiiri örnek vermiştir:

أَضَعَنْ مَوَاقِيتَ الصَّلَوَاتِ عَمْدًا وَخَالَفَنْ الْمَشَاعِلَ وَالْجِرَارَا

Kasten namaz vakitlerini geçirdim / Kırba ve çömlleklerin peşini bırakmadım.¹⁴³

1.1.2.3.4. Meselle İstişâd

Sarakustî, kelimelerin şerhinden sonra bazı mesel/atasözlerini vererek onların muhteva benzerliklerinden yararlanmak istemiştir. Örneğin, Hz. Peygamber’in Hz. Âişe’yi bir deveye bindirdiği ve ona yumuşak davranması konusunda yaptığı tavsiyeyi bildiren rivâyette¹⁴⁴ geçen الناقة المحرّة ifadesini Sarakustî, “binilmeyen deve” olarak açıklamış ve شر خليطيك السؤوم المحرم /devenin en kötüsü sabırsız ve nereye gideceğini bilmeyendir.” meselini nakletmiştir.¹⁴⁵ Yine başka bir rivâyette Sarakustî, هان على الأملس fiilini “birisinin bir işten sıyrılıp kurtulması” olarak açıklamış ve ما يلقي الدبر meselini buna örnek olarak zikretmiş.¹⁴⁶

1.1.2.3.5. Fıkḥî Meselelere Değınmesi

Eserde fıkḥî konular geniş yer tutmamakla beraber zaman zaman değınılmıştır. Örneğin, İbn Abbas’tan nakledilen “*Tuvalet ve cinsel ilişki durumu hariç her yerde Allah’ın adı anılır.*”¹⁴⁷ rivâyetinden sonra Hz. Âişe’den nakledilen “*Rasûlullah (s.a.s) her zaman Allah’ın adını anardı.*”¹⁴⁸ rivâyeti hakkında hocası Musa’dan “Eğer bu rivâyet mahfuzsa bize göre manası, Allah’ın adı abdestli ve abdestsiz olmak üzere söylenebilir. Tuvalette ise söylenmesine gerek yoktur.” görüşünü nakletmiştir.¹⁴⁹ Sarakustî, pisliklerin içine düştüğü Budâa kuyusu hakkında

¹⁴³ Sarakustî, *ed-Delâil*, I, 167-168. Şiirin yer aldığı divân ve açıklaması için bkz. Ebû Nasr Ahmed b. Hatim el-Bâhilî, *Divânu Zî'r-Rimme*, thk. Abdülkuddûs Ebû Salih (Cidde: Müessetü'l-İmân, 1402/1982), II, 1391.

¹⁴⁴ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemâl Yusuf el-Hût (Beyrut: Dâru't-Tâc, 1409/1989), V, 209.

¹⁴⁵ Sarakustî, *ed-Delâil*, I, 75-78.

¹⁴⁶ Sarakustî, *ed-Delâil*, I, 281-283.

¹⁴⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, I, 108.

¹⁴⁸ İbn Mace, “Tahâre”, 11.

¹⁴⁹ Sarakustî, *ed-Delâil*, I, 129-134; diğer örnekler için bkz. I, 141, 312.

“*Su temizdir. Onu hiçbir şey kirletemez.*”¹⁵⁰ rivâyetinde kelime açıklaması yapmaksızın, kuyu sularının hangi miktarlarda pisleneceği konusunun insanlar arasında ihtilâflı olduğunu belirtmekle yetinmiştir.¹⁵¹

1.1.2.4. Rivâyetleri Şerh Yöntemi

Sarakustî, eserinde daha çok kelime açıklamaları üzerinde durmuş, çok az yerde doğrudan rivâyetlerin şerhini yapmıştır. Örneğin, Hz. Âişe’den nakledilen “*Rasûlullah (s.a.s), her durumda Allah’ı anardı.*”¹⁵² rivâyeti hakkında Sarakustî, hocası Musa b. Harun’dan “Eğer bu rivâyet sahih ise bize göre manası Allah’ın adı abdestli ve abdestsiz olarak ister tuvalette isterse tuvalet dışında anılabilir. Ancak tuvalette Allah’ın adını ve başka şeyleri söylemek gerekmez.”¹⁵³ diyerek doğrudan rivâyetin kısa bir şerhini yapmıştır. Hind bt. Utbe’nin Hz. Peygamber’e söylediği “*Yâ Rasûlellah vaktiyle senin ailenin helak olmasını istediğim kadar hiçbir şeyi istememiştim. Şimdi de senin ailenin yüce olması kadar bir şey istemiyorum.* Hz. Peygamber ‘ben de sana karşı aynı duygu içerisindeyim.’”¹⁵⁴ şeklindeki sözü hakkında Sarakustî, rivâyetin Allah’ın onu imânla donatacağı ve en üst dereceye çıkaracağı manasına geleceğini ifade etmiştir.¹⁵⁵

Hz. Ömer’in sözü olarak nakledilen “*Hz. Ömer, savaşçılara tırnaklarını kesmemelerini tavsiye etti.*”¹⁵⁶ rivâyetin açıklamasında ise Sarakustî, bunun silah çeşitliliğini artırma olabileceğini ifade ettikten bunun Arap’ın dili kullanım biçimlerinden vucûha benzediğini söylemiştir. O, Hz. Peygamber zamanında daha fazla savaş ve zorluklar yaşanmasına rağmen tırnakların kesilmesini tavsiye ettiğini belirterek bir bakıma Hz. Ömer’den nakledilen mevkûf rivâyeti garipsemiştir.¹⁵⁷ Bu bilgiler doğrultusunda Sarakustî’nin eserindeki rivâyet şerhlerine az yer verdiği ve kısa tuttuğunu söyleyebiliriz.

¹⁵⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, I, 131.

¹⁵¹ Sarakustî, *ed-Delâil*, I, 312-314.

¹⁵² Ahmed b. Ali Ebû Ya’lâ, *Müsnedü Ebî Ya’lâ*, thk. Hüseyin Selim Esed (Beyrut: Dâru’l-Me’mûnli’t-Türâs, 1406/1986), VIII, 355.

¹⁵³ Sarakustî, *ed-Delâil*, I, 130-132.

¹⁵⁴ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, IX, 126.

¹⁵⁵ Sarakustî, *ed-Delâil*, I, 331.

¹⁵⁶ Yaptığımız araştırmalar neticesinde bu rivâyetin kaynağını tespit edemedik.

¹⁵⁷ Sarakustî, *ed-Delâil*, II, 489-490.

1.1.3. Humeydî (ö. 488/1095): Tefsîru Garîbi mâ fi's-Sahîhayn

Eserin müellifi Muhammed b. Ebî Nasr Futûh el-Humeydî, aslen Kurtubalı olup Endülüs'ün Mayarko bölgesinde doğmuştur. Bölgesindeki âlimlerden ders aldıktan sonra ilim öğrenmek için Mısır, Hicaz, Şam ve Irak'a gitmiştir. Daha sonra Bağdat'a yerleşerek burada vefat etmiştir. Humeydî, Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerini, râvi isimlerine göre sıralayarak *el-Cem beyne's-Sahîhayn* adlı eserini oluşturmuştur.¹⁵⁸

Onun diğer bir önemli eseri ve çalışmamızın konusunu ilgilendiren *Tefsîru Garîbi mâ fi's-Sahîhayn*'dir. Eser, tek cilt halinde Zübeyde Muhammed Saîd Abdülazîz tarafından tek nüshaya dayanan tahkikiyle yayınlanmıştır. Kitabın sonuna eklenen fihrist, istenen kelime ve şahıs isimlerinin bulunmasını kolaylaştırmaktadır.

1.1.3.1. Tasnif Yöntemi

Müsned olarak tasnif edilen eser, Hz. Ebû Bekir'in rivâyetleriyle başlamaktadır. Sadece açıklanması istenen kelime veya kelime grubuna yer verilmiş, rivâyetin bütünü nakledilmemiştir. Açıklamalar, genellikle kısa olmakla beraber, uzun olduğu yerler de bulunmaktadır.

1.1.3.2. Kaynakları

Endülüs'te dünyaya gelen ilk eğitimini burada alan ve Bağdat'ta yerleşerek uzun yıllar orada kalan Humeydî, Buhârî ve Müslim'deki garîb kelimeleri açıklamak için yazdığı eserinde önemli dil ve hadis âlimlerinden birçok alıntı yapmıştır. Dil âlimlerinin başında Nadr b. Şümeyl, Ferrâ, Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ, Kâsım b. Sellâm, İbnü'l-A'râbî, Sa'leb ve Herevî gelmektedir. Humeydî, kelime şerhlerinde bir âlimin görüşünü nakletmekle beraber, birden fazla kişinin görüşünü naklettiği de olmuştur. Örneğin, طواغي ibaresinin açıklamasında sadece Herevî'den nakil yapılırken فرق kelimesinin i'rabı için İbn Fâris, İbn Kuteybe, Sa'leb ve

¹⁵⁸ Ebu'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik b. Mes'ûd b. Mûsâ İbn Beşkuvâl, *es-Sılâ*, thk. İbrahim el-Ebyârî (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, 1410), c. III/818-819; Ahmet Yücel, "Humeydî", *DİA* (İstanbul, 1998), XVIII/358.

Herevî'den nakiller yapılmıştır.¹⁵⁹ Humeydî, birden fazla kişinin görüşüne yer verdiği yerlerde herhangi bir tercihte bulunmamıştır.

Humeydî'nin kelime açıklamalarında dikkati çeken önemli bir husûs yer yer cahiliye âdetlerine değinmesidir. Mesela “مَطْرُنَا بَنُو كَدَا”¹⁶⁰ ifadesi hakkında Humeydî, Ebû Ubeyd'den nakille senenin başında yirmi sekiz yıldız doğduğunu bunların her birinin on üç gecede bir batıda fecrin doğmasıyla düştüğünü buna karşılık başka bir yıldızın doğduğunu ve bu yirmi sekiz yıldızın yılın sonunda bittiğini söylemiş; cahiliyede bir yıldız sönüp, diğer bir yıldız çıktığında yağmurun yağacağına ve doğan yıldızın buna sebep olduğuna inandıklarını, Hz. Peygamber'in de bu inanışa karşı çıkarak düzelttiği ifade edilmiştir.¹⁶¹

Humeydî'nin bu eserini Endülüs'te yahut Bağdat'ta kaleme aldığına dair kesin bir kayıt bulunmamaktadır. Fakat onun uzun süre Bağdat'ta kalması ve burada vefat etmesinden dolayı bu eserini burada yazması kuvvetle muhtemeldir. Bizi bu kanaate sevk eden en önemli husûs, daha önce Endülüs coğrafyasında yazılan garîbü'l-hadîs eserlerinde Basralı Nadr b. Şümeyl gibi bir âlimin isminin geçmemesidir. Humeydî, ömrünün uzun bir kısmını Irak'ta geçirdiğinden onun bu kitabını inceleme imkânına sahip olduğu kanaatindeyiz.

1.1.4. Vakkaşî (ö. 489/1095): et-Ta'lik ala'l-Muvatta'

Tam adı Ebû'l-Velîd Hişâm b. Ahmed b. Hâlid el-Kinânî olan Vakkaşî, hicrî 408/1018 yılında doğmuştur. Nisbesini Tuleytula yakınlarındaki Vakkaş köyünden alan Vakkaşî, Ebû Ömer et-Talemenkî, Ebû Muhammed b. Ayyâş, Ebû Amr es-Sefâkusî ve Ebû Ömer el-Hazzâî gibi isimlerden ders almıştır. Devrinin önemli ilim adamlarından olan Vakkaşî, nahiv, lügat, belâgat, fıkıh usulü, sünnet, miras hukuku ve matematik gibi alanlarda öne çıkmıştır.¹⁶² Vakkaşî'nin ilim öğrenmek için Doğu'ya gittiğine dair ise bir bilgi bulunmamaktadır.

¹⁵⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr Fütûh b. Abdillâh Humeydî, *Tefsîru Garîbi mâ fi's-Sahîhayn*, thk. Zübeyde Muhammed Saîd Abdülazîz (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1415/1995), 63, 139; diğer örnek için bkz. 229.

¹⁶⁰ Buhârî, “Ezân”, 156; Müslim, “İman”, 32.

¹⁶¹ Humeydî, *Tefsîru Garîbi mâ fi's-Sahîhayn*, 131-132; diğer örnek için bkz. 220.

¹⁶² Ebû Cafer Ahmed b. Yahya b. Ahmed Dabbî, *Buğyetü'l-Mültemis*, thk. İbrahim el-Ebyârî (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, 1410), II, 653; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-

1.1.4.1. Tasnif Yöntemi

Muvatta’nın tasnif sistemine bağlı kalarak eserini kaleme alan Vakkaşî, *Muvatta*’daki kitap ve bablardaki bütün hadisleri ele almamış, açıklayacağı kelime ve ifadeleri genelde “kavluhu” tarzında vermiştir.

1.1.4.2. Kaynakları

Vakkaşî, eserinde birçok isimden alıntı yapmıştır. Bunların başında Halil b. Ahmed, Sibeveyhi, Asmaî, Ma‘mer b. el-Müsennâ, İbnu’l-A‘rabî, Ahfeş, Kâsım b. Sellâm ve İbn Kuteybe gelmektedir.¹⁶³ Bu isimlerden hareketle Vakkaşî’nin kaynaklarını, Doğu’daki dil ve Garîbü’l-hadîs âlimlerinin oluşturduğunu ifade edebiliriz.

Vakkaşî, Doğu’daki dil ve Garîbü’l-hadîs âlimlerinden sıklıkla nakil yapmakla birlikte yeri geldiğinde onların açıklamalarını hatalı bularak doğru anlamı vermeye çalışmıştır. Mesela “مِرْمَاتِينَ” kelimesinin *Kitâbu’l-Ayn*’da “المِرْمَاة” ya da “المِرْمَاة” şeklinde yer aldığını ve “talim amaçlı atılan ok”, “koyunun çift tırnağı” olarak açıklandığı fakat Ebû Ubeyd’in bunu kabul etmediğini söylemiştir. Vakkaşî bazı kimselerin bu kelimeyi, “dişli bir demir” anlamını verdiğini belirterek bunun bilinmeyen bir anlam olduğunu buna karşılık bilinen manasının ise atmak için kullanılan ok olarak açıklamıştır.¹⁶⁴

Diğer bir misalde Vakkaşî, bazı dilcilerin “هوى” ve “أهوى” kelimelerinin anlam yönünden farklılık gösterdiğini “هوى”nın “yukarıdan aşağıya”, “أهوى”nın ise “aşağıdan” yukarıya olarak açıkladığını ve “وَالْمُؤْتَفِكَةَ أَهْوَى/Altı üstüne getirilmiş şehirleri de O helak etti.”¹⁶⁵ ayetini de delil olarak kullandıklarını belirttikten sonra bu açıklamayı hatalı bularak ayetteki “أهوى”nın düşüp helak yok olma anlamına geldiğini söylemiş ve doğrusunun bu iki kelimenin tek bir anlama işaret ettiğini söylemiştir.¹⁶⁶ Vakkaşî’nin bazen garîbü’l-hadîs âlimlerinin açıklamalarını kabul

Zehebî, *Siyeru Alâmi’n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, ts.), XIV, 165.

¹⁶³ Hişâm b. Ahmed Vakkaşî, *et-Ta’lik ala’l-Muvatta*’, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin (Mekke: Mektebetü’l-Ubeykan, 1421), I, 89-92 (Muhakkikin Önsözü).

¹⁶⁴ Vakkaşî, *et-Ta’lik*, I, 181-182.

¹⁶⁵ Necm, 53/53.

¹⁶⁶ Vakkaşî, *et-Ta’lik*, I, 193.

etmeyerek kendince doğru anlamı vermeye çalışmasını, onun bu alanında nakille yetinen birisi olmayıp alandaki yetkinliğini gösteren bir durum olsa gerektir.

1.1.4.3. Kelimeleri Açıklama Yöntemi

Vakkaşî, eserinde kelime açıklamalarında zaman zaman ayet, hadis ve Arap şiirlerine başvurmuştur. Aşağıda onun hangi durumlarda bu yöntemi kullandığına yer vereceğiz.

1.1.4.3.1. Ayetle İstişhâd

Vakkaşî'nin ayetlerle istişhâda hadis ve şiirle istişhaddan daha fazla yer verdiğini ifade edebiliriz. Vakkaşî ayetlerle istişhadı daha çok kelime açıklamalarında kullanmıştır. Örneğin, Hz. Peygamber Mina'da namaz kıldırırken İbn Abbâs'ın bir eşekle cematin önünden geçtiğini ve kendisinin o günlerde buluş çağına yakın olduğunu bildiren rivâyetteki¹⁶⁷ “وَأَنَا يَوْمَئِذٍ” / *o günlerde*” ifadesinin tek bir gün anlamına gelmeyip, “o zamanlarda” manasına geldiğini söylemiş ve benzer bir kullanımın “اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ” / *Bu gün size dininizi tamamladım*”¹⁶⁸ ayetinde yer aldığını söylemiştir.¹⁶⁹ Bu açıklamalarıyla Vakkaşî, hadisteki يَوْمَئِذٍ ve ayetteki الْيَوْمَ kelimelerinin tek bir gün anlamına gelmeyip “o vakitler” anlamına geldiğini ortaya koymaya çalışmıştır.

Diğer bir misalde Vakkaşî, «لَا تَنْزِعُوا الْقَمِيصَ» / *Gömleği çıkarmayın diyen bir ses işittler*”¹⁷⁰ ifadesinde mecaz bulunduğunu zira sesin konuşamayacağını konuşanın ise sesin sahibi olduğunu söylemiş ve “نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ” / *O yalancı, günahkâr perçeminden*”¹⁷¹ ayetini örnek vermiş ve ayetteki günah ve yalanla, bunları işleyen kişinin kastedildiğini söylemiştir.¹⁷²

Vakkaşî, kelimelerin açıklamalarını ayetlerle desteklediği gibi rivâyetlerin gramatik tahlillerinde de ayetlerden yararlanmıştır. Mesela mescitte cenaze namazı kılınıp kılınmayacağıyla ilgili tartışma bağlamında Hz. Âişe'nin “*İnsanlar ne çabuk*

¹⁶⁷ Muvatta', “Kasru's-Salât fi's-Sefer”, 11.

¹⁶⁸ Mâide, 5/3.

¹⁶⁹ Vakkaşî, *et-Ta'lik*, I, 192.

¹⁷⁰ Muvatta', “Cenâiz”, 10.

¹⁷¹ Alak, 96/16.

¹⁷² Vakkaşî, *et-Ta'lik*, I, 259.

unutuverdi. Hz. Peygamber, Süheyl b. Beydâ'nın cenaze namazını mescidde kaldırmıştı.¹⁷³ rivâyetinde Vakkaşî, “أَسْرَعَ النَّاسَ” ifadesinde hazf bulunduğunu ve manasının “ مَا لَا يَعْلَمُونَ /İnsanlar bilmedikleri şeyde ne kadar aceleci davranıyorlar” olduğunu söylemiş ve bu rivâyette “وَسُئِلَ الْقَرْيَةَ/Şehir (halkına) sor”¹⁷⁴ ayetindeki gibi muzâf'ın hazf edildiğini belirtmiştir.¹⁷⁵

1.1.4.3.2. Hadisle İstişhâd

Vakkaşî, ayet ve şiirler kadar yoğun olmasa da hadisle istişhâd yöntemini yeri geldiğinde kullanmaya çalışmıştır. Mesela kunûnun kıyam anlamına geldiğini, namazda da kıyam olduğu için kunûn olarak isimlendirildiğini söylemiş ve bu açıklamasına örnek olarak “مَثَلُ الْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، مَثَلُ الْقَائِمِ الصَّائِمِ/Allah yolunda cihat eden kişi namaz kılan oruç tutan kişi gibidir” hadisini¹⁷⁶ vermiştir.¹⁷⁷

Vakkaşî, “مِنْ أَجْرِ أَوْ غَنِيمَةٍ” ifadesinde “أَوْ” edatının anlamında iki görüşün bulunduğunu birinci görüşün “أَوْ”'in “vav” edatı yerine kullanıldığı, ikinci görüşe göre ise ganimet, sevabı eksilteceğinden “ecir” isminin verilemeyeceğini bunu için “أَوْ” in kullanıldığını söylemiştir. Vakkaşî, ecir ve ganimetin bir arada bulunduğunu söyleyerek şu hadise yer vermiştir. “Bir seriyye savaşır ve ganimet alamazsa onlara iki kat sevap vardır.”¹⁷⁸ Askerin ganimet elde etmemesini sevap açısından daha büyük gören Vakkaşî bu açıklamasını “Allah yolunda sefere çıkan bir ordu, ganimet elde ederse ahiretteki sevaplarından üçte ikisini peşin alırlar, üçte biri ise ahiret için kalır. Eğer ordu ganimet alamazsa sevabın hepsi ahirette verilir.”¹⁷⁹ hadisi ile desteklemiştir.¹⁸⁰

¹⁷³ Muvatta', “Cenâiz”, 8.

¹⁷⁴ Yusuf, 12/82.

¹⁷⁵ Vakkaşî, *et-Ta'lik*, I, 255-256. Diğer bir örnek için bkz. I, 331.

¹⁷⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XV, 406.

¹⁷⁷ Vakkaşî, *et-Ta'lik*, I, 196.

¹⁷⁸ Bu rivâyet bazı farklılıklarla İbn Ebî Şeybe tarafından tahrîc edilmiştir. Ebî Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemâl Yusuf el-Hût (Beyrut: Dâru't-Tâc, 1409), IV, 205.

¹⁷⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XI, 142; Müslim, “İmâre”, 44.

¹⁸⁰ Vakkaşî, *et-Ta'lik*, I, 333.

1.1.4.3.3. Şiirle İstişhâd

Vakkaşî çalışmasında zaman zaman ve daha çok kelime açıklamalarında şiire başvurmuştur. Mesela الذَّرِيعَةُ kelimesini “bir şeye ulaştıran vasıta” olarak açıkladıktan sonra bunun aslının “deveyle vahşi hayvanın bir yere salınması daha sonra avcının saklandığı devenin arkasından çıkıp vahşi hayvanı vurması” olduğunu bu kelimenin çoğulunun دَرَائِعُ ve دُرُعُ olarak geldiğini ifade ettikten sonra şu şiire yer vermiştir:

وَلِلْمَنِيَّةِ أَسْبَابٌ تُقَرِّبُهَا كَمَا تُقَرِّبُ لِلْوَحْشِيَّةِ الدُّرُعُ

Ölüme yaklaştıran sebepler vardır / Vahşi hayvanın arkasında avcı olan deveye yakınlaşması gibi.¹⁸¹

Başka bir misalde Vakkaşî, “وَيْهِ عَيْبٌ مِنْ حَرْقٍ” ifadesindeki حَرْقٍ kelimesi hakkında yırtığın eğer yanma dışında oluşan bir yırtık olması durumunda “ra”nın fethalı okunacağını “حَرْقٌ” yanmadan dolayı meydana gelmesi durumunda ise “ra”nın sukunlu okunacağını söyledikten sonra حَرْقٌ kelimesine örnek olarak şu beyti vermiştir:

شَيْبٌ تُعْرِبُهُ كَيْمَا تُعْرِبُهُ كَبَيْعِكَ الثَّوْبَ مَطْوِيًّا عَلَى حَرْقٍ

Ak saçlar, seni aldatıp da kaçan kimse gibi / Tıpkı yanığı katlanarak sana satılmış elbise misali.¹⁸²

1.1.4.4. Metinleri Şerh Yöntemi

Vakkaşî, kelime açıklamalarının yanı sıra yeri geldiğince hadis metinlerini şerh etmiştir. Bu sebeble aşağıda onun hadisleri şerh ederken başvurduğu yöntemleri inceleyeceğiz.

1.1.4.4.1. Gramatik Tahlil

Yukarıda Vakkaşî'nin nahiv, belâgat alanında öne çıkan bir isim olduğuna değinmiştik. O, bu özelliğinden olsa gerek kelime açıklamalarında zaman zaman

¹⁸¹ Vakkaşî, *et-Ta'lik*, II, 123. Şiirin yer aldığı kaynak ve açıklaması için bkz. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Meânü'l-Kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1984), III, 1207.

¹⁸² Vakkaşî, *et-Ta'lik*, II, 211.

gramatik tahlillere yer vermiştir. Vakkaşî bunu bazen rivâyetin yanlış anlaşılmasının önüne geçmek için yapmıştır. Örneğin Vakkaşî, “قُومُوا فَلَا صَلِّ لَكُمْ” ifadesinde¹⁸³ “فَلَا صَلِّ” kelimesi birçok kişi tarafından “كَي” edatının anlamını vermek için “fa” harfini yazmanın bir anlam ifade etmediğini belirtmiştir. Açıklamalarına devam eden Vakkaşî, kelimenin bu şekilde yazılmasından dolayı bazı kişilerin bundan yemin anlamı çıkardığı için “lam” harfini fethalı, “ya” harfini ise sükûn üzere okuduklarını belirtmiş ve burada yemin kastedilseydi “فَلَا صَلَّيْنِ” şeklinde yazılması gerektiğini ifade ederek doğru ifadenin “فَلَا صَلَّ”i ve emir anlamında olduğunu ayrıca emir, mütekellime ise kesinlikle “lam” harfiyle, gâibe ise “lam” harfinin istenirse yazılmayacağını söylemiştir.¹⁸⁴

Vakkaşî, Ebû Hüreyre’den nakledilen “*Medine’de kadın ve erkeklerin cenaze namazı, erkek, imamın arkasında; kadın ise kible den öte tarafa duracak şekilde kılınırdı.*”¹⁸⁵ rivâyetindeki “عَلَى الْجَنَائِزِ بِالْمَدِينَةِ الرِّجَالُ وَالنِّسَاءُ” ifade için “النِّسَاءُ” kelimesinin ma’tûfun aleyh, haberin ise hazf edildiğini ve “الرِّجَالُ وَالنِّسَاءُ مَجْمُوعُونَ أَوْ” olarak takdir edilebileceğini ifade ettikten sonra rivâyetteki “vav” bağlacının “مَعَ” edatının anlamında kullanıldığını söylemiştir.¹⁸⁶ Bu açıklamalarıya Vakkaşî’nin bir bakıma cenaze namazı kılınıırken kadın ve erkeklerin ayrı yere konulmasına karşı çıkarak cenaze namazlarının birlikte kılınabileceği görüşünde olduğunu söyleyebiliriz. Diğer bir misalde Vakkaşî, “أَنْتِ الطَّلَاقُ” ifadesinin¹⁸⁷ “أَنْتِ طَالِقٌ” demek gibi olduğunu Arapların mübalağa için masdarı, fâil ve meful yerine kullandığını söylemiştir.¹⁸⁸

1.1.4.4.2. Nüsha Farklılıkların Dikkate Alınması

Muvatta’nın farklı rivâyetlerle Endülüs’e girmesinden olsa gerek ki Vakkaşî, bazen nüsha farklılıklarına değinmiştir. Daha sonra Kâdî İyâz’da da benzer bir durum görülecektir. Dolayısıyla Endülüslü bazı garîbü’l-hadîs âlimlerinin eserlerini

¹⁸³ Muvatta’, “Kasru’s-Salât fi’s-Sefer”, 9.

¹⁸⁴ Vakkaşî, *et-Ta’lik*, I, 191.

¹⁸⁵ Muvatta’, “Cenâiz”, 9.

¹⁸⁶ Vakkaşî, *et-Ta’lik*, I, 257.

¹⁸⁷ Muvatta’, Talâk, 27.

¹⁸⁸ Vakkaşî, *et-Ta’lik*, I, 331.

kaleme alma sebepleri arasında kelime izâhlarının yanı sıra nüsha farklılıklarına dikkat çekme amacının da etkili olduğunu ifade edebiliriz.

Vakkaşî, Nüsha farklılığı bağlamında yanlıştın hangi nüshadan kaynaklandığını belirterek doğrusunu göstermeye çalışmıştır. Mesela, Yahya nüshasında yer alan “حَتَّى كَادَ أَنْ يُحْرِجَهُ” ibaresini¹⁸⁹ hatalı bulan Vakkaşî doğrusunun “كَادَ يُحْرِجَهُ” şeklinde olması gerektiğini zira “أَنْ”nin şiirdeki zorunlu haller dışında “كَادَ”nin haberinin önüne gelemeyeceğini söylemiştir.¹⁹⁰ Diğer bir misalde Vakkaşî, “أَلَمْ تَرَيِ” ibaresini¹⁹¹ Yahyâ’nın dışındaki râvilerin bu şekilde naklettiğini Yahyâ’nın ise “أَلَمْ تَرِ” şeklinde rivâyet ettiğini belirterek bunu hata olarak görmüş ve doğrusunun diğer râvilerin naklettiği ibare olduğunu söylemiştir.¹⁹²

Vakkaşî, Adam öldürme ve yaralamada ne kadar diyet verileceğine dair rivâyetteki¹⁹³ “إِذَا أُوعِيَ جَدْعًا” burnun tamamen kesilmesi” ibarede جَدْعُ kelimesinin burnun veya kulağın kesilmesinde kullanıldığını ve daha çok burun için kullanıldığını, başka organlar için bu kullanımın geçerli olmadığını ifade ettikten sonra bazı nüshalarda bu ibarenin “أَنْ يُجَبَّ” olarak geçtiğini bunun doğru ve manasının “kökten kesmek” olduğunu ifade etmiştir.¹⁹⁴

Vakkaşî, nüsha farklılıkları noktasında *Muvatta*’nın bab başlıklarıyla da ilgilenmiştir. Mesela “مَا جَاءَ فِي السَّعْيِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ” babının¹⁹⁵ bazı nüshalarda يَوْمَ kelimesi düşmüş olarak “مَا جَاءَ فِي السَّعْيِ إِلَى الْجُمُعَةِ” yer aldığını ve her iki bab isminin kullanılabileceğini söylemiştir.¹⁹⁶

1.1.5. Kâdî İyâz (ö. 544/1149): Meşâriku’l-Envâr alâ Sıhâhi’l-Âsâr

Tam adı Ebü’l-Fazl Musa b. İyâz el-Yahsûbî olan Kâdî İyâz, Sebte’de doğmuştur. İlim öğrenmek için Kurtuba’ya gelen Kâdî İyâz, buradaki hocalardan ilim öğrendikten sonra memleketi Sebte’ye dönerek burada uzun yıllar kadılık

¹⁸⁹ Muvatta’, “Cihâd”, 10.

¹⁹⁰ Vakkaşî, *et-Ta’lik*, I, 342.

¹⁹¹ Muvatta’, “Hac”, 33.

¹⁹² Vakkaşî, *et-Ta’lik*, I, 333.

¹⁹³ Muvatta’, “Ukûl”, 1.

¹⁹⁴ Vakkaşî, *et-Ta’lik*, II, 265.

¹⁹⁵ Muvatta’, “Cuma”, 5.

¹⁹⁶ Vakkaşî, *et-Ta’lik*, I, 158.

yapmıştır. Kâdî İyâz bir ara Gırnata kadılığına tayin edilmiş, fakat bu görevini siyasî karışıklıklardan dolayı kısa süre içinde bırakmak zorunda kalmıştır. Daha sonra Merâkeş'e yerleşen Kâdî İyâz, hicrî 544/1149 yılında burada vefat etmiştir. Kadılık görevinin yanı sıra hadis ilmiyle yakından ilgilenen Kâdî İyâz, birçok eser yazmıştır.¹⁹⁷ Onun bu bölümde üzerinde duracağımız eseri *Meşâriku'l-Envâr alâ Sîhâhi'l-Âsâr*'dır.

Kâdî İyâz bu eserini *Muvatta'*, Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerindeki garîb kelimeleri açıklamaya, hatalı olan kelimelerin de doğrusunu belirtmeye çalışmıştır.¹⁹⁸

1.1.5.1. Tasnif Yöntemi

Eser, alfabetik sıraya göre düzenlenmiştir. Açıklanması istenen kelimeye yer verilerek irabının nasıl olması gerektiği belirtilmiş ve anlamı açıklanmıştır. Açıklanan kelime bölümlerinden sonra "ihtilâf ve vehm" başlığı açılarak ilgili bölümde yanlış okunan veya anlaşılan kelimelerin açıklanması yapılmıştır. Harflerin sonunda ise isim ve yer adlarındaki ihtilâflar çözülmeye çalışılmıştır. *Meşâriku'l-Envâr*'ın Endülüs'teki diğer Garîbü'l-hadîs eserlerinden önemli bir farkı *Muvatta'*, Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerinin nüsha farklılıklarına değinmesidir. Aşağıda bu konu ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

1.1.5.2. Kaynakları

Kâdî İyâz, kaynaklarını çoğu kez açıkça belirtir. En çok atıf yaptığı isimler Halil b. Ahmed, İbnü'l-A'râbî, Sa'leb, İbnü'l-Enbârî gibi dilcilerdir. Mâlik, Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ, Kâsım b. Sellâm, İbn Kuteybe, İbrahim el-Harbî, Hattâbî, Mağrib ve Endülüs bölgesinden ise az da olsa İbn Habîb, Yahya b. Müzeyyîn, Sâbit b. Hazm ve Davudî, Kâdî İyâz'ın garîbü'l-hadîs alanında alıntı yaptığı isimlerin başında gelmektedir. Özellikle Kâsım b. Sellâm'dan çokça nakilde bulunmuştur.

¹⁹⁷ İbn Beşkuvâl, *es-Silâ*, II, 660-661; M. Yaşar Kandemir, "Kâdî İyâz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2001), XXIV/116.

¹⁹⁸ Kandemir, "Kâdî İyâz", XXIV/116.

Kâdî İyâz, bizzat isim vererek Ebü'l-Hüseyn Sirâc b. Abdilmelik, Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleyman en-Nahvî gibi hocalarından da nakilde bulunur. İsim vermeden bazılarının görüşlerini de nakleder.¹⁹⁹ Kâdî İyâz, eserinde alıntı yaptığı kişilerin isimlerini açıkça ifade ederken kimi zamanda *Sâhibu'l-Ayn*, *Sâhibu'd-Delâil* gibi eserleriyle söyler.

Kâdî İyâz, kelimelerin anlamı ve irabı açıklanırken yerine göre birden çok âlimin görüşüne yer vermiştir. Kâdî İyâz, الکام ifadesi için Mâlik'in “küçük dağ”, Halil b. Ahmed'in “tek bir taş” dediğini aktarmış,²⁰⁰ الاطار ifadesini açıklarken de Kâsım b. Sellâm, Herevî kanalıyla Hattâbî'nin ve İbn Dureyd (ö. 321/933)'in açıklamalarını nakletmiştir.²⁰¹

Kelimelerin irab, tashih ve anlamı için önemli bir eser olan *Meşâriku'l-Envâr*, Kâdî İyâz'ın birçok kaynaktan istifade ederek ortaya koyduğu bir çalışmadır. Kâdî İyâz'ın kaynakları arasında Doğu'daki dil ve garîbü'l-hadîs âlimleri önemli bir yer tutmaktadır. Garîbü'l-hadîs alanında Endülüs'te yazılan eserlerin kaynak olarak bu eserde kullanılması da dikkat çeken hususlardandır.

1.1.5.3. Hadislerin Kelime ve Metinlerini Açıklama Yöntemi

Kâdî İyâz, kelime ve rivâyetlerin açıklamalarını yeri geldiğince ayet, hadis ve şiiirlerle desteklemeye çalışmıştır.

1.1.5.3.1. Ayetle İstişhâd

Kâdî İyâz, kelimeleri ve rivâyetleri açıklamalarında ayetle istişhâd önemli bir yer tutar. Örneğin, ألفينا نعمتك بكل شر rivâyetinde²⁰² ألفينا ibaresine “bulmak” anlamını vermiş ve /وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا/ Onlara Allah'ın indirdiğine uyun denildiği zaman, hayır biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz yola

¹⁹⁹ Bu konu hakkında geniş bilgi için bkz. Bekr b. Muhammed, “Menhecu Kâdî İyâd fî Şerhi Garîbi'l-Hadîs fî Kitâbihi Meşâriku'l-Envâr alâ Sihâhi'l-Âsâr”, *Mecelletü'l-Ulûmi's-Şerriyye* 23 (1433), 104-108.

²⁰⁰ Ebü'l-Fazl İyâz b. Musa Kâdî İyâz, *Meşâriku'l-Envâr alâ Sihâhi'l-Âsâr*, thk. İbrahim Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1433), I, 52.

²⁰¹ Kâdî İyâz, *Meşâriku'l-Envâr*, I, 51.

²⁰² Muvatta', “Sıfatu'n-Nebî”, 10.

uyarız”²⁰³ ayetini delil olarak nakletmiştir.²⁰⁴ Yine Kâdî İyâz, *لَقَدْ أَمَرَ أَمْرُ ابْنِ أَبِي كَبْشَةَ*, rivâyetinde²⁰⁵ geçen *أَمَرَ* kelimesine “büyük olma” anlamı vermiş ve “لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً” *Gerçekten sen büyük bir iş yaptın*”²⁰⁶ ayetini yaptığı açıklamaya örnek olarak vermiştir.²⁰⁷

Kâdî İyâz, “البِغَاءُ” kelimesini “talep etmek” olarak açıklamış ve zina eden kadın da ücret istediğinden ona da “البِغْيَى” denildiğini ifade etmiş ve “البِغَاءُ” kelimesinin “talep etmek” anlamına geldiğini “يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ” *Fitne istiyorlar*”²⁰⁸ ayetiyle desteklemiştir.²⁰⁹

1.1.5.3.2. Hadisle İstişhâd

Kâdî İyâz, yeri geldikçe açıklamalarını desteklemek için hadislerden de yararlanmış. Örneğin, *الْبَحِيرَةُ* kelimesinin *الْبَحِيرَةُ* ve *الْبُحَيْرَةُ* şeklinde de okunabileceğini ve “şehir” anlamına geldiğini söylemiştir. Kâdî İyâz, İbn Serrâc’dan bu kelimenin *الْبَحِيرَةُ* olarak da okunabileceğini ve Arapların köyleri böyle isimlendirdiklerini ve bir görüşe göre de “الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ” *İnsanların kendi elleriyle yapıp ettiklerinden dolayı karada ve denizde düzen bozuldu.*”²¹⁰ ayetinde geçen kelimenin de bu anlama geldiğini zikretmiştir. Konuyla ilgili açıklamalarına devam eden Kâdî İyâz *اَعْمَلْ مِنْ وَرَاءِ هَذِهِ الْبَحَارِ* ve *كُتِبَ لَهُمْ بِبَحْرِهِمْ*”²¹¹ hadislerini delil olarak nakletmiş ve memleket anlamına geldiğini ifade ettikten sonra İbrahim el-Harbî ve Taberî’nin açıklamalarını da nakletmiştir.²¹³

²⁰³ Bakara, 2/170.

²⁰⁴ Kâdî İyâz, *Meşâriku’l-Envâr*, I, 54.

²⁰⁵ Buhârî, “Bedu’l-Vahy”, 1.

²⁰⁶ Kehf, 18/71.

²⁰⁷ Kâdî İyâz, *Meşâriku’l-Envâr*, I, 62.

²⁰⁸ Tevbe, 9/47.

²⁰⁹ Kâdî İyâz, *Meşâriku’l-Envâr*, I, 154.

²¹⁰ Rum, 30/41.

²¹¹ Buhârî, “Zekât”, 36; Müslim, “İmâre”, 20.

²¹² Ebû Muhammed Abdullah b. Ali İbnü’l-Cârûd, *el-Münteka li’bni Cârûd* (Beyrut: Dâru’l-Cenân, 1408/1988), 279.

²¹³ Kâdî İyâz, *Meşâriku’l-Envâr*, I, 123.

Kâdî İyâz, البرية²¹⁴ ya rivâyetinde geçen hemzeli ve hemzesiz okunabileceğini ve aslının hemzeli ve Kur’ân’da iki şekilde de okunduğunu fakat birçok Arab’ın bunu hemzesiz okuduğunu, فعيلة kalıbında mefu’l olacağını ve hemzeli okuyanlara göre yaratma anlamına geleceğini belirtmiş ve “فَتُوبُوا إِلَىٰ بَارِئِكُمْ/Hemen tövbe edin”²¹⁵ ayetini delil olarak naklettikten sonra isim vermeden bir görüşe göre bu kelimenin hemzesiz البراء²¹⁶’den türediğini ve “toprak” anlamına geldiğini söylemiştir. Ancak Kâdî İyâz, bu kelimenin hayvanlar için kullanıldığını da belirtmiş ve “من شر ما خلق و براء”²¹⁶ rivâyetini bunun için delil olarak vermiştir.²¹⁷

1.1.5.3.3. Nüsha Farklılıklarını Dikkate Alması

Rivâyetlerdeki hatalar bazen nüshaları nakleden râvilerden kaynaklanır. Endülüs’te nüsha farklılıklarını sıklıkla dile getiren ve bunun öncüleri sayılan Ebû Ali el-Gassânî (ö. 498/1105) ve Kâdî İyâz’dır. Gassânî, sadece senedler üzerinde dururken Kâdî İyâz metinleri de ele alır. Günümüze ulaşmamış Nesefî nüshası gibi Buhârî nüshalarından nakilde bulunmaları onların diğer bir özelliğidir. Bu özelliklerinden dolayı şârihler için bir kaynak olmuşlardır.²¹⁸ Kâdî İyâz bu yöntemiyle Endülüs’teki diğer garîbü’l-hadîs eserlerinden ayrılmaktadır. Örneğin, “اتيت على اتان”²¹⁹ rivâyetinde اتان kelimesindeki hemzenin fethalı olduğunu ve “dişi eşek” anlamına geldiğini söylemiş, bazı Buhârî rivâyetlerinde ise hemze ve ta harflerinin fethalı olduğunu Asîlî’nin de bu şekilde harekelediğini belirtmiştir. Kâdî İyâz, bu açıklamalarından sonra hocasından nakille اتان kelimesinin sıfat olabileceğini o zaman da sağlam, güçlü anlamına geleceğini söylemiştir.²²⁰ Örneğin o, Ümmü Atiyye’den nakledilen rivâyette بِأبي²²¹ lafzının irabında, Asîlî (ö. 392/1002)

²¹⁴ Muhakkik, eserde bu rivâyetin kaynağını Ebû Davud’un *Sünen*’inden göstermiştir. Hâlbuki Kâdî İyâz’ın eserini, Muvatta’, Buhârî ve Müslim’e tahsis ettiği dikkate alınmalıydı. Biz de bunu göz önüne alarak rivâyetin kaynağını şu şekilde tespit ettik: Müslim, “Fezâil”, 41.

²¹⁵ Bakara, 2/54.

²¹⁶ Muvatta’, “Şa’r”, 4.

²¹⁷ Kâdî İyâz, *Meşâriku’l-Envâr*, I, 129.

²¹⁸ Ali Albayrak, *Buhârî Sonrası el-Câmi’u’s-Sahîh* (İstanbul: İFAV, 2018), 9, 23.

²¹⁹ Buhârî, “Cezâu’s-Sayd”, 25.

²²⁰ Kâdî İyâz, *Meşâriku’l-Envâr*, I, 29-30; Nüsha farklılıkları hakkındaki örnekler için bkz. I, 32, 34, 36.

²²¹ Buhârî, “İdeyn”, 20.

ve Kâbisî (ö. 403/1012) nüshalarında ilk “ba” harfinin kesralı ikincisinin ise fethalı olduğunu, bu ikisinden başkası da her iki “ba” harfinin kesralı ve hemzenin yerine de fethalı “ya” harfi olacak şekilde rivâyet ettiğini, Ebû Zer’in bunu ilk “ba” harfini kesralı diğerlerini ise fethalı olacak şekilde naklettiğini, Asîlî ve Abdus, Kitâbu’l-Hac’da bu şekilde kaydettiklerini belirtmiş. Abdus’un kitabının bir yerinde بابي olarak nakletmesini zabt hatası olarak görmüş, yine bazı râvilerin Asîlî’den بابا şeklinde naklettiklerini ve bütün bu rivâyetlerin doğru ve dil açısından بابي gibi olduğunu söylemiştir.²²²

Kâdî İyâz “وَكَفَّلَهُمْ عَشَائِرُهُمْ فَأَبَوْا وَكَفَّلَهُمْ / Onların tövbe etmelerini iste ve kefâlet al. Tövbe ettiler ve aşiretleri onlara kefil oldular”²²³ rivâyetinde “فَأَبَوْا” ifadesinin Firebrî’nin râvilerinden Asîlî, Kâbisî, ve Abdus’da yer aldığını fakat bunun manayı bozacak düzeyde bir vehm olduğunu, doğrusunun فَتَابُوا فَكَفَّلَهُمْ şekliyle Nesefî, İbnu’s-Seken, Hemedânî ve Herevî rivâyetlerinde yer alan ifade olduğunu söylemiştir.²²⁴

Kâdî İyâz, Müslim’in naklettiği “Cennette reyyân denilen bir kapı var, en son kişi girince kapanır.”²²⁵ rivâyetinin bütün nüshalarda aynı ve doğru olduğunu Müslim’in Fârisî nüshasında ise kapının ilk kişi girdikten sonra kapanacağı şeklinde geçtiğini ancak bunun açık bir hata olduğunu söylemiştir.²²⁶ Yine Kâdî İyâz, Buhârî ve Müslim’de yer alan “Dayılarından bazılarına verseydin daha fazla sevap olurdu”²²⁷ rivâyetindeki “اخوانك” ibaresinin bütün râviler tarafından “lam” harfiyle nakledildiğini ancak Asîlî rivâyetinde “اخوانك” olarak yer aldığını doğrusunun da bu olduğunu söyleyerek Muvatta’daki “أَعْطِيهَا أُخْنَاكَ، وَصَلِي بِهَا رَحِمَكَ، تَرَعَى عَلَيْهَا فَإِنَّهُ خَيْرٌ لِّكَ”²²⁸ rivâyetini de delil olarak sunmuştur.²²⁹

Kâdî İyâz, Hz. Peygamber’in kendisine gün ayırmadığı kadının Safiye bt. Huyey olduğunu bildiren Müslim rivâyetinin²³⁰ Sahîh’in bütün nüshalarında aynı

²²² Kâdî İyâz, *Meşâriku’l-Envâr*, I, 25.

²²³ Buhârî, “Kefâlet”, 1.

²²⁴ Kâdî İyâz, *Meşâriku’l-Envâr*, I, 26-27; diğer örnekler için bkz. I, 29, 32, 34; II, 21.

²²⁵ Müslim, “Sıyâm”, 30.

²²⁶ Kâdî İyâz, *Meşâriku’l-Envâr*, I, 39-40.

²²⁷ Buhârî, “Hibe”, 16; Müslim, “Zekât”, 14.

²²⁸ Muvatta’, “İsti’zân”, 4.

²²⁹ Kâdî İyâz, *Meşâriku’l-Envâr*, I, 40-41.

²³⁰ Müslim, “Rada”, 14.

şekilde geçtiğini fakat bunun bir vehm olduğunu, bu durumun râvi İbn Cüreyc'den kaynaklandığını belirterek Tahâvî'nin ve başkasının açıklamasına dayanarak bu ismin Sevde bt. Zem'a olduğunu söylemiştir.²³¹

Kâdî İyâz, bazen Buhârî'nin açıklamasına karşı çıkararak doğrusunu belirtmiştir. Örneğin, Fussilet suresinin 11. ayetinde اُنْيَا kelimesinin boyun eğmek anlamına gelmediğini bilakis gelmek olduğunu belirterek ayetin kendisinin de buna delil olduğunu ve bazı müfessirlerin de bu şekilde anladığını söylemiştir.²³² Yine Buhârî'nin ماء اجنا ifadesi için yaptığı “kokusu değişik” açıklamasını doğru bulmamış ve “az akan kaynak suyu” olduğunu söylemiştir.²³³

Sahabe sözleri de yeri geldiğinde açıklanmaya çalışılmıştır. Kâdî İyâz, Hz. Ömer'in vefatından sonra Hz. Peygamber ve Ebû Bekir'in yanına defnedilmesi için Hz. Âişe'den izin istenildiğinde onun söylediği “و الله لا اوثرهم باحد ابدا”²³⁴ sözün bütün nüshalarda aynı olduğu ve “kendimden başka kimsenin onların yanına defnedilmesine razı olmam” anlamına geldiğini söylemiş, fakat bunun onlarla beraber başka bir kimsenin defnedilmesini istemediğini belirterek Hz. Ömer'in onlarla olmasını istemiştir.²³⁵

1.1.5.4.Rivâyetleri Yorumlama Yöntemi

Eserinde kelime açıklamalarının ve tashihlerinin yanı sıra Kâdî İyâz, bazı rivâyetlerin şerhini de yapmıştır. O, rivâyetlerin şerhinde bazen istiâre ve mecaza dikkat çekerek açıklama yapmıştır. Bazen de doğrudan “ma'nahu” diyerek rivâyeti şerh etmiştir. Dolayısıyla bu tarz şerh yöntemiyle Kâdî İyâz'ın rivâyetlere lafzî olarak yaklaşmadığını söyleyebiliriz.

Kâdî İyâz, ما اذن الله لشيء ما اذن للنبي يتغنى بالقرآن²³⁶ rivâyetinde اذن kelimesinin nasıl harekelenmesi gerektiğini belirttikten sonra bu kelimeyle istiâre yapıldığını ve Kur'ân okunmasından Allah'ın razı olduğu ve mükâfatını vereceği anlamına

²³¹ Kâdî İyâz, *Meşâriku'l-Envâr*, II, 93.

²³² Kâdî İyâz, *Meşâriku'l-Envâr*, I, 30.

²³³ Kâdî İyâz, *Meşâriku'l-Envâr*, I, 32.

²³⁴ Buhârî, “İ'tisâm”, 16.

²³⁵ Kâdî İyâz, *Meşâriku'l-Envâr*, I, 32.

²³⁶ Müslim, “Salâtu'l-Müsâfirîn”, 34.

geldiğini söylemiştir.²³⁷ Kâdî İyâz, “Asıl pehlivan kızgınlık anında öfkesine hâkim olandır”²³⁸ rivâyetinde الصُّرْعَةُ kelimesinin nasıl harekelenmesi gerektiğini belirttikten sonra rivâyetin şerhi sadedinde öfkenin şer’an geçerli olduğunu ve kelimenin başka bir anlam kazandığını ifade etmiştir.²³⁹

Kâdî İyâz, “Rahmetim gazabımı geçmiştir.”²⁴⁰ rivâyetinde istiâre üslûbunun olduğunu vurgulayarak Allah’ın rıfk ve rahmetinin bolluğuna ve tüm âlemleri kapsadığı anlamına geldiğini ifade etmiştir.²⁴¹ Görüldüğü üzere Kâdî İyâz, bu örneklerde edebî anlatım tarzlarına başvurarak rivâyetleri şerh etmiştir. Bir başka örnek olarak Musa (a.s) ve Hızır (a.s) kıssasında geçen “İkimizin ilmi, Allah’ın ilminin yanında şu kuşun gagasıyla denizden eksilttiği su kadardır.”²⁴² rivâyeti hakkında Kâdî İyâz, bazılarının bu rivâyette yer alan istisnâ لا و anlamına geldiği yönünde açıklama yaptıklarını ve kimilerinin de Nisa 92. ayetinde yer alan (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً) ayeti örnek olarak gösterdiklerini fakat bazı muhakkik âlimlerin buna “fakat” anlamını verdiklerini belirtmiştir. Kâdî İyâz, bu açıklamaları kabul etmemiş çünkü istisna edatının zâhirî üzerine kullanılarak rivâyetin lafzî şerhinin yapılması gerektiğini ifade ederek hadiste temsîli bir anlatımın bulunduğunu ve kuşun denizden bir şey eksiltemediği anlamının çıkarılabileceğini söylemiştir.²⁴³ Kâdî İyâz, burada rivâyet lafızlarını kendi anlamlarının dışında yorumlamamış ancak rivâyetin kendi üslûbunda edebî bir anlatım tarzının bulunduğuna dikkat çekerek şerh yapmıştır.

Hadis şerhi bağlamında Kâdî İyâz, rivâyetlerdeki problemleri de açığa kavuşturmaya çalışmıştır. Örneğin, “إنَّ أُخْرَ هَذَا فَلَنْ يَدْرِكَهُ الْهَرَمُ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ”/Eğer bu çocuğun eceli geciktirilirse yaşlılık ona gelmeden sizin kıyametiniz kopacaktır”²⁴⁴ rivâyetini gramer kurallarını göz önüne alarak açıklamaya çalışmıştır. Ona göre bu ve diğer rivâyetler de şartın cevabı olmadığından bazı kelimeler tarafından hadiste bir müşkilin olduğu söylenmiştir. Kâdî İyâz, rivâyeti إِنَّ يَعْشَ هَذَا الْعُلَامُ فَعَسَى أَنْ لَا يُدْرِكَهُ

²³⁷ Kâdî İyâz, *Meşâriku'l-Envâr*, I, 43.

²³⁸ Buhârî, “Edeb”, 102; Müslim, “el-Birr ve’s-Sıla”, 30.

²³⁹ Kâdî İyâz, *Meşâriku'l-Envâr*, II, 75.

²⁴⁰ Buhârî, “Bed’u'l-Halk”, 1.

²⁴¹ Kâdî İyâz, *Meşâriku'l-Envâr*, II, 221.

²⁴² Buhârî, “Enbiya”, 27.

²⁴³ Kâdî İyâz, *Meşâriku'l-Envâr*, I, 57.

²⁴⁴ Buhârî, “Rikâk”, 42.

حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ”الْهَرَم /Bu çocuk yaşarsa belki yaşlılık ona gelmeden kıyametiniz/ölümünüz gelir.”²⁴⁵ şeklinde takdir edildiğinde rivâyetteki müşkil durumun kalkacağını ifade etmiştir.²⁴⁶

Kâdî İyâz, “Allah, göğü bir parmağında tutar...”²⁴⁷ rivâyetinin şerhinde çeşitli görüşlere yer vermiştir. Buna göre Eş’arilerin Allah’ın parmağını onun sem’î sıfatı olarak kabul ettiklerini ve bundan daha fazla bir şey denilemeyeceğini ifade ettiklerini nakletmiştir. Nakillerine devam eden Kâdî İyâz, kimilerinin Allah’ın parmağını, onun kudretinden ve nimetinden kinaye olduğunu, kimilerinin ise mahlûkatı yaratırken Allah’a bir yorgunluk gelmemesi olarak açıkladıklarını zikretmiştir. Kâdî İyâz son görüşü tercih ederek bunu “Gökleri ve yeri altı günde yarattıkta en küçük bir yorgunluk çekmedik”²⁴⁸ ayetiyle desteklemeye çalışmıştır.²⁴⁹ Kâdî İyâz’ın bu açıklamalarında hocası Mâzerî’nin etkisinin olduğundan bahsedebiliriz. Mâzerî, “Allah’ın parmağı” ifadesinin onun kudreti ve nimetine karşılık gelebileceği gibi yaptığı işlerde ona herhangi bir yorgunluk gelemeyeceği yönünde de anlaşılabileceğini söylemiştir.²⁵⁰

Mâlikî mezhebini benimseyen ve uzun süre kadılık yapmış olan Kâdî İyâz, ileri de daha ayrıntılı ele alacağımız üzere Müslim’in *Sahîh*’i üzerine yazdığı *İkmâlû’l-Mu’lim* şerhinde fıkhi meselere daha fazla yer vermesine karşın bu eserinde fikhî konulara çok az yerde temas etmiştir. Bunun muhtemel nedeni ise Endülüslü şârihlerin garîbü’l-hadîs ve şerh çalışmalarını muhteva olarak ayırmalarıdır. Kâdî İyâz’ın bu eserinde az da olsa fikhî konuları ele almasına örnek olarak Enes b. Mâlik’in küçük bir havuzunun varlığından ve oruçlu iken içine girip serinlediğini bildiren rivâyet²⁵¹ verilebilir. O, bu rivâyetteki “ابزن” kelimesini harekeledikten sonra anlamını açıklamış ve Enes’in bunu serinlemek için yaptığını âlimlerin bunda bir

²⁴⁵ Müslim, “Fiten”, 27.

²⁴⁶ Kâdî İyâz, *Meşâriku’l-Envâr*.

²⁴⁷ Buhârî, “Tevhîd”, 26.

²⁴⁸ Kaf, 50/38.

²⁴⁹ Kâdî İyâz, *Meşâriku’l-Envâr*, I, 77.

²⁵⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. Ali Mâzerî, *el-Mu’lim bi Fevâidi Müslim*, thk. Muhammed eş-Şâzeli en-Neyfer (Tunus: Dâru’t-Tunûsiyye, 1988), III, 345-346.

²⁵¹ Buhârî, “Savm”, 25.

sakinca görmediğini, İbrahim en-Nehaî'nin ise bunu kabul²⁵² etmediğine değinmiştir.²⁵³

Kâdî İyâz, “مَثَلُ الْمُؤْمِنِ الَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ، مَثَلُ الْأَنْثُرَةِ/Mü'minin durumu turuncgil gibidir...”²⁵⁴ rivâyetinde “أَنْثُرَةُ” kelimesinin nasıl harekelenmesi gerektiğini açıkladıktan sonra hırsızlık yapmada el kesme cezası üzerinde durmuştur. Kâdî İyâz, Mâlik'in bunu hakkında yenilen ve altın olmadığı, altın olsa da değerinin belirlenmediği bir şey olduğu görüşünü naklederek, bundan dolayı el kesilmeyeceğini balırtmıştır. Kâdî İyâz, konuyla ilgili bazı kişilerin de görüşünü aktardıktan sonra Mâlik'in görüşünün göz ardı edilemeyeceğini ifade etmiştir.²⁵⁵

1.1.6. İbn Kurkûl (ö. 569/1174): Metâliu'l-Envâr alâ Sihâhi'l-Âsâr

Endülüs'ün Meriye şehrinde hicrî 505/1112 yılında doğan İbn Kurkûl'un tam adı Ebû İshâk İbrahim b. Yusuf b. İbrahim el-Vehrânî el-Hamzî'dir. Hicrî 569/1174 yılında Fas'ta vefat eden İbn Kurkûl, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, İbn Atiyye (ö. 541/1147), İbn Hubeyş (ö. 584/1188) ve Kâdî İyâz gibi zamanının önemli hocalarından ilim tahsil etmiştir. Onun günümüze ulaşan tek eseri *Metâliu'l-Envâr alâ Sihâhi'l-Âsâr*'dir.²⁵⁶ Kâtib Çelebi, bu eserin Kâdî İyâz'ın *Meşâriku'l-Envâr*'ın bir muhtasarı ve bazı ziyadelerin yapıldığı bir çalışma olarak tanıtmıştır.²⁵⁷ Ancak biz bu tanıımı yeterli bulmuyoruz. Zira ileride görüleceği üzere İbn Kurkûl, hemen hemen her yerde hocası Kâdî İyâz'ın verdiği bilgileri nakletmekle yetinmiş ve çok az olarak ondan farklı şeyler söylemiştir. Dolayısıyla İbn Kurkûl'un eserinin, Kâdî İyâz'ın çalışmasından farklı görülmemesi gerektiğini düşünüyoruz.

Ahmed Uveys Cüneydî ve bazı kişilerin yardımıyla gerçekleştirilen tahkikli basımda esere uzunca bir mukaddime yazılmıştır. Bu mukaddimede eserle ilgili problemlere ve onun yöntemine değinilmiştir. İlk önce eserin tam adı tespit edilmeye çalışıldıktan sonra kitabın İbn Kurkûl'a aidiyeti üzerinde durulmuştur. Eserin İbn

²⁵² Kâdî İyâz, *Meşâriku'l-Envâr*, I, 29.

²⁵³ Kâdî İyâz, *Meşâriku'l-Envâr*, I, 24.

²⁵⁴ Müslim, “Salâtu'l-Müsâfirîn”, 37.

²⁵⁵ Kâdî İyâz, *Meşâriku'l-Envâr*, I, 29.

²⁵⁶ Emin Aşikkutlu, “İbn Kurkûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1999), XX/145.

²⁵⁷ Mustafa b. Abdillâh Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Funûn* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1410), II, 1687, 1715.

Kurkûl'a ait olduğu yönündeki en güçlü delilin yazarın diğer kitaplarında bu çalışmasına bizzat kendisinin atıf yapması, tabakat ve teracim yazarlarının bu eserin İbn Kurkûl'a ait olduğunu belirtmesi, bazı şârih ve garîbü'l-hadîs sahiplerinin kitabın adını ve yazarını belirterek ondan birçok nakilde bulunmalarıdır.²⁵⁸

Muhakkik belirttiği bizim de dikkatimizi çeken en önemli husûs, *Metâliu'l-Envâr*'ın içerdiği bilgilerin büyük oranda hocası Kâdî İyâz'ın eseri *Meşâriku'l-Envâr*'la aynı olmasıdır. Bu durum, muhakkik tarafından iki eserden nakledilen ifadelerin mukayesesiyle gösterilmeye çalışılmış ve burada en dikkat çeken meselenin de Kâdî İyâz'ın “Bu alanda benden başka böyle bir eser yazan olmadı” ifadesinin aynen İbn Kurkûl tarafından da ifade edilmiş olmasıdır.²⁵⁹ İbn Kurkûl'un iki hadisi kendi hocalarının isnâdıyla vermesi, hocası Kâdî İyâz'dan ayrılan önemli özelliği olarak gösterilmiştir.²⁶⁰ Eserde dikkat çeken bir husûs da “İbn Kurkûl şöyle dedi” şeklindeki ifadelerin *Meşârik'ul-Envâr*'da Kâdî İyâz'ın kendi sözü olarak geçmesidir.²⁶¹

İbn Kurkûl, nadir de olsa Kâdî İyâz'ın açıklamalarını kabul etmemiş veya hata ettiğini söylemiştir. Örneğin Kâdî İyâz, Buhârî'nin “Zekât toplamakla görevli memurlar için beşte bir olduğunun delili”²⁶² babında yer alan rivâyetteki فَائِي دَجَاجَةً ifadesinde “فَائِي” kelimesindeki hemzenin fethalı olduğunu Nesefî ve Ebû Zer nüshalarında bu şekilde yer aldığını, Asîlî nüshasında ise hemzenin ötreli “zekera” kelimesinin ise mâzî fiil kalıbında “فَائِي دَكْرَجَاجَةً” yer aldığını ifade etmiş ve bunun daha uygun olacağını söylemiştir. İbn Kurkûl hocası Kâdî İyâz'ın açıklamalarını naklettikten sonra Nesefî ve Ebû Zer nüshalarındaki ifadenin kendisine göre açık olduğunu söylemiştir.²⁶³ Kâdî İyâz, يبدون أعمالهم ibaresinde dal harfinin *Muvatta*'da ve bazı rivâyetlerde ötreli olduğunu belirtirken, İbn Kurkûl bu görüşü zayıf bularak

²⁵⁸ Ebû Ebû İshâk İbrahim b. Yusuf b. İbrahim İbn Kurkûl, *Metâliu'l-Envâr alâ Sıhâhi'l-Âsâr*, thk. Ahmed Üveys Cüneydî, Ahmed Fevzî İbrahim (Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1433), I, 66-68 (Muhakkikin Önsözü).

²⁵⁹ İbn Kurkûl, *Metâliu'l-Envâr*, I, 69-70 (Muhakkikin Önsözü).

²⁶⁰ İbn Kurkûl, *Metâliu'l-Envâr*, I, 70 (Muhakkikin Önsözü).

²⁶¹ İbn Kurkûl, *Metâliu'l-Envâr*, I, 71-72 (Muhakkikin Önsözü); bu tür örnekler için bkz. I, 169, 178, 186, 187, 201 krş. Kâdî İyâz, *Meşâriku'l-Envâr*, I, 25, 27, 29, 30, 34.

²⁶² Buhârî, “Farzu'l-Humus”, 15.

²⁶³ İbn Kurkûl, *Metâliu'l-Envâr*, I, 192. Krş. Kâdî İyâd, *Meşâriku'l-Envâr*, I, 31.

kelimenin nasıl okunması gerektiğini ifade etmiştir.²⁶⁴ Diğer bir örnekte ise İbn Kurkûl, “إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ لَأَهْلِ الْإِخْلَاصِ دَيْنَهُمْ” cümlesinde كَافٌ kelimesinin Asîlî ve diğer nüshalarda نُتَوِبُهُم olarak yer aldığını, Kâdî İyâz’ın Asîlî nüshasına dayanarak bu kelimeyi tekil nakletmesini onun bir hatası ve tashifi olduğunu belirtmiştir.²⁶⁵

Bu bilgiler doğrultusunda İbn Kurkûl’un garîbü’l-hadîs konusundaki bu eserin ona aidiyeti konusunda şüphe bulunmadığı ancak eserinde büyük ölçüde hocası Kâdî İyâz’ın verdiği bilgilerin dışına çıkmadığı anlaşılmaktadır. Bunun içindir ki eser, bu alanda müstakil bir çalışma olarak görülse de orijinal bir yönünün olmadığı kanaatindeyiz.

1.1.6.1. Tasnif Yöntemi

İbn Kurkûl eserini hocası Kâdî İyâz’ın *Meşâriku’l-Envâr*’ı gibi alfabetik olarak tasnif etmiştir. Bazı kaynaklarda İbn Kurkûl’un eserini *Meşâriku’l-Envâr*’daki bazı bilgileri özetleyerek ve tashih ederek oluşturduğu nakledilmektedir.²⁶⁶ Fakat yaptığımız incelemelerde İbn Kurkûl’un yaptığı açıklamaların büyük oranda Kâdî İyâz’ın verdiği bilgilerle aynı ve yaptığı tashihlerin de sınırlı sayıda olup esere, *Meşâriku’l-Envâr*’dan farklı bir özellik katmadığını söyleyebiliriz.

1.1.6.2. Kaynakları

İbn Kurkûl’un günümüze ulaşan tek eseri *Metâliu’l-Envâr alâ Sıhâhı’l-Âsâr* olup garîbü’l-hadîs alanında ismi geçen eserlerdendir. İbn Kurkûl bu eserin tasnifinde ve verdiği bilgilerde hocasından çok fazla bir şey söylemediğini daha önce belirtmiştik. Dolayısıyla onun eserinde kullandığı kaynaklar, hocası Kâdî İyâz’ın kaynaklarıyla aynı olup, Halil b. Ahmed, İbnü’l-A‘râbî, Sa‘leb, İbnü’l-Enbârî, Mâlik, Ebû Ubeyde Ma‘mer b. el-Müsennâ, Kâsım b. Sellâm, İbn Kuteybe, İbrahim el- Harbî, Hattâbî adı sıkça geçen kişilerdendir. İbn Kurkul, “hocam Kâdî dedi ki”

²⁶⁴ İbn Kurkûl, *Metâliu’l-Envâr*, I, 455.

²⁶⁵ İbn Kurkûl, *Metâliu’l-Envâr*, III, 60.

²⁶⁶ Emin Âşıkutlu, “İbn Kurkûl”, XX/145.

diyerek Kâdî İyâz’a açıkça atıfta bulunur.²⁶⁷ Bu sebeple onun temel kaynağı Kâdî İyâz ve eseri olduğunu söyleyebiliriz.

1.2. Endülüs’teki Garîbü’l-Hadîs Eserlerinin Mukayesesi

Bu başlıkta Endülüs’teki garîbü’l-hadîs eserlerinin mukayesesini kaynak, ortak rivâyet ve kelime şerhleri üzerinden ortaya koymaya çalışacağız. Bununla bu coğrafyadaki eserlerinin kimlerden ve hangi bölgeden faydalandıklarını eserlerinde neyi öncelediklerini hedefliyoruz. Kelime şerhlerini mümkün mertebe bu eserlerdeki ortak kelimeler üzerinden ortaya koymaya çalışacağız.

1.2.1. Kaynak Yönünden

Kullanılan kaynaklar yönünden Sarakustî, Humeydî, Vakkaşî, Kâdî İyâz ve İbn Kurkûl, ortak birçok kişiden yararlanmışlardır. Bu isimlerin başında dilcilerden Halil b. Ahmed, Asmaî, İbnü’l-A‘râbî, Sa‘leb, İbnü’l-Enbârî, garîbü’l-hadîs alanında ise Nadr b. Şümeyl, Ma‘mer b. el-Müsennâ, Kâsım b. Sellâm, İbn Kuteybe, öne çıkan isimlerdendir. Abdülmelik b. Habîb’in kaynakları, diğerlerinden oldukça farklılık arz eder. O, Hicaz ve Mısır’da Mâlik’in öğrencilerinden Mutarrîf, İbnu’l-Mâcişûn, İbnu’l-Kâsım, Asbağ b. Ferec, İbnu Abdi’l-Hakem, İbn Vehb ve Eşheb el-Kaysî gibi önemli kişilerden nakil yapmıştır. İbn Habîb “İraklı şârih”²⁶⁸ diyerek üstü kapalı biçimde Kâsım b. Sellâm’ı eleştirmiş olmakla beraber yaptığımız araştırma sonucunda ondan alıntı yaptığı söyleyebiliriz. Dolayısıyla İbn Habîb’in kaynaklarını ağırlıklı olarak Hicaz ve Mısırlı âlimlerin oluşturmasıyla diğerlerinden büyük ölçüde ayrıldığı kanaatindeyiz.

1.2.2. Kelime veya Rivâyeti Açıklama/Şerh Yönünden

Endülüslü garîbü’l-hadîs âlimleri eserlerinde genellikle bir kelime hakkında aynı anlama gelecek şekilde açıklamalar yapmışlardır. Misal olarak şu rivâyetteki “*Küfrün başı Doğu tarafındadır. Kendini beğenme, kibir ve yüksek sesli olanlar deve*

²⁶⁷ İbn Kurkûl, *Metâliu’l-Envâr*, I, 164.

²⁶⁸ İbn Habîb, *Tefsîru Garîbi’l-Muvatta’*, I, 174, 299, 438.

sahipleri, yumuşak huylu olanlar ise koyun sahipleridir.”²⁶⁹ “الْفَدَائِيْنَ” kelimesinin mezkûr kaynaklarda ifade edilen anlamlarını karşılaştırmak mümkündür. İbn Habîb, bu kelimenin “sert tabiatlı insanlar” anlamına geldiğini, Mâlik’in de bu şekilde açıkladığını ve yine Mâlik’in “اهل الوبر” için de “sert tabiatlı deve sahipleri” açıklamasını nakletmiştir. İbn Habîb, eğer bir adam sert mizaçlı ve yüksek sesli olursa onun için bu kelimenin kullanılabileceğini söylemiştir. İbn Habîb bu açıklamalarına destek için de bir şiir delil getirmiş, Iraklıların bu kelimenin birçok şerhini yaptığını ve kendi anlamının dışında başka anlamlar verdiklerini söylemiştir.²⁷⁰

Vakkaşî, “الْفَدَائِيْنَ” kelimesini, Asmaî ve Ahmer’den nakille “tarlalarında yüksek sesli konuşanlar” ve “yüksek sesle konuşan kimseler” olarak açıklamış²⁷¹ Kâdî İyâz da “الْفَدَائِيْنَ” kelimesindeki ilk “dal” harfinin şeddeli olacağını ehl-i hadis ve dil âlimlerinin de bu şekilde dediğini nakletmiş, Asmaî’in de bu şekilde okunması gerektiğini ve “tarlalarında yüksek sesli konuşan kimseler” anlamını verdiğini söylemiştir. Kâdî İyâz, فَدَّ الرجل ibaresinin “kişinin sesinin yüksek çıkması” olarak açıklamış, Ebû Ubeyd’in “çok devesi olan”, Müberred’in ise “çobanlar, deve ve inek sahipleri” anlamlarını verdiğini nakletmiştir. Mâlik’in de “sert tabiatlı insanlar” dediğini naklederek konuyla ilgili birkaç kişinin görüşlerini naklettikten sonra hangi görüşün doğru olduğu yönünde bir açıklama ve tercih yapmamıştır.²⁷² İbn Kurkûl da hocası Kâdî İyâz’ın kelimenin anlamına dair naklettiği izâhlardan farklı bir şey dememiştir.²⁷³

Diğer bir örnekte de aynı yöntemi görmek mümkündür. İbn Habîb “*Kim âtıl durumdaki bir araziye canlandırırsa onundur. Başkasının arazisini eken kişi ise bir hak sahibi değildir.*”²⁷⁴ rivâyetindeki الْعِرْقُ الظَّالِمُ kelimesini “kendisine ait olmayan âtıl veya âtıl olmayan araziye ekip diken kişi” olarak tarif ederek Mâlik’in böyle dediğini söylemiştir. İbn Habîb, Rebîa b. Abdurrahman’ın bu kelimenin bâtın ve zâhir iki çeşit olduğunu, bâtının başkasına ait yerde kuyu kazıp orayı ekmesi, zâhirin de

²⁶⁹ Muvatta’, “İsti’zân”, 6; Buhârî, “Bedu’l-Halk”, 15.

²⁷⁰ İbn Habîb, *Tefsîru Garîbi l-Muvatta’*, II, 157-158.

²⁷¹ Vakkaşî, *et-Ta’lik*, II, 373-374.

²⁷² Kâdî İyâz, *Meşâriku l-Envâr*, II, 248.

²⁷³ İbn Kurkûl, *Metâliu l-Envâr*, V, 202.

²⁷⁴ Muvatta’, “Akziye”, 24.

başkasının yerine bina inşa etme anlamına geldiğine dair açıklama yaptığını nakletmiştir. İbn Habîb, rivâyetteki fikhî hükmün ise arazi sahibinin ya arazisindeki ürünlerin fiyatına karşılık, hak sahibi olmayandan ücretini ya da onu tarlasından çıkarmak için muhayyer olacağını söylemiştir.²⁷⁵ Vakkaşî, “لِعِرْقٍ ظَالِمٍ” sıfat olduğunu ve Mâlik’in açıklamasının buna işaret ettiğini ifade ettikten sonra “العِرْقُ” kelimesinin yerine “الأصلُ” kelimesinin da kullanıldığını ve bununla “zâlimin başkasının arazisini hakkı olmadan elde edemeyeceği”nin kastedildiğini söylemiştir.²⁷⁶ Sarakustî de bu kelimeyi “başkasına ait tarlaya gelip ekmek” olarak açıklamakla yetinmiştir.²⁷⁷ Kâdî İyâz, العِرْقُ الظَّالِمُ ifadesinde “kaf” harfinin tenvinli olarak da rivâyet edildiğini ve zâlim ibaresine sıfat olduğunda ise tenvin terk edilerek izafet yapılarak nakledilebileceğini belirtmiş ve arazi sahibinin haricinde başkasının araziye ekip dikmesi olarak tarif etmiştir.²⁷⁸ İbn Kurkûl, bu kelime hakkında Mâlik’in açıklamasını naklederek bir kimsenin hakkı olmadan başkasının arazisini kazması veya ekmesi olarak açıklamış ve hocası Kâdî İyâz’ın görüşünü tasarrufta bulunarak nakletmiştir.²⁷⁹ İbn Habîb dışındaki âlimler, rivâyetin fikhî yönüne değinmemişlerdir.

Diğer bir örnekte Sarakustî, العريش kelimesine Ebû Ubeyde’den nakille “ehl-i beyt” ve “insanların hasat zamanında hurma yapraklarından yaptıkları çardak benzeri bir yer” anlamlarını vermiştir.²⁸⁰ Kâdî İyâz da herhangi bir “kaynak belirtmeksizin insanların hasat zamanı kalmak için hurma yapraklarından inşa ettikleri ev benzeri bir yapı” olduğunu, “ehl-i beyt” için de bu ifadenin kullanıldığını ayrıca “evin çatısı” anlamını da içerdiğini söylemiştir.²⁸¹ İbn Kurkûl da hocası Kâdî İyâz’dan farklı bir izâh yapmamıştır.²⁸²

Konuyla ilgili diğer bir örnekte “العَرَبُ” kelimesidir. Sarakustî, bu kelimenin “büyük kova” anlamına geldiğini ifade ettikten buna dair bir şiire yer vermiştir.²⁸³ Humeydî de bu kelimeye “büyük kova” anlamını vermiş, “ra”nın fethalı okunması

²⁷⁵ İbn Habîb, *Tefsîru Garîbi l-Muvatta*’, II, 14-15.

²⁷⁶ Vakkaşî, *et-Ta’lîk*, I, 204.

²⁷⁷ Sarakustî, *ed-Delâil*, I, 37.

²⁷⁸ Kâdî İyâz, *Meşâriku l-Envâr*, I, 530.

²⁷⁹ İbn Kurkûl, *Metâliu l-Envâr*, III, 307-308.

²⁸⁰ Sarakustî, *ed-Delâil*, I, 49.

²⁸¹ Kâdî İyâz, *Meşâriku l-Envâr*, II, 134-135.

²⁸² İbn Kurkûl, *Metâliu l-Envâr*, IV, 414-415.

²⁸³ Sarakustî, *ed-Delâil*, I, 207-209.

durumunda ise “kuyudan havuza akan su” manasına geleceğini ifade etmiştir.²⁸⁴ Vakkaşî bu kelimenin “büyük kova” anlamına geldiğini belirtmiş ve başka bir açıklama yapmamıştır.²⁸⁵ Kâdî İyâz ise bu kelimenin “büyük kova”, anlamına geldiğini “ra”nın fethalı okunması durumunda ise “kuyudan havuza akan su” anlamına geleceğini söylemiştir. Bu açıklamadan sonra Kâdî İyâz, Müslim’in naklettiği “اهل الغرب”²⁸⁶ “لَا يَزَالُ أَهْلُ الْغَرْبِ ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ، حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ” rivâyetindeki kelime hakkında da açıklama yapmıştır. O, Yakup b. Şeybe’nin bunu “büyük kova” olarak şerh ettiğini ve bununla Arapların kastedildiğini zira bu büyük kovanın genellikle onlar tarafından kullanıldığı yönünde açıklamasını naklettikten sonra başka kişilerin bu kelimeyi “Şam tarafındaki kişiler” ya da “kuvvetli insanlar” olarak açıkladıklarını da nakletmiştir.²⁸⁷ İbn Kurkûl da Kâdî İyâz’dan farklı bir izâh yapmamıştır.²⁸⁸ Kâdî İyâz’ın verdiği ek bilgiler haricinde Endülüslü âlimlerin “الغَرْبُ” kelimesine “büyük kova” anlamı vermeleri onların ortak bir kaynaktan yararlandıklarını ihsâs ettirmektedir. Bizce bu bilginin kaynağı Halil b. Ahmed’in eseridir.²⁸⁹ Zira Endülüslü âlimler çalışmalarında sıklıkla Doğu’daki Arap dilcilerine atıf yapmışlardır. Dolayısıyla da bu konuda verilen bilgilerin benzerlik göstermesinin sebebi, Halil b. Ahmed’in kaynak olarak kullanılması olabilir.

Sarakustî, “حين قعد على جباها”²⁹⁰ hadisinde “ba” harfinin maksureli yazıldığını ve “kuyunun çevresi” anlamına geldiğini söyleyerek bir şiir yer vermiş, Asmaî’den bu kelimenin “cim”i kesralı وجبوة olarak da okunabileceğini ve “havuzda biriken su” anlamını nakletmiş, Kisâî’nin جى ise şeklinde okuduğunu, Yakup’un da Ferrâ’dan nakille “suyun havuzda birikmesi” anlamına geldiğini söylemiştir.²⁹¹ Kâdî İyâz, جبا kelimesinin “cim” harfinin kesralı “ba”ın da maksureli olarak yazılacağını belirterek “kuyunun çevresi” anlamına geldiğini söylemiş, rivâyetindeki الركية kelimesinin “kuyu” olduğunu, Uzrî’nin جب الركية şeklinde

²⁸⁴ Humeydî, *Tefsîru Garîbi mâ fi’s-Sahîhayn*, 286.

²⁸⁵ Vakkaşî, *et-Ta’lîk*, I, 280.

²⁸⁶ Müslim, “İmâre”, 53.

²⁸⁷ Kâdî İyâz, *Meşâriku’l-Envâr*, II, 215.

²⁸⁸ İbn Kurkûl, *Metâliu’l-Envâr*, V, 140.

²⁸⁹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu’l-Ayn*, IV, 409.

²⁹⁰ Yakub b. İshâk b. İbrahim Ebû Avâne, *Müsnedü Ebî Avâne*, thk. Eymen b. Arif (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1419), IV, 302.

²⁹¹ Sarakustî, *ed-Delâil*, I, 199.

nakletmesini, vehm olarak görmüştür.²⁹² İbn Kurkûl'un verdiği bilgiler de Kâdî İyâz'inkinden farklı değildir.²⁹³ Burada görüldüğü üzere, Sarakustî'nin dilci yönünün olmasından kelimenin sarfı hakkında birçok Arap dili âliminden nakilde bulunmuştur. Kâdî İyâz ise kelimenin tashihine yoğunlaşmıştır. Ayrıca kelime açıklamasında Doğu'daki Arap dilcilerinden nakiller de yapılmıştır.

Sarakustî, “*İmam âmin dediğinde siz de âmin deyiniz. Zira kimin âmin demesi meleklerin âmin demesine denk düşerse geçmiş günahları affolunur.*”²⁹⁴ rivâyetinde Yakup'un, imam Fatiha suresini okuduktan sonra امين kelimesinde “elif”in kısa tutularak “mim”in de şeddesiz olarak okunacağını, “elif”in uzun “mim”in de şeddetsiz okunmasının Benî Âmir lehçesine ait olduğunu söylemiş ve “mim”in şeddeli olarak okunamayacağını zikretmiş ve her iki okuma şeklini birer şiirle desteklemiştir.²⁹⁵ Kâdî İyâz, bu kelimenin okunuşu hakkında “elif”in kısa, “mim”inde şeddesiz olacak şekilde okunacağını ve çoğu Arap dilcilerinin “mim”in şeddeli olmasını kabul etmediklerini söylemiştir. Kâdî İyâz, Sa‘leb’in de şiirdeki zaruret haricinde “elif”in kısa okunmasını reddettiğini, Yakup’un da bunu doğrulayarak kelimenin sonundaki “nun”un لئال kelimeleri gibi fethalı okunması görüşünü naklettikten sonra anlamında farklılıklar olduğunu, Allah’ın isimlerinden bir isim, söyleyene vacip olan cennetin adı, ey Allah’ım duamı kabul et şeklinde açıklamaların yapıldığını aktarmıştır.²⁹⁶

Sarakustî, “صمت من سرار هذا الشهر شينا ؟” rivâyetinde²⁹⁷ “سرار” kelimesi hakkında Ebû Ubeyd’in “hilalin görünmediği ayın sonu” dediğini nakletmiş, başka birisinin de Şaban ayının sonlarını için Rasûlullah (s.a.s)’ın oruca teşvik ettiğine dair bir şey gelmediği hatta bunun kerâhiyetine dair bilgilerin varlığından bahsettiğini ifade etmiştir. Sarakustî, “سرار” kelimesinin anlam açısından Hz. Peygamber’in ayın on üç, on dört ve on beşinci günlerinde oruç tutmayı tavsiye etmesine dayanarak, “ayın ortası” olabileceğini ifade etmiştir. O, bir şiir naklederek bu açıklamasını

²⁹² Kâdî İyâz, *Meşâriku'l-Envâr*, I, 216.

²⁹³ İbn Kurkûl, *Metâliu'l-Envâr*, II, 86.

²⁹⁴ Buhârî, “Ezân”, 111.

²⁹⁵ Sarakustî, *ed-Delâil*, I, 209-210.

²⁹⁶ Kâdî İyâz, *Meşâriku'l-Envâr*, I, 64-65.

²⁹⁷ Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420), XXXIII, 182.

delillendirmeye çalışmış, Yakup'un da bu kelime hakkında "bir şeyin en iyisi ve güzeli" dediğini nakletmiştir.²⁹⁸ Humeydî ise bunun bir gece hilalin görünmemesi, belki de bir geceden fazla olacağını söyledikten sonra İbnu's-Sikkât'ten سرار'ın ilk harfinin kesra ve fethalı olarak fakat fethalı harekelenmesinin daha sağlam olduğunu ifade etmiştir.²⁹⁹ Kâdî İyâz, kelimenin sin ve ilk "ra" harfinin kesralı harekelenildiği, Uzrî ve bazılarında ise "sîn" in ötreli olacak şekilde harekelenildiğini aktarmış ve Ebû Ubeyd'in bunu "hilalin görünmediği ayın sonu" şeklinde açıkladığını nakletmiştir. Kâdî İyâz, birisinin "ayın sonu" açıklamasını reddettiğini onun buna "ayın ortası" anlamını verdiğine dair görüşünü nakletmiştir. Kâdî İyâz bu bilgilerden sonra İbnu's-Sikkât'ten kelimenin nasıl harekelenmesine dair bilgi aktardıktan sonra Ezherî'den bunun başı, ortası ve sonu şeklinde üç anlamı olduğuna dair delilleriyle birlikte sıraladıktan sonra bir bilgi naklettikten sonra Müslim'in İmran b. Husayn (ö. 52/672)'dan naklettiği rivâyetin ortası anlamını desteklediğini ifade etmiştir.³⁰⁰ Yukarıdaki ifadeleri göz önünde bulunduracak olursak Kâdî İyâz'ın isim vermeden görüşünü naklettiği kişinin Sarakustî olması kuvvetle muhtemeldir. Zira Kâdî İyâz eserinin çeşitli yerlerinde onun ismini veya eserinin adıyla zikretmiştir.

Kısaca kelimelerin nasıl yazılması ve harekelenmesi gerektiği mevzusu, garîbü'l-hadîslerin önemle üzerinde durduğu husûslardandır. İbn Habîb, Sarakustî ve Humeydî'nin kitaplarında buna oldukça az değinilmiştir. Ancak Kâdî İyâz'ın eseri, bu yönüyle öne çıkmaktadır. Özellikle günümüze kadar gelen gelmeyen Buhârî nüshalarını görüp bu farklılıkları belirtmesi ve yanlış kelimelerin tashihinde çok değerli bir eser olarak görülmüştür.³⁰¹

2. ENDÜLÜS'TE MÜŞKİLÜ'L-HADÎS

Müşkil, Arapça شـكـل kelimesinden türemiş olup, sözlükte kadının cilvesi, benzer, farklı renklerdeki deve ve koyunlar, bir işin farklılık göstermesi, iki şeyin

²⁹⁸ Sarakustî, *ed-Delâil*, I, 214-215.

²⁹⁹ Humeydî, *Tefsîru Garîbi mâ fi's-Sahihayn*, 62.

³⁰⁰ Kâdî İyâz, *Meşâriku'l-Envâr*, II, 358.

³⁰¹ Kâdî İyâd'ın bu konudaki önemi hakkında bkz. Albayrak, *el-Cami'u's-Sahih*, 9-28.

benzerlik göstermesi gibi anlamlara gelmektedir.³⁰² Hadis terimi olarak ise müşkilü'l-hadîs, anlaşılması, açıklanması güç bir durum gösteren hadis yahut nokta, hareke veya i'rab açısından karışıklık gösteren kelimedir.³⁰³

Müşkilü'l-hadîs ilmi genelde, muhteva açısından birbirine zıt gibi görünen hadisleri te'lif etmeye çalışan muhtelifü'l-hadisın içerisinde değerlendirilmiştir.³⁰⁴ Bu iki alt ilim dalının zahirde görülen problemleri ortadan kaldırma açısından kısmen ortak yönleri bulunmakla birlikte birbirlerinin yerine kullanılamayacağı kanaatindeyiz. İ. Lütfi Çakan'ın da ifade ettiği gibi her ihtilâf bir işkâl, fakat her işkâl bir ihtilâf değildir.³⁰⁵ Erken dönemlerden itibaren bu alanlarla ilgili eserler tasnif edilmiştir. Fakat bunların çoğunda her iki ilim dalı birlikte işlenmiştir. Örneğin, Tahâvî'nin *Müşkilü'l-Âsâr*'ı sadece müşkilü'l-hadîs alanına ait olmayıp, daha çok ihtilâflı hadislerin ele alındığı bir eserdir. İbn Kuteybe'nin *Tevîlu Muhtelifi'l-Hadis*'i de muhtelifü'l-hadîs alanından ziyade müşkilü'l-hadîse dairdir. İbn Fûrek'in *Müşkilü'l-hadîs ve Beyânuhu* eseri de Allah'ın sıfatlarıyla ilgili hadislerdeki işkâli ele almasından müşkilü'l-hadîs alanına dâhildir.³⁰⁶

Biz çalışmamızda müşkilü'l-hadîsi, muhtelifü'l-hadîsten ayrı olarak ve hadislerin sened ve metinlerinin yazılımı, harekelenmesi, anlam açısından anlaşılmayan ve diğer şer'i delillerle dikkate alındığında anlaşılmayan rivâyetlerdeki problemleri konu alan bilim dalı anlamında kullanacağız.

Hicrî III-VI. asırlarda Mağrib ve Endülüs'te müşkilü'l-hadîs alanına giren tespit edebildiğimiz iki eser vardır. İleride genişçe üzerinde duracağımız bu eserler hakkında burada kısa bir bilgi vermekle yetineceğiz. Bunlardan ilki İbn Abdilber'e ait *el-Ecvibe an Mesâili'l-Mustağrebe min Kitâbi'l-Buhârî*'dir. İbn Abdilber, bu

³⁰² Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, V, 295-296; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed b. Hârun (Dâru'l-Fikr, ts.), III, 204; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI, 356-357.

³⁰³ Aydın, *Hadis Istılahları*, 225.

³⁰⁴ Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 265; Aydın, *Hadis Istılahları*, 206.

³⁰⁵ Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, 73.

³⁰⁶ Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, 74; Bu konudaki diğer çalışmalar ve değerlendirmeler için bkz. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: OTTO, 2014), 156-161; Fatih Çimen, *İbn Fûrek ve Müşkilü'l-Hadis ve Beyânüh Adlı Eseri* (Yalova Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 5-32; Muhammed Divani, "Kaybolan Bir İlim Dalı: Müşkilü'l-Hadis", *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/2 (2018), 107-113.

eserini Buhârî'nin *Sahîhin*'deki bazı rivâyetler hakkında kendisine yöneltilen soruları cevaplandırmak üzere eserini yazmıştır. Bu eserlerden bir diğeri de Gassânî'nin *Takyîdu'l-Mühmel ve Temyîzü'l-Müşkil*'idir. Gassânî, kitabında Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerindeki râvi adlarının, lakablarının, künye ve nisbelerinin yazımı ve nasıl okunması gerektiği üzerinde durmaktadır. Bu eser, kendinden önceki müşkilü'l-hadîs eserlerinden farklılık göstermektedir. Bu farklılık dikkate alındığında, Endülüs coğrafyası açısından müşkilü'l-hadîs teriminin içerisine hadis metninin yanı sıra isnâdın da girdiği söylenebilir.

Bu arada hicrî altıncı asır Endülüslü dil âlimi İbn Bataleyvî (ö. 521/1127)'nin³⁰⁷ *Müşkilâtu Muvatta'* adında bir eseri bulunmaktadır.³⁰⁸ Küçük hacimli olan bu eser, adından müşkilü'l-hadîs alanını ilgilendirdiğini düşündürse de, garîbü'l hadîs türünden bir çalışma olarak kabul edilebilir. Zira İbn Bataleyvî'nin bu eseri, Vakkaşî'nin *et-Ta'lik ala'l-Muvatta'* eserinin bir özeti mahiyetindedir.³⁰⁹ Dolayısıyla biz bu eseri, hem hacminin azlığı hem de Vakkaşî'nin eserinin özeti mahiyetinde olmasından dolayı çalışmamıza almadık.

2.1. İbn Abdilber (ö. 463/1071): el-Ecvibe an Mesâili'l-Mustağrabe

Endülüs'te müşkilü'l-hadîse dair eser, İbn Abdilber'in *el-Ecvibe an-Mesâili'l-Mustağrabe min Kitâbi'l-Buhârî* isimli kitabıdır. Eser, Abdülhâlik b. Muhammed Mâdî'nin tahkikiyle yayınlanmıştır.³¹⁰

İbn Abdilber, kendisine yazılan bir mektupta ismini açıklamadığı bir kişinin, insanların hadislerin zâhiriyle yetindiğini, gereksiz meselelere dalarak bâtınıyla ilgilenmediklerini ve Buhârî'nin *Sahîhin*'deki bazı rivâyetleri anlayamadığını belirterek onların açıklamasını istediği için bu eseri kaleme almıştır. Dolayısıyla ele

³⁰⁷ Mehmet Reşit Özbek, "Bataleyvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1992), V/138-139.

³⁰⁸ Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed Bataleyvî, *Müşkilâtu Muvatta'*, thk. Taha b. Ali (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1420/1999).

³⁰⁹ Vakkaşî, *et-Ta'lik*, I, 73 (Muhakkikin Önsözü) Vakkaşî'nin eserini tahkik eden Abdurrahman b. Süleyman, İbn Bataleyvî'nin eserinin hacminin küçük olmasına rağmen tahkikinde birçok hatanın bulunduğunu belirterek bunların tashihini de yapmıştır. Vakkaşî, *et-Ta'lik*, I, 75-80.

³¹⁰ Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî İbn Abdilber, *el-Ecvibe an-Mesâili'l-Mustağrabe min Kitâbi'l-Buhârî*, thk. Abdülhâlik Muhammed b. Mâdî (Riyad: Vakfu's-Selâmi'l-Hayriyye, 1425/2004).

aldığımız bu eser, İbn Abdilber'in planlayarak ortaya koyduğu bir çalışma olmayıp, kendisine yöneltilen soruları cevaplamak üzere yazılmıştır.

Eserde 21 müşkil hadis ele alınmış ve bunlar soru-cevap şeklinde izâh edilmiştir. Yani ilgili rivâyete yer verdikten sonra o rivâyette anlaşılmayan kısım sorulmuştur. Örneğin, birinci hadis Ebû Şurayh'ın, Amr b. Saîd'e söylediği ve Mekke'nin haremliğini bildiren, şu rivâyetle ilgilidir. *“Mekke'yi insanlar değil, Allah harem kılmıştır. Allah'a ve ahiret gününe inanan hiç kimseye orada kan dökmesi ve bir ağacı kesmesi helal değildir. Eğer birisi kalkıp aksini iddia sadedinde Rasûlullah (s.a.s)'ın haremde insan öldürdüğünü ileri sürmek isterse, ona Allah'ın Rasûlü'ne izin verdiğini söyleyiniz. Ona da gündüzün bir kısmında bu izin verilmiş olup daha sonra eski haremliğine dönmüştür. Burada bulunanlar bulunmayanlara söylesin.”*³¹¹ rivâyetteki 'insanlar harem kılmadı' ifadesi ve Mekke'nin tekrar haremliğine geri döndükten sonra Rasûlullah (s.a.s)'ın niçin bazı hayvanların ve İbn Hatal'ın öldürülmesine izin vermesi sorulmuştur. İbn Abdilber, Mekke'nin Allah tarafından harem kılındığını ayet ve hadislerle açıkladıktan sonra Hz. Peygamber'den nakledilen, *“Allah'ım İbrahim'in Mekke'yi harem kılması gibi ben de Medine'yi harem kıldım.”*³¹² rivâyetinin zâhiri üzerine anlaşılmaması gerektiğini belirterek şu şekilde bir açıklama yapmıştır:

“Bu rivâyeti Mâlik de rivâyet etmiştir. Hz. İbrahim Mekke'nin harem olduğunu bildirdiğinden onun harem kılması olarak bilinmiştir. Çünkü ilk defa onun zamanında kendi diliyle bu ifade edilmiştir. Zira Allah da insanların öldürülmesini bazen kendisine bazen de ölüm meleğine nispet etmiştir ve Arapça'da müsebbibe bir şey izafe edilebilir.” İbn Abdilber, ikinci bir ihtimal dâhilinde buradaki haremliğin Mekke'de avlanmanın ve savaşmanın yasaklığı anlamına da gelebileceğini ifade etmiştir. O, bu görüşlerini desteklemek üzere bazı ayetleri ve hadisleri nakletmiştir. Bu açıklamalardan sonra İbn Abdilber, sorunun devamındaki 'bazı hayvanların ve İbn Hatal'ın öldürülmesine izin verilmesi' üzerinde durmuştur. Ona göre bunun anlamı, İbn Hatal, Müslüman olduktan sonra irtidât etmiş ve bazı Müslümanları öldürdüğünden Mekke'nin haremliği bile onun öldürülmesine engel olmamıştır.

³¹¹ Buhârî, “İlim”, 37.

³¹² Buhârî, “Cihâd”, 71.

Fakihlerin çoğunun bu görüşte olduğunu ifade ettikten sonra, konu hakkındaki farklı görüşlere uzunca yer vermiştir.³¹³

Yukarıda geçtiği üzere İbn Abdilber, bazı rivâyetlerin zâhiri üzerine anlaşılmasında gerektiğine dikkat çekerek, rivâyetteki asıl anlamını tespit etmeye çalışmıştır. Buna dair İbn Abdilber, Hz. Âişe'den nakledilen “*Namazlar iki rekât olarak farz kılındı. Daha sonra seferdeki namazlar iki rekât olarak kaldı, hazaardaki namazlara ise iki rekât daha eklendi.*”³¹⁴ rivâyet için açıklamaların *et-Temhîd*'de geçtiğini belirterek oraya yönlendirme yaptıktan sonra şunu zikretmiştir: “Eğer bu rivâyet sahihse zâhiri üzerine anlaşılmalı çünkü bunun reddini gerektirecek birçok hadis vardır.”³¹⁵

Eserdeki ikinci soru isnâdla ilgilidir. Isnâda dair bu soru tek olup diğerleri rivâyetlerin metinleriyle ilgilidir. Buhârî'nin, Evzâi-Yahya b. Ebî Kesîr- Ebî Seleme- Cafer b. Amr b. Ümeyye-Babasından (Amr b. Ümeyye): “*H. Peygamber'i sarığını ve mestini mesh ederken gördüm.*”³¹⁶ isnâdıyla nakledilen rivâyete mutâbî olarak verilen ve muttasıl olmayan Ma'mer- Yahya b. Kesîr- Ebû Seleme- Amr: “*H. Peygamber'i gördüm...*” rivâyetiyle ilgilidir. İbn Abdilber, uzun açıklamasından sonra Buhârî'nin bu hadisin tahriciyle tek kaldığı ve kimsenin ona mutâbî rivâyet naklemediği bir rivâyet olduğunu söylemiştir.³¹⁷

İbn Abdilber, kendisine sorulanları cevaplarken fikhî meselelere girmiş ve genellikle Mâlik'in görüşlerini savunmuştur. Örneğin, İbn Uleyye- Hâlid el-Hazzâi- Ebû Kılâbe- Enes: “Bilal'den ezânı çifter çifter, kâmet'i tek tek okuması istendi. İsmail dedi ki bunu Eyyüb'e söylediğimde fakat *قد قامت الصلاة*'in iki kere okunması gerektiğini söyledi.”³¹⁸ rivâyeti hakkında istisna edatının anlamı ve hadisin bir parçası olup olmadığı ayrıca Mâlik'in *قد قامت الصلاة*'in tek okumasının nedeni sorulmuştur, İbn Abdilber, rivâyetteki istisna lafzının sahih olduğunu ve Hammâd b. Zeyd ve İsmail tarîkiyle nakledildiğini, bunların da Eyyüb yoluyla gelen en sağlam isnâd olduğunu söylemiştir. O, bu ifadenin tek ve çift okunması konusunda âlimlerin

³¹³ İbn Abdilber, *el-Ecvibe*, 93-111.

³¹⁴ Buhârî, “Salât”, 1.

³¹⁵ İbn Abdilber, *el-Ecvibe*, 136-137.

³¹⁶ Buhârî, “Vudû”, 48.

³¹⁷ İbn Abdilber, *el-Ecvibe*, 112-116.

³¹⁸ Buhârî, “Ezân”, 2.

ikiye ayrıldığını Evzâî, Şâfîî, Ahmed b. Hanbel diğer bazı âlimlerin hadise dayanarak çift okunacağını, Kûfelilerin de Ezânın tekbir ve tehlîl kısımları hariç diğer lafızların ikişer okunmasını delil getirerek çift okunması görüşünde olduklarını ifade etmiştir. İbn Abdilber, bu görüşleri aktardıktan sonra Mâlik'in görüşüne yer vermiş, onun bu konuda Medine amelini dikkate aldığını çünkü Rasûlullah (s.a.s)'ın müezzinlerinin bu vakte kadar Medine'de *قد قامت الصلاة* ifadesini tek okuduklarını, bu konuda mütevatir seviyesindeki rivâyetlere gerek bulunmadığını zikretmiştir.³¹⁹ İbn Abdilber'in açıklamalarında fikhî meseleler önemli bir yer tutar.³²⁰

İbn Abdilber, kendisine yöneltilen soruların cevabı daha önceki eserlerinde geçmişse oraya atıf yapar. Örneğin yedinci ve on dokuzuncu hadislerin açıklamaları, *et-Temhîd*'de geçtiği belirtilerek kısa tutulmuştur.³²¹

2.2. Gassânî (ö. 498/1105): Takyîdü'l-Mühmel ve Temyîzü'l-Müşkil

Ebû Ali Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed el-Gassânî tarafından telif edilen *Takyîdu'l-Mühmel ve Temyîzü'l-Müşkil*, Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerindeki yazılışları aynı okunuşları farklı, yazılışları ve okunuşları aynı fakat farklı râviye ait isim, künye, nisbelerle, senedlerde râvilerden kaynaklanan hataları ve künyeleri verilip, isimleri belirtilmeyen râvilerin kimliklerini ele alır.³²²

Eser, dört bölümden oluşur. Birinci bölüm iki kısımdan oluşmaktadır. Gassânî, birinci kısımda râvi isim ve nisbelerinden birbirine benzeyenlerin nasıl harekelenip okunması gerektiği üzerinde durur. Bu özelliğiyle bölüm, ricâl ilminde mü'telif ve muhtelif kısmına girmektedir. Örneğin Gassânî *انس* ve *اتش* bâbında bu isimlerin harekesini verdikten sonra *اتش*'in Muhammed b. Eteş olduğunu, Mâlik'ten rivâyette bulunduğunu, zayıf kabul edildiğini ve *Sahîhayn*'da rivâyetinin bulunmadığını, *انس*'in ise Muhammed b. Enes olduğu ve cenâiz bölümünde, Ali b. Ca'd ve İbn A'ra'ra ve İbn A'dî - Şu'be- Abdullah b. Abdulkuddûs ve Muhammed b.

³¹⁹ İbn Abdilber, *el-Ecvibe*, 163-168.

³²⁰ Bu tür örnekler için bkz. İbn Abdilber, *el-Ecvibe*, 117-126, 127-131.

³²¹ İbn Abdilber, *el-Ecvibe*, 159-160, 249-250.

³²² M. Yaşar Kandemir, "Gassânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1996), XIII/396; Ali Yücel, *Ebû Ali el-Gassânî ve Takyîdü'l-Mühmel İsimli Eseri* (Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 62 Ali Yücel'in bu çalışması emek mahsulü olup, Gassânî ve kitabı hakkında dikkate değer bilgiler vermektedir.

Enes- A‘meş tarîkiyle ondan hadis tahrîç edildiğini, bazılarının tashîf yaparak bu tarîkte Muhammed b. Enes’in yerine, Muhammed b. Eteş’in yazdığını söylemiştir.³²³ İkinci kısımda ise isimlerinin yazılışı ve okunuşu aynı fakat farklı kimlikleri farklı kişiler ele alınır. Bölüm bu özelliğiyle ricâl ilminde müttetik ve müfterik alanına girmektedir. Bu kısımda önce sahabe, tabiîn, daha sonra diğer tabakalardakileri ele almıştır. Örneğin Gassânî عمر بن عتبة ve عمرو بن عتبة isimleri hakkında bilgi verdikten sonra sahabeden عمر بن عتبة isminde üçüncü bir sahâbinin varlığından da bahsederek onun Bedir Savaşında şehit düştüğünü ve hadis rivâyetinin bulunmadığını zikretmiştir.³²⁴

Gassânî ikinci bölümde Buhârî ve Müslim’in *Sahîh*’lerindeki isnâd ve râvi isimlerinde yapılan çeşitli tashiflere dikkat çeker.³²⁵ O, bu bölümü kitap ve bablara ayırarak ilk kısmı Buhârî’ye ikinci kısmı ise Müslim’e ayırmıştır. Râvi isimlerinin tashîhinde nüsha farklılıklarına değinilmiştir. Örneğin, Buhârî’nin hac bölümünün Hacerü’l-esved’i öpme babında³²⁶ Müsedded-Hemmâm b. Zeyd- Zübeyr b. A‘rabî, tarîkiyle naklettiği isnâd hakkında Gassânî, Asîlî nüshasında Zübeyr b. A‘rabî’nin isminin Zübeyr b. Adiyy şeklinde yazılmasının vehm olduğu ve Firebrî’nin bütün râvilerinin de bu ismi, Zübeyr b. A‘rabî olarak naklettiğini söylemiştir.³²⁷ Bazen râvinin verilen kısa isminden dolayı kim olduğu ortaya konmaya çalışılmıştır. Mesela Gassânî, Buhârî’nin ilim bölümünde kişinin câriyesine eğitim vermesi babında Muhammed- el-Muhâribî- Salih b. Hayyân- Âmir- Bürde- Bürde’nin babası tarîkiyle naklettiği isnâdda³²⁸ yer alan Muhammed’in, Buhârî’nin hocası Muhammed b. Selâm el-Bîkendî olduğunu belirtmiştir.³²⁹

Eserin üçüncü bölümünde Gassânî, Buhârî’nin isimleriyle yetinip künye ve lakap gibi diğer kimlik bilgilerini vermediği hocalarının tamamlayıcı kimlik

³²³ Ebû Alî Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed Gassânî, *Takyîdü’l-Mühmel ve Temyîzü’l-Müşkil*, thk. Ali b. Muhammed el-İmrân - Muhammed Üzeyr Şems (Dâru Âlemi’l-Fevâid, 1421), I, 77.

³²⁴ Gassânî, *Takyîdü’l-Mühmel ve Temyîzü’l-Müşkil*, II, 501; Yücel, *Ebû Ali el-Gassânî ve Takyîdü’l-Mühmel İsimli Eseri*, 81-82.

³²⁵ Bu konu hakkında geniş bilgi için bkz. Yücel, *Ebû Ali el-Gassânî ve Takyîdü’l-Mühmel İsimli Eseri*, 84.

³²⁶ Buhârî, “Hac”, 60.

³²⁷ Gassânî, *Takyîdü’l-Mühmel ve Temyîzü’l-Müşkil*, 608.

³²⁸ Buhârî, “İlim”, 31.

³²⁹ Gassânî, *Takyîdü’l-Mühmel ve Temyîzü’l-Müşkil*, II, 568.

bilgilerini tespit etmeye çalışır.³³⁰ Dördüncü bölüm ise alfabetik sıraya göre lakaplarıyla anılan râvilerin kimliklerini açıklamıştır.³³¹

3. DEĞERLENDİRME

Hadis anlama ve yorumlama faaliyetlerinin ilk adımı olarak görebileceğimiz garîbü'l-hadîs çalışmaları, tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk olarak Abdülmelik b. Habîb'le başlamıştır. Onun bu çalışması aynı zamanda tam bir hadis şerh kitabının özelliklerini taşımasa da bunun ilk örneği kabul edilebilir. Çünkü İbn Habîb, eserinde kelime açıklamalarının yanında birçok rivâyetin şerhini de yapmıştır. İbn Habîb hakkında bazı biyografi kitaplarında hadisin sahihini zayıfından ayıramadığı gibi ifadeler bulunmaktadır. Bu değerlendirmeler kanaatimizce onun kendi döneminin rivâyet usulüne bağlı olarak nakilde bulunmuş olmasındandır.

Abdülmelik b. Habîb, hadis şerhinde önemli açıklamalar yapmaktadır. O, fakih kimliğiyle ve *Muvatta*'nın içeriğine uygun olarak zaman zaman fikhî açıklamalara girse de, açıklamalarını fikhî meselelerle sınırlamamıştır. İbn Habîb, kelime açıklamalarında ve hadis şerhlerinde te'vîl, tefsîr kelimelerini kullanarak lafzî yorumlama şeklini benimsememiştir. Bu kelimeleri kullanmadan da o, bazı yerlerde rivâyetleri yorumlayarak bir nevi te'vîl de yapmıştır.

Abdülmelik b. Habîb, Mâlik'in Hicazlı ve Mısırlı birçok öğrencisinden isim vererek nakilde bulunmuştur. Bu özelliğiyle İbn Habîb, kaynak yönünden Endülüs'te kendinden sonra gelen garîbü'l-hadîs müelliflerinden ayrılmaktadır.

Endülüs coğrafyasında garîbü'l-hadîs alanındaki diğer bir isim ise Sâbit b. Hazm'dır. Onun günümüzdeki bu eserinin yazımına oğlu Kâsım b. Sâbit başlamış fakat vefatı üzerine babası tarafından tamamlanmıştır. Sâbit b. Hazm oğluyla birlikte Doğu'ya ilim öğrenmek için gitmişler ve burada önemli dilciler ve garîbü'l-hadîs âlimlerinden ilim öğrenerek Endülüs'e dönmüşlerdir. Eserinde bu birikimi yansıtarak bir bakıma bu alanda Doğu ve Endülüs arasında köprü vazifesini üstlenmiştir.

Sâbit b. Hazm, İbn Habîb'in aksine daha çok kelime açıklamalarına yoğunlaşmış; çok az yerde rivâyetlerin şerhini yapmıştır. O, dilci yönünden olsa

³³⁰ Yücel, *Ebü Ali el-Gassânî ve Takyîdü'l-Mühmel İsimli Eseri*, 94.

³³¹ Yücel, *Ebü Ali el-Gassânî ve Takyîdü'l-Mühmel İsimli Eseri*, 96.

gerek, kelime açıklamalarını desteklemek üzere daha çok şiirler nakletmiştir. Eserindeki rivâyetleri senedli olarak naklederek, çağının hadis rivâyet şekline de uymuştur. Sâbit b. Hazm kanaatimizce, mevkûf rivâyetlerin bir delil değeri taşıdığı düşüncesinde olduğundan eserinde bu türden rivâyetleri de ele almıştır.

Bazı kaynaklarda Sâbit b. Hazm'ın eserini, Kâsım b. Sellâm ve İbn Kuteybe gibi isimlerin eksik bıraktığı yerleri tamamlama amacıyla kaleme aldığı belirtilmiştir. Bu ifade bizce kısmen doğru olmakla birlikte tam gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü kimi yerlerde Kâsım b. Sellâm'ın açıklamalarının nakliyle yetinilmiştir.

Humeydî, Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'leri ile sınırlandırmıştır. O, eserini müsned tarzında tasnif etmiş ve kelime açıklamalarını kısa tutmuştur. Bu yüzden eseri hacimli değildir.

Vakkaşî, hicri beşinci asır Endülüslü garîbü'l-hadîs alanında eser yazan diğer bir isimdir. Eserini *Muvatta'* ile sınırlı tuttan Vakkaşî, kelime ve rivâyet açıklamalarında gramatik tahlillere fazlaca yer vermiş, nüsha farklılıklarına zaman zaman değinmiş ve fikhî meseleleri ise ele almamıştır. *Muvatta'*nın içeriğine rağmen onun fıkıh konularına değinmemesi muhtmelen dilci yönünün ağırlıklı olmasındandır.

Hicrî altıncı asırda ise Endülüs'te Kâdî İyâz bu alanda yazdığı eserini, *Muvatta'*, Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'leriyle sınırlandırmıştır. Onun bu yöntemi, ele aldığı eserlerin otoritesinden kaynaklansa gerektir. Onun alfabetik tasnif sistemi takip etmesi de diğerlerinden ayrılan bir özelliğidir. Ayrıca Kâdî İyâz, eserinde bu alanın öncüleri sayılan Doğu'daki birçok âlimin görüşünü nakletmekle, bu alanda Doğu'nun Endülüs üzerindeki etkisini de devam ettirmiştir. Bu asırdaki diğer bir isim ve Kâdî İyâz'ın öğrencisi olan İbn Kurkûl'un eseri, yöntemi ve verdiği bilgiler hocası Kâdî İyâz'dan farklı değildir. Hatta onun kendisine ait gibi olan ifadeleri bizzat hocası Kâdî İyâz'a aittir. Bundan dolayı onun bu alandaki eserinin orijinal bir yönünün bulunmadığını ifade edebiliriz.

Endülüs'te müşkilü'l-hadîs alanında yapılan çalışmalar, garîbü'l-hadîs alanına kıyasla daha azdır. Bu alandaki ilk çalışma İbn Abdilber'e ait olup, kendisinden Buhârî'deki bazı rivâyetlerin açıklanması istendiği için eserini yazmaya karar vermiştir. O, bazı rivâyetlerin açıklamasını yaparken zahiri üzerine

anlaşılması gerektiğine vurgu yapmıştır. Ayrıca eserinde bazı rivâyetlerin şerhinde fikhî görüş bağlamında Mâlik'in görüşlerini savunmuştur. Bundan hareketle onun bu alandaki şerh yönteminde mezhep görüşlerinin etkili olduğunu kanaatimizce belirtmek isteriz.

Bu alandaki diğer bir isim de Gassânî'dir. O, eserini Buhârî, Müslim ve bu eserlerdeki senedlerle sınırlandırmıştır. Bu yöntemiyle Gassânî, müşkil ifadesini metinlerin dışında senedler için de kullanmıştır.

Bu bölümün son değerlendirmesi olarak şunu belirtmek isteriz ki, Endülüs'te hadis anlama ve yorumlama faaliyetleri ilk olarak garîbü'l-hadîs eserleriyle başlamıştır. Bu eserler ise Endülüs'e ilk giren hadis kitabı *Muvatta'* üzerine başlamış daha sonra da *Muvatta'*dan sonra giren ve otorite kazanan Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'leriyle devam etmiştir.

Çalışmamızın bu bölümünde Endülüs coğrafyasında hicrî üçüncü ve altıncı asırlar arasındaki garîbü'l-hadîs ve müşkilü'l-hadîs çalışmalarını ele aldık. Şimid ise bu konunun devamı mahiyetinde aynı dönemin hadis şerhlerini ele almak istiyoruz.

2. BÖLÜM

ENDÜLÜS'TE HADİS ŞERHLERİ VE MUHTEVA ÖZELLİKLERİ

Bu bölümde Endülüs'te hadis kitapları üzerine yazılmış şerhlerin muhteva tahlilini ele alacağız. Bundan dolayı önce hadis kitaplarının Endülüs'e ne zaman girmeye başladığına değineceğiz. Daha sonra bu eserler üzerine kimler tarafından şerhler yazıldığını ve bu şerhlerin yöntemlerini ortaya koymaya çalışacağız. Endülüslü şârihlerin şerh yöntemini ortaya koyabilmek ayrıca yeri geldiğinde onların yöntemlerini kıyas edebilmek için mümkün olduğunca *Muvatta'*, Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerindeki ortak rivâyetleri ele aldık.

1. HADİS KİTAPLARININ ENDÜLÜS'E GİRİŞİ

Hadis ilminin Endülüs'te ilk olarak ne zaman ve kiminle başladığını tam olarak tespit edebilmek kanaatimizce zordur. Muâviye b. Salih (ö. 158/749) Sa'sa'a b. Sellâm'ın (ö. 201/816) Endülüs'e hadis ilmini ilk getiren isimler olması tartışmalı bir konu olup genel olarak kabul görmemiştir. Zira bu isimler Doğu'da hadis faaliyetleriyle tanınmışsa da Endülüs'te kadı olarak tanındığı ve burada bu isimlere nispet edilen rivâyetlerin bulunmadığına dikkat çekilmiştir.³³² Abdülmelik b. Habîb (ö. 238/853) de Endülüs'e hadisi ilk getiren kişi olarak tanıtılmaktadır.³³³ Onun bu konudaki öncülüğü tartışmalı olmakla³³⁴ birlikte bu coğrafyanın hadis ilmiyle tanışmasına katkı sağladığını söyleyebiliriz. Çünkü o, ilim öğrenmek üzere Doğu'ya gitmiş burada Mâlik'in Medineli ve Mısırlı öğrencilerinden ders alarak Endülüs'e

³³² Isabel Fierro, "Hadisin Endülüs'e Girişi (2./8. - 3./9. Yüzyıllar)", çev. Murat Gökalp, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLVII/2 (2006), 239-240; Kurt, *Endülüs'de Hadis*, 121-122. Öztoprak, çalışmasında Endülüs'te hadis rivâyetinin Muâviye b. Salih'le başladığını savunmaktadır. Bu kanaatini de Hûşenî'nin *Ahbâru'l-Fukaha*'sında Endülüslü bir râvînin Salih b. Muâviye'den naklettiği bir hadisle delillendirmeye çalışmıştır. Mustafa Öztoprak, "Hadis İlminin Endülüs'e Girişi", *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2013), 143-163. Bizce bu bilgi doğru olsa bile bunun sistematik olarak hadis faaliyetinin Endülüs'te başladığını kanıtlamaya yeterli değildir. Çünkü başka kaynaklarda bu yönde bir bilgi bulunmamaktadır.

³³³ Fierro, "Hadisin Endülüs'e Girişi", 245.

³³⁴ Ali Hakan Çavuşoğlu, "Endülüs'te Rey-Hadis Mücadelesi", *İslamiyat* 7/3 (2004), 62.

dönmüştür. Ancak İbn Habîb hadis rivâyeti konusunda mütesâhil olmakla eleştirilmiştir.³³⁵

Endülüs'te hadis rivâyetlerinin yaygınlık kazanmasında asıl pay sahibinin Bakî b. Mahled (ö. 276/889) olduğunu ifade edebiliriz. O, ilim öğrenmek için gittiği Doğu'da önemli âlimlerden ders almış ve 35 yıl sonra Endülüs'e geri dönmüştür. Bakî b. Mahled beraberinde İbn Ebî Şeybe'nin *el-Musannef*'i ve Şâfiî'nin *er-Risâle*'sini getirmiştir. Ancak onun getirdiği bu eserler, Endülüs'te Mâlik'in görüşleriyle yetinen kişiler tarafından büyük bir tepki çekmiştir.³³⁶ Fakat Halife Abdurrahman b. Muâviye (ö. 172/788)'nin, Bakî b. Mahled'e desteğini açıklamasından sonra bu tepkiler azalmıştır.³³⁷ Bakî'den sonra Kâsım b. Muhammed b. Seyyâr (ö. 277/890) ve Muhammed b. Vaddâh (ö. 287/900) da Doğu'ya yaptıkları rihleler neticesinde Endülüs'te hadis ilminin gelişmesine yardımcı olmuşlardır.³³⁸ Bu bilgiler doğrultusunda Endülüs'te hadis rivâyet faaliyetinin ilk ne zaman başladığını tespit etmek güçtür. Ancak Endülüslü âlimlerin Doğu'ya yaptıkları rihleler neticesinde burada tasnif edilmiş hadis kitaplarını ülkelerine getirmeleriyle Endülüs'te hadis rivâyetinin arttığını ifade edebiliriz.

Endülüs'te hadis rivâyetinin başlaması ve çoğalması yukarı değindiğimiz üzere Doğu'dan getirilen hadis eserleriyle mümkün olmuştur. Bu bağlamda tespit edilebildiği kadarıyla Endülüs'e ilk olarak Gâzî b. Kays (ö. 199/814) ve Şebtûn lakaplı Ziyâd b. Abdurrahmân (ö. 193/808) aracılığıyla Mâlik'in *Muvatta*'ı girmiştir.³³⁹ Doğrudan Mâlik'e öğrencilik yapan Şebtûn ve Gâzî b. Kays, *Muvatta*'ı ondan dinleme imkânı bularak Endülüs'e dönmüşlerdir. Bu coğrafyaya *Muvatta*'ı getiren Mâlik'in Endülüslü öğrencileri, hadis rivâyetiyle uğraşan kimseler olarak bilinmemesi³⁴⁰ ve buradan Doğu'ya giden ilk öğrencilerin fıkıh ve Mâlik'in

³³⁵ İbnu'l-Faradî, *Târîhu Ulemâi'l-Endelüs*, I, 359-362.

³³⁶ Çavuşoğlu, "Endülüs'te Rey-Hadis", 63-64.

³³⁷ Mustafa Öztoprak, "Endülüs Hadisçiliğinde Halifelerin Yeri", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2012), 153.

³³⁸ Çavuşoğlu, "Endülüs'te Rey-Hadis", 64; Öztoprak, "Hadis İlminin Endülüs'e Girişi", 158-160.

³³⁹ Humeydî, *Cezvetü'l-Muktebîs*, 314; İyaz, *Tertibü'l-Medârik*, III, 114, 117.

³⁴⁰ Fierro, "Hadisin Endülüs'e Girişi", 242; Mustafa Öztoprak, "Endülüs'te Hadis İlminin Gelişim Aşamaları", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2 (2012), 185-186.

Muvatta’ını öğrenmek üzere gitmelerinden³⁴¹ hareketle *Muvatta*’ın Endülüs’te bir hadis kitabından ziyade fıkıh kaynağı olarak kabul edildiğini söyleyebiliriz.

Şebtûn’un öğrencisi Yahya b. Yahya el-Leysî (ö. 234/849) de *Muvatta*’ı Endülüs’e getiren diğer bir isimdir. Yahya, *Muvatta*’ı ilk olarak hocası Şebtûn’dan aldıktan sonra hocasının tavsiyesi üzerine Medîne’ye gitmiş ve Mâlik’ten *Muvatta*’ı i’tikâf bölümü hariç rivâyet hakkını almıştır.³⁴² Yahya’nın nüshası, zabtının iyi olmasından dolayı hocalarının ve diğer bazı râvilerin nüshası arasında ilk sırada yer almıştır.³⁴³ Dolayısıyla *Muvatta*’nın Endülüs’e hicrî ikinci asrın sonunda bir fıkıh kitabı konumunda girdiğini ve üçüncü asrın başlarından itibaren yaygınlık kazandığını ifade edebiliriz.

Muvatta’dan sonra Endülüs’e giren ilk hadis kitabı bilindiği kadarıyla Ebû Dâvûd’un *Sünen*’idir.³⁴⁴ *Sünen*’i ilk olarak buraya getiren Velîd b. Ömer Kurtubî’dir. O, Bakî b. Mahled’den ilim öğrendikten sonra Doğu’ya gitmiş orada Ebû Dâvûd’dan eserinin rivâyetini almıştır.³⁴⁵ *Sünen*, Endülüs’e İbn Dâse, İbnü’l-A‘rabî, Remlî ve el-Lü’lûî rivâyetleriyle girmiştir.³⁴⁶ Ancak Endülüs’te *Sünen* üzerine bir şerh çalışması tespit edemedik.

Sünen’den sonra Endülüs’e gelen diğer bir hadis kitabı Buhârî’nin *el-Câmiu’s-Sahîh*’idir. Asîlî (ö. 392/1002), *Sahîh*’i Endülüs’e getiren ilk isimdir. Yaklaşık on üç yıllık rihlesinde Asîlî, Buhârî’nin *Sahîh*’ini iki defa Ebû Zeyd el-Mervezî’den (ö. 371/981) rivâyetini almıştır.³⁴⁷ Asîlî’nin bu rivâyetinin dışında Endülüs’e *el-Câmiu’s-Sahîh*’in Ebû Zer el-Herevî (ö. 435/1043), İbnü’s-Seken (ö. 353/964), Nesefî (ö. 295/908) rivâyetleri de ulaşmıştır.³⁴⁸ Bu bilgilerden hareketle

³⁴¹ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 168.

³⁴² İyaz, *Tertîbü’l-Medârik*, III, 379-381.

³⁴³ Endülüs’teki diğer *Muvatta*’ nüshaları için bkz. Kurt, *Endülüs’de Hadis*, 137.

³⁴⁴ Kurt, *Endülüs’de Hadis*, 175.

³⁴⁵ Muhammed b. Hâris Huşenî, *Ahbâru’l-Fukahâ ve’l-Muhaddisîn*, thk. Maria Luisa - Luis Molina (Madrid: el-Mecâlisu’l-Ala’l-Mebâisu’l-İlmiyye, 1991), 343.

³⁴⁶ İbn Hayr, *Fehrese*, 140-142.

³⁴⁷ Kurt, *Endülüs’de Hadis*, 161-162.

³⁴⁸ İbn Hayr, *Fehrese*, 131-134. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Kurt, *Endülüs’de Hadis*, 163; Mustafa Öztoprak, “Endülüs Hadisciliğinde Sahîhayn Algısı ve Doğu İslâm Dünyasıyla Karşılaştırılması”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2013), 112-114.

Sahîh'in Endülüs'e hicri dördüncü asrın sonlarına doğru ulaştığını söyleyebiliriz.³⁴⁹ Nüshaların çoğalmasından olsa gerek ki, Endülüslü hadis şârihleri eserlerinde bu mesele üzerinde fazlaca durmuşlardır. Çalışmamızın devamında bu konuya daha fazla değineceğiz.

Müslim'in *el-Müsnedü's-Sahîh*'i, farklı rivâyet tarîkleriyle Endülüs'e ulaşmıştır.³⁵⁰ *Sahîh*'i Endülüs'e getirenlerden birisi Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045)'dir. O, dördüncü asrın sonlarına doğru iki kez Doğu'ya ilim öğrenmek için gitmiş ve Kisâî rivâyetini, Ahmed b. Muhammed en-Nesevî'den icazet yoluyla almıştır. *Sahîh*'in el-Kalânîsî rivâyeti ise Endülüs'e ilk İbnü'l-Hazzâ et-Temîmî (ö. 416/1025) kanalıyla girmiştir. İbnü'l-Hazzâ, bu rivâyeti 395/1005 yılında oğlu Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed'e okuduğundan hareketle Müslim'in *Sahîh*'inin hicrî dördüncü asrın sonlarına doğru Endülüs'e girdiğini söyleyebiliriz.³⁵¹

Tirmizî'nin *Sünen*'i ise Buhârî ve Müslim'in eserlerinden sonra Endülüs'e girmiş diğer bir hadis kitabıdır. Bu eseri, Tirmizî'den birçok râvi nakletmekle birlikte altı isim ön plana çıkmıştır. Bunların içinden Mahbûbî'nin rivâyeti, *Sünen*'i günümüze ulaştıran tarîk olarak bilinmektedir. Mahbûbî nüshası Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'ye ve İbn Asâkir'e (ö. 571/1176) iki farklı kanaldan ulaşmıştır.³⁵² Endülüs coğrafyasına *Sünen*'in ulaşmasına öncülük edenler Kayrevan'da Osman b. Ebî Bekr İbnü'd-Dâbit (ö. 444/1052), Endülüs'te ise Ebû Hafs Ömer b. Hasan el-İşbilî (ö. 460/1067)'dir. Buradan hareketle *Sünen*'nin hicrî beşinci asrın ilk yarısında Endülüs'e girdiğini söyleyebiliriz.³⁵³

³⁴⁹ Çakın, *Sahîh*'in Endülüs'e hicrî beşinci asrın sonlarına doğru ulaştığını ifade etmektedir. Ancak biz buna katılmıyoruz. Zira çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde ele alacağımız üzere beşinci asrın ortalarına gelmeden Buhârî'nin eseri şerh edilmiştir. Dolayısıyla onun eserinin buraya ulaşmadan şerh edilmesi düşünülemez. Ayrıca Çakın da *Sahîh*'in Endülüs'e Asîlî ile ulaştığını ifade etmektedir. Bu sebeble Çakın'ın çalışmasında "beşinci asrın son çeyreğinde" ifadesini sehven yazdığını söyleyebiliriz. Bkz. Kamil Çakın, "Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci", *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* X/1-2-3 (1997), 103-104. *Sahîh*'in Asîlî'den önce İbn Bertâlla (ö. 341/953) Endülüs'e girdiğine dair de iddialar vardır. Bkz. Fatma Büşra Çoban, *Endülüslü Muhaddislerin Rihleleri (Hicrî İlk Dört Asır)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 80-81.

³⁵⁰ İbn Hayr, *Fehrese*, 135-139.

³⁵¹ Kurt, *Endülüs'de Hadis*, 168-169; Öztoprak, "Endülüs'te Sahihayn Algısı", 115-116.

³⁵² İsmail Lütfî Çakan, "el-Câmiu's-Sahîh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1993), VII/130.

³⁵³ Kurt, *Endülüs'de Hadis*, 182.

Doğu'ya yapılan rihleler sonucunda yukarıdaki eserlerin dışında birçok hadis kitabı Endülüs'e ulaşmıştır. İbnü'l-Cebbâb Ebû Ömer Ahmed b. Hâlid (ö. 322/934) ve Hasan b. Sa'd b. İdris el-Kurtubî (ö. 332/944), Yemen'e giderek Abdürrezzâk b. Hemmâm'ın (ö. 211/827) *el-Musannef*'ini, ed-Deberî'den (ö. 285/899) rivâyetini alarak Endülüs'e dönmüşlerdir.³⁵⁴ Nesâî'nin *es-Sünenü'l-Kebîr*'i de dördüncü asırda Endülüs'e girmiştir. Muhammed b. Kâsım b. Seyyâr (ö. 328/940) ve İbnü'l-Ahmer (ö. 358/969) Mısır'da Nesâî'den (ö. 303/915) *Sünen*'i dinlemişler ve Endülüs'e geri dönmüşlerdir.³⁵⁵ Bu eserler dışında hadis musannefatına dair veya hadis ilmiyle ilgili birçok çalışma Endülüs'e ulaşmıştır.³⁵⁶

Buraya kadar verdiğimiz bilgilerden hareketle şunu belirtebiliriz: Endülüs'te hadis faaliyetlerinin bu coğrafyaya Doğu'dan getirilen hadis eserleriyle başladığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda Endülüs'e giren ilk hadis kitabı, hicrî ikinci asrın sonlarına doğru Mâlik'in *Muvatta*'ı olmuştur. Doğu'ya yapılan ilmî seyahatler sonucunda burada tasnif edilen Buhârî, Müslim'in *Sahîh*'leri hicrî dördüncü asrın sonlarına doğru, Tirmizî'nin *Sünen*'i ise beşinci asrın ilk yarısında bu coğrafyaya girmiştir.

2. ENDÜLÜS'TE HADİS ŞERH TARİHİ

Bu başlıkta Endülüs'te *Muvatta*', Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'leri ve Tirmizî'nin *Sünen*'i üzerine yazılan şerhler hakkında bilgi verilecektir. Çalışmanın giriş kısmında şerhe dair açıklamalar yapıldığı için burada tekrar etme ihtiyacı hissedilmemiştir.

2.1. Muvatta' Şerhleri

Endülüs'te hadis şerhine dair te'lif edilen ilk eser tespit edebildiğimiz kadarıyla İsa b. Dinâr'ın (ö. 212/828) *Tefsîru'l-Muvatta*'ıdır. Kaynaklarda İsa b.

³⁵⁴ İbnu'l-Faradî, *Târîhu Ulemâi'l-Endelüs*, I, 72-73, 165-166; Kurt, *Endülüs'de Hadis*, 190; Çoban, *Endülüslü Muhaddislerin Rihleleri*, 83-84.

³⁵⁵ İbnu'l-Faradî, *Târîhu Ulemâi'l-Endelüs*, II, 91-92; Kurt, *Endülüs'de Hadis*, 179; Çoban, *Endülüslü Muhaddislerin Rihleleri*, 84-85.

³⁵⁶ Bu eserlerin toplu listesi için bkz. Kurt, *Endülüs'de Hadis*, 151-219. Endülüs'teki hadis faaliyetleri için ayrıca bkz. Cumhuriyet Ersin Adıgüzel, *XI. asırda Endülüs'te ilmi hayat*. (İstanbul : İstanbul Üniversitesi, SBE Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2016), 137-145.

Dinâr'ın ilimle öne çıkmış, fakih ve zühd sahibi bir kişiliğe sahip olduğundan bahsedilir.³⁵⁷ Onun bu eseri günümüze ulaşmış fakat basımı yapılmamıştır.³⁵⁸ İleride geleceği üzere Endülüslü şârihlerin eserlerinde ondan fikhî meselelerde ve garîbü'l-hadîs noktasında alıntı yapmalarından dolayı bu çalışmayı sistematik olmayan ilk şerh eseri olarak değerlendirebiliriz. İsa b. Dinâr'ın bu tür bir çalışmayı derslerine katıldığı Mâlik'in öğrencilerinden öğrenmiş olması muhtemeldir. Zira İbn Vehb'in bu türden bir eseri olduğu bilinmektedir.³⁵⁹ Bu eserlerden hareketle *Muvatta'* üzerine yazılan ilk şerhin fıkıh faaliyeti doğrultusunda ortaya çıktığını belirtmemiz mümkündür.³⁶⁰ Dolayısıyla Endülüs'te hadis şerh çalışmalarının hicrî ikinci asrın sonlarında ve üçüncü asrın ilk kısmında başlayan hadis şerh çalışmalarının sonucu ortaya çıkan eserleri, yarı sistematik şerhler olarak ifade etmek mümkündür.

Bu asırda yazılan ve günümüzde basılı olan diğer bir şerh ise Abdülmelik b. Habîb'e ait *Tefsîru Garîbi'l-Muvatta'*ıdır. Bu çalışma, isminden dolayı bir garîbü'l-hadîs eseri olduğu izlenimi vermekle beraber bunu da yarı sistematik şerh eseri olarak görmek mümkündür. Çalışmamızın ilk bölümünde bu eserin tahliline yer verdiğimiz için burada tekrar ele almayacağız.

Hicrî üçüncü asırda İsa b. Dinâr ile başlayan *Muvatta'*yı şerh etme faaliyeti dördüncü ve beşinci asırda da yoğun bir şekilde devam etmiştir. Bu asırlarda yazılan şerhlerin birçoğunun ismi bilinmekle beraber bu eserler günümüze ulaşamamış, bir kısmı da yazma olarak bulunmaktadır.³⁶¹

Endülüs'te *Muvatta'* üzerine yapılan çalışmalar da şerhe konu olmuştur. Hicrî beşinci asrın başlarında vefat eden Kâbisî, İbnu'l-Kâsım nakliyle gelen *Muvatta'*daki 520 muttasıl rivâyeti bir araya getirerek *el-Mulahhas*'ı oluşturmuştur. Kâbisî, dönemindeki muttasıl rivâyetlerin öneminden olsa gerek ki; böyle bir çalışma ortaya koymuş ve bu eser üzerine şerhler yazılmıştır. İbn Ebî Sufre (ö. 416/1025) İbnu's-

³⁵⁷ İyaz, *Tertîbü'l-Medârik*, IV, 105-110; M. Kâmil Yaşaroğlu, "İsâ b. Dînâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2000), XXII/479-480.

³⁵⁸ *el-Fihrisü's-Şâmil li't-Türasi'l-Arabiyyi'l-İslâmiyyi'l-Mahtût : el-Hadisü'n-Nebeviyyi's-Şerif ve Ulumuhû ve Ricaluhû*. (Amman: Müessesetu Âli'l-Beyt, 1991/1411), III, 388; Abdullah Muhammed el-Habeşî, *Câmiu's-Şurûh ve'l-Havâşî* (Abudabi: el-Cemu's-Sekâfî, 1425), III, 1979.

³⁵⁹ el-Habeşî, *Câmiu's-Şurûh ve'l-Havâşî*, III, 1978.

³⁶⁰ *Muvatta* üzerine yazılan şerhlerin mahiyeti hakkında bkz. Türcan, *Hadis Şerh Geleneği*, 46.

³⁶¹ Endülüs'te yazılan şerhlerin listesi için bkz. İbn Habîb, *Tefsîru Garîbi'l-Muvatta'*, I, 57-150 (Muhakkikin Önsözü); el-Habeşî, *Câmiu's-Şurûh ve'l-Havâşî*, III, 1978-1996.

Saffâr (ö. 429/1037), Ebû Bekr b. Mevheb (ö. ?) ve diğer bazı isimler *el-Mulahhas*'ı şerh etmişlerdir.³⁶²

Günümüzde basılı bulunan *Muvatta*' şerhlerinden birisi de Ebû'l-Mutarriif el-Kunâziî (ö. 413/1022)'nin *Tefsîru'l-Muvatta*'ıdır. Kunâziî, Kurtubalı bir fakih olup, zühd yaşantısıyla takdir edilmiş ve ilim öğrenmek için Doğu'ya gitmiştir.³⁶³ Onun şerhini de yarı sistematik şerhler içinde değerlendirmek mümkündür. Zira eserde bazı babların şerhi yapılmadığı gibi namaz vakitleri, kible ve vasiyet gibi ana bölümler de ele alınmamıştır. Gerçi bu durum tamamen şârihin bir metodu olmayıp; eserin yazma nüshalarının bazı kısımlarının eksikliğinden de kaynaklanmaktadır.³⁶⁴ Şerhin içeriği fıkıh ağırlıklı olup, kelime açıklamaları üzerinde zaman zaman durulmuştur.³⁶⁵ Kunâziî, az da olsa râviler ve rivâyetlerin sıhhat değerlendirmelerine yer vermiştir. O, bu değerlendirmeleri genellikle hocası Ebû Muhammed b. Abdillâh'tan (ö. 364/974) nakille vermiştir.³⁶⁶ Örneğin, Mâlik - Sika(râvi) - Amr b. Şuayb - babasından - dedesinden nakille şöyle demiştir: “Hz. Peygamber, kaporalı satışı yasakladı.”³⁶⁷ rivâyetinin isnâdında bulunan sika râvi hakkında Kunâziî, bu kişinin Bükeyr b. Abdillâh olduğunu belirtmiş ve Mâlik'in ondan rivâyet etmediği şeklinde söylense de Mâlik'in bu hadisi, Bükeyr'in oğlu Mahreme'den aldığını ve ismini açıklamadan “an Bükeyr” olarak künyelediğini söylemiştir. Bu bilgilerden sonra Kunâziî, isnâd hakkında hocası Ebû Muhammed'den şunu nakletmiştir “Amr b. Şuayb-Babasından- o da dedesinden” tarîkiyle gelen rivâyetler mürseldir. Amr, rivâyeti babası Şuayb ve dedesi Muhammed b. Abdillâh'tan nakleder fakat dedesi sahâbi değildir ve Yahya b. Maîn (ö. 233/848), bu isnâdı sahîh kabul etmiştir.”³⁶⁸

Hicrî beşinci asırda *Tefsîru'l-Muvatta*' adıyla *Muvatta*' şerhi yazan Bûnî (ö. 440/1048)'dir. Ebû Abdilmelik Mervân b. Ali el-Bûnî aslen Endülüslü olmakla

³⁶² el-Hüseyn b. Muhammed Şüvât, *Medresetü'l-Hadîs fî'l-Kayrevân mine'l-Fethi'l-İslâmi ilâ Muntasifi'l-Hâmisi'l-Hicrî* (Riyad: Dâru'l-İslâmiyye li'l-Mekâtibi'l-İslâmî, 1411), II, 842-845; Selahattin Parlador, “Kâbisî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2001), XXIV/XXIV/42.

³⁶³ İyaz, *Tertîbü'l-Medârik*, VII, 290-293.

³⁶⁴ Ebû'l-Mutarriif Abdurrahman b. Mervân el-Kunâziî, *Tefsîru'l-Muvatta*', thk. Âmir Hasan Sabri (Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, ts.), I, 113-114 (Muhakkikin Önsözü).

³⁶⁵ el-Kunâziî, *Tefsîru'l-Muvatta*', II, 578, 582.

³⁶⁶ el-Kunâziî, *Tefsîru'l-Muvatta*', I, 31 (Muhakkikin Önsözü).

³⁶⁷ *Muvatta*', *Buyu*', I.

³⁶⁸ el-Kunâziî, *Tefsîru'l-Muvatta*', I, 424; Diğer örnekler için bkz. I, 147, 280, 282; II, 728.

birlikte daha sonra Kuzey Afrika'nın bir şehri olan Bûne'ye yerleşmiş ve Ahmed b. Nasr ed-Dâvûdî (ö. 1011)'den ders almıştır.³⁶⁹ Eser, tahkikinde ilk tarafı ve son tarafı eksik bir nüshaya dayanıldığından *Muvatta*'daki bütün rivâyetler eldeki matbû nüshada bulunmamaktadır. Ayrıca nüshanın bazı yerleri boş bırakıldığından şerhte bazı açıklamalar yarım kalmıştır.³⁷⁰ Bu sebeple onun şerh çalışmasını da yarı sistematik şerhler içinde değerlendirmek mümkündür.

Bûnî'nin şerhi fıkıh ağırlıklı olup, şerh metodu genel itibariyle “kavluhu” tarzındadır. Yani, rivâyetin şerh kısmı kavluhu lafzıyla başlar. O “ve fih” ya da “mine'l-fikhî” ifadeleriyle rivâyetten çıkardığı fikhî hükümleri belirtir fakat bu ifadeleri kimi zaman rivâyetten çıkarımda bulunduğu anlamlar için de kullanır. Özetleyecek olursak hicrî beşinci asrın ilk yarısında *Tefsîru'l-Muvatta* adıyla Kunâziî ve Bûnî tarafından yazılan *Muvatta* şerhleri, Endülüs'teki yarı sistematik şerhler arasındadır.

Hicrî beşinci asırda *Muvatta* üzerine şerhler yazılmaya devam etmiştir. Bu asırdaki en önemli *Muvatta* şârihlerinden birisi Ebû Ömer İbn Abdilber (ö. 463/1071)'dir. O, Endülüs dışına çıkmayıp bu coğrafyada ilim öğrenmiş ve onun çok sayıda hocası, talebesi olmuştur. İbn Abdilber, birçok alanda eser te'lif etmekle birlikte daha çok hadis alanında meşhur olmuş bir isimdir.³⁷¹

İbn Abdilber'in, ehl-i hadis Mâlikîliğine yakın olduğunu söyleyebiliriz. *Et-Temhîd* ve *el-İstizkâr*'da onun bu tutumunu görmek mümkündür. Zira İbn Abdilber, hadisleri fikhî hüküm elde etmek için kullandığı gibi³⁷² ileride üzerinde ayrıntılı duracağımız üzere şerhlerinde Ebû Hanîfe'yi re'yi tercih etmesi sebebiyle ve âsâra aykırı görüşlerinin olmasından dolayı da tenkit etmiştir. Dolayısıyla onun fikhî hükümleri elde etmede Mâlik'in görüşlerinin yanı sıra hadisleri de dikkate aldığını ifade edebiliriz.

³⁶⁹ İyaz, *Tertîbü'l-Medârik*, VII, 259.

³⁷⁰ Ebû Abdülmelik Mervân b. Ali el-Bûnî, *Tefsîru'l-Muvatta' li'l-Bûnî*, thk. Ebû Ömer Abdülaziz es-Sağîr (Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1432/2011), I, 83 (Muhakkikin Önsözü).

³⁷¹ İyaz, *Tertîbü'l-Medârik*, VIII, 127-130.

³⁷² Halit Özkan, “Muvatta' Üzerine Yazılmış Şerhler”, *Hadis Şerh Literatürü I*, ed. Mustafa Macit Karagözoğlu (İstanbul: İFAV, 2020), 71-72; Endülüs'te Ehl-i Reyin Ehl-Hadise yaklaşımı için bkz.; Ali Hakan Çavuşoğlu, “Endülüs'te Rey-Hadis Mücadelesi”, *İslamiyat* 7/3 (2004), 59-74.

İbn Abdilber'in *Muvatta'* üzerine yazdığı ilk şerh, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-Me'ânî ve'l-Esânîd*'dir. O, bu eserine yazdığı mukaddimede hem eserin telif sebebini ortaya koymuş hem de bazı hadis usûlü konularına yer vermiştir. O, *et-Temhîd*'in telif sebebi olarak zamanındaki insanların *Muvatta'*'daki müsned hadislere ihtimam gösterip, mürsel ve munkatı' rivâyetleri ihmal ettiklerini bu yüzden kendisinin mürsel ve munkatı' rivâyetlerin muttasıl tarîklerini göstermeyi amaçladığını söylemektedir. İbn Abdilber, *et-Temhîd*'de Yahya b. Yahya el-Leysî rivâyetini esas almış ve eserini, Mâlik'in hocalarının isimlerine göre müsned tarzında oluşturmuştur.³⁷³ Eserde 853 merfû rivâyetin şerhine yer vermiştir.³⁷⁴ *et-Temhîd*'i, *el-İstizkâr*'dan ayıran en önemli özellik sadece merfû rivâyetlere yer verilmesidir.³⁷⁵

İbn Abdilber'in *et-Temhîd*'i müsned tarzında kaleme alması muhtemelen onun öncesinde *Muvatta'*'nın müsned şeklinde tasnif edilmesinden kaynaklanmaktadır. İbnu'l-Cebbâb (ö. 322/934), Cevherî (ö. 400/1009), Dârekutnî (ö. 385/995) ve Kâbisî bu türün önemli musanniflerindendir.³⁷⁶ İbn Abdilber, *et-Temhîd*'in önsözünde kendisinin vurguladığı üzere mürsel rivâyetlerin muttasıl tarîklerini göstermeye önem vermektedir. *El-İstizkâr*'da ise bunu *et-Temhîd*'de atıf yaparak gerçekleştirmiştir.³⁷⁷ Örneğin, *el-İstizkâr*'da Mâlik- Ebû Hâzim - Sehl b. Sa'd tarîkiyle merfû olarak nakledilen "*İnsanlar iftar etmede acele ettikleri sürece hayır üzerinde olacaklardır.*"³⁷⁸ rivâyetinden sonra Abdurrahman b. Harmele - Saîd b. el-Müseyyeb tarîkinden mürsel bir rivâyete daha yer verip bu rivâyetin muttasıl tarîklerini *et-Temhîd*'de açıkladığını söylemiştir.³⁷⁹ İbn Abdilber, *et-Temhîd*'de bu mürsel rivâyeti naklettikten sonra nüsha sahibi râvilerin bu hadisi, Mâlik'ten mürsel nakletmelerinde farklılık göstermediklerini ve *Muvatta'*'da da bu rivâyetin hem Mâlik

³⁷³ Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî İbn Abdilber, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-Me'ânî ve'l-Esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Ulvî - Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî (Mağrib: Vezâratu Umûmî'l-Evkâf ve's-Şuûnu'l-İslâmiyye, 1387/1967), I, 1-2, 8-12 (Müellifin Önsözü).

³⁷⁴ Özkan, "Muvatta Üzerine Yazılmış Şerhler", 75.

³⁷⁵ Türcan, *Hadis Şerh Geleneği*, 160; *et-Temhîd* ve *el-İstizkâr*'ın mukayesesi hakkında geniş bilgi için bkz. Özkan, "Muvatta Üzerine Yazılmış Şerhler", 92.

³⁷⁶ Özkan, "Muvatta Üzerine Yazılmış Şerhler", 69.

³⁷⁷ Türcan, *Hadis Şerh Geleneği*, 160.

³⁷⁸ *Muvatta'*, "Sıyâm", 3.

³⁷⁹ Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, thk. Abdulmu'tî Kala'cî (Beyrut: Dâru'l-Kuteybe, 1413/1993), X, 40.

hem de Mâlik dışında başka bir isnâdla nakledildiğini ifade etmiş ve muttasıl isnâdlarını göstermiştir.³⁸⁰

İbn Abdilber, isnâdla ilgili değerlendirmeleri genellikle *et-Temhîd*'de açıklamış ve *el-İstizkâr*'da ise bu bilgiler için *et-Temhîd*'e atıf yapmıştır. Örneğin o, sabah namazının, vaktin hangi kısmında kılınması ile alakalı olarak Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin Iraklıların birçoğunun ortalık aydınlanınca kılınmasının daha faziletli olacağını söylediklerini, bu görüşe delil olarak da Râfî' b. Hadîc (ö. 73/692)'ten merfû olarak nakledilen “*Sabah namazını aydınlığa bırakın. Aydınlığa bıraktığınızda bunda daha fazla sevap olacaktır.*”³⁸¹ rivâyetini delil aldıklarını söylemiş ve bu rivâyetin illetli olduğunu ifade ederek bu illeti, *et-Temhîd*'de açıkladığını belirtmiştir.³⁸² İbn Abdilber, *et-Temhîd*'de Râfî' b. Hadîc rivâyetini isnâdıyla aktardıktan sonra râvilerden Bakıyye'nin zayıf olduğunu, Zeyd b. Esleme'nin ise Mahmud b. Lebîd'den hadis işitmediğini söyleyerek rivâyetin illetini ortaya koymaya çalışmıştır.³⁸³

İbn Abdilber, *el-İstizkâr*'a yazdığı kısa mukaddimede eserini yazma sebebini ve metodunu açıklamıştır. Buna göre İbn Abdilber, çevresindeki bazı kişilerin *et-Temhîd*'in *Muvatta*'nın düzeninde tasnif edilmesini, şâhid türündeki tarîklerin kaldırılması, müsned ve mürsel rivâyetlerin birlikte ele alınması, sahabe, tabiîn ve Mâlik'in sözleriyle fukahânın görüşlerini de kapsayacak şekilde bir şerh kaleme almasını, kendisinden talep ettiklerinden dolayı *el-İstizkâr*'ı yazmaya karar vermiştir.³⁸⁴ İbn Abdilber, *et-Temhîd*'de râvilerin biyografilerine yer verdiğinden *el-İstizkâr*'da onları tekrar ele almayıp, *et-Temhîd*'e atıf yapmakla yetinmiştir. Fakat o, burada geçmiyorsa açıklama yapmıştır. Yine İbn Abdilber, isnâdla ilgili değerlendirmelere ve Mâlik'in hayatına *el-İstizkâr*'da yer vermeyerek *et-Temhîd*'e atıfla yetinmiştir.³⁸⁵

³⁸⁰ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, XX, 22-24.

³⁸¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXVIII, 518.

³⁸² İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, I, 213-214.

³⁸³ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, IV, 338-339.

³⁸⁴ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, I, 163-165 (Müellifin Önsözü).

³⁸⁵ *et-Temhîd* ve *el-İstizkâr*'ın mukayesesi için bkz. Özkan, “Muvatta Üzerine Yazılmış Şerhler”, 89-92.

İbn Abdilber, *el-İstizkâr*'da Yahya b. Yahya el-Leysî nüshasını kullandığını da ifade etmiştir.³⁸⁶ Eserinin telif amacına uygun olarak İbn Abdilber, fikhî meselelerde birçok fakihin görüşlerine yer vermiştir. Bu durum *el-İstizkâr*'ın mezhepler arası karşılaştırmalı bir fıkıh kitabı görünümüne sahip olmasını sağlamıştır.³⁸⁷ *Et-Temhîd* ve *el-İstizkâr*'da isnâd değerlendirmeleri, fikhî görüşlere yer verme bakımından zengin olduğu gibi diğer hadis ilimleri konusunda da geniş bilgiler verilmektedir. Dolayısıyla İbn Abdilber'in kaleme aldığı şerhleri, Endülüs'teki sistematik *Muvatta'* şerhleri olarak kabul edebiliriz. Aşağıda ele alacağımız üzere İbn Abdilber'den sonraki *Muvatta'* şârihlerinin çalışmalarını da *Muvatta'*daki hadislerin çoğunu şerh etmeleri, yoğun fıkıh meselelerini ele almaları ve eserlerinde hadis ilmini ilgilendiren konuların fazlasıyla bulunmasından dolayı sistematik hadis şerh eserleri olarak değerlendirebiliriz.

Hicrî beşinci asırda İbn Abdilber'den sonra önemli bir *Muvatta'* şârihi ise Süleyman b. Halef b. Sa'd el-Bâcî (ö. 474/1081)'dir. Aslen Batalyevsli olan Bâcî, ilk önce Bâce'ye daha sonra da Kurtuba'ya göç etmiştir. O, ilk eğitimine Endülüs'te başlamış daha sonra Doğu'da Mekke ve Bağdat gibi şehirlere ilim öğrenmek için gitmiş, bu yerlerde önemli hocalardan ders aldıktan sonra tekrar Endülüs'e dönmüştür. Bâcî bu seyahatleri sayesinde fıkıh, kelam, usûl ve cedel ilimlerinde söz sahibi olmuştur. O, elde ettiği bu ilmî birikiminden olsa gerek ki İbn Hazm (ö. 456/1063)'la giriştiği tartışmadan üstün çıkıp onun gözden düşmesine sebep olmuştur.³⁸⁸

Bâcî, *Muvatta'* şerhi olarak ilk önce *el-İstifâ*'yı yazmış daha sonra bunu özetleyerek *el-Müntekâ*'yı oluşturmuş, bunu da özetleyerek *el-İmâ*'yı meydana getirmiştir. Onun *Muvatta'* haricinde *Müdevvene* üzerine de bir şerh yazdığı bilinmektedir. Günümüzde ise bu şerhlerden sadece *el-Münteka* bulunmaktadır.³⁸⁹

Fikhî bir şerh özelliği gösteren *el-Münteka*, Mâlikî mezhebinin fikhî görüşlerini öğrenmede önemli bir kaynak olduğu kadar mezhepler arası tartışmalara

³⁸⁶ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, I, 168 (Müellifin Önsözü).

³⁸⁷ Özkan, "Muvatta Üzerine Yazılmış Şerhler", 90.

³⁸⁸ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-Medârik*, VIII, 117-127; Ahmet Özel, "Bâcî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1991), IV/IV, 414-415.

³⁸⁹ İyâz, *Tertîbü'l-Medârik*, VII, 124; Özkan, "Muvatta Üzerine Yazılmış Şerhler", 101.

yer vermesiyle de dikkat çeken bir eserdir. Bâcî'nin fikhî ihtilâfları tartıştığı yerlerde kimi zaman “الدَّلِيلُ عَلَى صِحَّةِ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ مَالِكٌ”/Mâlik'in görüşünün doğruluğunun delili şudur.” ifadesini kullanması onun bu ihtilâfta Mâlik'in tarafında bulunduğunu göstermektedir.³⁹⁰ Bâcî, rivâyetleri şerh ederken “bâb, fasıl, mesele, fer” gibi alt başlıklar kullanmaktadır. Fakat bu başlıklar her rivâyet için bulunmaz. Ayrıca bu başlıklar bazen ana bölüm ve bablar için yapılan açıklamalarda da kullanılmıştır.³⁹¹ *el-Münteka* fıkıh ağırlıklı bir şerh olmakla beraber onda hadis ilmine ait değerlendirmeler de bulunmaktadır.³⁹² İbn Abdilber ve Bâcî'nin şerhleri geniş hacimlerinden olsa gerek ki kendilerinden sonra ihtisâr, cem ve hâşiye türünden bazı çalışmalara da konu olmuştur.³⁹³

Endülüs'te hicrî altıncı yüzyıldaki önemli *Muvatta'* şârihlerinden bir diğeri, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148)'dir. İbnü'l-Arabî, Endülüs'ün İşbiliye kentinde dünyaya gelmiş ve ilk eğitimini de burada almıştır. O, buradaki eğitiminden sonra siyasî karışıklıklardan dolayı Endülüs'ü terk ederek ailesiyle birlikte Doğu'ya ilim öğrenmek için gitmiştir. Bu seyahatleri vasıtasıyla Bağdat, Kudüs ve Mısır'da önemli hocalardan ders alarak ilmî birikimini güçlendirmiştir.³⁹⁴

Diğer Endülüslü şârihlerden farklı olarak dört hadis kitabına şerh yazan tek kişi İbnü'l-Arabî'dir. O, *Muvatta'* üzerine *el-Mesâlik fî Şerhi Muvatta'* ve *Kitâbu'l-Kabes fî Şerhi Muvatta'* eserlerini kaleme almıştır. Bu iki şerh günümüze ulaşmış olup basılı halde bulunmaktadır. Fakat onun Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'ine yazdığı *Şerhu Buhârî* ve Buhârî ve Müslim'in eserleri üzerine yazdığı *Kitâbu'n-Neyyireyn fî Şerhi's-Sahîhayn* şerhleri bilinmekle birlikte günümüze ulaşmamıştır.³⁹⁵

³⁹⁰ el-Bâcî, *el-Müntekâ* Bu tür örnekler için bkz. II, 28, 39, 59; III, 242, 251; V, 28.

³⁹¹ Bu tür örnekler için bkz. el-Bâcî, *el-Müntekâ*, I, 203-204; III, 120-121, 127-128; VII, 159-161.

³⁹² Özkan, “Muvatta Üzerine Yazılmış Şerhler”, 102-104.

³⁹³ Özkan, “Muvatta Üzerine Yazılmış Şerhler”, 64.

³⁹⁴ Ebü'l-Fazl İyâz b. Musa Kâdî İyâz, *el-Gunye Fihristü Şuyûhu Kâdî İyâd*, thk. Mâhir Züheyr Cerrâd (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1402/1982), 66-72; konu hakkında geniş bilgi için bkz.; Özkan, “Muvatta Üzerine Yazılmış Şerhler”, 111-115.

³⁹⁵ İbnü'l-Arabî'nin eserleri hakkında bkz. I, 63-65 (Muhakkikin Önsözü) Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Kabes fî Şerhi Muvatta'i Mâlik b. Enes*, thk. Muhammed Abdillâh Velel Kerîm (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1992); Ahmet Yücel, “İbnü'l-Arabî Ebû Bekr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1999), XX/492.

İbnü'l-Arabî'nin *el-Mesâlik* ve *el-Kabes* şerhlerinden hangisini önce yazdığını tespit etmek oldukça zordur. O, bu iki şerhinde daha önce yazdığı eserlerine zaman zaman atıf yapmaktadır. Dolayısıyla *Muvatta'* şerhleri için tam bir tarih verilmesi bile onun bu eserleri hayatının sonlarına doğru yazdığı söylenebilir.³⁹⁶

İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*'e yazdığı mukaddimede eserini telif etme sebebini açıklamıştır. Buna göre o, kendinden önceki İbn Abdilber'in *et- Temhîd*'inden faydalanmanın zorluğuna dikkat çekmiş ve onun bazı fikhî meseleleri yeterince ele almadığını söylemiştir. Bâcî'nin ise fıkıh konularında yeterli bilgisi olmasına rağmen eserinde hadis konularının yeterli olmadığını, bunların dışında Kunâzî, Bûnî ve İbn Müzeyn'nin eserlerinin ise faydalı olmadığından onlardan yararlanmadığını ifade etmiştir.³⁹⁷ İbnü'l-Arabî, bu ifadeleriyle kendisinden önceki *Muvatta'* şerhlerinin hem fıkıh hem de hadis konularındaki eksikliklerini bildiğini, bundan dolayı yazacağı şerhin iki alana da uygun olmasını istemiştir. Şunu belirtmek isteriz ki İbnü'l-Arabî, İbn Abdilber ve Bâcî'nin şerhlerini bazı yönlerden eksik bulmakla birlikte şerhinde onlardan birçok nakilde bulunmuştur. Özellikle İbn Abdilber'den yapılan nakiller oldukça fazladır. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin Endülüs'te hadis şerhine katkı yapmakla birlikte onun da kendinden önceki Endülüslü şârihlerden fazlaca yararlandığını³⁹⁸ ve İbn Abdilber'in şerhlerini aşamadığını ifade edebiliriz.

İbnü'l-Arabî, rivâyetlerin şerhinde birçok alt başlık kullanır. Bu başlıklardan kimileri Bâcî'nin *el-Münteka*'sında bulunmakla birlikte İbnü'l-Arabî bundan oldukça farklı başlık isimleri de kullanmıştır. İbnü'l-Arabî'nin kullandığı bu başlıklar, her babda aynı düzen ve sayıda bulunmamaktadır. O, bir rivâyetin şerhinde “fer”, “mesele”, “nükte”, “tenbih”, “me’haz”, “şerh” hatta “nükte lügaviyye”, “nükte usûliyye” gibi terkipli kelimeler dahi kullanabilmektedir. Bir konuyu fıkıh usûlüne bağlamak üzere de “te’sîl”, “nükte usûliyye” gibi başlıklar kullanmıştır. İbnü'l-

³⁹⁶ Özkan, “Muvatta Üzerine Yazılmış Şerhler”, 116-118.

³⁹⁷ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik fî Şerhi Muvatta'i Mâlik*, thk. Muhammed b. el-Hüseyn es-Süleymanî - Âişe bt. el-Hüseyn es-Süleymanî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1428/2007), I, 331 (Müellifin Önsözü).

³⁹⁸ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Yusuf Taşan, *Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Hadis Şerhçiliği (Muvatta' Şerhleri Çerçevesinde)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, SBE Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2022), 220-226.

Arabî'nin birçok alt başlık kullanmasının sebebi, hadislerdeki fıkıh usûlü ve meselelerini göstermek için olsa gerektir.³⁹⁹

Diğer hadis şerhlerinde görülen “et-terceme”, “el-isnâd”, “el-Arabiyye” gibi başlıklar, *el-Mesâlik*’te diğer başlıklara göre daha istikrarlı bir şekilde kullanılır.⁴⁰⁰ Ancak her rivâyetin şerhinde bu başlıkları bulmak mümkün değildir. İbnü’l-Arabî’nin kullandığı başlık isimleri bir düzen içinde olmadığı gibi rivâyetleri şerh etme tarzı da uyum içinde değildir. Örneğin, bazı bab başlıklarından sonra rivâyeti senediyle naklettiği gibi bazen de doğrudan “kavluhu” ifadesiyle şerhe başlamaktadır. O, ikinci durumda genellikle doğrudan fıkıh konularına girerek, hadis ilmine ait meselelere girmemiştir.⁴⁰¹

Özetleyecek olursak, Endülüs’te *Muvatta*’, yarı sistematik şerh özelliği arz eden *Tefsîru’l-Muvatta*’ çalışmalarıyla hicrî üçüncü asırda şerh edilmeye başlanmıştır. İbn Abdilber’le birlikte ise *Muvatta*’ sistematik olarak şerh edilmiştir.

2.2. Buhârî Şerhleri

Hicrî dördüncü asrın sonlarına doğru Endülüs’e giren Buhârî’nin *el-Câmiu’s-Sahîh*’ine Endülüs’te ilk şerhi, *en-Nâsiha fî Şerhi’l-Buhârî* adıyla Ebû Ca’fer Ahmed b. Nasr ed-Davûdî (ö. 402/1011) yazmıştır. Ancak bu eser günümüze ulaşamamıştır. *El-Câmiu’s-Sahîh*’in Endülüs’e girişi ve Dâvûdî’nin vefat tarihi dikkate alındığında *Sahîh*’in bu coğrafyada hemen şerh edilmeye başlandığını söyleyebiliriz. Kanatımızca Buhârî’nin *Sahîh*’inin Doğu’da yeni başlayan şöhretiyle Endülüs’e girmesi ve bu bölgede daha önce *Muvatta*’ üzerine yazılmış şerh türünden çalışmaların bulunmasından dolayı bu coğrafyaya girmesiyle birlikte üzerine şerh çalışmaları başlamıştır.

Davûdî’den sonra da *el-Câmiu’s-Sahîh* üzerine şerhler yazılmaya devam etmiştir.⁴⁰² Dâvûdî dışında diğer bir şârih, İbn Battâl’ın hocası Mühelleb b. Ebî Sufre

³⁹⁹ Özkan, “Muvatta Üzerine Yazılmış Şerhler”, 119.

⁴⁰⁰ Özkan, “Muvatta Üzerine Yazılmış Şerhler”, 120.

⁴⁰¹ Örnek için bkz. İbnü’l-Arabî, *el-Mesâlik*, II, 452-459, 470-473.

⁴⁰² Endülüs coğrafyasında yazılan Buhârî şerhleri hakkında bkz. Yusuf el-Kettânî, *Medresetü’l-İmâm Buhârî fî’l-Mağrib* (Beyrut: Dâru Lisâni’l-Arab, ts.), II, 569-608; Kemal Sandıkçı, *Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1991), 23-89; Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, 242-262.

(ö. 435/1044)'dir. Onun şerhi de günümüze ulaşamamakla birlikte İbn Battâl, şerhinde hocasına fazlasıyla atıfta bulunduğu için onun şerhi hakkında bazı fikirler yürütebiliriz.⁴⁰³ Örneğin İbn Battâl, Buhârî'nin koyduğu bab başlıklarıyla üzerinde dikkatle durmuş ve bu konudaki bazı açıklamalarını Mühelleb'ten nakletmiştir.⁴⁰⁴

Dâvûdî ve Mühelleb'ten sonra Endülüs'te önemli Buhârî şârihi İbn Battâl (ö. 449/1057)'dir. Aslen Kurtubalı olan İbn Battâl, şehirdeki karışıklıklardan dolayı Belensiye'ye yerleşmiştir. İbn Battâl, dönemindeki Ebû Ömer et-Talamenkî, İbn Afîf, İbnu'l-Faradî ve Ebû Bekr er-Râzî gibi hocalardan ders almıştır. Şerhinin dışında onun zühd ve rekâike dair de bir eser yazdığı bilinmektedir.⁴⁰⁵

İbn Battâl, şerh metodu olarak rivâyetleri sahabe râvisiyle birlikte aktarmakla yetinmiş ve râvilerin cerh ta'dil durumunu ele almamıştır. Onun Buhârî'nin rivâyetlerini ve râvilerini incelememesini, eserinin saihlik algısından yahut onun rivâyetlerden fıkıh istinbatını önlemesinden kaynaklandığını düşünmek mümkündür. İbn Battâl, kısa olan rivâyetleri kısaltmadan, uzun olanları ise bazen kısa aktararak şerh etmiştir. Ayrıca *Sahih*'in bütün bablarını ve bir babdaki bütün hadislerin şerhini yapmamıştır.⁴⁰⁶ İbn Battâl'ın bazı hadislerin şerhine yer vermemesi muhtemelen farklı bablarda yer alan bir hadisi tek yerde şerh etmeyi yeterli görmesindendir. Örneğin, imânın tadından bahsedilen rivâyeti İbn Battâl, Kitâbu'l-İmân'da "Halâvetü'l-İmân" babında⁴⁰⁷ şerh etmiş⁴⁰⁸, aynı hadisin yer aldığı "Kişinin küfre dönmeyi, ateşe girmek gibi kötü görmesi" babında⁴⁰⁹ ise aynı hadisi şerh etmemiştir. Yine İbn Battâl, hayızlı kadınların bayram namazında arka tarafta

⁴⁰³ Konu hakkında geniş bilgi için bkz. İbrahim Tozlu, "Buhârî Râvisi Kâdî Mühelleb b. Ebû Sufre'nin Endülüs Hadisçiliğindeki Yeri ve Önemi", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1 (2015), 65-96; Ömercan Kaçar, *Mühelleb b. Ebî Sufre ve Şerhçiliği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisan Tezi, 2021).

⁴⁰⁴ Ebû'l-Hasan Ali Halef b. Abdülmelik İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yasir b. İbrahim (Mektebetü'r-Rüşd, ts.), III, 243; VI, 62.

⁴⁰⁵ İyaz, *Tertibü'l-Medârik*, VIII, 160; Talat Sakallı, "İbn Battâl el-Kurtubî", *DİA* (İstanbul, 1999), XIX/XIX, 360-361; Salih Özer, *Endülüslü İbn Battal ve Buhârî Şerhi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2007), 20.

⁴⁰⁶ Özer, *Endülüslü İbn Battal ve Buhârî Şerhi*, 46-49; Halit Özkan vd., "Buhârî'nin el-Câmiu's-Sahîh'i Üzerine Yazılmış Şerhler", *Hadis Şerh Literatürü I*, ed. Mustafa Macit Karagözoğlu (İstanbul: İFAV, 2020), 183; Saffet Sancaklı, "İbn Battâl ve Buhârî Şerhi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/1 (2007), 69.

⁴⁰⁷ Buhârî, "İmân", 9.

⁴⁰⁸ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 66-68.

⁴⁰⁹ Buhârî, "İmân", 14.

durmalarını bildiren rivâyetin⁴¹⁰ şerhini yaptığı⁴¹¹ için aynı hadisi, Kitâbu'l-Ideyn'deki babta⁴¹² tekrar şerh etme ihtiyacı duymamıştır. Dolayısıyla İbn Battâl'ın şerhinin içeriğine, şerh ettiği bablar üzerinden değil de, şerhini yaptığı rivâyetler üzerinden değerlendirmek daha doğru olsa gerektir.⁴¹³

İbn Battâl'ın şerhinin diğer şerhlerden ayrılan en önemli özelliklerinden biri, kısmen yukarıda değindiğimiz üzere onun yararlandığı birçok kaynağı açıkça belirtmesidir.⁴¹⁴ Bu durum kendinden önceki Buhârî şârihleri, Dâvûdî ve Mühelleb gibi isimler hakkında bilgi sahibi olmamıza yardımcı olmaktadır. O, bu şârihlerin dışında Taberî (ö. 310/923), İbnü'l-Münzir (ö. 318/930), Tahâvî (ö. 321/933) ve İbnu'l-Kassâr (ö. 397/1007) gibi önemli fakihlerden de birçok nakil yapmıştır.⁴¹⁵

İbn Battâl'ın şerh metodunu anlamak için dönemindeki ilim geleneğini göz önüne almak gerekir. İbn Battâl, kendi döneminde Endülüs'te mesâille fıkıh üretmeye çalışan ve hadisleri de dikkate alarak fıkıh oluşturmaya önem veren iki gruptan ikincisine mensuptur. Şerhinde bunun yansımaları görmek zor değildir. Onun fıkıh ve hadis faaliyetlerinde takip ettiği Mâlikîlik çizgisi, öğrencisi İbn Abdilber tarafından da devam ettirilmiştir.⁴¹⁶ Bu bilgiler doğrultusunda bazı kaynaklarda İbn Battâl'ın Mâlikî mezhebinin görüşleri doğrultusunda hadis şerhi yazdığı⁴¹⁷ ifadesine tamamen katılmıyoruz. O, birçok fikhî meselede Mâlik'in görüşlerini tercih etmekle beraber, ileride ele alacağımız üzere bazen hadisten çıkan hükmü tercih etmiştir.⁴¹⁸ Yukarıda ifade ettiğimiz üzere İbn Battâl, hadisleri de dikkate alarak fıkıh oluşturmaya çalışan düşünceye sahip olduğundan, ondan sadece Mâlikî mezhebinin görüşlerine bağlı bir şerh yazmasını beklemek mümkün olmasa gerektir.

⁴¹⁰ Buhârî, "Hayz", 23.

⁴¹¹ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 449-451.

⁴¹² Buhârî, "Ideyn", 15.

⁴¹³ Özer çalışmasında İbn Battâl'ın toplam 3924 babdan 2923'ünü şerh ederek Sahîh'in yüzde yetmiş dördünü şerh ettiğini ifade etmiştir. Fakat yukarıda da ifade ettiğimiz gibi İbn Battâl, Buhârî'nin farklı bablarda tahrir ettiği rivâyetlerin şerhini bazen bir babda yaptığından diğer babların şerhini yapmamıştır. Bu nedenle Sahîh'in şerh edilme oranını bablardan üzerinden vermek sağlıklı olmadığı kanaatindeyiz. Özer, *Endülüslü İbn Battal ve Buhârî Şerhi*, 46-49.

⁴¹⁴ Özer, *Endülüslü İbn Battal ve Buhârî Şerhi*, 20-21.

⁴¹⁵ Özkan vd., "Buhârî'nin el-Câmiu's-Sahîh'i Üzerine Yazılmış Şerhler", 189.

⁴¹⁶ Özkan vd., "Buhârî'nin el-Câmiu's-Sahîh'i Üzerine Yazılmış Şerhler", 182.

⁴¹⁷ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn* (Beyrut: Dâru İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, ts.), I, 546.

⁴¹⁸ Özer, *Endülüslü İbn Battal ve Buhârî Şerhi*, 81.

İbn Battâl'ın şerhinde hangi nüshayı esas aldığına dair kesin görüş ifade etmek kolay değildir. Şerhin muhakkikleri, İbn Battâl'ın Ebû Zer nüshasını esas aldığını ancak eserin birçok yerinde bu nüshaya aykırı rivâyetin olduğunu ifade etmişlerdir.⁴¹⁹ Ülkemizdeki bazı çalışmalara göre ise İbn Battâl şerhinde Asîlî nüshasını esas almakla birlikte gerektiğinde diğer nüshalara da başvurmuştur.⁴²⁰ İbn Battâl'ın hangi nüshaya dayandığı tespit edilemese bile birçok nüshadan faydalanması günümüze ulaşmamış Asîlî nüshasındaki rivâyetler hakkında yardımcı olmaktadır.⁴²¹

Şerhinde fikhî meseleler ve ihtilâflar bağlamında çoğu zaman Mâlikî çizgiyi takip etmeye çalışan İbn Battâl, diğer mezhep ve fakihlerin görüşlerini de genellikle eleştirmeden nakletmiştir. Fakat o, Zahirîler ve Ebû Hanîfe'yi bazen sert dille eleştirmiştir. Özellikle Zâhirîlerden bahsettiği yerlerin birçoğunu eleştiri amacıyla ele almıştır.⁴²² İbn Battâl, Ebû Hanîfe'yi eleştirdiği bazı yerlerde onun âsâra aykırı davrandığını ileri sürmüştür. Örneğin, Ebû Hanîfe'nin, ikinci namazının vaktinin zevalden sonra bir cismin gölgesinin iki katı olunca girdiğini ve bu vakitten önce namaz kılan kimsenin namazının geçerli olmayacağını söylemesini âsâra ters görmüştür.⁴²³ İbn Battâl'ın burada ve diğer yerlerde Ebû Hanîfe'yi eleştirmesi, kanaatimizce ehl-i rey'e yönelik bir tavır olmayıp, Mâlikîlik içinde oluşan ehl-i hadis anlayışından kaynaklanmaktadır. Çünkü Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştiriler, İbn Battâl'ın onları âsârla tam bir zıtlık içerisinde gördüğü yerlerde zikretmiştir. Zira o, birçok fikhî konuda Ebû Hanîfe'nin görüşünü tenkid etmeden aktarmıştır. Bu konuyu çalışmamızın devamında daha detaylı ele alacağız.

2.3. Müslim Şerhleri

Müslim'in *Sahîh*'inin Endülüs coğrafyasına hicrî dördüncü asrın sonlarına doğru girdiğini önceden ifade etmiştik. *Sahîh*'in üzerine şerh çalışması ise tespit

⁴¹⁹ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 16.

⁴²⁰ Özer, *Endülüslü İbn Battal ve Buhârî Şerhi*, 26-27; Albayrak, *el-Cami'u's-Sahih*, 16; Özkan vd., “Buhârî'nin el-Câmiu's-Sahîh'i Üzerine Yazılmış Şerhler”, 184.

⁴²¹ Albayrak, *el-Cami'u's-Sahih*, 13.

⁴²² Özkan vd., “Buhârî'nin el-Câmiu's-Sahîh'i Üzerine Yazılmış Şerhler”, 186. Bu tür örnekler için bkz. İbn Battâl, I, 90; II, 94, 137; III, 217, 419; IV, 41, 222; V, 412; VII, 60

⁴²³ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, II, 172.

edebildiğimiz kadarıyla hicrî altıncı yüzyılda başlamıştır. Müslim'in Endülüs coğrafyasındaki ilk şârihi, İbnu'l-Hâc künyeli Muhammed b. Ahmed (ö. 529/1134)'dir. Fakat İbnu'l-Hâc'ın şerhi Müslim'in Mukaddime ve İmân bölümleriyle sınırlıdır. Endülüs'te kaleme alınmış diğer bir şerh de Abdullah b. İsa eş-Şeybânî (ö. 530/1135)'ye aittir; fakat onun şerhi yarım kalmıştır.⁴²⁴ Bu şârihlerin şerhleri günümüze ulaşamamıştır.

Mağrib bölgesinde Müslim'in *Sahîh*'i ilk olarak Mâzerî (ö. 536/1141) tarafından şerh edilmiştir. Tam adı Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Ömer es-Sıkkilî olan Mâzerî, ülkesinin işgal edilmesinden sonra Kuzey Afrika'daki Mehdiyye şehrine göç etmiş, hayatının büyük bir kısmını burada geçirmiş ve bu bölgedeki hocalardan ders almıştır. O, fıkıh ilmi üzerinde yoğunlaşmış ve Mağrib'de Mâlikî kimliğiyle öne çıkmıştır. Bunun yanında o, hadis, edebiyat, matematik ve tıp ilimleriyle de ilgilenmiştir.⁴²⁵

Mâzerî'nin *el-Mu'lim bi Fevâidi Müslim* şerhi günümüze tam olarak ulaşan ilk Müslim şerhi olmakla beraber muhtasar bir çalışmadır.⁴²⁶ O, bu çalışmasını bizzat kendisi kaleme almamıştır. Bu eser, bir Ramazan ayında Mâzerî'nin *Sahîh*'i öğrencilerine okurken onların aldıkları notları kendisinin kontrol edip onaylaması sonucu kitap hâlini almıştır.⁴²⁷ Bundan olsa gerek ki, şerhte Mâzerî'nin açıklamaları "Kale's-Şeyh" ibaresiyle belirtilmiştir. Buna göre Mağrib bölgesindeki ilk Müslim şerhi, yarı sistematik bir şerh türündedir.⁴²⁸ Ayrıca Mâzerî'nin vefat tarihi dikkate alındığında ilk Müslim şerhinin, Buhârî'nin *Sahîh*'ine yazılan şerhten bir asır sonra ortaya çıktığını ifade edebiliriz.

Mâzerî'nin *el-Mu'lim* adlı eseri, ağırlıklı olarak kelime ve fıkıh açıklamalı bir şerh görünümündedir. O, birçok yerde hadisin içindeki bazı kelimeleri açıklamasıyla yetinmiştir. Mâzerî, rivâyetlerin şerhinde şerh edeceği kısmı "kavlûhu" ifadesiyle

⁴²⁴ Hüseyin b. Muhammed Şüvât, *Menheciyyetü Fıkhi'l-Hadis inde'l-Kâdî İyâz* (Dâru İbn Affân, 1414/1993), 89.

⁴²⁵ Kâdî İyâz, *el-Gunye*, 65; Eyüb Said Kaya, "Mâzerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2003), XXVIII/193-195.

⁴²⁶ Mustafa Macit Karagözoğlu, "Müslim'in el-Müsnedü's-Sahîh'i Üzerine Yazılmış Şerhler", *Hadis Şerh Literatürü I*, ed. Mustafa Macit Karagözoğlu (İstanbul: İFAV, 2020), 319.

⁴²⁷ Muhammed b. Muhammed Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye* (Kahire: el-Matbaatu's-Selefiyye, 1319), 152.

⁴²⁸ Karagözoğlu, "Müslim'in el-Müsnedü's-Sahîh'i Üzerine Yazılmış Şerhler", 328-329.

belirtmiştir.⁴²⁹ Şerhinde isnâdları terk ederek doğrudan metinleri ele alan Mâzerî, yeri geldiğinde isnâd değerlendirmelerine de temas etmiştir. Ancak bu değerlendirmeler sınırlı olup daha çok Müslim'deki tartışmalı senedler üzerinde olmuştur.⁴³⁰ Örneğin, Müslim'in Ebû Bekr b. Ebî Şeybe - İbn Uleyye - Humeyd et-Tavîl - Ebû Ra'fî - Ebû Hüreyre "*Ebû Hüreyre Rasûlullah (s.a.s) ile yolda cünüp iken karşılaştı.*"⁴³¹ rivâyetinin isnâdının munkatı' olduğunu ve Buhârî ve İbn Ebî Şeybe'nin bunu Humeyd et-Tavîl - Bekr b. Abdullah el-Müzenî - Ebû Ra'fî - Ebû Hüreyre tarîkiyle naklettiğini söylemiştir.⁴³² Mâzerî fıkıh konularını ise genelde kısaca değerlendirerek ayrıntılı bilgi için fıkıh kitaplarına atıf yapmıştır.⁴³³

Nüsha farklılıklarını dikkate alan Mâzerî, bu bağlamda ortaya çıkan hataları göstererek doğrusunu belirtmiştir. Mesela, Mâlik - Salih b. Keysân - Ubeydullah - Zeyd "*Rasûlullah bize Hudeybiye'de sabah namazı kıldırıldı.*"⁴³⁴ rivâyetinin tarîki hakkında Mâzerî, bazılarının İbn Mâhân nüshasında isnâdın Salih b. Keysân - Zührî - Ubeydullah şeklinde naklettiğini fakat bunu yanlış bulduğunu, çünkü Salih'in Zührî'den yaşça büyük olduğunu söylemiştir.⁴³⁵ Mâzerî, rivâyetlerin şerhinde fikhî konulara ağırlık vermiş olsa da hadis ilmini ilgilendiren konular hakkında da zaman zaman açıklamalar yapmıştır. Özellikle onun şerhi, *el-Müsnedü's-Sahîh*'in nüsha farklılıklarını tespiti husûsunda öne çıkmaktadır.

Mâzerî'den sonra Müslim'in *Sahîh*'ine yazılan diğer bir şerh ise Kâdî İyâz (ö. 544/1149)'ın *İkmâlu'l-Mu'lim*'idir. Eserine kısa bir mukaddime yazan Kâdî İyâz, bu şerhi, hocası Mâzerî'nin eksik bıraktığı yerleri tamamlamak ve anlayarak okumak isteyenlerin isteğini karşılamak için yazdığını ifade etmiştir.⁴³⁶ Kâdî İyâz'ın müstakil bir şerh yazmak yerine hocasının şerhini tamamlamak üzere yaptığı ikmâl

⁴²⁹ Karagözoğlu, "Müslim'in el-Müsnedü's-Sahîh'i Üzerine Yazılmış Şerhler", 329.

⁴³⁰ Ali Çimen, *Mâzerî: Hayatı, Eserleri ve "el-Mu'lim" İsimli Eseri Özelinde Şerhçiliği* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 53.

⁴³¹ Müslim, "Hayız", 29.

⁴³² Mâzerî, *el-Mu'lim*, I, 385.

⁴³³ Karagözoğlu, "Müslim'in el-Müsnedü's-Sahîh'i Üzerine Yazılmış Şerhler", 330.

⁴³⁴ Müslim, "İmân", 32.

⁴³⁵ Mâzerî, *el-Mu'lim*, I, 299.

⁴³⁶ Ebül-Fazl İyâz b. Musa Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim bi Fevâidi Müslim*, thk. Yahya İsmail (Medine: Dâru'l-Vefa, 1419/1998), I, 71-75; Karagözoğlu, "Müslim'in el-Müsnedü's-Sahîh'i Üzerine Yazılmış Şerhler", 337.

çalışmasının⁴³⁷ kendisinden sonra *Sahîh* üzerine Endülüs'te yazılan diğer ikmâl çalışmalarına örnek olduğunu söyleyebiliriz.⁴³⁸

Şerh metodu olarak Kâdî İyâz, hadisleri ayrı ayrı ele almıştır. Şerh edilecek yerler “kavluhu” ifadesiyle nakledilmiştir. İlk olarak hocası Mâzerî'nin açıklamaları “kâle'l-imâm” ifadesiyle naklettikten sonra “kâle'l-kâdî” ibaresiyle de Kâdî İyâz'ın şerhine yer verilmiştir. Kâdî İyâz, Mâzerî'nin açıklamalarına bir müdahalede bulunmaksızın yer verdikten sonra onun eksik bıraktığı yerleri tamamlamaya çalışmıştır. Onun bu ilave açıklamaları bir düzen içinde devam etmeyip gerekli görülen yerlerde yapılmıştır.⁴³⁹

Kâdî İyâz, şerhini üç ana noktada yoğunlaştırmıştır. Bunların ilki, *el-Müsnedü's-Sahîh*'in nüsha farklılıklarıdır. Birçok tarîkten *Sahîh*'e ulaşan Kâdî İyâz, nüshaları dikkate alarak gerek isnâd gerekse metinlerdeki hataları düzeltmeye çalışmıştır. Şerhte önemle durulan ikinci bir kısım ise fikhî değerlendirmelerdir. Kâdî İyâz, fikhî tartışmaları için alt başlık kullanmadan doğrudan tartışmalara yer vermiştir. O, çok sayıda mezhebi ve ismi belirterek görüşlerine yer vermiştir. Fakat o, bu görüşlerden genellikle Mâlikî mezhebini tercih etmiştir. Şerhteki önemli olan üçüncü kısım ise hadis metinlerinin anlamları üzerinde durulmasıdır. Kâdî İyâz, gerek kelimelerin gerekse cümlelerin bütünü üzerinde durmuştur. Bu sayede bir anlam genişliği elde edilmiştir.⁴⁴⁰ Endülüs'te sistematik Müslim şerhlerinin öncüsü olduğunu ifade etmek mümkündür.

2.4. Tirmizî Şerhleri

İbnü'l-Arabî'nin *Ârızatu'l-Ahvezî* eseri, bilindiği kadarıyla Tirmizî'nin *Sünen*'i üzerine yazılan ilk şerhtir. Şerhte fikhî konulara ağırlık verilmiştir. “İlel” bölümü hariç *Sünen*'deki diğer bütün kitaplar şerh edilmiş olup ahkâma dair bölümlerin şerhi ise daha ayrıntılıdır.⁴⁴¹

⁴³⁷ Türcan, *Hadis Şerh Geleneği*, 65.

⁴³⁸ Karagözoğlu, “Müslim'in el-Müsnedü's-Sahîh'i Üzerine Yazılmış Şerhler”, 321, 337.

⁴³⁹ Karagözoğlu, “Müslim'in el-Müsnedü's-Sahîh'i Üzerine Yazılmış Şerhler”, 338-339.

⁴⁴⁰ Karagözoğlu, “Müslim'in el-Müsnedü's-Sahîh'i Üzerine Yazılmış Şerhler”, 339-341.

⁴⁴¹ Ayşe Esra Şahyar, “Tirmizî'nin el-Câmi'i Üzerine Yazılmış Şerhler”, *Hadis Şerh Literatürü II*, ed. Mustafa Macit Karagözoğlu (İstanbul: İFAV, 2022), 138, 141-142.

İbnü'l-Arabî, bazı öğrencilerin kendisinden *Sünen*'i şerh etmesini istediklerini belirtmiştir. O, hasetçi, uzmanlığı olmayan, bidatçı ve anlayışsız kimselerin saldırısından dolayı ilk olarak bu istekten uzak durduğunu ifade etmiştir. Ancak o, dinin ve rihlenin faydalarını anlatmaktan geri durmanın ayrıca zorbalardan korkmanın âlimlere yakışmayacağını belirterek şerhi yazmaya karar vermiştir.⁴⁴²

Bidatçı ve zorba kimselerin kim olduğuna dair İbnü'l-Arabî açık bir ifade kullanmamıştır. Ancak onun bu söylemlerinden kendi zamanındaki Zâhirilere ya da Murâbitlar dönemine işaret ettiği düşünülebilir. *Ârizatu'l-Ahvezî*'de birçok eserine atıf yapmasından dolayı İbnü'l-Arabî'nin bu eserini rihle sonrası Endülüs'te yazdığı söylenebilir.⁴⁴³

Diğer şerhlerinde olduğu gibi İbnü'l-Arabî, "İsnad", "Ahkâm", "Fıkıh", "Garîb", "Fer" "Âriza", "Tekmile" gibi birçok alt başlık altında hadislerin şerhini ele alır. Fakat bunlardan "Ahkâm" ve "Fıkıh" başlıklarının içeriği diğerlerine göre daha geniştir.⁴⁴⁴

3. ENDÜLÜS'TEKİ HADİS ŞERHLERİNDE SENED TENKİDİ

Endülüslü şârihler, rivâyetlerin senedleri hakkında bir düzen içinde olmasa da kimi zaman değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bundan dolayı bu başlıkta Endülüslü şârihlerin sened değerlendirmesine ne zaman ve niçin başvurdıklarını tahlil etmeye çalışacağız.

3.1. Endülüslü Şârihlerin Mürsel Rivâyetlere Yaklaşımı

Tâbiîn neslinden bir râvinin kendisiyle Hz. Peygamber arasındaki bir sahabînin ismini atlayarak naklettiği hadis anlamına gelen mürsel hadis⁴⁴⁵, Endülüslü şârihlerin şerhlerinde üzerinde durdukları hadis usûlü konularındandır. Endülüslü şârihler arasında mürsel hadisi delil olarak kabul etme noktasında bir farklılık

⁴⁴² Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-Ahvezî bi Şerhi Sahîhi't-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), I, 2 (Müellifin Önsözü).

⁴⁴³ Şahyar, "Tirmizî'nin el-Câmi'i Üzerine Yazılmış Şerhler", 140-141.

⁴⁴⁴ Çakan, "el-Câmiu's-Sahîh", VII/131; M. Selim Arık, *Ebû Bekr İbnu'l-Arabî ve Sünen Şerhi Arızatu'l-Ahvezî* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, SBE Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2001), 128-177; Şahyar, "Tirmizî'nin el-Câmi'i Üzerine Yazılmış Şerhler", 145.

⁴⁴⁵ Salahattin Polat, "Mürsel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2006), XXXII/52.

bulunmamaktadır. Ancak onlar, hangi râvilerin hangi mürsel rivâyetlerinin makbul olup olmadığı husûsunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Örneğin Bâcî, İbn Şihâb'ın mürsellerinin Safvân b. Ümeyye (ö. 41/661) ve İkrime (ö. 13/634)'nin kıssalarını bildiren rivâyetleri hariç diğer mürsellerinin kabul edilmeyeceğini söylemiştir.⁴⁴⁶ İbnü'l-Arabî ise mürsel rivâyetlerin müsned hadisler gibi delil değeri taşıdığına özellikle İbn Şihâb ve Mâlik'in mürsel rivâyetlerinin önemli olduğuna dikkat çekmiştir.⁴⁴⁷ İbn Battâl ise ihtilâflı meselelerde müsned rivâyetin delil açısından mürselden daha üstün olduğunu söylemiştir.⁴⁴⁸

Muvatta 'da çok sayıda mürsel rivâyetlerin bulunmasının Endülüslü *Muvatta* ' şârihlerini mürsel rivâyetlerle ilgilenmeye sevk ettiğini söyleyebiliriz. Örneğin, Kunâziî, “Doğru yaşamaya çalışın, herşeyi yapamazsınız. İyi ameller yapmaya çalışın amellerin en iyisi namaz kılmaktır...”⁴⁴⁹ rivâyetinin *Muvatta* 'da belağ türüyle ancak Süfyân - Mansûr - Sâlim b. Ebî el-Ca'd - Sevbân - Hz. Peygamber tarîkiyle muttasıl nakledildiğini söylemiştir.⁴⁵⁰ Bûnî ise Hz. Âişe'nin naklettiği “Hz. Peygamber sabah namazının iki rekâtını o kadar kısa kıları ki Fatihâ'yı okudu mu okumadı mı diye düşünürdüm.”⁴⁵¹ rivâyetini Mâlikin mürsel olarak Nesâî'nin ise müsned olarak naklettiğini söylemiştir.⁴⁵² Kunâziî ve Bûnî, mürsel rivâyetlerin müsned tarîklerine zaman zaman işaret etseler de bu açıklamalar fazla değildir.

Muvatta 'daki mürsel rivâyetlerin muttasıl tarîklerini göstermede İbn Abdilber'in farklı bir yerinin olduğunu ifade edebiliriz. O, *et-Temhîd* 'i kaleme alma sebeplerinden biri olarak *Muvatta* 'daki hadislerin tahrîcini yapmak isteyenlerin merfû-muttasıl rivâyetlere önem vererek, munkatı'-mürsel rivâyetleri dikkate almadıklarından kendisinin bu şerhinde mürsel-munkatı' bütün hadislerin muttasıl isnâdlarını göstermeyi amaçladığını ifade etmiştir.⁴⁵³ Dolayısıyla Endülüslü şârihler

⁴⁴⁶ el-Bâcî, *el-Müntekâ*, V, 157.

⁴⁴⁷ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Arabî, *Ârızatü'l-Ahvezî bi Şerhi Sahîhi't-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), II, 50.

⁴⁴⁸ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, III, 432.

⁴⁴⁹ *Muvatta* ', “Tahâre”, 6.

⁴⁵⁰ el-Kunâziî, *Tefsîru'l-Muvatta* ', I, 141. Diğer örnekler için bkz. I, 160, 183, 210, 217; II, 499, 640, 646.

⁴⁵¹ *Muvatta* ', “Salâtu'l-Leyl”, 5.

⁴⁵² el-Bûnî, *Tefsîru'l-Muvatta* ', I, 241.

⁴⁵³ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, I, 1-2 (Müellifin Önsözü); Özkan, “Muvatta Üzerine Yazılmış Şerhler”, 74.

arasında *Muvatta*’nın mürsel rivâyetleri üzerinde en fazla İbn Abdilber durmuştur. İbn Abdilber’den sonra Bâcî, genelde *Muvatta*’daki mürsel rivâyetlerin muttasıl senedlerine işaret etmezken İbnü’l-Arabî, İbn Abdilber’den nakille bazı mürsel rivâyetlerin muttasıl tarîklerine işaret etmiştir.⁴⁵⁴

3.2. Râvilerin Cerh ve Ta’dîli

Endülüs’te hadis şerh faaliyetleri kapsamında râvilerin cerh ve ta’dil’ine dair bilgilerin Endülüslü şârihler tarafından bir düzen içerisinde verildiğini söylemek mümkün değildir. Râviler hakkındaki cerh ta’dil bilgileri, genelde rivâyetin delil olarak kullanılmayacağını kanıtlamak için verilmiştir. Mesela Kunâzî, Mâlik - Sika râvi- Amr b. Şuayb’ın kitabından - babasından - dedesinden “*H. Peygamber kaporalı alışverişi yasakladı.*”⁴⁵⁵ rivâyetinde Mâlik’in ismini açıklamadığı sika râvinin isminin Bükeyr b. Abdillâh el-Eşec olduğunu ve Mâlik’in bu râviden rivâyet etmediğini ancak bu rivâyeti, bu râvinin oğlu Mahreme’den naklettiğini söylemiştir. Kunâzî, hocası Ebû Muhammed’den nakille râvilerin değerlendirmesine devam etmiştir. Buna göre o, Ebû Muhammed, Amr b. Şuayb - babasından - dedesinden senediyle gelen rivâyetin mürsel olduğunu çünkü Amr’ın dedesi, Muhammed b. Abdillâh’ın sahabî olmadığını, Yahya b. Maîn’in Amr b. Şuayb’ın babası ve dedesi tarîkiyle naklettiği hadislerle sahih hükmü verdiğini söylemiştir.⁴⁵⁶

Bûnî, Hişâm b. Hasan’ın orta namazını, ikinci namazı olarak açıkladığını sika râviler içerisinde ondan başkasının bunu demediğini ve Hişâm’ın bazen vehimlerinin olduğunu söylemiştir.⁴⁵⁷ Diğer bir örnekte Bûnî “*Birinizin oturarak kıldığı namaz, ayakta kıldığı namazın yarısı kadardır.*”⁴⁵⁸ rivâyetini, şu hadisin açıklandığını söylemiştir: “*İnsanlar Medîne’ye geldiklerinde şiddetli bir vebaya yakalandılar. Rasûlullah (s.a.s) onların yanına çıktığında oturarak namaz kıldıklarını gördü ve oturarak namaz kılanın sevabı, ayakta namaz kılanın yarısı kadardır. Fakat ayakta namaz kılacak durumda değilseniz o zaman ayakta namaz kılmanız gibisinizdir. Çünkü*

⁴⁵⁴ İbnü’l-Arabî, *el-Mesâlik*, I, 471; II, 367.

⁴⁵⁵ *Muvatta*, “Buyu”, I.

⁴⁵⁶ el-Kunâzî, *Tefsîru’l-Muvatta*, I, 424.

⁴⁵⁷ el-Bûnî, *Tefsîru’l-Muvatta*, I, 256.

⁴⁵⁸ *Muvatta*, “Salâtu’l-Cemâa”, 6.

*Allah, kişinin gücünün üstünde sorumluluk yüklememiştir.”*⁴⁵⁹ Bûnî, bu rivâyeti naklettikten sonra Asîlî’den şu değerlendirmeyi nakletmiştir: “Mâlik bu rivâyeti İsmail b. Muhammed- Mevla Amr b. el-Âs tarîkiyle nakletmiştir. Bu isnâd mechuldür. Çünkü Mevla Amr b. el-Âs’ın kim olduğu bilinmemektedir. Yine bu rivâyetin Zührî- Amr b. el-Âs tarîki de muttasıl değildir. Zira Zührî Amr b. el-Âs’dan hadis almamıştır.” Bûnî, istişhâd amaçlı kullandığı rivâyetin değerlendirmesini Asîlî’den nakletmiştir.⁴⁶⁰ Kunâziî ve Bûnî’nin şerhlerinde cerh ta’dil’e dair bazı değerlendirmeler olsa da bunlar sınırlı sayıdadır.

Endülüslü şârihler içerisinde İbn Battâl da râvilerin cerh ta’diliyle ilgili bilgileri ihtilâflı durumlarda delil kabul edilen rivâyetler için nakletmiştir. Örneğin İbn Battâl, Mâlik’in iflas eden alıcının mallarını, satıcının almaya öncelikli hakkının bulunduğu ve alıcının ölmesi durumunda ise mal sahibinin alacaklılardan biri olacağına dair görüş belirttiğini söylemiştir. İbn Battâl, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel’in ise iflas etme ve ölüm durumlarını bir tutarak satıcının malını almaya öncelik hakkının bulunduğu dair görüşlerini nakletmiş ve onların İbn Ebî Zib - Ebü’l-Mu’temir - Amr b. Halde - Ebû Hüreyre -Rasûlullah “*Kim iflas eder yahut ölürse alıcı malını almak için öncelik sahibidir.*”⁴⁶¹ rivâyetinden hareketle bu hükmü verdiklerini söylemiştir. Fakat İbn Battâl, Yahya b. Maîn’in Ebü’l-Mu’temir’i zayıf kabul ettiğini, Ebû Dâvûd’un ise onun tanınmadığı yönünde açıklamalar yaptıklarını belirterek rivâyetin zayıflığını ortaya koymaya çalışmıştır.⁴⁶² İbn Battâl, bu değerlendirmesinden sonra Mâlik’in bu konuda ölen kişinin zimmetindeki malın kalıcı olduğunu, böylelikle iflas ile ölümün arasını ayırdığını ifade ederek onun delilini ortaya koymaya çalışmıştır. Dolayısıyla onun Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel’in delil aldığı rivâyetin zayıflığını belirtmesi, Mâlik’in görüşünü desteklemek için olsa gerektir.

Endülüslü şârihler içerisinde râvi değerlendirmeleriyle diğerlerine göre daha fazla ilgilenen şârihin İbn Abdilber olduğunu söyleyebiliriz. İbn Abdilber, râvi değerlendirmelerini bir düzen içerisinde vermemiştir. O, bir rivâyetin farklı

⁴⁵⁹ Muvatta’, “Salâtu’l-Cemâa”, 6.

⁴⁶⁰ el-Bûnî, *Tefsîru’l-Muvatta’*, I, 254-255; diğer bir örnek için bkz. I, 350-351.

⁴⁶¹ İbn Mâce, “Ahkâm”, 26.

⁴⁶² İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, VI, 525.

tarîklerini yahut bir konuda nakledilmiş bir hadisin zayıflığını göstermek için râvi değerlendirmelerine yer vermiştir. Örneğin İbn Abdilber, Mekke ve Medîne'nin fazileti hakkında yaptığı değerlendirmede Mekke'nin daha faziletli olduğu kanaatini belirttikten sonra bu bağlamda bazı rivâyetlere yer vermiş ve bunların sıhhatinde bir tartışmanın bulunmadığını söylemiştir. İbn Abdilber bu açıklamasından sonra Hz. Peygamber'in Mekke'den çıkarken söylediği “Allah’ım biliyorsun ki senin en çok sevdiğin yerden beni çıkarıyorlar. Beni yine senin en sevdiğin bir yere yerleştir.”⁴⁶³ rivâyetinin uydurma bir hadis olduğu ve bunda ilim ehlinin şüphe etmediğini, uydurmanın râvilerden Medîneli Muhammed b. Hasan b. ez-Zebâle'den kaynaklandığını belirtmiştir.⁴⁶⁴

Diğer bir misalde İbn Abdilber, Şeybânî'nin delil aldığı “Benden sonra kimse oturarak imamlık yapmasın.”⁴⁶⁵ rivâyetinin ilim ehli tarafından sahih sayılmadığını çünkü Câbir el-Cu‘fî'nin bu hadisi Şa‘bî'den mürsel olarak naklettiğini ve onun müsned rivâyetlerinin bile delil açısından bir değer taşımadığı halde mürsel rivâyetlerinin nasıl kullanılabileceğini ifade ederek⁴⁶⁶ rivâyetinin delil olarak kullanılamayacağını ortaya koymaya çalışmıştır.

İbn Abdilber, râvi değerlendirmelerini çoğu kez ihtilâflı fikhî konular bağlamında delil alınan rivâyetler için vermiştir. Mesela o, “Mescide girdiğinizde oturmadan önce iki rekât namaz kılınız.”⁴⁶⁷ rivâyetini şerh ederken nafîle namaz kılınabilecek vakitlerde mescide giren kimsenin iki rekât namaz kılmasında bir ihtilâf bulunmadığını söylemiştir. İbn Abdilber, ihtilâfın sabah namazının sünnetini evinde kılan kimsenin mescide geldikten sonra namaz kılıp kılmamasıyla ilgili olduğunu ifade etmiştir. Bazı kişilerin sabah namazı kılındıktan sonra mescidde namaz kılmayı câiz görmediklerini belirten İbn Abdilber, bu görüşte olanların delil aldığı

⁴⁶³ Bu rivâyet, *Müstedrek*'te “Allah’ım sen beni en sevdiğin yerden çıkarıyorsun; beni yine en sevdiğin şehre yerleştir. Allah da onu Medîne'ye yerleştirmiştir.” şeklinde nakledilmektedir. Hâkim, hadisin râvilerinin Medineli ve Ebû Saîd el-Makberî'nin hâne halkından oluştuğunu söylemiştir. Zehebî ise bu rivâyetin uydurma olduğunu söylemiştir. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed Nisâbûrî, *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2002), III, 4.

⁴⁶⁴ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, XXVI, 15-17.

⁴⁶⁵ Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004), II, 252.

⁴⁶⁶ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, VI, 143.

⁴⁶⁷ Muvatta', “Kasru's-Salât fi's-Sefer”, 18.

rivâyetlerin râvilerini cerh etmiştir. Buna göre İbn Abdilber, sayılabilecek es-Sevrî - Abdurrahman b. Ziyâd - Abdullah b. Yezîd - Abdullah b. Amr tarîkiyle nakledilen “*Rasûlullah fecrin doğuşundan sonra sabah namazının dışında başka bir namaz kılmayın dedi.*”⁴⁶⁸ hadisinin râvilerinden Abdurrahman b. Ziyâd’ın çoğunluğa göre hüccet olmadığını söylemiştir. Yine İbn Abdilber, İbn Ömer’in âzatlısı Yesâr’a fecirden sonra namaz kılariken söylediği “*Rasûlullah bizi bu namazı kılariken gördü ve burada olanlar olmayanlara söylesin ki fecir doğduktan sonra sadece sabah namazının ilk iki rekâtı kılınabilir dedi.*”⁴⁶⁹ hadisinin isnâd açısından meçhul olduğunu ve delil teşkil etmeyeceğini ifade etmiştir. Ayrıca o, fecrin doğuşundan sonra sadece sabah namazının kılınacağını bildiren Abdürrezzak - Ebû Bekr b. Muhammed - Musa b. Ukbe - Nâfi - İbn Ömer isnâdıyla gelen hadisin râvilerinden Ebâ Bekr’in zayıf olmasından dolayı delil değeri taşımadığını söylemiş ve bu hadisin sahih olsa bile fecrin doğuşundan sonra Hz. Peygamber’in mendub kıldığı değil de kişinin kendi isteğiyle kılabilceği nafil bir namaz yoktur anlamına gelmesinin muhtemel olduğunu söylemiş ve mescide girildiğinde oturmadan namaz kılınabileceğini bildiren rivâyetleri savunmuştur.⁴⁷⁰ İbn Abdilber’in, tercih ettiği rivâyetin aksine delil olabilecek rivâyetleri hem sened tenkidiyle hem de te’vîl yoluyla tenkit ettiğini söyleyebiliriz.

Endülüslü şârihler yeri geldiğinde râvinin ta’dil durumunu ortaya koyarak rivâyetin sahihliğini kanıtlamaya çalışmışlardır. Mesela Tirmizî, bir veya iki emmeden dolayı haramlığın oluşmayacağına dair rivâyetleri, Zübeyr b. Avvâm ve Hz. Âişe kanalıyla tahrîc etmiş, Zübeyr b. Avvâm tarîkinin mahfuz olmadığını ve sahih olan isnâdın Hz. Âişe’den gelen rivâyet olduğunu ifade etmiştir.⁴⁷¹ İbnü’l-Arabî de bu konuda Hz. Âişe’den nakledilen rivâyeti Müslim’in tahrîc ettiğini, Buhârî’nin ise aynı rivâyeti Abdullah b. ez-Zübeyr’in bir defasında Zührî’den diğer bir defasında ise Hz. Âişe’den mevkûf olarak nakletmesinden dolayı tahrîc etmediğini belirtmiştir. O, bunun râviler arasında hadis imamlarından Abdullah b.

⁴⁶⁸ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, III, 53.

⁴⁶⁹ Dârekutnî, *es-Sünen*, II, 290.

⁴⁷⁰ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, XX, 99-102.

⁴⁷¹ Tirmizî, “Radâ”, 3. Konu hakkındaki rivâyetlerin değerlendirmesi için bkz. Adil Yavuz, “Evlenmeyi Haram Kılan ‘Beş Kez Süt Emme’ Üzerine Bir Değerlendirme (Kur’ân’dan Bir Ayet mi, Peygamberimizden Gelen Bir Rivayet mi?)”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2007), 51-71.

Ebî Müleyke bulunduğu için bir kusur oluşturmayaacağını söylemiştir.⁴⁷² Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin Abdullah b. Ebî Müleyke'yi ta'dîl edip rivâyetin sağlamlığını ortaya koymaya çalışmasıyla bir bakıma Tirmizî'yi desteklediğini ifade edebiliriz.

Râvilerin cerh-ta'diline az da olsa yer veren Endülüslü şârihlerden biri de Kâdî İyâz'dır. Mesela o, “*Kırk geceden fazla olmamak üzere bize turnakları kesmemiz, bıyıkları kısaltmamız, koltuk altı ve kasık tıraşı olmamız söylendi.*”⁴⁷³ rivâyetinin râvilerden Ca'fer hakkında Ukaylî'nin hadisinde şüphe bulunduğunu, İbn Abdilber'in ise bu hadisi sadece Ca'fer b. Süleyman'ın naklettiğini, onun çok hata yapması ve hafızasının iyi olmamasından dolayı rivâyetinin delil değeri taşımadığına dair açıklama yaptıklarını nakletmiştir.⁴⁷⁴ Râvilerin cerh ta'dil'i bağlamında Kâdî İyâz, Dârekutnî'nin Müslim'e yaptığı istidraklarına da bazen yer vermiştir.⁴⁷⁵

Buraya kadar verdiğimiz bilgilerden hareketle Endülüslü şârihlerin râvilerin cerh-ta'diline yönelik bilgileri genelde fikhî ihtilâflarda tercih etmedikleri görüşün dayanağı olan rivâyeti tenkit etmek için ele aldıklarını ifade etmek mümkündür.

3.3. Rivâyetlerin Sıhhat Değerlendirmesi

Endülüslü şârihler, şerh ettikleri hadis kitaplarının güvenilirliğinden olsa gerek ki bu eserlerdeki rivâyetlerin sıhhat durumlarıyla genelde ilgilenmemişlerdir. Endülüslü şârihlerin rivâyetlerin sıhhat durumuna işaret etmeleri, daha çok ihtilâflı konularda delil olarak kullanılan rivâyetler içindir.⁴⁷⁶ Bu yaklaşımı az da olsa *Tefsîru'l-Muvatta'* sahipleri Kunâzî ve Bûnî'den itibaren görmek mümkündür. Mesela Kunâzî, “*Rasûlullah bize ipek elbise giymeyi, altın yüzük takmayı ve rukûda Kur'ân okumayı yasakladı*”⁴⁷⁷ farklı tarîklerden nakledildiğini belirttikten sonra

⁴⁷² Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Arabî, *Ârızatu'l-Ahvezî bi Şerhi Sahîhi't-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), V, 90.

⁴⁷³ Müslim, “Tahâre”, 16.

⁴⁷⁴ Ebül-Fazl İyâz b. Musa Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim bi Fevâidi Müslim*, thk. Yahya İsmail (Medine: Dâru'l-Vefa, 1419/1998), II, 62.

⁴⁷⁵ Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, I, 255-256; II, 139, 453.

⁴⁷⁶ Türcan, *Hadis Şerh Geleneği*, 132.

⁴⁷⁷ Muvatta', “Salât”, 6.

hocası Ebû Muhammed'in nakille el-Kattân - İbn Aclân - İbrahim b. Abdillâh - İbn Abbas ve Ali' senedinin muztarib olduğunu belirtmiştir.⁴⁷⁸

Diğer bir misalde Kunâziî, hocası Ebû Muhammed'e "*Bir grup Medîne'ye geldiğinde Rasûlullah'a dün hilali gördüklerini haber verdiler. Rasûlullah, insanlara oruçlarını bozmalarını yarın da bayram namazı kılmalarını söyledi.*"⁴⁷⁹ rivâyetini sormuş o da bu rivâyetin zayıf ve sened açısından sahih olamayacağını söylemiştir.⁴⁸⁰ Kunâziî, bazen Mâlik'in naklettiği senedi de tenkid etmiştir. Örneğin, Mâlik - İsmail b. Muhammed - Amr b. el-Âs'ın Mevlası tarîkiyle gelen isnâdın⁴⁸¹, Amr b. el-Âs'ın Mevlası'nın tanınmadığı için mechûl olduğunu, yine bu babda nakledilen Zührî-Amr b. el-Âs tarîkinin, Zührî'nin Amr b. el-Âs'la karşılaşmamasından dolayı muttasıl olmadığını söylemiştir.⁴⁸²

İbn Battâl, fihkî tartışmalar bağlamında, uyuyan kişinin abdest alıp almaması bahsinde Mâlik'in her türlü uyuma şekinden dolayı abdest alınması gerektiğini, Ebû Hanîfe ve Sevrî'nin sadece uzanarak uyuyan kimsenin abdest alması gerektiğini söylediklerini nakletmiş ve onların Ebû Hâlid ed-Dâlânî - Katâde - Ebû'l-Âliye - İbn Abbas tarîkiyle gelen "*Rasûlullah secde ederken uyku hırıltısı duyulacak şekilde uyudu. Sonra abdest almadan namaz kılmaya devam etti. Yâ Rasûlullah sen uyudun ve absdest almadan namaz kılıyorsun! Rasûlullah da sadece yatarak uyumadan dolayı abdest almak gerekir dedi.*"⁴⁸³ hadisini delil aldıklarını ifade ettikten sonra bunun münker bir hadis olduğunu Ahmed b. Hanbel ve Ebû Dâvûd'un bu rivâyeti zayıf kabul ettiklerini zikretmiştir.⁴⁸⁴ İbnü'l-Arabî de Ebû Hanîfe'nin delil aldığı bu hadisin zayıf münker olduğunu ifade etmiştir.⁴⁸⁵ Bu bilgilerden hareketle Endülüslü

⁴⁷⁸ Ebû'l-Mutarraf Abdurrahman b. Mervân el-Kunâziî, *Tefsîru'l-Muvatta'*, thk. Âmir Hasan Sabri (Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Suûni'l-İslâmiyye, ts.), I, 147; İbn Abdilber de bu rivâyetin farklı tarîklerle nakledildiğini sahih olanın Mâlik'in naklettiği hadis olduğunu belirtmiştir. Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî İbn Abdilber, *et- Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-Meânî ve'l-Esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Ulvî - Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî, 1387/1967, XVI, 111-112.

⁴⁷⁹ İbn Mâce, "Sıyâm", 6.

⁴⁸⁰ el-Kunâziî, *Tefsîru'l-Muvatta'*, I, 282.

⁴⁸¹ Muvatta', "Salâtu'l-Cemea", 6.

⁴⁸² el-Kunâziî, *Tefsîru'l-Muvatta'*, I, 187.

⁴⁸³ Tirmizî, "Tahâre", 57.

⁴⁸⁴ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 320.

⁴⁸⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, II, 47.

şârihlerin Mâlik'in görüşünü savunmak için olsa gerek onun fetvasına tezatlık arz eden rivâyetin sıhhat durumunu ele almışlardır.

İhtilâflı meselelerde rivâyetlerin sıhhat değerlendirmesini yapan diğer bir Endülüslü şârih, Bâcî'dir. Bâcî, kocası kaybolan kadının bekleyeceği sürenin imam tarafından tayin edilebileceğini, bu konuda sahabe arasında bir ihtilâfın bulunmadığını ve mesele üzerinde icma olduğunu ifade ettikten sonra Hz. Ali'den eşî kaybolan kadının kocasının ölüm veya kendisinden ayrıldığı haberi gelmedikçe buna sabretmesi gerektiğini bildiren rivâyetlerin⁴⁸⁶ muttasıl olmadığını, muttasıl olanların ise sağlam derecesinde bulunmadığını belirtmiştir.⁴⁸⁷

Bâcî, Mâlikî düşünce doğrultusunda amel-i ehl-i Medîne'yi sahih isnâddan üstün gördüğünü de ifade etmiştir. Ancak Bâcî'nin bu yaklaşımını *Münteka*'da sıklıkla görmek mümkün değildir. Bâcî, bayram namazlarının ilk rekâtında yedi tekbir getirileceğini, Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in bu görüşte olduklarını Ebû Hanîfe'nin ise başlangıç ve rukûdaki tekbirler hariç üç tekbir getirileceği görüşünü savunduğunu söylemiştir. Bâcî, ilk rekâtta yedi tekbir getirilmesi görüşünde olduğunu belirterek bu konudaki delilin Kesîr b. Abdillâh - Babasından - Dedesinden rivâyetle naklettiği "*Rasûlullah ilk rekâtta yedi tekbir, ikinci rekâtta ise kıraate başlamadan önce beş tekbir getirmiştir.*"⁴⁸⁸ hadisine dayandığını, bu rivâyet sabit olmasa da Medîne amelinin bu yönde olduğunu ve amel-i ehl-i Medîne'nin sahih isnâdlardan daha üstün seviyede yer aldığını söylemiştir.⁴⁸⁹

Endülüslü şârihler içerisinde rivâyetlerin sıhhatiyle en fazla ilgilenen ismin İbn Abdilber olduğunu söyleyebiliriz. İbn Abdilber, rivâyetlerin farklı isnâdlarını verirken yahut ihtilâflı konularda delil alınan hadisleri incelerken sıhhat derecelerini belirtmiştir.

Bunun bir örneğini Hz. Peygamber'in bir savaştan dönerken gece konakladıklarında uyuyup kalmaları sonucunda sabah namazını vaktinde kılamamalarıyla ilgilidir⁴⁹⁰. Bu olayda Hz. Peygamber uyanınca namazı kıldırmaıyıp

⁴⁸⁶ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 90.

⁴⁸⁷ el-Bâcî, *el-Müntekâ*, V, 359.

⁴⁸⁸ Ebû Bekr Muhammed b. İshâk, *Sahîh-i İbn Huzeyme*, II, 346.

⁴⁸⁹ el-Bâcî, *el-Müntekâ*, II, 357.

⁴⁹⁰ Muvatta', "Mevâkîtu's-Salât", 6.

orduyu bir süre yürüttükten sonra kıldırılmıştır. İbn Abdilber, ordunun konakladığı ve namazı kaçırdıkları yer hakkında bazı kişilerin buranın şeytanın vadisi olduğunu ve burada namaz kılmanın caiz olmadığını ifade ettiklerini nakletmiştir. İbn Abdilber, buna karşı çıkararak yeryüzünün temiz ve mescit kılındığını bildiren rivâyetlerin⁴⁹¹ varlığına dikkat çekmiştir. O, bu meselenin Hz. Peygamber'in faziletini bildiren rivâyetlerle ilgili olarak nakledildiğini açıkladıktan sonra bu hadislerin hepsinin sahih olduğunu zikretmiştir. İbn Abdilber, bu hadislere tezatlık gösteren ve Hz. Ali'den farklı isnâdlarla gelen “*Sevdiğim bana mezarlık ve Babil topraklarında namaz kılmayı yasakladı*”⁴⁹² hadisinin hem zayıf hem de Hz. Ali'den muttasıl olarak gelmediğini söyleyerek tenkit etmiştir.⁴⁹³

Diğer bir misalde İbn Abdilber, Mâlik - Musa b. Meysere - Saîd b. Ebî Hind - Ebû Musa el-Eşâ'rî Rasûlullah'dan rivâyetle nakledilen “*Kim tavla oynarsa Allah'a ve Rasûlüne karşı gelmiş demektir*”⁴⁹⁴ hadisinin bu isnâdla nakledilmesinde *Muvatta'* râvileri arasında bir ayrılığın bulunmadığını fakat Mâlik - Nâfi - İbn Ömer senediyle nakledilen “*Kim santranç oynarsa Allah'a ve Rasûlüne karşı gelmiş demektir.*”⁴⁹⁵ rivâyetinin sened yönünden muzlim⁴⁹⁶ ve uydurma bâtil bir hadis olduğunu belirterek Ebû Musa'dan nakledilen *Muvatta'* rivâyetinin sahih olduğunu ifade etmiştir.⁴⁹⁷

Yine fikhî ihtilâflar bağlamında İbn Abdilber, Mâlik'in belağ siğasıyla Hz. Ali ve İbn Abbâs'tan orta namazın, sabah namazı olduğunu bildiren rivâyeti naklettikten sonra İbn Abbas tarîkinin sahîh, Hz. Ali tarîkinin ise sahîh olmadığını ifade etmiştir. İbn Abdilber, Hz. Ali'den nakledilen rivâyetin Hüseyin b. Abdillâh b. Damîre – Babası - Dedesi, Damîra b. Ebî Damîra tarîkiyle geldiğini ve Hüseyin'in metrûku'l-hadîs ve zayıf olduğu konusunda görüş birliğinin bulunduğunu söylemiştir. Ayrıca İbn Abdilber, Hz. Ali'den gelen mahfûz rivâyetin orta namazın ikinci namazı olduğunu bildiren hadis olması gerektiğini ifade etmiştir.⁴⁹⁸

⁴⁹¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, II, 169.

⁴⁹² Ebû Davud, “*Salât*”, 24.

⁴⁹³ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, V, 223-226.

⁴⁹⁴ *Muvatta'*, “*Rüya*”, 2.

⁴⁹⁵ Yakub b. İbrahim Ebû Yusuf, *Âsâr*, thk. Ebu'l-Vefâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 215.

⁴⁹⁶ Muzlim: Râvilerinin çoğu mechûl olan sened, bkz. Aydın, *Hadis Istılahları*, 242.

⁴⁹⁷ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, XIII, 173.

⁴⁹⁸ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, V, 425-426.

Mâlik'in naklettiği rivâyet hakkındaki söylentileri bertaraf etmek üzere de İbn Abdilber rivâyetlerin isnâdına dair açıklamalar yapmıştır. İbn Abdilber, Sevr b. Zeyd - İbn Abbâs tarîkiyle nakledilen “*Hilal’i gördüğünüzde oruca başlayın eğer göremezseniz ayı otuza tamamlayın*”⁴⁹⁹ hadisinin, İkrime - İbn Abbas senediyle mahfuz olduğunu ve Mâlik'in kitabında İkrime'nin rivâyetine yer verdiğini söyleyerek geniş açıklama için *Temhîd*'e atıf yapmıştır.⁵⁰⁰ İbn Abdilber, *Temhîd*'de bu rivâyetin Mâlik-Sevr b. Zeyd-İbn Abbâs tarîkiyle nakledildiğini, bütün *Muvatta'* nüshalarında bu tarikle yer aldığını ve senedde İkrime'nin bulunmadığını ancak rivâyetin Mâlik – Sevr – İkrime - İbn Abbas tarîkiyle mahfûz olduğunu söylemiştir. İbn Abdilber, Mâlik'in İkrime'yi anmamasını İkrime'nin Saîd b. el-Müseyyeb hakkında sarf ettiği sözlerden kaynaklandığı görüşünün sahîh olmayacağını çünkü Mâlik'in hac bölümünde onun ismini verdiğini ve rivâyetini kabul ettiğini ifade etmiştir. Açıklamalarını sürdüren İbn Abdilber, İkrime'nin İbn Abbas'ın mevlası ve önemli âlimlerden sayıldığını, hakkındaki bu tür sözlerin Mâlik'e zarar veremeyeceğini söyleyerek savunmaya çalışmıştır.⁵⁰¹ Dolayısıyla İbn Abdilber, mahfûz isnâda vurgu yaparak konu hakkındaki en sağlam tarîki ortaya koymaya gayret etmiştir. İbn Abdilber, *et-Temhîd*'in başka bir yerinde bu rivâyetin Ebû Hüreyre, Huzeyfe, Ebû Bekre, Talk el-Haneî ve başka sahabîler tarafından da nakledildiğini, Ebû Hüreyre'den nakledilen rivâyetin Ebû Hüreyre-Saîd el-Müseyyeb-Ebû Seleme-A'rec-Muhammed b. Ziyâd tarîkiyle sâbit olduğunu, bu konudaki diğer isnâdların ise hasen derecesinde bulunduğunu söylemiştir.⁵⁰²

Rivâyetlerin sıhhat dereceleriyle ilgilenen diğer bir Endülüslü şârih İbnü'l-Arabî'dir. İbnü'l-Arabî, gerek *Arızâtu'l-Ahvezî* gerekse *Mesâlik* şerhlerinde “el-İsnâd” adlı başlıkta râvi bilgileri ve rivâyetin sıhhat derecesine işaret etmiştir.⁵⁰³ Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin diğer Endülüslü şârihlerden ayrı olarak şerh ettiği eserdeki rivâyetlerin sıhhatiyle doğrudan alakadar olduğunu ifade edebiliriz. Fakat İbnü'l-Arabî'nin bu başlıkları, her rivâyetin şerhinde düzenli olarak kullanmadığını belirtmemiz gerekir. İbnü'l-Arabî bu başlık altında rivâyetlerin sıhhat derecesi için

⁴⁹⁹ Muvatta', “Sıyâm”, 1.

⁵⁰⁰ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, X, 8.

⁵⁰¹ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, II, 26-27.

⁵⁰² İbn Abdilber, *et-Temhîd*, XIV, 338-339.

⁵⁰³ Türcan, *Hadis Şerh Geleneği*, 133-134.

bazen “sahih”, “müttefakun aleyh” bazen de “imamlar rivâyeti birçok tarîkten naklettiler” ifadelerini kullanmıştır.⁵⁰⁴ Dolayısıyla İbnü'l-Arabî, rivâyetlere sahih hükmünü verirken hadis musanniflerinin tahrir ettiği hadisleri dikkate almıştır. Şerhinde sıklıkla İbn Abdilber'e atıf yapan İbnü'l-Arabî, hadislerin sıhhatine dair de ondan nakilde bulunmuştur.⁵⁰⁵

İbnü'l-Arabî, Mâlik - Ca'fer b. Muhammed - Babasından - el-Mikdâd b. el-Esved - Hz. Ali yoluyla gelen senedin, Ca'fer'in babası Muhammed b. Ali'nin el-Mikdâd b. el-Esved ve Hz. Ali'yle görüşmediği için maktû olduğunu, bu senedle gelen rivâyetin ise Nesâî ve bazı kişiler tarafından muttasıl-sahih tarikle nakledildiğini söylemiştir.⁵⁰⁶ Diğer bir örnekte İbnü'l-Arabî, Tirmizî'nin İbn Ebî Ömer - Sufyan b. Uyeyne - Abdilkerim b. Ebi'l-Muhârik - Hassân b. Bilâl, “*Ammâr b. Yâsir 'i abdest alırken sakalını hilallerken gördüm ve ona sakalını da mı hilalliyorsun dedim? O da bunu yapmamdan beni ne alıkoyabilir ki Rasûlullah'ı sakalını hilallerken gördüm dedi.*”⁵⁰⁷ rivâyetinin, Abdilkerim b. Ebi'l-Muhârik'in Hassân'dan hadis işitmediği için maktû olduğunu ifade etmiş ve bu konuda İbn Vâil - Hz. Osman tarîkinin hasen-sahih derecesinde bulunduğunu söylemiştir.⁵⁰⁸

İbnü'l-Arabî yeri geldiğinde Tirmizî'nin sıhhat değerlendirmelerini kabul etmemiştir. Mesela İbnü'l-Arabî, Tirmizî'nin Mahmud b. Ğaylân - Ebû Dâvûd - Şu'be - Sa'd b. İbrahim - Ebû Ubeyd Abdullah b. Me'sûd - İbn Me'sûd tarîkiyle naklettiği “*Rasûlullah namazdaki ilk oturuşunda sanki sıcak bir taşın üstünde oturuyormuş gibi acele ederdi.*”⁵⁰⁹ rivâyeti hakkında Ebû Ubeyd'in babasından hadis işitmediği için hasen derecesinde olduğunu söylediğini fakat Ebû Dâvûd'un bu hadisin benzerini yine Ebû Ubeyd'den naklettiği için kendisine göre sahih seviyesinde bulunduğunu söylemiştir.⁵¹⁰ Diğer bir misalde İbnü'l-Arabî, Tirmizî'nin Ebû Cüheym tarîkiyle nakledilen “*Namaz kılanın önünden geçen kimse bunun sorumluluğunu bilseydi kırk yıl beklemesi onun için daha iyi olurdu.*”⁵¹¹ rivâyetinin

⁵⁰⁴ Örnek için bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, II, 231, 284, 318; İbnü'l-Arabî, *Ârızatu'l-Ahvezî*, I, 93.

⁵⁰⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, I, 451; II, 31.

⁵⁰⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, IV, 319.

⁵⁰⁷ Tirmizî, “Tahâre”, 23.

⁵⁰⁸ İbnü'l-Arabî, *Ârızatu'l-Ahvezî*, I, 48.

⁵⁰⁹ Tirmizî, “Salât”, 158.

⁵¹⁰ İbnü'l-Arabî, *Ârızatu'l-Ahvezî*, II, 161.

⁵¹¹ Tirmizî, “Salât”, 139.

sened açısından garîb olduğunu söylediğini fakat kendisi açısından sahih derecesinde bulunduğunu belirtmiştir.⁵¹²

Rivâyetlerin sıhhat değerlendirmesine Endülüslü şârihler genelde ihtilâflı durumlarda yer vermişlerdir. İbn Abdilber ve İbnü'l-Arabî ise diğer Endülüslü şârihlerden daha fazla bu konu üzerinde durmakla birlikte bunu bir düzen içerisinde takip etmemiştir. Dolayısıyla Endülüs hadis şerhlerinde sıhhat değerlendirmelerinin, sistematik bir biçimde değil, şârihler tarafından daha çok delillerin dayandığı hadisler için yapmışlardır.

4. ENDÜLÜS'TEKİ HADİS ŞERHLERİNDE METİN TAHLİLİ

Endülüs şerhlerinin odak noktasının, hadisin metni olduğunu ifade edebiliriz. Bizce bunun başlıca nedeni, bu şerhlerin ağırlıklı olarak fikhî konuları merkeze alması, hadisin de fikhın ikinci kaynağı olmasıdır. Şunu da belirtmeliyiz ki, Endülüslü şârihler fikhî konularla ilişkilendirmeden doğrudan metin tahliline de yer vermişlerdir. Bundan dolayı burada Endülüslü şârihlerin hadis metinlerini hangi yönlerden tahlil ettiklerini ele alacağız.

4.1. Rivâyetlerin Dil-Belâgat Açısından İncelenmesi

Belâgat, bir fikrin sözlü yahut yazılı olarak yerinde, yeterince ve zamanında ifade edilmesidir.⁵¹³ Endülüslü şârihlerin gerek fikhî konularında gerekse diğer konularda tartışmalı olan meseleleri aydınlatmak için rivâyetleri dil-belâgat yönünden ele aldıkları gibi herhangi bir tartışma konusuna değinmeden de doğrudan rivâyetleri bu yönden inceledikleri de olmuştur.

Kunâzî, hocası Ebû Muhammed'den nakille “الْتَمِسْ وَلَوْ خَاتَمًا مِنْ حَدِيدٍ/Demirden de olsa bir yüzük ver”⁵¹⁴ rivâyetinin, zina eden câriye için söylenen “Bir saç örgüsüne de olsa onu sat.”⁵¹⁵ hadisindeki gibi azlık bildiren bir atasözü muhtevasına sahip olduğunu söyleyerek, hadisteki câriyenin saç örgüsü karşılığında satılmasının

⁵¹² İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, III, 101; İbnul Arabî, Tirmizî'nin bu rivâyet için garib olduğunu söylese de Tirmizî hadisin, hasen-sahih derecesinde bulunduğunu belirtmiştir. Bkz. Tirmizî, *Salât*, 139.

⁵¹³ Hulusi Kılıç, “Belâgat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1992), V/380.

⁵¹⁴ Muvatta', “Nikâh”, 3; Müslim, “Nikâh”, 13.

⁵¹⁵ Buhârî, “Buyu”, 66.

istenmediği gibi ilk hadiste de nikâhlanmak istenen kadına da demirden bir yüzük verilmesinin kastedilmediğini söylemiştir. Bâcî de bu rivâyetin istenilen bir şeyin en azını belirtmek için kullanıldığını ifade etmiştir.⁵¹⁶ Mâzerî bu rivâyetin devamında Hz. Peygamber'in söylediği فَقَدْ مُلْكُكُمَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ kısım için “ba” (بِمَا) harfiyle “بعثك ثوبي بدینار/elbisemi sana bir dinara sattım.” kullanımındaki gibi bütünün bir parçasının kastetildiğini, dolayısıyla erkeğin kadını nikâhlamasının sadece Kur’ân ezberine dayanmadığını, eğer böyle olsaydı mehrin hibe edilmiş anlamına geleceğini bunun ise Hz. Peygamber için geçerli olacağını söylemiştir.⁵¹⁷ İbnü’l-Arabî de bu rivâyetin, Kunâzî ve Bâcî gibi “azlık” bildirdiğini söyleyerek “مَنْ بَنَى لِلَّهِ مَسْجِدًا، وَلَوْ مِنْ بَنَى فَطَاةٍ بَنَى اللَّهُ لَهُ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ/Kim Allah için kalkuyruk kuşunun yumurtladığı yer kadar bir mescit yaparsa Allah da onun için cennete bir ev yapar.”⁵¹⁸ rivâyetini de örnek olarak vermiştir.⁵¹⁹

İbn Battâl, Ebû Hüreyre’den nakledilen “Mescidimde kılınan namaz, Mescid-i Haram hariç diğer mescitlerde kılınan bin rekât namazdan daha faziletlidir.”⁵²⁰ rivâyetinin şerhinde kimilerinin Mescid-i Haram’ı, kimilerinin de Mescid-i Nebî’yi üstün tuttuklarını belirterek her iki tarafın görüşlerine yer verdikten sonra şöyle demiştir: “Ebû Hüreyre’nin naklettiği rivâyet iki taraf için de delil niteliği taşımaz. Hadisten Mescid-i Nebî’nin diğer mescitlerden faziletli olduğu anlaşılrsa da bundan Mescid-i Harâm istisna tutulmuştur. Dilcilere göre istisnanın hükmü, bir şeyi kendisiyle birlikte olanlarla beraber diğerlerinden ayırmak ya da bir şeyi kendisiyle birlikte olanlarla bir kısma dâhil etmektir. Bu hadisteki istisnayı bazı Arap dilcileri şu örnekle açıklamışlardır. ‘Yemen, Irak hariç diğer bütün ülkelerden bin kat daha faziletlidir’ denilirse, Irak’ın fazilet bakımından Yemen ile aynı olduğu anlaşılabilir. Bu durumda Irak da Yemen gibi diğer şehirlerden bin kat faziletlidir. Ancak aynı cümleden Irak’ın Yemen’den fazilet bakımından daha üstün veya daha aşağı da olabileceği de anlaşılabilir. Bu durumda ise faziletin derecesini takdir etmek mümkün değildir.” İbn Battâl bu açıklamasından sonra Mescid-i Harâm ve Mescid-i

⁵¹⁶ el-Kunâzî, *Tefsîru’l-Muvatta’*, I, 342; el-Bâcî, *el-Müntekâ*, V, 29.

⁵¹⁷ Mâzerî, *el-Mu’lim*, II, 148.

⁵¹⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, I, 275.

⁵¹⁹ İbnü’l-Arabî, *el-Mesâlik*, V, 454.

⁵²⁰ Buhârî, “Fazlu’s-Salâti fî Mescidi Mekke ve’l-Medîne”, 1.

Nebî'yi üstün tutan her iki görüşün delillerine yer vermiş fakat bir tercihte bulunmamıştır.⁵²¹

İbn Battâl, “*Medîne demirci körüğü gibidir. Pisi dışarı atar.*”⁵²² rivâyetinde temsîli bir anlatımın bulunduğunu belirtmiş ve mana açısından birbirine benzeyen iki şeyin kıyas edilebileceğini ifade ederek, Rasûlullah (s.a.s)’ın burada Medîne’yi kalbinde kir bulunan kimseyi, demirin cürufunu atması yönünden körüğe benzettiğini söylemiştir.⁵²³ Mâzerî ise, Hz. Peygamber’in Uhud dağı için söylediği “*O bizi, biz de onu severiz.*”⁵²⁴ rivâyetinde kastedilenin oradaki Uhud dağı etrafında oturanların olduğunu ve burada muzâf’ın hazf edilerek muzâfun ileyh’in onun yerine getirildiğini ifade etmiştir. Mâzerî bu açıklamasını ayetlerle desteklemeye çalışmıştır. O, *وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ* ve *وَسَلَّى الْقَرْيَةَ* ayetlerini⁵²⁵ örnek vererek *الْعِجْلَ*’in “buzağı sevgisi”, *الْقَرْيَةَ*’nin de “köy halkı” anlamına geldiğini söylemiştir.⁵²⁶

İbn Abdilber, orta namazın hangi namaz olduğuyla ilgili Hz. Âişe’den nakledilen “*حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وصلاة العصر*”⁵²⁷ rivâyetinin şerhinde orta namazın buradaki ikinci “vav” harfiyle ikinci namazı anlamına geldiği yönündeki görüşe karşı çıkarak bu “vav” ın fâsıla için olduğunu ve orta namazı, ikinci namazından ayırmak için kullanıldığını ifade etmiştir.⁵²⁸

Bâcî, Urve b. Zübeyr’in Ömer b. Abdülaziz’e ikinci namazını geç kılmaması için uyarıda bulunurken söylediği “*أَنَّ جِبْرِيلَ نَزَلَ فَصَلَّى، فَصَلَّى رَسُولُ اللَّهِ*”⁵²⁹ *Cibril indi ve namaz kıldı, Rasûlullah da namaz kıldı.* ifadesindeki ikinci “fe” harfinin gramatik tahlilini yapmıştır. O, bazı müfessirlerin “fe”nin vav edatı gibi görev yaptığını çünkü Cebrâil, Hz. Peygamber’e imam olduğu için Hz. Peygamber’in Cebrâil ile birlikte namaz kılması gerektiğini, eğer “fe”nin gerçek anlamı üzerine alınırsa Hz. Peygamber’in Cebrâil’den sonra namaz kılmış olacağına dair açıklama yaptıklarını

⁵²¹ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, III, 178-180.

⁵²² Buhârî, “Fezâilü'l-Medîne”, 10.

⁵²³ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, IV, 554.

⁵²⁴ Müslim, “Hac”, 85.

⁵²⁵ Bakara, 2/93; Yusuf, 12/82.

⁵²⁶ Mâzerî, *el-Mu'lim*, II, 117.

⁵²⁷ Muvatta', “Salâtu'l-Cemâa”, 8; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLII, 281.

⁵²⁸ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, V, 422.

⁵²⁹ Muvatta', “Vukûtu's-Salât”, 1.

nakletmiştir. Bâcî, müfessirlerin bu açıklamasını kabul etmeyerek doğrusunun “fe”nin takip manasında olduğunu dolayısıyla Hz. Peygamber’in, Cebrâil namaz kıldıktan sonra namaz kılmış olacağını bunun da namazın sünnetleri arasında yer aldığını zira imama tabi olan kişinin, hareketleri imamdan sonra yapacağını ifade etmiştir. Bâcî, bu görüşüne bir gramatik örnek vererek görüşünü desteklemeye çalışmıştır.⁵³⁰

Kâdî İyâz, Medine’de kalmanın faziletini bildiren “إلا كنت له شهيدا أو شفيعا يوم القيامة/Kıyamet günü Medine’yi terk etmeyene şâhit yahut şefaâtçi olurum.”⁵³¹ rivâyetinde أو edatının şüpheden mi yahut başka bir şeyden mi kaynaklandığı yönünde kendisine soru sorulması üzerine burada gramatik bir tahlil yapmıştır. Ona göre bu rivâyetteki أو edatı, bazı hocaların belirttiği üzere şüpheden kaynaklanmamıştır. Zira rivâyet birçok sahabîden aynı lafızla nakledilmiştir. Bu sahabîlerin şüphe üzerinde birleşmelerini uzak gören Kâdî İyâz, edatın taksim için kullanıldığını mümkün görerek Medinelilerin ikiye ayrılıp, Hz. Peygamber’in bir kısmı için şefaâtçi bir kısmı içinse şâhit olabileceğini yahut günahkârlara şefaâtçi, itaatkârlara ise şâhit olabileceği anlamına geleceğini söylemiştir. Kâdî İyâz, edatın başka anlamlara geleceğini de ihtimal dâhilinde görmüştür. Buna göre rivâyetin Hz. Peygamber’in yaşadığı dönemde vefat edenler için şâhit, kendisinin vefatından sonra ölenler içinse şefaâtçi olacağı manasına veya bilmediğimiz başka bir manaya gelebileceğini ifade etmiştir. Kâdî İyâz “ev” edatının “ve” edatı gibi kullanılmış olacağını da belirterek “ev” edatının şüpheden kaynaklandığını savunan görüşleri ise tenkit etmiştir.⁵³²

Bu açıklamalardan hareketle Endülüslü şârihlerin genelde fikhî tartışmalarda savundukları görüşün doğruluğunu kanıtlamak için rivâyetleri belâgat açısından ele aldıklarını söyleyebiliriz.

⁵³⁰ el-Bâcî, *el-Müntekâ*, I, 206-207.

⁵³¹ Müslim, “Hac”, 86.

⁵³² Kâdî İyâz, *İkmâlü’l-Mu’lim*, IV, 482-483.

4.2. Rivâyetlerin Hakikat-Mecaz Açısından Tahlili

Mecaz, lafzın asıl manasından alınıp ilgili olduğu başka bir anlama taşınmasıdır. Hakikat ise lafzın gerçek anlamında kullanılmasıdır. Bu bakımdan mecaz ve hakikat birbiriyle karşıt konumdur.⁵³³ Hadislerin açıklaması yapılırken hakikat ve mecaz ifadelerini dikkate almak gerekir. Çünkü bazı hadisler hakiki anlama haml edildiğinde sorun çıkmaktadır. Hâlbuki bunlar mecaz olarak kabul edilirse problem ortadan kalkmaktadır.⁵³⁴

Endülüs hadis şerhlerinde rivâyetler belâgat açısından incelenirken mecaz anlatımlar dikkate alınmıştır. Yoğunluğu diğerine göre değişmekle birlikte bu coğrafyadaki bütün şârihler hadislerdeki mecaz anlatımlara yeri geldiğinde değinmişlerdir. Örneğin Mâzerî, “إِذَا أُعْجِلْتُ وَأُقْطِعْتُ فَلَا غُسْلَ عَلَيْكَ”/Acele ettiğinde ve meni gelmezse gusul abdesti almana gerek yok.”⁵³⁵ rivâyetinde Hz. Peygamber’in erkeğin menisinin gelmemesini القَطُّ kelimesiyle ifade ettiğine işaret ederek söz konusu kelimeyi kuraklık anlamıyla ilişkilendirerek kelimenin mecaz anlamda olduğunu açıklamıştır.⁵³⁶

İbn Battâl, “Ramazan ayı girdiğinde cennet kapıları açılır, cehennem kapıları kapanır, şeytanlar da zincire vurulur.”⁵³⁷ rivâyetinde hem hakikat hem de mecâz anlatımın bulunduğunu söyleyenlerin varlığından bahsetmiştir. İbn Battâl, rivâyette mecaz anlatımın bulunduğunu belirterek göklerin kapısının açılmasından maksadın Allah’ın namaz, oruç, Kur’ân okuma gibi cennete ulaştıracak amelleri kullarına açması olduğunu çünkü Ramazan’da cennetin yolunun kolaylaştırıldığını ve amellerin daha hızlı kabul edildiğini söylemiştir. İbn Battâl, muhaddislerin cehennem kapılarının kapanmasını ise cehenneme götürecek amellerin terk edilmesi, günahların silinmesi şeklinde gördüklerini aktardıktan sonra “سُلِّسَتْ الشَّيَاطِينُ” ifadesinde de Dâvûdî ve Mühelleb’in bu ifadede mecaz anlatım gördüklerini ve bunu Allah’ın Müslümanları, günahlardan ve şeytanın aldatmacasından koruması olarak

⁵³³ İsmail Durmuş, “Mecaz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2003), XXVIII/217.

⁵³⁴ Yusuf el-Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2016), 273.

⁵³⁵ Müslim, “Hayz”, 21.

⁵³⁶ Mâzerî, *el-Mu’lim*, I, 379.

⁵³⁷ Muvatta’, “Sıyâm”, 22; Buhârî, “Savm”, 5; Müslim, “Sıyâm”, 1

açıkladıklarını ifade etmiştir.⁵³⁸ İbn Battâl'dan sonraki bazı şârihler de benzer açıklamaları yapmıştır. Mesela Kâdî İyâz, cennet ve cehennem kapılarının açılıp kapanması, şeytanların zincire vurulması,⁵³⁹ İbn Abdilber'in ise şeytanların zincire vurulmasına⁵⁴⁰ dair yaptıkları açıklamalar, İbn Battâl'ın ifadeleriyle büyük oranda örtüşmektedir.

İbn Battâl, hocası Mühelleb'ten bazı rivâyetlerin mecaz yönünden tahlilini nakletmiştir. Mesela İbn Battâl, Enes b. Mâlik'ten nakledilen “*Medîne halkı bir gün şiddetli bir ses duyduğu sırada Hz. Peygamber hemen atına atlayıp insanları geride bırakarak ileriye doğru gitti hatta biz Rasûlullah'ın atının deniz gibi akıp gittiğini gördük.*”⁵⁴¹ rivâyetinde “*إنه بحر*” ifadesinde denizinin durmadan akıp gitmesinin atın seri yürüyüşüne benzetildiğini Mühelleb'ten nakletmiştir.⁵⁴²

İbn Abdilber de şerhlerinde rivâyetlerde mecaz ifadelerin bulunduğu değinerek açıklamalar yapmıştır. O, “*Müslüman bir midesini, kâfir ise yedi midesini doyurmak için yer.*”⁵⁴³ rivâyetinde mü'minin az yemesi ve azla yetinmesine mecaz yoluyla işaret edildiğini söylemiştir.⁵⁴⁴

İbn Abdilber, bazı rivâyetleri mecaz anlatım doğrultusunda şerh etmekle birlikte yeri geldiğinde hadislerde mecaz ifade aramaya karşı çıkmıştır. Mesela o, Mu'tezîle'nin “istiva”yı mecaz kabul ederek üstün gelme anlamını vermesine karşı çıkmıştır. İbn Abdilber, kelime üzerinde ittifak edilmesi için hakikat üzere kabul edilmesi gerektiğini belirterek, her mecaz anlatımın bulunduğunu söyleyenlerin görüşünün kabul edilmesi durumunda Allah'ın Arapların anlayacağı şekilde indirdiği ibarelerden hiçbir şey kalmayacağını söyleyerek Mu'tezîle'nin görüşünü kabul etmemiştir.⁵⁴⁵ İbn Abdilber'in bu konu hakkındaki açıklamaları ileride daha ayrıntılı ele alınacaktır.

⁵³⁸ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, IV, 19-20.

⁵³⁹ Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, IV, 5-6.

⁵⁴⁰ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, X, 252.

⁵⁴¹ Buhârî, “Hibe”, 33.

⁵⁴² İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, V, 33-34.

⁵⁴³ Muvatta', “Sıfatu'n-Nebî”, 6.

⁵⁴⁴ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, XXVI, 263.

⁵⁴⁵ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, VII, 131.

Yine diğerk bir örnekte İbn Abdilber, Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethinde söylediğı “Allah bu beldeyi yeri ve göğü yarattığı zaman haram kılmıştır. Burası Allah'ın haram kılmasından dolayı kıyamete kadar haram yerdir. Dikeni koparılmaz, avı ürkütölmez, otu koparılmaz, yitik malı ise sadece tanıtmak için alınabilir”⁵⁴⁶ hadisindeki ifadeyi sahih ve gerçek üzere kabul ederek bunda mecazın olmadığını söylemiş ve şu ayeti delil olarak göstermiştir. “Bana, dokunulmaz kıldığı bu şehrin Rabbine kulluk etmem emredildi.”⁵⁴⁷

Bâcî, “بَيْعُ الْكُرْمِ بِالزَّبِيبِ كَيْلًا/Yaş üzümün kuru üzümle satılması”⁵⁴⁸ rivâyetinde الْكُرْم'in “üzüm asması” olduğunu fakat onunla mecaz yoluyla “üzüm” kastedildiğini ifade ederek bir şeyin yanındakinin veya müsebbibinin ismiyle adlandırılabilceğini söylemiştir.⁵⁴⁹ Kâdî İyâz, kayıp bir devenin bulunması durumunda ne yapılması gerektiğiyle ilgili soruya Hz. Peygamber'in “Ondan sana ne! Onun ayakkabısı ve tulumu yanındadır”⁵⁵⁰ şeklinde verdiği cevapta Allah Rasûlü'nün hayvanın beslenmesini, istiâre yoluyla çölü geçmek için yanında ayakkabısı ve suyu olan yolcuya benzettiğini söylemiştir.⁵⁵¹

Bazı Endülüslü şârihler, rivâyetlerdeki mecaz ifadeleri nübüvvetle ilişkilendirmişlerdir. Mesela İbnü'l-Arabî, “Namazın anahtarı temizliktir.”⁵⁵² rivâyetinde mecaz anlatımın bulunduğunu zira abdestsizliğin, kilide benzetilerek abdest alındığında kilidin açılacağını ifade etmiş, bunu eşsiz bir mecaz bularak bunun ancak nübüvvetle takdir edilebileceğini zikretmiştir. İbnü'l-Arabî, “Cennetin anahtarı namazdır”⁵⁵³ hadisinde de benzer bir durumun bulunduğunu ifade etmiştir. O, cennet kapılarının kapalı olduğunu namaz ve diğerk ibadetlerle açılacağını belirterek dışleri olan bir anahtar sayesinde kapının açılacağını eğer anahtarın dışleri olmazsa kapının açılmayacağını belirtmiştir.⁵⁵⁴

⁵⁴⁶ Buhârî, “Megâzî”, 55.

⁵⁴⁷ Neml, 27/91.

⁵⁴⁸ Muvatta', “Buyu'”, 13.

⁵⁴⁹ el-Bâcî, *el-Müntekâ*, VI, 198.

⁵⁵⁰ Müslim, “Lukata”, 1.

⁵⁵¹ Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, VI, 9.

⁵⁵² Tirmizî, “Tahâre”, 3.

⁵⁵³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXIII, 29.

⁵⁵⁴ İbnü'l-Arabî, *Arızatu'l-Ahvezî*, I, 16; İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, II, 342.

Endülüslü şârihler, birçok açıklamayı fikhî tartışmalar bağlamında ele almalarına rağmen hadislerdeki hakikat-mecaz anlatımına dikkat çekmelerinin bunun dışında olduğunu ifade edebiliriz. Dolayısıyla onların her zaman hadisten fıkıh istinbatından ziyade hadislerin nasıl anlaşılması gerektiğine dair de açıklamalar yaptıklarını ifade etmek mümkündür.

4.3. Umûm-Husûs İlişkisi

İbn Battâl, Buhârî'nin "Hapşırın Allah'a hamd ettiğinde yerhamukellah denilir" babında Berâ b. Âzib'den naklettiği "*Rasûlullah bize hapşırana yerhamukellah dememizi emretti.*"⁵⁵⁵ rivâyetinin, umûm ifade edip etmediğini sorduktan sonra bu hadisin umûm bildirmekle birlikte Buhârî'nin bu babdan sonraki iki babda Ebû Hüreyre'nin naklettiği rivâyetlerle beraber düşünüldüğünde, Hz. Peygamber'in emrinin genel olmayıp hapşırdıktan sonra elhamdülillah diyen kişiler için geçerli olduğunu söylemiştir. İbn Battâl, bu açıklamalarından sonra Buhârî'nin Ebû Hüreyre'nin naklettiği rivâyetleri, Berâ b. Âzib'in hadislerinden sonra nakletseydi, yukarıdaki bâbın anlam açısından daha anlaşılır olacağını ifade ederek Buhârî'nin tasnif yöntemiyle de ilgilenmiştir.⁵⁵⁶

İbn Abdilber, "*Müslüman bir midesi için kâfir ise yedi midesi için yer.*" rivâyetinin⁵⁵⁷ zâhiren umûm bildirdiğini fakat mana açısından husûsiyet ifade ettiğini söylemiştir. İbn Abdilber, rivâyetteki kâfirin Rasûlullah (s.a.s)'a Müslüman olmak için gelen belirli bir kişiye işaret ettiğini söyleyerek açıklamasını gramatik tahlillerle desteklemeye çalışmıştır. Buna göre rivâyetteki mü'min ve kâfir kelimelerindeki elif lam takısı belirli bir şahsa işaret etmek için gelmiştir. Dolayısıyla bu belirliliğin umûma engel olarak bütün mü'minler ve kâfirleri kapsadığını belirterek bu kullanımın Araplar arasında bilindiğini söylemiştir. İbn Abdilber bu kullanıma الَّذِينَ⁵⁵⁸ ayetini⁵⁵⁸ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا □ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ

⁵⁵⁵ Buhârî, "Edeb", 124.

⁵⁵⁶ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, IX, 365-366.

⁵⁵⁷ Muvatta', "Sıfatu'n-Nebî", 6.

⁵⁵⁸ Âl-i İmrân, 3/173.

örnek göstererek “en-nâs” kelimesinin belirli bir kişi için kullanıldığını söylemiştir.⁵⁵⁹

Diğer bir örnekte İbn Abdilber, “*Din samimiyettir*”⁵⁶⁰ hadisinin umûm, “*Şehirli olan, bedevî adına satış yapmasın.*”⁵⁶¹ rivâyetinin ise husûs ifade ettiğini ve ikinci hadisin ilkinin tahsis ettiğini dolayısıyla bu rivâyetlerin “*Müslümanın Müslüman kardeşi üzerindeki hakkı, ona karşı samimi olmasıdır.*” Ancak şehirli, bedevî adına satış yapmasın.” anlamına geldiğini ifade etmiştir. Bu iki rivâyetten birinin tahsis edildiği mana dışında genel anlamda kullanılmasında bir tartışmanın bulunmadığını da belirtmiştir.⁵⁶²

İbn Abdilber, “*Medîne pis olanı dışarı atar.*” rivâyetinde umûm lafız kullanılsa da onun manasının özel olacağını ifade ederek, Rasûlullah (s.a.s) ’ın bütün insanları değil; inanmayan, hayır bulunmayan ve kendisini istemeyen kişileri Medîne’den kovduğunu belirtmiştir. İbn Abdilber, Allah Rasûlu’nün hayatında kendisiyle birlikte olan sahabenin, onun ölümünden sonra tebliğ için farklı yerlere gitmelerini örnek vermiş ve pis olmayan sahabenin de Medîne’den ayrıldığına vurgu yaparak açıklamasını desteklemeye çalışmıştır.⁵⁶³

İbnü’l-Arabî, umûm-husûs ilişkisini usûl alt başlığı altında ele almıştır. Ona göre “*Müşrikleri öldürünüz*”⁵⁶⁴ ve “*Rasûlullah kadınları ve çocukları öldürmeyi yasakladı*”⁵⁶⁵ gibi biri genel diğeri husûs iki nasın çelişmesi durumunda hususun umumdan istisna edilerek müşrikleri öldürün emrinden kadın ve çocukların öldürülmesinin çıkarılması gerektiğinin anlaşılacağını söylemiştir. Yine ona göre “*Sabah namazından sonra güneş yükselineceye kadar namaz kılmayınız.*”⁵⁶⁶ ve “*Namazı, güneşin doğacağı ve batacağı zamana kadar ertelemeyin.*”⁵⁶⁷ gibi hüküm açısından benzer iki haber çelişirse bunlardan biri âmm diğeri ise hâss konumunda olacağını fakat hâss’ın hükmü te’kid için bulunduğunu ifade ederek bu konuda

⁵⁵⁹ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, XXI, 265-266.

⁵⁶⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*; V, 318; Buhârî, “İlim”, 42.

⁵⁶¹ Muvatta’, “Buyu”, 45.

⁵⁶² İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, XXI, 83-84.

⁵⁶³ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, XXVI, 25.

⁵⁶⁴ Tevbe, 9/5.

⁵⁶⁵ Muvatta’, “Cihâd”, 3.

⁵⁶⁶ Buhârî, “Mevâkitu’s-Salât”, 31.

⁵⁶⁷ Muvatta’, “Kur’ân”, 10.

birçok kişinin yanıldığını söylemiştir.⁵⁶⁸ İbnü'l-Arabî bu vurguya Ramazan ayı girdiğinde şeytanların zincire vurulduğunu bildiren rivâyette⁵⁶⁹ de dikkat çekmiştir. O, “*Şeytanlar zincire vuruldu.*” rivâyetinde insanların mutlakı mukkayede hamlettiklerini fakat onların bunda hata ettiklerini ifade etmiştir. O, bu konuda âmm ve hâss’ın bulunduğunu, Şeytanların zincire vurulmasının” âmm ifade olup azgın ve diğer şeytan türlerini de kapsadığını, “*Azgın şeytanlar zincire vuruldu.*” rivâyetinin hâss durumunda bulunduğunu söylemiştir. İbnü'l-Arabî, âmm ve hâss’ın olduğu yerde ya birlik ya da ihtilâf bulunduğunu, birlikte olduğunda âmmın genel, husûsun özel anlam üzerinde olacağını ifade etmiştir.⁵⁷⁰

4.4. Metin Tenkidi

Hadis ilminde metin tenkidi, kısaca bazı prensipler doğrultusunda metnin sahih olup olmadığını ortaya koymaktır.⁵⁷¹ Kavram olarak metin tenkidi yazma halindeki eserlerin tahkikinin gerçekleştirilmesini ifade etmek için de kullanılmıştır.⁵⁷² Bu yüzden ülkemizde bu alanda yapılan bazı çalışmalarda hadisteki metin tenkidi yerine, içerik tenkidi kavramının kullanılması önerilmiştir.⁵⁷³ Biz ise yaygın kullanımı tercih ederek çalışmamızda metin tenkidi terimini kullanacağız. Metin tenkidi ifadesi son zamanlara ait bir kullanımdır. Bu yöntem, ilk dönemlerden bu yana muhaddisler tarafından kullanıla gelmekle beraber, metin tenkidi olarak ifade edilmemiştir.⁵⁷⁴

Metin tenkidi noktasında Endülüslü şârihler bazı rivâyetleri Kur’ân ve hadise arz etmişlerdir. Örneğin, Kunâziî, hocası Ebû Muhammed’den nakille “*Ölen kişinin oruç borcu varsa onu tutmak velîsine aittir*”⁵⁷⁵ hadisinin sahih olmadığını zira bu konuda “*Kişi öldüğünde üç şey dışında ameli sona erer. Bu üç şey ise kendisine dua eden bir evlat, devam edegelen bir sadakası ve kendisinden sonra insanların*

⁵⁶⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, I, 469-470.

⁵⁶⁹ Muvatta’, “Sıyâm”, 22.

⁵⁷⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, IV, 244.

⁵⁷¹ Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi* (Ankara: OTTO, 2015), 29; metin tenkidi konusunda ayrıca bkz. Talat Sakallı, *Hadis Tenkidi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 117-126.

⁵⁷² Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, 29-30.

⁵⁷³ Salahattin Polat, *Metin Tenkidi* (İstanbul: İFAV, 2015), 292-307.

⁵⁷⁴ Polat, *Metin Tenkidi*, 294. Metin tenkidi konusunda ayrıca bkz. Sakallı, *Hadis Tenkidi*, 117-138.

⁵⁷⁵ Buhârî, “Sıyâm”, 42; Müslim, “Sıyâm”, 27.

faydalandığı bir ilim.”⁵⁷⁶ hadisinin sabit olduğunu söylemiştir. İbnü'l-Arabî, ölen kişinin yerine oruç tutulabileceğini bildiren ve *Sahîh*'de geçen rivâyetin Kur'ân ve hadise aykırı olup ayrıca Kur'ân'ın kesinlik bildiren umûmunun mutlak hadisten üstün olduğunu söylemiştir. İbnü'l-Arabî, yine Kunâziî gibi bu rivâyetin “*Kişi öldüğünde üç şey dışında ameli sona erer. ...*” hadisine de muhalif durumda bulunduğunu ifade etmiştir.⁵⁷⁷ İbn Abdilber ise bu hadis olmasa kıyasa göre kişinin yerine namaz kılmanın câiz olmadığı gibi oruç tutmanın da geçerli olmayacağını ifade etmiştir.⁵⁷⁸ Dolayısıyla Endülüslü şârihler, metin tenkidinde hadisin hadise arzı yöntemini kullanmışlardır.

İbnü'l-Arabî, yolcunun namazları kısaltması babında iki hadisin bulunduğunu söylemiştir. Bunlardan biri, Hz. Âişe'den nakledilen “*Namazlar, ikişer rekât olarak farz kılınmıştı. Daha sonra yolculuk namazı olduğu gibi kaldı hazaardaki namazlar ise arttı*”⁵⁷⁹ hadisi diğeri ise “*Ya'lâ b. Ümeyye Hz. Ömer'e mukimin namazını ve korku namazını Kur'ân'da buluyoruz fakat seferdeki namazı Kur'ân'da göremiyoruz diye sordu? Hz. Ömer, ben de senin gibi bu soruyu Hz. Peygamber'e sordum. O da bu Allah'ın size bağışlamış olduğu bir sadakadır onu alınız dedi.*”⁵⁸⁰ hadisidir. İbnü'l-Arabî, bu rivâyetlerin şerhinde “*Yeryüzünde sefere çıktığınız zaman*”⁵⁸¹ ayetinin gereğince namazı kısaltmanın korku halinde ve Hz. Ömer'in, Hz. Peygamber'den naklettiği gibi Allah'ın bir nimeti olarak seferde kısaltılabileceğini söylemiştir. İbnü'l-Arabî, bu konuda en büyük problemin Müslim'in İbn Abbas'tan naklettiği “*Allah Nebîsinin diliyle hazaarda namazı dört, seferde iki, korku zamanında bir rekât farz kıldı*”⁵⁸² hadisinde olduğunu belirterek bu hadisin icma ile reddedildiğini söylemiştir. Buna göre İbnü'l-Arabî, İbn Abbas'ın bu hadisi Hz. Peygamber'den değil, “*Yeryüzünde sefere çıktığınız zaman kâfirlerin size kötülük etmelerinden endişe ederseniz namazı kısaltmanızda size bir günah yoktur.*”⁵⁸³ ayetinden çıkarımda bulunarak nakletmiş olabileceğini söylemiştir. İbnü'l-Arabî, Hz.

⁵⁷⁶ Müslim, “Vasiyyet”, 4.

⁵⁷⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, IV, 221.

⁵⁷⁸ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, X, 173.

⁵⁷⁹ Muvatta', “Kasru's-Salât fi's-Sefer”, 2.

⁵⁸⁰ Muvatta', “Kasru's-Salât, fi's-Sefer”, 2.

⁵⁸¹ Nisâ, 4/176.

⁵⁸² Müslim, “Salâtu'l-Musâfirîn ve Kasruhâ”, 1.

⁵⁸³ Nisâ, 4/101.

Âişe'nin naklettiği rivâyeti, âlimlerin çeşitli yönden tenkit ettiklerini bildirerek onun rivâyetindeki hataları ortaya koymaya çalışmıştır. O, bu açıklamalarından sonra Enes b. Mâlik'ten nakledilen “Allah yolcudan oruç yükümlülüğünü kaldırmış, namaz yükümlülüğünü ise yarıya indirmiştir”⁵⁸⁴ hadisinin Hz. Âişe'nin hadisinden üstün olduğunu belirterek te'vîl ihtimalinin bulunmadığını ve Hz. Âişe'nin bu rivâyeti nasıl ve nerede öğrendiğinin bilinmediğini ifade etmiş; râvinin sözü, ameliyle çeliştiği zaman sözünün delil olmayacağını söylemiştir.⁵⁸⁵ Görüldüğü üzere İbnü'l-Arabî, bazen rivâyetlerin sahlılığını Buhârî ve Müslim'in eserlerinde tahrîc etmesine bağlarken yeri geldiğinde onların rivâyetlerini de tenkit etmiştir. Yine İbnü'l-Arabî'nin Hz. Âişe'yi tenkit etmekle Mâlik'in rivâyetini tenkit ettiğini söyleyebiliriz.

Diğer bir örnekte İbnü'l-Arabî, hocası Ebû Muhammed b. Ebî Zeyd'in Hz. Peygamber'e nasıl salât getirileceği konusunda naklettiği “اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَارْحَمْ” rivâyetinde “وارْحَمْ مُحَمَّدًا” ifadesinin zayıf bir senedle nakledildiğini belirterek hocası eğer “وارْحَمْ” yerine “سَلِّمْ” lafzını seçseydi bunun daha uygun olacağını söylemiştir.⁵⁸⁶

Endülüslü şârihler, hem sahabe uygulaması hem de amel-i ehl-i Medîne doğrultusunda metin tenkidi yapmışlardır. Bu arada belirtmeliyiz ki amel-i ehl-i Medîne'ye dayanarak Endülüslü şârihlerin metin tenkidine başvurmaları oldukça nadirdir. Endülüslü şârihlerin amel-i ehl-i Medîne'ye şerhlerinde fazlaca değinmemeleri muhtemelen Mâlik'ten sonra bu delilin önemini kısmen kaybetmesinden kaynaklanmaktadır.⁵⁸⁷ Örneğin Kunâzî, Câbir b. Abdullah'tan nakledilen “Rasûlullah mescidde sırt üstü uzanarak ayak ayaküstüne atmayı yasakladı”⁵⁸⁸ hadisinin Medine halkının naklettiği hadislerden olmadığını ifade etmiştir. O, uygulamanın, Mâlik'in, Abdullah b. Zeyd'in Rasûlullah (s.a.s)'ı ayak ayaküstüne atarken gördüğünü bildiren rivâyete göre olduğunu, bunun sahlî bir hadis olup, Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın buna göre hareket ettiklerini zikretmiştir.⁵⁸⁹

⁵⁸⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXI, 392.

⁵⁸⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, III, 72-74.

⁵⁸⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, III, 156-157.

⁵⁸⁷ Eyüb Said Kaya, “Mâlikî Mezhebi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2003), XXVII/520.

⁵⁸⁸ Müslim, “Libâs ve'z-Zîne”, 21.

⁵⁸⁹ el-Kunâzî, *Tefsîru'l-Muvatta'*, I, 213-214.

İbn Battâl, Buhârî'nin Câbir b. Abdillâh'ın hadisini bildiği buna muhalif olarak Abdillâh b. Zeyd ve iki halifenin uygulamasını naklettiğini delil getirmiştir.⁵⁹⁰ İbn Abdilber, Mâlik'in halifelerin uygulamasını nakletmesindeki amacının Hz. Peygamber'in uzanarak ayak ayaküstüne atmasını yasakladığını bildiren hadisin nesh edildiğini göstermek olduğunu söylemiştir.⁵⁹¹ İbnü'l-Arabî, Mâlik'in bu konudaki tartışmaları bildiği için Abdillâh b. Zeyd'in hadisini *Muvatta*'ya aldığını belirterek Kunâzî gibi Câbir b. Abdillâh'ın hadisinin amel-i ehl-i Medîne'ye aykırı olduğunu, Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in sırt üstü yatarken ayak ayaküstüne attığına dair rivâyetine dayanarak ve sanki Mâlik'in iki halifenin uygulamasından dolayı Câbir b. Abdillâh'a ait rivâyetin nesh edildiği görüşünde olduğunu zikretmiştir.⁵⁹²

Sahabe uygulaması doğrultusunda metin tenkidi yapılan diğer bir rivâyet cenaze namazında kaç tekbir alındığı hususudur. İbn Battâl, sahabenin içerisinde üçten dokuza kadar tekbir getirenlerin bulunduğunu belirtmiş ve bunlar içerisinde dört tekbir alınmasını ifade eden rivâyet dışında diğerlerinin şâzz olduğunu söylemiştir. Konu hakkında açıklamalarına devam eden İbn Battâl, Hz. Ömer'in insanları cenaze namazı için dört tekbir getirmede birleştirdiğini, sahabeden farklı rivâyetlerin gelmesinin ise Hz. Ömer'in bu konuda icma kararı almasından önce olabileceğini söylemiştir. O, Hz. Peygamber'in Necâşî için dört tekbirle namaz kıldırıldığını bildiren rivâyetin en sahih hadis olduğunu delil getirerek Hz. Ebû Bekr'in, Ömer'in ve Süheyb'in dört tekbirle cenaze namazı kıldırıldıklarını söylemiştir.⁵⁹³ İbn Battâl, cenaze namazında dört tekbir dışındaki tekbir sayılarını bildiren rivâyetleri, sahabe uygulamasına uygun görmediği için kabul etmemiştir. İbn Abdilber de dört tekbir alınmasında sahabenin icmasının bulunduğunu belirterek bu sayı dışında tekbir alınabileceğini bildiren rivâyetleri kabul etmemiştir.⁵⁹⁴

Daha önceki bölümlerde ele alındığı üzere hadis kitaplarının Endülüs'e farklı isnâdlarla girmesinden dolayı Endülüslü şârihlerin nüsha farklılıklarıyla yakından ilgilendiğini söyleyebiliriz. İbn Battâl, Enes'ten nakledilen “*Biz ikindi namazını*

⁵⁹⁰ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, II, 122.

⁵⁹¹ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, IX, 204-205.

⁵⁹² İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, III, 224.

⁵⁹³ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, III, 314.

⁵⁹⁴ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, VI, 336.

kıldığımızda birimiz Kubâ'ya gidip geldiğinde güneş hâlâ yüksekte olurdu.”⁵⁹⁵ rivâyetinde Kubâ yerine العوالي olması gerektiğini, Mâlik hariç İbn Şihâb'ın bütün öğrencilerinin bu şekilde rivâyet ettiğini ve Mâlik'in bu rivâyetiyle tek kaldığını, Bezzâr'ın da doğrusunun topluluğun rivâyeti olduğunu, Dârekutnî'nin, Hâlid b. Mahled'in Mâlik'ten إلى العوالي şekliyle İbn Şihâb'ın öğrencileri gibi naklettiğini ve bunda bir hata bulunmadığını ifade etmiştir.⁵⁹⁶ Bâcî ise bu rivâyeti naklettikten sonra bunun önceki rivâyeti desteklediğini ve açıkladığını belirtmiştir. O, Kunâzi'nin Ahmed b. Hâlid'den ثم يذهب الذهاب الى قباء kısmına mütâbî bulunmadığını, Leys-Zührî-Enes tarîkiyle ثم يذهب الذهاب الى العوالي şeklinde rivâyet edildiğini Avâlî'nin Medîne'nin uç tarafı olduğunu, Kubâ'nın da Medine'ye bir fersahlık mesafede bulunduğunu, bunun ikinci namazının ilk vaktinde kılındığına işaret olacağından Mâlik'e mütâbî rivâyetin nakledilmediğini zikretmiştir. Açıklamalarına devam eden Bâcî, Ahmed b. Hâlid'in açıklamasını düşünmek gerektiğini zira Zührî tarîkiyle gelen rivâyette Ahmed b. Hâlid'in Mâlik'e aykırı olarak nakilde bulunması durumunda Mâlik'in rivâyetinin kabul edileceğini, onun Zührî'nin en güvenilir ve sağlam öğrencilerinden olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Bâcî, ثم يذهب الذهاب الى العوالي kısmının sahih olmadığını çünkü Kubâ'nın, Avâlî'nin içinde bulunduğunu ve Medine'nin en uzak yeri olduğunu, Mâlik'in memleketi olması hasebiyle bunu en iyi onun bileceğini ve buraya misafir gelen Leys'le kıyas edilemeyeceğini söylemiştir.⁵⁹⁷ Bâcî, Mâlik'in rivâyetinin doğruluğunu ispat etmek için bütün gayretini sarf etmiştir. İbn Battâl ise rivâyetin doğrusunun Mâlik'in naklettiği şekliyle olmadığını belirtmiştir.

Diğer bir misalde İbn Battâl, “المدينة حرم ما بين عائر الى كذا / *Medîne Âir'den şuraya kadar haram bölgedir*”⁵⁹⁸ hadisinde عائر الى كذا kısmının bazı ana kitaplarda ve İbnu's-Seken rivâyetinde ما بين عير الى ثور şeklinde yer aldığını belirttikten sonra Ebû Ubeyd ve Taberî'nin bu rivâyeteki Sevr dağının Medine'de olmasını kabul etmediklerini bunun Mekke'de olduğunu ve Ebû Ubeyd'in bu rivâyetin aslını ما بين عير الى أحد şeklinde kabul ettiğini aktarmıştır.⁵⁹⁹ Nüsha farklılıkları konusunda bu

⁵⁹⁵ Buhârî, “Mevâkitu's-Salât”, 13; Müslim, “Mesâcid”, 34.

⁵⁹⁶ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, II, 173-174.

⁵⁹⁷ el-Bâcî, *el-Müntekâ*, I, 231-232.

⁵⁹⁸ Buhârî, “Fezâilu'l-Medîne”, 1.

⁵⁹⁹ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, IV, 537.

kadar bilgi vermekle yetinen İbn Battâl kendi görüşünü açıkça ifade etmese de onun Ebû Ubeyd'in naklettiği bilgiye itiraz etmemesinden onun bu konuda Ebû Ubeyd gibi düşündüğünü söyleyebiliriz. Konu hakkında kısa açıklamayla yetinen Mâzerî, isim vermeden bazı âlimlerin ما بين غير الى ثور ifadesini yanlış bulduklarını söyledikten sonra doğrusunun ما بين غير الى olduğunu kabul etmiştir.⁶⁰⁰ Mâzerî'nin isim vermediği kişiler, İbn Battâl'ın isimlerini açıkladığı Ebû Ubeyd ve Taberî olabilir. Ayrıca onun da bu konuda Ebû Ubeyd'in görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır. Kâdî İyâz, başka bir rivâyette Ayr ve Sevr isimlerinin من كذا الى كذا şeklinde geldiğini, bunun sebebinin ise râvilerin isimleri hatırlayamadığından yahut Mus'ab b. Zübeyr'in bu rivâyeti kabul etmemesinden dolayı isimlerini açıkça yazmadığından kaynaklandığını söylemiştir. Kâdî İyâz, Buhârî nüshalarında "Ayr"ın yazıldığını, "Sevr"ın yerinin boş bırakıldığını ya da كذا olarak yer aldığına işaret etmiştir.⁶⁰¹ Kâdî İyâz, bu açıklamalarıyla rivâyetlerdeki farklılıkların müstensihlerden kaynaklanma ihtimaline de dikkat çekmiştir.⁶⁰²

Bâcî, Hz. Peygamber ve sahabenin bir seferden dönerken uyuyup kaldıkları için sabah namazını vaktinde kılamamalarını bildiren rivâyetin şerhinde Asîlî'nin İbn Şihâb'ın bu seferin Hayber'in fethi dönüşü olarak açıklamasını hata olarak gördüğünü naklettikten sonra, Hz. Peygamber'in sefer dönüşü namazı vaktinde kılamamasının bir defa gerçekleştiğini bunun da İbn Şihâb'ın dediği gibi Hayber'den dönerken meydana geldiğini söylemiştir. Dolayısıyla Bâcî, İbn Şihâb'ın açıklamasını yanlış olarak gören Asîlî'nin değerlendirmesine katılmamıştır.

Bâcî, Hz. Peygamber'in ikinci namazını ne zaman kıldığını bildiren rivâyette geçen بياض نقية مرتفعة الشمس kısmındaki مرتفعة kelimesinin Muvatta'nın Ka'nebî, Süveyd b. Saîd ve Ebû Mus'ab nüshalarında yer almadığını belirtmiştir.⁶⁰³ Kâdî İyâz, Hz. Peygamber'in odasını gözetleyen kişiyi gördüğünde ona "baktığını bilseydim gözünü çıkarırdım"⁶⁰⁴ dediği rivâyette "لو علمت أنك تنتظر في" ifadesinin Uzrî ve bir

⁶⁰⁰ Mâzerî, *el-Mu'lim*, II, 117.

⁶⁰¹ Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, IV, 489.

⁶⁰² Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Tahir Ayas, "Medine Harem Bölgesinin Tespiti: Eleştiriler Bağlamında Bir Buhârî Rivâyetinin Serüveni", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 40 (2018), 1-45.

⁶⁰³ el-Bâcî, *el-Müntekâ*, I, 220.

⁶⁰⁴ Müslim, "Adâb", 9.

başkasının nüshasında “تنتظرنى” olarak geçtiğini ve doğrusunun bu olduğunu söylemiştir.⁶⁰⁵

4.5. Muhteva Benzerliğinden Yararlanma

Endülüslü şârihler, hadislerin metinlerini şerh ederken açıklamalarını desteklemek üzere kimi zaman ayet, hadis ve şiirlere yer vermişlerdir. Bu sebeple Endülüslü şârihlerin bu yönteme hangi neden ve amaçlarla başvurdukları üzerinde duracağız.

4.5.1. Ayetle İstişhâd

Endülüslü şârihlerin hadis şerhinde başvurdukları yöntemlerden biri de ayetlerin muhtevalarından yararlanmalarıdır. Fakat bu, Endülüs şerhlerinde çok sık karşılaşılan bir yöntem değildir. Şârihlerin ayetlerle istişhâdı sık kullanmamaları muhtemelen onların her ayeti, açıklamalarını destekleyecek mahiyette görmemelerindendir. Bu yöntemin uygulanması az olmakla birlikte söz konusu yöntemi Endülüslü şârihlerin şerhlerinde görmek mümkündür. Örneğin, Kunâzî, Hz. Peygamber’in binitine binerken Muaz’a söylediği “*İnsanlara güzel ahlakla davran.*”⁶⁰⁶ rivâyetinin şerhinde âmirin, memura halka karşı yumuşak davranmasını tavsiye edebileceğini, iyi ahlakın hayra önderlik edeceğini, kaba davranmanın ise mekruh olduğunu söyleyerek “...*Eğer kaba, katı kalpli olsaydın, hiç şüphesiz etrafından dağılır giderlerdi....*”⁶⁰⁷ ayetine yer vermiştir.⁶⁰⁸ Kunâzî’den sonra Bûnî de ayetle istişhâd yöntemini kullanmıştır. O, “*Gece ve gündüz melekler sizi takip ederler...*”⁶⁰⁹ rivâyetinin şerhinde meleklerin, Allah’ın birliğine inanan ve ona ibadet eden kulları bildiklerini söyledikten sonra “...*fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın? dediler....*”⁶¹⁰ ayetine yer vererek meleklerin insanların halini bilmesini bu ayetle delillendirmiştir.⁶¹¹

⁶⁰⁵ Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, VII, 34.

⁶⁰⁶ Muvatta', “Hüsnü'l-Huluk”, 1.

⁶⁰⁷ Âl-i İmrân, 3/159.

⁶⁰⁸ el-Kunâzî, *Tefsîru'l-Muvatta'*, II, 744; diğer bir örnek için bkz. I, 316.

⁶⁰⁹ Muvatta', “Kasru's-Salât fi's-Sefer”, 24.

⁶¹⁰ Bakara, 2/30.

⁶¹¹ el-Bûnî, *Tefsîru'l-Muvatta'*, I, 305.

Bûnî, ayetle istişhâdî, hadisin sıhhatini kanıtlamak için de kullanmıştır. Mesela Bûnî, Berâ b. Âzib'in devesinin bir bahçeye girmesi sonucu Hz. Peygamber'in söylediği “*Gündüz bahçeyi korumak bahçe sahiplerine ait, gece verilen zarardan ise hayvan sahipleri sorumludur.*”⁶¹² rivâyetinin açıklamasında bazılarının “*العَجَمَاءُ جُبَارٌ*”/Hayvanın zararı hederdir.”⁶¹³ hadisine göre mal sahiplerine tazmin gerekmediği görüşünde olduklarını söyledikten sonra bu rivâyetin mürsel olmasından dolayı illetli olduğunu ifade etmiş, “*Dâvûd’u ve 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 ziyan vermişti. Biz de onların hükmüne tanık idik*”⁶¹⁴ ayetinin, Muvatta’daki hadisin sıhhatine delil teşkil ettiğini ve ayetteki “*نَفَسَتْ*” lafzının geceleyin vukû bulmak manasına geldiğini söylemiştir.⁶¹⁵

İbn Battâl, “*...Cennete giren herkes Âdem’in suretinde girecektir. Ondan sonra yaratılış eksilerek devam etti.*”⁶¹⁶ rivâyetinin şerhinde bu hadisin manasının şu ayette ifade edildiğini söylemiştir.⁶¹⁷ “*Şüphesiz biz insanı en güzel biçimde yaratmışızdır. Sonra onu aşağıların aşağısına indirdik.*”⁶¹⁸ Yine İbn Battâl, “*Kullarından önce Allah’a, Cebrâil’e, Mikâil’e ve sonra falana selam olsun derdi. Namaz bittikten sonra bize döner ve Allah selamdır derdi.*”⁶¹⁹ rivâyetinin doğrulayıcısı olarak “*....her türlü eksiklikten uzaktır, esenlik verendir, güven sağlayan ve kendisine güvenilendir...*”⁶²⁰ ayetini zikretmiştir.⁶²¹

Kâdî İyâz, “*Kişiyle şirk ve küfür arasında namazı terk etme vardır.*”⁶²² rivâyetinin şerhinde Mâlik’in, namazı vaktin çıkmasına kadar tehir eden ve sonra da namazı kılmayan kişinin öldürüleceğini söylediğini belirttikten sonra doğrusunun o kişinin âsi olmakla beraber, kâfir olmayacağını ifade etmiştir. O, bu görüşüne “*Allah*

⁶¹² Muvatta’, “Akziye”, 28.

⁶¹³ Buhârî, “Zekât”, 67; Müslim, “Hudûd”, 11.

⁶¹⁴ Enbiya, 21/78.

⁶¹⁵ el-Bûnî, *Tefsîru’l-Muvatta’*, II, 833-834.

⁶¹⁶ Buhârî, “İsti’zân”, 1.

⁶¹⁷ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, IX, 5.

⁶¹⁸ Tîn, 95/4-5.

⁶¹⁹ Buhârî, “İsti’zân”, 3.

⁶²⁰ Haşr, 59/23.

⁶²¹ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, IX, 12.

⁶²² Müslim, “İmân”, 35.

kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını dilediği kimse hakkında bağışlar. Allah'a ortak koşan kimse büyük bir günah işleyerek iftira etmiş olur.”⁶²³ ayetini delil göstermiştir.⁶²⁴ Dolayısıyla Kâdî İyâz, Mâlik'in görüşüne ayeti delil göstererek itiraz etmiştir.

Diğer bir örnekte ise Kâdî İyâz, bazı ayet ve hadislerdeki üslup benzerliğini ortaya koymaya çalışmıştır. Mesela Hz. Peygamber'in üç kişinin mescide geldiğinde ikisinin içeri girip diğerinin ise dönüp gittiğini görünce bunların durumlarını ifade etmek üzere söylediği “*Bunlardan biri Allah'a sığındı Allah da onu himayesine aldı. Diğeri Allah'tan utandı Allah da ona karşı hayâli davrandı.*”⁶²⁵ hadisinde güzel bir anlatımın bulunduğunu ve bunun “*Onlarla alay ediyorlar. Fakat Allah onlarla alay ediyor.*” ve “*Tuzak kuruyorlar ancak Allah onlara tuzak kuruyor.*”⁶²⁶ ayetleriyle üslup benzerliği taşıdığını zikretmiştir.⁶²⁷

Endülüslü şârihler, ayetle istişhâd yöntemini çoğu kez kelime açıklamalarında kullanmışlardır. Mesela Bâcî, ذُلَّتْ kelimesini meyvenin büyüüp olgunlaşma vaktine ulaşması olarak açıklamıştır. Olgunlaşmayı ise meyvenin ağırlaşması ve ağacın dallarının sarkması olarak şerh ettikten sonra “ذُلَّتْ فَطُوفُهَا تَذْلِيلًا”/Ağaçların gölgesi hemen üzerlerinde, meyveleri emirlerine âmâde kılınmış.”⁶²⁸ ayetinde de aynı anlam üzere kullanıldığını söylemiştir.⁶²⁹ Diğer bir örnekte Bâcî, “ribât”ın⁶³⁰ iki anlama geldiğini bunlardan ilkinin at beslemek olduğunu söyleyerek “*Allah'ın ve sizin düşmanlarınızı ve onların gerisinde olup sizin bilmediğiniz, ama Allah'ın bildiklerini korkutup caydırmak üzere, onlara karşı elinizden geldiği kadar güç ve savaş atları hazırlayın...*”⁶³¹ ayetinde bu manaya geldiğini ifade etmiştir. Kelimenin ikinci anlamını ise kişinin sınırları gözetlemesi ve düşmana saldırması şeklinde açıklamış

⁶²³ Nisa, 4/48.

⁶²⁴ Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, I, 343-344.

⁶²⁵ Müslim, “Selâm”, 10.

⁶²⁶ Bakara, 2/14-15.

⁶²⁷ Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, VII, 66.

⁶²⁸ İnsân, 76/14.

⁶²⁹ el-Bâcî, *el-Müntekâ*, II, 100.

⁶³⁰ Düşman saldırılarına karşı sınırda nöbet tutmak anlamına gelen ribât, ayetlerde cihâd için at beslemek anlamında kullanılmıştır. Bu kelime hadislerde ise Allah yolunda mücadele için atların hazır tutulması, nöbet tutmak ve sınır muhafızlığı anlamında kullanılmıştır. Zamanla askerlerin sınırlarda nöbet tuttıkları mekânlara ve müstahkem yapılara ribât, buradaki askerlere ise murâbit denilmiştir. İsmail Yiğit, “Ribât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2008), XXXV/76.

⁶³¹ Enfâl, 8/60.

ve “Ey imân edenler! Sabredin, kararlılıkta yarışın, düşmana karşı hazırlıklı olun (birbirinize dayanıp bağlanın), Allah’a karşı gelmekten sakının ki başarıya ulaşabilesiniz.”⁶³² ayetini delil göstermiştir.⁶³³

Kelime açıklamalarında ayetle istiṣhâd yöntemini kullanan diğer bir Endülüslü şârih İbn Abdilber’dir. O, ayetlerin anlam delaletine verdiği önemden olsa gerek ki, açıklamalarını yeri geldiğinde birden fazla ayetle desteklemiştir. Örneğin İbn Abdilber, “Güneş şeytanın boynuzları arasında doğar ve onun boynuzları arasında batar.”⁶³⁴ rivâyetinin şerhinde bazılarının bu anlatımı mecaz kabul ederek “şeytanın boynuzları” ifadesiyle “şeytana ibadet eden milletlerin” kastedildiğini zira “قرن”ın millet” anlamına geldiğine dair açıklama yaptıklarını nakletmiştir. İbn Abdilber, bu görüşün Arap dili açısından kabul edilebileceğini belirterek kelimenin bu anlama geldiğini gösteren şu ayetlere yer vermiştir:⁶³⁵ “Oysa onlardan önce de daha varlıklı ve daha gösterişli olan nice nesiller helâk ettik.”, “Âd’ı, Semûd’u, Res halkını, bunlar arasında daha birçok nesli de (cezalandırdık)”⁶³⁶

Yine İbn Abdilber, “istiva” kelimesine “yukarıda durma/الْإِسْتِوَاءُ مَعْلُومٌ فِي اللَّعَةِ” anlamı vererek bunu “Var etti ki, sırtlarına binesiniz, sonra üzerine yerleştiğinizde rabbinizin nimetini hatırlayasınız ve şöyle diyesiniz.....”, “....gemi Cûdî’nin üzerine oturdu....”, “Yanıdakilerle birlikte sen de gemiye yerleştiğinde....”⁶³⁷ ayetleriyle desteklemiştir.⁶³⁸

İbnü’l-Arabî de kelime şerhlerinde ayetlerden yararlanmıştır. O, “لَا يَخْتَكِرُ إِلَّا”⁶³⁹ rivâyetinin açıklamasında “günahkâr/kimseden başkası stokçuluk yapmaz.”⁶³⁹ rivâyetinin açıklamasında “خَاطِي” lafzı için farklı görüşlerin yapıldığını belirttikten sonra bu kelimenin mutlak manada câiz olmayan işi yapanlar için kullanıldığını, din konusunda hata yapanlara “günahkâr” denildiğini söyleyerek “Onları öldürmek gerçekten büyük bir günahdır.”⁶⁴⁰ ayetini delil göstermiştir. Yine أَخْطَا’nın isteyerek veya istemeyerek hata

⁶³² Âl-i İmrân, 3/200.

⁶³³ el-Bâcî, *el-Müntekâ*, IV, 322-323.

⁶³⁴ Muvatta’, “Kur’ân”, 10.

⁶³⁵ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, I, 364.

⁶³⁶ Meryem, 19/74; Furkân, 25/38.

⁶³⁷ Zuhruf, 43/13; Hûd, 11/44; Mü’minûn, 23/28.

⁶³⁸ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, VII, 131.

⁶³⁹ Müslim, “Müsâkât”, 26.

⁶⁴⁰ İsrâ, 17/31.

yapan günahkâr için de kullanılacağını açıklamış ve “Yanlışlıkla olması dışında, bir müminin bir mümini öldürmeye hakkı olamaz.”⁶⁴¹ ayetine yer vermiştir.⁶⁴²

Diğer bir örnekte ise İbnü'l-Arabî, المعدن kelimesini, gece-gündüz çalışma yeri olması sebebiyle “insanların çalıştığı ve ikamet ettiği yer” diye açıklamış ve buna “جَنَاتِ عَدْنٍ”⁶⁴³ ayetini delil göstermiştir.⁶⁴⁴ Mâzerî ise “Kurak yerlerden geçtiğinizde...”⁶⁴⁵ rivâyetindeki السَّنة kelimesini, “kuraklık” olarak açıklamış ve وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَنَقْصٍ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذْكُرُونَ “Firavun ailesini yıllarca kıtlık ve ürün kıtlığıyla denedik”⁶⁴⁶ ayetini delil göstermiştir.⁶⁴⁷

4.5.2. Hadisle İstişhâd

Hadisle istişhâd, yoğun olmamakla birlikte Endülüslü şârihler tarafından bir şerh yöntemi olarak kullanılmıştır. Bunlardan biri şârihlerin kelime şerhlerini, hadislerle desteklemeleridir. Örneğin İbn Abdilber, النَّضْح kelimesini “su dökmek” olarak açıklayarak bunun Arap dilinde bilinen bir anlam olduğunu belirtmiş bu anlamın Hz. Peygamber’in “إِنِّي لَأَعْلَمُ أَرْضًا يُقَالُ لَهَا: عُمانُ، يُنْضَحُ بِنَاحِيَّتِهَا الْبَحْرُ، بِهَا حَيٌّ مِنْ الْعَرَبِ لَوْ أَنَّهُمْ رَسُولِي مَا رَمَوْهُ بِسَهْمٍ وَلَا حَجَرٍ Uman adında bir tarafı denize dökülen bir yer biliyorum ki, burada bir Arap kabilesi vardır. Onlara bir elçim gitse onlara ne ok atarlar ne de taş”⁶⁴⁸ hadisinde yer aldığını söylemiştir.⁶⁴⁹

Bâcî, “At, bir kimse için sevap, siper yahut vebal olabilir. Eğer bir adam, atını otlaması için bir bahçe veya çayıra bağladığında at ipini sürüdükçe adam için sevap olur....”⁶⁵⁰ rivâyetinin şerhinde “ribât” kelimesinin iki yönünün bulunduğunu söylemiştir. Bâcî, bu kelimenin ilk olarak hadiste yer aldığı üzere at bağlayıp beslemek anlamına geldiğini ve bunun aslının da şu ayette yer aldığını söylemiştir: “Onlara (düşmanlara) karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet ve cihad için bağlanıp

⁶⁴¹ Nisa, 4/92.

⁶⁴² İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, VI, 124.

⁶⁴³ Tevbe, 9/72.

⁶⁴⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, VII, 73.

⁶⁴⁵ Müslim, “İmâre”, 54.

⁶⁴⁶ A'raf, 7/130.

⁶⁴⁷ Mâzerî, *el-Mu'lim*, III, 61-62.

⁶⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 398.

⁶⁴⁹ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, III, 253.

⁶⁵⁰ Muvatta', “Cihâd”, 1.

beslenen atlar hazırlayın.”⁶⁵¹ Bâcî, kelimenin ikinci anlamını ise kişinin düşmana karşı nöbet tutması olarak açıklamış ve “*Ey İmân edenler! Sabredin; (düşman karşısında) sebat gösterin, (cihad için) hazırlıklı ve uyanık bulunun.*” ayetini⁶⁵² delil gösterdikten sonra “*Allah yolunda bir günlük nöbet, dünya ve içindekilerden daha hayırlıdır*”⁶⁵³ hadisine de açıklamasını desteklemek üzere yer vermiştir.⁶⁵⁴

Endülüslü şârihler hadisle istişhâd yöntemine, hadisten çıkarılabilecek anlamı desteklemek için de başvurmuşlardır. Örneğin İbn Battâl, “*Sizden biriniz sahibinin izni olmadığı sürece hayvanı sağıp sütünü almasın. Hiç kimse yiyecek ve içeceğini sakladığı yere girilmesini ister mi? Hayvanların memeleri de insanların yiyeceklerini saklar. Bunun için kimse sahibinden izin almadan onun hayvanını sağmasın.*”⁶⁵⁵ hadisinde “*أَيُّجِبُ أَحَدُكُمْ أَنْ تُؤْتِيَ مَشْرُبَهُ، فَتُكْسَرَ خِرَانَتُهُ*” ifadesinin⁶⁵⁶ “Kişinin kendisi için istemediğini Müslüman kardeşi için de istemeyeceği” anlamına geldiğini bunun da “*Müslümanın malı kendi isteği olmadan helal olmaz*”⁶⁵⁷ hadisinde ifade edildiğini söylemiştir.⁶⁵⁸

İbn Abdilber de zaman zaman hadisten çıkarılabilecek anlamları başka hadislerle desteklemeye çalışmıştır. Onun bu yaklaşımını fitrat hadisinin şerhinde görmek mümkündür. İbn Abdilber, bu rivâyetin şerhinde bazı kimselerin fitratı, çocuğun imân ve küfür üzerine dünyaya gelmesi olarak açıkladıklarını aktardıktan sonra bu görüşün kabul edilemeyeceğini belirtmiştir. O, fitratın “*esenlik ve istikamet üzere olma/ الْفِطْرَةُ السَّلَامَةُ وَالْإِسْتِقَامَةُ*” anlamına geldiğini açıklamış ve bunu “*Ben kullarımı hanîf olarak yarattım*”⁶⁵⁹ hadisiyle desteklemiştir.⁶⁶⁰ Diğer bir misalde İbn Abdilber, “*Akşam yemeği hazırken ilk önce yemeği yiyip daha sonra namazı kılın*”⁶⁶¹ hadisinin emir değil, mendubluk bildirdiğini ifade ettikten sonra buna şu hadisin delil

⁶⁵¹ Enfâl, 8/60.

⁶⁵² Âl-i-İmrân, 3/200.

⁶⁵³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 495.

⁶⁵⁴ el-Bâcî, *el-Müntekâ*, IV, 321-323.

⁶⁵⁵ Buhârî, “Lukata”, 8.

⁶⁵⁶ Muvatta’, “İsti’zân”, 6.

⁶⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXIV, 299.

⁶⁵⁸ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi l-Buhârî*, VI, 558.

⁶⁵⁹ Müslim, “Cennet”, 16.

⁶⁶⁰ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, VIII, 379.

⁶⁶¹ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, I, 574.

olduğunu ifade etmiştir. “*Rasûlullah pişmiş bir koyun etini dilimlerken namaza duruldu. Rasûlullah da elindeki bıçağı bırakıp namaza durdu.*”⁶⁶²

Hadisle istişhâd, şârihler tarafından her zaman yaptıkları açıklamalara delil olması için kullanılmamıştır. Fikhî meselelerin yoğun bir şekilde tartışıldığı şerhlerde hadisler, yeri geldiğinde kabul edilmeyen mezhep görüşüne karşı da kullanılmıştır. Örneğin, İbn Battâl, Ebû Hüreyre’nin naklettiği, “*Mescidimde kılınan namaz, Mescid-i Haram dışındaki mescitlerde kılınanlardan daha faziletlidir.*”⁶⁶³ rivâyetinin şerhi bağlamında fikhî meseleleri de tartışmıştır. Bu bağlamda Tahâvî’den nakille Ebû Hanîfe ve Ebû Muhammed’in bir kimsenin bir yerde namaz kılmayı adayıp başka yerde kılması halinde nezrini yerine getirmiş olacağı görüşüne yer verip Tahâvî’nin, buna delil olarak “*Mescidimde kılınan namaz, Mescid-i Haram hariç diğer yerde kılınan namazlardan bin kat daha faziletlidir.*” rivâyetini delil aldığını ifade eden İbn Battâl, bu durumun nafile namazlarla değil; farz namazlarla ilgili olacağını söylemiş ve buna örnek olarak “*Kişinin en iyi namazı farzlar hariç evinde kıldığı namazdır.*”⁶⁶⁴ rivâyetini nakletmiştir. İbn Battâl, bu görüşünün Ebû Hanîfe ve Ebû Muhammed’in açıklamalarının doğruluğunu, Ebû Yusuf’un görüşünün ise hatalı olduğunu ispatladığını söylemiştir.⁶⁶⁵ İbn Battâl, burada Ebû Yusuf’un görüşünün ne olduğuna yer vermeden onu eleştirirken zaman zaman âsâra muhalif görüş belirttiği gerekçesiyle tenkit ettiği Ebû Hanîfe’nin görüşünü savunmuştur.

İbn Abdilber de tercih ettiği görüşü hadisle desteklemeye çalışmıştır. Mesela “*Benim bu mescidimdeki namaz, Kâbe’de kılınan namazlar hariç diğer mescitlerde kılınan bin rekât namazdan daha faziletlidir.*”⁶⁶⁶ rivâyetinin şerhinde Kâbe ve Mescid-i Nebevî’de kılınan namazların fazileti noktasında farklı görüşlerin bulunduğunu ifade etmiş ve Mescid-i Nebevî’de kılınan namazları daha üstün kabul edenlerin görüşünü kabul etmemiştir. Ehl-i eser’in bütün âlimlerinin Kâbe’de kılınan namazın Mescid-i Nebevî’deki yüz rekât kılınan namazdan daha faziletli, diğer mescitlerde kılınan namazlardan ise bin rekâtlık namazdan, Mescid-i Nebevî’deki namazların ise diğer mescitlerdeki namazlardan bin rekât daha faziletli olduğu

⁶⁶² Buhârî, “Vudû”, 50.

⁶⁶³ Buhârî, “Fazlu Salâti Mescidi Mekke ve Medîne”, 1.

⁶⁶⁴ Buhârî, “Ezân”, 81.

⁶⁶⁵ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, III, 178-180.

⁶⁶⁶ Muvatta’, “Kible”, 5.

görüşünü naklettikten sonra bu konuyla ilgili en güzel rivâyetin “Benim mescidimdeki namaz, Kâbe hariç diğer yerlerde kılınan bin rekât namazdan daha faziletlidir. Kâbe’de kılınan namaz ise mescidimde kılınan yüz rekât namazdan daha faziletlidir.”⁶⁶⁷ olduğunu söylemiştir.⁶⁶⁸ Dolayısıyla İbn Abdilber, Kâbe ve Mescid-i Nebvî’deki kılınan namazların hangisinin daha faziletli olduğu konusunda hem ehl-i eser’in görüşünü tercih etmiş hem de bu görüşü hadisle desteklemiştir.

Diğer bir misalde İbn Abdilber, “Müslüman bir midesini, kâfir ise yedi midesini doyurmak için yer.”⁶⁶⁹ rivâyetinde, mü’minin dünyaya az rağbet ettiğini, zâhid hareket ederek yemesinde, içmesinde, giyinmesinde azı tercih ettiğini ve yemek için yaşamak yerine yaşamak için yemeyi benimsediğini söyleyerek şu hadise yer vermiştir.⁶⁷⁰ “Âdemoğlu midesinden daha kötü bir kap doldurmamıştır. Ona belini doğrultacak kadar yemesi yeterlidir. O, midesinin üçte birini yemek, üçte birini içmek, üçte birini de nefes almak için ayırır.”⁶⁷¹

4.5.3. Şiirle İstişhâd

Endülüslü şârihler, rivâyetleri şerh ederken bilhassa kelime tahlillerinde şiirle istişhâda başvurmuşlardır. Yalnız bunu uygulama sıklığı şârihlere göre değişebilmektedir.⁶⁷² Mesela şerhlerinde kelime tahlillerine ağırlık veren Mâzerî ve Kâdî İyâz’da şiirle istişhâd az görülürken, İbn Abdilber’de daha fazla görülmektedir. Bunun nedeni, bizce şârihlerin kendi yöntemlerinin farklılığının yanı sıra, onların dilbilgisi ve Arap edebiyatıyla olan yakınlıklarından da kaynaklanmaktadır. Ayrıca Endülüslü şârihlerin kelime tahlilinde çoğu zaman bir şâirin beytini örnek vermelerine karşın, İbn Abdilber’in birden fazla şâirin şiirine yer verdiği de olmuştur. Örneğin “ribât” kelimesinin “at beslemek” için de kullanıldığını ifade eden İbn Abdilber, bu anlamı destekleyen ve beş kişiye ait olan şiirlere yer vermiştir.⁶⁷³

⁶⁶⁷ İbn Hibbân, *el-İhsân fî Takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1408), IV, 499.

⁶⁶⁸ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, VII, 223-227.

⁶⁶⁹ Muvatta’, “Sıfâtü’n-Nebî”, 6.

⁶⁷⁰ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, XXVI, 262.

⁶⁷¹ Tirmizî, “Zühd”, 47.

⁶⁷² Konu hakkında benzer bir değerlendirme için bkz. Türcan, *Hadis Şerh Geleneği*, 108.

⁶⁷³ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, IV, 205-206.

Kelime tahlili sırasında Endülüslü şârihlerin şiirle istişhâd uygulamasına örnek olarak şunları vermek mümkündür: İbn Battâl, لِّلْعَوَافِي kelimesini açıklarken Ahfeş'in kelimenin tekilinin عَافِيَة olduğunu söylediğini ve bu kelimeyi “yiyecek isteyen”, “ihsân isteyen” kişi olarak açıkladığını belirterek A‘şâ’nın şu şiirine yer vermiş ve

يَطُوفُ الْعَفَاةُ بِأَبْوَابِهِ كَطَوَافِ النَّصَارَى بِنَيْتِ الْوَتَنِ

Dilenciler, Hıristiyanların put evini tavaf ettikleri gibi onun kapılarını dolaşıyorlar.

Kendisi de الْعَفَاة kelimesini “dilenciler” olarak açıklamıştır.⁶⁷⁴ İbn Abdilber, لِّلْعَوَافِي kelimesine geçtiği rivâyete göre “yırtıcı kuş” anlamını verdikten sonra bu anlamı bir hadisle desteklemiş, tekilinin لِعَافِيَّة çoğulunu عَوَافِي ve عَفَاة anlamını ise “dilenciler” olarak açıklayarak bu anlam için A‘şâ’nın yukarıdaki şiiriyle istişhâd etmiştir.⁶⁷⁵ İbnü’l-Arabî de isim vermeksizin İbn Abdilber’in açıklamalarını nakletmiştir.⁶⁷⁶ İbnü’l-Arabî, التَّغْلِيص kelimesini “gecenin sonundaki karanlık” olarak açıklamış ve İbn Ahtal’ın şu beytine yer vermiştir.⁶⁷⁷

كَذَّبْنَاكَ عَيْنَاكَ أَمْ رَأَيْتَ بِوَاسِطٍ غَلَسَ الظَّلَامُ مِنَ الرَّبَابِ خَيَالًا

Gözün sana yalan mı söyledi yoksa / er-Rebâb’ın alaca karanlığında hayal mi gördün?⁶⁷⁸

Şiirle istişhâd yöntemi, Endülüslü şârihler tarafından kimi zaman kelime tahlilinde yaşanan tartışmalarda tercih edilen görüşü desteklemek için de kullanılmıştır. Mesela İbn Abdilber, Ebû Ubeyd’in “akika” kelimesinin yeni doğan çocuğun başındaki saçtan geldiğine dair açıklamasını nakletmiştir. İbn Abdilber, Ahmed b. Hanbel’in Ebû Ubeyd’in yaptığı açıklamayı kabul etmediğini belirterek

⁶⁷⁴ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi l-Buhârî*, IV, 546-547.

⁶⁷⁵ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, XXVI, 30.

⁶⁷⁶ İbnü’l-Arabî, *el-Mesâlik*, VII, 181.

⁶⁷⁷ İbnü’l-Arabî, *Ârizatu l-Ahvezî*, I, 261.

⁶⁷⁸ Ebû Mâlik Gıyâs b. Gavs İbn Ahtâl, *ed-Dîvân*, thk. Fahrüddin Kubâve (Beyrut: Dâru Fikri’l-Muâsır, ts.), 84.

onun akikaya “kesme” anlamını verdiğini ifade etmiş ve şu beytin onun açıklamasına delil olduğunu söylemiştir.⁶⁷⁹

بِلَادُ بِهَا عَقَّ الشَّبَابُ تَمَائِمِي وَأَوَّلُ أَرْضٍ مَسَّ جُلْدِي تُرَابَهَا

Gençlerin muskalarını kestiği bir ülke / Yerin vücuduma değdiği ilk yeri toprağıdır.

Başka bir misalde İbn Abdilber, bir grup âlimin “النَّسَمَةُ” kelimesini “ruh” olarak açıkladıklarını, bir görüşe göre ise bu kelimenin “insan” anlamına geldiğini belirterek bu anlam için şu beyte yer vermiştir:

بِأَعْظَمَ مِنْهُ تُقَى فِي الْحِسَابِ إِذَا النَّسَمَاتُ نَقَضْنَ الْغُبَارَا

İbn Abdilber bu şiirden sonra Arapların bir manayı farklı kelimelerle aynı anlama gelecek şekilde ifade ettiklerini ve bu durumun onların dillerinde çokça yer aldığına işaret etmiştir.⁶⁸⁰ İbn Abdilber, kelime hakkında yapılan her iki görüşü kabul ettiğinden olsa gerek böyle bir açıklama yapmıştır. İbnü'l-Arabî, İbn Abdilber'e atıf yapmaksızın onun açıklamasını aynen nakletmiştir.⁶⁸¹ Kâdî İyâz, “النَّسَمَةُ” kelimesinin “ruh ve insan” anlamına geldiğine dair görüşlere yer verdikten sonra “أرى النسمات” “رى النسمات” beytini nakletmiştir.⁶⁸²

Kelime tahlillerinin yanı sıra yazımları konusunda da Endülüslü şârihler, şiirle istişhâd yöntemini kullanmışlardır. İbn Abdilber, “يَهْدُنُهُ” kelimesinin ehl-i hadise göre hemzesiz, dilcilere göre ise hemzeli olduğunu belirterek şu beyte yer vermiştir.⁶⁸³

خَوْدُ تُعَاطِيكَ بَعْدَ رَفْدَتِهَا إِذَا تُلَاقِي الْعُيُونَ مَهْدُوهَا

Kâdî İyâz ise “كداء” kelimesinin elif-i memdûde yahut elif-i maksûre şeklinde yazımı konusunda nüsha farklılıklarına

⁶⁷⁹ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, IV, 308-310.

⁶⁸⁰ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, VIII, 360-361.

⁶⁸¹ İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, III, 600.

⁶⁸² Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, VI, 308-309.

⁶⁸³ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, V, 209-210.

değindikten sonra Ebû Ali el-Kılâbî'nin bunun elif-i memdûde olarak yazıldığına ve Mekke'deki bir dağ olduğuna dair açıklamasını nakledip şu beyte yer vermiştir.⁶⁸⁴

أَفَقَدْتُ مِنْ عَبْدٍ شَمْسٍ كَدَاءُ فَكُدِّي فَالْركنُ فَالْبَطْحَا

Kedâ Abdişems'den sonra kaybetti / Kedyü Bedhâ'nın köşesindedir.

Endülüslü şârihler bazen hadisteki üslup özelliğini açıklamak için şiirle istişhâd etmişlerdir. Mesela Kâdî İyâz, Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber'in ahlakı hakkında söylediği “Onun ahlakı Kur’ân idi. Kur’ân’ın öfkelenmesine öfkelenir, razı olduğuna razı olurdu.”⁶⁸⁵ sözünü, şu beyitle desteklemiştir.

فإذا ما نطقت كنت حديثي وإذا ما سكت كنت الخليل

Konuştuğumda sözüm sensin / sustuğumda sevgilimsin.⁶⁸⁶

5. HADİS İLİMLERİ AÇISINDAN ENDÜLÜS’TE HADİS ŞERHLERİ

Hadis ilmi tek başına bir ilim dalı olmakla birlikte içerisinde bazı alt ilim dalları bulunmaktadır. Hadis usûlû âlimlerinden Hâkim en-Nisâbü’rî ve İbnu’s-Salâh, kaleme aldıkları eserlerde “ulûmu’l-hadis” terkiibini kullanmışlardır. Dolayısıyla sayısı ve isimleri kişilere göre değişmekle birlikte hadis ilminde alt ilim dallarının olduğundan bahsedebiliriz.⁶⁸⁷

Endülüs şerhlerinde hadis ilim dallarına ait bilgiler bulunmaktadır. Bu sebeple burada Endülüslü şârihlerin şerh yöntemlerinde hangi ilim dallarını kullandıklarını ortaya koymaya çalışacağız.

5.1. Muhtelifü’l-Hadîs

Muhtelifü’l-hadîs ilmi, zâhiren mana yönünden birbirine zıt durumda olan iki hadisin arasını bulmak ya da ikisinden birini tercih etmektir. Bu ilim dalı hadis

⁶⁸⁴ Kâdî İyâz, *İkmâlü’l-Mu’lim*, IV, 335-336.

⁶⁸⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLI, 148.

⁶⁸⁶ Kâdî İyâz, *İkmâlü’l-Mu’lim*, VII, 385.

⁶⁸⁷ Ali Osman Koçkuzu, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983), 17-19.

ilimleri açısından önemli bir yere sahiptir. Bu konudan ilk bahseden Şâfiî'dir. Ondan sonra da birçok âlim bu alanda eser kalame almıştır.⁶⁸⁸

Hadisler arasındaki teâruzı kaldırmaya birçok âlim önem vermekle birlikte bu konuda takip ettikleri yöntemlerde farklılıklar vardır. Muhtelifü'l-hadîs ilminde cumhûr, sırasıyla cem' ve te'lîf, tercih, nesh ve tevakkuf; Hanefîler, nesh, tercih, cem' ve te'lîf, tevakkuf; Hadisçiler ise cem' ve te'lîf, nesh, tercih ve tevakkuf yöntemini takip etmişlerdir.⁶⁸⁹

Endülüs hadis şerhlerini incelediğimizde hadisler arasındaki zıtlıklar dile getirilerek, muhtelifü'l-hadîs ilminin yöntemleriyle çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır.

5.1.1. Cem' ve Te'lîf

Muhtelifü'l-hadîs ilminde ilk olarak sahih olarak nakledilen hadislerin arasındaki teâruz kaldırılmaya çalışılır. Böylelikle her iki hadis de amel edilir.⁶⁹⁰ Endülüslü şârihler de bu düşünceden hareketle rivâyetlerden birini tercih etmektense mümkün olduğunca her iki hadisi de kullanmak istemişlerdir.⁶⁹¹ Onların bu tutumu, Endülüs'teki Mâlikîlerin ehl-i hadis ekolüne yaklaşmalarının bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

Cem' ve te'lîf, ihtilâfü'l-hadîs alanında Endülüslü şârihlerin dikkate aldıkları bir yöntem olmakla birlikte en fazla kullanılan yöntemin bu olduğunu iddia edemeyiz. Örneğin İbn Battâl, Sehl'den nakledilen “*Marangoz kölene söylesen de insanlara hitap edeceğimde üzerine oturabileceğim tahtadan bir şey yapsın.*”⁶⁹² ve Câbir'den nakledilen “*Rasûlullah hutbe verirken hurmadan yapılan bir kütüğün üzerinde dururdu.*”⁶⁹³ rivâyetlerinin zıt durumda bulunduğunu belirterek bu teâruzun şu şekilde ortadan kaldırılabilirliğini ifade etmiştir: “Hz. Peygamber cuma hutbesini

⁶⁸⁸ Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Süyûtî, *Tedribu'r-Râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, çev. Muhammed Enes Topgül - Faik Akcaoglu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), II, 1143.

⁶⁸⁹ Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, 179-180.

⁶⁹⁰ Süyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, II, 1143.

⁶⁹¹ Mesela İbn Abdilber, teâruz durumunda neshten önce cem ve te'lifi tercih etmiştir. İbn Abdilber, *et-Temhîd*, V, 30.

⁶⁹² Buhârî, “Salât”, 64.

⁶⁹³ Buhârî, “Cuma”, 26.

ayakta, Cuma günü dışında insanlara vaaz ve onlara öğretim için verdiği hutbeyi ise oturarak vermiştir.” İbn Battâl bu açıklamayla rivâyetler arasındaki zıtlığın kalkacağını ifade etmiştir.⁶⁹⁴

Şârihler, cem ve te'lîfi kimi zaman te'vîl yoluyla teâruz durumundaki bütün rivâyetleri kullanmak istemişlerdir. Buna örnek olarak İbn Abdilber, güneş doğarken ve batarken namaz kılmayı yasaklayan rivâyetlerin açıklamasında bu yasağın farz dışındaki namazlar için geçerli olduğunu, Hicaz âlimleri, Mâlik ve Şafî'nin bunda ittifak ettiklerini belirttikten sonra Irak ve Kûfelilerin güneş batarken günün ikinci namazının farzı dışında, farz ve nâfile hiçbir namazın kılınamayacağı görüşünü savunduklarını söylemiştir. İbn Abdilber, Iraklıların karşı görüşü nasıl eleştirdiklerini nakledip onların görüşünün konu hakkında delili olamayacaklarını söyledikten sonra “*Kim uyuyarak veya unutarak namazı vaktinde kılmazsa hatırladığında namazı kılsın.*”⁶⁹⁵ ve “*Kim güneş doğmadan önce sabah namazının bir rekâtını kılmışsa sabah namazına yetişmiştir. Kim de güneş batmadan ikinci namazının bir rekâtını kılmış ise ikinci namazına yetişmiştir.*”⁶⁹⁶ rivâyetlerine yer vermiştir. O, bunların konu hakkında açık bir delil olduğunu, Hz. Peygamber'in güneşin doğuşu ve batışında kılınmasını yasakladığı namazların nâfile namazlar olacağını ifade ettikten sonra bu tür bir te'vîlle konuyla ilgili bütün rivâyetlerle amel edileceğini ve imkân bulunduğu süre rivâyetlerin hepsinin kullanılmasının gerektiğini söylemiştir.⁶⁹⁷

İbn Abdilber, Hz. Peygamber'in güneşin doğuşu ve batışı esnasında kılınmasını yasakladığı namazın nâfile namazlar olduğunu söyleyerek te'vîl yapmış ancak bunu bir karineyle desteklememiştir.

İbn Abdilber, te'vîlle imkân bulunduğu sürece bunun yapılması gerektiğini ifade etse de ihtilâfî'l-hadîste sıklıkla bu yönetime başvurmamıştır. Bu kanaatimiz diğer şârihlerin metodunda da geçerlidir. Örneğin Bâcî, namazda sehiv secdesinin ne zaman yapılması gerektiğini bildiren, Atâ b. Yesâr tarîkiyle gelen “*Namaz kılarken üç veya dört rekât kıldığınız konusunda şüphe ederseniz otururken selam vermeden*

⁶⁹⁴ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, II, 506-508.

⁶⁹⁵ Muvatta', “Salâtu'l-leyl”, 4.

⁶⁹⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, I, 412; Muvatta', “Vukûtu's-Salât”, 1.

⁶⁹⁷ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, I, 366-367.

önce iki kere secde ediniz.”⁶⁹⁸ rivâyet ile Hz. Peygamber’in selâm verdikten sonra iki secde yaptığını bildiren Ebû Hüreyre ve İbn Mes’ud’un naklettiği hadisler hakkında cem‘ ve te’lif yoluna başvurmuştur. Buna göre Ebû Hüreyre ve İbn Mes’ud’un rivâyetlerindeki selâm, namazdaki selâm, Atâ tarîkindeki ise teşehhüdden sonraki selâmdır, şeklinde açıklama yaptıktan sonra hadislerin bu şekilde yorumlanmasının birini bırakmaktan daha iyi olduğunu söylemiştir.⁶⁹⁹ Bâcî de bu örnekte iki rivâyeti kullanmaya çalışarak hadislerden birini bırakmaktan daha iyi olacağını belirtmiş fakat bu yöntemi sıklıkla kullanmamıştır.

Rivâyetler arasındaki teâruzı kaldırmak için te’vîl yönteminin zorlamayla kullanıldığı da olmuştur. Mesela İbn Ömer ve Enes tarîkiyle gelen, Hz. Peygamber’in altın yüzük takmasıyla alakalı rivâyetler⁷⁰⁰ nakledilmiştir. İbn Ömer senesinde Hz. Peygamber’in altından yüzük yaptırdığı daha sonra bunu atarak yerine gümüşten yüzük yaptırdığı ve vefatına kadar bunu kullandığı anlatılmaktadır. Enes tarîkinde ise Hz. Peygamber’in gümüş yüzüğü çıkardığından bahsetmektedir. İbn Battâl da, buradaki zıtlığın İbn Şihâb’tan kaynaklandığını belirterek İbn Ömer’den gelen rivâyeti esas almış ve ihtilâfı’l-hadîste tercih yöntemini kullanmıştır. O, bu tercihi ve hatanın İbn Şihâb’tan kaynaklandığını açıkça belirtmesine rağmen konu hakkında hocası Mühelleb’in görüşünü de nakletmiştir. Buna göre Mühelleb, Hz. Peygamber, altın yüzüğü çıkarmak istediğinde devlet adamlarına belgeleri mühürlü göndermek için yine gümüşten bir yüzük yaptırmıştır. Gümüş yüzüğü taktığında insanlardan aynı şekilde davranmasını isteyerek altın yüzüğünü çıkardı ve ashabı da altın yüzüklerini çıkardılar açıklamasını yaparak bunun hadislerde tezâtlık bulunduğunu söylemekten daha iyi bir yorum olduğunu ifade etmiştir.⁷⁰¹ Bu görüş, Mühelleb’e ait olmakla birlikte İbn Battâl’ın onun bu te’vîlini nakletmeye değer gördüğü ve Mühelleb’in teâruz durumunda cem ve te’lîfe önem vermesi hakkında fikir oluşturmaktadır.⁷⁰²

⁶⁹⁸ Muvatta’, “Salât”, 16.

⁶⁹⁹ el-Bâcî, *el-Müntekâ*, II, 90.

⁷⁰⁰ Buhârî, “Libâs”, 47.

⁷⁰¹ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, IX, 129-130.

⁷⁰² İbn Battâl’ın cem ve te’lîfi öncelediği diğer örnekler için bkz. İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, II, 438-439; VIII, 412.

Endülüslü şârihler, rivâyetlerdeki teâruzu kaldırmak için aynı yöntemlere başvurdıkları gibi çoğu zaman farklı yöntemler uygulamışlardır. Bunun örneğini tekbir alırken ellerin kulak hizası ve omuz hizasına kadar kaldırılacağını bildiren rivâyetlerin şerhinde görmek mümkündür. Bazı Endülüslü şârihler bu teâruza dikkat çekerek, bu ihtilâfı cem‘ ve te’lîf yöntemiyle çözmeye çalışmışlardır. Mesele hakkında İbn Battâl, Tahâvî’nin görüşlerini aktarmakla yetinmiştir. Buna göre İbn Ömer rivâyetinde Hz. Peygamber elleri elbisenin içindeyken omzuna kadar kaldırmıştır. O, bunun delilinin Vâil b. Hucr’dan nakledilen rivâyet⁷⁰³ olduğunu söylemiştir. Bu rivâyete göre Vâil, Hz. Peygamber’in yanına geldiğinde ellerini kulak hizasına kadar kaldırdığını, diğer yıl geldiğinde ise üzerinde uzun kollu bir elbise varken ellerini omuz hizasına kadar kaldırdığını görmüştür. Dolayısıyla Hz. Peygamber, ellerini kapalıyken kulak hizasına kadar, örtülüken ise omuz hizasına kadar kaldırdığını, bu açıklamayla rivâyetlerin tezât durumunda olmayıp birbirlerini destekler mahiyette bulunmasının öncelikli olduğunu zikretmiştir.⁷⁰⁴ İbn Battâl’ın, Tahâvî’nin bu açıklamalarına itirazda bulunmamasından hareketle onun da rivâyetlerin arasını bu şekilde bulmayı öncelediğini söyleyebiliriz. İbn Abdilber, İbn Ömer tarîkini daha sağlam bularak bu rivâyeti tercih etmiştir.⁷⁰⁵ Bâcî, bu rivâyetlerin arasını te’lîf için İbn Battâl’dan farklı olarak parmak uçlarının kulak hizasına, avuçların da omuz hizasına gelecek kadar kaldırılmasıyla iki rivâyetin arasının bulunacağını söyleyerek bunun iki rivâyetten birini tercih etmekten daha iyi olacağını belirtmiştir.⁷⁰⁶ İbnü’l-Arabî ise ellerin göğse kadar kaldırılacağını belirten rivâyetin dikkate alınmayacağını söylemiş, omuz ve kulak hizasına kadar kaldırılmasını bildiren rivâyetlerin aralarını te’lîf etmek için de Bâcî ile benzer açıklamaları yapmıştır.⁷⁰⁷ Kâdî İyâz da bu rivâyetlerin Bâcî’nin öne sürdüğü şekilde te’lîf edilebileceğini belirtmiştir.⁷⁰⁸ İbn Abdilber, bu rivâyetlerdeki teâruzu tercih yöntemiyle çözmeye çalışırken İbn Battâl cem ve te’lîf yöntemini kullanmıştır. Bâcî’nin cem‘ ve te’lîf metodu ise benzer ifadelerle kendisinden sonraki kimi şârihler tarafından tekrar edilmiştir. Kısaca burada takip edilen şerh yöntemlerinde Endülüslü

⁷⁰³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXI, 164.

⁷⁰⁴ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi l-Buhârî*, II, 356-357.

⁷⁰⁵ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, IX, 229.

⁷⁰⁶ el-Bâcî, *el-Müntekâ*, II, 29.

⁷⁰⁷ İbnü’l-Arabî, *el-Mesâlik*, II, 347; İbnü’l-Arabî, *Ârizatu l-Ahvezî*, II, 58-59.

⁷⁰⁸ Kâdî İyâz, *İkmâlü l-Mu’lim*, II, 262.

şârihlerin hem farklılıkları hem de aynı kaynaktan yararlanma örneğinin bulunduğunu ifade edebiliriz.

5.1.2. Nesh

Nesh, Şâri'nin önceden koyduğu bir hükmü sonradan koyduğu bir hükümle kaldırmasıdır. Neshin dört yolla bilinebileceği söylenmiştir. 1- Rasûlullah (s.a.s)'ın açıklaması 2- Sahabenin beyanı 3- Tarihle bilinenler 4- İcmanın delaletiyle bilinenler.⁷⁰⁹

Endülüslü şârihler, rivâyetler arasındaki teâruzu kaldırmak için zaman zaman neshe başvurmuşlardır. Şârihler, hadisler arasındaki neshin halifelerin uygulamalarıyla tespit edilebileceğini ifade etmişlerdir. Mesela, et yedikten sonra abdest alınmayacağını bildiren hadislere⁷¹⁰ müteâriz olarak Ebû Hüreyre'den Hz. Peygamber'in ateşte pişen yemeklerden sonra abdest alınmasını emrettiği nakledilmektedir.⁷¹¹ İbn Battâl, bazı sahabîlerin ateşte pişen yemeklerden sonra abdest alınması gerektiği, bazılarının ise gerekmediği görüşünde olduklarını aktardıktan sonra Câbir b. Abdillâh'tan, *“Rasûlullâh'ın ateşte pişen şeylerden dolayı en son uygulaması abdest almamasıdır.”*⁷¹² rivâyetini naklederek bunun sâbit olduğunu ve abdest alınmasını bildiren rivâyeti nesh ettiğini söylemiştir. İbn Battâl bu görüşünü destelemek için olsa gerek ki Hammâd b. Zeyd'in *“Rasûlullah (s.a.s)'dan ihtilâf işitirsen Ebû Bekir ve Ömer'in uygulamasına bak ve bunlara tutun.”*⁷¹³ görüşünü nakletmiştir. İbn Battâl, Câbir'den nakledilen ve sâbit olduğunu düşündüğü rivâyetle Ebû Bekir ve Ömer'in uygulamalarını dikkate alarak ateşte pişen yemeklerden dolayı abdest alınmasını mensûh kabul etmiştir. İbn Battâl, hadisler arasındaki teâruzda nesh yöntemini kullandıktan sonra şu açıklamayı da yapmıştır: *“Abdest almayı emreden rivâyetin vücub için olmayıp deve etinin*

⁷⁰⁹ Süyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, II, 1129-1133.

⁷¹⁰ Tirmizî, “Vudû”, 59.

⁷¹¹ Tirmizî, “Vudû”, 58.

⁷¹² Ebû Dâvûd, “Tahâre”, 73.

⁷¹³ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 313-315.

özelliğinden dolayı temizliğe hamledilebileceği çünkü ölü eti, kanı ve domuz etini ele almakla abdest bozulmuyorsa temiz olanlar da bu durum önceliklidir.”⁷¹⁴

İbn Abdilber de ateşte pişen yiyecekler sebebiyle abdest alınmasını bildiren rivâyetin mensuh konumda bulunduğunu ifade etmiştir. O, İbn Şihâb’ın ateşte pişirilen yemeklerden sonra abdest alınmasını bildiren rivâyetin nâsih olduğunu söylemesini ise bir hata olarak değerlendirmiştir.⁷¹⁵ İbnü’l-Arabî, bu meseleye fıkıh usûlü açısından yaklaşarak Hz. Peygamber’den nakledilen hadislerde teâruz olması halinde halifelerin uygulamasının öncelikli olacağını söylemiştir.⁷¹⁶ İbnü’l-Arabî’nin bu yaklaşımı onun usûlcü kimliğinden kaynaklansa gerektir. Ancak yukarıda değindiğimiz üzere İbn Battâl ve İbn Abdilber de meseleye benzer açıdan yaklaşmışlardır. *Ârızatu’l-Ahvezî*’de İbnü’l-Arabî, konuyla ilgili her iki rivâyet de sahih olduğu halde halifelerin uygulaması ateşte pişen yemekleri yedikten sonra abdest alınmaması yönünde olduğu için diğer hadisin neshedildiğini söylemiştir. Burada İbnü’l-Arabî, Mâlik’in, Hz. Peygamber’in Hayber fethinde ateşte pişirilen yemekten sonra abdest almadığını nakleden Süveyd b. en-Nu‘mân’ın rivâyetini yer vermesini onun ilimdeki derinliğine delil olarak kullanmıştır. Çünkü Süveyd b. Nu‘mân’ın naklinde bir tarih belirtilmektedir. Fakat diğer hadiste tarih yoktur. Bundan dolayı o, tarihi bilinen rivâyetin, tarihi bilinmeyen rivâyete tercih edileceğini ifade etmiştir. En nihayetinde İbnü’l-Arabî ateşte pişirilen yemeklerden dolayı abdest alınmayacağını bildiren rivâyetin nâsih olduğunu açıklayarak bu konudaki teâruzu çözmek için neshi kullanmıştır. O, bu tercihiine rağmen deve eti yemekten dolayı abdestin gerektiğini bildiren rivâyetin sahih olarak geldiği için deve eti yedikten sonra abdest almayı terk etmeyi güçlü kılmayacağını belirtmiştir. Diğer bir ifadeyle İbnü’l-Arabî deve etinden sonra abdest alınmasını bildiren rivâyet sahih olduğu için bu durumda abdest alınabileceğini söylemiştir.⁷¹⁷ Bu açıklamalar, İbnü’l-Arabî’nin görüşlerinde bir uyuşmazlık olduğunu göstermekle birlikte onun sahih rivâyetle amel etmeye çalışması da dikkate değerdir.

⁷¹⁴ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, I, 316.

⁷¹⁵ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, III, 329-332.

⁷¹⁶ İbnü’l-Arabî, *el-Mesâlik*, II, 86.

⁷¹⁷ İbnü’l-Arabî, *Ârızatu’l-Ahvezî*, I, 109-111.

İhtilâfu'l-hadiste nesh, bütün Endülüslü şârihlerin kullandığı bir yöntem olmakla birlikte İbnü'l-Arabî'nin bu konuda diğerlerinden farklı bir yerinin bulunduğunu söyleyebiliriz. Çünkü İbnü'l-Arabî yukarıda da görüldüğü üzere neshin hangi yollarla bilinebileceğini de belirtir. Örneğin, Câbir b. Abdillâh'tan nakledilen *“Rasûlullah içki kaplarını kullanmayı yasaklamıştı daha sonra Ensar kullanacakları başka kaplarının bulunmadığı gerekçesiyle şikâyetle bulundu. Rasûlullah da o zaman bu kapları kullanabilirsiniz dedi.”*⁷¹⁸ rivâyetinin şerhinde İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamber'in her türlü kapların kullanımına izin vermesiyle neshin bilindiğini ve yasağın sarhoşlukla alakalı olduğunu ve burada neshin tarihle değil sözle tespit edildiğini söylemiştir.⁷¹⁹ Başka bir deyişle İbnü'l-Arabî hem yasağın hem de bu yasağın kaldırılmasının aynı rivâyette belirtilmesiyle neshin bilindiğini söylemiştir.

Bazı Endülüslü şârihler, ihtilâfu'l-hadîs alanında Hz. Peygamber'in iki farklı uygulamasından sonuncusunu dikkate alarak bir çözüm ortaya koymaya çalışmışlardır. Diğer bir ifadeyle Hz. Peygamber'in son tatbikatının ilkini nesh ettiğini savunmuşlardır. Mesela Enes b. Mâlik'ten nakledilen *“Hz. Peygamber bir gün attan düştü ve sağ tarafı berelendi ve namazları oturarak kıldırdı. Biz de onun arkasında oturarak namaz kıldık. Namaz bitince şöyle dedi: İmam kendisine uyulması içindir. O, namazı ayakta kıldırduğunda siz de ayakta kılınız. Rukûya gittiğinde siz de rukû yapınız. Rukûdan kalktığında siz de kalkınız ve imam ‘semiallahu limen hamidehu’ dediğinde siz de ‘rabbenâ ve leke'l-hamd’ deyiniz ve size oturarak namaz kıldırduğunda siz de oturunuz.”*⁷²⁰ rivâyetinde Kunâziî, hocası Ebû Muhammed'den nakille *“Size oturarak namaz kıldırduğunda siz de oturunuz.”* ifadesinin Hz. Peygamber'in hastalığındaki uygulamasıyla nesh edildiğini söylemiştir.⁷²¹ Bûnî, bu hadisin İslâm'ın ilk yıllarında vukû bulunduğunu ifade ederek Hz. Peygamber'in, Kisra hükümdarları otururken etrafındakilerin onlara tazim için ayakta durmasına benzememek için namaz kıldıracağı kişilerden oturmalarını istediğini belirtmiştir. Bu durum, Bûnî'ye göre Hz. Peygamber'in hastalığı sırasında ayakta duran sahabeye kendisinin oturarak namaz kıldırmasıyla nesh edilmiştir.⁷²²

⁷¹⁸ Tirmizî, “Eşribe”, 6.

⁷¹⁹ İbnü'l-Arabî, *Ârizatu'l-Ahvezi*, VIII, 62.

⁷²⁰ Muvatta', “Salâtu'l-Cemâa”, 5.

⁷²¹ el-Kunâziî, *Tefsîru'l-Muvatta'*, I, 185.

⁷²² el-Bûnî, *Tefsîru'l-Muvatta'*, I, 252.

İbn Abdilber de bu rivâyetin arkasındakilerin ayakta durduğu halde Hz. Peygamber'in oturarak namaz kıldırmasıyla mensuh olduğunu söylemiştir.⁷²³ İbnü'l-Arabî, bu şârihlerden farklı olarak nesh yöntemini kullanmaya karşı çıkmış ve bu konuda neshin bilinemeyeceğini, hadisin mensûhluğuna dair kimsenin delilinin olmadığını, buradaki farklılığın rivâyetlerin bir kısmının delil alınmasından kaynaklandığını ifade etmiştir.⁷²⁴ Dolayısıyla aşağıda ele alacağımız üzere ihtilâfî'l-hadîs alanında nesh yönteminin kullanılması şârihlere göre değişebilmektedir.

Rivâyetler arasındaki teâruzu kaldırmak için uygulanan yöntemlerden biri olan neshin kullanımı şârihlere göre değişebilmektedir. Bu sebeple şârihlerin ortak bir coğrafya ve mezhepte birleşmelerine rağmen şerh yönteminde farklılıklar gösterdiklerini söyleyebiliriz. Bu durumun örneğini İbn Battâl ve İbnü'l-Arabî'nin şerh yöntemlerinde görmek mümkündür. İbn Battâl, Ebû Hüreyre'den nakille Hz. Peygamber'in *"Kim bir mal bırakırsa ölenin varislerine aittir. Kim de geride yoksul ve bakıma muhtaç birisi bırakırsa onun bakımı bana aittir."*⁷²⁵ rivâyetinin, Rasûlullah (s.a.s)'ın borç bırakarak ölen kişilerin namazlarını kılmadığını bildiren hadisi⁷²⁶ nesh ettiğini söylemiştir.⁷²⁷ İbnü'l-Arabî ise Ebû Hüreyre rivâyetinin Buhârî'deki *"Ben mü'minlere dünya ve ahiretteki işleri için diğer insanlardan daha yakınım, isterseniz şu ayeti okuyun 'Peygamber mü'minlere kendi canlarından daha yakındır' bir mü'min ölürse malı vârislerine aittir, kim de bir borç ya da bakıma muhtaç birisini bırakırsa o borcun ödenmesi ve kişilerin bakımı bana aittir"* lafzıyla meşhur olduğunu, İbn Şihâb'ın naklettiği *"Allah fetihleri nasip edince Rasûlullah, kim borç bırakarak ölürse borcu bana aittir ve kim de mal bırakarak vefat ederse malı vârislerindir."*⁷²⁸ rivâyetinde قضاؤه kelimesini nakletmekle teferrüd ettiğini ifade etmiştir. Ayrıca İbnü'l-Arabî, İbn Şihâb'ın naklettiği rivâyetin Hz. Peygamber'in borçlu olarak ölen kişilerin cenaze namazını kılmadığını bildiren rivâyeti nesh ettiği görüşüne karşı itiraz ederek mürsel hadisin müsnedi nesh

⁷²³ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, VI, 140-141.

⁷²⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, III, 43.

⁷²⁵ İbn Mâce, "Sadakât", 13.

⁷²⁶ Buhârî, "Havâle", 3.

⁷²⁷ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, VI, 427.

⁷²⁸ Buhârî, "Eti'ce", 15.

edemeyeceğini çünkü iki hadisin eşit seviye olmadıklarını söylemiştir.⁷²⁹ Görüldüğü üzere İbnü'l-Arabî, nesh için rivâyetlerin sıhhat derecesinin aynı olması gerekliliğine dikkat çekmiştir. Yine bu bilgilerden hareketle İbn Battâl'ın da nesh görüşünü İbn Şihâb'tan aldığını düşünebiliriz.

Şârihler, hadislerdeki ihtilâfı gidermek için nesh yöntemini takip etmekle birlikte, her nesh uygulamasını ve iddialarını kabul etmiş değillerdir. İbn Abdilber, Mâlik, Şâfiî, Sevrî ve Evzâî'nin hehangi bir sebepten dolayı namaz kılamayan kişinin hatırladığı anda namazı kılabilceği görüşünde olduklarını söylemiştir. İbn Abdilber, Hicâz, Yemen ve Irak'taki birçok tabîi'nin bu görüşte olduklarını ifade etmiştir. O, *“Güneş doğmadan önce sabah namazının bir rekâtını kılan namaza yetişmiş olur, kim de güneş batmadan önce ikindi namazının bir rekâtına yetişirse namaza yetişmiş olur”*⁷³⁰ hadisinin bu görüşte olanların delili olduğunu belirtmiştir. İbn Abdilber hadisi, *“Kim uyuyarak veya unutarak namaz vaktini geçirirse hatırladığında namazını kılsın.”*⁷³¹ rivâyetinin desteklediğini ifade etmiştir. İbn Abdilber'in bu açıklamalarından kendisinin de uyuma ve unutma gibi bir nedenden dolayı namazın kaçırılması durumunda hatırlaması halinde herhangi bir zamanda namazın kılınabileceği görüşünü savunduğunu söyleyebiliriz. Bu sebeple o, bu rivâyetlerin namazın bazı vakitlerde kılınmasını yasaklayan rivâyet tarafından nesh edildiği görüşüne karşı çıkmıştır. Zira ona göre nesh zıtlık olması durumunda uygulanır. İcma ile sabit olmuş bir konuda birisinin nesh iddia etmesi geçerli değildir. Açıklamalarını sürdüren İbn Abdilber, konu hakkında ilgili bütün âsârı kullanmak, birini diğerine tercih etmemek ve amelini mümkün kılmak için belirli vakitlerde namaz kılınmasını yasaklayan rivâyetlerin, farz dışındaki nafileler için geçerli olduğunu söylemiştir. Bu açıklamalarından sonra İbn Abdilber, belirli vakitlerde namaz kılınmasını yasaklayan rivâyetlerin nafilâ namazları kapsadığını belirten te'vîlin bütün Hicaz ve ehl-i eser âlimlerine ait olduğuna ve bu te'vîlle konuyla ilgili bütün hadislerle amel edilebileceğine dikkat çekmiştir. Ayrıca nesh yönteminin kullanılmasını kötü bir tercih olarak görmüştür.⁷³² İbn Abdilber'in te'vîl yöntemiyle cem' ve te'lîfi

⁷²⁹ İbnü'l-Arabî, *Arızatu'l-Ahvezi*, VIII, 239-241.

⁷³⁰ Muvatta', "Vukûtu's-Salât", 1.

⁷³¹ Muvatta', "Vukûtu's-Salât", 6.

⁷³² İbn Abdilber, *et-Temhid*, III, 296-298.

kullanmasının ve ilk önce neshe başvurulmasına karşı çıkmasının onun ehl-i hadis çizgisine yakınlığından kaynaklandığını söyleyebiliriz.

Hadisler arasındaki teâruzda kimi zaman nesh uygulamasını kabul etmeyen diğer bir isim de Bâcî'dir. Bâcî, İbn Vehb ve İsa b. Dinâr'ın Hz. Peygamber'in Hayber dönüşü sırasında gece konakladıkları sırada Bilâl'i sabah namazına insanları uyandırma için nöbetçi bırakıp daha sonra onun da uyuya kalması sonucunda sabah namazının vaktinin çıktığını ve Rasûlullah (s.a.s) uyanınca orduyu hareket ettirip daha sonra cemaatle sabah namazını kıldırıldığını bildiren rivâyetin⁷³³ "*Beni hatırında tutmak için namaz kıl.*"⁷³⁴ ayetiyle nesh edildiğini savunduklarını söylemiştir. Bâcî onların nesh görüşüne itiraz ederek nâsih konumdaki ayetin Mekkî olduğunu, Hz. Peygamber'in sözünün ise hicretten yıllar sonra söylendiğini, uygulamaya konulmadan bir amelin nesh edilmeyeceğini söylemiştir. O, bu hadisin "*Kim namaz vaktini unutarak veya uyuyarak geçirirse hatırladığında kılsın.*"⁷³⁵ rivâyetiyle de mensûh durumda bulunduğu iddialarına da itiraz etmiştir. Bâcî bu rivâyetin "*Beni hatırında tutmak için namaz kıl.*"⁷³⁶ ayetinden alındığını ifade ederek bunun Medine'deki bir uygulamayı nesh edemeyeceğini ayrıca neshin, cem' ve te'lîfin mümkün olmadığı yerde görüşle bilinebileceğini söylemiştir.⁷³⁷ Bu açıklamalarından hareketle Bâcî'nin ihtilâfu'l-hadiste cem' ve te'lîfi öncelediğini ve onun nesh anlayışına dair de bir fikir verdiğini söyleyebiliriz. Zira o, cem' ve te'lîfin mümkün olmadığı yerde neshin nazar yoluyla bilinebileceğini savunmaktadır.

İhtilâfu'l-hadiste bazen nesh yöntemine karşı çıkan diğer bir isim de İbnü'l-Arabî'dir. O, yukarıda değindiğimiz üzere hadisler arasındaki teâruzu çözerken nesh yöntemini tercih etmiş ve neshin varlığını usûl açısından açıklamıştır. Fakat İbnü'l-Arabî, hadisler arasındaki zıtlığı kaldırmak için nesh yöntemini kullanmaya bazen karşı çıkmıştır. Mesela recm konusunda İbnü'l-Arabî, farklı rivâyetlere yer vermiş ve recmin uygulamasında recm cezasını kabul etmeyen bunun yerine kamçıyla ölünceye kadar vurma görüşünü benimseyen Berberîler dışında imamlar arasında farklı bir görüşün olmadığını ifade ettikten sonra recmle alakalı nasın önceden zina edenlere

⁷³³ Muvatta', "Vukûtu's-Salât", 6.

⁷³⁴ Tâhâ, 20/14.

⁷³⁵ Muvatta', "Vukûtu's-Salât", 5; Buhârî, "Mevâkitu's-Salât", 37; Müslim, "Mesâcid", 55.

⁷³⁶ Tâhâ, 20/14.

⁷³⁷ el-Bâcî, *el-Müntekâ*, I, 253.

tatbik edilen hapis cezasını nesh ettiği görüşünü kabul etmeyerek şöyle demiştir: “Zina cezası olarak evde hapis tutma hükmü belli bir gayeye yönelik olup her hüküm, amacına ulaştığında biter. Hükmün sona ermesi ise bir nesh değildir.” Buradan hareketle İbnü’l-Arabî’nin neshi kabul etmemesinde de belli bir usûl anlayışına göre görüşünü açıkladığını söyleyebiliriz. Yine recm konusunda İbnü’l-Arabî, Ubâde b. Sâmit kanalıyla gelen “*Zina eden dula önce sopa cezası uygulandıktan sonra recm edilir.*”⁷³⁸ rivâyetinin konu hakkındaki benzer rivâyetlerin olmasıyla katî bir surette nesh edildiğini de belirtmiştir.⁷³⁹

5.1.3. Tercih

Cem‘ ve te’lîfin mümkün olmadığı ve hadisler arasında nesh durumunun bilinmemesi halinde rivâyetler arasındaki teâruzda tercih yöntemi takip edilmiştir. Süyûtî, tercih edilebilecek rivâyetlerin özelliğini elliye kadar çıkarmıştır.⁷⁴⁰

Endülüslü şârihler de kimi zaman ihtilâfî’l-hadîste tercih yöntemini takip etmişlerdir. Tercih edilen rivâyet ve sebebi şârihe göre değişebilmektedir. Tercih sebeplerinin başında rivâyetlerin sıhhat durumu gelmektedir. Diğer bir deyişle teâruz durumundaki rivâyetlerden sahih olan, şârihlerce tercih edilmiştir. Bunun bir örneğini İbn Battâl’ın şerh yönteminde görmek mümkündür. İbn Battâl, “*Ömer b. Abdilaziz bir gün ikindi namazını geciktirdiğinde Urve b. Zübeyr ona şu olayı anlattı. Bir gün Muğîre b. Şu‘be ikindi namazını geciktirdiğinde Ebû Me’sûd onun yanına girmiş ve Muğîre niçin böyle yapıyorsun? Bilmiyor musun? Bir gün Cebrâil geldi ve öğle namazını kıldı sonra Rasûlullah da kıldı, sonra Cebrâil ikindi namazını kıldı Rasûlullah da kıldı, sonra Cebrâil akşam namazını kıldı Rasûlullah da kıldı, sonra Cebrâil yatsı namazını kıldı, Rasûlullah da kıldı, sonra Cebrâil sabah namazını kıldı, Rasûlullah da kıldı ve Cebrâil bu şekilde emredildin dedi.*”⁷⁴¹ rivâyetinin şerhinde, bu hadisin Cebrâil’in iki günde Rasûlullah (s.a.s)’a imamlık yaptığı ve her namazı iki vakitte kıldırıldığını bildiren rivâyete⁷⁴² zıt konumda bulunduğunu ifade etmiştir. İbn

⁷³⁸ Ebû Avâne, *Müsnedü Ebî Avâne*, IV, 121.

⁷³⁹ İbnü’l-Arabî, *el-Mesâlik*, VII, 107.

⁷⁴⁰ Süyûtî, *Tedribu’r-Râvî*, II, 1147.

⁷⁴¹ Buhârî, “Mevâkîtu’s-Salât”, 1.

⁷⁴² Ebû Bekr Ahmed b. Amr Bezzâr, *Müsnedü Bezzâr*, thk. Adil b. Sa’d (Medine: Meketebetü’l-Hakem ve’l-Ulûm, 1427/2006), XV, 283.

Battâl, Cebrâil'in iki günde Rasûlullah (s.a.s)'a imamlık yaptığını bildiren hadisin sahih olmadığını zikretmiştir. Ona göre bu rivâyet sahih olsaydı; Ömer b. Abdilaziz, Urve'ye itiraz ederek Cebrâil'in bu vakitte de Hz. Peygamber'e namaz kıldırıldığını söyleceğini hâlbuki Urve'nin, Ömer b. Abdilaziz'e karşı Ebû Mes'ud'un namazların tek vakitte kıldırıldığını bildiren rivâyeti kullandığını ifade etmiştir. İbn Battâl, teâruzda sahih olan rivâyeti tercih etmiş ve bu tercihe, sabah namazının vaktini soran kişiye verilen 'işte bu iki vakit arası' cevapla itiraz edilmesi durumunda ise Asîlî'nin buna dair yaptığı şu açıklamayı yaptığını belirtmiştir: "Biz sadece Rasûlullah (s.a.s)'tan sahih tarîkle ve râvilerinin adaleti sağlam olan rivâyetleri söyleriz. Ebû Mes'ud'un rivâyetinde Cebrâil'in Rasûlullah (s.a.s)'a namazı ilk vaktinde kıldırıldığını ve yine Cebrâil'in namazı son vaktinde kıldırıldığını da sahih bir isnâdla söylüyoruz."⁷⁴³ İbn Battâl'ın konuya dair yaptığı açıklamalardan onun tercih ettiği rivâyetin sahihliğini kanıtlamak üzere çabaladığını belirtebiliriz.

Kâdî İyâz konuyla ilgili olarak namazların iki günde ikişer vakitte kıldırıldığını dair rivâyetlerin sıhhati hakkında açık bir ifade kullanmasa da İbn Battâl'ın belirttiği gibi böyle bir durumun olması halinde namazın geciktirilmesine delil alınacağını söylemiştir.⁷⁴⁴ İbn Abdilber ise İbn Battâl'ın tercih yöntemini kullanmamış Cebrâil'in iki günde ikişer kez kıldırıldığı rivâyetlerin mürsel olduğunu ve Mâlik'e göre delil değeri taşıdığını, açıklayıcı konumda bulunduğu için de bu rivâyetin namazların tek günde kıldırıldığını bildiren rivâyete göre önceliğinin bulunduğu ifade etmiş ve İbn Abbas tarîkini bazılarının tenkid ettiğini; fakat bu isnâddaki kişilerin ilmiyle tanınan râviler olduğunu belirterek savunmuştur.⁷⁴⁵ Görüldüğü üzere İbn Battâl, İbn Abbas kanalıyla nakledilen Cebrâil'in iki günde ikişer vakitte namaz kıldırıldığını bildiren rivâyeti sahih olmadığı gerekçesiyle kabul etmezken İbn Abdilber, bu rivâyetin Cebrâil'in tek günde namaz kıldırıldığını ifade eden rivâyete göre müfesser durumunda bulunduğunu ve İbn Abbas tarîkindeki râvilerin ilmiyle tanınan kişilerden oluştuğunu belirterek rivâyetin diğer hadislerle teâruz durumunda olmadığını vurgulamıştır. Dolayısıyla teâruz ve teâruzu çözme

⁷⁴³ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, II, 149-150.

⁷⁴⁴ Kâdî İyâz, *İkmâlû'l-Mu'lim*, II, 566-567.

⁷⁴⁵ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, VIII, 24-28.

yöntemi şârihlere göre değişebilen bir durumdur. Ayrıca İbn Abdilber'in açıklamalarından isim vermeden görüşlerini eleştirdiği kişi İbn Battâl olsa gerektir.

Râvilerden kaynaklanan hatalar rivâyetin sıhhat derecesini etkileyen önemli bir etkidir. Bundan dolayı şârihler, râvi hatalarından kaynaklanan ve hadisin sıhhatine etkisini dikkate almışlardır. Mesela, Hz. Peygamber'in altın yüzük takmasıyla alakalı İbn Ömer ve Enes tarîkiyle rivâyetler⁷⁴⁶ nakledilmiştir. İbn Ömer rivâyetinde ya da İbn Ömer tarîkiyle nakledilen rivâyette Hz. Peygamber'in altından yüzük yaptırdığı daha sonra bunu atarak yerine gümüş yüzük aldığı ve bunu vefatına kadar kullandığı anlatılmaktadır. Enes tarîkinde ise Hz. Peygamber'in gümüş yüzüğü çıkardığından bahsedilmektedir. İbn Battâl, buradaki ihtilâfin İbn Şihâb'ın vehminden kaynaklandığını zira Abdülaziz b. Suhaby, Sâbit el-Benânî ve Katâde'nin Enes'ten altın yüzüğü attığını naklettiklerini bu sebeple de çoğunluğun naklettiği rivâyetin tercih edilmesi gerektiğini söylemiştir.⁷⁴⁷ İbn Abdilber de İbn Şihâb tarîkiyle gelen rivâyeti ilim ehlinin bir hatası olarak değerlendirmiş ve mahfûz rivâyetin İbn Şihâb dışındaki isnâdlar olacağını söylemiştir.⁷⁴⁸ İbn Abdilber, hatanın İbn Şihâb'tan kaynaklandığını ifade etmese de onun naklettiği rivâyetin yanlışlığını belirtmiştir. Bâcî de İbn Battâl'ın açıklamasına benzer şekilde İbn Şihâb isnâdında vehm bulunduğunu söylemiş ve Enes'ten Sâbit, Katâde ve Abdülaziz b. Suhaby'nin "*Hz. Peygamber altın yüzük yaptırdı.*" şeklinde naklettiklerini zikretmiştir.⁷⁴⁹ Görüldüğü üzere Bâcî açıkça sahih olan rivâyeti tercih ettiğini belirtmemiş olmakla birlikte İbn Şihâb tarîkindeki vehme vurgu yaparak diğer rivâyeti öncelediğini söyleyebiliriz.

5.2. Müşkilü'l-Hadîs

Hadis terimi olarak ise müşkilü'l-hadîs, anlaşılması, açıklanması güç bir durum gösteren hadis yahut nokta, hareke veya i'rab açısından karışıklık gösteren kelimedir.⁷⁵⁰ Müşkilü'l-hadîs terimini kullanan tek Endülüslü şârih, İbnü'l-Arabî'dir.

⁷⁴⁶ Buhârî, "Libâs", 47.

⁷⁴⁷ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, IX, 130.

⁷⁴⁸ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, XVII, 100.

⁷⁴⁹ el-Bâcî, *el-Müntekâ*, IX, 370.

⁷⁵⁰ Aydınlı, *Hadis Istılahları*, 235.

O, “Güneş şeytanın boynuzları arasında doğar.”⁷⁵¹ rivâyetinin müşkil hadislerden biri olduğunu ve farklı te’villerinin yapıldığını ifade etmiştir. İbnü’l-Arabî, bu te’villerden bazılarını nakletmiş fakat kendi görüşünü belirtmemiştir.⁷⁵² İbnü’l-Arabî’nin konuya bir açıklık getirmemesi muhtemelen onun hadisteki müşkil durumu çözememesinden kaynaklanmaktadır. İbn Abdilber, bu rivâyet hakkındaki bazı te’villeri naklettikten sonra قرن الشيطان ifadesinde mecazın bulunduğunu ve güneşe tapan millet anlamına geldiğini söyleyen kişilerin te’villerinin kabul edilebileceğini söylemiştir. İbn Abdilber, tercihini şu açıklamalarla desteklemeye çalışmıştır: “Bu te’vîl Arap dilinde câizdir ve onların dilinde bilinen bir durumdur. Çünkü millet, قرن kelimesiyle isimlendirilmiştir.” İbn Abdilber, bu açıklamalarını bazı ayet ve hadislerle istişhâd ederek kanıtlamaya çalışmıştır.⁷⁵³

Rivâyetlerin anlaşılması konusunda zihinde oluşabilecek sorular, bazen şârihler tarafından dile getirilerek cevaplandırılmıştır. Bu durumun örneklerini İbn Battâl’ın şerh yönteminde görmek mümkündür. “Mü’min bir midesini doldurmak için kâfir ise yedi midesini doldurmak için yer.”⁷⁵⁴ rivâyetinin şerhinde İbn Battâl, bazı mü’minlerin çok, yine bazı kâfirlerin ise az yediği durumda bu hadisin ne anlama geleceği yönünde bir soru gelmesi durumunda cevap olarak burada kastedilenin kâmil bir mü’min olduğunu söylemiştir. Konu hakkında açıklamalarına devam eden İbn Battâl, imânı tam bir mü’min, İslâmiyetinin güzelliğinden dolayı Allah’ın kendisi için yarattıkları konusunda, ölümünü ve sonrasını düşünerek imânını kemâle erdirerek arzularını engelleyeceğini söylemiştir. İbn Battâl bu açıklamasına delil olarak şu rivâyeti nakletmiştir. “Ahirette tanınmak üzere az yişiniz. Kim çok tefekkür ederse yemesi azalır, dili yorulur. Kimin tefekkürü de azalırsa yemesi artar, günahı çoğalır ve kalbi katılaşıp. Katı kalbi olan da Allah’tan uzaklaşır.”⁷⁵⁵ İbn

⁷⁵¹ Muvatta’, “Kur’ân”, 10.

⁷⁵² İbnü’l-Arabî, *el-Mesâlik*, I, 464-465; İbnü’l-Arabî’nin müşkil ifadesini kullandığı diğer örnekler için bkz. II, 19, 119, 203; III, 26.

⁷⁵³ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, I, 362-365.

⁷⁵⁴ Buhârî, “Etî’me”, 12.

⁷⁵⁵ Bu rivâyeti bazı farklılıklarla birlikte Beyhakî tahrîc etmiştir. Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *el-Câmiu li’ş-Şuabi’l-İmân*, thk. Muhtâr Ahmed en-Nevrî (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1423), VIII, 233.

Battâl, te'vîl yolunu kullanarak rivâyet hakkında akla gelebilecek problemi çözmeye çalışmıştır.⁷⁵⁶

İbn Battâl'ın, müşkilü'l-hadîs konusunda Taberî'nin görüşlerini naklettiği de olmuştur. Örneğin, Buhârî'nin açtığı "Nebî'in (s.a.s) eşlerinin evi" bab başlığında Hz. Peygamber'in eşlerine ait evlerle ilgili rivâyetlere yer verilmiştir.⁷⁵⁷ Bu babdan sonra İbn Battâl, Taberî'den şu bilgiyi nakletmiştir: "Bizim geride bıraktıklarımız sadaka olarak kalır"⁷⁵⁸ rivâyetine göre Hz. Peygamber miras bırakmadıysa eşleri onun irtihalinden sonra nasıl oturdukları evde kalmışlardır? sorusuna, âlimler şu cevabı vermişlerdir. Hz. Peygamber yaşarken her bir eşine oturacağı bir oda vermiştir ve bu odalar, o hayattayken onların mülküne geçmiştir. Eğer bu odalar onlara miras yoluyla geçseydi ücretini vermeden sahip olamazlardı.⁷⁵⁹

Endülüslü şârihlerin müşkilü'l-hadîs alanında az da olsa yararlandıkları diğer bir isim İbn Fûrek'tir. Ancak onun görüşleri, şârihler tarafından tercih etmek veya savunmak için olmayıp daha çok farklı görüşlere yer verme amacıyla nakledilmiştir. Hatta bazen eleştirmek amacıyla ona atıf yapılmıştır. Mesela kulun tevbe etmesi sebebiyle Allah'ın hoşnut olmasını, Allah'ın sevinmesi olarak açıklayan İbn Fûrek, İbn Battâl tarafından tenkit edilmiştir. Çünkü bu durumun bir menfaate ulaşma ve şımarma anlamına geldiğinden Allah için böyle bir insanî vasfın uygun olmayacağını ifade etmiştir.⁷⁶⁰ Mâzerî iki yerde İbn Fûrek'e atıf yaparken⁷⁶¹ İbnü'l-Arabî ise isim vermeden onun görüşlerine yer vermiştir.⁷⁶²

Müşkilü'l-hadîs konusunda Endülüslü şârihlerin ele aldıkları konulardan biri de Allah'ın sıfatları meselesidir. Kimi şârihler, sıfatlar mevzusunda Allah'ı cisimleştirmekten uzak durmak ve Mu'tezîle gibi bazı itikâdî fırkaların görüşlerine itiraz amacıyla ilgili rivâyetleri te'vîl etmeye çalışırken diğer bazıları da Ehl-i Sünnet'in görüşleri doğrultusunda bu sıfatları kabul edip onların keyfiyetini

⁷⁵⁶ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, IX, 473; İbn Battâl'ın bazı rivâyetlere benzer yaklaşımı için bkz. II, 34; X, 304.

⁷⁵⁷ Buhârî, "Farzu'l-Humus", 4.

⁷⁵⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 188.

⁷⁵⁹ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, V, 262; konu hakkında diğer örnekler için bkz. II, 53; III, 29.

⁷⁶⁰ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, X, 81-82; İbn Battâl'ın İbn Fûrek'i eleştirdiği diğer bir örnek için bkz. I, 101.

⁷⁶¹ Mâzerî, *el-Mu'lim*, III, 354, 505.

⁷⁶² İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, III, 346 (4. dipnot), 456 (2. dipnot) 463(4. dipnot) 464 (6, 7 ve 8. dipnotlar).

sorgulamaktan uzak durmaya çalışmışlardır. Örneğin, Sa‘d suresi 75. ayette geçen “*ellerimle yarattığım*” ifadesi bağlamında İbn Battâl, Allah’ın ellerinin varlığını kabul ederek bunun zâtına ait sıfatlarından olduğunu söylemiştir. İbn Battâl’a göre Mücessime’nin “*ellerim*” ifadesini bedeninin organı olarak kabul etmesi, Mu‘tezile’nin ise zâtî sıfatları kabul etmemesi yanlıştır. Ayrıca ellerin “*kudret*” ve “*nimet*” kabul edilmesi de ona göre yanlıştır. İstivâ meselesinde de İbn Battâl, Mu‘tezile’nin bunu istila etme ve üstün olma manasına geldiğini kabul ettiğini fakat bunun yanlış bir düşünce olduğunu, yine “*bir yerde durma*” anlamının da cisimlerin sıfatı olması sebebiyle doğru bulmadığını söylemiştir. İbn Battâl, istivâ kelimesine yüklenen yanlış anlamları sıraladıktan sonra kendisine göre doğru anlamı da vermiştir. Ona göre istivâ yüksek olma anlamına gelmektedir. Ayrıca bu görüş ehl-i sünnetin de görüşüdür.⁷⁶³

İbn Battâl’ın aksine İbn Abdilber⁷⁶⁴, Allah’ın sıfatlarını te’vîl yoluna gitmemiştir. Ona göre sıfatlar, olduğu gibi kabul edilmekle birlikte onların keyfiyeti bilinemez. Dolayısıyla “*Gökyüzü Allah’ın parmakları arasındadır*”⁷⁶⁵, “*Âdemoğlunun kalbi Rahmân’ın iki parmağı arasındadır*”⁷⁶⁶, “*Allah, kendisini çarşılarda hatırlayan kişiye şaşar/güler*”⁷⁶⁷ gibi rivâyetler nakledildiği şekilde sorgulanmadan kabul edilmelidir. Bu görüşün ehl-i sünnete ait olduğunu belirten İbn Abdilber, bu gruba giren kişilerin ifadelerine de yer vererek konuyu açıklamaya çalışmıştır. O, bid‘at ehli, Cehmiyye, Mu‘tezile ve Haricîler’in bu sıfatları reddettiğini ve gerçek kabul etmediklerini de belirtmiştir.⁷⁶⁸ Dolayısıyla İbn Abdilber, sıfatlar mevzusuna nasıl yaklaşılması gerektiğini açıklarken bazı itikâdi mezheplerin görüşlerini de kabul etmemiştir.

İbn Abdilber, “*Allah, her gün, gecenin üçte biri kalınca dünya semasına inerek şöyle söyler: Yok mu bana dua eden duasını kabul edeyim. Kim benden isterse*

⁷⁶³ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, X, 436, 446-488; konu hakkında diğer bir değerlendirme için bkz.; Özkan vd., “Buhârî’nin el-Câmiu’s-Sahîh’i Üzerine Yazılmış Şerhler”, 187.

⁷⁶⁴ İbn Abdilber’in itikâdi tutumu hakkında bkz. Yusuf Acar, *Endülüs Hadisçiliği ve İbn Abdilber* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 200-202.

⁷⁶⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 502.

⁷⁶⁶ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI, 25.

⁷⁶⁷ Ma‘mer b. Râşid, *el-Câmi*, thk. Habîbu’r-Rahmân el-Azmî (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1403/1983), X, 442; Ebû Davud, *el-Merâsil*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1408/1988), 112.

⁷⁶⁸ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, VII, 145-152.

ona veririm. Kim bağışlanmayı dilerse onu bağışlarım.”⁷⁶⁹ rivâyeti bağlamında Allah’ın yedi kat yukarıda arşın üstünde bulunduğunu ve bunun aynı zamanda ehl-i hakkın görüşü olduğunu söylemiştir. İbn Abdilber, Cehmiyye ve Mu‘tezîle’nin Allah her yerdedir düşüncesini çürütmek için ehl-i hakkın delil aldığı bazı ayetlere de yer vermiştir. İbn Abdilber, bu konu içerisinde “istivâ” kelimesinin yukarıda durma anlamına geldiğini belirtmiş ve bu görüşünü desteklemek için bazı ayet ve şiirlere istişhâd amaçlı yer vermiştir. Allah’ı cisimleştirmekten uzak durma çabası içinde olan İbn Abdilber, bu görüşünün Allah’a mekân isnat etme anlamına gelmeyeceğini de vurgulamıştır.⁷⁷⁰ İbn Abdilber, kaynak belirtme de bu görüş Ebü’l-Hasan el-Eşâ’rî’nin görüşleriyle aynıdır. İleride değinileceği üzere İbn Abdilber’in bu görüşü, Eşâ’rî’den almış olması kuvvetle muhtemeldir. İbnü’l-Arabî ise yukarıdaki rivâyetin şerhinde “nüzü’l” kelimesinin ayet ve sünnette birbirinden farklı dokuz anlama geldiğini belirterek bu dokuz anlamı örnekleriyle göstermiştir. Diğer şârihler gibi Allah’ı cisimleştirmekten uzak tutmak için onun inmesinin yaratılmışlardaki gibi olmayacağını söyleyen İbnü’l-Arabî, buradaki maksadın rahmet veya ihsanın inmesi olabileceğini yahut bazı sûfî âlimlerin açıklamalarını onaylayarak gazab durumundan rahmet durumuna dönme anlamına gelebileceğini savunmuştur.⁷⁷¹

İbnü’l-Arabî, müşkilü’l-hadîs alanına ait bu açıklamalarını yaparken kabul etmediği görüşleri de naklederek eleştirmiştir. O, eleştirdiği görüşlerin kime ait olduğunu belirtmemiştir. Fakat eleştirilen görüşün hangi şârih tarafından yapıldığının izi sürülerek bir tespitte bulunulabilir. Mesela yukarıda geçen İbn Abdilber’e ait olan “Allah’ın yedi kat yukarıda arşın üstünde bulunduğu” görüşünü, İbnü’l-Arabî büyük bir cehalet olarak görmüştür. İbn Abdilber’in açıklamalarını tek tek ele alıp eleştiren İbnü’l-Arabî, Allah’ın nüzü’l gibi konularda te’vîle başvurmamayı benimseyen İbn Abdilber’in ifadesini de büyük bir cehalet şeklinde ifade ettikten sonra Mâlik’in sıfatlar konusunda soru sormayı bidat görmesini ve bunlara inanmakla yetinme görüşünü ise en faziletli bir tutum olarak ifade etmiştir.⁷⁷² Şerhinde İbn Abdilber’den çokça alıntı yapan İbnü’l-Arabî’nin, yeri geldiğinde onu eleştirmesi, hem onun

⁷⁶⁹ Muvatta’, “Kur’ân”, 8.

⁷⁷⁰ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, VII, 128-139.

⁷⁷¹ İbnü’l-Arabî, *el-Mesâlik*, III, 443-449.

⁷⁷² İbnü’l-Arabî, *el-Mesâlik*, III, 449-453.

şerhinin özgünlüğüne hem de hadis şerh faaliyetine bir katkı olarak değerlendirilebilir.

5.3. Garîbü'l-Hadîs

Endülüslü şârihler, şerhlerinde garîbü'l-hadîs konusuyla fazlaca alakadar olmuşlardır. Daha önce belirttiğimiz gibi Endülüs'te hadis şerh faaliyetleri garîbü'l-hadîsle başlamıştır. Zira ilk şerh çalışmaları olarak yazılan *Tefsîru Muvatta'* eserleri garîbü'l-hadîs ağırlıklıdır. Bu eserlerden sonra *Muvatta'* ve diğer hadis kitapları üzerine yazılan şerhlerde dahi bu konu önemini kaybetmemiştir. Hatta İbnü'l-Arabî, şerhlerinde “Nüktetün lüğaviyye”, “el-Arabiyye”, “Garîbuhû” gibi alt başlıklar açmıştır.

Endülüslü şârihler, garîbü'l-hadîs konusunda genellikle kaynaklarını belirtmişlerdir. Halil b. Ahmed, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, Ma'mer b. el-Müsennâ, İbn Kuteybe, Hattâbî ve Herevî'nin eserleri şârihlerin başlıca kaynakları arasındadır. Bu kaynakların Endülüs'e çok önceden girmesi ve Endülüslü garîbü'l-hadîs âlimlerince kullanılmaları kanaatimizce şöhretlerini artmasını sağladığından bu isimler Endülüs'te hadis şerh eserlerinin önemli kaynakları arasında yer almıştır. Endülüslü garîbü'l-hadîs uzmanlarının şerhlerde kaynak açısından yararlanılması genelde İsa b. Dinâr, İbn Habîb ile sınırlı kalmıştır. Bu iki isim özellikle Bâcî için hem fikhî konularda hem de kelime açıklamalarında önemli kaynak olmuştur. Bu isimler dışında Sarakustî ve diğer Endülüslü garîbü'l-hadîs âlimlerine atıf azdır. Dolayısıyla Doğu'daki garîbü'l-hadîs çalışmalarının erken tarihte Endülüs'e girmesi ve yaygınlık kazanması, Endülüs coğrafyasında yazılan garîbü'l-hadîs eserlerinin gölgede kalmasına neden olduğunu söyleyebiliriz.

Endülüs'teki şârihler, garîbü'l-hadîs kaynaklarını kullanmakla birlikte Mâzerî'nin bu konuda diğerlerinden ayrıldığını ifade edebiliriz. Çünkü onun eseri, kelime açıklamalarının ağırlık kazandığı bir şerh mahiyetindedir. Ayrıca Mâzerî, Herevî başta olmak üzere garîbü'l-hadîs kaynaklarının çoğunu da zikretmiştir. Onun, kaynak göstermeden kendisinin yaptığı kelime izâhları da vardır. Örneğin o, الأمية kelimesini “doğduğu gibi okuma bilmeden kalması” olarak açıklamış ve Hz.

Peygamber'in "ümî" olarak ifade edilmesini onun mucizesi olarak görmüştür.⁷⁷³ مُشَاطَةٌ kelimesinin ise "saç ve sakalı tararken düşen kıl" anlamına geldiğini söylemiştir.⁷⁷⁴

Önceki bölümde ele aldığımız üzere Kâdî İyâz'ın garîbü'l-hadîs eseri bulunmaktadır. Dolayısıyla kendisi aynı zamanda bir garîbü'l-hadîs uzmanıdır. Kâdî İyâz, şerhinde hocası gibi bu alandaki kaynaklarını çoğu kere belirtmiştir. Ancak onun kaynak göstermeden yaptığı kelime açıklamaları da bulunmaktadır. Mesela الكَلِّ kelimesinin esasında "ağırlık" anlamına geldiğini ve "her yorucu iş" için kullanıldığını, فَالَيْنَا مَنْ تَرَكَ مَالًا فَلِلْوَرَثَةِ وَمَنْ تَرَكَ كَلًّا فَالَيْنَا rivâyetinde⁷⁷⁵ ise "aile" manasına geldiğini zikretmiştir. Yine Kâdî İyâz الإحصان kelimesinin "özgür", "evli" yahut her iki anlama gelip gelmediği konusunda ayrılığa düşüldüğünü söyledikten sonra hemzenin fethalı okunmasıyla "Müslüman olma", ötreli okunması durumunda ise "evli olma" manasına geleceğini ifade etmiştir.⁷⁷⁶

Şârihler, garîbü'l-hadîs konusunda bazen açıklamaları kısa tutmakla beraber, hangi kaynaktan alıntı yaptıklarını da açıklamamışlardır. Onların kaynak belirtmemesi, akla açıklamaların kendilerine ait olma ihtimalini getirmektedir. Bu açıklamalara örnek sadedinde Kunazi, الْغِيْلَةَ kelimesini "kişinin birini kandırarak güvenini kazandıktan sonra evine girerek malı için onu öldürmesi", yine الْوُكَاءُ 'yı da "su tulumunun ağzını bağlamak için kullanılan ip" olarak açıklamıştır.⁷⁷⁷ Bûnî de الْكَرِيمَةَ kelimesiyle "altın ve gümüşün" kastedildiğini, çünkü bunu isteyen veya başka birisine ikram edildiği için bu şekilde kullanıldığını söylemiştir.⁷⁷⁸

İbn Battâl, الْبَرَّاز kelimesinin "yerden yüksek ve geniş yer" manasına geldiğini ve الْغَائِطُ lafzının kinaye yoluyla kullanılması gibi bununla da "abdest bozmanın" kastedildiğini ifade etmiştir.⁷⁷⁹ Diğer bir örnekte ise الظَّهَائِرُ kelimesinin ظَهِيرَةٌ'nin çoğulu olduğunu ve "aşırı sıcak" anlamına geldiğini söylemiştir.⁷⁸⁰ Yine İbn Battâl,

⁷⁷³ Mâzerî, *el-Mu'lim*, II, 44.

⁷⁷⁴ Mâzerî, *el-Mu'lim*, III, 162.

⁷⁷⁵ Müslim, "Ferâiz", 4; Ebû Dâvûd, "Ferâiz", 8.

⁷⁷⁶ Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, V, 537.

⁷⁷⁷ el-Kunâzî, *Tefsîru'l-Muvatta'*, II, 582, 785.

⁷⁷⁸ el-Bûnî, *Tefsîru'l-Muvatta'*, I, 576.

⁷⁷⁹ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 239.

⁷⁸⁰ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, II, 167.

الجودُ kelimesine “sağanak yağmur” manası verildiğini zira yağmur çok yağdığına “جاء المطر جوداً أو جوده”⁷⁸¹ ifadesinin kullanıldığını söylemiştir.

İbn Battâl, kısa izâhlara karşın nispeten daha uzun şerhlere de yer vermiştir. Mesela o, “riya”nın anlam açısından iki yönünün bulunduğunu, eğer imân meselesinde kullanılırsa “küfür ve nifak” manasına geleceğini, bu durumdaki birisinin ise cehennemın en aşağısında bulunacağını ifade etmiştir. O, amel noktasında riya olursa bunun imândan çıkarmayacağını ancak Allah’ın övgüsüne yaratılmışların övgüsünü karıştırdığından kişinin amelinin kabul edilmeyeceğini söylemiştir.⁷⁸² Yine başka bir örnekte İbn Battâl, تَأْكُلُ الْقَرْىَ ifadesinin “memleketleri fethedip vatandaşlarının mallarını ganimet alma, neslini kırıp geçirme ve savaşçıları öldürme” anlamına geldiğini, bunun Arapların fasîh sözlerinden olduğunu onların bir memleketin halkını yendiklerinde “أَكَلْنَا بَنِي فَلَانٍ وَ أَكَلْنَا بِلْدَ كَذَا”⁷⁸³ dediklerini zikretmiştir.

Şerhinde garîbü’l-hadise önem veren diğer bir isim İbn Abdilber’dir. O da kelime açıklamalarını bazen kısa tutmuştur. Mesela حَدَفَ ابْنَهُ بِالسَّيْفِ ifadesinde حَدَفَ kelimesinin “kılıç veya sopanın atılarak sebep olduğu yaralama” anlamına geleceğini “ha” harfinin noktalı nakledilmesinin tashif olacağını, çünkü خَذَفَ’nin “çakıl taşı atma” anlamında olduğunu söylemiştir.⁷⁸⁴ Başka bir örnek olarak İbn Abdilber, الوَثْنِ’nin “altın, gümüş yahut bunların dışındaki şeylerden yapılan putu” ifade ettiğini, put olsun veya başka bir şey Allah’ın dışında ibadet edilen her şeyin الوَثْنِ kelimesiyle ifade edildiğini açıklamıştır.⁷⁸⁵

Kısa kelime tahlillerine Bâcî de yer vermiştir. O, الْفَيْءِ kelimesinin “güneşin zevalinden sonra oluşan gölgeyi” ifade ettiğini, zevalden önceki gölge içinse bu kelimenin kullanılamayacağını söylemiştir.⁷⁸⁶ Başka bir misalde Bâcî, وَ صَلَ الصَّبْحِ ibaresindeki غَبَشَ’e “gecenin kalan karanlığı” anlamını vererek buna الغلس denildiğini bunun da namazın bu vakitte kılınmasının faziletine işaret ettiğini

⁷⁸¹ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, II, 518.

⁷⁸² İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, I, 113.

⁷⁸³ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, IV, 543.

⁷⁸⁴ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, XXIII, 437.

⁷⁸⁵ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, V, 45.

⁷⁸⁶ el-Bâcî, *el-Müntekâ*, I, 220.

zikretmiştir.⁷⁸⁷ بِالْقَفِّ kelimesinin, “yerin sert ve toplanılan kısmı” anlamına geldiğini, asıl itibarıyla “toplanma” anlamında olup saçın kafada toplanmasından dolayı da kafa için bu kelimenin kullanıldığını ifade etmiştir.⁷⁸⁸

İbn Abdilber, yukarıdaki kısa açıklamalarına karşın geniş kelime tahlilleri de yapmıştır. Örneğin o, يَيْسُون kelimesinin anlamı ve nasıl harekelenmesi gerektiğiyle bir hayli ilgilenmiştir. Bu kelimenin rubâî babdan يُيْسُون şeklinde naklediğini ve “varılan şehrin diğerinden güzel görünmesi ve gidenlerin orayı sevmeleri “anlamına geldiğini söylemiş, İbn Vehb ve İbn Habîb’in de bu şekilde açıkladıklarını zikretmiştir. İbn Abdilber, bazılarının buna, hızlıca gitmek, hayvanları azarlamak anlamını verdiğini akatarak bu anlamaların dil âlimleri arasında fazla bilinmediğini, sülâsî babdan iki anlamının rubâî babdan nakledildiğinde ise sadece bir anlama geldiği ve bunda bir ihtilâfın bulunmadığını söylemiştir.⁷⁸⁹ Bâcî de Ebû Ubeyde’nin ifadesiyle bu kelimeyi bedevîlerin hayvanların öne geçtiğinde onları azarlamak için kullandığını ve bu kelimenin bazı ayetlerdeki kullanımına nasıl anlam verildiğini aktardıktan sonra İsa b. Dinâr’ın ise ona Medîne halkının başka yeri sevmesi ve oradan çıkmanın onlara güzel görünmesi anlamını verdiğini belirtmiştir. Ancak o, bu açıklamalar için bir tercih yapmamıştır.⁷⁹⁰

Yukarıda görüldüğü üzere İbn Abdilber, dil âlimlerinin bilgilerini dikkate aldığı gibi bazen onların ittifakla kabul ettikleri anlama da dikkat çekmiştir. Örneğin, ⁷⁹¹”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جِئَ فَقَالَ مِنْ خَيْرٍ، أُسْرَى. حَتَّى إِذَا كَانَ مِنْ آخِرِ اللَّيْلِ، عَرَسَ” rivâyetinde İbn Abdilber, عَرَسَ’nin yolcunun gecenin sonuna doğru konaklaması anlamına geldiğini gecenin başında konaklayan kişi için bunun kullanılmadığını belirterek bu mana üzerinde dilciler arasında bir ayrımın olmadığını söylemiştir.⁷⁹²

Rivâyetlerin kelime açıklamasının yanı sıra Kur’ân ayetlerindeki kimi kelimelerin uzun açıklaması dahi hadis şerhlerinde ele alınmıştır. Mesela İbnü’l-

⁷⁸⁷ el-Bâcî, *el-Müntekâ*, I, 229.

⁷⁸⁸ el-Bâcî, *el-Müntekâ*, II, 100.

⁷⁸⁹ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, XXII, 224-226.

⁷⁹⁰ el-Bâcî, *el-Müntekâ*, IX, 246.

⁷⁹¹ Muvatta’, “Vukûtu’s-Salât”, 6.

⁷⁹² İbn Abdilber, *et-Temhîd*, V, 209.

Arabî Allah'ın sıfatları mevzusunda “nüzü'l” kelimesinin dokuz anlama sahip olduğunu ifade ederek bunları açıklamıştır.⁷⁹³

Garîbü'l-hadîs âlimleri, Endülüslü şârihlerin önemli bir kaynağı olmakla beraber bu şârihler onların görüşlerini kimi zaman da eleştirmişlerdir. Ateşte pişen yemeklerden sonra abdest alınıp alınmayacağı meselesindeki tartışmalar burada örnek olarak verilebilir. İbn Battâl, bu konu bağlamında bazı garîbü'l-hadîs âlimlerinin “توضوا مما غيرت النار” ibaresine “el yıkama” anlamını verdiklerini belirtmiştir. Fakat o, bu ibarenin böyle bir anlama gelemeyeceğini belirterek onların dedikleri gibi olması durumunda ise bunun ateşte ve başka şekilde pişmeyen yağdan dolayı ellerin yıkanmaması anlamına geleceğini ifade etmiştir. Eleştirilerine devam eden İbn Battâl, bir kısım garîbü'l-hadîs âlimlerinin bu yönde açıklama yapmasını onların abdest alınması gerektiği tartışmalarında ve farklı rivâyetler noktasında bilgilerinin az olduğunu söylemiştir.⁷⁹⁴ İbn Abdilber ve İbnü'l-Arabî de İbn Battâl'la benzer açıklama yaparak garîbü'l-hadîs âlimlerini eleştirmişlerdir.⁷⁹⁵ Şârihlerin benzer görüş ifade etmeleri muhtemelen İbn Battâl'ın kaynak olarak kullanılmasındandır.

İbn Abdilber, “Birinizin elbisesine hayız kanı bulaşırsa, bulaşan yeri su ile çitiledikten sonra o elbiseyle namazını kılsın.”⁷⁹⁶ rivâyetinin şerhinde فَلْتَقْرُصْ kelimesinin nasıl harekeleneceğini söyledikten sonra Ebû Ubeyd'in bu kelimeyi “kadının hamuru kesmesi” olarak ifade ettiğini nakledip bunu uzak bir anlam olarak görmüş, Ahfeş'in açıklamasının onunkinden daha iyi olduğunu ifade etmiştir. Nitekim Ahfeş'e الْقَرْصُ kelimesi sorulduğunda o, başparmağını ve işaret parmağını birleştirerek bu kelimenin, elbiseden bir çintik alınmasına denildiğini ve suyla kanın olduğu yere bu şekilde yapıldığını zira, adamın eşinden çimdik almasına da قَرْصُ denildiğini söylemiştir. İbn Abdilber, Ebû Ubeyd ve Ahfeş'in görüşlerini naklettikten sonra onların kelimeyi sözlük anlamlarına göre açıkladıklarını belirtmiş ve hadisteki asıl mananın hayız kanının elbiseden yıkanması olduğunu zikrederek konuyu uzunca

⁷⁹³ İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, III, 447-449.

⁷⁹⁴ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 315.

⁷⁹⁵ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, III, 330; İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, II, 88-89.

⁷⁹⁶ Muvatta', “Tahâre”, 28.

ele almıştır.⁷⁹⁷ Bu ifadelerden hareketle İbn Abdilber'in çoğu kez kaynak olarak kullandığı isimlerin açıklamalarını yeri geldiğinde kabul etmediğini söyleyebiliriz.

Şârihler, kelime açıklama konusunda bazen garîbü'l-hadîs âlimlerini eleştirmekle birlikte, bazı şârihlerin açıklamalarına da karşı çıkmışlardır. Örneğin, Allah'ın gökyüzüne istiva etmesini bildiren rivâyeti İbn Abdilber, hakikat üzere kabul etmiş ve te'vîl yoluna gitmemiştir. Buna göre o istivayı, "bir şeyin üstüne yükselme ve oraya yerleşme" olarak açıklamıştır.⁷⁹⁸ İbnü'l-Arabî, konu hakkında isim vermeden İbn Abdilber'i eleştirmiştir. O, Allah'ın istiva etmesini te'vîl etmemeyi büyük bir cehalet olarak niteleyerek, "istiva"nın mecaz ve hakikat açısından on beş anlamının bulunduğunu, bunlardan bazısının Allah için kabul edilebileceğini bazısının ise kabul edilemeyeceğini söylemiştir. Buna göre yerleşme, sabit kalma gibi yaratılmışlara ait sıfatların Allah için kullanılamayacağını belirterek, Mâlik'in "istiva"yı kabul edip, keyfiyetinin meçhul ve bu tür konularda soru sormayı bidat görme anlayışının kabul edilebileceğini ifade etmiştir.⁷⁹⁹

5.4. İlelü'l-Hadîs

Bir hadis terimi olarak illet, genellikle ilk anda fark edilmeyen ve hadisin sıhhatini zedeleyen kusurdur. Bu kusurları inceleyen hadis alt ilim dalına, ilelü'l-hadîs denir. İlet, zahiri kusurlara göre daha zor bilindiği için gizli kusurlar olarak anlaşılmıştır. Fakat ilelü'l-hadîs ilmi, açık-gizli bütün kusurları içine alacak bir içeriğe sahiptir. Hadisin sahih olabilmesinin önemli bir şartı illetli olmamasıdır. Bundan dolayı hadis âlimleri illet tespitine önem vermişlerdir. Muttasıl olmayan rivâyetin muttasıl, merfû olmayan rivâyetin merfû olduğunun söylenmesi, hadisin senedinin başka bir hadis metnine eklenmesi, senedi yaygın olmayan bir hadisin yaygın olduğu söylenerek nakledilmesi bazı illet türleridir.⁸⁰⁰

Kapsamının genişliği sebebiyle hadis tenkidine dair her çalışmada ilelü'l-hadîs dair bilgiler bulunabilir. Genelde rical türü, özelde ise cerh ve ta'dîl eserleri

⁷⁹⁷ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, XXII, 229-230.

⁷⁹⁸ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, VII, 131.

⁷⁹⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, III, 449-452.

⁸⁰⁰ Mustafa Macit Karagözoğlu, "İlelü'l-Hadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2020), XXII/84; konu hakkında geniş bilgi için bkz.; Muhittin Düzenli, *Hadislerde Gizli Kusurlar -İlet ve Şâz-* (İstanbul: İsam Yayınları, 2017).

birer ilelü'l-hadîs kaynaklarıdır. Bunların dışında İbn Ebî Hâtim'in *el-İlel*'i, Dârekutnî'nin *el-İlelû'l-Vâride*'si bu alanının temel kaynaklarından sayılır.⁸⁰¹

İlelü'l-hadîs ilmi de Endülüslü şârihlerinin üzerinde durdukları bir konudur. Günümüze ulaşan ilk *Muvatta'* şerhlerinin sahipleri Bûnî ve Kunazî, rivâyetlerdeki illetlere az yer vermişlerdir.⁸⁰² Bûnî ve Kunazî'den sonra yaşayan İbn Battâl, Bâcî ve Kâdî İyâz'ın da ilelü'l-hadîs ilmine fazla dikkat çektiğini söyleyemeyiz. En azından onların İbn Abdilber kadar bu mesele üzerinde durmadıklarını ifade edebiliriz. Örneğin, İbn Battâl, Enes b. Mâlik'ten nakledilen “Hz. Peygamber erkeklerin safran kokusunu kullanmalarını yasakladı.”⁸⁰³ rivâyetinin şerhinde bu hadisin ayrıntısını Ebû Dâvûd'un naklettiği, Musa b. İsmail - Hammâd - Atâ el-Horasânî - Yahya b. Ya'mer - Ammâr b. Yâsir tarîkiyle vermiştir. O, bu ayrıntıyı içeren rivâyetin, Ömer b. Atâ - Yahya b. Ya'mer - Birisi - Ammâr tarîkini ise illetli olarak nitelemiştir.⁸⁰⁴

Kâdî İyâz ise Hz. Peygamber'in güneş tutulduğunda bir rekâtta iki rûkû ve secde yaparak kıldığı namazların sahih olduğuna dair bilgiyi İbn Abdilber'den naklettikten sonra bu hadise muhalif olan rivâyetlerin illetli ve zayıf olduğunu belirtmiş fakat bu illetin sebebini açıklamamıştır.⁸⁰⁵ Görüldüğü üzere İbn Battâl ve Kâdî İyâz, rivâyetlerin illetine dikkat çekmekle birlikte sebebini açıklamamışlardır.

İbnü'l-Arabî'nin de ilelü'l-hadîs konusunda İbn Abdilber dışındaki Endülüslü şârihlerden farklı olduğunu söylemek zordur. Hatta onun bu alandaki açıklamalarının bazıları yine İbn Abdilber'e dayanmaktadır. Mesela İbnü'l-Arabî, Mâlik - Amr b. Yahya - Babasından - Ebû Saîd el-Hudrî tarîkiyle nakledilen “Beşten az olan develer, iki yüz dirhem olmayan gümüş ve üç yüz Sa'd'dan daha az tahıl için zekât verilmez.”⁸⁰⁶ rivâyetinin sahihliğinde ittifak bulunduğunu ifade etmiştir. O bu tarîkin, illetli olan Muhammed b. Abdirrahman b. Ebî Sa'sa'a tarîkinden daha sahih olduğunu belirterek rivâyetin bu isnâdla değil, Yahya b. Umâre - Ebû Saîd el-Hudrî

⁸⁰¹ Karagözoğlu, “İlelü'l-Hadis”, XXII/85.

⁸⁰² Örnekler için bkz. el-Kunâzî, *Tefsîru'l-Muvatta'*, I, 147, 280, 282, 399; II, 766; el-Bûnî, *Tefsîru'l-Muvatta'*, I, 255, 257.

⁸⁰³ Buhârî, “Libâs”, 33.

⁸⁰⁴ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, IX, 118.

⁸⁰⁵ Kâdî İyâz, *İkmâlû'l-Mu'lim*, III, 330.

⁸⁰⁶ *Muvatta'*, “Zekât”, 1.

isnâdıyla sahih olacağını İbn Abdilber'den nakletmiştir.⁸⁰⁷ İbnü'l-Arabî, ilelü'l-hadîs alanında İbn Abdilber'den alıntı yapmakla birlikte kendisinin de hem isnâd hem de metindeki illet türleri üzerinde açıklamaları bulunmaktadır. Örneğin, Hz. Peygamber'e nasıl salât getirilmesi gerektiği konusunda Muhammed b. Ebî Zeyd'in "و ارحم محمدا" ibaresini nakletmesini kötü bir hata olarak değerlendirmiştir. Zira ona göre bu ifade sadece zayıf nakledilen hadislerle gelmiştir.⁸⁰⁸

İlelü'l hadis alanında diğer Endülüslü şârihlere göre İbn Abdilber'in ayrı bir yerinin bulunduğunu söyleyebiliriz. Zira bir hadisin şerhinde birçok rivâyete yer veren İbn Abdilber, bu rivâyetlerde bulunan illetleri açıklamıştır. Mesela temiz olduğu sürece yeryüzünün her yerinde namaz kılınabileceğini savunan İbn Abdilber, bu görüşe aykırı olarak mezarlıkta, hamamda, Bâbil topraklarında ve deve yatakları hariç diğer yerlerde namaz kılınabileceğini ifade eden rivâyetin "*Bana yeryüzü temiz ve mescit kılındı.*"⁸⁰⁹ rivâyetinin umum ifade etmesiyle nesh edildiğini belirtmiş ve hadiste ifade edilen bu özelliğin Rasûlullah (s.a.s)'a has olduğunu ve böyle bir durumda neshin câiz olamayacağını ifade etmiştir. İbn Abdilber, Hz. Peygamber'e has hükümler ihtiva eden rivâyetleri naklettikten sonra mezarlık ve hamam hariç bütün yeryüzünün mescit kılındığını ifade eden rivâyeti farklı açılardan ele alarak illetini ortaya koymaya çalışmıştır. Buna göre bu rivâyette onun delil alınmasını engelleyen bir zayıflık vardır. Ayrıca o, rivâyet sahih olsa bile, "*Bana bütün yeryüzü mescit kılındı.*" hadisinden önce söylenmiş olma ihtimalini öne sürerek onun mensûh olduğunu savunmaya çalışmıştır. Konu hakkındaki açıklamalarına devam eden İbn Abdilber, Hz Ali'den nakledilen "*Sevdiğim (Rasûlullah s.a.s) bana mezarlık ve lanetlenmiş Bâbil topraklarında namaz kılmayı yasakladı.*"⁸¹⁰ rivâyetinin isnâd yönünden munkatı' ve ittifakla zayıf olduğunu söylemiştir. Bu konu bağlamında Ebû Saîd el-Hudrî'den nakledilen "*Mezarlık ve Hamam hariç bütün yeryüzü mescittir.*"⁸¹¹ rivâyetinin ise İbn Uyeyne tarafından mürsel nakledildiğini ve mürsel hadisleri delil görmeyenlere göre bir şey ifade etmediğini ayrıca sabit olsa bile

⁸⁰⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, IV, 15-16; krş. et-Temhid, XIII, 114; diğer bir örnek için bkz. el-Mesâlik, IV, 111-112.

⁸⁰⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, III, 156; diğer bir örnek için bkz. III, 6.

⁸⁰⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, II, 169.

⁸¹⁰ Ebû Dâvud, "Salât", 24.

⁸¹¹ İbn Mâce, "el-Mesâcid ve'l-Cemâât", 4.

yukarıda belirttiği görüş çerçevesinde mensûh olduğunu söylemiştir.⁸¹² Dolayısıyla İbn Abdilber, temiz olduğu sürece her yerde namaz kılınabileceğini ifade ettikten sonra bu görüşüne aykırı düşen rivâyetlerin illetlerini ortaya koyarak delil alınamayacağını belirtmiştir. Ayrıca İbn Abdilber'in rivâyetlerdeki illeti ele almasının fikhî mesele bağlamında olduğunu söyleyebiliriz.

Merfû olmayan bir rivâyetin merfû halde nakledilmesi hadis âlimlerinin üzerinde durduğu illet türlerindendir.⁸¹³ Endülüs hadis şerhlerinde de bu illet türü belirtilmiştir. İbn Abdilber, Abdülvâris b. Süfyân ve Saîd b. Nasr - Kâsım b. Esbâğ - İsmail b. İshâk - İsmail b. Ebî Üveys - Kardeşim - Süleyman b. Bilâl - Ömer b. Muhammed - Sâlim - İbn Ömer - Rasûlullah: *“Namazda üç veya dört rekât kıldığınızı bilemediğinizde rûkû ve secdesini güzel yaparak bir rekât kıldıktan sonra iki secde yapınız.”*⁸¹⁴ rivâyetinin merfû halinin doğru olmadığını belirtmiştir. Çünkü o, Mâlik'in bunu İbn Ömer'in sözü olarak naklettiğini ayrıca anlamı bir olsa da lafzın farklı nakledildiğini ve İsmail b. Ebî Üveys'in kardeşinin ve babasının zayıf olduklarını da söylemiştir.⁸¹⁵ İbn Abdilber, rivâyetin hem merfû olmadığını hem de bazı râvilerinin zayıflığını belirterek illetini ortaya koymaya çalışmıştır.

İllet, rivâyetin genelde senedinde aranmakla birlikte bazen metinde bulunan illetler de belirtilmiştir.⁸¹⁶ İbn Abdilber de şerhinde bu ayrıma dikkat çekmiştir. Mesela o, İbn Şihâb tarîkiyle nakledilen *“Sakif kabilesinden birisi Müslüman olduğunda on eşi vardı. Rasûlullah ona dördü hariç diğerlerini bırak dedi.”*⁸¹⁷ rivâyetinin farklı tarîklerini ve Müslüman olan kişinin sekiz tane eşinin olduğunu bildiren rivâyetleri naklettikten sonra bu konuda nakledilen bütün rivâyetlerin illetli ve isnâdlarının sağlam olmadığını fakat Hz. Peygamber'den buna muhalif bir rivâyet nakledilmediğini de belirtmiştir.⁸¹⁸

Diğer bir örnekte İbn Abdilber, Hz. Âişe, Sa'd b. Ebî Vakkâs ve Enes b. Mâlik'ten nakledilen Hz. Peygamber'in tek selamla namazdan çıktığını bildiren

⁸¹² İbn Abdilber, *et-Temhîd*, V, 217-226.

⁸¹³ Karagözoğlu, “İlelü'l-Hadis”, XXII/84.

⁸¹⁴ Ebû Bekr Muhammed b. İshâk, *Sahîh-i İbn Huzeyme*, II, 112.

⁸¹⁵ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, V, 38-39; diğer örnekler için bkz. *et-Temhid*, I, 267; *el-Münteka*, II, 28-29.

⁸¹⁶ Karagözoğlu, “İlelü'l-Hadis”, XXII/84.

⁸¹⁷ Muvatta', “Talâk”, 29.

⁸¹⁸ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, XII, 54-58.

bütün rivâyetlerin isnâd açısından illetli ve ilim ehli tarafından sâbit olmadığını söyledikten sonra bu isnâdlardaki illetleri şu şekilde açıklamıştır: “Sa’d b. Ebî Vakkâs’ın rivâyetini ed-Derâverdî, Mus’ab b. Sâbit - İsmail b. Muhammed - Muhammed – Muhammed, babası Sa’d’dan kanalıyla “Hz. Peygamber namazının sonunda bir selam verirdi.”⁸¹⁹ şeklinde rivâyet etmiştir. Başka hiçbir kimse bu hata ile bunu nakletmemiştir. Zira Mus’ab b. Sâbit’ten bu rivâyeti nakleden herkes Hz. Peygamber’in iki selam verdiğini nakletmiştir. Züheyr b. Muhammed ise Hz. Âişe’nin rivâyetini sadece kendisi merfû olarak naklettiği için teferrüd etmiştir. Onun teferrüd ettiği hadisler delil olarak alınmaz. Enes b. Mâlik’in rivâyetini de Eyyüb es-Sahtiyânî nakletmiştir. Eyüb, Enes’ten ne hadis işitmiştir ne de onu görmüştür. Bezzâr ve başkası da Hz. Peygamber’in namazda tek selam verdiğini bildiren rivâyetlerin sahih olmadığını söylemişlerdir.” İbn Abdilber, Bezzâr’ın açıklamalarını aktardıktan sonra “yani isnâd açısından” ifadesiyle illetin isnâd yönünden kaynaklandığını da belirtmiştir.⁸²⁰ Kâdî İyâz da Hz. Peygamber’in namazın sonunda bir ve iki selam verdiğine dair birçok hadisin nakledildiğini fakat bir selam verdiğini bildiren rivâyetlerin illetli olduğunu belirtmekle yetinmiştir.⁸²¹

5.5. Esbâbü Vurûdi’l-Hadis

Esbâbü vurûdi’l-hadis, hadislerin belirli bir maksat veya olay üzerine söylendiğini ifade eden bir terimdir. Esbâbü vurûdi’l-hadis, umûmi hükümlerin tahsisi, mutlakın takyîdi, nâsih- mensûhun bilinmesi, mücmel ve müşkilin açıklamasında diğer bir ifadeyle hadislerin doğru anlaşılmasında önemli bir yere sahiptir.⁸²²

Endülüs şerhlerine Esbâbü vurûdi’l-hadis açısından bakacak olursak bu şerhlerin konuyla yakından ilgilenmediğini fark edebiliriz. Bunun sebebini tam olarak tespit etmek zor olmakla birlikte kanaatimizce Endülüslü şârihlerin rivâyetlerin fikhî yönünü merkeze almalarıdır. Diğer bir deyişle Endülüslü şârihler,

⁸¹⁹ Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed Tahavî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, thk. Muhammed Züheyrî (Âlemü’l-Kütüb, 1414/1994), I, 266.

⁸²⁰ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, XVI, 188-189.

⁸²¹ Kâdî İyâz, *İkmâlü’l-Mu’lim*, II, 532.

⁸²² Ramazan Ayvallı, “Esbâbü Vurûdi’l-Hadis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1995), XI/395.

çoğu zaman doğrudan fikhî açıklamalara yoğunlaştıklarından hadislerin niçin ve hangi şartlar altında söylendiği üzerinde fazla durmamışlardır.

Yukarıda belirttiğimiz üzere Endülüs şerhlerinde yoğun olmamakla birlikte bazen vurûdu'l-hadise ait bilgiler bulmak mümkündür. Şârihler, bu bilgileri bazen sadece nakletmiş, belli bir amaç takip etmemişlerdir. Örneğin Kunâziî, “*Kapılarınızı kapatın, su tulumlarının ağzını bağlayın, lambayı söndürün. Çünkü şeytan kilitli kapıyı açamaz, ipi çözemez, (aksi takdirde) fare insanların evini yakar.*”⁸²³ rivâyetinin şerhinde Hz. Peygamber’in lambaların söndürülmesini istemesinin nedenini; farenin yanan kandilin fitiline dokunduğunda yangına sebebiyet verebileceğini zira Medine’de bu tür vakaların meydana gelmesi olarak zikretmiştir.⁸²⁴ İbn Abdilber de Ahfeş’ten nakille farelerin evlerin yanmasına sebebiyet verdiğini ifade etmiştir.⁸²⁵

Diğer bir örnekte İbn Battâl, niyet hadisinin⁸²⁶ şerhinde sebab-i vurûd bilgisine dair Ebü’z-Zinâd b. Sirâc’tan alıntı yapmıştır. Buna göre hadiste kadının zikredilmesi, câhiliye döneminde Arapların kızlarını neseb açısından denk görmediği Arap mevâlîleriyle evlendirmemeleri, buna karşılık İslam, nikâhta kişiler arasındaki bu ayrımı kaldırarak eşitliği savunduğundan bazı kişilerin evlenmeyi istedikleri kişiler için Medine’ye hicret ettiklerini söylemiştir.⁸²⁷ İbn Battâl bu örnekte sebab-i vurûdu nakletmekle yetinse de Hz. Peygamber’in Tevrat’ın hükmü gereği zina eden iki Yahudinin recmedilmesine karar verdiğini bildiren rivâyetin şerhinde farklı görüşlerin önüne geçmek için sebab-i vuruda dikkat çekmiştir. Buna göre hadisin şerhinde fikhî konular meselesinde İbn Battâl, ehl-i kitabın İslamiyetten sonra muhsan kabul edilebileceği görüşünü naklettikten sonra Hz. Peygamber’in zina eden Yahudileri Tevrat’ın hükmüne göre recmettiğini, bu olayın Allah Rasûlü (s.a.s)’nün Medine’ye ilk geldiği zamanlarda gerçekleştiğini ve bunun daha sonra nesh edildiğini söyleyerek ehl-i kitabın muhsan sayılmasının İslamiyet’le bir ilgisinin

⁸²³ Muvatta’, “Sıfatu’n-Nebî”, 10.

⁸²⁴ el-Kunâziî, *Tefsîru’l-Muvatta’*, II, 755.

⁸²⁵ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, XII, 174.

⁸²⁶ Bu hadis şu şekildedir: “*Ameller niyete göredir. Herkese niyetinin karşılığı verilir. Kim Allah ve Rasûlü için hicret etmişse onun hicreti Allah ve Rasûlünedir. Kim de dünyalık bir şey elde etmek yahut bir kadınla evlenmek için hicret ettiyse onun hicreti de onadır.*” Buhârî, Bedu’l-Vahy, 1.

⁸²⁷ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, I, 33.

olmadığını belirtmiştir.⁸²⁸ İbn Battâl, hadisten çıkarılacak doğru hüküm için sebep-i vurûdu nakletse de bu tutumunu diğer hadislerin şerhinde görmek pek mümkün değildir.

Bazı Endülüslü şârihler, hadisten çıkarılabilecek hükmün genel değil, husûsî olduğunu belirtmek için sebep-i vurûda yer vermişlerdir. Mesela Bâcî, Hz. Peygamber'in namaz kılmaya gelmeyenler için söylediği "*Nefsim elinde olan Allah'a yemin ederim ki! İçimden odun toplatmayı sonra ezân okunmasını emretmeyi daha sonra da namaz için imam tayin edip namaza gelmeyenlerin evini атаşe vermeyi geçiriyorum...*"⁸²⁹ hadisinin şerhinde hadisteki tehdidin farz olduğuna inanmayarak namaza gelmeyenler için söylendiğini belirtmiştir. İbnü'l-Arabî de Bâcî ile benzer şeyleri zikretmiştir. Buna göre o, hadiste kastedilenlerin münafıklardan namaza gelmeyenlere mahsus olduğunu ifade etmiştir.⁸³⁰ Kâdî İyâz da kısa bir açıklamayla rivâyetin münafıklarla ilgisinin bulunduğunu söylemiştir.⁸³¹

İbn Abdilber, Câbir b. Abdillâh'tan rivâyetle anlatılan bir bedevînin Medîne'ye hicret için gelip; hastalanınca da oradan gidince Hz. Peygamber'in söylediği "*Medîne körük gibidir. Körük nasıl demirin pasını atarsa Medîne de içindeki kötülere atar.*" sözünün şerhinde Esbâbü vurûdi'l-hadîs ilmine dair *İstizkâr*'da bir kısım bilgiler aktardıktan sonra geniş açıklama için *et-Temhîd*'e atıf yapmıştır.⁸³² Buna göre insanların Hz. Peygamber'e hicret etmek ve Medîne'de kalmak üzere biat ettiklerini bundan dolayı Allah'ın hicret eden Müslümanlarla etmeyenler arasındaki bağın koparılmasını istediğini söylemiştir.⁸³³ İbn Abdilber, bu açıklamasını "*Ben, müşriklerin arasında kalan her Müslümandan uzağım.*" rivâyetiyle⁸³⁴ destekleyerek konuyla ilgili uzun bilgi vermiştir. Bu bilgiden sonra İbn Abdilber, Müslümanların Mekke'nin fethinden önce hicret edip kendisiyle beraber kalmak için biat aldığını, fetihten sonra ise hicret için biat almadığını söylemiştir.⁸³⁵

⁸²⁸ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, VIII, 475.

⁸²⁹ Muvatta', "Salâtu'l-Cemâa", I; Müslim, "Mesâcid", 43.

⁸³⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, III, 22.

⁸³¹ Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, II, 624.

⁸³² İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, XXVI, 21.

⁸³³ İbn Abdilber, bu açıklamasını "...İman edip hicret etmeyenlere gelince, onlar hicret edinceye kadar size onların mirasından hiçbir pay yoktur...." Enfâl, 8/72, ayetiyle desteklemiştir.

⁸³⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VII, 348.

⁸³⁵ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, XII, 223-228.

Mazeri benzer ifadeleri, “Artık hicret yoktur niyet vardır savaşa çağrıldığınızda hemen katılın.”⁸³⁶ rivâyeti bağlamında vermiştir.⁸³⁷

6. ENDÜLÜS’TEKİ HADİS ŞERHLERİNDE FIKHÎ VE İTİKÂDÎ MEZHEPLERE YÖNELİK TENKİTLER

Fıkıh ağırlıklı bir şerh yöntemi takip eden Endülüslü şârihler, bunun doğal bir sonucu olarak birçok fıkıh mezhebinin imamlarına ait görüşlere yer vermişlerdir. Onlar çoğu zaman bu görüşleri tenkit etmeden nakletmelerine rağmen kimi zaman da onları tenkit etmişlerdir. Endülüslü şârihler itikâdî mezheplerin görüşlerine ise fıkıh âlimlerinin görüşleri kadar yer verdikleri gibi çoğu zaman bu görüşleri tenkit etmişlerdir.

6.1. Fıkıhî Mezheplere Yönelik Tenkitler

Bu başlık altında Endülüslü şârihlerin fıkıh âlimlerini hangi nedenlerden dolayı eleştirdiklerini örneklem yoluyla ortaya koymaya çalışacağız.

6.1.1. Ebû Hanîfe’ye Yönelik Eleştiriler

Endülüs hadis şerhlerinde furû fıkıh meselelerine sıklıkla yer verilir. Bu bağlamda görüş ve fetvalarına yer verilen önemli isimlerin başında Ebû Hanîfe ve öğrencileri gelmektedir. Onların görüşleri, Endülüslü şârihler tarafından çoğunlukla eleştirilmeden nakledilmesine rağmen yeri geldiğinde eleştirilmiştir. Şunu da belirtmeliyiz ki; Endülüslü şârihler az da olsa Ebû Hanîfe’nin görüşlerini savundukları da olmuştur. Mesela İbn Battâl, Hz. Peygamber’in kendi gömleğiyle Abdullah b. Übey’i kefenlediğini bildiren rivâyeti⁸³⁸, gömleğin kefende olmasına cevaz veren Ebû Hanîfe’nin görüşüne delil olarak görmüştür.⁸³⁹

Diğer bir misalde İbn Battâl, “Bir gün namaz kılmak üzere saflara durduğumuzda Rasûlullah’ın tekbir almasını beklerken o, ‘yerinizden ayrılmayın’

⁸³⁶ Müslim, “İmâre”, 20.

⁸³⁷ Mâzerî, *el-Mu’lim*, III, 56-57.

⁸³⁸ Buhârî, “Cenâiz”, 22.

⁸³⁹ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, III, 262.

deyip mescitten çıktı bir süre sonra gusül abdesti aldığı belli olduğu halde geldi.”⁸⁴⁰ rivâyetinin namazda imama uyan kimsenin, imamdan sonra tekbir getireceğini savunan Ebû Hanîfe ve Mâlik’in lehine delil olduğunu zikretmiştir. O, yine bu hadise göre imama uyan kişinin imamdan önce tekbir alabileceğini savunan Şâfiî’nin görüşünün reddedileceğini belirtmiştir. Ayrıca İbn Battâl, bu konuda Şâfiî’nin *mürsel* rivâyete dayandığını ve bu davranışıyla kendisiyle çeliştiğini zira onun *mürsel* hadisleri delil kabul etmediğini ifade etmiştir.⁸⁴¹

Bu açıklamalardan hareketle İbn Battâl’ın Ebû Hanîfe’nin görüşlerini savunması onun hadise uygun görüşleri için olmuştur. Aşağıda ele alacağımız üzere İbn Battâl’ın Ebû Hanîfe’yi tenkit etmesi de daha çok onun, hadisin hükmüne aykırı duran görüşleriyle ilgilidir.

Ebû Hanîfe’nin Endülüslü şârihler tarafından eleştirilmesinin başlangıcını hicrî üçüncü asra kadar götürmek mümkündür. Çalışmamızın birinci bölümünde de değindiğimiz üzere onu bu asırda eleştiren isim, İbn Habîb’tir. O, *الداء الغضال* ibaresine⁸⁴² Mutarrif’ten nakille Mâlik’in “dinde helak olma” anlamını verdiğini belirtmiş ve bununla Ebû Hanîfe ve ashabını kastettiğini, çünkü Ebû Hanîfe’nin irca ve re’yi sünnete tercih ederek insanları yoldan çıkardığını söylemiş ve onun hakkında çok ağır ifadeler kullanmıştır.⁸⁴³

Aşağıda ayrıntılı ele alacağımız üzere bu tenkitlerin büyük bir kısmı, Ebû Hanîfe’nin hadis ve sünnete aykırı gözüken görüşlerinden kaynaklanmaktadır. Bunun muhtemel nedeni, Endülüs’teki Mâlikîlerin zamanla ehl-i hadis anlayışına yakınlaşmasıdır.⁸⁴⁴ Zira Ebû Hanîfe’yi tenkit eden hadisçiler de onu daha çok re’y ve kıyası sıklıkla kullanması ve sünnete muhalif görüşlerinden dolayı eleştirmişlerdir.⁸⁴⁵

Endülüslü şârihlerin Ebû Hanîfe’yi eleştirdikleri noktalardan biri de onun amel-i ehl-i Medîne’ye aykırı görüşleridir. Ebû Hanîfe’ye dair bu tür eleştirileri Bûnî ve Kunâzî’de de görmekle birlikte bunların sınırlı olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin,

⁸⁴⁰ Buhârî, “Ezân”, 24.

⁸⁴¹ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi l-Buhârî*, II, 265-266.

⁸⁴² Muvatta’, “İsti’zân”, 11.

⁸⁴³ İbn Habîb, *Tefsîru Garîbi l-Muvatta’*, II, 160-161.

⁸⁴⁴ Endülüs’teki katı Mâlikî tutumun zaman içerisinde ehl-i hadis çizgisine doğru yaklaşımı için bk. Çavuşoğlu, “Endülüs’ten Rey-Hadis”.

⁸⁴⁵ Ünal, *İmam Ebu Hanîfe’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 270.

Hız. Peygamber'in Hayber Yahudilerini mahsulün bir kısmı karşılığında yurtlarında bırakması konusunda⁸⁴⁶ Bûnî, bağ-bahçe ortaklığının bu rivâyete dayandığını ve amel-i ehl-i Medîne'ye göre de böyle bir ortaklığın olduğunu söylemiştir. Ancak o, Ebû Hanîfe'nin “*Kim işçi çalıştırırsa ücretini ödesin.*”⁸⁴⁷ rivâyetine dayanarak bunu kabul etmediğini belirterek sünnetin, re'y ve kıyasla mukayese edilmeyeceğini ifade etmiştir.⁸⁴⁸ İbnü'l-Arabî de bu konuda Bûnî ile aynı açıklamayı yapmıştır.⁸⁴⁹ Dolayısıyla onun bu görüşü Bûnî'den nakletme ihtimali bulunmaktadır. Bûnî ve İbnü'l-Arabî'nin, Ebû Hanîfe'nin müsâkâtı reddederken gerekçe gösterdiği rivâyete işaret etmeleri, re'y ve kıyas ile sünnetin iptal edilemeyeceği şeklinde bir ilkeyi dile getirmeleri dikkat çekicidir.

Kunâziî, Ebû Hanîfe'nin gündüz veya gece hayvanların verdikleri zarardan dolayı hayvan sahipleri tarafından zararın tazmin edilmeyeceği görüşünde olduğunu, onun bu konuda “*Hayvanların verdikleri zarar hederdir.*”⁸⁵⁰ hadisine dayandığını zikretmiştir. Kunâziî, bu konudaki doğru görüşün Mâlik ve ehl-i Medîne'ye ait olduğunu söylemiştir. Zira hayvan sahipleri, hayvanlarını korumaları gerekirken bunu yapmadıklarından dolayı zarar meydana gelmiştir.⁸⁵¹ Şunu belirtmekte fayda vardır ki; Endülüslü şârihlerin amel-i ehl-i Medîne'yi dikkate alarak Ebû Hanîfe'yi eleştirmeleri sık görülmemektedir. Bu durumun muhtemel nedeni, Mâlik'ten sonra bu delilin önemini kısmen kaybetmesidir.⁸⁵²

Endülüslü şârihlerin Ebû Hanîfe'yi tenkit ederken üzerinde durdukları asıl husus, onun hadis ve âsâra muhalif gözüken fetva veya görüşleridir. İbn Abdilber de ehl-i hadisin Ebû Hanîfe'yi hadislerin yanında re'y ve kıyası kullanmasından dolayı tenkit ettiklerine dikkat çekmiştir.⁸⁵³ Dolayısıyla Endülüslü şârihlerin Ebû Hanîfe'yi tenkit etmelerinin, onların salt re'y karşıtlığından değil, Ebû Hanîfe'nin hadisin açık hükmüne aykırı gördükleri görüşlerinden kaynaklandığını ifade edebiliriz. Örneğin

⁸⁴⁶ Mâlik, *el-Muvatta'*, “Müsâkât”, 1.

⁸⁴⁷ Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kebîr*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), VI, 198.

⁸⁴⁸ el-Bûnî, *Tefsîru'l-Muvatta'*, II, 863.

⁸⁴⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, VI, 174-175.

⁸⁵⁰ Buhârî, “İstitâbetü'l-Mürtedîn”, 28.

⁸⁵¹ el-Kunâziî, *Tefsîru'l-Muvatta'*, II, 529-530.

⁸⁵² Kaya, “Mâlikî Mezhebi”, XXVII/520.

⁸⁵³ Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî İbn Abdilber, *Câmiu Beyâni'l-İlmi ve Fazlihi*, thk. Ebi'l-Eşbâl ez-Züheyri (Dâru İbni'l-Cevzi, 1435), II, 240.

Bûnî, “*Necd halkından saçı başı dağınık, ne dediği anlaşılmayan birisi geldi. Yaklaşınca İslam hakkında soru sorduğunu anladık. Rasûlullah ona günde beş vakit namaz kılman gerekir dedi. O bundan başka bir şey yapmam lazım mı dedi? Rasûlullah hayır gerekmez ama istersen nafile kılabilirsin dedi...*”⁸⁵⁴ rivâyetini, vitri farz gören Ebû Hanîfe’nin görüşüne karşı delil mahiyetinde görmüştür.⁸⁵⁵ Bûnî, Ebû Hanîfe’yi onun vitir namazını farz değil vacip kabul etmesine rağmen⁸⁵⁶ eleştirmesi dikkat çeken bir husustur. İbn Abdilber de bu rivâyetin şerhinde vitir namazını vacip gören Ebû Hanîfe’yi eleştirmiştir. O, Ebû Hanîfe’nin “*Allah size (farz) namazlarınıza bir namaz daha ilave etmiştir. O da vitir namazıdır.*”⁸⁵⁷ rivâyetine dayanarak bunu söylediğini ifade etmiştir. İbn Abdilber, Ebû Hanîfe’nin delil olarak gördüğü bu hadisin nafile namazlara işaret edebileceğini ayrıca rivâyette bunun insanların tercihinin bırakılarak zorunluluk bildirilmediğini söylemiştir. Konu hakkında açıklamalarını devam ettiren İbn Abdilber, Ebû Hanîfe’nin savunduğu görüşün yanlışlığını ortaya koymaya çalışmıştır.⁸⁵⁸ İbnü’l-Arabî de İbn Abdilber gibi rivâyete göre vitir namazının vacip olarak kabul edilemeyeceğini zikretmiştir.⁸⁵⁹

Kunâziî, hocası Ebû Muhammed’den nakille Ebû Hanîfe’nin, Hz. Peygamber’in kadınların savaşta öldürülmesini yasakladığına dayanarak irtidât eden bir kadının öldürülemeyeceği görüşünde olduğunu belirtmiştir. O, Hz. Peygamber’in “*Dinini değiştireni öldürün.*”⁸⁶⁰ rivâyetinin genel olması sebebiyle bu görüşün reddedileceğini söylemiştir.⁸⁶¹ Aynî konu hakkında Ebû Hanîfe’nin “*Rasûlullah kadınların ve çocukların öldürülmesini yasakladı.*”⁸⁶² rivâyetinin umûm bildirmesinden dolayı dinden dönen kadınların öldürülmeyeceği görüşünde olduğunu ifade etmiştir.⁸⁶³ Dinden dönen kişinin öldürülmesiyle ilgili tartışmalar oldukça

⁸⁵⁴ Muvatta’, “Kasru’s-Salât”, 25.

⁸⁵⁵ el-Bûnî, *Tefsîru’l-Muvatta’*, I, 312.

⁸⁵⁶ Alâüddin Ebû Bekr b. Mes’ud el-Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanâi’* (Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1406/1986), I, 91.

⁸⁵⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, II, 92.

⁸⁵⁸ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, VI, 359-360.

⁸⁵⁹ İbnü’l-Arabî, *el-Mesâlik*, III, 249.

⁸⁶⁰ Muvatta’, “Akziye”, 18.

⁸⁶¹ el-Kunâziî, *Tefsîru’l-Muvatta’*, II, 514.

⁸⁶² Buhârî, “Cihâd”, 148.

⁸⁶³ Ebû Muhammed Bedrüddin Mahmûd b. Ahmed Aynî, *Umdetü’l-Kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, nşr. Abdullah Mahmud (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1421/2001), XXIV, 61.

fazladır. Bu konuda hüküm verirken âlimlerin delillerinin çeşitli olması sebebiyle görüşlerinin de farklılaştığını belirtebiliriz.⁸⁶⁴

Ebû Hanîfe'yi hadis ve âsâra muhalif görüşlerinden dolayı tenkit eden Endülüslü şârihlerin başında İbn Battâl ve İbn Abdilber gelmektedir. Bu isimlerden sonra gelen diğer Endülüslü şârihler, Ebû Hanîfe'yi bu konuda daha az eleştirmişlerdir. Bu durumun ehl-i hadis anlayışının Endülüs'te hicrî beşinci asırda daha kuvvetli olmasından kaynaklanması muhtemeldir. Örneğin İbn Battâl, namazlarda cemi kabul etmeyen Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin görüşlerinin İbn Abbas'tan nakledilen “*Rasûlullah, Medîne'de öğle ve ikindiye sekiz rekât, akşam ve yatsıyı da yedi rekât kıldı. Eyüp dedi ki bu, belki de yağmurlu bir gecede olmuştur? (İbn Abbas) belki de dedi.*”⁸⁶⁵ hadisine aykırı olduğunu söylemiştir. İbn Battâl, namazları birleştirerek kılmayı kabul etmeyerek Hz. Peygamber'in öğle namazını son vaktinde ikindi namazını da ilk vaktinde kıldığını kabul eden Ebû Hanîfe'nin görüşünü şu ifadelerle eleştirmiştir: “Şayet bahsi geçen cem uygulaması, Ebû Hanîfe ve Ebu's-Şa'sâ'nın dediği gibi ilk vaktin sonunda ikinci vaktin başında olsaydı bu durum ikindi, akşam, yatsı ve sabah namazları için de geçerli olurdu. Ancak sünnet, öğle-ikindi ve akşam- yatsı namazlarına dairdir. Bundan dolayı bu namazlar arasında bir ortaklık bulunduğu bilinmiştir. Onların te'vîl ile ulaştıkları sonuç, cem değildir. Eğer cem olsaydı, bu işlem ikindi-akşam, yatsı-sabah namazları içinde geçerli olurdu. Böylelikle onların bu görüşü geçersiz olmuştur.”⁸⁶⁶

Aynî (ö. 855/1451) ise bu konu bağlamında Ebû Hanîfe'nin cem görüşünün görünürde olup vakit için geçerli olmadığını ileri sürerek konu hakkında ona yöneltilen eleştirilere cevap vermeye çalışmıştır.⁸⁶⁷ İbn Battâl, ikindi namazının vaktinin zevalden sonra bir nesnenin gölgesinin iki katı olmasıyla başlayacağını savunan ve bu vakitten önce ikindi namazını kılmayı câiz görmeyen Ebû Hanîfe'nin görüşünü âsâra muhâlif olarak görmüştür. Zira İbn Abdilhakem'in (ö. 214/829) rivâyetine göre Mâlik, ikindi namazının son vaktini, bir şeyin gölgesinin iki katı

⁸⁶⁴ Konu hakkında geniş bilgi için bk. İrfan İnce, “Ridde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2008), XXXV/88-91.

⁸⁶⁵ Buhârî, “Mevâkîtu's-Salât”, 12.

⁸⁶⁶ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, II, 167-169.

⁸⁶⁷ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, V, 46.

olduğu zaman kabul etmiştir.⁸⁶⁸ İbn Abdilber de bu konuda Ebû Hanîfe'nin görüşünü âsâra aykırı bulmuştur.⁸⁶⁹ Aynî de bu konuda Kurtubî'den nakille Ebû Hanîfe'nin bazı hadisleri delil alarak bu görüşü belirttiğini açıklamıştır.⁸⁷⁰

Endülüslü şârihler, bazen Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin görüşlerini de âsâra aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirmişlerdir. İbn Battâl, Buhârî'nin “Kim Ramazan orucunu inanarak, sevabını Allah'tan bekleyerek ve niyet ederek tutarsa” bab başlığında Ebû Hureyre'den naklettiği “*Kim inanarak ve sevabını Allah'tan bekleyerek Ramazan orucunu tutarsa geçmiş günahları affedilir*”⁸⁷¹ rivâyetinin şerhinde amellerin niyetle geçerli olacağını ifade etmiştir. O, “*Ameller niyetlere göredir. Herkese niyetinin karşılığı vardır*”⁸⁷² hadisinin buna delil olacağını belirterek bunun Ramazan orucunu niyetsiz kabul edileceğini söyleyen Züfer'e (ö. 158/775) karşı delil teşkil ettiğini söylemiştir.⁸⁷³ İbn Battâl'ın, burada bir bakıma Buhârî'nin bab başlığını dikkate aldığını ifade edebiliriz.

Medine'nin sınırlarını bildiren rivâyetin⁸⁷⁴ şerhinde İbn Battâl; Mâlik, Şafîi (ö. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855), Medine sınırları içerisinde avlanmayı yasak kabul ettiklerini belirtmiştir. O, Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin cumhûrun görüşüne zıt olarak Medine'de avlanmayı ve ağaç kesilmesini yasak kabul etmemeleriyle bu mevzûdaki rivâyetlere aykırı davrandıklarını söylemiştir. İbn Battâl, Hanefîler'in delilinin, Enes b. Mâlik'in (ö. 93/711) küçük kardeşinin serçesinin ölmesi üzerine Hz. Peygamber'in ona dediği “*Yâ Ebâ Umeyr ne yaptın Nuğayr*”⁸⁷⁵ rivâyetine dayandığını belirtmiştir. O, bu kuşun Medîne dışında avlanma ihtimalinin bulunacağını belirterek onların görüşünü kabul etmemiştir. İbn Battâl, bazı sahâbîler'in Medîne'de avlanmanın yasak olduğu görüşüne sahip olduklarını ve onların bu konudaki bazı uygulamalarını naklederek cumhûrun görüşünü

⁸⁶⁸ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, II, 172. Benzer örnekler için bk. İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, VI, 439; VIII, 192.

⁸⁶⁹ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, I, 193.

⁸⁷⁰ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, V, 49.

⁸⁷¹ Buhârî, “Savm”, 6.

⁸⁷² Buhârî, “Bedü'l-Vahy”, 1.

⁸⁷³ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, IV, 21.

⁸⁷⁴ Buhârî, “Fezâilü'l-Medîne”, 1.

⁸⁷⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, I, 351.

desteklemiştir.⁸⁷⁶ Kunâziî de bu konuda isim vermeden Ebû Hanîfe'nin görüşünü eleştirmiştir.⁸⁷⁷ Aynî, Ebû Hanîfe'nin Medine'de avlanmanın ve ağaç kesilmesinin yasak olmadığını zira Hz. Peygamber'in bu mevzudaki yasağının Medine'nin güzelliklerinden kabul edilen türler için geçerli olduğunu ifade etmiştir.⁸⁷⁸

İbn Abdilber, kuru hurma ve üzüm şıralarıyla olgunlaşmamış ve taze hurma şıralarının birlikte içilmesini yasaklayan rivâyetin⁸⁷⁹ şerhinde, Hz. Peygamber'in bu meyve sularının birlikte içilmesini yasakladığı gibi aynı kapta mayalanmasını da yasakladığını ve bu rivâyetin sahih yollarla nakledildiğini ifade etmiştir. Bu açıklamadan sonra İbn Abdilber; Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'un (ö. 182/798) bu içecekleri birlikte içmede bir sakınca görmemesini, âsârı re'yle reddetme olarak değerlendirmiştir.⁸⁸⁰ Kâdî İyâz, bu rivâyetin şerhinde Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf dışındaki âlimlerin bu içecekleri birlikte içilmesini yasak olarak gördüklerini söylemiş, iki âlimin bunda bir sakınca görmemelerini ise dine karşı bir cüretkârlık olarak değerlendirmiştir.⁸⁸¹ Aynî bu mevzuda Ebû Hanîfe'nin kendi görüşüne göre konuşmadığını ve bu meseleye dair hadislerin bulunduğunu ifade etmiştir.⁸⁸²

Endülüslü şârihlerin doğrudan re'ye değil, âsâr olmasına rağmen re'yin kullanılmasına karşı olduklarının en bariz örneğini, “*Bir kişi malı sattıktan sonra alıcı iflas ederse ve satıcı, malın ücretini almamışsa alıcıda mal aynıyla bulunursa satıcı, malını almaya öncelikli hak sahibidir. Eğer alıcı ölmüşse o zaman satıcı, diğer alacaklılarla eşittir*”⁸⁸³ hadisinin açıklamasında görmek mümkündür. İbn Battâl; Evzâî (ö. 157/774), Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in bu hadise göre alıcı, iflas ettiğinde satıcı, malını aynıyla bulursa diğer alacaklılara göre malını almaya hak sahibi olduğu görüşünde olduklarını söylemiştir. İbn Battâl, malı alıcının hakkı olarak gören ve satıcıyı diğer alacaklılarla ortak kabul eden Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin, kıyas yaparak hadise karşı çıktıklarını belirterek kıyas ve re'yin

⁸⁷⁶ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, IV, 536-539.

⁸⁷⁷ el-Kunâziî, *Tefsîru'l-Muvatta'*, II, 733-734.

⁸⁷⁸ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, X, 327.

⁸⁷⁹ Muvatta', “Eşribe”, 3.

⁸⁸⁰ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, XXIV, 289-292.

⁸⁸¹ Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, VI, 450.

⁸⁸² Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XXI, 274.

⁸⁸³ Muvatta', “Buyû”, 42.

sünnetin bulunmadığı zaman kullanılabileceğini ifade etmiştir.⁸⁸⁴ İbn Abdilber, ilgili rivâyetin hükmü konusunda fakihler ve ehl-i eserin ittifak ettiğini ancak Ebû Hanîfe, öğrencileri ve diğer Kûfelilerin bu rivâyete aykırı hüküm verdiklerini ve onların sahih eserlere rağmen gerek olmadığı halde re'yi kullandıklarını söyleyerek onları eleştirmiştir.⁸⁸⁵ Mâzerî de Ebû Hanîfe'nin görüşünün Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) tahrir ettiği “*Bir kişi malı sattıktan sonra alıcı iflas eder ve satıcı, malın ücretinden bir şey almamışsa alıcıda mal aynıyla bulunursa satıcı, malını almaya öncelikli hak sahibidir. Eğer alıcı ölmüşse o zaman satıcı, diğer alacaklılarla eşittir.*”⁸⁸⁶ hadisine göre reddedileceğini söylemiş; İbn Battâl ve İbn Abdilber'in yaklaşımlarının aksine Ebû Hanîfe'nin, açıkça re'y ve kıyası kullanarak âsâra muhalefet ettiğini belirtmemiştir.⁸⁸⁷ Aynî, İbn Battâl'ın Ebû Hanîfe'ye yönelik bu eleştirisini kabul etmemiştir. O, aksine Ebû Hanîfe'nin hadise uygun görüş ifade ettiğini belirtmiş ve müşterinin zimmetinde bulunan malın alınması durumunda ise gasp suçunun işlenmiş olacağını zikretmiştir.⁸⁸⁸

Bâcî, Hz. Peygamber'in pişmiş keleri yemeyip, aynı sofrada bulunan ve bunu yiyen Hâlid b. Velîd'e (ö. 21/642) bir şey dememesini bildiren rivâyetin⁸⁸⁹ açıklamasında Mâlik, Şâfiî ve birçok âlimin keler etini yemeyi mubah, Ebû Hanîfe'nin ise mekruh olarak gördüğünü belirttikten sonra bu rivâyetin Ebû Hanîfe'nin görüşüne karşı olduğunu, zira mekruh olsaydı Hz. Peygamber'in bu eti yemekten alıkoyacağını söylemiştir.⁸⁹⁰ Bu meselede Aynî, sahih hadislerin bulunmasından dolayı Hanefilerin keler yemeyi tahrîmen değil tenzîhen mekruh kabul ettiklerini zikretmiştir.⁸⁹¹

Bâcî, Ebû Hanîfe'nin hadisten istihrâç ettiği hükmü de eleştirmiştir. O, Ebû Hanîfe'nin vaktinde kılınamayan sabah namazının kazasının, güneşin doğuşunu tamamlamasından sonra caiz olacağı görüşünde olduğunu nakletmiştir. Bâcî, onun bu

⁸⁸⁴ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, VI, 524. Bu konuda benzer bir örnek için bk. İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, III, 161.

⁸⁸⁵ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, VIII, 411.

⁸⁸⁶ Ebû Dâvûd, “Buyû”, 76.

⁸⁸⁷ Mâzerî, *el-Mu'lim*, II, 281-282.

⁸⁸⁸ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XII, 337-338.

⁸⁸⁹ Muvatta', “İsti'zân”, 4.

⁸⁹⁰ el-Bâcî, *el-Müntekâ*, IX/439.

⁸⁹¹ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XXI/203.

görüşü Hz. Peygamber'in ve sahabenin Hayber seferi dönüşünde gece uyuyup kalarak sabah namazını kaçırdıklarını ve Hz. Peygamber'in bir süre geçtikten sonra namazı kıldırıldığını bildiren rivâyete⁸⁹² dayanarak ifade ettiğini söylemiştir. Fakat Bâcî, güneş ışıklarının ufukta doğduktan sonra insanların yüzüne vurmuş olacağını belirterek Ebû Hanîfe'nin hadisten yaptığı istidlâli doğru bulmamıştır.⁸⁹³

Endülüslü şârihler, bazen Ebû Hanîfe'nin görüşlerini hadis ve sünnete aykırı olduğunu ileri sürmeden de eleştirmişlerdir. Ancak bu tür örneklerin az olduğunu söyleyebiliriz. Mesela İbnü'l-Arabî, âlimlerin namaz sonunda verilen selamın imam ve cemaatin arasını ayırdığını söylediklerini, Ebû Hanîfe'nin ise namazda abdest bozmayı selamın yerine koymasıyla ayağının kaydığını ifade etmiştir.⁸⁹⁴

Bu açıklamalardan hareketle Endülüslü şârihlerin Ebû Hanîfe'ye yönelttikleri tenkitlerin bir kısmının onun amel-i ehl-i Medîne'ye aykırı görüşlerinden kaynaklandığını ifade edebiliriz. Ancak bu tür eleştiriler fazla değildir ve daha çok Kunâzî ve Bûnî tarafından yöneltilmiştir. Dolayısıyla Mâlikî mezhebinin yaygın olduğu bir coğrafyada amel-i ehl-i Medîne'ye fazla vurgu yapılmadığını ifade edebiliriz. Bu durumun muhtemel nedeni ise zaman içerisinde bu delilin önemini kaybederek yerini hadisten istinbât edilen hükümlerin almasıdır. Endülüslü şârihlerin Ebû Hanîfe ve öğrencilerini eleştirmeleri daha çok hakkında hüküm verilebilecek hadislerin bulunmasına karşı onların re'y ve kıyas yoluyla görüş belirtmelerinden kaynakladığını söylemek mümkündür.

6.1.2. Mâlik'e Yönelik Eleştiriler ve Mezhep İçi Tartışmalar

Mâlikî mezhebi etrafında şekillenen Endülüs şerhlerinde tabii olarak Mâlik'in görüşlerine yer verilmiş hatta yerine göre onun görüşleri haklı bulunarak savunulmuştur. Bu durum, şârihleri zaman zaman mezhep taassubuna sevk etse de Mâlik'i tenkit etmelerine ya da onun aksine bir görüş ileri sürmelerine engel olmamıştır. Aşağıda görüleceği üzere hadis veya sünnetteki anlam şârihlerce öncelendiği için Mâlik'in açıklamalarına yer yer itiraz yöneltilmiştir. Daha önce de

⁸⁹² Muvatta', "Vukûtu's-Salât", 6.

⁸⁹³ el-Bâcî, *el-Müntekâ*, I, 254.

⁸⁹⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, II, 398.

ifade ettiğimiz gibi bunu, Endülüs'teki Mâlikîliğin, ehl-i hadis çizgisine yaklaşmasının bir sonucu olarak değerlendiriyoruz.

İbn Battâl, Hz. Peygamber'in, yataktayken kızı Fâtıma (ö. 11/632) ve Hz. Ali'nin aralarına oturması ve Hz. Ali'nin (ö. 40/661) Hz. Peygamber'in ayağının serinliğini hissetmesiyle ilgili rivâyetten⁸⁹⁵ bazı hükümlerin istihrâç edilebileceğini söylemiştir. O, bu hükümlerden birinin de mahrem olan kişilere dokunulabileceği olduğunu, bunun da Mâlik'in görüşünün tersine fakat hadise daha uygun olduğunu ifade etmiştir.⁸⁹⁶ İbn Battâl'ın, hadisten istinbât ettiği hükmü Mâlik'in görüşüne öncelediğini örnekleyen bu yaklaşımı onun nadir uygulamalarındandır.

Diğer bir misalde İbn Battâl, zimmîlerin muhsan sayılmasının şartları hakkında farklı görüşlerin bulunduğunu, Zührî, Şâfiî ve Tahâvî'nin (ö. 321/933) ehl-i kitaptan evli iki eşin muhsan olduklarını ve zina etmeleri durumunda recm edileceğini söylediğini, Nehaî'nin (ö. 96/714) ise muhsan sayılmayı Müslüman olma şartına bağladığını ifade etmiştir. Konu hakkında İbn Battâl; Mâlik ve Kûfelilerin de bu görüşte olduğunu söylemiş, onların İbn Ömer'in naklettiği “Hz. Peygamber kendisine müracaat etmeleri üzerine zina eden iki Yahudi'yi Tevrat'ın hükmü gereği recm ettirdi.”⁸⁹⁷ rivâyetini delil aldıklarını ve Hz. Peygamber'in hükmü, Tevrat'a göre uyguladığını kabul ettiklerini söylemiştir. İbn Battâl, Nehaî ve Mâlik'in görüşünden sonra Hz. Peygamber'in Tevrat'a göre hüküm vermesinin Medine'nin ilk yıllarında gerçekleştiğini, recm ayetinin inmesinden sonra bu ayetin hükmünün bırakılıp, metnin kaldırıldığını ifade etmiştir. O, Yahudilerin muhsan olmasının İslam'la bir ilgisinin olmadığını, çünkü hükmün Tevrat'a göre verildiğini Tevrat'ta da muhsan olup olmama ayrımı yapılmadan zina eden kişilere recm cezasının uygulandığını zikretmiştir.⁸⁹⁸ İbn Battâl, burada Mâlik'in görüşünün hadise aykırı olmadığını söylemese de bir bakıma onun hadisten istinbât ettiği hükmün yanlışlığına işaret etmiştir.

İbn Battâl'ın Mâlik'i, fikhî görüşleri yönünden eleştirmekle beraber hadis rivâyeti açısından tenkit ettiği durumlar da olmuştur. O, Enes'ten nakledilen “Biz

⁸⁹⁵ Buhârî, “Farzu'l-Humûs”, 6.

⁸⁹⁶ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, V, 273.

⁸⁹⁷ Buhârî, “Hudûd”, 37.

⁸⁹⁸ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, VIII, 475.

*namazı kıldıktan sonra birisi Kuba'ya gider gelirdi ama güneş hala yüksekte olurdu.*⁸⁹⁹ rivâyeti için doğrusunun Kuba yerine Avâlî olacağını zira İbn Şihâb'ın (ö. 124/742) Mâlik hariç bütün öğrencilerinin hadiste ismi geçen yeri, Avâlî olarak naklettiğini belirtmiştir. O, Mâlik'in naklettiği rivâyetle tek kaldığını söylemiş ve Bezzâr'ın (ö. 292/905) şu ifadelerini nakletmiştir: “Rivâyetin doğrusu topluluğun naklettigidir. Mâlik'in rivâyeti onun vehimlerinden birisi olarak kabul edilebilir.”⁹⁰⁰

Ezânın abdestsiz okunup okunamayacağı meselesinde İbn Abdilber, Evzâî, Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve Mâlik'in abdestli-abdestsiz veya cünüp olup olmaksızın her durumda ezânın okunabileceğini söylediklerini nakletmiş ve buna karşın sahabeden Vâil b. Hucr'un (ö. 51/671) ezânın sadece ayakta ve temiz halde okunmasının gerçek ve sünnet olduğu ifadesine yer vermiştir. İbn Abdilber, onun “gerçek ve sünnet” ifadesinin müsned hadise işaret ettiğini ifade etmiş ve bunun re'yyden üstün olduğunu zikretmiştir.⁹⁰¹ Bu açıklamalarıyla İbn Abdilber, doğrudan Mâlik'i hedef almamakla birlikte Vâil b. Hucr'un ifadesini müsned hadis konumunda kabul ederek bunu, onun ve diğer fakihlerin görüşlerine tercih etmiştir.

Yine İbn Abdilber, Mâlik'i açık ifadelerle eleştirmese de hadisten istihrâç edilebilecek hükmü, onun fetvasına tercih etmiştir. Mesela İbn Abdilber, Hz. Peygamber'in Ümmü Harâm'ın (ö. 28/648) evinde uyurken gördüğü rüyayı anlattığı “*Ümmetimden bir kısım insanlar, Allah yolunda cihat ederlerken bana gösterildi. Onlar denizin üstünde tahtlarına kurulmuş krallar gibi duruyorlardı.*”⁹⁰² rivâyetinde kadınların cihat için deniz yolculuğuna çıkabileceğine dair delil bulunduğunu ifade etmiştir.⁹⁰³

İbnü'l-Arabî, orta namazı, Ebû Hanîfe'nin ikindi, Mâlik'in de sabah namazı olarak kabul ettiklerini naklettikten sonra kendisine göre bu namazın gizli olup bilinemeyeceğini kabul etmenin daha doğru olacağını ifade etmiştir.⁹⁰⁴ Kâdî İyâz, Mâlik'in namaz kılmayan kişinin öldürüleceği görüşüne katılmayarak doğrusunun, o kişinin âsi olmakla beraber kâfir olmadığını söylemiş ve “*Allah kendisine ortak*

⁸⁹⁹ Buhârî, “Mevâkîtu's-Salât”, 13.

⁹⁰⁰ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, II, 173.

⁹⁰¹ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, IV, 89.

⁹⁰² Muvatta', “Cihâd”, 18.

⁹⁰³ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, XIV, 286-287.

⁹⁰⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, III, 55.

koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını dilediği kimse hakkında bağışlar. Allah'a ortak koşan kimse büyük bir günah işleyerek iftira etmiş olur."⁹⁰⁵ ayetini delil göstermiştir.⁹⁰⁶ Endülüslü şârihlerin zaman zaman hadisten istinbât ettikleri hükümleri Mâlik'in görüşlerine tercih etmeleri onların ehl-i hadis anlayışına yakın olmalarının bir sonucu olarak görebiliriz.

Endülüs şerhlerinde fikhî konular tartışılırken sıklıkla Mâlikî mezhebi içindeki görüş farklılıklarına yer vermişlerdir. Endülüslü şârihler, bu farklılıkları kimi zaman "ashâbunâ", "ashâbu Mâlik" şeklinde ya da Mâlikî âlimlerin isimlerini zikrederek ortaya koymuşlardır. Şârihler bu tartışmalarda bazen tercih ettikleri görüşleri belirtmelerine rağmen bazen de bir tercih yapmamışlardır. Örneğin, "*Sizden biriniz, kardeşinin evlilik teklifi üzerine teklif yapmasın.*"⁹⁰⁷ rivâyetinin şerhinde ikinci bir kişinin kadına ne zaman evlenme teklifinde bulunacağı konusu buna bir örnektir. Bûnî, İbn Habîb'ten nakille mehir belirlenmese bile kadının ilk kişiye rıza göstermesi durumunda nikâhın geçerli olacağı görüşünü nakledip bunun İbnü'l-Kâsım (ö. 191/806), İbn Vehb (ö. 197/813), İbnü'l-Mâcişûn (ö. 212/827) ve İbn Abdilhakem'in görüşü olduğunu kendisinin de bunu savunduğunu ifade etmiştir. Bûnî, İbn Nâfi'nin (ö. 206/822) ilk kişi rıza gösterse de ikinci bir kişinin evlilik teklifi yapmasında bir sakınca görmediğine dair görüşünü ise hatalı bulmuştur.⁹⁰⁸ İbn Battâl ve Bâcî de Bûnî ile aynı açıklamayı yapmışlardır.⁹⁰⁹ İbn Battâl, bu rivâyetin şerhi bağlamında kadının evlilik teklifi yapan ilk kişiye rıza gösterdikten sonra başka birisinin o kadınla evlenmesi durumunda Mâlik'in ve öğrencilerinin görüşleri arasında farklılıklar bulunduğunu belirtmiştir. O, bu konu hakkında Mâlik'in zifaktan önce nikâhın feshedileceğini, zifaktan sonra ise feshedilemeyeceği görüşünde olduğunu ifade etmiştir. İbn Battâl, İbnü'l-Mevvâz'ın (ö. 269/883) her durumda nikâhın feshedileceğini ancak ondan feshedilmeyeceğine dair de görüş nakledildiğini, Sahnûn'un (ö. 240/854) da İbnü'l-Kâsım'dan bu yönde naklinin bulunduğunu söylemiştir. İbn Battâl, Kûfelilerin ve Şâfiî'nin evlilik teklifi yapılan kadınla evlenen diğer kişinin nikâhının feshedilmeyeceğini, İbnü'l-Kassâr'ın (ö.

⁹⁰⁵ Nisa, 4/48.

⁹⁰⁶ Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, I, 343-344.

⁹⁰⁷ Muvatta', "Nikâh", 1; Buhârî, "Nikâh", 45.

⁹⁰⁸ el-Bûnî, *Tefsîru'l-Muvatta'*, I, 671-672.

⁹⁰⁹ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, VII, 259; el-Bâcî, *el-Müntekâ*, V, 4-5.

397/1007) Mâlik'in feshedileceği görüşünü esas alarak görüş nikâhın feshedilmesi gerektiği yönünde açıklama yaptığını zikretmiştir. İbn Battâl, İbn Habîb'in ise Mâlik'in feshedilmeyeceği görüşünü tercih ettiğini, Mutarrif ve İbnü'l-Mâcişû'nun da bu görüşte olduklarını, İbn Nâfi'nin ise gerek zifaktan önce gerekse sonra nikâhın feshedilmesi gerektiğini savunduğunu söylemiş fakat kendi görüşünü belirtmemiştir.⁹¹⁰

Kunâziî, bu rivâyetin şerhinde İbnü'l-Kâsım'ın bir adamın, başka biriyle evlenmek isteyen kadınla evlenmesi halinde bu kişinin yaptığı işten dolayı tövbe etmesi gerektiğini fakat o adamın kadını boşaması gerekmediği görüşünde olduğunu söylemiştir. Kunâziî, bu konuda İbn Vehb'in kadınla evlenmek isteyen ilk kişinin hakkını helal etmemesi durumunda kadının boşanması gerektiğini ve ilk kişinin onunla evlenebileceğini söylediğini nakletmiştir. Kunâziî, yine İbnü'l-Kâsım'ın kötü bir erkeğin bir kadınla evlenmek istemesi, kadının da bu kişiyle evlenmeye rıza göstermesi fakat iyi birisinin kadınla nişanlanmak istemesi halinde velînin kadına iyi kişiyi tavsiye etmesi gerektiğini, Hz. Peygamber'in bu konudaki yasağının iki iyi insan için geçerli olacağını söylemiştir.⁹¹¹ Bu nakillerden sonra Kunâziî, hangi görüşü tercih ettiğini belirtmemiştir. Kunâziî'nin bu nakillerine İbn Abdilber ve Bâcî de yer vermişlerdir.⁹¹²

Endülüslü şârihler, Mâlikî mezhebi içerisindeki tartışmalarda kimi zaman tercih ettikleri tarafın görüşünü ortaya koymuşlardır. Örneğin ortaklardan biri ortaklık konusu ağaçların meyvelerinden kendi payına düşeni satarsa diğer ortağın meyveler üzerinde şuf'a hakkının olup olmadığı üzerine ihtilâf vardır. İbn Abdilber bu mesele hakkında Mâlik'ten rivâyetle İbn Vehb, İbnü'l-Kâsım ve Eşheb'in (ö. 204/820) ortağın şuf'a hakkına sahip olduğuna hükmettiğini, yine Mâlik'ten rivâyetle İbnü'l-Mâcişûn, İbn Dinâr ve ehl-i Medîne'nin çoğuna göreyse, ortağın şuf'a hakkının olmadığını kendisine göre de doğru görüşün bu olduğunu söylemiştir.⁹¹³

Devlet başkanının yolculuğa çıktığında cuma namazının şartlarının oluşmadığı bir yerde cuma namazını kıldırması durumunda Mâlik, yolcuların

⁹¹⁰ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, VII, 259-260.

⁹¹¹ el-Kunâziî, *Tefsîru'l-Muvatta'*, I, 337-338.

⁹¹² İbn Abdilber, *et-Temhîd*, XIII, 22-23; el-Bâcî, *el-Müntekâ*, V, 5-6.

⁹¹³ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, VII, 51.

namazlarının geçerli olmadığını, köylülerin ise cemaatle kılınan namazın üzerine iki rekât daha kılarak öğle namazlarını tamamlayacağını ifade etmiştir.⁹¹⁴ Bu konu bağlamında İbn Abdilber, İbn Abdilhakem ve İbn Nâfi'den köylülerin yeniden namaza başlamadan iki rekât daha namaz kılmalarıyla namazlarının geçerli olacağını naklettikten sonra İbnü'l-Kâsım'dan cuma namazının açıktan okunarak kılınmasından dolayı köy halkının namazlarını en baştan kılmaları gerektiği görüşünü aktarmıştır. İbn Abdilber, *Muvatta*'daki açıklamayı uygun bularak İbn Abdilhakem ve İbn Nâfi'nin görüşünü tercih etmiştir. Surelerin açıktan okunması te'vîle dayandığından namazın geçersiz sayılmayacağını ifade eden İbn Abdilber, bu açıklamasıyla bir bakıma İbnü'l-Kâsım'ın görüşünün yanlışlığını da ortaya koymaya çalışmıştır.⁹¹⁵

Bâcî, cuma namazının kılındığı merkez cami ile cuma namazı kılınabilecek yerin arasının ne kadar olması gerektiğine dair İbn Habîb'in bir berîd ve fazlası, Yahya b. Ömer'in altı mil, Zeyd b. Beşîr'in ise bir fersahtan fazla olabileceğini savunduklarını aktardıktan sonra en son görüş olan Zeyd b. Beşîr'in görüşünü tercih etmiş ve herkesin cuma kılınan yere gitmelerinin zorunluluk gerektirmediğini cumanın şartları gerçekleştiğinde ikamet ettikleri yerde namazlarını kılacaklarını ifade etmiştir.⁹¹⁶

İbn Battâl, namazda rükûdan önce ve sonra tekbir getirilmesiyle ilgili Mâlik'in ashâbı arasında görüş farklılıklarının bulunduğunu ifade ederek İbnü'l-Kâsım'dan üçten fazla tekbir getirmeyenlerin sehiv secdesi yapmalarının gerektiği eğer bunu yapmazlarsa namazın bâtıl olacağı görüşünü nakletmiştir. İbn Battâl, İbnü'l-Kâsım'ın bu görüşünü naklettikten sonra Abdullah b. Abdilhakem, Asbağ b. Ferec (ö. 225/840), İbnü'l-Mevvâz ve İbn Habîb'in namazdaki bütün tekbirler unutulsa dahi sehiv secdesi yapılmayacağı görüşünde olduğunu ifade etmiş ve baktaki bütün hadislerin bu görüşe temel teşkil ettiğini söylemiştir.⁹¹⁷ Dolayısıyla Endülüslü şârihlerin Mâlikî mezhebi içerisindeki tartışmalarda kimi zaman hadise uygun olan görüşü tercih ettiklerini söyleyebiliriz.

⁹¹⁴ Muvatta', "Cuma", 6.

⁹¹⁵ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, V, 75-77.

⁹¹⁶ el-Bâcî, *el-Müntekâ*, II, 129.

⁹¹⁷ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, II, 404.

6.1.3. Şâfiî'ye Yönelik Eleştiriler

Çalışmamızda daha önce ifade ettiğimiz üzere Endülüslü şârihlerin, fıkıh konularını tartışırken görüşlerine sıklıkla atıf yaptıkları diğer bir isim Şâfiî'dir. Bu atıfların genelinde Şâfiî'ye yönelik bir eleştiri söz konusu değilken kimi yerde ona bazı tenkitler yöneltmiştir. Bu tenkitlerin bir kısmı, Şâfiî'nin görüşünün hadisten istinbât edilen hükme ters olmasından kaynaklanmaktadır. Örneğin İbn Battâl, Hz. Âişe'nin (ö. 58/678) hayızlı iken Hz. Peygamber'in saçını taradığını bildiren rivâyetin⁹¹⁸ Şâfiî'nin abdestli bir kişinin karşı cinsten birine dokunmasıyla abdestinin bozulacağı görüşüne karşı delil teşkil ettiğini söylemiştir.⁹¹⁹ Öğle ve ikindi namazları arasında bir boşluğun bulunduğunu kabul ederek bu boşluğu, iki namazdan birine ait görmeyen Şâfiî'nin görüşü de İbn Battâl açısından kabul görmemiştir.⁹²⁰

Kâdî İyâz ise Şâfiîlerin hadise dayanarak imâmetin Kureys'e ait olduğu şeklindeki görüşünü kabul etmemiş, onların bu konuda delil olarak kullandıkları rivâyetlerin görüşlerine delil olmadığını ifade etmiştir. Kâdî İyâz, Hz. Peygamber'in Kuba mescidinde Huzeyfe'nin (ö. 36/656) mevlası Salim'i, Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) ve Hz. Ömer (ö. 23/644) varken imam tayin etmesini ve yine Zeyd'in oğlu Üsâme'yi ve Muâz'ı Kureyslilerin önüne geçirmesini ileri sürerek Şâfiîlerin görüşüne karşı çıkmış ve onların delil aldığı bazı rivâyetleri de tenkit etmiştir.⁹²¹

Şâfiî'yi eleştiren diğer bir Endülüslü şârih, İbnü'l-Arabî'dir. O, tespit edebildiğimiz kadarıyla bir yerde Şâfiî'yi sert bir dille eleştirmiştir. Buna göre Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın, İbn Velîde b. Zem'ân'ın kardeşi Utbe'nin oğlu olduğu konusunda Abd b. Zem'ân ile tartışması sonucunda Rasûlullah (s.a.s)'ın kararı Abd b. Zem'ân lehine verdikten sonra söylediği “Çocuk yatak sahibine (kadının evli olduğu kişiye) aittir. Zina edene ise mahrumiyet vardır.”⁹²² rivâyetinin şerhinde Şâfiî'nin görüşüne de yer vermiştir. Buna göre İbnü'l-Arabî, Şâfiî'nin rivâyetin “هو لك يا عبد بن زمعة الولد” kısmını, kadının evli olduğu kişi lehine hüküm vermeye ve nesebin ispatına delil gördüğünü söylemiştir. İbnü'l-Arabî, Şâfiî'nin kadınla evli olan adam lehine

⁹¹⁸ Buhârî, “Hayz”, 3.

⁹¹⁹ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 412-413.

⁹²⁰ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, II, 165; İbn Battâl'ın Şâfiî'yi eleştirdiği diğer örnekler için bk. I, 293; II, 83.

⁹²¹ Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, VI, 125.

⁹²² Muvatta', “Akziye”, 21.

hüküm vermesini doğru bulurken bu evliliğin nesebi kanıtladığı görüşünü büyük bir cehalet olarak nitelemiştir.⁹²³ Bu misalde görüldüğü üzere İbnü'l-Arabî, Şâfiî'yi görüşü, hadis ve sünnete aykırı olduğu gerekçesiyle değil, istinbâta bulunduğu hükmü yanlış gördüğü için eleştirmiştir.

Buraya kadar verdiğimiz bilgilerden hareketle Endülüslü şârihlerin ehl-i hadis anlayışına yakın durdukları, bu nedenden dolayı fakihleri genelde hadis ve sünnete aykırı gözüken istinbâtlarından dolayı eleştirdiklerini ifade edebiliriz.

6.2. İtikâdî Mezheplere Yönelik Eleştiriler

Endülüs'teki hadis şerhlerinde Hâricîlik, Şia, Mu'tezîle, Mürcie, Kaderiyye gibi itikâdî fırkaların görüşleri genelde tenkit edilmek üzere ele alınmıştır. Bu görüşlerin çoğu sıfatlar, ru'yet, şefa'at ve istiva konularıyla ilgilidir. Bu fırkalar arasından Hâricîlik, Mu'tezîle ve Mürcie, üzerinde daha fazla durulurken Şia'ya yönelik eleştiriler daha azdır. Şârihler, sahih hadis ve ehl-i sünnetin görüşlerini öne sürerek bu fırkaları eleştirmişlerdir. Allah'ın sıfatları konusunda şârihler kimi zaman te'vîl yöntemine de başvurmuşlardır.

Endülüslü şârihlerin itikâdî fırkaları tenkit etmelerinde Eş'arî düşüncenin etkisinin olduğunu söyleyebiliriz. Zira Endülüs coğrafyası Eş'arî mezhebinin yayıldığı alanlardan biri olarak bilinmektedir. Hatta Eş'arîliğin buralarda yayılmasına şârihlerden Ma'zerî ve İbnü'l-Arabî de katkı sağlamıştır.⁹²⁴ Bu düşüncenin etkisinden olsa gerek ki, günah işleyen mü'minlerin kâfir olacağı ve cehennemde sürekli kalacağı düşüncesini savunan Hâricîlere karşı, Endülüslü şârihler, günah işleyen mü'minlerin imândan çıkmayacaklarını ve sonsuza kadar cehennemde kalmayacaklarını savunarak ehl-i sünnet görüşünde olduklarını söylemişlerdir.⁹²⁵ Az da olsa fırkaların hadis konusundaki eleştirilerine de yer verilmiştir. Örneğin İbn

⁹²³ İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, VI, 378.

⁹²⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "Eş'ariyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1995), XI/449; Kaya, "Mâzerî", XXVIII/193-195.

⁹²⁵ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 207; İbn Abdilber, *et-Temhîd*, IX, 244; Mâzerî, *el-Mu'lim*, I, 289-290; el-Bâcî, *el-Müntekâ*, IX, 273-274; Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, I, 311-312, 403.

Battâl, Mu‘tezîle’nin bazı rivâyetler arasında çelişki bulunduğu yönündeki iddiaları da ele alarak cem‘ ve te’lîf yöntemiyle bunlara cevap vermiştir.⁹²⁶

İtikâdî fırkaların görüşleri ve onların tenkitleriyle en fazla ilgilenen Endülüslü şârihin İbn Battâl olduğunu söyleyebiliriz. İbn Battâl’daki bu yoğunluğun muhtemel sebebi bizce Buhârî’nin tasnif sistemiyle alakalıdır. Zira Buhârî, imânın söz ve amelden oluştuğunu kabul etmiş ancak günah işlemenin kişiyi dinden çıkarmayacağını da savunarak, ameli, imândan ayrı gören Mürcie, amelle imânı bir tutan Hâricîlerle ayrıca Allah’ın zâtî sıfatlarını kabul etmeyen Mu‘tezîle ve diğer itikâdî fırkaların görüşlerine bab başlıklarıyla itiraz etmiştir.⁹²⁷ Hatta İbn Battâl’ın esas aldığı Asîlî nüshasının⁹²⁸ son kitabı, “Kitâbu’t-Tevhîd ve’r-Red ale’l-Cehmiyye ve Gayrihîm” dir. Özellikle İbn Battâl, bu kitapta itikâdî fırkaların düşünceleri üzerinde fazlaca durmuştur. İbn Battâl da Buhârî’nin tebvib mantığını şerhinde dikkate almıştır.⁹²⁹ Örneğin o, باب الْمَعَاصِي مِنْ أَمْرِ الْجَاهِلِيَّةِ وَلَا يُكْفَرُ صَاحِبُهَا بِإِتِكَابِهَا إِلَّا babının⁹³⁰ Buhârî’nin, günahkâr mü’minlerin cehennemde sonsuza kadar kalacağını savunan Râfîzî, İbâdiyye ve bazı Hâricîler’in görüşlerine red mahiyetinde olduğunu söylemiştir.⁹³¹

İbn Battâl’ın, sıfatlarla ilgili rivâyetleri te’vîl etmekle birlikte⁹³² bu sıfatları olduğu gibi kabul ettiği de olmuştur. Örneğin o, “Allah’ın yüzü” ifadesi için bunun Allah’ın zâtî sıfatlarından olduğunu fakat yüzün bizzat Allah olmadığı gibi Mu‘tezîle’nin savunduğu üzere ondan ayrı da olamayacağını ayrıca vücuttaki yüz şeklinde de düşünölemeyeceğini söylemiştir.⁹³³ Şârihlerin sıfatlar konusunda te’vîle başvurmasına dair diğer bir örneği de Kâdî İyâz’da görebiliriz. O, “yemînurrrahmân”⁹³⁴ ifadesini iyi bir durum ve yüksek mevki olarak açıklamıştır.⁹³⁵

⁹²⁶ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, V, 54-55; IX, 436-438.

⁹²⁷ Ömer Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 375-404.

⁹²⁸ Özkan vd., “Buhârî’nin el-Câmiu’s-Sahîh’i Üzerine Yazılmış Şerhler”, 184.

⁹²⁹ Özkan vd., “Buhârî’nin el-Câmiu’s-Sahîh’i Üzerine Yazılmış Şerhler”, 184-185.

⁹³⁰ Buhârî, “İmân”, 22.

⁹³¹ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, I, 85-86.

⁹³² Özer, *Endülüslü İbn Battal ve Buhârî Şerhi*, 96-100.

⁹³³ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, X, 431.

⁹³⁴ Müslim, “İmâre”, 5.

⁹³⁵ Kâdî İyâz, *İkmâlü’l-Mu’lim*, VI, 227; Karagözoğlu, “Müslim’in el-Müsnedü’s-Sahîh’i Üzerine Yazılmış Şerhler”, 342.

Mâzerî'nin şerhi dil ağırlıklı bir şerh olmasına rağmen yer yer o, itikâdî fırkaların tenkitlerine de yer vermiştir. Bu, yukarıda değindiğimiz üzere onun kendi bölgesinde Eş'arî düşüncesinin etkili bir ismi olmasından kaynaklanmaktadır. Mâzerî, bazı hadisleri Eş'arî düşüncesi doğrultusunda te'vîl ederek itikâdî fırkaları tenkit etmiştir.⁹³⁶ O, bu fırkaların görüşlerine karşı her zaman hadisleri te'vîl ederek cevap vermemiş, hadislerin varlığını da delil olarak kullanmıştır.⁹³⁷

Yine bu bölgede Eş'arîlik mezhebinde etkili olan diğer şârih İbnü'l-Arabî'dir. Ancak onun şerhlerinde de yoğun olarak bu fırkaların tenkidi bulunmamaktadır. Bunun bir nedeni kanaatimizce şerh edilen hadis kitaplarının tasnif amacıdır. Diğer bir deyişle Mâlik ve Müslim'in eserlerini tasnif ederken Buhârî kadar itikâdî fırkaların görüşlerini tenkit mahiyetinde dikkate almamaları, diğer bir neden ise bu şârihlerin şerhlerini doğrudan fırkaların tenkidi için kaleme almamalarıdır. Diğer Endülüslü şârihlerden İbn Abdilber ve Kâdî İyâz, itikâdî fırkaların eleştirilerine yer vermekle beraber yoğun olarak görüşlerini ele almamışlardır. Bâcî de ise bu durum oldukça azdır.

Endülüslü şârihler, yoğun olarak Eş'arî ve onun takipçilerine atıf yapmamışlardır. Bunun sebeplerinden biri şârihlerin bu mezhebin görüşlerini belirtmeden aktarmalarıdır. Mesela İbn Battâl, zaman zaman Eş'arî'nin ismini açıkça ifade etse de bazen ondan bahsetmeden görüşlerine atıf yapmıştır.⁹³⁸ Buhârî, "...ellerimle yarattığım.." ⁹³⁹ ayetindeki ifadeyi bab başlığı ⁹⁴⁰ yaparak burada Hz. Peygamber'in ahirette şefaat edeceğine dair rivâyeti nakletmiştir. İbn Battâl bu ayetin, Allah'ın ellerinin varlığının kanıtı ve bunun Allah'ın zatına ait sıfatlardan olduğunu ifade ederek, Mücessime'nin bunları vücut organı gibi görmesini, Mu'tezîle'nin de Allah'ın zatına ait sıfatlar kabul etmeyerek, bunları Allah'ın kudreti ve nimeti olarak anlamalarını kabul etmemiştir. İbn Battâl, Buhârî'nin bab başlığı yaptığı ayeti, Mu'tezîle'nin Allah'ın kudret sıfatını zatıyla ilgili görmemesini eleştirmek üzere ayrıntılı olarak ele almıştır. Onun buradaki ifadeleri büyük oranda

⁹³⁶ Karagözoğlu, "Müslim'in el-Müsnedü's-Sahîh'i Üzerine Yazılmış Şerhler", 331; konu hakkında örnekler için bkz.; Mâzerî, *el-Mu'lim*, I, 298, 305-306.

⁹³⁷ Mâzerî, *el-Mu'lim*, I, 336; II, 398.

⁹³⁸ Özkan vd., "Buhârî'nin el-Câmiu's-Sahîh'i Üzerine Yazılmış Şerhler", 188.

⁹³⁹ Sa'd, 38/75.

⁹⁴⁰ Buhârî, "Tevhîd", 19.

Eşâ'rî'nin açıklamalarıyla benzerlik göstermektedir.⁹⁴¹ İbn Battâl, yine bu babda nakledilen “*Bir Yahudi Hz. Peygamber’e geldi ve Allah, gökleri bir parmağında, yerleri bir parmağında, dağları bir parmağında ağaçları bir parmağında, sular ve toprakları bir parmağında tutar ve Melik ancak benim der...*” rivâyetinin açıklamasında “parmağın” cisimleştirmeye düşmemek için vücut organı olmadığını, te’vîlinin ise Ebü’l-Hasan el-Eşâ'rî'nin dediği gibi bu tür rivâyetlerin Hz. Peygamber’den naklinin sabit ve Allah’ın zâtî sıfatlarıyla ilgili olmakla birlikte sınırlandırılmayacağını ve keyfiyetinin bilinemeyeceğini söylemiştir. İbn Battâl, Eşâ'rî’den naklettiği bu açıklamada Eşâ'rî kelamcısı olan İbn Fûrek’in görüşünü de nakletmiştir.⁹⁴²

Endülüslü şârihlerin kaynak belirtmeden Eşâ'rîden yararlandığına dair diğer bir örnek, Allah’ın arşa istiva etmesiyle ilgilidir. İbn Abdilber, istivanın sözlükte yüksekte olma anlamına geldiğini belirterek bunu, Allah’ın yedi kat yukarıda arşın üzerinde bulunması şeklinde açıklamıştır. O, bu açıklamanın Allah’ı arşın üstünde değil de her yerde olduğunu kabul eden Mu‘tezile’ye bir reddiye teşkil ettiğini söylemiştir. İbn Abdilber, açıklamasını desteklemek üzere de birçok ayete yer vermiş ve ehl-i hakkın da bu görüşü savunduğunu belirtmiştir. Onun bu görüşleri Eşâ'rî tarafından da ifade edilmiştir.⁹⁴³ Daha önce ifade ettiğimiz üzere İbnü’l-Arabî, bu görüşü büyük bir cehalet olarak nitelemiş ve istiva tabirinin te’vîl edilmesi gerektiğini vurgulamıştır.⁹⁴⁴ Endülüs coğrafyasında şârihlerin Eşâ'rî düşüncesini takip etmelerine rağmen itikâdî hadisler konusunda onlardan farklılık göstermeleri muhtemelen bu mezhebin zaman içinde haberî sıfatlara yaklaşımının değişmesinden kaynaklanmaktadır.⁹⁴⁵ İbn Battâl ise istiva konusunda Mu‘tezile ve Felsefecilerin görüşlerini aktararak bu görüşlerin yanlış olduğunu söylemiş ve Mücâhid’in istivaya verdiği “yüksekte olma” anlamını doğru bulduğunu kabul etmiş, ehl-i sünnet ve hakkın görüşünün de bu yönde olduğunu söylemiştir.⁹⁴⁶ Bu açıklamalardan hareketle

⁹⁴¹ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, X, 434-437, krş.; Ebü’l-Hasan Ali b. İsmail b. Abdillâh el-Eşâ'rî, *el-İbâne an Usûlü'd-Diyâne* (Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, ts.), 39-40.

⁹⁴² İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, X, 441.

⁹⁴³ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, VII, 128-139, krş.; el-Eşâ'rî, *el-İbâne an Usûlü'd-Diyâne*, 33-34.

⁹⁴⁴ İbnü’l-Arabî, *el-Mesâlik*, III, 443-449.

⁹⁴⁵ Yavuz, “Eşâ’riyye”, XI/449.

⁹⁴⁶ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, X, 447-448.

aynı coğrafyada bulunan şârihlerin itikâdî hadislerle yaklaşımında zaman içerisinde değişikliklerin olduğunu söyleyebiliriz.

Şia'ya karşı da Endülüslü şârihler yeri geldiğinde bazı tenkitler yöneltmişlerdir. Ancak bu tenkitleri yoğun bir şekilde görmek mümkün değildir. Dolayısıyla Endülüslü şârihlerin eserlerinde Şia'yı merkeze almayıp yeri geldiğinde onları eleştirdiklerini ifade edebiliriz. Mesela İbn Battâl, ümmetin Hz. Peygamber'in "Biz miras bırakmayız. Geride bıraktıklarımız sadaka olarak kalır."⁹⁴⁷ hadisine göre onun küçük büyük hiçbir miras bırakmadığını, bu konuda hata edemeyeceklerini ifade etmiştir. O, bunun Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in, Hz. Fatıma ve Abbas'ı Hz. Peygamber'in mirasından alıkoyduğunu savunan Şia'ya karşı bir cevap olduğunu zikretmiştir.⁹⁴⁸

Mâzerî, Şia'nın kelâle'yi İbn Abbas'tan nakledilen şâzz bir rivâyete dayanarak kızı ve oğlu olmamakla birlikte babası ve dedesi olan ve babayla birlikte erkek ve kız kardeşlerinin mirasçı olabileceğini savunduklarını belirtmiştir. Mâzerî, konu hakkındaki sahih rivâyetin, âlimler topluluğunun İbn Abbas'tan nakledilen rivâyet olduğunu ve bazı kişilerin kelâle'nin çocuğu ve babası olmayan kimse olarak açıkladıklarını ifade etmiştir.⁹⁴⁹

Kâdî İyâz, gizli bilgilere vâkıf olduklarını savunan Şia ve Râfizîlere, Hz. Ali'nin Kur'ân'dan başka bir ilme sahip olup olmadıklarını soranlara verdiği "Kim Kur'ân ve şu sahîfe'den başka bir şey okuduğumuzu iddia ederse yalan söylemiştir"⁹⁵⁰ cevabın onlara karşı bir reddiye olduğunu söylemiştir.⁹⁵¹

7. DEĞERLENDİRME

Endülüs'e giren ilk hadis kitabı, hicrî ikinci asrın sonlarına doğru *Muvatta'* olmuştur. Ancak *Muvatta'* burada bir hadis kitabından ziyade içeriğine uygun biçimde fıkıh kaynağı olarak kabul edilmiştir. *Muvatta'*dan sonra bu coğrafyaya

⁹⁴⁷ Buhârî, "Farzu'l-Humus", 1.

⁹⁴⁸ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, V, 265.

⁹⁴⁹ Mâzerî, *el-Mu'lim*, II, 340.

⁹⁵⁰ Müslim, "Hac", 85.

⁹⁵¹ Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, IV, 489.

giren hadis eserleri sırasıyla Ebû Dâvûd'un *Sünen*'i, Buhârî ve Müslim'in *Sahîh* 'leri ile Tirmizî'nin *Sünen*'i olmuştur.

Endülüs'teki hadis şerh faaliyetlerinin hicrî üçüncü asırda öncelikle *Tefsîru'l-Muvatta'* eserleriyle başladığını söyleyebiliriz. Bu çalışmalar, *Muvatta'*nın içeriğine uygun olarak fıkıh ve kelime ağırlıklı olmakla birlikte bütün rivâyetlerin ve babların şerh edilmesi hedeflenmemiştir. Dolayısıyla *Tefsîru'l-Muvatta'* eserlerini, yarı sistematik şerh ve Endülüs'teki hadis şerh faaliyetlerinin ilk ürünleri olarak tanımlayabiliriz.

Hicrî üçüncü asırda *Muvatta'* üzerine yazılmaya başlayan şerhler diğer asırlarda da devam etmiştir. Yaklaşık beşinci asrın ortalarına kadar *Tefsîru'l-Muvatta'* çalışmalarıyla *Muvatta'* üzerine yarı sistematik şerhler yazılırken bu asrın ortalarından itibaren yazılan şerhler ise sistematik hale dönüşmüştür. Sistematik hadis şerhlerinin ortaya çıkışında kanaatimizce zaman içerisinde Endülüs'te ehl-i hadise gösterilen tepkilerin yumuşayarak fikhî hüküm elde etmede hadislerin daha fazla dikkate alınması etkili olmuştur. Mâlikîlik içerisinde oluşan bu ehl-i hadis anlayışı, Endülüslü şârihler içerisinde İbn Battâl ve İbn Abdilber'de güçlü bir şekilde hissedilebilir. Zira bu şârihler, ihtilâfî'l-hadîste her bir hadisle amel edebilmeyi mümkün kılmak için cem' ve te'lîf yöntemini önceledikleri gibi Ebû Hanîfe'yi de bazen hadis varken kendi görüşüne göre hüküm vermesinden dolayı eleştirmişlerdir.

İbn Abdilber'den sonra *Muvatta'* üzerine sistematik şerh yazan diğer bir şârih, Bâcî'dir. Endülüs'teki hadis şerhleri, ağırlıklı olarak fıkıh konularıyla ilgilenir. Bâcî'nin şerhinde bu durum kendini daha fazla gösterir. Dolayısıyla onun şerhinde fikhî meseleler bir hayli fazla olmasına karşın hadis ilmine ait konular, daha azdır. Bu durumun *Müntekâ*'nın daha önce yazılan *el-İstifâ* adlı şerhin özeti olmasından kaynaklanması mümkündür.

Hicrî altıncı asırdaki ve başka bir *Muvatta'* şârihi, İbnü'l-Arabî'dir. O, *el-Kabes* ve *el-Mesâlik* adında iki *Muvatta'* şerhi kaleme almıştır. *El-Kabes*, *el-Mesâlik*'in bir bakıma özetidir. Dolayısıyla *el-Mesâlik* daha hacimli bir şerhtir. İbnü'l-Arabî, sadece *Muvatta'*yı şerh etmemiştir. O, Buhârî ve Müslim'in *Sahîh* 'lerini ve Tirmizî'nin *Sünen*'ini de şerh etmiştir. Onun Buhârî ve Müslim

şerhleri, günümüzde bulunmamaktadır. *Sünen* üzerine yazdığı şerh ise matbu halde bulunmaktadır. Ayrıca bu şerh, *Sünen*'in ilk şerhi olma özelliğini taşımaktadır.

İbnü'l-Arabî, şerhlerinde birçok alt başlık kullanmıştır. Bu başlıkların çoğu fikhî meselelere dairdir. Onun şerhinin diğer Endülüs şerhlerinden ayrılan özelliği, şerhindeki kullandığı başlıkların bir kısmının doğrudan hadis ilimleriyle alakalı olmasıdır. Bu nedenle onun Endülüslü şârihler içinde hadis konularıyla daha sistematik bir şekilde ilgilenen şârih olduğunu ifade edebiliriz. İbnü'l-Arabî'nin *Muvatta'* şerhinde dikkat çeken bir başka özellik ise şerhinin başlıca kaynakları arasında Endülüslü şârihlerin olmasıdır. O, bilhassa İbn Abdilber'den nakille şerhini kaleme almıştır. İbn Abdilber'den yaptığı nakilleri çoğu zaman açıklayan İbnü'l-Arabî, bazen de ona atıf yapmadan bilgi nakletmiştir. İsim açıklamaksızın zaman zaman Bâcî'den de nakiller yapmıştır.

*Muvatta'*dan sonra Endülüs'te şerh edilen ilk hadis kitabı, Buhârî'nin *Sahîhi*'dir. Onu şerh eden ilk kişi, bilindiği kadarıyla Dâvûdî'dir. *Sahîh*'in Endülüs'e hicrî üçüncü asrın sonlarına doğru girmesi ile Dâvûdî'nin vefatı dikkate alındığında *Sahîh*'in bu coğrafyaya girmesinden hemen sonra şerh edilmeye başlandığını belirtebiliriz. Şu an şerhi elimizde bulunan Endülüslü şârih, İbn Battâl'dır. Onun şerhinin önemli özelliklerin biri eserinde hocası Mühelleb ve Dâvûdî'den çokça nakil yapmasıdır. Bu sayede şerhleri elimizde bulunmayan Endülüslü Buhârî şârihlerinin eserleri hakkında kısmen de olsa bir kanaate varılabilir.

İbn Battâl, şerhinde Buhârî'nin birçok babını şerh etmemiştir. Yalnız bu şerhin eksik olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü kimi zaman birden fazla babda yer alan hadisin tek bir babda şerh edildiğini görmek mümkündür. Dolayısıyla onun şerhi sistematik şerhler arasında yer almaktadır. Yukarıda ifade ettiğimiz üzere İbn Battâl, Endülüs'te ehl-i hadis çizgisine yaklaşan Mâlikîler arasında kabul edilebilir. Zira şerhinde ehl-i hadis çizgisine yakın açıklamalar görmek mümkündür.

Müslim'in *Sahîh*'i Endülüs'e hicrî dördüncü asrın ortalarına doğru girmiştir. Ancak burada hicrî altıncı asırda ilk defa Mâzerî tarafından şerh edilmiştir. Buhârî ve Müslim'in yakın zamanda bu coğrafyaya girmelerine rağmen şerh edilme süreleri arasında niçin bu kadar süre bulunduğu konusunda kaynaklarda bir açıklama bildiğimiz kadarıyla bulunmamaktadır. Mesele hakkında kanaatimizi belirtmek

gerekirse bu durum, şerh edilen eserlerin içerikleriyle alakalıdır. Diğer bir deyişle Buhârî rivâyetin fıkıhına Müslim ise rivâyetin nakline yoğunlaşmıştır. Zira Mâlik'in eseri de bir fıkıh kaynağı olarak görüldüğünden Endülüs'e girmesinden hemen sonra şerh edilmeye başlanmıştır.

Mâzerî'nin eseri, daha çok kelime açıklamaları üzerinde duran bir şerhtir. Ayrıca *Sahih*'teki birçok hadisin şerhi yapılmamıştır. Bu sebeple Endülüs'teki ilk Müslim şerhi, yarı sistematik şerh özelliği taşıtmaktadır. Kâdî İyâz, hocası Mâzerî'nin şerhinde eksikleri tamamlamak için kaleme aldığı *İkmâlu'l-Mu'lim*, Endülüs'teki ikinci Müslim şerhidir. Kâdî İyâz, hocasına göre rivâyetleri daha ayrıntılı şerh etmiş ancak eseri, diğer Endülüs şerhleri gibi fıkıh ağırlıklıdır. Kâdî İyâz'ın başlattığı ikmâl geleneği, birçok şârih tarafından da devam ettirilmiştir.

Endülüslü şârihlerin itikâd konusunda Eşâ'rî mezhebini benimstediklerini şerhlerin muhtevasından hareketle ifade edebiliriz. Ancak mezhebin zaman içerisindeki değişiminin şârihlere yansıdığını söyleyebiliriz. Zira itikâdî hadislerin şerhinde İbn Battâl ve İbn Abdilber genelde onların te'vîlinden kaınıırken İbnü'l-Arabî ise bunları te'vîl etme yoluna gitmiştir. İfade ettiğimiz gibi bu durum mezhebin te'vîlden uzak durmasına rağmen daha sonra te'vîl yöntemini benimsemesinden kaynaklanmaktadır.

Son olarak Endülüs coğrafyasındaki hadis şerhlerinin ortak özelliklerinden bahsedecek olursak şunları söyleyebiliriz: Bu bölgedeki hadis şerhleri, fıkıh konuları üzerinde yoğunlaşmıştır. Bundan dolayı fıkıh konularındaki bazı tartışmalar, şârihleri hadis ilmiyle ilgili konuları ele almaya sevk etmiştir. Endülüslü şârihler, şerh ettikleri eserlerdeki rivâyetlerin sened tenkidıyla genelde doğrudan ilgilenmemişlerdir. Bundaki muhtemel durum, Endülüs'te bu tarz bir anlayışın olmamasıdır. Ayrıca şârihlerin şerh ettikleri eserlerin sahihlik kabulünden hareketle sened tenkidıyla doğrudan ilgilenmemeleri, diğer bir muhtemel durumdur.

3. BÖLÜM

ENDÜLÜSLÜ ŞÂRİHLERİN DİĞER ŞÂRİHLERE ETKİLERİ

Yaptığımız incelemeler neticesinde Endülüs coğrafyası dışındaki bölgelerde yazılan şerhlerde Endülüslü şârihlere çokça atıf yapıldığını gördük. Ülkemizde yapılan bazı çalışmalarda da buna değinildiğini görmek mümkündür.⁹⁵² Bu sebeple bu bölümde de örnekleme yöntemini kullanarak Endülüslü olmayan şârihlerin ne kadar ve ne amaçla Endülüslü şârihlere atıf yaptığını ortaya koyarak bunu tahlil edeceğiz.

Bu bölümde Endülüslü olmayan ve *Muvatta'*, Buhârî'nin *Sahih*'i ve Tirmizî'nin *Sünen*'i üzerine şerh yazan şârihleri tanımlamak için *Muvatta'*, Buhârî ve Tirmizî şârihleri ifadelerini kullanacağız. Çalışmamızın bu bölümü, ayrı bir çalışma konusu olabilecek bir öneme sahip olduğunun farkındayız. Ancak konunun ehemmiyetinden dolayı bunu bir bölüm olarak ele almayı uygun gördük.

1. İBN BATTÂL'IN ŞÂRİHLERE ETKİSİ

Buhârî şerhleri incelediğinde şârihlerin İbn Battâl'a birçok yerde atıf yaptığını görmek mümkündür. Bu sebeple aşağıda Buhârî şârihlerinin hangi konularda İbn Battâl'dan nakilde bulunduklarının tahliline yer verilecektir.

1.1. Buhârî Şârihlerine Etkisi

Çalışmamızda örnek inceleme olarak aldığımız şârihlerden Kirmânî 639, İbn Hacer 1284, Aynî ise 1129 kere şerhlerinde İbn Battâl'a atıf yapmışlardır. Bu atıfların çoğunda İbn Battâl'ın ismi belirtilerek görüşleri tenkit edilmeden aynen nakledilmiştir. Az da olsa İbn Battâl'ın ismine atıf yapılmadan görüşlerinin nakledildiğini düşünüyoruz. Çalışmamızın devamında bunu daha ayrıntılı ele alacağız. Dolayısıyla İbn Battâl'ın görüşlerini eleştirmeden nakleden şârihlerin bu

⁹⁵² Arık, *Sünen Şerhi Arızatu'l-Ahvezî*, 191-197; Özer, *Endülüslü İbn Battal ve Buhârî Şerhi*, 141-148.

görüŖte olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü İleride değineceğimiz üzere bazı atıflar İbn Battâl'ı tenkit etmek için yapılmıŖtır.

1.1.1. İbn Battâl'ın EleŖtirilmeden Nakledilen Görüşleri

1.1.1.1. Metin Nakilleri

İbn Battâl fıkıh ağırlıklı bir Ŗerh yöntemini benimsemesinden olsa gerek Ŗârihlerin ondan yaptığı alıntılarının bir kısmı fıkıh meseleleriyle ilgilidir. Mesela Buhârî'nin “Gusûl alırken ağza ve burna su verme” babında⁹⁵³ İbn Battâl, âlimlerin gusûl alırken namaz abdestinin farz olmadığı kanaatinde olduklarını, ağza ve burna su vermenin de abdestin sünnetlerinden olduğunu, abdestin farziyetinin düşmesiyle ona tabi olan sünnetlerin de düşeceğini ifade etmiŖtir.⁹⁵⁴ Kirmânî, İbn Battâl'ın bu açıklamasını ona atıfla aynen yer vermiŖ,⁹⁵⁵ İbn Hacer ve Aynî de Buhârî'nin bu babla gusûl alırken ağza ve burna su vermenin farz mı değil mi? olduğunu ifade etmek için koyduğu açıklamasına yer verdikten sonra İbn Battâl'ın, Buhârî'nin bu babda naklettiği hadisle ağza ve burna su vermenin farz olmadığına iŖaret ettiğini söylemiŖlerdir.⁹⁵⁶ İbn Hacer ve Aynî, İbn Battâl'ın açıklamasını Kirmânî gibi doğrudan değil dolaylı olarak nakletmiŖlerdir.

İbn Battâl'dan nakledilen fikhî meseleye dair diğer bir misal, mestle namaz kılmaya dairdir. İbn Battâl, bir pislik olmadığı sürece mestlerle namaz kılınabileceğini eğer bir pislik varsa da temizledikten sonra kılınabileceğini, ifade ettikten sonra fakîhlerin mestlerin nasıl temizleneceğini dair görüşlerini nakletmiŖtir.⁹⁵⁷ Kirmânî ve Aynî, İbn Battâl'ın bu açıklamalarını ona atıfla aynen

⁹⁵³ Buhârî, “Gusûl”, 7.

⁹⁵⁴ İbn Battâl, *Ŗerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 375.

⁹⁵⁵ Ebû Abdullah Ŗemsüddin Muhammed b. Yusuf Kirmânî, *el-Kevkebü'd-Derârî fi Ŗerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, 1401/1981), III, 122-123.

⁹⁵⁶ Ebû'l-Fazl Ŗihâbüddin Ahmed b. Ali İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî bi Ŗerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed (Riyad: Dâru Taybe, 1426/2005), I, 631; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, III, 305-306.

⁹⁵⁷ İbn Battâl, *Ŗerhu Sahîhi'l-Buhârî*, II, 49-50.

tekrar ederken⁹⁵⁸ İbn Hacer ise diğerlerinin aksine konuya dair hükmü nakletmekle yetinmiştir.⁹⁵⁹

Buhârî şârihleri, Mâlik'in ve öğrencilerinin görüşlerine sıkça yer vermelerinden olsa gerek Mâlikî mezhebine ait görüşleri Endülüslü şârihlerden nakletmişlerdir. Bundan dolayı Buhârî şârihlerinin Endülüs şerhlerini Mâlikî fıkıh kaynağı olarak gördüklerini söyleyebiliriz. Mesela İbn Battâl, İbn Ömer'den nakledilen “Hz. Peygamber, ihramlının safranla boyanmış elbise giymesini yasakladı.”⁹⁶⁰ rivâyetinin şerhinde Mâlik ve Ehl-i Medîne'nin ihramlı olmayan erkeklerin safranla boyanmış elbise giymelerine cevaz verdiklerini nakletmiştir.⁹⁶¹ İbn Hacer ve Aynî de Mâlik'in bu görüşünü İbn Battâl'dan nakletmişlerdir.⁹⁶²

İbn Battâl, şerhinde fikhî meselelerin yanı sıra hadisten çıkarılabilecek anlamlara da zaman zaman değinmiştir. İbn Battâl'ın bu yönteminin diğer Buhârî şârihleri üzerinde etkisinin olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin İbn Battâl, Hz. Âişe'den nakledilen “Peygamber'in eşleri geceleri dışarıya def-i hâcet için çıkarlardı. Ömer, Hz. Peygamber'den eşlerinin dışarıya çıkarken örtünmelerini isterdi. Rasûlullah ise bu konuda onlara bir şey söylemiyordu. Bir gece uzun boylu olan Sevde dışarıya çıkmıştı ve Ömer ona seni tanıdık Sevde dedi ve bundan sonra hicab ayeti indi.”⁹⁶³ rivâyetinin şerhinde hadisten çıkardığı bazı hükümleri sıralamıştır. Bunlardan biri İbn Battâl'ın hocası Mühelleb'ten naklettiği, derece bakımından aşağıda bulunan birisinin kendinden daha üstün kişiye danışması hükmüdür.⁹⁶⁴ İbn Battâl, hocasının çıkardığı bu hüküm dışında hadisten, inatlaşmak için yapılmayacak danışmanın, Hz. Ömer'in fazileti, erkeklerle kadınların yolda konuşabileceklerini ve kişinin iyilik konusunda nasihat edebileceği hükümlerini çıkarmıştır.⁹⁶⁵ Kirmânî, İbn Hacer ve Aynî, Mühelleb ve İbn Battâl'ın görüşlerini hemen hemen aynı ifadelerle

⁹⁵⁸ Kirmânî, *el-Kevkebü'd-Derârî*, IV, 50; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, IV, 177.

⁹⁵⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, II, 109.

⁹⁶⁰ Buhârî, “Libâs”, 34.

⁹⁶¹ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, IX, 119.

⁹⁶² İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XIII, 335; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XXII, 24.

⁹⁶³ Buhârî, “Vudû”, 13.

⁹⁶⁴ Buhârî şârihleri, İbn Battâl'ın yanı sıra onun hocası Mühelleb'ten bazı bilgiler nakletmişlerdir. Bkz. Kaçar, *Mühelleb b. Ebî Süfve ve Şerhçiliği*, 113-122.

⁹⁶⁵ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 239-240.

nakletmişlerdir. Fakat Mühelleb'in açıklamasını İbn Battâl'a nispet ederek nakletmişlerdir.⁹⁶⁶

İbn Battâl, Hz. Peygamber'in cemaate namaz kıldıracağı sırada kendisini beklemelerini istemesi ve daha sonra gusûl abdesti aldıktan sonra gelip namaz kıldırmasını bildiren rivâyetin⁹⁶⁷ şerhinde hadisten çıkardığı bazı hükümlere değinmiştir. Buna göre İbn Battâl hocası Mühelleb'ten zaruret durumunda ezân ve kâmet arasında gusledecek kadar bir bekleme süresinin olduğu görüşünü nakletmiş ve kendisi de vaktin el verdiği sürece cemaatin, imamlık yapmaya uygun olan kişiyi bekleyebileceği hükmünü çıkarmıştır.⁹⁶⁸ Mühelleb ve İbn Battâl'ın rivâyetten çıkardıkları bu hükümler, Kirmânî, İbn Hacer ve Aynî tarafından onlara nispet edilmeden nakledilmiştir. Şârihler, çoğu kere İbn Battâl'ın görüşlerini ona atıfla vermelerine rağmen kimi zamanda ona nispet etmeden vermeleri muhtemelen günümüzdeki nakil anlayışının onlarda olmaması ve bunda bir sakınca görmemelerinden olsa gerektir. Bu durumun diğer bir nedeni ise şârihlerin, İbn Battâl'ın ismini belirtmeyen diğer şârihlerden alıntı yapmaları olabilir. Dolayısıyla bu durumlar dikkate alındığında Buhârî şârihlerinin yukarıda belirtildiğinden daha fazla İbn Battâl'dan yararlandıkları söylenebilir.

İbn Battâl'ın bazı isimler ve gruplara yönelik yaptığı eleştiriler de Buhârî şârihleri tarafından nakledilmiştir. Mesela İbn Battâl, Buhârî'nin “Bayramda hutbe namazdan sonradır” babında Berâ'dan tahrir ettiği “*Bugün yapacağımız ilk şey namaz kılmaktır. Daha sonra kurbanlarımızı keseceğiz.*”⁹⁶⁹ hadisine dayanarak “Hutbe, namazdan önce” bab başlığı yapan Nesâî'nin hata ettiğini söylemiştir. İbn Battâl, Nesâî'nin bu hadisten çıkardığı bab başlığının hatalı olmasını gramer tahlili ve ayetle istişhadda bulunarak açıklamıştır.⁹⁷⁰ Kirmânî, İbn Hacer ve Aynî, İbn Battâl'ın bu açıklamasını doğru bulmalarından olsa gerek ki aynen nakletmişlerdir.⁹⁷¹

⁹⁶⁶ Kirmânî, *el-Kevkebü'd-Derârî*, II, 193; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 432; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, II, 432.

⁹⁶⁷ Buhârî, “Ezân”, 24.

⁹⁶⁸ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, II, 265-266.

⁹⁶⁹ Buhârî, “İdeyn”, 8.

⁹⁷⁰ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, II, 557-558.

⁹⁷¹ Kirmânî, *el-Kevkebü'd-Derârî*, VI, 71; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, III, 281; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, VI, 397.

Diğer bir örnekte İbn Battâl, “*Nebî, Beni Nadir hurmalığından elde edilen hurmaları satar ailesi için de bunların bir yıl yetecek miktarını ayırırdı.*”⁹⁷² hadisinin şerhinde hocası Mühelleb’ten bu hadisin aile için yiyecek biriktirilebileceğini ve bunun ihtikâr kapsamına girmeyeceğini nakletmiştir. İbn Battâl, Taberî’nin bu hadisin yarın için yiyecek bir şey biriktirmeyi uygun görmeyen mutasavvıflara karşı bir reddiye taşıdığı görüşüne de yer vermiştir.⁹⁷³ Kirmânî, Mühelleb’in görüşünü ve Taberî’nin mutasavvıflara yönelik eleştirisini İbn Battâl’a nispet etmiştir.⁹⁷⁴ Onun bu şekilde bir nakil yöntemi seçmesi ya elindeki nüshada bu görüşlerin doğrudan İbn Battâl’a ait gibi görünmesinden yahut Mühelleb ve Taberî’ye ait açıklamaları, İbn Battâl’ın eserinden naklettiği için ona nispet etmesinden kaynaklanmaktadır. Aynî ise muhtemelen İbn Battâl’ın şerhinden bu bilgileri naklettiğinden Kirmânî’nin aksine bu görüşleri Mühelleb ve Taberî’ye nispet etmiştir.⁹⁷⁵

Buhârî şârihlerinin İbn Battâl’dan yaptıkları nakillerin bir kısmı da kelime tahlilleridir. İbn Battâl “*Zâlim de olsa mazlûm da olsa kardeşine yardım et*”⁹⁷⁶ hadisinde “Nusret”in “yardımcı ve destek olma” anlamına geldiğini ifade ettikten sonra şu açıklamayı yapmıştır: “Rasûlullah, zâlime yardımcı olmayı onun zulmüne engel olmak olarak açıkladı. Eğer zâlimin zulmüne engel olunmazsa kısas gerektirecek bir duruma girmesine sebep verilebilir. Onu bu durumdan alıkoymak ona destek olmaktır. Bu da veciz bir belağattır.”⁹⁷⁷ İbn Battâl’ın bu açıklamasını hemen hemen aynı ifadelerle Kirmânî, İbn Hacer ve Aynî nakletmişlerdir.⁹⁷⁸

Başka bir misalde İbn Battâl, dinde fitne çıkaran kişiye şeytan denilebileceğini, bunu diyen birisine de ceza gerektirmeyeceğini ifade etmiş, kıyası kabul etmeyen Zâhirilerin aksine hükmün isimlere göre değil manalara göre

⁹⁷² Buhârî, “Nafakât”, 3.

⁹⁷³ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, VII, 533-534.

⁹⁷⁴ Kirmânî, *el-Kevkebü'd-Derârî*, XX, 6.

⁹⁷⁵ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XXI, 24.

⁹⁷⁶ Buhârî, “Mezâlim”, 4.

⁹⁷⁷ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, VI, 572.

⁹⁷⁸ Kirmânî, *el-Kevkebü'd-Derârî*, XI, 18; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VI, 263; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XII, 407.

verileceğini söylemiştir.⁹⁷⁹ İbn Hacer, bu açıklamayı İbn Battâl'a nispetle naklederken Kirmânî, ondan naklettiğini belirtmemiştir.⁹⁸⁰

İbn Battâl'ın, kendinden önceki bazı isimlerden naklettiği kelime açıklamalarını Buhârî şârihleri, doğrudan ona nispet etmişlerdir. Mesela İbn Battâl, Taberî'den الْخُمْرة kelimesini hurma dallarından üzerinde namaz kılmak için yapılan seccade olduğunu ve bir kişinin uzunluğundan daha büyük olana ise hasır denildiğini nakletmiştir.⁹⁸¹ Kirmânî ve Aynî, bu açıklamayı Taberî'ye değil de İbn Battâl'a nispet etmişlerdir. Bunun muhtemel sebebi yukarıda da değindiğimiz üzere bu şârihlerin kullandıkları nüshalarda bu açıklamanın İbn Battâl'a ait görünmesinden yahut bunu doğrudan İbn Battâl'dan nakletmelerinde bir sakınca görmemelerinden kaynaklanmıştır.

1.1.1.2. Bab Başlıklarına Dair Nakiller

İbn Battâl'ın, *el-Câmiu's-Sahîh*'in bab başlıklarına dair yer yer açıklamalar yaptığına çalışmamızın önceki bölümünde değinmiştik. Fakat onun bab başlıklarıyla yoğun olarak ilgilendiğini söyleyemeyiz. Yoğun olmasa da İbn Battâl'ın bu açıklamaları, bab-hadis uyumuna, babdan neyin kastedildiğine yahut bab adının nasıl isimlendirilmesine dairdir. İbn Battâl'dan sonra Sahîh'in bab başlıklarıyla daha fazla ilgilenen şârihlerin bu mesele hakkındaki bazı açıklamalarını İbn Battâl'a atıfla yapmışlardır. Buradan hareketle Buhârî şârihlerinin *Sâhîh*'in bab-hadis uyumuyla yoğun olarak ilgilenmelerinde İbn Battâl'ın etkisinin olduğunu söyleyebiliriz. İbn Battâl'a atıfla yapılan bu nakiller kimi zaman eleştirilmeden hemen hemen aynı ifadelerle nakledilmiştir. Dolayısıyla İbn Battâl'dan nakil yapan şârihlerin de bu açıklamalara katıldığını ifade edebiliriz. Çünkü çalışmamızın devamında ele alacağımız üzere bu konuda İbn Battâl'a yapılan atıflar kimi zaman onu tenkit etmek için olmuştur.

İbn Battâl'ın bab hadis uyumuna dair tenkit edilmeden nakledilen açıklamalarına örnek olarak Buhârî'nin “Namaz kılan kişi omzunda küçük kız

⁹⁷⁹ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, II, 137.

⁹⁸⁰ Kirmânî, *el-Kevkebü'd-Derârî*, IV, 162; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, II, 255.

⁹⁸¹ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, II, 43.

çocuğu taşıdığı zaman” bab başlığını⁹⁸² verebiliriz. Buhârî bu babda şu hadisi nakletmiştir: “*Rasûlullah, namaz kılariken kızı Zeyneb’in çocuğu Ümâme boynunda olurdu. Secdeye gittiğinde onu yere koyar, kalktığına tekrar omzuna alırdı.*” İbn Battâl, Buhârî’nin bu hadisi burada nakletmesinden kastının, namaz kılan kişinin boynunda çocuk olmasının namaza engel olmadığını ifade etmiştir. Ayrıca o, bu hadisle Buhârî’nin namazda çocuğu taşımanın, namaz kılan kişinin önünden geçme açısından daha büyük bir eylem olduğundan bu fiilin de namazı bozmayacağını kanıtlamak olduğunu ifade etmiştir.⁹⁸³ Kirmânî, İbn Hacer ve Aynî, İbn Battâl’ın bu ifadelerini ona atıfla aynen nakletmişlerdir.⁹⁸⁴ Yine İbn Battâl, Buhârî’nin birkaç bab sonra açtığı “Kadın namaz kılan kişiden sıkıntı veren bir şeyi kaldırabilir” babının⁹⁸⁵ anlamının, bundan önceki bablarla aynı olduğunu ve kadının, herhangi bir yönden namaz kılan kimseden sıkıntı veren bir şeyi kaldırabileceğini ifade etmiştir. İbn Battâl, bunun namaz kılanın önünden geçmeden daha büyük bir durum olmamakla birlikte bundan aşağı kalmayacağı anlamına geldiğini söylemiştir.⁹⁸⁶ Kirmânî, İbn Hacer ve Aynî de bu bilgiyi aynen nakletmişlerdir.⁹⁸⁷

Buhârî, “*De ki: İster Allah diyerek, ister Rahmân diyerek yakarın; hangisiyle yakarsanız olur, çünkü bütün güzel isimler O ’ na mahsustur.*”⁹⁸⁸ ayetiyle bab başlığı oluşturmuştur.⁹⁸⁹ İbn Battâl, Buhârî’nin bu babı, rahmetin Allah’ın fiilî sıfatlarından değil; zâtî sıfatlarından olduğunu Rahmân’ın da Allah’ın kendisini rahmeti içine alacak şekilde nitelendirdiği bir sıfat olduğunu belirtmek için koyduğunu söylemiştir.⁹⁹⁰ İbn Hacer ve Aynî de İbn Battâl’ın bu ifadelerini aynen nakletmişlerdir.⁹⁹¹ Bu örneklerde görüldüğü üzere şârihlerin aynı yerlerde İbn Battâl’dan nakil yapmaları hepsinin doğrudan onu kaynak olarak kullanmalarının bir sonucu olmakla birlikte ikinci kaynaklar üzerinden de nakil yapmaları

⁹⁸² Buhârî, “Salât”, 106.

⁹⁸³ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, II, 144.

⁹⁸⁴ Kirmânî, *el-Kevkebü’d-Derârî*, IV, 169; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, II, 272; Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, IV, 447.

⁹⁸⁵ Buhârî, “Salât”, 109.

⁹⁸⁶ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, II, 146.

⁹⁸⁷ Kirmânî, *el-Kevkebü’d-Derârî*, IV, 173; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, II, 271-272; Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, IV, 447.

⁹⁸⁸ İsrâ, 17/110.

⁹⁸⁹ Buhârî, “Tevhîd”, 2.

⁹⁹⁰ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, X, 403.

⁹⁹¹ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, XVII, 306; Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, XXV, 126.

mümkündür.⁹⁹² Şârihlerin İbn Battâl'ın açıklamalarını tenkit etmeden nakletmeleri, muhtemelen Buhârî'ye yönelik bir eleştiri olmamasındandır. Çalışmamızın devamında ele alacağımız üzere İbn Battâl'ın bab başlıklarına dair yaptığı tenkitlere şârihler katılmamış ve Buhârî'yi savunmak üzere ona itirazlar yöneltmişlerdir.

Şârihler bazen İbn Battâl'dan uzun nakiller de yapmışlardır. Mesela İbn Battâl, “Medine, Şam ve Doğu tarafındakilerin kıblesi ve Doğu ve Batı’da kible yoktur” bab başlığı⁹⁹³ hakkında diğer bablara nazaran daha uzun bir açıklama yapmıştır. Buna göre İbn Battâl, bab ismindeki “Medine, Şam ve Doğu tarafındakilerin kıblesi” kısmın manasının, Mekke’nin Doğu-Batı çizgisinde olmadığı sürece, Doğu’daki bütün yerlerin kıblesinin Medinelilerin kıblesinin yönünde olduğunu söylemiştir. İbn Battâl, Şamlıların da Doğu’ya ve Batı’ya yöneldiklerinde kible cihetinde olmayacakları için babdaki “*Tuvalate girdiğiniz zaman Doğu’ya ya da Batı’ya yöneliniz.*” hadisini kullanabileceklerini söylemiştir. İbn Battâl, Mekke’nin Doğu-Batı çizgisi üzerinde bulunanların, bu hadise göre hareket etmeleri durumunda kibleye dönmüş olacaklarından onların kuzeye veya güneye dönmeleri gerektiğini ifade etmiştir. O, Buhârî’nin bab başlığındaki ‘Doğu tarafındakiler’ ifadesiyle aralarında illet benzerliği olmasından ve İslam ülkelerinin Batı’da az olması sebebiyle ‘batı tarafındakiler’ ifadesine yer vermediğini söyleyerek bu bab isminin şu şekilde verilebileceğini söylemiştir: “Medîne, Şam, Doğu ve Batıdakilerin kıblesi, Boğu ve Batı’da değildir yani onlar, Doğu ve Batı’ya yöneldiklerinde kible ön ve arka taraflarında olmaz.”⁹⁹⁴ Kirmânî ve Aynî, İbn Battâl’ın bu açıklamasını büyük oranda nakletmişlerdir.⁹⁹⁵ İbn Hacer ise bab isminde niçin ‘Batı tarafındakiler’ ifadesinin olmadığına dair açıklamayı ondan nakletmiştir.⁹⁹⁶

⁹⁹² İbn Hacer ve Aynî’nin arasında intihal tartışmaları olup bu konuda birbirlerine reddiye yazmışlardır. Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Talat Sakallı, *Hadis Tartışmaları (İbn Hacer-Bedruddîn Aynî)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 84-97; Halit Özkan, *Memlûklülerin Son Asrında Hadis* (İstanbul: Klasik, 2012), 189.

⁹⁹³ Buhârî, “Salât”, 29.

⁹⁹⁴ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi ’l-Buhârî*, II, 54-55.

⁹⁹⁵ Kirmânî, *el-Kevkebü ’d-Derârî*, IV, 57-58; Aynî, *Umdetü ’l-Kârî*, IV, 191.

⁹⁹⁶ İbn Hacer, *Fethu ’l-Bârî*, II, 116.

Buhârî'nin Kitâbu'l-Vudû'da açtığı "Ağaç ve taştan yapılmış tekne ve çanakta yıkanmak, abdest almak" bab⁹⁹⁷ başlığı hakkında İbn Battâl şunları söylemiştir: "Bu babın faydası, topraktan ve bitkilerden yapılan her türlü kabın, içerisinde pislik olmadığı sürece temiz olmasıdır." İbn Battâl'ın bu değerlendirmesini⁹⁹⁸ Kirmânî aynı ifadelerle nakletmiş ve herhangi bir itirazda bulunmamıştır.⁹⁹⁹

Diğer bir misalde Kirmânî, Buhârî'nin açtığı bab ismiyle neyi amaçladığına dair kanaati İbn Battâl'dan nakletmiştir. Buna göre İbn Battâl, Buhârî'nin Kitâbu's-Salât'ta açtığı "Şarap ticaretinin yasak olmasının mescidde söylenmesi" babıyla¹⁰⁰⁰, mescitlerin namaz kılmak ve Allah'ı anma yeri olduğundan kötülüklerin burada anılamayacağını, şarap ve ribanın da büyük kötülüklerden olduğu, Rasûlullah (s.a.s)'ın bunların haramlığını mescitte söylemesinden dolayı bu tür kötülüklerin yasaklığını ve haramlığını mescitte söylenmesinde bir sakınca bulunmadığını ortaya koymayı amaçladığını söylemiştir.¹⁰⁰¹ Kirmânî de İbn Battâl'ın bab başlığıyla alakalı yorumunu tenkit etmeden aynen şerhine almıştır.¹⁰⁰²

Kirmânî, İbn Battâl'ın bab başlıklarına dair değerlendirmelerini tenkit etmeden nakletmesinden hareketle onun açıklamalarına katıldığını düşünebiliriz. Zira daha sonra yer vereceğimiz üzere Kirmânî bu konuda onun bazı görüşlerine itiraz ederek kabul etmemiştir. İbn Hacer'in bu bab başlığına dair bu açıklamaları İbn Battâl'ın ifadeleriyle benzerlik taşımaktadır.¹⁰⁰³ Fakat o, İbn Battâl'ın ismini belirtmemiştir. Aynî ise İbn Mülakkin üzerinden İbn Battâl'ın açıklamalarını zikrettikten sonra ismini vermeden İbn Hacer'in görüşünü eleştirmiştir.¹⁰⁰⁴

⁹⁹⁷ Buhârî, "Vudû", 45.

⁹⁹⁸ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 298.

⁹⁹⁹ Kirmânî, *el-Kevkebü'd-Derârî*, III, 43.

¹⁰⁰⁰ Buhârî, "Salât", 73.

¹⁰⁰¹ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, II, 108.

¹⁰⁰² Kirmânî, *el-Kevkebü'd-Derârî*, III, 120; Kirmânî'nin bab başlıklarına dair İbn Battâl'dan naklettiği diğer bilgiler için bkz. I, 70; XI, 168; XIX, 245.

¹⁰⁰³ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, II, 207-208.

¹⁰⁰⁴ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, IV, 340-341.

1.1.2. İbn Battâl'ın Eleştirilerek Nakledilen Görüşleri

Çalışmamızın öncesinde belirttiğimiz üzere Buhârî şârihleri, bazen İbn Battâl'ı eleştirmek için atıf yapmışlardır. Onlar, İbn Battâl'ın *Sahîh*'in bab başlıkları ve içindeki hadislerle yönelttiği tenkitleri kimi zaman eleştirmişlerdir. Örneğin, İbn Battâl, “Gusûl alan kimse, abdest aldıktan sonra bedenini yıkar ve abdest alırken yıkadığı yerleri tekrar yıkamaz” babında¹⁰⁰⁵, bir önceki babda nakledilen rivâyetin, içerisinde “ثم غسل سائر جسده” ifadesinin yer almasından dolayı burada nakledilmesinin daha uygun olacağını söylemiştir. Ayrıca İbn Battâl, rivâyetin bu babda nakledilmesiyle buradaki rivâyette yer alan “vücudunu yıkadı” ifadesini açıklayacağını, zira bunun abdest uzuvları dışında kalan yerlerin yıkanması anlamına geleceğini ifade etmiştir.¹⁰⁰⁶ Buhârî şârihleri, İbn Battâl'ın bab ve hadis uyumuna dair bu eleştirisini kabul etmemişlerdir. Kirmânî, “جسده” ifadesinden kastın abdest uzuvları dışında vücudun diğer kısımları olduğunu söylemiştir.¹⁰⁰⁷ İbn Hacer, İbnü'l-Müneyyir ve Kirmânî'nin İbn Battâl'a yönelik itirazlarını naklettikten sonra Buhârî'nin bu babdaki rivâyetin “ثم غسل جسده” ifadesiyle mecaz kastedtiğini ifade etmiştir. O, buna delil olarak da rivâyette “ayaklarını yıkadı” ibaresinin olmasını belirterek umûma hamledilen “vücudunu yıkadı” ifadesi olmasaydı ayakları ikinci kez yıkamanın delil olmayacağını çünkü ayakları yıkamanın umûma delalet ettiğini, bunun Buhârî'nin açıktan ziyade kapalılığa gösterdiği itinalardan olduğunu söylemiştir.¹⁰⁰⁸ Zorlama bir yorumla ve Buhârî'yi savunma amacıyla olsa gerek İbn Battâl'ın eleştirisini kabul etmemiştir.¹⁰⁰⁹ Aynî ise İbn Hacer'in mecaz açıklamasını kabul etmeyerek İbnü'l-Müneyyir'in İbn Battâl'ın eleştirisine yönelik, rivâyetin siyakından abdest uvuzlarının hariç tutulacağını anlaşılabileceğine dair yaptığı açıklamanın daha isabetli olacağını zikretmiştir.¹⁰¹⁰

İbn Battâl, *Sahîh*'deki “Nebî (s.a.s) bana her aydan üç gün oruç tutmayı, kuşluk namazı kılmayı ve uyumadan önce vitir namazını kılmayı tavsiye etti.”¹⁰¹¹

¹⁰⁰⁵ Buhârî, “Gusûl”, 16.

¹⁰⁰⁶ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 387-389.

¹⁰⁰⁷ Kirmânî, *el-Kevkebû'd-Derârî*, III, 135-136.

¹⁰⁰⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 650.

¹⁰⁰⁹ İbn Hacer'in bab başlıkları konusunda Buhârî'yi savunusuna dair bkz. Mehmet Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 116-156.

¹⁰¹⁰ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, III, 330-331.

¹⁰¹¹ Buhârî, “Savm”, 60.

hadisinin “Ayın onüç, ondört ve onbeşinci günleri olan eyyâmu’l-bîd’de oruç tutmak” babında nakledilmesinin uygun olmadığını ifade etmiştir. O, hadiste her aydan üç gün oruç tutulmanın kastedildiğini, eyyâmu’l-bîd’de oruç tutulmasının ise başka bir tarîkte yer aldığını ifade ederek bir bakıma Buhârî’yi eleştirmiştir.¹⁰¹² Kirmânî, İbn Battâl’ın bu eleştirisine dair bir açıklama yapmazken¹⁰¹³ İbn Hacer ve Aynî ise başka târiklerde Hz. Peygamber’in eyyâmu’l-bîd’de oruç tutmayı tavsiye ettiğinin yer aldığı ve Buhârî’nin bu rivâyetleri dikkate aldığı açıklamasını yaparak İbn Battâl’ın eleştirilerine cevap vermişlerdir.¹⁰¹⁴

Dikkat çeken diğer bir durum ise Buhârî şârihlerinin Mühelleb’in Buhârî’ye eleştirilerini İbn Battâl’a nisbet ederek cevaplamalarıdır. Mesela “Sarhoşluk vereceğinde hurma ve hurma koruğunu karıştırmamayı ve iki yiyeceği tek yiyecek haline dönüştürmemeyi düşünen kimse” babında¹⁰¹⁵, Buhârî’nin “Sarhoşluk vereceğinde hurma ve hurma koruğunu karıştırmamayı düşünen kimse” kısmıyla hata ettiğini çünkü onun bunla hurma ve hurma koruğunun karıştırılmasının hemen değil de daha sonra içkiye dönüştüğünü kastettiğini belirten Mühelleb, bu karışımının zaman içinde içkiye dönüşmediğini belirtmiştir.¹⁰¹⁶ Kirmânî, bu eleştiriye İbn Battâl’a nispet ederek Buhârî’nin bir hatası olmadığını ve onun burada mecaza başvurduğunu söylemiştir. İbn Hacer ve Aynî de İbn Battâl’a ait bu görüş hakkında Kirmânî’nin açıklamasını naklettikten sonra İbnü’l-Müneyyir’in Buhârî’nin bu bab başlığını ya iki yiyeceğin içkiye dönüşünceye kadar câiz olduğu görüşünde ya da babın ilk hadisi olan ve içki yasaklandığından Enes’in sarhoşluk veren içecekler sunduğunu belirten rivâyete göre koyduğunu belirten açıklamasını nakletmişlerdir.¹⁰¹⁷

Bab başlıkları haricinde Buhârî şârihlerinin Mühelleb’e ait olmasına rağmen İbn Battâl’a yönelttikleri eleştirilerin bir kısmı rivâyetten çıkarılan hükümlerle alakalıdır. İbn Battâl, Hz. Peygamber’in hasta olan bir sahâbîyi ziyaretinde abdest

¹⁰¹² İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, IV, 124.

¹⁰¹³ Kirmânî, *el-Kevkebü’l-Derârî*, IX, 139.

¹⁰¹⁴ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, V, 406-407; Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, XI, 138; konu hakkında geniş açıklama için bkz. Bilen, *İbn Hacer’in Buhârî Savunusu*, 142-144.

¹⁰¹⁵ Buhârî, “Eşribe”, 11.

¹⁰¹⁶ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, VI, 62.

¹⁰¹⁷ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, XII, 648; Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, XXI, 272.

alıp abdest suyundan onun üstüne döktüğünü bildiren rivâyetin¹⁰¹⁸ şerhinde Mühelleb'in bu hadisten abdest suyunun temiz olduğuna eğer necis olsaydı Hz. Peygamber'in hasta kişinin üzerine dökmeyeceğine delil çıkardığı görüşüne yer vermiştir.¹⁰¹⁹ Kirmânî, bu çıkarımı İbn Battâl'a nispet etmiş ve bunda abdest suyunun temiz olmasına delil olmadığını zira suyun bir kaptan dökülme ihtimalinin bulunduğunu belirterek eleştirmiştir.¹⁰²⁰ Aynî de Mühelleb'in rivâyetten çıkardığı bu görüşü, İbn Battâl'a nispet etmiş Kirmânî'nin öne sürdüğü nedenle tenkit etmiştir.¹⁰²¹ Şerhinde Kirmânî'den fazlaca alıntı yapan Aynî¹⁰²² muhtemelen bu tenkidi ondan nakletmiştir.

Buhârî şârihlerinin İbn Battâl'dan naklettikleri bilgilerin çoğu fikhî konulara dair olduğu gibi onun tenkit edilen görüşlerinin çoğunluğu da hadislerden çıkarılan hüküm ve fikhî meselelere dairdir. İbn Battâl, İbn Abbas'ın bir gece Hz. Peygamber'in uyurken kalkıp abdest almadan Kur'ân okuduğunu bildiren rivâyetin¹⁰²³, cünüp olmayan ve abdesti bulunmayan kimsenin Kur'ân okumasını câiz görmeyenlere karşı bir delil ve yeterli bir cevap olduğunu söylemiştir.¹⁰²⁴ Kirmânî, Hz. Peygamber'in uyku esnasında kalbi uyumadığı için abdestinin bozulmadığını öne sürerek İbn Battâl'ın çıkarımına katılmamıştır.¹⁰²⁵ İbn Hacer, doğrudan İbn Battâl'ın bu çıkarımını yönelik bir itiraz yapmamakla birlikte İbnü'l-Müneyyir ve başkasının onun uykuyu abdesti bozan bir durum olduğuna dair çıkarımına yönelik itirazlarını nakletmiştir. Bu açıklamaya tam katılmayan İbn Hacer, Hz. Peygamber'in ailesiyle yatakta ailesiyle uyuduğu ve uykuda dokunmadan kaçınmanın mümkün olmayacağını belirtmiş ve Buhârî'nin de bu başlığını uykunun abdesti bozacağını değil de kadına temastan dolayı abdestin bozacağını belirtmek için yazdığını söylemiştir.¹⁰²⁶ Aynî ise uykunun abdesti bozmayacağı görüşünü hayretle karşılayarak bir bakıma İbn Battâl gibi uykunun abdesti bozacağı düşüncesindedir. Ayrıca Aynî, İbn Hacer'in bab ismi ve hadisten yatakta uyuyan

¹⁰¹⁸ Buhârî, "Vudû", 44.

¹⁰¹⁹ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 297.

¹⁰²⁰ Kirmânî, *el-Kevkebû'd-Derârî*, III, 42.

¹⁰²¹ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, III, 130.

¹⁰²² Sakallı, *Aynî ve Hadis Yorum/Şerh Yöntemi*, 80.

¹⁰²³ Buhârî, "Vudû", 36.

¹⁰²⁴ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 279.

¹⁰²⁵ Kirmânî, *el-Kevkebû'd-Derârî*, III, 26.

¹⁰²⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 493-494.

ailenin temastan kaçınamayacağına dair yaptığı çıkarımı kabul etmeyerek bab isminin hadiste açık olduğu üzere uykudan kalktıktan sonra abdest alınması ifadesinden hareketle verildiğini söylemiştir.¹⁰²⁷ Aynî'nin yaptığı bu açıklamalardan hareketle onun İbn Battâl'ın hadisten çıkardığı anlama itiraz etmediğini hatta onun uykunun abdesti bozduğu görüşüne katıldığını ve onun asıl İbn Hacer'in bab başlığından çıkardığı görüşü merkeze aldığını ifade edebiliriz.

Diğer bir misalde İbn Battâl, Buhârî'nin açtığı “İnsan saçı değmiş suyun hükmü” babda¹⁰²⁸ köpeklerin artıkları ve mescitte dolaşmalarına dair dört hadis nakledildiğini ve bu rivâyetlerin köpeklerin ve artıklarının temiz olduğuna delil teşkil ettiğini söylemiştir.¹⁰²⁹ Aynî, İbn Battâl'ın rivâyetlerden çıkardığı bu anlamlara karşı çıkmış ve burada insan saçı değmiş suyun hükmüyle, köpeğin artığının temiz olması değil, onun durumunun ortaya konmasının amaçlandığını ifade etmiştir.¹⁰³⁰

İbn Battâl'ın mezhep imamlarına yönelttiği bazı eleştirilere Buhârî şârihleri itiraz etmişlerdir. İbn Battâl, Şâfiî'nin imama uyan kişilerin imamdan önce aldığı tekbire cevaz verdiğini belirttikten sonra onun bu konuda Atâ b. Yesâr'dan nakledilen mürsel rivâyeti delil almasını, kendisinin mürsel hadislerin delil olmayacağını savunmasından dolayı tezât içerisine düştüğünü söylemiştir.¹⁰³¹ İbn Hacer, İbn Battâl'ın bu iddiasını kabul etmeyerek Şâfiî'nin her zaman değil, rivâyetleri desteklemek üzere mürselleri delil aldığını söylemiştir.¹⁰³² Şâfiî'nin görüşünü eleştiren İbn Battâl'a İbn Hacer'in yaptığı eleştiriye dair diğer bir misali *Sahîh*'deki “Devlet başkanının ganimetten payına düşüne hisseyi yakınlarından kimilerine verip kimilerine vermemesi” bab¹⁰³³ başlığında görmek mümkündür. İbn Battâl, bu babın beşte bir payın zevi'l-erham arasında eşit paylaştırılacağını savunan Şâfiî'nin aleyhine bir delil olduğunu ifade etmiştir.¹⁰³⁴ İbn Hacer, İbn Battâl'ın bu tenkidine yer verdikten sonra bu babdaki hadiste Benî Muttalib ve Benî Hişâm tarafından payın eşit dağıtılmadığına dair itiraz gelmediğini, böyle bir itirazın

¹⁰²⁷ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, III, 95.

¹⁰²⁸ Buhârî, “Vudû”, 33.

¹⁰²⁹ İbn Battâl, *Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, I, 265-266.

¹⁰³⁰ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, III, 58.

¹⁰³¹ İbn Battâl, *Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, II, 266.

¹⁰³² İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, II, 465.

¹⁰³³ Buhârî, “Farzu'l-Humus”, 17.

¹⁰³⁴ İbn Battâl, *Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, V, 306-307.

olmamasından da ganimetin aralarında eşit paylaştırıldığına bunun da Şâfiî'nin aleyhine değil lehine bir delil teşkil ettiğini söylemiştir.¹⁰³⁵

Aynî, İbn Battâl'ın Ebû Hanîfe'ye yönelik itirazlarını eleştirmiştir. Mesela İbn Battâl, İbn Abbas'ın bir gece Hz. Peygamber'in odasında uyurken kalkıp Kur'ân okuduktan sonra abdest alıp namaz kıldığı sırada kendisinin de Hz. Peygamber gibi abdest alıp yanına durduğunda Hz. Peygamber'in onu sağ tarafına aldığını bildiren rivâyetin¹⁰³⁶, Ebû Hanîfe'nin imamın bir kişiye namaz kıldırırken, kişinin sağına değil arkaya durması gerektiği görüşünün Hz. Peygamber'in fiiline aykırı olduğunu ifade etmiştir.¹⁰³⁷ Aynî, İbn Battâl'ın bu görüşünün düşünülmeden söylenen bir söz olarak niteledikten sonra Merginânî'den İbn Abbas'ın rivâyetine göre imamla tek olarak namaz kılan kişinin arkaya değil, imamın sağına duracağı ve bunun Ebû Hanîfe'nin görüşü olduğunu nakletmiştir.¹⁰³⁸

Diğer bir misalde İbn Battâl, “Bir kişinin topluluğa hibesi” babıyla¹⁰³⁹ Buhârî'nin, Ebû Hanîfe'nin hisseli malın hibe edilmesine cevaz vermeyen görüşünü tenkit etmek olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁴⁰ Kirmânî, İbn Battâl'ın bu eleştirisini aynen nakletmekle yetinirken¹⁰⁴¹ Aynî, Ebû Hanîfe'ye yönelik bu eleştiriye insafsız bir tenkit olarak değerlendirmiş ve Ebû Hanîfe'nin bölünemeyen hisseli mallarda hibeyi câiz, bölünemeyen mallarda ise câiz görmediğini ifade ederek İbn Battâl'ın eleştirisine itiraz etmiştir.¹⁰⁴² İbn Hacer, isim vermeden Aynî'nin bu eleştirisini nakletmekle yetinmiştir.¹⁰⁴³ Bu açıklamalardan hareketle İbn Hacer ve Aynî'nin zaman zaman İbn Battâl'ı eleştirmelerinin mezhep taassubundan kaynaklandığını söyleyebiliriz.

¹⁰³⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VII, 421-422.

¹⁰³⁶ Buhârî, “Vudû”, 5.

¹⁰³⁷ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 227.

¹⁰³⁸ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, II, 390.

¹⁰³⁹ Buhârî, “Hibe”, 22.

¹⁰⁴⁰ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, VII, 120.

¹⁰⁴¹ Kirmânî, *el-Kevkebü'd-Derârî*, XI, 135.

¹⁰⁴² Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XIII, 228.

¹⁰⁴³ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VI, 458.

1.2. İbn Battâl'ın Diğer Şârihlere Etkisi

Buhârî şârihleri dışındaki şârihler de şerhlerinde İbn Battâl'a atıf yapmışlardır. Örneğin Zürkânî, yüze yakın Mübârekpûrî ise yüzden fazla İbn Battâl'a atıf yapmışlardır. Bu atıfların bazıları ise sadece onu eleştirmek içindir.¹⁰⁴⁴

Şârihlerin İbn Battâl'dan naklettikleri konular çeşitlilik arz etmektedir. Bu konuların bir kısmı kelime tahlillerini içerir. Mesela namaz kılanın önünden geçen kişinin şeytana benzetildiği rivâyetin¹⁰⁴⁵ şerhinde Mübârekpûrî, şeytan kelimesini tahlil ederken İbn Battâl'ın dinde fitne çıkaran kişi için bu kelimenin kullanılabileceği ve hükmün isimlere göre değil manalara göre verilebileceği açıklamasına yer vermiştir.¹⁰⁴⁶ Zürkânî ise “الْعَشَى” kelimesini şerh ederken İbn Battâl'ın tahliline de yer vermiştir. Buna göre Zürkânî, İbn Battâl'ın bunu, aşırı yorgunluk sonucu meydana gelen bir hastalık ve bayılmanın bir çeşidi olmakla birlikte onun alt bir derecesi ancak şiddetli olursa bayılma gibi abdesti bozacağına dair açıklamasını aynen nakletmiştir.¹⁰⁴⁷

Şârihlerin İbn Battâl'dan naklettikleri bazı bilgilerin muhtevaları fikhî meseleleri içerdiği gibi bu konuların dışındaki nakilleri görmek mümkündür. Mübârekpûrî, “*Rasûlullah hiçbir yemeği beğenmezlik etmezdi, hoşuna giderse yer gitmezse yemezdi.*”¹⁰⁴⁸ rivâyetinin şerhinde Nevevî ve İbn Hacer'den bilgi naklettikten sonra İbn Battâl'ın Hz. Peygamber'in hoşuna gitmeyen yiyeceği yememesi hakkında bunun kişinin güzel ahlakına işaret ettiğini, zira sevilmeyen şeyi, bir başkasının sevebileceğini ve şârî tarafından yenilmesine izin verilen şeyde ayıp olmayacağına dair yaptığı açıklamayı nakletmiştir.¹⁰⁴⁹ Mübârekpûrî, kelâmî konuların içerisindeki rû'yetullah meselesine dair İbn Battâl'dan ehl-i sünnet ve cumhûru ümmete göre bunun câiz olduğuna dair açıklamaları ve tartışmaları

¹⁰⁴⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî*, thk. Muhammed Fuad Abdûlbakî (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1436/2010), I, 28, 40.

¹⁰⁴⁵ Tirmizî, “Salât”, 137.

¹⁰⁴⁶ Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî*, I, 437.

¹⁰⁴⁷ Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî*, I, 534-535.

¹⁰⁴⁸ Tirmizî, “Bir”, 84.

¹⁰⁴⁹ aliml-Alâ Muhammed Abdurrahman el-Mübârekpûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezî bi Şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, thk. Abdulvehâb b. Abdillâtîf (Medine: el-Meketebetü's-Selefiyye, 1383/1963), VI, 179-180.

nakletmiştir.¹⁰⁵⁰ Mübârekpûrî ehl-i hadis çizgisini takip etmesinden olsa gerek ki İbn Battâl'dan bu nakli yapmıştır.

Zürkânî, “*Günde yüz kere ‘sübhânallahi vebihamdihî’ diyen kimsenin deniz köpüğü kadar günahı olsa dökülür.*”¹⁰⁵¹ hadisini şerh ederken İbn Battâl'ın bu tesbihin faziletinin dinde haramlardan uzak duran ve dinde şeref sahibi olan kişileri kapsadığını, Allah'ın yasaklarını çiğneyen kimselerin ise bu tesbihi yapsalar da onlara bir faydasının olmayacağına dair yaptığı açıklamayı nakletmiştir.¹⁰⁵² Şârihlerin çeşitli konularda Endülüslü şârihlerden yaptıkları nakillerle şerhlerini içerik olarak zenginleştirdiğini söyleyebiliriz.

2. İBN ABDİLBER'İN ŞÂRİHLERE ETKİSİ

Gerek Muvatta' gerekse de diğer hadis kitapları üzerine şerh yazan şârihler, İbn Abdilber'den oldukça bilgi nakletmişlerdir. Aşağıdaki başlıklarda bu durumun tahlili ele alınacaktır.

2.1. Muvatta' Şârihlerine Etkisi

Endülüslü *Muvatta'* Şârihlerinin kendilerinden sonraki *Muvatta'* şârihleri üzerinde etkilerinin bulunduğunu görmek mümkündür. Zira Zürkânî çeşitli konularda 890 kere ismiyle İbn Abdilber'e atıf yapmıştır. Bazen de İbn Abdilber'in künyesi Ebû Ömer ve eseri *et-Temhîd*'e atıfla ondan nakilde bulunmuştur. Şerhinin hacmiyle kıyaslandığında bu atıfların Zürkânî'nin şerhinde önemli bir oran olduğunu söyleyebiliriz.

Anadolu'da *Muvatta'*nın Şeybânî rivâyeti üzerine şerh yazmış olan Kemâhî, yaklaşık 200 defa İbn Abdilber'e atıf yapmıştır. Bu rakam, Zürkânî ile kıyaslandığında oldukça azdır. Bunun muhtemel sebebi, Kemâhî'nin, Yahya b. Yahya nüshasına göre bazı farklı rivâyetler içeren Şeybânî nüshasını kullanmış olmasıdır. Farklı bir kıyas imkânı vermesi açısından Kandehlevî'nin *Muvatta'* şerhi *Evcezü'l-Mesâlik*'i incelendiğinde İbn Abdilber'den sıklıkla nakil yaptığını görmek

¹⁰⁵⁰ el-Mübârekpûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezî*, VII, 265; krş. İbn Battâl, X, 460; benzer örnekler için bkz. Tuhfe, IV, 659; V, 172, 191, 304, 477.

¹⁰⁵¹ *Muvatta'*, “Kur'ân”, 7.

¹⁰⁵² Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî*, II, 32.

mümkündür. Ancak eserin kitap tarama programlarında yer almamasından dolayı kesin bir rakam vermek mümkün değildir.

İbn Abdilber'den sonra *Muvatta'* şârihlerinin sıkça atıf yaptığı diğer Endülüslü şârihler, Bâcî ve İbnü'l-Arabî'dir. Zürkânî, 516 kere Bâcî'ye, 134 kere İbnü'l-Arabî'ye atıf yapmıştır. Bu atıf ve nakillerin konu dağılımı İbn Abdilber'de olduğu gibi çeşitlilik göstermektedir.

Muvatta' şârihleri birçok konuda İbn Abdilber'den nakilde bulunmuşlardır. Bu nakillerin bir kısmı, mürsel rivâyetlerin mevsul tarîklerini göstermeyle ilgilidir. Dolayısıyla İbn Abdilber'in *et-Temhîd*'i kaleme alma sebeplerinden biri olan mürsellerin muttasıl isnâdını gösterme, kendisinden sonraki *Muvatta'* şârihleri tarafından da tekrar edilmiştir.¹⁰⁵³

Senedle ilgili birçok değerlendirmeyi *Muvatta'* şârihleri yine İbn Abdilber'den nakletmişlerdir. Örneğin, Ümmü Seleme'nin namaz vakitlerini öğrenmek üzere Ebû Hüreyre'ye sorusu üzerine onun verdiği cevapla¹⁰⁵⁴ ilgili İbn Abdilber, bunun bütün *Muvatta'* nüshalarında mevkûf olarak nakledildiğini, rivâyetin aslında mevkûf olmasına rağmen bu tür bilgilerin rey ile bilenemeyeceğinden hükmen merfû olduğunu söylemiştir.¹⁰⁵⁵ Zürkânî, İbn Abdilber'in bu değerlendirmesini aynen nakletmiş, Kemâhî ve Kandehevî de bunu İbn Abdilber'e nispet etmişler ve Zürkânî'nin de böyle dediğini ifade etmişlerdir.¹⁰⁵⁶ Dolayısıyla Kemâhî ve Kandehevî, İbn Abdilber'in açıklamasını Zürkânî'den nakille aktarmışlardır.

Senedle ilgili benzer bir değerlendirme, Ebû Hüreyre'nin naklettiği “*Kim güzel bir abdest alır ve namaz kılmak için yola çıkarsa namaz kılincaya kadar namazda gibi sevap kazanır. Attığı iki adımın biriyle sevap kazanırken diğeriyle günahı silinir. Kâmeti duyduğunuzda koşmayınız. En çok sevap alanınız da evi*

¹⁰⁵³ Bu tür örnekler için bkz. Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî*, II, 5, 110; III, 84; Muhammed Zekeriya Kandehevî, *Evcezü'l-Mesâlik*, thk. Takiyyu'd-Dîn en-Nedvî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1424/2003), IV, 586; IX, 572.

¹⁰⁵⁴ *Muvatta'*, “Vukûtu's-Salât”, 1.

¹⁰⁵⁵ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, XXIII, 86.

¹⁰⁵⁶ Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî*, I, 38; Osman b. Saîd el-Kemâhî, *el-Müheyyâ fî Keşfi Esrâri'l-Muvatta'*, thk. Ahmed Ali (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1425/2005), I, 44; Kandehevî, *Evcezü'l-Mesâlik*, I, 289.

camiiye en uzak olanınızdır.”¹⁰⁵⁷ rivâyetin şerhinde görülebilir. İbn Abdilber, bu rivâyetin *Muvatta*’da Nuaym – Ebû Hüreyre tarîkiyle mevkûf olduğunu fakat hadisin farklı senedlerle muttasıl ve sahih olarak nakledildiğini ayrıca bu tür ifadelerin reyyle söylenemeyeceğini ifade etmiştir.¹⁰⁵⁸ Zürkânî, Kemâhî ve Kandehevî de bu bilgiyi İbn Abdilber’den hemen hemen aynı ifadelerle nakletmişlerdir.¹⁰⁵⁹ *Muvatta*’ şârihlerinin İbn Abdilber’den isnâd ve sıhhat değerlendirmesiyle ilgili nakillerini artırmak mümkündür. Dolayısıyla bu şârihlerin *Muvatta*’daki rivâyetleri, isnâd açısından değerlendirmelerinde İbn Abdilber’in açıklamalarını yeterli görmelerinden olsa gerek onun verdiği bilgilerin dışına çıkmamışlardır. Bu sebeple İbn Abdilber’in sened değerlendirmesi konusunda kendinden sonraki *Muvatta*’ şârihleri üzerinde etkisinin bulunduğunu ifade edebiliriz.

Muvatta’ şârihleri şerhlerinde yoğun olarak işledikleri fikhî meselelere dair görüşleri ve ihtilâfları, kimi zaman İbn Abdilber’den nakletmişlerdir. Zürkânî ve Kandehevî’de bu tür nakiller, daha yoğun olmasına rağmen Kemâhî’de azdır. Muhtemelen bunun sebebi, Kemâhî’nin diğer şârihlerden farklı bir *Muvatta*’ nüshasını kullanması ve şerhinde Hanefî fikhî ağırlıklı bir şerh yöntemini kullanmasıdır.

Muvatta’ şârihleri, fikhî meselelerde İbn Abdilber’in görüşlerini tenkit etmeden naklettikleri gibi çoğu zaman farklı görüşleri göstermek için atıfta bulunmuşlardır. Mesela Zürkânî, “Cenâze namazında tekbir” babına¹⁰⁶⁰ dair yaptığı açıklamada cenaze namazında farklı sayılarda tekbir alındığına dair görüşlere yer verdikten sonra İbn Abdilber’in dört tekbir üzerinde fakihlerin birleştiğini ve İbn Ebî Leyla’nın beş tekbir alınması görüşüyle tek kaldığı açıklamasına yer vermiştir.¹⁰⁶¹ Kandehevî de İbn Abdilber’in bu açıklamasını nakletmekle yetinmiştir.¹⁰⁶² Kemâhî ise *el-İstizkâr*’da Ebû Hanîfe’den nakille, Hz. Peygamber’in cenaze namazında beş,

¹⁰⁵⁷ *Muvatta*’, “Tahâre”, 6.

¹⁰⁵⁸ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, XVI, 201-202.

¹⁰⁵⁹ Zürkânî, *Şerhu’z-Zürkânî*, I, 104; el-Kemâhî, *el-Müheyyâ*, I, 63; Kandehevî, *Evcezü’l-Mesâlik*, I, 422.

¹⁰⁶⁰ *Muvatta*’, “Cenâiz”, 5.

¹⁰⁶¹ Zürkânî, *Şerhu’z-Zürkânî*, II, 77.

¹⁰⁶² Kandehevî, *Evcezü’l-Mesâlik*, IV, 435.

yedi ve sekiz defa tekbir aldığını, Necâşî'nin cenaze namazında ise dört tekbir aldığını ve bundan sonra dört tekbirin yerleştiğini söylemiştir.¹⁰⁶³

Fıkhî konularda İbn Abdilber'den nakledilen diğer bir örnek, İbn Abbâs'ın oğlunu kesmeyi adayan bir kadına nezrinden dönmesi için zıhâr ayetinden hareketle yemin keffâreti söylemesine dairdir. İbn Abdilber, zıhâr'ın adak olmadığını belirterek bu tür bir nezirde zıhâr keffâretinin dikkate alınamayacağını söylemiştir. İbn Abdilber, günah üzerine yapılan adakla ilgili nasın Câbir ve Hz. Âişe'den nakledilen “*Kim Allah'a itaat etmek için adakta bulunursa bunu yerine getirsin. Kim de Allah'a isyan etmek üzere adakta bulunursa bunu yapmasın.*” rivâyet olduğunu söylemiştir.¹⁰⁶⁴ İbn Abdilber'in bu açıklamasıyla bir bakıma İbn Abbâs'ın görüşünü eleştirdiğini ifade edebiliriz. Zürkânî, İbn Abdilber'in bu açıklamalarını aynen aktarmış¹⁰⁶⁵ Kandehlevî de onun bu açıklamasını naklettikten sonra Leknevî'nin İbn Abdilber'e yönelttiği cevaba da yer vermiş fakat bir tercihte bulunmamıştır.¹⁰⁶⁶ Kemâhî, İbn Abdilber'in açıklamalarını naklettikten sonra İmam Muhammed'in İbn Abbâs'ın görüşünü tercih ettiğini belirtmiş, İbn Abdilber'e ise bir eleştiri yöneltmemiştir.¹⁰⁶⁷ Kemâhî'nin bu tutumundan hareketle onun şerhinde farklı görüşleri bir arada sunduğunu ve mezhep taassubu içerisinde olmadığını söyleyebiliriz.¹⁰⁶⁸

Muvatta' şârihleri, fıkhî meselelerde Bâcî'den de birçok nakil yapmışlardır. Kur'ân'a abdestli dokunma konusunda Zürkânî, Bâcî den uzun bir nakil yapmıştır.¹⁰⁶⁹ Kemâhî'nin bu konuda yaptığı açıklamalar, Bâcî'ye ait izlenimi uyandırır da o bu açıklamayı Zürkânî'ye nispet etmiştir.¹⁰⁷⁰ Kandehlevî ise Bâcî'den naklettiği uzun nakilleri ona nispet etmiştir.¹⁰⁷¹

¹⁰⁶³ el-Kemâhî, *el-Müheyyâ*, II, 116.

¹⁰⁶⁴ Muvatta', “Nuzûr ve'l-Eymân”, 4.

¹⁰⁶⁵ Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî*, III, 85.

¹⁰⁶⁶ Kandehlevî, *Evcezü'l-Mesâlik*, IX, 584.

¹⁰⁶⁷ el-Kemâhî, *el-Müheyyâ*, III, 413.

¹⁰⁶⁸ Kemâhî'nin şerhinde mezhep taassubuna düşmediğine dair bkz. Fatma Betül Altıntaş, “Osmanlı Muhaddislerinden Kemâhî'nin el-Müheyyâ Adlı Şerhinde Mezhep Faktörünün Etkileri”, *Diyanet İlmî Dergi* LVII/3 (2021), 843.

¹⁰⁶⁹ Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî*, II, 5-6; krş. Münteka, II, 404-406.

¹⁰⁷⁰ el-Kemâhî, *el-Müheyyâ*, II, 69-70.

¹⁰⁷¹ Kandehlevî, *Evcezü'l-Mesâlik*, IV, 218-222.

Fıkıhî konularda Bâcî'den yoğun olarak nakil yapan *Muvatta'* şârihleri, bu konuda İbnü'l-Arabî'den oldukça az nakil yapmışlardır. Mesela Hz. Peygamber'in Necâşî'nin vefatı üzerine kıldırıldığı cenaze namazıyla ilgili rivâyetin şerhinde Zürkânî, İbnü'l-Arabî'nin bu hadisten üç durum çıkardığını ifade ederek bunların iyi insanların vefatını bildirmenin sünnet, insanları övünmek üzere bir araya toplamanın mekruh ve üst baş yırtarak bağırıp çağırmanın haram olduğunu ondan nakletmiştir.¹⁰⁷² Kemâhî ve Kandehevî de İbnü'l-Arabî'nin bu görüşünü aynen nakletmişlerdir.¹⁰⁷³ Fıkıh konularında İbnü'l-Arabî'den yapılan nakiller az olmasına karşı bu konular dışında *Muvatta'* şârihleri ondan birçok görüş nakletmişlerdir.¹⁰⁷⁴

Kelime tahlilleri konusunda da Endülüslü şârihlerin *Muvatta'* şârihleri üzerinde bir etkisinin olduğunu söyleyebiliriz. Zira kelime tahlillerinin birçoğunda İbn Abdilber'e atıf yapılmıştır. Örneğin İbn Abdilber, الوُتْرُ kelimesini, fıkıhçıların ve dilcilerin, aileye ve mala bir kötülüğün gelmesi şeklinde açıkladıklarını belirterek, bunun intikam gerektiren bir cinayet olduğunu ve bunda iki hüznün birleştiğini, ilkinin musibetin hüznü diğerini de intikam korkusu olarak açıklamıştır.¹⁰⁷⁵ Zürkânî, bu kelimenin açıklamasında birçok kişiden nakil yaptığı gibi İbn Abdilber'in tahliline de yer vermiştir.¹⁰⁷⁶ Kandehevî, İbn Abdilber'in açıklamasıyla birlikte isim vermeden bazı kişilerden de nakilde bulunmuştur.¹⁰⁷⁷

Diğer bir misalde İbn Abdilber, “العقيقة” kelimesi hakkında dilcilerden nakilde yaparak tercih ettiği görüşü belirtmiştir. İbn Abdilber, Ebû Ubeyd'in Asmaî'den nakille akika kelimesinin aslının yeni doğan çocuğun başındaki saç olduğunu, koyunun kurban edileceği zaman kılının kesilmesinden dolayı bu şekilde isimlendirildiğine dair açıklama yaptığını nakletmiştir. İbn Abdilber, Ahmed b. Hanbel'in bunu kabul etmeyerek akikaya kurban etmeden dolayı bu ismin verildiğini belirterek onun açıklamasını doğru bulmuş ve şiirle desteklemiştir.¹⁰⁷⁸ İbn Abdilber'in bu nakil ve tercihlerini Zürkânî, akika bölümünün başında

¹⁰⁷² Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî*, II, 77-78; krş, Mesâlik, III, 524-525.

¹⁰⁷³ el-Kemâhî, *el-Müheyâ*, II, 115; Kandehevî, *Evcezü'l-Mesâlik*, IV, 439.

¹⁰⁷⁴ Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî*, I, 546; II, 264; Kandehevî, *Evcezü'l-Mesâlik*, IV, 158; V, 343.

¹⁰⁷⁵ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, XIV, 124.

¹⁰⁷⁶ Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî*, I, 46-47.

¹⁰⁷⁷ Kandehevî, *Evcezü'l-Mesâlik*, I, 309.

¹⁰⁷⁸ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, IV, 308-311.

nakletmiştir.¹⁰⁷⁹ Kandehevî, kelimenin tahlilinde İbn Abdilber'den olduğu gibi diğer isimlerden de nakilde bulunmuştur.¹⁰⁸⁰

İbn Abdilber'in kelime tahlillerini, Kemâhî'nin şerhinde de görmek mümkündür. İbn Abdilber, Sa'leb'ten nakille التَّسْمِيتِ kelimesini, Allah'ın kişiyi düşmanının sevineceği duruma düşürmemesi, التَّسْمِيتِ'i ise Allah'ın güzel bir yol açıklığı vermesi olarak açıklamıştır.¹⁰⁸¹ Kemâhî, bu açıklamaları doğrudan İbn Abdilber'e nispet ederken¹⁰⁸² Zürkânî, Saleb'e nispet etmiş ve İbn Abdilber'in bu şekilde açıkladığını söylemiştir.¹⁰⁸³ Kandehevî ise İbn Abdilber ve Saleb'in açıklamasını Zürkânî'den üzerinden nakletmiştir.¹⁰⁸⁴

İbn Abdilber'in yanı sıra Bâcî ve İbnü'l-Arabî'nin kelime tahlilleri de *Muvatta'* şârihleri tarafından dikkate alınmıştır. Örneğin Zürkânî, “تَرَبَّتْ يَمِينُكَ” ifadesini uzunca tahlil ederken Bâcî'nin açıklamasına da yer vererek bu ibarenin bir durumun inkârında kullanıldığını ve Hz. Peygamber'in Arapların âdetine uygun olarak bunu ifade ettiğini söylemiştir.¹⁰⁸⁵ İbnü'l-Arabî kalbi, vücudun bir parçası, Allah'ın ilmin ve bâtınî sıfatların yeri olarak yaptığını açıklamış, Zürkânî ve Kandehevî bu açıklamayı aynen nakletmişlerdir.¹⁰⁸⁶

2.2. Diğer Şârihlere Etkisi

Muvatta' şârihleri dışında diğer şârihler, İbn Abdilber'e fazlaca atıf yapmışlardır. İbn Hacer altı yüzden, Aynî ise üç yüzden fazla İbn Abdilber'e çeşitli konularda atıf yaparak ondan nakilde bulunmuşlardır.

İsnâd değerlendirmeleri, Buhârî şârihlerinin İbn Abdilber'den nakil yaptıkları konulardan biridir. Mesela İbn Hacer, Hz. Peygamber'in namazı kaç selam vererek bitirdiğine dair Ukaylî ve İbn Abdilber'in Hz. Peygamber'in tek selamla namazı

¹⁰⁷⁹ Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî*, III, 130.

¹⁰⁸⁰ Kandehevî, *Evcezü'l-Mesâlik*, X, 164-165.

¹⁰⁸¹ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, XVII, 334.

¹⁰⁸² el-Kemâhî, *el-Müheyyâ*, IV, 320.

¹⁰⁸³ Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî*, IV, 492.

¹⁰⁸⁴ Kandehevî, *Evcezü'l-Mesâlik*, XVII, 225.

¹⁰⁸⁵ Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî*, I, 147-148; Kandehevî, *Evcezü'l-Mesâlik*, I, 544.

¹⁰⁸⁶ Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî*, III, 93; Kandehevî, *Evcezü'l-Mesâlik*, IX, 682.

bitirdiğini bildiren rivâyetleri, illetli gördüklerini nakletmiştir.¹⁰⁸⁷ İbn Hacer, cuma günü namaza temiz elbiselerle gitmek için iş kıyafetinin dışında bir elbise daha temin edilmesini tavsiye eden rivâyetin farklı tarîklerle *Muvatta*’da ise belağ siğasıyla nakledildiğini ancak İbn Abdilber’in bu rivâyetin muttasıl isnâdına işaret ettiğini söylemiştir.¹⁰⁸⁸

Aynî, İbn Abbas’tan nakledilen “*Hz. Peygamber bana ikindi namazını bir şeyin gölgesinin iki katı olunca kıldırdı.*”¹⁰⁸⁹ rivâyetini hangi musanniflerin tahrîc ettiğini ifade etmiştir. Aynî bu açıklamasından sonra İbn Abdilber’in hadisin isnâdını bazı kişilerin tenkid ettiklerini fakat bunun bir değerinin olmadığını çünkü isnâddaki bütün râvilerin ilimle tanınan meşhur kimseler olduğuna dair açıklama yaptığını belirtmiştir.¹⁰⁹⁰ Aynî, kendi kanaatini desteklemek için olsa gerek ki İbn Abdilber’in isnâd değerlendirmesini nakletmiştir. Başka bir örnekte Aynî, Cuma gününde duanın geri çevrilmeyeceği bir vaktin bulunduğunu bildiren tarîkleri ifade ettikten sonra İbn Abdilber’in bu konudaki rivâyeti, Abdurrahman b. Yakûb isnâdıyla naklettiğini ve sahih kabul ettiğini söylemiştir.¹⁰⁹¹

Buhârî şârihleri, İbn Abdilber’in fıkıh ve kelime tahlili içeren açıklamalarının yanı sıra¹⁰⁹² hadislerle dair yaptığı birçok yorumu da nakletmişlerdir. Mesela “*İkindi namazını kaçıran, malını ve ailesini kaybetmiş gibidir.*”¹⁰⁹³ hadisini şerh ederken İbn Abdilber’in bu hadisin dünyanın değersizliğine işaret ettiğine az amelin dünyanın birçok malından daha iyi olduğuna dair yorumunu tenkit etmeden nakletmiştir.¹⁰⁹⁴

Diğer bir misalde İbn Hacer, “*Köle efendisine karşı samimi olur ve Allah’a karşı kulluk görevini güzelce yaparsa ona iki kat sevap yazılır.*”¹⁰⁹⁵ hadisinin şerhinde İbn Abdilber’den uzun sayılabilecek şu açıklamayı nakletmiştir: “Bana göre bu hadisin manası, köle Allah’a ve itaat edilmesi gereken konularda efendisine karşı görevini yerine getirmesi gibi üzerine farz olan iki görevi yaparsa ona hür kimsenin

¹⁰⁸⁷ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, III, 70.

¹⁰⁸⁸ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, III, 70.

¹⁰⁸⁹ Ebû Dâvûd, “Salât”, 2.

¹⁰⁹⁰ Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, V, 49.

¹⁰⁹¹ Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, VI, 348.

¹⁰⁹² Örnek olarak bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, II, 265; Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, VII, 106; IX, 210; X, 15.

¹⁰⁹³ Buhârî, “Mevâkîtu’s-Salât”, 14.

¹⁰⁹⁴ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, II, 320; krş. Temhîd, XIV, 121.

¹⁰⁹⁵ Buhârî, “Nikâh”, 13.

itaatinin iki katı sevap vardır. Çünkü o, Allah’a itaati ve Allah’ın itaati emrettiğini birleştirmiştir. Burada ben de derim ki, üzerine iki farz düşüp bunları yerine getiren kişi, üzerine bir farz düşüp yerine getirenden daha faziletlidir. Bunun misali, kendisine namaz ve zekâtın farz olup bunları yapan ve üzerine sadece namaz farz olup yapan kimsedir. Bu şunu da gerektirir ki, üzerinde birçok farz olan ve bunu yapmayan kişinin günahı, üzerine farz olanlardan bir kısmını yapmayandan daha fazladır.”¹⁰⁹⁶

Aynî, büyük günahlardan uzak durulduğu müddetçe beş vakit namazın küçük günahları örteceği görüşünü savunduğunu, birçok müfessirin de bu görüşte olduklarını ifade ettikten sonra kendi görüşünü desteklemek için İbn Abdilber’in konuya dair açıklamasını nakletmiştir. Buna göre İbn Abdilber kendi zamanında ilimle meşgul olan bazı kişilerin bu hadisi delil alarak abdest alma ve namaz kılmanın küçük günahları sildiği görüşünü savunduklarını ifade ederek bunu, büyük bir cehalet olarak nitelemiş ve Mürcie’nin anlayışına uygun görmüştür.¹⁰⁹⁷ Zira o, birçok ayette tövbe etmeye çağrıldığını belirterek eğer abdest ve namaz, günahları örtseydi bu ayetlerde tövbeye çağrılmayacağını söylemiştir.¹⁰⁹⁸

3. İBNÜ’L-ARABÎ’NİN ŞÂRİHLERE ETKİSİ

Tirmizî’nin *Sünen*’ini ilk olarak şerh eden İbnü’l-Arabî’den birçok *Sünen* şârihi nakilde bulunmuştur. Bu başlık altında şârihlerin, İbnü’l-Arabî’den hangi konularda nakilde bulunduğunun tahliline yer verilecektir.

3.1. Tirmizî Şârihlerine Etkisi

İbnü’l-Arabî’nin *Ârızatu’l-Ahvezi* şerhi Tirmizî’nin *Sünen*’ine yazılan ilk şerh olup *Sünen* üzerine yazılan diğer şerhlere kaynaklık etmiştir.¹⁰⁹⁹ Hint alt kıtasında ehl-i hadis ekolüne mensup ve şerhinde ehl-i hadis anlayışının açık bir şekilde

¹⁰⁹⁶ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VI, 381.

¹⁰⁹⁷ Konu hakkında benzer bir değerlendirme için bkz. Nevzat Tartı, *İbn Abdi’l-Berr ve et-Temhîd’indeki Şerh Metodu* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisan Tezi, 1994), 118-119.

¹⁰⁹⁸ Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, V, 13-14.

¹⁰⁹⁹ Şahyar, “Tirmizî’nin el-Câmi’i Üzerine Yazılmış Şerhler”, 155.

görüldüğü Mübârekpûrî'nin *Tuhfetü'l-Ahfezî* eseri¹¹⁰⁰ de İbnü'l-Arabî'nin kaynaklık ettiği şerhler arasındadır. Şerhte yaklaşık iki yüz defa İbnü'l-Arabî'ye atıf yapılmıştır. İleride ele alacağımız üzere bu atıflar her zaman bilgi nakletme amacıyla değil bazen tenkit etmek için de yapılmıştır. Mübârekpûrî'nin şerhi ve İbnü'l-Arabî'ye yaptığı atıfların sayısını dikkate aldığımızda oranın yüksek olmadığını ifade edebiliriz. Başka bir deyişle Mübârekfûrî, yoğun olmamakla birlikte İbnü'l-Arabî'yi kaynak olarak kullanmıştır.

Hint alt kıtasında *Sünen* üzerine şerh yazan ve şerhinde Hanefî fıkhını esas alan diğer bir şârih Keşmîrî'dir.¹¹⁰¹ İbnü'l-Arabî'nin Keşmîrî'nin şerhine çok az kaynaklık etmiştir. Zira yaklaşık yirmi yerde İbnü'l-Arabî'ye atıf yapılmıştır.¹¹⁰²

İbnü'l-Arabî'den sonra Tirmizî'nin *Sünen*'ine şerh yazan ailesi aslen Endülüslü olan Mısırlı muhaddis ve Şâfiî mezhebine mensup, İbn Seyyidinnâs'tır. Fakat İbn Seyyidinnâs, *Sünen*'in Kitâbu's-Salât bölümünün bir kısmını şerh edebilmiştir.¹¹⁰³ Oldukça eksik olan bu şerh çalışmasında İbnü'l-Arabî'ye yaklaşık yetmiş defa atıf yapıldığını görmek mümkündür. Dolayısıyla şerhin hacmi ve İbnü'l-Arabî'ye yapılan atıf sayısı dikkate alındığında oranın yüksek olduğunu ifade edebiliriz

Tirmizî şârihlerinin İbnü'l-Arabî'den eleştirmeden yaptığı nakillerin başında fıkıh meseleleri gelmektedir. İbn Seyyidinnâs ise hangi tür uyuma şeklinin abdesti bozacağına dair âlimlerden onbir görüşün geldiğine ve bunların hangileri olduğuna dair açıklamayı İbnü'l-Arabî'den nakletmiştir.¹¹⁰⁴

Mübârekpûrî kimi zaman kendi görüşünü desteklemek için İbnü'l-Arabî'den nakiller yapmıştır. Mesela nebizle abdest alınıp alınamayacağı meselesiyle ilgili Mübârekpûrî, İbn Mesud'dan nakledilen ve Hanefîlerin delil aldığı nebizle abdest

¹¹⁰⁰ Mehmet Özşenel, "Mübârekpûrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2020), XXXI/427; Şahyar, "Tirmizî'nin el-Câmi'i Üzerine Yazılmış Şerhler", 166.

¹¹⁰¹ Şahyar, "Tirmizî'nin el-Câmi'i Üzerine Yazılmış Şerhler", 127-128.

¹¹⁰² Mübârekpûrî ve Keşmîrî'nin şerhlerinin mukayesesi için bkz. Serdar Murat Gürses, *Hanefî-Selefi Hadis Şerh Geleneği Açısından Keşmîrî'nin el-Arfu's-Şezî ve Mübârekpûrî'nin Tuhfetü'l-Ahfezî İsimli Eserlerinin Karşılaştırması* (Malatya: İnönü Üniversitesi, SBE Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2018).

¹¹⁰³ Şahyar, "Tirmizî'nin el-Câmi'i Üzerine Yazılmış Şerhler", 112-113.

¹¹⁰⁴ Muhammed b. Muhammed İbn Seyyidinnâs, *en-Nefhu's-Şezî Şerhu Câmi'i't-Tirmizî*, thk. Ebû Cafer el-Ensârî - Abdulaziz Ebû Rihle (Riyad: Dâru's-Sumîi, 1428/2007), II, 228; diğer örnekler için bkz. II, 308, 310.

alınabileceğini bildiren rivâyetin¹¹⁰⁵ zayıf olduğunu, cumhûrun ise nebizle abdest almanın câiz olmadığı görüşünü benimsediğini ifade etmiştir. O, Kur’ân’da su olmadığı zaman teyemmüm yapılmasının emredildiği ve nebîzin su olmadığını zikretmiştir. Mübârekpûrî, bu açıklamasından sonra İbnü’l-Arabî’nin suyun tadı ve rengi değiştiğinde özelliğini kaybedeceğine dair açıklamasına yer verdikten sonra haber-i vâhidle Kur’ân’a ziyade yapılabileceği görüşünü savunan Keşmîrî’yi eleştirmiştir.¹¹⁰⁶

Diğer bir misalde Mübârekpûrî, bazen Hanefîleri eleştirmek için İbnü’l-Arabî’nin açıklamalarına yer vermiş hatta bu açıklamayı tercih ettiğini açıkça da ifade etmiştir. Mesela Hanefîlerin “*Allah size beş vakit namazın dışında kırmızı develerden daha hayırlı bir namaz daha emretti. Bu namaz vitir namazıdır.*”¹¹⁰⁷ rivâyetini esas delil alarak vitir namazını vacip kabul ettiklerini belirten Mübârekpûrî, bu açıklamasından sonra İbnü’l-Arabî’nin Hanefîlerin görüşünü kabul etmediğini zira onların ziyadenin artırılanın cinsinden olabileceğini savunduklarını belirttikten sonra bunun bir iddiadan ibaret olduğunu ve ziyadenin artırılanın cinsinden olmadan da mümkün olacağını ifade etmiştir. Mübârekpûrî, İbnü’l-Arabî’nin bu açıklamalarını naklettikten sonra kendisinin de bu görüşü benimsediğini söylemiştir.¹¹⁰⁸

Fıkıh konuları dışında da Mübârekpûrî, birçok konuda İbnü’l-Arabî’den nakillerde bulunmuştur. Mesela, “*يَبُتُّ لَا تَمَرٌ فِيهِ جِيَاعٌ أَهْلُهُ*/Hurma olmayan evin halkı açtır.” rivâyetinin¹¹⁰⁹ şerhinde İbnü’l-Arabî, Medînelilerin yiyeceğinin hurma olduğunu, hurma bulunmayan ev halkının da aç kalacağını ve her beldenin yiyeceği dikkate alınarak aynı değerlendirmenin yapılabileceğini söylemiştir.¹¹¹⁰ Mübârekpûrî, İbnü’l-Arabî’nin bu açıklamasını eleştirmeden nakletmiştir.¹¹¹¹

¹¹⁰⁵ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, I, 179.

¹¹⁰⁶ el-Mübârekpûrî, *Tuhfetu’l-Ahvezî*, I, 294-295. Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Gürses, *Hanefî-Selefi Hadis Şerh Geleneği Açısından Keşmîrî’nin el-Arfu’ş-şezî ve Mübârekpûrî’nin Tuhfetu’l-Ahvezî İsimli Eserlerinin Karşılaştırması*, 178-180.

¹¹⁰⁷ Tirmizî, “*Salât*”, 215.

¹¹⁰⁸ el-Mübârekpûrî, *Tuhfetu’l-Ahvezî*, II, 534; krş. *Ârizatu’l-Ahvezî*, II, 244.

¹¹⁰⁹ Tirmizî, “*Etî’me*”, 17.

¹¹¹⁰ İbnü’l-Arabî, *Ârizatu’l-Ahvezî*, VIII, 8.

¹¹¹¹ el-Mübârekpûrî, *Tuhfetu’l-Ahvezî*, V, 534-535.

Keşmîrî “Cennet nefse hoş gelmeyen şeylerle cehennemde nefsin hoşlandığı şeylerle kuşatılmıştır” babını¹¹¹² şerh ederken bütün şârih ve âlimlerin cennetin ve cehennemin hoş olmayan ve isteklerin içerisinde bulunduğunu İbnü’l-Arabî’nin ise cennetin-cehennemin bunların dışında yani cehennemin istenilen, cennetin de istenilmeyen şeylerle kuşatıldığı yönünde açıklama yaptığını belirterek kendisinin ilk şerhi kabul etmediğini söylemiştir.¹¹¹³ Bu ifadelerinden Keşmîrî’nin İbnü’l-Arabî’nin açıklamasını tercih ettiğini ifade edebiliriz. Mübârekpûrî, yoğun olmamakla birlikte kelime tahlilleri ve harekelemelerini de İbnü’l-Arabî’den nakletmiştir.¹¹¹⁴

Mübârekpûrî’nin İbnü’l-Arabî’den naklettiği konular arasında tasavvufî yorumları da görmek mümkündür. İbnü’l-Arabî, sütün Allah’ın pisliğin içinden çıkararak bahşettiği bir rızık olduğunu söylemiştir. O, sûfilerin sütü kan ve pisliğin arasından çıkarmanın marifeti, şüpheden cehaletten kurtaracağını, ameli hata ve gafletten koruyacağını söylediklerini ifade etmiştir.¹¹¹⁵ Mübârekpûrî de İbnü’l-Arabî’nin bu açıklamalarını büyük ölçüde aynı ifadelerle nakletmiştir.¹¹¹⁶

Tirmizî şârihleri, İbnü’l-Arabî’nin sıhhat değerlendirmelerini dikkate almalarından olsa gerek onun bu konudaki değerlendirmelerini nakletmişlerdir. Örneğin Tirmizî, İbn Ebi’ş-Şevârib - Ebû Avâne - Ebî Bişr - Beşîr b. Sâbit - Habîb b. Sâlim - en-Nu’mân b. Beşîr, “*Bu namazın vaktini insanlar içinde en iyi ben biliyorum. Rasûlullah (s.a.s) (yatsı namazını) üç günlük ay battığında kılardı.*”¹¹¹⁷ rivâyetini tahrir ettikten sonra bu rivâyetin Ebû Bekr Muhammed b. Ebân - Abdurrahman b. Mehdî - Ebû Avâne tarîkiyle de geldiğini ifade etmiş ve bu senedin daha sahih olduğunu söylemiştir. İbnü’l-Arabî ise Nu’mân b. Beşîr’in rivâyetini, Buhârî-Müslim tahrir etmeseler de Ebû Dâvûd ve Tirmizî’nin tahrir ettiklerini belirterek bu seneddeki râvilerin cerh-ta’dil durumlarıyla ilgili uzun bir açıklama yapmıştır.¹¹¹⁸ O, bu açıklamasıyla rivâyetin, Tirmizî’nin tercih ettiği tarîkten daha

¹¹¹² Tirmizî, “Sıfatü’l-Cennet”, 21.

¹¹¹³ Muhammed Şâh Keşmirî, *el-Urfu’ş-Şezî Şerhu Süneni’Tirmizî*, thk. Mahmûd Şâkir (Beyrut: Dâru İhyâu’t-Türâsi’l-Arabî, 1425/2004), IV, 99; Keşmirî, bu konuda İbnü’l-Arabî’nin görüşlerini doğrudan değil dolaylı olarak nakletmiştir. Krş. *Ârizatu’l-Ahvezî*, X, 32-34.

¹¹¹⁴ el-Mübârekpûrî, *Tuhfetu’l-Ahvezî*, III, 241; IV, 530; V, 468.

¹¹¹⁵ İbnü’l-Arabî, *Ârizatu’l-Ahvezî*, IX, 135-136.

¹¹¹⁶ el-Mübârekpûrî, *Tuhfetu’l-Ahvezî*, VI, 563.

¹¹¹⁷ Tirmizî, “Salât”, 9.

¹¹¹⁸ İbnü’l-Arabî, *Ârizatu’l-Ahvezî*, I, 277.

sahih olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. İbnü'l-Arabî'nin bu uzun değerlendirmesini, İbn Seyyidinnâs ve Mübârekpûrî, tenkit etmeden aynen nakletmişlerdir.¹¹¹⁹

3.2. Tirmizî Şârihlerinin İbnü'l-Arabî'ye Eleştirileri

Yukarıda değindiğimiz üzere Tirmizî şârihleri, İbnü'l-Arabî'yi kimi zaman eleştirmek kimi zaman da görüşünü kabul etmediklerini belirtmek için ona atıf yapmışlardır. Ancak bu eleştiriler azdır. Mesela müezzinlik görevine mukabil ücret alınmasıyla ilgili İbn Seyyidinnâs, bazı fakihlerin müezzinlik görevi için ücret alınmasını hoş görmediklerini ifade etmiş ancak İbnü'l-Arabî'nin bunu caiz gördüğünü ifade etmiştir. Zira halifenin dünyevî ve uhrevî işlerden dolayı ücret aldığını, halifenin vekilinin de bu görevlerden birisi için ücret alabileceği görüşünü savunduğunu söylemiştir. İbn Seyyidinnâs, bu konudaki nasın “*Çalışanlarımın ve eşlerimin nafakasından sonra geride bıraktıklarım sadakadır.*”¹¹²⁰ hadisinin olduğunu, İbnü'l-Arabî'nin de burada müezzin ve Hz. Peygamber'in çalışanını kıyas ederek kıyasla nası çatıştırdığını ifade etmiş ve İbn Ömer'in bu konudaki fetvasına sahabeden bir itirazın gelmediğini söylemiştir.¹¹²¹ İbn Seyyidinnâs, görüşünü açıkça belirtmese de İbnü'l-Arabî'nin görüşüne katılmadığını söyleyebiliriz. Mübârekpûrî ise İbn Seyyidinnâs'a benzer bir açıklamadan sonra cumhûrun görüşünü tercih ettiğini söylemiştir.¹¹²² Mübârekpûrî'nin bu açıklamayı İbn Seyyidinnâs'tan nakletmesi kuvvetle muhtemeldir.

İbnü'l-Arabî'nin Tirmizî'nin sıhhat değerlendirmelerine karşı yaptığı bazı açıklamalar da Tirmizî şârihleri tarafından eleştirilmiştir. Örneğin Tirmizî; Kuteybe, Hennâd ve Mahmûd b. Ğaylan - Vekî' - Süfyân(ح) Muhammed b. Beşşâr - Abdurrahman - Abdullah b. Muahammed - Muhammed b. el-Hanefî - Hz. Ali tarîkiyle nakledilen “*Namazın anahtarı temizlik, başlangıcı tekbir getirme, bitişi de selam vermektir.*” rivâyetinin bu konudaki en sahih hadis olduğunu söylemiştir.¹¹²³

¹¹¹⁹ İbn Seyyidinnâs, *en-Nefhu's-Şezî*, III, 403; el-Mübârekpûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezî*, I, 507; diğer bir örnek için bkz. *Tuhfetu'l-Ahvezî*, V, 75.

¹¹²⁰ Buhârî, “Vesâyâ”, 32.

¹¹²¹ İbn Seyyidinnâs, *en-Nefhu's-Şezî*, IV, 139.

¹¹²² el-Mübârekpûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezî*, I, 620.

¹¹²³ Tirmizî, “Tahâre”, 3.

İbnü'l-Arabî ise Mücâhid'in Câbir'den naklettiği rivâyetin en sahih hadis ve Ebû Dâvûd'un bunu sahih senedle naklettiğini söylemiştir.¹¹²⁴ İbn Seyyidinnâs, İbnü'l-Arabî'nin tercihinin doğru olmadığını çünkü tercih ettiği senedin ortak râvisi olan İbn Ukayl'ın hadisini, Tirmizî'nin sahih kabul etmediğini söylemiştir.¹¹²⁵

4. KÂDÎ İYÂZ'IN ŞÂRİHLERE ETKİSİ

Nevevî'nin şerhi incelendiğinde Kâdî İyâz'a ait birçok bilgi nakli dikkat çekmektedir. Burada bu nakillerin hangi konulara ait olduğuna yer verilecektir.

4.1. Müslim Şârihlerine Etkisi

Nevevî'nin şerhinde sıklıkla müracaat ettiği şârihlerin başında Kâdî İyâz gelmektedir.¹¹²⁶ Zira binden fazla Kâdî İyâz'a atıf yapmış hatta bazı babların şerhini sadece *İkmâlu'l-Mu'lim*'den nakletmiştir.¹¹²⁷ Nevevî, Kâdî İyâz'dan yaptığı nakillerin birçoğunu, beğendiğini yahut tercih ettiğine dair bir açıklama yapmadan nakletmiştir. Bu nakillerin çok azı bundan hariçtir. Örneğin Nevevî, isra konusunun uzun bir mesele olduğunu kendisinin bunu özetleyeceğini belirttikten sonra Kâdî İyâz'ın konu hakkında güzel beyanlarda bulunduğunu ve onun isra gecesinde Hz. Peygamber'in bedenlen yolculuk yaptığını birçok kişinin bu görüşü savunduğunu ve âsârın buna işaret ettiği yönündeki açıklamasını nakletmiştir.¹¹²⁸ Mut'a babını¹¹²⁹ da Kâdî İyâz'ın güzel şerh ettiğini belirterek açıklamalarına yer vermiştir.¹¹³⁰

Nevevî'nin Kâdî İyâz'dan yaptığı nakillerin başında nüsha farklılıkları gelmektedir. Kâdî İyâz, gerek *Meşâriku'l-Envâr*'da gerekse şerhinde sıklıkla kelimelerin yazımında ve harekelenmesinde Sahîh'in nüshaları arasında karşılaştırma yapmıştır. Onun bu yöntemini Nevevî de takip etmiştir. Mesela Kâdî İyâz, Semerkandî'nin nüshasında “بِقَنَاءَ” kelimesinin bu şekilde yer aldığını ve Medîne'nin

¹¹²⁴ İbnü'l-Arabî, *Ârizatu'l-Ahvezî*, I, 15-16.

¹¹²⁵ İbn Seyyidinnâs, *en-Nefhu's-Şezî*, I, 66; diğer bir örnek için bkz. I, 72.

¹¹²⁶ Semih Acet, *İmam Nevevî ve Minhâc İsimli Eserinin Hadis Şerhciliği Açısından Değerlendirilmesi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, SBE Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2018), 161; Karagözoğlu, “Müslim'in el-Müsnedü's-Sahîh'i Üzerine Yazılmış Şerhler”, 363.

¹¹²⁷ Karagözoğlu, “Müslim'in el-Müsnedü's-Sahîh'i Üzerine Yazılmış Şerhler”, 363-364.

¹¹²⁸ Ebû Zekeriyya Muhyiddin en-Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim* (Beyrut: Dâru İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, 1392), II, 209.

¹¹²⁹ Müslim, *Nikâh*, 3.

¹¹³⁰ en-Nevevî, *el-Minhâc*, IX, 179.

vadilerinden biri olduğunu ifade ettikten sonra birçok nüsha da bu kelimenin “بَفَنَائِهِ” olarak yazıldığını söylemiştir. Ancak bu durum ona göre hata ve tashiftir. Nevevî de Humeydî’nin bu kelimeyi “بَفَنَاءَةٍ” şeklinde yazdığını, birçok nüshada ise “بَفَنَائِهِ” olarak yer aldığını belirtmiş, sonra da Kâdî İyâz’ın açıklamasını aynen nakletmiştir.¹¹³¹ Nevevî, Kâdî İyâz’la aynı düşüncede olsa gerek ki onun açıklamasını itiraz etmeden nakletmiştir.

Nüsha farklılıkları konusunda Nevevî’nin açıklamalarını desteklemek için Kâdî İyâz’dan yaptığı bir diğer misal, “ذات شرف” kelimesiyle ilgilidir. Kâdî İyâz nüshalarda “شرف” kelimesinin “şın” harfiyle nakledildiğini, Harbî’nin ise “sin” harfiyle naklettiğini ve değeri yüce anlamını verdiğini söylemiştir.¹¹³² Nevevî, bilinen nüshalarda bu kelimenin “şın” harfiyle nakledildiğini ifade ettikten sonra Kâdî İyâz’ın da bu yönde açıklama yaptığını belirterek onun açıklamasını aynen nakletmiştir.¹¹³³

Nevevî, hadis metinlerindeki kelimelerin yanı sıra râvi isimleri konusunda da nüsha farklılıklarına dikkat çekerek doğru yazımı belirtmiş açıklamasına destek için de Kâdî İyâz’ın ifadelerine yer vermiştir. Nevevî, Muhammed b. Ma‘mer b. Ribî el-Kaysî - Ebû Hişâm el-Mahzûmî, tarîkindeki râvilerden Ebû Hişâm el-Mahzûmî’nin isminin ülkesindeki bütün nüshalarda bu şekilde yazıldığını belirtmiştir. O, doğrusunun bu olduğunu ifade ederek Kâdî İyâz’ın bu yönde açıklama yaptığını söylemiştir.¹¹³⁴ Dolayısıyla Nevevî nüsha farklılığı konusunda Kâdî İyâz’ın açıklamasını, kendi görüşünü desteklemek için nakletmiştir.

Nevevî, kelime tahlilleri ve tartışmalarını kimi zaman Kâdî İyâz’dan nakletmiştir. Mesela “لَمَّا بَدَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَتَقُلَّ، كَانَ أَكْثَرُ صَلَاتِهِ جَالِسًا”¹¹³⁵ rivâyetindeki “بَدَنَ” kelimesini Kâdî İyâz, Ebû Ubeyd’in yaşlanmak olarak açıkladığını ve onun “dal” harfinin ötreli okunması durumunda şişmanlama anlamına geleceğinden Hz. Peygamber’in sıfatına uygun olmayacağını dolayısıyla kelimenin bu şekilde harekelenmesine itiraz ettiğini nakletmiştir. Kâdî İyâz, bu şekildeki

¹¹³¹ en-Nevevî, *el-Minhâc*, II, 29.

¹¹³² Kâdî İyâz, *İkmâlu’l-Mu’lim*, I, 312.

¹¹³³ en-Nevevî, *el-Minhâc*, II, 44.

¹¹³⁴ en-Nevevî, *el-Minhâc*, III, 133 krş. *İkmâlu’l-Mu’lim*, II, 42.

¹¹³⁵ Müslim “Salâtu’l-Müsâfirîn”, 16.

harekelemenin *Sahîh*'in nüshalarında yer aldığını, Uzrî'nin ise “بُذِّنَ” olarak rivâyet ettiğini ve her iki tür harekelemenin Hz. Peygamber için inkâr edilemez olduğunu ve rivâyetlere göre onun yaşlanıp kilo aldığını belirtmiştir. Kâdî İyâz, bu açıklamasıyla Ebû Ubeyd'in açıklamasını bir bakıma kabul etmemiştir. Nevevî de Kâdî İyâz'ın bu açıklama ve tartışmasını aynen naklederek ülkesindeki nüshalarda kelimenin şeddeli nakledildiğini söylemiştir.¹¹³⁶

Nevevî, kelime tahlillerini bazen *Meşâriku 'l-Envâr*'dan nakletmiştir. Örneğin “أَسْلَمَ سَالِمًا لِلَّهِ” ibaresinin şerhinde Nevevî, bazı âlimlerden المسالمة'nin savaşı bırakma ve dua anlamına geldiğini naklettikten sonra Kâdî İyâz'ın *Meşârik*'te bunu, hoş olmayan bir şeyin olmaması anlamına geldiğini ve sanki bunun Allah'ın uygun gördüğü işleri yapanlar kimseler için bir dua olduğu yönündeki açıklamasını nakletmiştir.¹¹³⁷

Nevevî, şerhinde fıkıh meseleleriyle yakından ilgilenmesine¹¹³⁸ karşın onun bu konuda Kâdî İyâz'dan yaptığı nakillerin fazla olmadığı görülür. İleride ele alacağımız üzere Nevevî, bu nakillerin bir kısmını Kâdî İyâz'ı eleştirmek için yapmıştır. Dolayısıyla Nevevî'nin Kâdî İyâz'dan nakiller yaparken seçici davrandığını söyleyebiliriz. Mesela, “*Ezân okunurken müezzinin dediklerini tekrar ediniz.*”¹¹³⁹ rivâyetinin şerhinde Kâdî İyâz, namazda müezzinin söylediklerinin tekrar edilip edilmeyeceğiyle ilgili kendi mezheplerinde üç görüşün olduğunu, Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin bütün namazlarda tekrar edilmeyeceğini, Şâfiî'nin ise nafil namazlarda tekrar edilebileceğini yönünde görüş bildirdiklerini söylemiştir.¹¹⁴⁰ Nevevî de bu rivâyetin şerhinde ele aldığı fikhî tartışmalar içerisinde Kâdî İyâz'ın açıklamasına yer vermiştir.¹¹⁴¹

Fıkıh meselelerinin dışındaki konularda Nevevî'nin Kâdî İyâz'dan birçok nakil yaptığı dikkat çekmektedir. Bu durumu yukarıda ifade ettiğimiz üzere Nevevî'nin Kâdî İyâz'dan nakil konusunda seçici davrandığına delil kabul edebiliriz. Örneğin “*Bir kişi beni ailesinden, malından ve diğer insanlardan daha fazla*

¹¹³⁶ en-Nevevî, *el-Minhâc*, VI, 13.

¹¹³⁷ en-Nevevî, *el-Minhâc*, XVI, 72 krş. *Meşâriku 'l-Envâr*, II, 368.

¹¹³⁸ Türcan, *Hadis Şerh Geleneği*, 223.

¹¹³⁹ Müslim, “*Salât*”, 7.

¹¹⁴⁰ Kâdî İyâz, *İkmâlü 'l-Mu'lim*, II, 250.

¹¹⁴¹ en-Nevevî, *el-Minhâc*, IV, 88.

sevmediği sürece imân etmiş olmaz.”¹¹⁴² rivâyetini şerh ederken Nevevî, İbn Battâl ve Kâdî İyâz’dan sevginin, babaya karşı gösterilen hürmet, çocuğa gösterilen şefkat ve insanların birbirleri arasındaki sevgi olmak üzere üçe ayrıldığını nakletmiştir. Kelime tahliline dair bu nakilden sonra Nevevî, İbn Battâl’ın hadisin manasına dair imânını kemâle erdiren kişinin Rasûlullah (s.a.s)’ın hakkını ve faziletini bileceği için babasının, çocuğunun ve diğer kişilerin hakkını teslim edeceğini çünkü Rasûlullah (s.a.s)’ın ümmetini ateşten kurtarıp hidayete ulaştırdığını ve bu rivâyetteki kastın nefsin Rasûlullah (s.a.s)’a harcanması olarak yaptığı açıklamayı nakletmiştir. Nevevî bu nakilden sonra Kâdî İyâz’ın Rasûlullah (s.a.s)’ın sevgisi içinde onun sünnetine destek olma, şeriatini savunma, onun hayatında olmayı arzu etme, malını ve canını onun için feda olduğunu ifade etmiş, sayılanlar gerçekleştirdiğinde gerçek imânın ortaya çıkacağını ve bunun Hz. Peygamber’in kadrinin, baba ve çocuk sevgisi üzerinde tutulduğu zaman geçerli olacağını bunun dışında başka bir şeye inandığında ise imânının olmayacağına dair açıklamasını aynen nakletmiştir.¹¹⁴³ Nevevî, Endülüslü şârihlerin görüşünde olsa gerek ki onların açıklamalarını eleştirmeden nakletmiştir.

Fıkıh konuları dışındaki nakillere dair başka bir örneği, Hz. Peygamber’in annesinin kabrini ziyaret etmesiyle ilgili rivâyetin¹¹⁴⁴ şerhinde görmek mümkündür. Nevevî, Kâdî İyâz’ın Hz. Peygamber’in annesinin kabrini görürken yapacağı nasihatın, etkisini artıracığı için onun kabrini ziyaret ettiğini, Hz. Peygamber’in “Kabirleri ziyaret ediniz. Zira ölümü hatırlatır.”¹¹⁴⁵ hadisinin bunu desteklediğini dair açıklamasını aynen nakletmiştir.¹¹⁴⁶ Kâdî İyâz’ın bazı fırka ve gruplara yönelik eleştirileri de Nevevî tarafından nakledilmiştir. Kâdî İyâz, “Güneş Batı’dan doğmadıkça kıyamet kopmaz.”¹¹⁴⁷ hadisinin Bâtıniyye’nin aksine hadisçiler, fıkıhçılar ve ehl-i sünnet kelimcileri tarafından zahiren kabul edildiğini açıklamıştır.¹¹⁴⁸ Nevevî de onun bu görüşünü tenkit etmeden nakletmiştir.¹¹⁴⁹

¹¹⁴² Müslim, “İmân”, 16.

¹¹⁴³ en-Nevevî, *el-Minhâc*, II, 15-16. Krş. İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 66; Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, I, 280-281.

¹¹⁴⁴ Müslim, “Cenâiz”, 36.

¹¹⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 398.

¹¹⁴⁶ en-Nevevî, *el-Minhâc*, VII, 45; krş *İkmâlü'l-Mu'lim*, III, 452.

¹¹⁴⁷ Müslim, “İmân”, 72.

¹¹⁴⁸ Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, I, 475.

4.2. Müslim Şârihlerinin Kâdî İyâz’a Eleştirileri

Önceki başlıkta ifade ettiğimiz üzere Nevevî, birçok konuda Kâdî İyâz’dan atıf yapmıştır. Bunların birçoğunda Kâdî İyâz’ın açıklamalarını aynen naklederken bazı atıfları ise onu tenkit etmek içindir. Nevevî’nin Kâdî İyâz’a yönelttiği tenkitlerin konusu da nakilde bulunduğu konular gibi çeşitlilik göstermektedir. Bu tenkitlerin bir kısmı, açıklamalarını dikkate aldığı nüsha farklılıkları konusunda olmuştur. Örneğin Kâdî İyâz, “فَصَلُّ مَا بَيْنَ صِيَامِنَا وَصِيَامِ أَهْلِ الْكِتَابِ، أَكَلَةُ السَّحَرِ” /Bizim orucumuzla ehl-i kitap’ın orucunu ayıran şey sahur yemeğidir.”¹¹⁵⁰ rivâyetindeki “أَكَلَةُ السَّحَرِ” ibaresinde hemzenin ötreli okunmasının doğru ve anlamının tek bir lokma olacağını, fethalı okunduğunda ise bir kerede yeme anlamına geleceğini söylemiştir¹¹⁵¹. Nevevî ise bu konuda hemzenin fethalı olması gerektiğini zira kendisinin ve ülkesindeki çoğu nüshalarda bu şekilde yazdıklarını ve sabah-akşam öğünü gibi bir öğün anlamına geldiğini ifade etmiştir.¹¹⁵²

Diğer bir misalde Nevevî, “فَقَامَ فِي نِسَاجَةٍ” ibaresindeki “nun” harfinin kesralı harekelendiğini ve ülkesindeki meşhur nüshalarda bu şekilde olduğunu, bazı nüshalarda ise “nun” harfinin düştüğünü belirtmiştir. O, Kâdî İyâz’ın da bunu tercih ettiğini ve “nun” harfiyle yazılmasını doğru bulmadığını söyleyerek her iki yazım şeklinin de doğru olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁵³

Nevevî, fikhî konularda eleştirmek için de Kâdî İyâz’dan nakil yapmıştır. Nevevî, “Ey Bilal kalk ezân oku.”¹¹⁵⁴ ifadesinden Kâdî İyâz’ın ezânın oturarak değil ayakta okunması gerektiğine dair çıkarımda bulunduğunu, Ebû Sevr ve Ebü’l-Ferec el-Mâlikî hariç diğer âlimlerin bu görüşte olduklarını ifade ettiğini naklettikten sonra onun bu görüşünü iki açıdan yanlış bulmuştur. Buna göre Nevevî, Hz. Peygamber’in Bilal’e ezân okuması için değil namazı duyurması ve uzaktaki insanların işitmesini sağlamak amacıyla yüksek bir yere gitmesi için seslendiğini ifade ederek Kâdî İyâz’ın açıklamasını kabul etmemiştir. Ayrıca Nevevî, ezânın ayakta okunmasına dair çıkarımın başka bilinen hadislere dayandığını ve bütün âlimlere göre bunun

¹¹⁴⁹ en-Nevevî, *el-Minhâc*, II, 195.

¹¹⁵⁰ Müslim, “Sıyâm”, 9.

¹¹⁵¹ Kâdî İyâz, *İkmâlü’l-Mu’lim*, IV, 32-33.

¹¹⁵² en-Nevevî, *el-Minhâc*, VII, 207.

¹¹⁵³ en-Nevevî, *el-Minhâc*, VIII, 171; krş, *İkmâlü’l-Mu’lim*, IV, 266.

¹¹⁵⁴ Müslim, “Salât”, 1.

vacip olduğu görüşünün doğru olmadığını, zira kendi mezhebinde bunun sünnet olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁵⁵

Kâdî İyâz, İbn Abbas tarîkiyle gelen gece namazından sonra ve sabah namazından önce uzanabileceğini ifaden eden rivâyetin, sabah namazının sünnetinden sonra uzanmayı sünnet kabul eden Şâfiî ve ashabına karşı delil olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁵⁶ Nevevî, Kâdî İyâz'ın bu görüşünü naklettikten sonra sabah namazından sonra uzanmanın sünnet olması delilinin Ebû Hüreyre'den nakledilen Buhârî ve Müslim'in şartlarına göre sahih olan ve Ebû Dâvûd ve Tirmizî'nin tahrir ettikleri rivâyete dayandığını belirterek onun Şâfiî'ye yönelik eleştirisine itiraz etmiştir.¹¹⁵⁷ Başka bir örnekte Nevevî, İbn Battâl ve Kâdî İyâz'ın âlimlerin abdest alırken kol ve ayak bilek sınırlarından fazlasının yıkanmasını hoş görmediklerine dair açıklama yaptıklarını belirtmiştir. Nevevî, onların açıklamasını kabul etmeyerek Hz. Peygamber'in fiilinin sabit ve mezheplerinin görüşünün de bu yönde olduğunu söylemiştir.¹¹⁵⁸ Dolayısıyla Nevevî, Kâdî İyâz'a fikhî konularda eleştirmesinin sebepleri arasında mezhep taassubunun yer aldığını söyleyebiliriz.

Nevevî, fıkıh konuları dışında da Kâdî İyâz'ın yaptığı açıklamaları eleştirmiştir. Nevevî, “وَلْتَتْرَكَنَّ الْقِلَاصُ فَلَا يُسْعَى عَلَيْهَا”/Dişi develer bırakılacak onları alan olmayacak.”¹¹⁵⁹ rivâyetindeki “فَلَا يُسْعَى” kelimenin önem vermeme anlamına geldiğini, Kâdî İyâz ve İbn Kurkûl'un zekât verecek kimsenin bulunmaması şeklinde açıklamalarını ise yanlış bir te'vîl olarak değerlendirmiştir.¹¹⁶⁰

Nevevî'nin Kâdî İyâz'ı eleştirdiği konuların bir kısmı isnâd değerlendirmesiyle ilgilidir. Kâdî İyâz, Hasan b. İsa - İbn Mübarek - Selâm b. Ebî Mutî' - Eyyüb - Ebû Kılâbe - Abdullah b. Yezîd - Âişe tarîkiyle gelen “Cenazesine Müslümanlardan yüz kişi katılıp onun hakkında şefaât dileyen hiçbir kimse yoktur ki ona şefaât edilmesin.”¹¹⁶¹ hadisin, Saîd b. Mansûr tarafından Hz. Âişe'den mevkûf

¹¹⁵⁵ en-Nevevî, *el-Minhâc*, IV, 77; krş. *İkmâlu'l-Mu'lim*, II, 239.

¹¹⁵⁶ Kâdî İyâz, *İkmâlu'l-Mu'lim*, III, 83.

¹¹⁵⁷ en-Nevevî, *el-Minhâc*, VI, 19.

¹¹⁵⁸ en-Nevevî, *el-Minhâc*, III, 134.

¹¹⁵⁹ Müslim, “Eymân”, 71.

¹¹⁶⁰ en-Nevevî, *el-Minhâc*, II, 192.

¹¹⁶¹ Müslim, “Cenâiz”, 18.

olarak naklettiğini ifade etmiştir.¹¹⁶² Nevevî, Kâdî İyâz'ın bu açıklamasıyla rivâyetin illetine işaret ettiğini belirttikten sonra bu durumun rivâyet için bir illet olmadığını çünkü bunu ref ederek nakleden râvinin sika ve sikanın ziyadesinin makbul olduğunu söylemiştir.¹¹⁶³

5. DEĞERLENDİRME

Endülüslü olmayan şârihler, şerhlerinde birçok kere Endülüslü şârihlere atıf yaparak onlardan birçok bilgi nakletmişlerdir. Örneğin İbn Battâl, şerhinde fıkıh ağırlıklı bir şerh yöntemini takip etmekle birlikte yer yer *Sâhih*'in bab başlıklarıyla ilgilenmiş ayrıca kelime tahlilleri üzerinde durmuştur. Buhârî şârihleri, İbn Battâl'ın ilgilendiği bu konuların hepsinde ondan nakiller yapmıştır. Fakat bazı atıfların onu eleştirmek için yapıldığını unutmamak gerekir.

Muvatta' şârihleri de İbn Abdilber, Bâcî ve İbnü'l-Arabî'den yoğun nakiller yapmışlardır. Bu yoğun nakillerinden dolayı Endülüs dışındaki *Muvatta'* şerhlerinin, Endülüs'deki *Muvatta'* şerhlerini aşamadığını söyleyebiliriz. Örneğin Zürkanî ve Kemâhî'nin şerhleri Endülüslü şârihlerin eserleri kadar hacimli olmadığı gibi genelde onların verdikleri bilgileri nakletmiştir. Mesela, *Muvatta'*daki muttasıl olmayan rivâyetlerin muttasıl târiklerine işaret etmek için İbn Abdilber'in açıklamalarını nakletmekle yetinmişlerdir. Hatta bir sayfada birkaç Endülüslü şârihlerden nakiller yapıldığını sıklıkla görmek mümkündür. Kandehevî'nin şerhi ise bu iki şârihin eserlerine göre daha hacimli olmakla birlikte o, yoğun olarak Endülüslü şârihlerden nakillerle şerh yazmıştır.

Nevevî de şerhinde Kâdî İyâz'a atıf yaparak ondan birçok bilgi nakletmiş ancak bu bazı atıfları onu eleştirmek içindir. Tirmizî şârihleri ise *Sünen* üzerine ilk şerh yazan İbnü'l-Arabî'den yoğun olmasa da bazı bilgileri nakletmişlerdir.

Endülüslü şârihlerden nakiller yapan şârihler sadece üzerine şerh yazdıkları Endülüslü şârihlerden nakiller yapmamışlardır. Diğer bir deyişle Buhârî şârihleri tek İbn Battâl'dan değil; İbn Abdilber, İbnü'l-Arabî ve Kâdî İyâz'dan da fazlaca nakil yapmışlardır. Aynı şekilde *Muvatta'* ve Tirmizî şârihleri de *Muvatta'* ve *Sünen*

¹¹⁶² Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, III, 407.

¹¹⁶³ en-Nevevî, *el-Minhâc*, VII, 18.

üzerine şerh yazmayan Endülüslü şârihlerden fazlaca bilgi nakletmişlerdir. Dolayısıyla Endülüslü olmayan şârihlerin şerhlerinin oluşumunda ve içerik olarak zenginleşmesinde Endülüslü şârihlerin etkisinin bulunduğundan söz edebiliriz.

Endülüslü şârihlerden bu kadar fazla nakil yapılmasının bizce muhtemel nedeni, diğer bölgelere nazaran, hadis şerh faaliyetlerinin Endülüs'te daha önce başlaması ve Endülüslü şârihlerin verdikleri bilgilerin yeterli görülmesidir. Mesela yukarıda değindiğimiz üzere Buhârî şârihleri *Sahih*'in bab başlıklarına dair ve kelime tahlillerine dair bazı açıklamaları tenkit etmeden İbn Battâl'dan nakletmişlerdir. *Muvatta'* şârihleri de rivâyetlerin senedlerine dair açıklamaları İbn Abdilber'den nakletmekle yetinmişler. Yine kelime ve nüsha farklılıklarına dair bazı açıklamaları da Kâdî İyâz'dan yaptıkları nakillerle ortaya koymuşlardır.

Endülüslü şârihlerden yapılan nakiller, tek bir konuda olmayıp çeşitlilik göstermektedir. Dolayısıyla Endülüslü şârihlerden sonra daha geniş muhtevada şerh yazan şârihlerin eserlerinin içerik olarak zenginleşmesinde Endülüslü şârihlerin etkisinin bulunduğunu söyleyebiliriz.

SONUÇ

Endülüs'te hadis şerh faaliyetlerinin ilk olarak hicri üçüncü asırda *Muvatta'* üzerine yazılan garîbü'l-hadîs çalışmalarıyla başlamıştır. Bu alandaki öncü isim İsa b. Dinâr'dır. Bundan sonra önemli diğer bir kişi ise Abdülmelik b. Habîb'tir. İbn Habîb'in eserini sadece garîbü'l-hadîs alanına ait göstermek doğru olmasa gerektir. Zira o, birçok rivâyetin şerhiyle de ilgilenmiştir. Dolayısıyla Endülüs'te şerh faaliyetlerinin önce yarı sistematik şerhlerle başladığını ifade etmek mümkündür.

Garîbü'l-hadîs eserleri Endülüs'te hicrî üçüncü asırda başlayıp diğer asırlarda da devam etmiştir. Dolayısıyla hadis eserleri üzerine yazılan şerhlerle garîbü'l-hadîs çalışmaları eş zamanlı devam etmiş olduğunu araştırmamız neticesinde görmüş bulunmaktayız. Ayrıca hadis şerhlerinde de bu ilim dalı büyük öneme sahip olmuştur. Endülüs'teki garîbü'l-hadîs çalışmalarının ana kaynaklarının Doğu'da telif edilen garîbü'l-hadîslerin olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumun ortaya çıkmasında Endülüslü âlimlerin Doğu'ya ilim öğrenmek için gitmeleri ve oradan öğrendiklerini Endülüs'e taşımalarının etkili olduğunu söyleyebiliriz. Bu açıdan Endülüs'teki hadis şerhinin öncüsü sayılabilecek garîbü'l-hadîs eserlerinin Endülüs'te Doğu'nun etkisiyle ortaya çıktığını ifade edebiliriz.

Endülüs'te hadis şerh faaliyetleri içerisinde mütalaa edilebilecek olan diğer bir ilim dalı müşkilü'l-hadîstir. Fakat bu ilim dalına Endülüs'te garîbü'l-hadîs kadar önem verildiğini söyleyemeyiz. Bunun nedenini Endülüslü âlimlerde günümüzdeki gibi bir müşkilü'l-hadîs anlayışının bulunmaması olarak düşünebiliriz. Zira çalışmalarını bu alanda değerlendirebileceğimiz İbn Abdilber ve Gassânî eserlerine müşkilü'l-hadîs ismini de vermemişlerdir.

Az önce garîbü'l-hadîs için verdiğimiz başlangıç tarihi gibi Endülüs'te hadis eserleri üzerlerine şerh yazımı da hicrî üçüncü asırda *Muvatta'* ile başlamıştır. Çalışmamız esnasında tesbit edildiği üzere bu şerh faaliyetleri, garîbü'l-hadîs ağırlıklı çalışmalardır. Dolayısıyla bu mahiyette yarı sistematik olarak niteleyebileceğimiz *Muvatta'* şerhleri, Endülüs'te diğer asırlarda da devam etmiştir. Hicrî beşinci asırda Kunâzî ve Bûnî tarafından yazılan *Tefsîru'l-Muvatta'* çalışmaları da yarı sistematik şerh özelliğindedir. Bu ve benzeri eserlere “tefsir”

adının verilmesi de, Endülüs ulemasının kendine mahsus terminolojisini göstermesi bakımından bir örnektir. Ancak bu asırda İbn Abdilber tarafından ortaya konan *et-Temhîd* ve *el-İstizkâr*'ı Endülüs'te *Muvatta*' üzerine yazılan sistematik şerhler olarak ifade edebiliriz. İbn Abdilber'den sonra Bâcî'nin şerhini de aynı şekilde sistematik şerh olarak tanımlayabiliriz. Ancak o, İbn Abdilber kadar hadise konularına yer vermemiştir. İbnü'l-Arabî'nin de *Muvatta*' üzerine sistematik şerhler kaleme aldığını söylemeliyiz. O'nun hadis ilmine dair bazı konuları alt başlıklarla diğer Endülüslü şârihlere göre daha sistemli ele aldığını söyleyebiliriz. Bununla beraber eserlerinde başta İbn Abdilber olmak üzere diğer Endülüslü şârihlerden de nakiller yapmıştır. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî, şerhlerini yazmasında kendinden önceki Endülüslü şârihlerin büyük ölçüde etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Muvatta'dan sonra Endülüs'e ulaşan ilk hadis eseri, Ebû Dâvûd'un *Sünen*'i olmuştur. Ancak onun eseri üzerine bir şerh yazılmamıştır. *Sünen*'den sonra ise sırasıyla Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'i ve Müslim'in *el-Müsnedü's-Sahîh*'i hicrî dördüncü asrın ikinci yarısında Endülüs'e girmiştir. *Sahîhayn*'dan sonra da Tirmizî'nin *Sünen*'i bu coğrafyaya ulaşmıştır.

Muvatta'dan sonra Endülüs'te ilk olarak Buhârî'nin *Sahîh*'i şerh edilmiştir. Bilindiği kadarıyla burada *Sahîh*'i ilk olarak Dâvûdî şerh etmiştir. Ondan sonra Mühelleb ve İbn Battâl şerh etmiştir. Ne var ki, bu iki şârihin mesailerinin günümüze ulaşmadığını yahut henüz tarihin unutulmuş tozlu raflarında keşfedilmeyi beklediğini belirtmeliyiz. Ancak İbn Battâl'ın, şerhinde onlara sıklıkla atıf yaptığı dikkate alınırsa, henüz meçhulümüz olan bu eserlerin muhtevasının, teselli mahiyetinde kısmen de olsa nakledildiğini söylemeliyiz. Dolayısıyla İbn Battâl'ın teşekkülünde kendisinden önceki Endülüslü Buhârî şârihlerinin etkisi oldukça fazladır. İbn Battâl, *Sahîh*'in birçok bab ve hadisini şerh etmiştir. Bu sebeple sistematik hadis şerhini Endülüs'te onunla başlatabiliriz.

Müslim'in *Sahîh*'ine gelince Endülüs'te hicrî altıncı asırda Mâzerî tarafından şerh edilmiştir. O, daha çok kelime açıklamaları üzerinde durmuştur. Endülüs'te Müslim'in *Sahîh*'inin Buhârî'nin eserinden bir asır sonra şerh edildiğini belirtmekte de fayda var. Ayrıca bu şerhi, yarı sistematik şerh olarak tanımlayabiliriz. Kâdî İyâz, hocası Mâzerî'nin şerhinde eksiklikleri tamamlamak için kaleme aldığı şerhle

Müslim'in *Sahîh*'i sistematik olarak şerh edilmeye başlanmıştır. Bu yöntemiyle Kâdî İyâz'ın, *Sahîh* üzerine ikmâl tarzında şerhlerin yazılmasına öncülük ettiğini söyleyebiliriz.

Tirmizî'nin *sünen*'ine gelince de, bu muteber eserimizin ilk şerhinin de Endülüs'te kaleme alınması manidardır. Endülüslü şârihler arasında önemli bir yeri olan İbnü'l-Arabî, *Muvatta'* yanısıra Buhârî ve Müslim'in *Sahîh* 'lerini şerh ettiği gibi Tirmizî'nin *Sünen*'ine dair şerhini de ümmete bahşetmiştir.

Endülüs'te, genelde hadis anlama ve yorumlama, özel olarak da hadis şerhlerinde fıkıh ağırlıklı bir şerh yönteminin takip edildiğini görüyoruz. Bunun sebebini hadislerin hüküm koymada önemli bir yerinin olmasına bağlayabiliriz. Fıkıhın merkeze alınmasından dolayı hadis ilmine dair bazı meseleler de bu sebeple ele alınmıştır. Örneğin Endülüslü şârihler, şerhlerinde rivâyetlerin sıhhat durumuyla genelde ilgilenmezken fıkıhın ihtilaflı meselelerinde tercih ettikleri hükmün şer'î dayanağı olan hadisin ya da karşı tarafın esas aldığı rivâyetin delil değeri taşımadığını ortaya koymak için dolaylı olarak rivâyetlerin sıhhat değerlendirmesini yapmışlardır. Endülüslü şârihlerin şerh ettikleri eserlerdeki rivâyetlerin sıhhatleriyle ilgilenmemelerini bu eserlerin şöhret ve otoritesiyle alakalı olduğunu ifade etmek gerekir.

Fıkıh ağırlıklı şerh yöntemini takip eden Endülüslü şârihler, genelde Mâlikî mezhebini merkeze almışlardır. Bu nedenle Endülüslü âlimler yer yer Mâlik'in görüşlerini savunarak bu görüşlerin doğruluğunu ortaya koymak istemişlerdir. Fakat onlar, fikhî konuları çoğu zaman taraf belirtmeden ele almışlardır. Bu nedenle Endülüs şerhlerinde fikhî tartışmalar, mukayeseli olarak takip edilebilir.

Endülüslü şârihler, fıkıh ağırlıklı şerh yöntemi takip ederlerken mezhep görüşlerine bağlı olmadan hadisten çıkarılabilecek hükme de önem vermişlerdir. Bu sebeple hadise aykırı duran fakihlerin görüşlerini zaman zaman eleştirmişlerdir. Tenkit edilen isimlerin başında Ebû Hanîfe ve öğrencileri gelmektedir. Hatta bu sebeple bazen Şâfiî'yi de eleştirmişler az da olsa Mâlik'in görüşünü terk ederek hadisten çıkarılan hükmü öncelemişlerdir. Endülüslü şârihlerin hadislerden çıkarılan hükmü öncelemesi onları zâhirîliğe de sevk etmemiştir. Nitekim birçok yerde zâhirîleri tenkit ederek onlara cevap vermeye çalışmışlardır. Hatta İbnü'l-Arabî,

Mesâlik'i yazmasının sebeplerinden biri olarak zâhirîlerin *Muvatta*'a yönelik eleştirilerine cevap vermek için olduğunu ifade etmiştir. Ancak o, şerhinde zaman zaman onlara yönelik eleştirilerini dile getirse de bu sıklıkla görülmez.

Endülüslü şârihleri ehl-i hadis anlayışına yakınlaştıran başlıca nedenin, Doğu'ya yapılan rihleler neticesinde buradaki hadis kitaplarının Endülüs'e taşınması ve fikhî meselelerde hadisin daha fazla dikkate alınması diyebiliriz. Dolayısıyla Endülüs'te ilk zamanlarda Mâlik'in görüşleri ile yetinen Mâlikî âlimler, zaman içerisinde ehl-i hadis çizgisine yaklaşmıştır. Endülüslü şârihlerin Mâlikî mezhebi açısından önemli delil taşıyan amel-i ehl-i Medîne'ye fazla vurgu yapmamalarının bir nedeni de bu yaklaşımın olduğunu düşünüyoruz.

Çalışmamız esnasında elde edilen veriler ışığında sahip olduğumuz kanaate göre hadis şerh faaliyetinde Endülüslü şârihler arasında ehl-i hadis anlayışının daha fazla hissedildiği isimlerin başında, İbn Battâl ve İbn Abdilber gelir. Bu, tamamen şârihlerin, içinde yaşadıkları şartların gereği olan kendi tutumlarından kaynaklanacağı gibi az önce beyan ettiğimiz gibi özellikle “ale'l- ebvâb” diğer muteber hadis kaynaklarının buraya intikaliyle tezahür etmiş olan ehl-i hadis anlayışının hicrî beşinci asırda daha ağırlıklı olmasından da kaynaklanabilir.

Endülüs'te hicrî üçüncü asırda başlayan Endülüs hadis şerhçiliğinin beşinci asırda gelişim göstererek devam ettiğini söyleyebiliriz. Genelde hadis edebiyatı nazar-ı dikkate alınırsa, yarımada ilk örneklerini müşahade ettiğimiz hadis şerhçiliğindeki işte bu oluşum ve tekâmül halinin Endülüs'teki bu başlangıç ve gelişim, diğer coğrafyalardaki hadis şerhleri üzerinde etkili olduğunu görmüş olmak, mevcut çalışmamızın en önemli sonuçlarından biridir. Bunun nedenleri arasında ilk olarak hadis şerh geleneğinde Endülüs'ün öncü rol üstlenmesini sayabiliriz. Bir başka ifade ile hadis edebiyatının önemli bir kımını teşkil eden “hadis şerhçiliği”nin beşiği Endülüs'tür diyebiliriz. Yine aynı durum, özellikle hadislerle fıkıh veya fikhın temel kaynaklarından birisi olarak hadisin anlaşılması lüzumunu literatüre dönüştüren ilk hareketin Endülüs kaynaklı olduğunu da belirtmeliyiz. Bizce önemli diğer bir neden ise hadisi anlama ve yorumlamka şeklinde genel bir ifade yanında özelde “Hadis Şerhçiliği”nin nüvelenip neşv u nemâ bulduğu bu coğrafya mirasının sahipleri olan Endülüslü şârihlerin verdikleri bilgilerin diğer şârihler tarafından

yeterli görülmesidir; onlara çokça atıfta bulunulmuş olması gibi durumlar da yukarıdaki tesbit ve kanaatlerimizi teyid etmektedir. Zira İslâm dünyasının Doğu coğrafyasındaki birçok şârih, Endülüslü şârihlerin açıklamalarını olduğu gibi nakletmekle yetinmiştir. Mesela *Muvatta'* şârihleri, şerhlerini gerek görüşleri aynen nakletmek gerekse şerhteki yöntem ve uslûb cihetinden, Endülüslü *Muvatta'* başta olmak üzere Buhârî'nin, Müslim'in *Sahih*'leri ile Tirmizî'nin *Süneni*'ne yazılan şerhlerin önemli ölçüde tesirinde kalarak ve diğer şârihleri sayesinde yazdıklarını söyleyebiliriz. Bu arada hemen belirtelim ki, Endülüs hadis şerhçiliğinin bu önemi ve çığır açan değeri yanında buradaki şerhlere itirazların da olduğunu; eleştirilen bazı yorumların bulunduğunu da hadis şerh geleneğinde Endülüslü şârihleri tenkit etmek için onlardan nakil yapıldığını da unutmamak gerekir.

Nihayet bir teklif olarak belirtmemiz gerekirse çalışmamızın Üçüncü Bölümü'nde Endülüslü şârihlerin diğer şârihler üzerindeki etkisini ortaya koymaya çalıştık ancak hadis şerh geleneğinde Endülüs'ün önemini daha iyi anlayabilmek için Endülüs şerhlerinin gerek kendi arasında gerekse, tesiri altında geliştiğini belirttiğimiz Doğu'daki takipçileriyle, eser veya şârih esaslı mukayeselere dair müstakil bu türden çalışmaların devam etmesi gerektiğini düşünüyoruz.

KAYNAKÇA

- Kur'ânı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 7. Basım, 2016.
- Abdurrezzâk, Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi. *el-Musannef*. thk. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî. 11 Cilt. el-Meclisu'l-İlmi, ts.
- Acar, Yusuf. *Endülüs Hadisçiliği ve İbn Abdilber*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Acet, Semih. *İmam Nevevî ve Minhâc İsimli Eserinin Hadis Şerhciliği Açısından Değerlendirilmesi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, SBE Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2018.
- Adıgüzel, Cumhur Ersin. *XI. asırda Endülüs'te ilmi hayat*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2016.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaûd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1420.
- Akgül, Yusuf. *Edebî Tür Olarak Garîbû'l-Hadis*. Ankara: Ankara Üniversitesi, SBE Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2006.
- Albayrak, Ali. *Buhârî Sonrası el-Câmi'u's-Sahîh*. İstanbul: İFAV, 2018.
- Altıntaş, Fatma Betül. "Osmanlı Muhaddislerinden Kemâhî'nin el-Müheyyâ Adlı Şerhinde Mezhep Faktörünün Etkileri". *Diyanet İlmi Dergi* LVII/3 (2021), 819-848.
- Apaydın, H. Yunus. "Zâhiriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. XLIV. İstanbul: TDV, 2013.
- Apaydın, Mehmet. *Siyer Kronolojisi*. İstanbul: Kuramer, 2018.
- Arık, M. Selim. *Ebû Bekr İbnu'l-Arabî ve Sünen Şerhi Arızatu'l-Ahvezî*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, SBE Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2001.
- Aslan, Recep. "Hadislerde Temsîlî Anlatım". *İslâmî İlimler Dergisi* VIII/1 (2013), 249-270.
- Ayas, Tahir. "Medine Harem Bölgesinin Tespiti: Eleştiriler Bağlamında Bir Buhârî Rivayetin Serüveni". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 40 (2018), 1-45.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV, 5. Basım, 2011.

- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddin Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. nşr. Abdullah Mahmud. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1421/2001.
- Ayvallı, Ramazan. “Esbâbü Vurûdi'l-Hadîs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. XI. İstanbul: TDV, 1995.
- A'zamî, Muhammed Mustafa. *Mu'cemu Mustalahâtî'l-Hadis ve Letâifu'l-Esânid*. Riyad: Mektebetü Edvâi's-Selef, 1420/1999.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef. *el-Müntekâ Şerhu Muvatta'i Mâlik*. thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1420/1999.
- Bâhilî, Ebû Nasr Ahmed b. Hatim. *Divânu Zî'r-Rimme*. thk. Abdülkuddüs Ebû Salih. 3 Cilt. Cidde: Müessetü'l-İmân, 1402/1982.
- Batalyevsî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed. *Müşkilâtu Muvatta'*. thk. Taha b. Ali. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1420/1999.
- Bekr b. Muhammed. “Menhecu Kâdî İyâd fî Şerhi Garîbi'l-Hadîs fî Kitâbihi Meşâriku'l-Envâr alâ Sihâhi'l-Âsâr”. *Mecelletü'l-Ulûmi's-Şerriyye* 23 (1433).
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *el-Câmiu li's-Şuabi'l-İmân*. thk. Muhtâr Ahmed en-Nevrî. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1423.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-Kebîr*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr. *Müsnedü Bezzâr*. thk. Adil b. Sa'd. 18 Cilt. Medine: Meketebetü'l-Hakem ve'l-Ulûm, 1427/2006.
- Bilen, Mehmet. *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. 9 Cilt. Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Bûnî, Ebû Abdülmelik Mervân b. Ali. *Tefsîru'l-Muvatta' li'l-Bûnî*. thk. Ebû Ömer Abdülaziz es-Sağîr. Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1432/2011.
- Çakan, İsmail Lütfî. “Cem' ve Te'lîf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. VII. İstanbul: TDV, 1993.

- Çakan, İsmail Lütü. “el-Câmiu’s-Sahîh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. VII. İstanbul: TDV, 1993.
- Çakan, İsmail Lütü. *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*. İstanbul: İFAV, 6. Basım, 2013.
- Çakın, Kamil. “Buhârî’nin Otoritesini Kazanma Süreci”. *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* X/1-2-3 (1997), 100-109.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. “Endülüs’te Rey-Hadis Mücadelesi”. *İslamiyat* 7/3 (2004), 59-74.
- Çimen, Ali. *Mâzerî: Hayatı, Eserleri ve “el-Mu’lim” İsimli Eseri Özelinde Şerhçiliği*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Çimen, Fatih. *İbn Fûrek ve Müşkilü’l-Hadis ve Beyânüh Adlı Eseri*. Yalova Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Çoban, Fatma Büşra. *Endülüslü Muhaddislerin Rihleleri (Hicrî İlk Dört Asır)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Dabbî, Ebû Cafer Ahmed b. Yahya b. Ahmed. *Buğyetü’l-Mültemis*. thk. İbrahim el-Ebyârî. 2 Cilt. Kahire: Dâru’l-Kitâbi’l-Mısırî, 1. Basım, 1410.
- Dârekutnî, Ebü’l-Hasan Ali b. Ömer. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaûd. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1. Basım, 1424/2004.
- Divani, Muhammet. “Kaybolan Bir İlim Dalı: Müşkilü’l-Hadis”. *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/2 (2018), 105-125.
- Durmuş, İsmail. “Mecaz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. XXVIII. Ankara: TDV, 2003.
- Durmuş, İsmail. “Mühelhil b. Rebîa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. III. Ankara: TDV, 2019.
- Düzenli, Muhittin. *Hadislerde Gizli Kusurlar -İllet ve Şâz-*. İstanbul: İsam Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr Fütûh Humeydî. *Tefsîru Garîbi mâ fî’s-Sahîhayn*. thk. Zübeyde Muhammed Saîd Abdülazîz. Kahire: Mektebetü’s-Sünne, 1., 1415/1995.
- Ebû Avâne, Yakub b. İshâk b. İbrahim. *Müsnedü Ebî Avâne*. thk. Eymen b. Arif. 5 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1419.

- Ebû Bekr Muhammed b. İshâk, İbn Huzeyme. *Sahîh-i İbn Huzeyme*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 4 Cilt. el-Mektebetü'l-İslâmî, 1400.
- Ebû Davud. "el-Merâsil". thk. Şuayb el-Arnaûd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1408/1988.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşâ's b. İshâk. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaûd. 7 Cilt. Dâru'r-Risâle, 1430/2009.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali. *Müsnedü Ebî Ya'lâ*. thk. Hüseyin Selim Esed. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1406/1986.
- Ebû Yusuf, Yakub b. İbrahim. *Âsâr*. thk. Ebu'l-Vefâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Efendioğlu, Mehmet. "Şerh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/559-560. İstanbul: TDV, 2010.
- Emin Âşıkkutlu. "İbn Kurkûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. XX. İstanbul: TDV, 1999.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail b. Abdillâh el-. *el-İbâne an Usûlü'd-Diyâne*. Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, 1. Basım, ts.
- Fierro, Isabel. "Hadisin Endülüs'e Girişi (2./8. - 3./9. Yüzyıllar)". çev. Murat Gökâlp. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLVII/2 (2006), 237-258.
- Gassânî, Ebû Alî Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed. *Takyîdü'l-Mühmel ve Temyîzü'l-Müşkil*. thk. Ali b. Muhammed el-İmrân - Muhammed Üzeyr Şems. 3 Cilt. Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1. Basım, 1421.
- Görgün, Tahsin. "İbn Habîb es-Sülemî". *DİA*. XIX/510-513. İstanbul: TDV, 1999.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: OTTO, 5. Basım, 2014.
- Gürses, Serdar Murat. *Haneî-Seleî Hadis Şerh Geleneği Açısından Keşmîrî'nin el-Arfu's-şezî ve Mübârekpûrî'nin Tuhfetü'l-Ahvezî İsimli Eserlerinin Karşılaştırması*. Malatya: İnönü Üniversitesi, SBE Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2018.
- Habeşî, Abdullah Muhammed. *Câmiu's-Şurûh ve'l-Havâşî*. 3 Cilt. Abudabi: el-Cemu's-Sekâfî, 1425.

- Haccî, Abdurrahman Ali. *et-Târîhu'l-Endelüsî mine'l-Fethi'l-İslâmî hattâ Sukûtu Gîrnata*. Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2. Basım, 1402/1981.
- Halîl b. Ahmed, el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-Ayn*. thk. Mehdî Mahzûmî - İbrahim Semerrâî. 8 Cilt. Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuât, 1988. <http://ktp.isam.org.tr/>
- Harbî, İbrahim b. İshâk. *Garîbu'l-Hadis*. thk. Süleyman İbrahim. 3 Cilt. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kura, 1. Basım, 1405.
- Humeydî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr Fütûh. *Cezvetü'l-Muktebîs fî Târîhi Ulemâi'l-Endelüs*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1429/2008.
- Humeydî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr Fütûh. *Tefsîru Garîbi mâ fî's-Sahîhayn*. thk. Zübeyde Muhammed Saîd Abdülazîz. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1. Basım, 1415/1995.
- Huşenî, Muhammed b. Hâris. *Ahbâru'l-Fukahâ ve'l-Muhaddisîn*. thk. Maria Luisa - Luis Molina. Madrid: el-Mecâlisu'l-Ala'l-Mebâisu'l-İlmiyye, 1991.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî. *Câmiu Beyânî'l-İlmi ve Fazlihi*. thk. Ebi'l-Eşbâl ez-Züheyri. 2 Cilt. Dâru İbni'l-Cevzî, 1435.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî. *el-Ecvibe an-Mesâilî'l-Mustağribe min Kitâbi'l-Buhârî*. thk. Abdülhâlik Muhammed b. Mâdî. Riyad: Vakfu's-Selâmi'l-Hayriyye, 1425/2004.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî. *el-İstizkâr*. thk. Abdulmu'tî Kala'cî. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kuteybe, 1413/1993.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fî'l-Muvatta' mine'l-Meânî ve'l-Esânid*. thk. Mustafa b. Ahmed el-Ulvî - Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî. 26 Cilt. Mağrib: Vezâratu Umûmi'l-Evkâf ve's-Şuûnu'l-İslâmiyye, 1387/1967.
- İbn Ahtâl, Ebû Mâlik Gıyâs b. Gavs. *ed-Dîvân*. thk. Fahrüddin Kubâve. Beyrut: Dâru Fikri'l-Muâsır, ts.
- İbn Battâl, Ebû'l-Hasan Ali Halef b. Abdülmelik. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Ebû Temîm Yasir b. İbrahim. 10 Cilt. Mektebetü'r-Rüşd, ts.
- İbn Beşkuvâl, Ebû'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik b. Mes'ûd b. Mûsâ. *es-Sılâ*. thk. İbrahim el-Ebyârî. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısri, 1. Basım, 1410.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Kemâl Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Beyrut: Dâru't-Tâc, 1. Basım, 1409/1989.

- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî. *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*. thk. Abdüsselâm Muhammed b. Hârûn. 6 Cilt. Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Habîb, Ebû Mervân Abdülmelik b. Habîb b. Süleymân Sülemî. *Tefsîru Garîbi'l-Muvatta'*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1. Basım, 1421/2001.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali. *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed. 17 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1. Basım, 1426/2005.
- İbn Hayr, Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer el-İşbîlî. *Fehresetü İbn Hayr el-İşbîlî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 2009.
- İbn Hibbân. *el-İhsân fî Takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaûd. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1408.
- İbn Kurkûl, Ebû Ebû İshâk İbrahim b. Yusuf b. İbrahim. *Metâliu'l-Envâr alâ Sîhâhi'l-Âsâr*. thk. Ahmed Üveys Cüneydî, Ahmed Fevzî İbrahim. 6 Cilt. Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1433.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-Meânî'l-Kebîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1984.
- İbn Manzûr, Ebül-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-Müçtehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*. thk. Muhammed Subhi. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1415/1994.
- İbn Seyyidinnâs, Muhammed b. Muhammed. *en-Nefhu's-Şezî Şerhu Câmi't-Tirmizî*. thk. Ebû Cafer el-Ensârî - Abdulaziz Ebû Rihle. 4 Cilt. Riyad: Dâru's-Sumî', 1. Basım, 1428/2007.
- İbn Yunus, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh. *el-Câmi li Mesâili'l-Müdevvene*. 24 Cilt. Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1434/2013.
- İbnu'l-Faradî, Ebu'l-Velid Abdullah b. Muhammed b. Yusuf. *Târîhu Ulemâi'l-Endelüs*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 2 Cilt. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1429.

- İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Abdirrahmân eş-Şehrezûrî. *Ulûmu'l-Hadîs*. nşr. Muhammed Râğîb et-Tabbâh. Haleb: Matbaatu'l-İlmiyye, 1350.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh. *Ârızatu'l-Ahvezî bi Şerhi Sahîhi't-Tirmizî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh. *Ârızatü'l-Ahvezî bi Şerhi Sahîhi't-Tirmizî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh. *el-Mesâlik fî Şerhi Muvatta'i Mâlik*. thk. Muhammed b. el-Hüseyn es-Süleymanî - Âişe bt. el-Hüseyn es-Süleymanî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1428/2007.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh. *Kitâbu'l-Kabes fî Şerhi Muvatta'i Mâlik b. Enes*. thk. Muhammed Abdillâh Veled Kerîm. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1992.
- İbnü'l-Cârûd, Ebû Muhammed Abdullah b. Ali. *el-Münteka li'bni Cârûd*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cenân, 1408/1988.
- İnce, İrfan. "Ridde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. XXXV/88-91. İstanbul: TDV, 2008.
- Kaçar, Ömercan. *Mühelleb b. Ebî Süfre ve Şerhçiliği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisan Tezi, 2021.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Musa. *el-Gunye Fihristü Şuyûhu Kâdî İyâd*. thk. Mâhir Zühayr Cerrâd. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1402/1982.
- Kâdî İyâz, Ebül-Fazl İyâz b. Musa. *İkmâlü'l-Mu'lim bi Fevâidi Müslim*. thk. Yahya İsmail. 9 Cilt. Medine: Dâru'l-Vefa, 1. Basım, 1419/1998.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Musa. *Meşâriku'l-Envâr alâ Sihâhi'l-Âsâr*. thk. İbrahim Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1433.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Musa. *Tertîbü'l-Medârik ve Takrîbü'l-Mesâlik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi'l-Mâlik*. thk. Abdülkadir Sahravî. 8 Cilt. Rabat: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1403/1983.
- Kandehlevî, Muhammed Zekeriya. *Evcezü'l-Mesâlik*. thk. Takiyyu'd-Dîn en-Nedvî. 17 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1. Basım, 1424/2003.
- Kandemir, M. Yaşar. "Ahfeş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. I/524-525. İstanbul: TDV, 1988.

- Kandemir, M. Yaşar. “Garîbü’l-Hadîs”. *DİA*. XIII/376-378. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Kandemir, M. Yaşar. “Gassânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. XIII/396. İstanbul: TDV, 1996.
- Kandemir, M. Yaşar. “Kâdî İyâz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. XXIV. İstanbul: TDV, 2001.
- Karadâvî, Yusuf. *Sünneti Anlamada Yöntem*. çev. Bünyamin Erul. İstanbul: Nida Yayıncılık, 8. Basım, 2016.
- Karagözoğlu, Mustafa Macit. “Hadis Şerhine Ponaromik Bir Bakış”. *Hadis Şerh Literatürü I*. ed. Mustafa Macit Karagözoğlu. 19-52. İstanbul: İFAV, 1. Basım, 2020.
- Karagözoğlu, Mustafa Macit. “İlelü’l-Hadis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. XXII. Ankara: TDV, 2020.
- Karagözoğlu, Mustafa Macit. “Müslim’in el-Müsnedü’s-Sahîh’i Üzerine Yazılmış Şerhler”. *Hadis Şerh Literatürü I*. ed. Mustafa Macit Karagözoğlu. 317-409. İstanbul: İFAV, 1. Basım, 2020.
- Kâsânî, Alâüddin Ebû Bekr b. Mes’ud. *Bedâiu’s-Sanâi’*. 7 Cilt. Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1406/1986.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî. *Garîbu’l-Hadîs*. thk. Muhammed Abdülmuîd Hân. 4 Cilt. Haydarabad: Matbaatu Dâirati Meârifî’l-Osmâniyye, 1384.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü’z-Zunûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâu’t-Türâsi’l-Arabî, ts.
- Kaya, Eyüb Said. “Mâlikî Mezhebi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. XXVII/519-535. Ankara: TDV, 2003.
- Kaya, Eyüb Said. “Mâzerî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. XXVIII/193-195. Ankara: TDV, 2003.
- Kazan, Ramazan. *Edebi Üslup Açısından Hadis Metinleri*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2013.
- Kefevî, Ebû’l-Bekâ. *el-Külliyât*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2. Basım, 1419/1998.
- Kemâhî, Osman b. Saîd. *el-Müheyyâ fî Keşfi Esrâri’l-Muvatta’*. thk. Ahmed Ali. 4 Cilt. Kahire: Dâru’l-Hadis, 1425/2005.

- Keşmirî, Muhammed Şâh. *el-Urfu's-Şezî Şerhu Süneni'Tirmizî*. thk. Mahmûd Şâkir. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1425/2004.
- Kettânî, Yusuf. *Medresetü'l-İmâm Buhârî fi'l-Mağrib*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Lisâni'l-Arab, ts.
- Kılıç, Hulusi. "Belâgat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. V. İstanbul: TDV, 1992.
- Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Yusuf. *el-Kevkebü'd-Derârî fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1401/1981.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1. Basım, 1983.
- Köktaş, Yavuz. "İmam Malik'in Muvatta'ında Garîbu'l-Hadîs ve Hadîs Yorum Örnekleri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2002), 45-78.
- Kudâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme. *Müsnedü's-Şihâb*. thk. Humeydî b.Abdî'l-Mecîd. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1405/1985.
- Kunâzî, Ebû'l-Mutarriif Abdurrahman b. Mervân. *Tefsîru'l-Muvatta'*. thk. Âmir Hasan Sabri. 2 Cilt. Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, ts.
- Kurt, Ali Vasfi. *Endülüs'de Hadis ve İbn Arabî*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Mahlûf, Muhammed b. Muhammed. *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye fi Tabakâti'l-Mâlikiyye*. Kahire: el-Matbaatu's-Selefiyye, 1319.
- Makkarî, Ahmed b. Muhammed. *Nefhu't-Tîb*. thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1388/1968.
- Mâlik, Ebû Abdullâh. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fuad Abdûlbaki. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1425.
- Ma'mer b. Râşid. *el-Câmi*. thk. Habîbu'r-Rahmân el-Azmî. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1403/1983.
- Mâzerî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ali. *el-Mu'lim bi Fevâidi Müslim*. thk. Muhammed eş-Şâzeli en-Neyfer. 3 Cilt. Tunus: Dâru't-Tunûsiyye, 2. Basım, 1988.

- Mübârekpûrî, Muhammed Abdurrahman. *Tuhfetu'l-Ahvezî bi Şerhi Câmiî't-Tirmizî*. thk. Abdulvehâb b. Abdillatîf. 10 Cilt. Medine: el-Meketebetü's-Selefiyye, 2. Basım, 1383/1963.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, 1412.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin. *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, 1392.
- Nisâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1422.
- Nisâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *Marifetü Ulûmi'l-Hadîs*. thk. es-Seyyîd Mu'zam Hüseyn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1397.
- Özbalıkçı, Mehmet Reşit. "Batalyevsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. V. İstanbul: TDV, 1992.
- Özdemir, Mehmet. "Endülüs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. XI. İstanbul: TDV, 1995.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları Siyasi Tarih*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 7. Basım, 2022.
- Özel, Ahmet. "Bâcî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. IV/414-415. İstanbul: TDV, 1991.
- Özel, Ahmet. "Huşenî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. XVIII/421-422. İstanbul: TDV, 1998.
- Özer, Salih. *Endülüslü İbn Battal ve Buhârî Şerhi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2007.
- Özkan, Halit vd. "Buhârî'nin el-Câmiu's-Sahîh'i Üzerine Yazılmış Şerhler". *Hadis Şerh Literatürü I*. ed. Mustafa Macit Karagözoğlu. 171-313. İstanbul: İFAV, 1. Basım, 2020.
- Özkan, Halit. *Memlüklülerin Son Asrında Hadis*. İstanbul: Klasik, 1. Basım, 2012.

- Özkan, Halit. “Muvatta Üzerine Yazılmış Şerhler”. *Hadis Şerh Literatürü I.* ed. Mustafa Macit Karagözoğlu. 55-168. İstanbul: İFAV, 1. Basım, 2020.
- Özpınar, Ömer. *Hadis Edebiyatının Oluşumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Özşenel, Mehmet. “Mübârekpûrî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. XXXI. Ankara: TDV, 2020.
- Öztoprak, Mustafa. “Endülüs Hadisciliğinde Sahîhayn Algısı ve Doğu İslâm Dünyasıyla Karşılaştırılması”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2013), 109-136.
- Öztoprak, Mustafa. “Endülüs Hadisciliğinde Halifelerin Yeri”. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2012), 149-165.
- Öztoprak, Mustafa. “Endülüs’te Hadis İlminin Gelişim Aşamaları”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2 (2012), 183-197.
- Öztoprak, Mustafa. “Hadis İlminin Endülüs’e Girişi”. *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2013), 143-163.
- Palabıyık, Abdülkadir. *Garibu’l-Hadis Nevinin Doğuşu ve Abdülgafır b. İsmâil’in el-Müfhim li Şerhi Garîbi Sahîh-i Müslim Adlı Eseri*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, SBE Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1997.
- Parladır, Salahattin. “Kâbisî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. XXIV. İstanbul: TDV, 2001.
- Polat, Salahattin. *Metin Tenkidi*. İstanbul: İFAV, 2. Basım, 2015.
- Polat, Salahattin. “Mürsel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. XXXII. İstanbul: TDV, 2006.
- Saada, Zelal. “Musa b. Harun ve Cerh ve Tadildeki Metodu”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2018), 125-159.
- Sakallı, Talat. *Aynî ve Hadis Yorum/Şerh Yöntemi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 1. Basım, 2013.
- Sakallı, Talat. *Hadis Tartışmaları (İbn Hacer-Bedruddîn Aynî)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Sakallı, Talat. *Hadis Tenkidi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Sakallı, Talat. “İbn Battâl el-Kurtubî”. *DİA*. XIX/360-361. İstanbul, 1999.

- Samarrâî, Halil İbrahim vd. *Târîhu'l-Arab ve Hadâratuhum fi'l-Endelüs*. Bingazi: Dâru'l-Kütübi'l-Vataniyye, 2000.
- Sancaklı, Saffet. "İbn Battâl ve Buhârî Şerhi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/1 (2007), 61-93.
- Sandıkçı, Kemal. *Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1991.
- Sandıkçı, S. Kemal. *İlk Üç Asırda İslam Coğrafyasında Hadis*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2019.
- Sarakustî, Ebü'l-Kâsım Sâbit b. Hazm b. Abdirrahmân. *ed-Delâil fî Garibi'l-Hadis*. thk. Muhammed b. Abdullah Kannâs. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1422/2001.
- Sarakustî, Ebü'l-Kâsım Sâbit b. Hazm b. Abdirrahman Avfi Endelüsî. *ed-Delâil alâ Meâni'l-Hadis bi's-Şâhid ve'l-Mesel*. thk. Muhammed Hamid el-Hâc Halef. 4 Cilt. Rabat: Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Ebhâs ve İhyâi't-Türâs, 1432/2011.
- "Endülüs Emevi Devleti". *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*. ed. Kenan Seyithanoğlu vd. İstanbul: Çağ Yayınları, 1987.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Tedribu'r-Râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. çev. Muhammed Enes Topgül - Faik Akcaoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Şahyar, Ayşe Esra. "Sâbit b. Hazm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. XXXVIII/351-352. İstanbul: TDV, 2008.
- Şahyar, Ayşe Esra. "Tirmizî'nin el-Câmi'i Üzerine Yazılmış Şerhler". *Hadis Şerh Literatürü II*. ed. Mustafa Macit Karagözoğlu. İstanbul: İFAV, 1. Basım, 2022.
- Şüvât, el-Hüseyn b. Muhammed. *Medresetü'l-Hadis fi'l-Kayrevân mine'l-Fethi'l-İslâmi ilâ Muntasifi'l-Hâmisi'l-Hicrî*. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-İslâmiyye li'l-Mekâtibi'l-İslâmî, 1. Basım, 1411.
- Şüvât, Hüseyin b. Muhammed. *Menheciyyetü Fıkhi'l-Hadis inde'l-Kâdî İyâz*. Dâru İbn Affân, 1414/1993.
- Tahavî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Meâni'l-Âsâr*. thk. Muhammed Zühayrî. 4 Cilt. Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994.
- Tartı, Nevzat. *İbn Abdi'l-Berr ve et-Temhîd'indeki Şerh Metodu*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisan Tezi, 1994.

- Taşan, Yusuf. *Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Hadis Şerhçiliği (Muvatta' Şerhleri Çerçevesinde)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, SBE Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2022.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzûâtî'l-Ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *es-Sünen*. thk. Beşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Dâru Garbî'l-İslâmî, 1996.
- Tozlu, İbrahim. “Buhârî Râvisi Kâdî Mühelleb b. Ebû Sufre'nin Endülüs Hadisçiliğindeki Yeri ve Önemi”. *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1 (2015), 65-96.
- Türcan, Zişan. *Hadis Şerh Geleneği: Doğuşu Gelişimi ve Dönüşümü*. Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 2020.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Uğur, Mücteba. *Hadis İlimleri Edebiyatı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 1996.
- Uysal, Muhittin. “Hadisin Arap Dilbilimine Etkisi ve Hadisle İstişhâd Meselesi”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* VI/1 (2006), 97-126.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 4. Basım, 2012.
- Vakkaşî, Hişâm b. Ahmed. *et-Ta'lik ala'l-Muvatta'*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin. 2 Cilt. Mekke: Mektebetü'l-Ubeykan, 1421.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. “İsâ b. Dînâr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. XXII. İstanbul: TDV, 2000.
- Yavuz, Adil. “Evlenmeyi Haram Kılan ‘Beş Kez Süt Emme’ Üzerine Bir Değerlendirme (Kur’ân’dan Bir Ayet mi, Peygamberimizden Gelen Bir Rivayet mi?)”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2007), 51-71.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Eşâ’riyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. XI. İstanbul: TDV, 1995.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Te’vîl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. XLI. İstanbul, 2012.

- Yıldırım, Enbiya. *Hadiste Metin Tenkidi*. Ankara: OTTO, 1. Basım, 2015.
- Yiğit, İsmail. “Ribât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. XXXV. İstanbul: TDV, 2008.
- Yücel, Ahmet. “Humeydî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. XVIII/358. İstanbul: TDV, 1998.
- Yücel, Ahmet. “İbnü’l-Arabî Ebû Bekr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. XX/492. İstanbul: TDV, 1999.
- Yücel, Ali. *Ebû Ali el-Gassânî ve Takyîdü’l-Mühmel İsimli Eseri*. Marmara Üniversitesi, SBE Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru Alâmi’n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaûd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1. Basım, ts.
- Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî. *Şerhu’z-Zürkânî*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. 4 Cilt. Kahire: Dâru’l-Hadis, 1436/2010.
- el-Fihrisü’s-Şâmil li’t - Tûrasi’l - Arabiyyi’l - İslâmiyyi’l - Mahtût : el-Hadisü’n-Nebeviyyi’s-Şerif ve Ulumuhû ve Ricaluhû*. 3 Cilt. Amman: Müessesetu Âli’l-Beyt, 1991/1411.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler:

Adı ve Soyadı : Ali Rıza KARA

Eğitim Durumu :

Lisans : İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Yüksek Lisans : Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı.

Yabancı Dil(ler) ve Düzeyi:

İngilizce : E Düzeyi

Arapça : C Düzeyi

İş Deneyimi:

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Bilimsel Yayınlar ve Çalışmalar:

SAKALLI, Talat - KARA, Ali Rıza, Endülüslü Hadis Şârihlerinin Bazı Fakihlere Yönelik Eleştirileri”, *Burdur İlahiyat Dergisi*, S. 6 (Haziran 2023), ss. 200-222.