



T.C.

Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Hadis Bilim Dalı

Doktora Tezi

İMAM NEVEVÎ VE MİNHÂC İSİMLİ ESERİNİN HADİS ŞERHÇİLİĞİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Semih ACET
10909002

Danışman
Prof. Dr. H. Musa BAĞCI

Diyarbakır 2018

T.C.
Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Hadis Bilim Dalı

Doktora Tezi

**İMAM NEVEVÎ VE MİNHÂC İSİMLİ ESERİNİN HADİS
ŞERHÇİLİĞİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ**

Semih ACET
10909002

Danışman
Prof. Dr. H. Musa BAĞCI

Diyarbakır 2018

TAAHHÜTNAME
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum “İmam Nevevî ve Minhâc İsimli Eserinin Hadis Şerhçiliği Açısından Değerlendirilmesi” adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı taahhüt eder, tezin kağıt ve elektronik kopyalarının Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

☐ Tezimin 1 (bir) yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezin tamamı her yerden erişime açılabilir.

25.01.2018
Semih ACET

KABUL VE ONAY

Semih ACET tarafından hazırlanan İmam Nevevî ve Minhâc İsimli Eserinin Hadis Şerhçiliği Açısından Değerlendirilmesi adındaki çalışma, 25.01.2018 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda jürimiz tarafından Temel İslam Bilimler Anabilim Dalı, Hadis Bilim Dalında **DOKTORA TEZİ** olarak oybirliği ile kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Ahmet KELEŞ

Prof. Dr. H. Musa BAĞCI

Doç. Dr. Zişan TÜRÇAN

Doç. Dr. Mehmet BİLEN

Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman ECE

ÖNSÖZ

Hadis, Kur'an-ı Kerim'den sonra bütün İslam âleminin temel başvuru kaynağıdır. İslam Medeniyeti fikrî, siyasî, ekonomik ve sosyokültürel alanda şekillenirken hadisler temel referans olarak kabul edilmiştir. Bunun bir yansıması olarak da İslam Tarihi'nde yaşanan birçok hâdise hadis bağlamında değerlendirilmiştir. Kaynaklık değeri ve sosyal hayattaki işlevselliği itibarı ile hayatın merkezinde yer alan hadisler zaman zaman ilmî tartışmaların ve siyasî gruplaşmaların odağında yer almıştır. Hâssaten kişisel veya grupsal meşruiyet zeminini sağlama adına hadis metnini bağlamından kopararak lafza yüklenen yanlış manalar ve metodolojiden yoksun olarak yapılan değerlendirmeler toplumun zihin dünyasında buhranlara sebebiyet vermiştir. Yaşanan bu fikrî karmaşa karşısında alimler Hz. Peygamber'in sözlerindeki muradını izhar sadedinde şerh türünde eserler telif etmiştir. Hadisler etrafında gerçekleşen bunca ilmî çabanın tespit edilmesi, fikrî mülahazaların semeresiyle oluşan yorum çeşitliliğinin sonraki kuşaklarla buluşması, hadis tahlilinde sistematik düşünme yetisinin kazanılmasına fayda sunması ve hadislerin güncellenmesi çabalarına zenginlik katması adına hadis şerhlerinin incelenmesine gereksinim duyulmuştur.

Özellikle muhtelifu'l-hadîs ilmi kapsamında tahlile muhtaç olan hadislerin öne sürülerek hadisin kaynaklık değerine yöneltilen ithamlar karşısında hadis şerhleri önemli bir görev icra etmiştir. Bununla birlikte hadis şerhleri, rivayetin senedine objektif bakabilme, hadis metnine ise makul ve insaflı yaklaşabilme olanağı sunmuştur.

Dolayısıyla yazıldığı dönemin pek çok özelliğini ihtiva eden ve bilgi mirasının kuşaklar arasında taşınmasında köprü vazifesi gören hadis şerhleri, özgünlük noktasında zaman zaman tenkide uğrasa da genel itibarıyla İslam tefekkürüne farklı

boyutlar kazandırma çabalarının bir semeresi olarak gelişme göstermiştir. Nitekim şerh edebiyatında hatırı sayılır bir konumu bulunan “*el-Minhâc*” adlı *Sahîh-i Müslim* şerhi, hadislerin sahih yorumunun tespitinde önemli bir kaynak hüviyetinde olup, günümüz hadis yorumculuğuna ayrı bir zenginlik katacak mahiyettedir. Yine Nevevî’nin mezkur eseri, o dönemde yaşanan siyasî ve sosyal hâdiselerin hadis tartışmalarına ve hadislerin yorumlanmasına ne gibi tesirinin olduğuna da ışık tutabilecek niteliktedir. Özellikle Şafîî fıkhrındaki vukufiyeti ile ön plana çıkan İmam Nevevî’nin, hadis tahlilinde ve hüküm istinbatında mezhebî mensubiyetinin yansımalarını göstermesi adına ilgili şerh yeterince malumat ihtiva etmektedir.

Doktora tez konusunu belirlemek için yaptığımız araştırmalarda, Müslim’in eserinin Buhârî’nin *Sahîh*’i ile kıyaslandığında daha az sayıda âlim tarafından şerh edildiği müşahede edilmiştir. Ülkemizde yapılan tez çalışmalarının incelenmesi neticesinde ise Buhârî şerhini ele alan müelliflerle ilgili pek çok doktora ve yüksek lisans düzeyinde çalışma yapılmasına rağmen, *Sahîh-i Müslim* şerhini esas alan az sayıda çalışmanın mevcut olduğu görülmüştür. Yine İmam Nevevî’nin hadis anlayışını ihtiva eden veya İmam Nevevî’nin *Sahîh-i Müslim* şerhi ile ilgili herhangi bir doktora çalışmasına rastlanmamıştır. Nevevî’nin *Sahîh-i Müslim* şerhindeki metodunu konu alan yüksek lisans tezinin ise şerh metodunu tespitten ziyade, Nevevî’nin eserlerine ait değerlendirmeleri ihtiva ettiği tespit edilmiştir. Aynı şekilde İmam Nevevî’nin hayatı hakkında yakın dönemde yazılan Abdülganî ed-Dakr’ın, “*el-İmâmü’n-Nevevî*, ve Ahmed Abdülazîz Kâsım el-Haddâd’ın, “*el-İmâmü’n-Nevevî ve Eserühü fi’l-Hadîs ve Ulûmihî*” adlı eserlerinin Nevevî’nin hadis şerhindeki metodunu ortaya koymaktan uzak oldukları görülmüştür. Bu bağlamda her ne kadar Ahmed Atâ İbrahim Hasan, *es-Sinâatü’l-Hadîsiyye fî Şerhi’n-Nevevî alâ Sahîh-i Müslim* adlı çalışması ile İmam Nevevî’nin şerh metodu adına önemli tespitlerde bulunmuş olsa da, oldukça yekûn teşkil eden misallerin aynı zenginlikte tahlilinin yapılmamış olması ve kimi ahkam konularının mukayeseli analizlerine yeterince yer verilmemesi yeni çalışmalara ihtiyaç olduğunu ortaya koymaktadır. Netice olarak başta Ahmed Atâ İbrahim olmak üzere bu alanda çalışan alimlerin önem arzeden tespitlerini yeni bir üslupla güncelle taşıma, eksik kalan yönlerde ise kemaliyet

vechinde mesafe alma adına İmam Nevevî'nin *Sahîh-i Müslim* şerhindeki metodunun ortaya konulmasına dair çalışma yapılmasına karar verilmiştir.

Giriş ve dört bölümden oluşan tezimizin, giriş bölümünde konunun önemine dikkat çekilmiştir. Çalışmanın mahiyeti ve yöntemine dair analizlerin yer aldığı ilgili kısımda, araştırmamızın kavramsal çerçevesini ortaya koyacak malumatlara yer verilmiştir. Yine Nevevî'nin bu eserini yazmasında etkili olan sosyal ve siyasal saikler de giriş bölümünde ele alınan konu başlıkları arasında yer almıştır. Birinci bölümde Nevevî'nin hayatına ait veriler, *el-Minhâc* eserinin şerh literatüründeki konumu ve şarihin istifade ettiği kaynaklar kaydedilirken; ikinci bölümde Nevevî'nin *Sahîh-i Müslim*'in sistematığına dair yaklaşımlarına işaret edilmiştir. Üçüncü bölümde Nevevî'nin hadis rivayetlerine dair tespitlerine ve bu rivayetlerin sıhhat bakımından değerlendirilmesine yer verilirken; son bölümde Nevevî'nin, hadisin metin ve muhtevasına ilişkin yaklaşımlarına temas edilmiştir. Şarihin hadisleri tahlil ederken sergilediği tavrı görebilme adına önemli donelerin yer aldığı bu bölümde ayrıca müellifin peygamber tasavvuruna dair değerlendirmelerini bulmak da mümkündür.

Gerek ders döneminde gerekse tez aşamasında tecrübesinden istifade ettiğim ve yoğun çalışma temposuna rağmen çalışmamın her adımında bana rehber olan danışmanım ve muhterem hocam Prof. Dr. H. Musa Bağcı'ya teşekkürü bir borç bilirim. Aynı zamanda doktora dönemi boyunca gerek fikir, gerekse kaynak bakımından desteklerini esirgemeyen kıymetli hocalarım Prof. Dr. Ahmet Keleş'e, Doç Dr. Mehmet Bilen'e ve Öğr. Gör. İsmail Kanbaz'a şükranlarımı arz ederim.

Semih ACET
Diyarbakır 2018

ÖZET

Nevevî, hadis şerhçiliğinin sistematik bir yapı kazanmasında önemli bir âlimdir. Etkisi günümüzde de hissedilen Nevevî'nin hayatı ve ilmî faaliyetleri keşfedilmeyi bekleyen geniş bir alanı oluşturmaktadır. *İmam Nevevî ve Minhâc İsimli Eserinin Hadis Şerhçiliği Açısından Değerlendirilmesi* isimli tez çalışmamızda, Nevevî'nin hayatı, eserleri ve ilgili eserindeki şerh metodu değerlendirilmiştir.

Araştırmamızda Nevevî'nin şerhini oluştururken takip ettiği metodunun belirlenmesi ve müellifin kendine has olan dil ve üslûbunun şerhe olan yansımalarının tespit edilmesi hedeflenmiştir. Bu gaye doğrultusunda müellifin hayatı, eserleri ve yaşadığı dönem şartları genel hatları ile izah edilirken, bahsi geçen eserin muhtevası ve müellifin hadis tahlilindeki yöntemi detaylı olarak ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu kapsamda müellifin hadisle ilgili değerlendirmelerine, yer verilmiştir. Seçilen misallerle Nevevî'nin fikhî melekese ve hadis yorumuna kattığı değere işaret edilirken satır aralarında müellifin sünnet algısına, ve mezheb bağlamında sergilediği duruşa temas edilmiştir.

Yaptığımız okumalar neticesinde, döneminde sadır olan fikrî cereyanlar arasında sünnî düşünce yapısına sıkı sıkıya sarılan, batınî yorum karşısında zahire bakan, delilsiz ve gereksiz tevil yerine lafza bağlı kalan, sünnetin sübut bulduğu yerde gayrisine itibar etmeyen, “nakil” in öncülüğünde “akıl” ın verilerine değer veren, kelime tahlilinde bilgin, rical ilminde yetkin, fıkhıta etkin, kaynak kullanımında zengin, metodunda özgün Şafiî bir Şârih ile karşılaşmıştır.

Anahtar Sözcükler

Nevevî, İmam Müslim, Hadis, Şerh.

ABSTRACT

In this dissertation titled “Evaluation of Īmam al-Nawavi and his book named al-Minhac in terms of Hadith Commentary” we studied the life of Īmam Nawavi, his writings and his annotation method used in the mentioned book. al-Minhac is the most recognized work on Sahih Muslim, the well-known collection of hadith compiled by Īmam Muslim.

We tried to define the annotation method in al-Minhac with its linguistic and stylistic features. In accordance with this purpose we scrutinized historical and cultural background of the author’s period and its social and intellectual reflections on the writing.

We provided enough samples to demonstrate the approach of the author to the hadiths and his criticism about chains and texts of some hadiths (isnad and matn). Through the samples provided, we also pointed out his competence in legal matters. In addition, when the occasion arises, we endeavoured to reveal the author’s perception of prophecy and sunnah and his sectarian attitude.

In conclusion, we found out that the author al-Nawavi generally adopted a balanced and temperate approach in “al-Minhac” : Avoiding from esoteric interpretations, he preferred to comment on hadiths on the basis of their literal meanings. In the other hand, he pursued the balance between narrations and rational thought on some controversial issues. Consequently, we can say that “al-Minhac” is one of the best examples of Islamic commentary tradition.

Keywords

al-Nawavî, Īmam Muslim, Hadith, Commentary

İÇİNDEKİLER

Sayfa No.

ÖNSÖZ.....	I
ÖZET.....	IV
ABSTRACT	V
İÇİNDEKİLER	VI
KISALTMALAR	XI
GİRİŞ	1
1.KONUNUN ÖNEMİ VE AMACI	1
2.YÖNTEM VE KAYNAKLAR.....	4
3.“ŞERH” KAVRAMI VE ŞERH EDEBİYATINI DOĞURAN SAİKLER.....	10
4.HADİS ŞERH EDEBİYATININ DOĞUŞU VE GELİŞİMİ.....	18
5.NEVEVÎ ‘NİN SAHÎH-İ MÜSLİM ŞERHİ YAZMASINI ETKİLEYEN TOPLUMSAL DİNAMİKLER.....	24

BİRİNCİ BÖLÜM

NEVEVÎ’NİN HAYATI, MÜSLİM İLE SAHÎH’İ HAKKINDAKİ

TAHLİLLERİ VE MİNHÂC ŞERHİNİN GENEL ÖZELLİKLERİ

1.1.NEVEVÎ’NİN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ.....	27
1.1.1.Yaşadığı Dönem.....	27
1.1.1.1. Siyasî Ve Sosyal Durum	27
1.1.1.2. İlmî Durum.....	31
1.1.2. Nevevî’nin Hayatı	35
1.1.3. İlmî Kişiliği	36
1.1.4. Hocaları Ve Talebeleri	38
1.1.4.1. Fıkıh İlmindeki Hocaları	38
1.1.4.2. Hadis İlmindeki Hocaları	39
1.1.4.3. Talebeleri.....	39

1.1.5. Eserleri.....	40
1.1.5.1. Nevevî'nin Tamamladığı Eserler	41
1.1.5.2. Nevevî'nin Hayatında Tamamlayamadığı Eserler	49
1.2. NEVEVÎ'NİN MÜSLİM VE SAHÎH'İ HAKKINDAKİ DEĞERLENDİRMELERİ.....	53
1.2.1. Nevevî'nin, Müslim Ve Sahîh'i İle İlgili Tespitleri.....	53
1.2.1.1. Nevevî'nin Kullandığı Sahîh-İ Müslim Nüshası Ve Ravi Grafiği.....	54
1.2.1.2. Müslim'in Hadis İlmindeki Yeri.....	58
1.2.1.3. Nevevî'nin Müslim'in Hadis İlmindeki İhtiyatını Tespitleri....	63
1.2.1.4. Müslim'in Hadisleri Tahric Ve Tasnif Metodu İle İlgili Tespitler	68
1.2.1.4.1. Kapsamı Geniş Olan Hadise Öncelik Vermesi	69
1.2.1.4.2. Tercih Ettiği Ahkama İşaret Etmesi.....	70
1.2.1.4.3. Nâsih Ve Mensuh Hadislerin Bütünlük İçerisinde Zikredilmesini Sağlaması.....	71
1.2.1.4.4. Ayetlerin Nüzûl Sebebi İle İlgili Tercihini Ortaya Koyması.....	72
1.2.2. Müslim'in Sahîh'ine Yöneltilen Tenkitler Ve Nevevî'nin Müdafaası.....	76
1.2.2.1. Zikredilen Bazı İsnad Tariklerine Yöneltilen Tenkitler.....	80
1.2.2.2. Senedde Zikredilen Râvilerle İlgili Tenkitler	84
1.2.2.3. Hadislerin Hücetliği İle İlgili Tenkitler.....	94
1.2.2.4. Ta'likât İle İlgili Tenkitler	94
1.2.2.5. Müslim'in Sıhhat Şartları İle İlgili Tenkitler	100
1.2.2.6. Metinde Görülen İşkâl Sebebiyle Yapılan Tenkitler....	103
1.2.3. Nevevî'nin Müslim Ve Sahîh İsimli Eseri İle İlgili Tenkitleri	108
1.2.3.1. Sahîh'deki Hadislerin Senedi İle İlgili Tenkitler	110
1.2.3.2. Sahîh'deki Hadislerin Metni İle İlgili Tenkitler.....	113
1.2.3.3. Sahîh'deki Hadislerin Tasnifi İle İlgili Tenkitler.....	115
1.2.4. Müslim'in Sahîh'i Üzerine Yapılan Şerhler	117
1.3. İMAM NEVEVÎ'NİN ŞERHİNİN GENEL ÖZELLİKLERİ	126
1.3.1. Nevevî'nin Şerhini Kendinden Önceki Şerh Faaliyetlerinden Farklı Kılan Hususlar	126
1.3.1.1. Bâb Başlıklarını Koyması	130
1.3.1.2. Râviler İle İlgili Bilginin Zenginliği	134
1.3.1.3. Muhteva Çeşitliliği.....	135
1.3.1.4. Sistematik Özelliği.....	141

1.3.2. Nevevî'nin Şerhinin Kendisinden Sonraki Şerhlere Etkisi.....	144
1.3.3. Nevevi'nin Şerhinde Kullandığı Kaynaklar.....	149
1.3.3.1. Arap Dili Ve Belağatı İle İlgili Eserler	153
1.3.3.2. Hadis İle İlgili Eserler	156
1.3.3.3. Hadis Şerhleri.....	161
1.3.3.4. Tabakat Türü Eserler.....	163
1.3.3.5. Garîbü'l-Hadis İle İlgili Eserler	164
1.3.3.6. Fıkıh İle İlgili Eserler	165
1.3.3.7. Muhtelif Konular İle İlgili Eserler	167

İKİNCİ BÖLÜM

SAHÎH'İN SİSTEMATİĞİNE İLİŞKİN YAKLAŞIMLARI

2.1. BÂB BAŞLIKLARI İLE İLGİLİ GENEL DEĞERLENDİRMELER.....	169
2.2. BÂB BAŞLIĞI TERCİHİNDEKİ ETKENLER	171
2.3. BİRKAÇ BÂBİ BİR ARADA ŞERH ETMESİ.....	174
2.4. BÂB BAŞLIĞININ SINIRLARINI DİKKATE ALMASI.....	176
2.5. BÂB BAŞLIĞINDA FIKHÎ GÖRÜŞÜNÜ İFADE ETMESİ	179
2.6. BÂB BAŞLIĞININ RİVAYETİN KAPSAMI DIŞINDA HÜKÜM BELİRTMESİ... ..	185
2.7. BÂB BAŞLIĞINI TAHLİLİ	188
2.8. BÂB BAŞLIĞININ BELİRLENMESİNDE MÜSLİM'İN TAHRİC YÖNTEMİNİN ETKİSİ	189

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

RİVAYETİN TESPİTİ VE SİHHAT BAKIMINDAN İNCELENMESİ

3.1. RİVAYET TARİKLERİNE YER VERİLMESİ VE AMACI.....	196
3.1.1. Metin Farklarının Tespiti	197
3.1.2. Râvi Tasarruflarının Tespiti	201
3.1.3. Nüsha Farklılıklarının Tespiti	205
3.2. RİVAYETLERİN SİHHAT YÖNÜYLE DEĞERLENDİRİLMESİ.....	208
3.2.1. Râvilerin Tespit Ve Tahlili.....	212
3.2.1.1. Râvi İsimlerinin Tespiti	214
3.2.1.2. Râvilerin Lakap Ve Künyeleri İle İlgili Bilgiler	216
3.2.1.3. Hadiste Mübhem Bırakılan Şahıslar İle İlgili Bilgiler	218

3.2.1.4. Râvilerin Cerh Ve Ta'dîli İle İlgili Bilgiler	221
3.2.2. Sened Tenkidi.....	224
3.2.3. Metin Tenkidi.....	232
3.2.3.1. Metinlerin Kur'ân'a Arzı	237
3.2.3.2. Diğer Hadislere Arzı	244
3.2.3.3. Tarihî Bilgilere Arzı.....	250
3.2.3.4. Usûl Kaidelerine Arzı	255

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

HADİSİN METİN VE MUHTEVASINA İLİŞKİN YAKLAŞIMLAR

4.1. METİNLERİN İÇERİK TAHLİLİ.....	262
4.1.1. Kelime Tahlili	262
4.1.1.1. Kelimelerin Telaffuzu - Harf Ve Harekelerin Tespiti.....	263
4.1.1.2. Kelimelerin Nahiv Ve Sarf Yönünden Tahlili	265
4.1.1.3. Garib Kelimelerin Tahlili.....	268
4.1.1.4. Kelimelerin Belâgat Yönünden Tahlili	272
4.1.2. Üslûp Ve Muhteva Benzerliğinden İstifade.....	276
4.1.2.1. Ayetle Delil Getirme.....	276
4.1.2.2. Hadisle Delil Getirme	280
4.1.2.3. Arap Şiiriyle Delil Getirme.....	283
4.2. METİN DIŞI BİLGİLERDEN YARARLANMA	285
4.2.1. Coğrafi Bilgilerden Yaralanma	286
4.2.2. Tarihî Bilgilerden Yararlanma	288
4.2.3. Hadisin Vürûd Sebebi İle İlgili Bilgilerden Yararlanma	291
4.2.4. Kelam İle İlgili Bilgilerden Yararlanma	295
4.2.5. Tefsir İle İlgili Bilgilerden Yararlanma	299
4.3. NEVEVÎ'NİN RİVAYETLER ARASI TEÂRUZDA BAŞVURDUĞU YÖNTEMLER	299
4.3.1. Cem' Ve Te'lîf.....	302
4.3.2. Nesih.....	307
4.3.3. Tercih... ..	317
4.3.4. Tevakkuf	321
4.4. NEVEVÎ'NİN ŞERHİNDE FIKHÎ DEĞERLENDİRMELER	321

4.4.1. Ahkâm Hadislerini Şerh Ederken Takip Ettiği Metod.....	324
4.4.2. Lafız Eksenli Değerlendirmeler	328
4.4.3. Mana Ve Maksad Eksenli Değerlendirmeler	341
4.4.4. Ahkâm Tespitinde Farklı Rivayetlerden Yararlanma... ..	349
4.4.5. Ahkâmın Tespitinde Mezhebî Tavrı	351
4.4.6. Ahkâmın Hikmetini Beyan	358
4.5. NEVEVÎ'NİN ŞERHİNDE PEYGAMBER TASAVVURU İLE İLGİLİ DEĞERLENDİRMELER	360
4.5.1. Hz. Peygamber'in Gösterdiği Mûcizelere Bakışı.....	361
4.5.2. Hz. Peygamber'e İttibâ	364
4.5.3. Teberrük Meselesi.....	370
4.5.4. Hz. Peygamber'in Fizikî Yönüne Bakışı	372
4.5.5. Hz. Peygamber'in İsmet Sıfatına Dair Yorumu	374
SONUÇ.....	377
KAYNAKÇA.....	382

KISALTMALAR

b.	Bin, ibni
bkz.	Bakınız
c.	Cilt
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
h.	Hicri
hz.	Hazreti
koll. ort.	Kollektif Ortaklığı
krş.	Karşılaştırınız
s.	Sayfa
tah.	Tahkik
trc.	Tercüme, tercüme eden
vb.	Ve benzeri
vr.	Varak
yy.	Yüzyıl

GİRİŞ

1. KONUNUN ÖNEMİ VE AMACI

Nevevî'nin *el-Minhâc* isimli muhalled eserinin önemi “klasik” ifadesinin muhtevasında gizlidir. Çünkü klasikler, zamanı ve mekânı aşan, eskimeyen, kendisinden vazgeçilemeyen eserlerdir.¹ Başka bir ifade ile klasikler, taşıdığı anlam, ortaya koyduğu metot, getirdiği yaklaşımlar, sunduğu çözüm ve mesajlar itibarıyla zamana ve mekâna meydan okuyabilen ve geçerliliğini sürekli koruyabilen eserlerdir.²

Yapılan tanım ve tasnifler çerçevesinde toplumun gelişme ve dönüşmesindeki etkileri, ilmî ve kültürel mirasın sonraki kuşaklara taşınmasındaki katkıları³ bakımından mezkûr vasıflara haiz muhalled eserlerin yerinin ehemmiyet arzettiği görülmektedir.⁴ Bu kapsamda İmam Nevevî'nin şerhinin kimi hususlarda

¹ Ali Durusoy, “Klasikler Niçin ve Nasıl Okunmalı”, **Medeniyet ve Klasik**, (s.189-196) Klasik Yayınevi, İstanbul 2007, s.190.

² Atilla Arkan, “Klasik Bir Eser Okuyucusu ve Şârih Olarak İbn Rüşd”, **Medeniyet ve Klasik**, (s.239-248), Klasik Yayınevi, İstanbul 2007, s.239. Bu kavram ile ilgili farklı tanımlamalar için bkz. Ahmet Davudoğlu, “Medeniyetler Arası Etkileşim ve Klasikler”, **Medeniyet ve Klasik**, (s.15-33), Klasik Yayınevi, İstanbul 2007, s.17.

² Bkz. Davudoğlu, “Medeniyetler Arası Etkileşim ve Klasikler”, **Medeniyet ve Klasik**, (s.15-33), s.17-18.

³ İlgili konuda yazılan bazı makalelerde bir dönemin düşünce yapısını ve o döneme damga vuran hâdiseleri keşfetme adına insanoğlunun klasiklere olan ihtiyacından bahsedilir. Bu bağlamda yapılan değerlendirmelere göre nasıl ki Yunan Atinası'nın kodlarını çözmek isteyen bir filozof, Platon'a kayıtsız kalamazsa, 16. yüzyılda Osmanlı mimarisinin taşa yansıyan çizgilerini keşfetmek isteyen bir mimar, Mimar Sinan'a sırt çeviremezse, bir dönemi ve o dönemi etkileyen düşüncel faaliyetleri inceleyen bir bilim adamı da o döneme damgasını vuran klasik eserleri yok sayamaz. İlgili makaleler için bkz. Özel, “Klasığı Yeniden Düşünmek Açılış Konuşması”, **İslâm ve Klasik**, (s.VII-X), s.IX; Davudoğlu, **Medeniyetler Arası Etkileşim ve Klasikler**, **Medeniyet ve Klasik**, (s.15-33).

⁴ Bkz. Ahmet Özel, “İslam Dünyasında Ansiklopediler”, **İslâm ve Klasik**, (s.379-404), Klasik Yayınevi, İstanbul 2008, s.380. Konumuzla ilgili yapılan değerlendirmelerde toplumun düşünce yapısının inşasında klasik eserlerin etkisi açıkça görülebilmektedir. Ancak bu olumlu etkinin

öncü rol oynadığı, kendisinden sonrakileri etkileyen vasıf ve itibara sahip olduğu ve etkisinin hâlâ devam ettiği düşünüldüğünde önemli bir klasik olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Bu konuda İmam Nevevî'nin Müslim'in *Sahîh*'inin bâb başlıklarını koyması ve buna binaen de eseri farklı bir tasnife tabi tutması dikkate değer bir hâdisedir. Neticede İmam Nevevî, bu tasarrufu ile Müslim şârihleri içerisinde öncü bir role bürünerek bâb başlıklarının tesmiyesi ve hadislerin tasnifinde kendisinden sonraki şârihleri derinden etkilemiştir. Bu durum, muhalled bir eser hüviyetini taşıma sadedinde İmam Nevevî'nin eseri için önemli bir veri olarak kabul edilebilir. Bunun yanında İmam Nevevî'nin eserine kendisinden sonraki şârihler tarafından sıklıkla atıfta bulunulması, hatta Cumhuriyet döneminin başlarında kaleme alınan Ahmed Davudoğlu'nun *Sahîh-i Müslim* şerhinin birçok bölümünün Nevevî'nin adeta tercümesi gibi olması da eserin vasıf ve itibarının yüzyıllardır hâlâ devam ettiğinin açık kanıtıdır.

Aynı zamanda VII. asır Şam bölgesinin zihnî yapısını ve o asrın hadis şerhçiliğinde geldiği noktayı bulabilme adına İmam Nevevî'nin eserinin önemli bir fonksiyon icra edeceğini söylemek mümkündür. Bu hakikat ise bir şârihin şerh metodunu tespitine ait yapılan değerlendirmelerin, aslında şârihin hadisleri nasıl şerh ettiğini ortaya koymanın ötesinde pek çok veriye ulaşabilmeye vesile olabileceğini göstermektedir.

yanında bu eserlerin toplumun düşünce yapısında donuklaşmaya sebebiyet verdiği yönünde tespitler de bulunmaktadır. Mesela Hanîfî Özcan, klasiklerin İslam'da zihniyet dönüşümünü değerlendirdiği bir makalesinde şunları kaydeder: “Ancak, ne yazık ki, bir öncekine göre, kendi dönemlerindeki değişim ve dönüşümü şekillendiren ve gerçekleştiren bu unsurlar, oluşturdukları kemikleşmiş yapı ile kendilerinden sonra gelenlerin ihtiyaç duydukları değişim ve dönüşümün önünde ciddi bir engeldir.” Bkz. Özcan, “Bazı İslam Klasiklerinin İslam'da Zihniyet Dönüşümüne Etkisi”, **İslâm ve Klasik**, (s.361-366), s.363. Klasiklerin medeniyetin inşasında söz konusu olan bu çift yönlü rolü ile ilgili olarak mezkur makaleye atfen şu neticeye varmak mümkündür: “Zihniyet değişim ve dönüşümü toplumsal bir zorunluluktur. Ancak, toplumda bu dönüşümü kontrol altında tutan çeşitli kültürel etmenler mevcuttur. Klasikler bunlardan biridir ve belki de en önemlisidir. Çünkü onlar, kültür ve medeniyetin temelinde yer alır. Onlar olmadan bir medeniyetin oluşması ve bir kültürün yaşatılması pek mümkün görülmemektedir. O halde, yapılması gereken şey, klasikleri, kültür hayatımızdan ne tamamen silip atmak, ne de fikrî geleceğimizi bütünüyle ipotek altına alacak şekilde onlara bağlanıp kalmaktır. Belki de en iyisi, bu konuda dengeli bir orta yol bulmaktır.” Bkz. Özcan, “Bazı İslam Klasiklerinin İslam'da Zihniyet Dönüşümüne Etkisi”, **İslâm ve Klasik**, (s.361-366), s.366.

Nevevî'nin şerh metodunu belirlemeye yönelik olan ilgili çalışmamız süresince bu hakikatin sorumluluğu ve taşınan yükün ağırlığının bilinci ile hareket etmeye çalıştık. Buna binaen İmam Nevevî'nin şerh metodunu tespit esnasında, satır aralarında o dönemin zihnî yapısına da işarette bulunmaya gayret ettik. Ancak bir dönemin paradigmasını oluşturan unsurların birçok bilim dalını ilgilendiren boyutlarının olduğu ve bu unsurların tespitinin alanında uzmanlık isteyen yapısının varlığı da bir gerçektir. Dolayısıyla bu çalışmamızda tezin sınırları ve kendi alanımızda kazandığımız müktesebatın sathîliği ölçeğinde İmam Nevevî'nin şerh metodunu ve o dönemin zihnî yapısını ortaya koymaya çalıştık. Bunu yaparken de çoğunlukla *Sahîh-i Müslim* şerhindeki veriler özelinde hareket ettiğimizi, dolayısıyla farklı alanlarda yüzlerle ifade edilebilecek ciltte telifatı olan İmam Nevevî'nin düşünce yapısına ait tespitlerimizde ihtiyatlı olmaya çalıştığımızı belirtmek isteriz. Aynı zamanda tezimizin her bir başlığının aslında müstakil bir tez olarak çalışılabilecek boyutta olmasına rağmen, konunun ana çerçevesini bir bütünlük içerisinde verebilme adına her bir başlığa kifayet derecesinde yer ayrılmıştır.

Bilindiği üzere ilk asırlardan itibaren hadisi anlama ve yorumlamaya yönelik üstün bir gayret gösterilmektedir. Günümüzde de bu bağlamda hadisleri yeniden yorumlama, problemleri görülen hususları izah etmeye yönelik çalışmalar giderek artmaktadır. Ancak bu çalışmalarda iki noktada ciddi bir eksikliğin olduğu gözlemlenmektedir. Birinci olarak hadis metinleri yorumlanırken metodolojik bir değerlendirmenin yapılamaması, ikinci olarak da hadis metinlerinin bir dönemin ürünü olduğu unutulurken ilgili metnin bağlamından koparılmasıdır. İşte Nevevî'nin bir hadisi şerh ederken takip ettiği metodolojiye dair verdiğimiz verilerin, sistematik hadis yorumculuğu konusunda günümüzdeki eksikliğin giderilmesine fayda sunacağını ümit etmekteyiz. Bunun yanında Nevevî'nin hadisleri şerh ederken metnin bağlamının belirlenmesi için kaydettiği zengin malumatlardan misaller sunarak geçmiş kültürümüzün mechullükten kurtarılması sadedinde bir nebze katkıda bulunacağımızı düşünmekteyiz.

Ayrıca Nevevî'nin eseri özelinde yapacağımız bu çalışmanın, hadis âlimlerinin daha ilk dönemlerden itibaren hadislerin daha iyi anlaşılabilmesi için

harcadıkları mesaiyi gözler önüne sermesi adına önemli olduğunu düşünmekteyiz. Bu sayede hadis âlimlerine atfedilen ve sadece sened tahlilleriyle uğraştıkları, metin tahlil ve tenkidine yer vermedikleri şeklindeki iddiaların da cevap bulacağı kanaatindeyiz.

2. YÖNTEM VE KAYNAKLAR

Hadislerin muhtevasının izahı, ahkâmının izharı ve belli bir zaman diliminde söylenen bir sözün sonraki asırlara ışık tutacak enginlikte beyanı adına şerhler önemli birer kaynaktır. Hayatını ilme adayan ve velüd bir alim olan Nevevî, Hz. Peygamber'in sözlerinin daha iyi kavranabilmesi adına başta *el-Minhâc* adlı şerh olmak üzere farklı türde pek çok eser yazmıştır. Biz bu çalışmamızda müellifin mezkur eserindeki şerh metodunu konu edindik. İmam Nevevî'nin gerek fıkıh, gerekse hadis alanında telif ettiği eserlerin yekünü değerlendirildiğinde, seçtiğimiz konu başlığı, tezimizin çerçevesinin belirtilmesi adına ehemmiyet arz etmektedir.

Nevevî'nin ilgili eserdeki metoduna dair olan tezimiz, giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Araştırmamızda kullanacağımız teknik kavramların daha iyi anlaşılması ve şerh ile ilgili yapacağımız değerlendirmelere esas olması adına şerh kavramı, şerh edebiyatının doğuşu ve gelişimine ait genel malumatlar giriş bölümünde kaydedilmiştir. Ayrıca bu kısımda Nevevî'nin *Sahîh-i Müslim* şerhi yazmasını etkileyen toplumsal dinamiklerin belirlenebilmesi adına hicri yedinci asırda Şam bölgesindeki sosyal ve siyasal yapıya dair bazı bilgilere yer verilmiştir. Mezkûr eserin bir klasik eser olması hasebiyle yine bu bölüm içerisinde "klasik" kavramı ve mahiyeti hakkında bazı değerlendirmeler serdedilmiştir. Niçin klasik bir eser üzerinde çalıştığımıza dair ipuçlarının da yer aldığı bu bölümde toplumsal zihniyet dönüşümünde bu tür muhalled eserlerin etkisine kısaca temas edilmiştir.

Tezimizin birinci bölümünde Nevevî'nin hayatı, yaşadığı dönem ve ilmî kişiliğine dair kısa bilgilere yer verilmiştir. Yine bu bölümde Nevevî'nin Müslim'in *Sahîh*'i üzerine yapmış olduğu değerlendirmelere işaret edilmiştir. Ayrıca bu bölümde Müslim'in *Sahîh*'ine yöneltilen tenkitler ile Nevevî'nin bu tenkitler karşısındaki değerlendirmelerine temas edilmiştir. Bunun yanında Nevevî'nin şerhini

diğer şerhlerden farklı kılan hususlar ve Nevevî şerhinin sonraki şârihler üzerindeki etkisi bu bölümde yer alan konu başlıklarıdır. Nevevî'nin kullanmış olduğu Müslim nüshasına ait bazı izahatların da yapıldığı birinci bölümde Müslim'in *Sahîh*'i üzerine yapılan şerhler ve Nevevî'nin şerhinde istifade ettiği kaynaklar hakkında bilgiler verilmiştir.

İkinci bölümde Nevevî'nin bâb başlıkları çerçevesinde *Sahîh*'in sistematigine yönelik değerlendirmelerine yer verilmiştir. Bu bağlamda Nevevî'nin *Sahîh*'in tasnifine dair bazı tespitlerini müşahade etmek mümkün olmuştur. Üçüncü bölümde Nevevî'nin şerhinde rivayetlerin tespiti ve bu rivayetlerin sened ve metin yönünden tahliline değinilmiştir. Son bölümde ise Nevevî'nin hadis metnini şerh ederken nasıl bir metodoloji takip ettiğini belirlemeye çalışılmıştır. Yine bu bölümde şarihin fikhî yaklaşımları ve peygamber tasavvuru seçilen misallerle ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Tez konumuzu ele alırken takip ettiğimiz yöntem hakkında şunları söyleyebiliriz: Hadisleri anlama ve yorumlama faaliyeti olan şerh edebiyatı, hadislerin tedvin ve tasnif döneminden itibaren çeşitli aşamalardan geçerek belli bir sistematige kavuşmuş ve geçmişten günümüze değin hadis literatüründeki konumunu muhafaza etmiştir. Bu nedenle tarihin herhangi bir döneminde yazılan bir şerhin bu gelişim ve değişim sürecinden bağımsız olarak değerlendirilmesinin ve hadislere getirilen yorumların asırlar boyunca tevarüs eden ilim mirasından kopuk bir şekilde ele alınmasının sağlıklı bir netice vermeyeceği aşikârdır. Bu sebeple çalışmamızda İmam Nevevî'nin şerhini merkeze almak kaydıyla, Müslim'in *Sahîh*'i üzerine yapılan diğer şerhlere de yer yer temas edilmiştir. Bu sayede Müslim üzerine yapılan şerh çalışmalarında İmam Nevevî'nin konumu belirlenmeye çalışılmıştır. Yine aynı düşünce ile hadis tahlilinde gerek İmam Nevevî'nin kaynak olarak başvurduğu eserlere, gerekse İmam Nevevî'ye atıfta bulunan müelliflere temas edilerek, geçmişten günümüze mevcut şerhlerin birbirlerini ne kadar etkiledikleri ve şerh edebiyatının ne gibi bir bütünlük arzettiği genel hatlarıyla ortaya konulmaya gayret edilmiştir. Bu çabanın nihayetinde ise Nevevî'nin şerhinin hangi saiklerle ortaya çıktığının, hayat bulduğu toplumda ne gibi bir ihtiyacı karşıladığının ve gerek kendi

dönemine gerekse kendinden sonraki dönemlere ne gibi bir katkı sunduğunun cevapları aranmıştır.

Araştırmamız süresince Nevevî'nin “ne dediğinden” ziyade “niçin” ve “nasıl” dediğini tespit etmeye çalıştık. Bu sebeple Nevevî'nin bir hadisi şerh ederken dile getirdiği görüşleri uzun uzadıya kaydetmekten elden geldiğince uzak durduk. Çünkü bu çalışmamızda Nevevî'nin bu görüşleri nasıl bir metodoloji ile kaydetmiş olduğunu belirlemeyi ana gaye edindik. Şarihin ne dediğine dair verdiğimiz malumatlarda ise gayemiz bir dönemin sosyal ve siyasal yapısının ve yine dönemsel fikrî algının şerh içerisinde etkili olabileceğini misallendirmeyi hedefledik. Aynı zamanda bir şarihin yorumunu sorgularken bahsi geçen etkenlerden azade olarak yapılacak değerlendirmelerin sağlıklı neticeler vermeyeceğine de işaret etmeye çalıştık. Bununla beraber bir şerhin dönemsel yapısının göz ardı edilerek yapılacak alıntıların hadisin güncellenmesi adına bazı sıkıntılar doğurabileceğine de misaller sunmak istedik.

İmam Nevevî, hadis yanında fakihliği ile de öne çıkan bir âlimdir. Özellikle Şafiî fıkhında yazmış olduğu eserler yıllarca medreselerde kaynak eser olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda çalışmamızda Nevevî'nin fikhî yönünün ahkam hadislerinin şerhindeki yansımalarını da değerlendirmeye gayret ettik. Yine bu kapsamda belli bir fikhî mezhebe aidiyetin, hadis yorumunda ve delilleri tespitinde ne gibi tesirinin olduğunu seçtiğimiz örneklerle ortaya koyduk. Misalleri belirlerken de mümkün olduğunca tekrardan kaçınmaya çalışarak farklı yönleri olduğunu düşündüğümüz örneklerle yer vermeye çalıştık. Bu da örnek çeşitliliği adına tezimize ayrı bir zenginlik katmıştır. Aynı hassasiyet çerçevesinde yaptığımız değerlendirmelerde bir misal üzerinde genelleme yapmaktan kaçınarak, ulaştığımız hükümleri daha fazla misal üzerine bina etmeye gayret ettik. Nevevî'nin fikhî görüşünü ifade ederken de şerh içerisinde zikredilen mevcut deliller üzerinden değerlendirme yapmaya çalıştık. Bununla beraber müellifin fıkıh alanında telif edilmiş müstakil eserlerinde şerhte bulunmayan ziyade deliller ortaya koymuş olabileceği ihtimaline binaen değerlendirmelerimizde ihtiyatlı bir dil kullanmaya çalıştık.

Nevevî, şerhinde başta İmam Müslim olmak üzere birçok âlimin görüşlerine dair tenkitlerde bulunmuştur. Tezimizde Nevevî'nin Müslim'e yönelik tenkitleri hakkında müstakil bir başlık oluşturmakla beraber, O'nun diğer âlimlere yönelik tenkitleri için müstakil başlık oluşturulmamıştır. Bu tasarrufumuzda tekrardan kaçınmak ve her bir tenkidi ilgili olduğu başlık ve bağlam içerisinde tahlil etmeyi prensip edinmiş olmamız etkili olmuştur. Benzeri kaygılarla İmam Nevevî'ye yönelik tenkitler için de müstakil bir başlık oluşturulmamıştır. Ancak gerekli görülen yerde Nevevî'nin kanaatleri, farklı mezhepteki şârihlerin görüşleri ile mukayese edilmiş olup isabetli görülmeyen hususlar ilgili bölüm içerisinde açıkça ifade edilmiştir. Mukayese yapılırken de tez konumuzun Nevevî'nin şerh metodunu tespit olduğu unutulmayıp, ilgili konunun bütün mezheplere ait delillerini uzun uzadıya serdetme cihetine gidilmemiştir.

Nevevî'nin şerh metodu ile ilgili tespit edilen başlıklar incelenirken kavram kargaşasına sebebiyet verilmemesi adına o konu ile ilgili giriş mahiyetinde kavramsal açıklamalara yer verilmiştir. Aynı zaruret çerçevesinde İmam Nevevî'nin hadis metinlerini tahlil ederken kullandığı kavramlara ve bunlara yüklediği manalara çalışmamızın elverdiği ölçüde temas edilmiştir.

İmam Nevevî, ulûmü'l-hadis alanında yaptığı çalışmalarıyla hadis ilminin gelişmesine katkıda bulunan bir hadis âlimidir. Özellikle İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'si üzerine yaptığı ihtisar ve şerh çalışmaları bu alanda öne çıkan eserlerinden başlıcalarıdır. İmam Nevevî'nin bu alandaki telifatının değerlendirilmesinin müstakil çalışmaları gerekli kıldığı bir hakikat olmakla birlikte gerekli görülen yerde Nevevî'nin bu eserlerdeki görüşlerine temas edilmiştir. Ancak bu yapılırken Nevevî'nin hadis usûlüne dair her bir görüşünü tek tek zikretmek yerine bu konularının şerh içerisinde nasıl mezc edildiğini tespit etmeye ve yine şârihin usul anlayışının şerh tahlilinde ne şekilde tezahür ettiğine temas etmeye çalıştık. Aynı şekilde Nevevî'nin hadis ve sünnet anlayışı, müstakil bir başlık altında incelenmemiş olup, Nevevî'nin bu kapsamdaki görüşlerinin hadis şerhindeki pratik yansımaları ilgili olduğu bölüm içerisinde kaydedilmeye çalışılmıştır.

Tezimizde Nevevî'nin hangi kaynaklara atıfta bulunduğunu belirlemeye çalıştık. İlgili hususlar, her bir bölüm içerisinde ayrı ayrı zikredilmeyip ikinci bölüm sonunda müstakil bir başlık halinde izah edilmiştir. Nevevî'nin sonraki şârihleri etkisi değerlendirilirken kapsamlı bir analiz yapmaktan ziyade, Nevevî'ye sonraki şerhler tarafından ne derece atıfta bulunulduğu ve şârihin bâb başlıklarının daha sonraki şerhlerde ne ölçüde esas alındığı hususu imkân ölçüsünde belirlenmeye çalışılmıştır. Bu yapılırken de tezin boyutları göz önünde bulundurularak, Nevevî'den sonra yazılan bazı şerhler özelinde değerlendirmelerde bulunulmuştur. Nevevî'nin şerhinde peygamber tasavvuru hakkında yapılan tespitlerde ise aynı hassasiyet gözetilmiş olup, yapılan değerlendirmelerin Nevevî'nin genel peygamber tasavvurunu beyandan ziyade seçilen bazı örnekler üzerinde yapılan bazı mülahazalardan ibaret olduğuna dikkat çekilmiştir.

Çalışmamızda şerh nüshası olarak Şeyh Halil Me'mun Şîhâ'ya ait tahkikli metin tercih edilmiştir.⁵ Gerek görüldüğünde ise farklı nüshalara müracaat edilmiştir. Çalışmamızın ana kaynağını *el-Minhâc* şerhi oluştursa da zaman zaman mukayese adına Mâzerî'nin *el-Mu'lim bi Fevâidi Müslim*'i, Kâdî İyâz'ın *İkmalü'l-Mu'lim bi Fevâidi Müslim* adlı eserleri, aynı zamanda Übbî ve Senûsî'nin *Sahîh-i Müslim* şerhlerinden istifade edilmiştir. Ayrıca Nevevî'nin günümüz hadis yorumculuğundaki tesirlerini görme adına Ahmed Davudoğlu'nun *Sahîh-i Müslim* şerhine de sıklıkla müracaat edilmiştir. Ahkâm hadislerinde mezhebî yaklaşımları mukayese edebilmek için ise Hattâbî, Aynî ve İbn Hacer'in Buhârî şerhlerine zaman zaman başvurulmuştur.

Nevevî'nin hayatı, eserleri ve ilmî kişiliği bölümünde İbnü'l-Attâr'ın (ö. 724/1324), *Tuhfetü't-Tâlibîn fî Tercemeti'l-İmâm en-Nevevî'si*, Sehâvî'nin (ö. 902/1497), *el-Menhelü'l-Azbü'r-Ravî fî Tercemeti Kutbi'l-Evliyâ en-Nevevî'si* ve Süyûtî'nin (ö. 911/1505), *el-Minhâcü's-Sevî fî Tercemeti'l-İmam en-Nevevî* adlı eserlerden sıklıkla istifade edilmiştir. Ayrıca İmam Nevevî'nin hayatı hakkında yakın dönemde yazılan Abdülganî ed-Dakr'ın, *el-İmâmü'n-Nevevî*, ve Ahmed Abdülazîz

⁵ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, **el-Minhâc Şerhu Sahîh-i Müslim b. Haccâc**, Şeyh Halil Me'mun Şîhâ (Tah.), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2006.

Kâsım el-Haddâd'ın, *el-İmâmü'n-Nevevî ve Eseruhü fi'l-Hadîs ve Ulûmihî* adlı eserlerine müracaat edilmiştir. Nevevî'nin kaynak kullanımını izah eden bölüm hazırlanırken ise çoğunlukla Ahmed Atâ İbrahim Hasan'ın, *es-Sinâatü'l-Hadîsiyye fî Şerhin Nevevî alâ Sahîh-i Müslim* adlı eserindeki tertib ve tasnifinden yararlanılmıştır. Kelime tahlilinde öncelikli olarak *Lisânü'l-Arab* adlı mu'cemi kullanmakla beraber yer yer el-Fîrûzâbâdî'nin, *Kâmûsu'l-Muhît* adlı eserine de atıfta bulunulmuştur. Sahîh-i Müslimşerhlerinin tespitinde ise Fuat Sezgin'in, *Târîhü't-Türâsi'l-Arabî*, Bağdâdî'nin, *Hedîyyetü'l-Ârifîn*, İbnü's-Salâh'ın, *Siyânetü Sahîh-i Müslim*, Katib Çelebi'nin, *Keşfü'z-Zunûn* adlı eserlerinden istifade edilmiştir. Hadis usulüne taalluk eden konularda ise İbnü's-Salâh'ın *Ulûmu'l-Hadîs*, Suyûtî'nin *Tedrîbü'r-Ravî*, Mahmud Tahhân'ın, *Teysîru Mustalahi'l-Hadîs*, Talat Koçyiğit'in, *Hadis Istılahları* ve Abdullah Aydın'ın, *Hadis Istılahları Sözlüğü* adlı eserlerden yararlanılmıştır. Ayrıca tez boyunca *Diyanet İslam Ansiklopedisi*'nin ilgili maddelerine müracaat edilmiştir.

İmam Nevevî yazmış olduğu şerhin başında İmam Müslim'in *Sahîh*'inin mahiyeti ve üstün özelliklerine dair geniş bir mukaddime yazmıştır. Nevevî, ayrıca bu mukaddime hadîs usulüne dair önemli bilgiler vermiştir. Çalışmamızda Nevevî'nin yazmış olduğu bu mukaddimeden istifade ettiğimizde, Müslim'in *Mukaddime*'sinden tefrik edebilme adına "Nevevî'nin Mukaddimesi" ibaresini kullandık. Aynı şekilde Müslim'in *Mukaddime*'sinden istifade ettiğimizde de bunu belirttik. Kütüb-i Tis'a içerisinde yer alan hadîslerin kaynaklarına dipnotta atıf yaparken, Müslim'in *Sahîh*'i ve İmam Malik'in *Muvatta*'sındaki hadîslerde kitap (bölüm) adı ve hadîs numarası, Buhârî, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesaî, İbn Mâce ve Dârimî için kitap (bölüm) adı ve bâb numarası, Ahmed b. Hanbel için ise cilt ve sayfa numarası kaydedilmekle yetinilmiştir.

Nevevî'nin şerh metodu incelenirken pek çok hadîse müracaat edilmiştir. Ancak konu bütünlüğünün sağlanması adına bazen hadîsin tamamına yer verilmeyip sadece ilgili bölüm kaydedilmiştir. Bu hassasiyet Nevevî'nin görüşleri kaydedilirken de gözetilmiş olup, konu insicamının bozulmaması adına kimi yerde şârihin sadece ilgili konudaki görüşlerinin özetlenmesi ile kifayet edilmiştir. Nevevî'nin

görüşlerinin mukayesesi adına zaman zaman farklı alimlerin şerhlerine yer verilmekle beraber her bir mevzuya ait alimler arasındaki uzun tartışmalara girmekten kaçınılmıştır. Buna mukabil bilgi verilmesinin elzem olduğu durumlar ise konu bütünlüğü göz önünde bulundurularak dipnotta yer verilmeye çalışılmıştır.

Çalışmamızın önemi, amacı ve yöntemine dair yapmış olduğumuz bu açıklamaların akabinde tezimizin kavram çerçevesini oluşturma ve araştırmamız süresince kullanacağımız bazı ıstılahları beyan adına şerh kavramı ve şerh edebiyatına dair giriş mahiyetinde bazı malumatlara yer verilecektir.

3. “ŞERH” KAVRAMI VE ŞERH EDEBİYATINI DOĞURAN SAİKLER

Yaymak, genişletmek, açıklamak manalarına⁶ gelen şerh kelimesi, ıstılah olarak, bir hadisin anlaşılması zor olan kelimelerinin açıklanması, hüküm ve delâlet yönünün beyanı, muhtevasının izahı anlamında kullanılır.⁷ Taşköprüzâde’ye (ö. 935/1528) göre şerh, hadislerden Hz. Peygamber’in muradını, Arapça’nın kâideleri ve usûl-i şeriyye hasebince imkân ölçüsünde araştıran bir ilimdir.⁸ Haliyle şerh, metin etrafında yapılan, her türden açma, anlama, açıklama, kapalılıkları ve metnin problemlerini giderme, tahlil, düzenleme, itiraz, tenkit, tashih, ifadeleri daha vasıflı hale getirme, bölümlendirme, dönemle irtibatlandırma, tamamlama... çalışmalarının en genel ismidir.⁹ Nitekim Sadeddin Teftâzânî’nin (ö. 792/1395) *Metnü’l-Akâid* üzerine yazdığı meşhur eseri *Şerh’ul-Akâid*’in başında yazdığı şu ifadeler, bir şerh çalışması ile neler yapıldığını gözler önüne sermektedir: “Bu eseri (*Metnü’l-Akâid*’i), mücmel konuları tafsil ederek, anlaşılması güç yerleri açıklayarak, kapalı kısımlarını

⁶ İbn Manzûr, Ebû’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, **Lisânü’l-Arab**, “Şerh”, Dâru Sâdır, Beyrut 1994, c.1, s.934; Ebû’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, **Kâmûsu’l-muhît**, “Şerh”, Müessesetü’r-Risâle, Dimaşk, 1997.

⁷ Bkz. Hattâbî, **Meâlimü’s-Sünen**, Matbaatü’l-İlmiyye, Halep 1932, c.1, s.2.(Mukaddime); Abdullah Aydın, **Hadis İstılahları Sözlüğü**, Hadisevi, İstanbul 2006, s.297; İsmail Lütfi Çakan, **Hadis Edebiyatı**, Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, İstanbul 2003, s.178; Salih Karacabey, **Hattâbî’nin Hadis İlmindeki Yeri**, Sır Yayıncılık, İstanbul 2002, s.179; Mehmet Efendioğlu, “Şerh”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, c.38, s.560.

⁸ Bkz. Taşköprüzâde, **Mevzûâtü’l-Ulûm**, Dar’ul-Kütübü’l-İlmiye, Beyrut 1985, c.2, s.341.

⁹ İsmail Kara, **İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not**, Dergah Yayınları, İstanbul 2016, s.24.

ortaya sererek ve gizli yönlerini izah ederek şerhetmeye gayret ettim. Bununla beraber özetleme ve düzenleme işini yaparken sözleri esas maksada yönelttim; açıklamalarda esas gayeye işaret ettim; meseleleri zihinde yerleştirdikten sonra araştırdım; delilleri, bütün açıklığı ile ortaya koyduktan sonra inceledim; maksatları sergiledikten sonra izah ettim.”¹⁰ Görüldüğü üzere bir metni anlamak o metnin dilini bilme yeterliliğine indirgenecek bir durum değildir. Metni anlamak ve buna binaen şerhetmek, dilin de ötesinde o metnin bağlamını da göz önünde bulundurmaya gerektiren bir hâdisedir. Çünkü bir ‘metni anlamak, o metnin dilini anlamaktan ibaret kabul edilmediğine göre ikinci bir unsura, yani metnin içersinde var olduğu ortama (bağlama) müracaat etmek kaçınılmaz bir durumdur. Hiçbir metin, bir bağlama sahip olmaksızın var olmaz; zira bağlam, dilin ve metnin varlık kazandığı zemindir.’¹¹ Haliyle şerhler, metnin tarih içindeki bağlamını vermesi ve üzerinde yorum yapılan konunun geçmişini bilme adına birer tarihi arka plan çalışması olarak değerlendirilebilir. Bu nedenlerle şerhler, incelenen konunun geçmişini, konuya ilişkin farklı fikirlerin sahiplerini ve gelişimini bilmek için vazgeçilmez kaynaklardır.¹²

Kur’ân-ı Kerîm’de ise şerh kelimesinin göğsün genişlemesi manasında kullanıldığını görmekteyiz.¹³ Şerh kelimesinin bu anlamı ile alakalı olarak Elmalî Hamdi Yazır (ö. 1942) İnşirah Sûresi’nin tefsirinde Şehâbeddin el-Hafâcî (ö. 1069/1659)’den yaptığı bir nakilde “şerh” sözcüğünün muhtevasında gizli olanı ortaya çıkarma ve genişletme manası taşıdığı için bu sözcüğün kalp hakkında da kullanıldığını kaydetmiştir. Ayrıca bu değerlendirmede kişinin yaşadığı sevinç dolayısı ile nefes alması ve bir genişlik hissetmesi ile bir kitabın izah edilerek genişletilmesinin şerh kelimesi ile izah edildiği belirtilmiştir.¹⁴

¹⁰ Teftâzânî, **Kelam ilmi ve İslâm Akâidi- Şerhu’l-Akâid**, Süleyman Uludağ (Ter.), Dergah Yayınları, İstanbul 1980, s.91-92.

¹¹ Dücane Cündioğlu, **Sözlü Kültürden Yazılı Kültür’e Anlam’ın Tarihi**, Kapı Yayınları, İstanbul 2014, s.3; Ayrıca tarih-bağlam ilişkisi için bkz. İhsan Fazlıoğlu, **Kayıp Halka İslâm-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Anlam Küresi**, Papersense Yayınları, 2015, s.46-47.

¹² Bkz. Fazlıoğlu, **Kayıp Halka İslâm-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Anlam Küresi**, s.23-24.

¹³ Bkz. Enam, 6/125; Nahl, 16/106; Taha, 20/25; Zümer, 39/22.

¹⁴ Bkz.Elmalî Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur’ân Dili**, Birleşik Yayıncılık, Ankara 2003, c.7, s.518.

Şerh türü her ne kadar başka bir esere dayanmış olsa da kendi içerisinde büyük güçlükleri ihtiva eden bir ilimdir. Nitekim İbn Haldûn (ö. 808/1406), âlimlerin Buhârî üzerine şerh yazmayı zor bir iş olarak nitelendirdiklerini belirtmiştir. Devamında İbn Haldûn, Buhârî üzerine şerh yapmaya niyetlenen bir muhaddisin, şerhinde bütün hususları eksiksiz olarak toplayamazsa, şerhe tam olarak hakkını vermiş olamayacağını belirterek, şerh yazmanın ciddiyetine ve meşakkatine dikkat çekmiştir.¹⁵ Mansûr Ali Nâsîf da *et-Tâc* isimli eserinin mukaddimesinde şerh türünün hadislerle ilgili teliflerin en meşakkatlisi olduğunu ifade etmiştir. Çünkü hadis şârihi nitelikli bir şerh yazabilmek için hadisin tahkikini, metnin sıhhatini, sened zincirinin mahiyetini, râvi sayısına göre konumunu, nâsih ve mensuhunu, lafızların delâletini ve hükmî derecesini bilmesi gerekir.¹⁶

Şerh yazmanın zorluğu ortada iken şârihleri bu derece meşakkatli ve şumullü bir alana sevkeden şey ise insanların anlama ihtiyacını karşılamaktır. Diğer pek çok alanda olduğu gibi, şerh edebiyatı da bir ihtiyaç ve talebin semeresi olarak doğmuş ve gelişmiştir. Nitekim bu alanda yazılan eserlerin mukaddimelerine baktığımızda şârihlerin eserlerini genellikle bir ihtiyaca ve talebe binaen yazdıkları anlaşılmaktadır. Aynı şekilde birçok şerh ve hâşiye dîbâcesinde şerhin yazılma gerekçesi olarak zikredilen ifadeler,¹⁷ şerh türünün hoca-talebe münasebetlerinden doğduğunu göstermektedir.¹⁸

Aynı vechede Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657), bir eser ortaya koyan her âlimin, kitabının hiçbir şerhe ihtiyaç hissedilmeden anlaşılmasını murad ettiğini; ancak üç sebepten ötürü şerhe ihtiyaç duyulduğunu belirtmiştir. Kâtib Çelebi'ye göre bir müsannifin bir mevzuyu ifade tarzı ve üslûbundaki incelik sebebiyle manada

¹⁵ Bkz. İbn Haldûn, **Mukaddime**, Süleyman Uludağ (Ter.), Dergah Yayınları, İstanbul 1982-1983, c.2, s.798-799.

¹⁶ Bkz. Mansûr Ali Nâsîf, **et-Tâc**, Daru'l-Ceyl, Beyrut 1987, c.1, s.13. Ayrıca bkz. Çakan, **Hadis Edebiyatı**, s.154.

¹⁷ Bu konuda misaller için bkz. Hattâbî, **Meâlimü's-Sünen**, c.1, s.2, (Mukaddime); Kâdî İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, **İkmâlü'l-Mû'lim bi Fevâidi Müslim**, Yahyâ İsmail (Tah.), Dârü'l-Vefâ, Mansura 1998, c.1, s.71-74; İbnü's-Salâh, **Sıyânet-ü Sahîh-i Müslim mine'l-İhlâli ve'l-Galat ve Himâyetühü mine'l-İşkâti ve's-Sakat**, Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir (Tah.), Dâr'u'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1984, s.57; Mansûr Ali Nâsîf, **et-Tac**, c.1, s.13.

¹⁸ Değerlendirmeler ve misaller için bkz. Kara, **İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not**, s.29.

oluşan kapalılığın izharının zarureti alimleri şerhe yönlendirmektedir. Bir meselede mukaddimesi hazfedilerek kaydedilen bir hükmün gerekçelerinin geniş olarak izah edilmesinin lüzumu yine müellifleri şerh yazmaya sevketmektedir. Aynı şekilde musannifin kullandığı kimi lafızların tevile açık olması hasebiyle manada oluşacak karışıklığın giderilmesi ve musannifin muradının ortaya konması adına şerhe ihtiyaç hissedilmiştir.¹⁹

Hadis ilmi özelinde muhaddisleri şerh yazmaya sevkeden husus ise hadis metinlerinin kendine has olan yapısıdır. Çünkü dinî metinler cümle kurulumu ve üslûp bakımından farklı bir yapıya sahiptir. Özellikle de mukaddes dini metinlerin ifade zenginliğinin tam olarak ortaya konabilmesi ve kullanılan ifadelerin doğru anlaşılması için geniş izahatlara ihtiyaç duyulacağı muhakkaktır.²⁰

Bir metnin anlaşılmasında şerhe olan ihtiyaç ve taşıdığı fonksiyon bâbında zikredilenlere bakıldığında görülecektir ki, şerh ve haşiye türü eserler metnin anlaşılmasında karşılaşılan sorunları çözümlemenin yanında okuyucunun daha sistematik düşünebilmesinde ve hâdiseleri daha derinlikli yorumlayabilmesinde önemli bir rol üstlenmektedir.²¹

Bütün bu ihtiyaca binaen İslâmî ilimler tarihinde temel metinlerin telifinin ardından şerhçilik dönemi başlamıştır. Tarih boyunca da bir tür olarak farklı şekil ve muhtevada varlığını sürdürögelmiştir. ‘Zira şerhler klasik metinlerle sonraki

¹⁹ Bkz. Kâtib Çelebi, **Keşfü’z-Zunûn**, Daru İhyî Tûrasi’l-Arabiyye, Beyrut tarihsiz, c.1, s.36-37; Çakan, **Hadis Edebiyatı**, s.154.

²⁰ Bkz. Ali Yardım, **Hadis I-II**, Damla Yayınevi, İstanbul 1997, c.2, s.118.

²¹ Şerh ve haşiye türünün bu anlamda taşıdığı fonksiyonu İsmail Kara şöyle ifade etmektedir: “Şerh ve haşiye türü eserler sanıldığı gibi aksine sadece metnin okurken karşılaşılan problemlerini çözmez; bu onların en alt düzeyde üstlendiği fonksiyonlardan sadece bir tanesidir. Şerh ve haşiyenin yaptığı esas büyük iş, metnin problemlerini çözmek üzerinden bizzat problemi, metni, dili ve ilim talibi okuyucusunu bir üst kademeye çıkarması, bunun için onu teşvik etmesi, hatta zorlamasıdır. Şerhle, haşiye ile ta’likât ile bir metnin problemini çözen kişi sadece mesleğinin ve yolunun içinde bulunduğu seviyedeki problemleri çözmüş olmaktan dolayı değil, daha yukarıdaki bir seviyede, daha sistematik ve teferruatlı, daha derin ve bu yüzden takibi ve anlaşılması daha fazla mesai isteyen yeni metinlerle tanışmış ve yeni problemler edinmiş olmak yüzünden ilimle irtibatı gelişmiş ve kuvvetlenmiştir. Birçok büyük âlim ve yazarın kendi eseri için –bugün bizim zor anlayacağımız şekilde- bir de şerh, haşiye ve muhtasar, telhis türünden farklı kademelerde eserler yazma ihtiyacını hissetmesi de bu eğitim- öğretim tarzı, bu yaklaşım, amaç ve usûllerle alakalı olmalıdır.” Kara, **İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not**, s.29.

dönemler arsasında bir bağ kurma işlevi yürütmekte, bunu yaparken de ciddi bir ilmî mirası aktarmaktadır. Temel metinlerle buluşma arzusu Kur'ân tefsiri ve hadis şerhi çalışmalarını daima diri tutmuş, özellikle kültürel kriz dönemlerinde bu çalışmaların hacmi daha da artmıştır.²² Çünkü bir medeniyetin kültürünü oluşturan geleneklerin yaygınlığında ve tevarüsünde bu klasikler önemli bir rol oynamıştır.

Bilindiği üzere 'geleneklerin oluşumu, medeniyetler tarihi ile klasikler arasındaki geçişkenliği sağlayan ana usurdur. Gelenekler, medeniyetlerin atardamarları, klasikler bu atardamarların içinde deveran eden ve medeniyetlerin kılcal damarlarına hayat kazandıran kan zerrelere gibidir. Klasığı olmayan bir gelenek ve geleneği olmayan bir medeniyet, tarihteki varlığını idame ettiremez.'²³ Bu bakımdan düşünüldüğünde tarih boyunca birbirinin tekrarı gibi görünen şerhlerin, sanıldığından daha fazla bir fonksiyon icra ettiklerini söylemek mümkündür.²⁴ Çünkü bu klasik türü, bazen şerhler ve hâşiyeler şeklinde, bazen de daha önce ortaya çıkmış klasiklerin yeni formları şeklinde kendini gösterir. Dolayısıyla şerhler ve hâşiyeler klasik bir metnin sıradan ve pasif aktarımından ziyade o metnin yeni bir formda sürekliliğini sağlayan önemli bir literatürdür.²⁵

Şerhlerin, ilmî birikimin tevarüsünü temin ihtiyacı bakımından taşıdığı bu umumî rolünün yanında, özelde hadislerin doğru anlaşılmasında ve itikadî ihtilafların önüne geçilmesinde önemli bir fonksiyon icra ettiği muhakkaktır. Nitekim eserinde, cahillerin yanlış tevilinin dine ve dinin hükümlerine verdiği zarardan bahseden Yusuf el-Kardâvî, gerek helak olan fırkaların, gerek akide ve şeriat bakımından ümmetten kopan toplulukların ve gerekse sıratı müstakimden sapan grupların büyük bir kısmının yanlış tevilin kurbanı olduklarını beyan etmiştir. Devamında el-Kardâvî

²² Zişan Türcan, **Hadis Şerh Geleneği –Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü-**, TDV Yayınları, Ankara 2011, s.9.

²³ Davudoğlu, **Medeniyetler Arası Etkileşim ve Klasikler**, **Medeniyet ve Klasik**, (s.15-33), s.19.

²⁴ Bkz. Türcan, **Hadis Şerh Geleneği –Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü-**, s.9.

²⁵ Bkz. Davudoğlu, **Medeniyetler Arası Etkileşim ve Klasikler**, **Medeniyet ve Klasik**, (s.15-33), s.24. "Mesela Fahreddin Râzî'yi İbn Sînâ olmadan anlamak ve tarihi bir bağlama oturtmak ne kadar zor ve imkânsızsa; İbn Sînâ'yı Râzî veya Tûsî şerhleri olmadan kuşatmak ve yorumlamak da o ölçüde eksik ve yetersiz kalacaktır. Râzî ve Tûsî şerhlerine bugün için atfedeceğimiz değer her ne olursa olsun ilmî bir faaliyetin onları görmezden gelme, ihmal etme ve küçümseme lüksüne sahip olmaması gerektir." İsmail Kara, **Dîvân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi**, cilt 15 sayı, 28 (2010/1), 1-67, s.7.

bununla alakalı olarak İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) *er-Ruh* adlı eserinden yaptığı nakilde Rasûlullah'ın muradının tam olarak anlaşılmasının ehemmiyetinden bahsetmiştir. Akabinde ise Allah Rasulü'nün yanlış anlaşılmasının İslâm'da neş'et eden bidat ve sapıklıkların, dinin usûl ve fîrûundaki hataların temel sebebi olduğunu kaydetmiştir.²⁶ Hadislerin yanlış anlaşılması sebebiyle sahih hadislerin bile reddedilme cihetine gidildiğini belirten el-Kardâvî, bu durumu sünnetin maruz kaldığı afetler arasında zikretmiştir.²⁷

Şerh ve haşiyelerin taşımış olduğu bu fonksiyonla birlikte bu tür literatürün özgünlükten²⁸ uzak olduğu, özgür fikir üretme çabalarını yavaşlattığı, ayrıntılara fazla yer vermesi hasebiyle talebeleri asıl meselelerden uzaklaştırdığı şeklinde tenkitlere de maruz kalmıştır.²⁹ Ancak verilen misallere ve şerh literatürü

²⁶ Bkz. Yusuf el-Kardâvî, **Keyfe Neteâmelü maa's-Sünneti'n-Nebeviyye**, Dâr'uş-Şurug, Kahire, 1422, s.39. Bünyamin Erul bu eseri *Sünneti Anlamada Yöntem*, adı altında tercüme etmiştir. Bkz. Bünyamin Erul, **Sünneti Anlamada Yöntem** (Tercüme), Rey Yayıncılık, Kayseri 1998.

²⁷ Bkz. Kardâvî, **Keyfe Neteâmelü maa's-Sünneti'n-Nebeviyye**, s.49.

²⁸ Düccane Cündioğlu, şerhlerin "özgünlüğü" konusunu değerlendirirken hoca-talebe ilişkisi bağlamında süregelen ilim geleneğinden bahseder. Bu gelenek içerisinde bir halka olmanın âlim için önemine değinen Cündioğlu şu tespitte bulunur: "Metin, şerh, haşiyeye, talik, talik'ut-talik gibi yazım türlerinin kıymeti, bu ilim geleneği nazar-ı dikkate alınmaksızın yeterince takdir edilemez ve bunların özgünlükten yoksun, lüzumsuz tekrarlar olduğu zannedilebilir." (Cündioğlu, **Sözlü Kültürden Yazılı Kültür'e Anlam'ın Tarihi**, s.113), Davudoğlu ise makalesinde konu ile ilgili olarak Fârâbî'nin el-Medînetü'l-Fâzıla'sını misal vererek şu tespitte bulunur: "Fârâbî'nin Eflatun'dan etkilenmesini esas alan bazı düşünce tarihçileri, bu metnin özgünlüğünü göz ardı eden yorumlar yapmışlardır. Oysa bu metin, bir klasik eserin başka bir medeniyet havzasında yeniden okunurken geçirdiği algılama sürecinin çarpıcı bir misalidir. Bu metin, Eflatun'un etkisine dair izler taşımakla birlikte felsefî dil ve anlam haritasında başlı başına özgün bir nitelik arz etmektedir. Bkz. Davudoğlu, *Medeniyetler Arası Etkileşim ve Klasikler*", **Medeniyet ve Klasik**, (s.15-33), s.17.

²⁹ Şerh ve haşiyeye türünün fonksiyonu hakkında serdedilen tenkit ve müdafaa sâdedinde serdedilen farklı görüşler için bkz. Fazlur Rahman, **İslâm ve Çağdaşlık- İslâm Eğitim Tarihinde Fikri Bir Geleneğin Değişimi**, A. Açıkgeçen- H. Kırbaoğlu (Trc.), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, s.98-101; Şükrü Maden, "Tefsirde Serh Hâsiye ve Ta'lika Literatürü", **Türk Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi**, sayı, 3, no: 1, Mart 2014, s.183-220; Süleyman Uludağ- Fuad Kavukçu, **Kelam Dersleri**, İrfan Yayınları, İstanbul 1974; Fazlıoğlu, **Kayıp Halka İslâm-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Anlam Küresi**, s.75-76; Hayrettin Karaman, **Anahatlarıyla İslâm Hukuku** (1,2,3) Ensar Neşriyat, İstanbul 2006, s.75-76; Görmez, **Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu**, s.89; Özafşar, **Hadis ve Kültür Yazıları**, Otto Yayınları, Ankara 2015, s.32-36; M. Emin Eren, "Kitap, Tez, Sempozyum Değerlendirmeleri", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2004, Cilt: 45, Sayı: 1, (s.384-387), s.386; Cündioğlu, **Sözlü Kültürden Yazılı Kültür'e Anlam'ın Tarihi**, s.113; Hülya Alper, "XVII. Yüzyü Osmanlı Düşünce Dünyasında Bir Gazzâlî Şârihi Olarak Sadreddinzâde eş-Şîrvânî ve Şerhu'r-Risâleti'l-Kudsiyye Örneğinde Şerh Geleneği", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2012, sayı, 21, s.59-80.

hakkında öne sürülen iddialara baktığımızda karşılıklı suçlama-savunma psikolojilerinin de etkili olduğu görülmektedir. Yine bu bağlamda kimi tarafların birbirini anlamak ve eksik yönlerini kabul etmekten ziyade iddialarını karşı tarafa kabul ettirme telaşı içerisinde hareket ettikleri bir hakikattir. Nitekim varlığı inkar edilemeyen niteliksiz ve eskinin tekrarından öte gitmeyen bazı şerh misallerini öne sürerek yüzlerce yıllık bir birikimi göz ardı etmek ne kadar yanlışsa; niteliği ve niceliği ile kendisine hayran bıraktıran bazı eserler üzerinden bütün bir şerh literatürünü nitelik itibarıyla temize çıkarmak ve aynı kefeye koymak da bir o kadar yanlış olsa gerektir.

Bu düşünceden hareketle şerh geleneğinin, kültürün gelecek nesillere aktarılmasında ve üzerine çalışılan eserin neşvü nema bulmasında etkin rol almakla beraber, kaynak eserin muhtevasının mevcut dönem şartlarına uyarlanması ve eleştirel bir bakışla yorumlanması hususunda daha fazla mesai harcamalarının gerekeceğine inanmaktayız. Bu bağlamda da bugün yaşanan bütün sorunların temel müsebbibini klasik anlam yöntemlerinde³⁰ görüp klasikleri ve klasik tavrı yok

³⁰ Tahsin Görgün, “Klasik Anlama Yöntemlerinin (fıkıh ve tefsir usulü) İmkan ve Sınırları” ile ilgili olarak sunmuş olduğu bir tebliğde iki tavidan söz eder. **Birinci tavır** günümüzü esas almakta ve 'klasik yöntemlerin bunun neresinde durduğunu araştırılmaktadır. Burada “günümüz” esas alındığı için, “günümüz” biz bundan ne anlıyorsak o, verili bir durum olarak kabul edilerek, buradan hareketle klasik tavrın "bugün" içinde nerede durduğunu araştırılmaktadır. Tebliğde bu anlayışın, doğruluk ile geçerlilik arasında tefrik yapmadığı hatta geçerliliği yegâne doğruluk ölçütü kabul ettiğinden bahseder. Haliyle bu anlayışa göre bugün geçerli olanlar doğru kabul edilmekte ve dolayısıyla bugün geçerliliğini kaybettiği düşünülen klasik anlama yöntemleri bir sorun haline gelmektedir. **İkinci tavır** ise İslam toplumunun sürekliliğinden hareketle, bugünü, geçmişin bir devamı olarak kabul etmekte; her ne kadar bugünün mevcut halinde bazı sorunlar olsa da zaman zaman yükseliş ve düşüşün tarih boyunca devam ettiğini, dolayısıyla bu yükseliş ve düşüşün bizzat klasik anlama yöntemleri ile sebep sonuç içerisinde ilişkilendirmenin yanlış olacağını düşünür. Bu tavırda asıl mesele, klasik tavra göre mevcut halin durduğu yeri tayin etme ve klasik tavra göre bugün nerede bulunulduğunu araştırmaktır. Tebliğde bu iki tavır şöyle mukayese edilmektedir: “İkinci tavır, klasik tavra göre bugünün nerede durduğunu araştırarak, bugünü "sorun" haline getirirken, birinci tavır bugünden hareketle klasik anlama yöntemlerini "sorun" haline getirdiği için, birbiri ile taban tabana zıt iki tavidir.” Tebliğde ayrıca "klasik anlama yöntemleri" Kur'an-ı Kerim'i bize ulaştıranların bunu gerçekleştirme şekli olarak tanımlanarak, yapılacak olan ilk iş, klasik anlama yöntemlerinin nerede durduğunu ortaya koymak; bu çerçeveden bugün bu soruyu nasıl sorabileceğimize gelmek olarak ifade edilir. “Klasik anlama yöntemlerinin ne gibi imkânlar sağladığı ve bunun ne gibi sınırları olduğu” sorusunun cevabını bulma adına ikinci yaklaşımın daha doğru olacağının dile getirildiği tebliğde birinci yaklaşımın temel sorunu ise şöyle dile getirilir: “İslam Dünyası'nın son iki yüzyılda düştüğü durum ile, Kur'an'ın anlaşılması arasında bir irtibat kurması; buna bağlı olarak da bir anlamda, son iki yüzyılda ortaya çıkan yenilginin en azından bir cihetten Kur'an'ın doğru anlaşılması ile doğrudan irtibatlı olduğunu varsaymasıdır. Buna göre, yenilgi klasik tavrın yetersizliğinin bir neticesi olarak kabul edilerek, soru klasik

saymak yerine, mevcut halin analiz edilmesinin, klasik anlama yöntemlerinin imkân ve sınırlarının belirlenmesinin ve bugün bu klasik anlam ve yöntemlerinin nerede durduğunun iyi teşhis edilmesinin önem arzedeceği bir hakikattir.

Çünkü kültürel mirasımızı oluşturan ve klasik olarak nitelendirilen hadis kaynaklarının önyargıdan uzak bir şekilde anlaşılmasına çalışılıp sistemli bir tahlilinin yapılması geçmişimizi mechlükten³¹ kurtararak gelecekte daha nitelikli eserlerin yazılmasına olanak sağlayacaktır. Buna mukabil hadis tarihindeki herhangi bir fikir, şahıs, akım yahut esere karşı takınılacak önyargılı tutum kültürle temasa engel olacaktır.³²

Haliyle şerh edebiyatının ilim hayatımıza dair olumlu katkısı ve bunun yanında eksik yönleri ile tahlil edilebilmesi için önyargıdan ve genellemeden uzak, ciddiye alan ve anlamaya çalışan bir tavırla hareket edilmesinin önemli olduğunu düşünmekteyiz. Bu durum yeni özgün eserlerin ortaya çıkarılması adına da önemli bir adımdır. Çünkü bir medeniyeti inşa vazifesi gören klasiklerle yüzleşmeden, onları yeniden yorumlayıp özgün açılımlar getiremeden, yeni klasiklerin ortaya çıkarılması ve tarihi sürecin yönlendirilmesi mümkün değildir.³³

yöntemlerin nerede eksik kaldığı veya yetersiz kaldığı şeklinde sorulmaktadır. Sorunun bu şekilde sorulması, klasik tavrı tanınması için gayret sarfetmeyi kıymetli zamanı boşa harcama olarak kabul etmeye; bunun neticesinde onun da gerisine, aslı kaynaklara ve bu çerçevede ilk dönemlere, hatta daha geriye, Asr-ı Saadete giderek, oradan yeniden başlamak ve bu arada -muhtelif nedenlerle- klasik tavrı yok saymaya kadar gitmiştir.” (Bkz. Tebliğ ve Müzakereler-, (Tahsin Görgün, “Klasik anlama Yöntemlerinin (Fıkıh ve Tefsir Usûlü) İmkan ve Sınırları”, **Güncel Dini Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı**, (s.305-326), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2004, s.306-308.

³¹ Özafşar, İslâm kültüründe her alanda yüzlerce klasik eser olmasına karşın, klasik eserlerle ilgili ne tür bir analiz yönteminin tatbik edileceği, hususunun Müslüman ilim adamlarının problematiği olmadığından ve yine kendi klasiklerimize, adeta antik yunan klasikleri ve batı klasiklerinden daha yabancı olduğumuzdan yakınlıkla kültürümüzün mechlümüz olduğunu ifade etmiştir. (Bkz. Özafşar, **Hadis ve Kültür Yazıları**, s.45)

³² Bkz. Özafşar, **Hadis ve Kültür Yazıları**, s.53-54. Kültürel miras karşısında takınılacak psikolojik tutumun bu eserlerle kurulacak diyalogu ne derecede etkilediğini Özafşar’ın eserinde nakledilen ve A. Toynbee’nin (ö. 1889-1975) ‘*Acâ’ibu l-Âsâr fi t-Terâcim vel-Ahbâr*’ adlı Mısır tarihinin yazarı Abdurrahman el-Ceberti (ö. 1753/54-1825) için yaptığı şu değerlendirme ortaya koymaktadır: “el-Ceberti’yi ciddiye almadan onu anlamamız mümkün değildir.” Özafşar, **Hadis ve Kültür Yazıları**, s.54.

³³ Bkz. Davudoğlu, Medeniyetler Arası Etkileşim ve Klasikler”, **Medeniyet ve Klasik**, (s.15-33), s.29. Bu gerçeğe rağmen kimi zaman klasiklere bakış açısında itidalden öte ifrat ve tefritin olabildiği bir hakikattir. Bu durumla alakalı olarak “*Klasik Yeniden Düşünmek*” başlıklı uluslararası sempozyumda sunulan bir makalede klasiklerin yeniden değerlendirilmesi sürecinde üç farklı

Şerh kavramı ve bu literatürünün mahiyeti ile ilgili yapmış olduğumuz bu değerlendirmelerin yanında konumuza temel teşkil etmesi adına hadis şerhlerinin doğuşu ve gelişimi hakkında verilecek bilgiler önem arzedecektir.

4. HADİS ŞERH EDEBİYATININ DOĞUŞU VE GELİŞİMİ

Allah Rasulü'nün hadislerin anlaşılmasını kolaylaştıran ifade tarzının yanında, kendi sözleri ile ilgili sorulara verdiği açıklayıcı cevapları, bazı anlaşılması zor lafızların açıklanması nevinden yaptığı izahlar, rivayetin diğer bir rivayeti açıklaması gibi durumlar, O'nun, hadislerin daha iyi anlaşılmasına olan katkısının açık örnekleridir. Bunun yanında sahâbîlerin anlayamadıkları durumlar karşısında Allah Rasulü'ne yönelttikleri sorular, kaydettikleri izahatlar ve kimi ifadelere dair yaptıkları tashihatlar hadis şerhçiliğine katkı bakımından önem arz etmektedir.³⁴

İlk iki asırda hadisleri anlama ve yorumlamaya dair bu gibi faaliyetler zikredilebilirken üçüncü asrın bu bağlamda daha yoğun geçtiğini söylemek mümkündür. Özellikle hadis edebiyatı bakımından altın çağ olarak nitelendirilebilen bu dönemde hadislerin tedvin ve tasnif edilmesine bağlı olarak hadisleri anlama ve yorumlamaya dair daha yoğun bir çaba görebilmekteyiz. Aynı zamanda İslâm coğrafyasının genişlemesiyle birlikte İslâmı yeni tanışan kişilerin dinin temel kaynaklarını tanımaya dair yönelmiş olmalarının âlimleri şerh çalışmalarına

tutumdan bahsedilmektedir. Bunlardan birincisi, zihniyet egemenliğine teslim olmuş aydınlara ait bir tavidir. Kendi toplumunun anlam dünyasından gelen klasiklerden koparak, sadece egemen medeniyetin anlam dünyası içerisinde üretilmiş klasiklere dayalı bir zihin yapısına sahip olan bu aydın tavrında, içinde bulunduğu topluma yabancılaşma, egemen kültürün klasiklerine sıkı sıkıya sarılma, buna mukabil kendi kültürünün klasiklerine karşı mücadele meyli görülmektedir. Bunun farklı bir tezahürü ise savunmacı aydın tavidir. Zihniyet egemenliğine karşı tepkisel bir tavır göstererek, egemen medeniyetin klasiklerini göz ardı eden ve kurtuluşu kendi kurucu klasiklerine sığınmakta bulan aydın tavidir. Bir önceki tavır nasıl aydını içinde bulunduğu toplumdan uzaklaştırmışsa, ikincileri ise içinde bulunduğu dünyanın gerçeklerinden çok çok ötelere götürmüştür. Kendi klasiklerini hıfzetmiş ancak tarihi realiteyi belirleyen egemen medeniyet birikimini yok sayan bir zihniyet her daim tarih-realite çatışmasını yaşamaya mahkumdur. Bu iki tavır dışında üçüncü bir tavır vardır ki, bu zihin dünyasına sahip olan aydın, gerek kendi kültürel mirasının tekrar tarih sahnesine taşıyabilme, gerekse küresel kültürü insanlık birikimine dönüştürebilme adına klasiklerin yeniden keşfedilmesinin zorunlu olduğunu düşünür. Bu klasiklerle yüzleşme, onları yeniden yorumlama ve özgün açılımlar getirebilme ile mümkündür. Klasikleri değerlendirmede görülen bu farklı tavırlar hakkında geniş bilgi için bkz. Davudoğlu, "Medeniyetler Arası Etkileşim ve Klasikler", **Medeniyet ve Klasik**, (s.15-33), s.28-33.

³⁴ Bkz. Mustafa Canlı, **Hicri İlk Dört Asırda Hadis Şerhçiliği**, (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1998), s.184.

sevkettiğini söylemek imkân dahilindedir. Bu duruma bir de zaman olarak asrı saadetten uzaklaşmış olmasını eklersek, insanların hadislerin izah edilmesine olan ihtiyaçlarının boyutu ortaya çıkacaktır. Bu talebin bir yansıması olarak da üçüncü asırda hadisleri anlamaya yardım eden garîbü'l-hadîs, ihtilâfu'l-hadîs ve ilelü'l-hadîs ilmine dair literatür gelişme göstermiştir. Hadis şerhinde önemli bir unsur olan bu ilimlerin mahiyeti şerh edebiyatında üçüncü asrın konumunu göstermesi açısından mühim bir ölçüt olarak kabul edilebilir.³⁵

Yukarıda görüldüğü üzere ilk üç asırda hadis şerhi adına yapılan çalışmalar daha çok anlaşılması zor lafızların izahı, ihtilaflı hadislerin tahlili, illetli hadislerin değerlendirilmesi, sened ve râvilere dair değerlendirmeler ile hadislerin vürud sebebini belirten açıklamalar şeklinde olmuştur.³⁶ Ancak bu faaliyetlerin sistemli bir şerh çalışması olmaktan uzak oldukları aşîkârdır.

İlk dönemlerde mevcut olan bu faaliyetler yanında müstakil ve kısmen sistemli diyebileceğimiz ilk hadis şerhlerine ise dördüncü asırdan itibaren rastlamaktayız. Mesela bazı kaynaklarda ilk şârih³⁷ olarak da kabul edilen Hattâbî (ö. 388/998) bu dönemde Buhârî ve Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) eseri üzerine ilk şerh çalışmasını ortaya koymuştur.³⁸ Ortaya koyduğu bu çalışmalar ile şerhçiliğin sistemli hale gelme sürecinde bir dönüm noktası sayılabilen Hattâbî (ö. 388/998) kendisinden sonraki şârihleri de önemli ölçüde etkilemiştir.³⁹

³⁵ Bkz. Canlı, **Hicri İlk Dört Asırda Hadis Şerhçiliği**, s.204.

³⁶ Bkz. Canlı, **Hicri İlk Dört Asırda Hadis Şerhçiliği**, s.72-221; Ayrıca bu dönemdeki şerh içerikli çalışmalar için bkz. Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, **Sünen**, Abdullah Aydın (Ter.), Madve Yayınları, İstanbul 1994, c.1, s.36; Salih Özer, **Endülüslü İbn Battâl ve Buhârî Şerhi**, Araştırma Yayınları, Ankara 2007, s.11.

³⁷ Eserinin mahiyeti sebebiyle her ne kadar ilk şârih olarak kabul edilse de 3. asırda muvatta üzerine yapılmış bazı şerh çalışmalarından söz edilmektedir. Buna göre Abdumelik b. Habib el-Endelûsî (ö. 238/852) ve Yahyâ b. Zekeriyâ b. Muzeyn (ö. 259/872)'in **Muvatta**'ı şerh ettiği nakledilmektedir. (Bkz. Kâtib Çelebi, **Keşfü'z-Zunûn**, c.2, s.1970; İbn Hayr, Ebû Bekir Muhammed b. Hayr el-İşbilî, **Fehrese**, Muhammed Fuad Mansur (Tah.), Dar'ul-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1998, s.75.) İbn Hayr bu eseri **Kitâbu Tefsîri'l-Muvatta** şeklinde kaydetmiştir. Ayrıca bkz. Türkan, **Hadis Şerh Geleneği –Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü**, s.46.

³⁸ Bkz. Çakan, **Hadis Edebiyatı**, s.162-164.

³⁹ Bkz. Canlı, **Hicri İlk Dört Asırda Hadis Şerhçiliği**, s.235, Karacabey, **Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri**, s.275-282.

Şerh faaliyetleri hicri beşinci asrın sonlarına doğru sistem olarak yeni bir döneme geçmiştir. Önceki dönemde yazılan şerhler ise önemli bir ilmî miras olarak tarihteki yerini almıştır. Bu yeni dönemin en bariz özelliği ise artık bir önceki devirde görülen ve rivayet sistemine göre senedli bir şekilde elde edilen malzemeyi bir araya getirme işinin bir kenara bırakılması ve daha ziyade mevcut malzemenin işlenmesi ve değerlendirilmesine ağırlık verilmiş olmasıdır.⁴⁰

Bu gaye ile IV. asırdan itibaren pek çok şerh yazılmıştır. Mesela Ahmed b. Nasr ed-Dâvûdî'nin (ö. 402/1011) *el-Muvatta'*ı muhtasar bir şekilde şerhettiği *en-Nâmî fî şerhi'l-Muvatta'* (Fas Karâviyyîn Ktp., nr. 175)⁴¹ adlı eseri, Ebü'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî el-Endelûsî'nin (ö. 494/110) *el-Münteka* isimli Muvatta şerhi, Mâzerî (ö.536/1141) ve Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) Müslim şerhleri, İbn Battâl'ın (ö. 449/1057) Buhârî şerhi, yine İbn Arabî'nin (ö. 543/1148) Tirmizî şerhi ile Ali b. Abdullah b. Halef el-Ensârî'nin (ö. 567/1171) Sünen-i Nesaî şerhi Nevevî'ye kadar yazılan birçok şerh çalışması arasından zikredilen birkaç numuneyi teşkil etmektedir.⁴²

Farklı müelliflerce yazılan bu şerhler hadislerin anlaşılması ve yorumlanması adına önemli bir ilmî mirası meydana getirmiş olmakla beraber, mezkur türün ilkleri olması hasebi ile teknik ve muhteva olarak bazı eksiklikleri de içerdiğini söylemek mümkündür. Bu problemlerin izharı hicri dördüncü asırdaki müstakil ilk şerh çalışmalarından Nevevî'ye kadar olan sürede şerhlerdeki sistematik yapıya geçiş sürecini tespit adına önem arz etmektedir.

İlk dönemde yazılan şerhlerde teknik konulardaki eksikliklerin ön plana çıktığını söylemek mümkündür. Özellikle bazı şârihlerin eserlerine başlarken bir şerh oluşturma gayesi ile yola çıkmamış olması, eserin yeterince sistematik olmamasına sebebiyet vermiştir. Mesela *el-Mu'lim* müellifi Mâzerî, evvel emirde bu eseri telif etme gibi herhangi bir kastının olmadığını, ancak Ramazan Ayında Müslim'in *Sahîh*'i kendisine arzedilirken bu hadislerin bazıları hakkında izahatlar yaptığını, daha

⁴⁰ Yardım, **Hadis I-II**, c.2, 105.

⁴¹ Bkz. Kandemir, "Muvatta", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, c.31, s.417.

⁴² Bkz. Türcan, **Hadis Şerh Geleneği –Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü**, s.48-53.

sonra talebelerinin bu malumatları kendisine sunduklarını ve nihayetinde bu yazılanlar üzerinde yapmış olduğu tashihler neticesinde eserin meydana geldiğini belirtmiştir.⁴³ Haliyle Mâzerî, sitemli bir şerh yazma gibi bir gaye taşımadığından Müslim'in tasnifine riayet etme gibi bir prensip gözetmemiştir.

Eserin başlangıcında kastedilen hedef çerçevesinde belli bir planın yapılmamış olması, şerhlerde insicamsızlıklara ve şerh edilen eserin tertibine uymayan takdim tehirlere yol açabilmektedir. Bu bağlamda yine *el-Mu'lim* eserinden bir misal verecek olursak, Mâzerî, *Sahih-i Müslim*'in "iman" kitabının 23. hadisini şerh ederken, akabinde 22. hadise döner. Daha sonra ise 24. ve 28. hadisleri şerh eder. Mâzerî'nin eserinde hadisler, tertib içerisinde verilmediği gibi bunlara bağlı olarak şerh bilgileri de düzenli değildir. Eseri tahkik eden müellifin dikkat çektiği üzere Mâzerî, bir konuda aklına gelen malumatı zikreder, şayet daha sonraki derslerde bu konuda ziyade bir malumat aklına gelirse onu da ilave olarak belirtir. Bu arada hocasından duyduğu malumatı kaydeden talebeleri ise herhangi bir tasnifte bulunmaksızın olduğu gibi imlâ ederler. Haliyle bu durum eserin tertibindeki insicamı doğrudan etkilemiştir.⁴⁴

Sistematik bir şerh olma konusunda ilk dönem şerhlerinde görülen bir diğer eksiklik ise bazı şârihlerin eserin tamamını şerhetmek yerine, gerekli görülen ihtiyaç sadedinde ihtisara gitmiş olmalarıdır. Mesela Ahmed b. Ömer b. İbrahim el-Kurtubî (ö. 656/1258) öncelikle talebelerinin ihtiyacına binaen Müslim'in *Sahîh*'ini, *Telhîsi Kitâbi Müslim* adıyla ihtisar etmiştir. Kurtubî, bu eserde mükerrer hadisleri hazfetmiş, aynı zamanda hadislerin isnadında da ihtisara gitmiştir. Kurtubî daha sonra bu eserinde geçen hadisleri *el-Müfhim limâ eşkele min Telhîsi Kitâbi Müslim* adlı eserinde şerhetmiştir.⁴⁵

⁴³ Bkz. Mâzerî, *el-Mu'lim bi-Fevâidi Müslim*, c.1, s.193.

⁴⁴ Mâzerî, *el-Mu'lim bi-Fevâidi Müslim*, Muhammed Şâzelî en-Neyfer (Tah.), Beytül Hikme, Tunus 1987, c.1, s.198-198, (Muhakkikin açıklamasından özetle)

⁴⁵ Ahmed b. Ömer b. İbrahim el-Kurtubî, *el-Müfhim limâ Eşkele min Telhîsi Kitâbi Müslim*, Muhyiddin Dîb Müstü, Ahmed Muhammed es-Seyyid, Yusuf Ali Bedyevî ve Mahmûd İbrahim Bezzâl (Tah.), Dâru İbn Kesir, Beyrut 1998, c.1, s.14, 105. Ayrıca bkz. Hasan Yenibaş, "Kurtubî (

Şerhin sadece belli bir bölümünü şerhetme şeklindeki tasarrufların sadece Müslim şârihlerinde olmayıp, Nevevî öncesinde yazılan birçok şerhte yaygın bir durum olduğunu söylemek mümkündür. Mesela Hattâbî'nin (ö. 388/998) Buhârî üzerine yazdığı şerhte, 3924 bâbın sadece 999'u yani Buhârî'nin %25'ini şerh ettiği, Ebû Dâvûd'un *Sünen*'ine yönelik çalışmasında ise 1881 bâbın ancak 1143'ünü şerh ettiği zikredilmiştir.⁴⁶ Beğavî (ö. 516/1122) *Şerhu's-Sünne* isimli eserinde bulunan 1447 bâbın sadece 1100'ünü şerh etmiştir.⁴⁷ Buhârî şârihi İbn Battâl (ö. 449/1057) ise 3924 bâbın 2882 bâbını şerh ederek 1042 bâbı şerhetmemiştir.⁴⁸ Buhârî'deki 8 kitabı şerhetmeyen İbn Battâl,⁴⁹ *Sahîh*'deki kitap sırasına riayet etmemesi sebebiyle de bazı şârihler tarafından eleştirilmiştir.⁵⁰

İlk dönem şerhlerde sened tahlilleri ve rical ilmine dair yeterince malumatın olmaması teknik ve muhteva olarak önemli bir eksiklik oluşturabilmektedir. Özellikle kimi şârihlerin sened zincirinde sahabî ravisine kadar olan kısmı hafzetmiş olması, senedin tamamına ulaşmak isteyen ve bu senedde geçen raviler hakkında malumat sahibi olmak isteyenler açısından önemli bir nâkısaya oluşturduğu açıktır.

Elbette Hattâbî başta olmak üzere Nevevî'ye varıncaya kadar bu alanda eser vermiş olan şârihler hadis senedine temas etmiş ve ilgili mevzuya ait çok değerli bilgiler kaydetmişlerdir. Örneğin İbn Arabî (ö. 543/1148), Tirmizî şerhi *Âızatü'l-Ahvezî* de 'bâbın isnadı' başlığı altında senede ait önemli malumatlar vermiştir. Ancak geneline baktığımızda bu malumatlar daha çok rivayet tarikleri, bu tariklerdeki lafız farklılıkları ve senedin hucciyetine ait verilerdir. Her ne kadar bu bölümde yer yer râvilerin tanıtımı ile cerh ve ta'dil durumu beyan edilse de bu

ö. 656/1258) ve el-Müfhim Adlı Müslim Şerhi", **EKEV Akademi Dergisi**, Yıl:19, Sayı: 61 (Kış 2015), s.493-518, s.496.

⁴⁶ Bkz. Karacabey, **Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri**, s.201-203.

⁴⁷ Bkz. Saffet Sancaklı, **Begavî ve Serhü's-Sünne'deki Serh Metodu**, (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1997), s.148

⁴⁸ Bkz. Sancaklı, "İbn Battâl ve Buhârî Şerhi", **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, c.7, Yıl: 2007, Sayı: 1, s.70.

⁴⁹ Bkz. Özer, **Endülüslü İbn Battâl ve Buhârî Şerhi**, s.45.

⁵⁰ Bkz. Aynî, **Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîh-i Buhârî**, Mustafa el-Bâbî Halebî, Mısır 1972, c.21, s.294.

bilgilerin Nevevî’de olduğu ölçüde sistemli ve kapsamlı olduğu söylenemez.⁵¹ Hatta Buhârî şârihi İbn Battâl’a baktığımızda hadislerin senedlerini hazfettiğini ve sadece sahâbe râvisini belirttiğini, ayrıca gerek râvilere ait gerekse senedin sıhhatine dair herhangi bir malumat vermediği görülmektedir.⁵² Mezkur şârih ile ilgili çalışmasında Salih Özer de bu durumu teyid sadedinde, İbn Battâl’ın şerhinde râvi ve isnad tenkidine çok az yer verdiğini, buna mukabil genellikle hadislerin metinleri üzerinde durduğunu ifade etmiştir.⁵³

Bu durum Mâzerî’nin eserinde de farklı değildir. Çünkü *el-Mu’lim*’de daha çok rivayet tariklerini belirten ve metnin muhtevasını şerh eden Mâzerî, rical tanıtımına yeterince yer ayırmadığı söylenebilir.⁵⁴ Nitekim mezkur müellifin şerh metodu hakkında yapılan bazı değerlendirmelerde eserde senede dair tahlillerin oldukça sınırlı olduğu açıkça ifade edilmiştir.⁵⁵ Aynı şekilde Nevevî ile yakın dönemde yaşamış Endülüslü hadisçi Kurtubî’nin (ö. 656/1258) *el-Müfhim* şerhinde senedlerin çoğunlukla sahâbî ravisi dışındaki ravilerinin hazfedilmiş olduğunu görmekteyiz.⁵⁶

Bu konuda Hattâbî’nin şerhçiliği hakkında araştırma yapan Salih Karacabey’in şu tespitleri kanaatimizi teyit eder mahiyettedir: “Hattâbî’nin şerhleri ile daha sonra yazılanlar arasında, kısmen benzerlik bulunan hususlardan biri de isnad ve râviler hakkında verilen bilgilerdir. Ancak kendisinden sonra bu alanda çalışmaya devam eden bazı şârihler tarafından bu konu daha detaylı ele alınmaktadır. Hattâbî’nin bu konudaki açıklamaları sadece hadisi delil olarak kullanıp kullanmamayı kararlaştırmak amacıyla yapılmaktadır. Ancak daha sonraki şârihlerin

⁵¹ Bkz. İbn Arabî, *Ârızatü’l-Ahvezî bi-Şerhi Sahîh-i Tirmizî*, Dâr’ül-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut Tarihsiz, c.1, s.8, 12-14, 16, 211, 214, 282.

⁵² Bkz. İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, Ebû Temim Yâsir b. İbrahim (Tah.), Mektebetü’l-Rüşd, Riyâd 1424/2003, c.1, s.88, 89, 367, 464.

⁵³ Bkz. Özer, *Endülüslü İbn Battâl ve Buhârî Şerhi*, s.124.

⁵⁴ Mâzerî, *el-Mu’lim bi-Fevâidi Müslim*, c.1, s.347, 376, 414; c.3, s.5, 96, 216, 415.

⁵⁵ Bkz. Ali Çimen, *Mâzerî Hayatı, Eserleri ve “el-Mu’lim” İsimli Eser Özelinde Şerhçiliği*, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007), s.52.

⁵⁶ Bkz. Kurtubî, *el-Müfhim limâ Eşkele min Telhîsi Kitâbi Müslim*, c.1, s.480, 484, 490, 494.

amacı bundan daha farklı görünmekte, dolayısıyla da meseleyi değişik boyutta ele almaktadırlar.”⁵⁷

Araştırmamızın metodolojisi ve kavramsal çerçeveyi ifade adına yapmış olduğumuz giriş bölümünü sonlandırırken, Nevevî'nin *Sahîh-i Müslim* şerhini yazmasında etkili olan toplumsal yapıya da yer vermek istedik. Bu başlık altında yapacağımız izahatlar, Nevevî'yi ve şerhinde zikrettiği görüşleri daha iyi anlama, *el-Minhâc* şerhinin hangi saiklerle ortaya çıktığını ve toplumsal yapı içerisinde bu şerhin hangi ihtiyacı karşıladığını tespiti bağlamındaki değerlendirmeleri ihtiva edecektir.

5. NEVEVÎ 'NİN SAHÎH-İ MÜSLİM ŞERHİ YAZMASINI ETKİLEYEN TOPLUMSAL DİNAMİKLER

Nevevî'nin *Sahîh-i Müslim*'in şerhini yazmasında yaşadığı dönemin etkili olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü bu dönem bir taraftan Haçlı ve Moğol saldırılarının arttığı, bir taraftan da Şîî-Fâtımî ve Bâtınî akımların felsefî görüşlerini ehl-i sünnete hücumda vasıta olarak kullandığı bir kriz dönemiydi. Nitekim Nevevî'nin hocası ve Eşrefiye Medresesi'nin ilk muallimi İbnü's-Salâh, bir kriz dönemi âlimi olarak medrese sistemi ve geleneği içerisinde sahih hadis kaynaklarını okutmak suretiyle Sünnî düşünceyi yerleştirmeye çalışırken, hadis usûlünde de mevcut literatürü daha derli toplu hale getirmeye ve böylece metodoloji alanındaki belirsizliği gidermeye gayret etmiştir.⁵⁸ Nevevî'nin, hocasının bu gayesini devam ettirme adına Müslim'in eserini şerhe yönelmiş olabileceğini söylemek mümkündür. Bir diğer husus ise İbnü's-Salâh'ın hadis usûlünü daha sistematik hale getirme ve mevcut literatürdeki dağınıklığı giderme adına yaptığı çalışmanın bir benzerini Nevevî'nin şerh edebiyatında gerçekleştirmeye çalıştığını düşünmekteyiz. Çünkü daha önceki eserlere baktığımızda gerek bilgilerin belli bâb başlıkları altında tasnifi noktasında, gerekse seçilen muhtevanın mahiyeti itibarıyla sistematik bir şerh edebiyatından söz etmek tam olarak mümkün olmasa gerektir. Bu eksikliğe binaen Nevevî'nin hem

⁵⁷ Karacabey, **Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri**, s.276-277.

⁵⁸ Mehmet Özşenel, “Bir Hadis Usûlü Klasığı Olarak Ulûmü'l-Hadis ve Etkileri”, **İslâm ve Klasik**, (s.30-38), Klasik Yayınevi, İstanbul 2008, s.32.

kendi dönemine kadar ortaya konan şerh müktesebatını bir araya getirmek, hem de konuları daha sistematik işleme adına bu şerhi yazmış olabileceği söylenebilir. Neticede bu niyet semerisini vermiş ve Nevevî şerh literatüründe bir milat olarak nitelendirilir hale gelmiştir. Nevevî'nin özellikle bâb başlıkları konusunda yaptığı tasarruf kendinden sonraki âlimleri etkilemiştir.

Nevevî'nin şerhe yönelmesinde ve bu alanda dönüm noktası olacak mahiyette bir eser ortaya koymasında *Ulûmu'l-Hadîs* eserinin etkisini zikretmek yerinde olacaktır. İbnü's-Salâh mezkur usûl eserini ilk darü'l-hadislerden olan Darü'l-Hadis el-Eşrefiyye'nin ilk hadis şeyhi ve müdürü iken dört yıllık eğitim sürecinde öğrencilere imlâ ettirmiştir. İbnü's-Salâh, hadis usûlündeki bu çalışması ile kavram ve ıstılahların yerli yerine oturmasına vesile olmuştur.⁵⁹ Nevevî'nin böylesi müktesebat sahibi bir hocanın talebesi olması ve sistemli bir usûl eserinin mevcudiyeti Nevevî'nin şerhinin sistematik yönüne katkı sağladığı muhakkaktır. Nevevî'nin mezkur eserini telif etmesine katkı sunması adına İbnü's-Salâh'ın *Sıyânetu Sahîh-i Müslim* isimli şerhini de zikretmek mümkündür. Her ne kadar İbnü's-Salâh bu eserini tamamlayamamış⁶⁰ olsa da mevcut haliyle bu eser Nevevî için önemli bir kaynak hüviyeti taşımıştır. Nitekim Nevevî başta mukaddime olmak üzere birçok bölümde bu esere atıfta bulunmuştur.

Nevevî'nin mezkur şerhi yazmasında medrese eğitim sistemi ile birlikte şerh-haşiye geleneğinin yaygınlaşması da etkili olmuştur. Nitekim medrese geleneği kendi içerisinde metin odaklı bir sistemi ön plana çıkarmış ve öğrenciler için ilim tahsilinde metin üzerine hoca ile yapılan müzakereler etkili bir vasıta haline gelmiştir.⁶¹ Öyle ki medrese geleneğinde kitaplar ilim ehli olmak isteyen gençlerin faaliyetlerinin merkezinde yer alıyordu. Bir talebenin eğitiminin büyük kısmı kitapları ezberlemek ve hocalarının huzurunda onlar üzerinde çalışmakla

⁵⁹ Bkz. Özşenel, “Bir Hadis Usûlü Klasığı Olarak Ulûmü'l-Hadis ve Etkileri”, **İslâm ve Klasik**, (s.30-38), s.34.

⁶⁰ Bkz. İbnü's-Salâh, **Sıyânetü Sahîh-i Müslim**, s.39-42; Kandemir, “el-Câmiu's-Sahih”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.7, s.126.

⁶¹ Bkz. Michael Chamberlain, **Ortaçağda Bilgi ve Sosyal Pratik ‘Şam: 1190-1350’**, Büşra Kaya (Trc.), Klasik Yayınevi, İstanbul 2009, s.108.

geçiyordu.⁶² Sadece medresede değil, şehrin kültürünün büyük bir kısmı metinlerin etrafında geliyordu. Kamuya açık gerçekleştirilen okuma meclisleri şehir kültürünün biçimlenmesinde etkiliydi. Ayrıca belirli bir metnin halka açık bir biçimde okunması, siyasî bir tepki göstermenin sıkça kullanılan bir yoluydu. Nitekim bazı âlimler alınan kararlara karşı olduğunu ifade etme adına derslerinde idareye mesaj vereceğini düşündüğü metinleri seçmişlerdir.⁶³ Âlimler, bir kitabı öğrenme, okuma, istinsah etme yahut yazma sayesinde itibar görür, ayrıca istinsah edilen eserler büyük meblağlara⁶⁴ alıcı bulur, bu eserleri ezberleyenler ise itibar gördüğü gibi çeşitli ödüllere layık görülürdü. Sadece maddi olarak değil, manevi bir bereket kaynağı olarak görülen kitabın, hem yazımında hem de muhafaza edilmesinde ayrı bir özen gösterilirdi. Bunun yanında kitabın kudrete işaret ettiği söylenir ve rüyada görülen kitap, kazanılacak bir güç ile tabir edilirdi.⁶⁵

Şam bölgesinde bir döneme ait kaydetmiş olduğumuz bu bilgiler, ilmin ve kitabın toplum içerisindeki konumunu ve kitabın muhatab karşısındaki itibarını gösterme adına önem arz etmektedir. Tabi ki başta Nevevî olmak üzere gerek idarecilerden, gerekse toplumdan herhangi bir beklentisi olmayıp zühd hayatı içerisinde yaşayan nice âlimin eserlerini mezkur dünyevi beklentiler ile oluşturduğunu murat etmemekteyiz. Ancak âlimleri eser telif etmeye teşvik noktasında böylesi bir ortamın olumlu katkılar sunduğu bir hakikat olarak zikredilmelidir. Bunun yanında bir metne olan ilginin o metnin müellifi ile olan manevi bağı arttırdığına olan inancın eser telifinde manevi bir etkide bulunduğunu söylemek mümkündür.

⁶² Chamberlain, **Ortaçağda Bilgi ve Sosyal Pratik ‘Şam: 1190-1350’**, s.176.

⁶³ Bkz. Chamberlain, **Ortaçağda Bilgi ve Sosyal Pratik ‘Şam: 1190-1350’**, s.175. Bu müellif bu sayfada şu misale yer verir: “İbn Teymiyye’yi soruşturmak üzere kurulan ilk meclisi protesto etmek isteyen Mizzî, Emevî Camii’nde el-Cehmiyye’den bir parça okumuş ve baş kadı İbn Sasrâ’yı kendisini tutuklaması için kışkırtmıştır.”

⁶⁴ Bu dönemde müntesihler kaliteli ürünler ortaya çıkardıkları durumda iyi para alırlardı. Mesela Buhârî’nin **Sahîh**’ini sekiz kez istinsah eden Nüveyrî her cildi bitirir bitirmez 700 dirheme satarken, bir tarih eserini ise 2000 dirheme satmıştır. Bkz. Chamberlain, **Ortaçağda Bilgi ve Sosyal Pratik ‘Şam: 1190-1350’**, s.174. (Dipnot no: 164)

⁶⁵ Bkz. Chamberlain, **Ortaçağda Bilgi ve Sosyal Pratik ‘Şam: 1190-1350’**, s.174-177. Örneğin mezkur eserde rüyada kitap görmenin güç ve kudret ile tabir edildiğine dair malumatlara yer verilmiştir. Bkz. Chamberlain, **Ortaçağda Bilgi ve Sosyal Pratik ‘Şam: 1190-1350’**, s.177.

BİRİNCİ BÖLÜM

NEVEVÎ'NİN HAYATI, MÜSLİM İLE SAHÎH'İ HAKKINDAKİ TAHLİLLERİ VE MİNHÂC ŞERHİNİN GENEL ÖZELLİKLERİ

1.1. NEVEVÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI VE İLMİ KİŞİLİĞİ

1.1.1. Yaşadığı Dönem

1.1.1.1. Siyasî ve Sosyal Durum

İmam Nevevî (ö. 676/1277), hicri yedinci asırda Dımaşk bölgesinin önemli muhaddisleri arasında yer almıştır. Hicri yedinci asır İslâm âleminin zor ve sıkıntılı bir süreçten geçtiği bir dönemdir. Özellikle Haçlı saldırıları ve Moğollar İslâm âlemi için ciddi tehlike oluşturmuştur.⁶⁶ Haliyle bu saldırılardan Dımaşk bölgesi de nasibini almıştır. Dımaşk'ın önemli âlimlerinden olan Nevevî'nin doğduğu yıllarda (631-676) bu bölgede Eyyûbîler Devleti hüküm sürmekte idi. Adını, hânedanın kurucusu Selâhaddin Yûsuf b. Eyyûb'un babası Necmeddin Eyyûb b. Şâdi'den alan Eyyûbîler, Zengîler'in devamıdır. Eyyûbîler, bugünkü Erivan'ın güneyinde bulunan Düzcîn'den olup Hezbânî aşiretinin Ravvâdiyye koluna mensuptur.⁶⁷ Necmeddin Eyyûbî, Musul Atabegi İmâmüddin Zengî ile dostluk kurdu

⁶⁶ Bkz. İbn Esir, **el-Kâmil fi't-Târih**, Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Tah.), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987, c.10, s.402; İbn Kesir, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, Mektebetü'l-Maârif, Beyrut 1990, c.13, s.82; Marshall G.S. Hodgson, **İslâm'ın Serüveni**, İz Yayıncılık, İstanbul 1993, c.2, s.405-425; Abdülganî ed-Dakr, **el-İmâmü'n-Nevevî**, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1994, s.18; Ahmed Abdülazîz Kâsım el-Haddâd, **el-İmâmü'n-Nevevî ve Eserühü fi'l-Hadîs ve 'Ulûmihî**, Beyrut 1989, s.1

⁶⁷ İbn Esir, **et-Tarih el-Bahir fi Devlet-i Atabekîyye**, Abdülkadir Ahmet Tilîmat (Tah), Kahire, 1382/1963, s.119-120; İbn Hallikan, **Vefeyâtü'l-Ayân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman**, Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Neş.), Matbaatü's-Saadet, Kahire 1948, c.1, s.232; Ramazan Sesen, **Selâhaddin Devrinde Eyyûbîler Devleti**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1983, s.33-34; Şeşen, **Selâhaddin Eyyûbî ve Devlet**, Çağ Yayınları, İstanbul 1987, s.36;

ve onun hizmetinde Haçlılar'a karşı düzenlenen seferlere katıldı.⁶⁸ Ba'lebek şehrini ele geçiren İmâdeddin Zengî şehri Necmeddin Eyyûb'a ikta olarak verdi. Necmeddin Eyyûb'un kardeşi Şirkuh da İmadeddin Zengî'nin önemli kumandanları arasına girmiş, Urfa'nın fethi sırasında onun yanında bulunmuştu.⁶⁹ Eyyûbîler, İmamuddin Zengî'nin vefatından sonra Halep'te idareyi ele alan oğlu Nureddin Zengî'nin idaresinde kaldı. Eyyûbîler'in tarih sahnesindeki önemli rolleri 1164 yıllarında yapılan Mısır seferleriyle başlar. Nitekim bu tarihe kadar Selâhaddin Eyyûbî, kimsenin dikkat etmediği, kenarda duran bir unsur olarak kalmıştır. Bu seferden sonra ise onun yıldızı parlamaya başlamıştır.⁷⁰ Bu tarihlerde Selahaddin Eyyûbî, Sultan Nureddin'in en önemli yardımcıları arasında kabul edilirdi. Aldığı siyasî ve idari tedbirlerle kısa zamanda kabiliyetini gösteren Selahaddin Eyyûbî, Nureddin Zengî'nin teşviki ile Fatimî rejimini yavaş yavaş etkisiz hale getirmeye çabaladı.⁷¹ Bu kapsamda Selâhaddin Eyyûbî, 1169 yılından itibaren bir dizi Sünnî reformlara girişti. Ezher'deki Fatimî propaganda merkezini kapatarak Sünnî öğretiyi yayan medreseler açtı. Şîî tarzı ezanı kaldırarak yerine Sünnî ezanı okutmaya başladı. Fatimî kadıları azlederek yerine Sünnî kadılar tayin etti. Bunlara ilaveten Halife Âdîd'ın alaylı cuma ve bayram namazlarını yasakladı.⁷² Ayrıca ülkede faal durumda olan ve İsmailiye akidesine hizmet eden bütün kurumların faaliyetlerini yasakladı.⁷³

Zeki Velidi Togan, **Umumi Türk Tarihine Giriş**, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1981, s.179; Muammer Gül, "Eyyûbîler" **Türkler Ansiklopedisi**, Ankara 2002, c.5, s.77-78.

⁶⁸ Philip K. Hitti, **Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi**, Salih Tuğ (Trc.), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları (İFAV), İstanbul 2011, s.885; P.M. Holt, **Haçlılar Çağı 11. Yüzyıldan 1517'ye Yakınoğu**, Özden Arıkan (Trc.), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1999, s.49; Şeşen, "Eyyûbîler", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, c.12, s.20.

⁶⁹ Ebû Şâme, Sihabuddin Abdurrahman b. İsmail el-Makdisî, **Kitâbü'r-Ravzeteyn fî Ahbârî'd-Devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye**, İbrahim Zeybek (Tah.), Beyrut 1997, c.1, s.129; İbn Vâsıl, **Müferricü'l-Kürûb fî Ahbârî Benî Eyyûb**, Cemaleddin Şeyyâl (Tah.), Kahire 1972, c.1, s.8; Harun Yılmaz, "El-Melikü'l-Muazzam Ve Döneminde Dımaşk'ta Kurulan Medreseler(615-624/1218-1227)", (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008), s.3.

⁷⁰ Philip K. Hitti, **Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi**, s.886. Ayşe Dudu Kuşçu, **Eyyûbî Devleti Teşkilatı**, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2013, s.43.

⁷¹ Şeşen, "Eyyûbîler", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.12, s.20-21; Kuşçu, **Eyyûbî Devleti Teşkilatı**, 50-56.

⁷² Şeşen, **Salahaddin Eyyubi ve Devlet**, s.58

⁷³ Ebû Şâme, **Kitâbü'r-Ravzeteyn**, c.2, s.184; Yılmaz, "El-Melikü'l-Muazzam Ve Döneminde Dımaşk'ta Kurulan Medreseler 615-624/1218-1227", s.4.

Akabinde gerçekleştirilen diğer girişimler neticesinde Fâtımî rejimi ortadan kaldırıldı.⁷⁴

Nureddin Zengî'nin 569/1174 tarihinde Dimaşk'ta ölümü üzerine, yerine on bir yaşındaki oğlu geçti.⁷⁵ Selâhaddin Eyyûbi, yaptığı mücadeler sonunda Suriye'yi on bir yaşındaki İsmail'in elinden aldı. 1175 tarihinde ise bizzat Selâhaddin Eyyûbi'nin isteği üzere Abbâsî halifesi onun Mısır, Mağrib (Fas), Nubia (Sudan), Batı Arabistan Yarımadası, Filistin ve nihayet Orta Suriye ülkelerinde hükümrânlığını tasdik eden yazılı bir beyanname verdi. Artık bu olaydan sonra Selâhaddin kendisini, yegâne hükümdar telakki etmiştir.⁷⁶ Eyyûbî Devleti, Selâhaddin döneminde haçlılarla mücadele etti. Haçlı birliği özellikle müslümanların kendi içlerinde ayrılıkların baş gösterdiği ve küçük devletçiklerin kurulduğu V. ve VI. asırlarda İslâm topraklarında işgallere başladı. Müslümanlar, kendi içlerindeki bölünmüşlüğü tesiriyle, düşmana karşı ciddi bir mukavemet gösteremeyince haçlıların ilerleyişi VII. asra kadar devam etti. Ancak Eyyûbîler döneminde kısmi bir toparlanmanın etkisiyle haçlıların ilerleyişi yavaşlatılmış ve nihayetinde Hittin savaşında haçlıları büyük bir bozguna uğratan Selâhaddin Eyyûbî, kısa bir süre sonra bütün Kudüs Haçlı Krallığı topraklarında hakimiyeti sağladı.⁷⁷

⁷⁴ Ebû Şame, **Kitâbü'r-Ravzeteyn**, c.1, s.191-196; Makrizî, Takiyyüddin Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ali, **el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibar fî Zikri'l-Hitat ve'l-Â'sar**, Matbaatu'n-Nil, Mısır, 1324, c.1, s.358, c.2, s.2,3, 37; Osman Gürbüz, "İktidara Uzanan Yolda Eyyûbî Ailesinin Serüveni", **Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi** [TAED] 48, Erzurum 2012, (s.387-405), s.402,

⁷⁵ İbn Vâsıl, **Müferricü'l-Kürûb fî Ahbâri Benî Eyyûb**, c.2, s.1.

⁷⁶ Philip K. Hitti, **Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi**, s.886; P.M. Holt, **Haçlılar Çağı 11. Yüzyıldan 1517'ye Yakınoğu**, s.57; Fahmy Hafez, "Haçlı Seferleri ve Selahaddin Dönemi", **Selahaddin'in Mirası**, Serdar Şengül, Bilal Öztunç (Trc.), Avesta Yayınları, İstanbul 2000, s.22.

⁷⁷ Bkz. Ebû Şame, **Kitâbü'r-Ravzeteyn**, c.1, s.220-221; İbn Kesîr, İmadüddîn Ebû'l-Fida İsmail, **en-Nihâye ve'l-Bidâye**, Matbaatü's-Saade, Mısır 1932, c.12, s.276; İbn Seddâd, Bahâeddin Yusuf, **en-Nevâdiru's-Sultaniyye**, (nsr. Cemaleddin Seyyâl), Mısır 1964, s.62-84; Philip K. Hitti, **Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi**, 889; Şeşen, "el-Bark el-Şamiye Göre 1182- 1183 Yıllarında Salah el-Din'in Bazı Ayinleri ve Eyyûbîler ile Franklar Arasında Cereyan Eden Bazı Harpler", **İslâm Tekkeleri Enstitüsü Dergisi**, c.6, cüz:3-4, İstanbul 1976, s.253-255; Abdullah N.Ulvan, **Kudüs Fatihi Selâhaddin Eyyûbî**, Seçkin Yayıncılık, İstanbul 1992, s.66-67; Işıl Demirkent, **Hittin Zaferi ve Kudüs'ün Müslümanlarca Fethinin Batıdaki Akisleri**, **Belleten**, c.2, sayı: 204, Ankara, 1988, s.1547-1555; Halil İbrahim Ulaş, **Selahaddin-i Eyyûbi ve İslâm Birliği Politikası**, (Yüksek lisans Tezi, Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Niğde 2010, s.11-12

Eyyûbîler bu dönemde bir taraftan haçlılarla uğraşırken diğer taraftan ise kendi içerisindeki iç çekişmelerle mücadele etmekteydi. Bununla beraber Güneydoğu Anadolu'yu tehdit etmeye başlayan Moğollar, Eyyûbîler için de tehlike arz etmekteydi.⁷⁸ Çünkü Moğollar, Hindukuş Dağları'ndan Kızıldeniz ve Akdeniz'e kadar Müslümanların yaşadığı bütün bir coğrafyayı istila etmişlerdi.⁷⁹ Milyonlar kılıçtan geçirilmiş, âlimler, yazarlar, yakalanıp öldürülmüş, kütüphaneler sanat eserleri, mimari eserler yakılmış, İslâm dünyasında toptan bir çözülme başlamıştı.⁸⁰

Dimaşk bölgesinde bu gelişmeler yaşanırken Anadolu'yu bir isyan dalgası sarmıştı. Hicrî VII. asrın önemli siyasî olaylarından birisi sayılan bu isyanın adı Babaî isyanıdır. Anadolu'da II. Gıyaseddin Keyhüsrev (1237–1246) döneminde ortaya çıkan ve “Babaîler İsyanı” adı verilen hareketin hazırlayıcısı ise kendi yandaşları arasında “Baba Rasûlullah” diye isimlendirilen Baba İlyas veya Baba İshak'tır.⁸¹

Neticede VII. asır, İslâm dünyasının kriz asrı olarak nitelendirilebilir. Bu asırda İslâm dünyası, Haçlı seferleri ile Moğol istilasına gibi iki büyük saldırı dalgasına maruz kalırken, kendi iç bünyesinde de iktidar mücadeleleri, Şîî-Fatimî tesirleri, İsmailî-Bâtınî akımlar parçalanmayı hızlandırmaktadır. Bütün bunlara bağlı olarak İslâm dünyası büyük bir siyasî parçalanma, ekonomik ve kültürel krizle karşı karşıya kalmıştır. Bütün kriz dönemlerinde olduğu gibi bu dönemde de İslâm dünyasında çok önemli ilim adamları ve büyük sûfiler yetişmiştir. Hükümdarlar, medreseleri yaygınlaştırarak, sapkın düşüncelere ve bunlara zemin hazırladığını düşündükleri bazı felsefî ilimlere karşı Sünnî inancı yerleştirmek suretiyle bu kültürel krizi aşmayı düşünürlerken, büyük sufi ve âlimler de Haçlıların ve Moğolların yanı sıra, kifayetsiz hükümdarların yol açtığı tahribatı, halka manevi destek aşılamakla gidermeye

⁷⁸ Bkz. Şeşen, “Eyyûbîler”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.12, s.20, 21

⁷⁹ Bkz. İbn Esir, **el-Kâmil fi't-Târih**, c.10, s.402; İbn Kesir, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c.13, s.82

⁸⁰ Bkz. Ahmed Kadiruddin, **İslâm Dinamimizmi ve Entelektüel Atalet**, İlke Yayınları, İstanbul 1986, s.12.

⁸¹ M. Fuad Köprülü, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, Ankara 1991, s.18; Ayrıca bkz. Bilal Gök, “Babailer İsyanı Ve Karaman Beyliği'nin Kurulmasına Etkisi”, **Hikmet Yurdu**, Yıl, 6, c.6, Sayı. 11, Ocak – Haziran 2013/1, s.217-233.

çalışmışlardır.⁸² Böylece Bâtınî akımlar medreseler vasıtasıyla ilmî alanda etkisiz hale getirilirken; halk üzerindeki etkileri de sûfîler vasıtasıyla giderilmeye çalışılmıştır.

1.1.1.2. İlmî Durum

Eyyûbîler döneminde siyasî alanda yaşanan canlanma ve gelişme, ilmî ve kültürel alanda da gerçekleşmiştir.⁸³ Nitekim miladi XII. asrın başından itibaren Şam ve el-Cezîre'deki ilmî hayat, siyasî birliğin bulunmaması ve Frenkler'in Müslümanlar'a göre askerî bakımdan üstün olmaları sebebiyle zayıflamıştı. Ancak Zengî hükümdarı Nûreddin'in Şam bölgesinde siyasî birliği sağlaması ve Frenkler'e karşı büyük başarılar kazanması⁸⁴ diğer sahalarda olduğu gibi ilmî sahada da Şam bölgesinde büyük bir canlılık husûle getirmiştir.⁸⁵ Başta Sultan Selâhaddin olmak üzere Eyyûbî devlet adamları, Zengî hükümdarının başlattığı canlılığı devam ettirmişler ve ilme büyük değer vermişlerdir. Devlet adamlarının ilme verdikleri bu önemin bir yansıması olarak da ilim bütün insanlar için en üstün değer haline gelmiştir. Bu dönemde başta Sultan Selâhaddin olmak üzere Eyyûbî Devleti'nin yöneticileri ilim sahiplerini destekledikleri gibi farklı coğrafyalarda yaşayan ilim adamlarını ülkelerine davet etmişler ve onlara yakın olabilmek için de büyük bir gayret sarfetmişlerdir.⁸⁶

Sultan Selâhaddin, daima ilim muhitlerini desteklemiş, âlimleri himayesi altında tutmuş, fıkıh, kelam, hadis vb. dini ilimleri teşvik edip, çalışmaları çoğaltacak tedbirler almıştır. Medrese tarzında bir okul müessesesini ve bunun mimari biçimini

⁸² Özşenel, "Bir Kriz Âlimi Olarak İbnu's-Salâh ve Eseri", **Sakarya Üniversitesi Dergisi**, 15/2007, s.55-68; Ayrıca bkz. P.M. Holt, "Memlûk Sultanlığında Devlet Yapısı", Samira Kontantamer (Çev), **Belleten Dergisi**, c.59, sayı: 224-226, Ankara 1996, s.233.

⁸³ Bkz. Nuaymî, **ed-Dâris fî Târîhi'l-Medâris**, c.1, s.15-32; Muhammed Zağlûl, **el-Edeb fî'l-Asri'l-Eyyûbî**, İskenderiye, 1990, s.85; Philip K. Hitti, **Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi**, s.906; Basuğuy, **Selahaddin-i Eyyûbî Devrinde İlmî Faaliyetler**, s.10-14

⁸⁴ Zengî Hükümdarı Nureddin'in Frenkler karşısındaki mücadelesi için bkz. Ebû Şâme, **Kitâbü'r-Ravzeteyn**, c.1, s.361; Ayrıca bkz. Bahattin Alın, **Eyyûbiler Devrinde Suriye**, (Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Elazığ 1996, s.33.

⁸⁵ Ahmed Ağırakça, **Salâhaddin Eyyûbî ve Kudüs'ün Yeniden Fethi**, Beyan Yayınları, İstanbul 1997, s.199-200

⁸⁶ Bkz. Zağlûl, **el-Edeb fî'l-Asri'l-Eyyûbî**, s.85-87.

Kudüs ve Mısır'a soka Sultan Selâhaddin olmuştur.⁸⁷ Bu dönemde açılan medreseler, bölgenin ilim merkezi⁸⁸ haline gelmesini ve birçok önemli alimin yetişmesini sağlamıştır.⁸⁹ Öyle ki, Sultan Selâhaddin döneminde Dımaşk, bir medreseler şehri olmuştur.⁹⁰ Kimi medreseler müstakil olarak yapılırken, kimisi ise mescide bitişik olarak bina edilmiştir. Ayrıca fakir medrese talebeleri için belli bir miktar ücret ödendiği gibi, onların her türlü ihtiyaçlarının karşılanması için medreselerin etrafında özel mekânlar tahsis edilmiştir.⁹¹ Aynı şekilde Sultan Selâhaddin zamanında Eyyûbî şehirlerini gezen Endülüslü seyyah İbn Cübeyr (ö. 614/1217) Dımaşk bölgesindeki medreselerin bu vasfına dikkat çekmiş ve buralarda sunulan imkânların dünyada eşi ve benzerinin olmadığını itiraf etmiştir.⁹²

Bilindiği üzere medrese denilince daha çok, Alparslan'ın ve ardından oğlu Melikşah'ın veziri olan Nizâmülmülk (ö. 485/1092) tarafından Nîşâbur ve bilhassa Bağdat'ta açılan Nizâmiye medreseleri⁹³ akla gelmektedir. Nizâmülmülk ülkenin çeşitli şehirlerinde medreseler yaptırmış ve bunların devamını sağlamak için vakıflar kurdurmuş, böylece âlimlerin ve öğrencilerin geçim endişesi taşımaksızın ilimle uğraşmasını sağlamıştır. Yine Selçuklular döneminde birçok medrese inşa edilmiştir. Bu sistemle ilmî seviyelerini yükselten Selçuklular, Şîi Fâtımîler'in Kahire'de

⁸⁷ Philip K. Hitti, **Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi**, s.893.

⁸⁸ Bu dönemi inceleyen bazı eserlerde medreselerin bu ilmî fonsiyonunun daha başka işlevlerinden de bahsedilmektedir. Mesela medreseler baş kadınların ikamet yeri ve yargılamada bulundukları mekandır. Noterler medreselerin önünde kurulurdu. Medreseler, emirlerin ikametgahları, ganimetlerin toplandığı noktalar aynı zamanda fidye için hapsedilen kişilerin tutulduğu yer olarak kullanılabilirdi. Bunun yanında medreseler siyasî görüşmelerin yapıldığı bir mekan olarak da kullanılabilirdi. (Bkz. Chamberlain, **Ortaçağda Bilgi ve Sosyal Pratik 'Şam: 1190-1350'**, s.81) Bu kayıtlar dönemin sosyal algısını ve medresenin toplumsal fonksiyonunu göstermesi adına önemli birer bilgi olarak kabul edilebilir.

⁸⁹ Bkz. Nuaymî, **ed-Dâris fî Târîhi'l-Medâris**, c.1, s.15-32; Yılmaz, **el-Melikü'l-Muazzam ve Döneminde Dımaşk'ta Kurulan Medreseler (615-624/1218-1227)**, s.4.

⁹⁰ Philip K. Hitti, **Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi**, s.906.

⁹¹ Zağlûl, **el-Edeb fi'l-Asri'l-Eyyûbî**, s.92.

⁹² Bkz. İbn Cübeyr (ö. 614/1217), **Endülüsten Kutsal Topraklara**, (Ter. İsmail Güler) Selenge Yayınları, İstanbul 2003, s. 210.

⁹³ Bkz. Ahmet Ocak, **"Nizâmiye Medreseleri"**, (Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya 1993), s.20; Yılmaz, **"El-Melikü'l-Muazzam Ve Döneminde Dımaşk'ta Kurulan Medreseler (615-624/1218-1227)"**, s.58.

kurdukları Ezher ve Dârülhikme vasıtasıyla yürüttükleri propaganda faaliyetlerine de karşı koyabilmişlerdir.⁹⁴

Selçuklular'ın medreseyi yaygınlaştırma hususunda gösterdiği gayretin devamını Nûreddin Mahmud Zengî'de ve Eyyûbî Devleti yöneticilerinde görmekteyiz. Özellikle dârülhadis alanında kurulan medreseler, bu alanda önem arz etmiştir. Nitekim Eyyûbî hükümdarı Melik Eşref Musa tarafından yaptırılan (630/1232) Dârülhadis el-Eşrefiyye el-Cevvaniyye hadis alanında otorite kabul edilen ve birçok kıymetli eser bırakmış olan çok sayıda muhaddise ev sahipliği yapmıştır.⁹⁵ Mesela İbnu's-Salâh (ö. 643/1245) yine Ebû'l-Fadl Cemâlüddin Abdüssamed (ö. 662), Ebû Şâme (ö. 665/1266) ve Zeynuddin Ebû Muhammed es-Subkî el-Ensârî el-Hazrecî (ö. 656) bu medresede hocalık yapmış olan alimlerden bazılarıdır.⁹⁶ Bunun yanında İmam Nevevî de bu medresede hem hocalık hem de idarecilikte bulunmuştur.⁹⁷

Bu dönemde medreselerin yaygınlaşması ile birlikte binlerce cilt kitabı ihtiva eden büyük kütüphaneler oluşturulmaya başlanmıştır. Özellikle kitap okumaya meraklı devlet adamlarının fedakarlıkları ile bir araya getirilen kitapların sayısı kimi kütüphanelerde yüz binlerle ifade edilir hale gelmiştir.⁹⁸

Eyyûbî devlet adamları, ilim ve tâlime verdikleri bu ehemmiyet ve teşvikten dolayı diğer Müslüman devlet adamları arasında özel bir konum

⁹⁴ Nizâmiye medreselerinin Şîî propaganda karşısındaki faaliyetleri için bkz. Ocak, “**Nizâmiye Medreseleri**”, s. 205.

⁹⁵ Bkz. Nuaymî, **ed-Dâris fî Târîhi'l-Medâris**, c.1, s.15-32; Ayrıca bkz. Zağlul, s.85-92; Nebi Bozkurt, “Medrese”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, c.28, s.324 (özet) Ayrıca bkz. Bedrettin Basuğuy, **Selahaddin-i Eyyûbî Devrinde İlmî Faaliyetler**, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006), s.22-28., “**El-Melikü'l-Muazzam Ve Döneminde Dimaşk'ta Kurulan Medreseler (615-624/1218-1227)**”, s. 54-60

⁹⁶ Nuaymî, **ed-Dâris fî Târîhi'l-Medâris**, c.1, s.16; Hikmet Atan, “Daru'l-Hadislerin Ortaya Çıkışı ve Hadis Öğretimine Katkısı”, **(Uluslararası Katılımlı Sempozyum: Anadolu'da Hadis Geleneği ve Daru'l-Hadisler, 30 Nisan-1 Mayıs 2011 /Çankırı International Participation Symposium: Hadith Tradition and Daru'l-Hadith Institutions in Anatolia, 30 April-1 May 2011 Çankırı/Turkey, 2011)**, s.109-117; Özşenel, “Bir Kriz Dönemi Âlimi Olarak İbnu's-Salah ve Eseri Ulûmü'l-Hadis”, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 15/2007, s.55-68.

⁹⁷ Nuaymî, **ed-Dâris fî Târîhi'l-Medâris**, c.1, s.20.

⁹⁸ Zağlul, **el-Edeb fî'l-Asri'l-Eyyûbî**, s.94-96; Ayrıca bkz. Şeşen, “Eyyûbiler”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.12, s.26.

kazanmışlardır. Mesela kendisi de âlim bir kimse olan el-Muazzam'ın bazı âlimlere doğrudan mektuplar yazarak onları Dımaşk'a davet etmesi, ilimle uğraşanlara hediyeler sunması, onları teşvik edici girişimlerde bulunması ve onlara maaş bağlaması gibi unsurlar Dımaşk'ın konumunu göstermesi bakımından dikkat çeken faaliyetlerdir.⁹⁹ Medreselerin yaygınlaşması, kütüphanelerin zenginleşmesi ve devlet adamlarının teşviki sayesinde Dımaşk bölgesinde pek çok alim yetişmiştir. Medreselerde hocalık yapan ve toplumun düşünce yapısında değişimlere vesile olan bu alimler tefsir, hadis, fıkıh, lügat yanında felsefe, mantık, tarih, tıp, belâgat gibi çok farklı alanlarda eşsiz eserler telif etmişlerdir.¹⁰⁰

Sonuç olarak diyebiliriz ki Nevevî'nin ilmî noktada velud bir âlim olmasında kendi azim ve gayretlerinin önemli bir payı olmakla birlikte; bu ilmî seviyede, Nevevî'nin yaşadığı coğrafyanın ve dönemin idarecilerinin ilmî noktada elverişli olmasının da etkisi yadsınamaz. Çünkü bu dönemde hadis çalışmalarının yaygınlaşması, hem müesseseleşme, hem de telif sahasında gerçekleşmiştir. İlk dönemde cami köşelerinde başlayıp devam eden hadis halkaları, bu dönemde

⁹⁹ Yılmaz, “**El-Melikü'l-Muazzam Ve Döneminde Dımaşk'ta Kurulan Medreseler (615-624/1218-1227)**”, s. 43. Bazı kaynaklarda medrese kurmanın ve âlimleri kendi bölgesine davet etmenin siyasî ve sosyal bazı sebeplerinden bahsedilir. Mesela medrese kurmakla güçlü aileler kendilerini şehrin kültürel, siyasî ve sosyal hayatına dahil edebiliyorlar ve mevcut pratikleri ve ilişkileri kendi lehlerine çevirebiliyorlardı. Hükümdarlar hem şehrin yerel seçkinlerini yanlarına çekmek hem de onlara alternatif ve kaderi kendilerine bağlı yeni elit bir sınıf oluşturmak gayesi ile dinî itibarı olan aileleri ülkelerine davet ederlerdi. Bu ailelerin dinî itibarları hükümdarı şehrin yerel seçkinlerinin gazabından korurdu. Hükümdarlar ve emirleri medrese kurmaya sevk eden bir diğer sebep ise ölüm, itibardan düşmek veya geçici zayıflık durumlarında servetlerine uygulanacak bir müsadere tehlikesine karşı, mülkiyetlerinin bir kısmını elde tutmak ve yakınlarına aktarabilmek olduğu ifade edilmektedir. Çünkü bir hükümdar için evini medrese olarak vakfetmenin doğrudan ve kişisel avantajlarından biri, ölümüne kadar orada oturabilmeleriydi. Aynı zamanda hükümdarların kendileri ve yakınları için türbeler edinmek ve şehrin dinî merasim coğrafyasına dahil olabilmek için medrese kurduğu belirtilmektedir. (Bkz. Chamberlain, **Ortaçağda Bilgi ve Sosyal Pratik 'Şam: 1190-1350'**, s.74-79.) Ancak kaynaklarda kaydedilen bu bilgiler, medrese inşa etmenin ve malını bu yolda vakfetmenin temelinde uhrevi sebeplerin olduğunu düşünmemize engel teşkil etmemektedir. Çünkü İslâm âleminde görülen vakıf müessesesini ve bunların başında yer alan medreseleri salt siyasî ve dünyevi sebeplere izah etmek ve bunlarla bağlantılı olarak okumaya çalışmanın yeterince isabetli olduğunu düşünmemekteyiz. Buna mukabil dönemin algısını ortaya koymak ve medrese kurmanın sosyal ve siyasal etkisini tespit sadedinde bu bilgileri dikkate değer bulmaktayız.

¹⁰⁰ Zağlûl, **el-Edeb fi'l-Asri'l-Eyyûbî**, s.100-101; Ayrıca bkz. Abdülganî ed-Dakr, **el-İmâmü'n-Nevevî**, s.13-15; Basuğuy, **Selahaddin-i Eyyûbî Devrinde İlmî Faaliyetler**, s.14; Bozkurt, “Medrese”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.28, s.324; Şeşen, “Eyyûbîler”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.12, s.27.

müesseseseleşmiştir. Hadis fakülteleri diyebileceğimiz dârülhadisler, gerek resmî, gerekse gayri resmî olarak bu dönemde doğmuştur.¹⁰¹ Aynı zamanda idareciler nezdinde Şâfiî mezhebinin ön planda tutulması ve hâkim mezheb satatüsünde bulunması Şâfiî mezhebi müntesibi Nevevî için yine ayrı bir avantaj sağlamış olduğunu söylemek mümkündür. Neticede her ne kadar bölge üzerinde Moğollar'ın ve bazı Bâtinî akımların neden olduğu olumsuz bir durum söz konusu olsa da gerek Dımaşk bölgesinin medrese ve kütüphane bakımından münbit bir araziye dönüşmesi, gerekse dönemin idarecilerinin ilmi ve âlimi seven ve her konuda teşvik eden faaliyetleri, âlimler için uygun bir atmosfer oluşturmuştur. İşte Nevevî, dönemin uygun ortamını şahsî gayretleri ile mezcederek, verimli bir ömür sürmeyi başaran önemli bir muhaddis olarak tarihe geçmiştir. Bu bağlamda da birçok eserde hayatından geniş olarak bahsedilmiştir. Ancak tezimizin çerçevesini göz önünde bulundurarak Nevevî'nin kısa ama bereketli olan hayatının genel hatları ile bir özetini vermekle yetineceğiz.

1.1.2. Nevevî'nin Hayatı

Nevevî'nin tam adı Yahyâ b. Şeref b. Mirâ b. Hasan b. Hüseyin b. Muhammed b. Cum'a b. Hizâm Muhyiddin Ebû Zekerıyyâ b. Şeyh Zâhid Verâ Veliyyullahi Teala Ebi Yahyâ el-Hizâmî'dir. Hizâm ismi dedelerinden birisine nisbetle verilmiştir. Nevevî, bazı dedelerinin soylarını sahabî olan Ebû Hakîm Hizâm'a dayandırdıklarını ve buna binaen böyle nisbelendiklerini iddia ettiklerini belirtmektedir. Ancak Nevevî bu görüşü hatalı bulur. Nevevî ismi ise Nevâ köyüne nisbetle verilmiştir. Bu ismin Nevâvî şeklinde kullanılması da uygundur. Nevâ, bugün Suriye'nin başkenti Şam'a bağlı Havrân'ın bir köyüdür. İmam Nevevî, Dımaşk'ta 28 sene kaldığı için Dımaşkî denildiği de olmuştur.¹⁰²

¹⁰¹ Görmez, **Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu**, s.90.

¹⁰² İbn Attâr, Ali b. İbrâhim ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, **Tuhfetü't-Tâlibîn fî Tercemeti'l-İmam en-Nevevî**, Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl-i Selman (Neş.), ed-Dârü'l- Eseriyye, 'Ammân 1428/2008, s.39-40; Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, **Tezkiratü'l-Huffaz**, Dâiratü Maarifi'l-Osmâniyye, 1374, c.4, s.1470; Tâcüddîn Ebû Nasr Abdülvahhâb b. Ali b. Abdülkâfi es-Sübkî, **Tabakâtü's-Şâfiyyetü'l-Kübra**, Mahmud Muhammed Tanâhî- Abdülfettâh el-Hulv (Tah.), Faysal İsâ el-Bâbî el-Halebî (Neş.), 1383, c.8, s.395; Sehâvî, **el-**

Nevevî, 631 yılının Muharrem ayının ortalarında dünyaya gelmiştir.¹⁰³ İlimle dolu kısa bir hayat geçiren Nevevî, ömrünün sonunda Kudüs'e bir ziyarette bulunmuştur. Doğduğu köy olan Nevâ'ya geri döndükten sonra ise rahatsızlanarak hicrî 24 Recep 676'da vefat etmiştir.¹⁰⁴

1.1.3. İlmî Kişiliği

Nevevî, küçük yaştan itibaren ilme olan iştiyaki ile temâyüz etmiştir. Nitekim Tâceddîn es-Sübki (Ö. 771/1370) Nevevî'nin on yaşına basınca babasının dükkânında çalışmaya başladığını ancak kendisinin ticaretle uğraşmayı sevmediği gibi arkadaşları ile oynamaktan da hoşlanmadığını aktarmaktadır. Yine O'nun Kur'ân'ı ergenlik çağına girerken hıfzettiği ve her fırsatta Kur'ân okumaktan büyük haz duyduğu nakledilmektedir.¹⁰⁵

İmam Nevevî, 19 yaşına gelince babası onu Dimaşk'a getirir ve oradaki Revâhiyye Medresesine yerleştirmiştir. Nevevî, bu medresede iki sene kalmıştır. Bu süre zarfında vaktinin büyük bir kısmını ilme ayırmıştır. Nevevî, dört buçuk ayda Şîrâzî'nin (ö. 476/1084) *et-Tenbih*'ini ezberlemiştir. Senenin geri kalan kısmında ise aynı müellifin bir diğer eseri olan *el-Mühezzebe*'in ibadet bölümünün dörtte birini hocası Kemâlüddîn İshak b. Ahmed el-Mağribî'ye okumuştur. İmam Nevevî, daima hocasının yakınında bulunmuş, sürekli ilimle iştigal etmiştir. Bu durum hocasının da dikkatini çekmiş ve akabinde hocasının Nevevî'ye olan muhabbeti gittikçe artmıştır.

Menhelü Azbü'r-Ravî fî Tercemeti Kutbi'l-Evliyâ en-Nevevî, Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Tah.), Beyrut 1971, s.10.

¹⁰³ Sehâvî, eserinde Cemal İsnevî'ye göre Nevevî'nin aslında muharrem 2. onunda değil ilk onunda dünyaya geldiğini belirtmiştir. Bkz. Sehâvî, **el-Menhelü Azbü'r-Ravî fî Tercemeti Kutbi'l-Evliyâ en-Nevevî**, s.11.

¹⁰⁴ İbn Attâr, **Tuhfetü't-Tâlibîn fî Tercemeti'l-İmam en-Nevevî**, s.33,43; Tâcüddîn es-Sübki, **Tabakâtü'sh-Şâfiyyetü'l-Kübra**, c.8, s.395-400; Sehâvî, **el-Menhelü Azbü'r-Ravî fî Tercemeti Kutbi'l-Evliyâ en-Nevevî**, s.10-11; Abdülganî ed-Dakr, **el-İmâmü'n-Nevevî**, s.198-199; Ayrıca bkz. Yakup Koçyiğit, **Muhyiddin En-Nevevî'nin Hayatı Eserleri ve Sahih-i Müslim Şerhindeki Metodu**, (Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Konya 1989), s.15-24; İbrahim İlhan, **İmâm Nevevî'nin Hayatı Minhâcü't-Tâlibîn Eserindeki Farklı Görüş ve Tercihleri**, (Yüksek Lisans Tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2014), s.5-9.

¹⁰⁵ Tâcüddîn es-Sübki, **Tabakâtü'sh-Şâfiyyetü'l-Kübra**, c.8, s.395; Süyûtî, **el-Minhâcü's-Sevî fî Tercemeti'l-İmâm en-Nevevî**, Ahmed Şefik Demc (Neş), Beyrut 1408/1988, s.31.

Bu muhabbet ve gayret üzerine hocası, öğrencilere okuttuğu dersleri, tekrar onlara okutması için Nevevî'yi görevlendirmiştir.

Nevevî, 651/1254 yılında babasıyla hacca gitmiştir. Medine'de bir buçuk ay kalmıştır. Nevevî, Nevâ'dan ayrıldığında sıtmaya yakalanmıştır. Arefe gününe kadar da sıtmadan kurtulamamasına rağmen sabırla bu acılara tahammül etmiştir. Haccın bitminde ise Nevevî, tekrar Dımaşk'a dönmüştür. Nevevî, Revâhiyye medresesinde hocalarına kimi şerh, kimi tashih olmak üzere her gün on iki ders okumuştur. Gazzâlî'nin (ö. 505/1112) *el-Vasît*'inden iki, eş-Şîrâzî'nin (ö. 476/1084) *el-Mühezzeb*'inden bir, Humeydî'nin (ö. 488/1095) *el-Cem' beyne's-Sahîhayn*'inden bir, Müslim'in (ö.261/874) *Sahîh*'inden bir, nahîvci İbn Cinnî'nin (ö.392/1002) *el-Luma*'ndan bir, İbn Sikkît'in (ö. 244/858) lügatla ilgili eseri *İslâhu'l-Mantık*'tan bir, fıkıh alanında ise bazen Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin *el-Lum'a*'ından bazen de Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1209) *el-Müntehab*'ından ders okuyan Nevevî, bunların dışında esmâ'ü'r-ricâl ve usûlü'd-dîn'e dair birer ders okuduğu nakledilmektedir.

Nevevî'nin çeşitli hocalarına okuyarak icazetini aldığı eserler arasında, Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'i, Ebû Dâvûd, Nesâî ve İbn Mâce'nin *Sünen*'i, İmam Mâlik'in (ö. 179/795) *Muvatta'*, İmam Şâfiî (ö. 204/820), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Osman b. Saîd ed-Dârimî (ö. 181/797), Ebû Avâne el-İsferâyînî (ö. 316/929) ve Ebû Ya'lâ el-Mevsilî'nin (ö.307/919) *Müsned*', Dârekutnî'nin (ö. 385/995) *Sünen*'i, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî'nin (ö. 383/994) *es-Sünenü'l-Kübrâ*'sı, Begavî'nin (ö. 516/1122) *Şerhu's-Şünne*'si ve Humeydî'nin (ö. 219/834) *el-Cem' beyne's-Sahîhayn*'i sayılabilir.¹⁰⁶

¹⁰⁶ İbn Attâr, *Tuhfetü't-Tâlibîn fi Tercemeti'l-İmam en-Nevevî*, s.60; Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffaz*, c.4, s.1470; c.4, s.1470; Ayrıca bkz. Kandemir, Nevevî, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, c.33, s.46.

İmam Nevevî, böylece ilme olan iştıyakı, samimiyeti ve ciddiyeti neticesinde bereketli bir ömür sürmüş ve geride her biri birbirinden kıymetli pek çok eser bırakmıştır.¹⁰⁷

1.1.4. Hocaları ve Talebeleri

Nevevî'nin yaşadığı asır ilim yönünden münbit bir dönemdi. İmam Nevevî de ilme olan iştıyakı ile dönemindeki pek çok âlimden istifade etmiştir. Nevevî'nin özellikle hadis ve fıkıh alanında öne çıkan hocaları arasında şunlar sayılabilir:

1.1.4.1. Fıkıh İlmindeki Hocaları

Nevevî'nin en çok istifade ettiği fakihler, ilk hocam dediği İshak b. Ahmet el-Mağribî (ö. 650/1252), züht, verâ ve irfanı ile öne çıkan dönemin Dımaşk Müftüsü Ebû Muhammed Şemsüddin Abdurrahman b. Nûh el-Makdisî ed-Dımaşkî (ö. 654/1256) ve Şâfiî fıkının önemli âlimlerinden olan aynı zamanda Nevevî'nin de müşkillerinin hallinde mercî olduğu yönünde övdüğü âlim Ebü'l-Hasan Sellâr b. Hasan el-İrbîlî'dir.

Nevevî'nin fıkıh usûlü alanında öne çıkan hocası, Kâdî Ebü'l-Feth Ömer b. Bündâr et-Tiflîsî'dir. (ö. 672/1273) Nevevî, Fahreddin Râzî'nin (ö. 606/1209) *el-Müntehab*'ını ve Gazzâlî'nin (ö. 505/1112) *el-Müstasfâ*'sının bir bölümünü onda okumuştur. Diğer usûl kitaplarını da başka hocalarda okumuştur. Lügat ilminde ise Ebü'l-Abbas Amed b. Sâlim el-Mısırî (ö. 664/1265) ve Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Malik et-Tâî el-Ceyyânî (ö. 672/1273) Nevevî'nin istifade ettiği âlimler arasında sayılabilir.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Bkz. İbn Attâr, *Tuhfetü't-Tâlibîn fî Tercemeti'l-İmam en-Nevevî*, s.70-95; Zehebi, *Tezkiratü'l-Huffaz*, c.4, s.1472; Sehâvî, *el-Menhelü Azbü'r-Ravî fî Tercemeti Kutbi'l-Evliyâ en-Nevevî*, s.10; Abdülganî ed-Dakr, *el-İmâmü'n-Nevevî*, s.25-36; Mehmet Bahattin Alphan, *el-Minhâc Adlı Eseri Çerçevesinde İmam Nevevî'nin Şafii Mezhebine Katkıları*, (Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2014), s.112-13; İlhan, *İmâm Nevevî'nin Hayatı Minhâcü't-Tâlibîn Eserindeki Farklı Görüş ve Tercihleri*, (Yüksek Lisans Tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2014), s.5-9.

¹⁰⁸ Bkz. İbn Attâr, *Tuhfetü't-Tâlibîn fî Tercemeti'l-İmam en-Nevevî*, s.52- 59; Zehebi *Tezkiratü'l-Huffaz*, c.4, s.1470-1474; Abdülganî ed-Dakr, *el-İmâmü'n-Nevevî*, s.40-45;

1.1.4.2. Hadis İlmindeki Hocaları

İmam Nevevî'nin hadis alanında önde gelen hocalarının arasında, *Sahîh-i Müslim*'i kraat ile aldığı Ebû İshak İbrahim İbn Ömer el-Vâsîtî (ö. 662/1263), Dımaşk'ın hatibi, kâdî'l-kudât İmâdüddin Ebü'l-Fadâil Abdulkerim b. Abdussamed b. Muhammed el-Harastânî, fikhü'l-hadîsi okuduğu ve yine Humeydî'nin (ö. 219/834) *el-Cem' beyne's-Sahîhayn*'i ile Buhârî'nin *Sahîh*'inin çoğunluğunu kraat ettiği hocası Ebû İshak İbrahim b. İsa el-Murâdî el-Endelüsî (ö. 668/1269) sayılabilir. Bunların yanında Nevevî'nin oldukça çok istifade ettiği ve *el-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl* adlı eseri okuduğu Ebü'l-Bekâ' Halid b. Yusuf en-Nâblûsî (ö. 663/1264), Ebü'l-Ferec Abdurrahman İbn Muhammed İbn Ahmed el-Makdisî (ö. 654/1256), Yahyâ b. Ebi'l-Feth Sayrafi el-Harrânî (ö. 678/1279)¹⁰⁹ ve yine başta *Ulûmü'l-Hadis* olmak üzere birçok eserinden yararlandığı hocası İbnü's-Salâh'ı¹¹⁰ da bu minvalde zikretmek mümkündür.

1.1.4.3. Talebeleri

Nevevî'den istifade eden talebelerin sayısı pek çoktur. Ancak bunların içerisinde Nevevî'nin hayatını kaleme alan ve yazdığı tercüme-i hâli bizzat hocasına tashih ettiren İbn Attâr Alâeddin Ebü'l-Hasan Ali b. İbrahim ed-Dımaşkî'nin (ö. 724/1324) yeri ayrıdır. Nevevî'den ayrılmayıp hep onunla beraber kaldığı için bu öğrencisine *Muhtasarü'n-Nevevî* lakabı verilmiştir. İbn Attâr, Nevevî'nin hal ve hareketlerine muttali olma, hizmetinde bulunma ve ona yakınlık kurma hususunda kimsenin kendisine denk olamayacağını ifade etmiştir.¹¹¹ Yine kendisi ile ilgili olarak eserinde şöyle der: “Nevevî'nin çoğu eserini ondan okudum. Bu eserlerdeki

Abdülaziz Kâsım el-Haddâd, *el-İmâmü'n-Nevevî ve Eseruhü fi'l-Hadîs ve Ulûmihi*, s.107-119. Ayrıca Nevevî, *el-Minhâc*, c.1 s.103 (Muhakkikin Mukaddimesi)

¹⁰⁹ Bkz. İbn Attâr, *Tuhfetü't-Tâlibîn fi Tercemeti'l-İmam en-Nevevî*, s.59; Süyûtî, *el-Minhâcü's-Sevî fi Tercemeti'l-İmâm en-Nevevî*, s.37-51; Şehâvî, *el-Menhelü Azbû'r-Ravî fi Tercemeti Kutbi'l-Evliyâ en-Nevevî* s.18; Abdülganî ed-Dakr, *el-İmâmü'n-Nevevî*, s.43; Abdülaziz Kâsım el-Haddâd, *el-İmâmü'n-Nevevî ve Eseruhü fi'l-Hadîs ve Ulûmihi*, s.104.

¹¹⁰ Bkz. Ahmed Atâ İbrahim Hasan, *es-Sinâatü'l-Hadisiyye fi Şerhi'n-Nevevî alâ Sahîh-i Müslim*, Zehrâü's-Şark, Kahire 2008, s.27-28; İlhan, *İmâm Nevevî'nin hayatı Minhâcü't-Tâlibîn Eserindeki Farklı Görüş ve Tercihleri*, s.16.

¹¹¹ İbn Attâr, *Tuhfetü't-Tâlibîn fi Tercemeti'l-İmam en-Nevevî*, s.52; Abdülganî ed-Dakr, *el-İmâmü'n-Nevevî*, s.191.

tashihleri yapmama izin vermişti. Bazen onun huzurunda düzeltmeler yapıyordum ve ona gösteriyordum. O da benim bu düzeltmelerimi kendi hattıyla yazardı. Bana kitap isimlerinin olduğu bir liste verdi ve ömrüm yetmezse *el-Mühezzebe*'in şerhi *el-Mecmû'u* bu kitaplardan yararlanarak tamamla dedi. Ancak bu bana takdir olunmadı. Onunla toplam altı yıl kaldım.”¹¹²

İbn Attâr, Nevevî'den de nakiller yaparak onun hayatını *Tuhfetü't-Tâlibîn fî Tercemeti'l-İmam en-Nevevî* adlı eserde yazmıştır. Tabakât kitaplarının çoğu ondan nakiller yaparak Nevevî'nin hayatını yazmışlardır.¹¹³ Bunun dışında *Tehzibü'l-Kemâl* müellifi Yusuf b. Abdurrahman el-Mizzî (ö. 742/1341), kâdi'l-kudat Şemseddin İbnu'n-Nakîb Muhammed b. Ebî Bekr b. İbrahim (ö. 745/1345), Mısır ve Şam Kadısı Bedrüddin İbn Cemâa (ö. 733/1333), Dimaşk'ın meşhur âlimlerinden es-Sadr el-Fâdıl Ebû'l-Abbas Ahmed b. İbrahim (ö. 696/1296), Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed el-Ensârî ed-Dimaşkî (ö. 699/1296), Ali b. Selîm el-Ezrû'î (ö.731/1330), Şihâbüddin Ebû Hafs Ömer b. Kesîr (ö. 703/1303) İmam Nevevî'ye talebelik yapan âlimler arasında sayılabilir.¹¹⁴

1.1.5 Eserleri

Hayatında hiç evlenmeyen Nevevî, 44 yıl kadar süren kısa bir ömre rağmen hadis ve fıkıh başta olmak üzere birçok alanda önemli eserler ortaya koymuştur. Nitekim bir âlimin kıymeti ve şahsiyetinin değeri telifatı ile bilinir. Bu hususta İmam Nevevî'nin mertebesi şüphe götürmeyecek seviyededir. Şayet İmam Nevevî'nin telifatı yaşadığı ömre taksim edilse yaklaşık olarak her güne iki risale tekabül edecek durumdadır. Bu hesap yapılırken Nevevî'nin ilim hayatına 18-19 yaşlarında başladığı da unutulmamalıdır. İmam Nevevî'nin ilmî bereketinde hiçbir anını zayi etmemesi önem arzeder. Öyleki şayet Nevevî'nin eli yazmaktan yorulursa

¹¹² İbn Attâr, *Tuhfetü't-Tâlibîn fî Tercemeti'l-İmam en-Nevevî*, s.53.

¹¹³ Geniş bilgi için bkz. Alphan, *el-Minhâc Adlı Eseri Çerçevesinde İmam Nevevî'nin Şafii Mezhebine Katkıları*, s.17.

¹¹⁴ İbn Attâr, *Tuhfetü't-Tâlibîn fî Tercemeti'l-İmam en-Nevevî*, s.53; Abdülganî ed-Dakr, *el-İmâmü'n-Nevevî*, s.191-193. Ayrıca bkz. Abdülaziz Kâsım el-Haddad, *el-İmâmü'n-Nevevî ve Eseruhü fî'l-Hadîs ve Ulûmihi*, s.191-201.

kalemi bırakır ve şiir söylemeye başlar. Hasılı Nevevî'nin ömrü ya kıraatle, ya tâlimle, ya telifle ya da ilimle iştilal ile nihayete ermiştir.¹¹⁵

Nevevî ilmî gayreti neticesinde geriye çok sayıda telifat bırakmıştır. Bu eserlerden kimisi Şâfiî mezhebinin temel kaynağı olma vasfını kazanırken, kimisi ders kitabı olarak medreselerde asırlarca okunmuş, kimi eserlerine ise “Evini sat *Ezkar* al.” denecek kadar ehemmiyet yüklenmiştir. Nevevî, tamamlamış olduğu birçok eserinin yanında ömrünün kifayet etmemesi nedeniyle bazı eserlerini nihayete erdirememiştir. Bu bölümde mezkur eserler hakkında bazı malumatlar aktaracağız.¹¹⁶

1.1.5.1. Nevevî'nin Tamamladığı Eserler

1. el-Umde fî Tashîhi't-Tenbîh

İmam Nevevî'nin yazdığı eserlerin ilkidir. Bu eserde Nevevî, Şîrâzî'nin *et-Tenbîh* adlı eseri hakkındaki bazı mülahazalarını kaydetmiştir. İbnu'l-Mülakkın (ö. 804/1401) bu eseri “Ne güzel eser! Fakat kıymeti bilinmemiştir.” sözleri ile methetmiştir.¹¹⁷

2. el- Minhâc fî Şerhi Sâhîh'i Müslim b. Haccâc

Müslim'in *Sahîh*'i üzerine yazılan bir şerhtir.¹¹⁸ Sehâvî, bu şerhten söz ederken bereketi büyük bir eser olarak nitelendirmiştir.¹¹⁹ Nevevî, bu esere başlarken yazmış olduğu mukaddimede Buhârî ve Müslim'in hadis sahasındaki konumuna yer vermiştir. Akabinde ise bu eserlerin inceliklerinin ortaya çıkarılması

¹¹⁵ Abdülganî ed-Dakr, *el-İmâmü'n-Nevevî*, s.158.

¹¹⁶ Eserler hakkında vereceğimiz bilgilerde sıklıkla istifade ettiğimiz kaynaklar arasında şunlar sayılabilir: İbnu'l-Attâr, *Tuhfetü't-Tâlibîn fî Tercemeti'l-İmâm en-Nevevî*, Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, Tâcüddîn es-Subkî (ö. 771/1370), *Tabakât'ü's-Şâfiyyet'il-Kübrâ*, Sehâvî (ö. 902/1497), *el-Menhelü'l-Azbü'r-Ravî fî Tercemeti Kutbi'l-Evliyâ en-Nevevî*, Süyûtî (ö. 911/1505), *el-Minhâcü's-Sevî fî Tercemeti'l-İmâm en-Nevevî*, Abdülganî ed-Dakr, “*el-İmâmü'n-Nevevî*”, ve Ahmed Abdülazîz Kâsım el-Haddâd, *el-İmâmü'n-Nevevî ve Eseruhü fî'l-Hadîs ve Ulûmihî*, Ahmed Atâ İbrahim Hasan, *es-Sinâatü'l-Hadîsiyye fî Şerhin Nevevî alâ Sahîh-i Müslim* ve TDV *İslâm Ansiklopedisi*.

¹¹⁷ Sehâvî, *el-Menhelü Azbü'r-Ravî fî Tercemeti Kutbi'l-Evliyâ en-Nevevî*, s.21; Süyûtî, *el-Minhâcü's-Sevî fî Tercemeti'l-İmâm en-Nevevî*, s.59.

¹¹⁸ İbn Attâr, *Tuhfetü't-Tâlibîn fî Tercemeti'l-İmâm en-Nevevî*, s.70.

¹¹⁹ Sehâvî, *el-Menhelü Azbü'r-Ravî fî Tercemeti Kutbi'l-Evliyâ en-Nevevî*, s.19.

ve faidelerinin tespitinin lüzumundan bahsetmiştir. Haliyle Nevevî bu ifadelerle bu şerhi yazma gerekçesine işarette bulunmuştur.¹²⁰ Nevevî, bu eserinde 674/1275 yılı ile ilgili bir malumata yer vermiştir. Mezkur ifadeden hareketle de bu eserin ömrünün son iki yılında yazıldığı anlaşılmaktadır.¹²¹

3. Riyazü's-Sâlihîn min Kelâmi Seyyidi'l-Mürselin

İmam Nevevî'nin meşhur eserlerinden birisidir.¹²² Sehâvî, *Riyazü's-Sâlihîn* ve *Ezkâr* hakkında değerlendirmede bulunurken bu eserlerin büyüklüğünden bahsetmiş ve insanların bu eserlerden müstağni kalamayacağını ifade etmiştir.¹²³ Eseri tahkik eden Şuayb Arnaûd, *Riyazü's-Sâlihîn*'in hadis kitapları içerisinde şöhreti ve yaygınlığı ile temayüz ettiğinden söz etmiştir.¹²⁴

Hz. Peygamber'in hadislerini vaaz ve irşat gayesiyle bir araya getiren pek çok eser yazılmıştır. Ancak bunlardan hiçbiri *Riyazü's-Sâlihîn*'in ulaştığı şöhret ve itimadın seviyesini yakalayamamıştır. Nevevî eserin mukaddimesinde, insanlara dünya ve ahiret saadetini kazanma yollarını gösterecek, zâhirî ve bâtinî edepleri elde etmelerini sağlayacak, iyiye ve güzele teşvik edecek, kötülükten ve çirkinlikten uzaklaşmayı temin edecek, kalplere ilaç olacak, azaların sapmasına engel olacak sahih hadislerden oluşan muhtasar bir eser hazırladığını belirtmiştir. Bu eser üzerine uzun bir süre herhangi bir şerh yazılmasa da Muhammed Allân Sıddıkî (ö. 1057/1647) *Delîlü'l-Fâlihîn li Turuki Riyâzü's-Sâlihîn* adını verdiği dört ciltlik bir şerh kaleme almıştır. Ayrıca M. Yaşar Kandemir, İsmail L. Çakan ve Raşit Küçük bu eseri, *Riyazü's-Salihîn*, *Peygamberimizden Hayat Ölçüleri* adıyla Türkçe'ye çevirip şerhetmişlerdir.¹²⁵

¹²⁰ Nevevî, *el-Minhâc*, c.1, s.114. (Nevevî'nin Mukaddimesi)

¹²¹ Bkz. Abdülganî ed-Dakr, *el-İmâmü'n-Nevevî*, s.160.

¹²² İbn Attâr, *Tuhfetü't-Tâlibîn fi Tercemeti'l-imam en-Nevevî*, s.71.

¹²³ Sehâvî, *el-Menhelü Azbü'r-Ravî fi Tercemeti Kutbi'l-Evliyâ en-Nevevî*, s.20.

¹²⁴ Bkz. Nevevî, *Riyâzü's-Sâlihîn*, Müessesetü'r-Risâle, Şuayb Arnaûd (Tah.), Beyrut 1420, s.6. (Muhakkikin Mukaddimesi)

¹²⁵ M. Yaşar Kandemir, "Nevevî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, c.33, s.46.

4. el- Ezkâr

Zikir ve duaya dair hadisleri bir araya getiren bir eserdir.¹²⁶ Sehâvî, bu eseri insanların müstağni kalamayacağı nisbettte önemli bir eser olarak tavsif etmiştir.¹²⁷ Tam adı *Hilyetü'l-Ebrâr ve Şiârü'l-Ahyâr fî Telhîsi'd-De'avât ve'l-Ezkâri'l-Müstehabbe fî'l-Leyl ve'n-Nehâr* olup 665/1266 yılında kaleme alınmıştır.¹²⁸ Eserde bir Müslüman'ın günlük hayatında ihtiyaç duyacağı dualar ve zikirler yer almaktadır. Ayrıca eserde âdâb konularına taalluk eden mevzular da yer almaktadır.¹²⁹ Daha çok Kütüb-i Sitte'den (İbn Mace'nin *Sünen*'i hariç) seçilen hadislerden oluşan eser, 19 bölüm ve 356 bâb halinde bir araya getirilmiştir.¹³⁰

Müellif muhtasar olması için hadislerin senedlerini hazfetmiştir. Ancak senedin sıhhat durumuna dair kimi yerlerde açıklamalarda bulunmuştur. Eserde zaman zaman hadis, fıkıh ilmine taalluk eden konulara ve yine bazı kaidelere atıfta bulunulmuştur.¹³¹ Nevevî, eserin mukaddimesinde telif gayesini şöyle ifade etmiştir: “Âlimler, günlük işlerle alakalı dua ve zikirleri ihtiva eden pek çok eser telif etmişlerdir. Ancak bu eserler gerek isnadlı olması, gerekse tekrarların çokluğu sebebiyle uzamıştır. Ben de ilme olan himmetlerin zayıfladığı bir dönemde, istekli olanlara kolaylık olması gayesi ile bu alanda yazılmış olan eserleri maksada uygun olarak ihtisar ettim.” Bazı âlimler tarafından “Evi sat, *Ezkar* al.” denecek kadar ehemmiyet arzeden bu eseri yine *Riyazü's-Salihîn*’ın şârihi İbn Allân es-Sıddıkî, *el-Futuhâtü'r-Rabbaniyye ale'l-Ezkâri'n-Nebeviyye* adıyla şerhetmiştir.¹³²

¹²⁶ Bkz. İbn Attâr, *Tuhfetü't-Tâlibîn fî Tercemeti'l-İmam en-Nevevî*, s.72.

¹²⁷ Sehâvî, *el-Menhelü Azbü'r-Ravî fî Tercemeti Kutbi'l-Evliyâ en-Nevevî*, s.20.

¹²⁸ Selman Başaran, “el-Ezkâr”, *İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1995, c.12, s.66.

¹²⁹ Nevevî, *Ezkâr*, Şuayb el- Arnaûd (Tah), Dâru'l-Mellâh Dımaşk, s.1. (Muhakkikin Mukaddimesi)

¹³⁰ M. Yaşar Kandemir, “Nevevî”, *Diyanetİslam Ansiklopedisi*, c.33, s.46.

¹³¹ Nevevî, *Ezkâr*, s.1

¹³² Bkz. İbn Attâr, *Tuhfetü't-Tâlibîn fî Tercemeti'l-İmam en-Nevevî*, s.72. (Dipnot no: 1); Abdülganî ed-Dakr, *el-İmâmü'n-Nevevî*, s.173-174; Abdülaziz Kâsım el-Haddad, *el-İmâmü'n-Nevevî ve Eseruhü fî'l-Hadîs ve Ulûmihi*, s.294.

5. el-Erbeû'n en-Nevevîyye

Nevevî'nin bu eseri “Kırk Hadis” adı ile yazılan eserlerin en güzelleri arasında yer aldığı ifade edilir.¹³³ Nevevî bu eserde seçmiş olduğu her bir hadisin İslam'ın önemli esaslarını ihtiva ettiğini ve ahireti arzulayan her Müslüman'ın bunları bilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Hadislerin çoğunluğunu Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerinden seçtiğini beyan eden Müellif, ezberlenmesinin kolay olması adına senedleri hazfettiğini söylemiştir.¹³⁴

Nevevî bu çalışmasını İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî'nin, dinin esaslarına dair 26 hadis ihtiva eden *el-Ehâdisü'l-Küllîyye* adlı eserine on altı hadis daha ilave ederek meydana getirmiştir. Ancak Nevevî bu çalışmasında hadislerin senedlerini zikretmemiştir. Bu eser, Nevevî'nin bütün Müslümanların ihtiyaç duyacağı konularla alakalı olarak seçtiği kırk veya kırk iki hadisten oluşan küçük bir kitaptır. Bununla beraber fıkıh, vaaz ve zühd kitapları içerisinde en yaygın olan eser olduğu söylenebilir. Nitekim bu eser Hz. Peygamber'in hadislerini tanımada ilk merhale kabul edilir. Ayrıca âlimler bu eserin ezberlenmesi noktasında talebelerine nasihatte bulunurlar.

Eserin şerhleri arasında İbn Receb el-Hanbelî'nin (ö.795/1392) *Câmiü'l-Ulûm ve'l-Hikem fî Şerhi Erba'îne Hadîsen min Cevâmi'i'l-Kelim* adıyla yazdığı büyük şerhi, Muhammed Hayat es-Sindî'nin *Şerhu'l-Erba'îne'n-Nevevîyye* (nşr. Hikmet b. Ahmed el-Harirî, Demmâm – Riyad 1415/ 1995), Halid el-Baytar'ın, *el-Beyan fî Şerhi'l-Erba'îne'n-Nevevîyye* (Zerka 1407) ve Muhammed Hüseyin Celâlî'nin *Şerhu'l-Erba'îne'n-Nevevîyye* (Beyrut 1407) adlı çalışmaları anılabilir.¹³⁵ Bu çalışmaların yanında Takıyyüddîn İbni Dakîku'l-Iyd'ın (ö. 702/1302) bu esere dair *Şerhu'l-Erba'îne en-Nevevî* adında küçük bir şerhi de bulunmaktadır.

¹³³ Şehâvî, *el-Menhelü Azbü'r-Ravî fî Tercemeti Kutbi'l-Evliyâ en-Nevevî*, s.22.

¹³⁴ Takıyyüddîn İbn Dakîku'l-Iyd, *Şerhu'l-Erbeîn en-Nevevî*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2008, s.14.

¹³⁵ Kandemir, “Kırk Hadis”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, c.25, s.468; Kandemir, “Nevevî”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, c.33, s.46.

6. el-İrşâd ve et-Takrîb Adlı Eserler

el-İrşâd ve *et-Takrîb*, Nevevî'nin hadis usûlû alanında yazdığı iki eserdir. Nevevî, *İrşâdü Tullâbi'l-Hakâik ilâ Ma'rifeti Süneni Hayri'l-Halâik Sallallâhü Aleyhi ve Selem*, adlı eserinde İbnü's-Salâh'ın *Ulûmü'l-Hadîs*'ini ihtisar etmiştir. Eseri tahkik eden Nurettin İtr, *İrşâd*'ın telifi ile ilgili şu değerlendirmede bulunur: “*Ulûmü'l-Hadîs*, yıllarca herkes tarafından şöhreti hak etmiş bir eserdir. Fakat İmam Nevevî, ilim talebelerinin bu kitabın ihtisar edilmesine, izahının yapılmasına, kolaylaştırılmasına ve de faidesinin ikmal edilmesine ihtiyacı olduğunu mülâhaza etmiştir. Bu gaye ile Nevevî bütün gayretini ortaya koymuş ve maksadına layık bir eser telif etmiştir.”¹³⁶

Nevevî daha sonra bu eserini *et-Takrîb ve't-Teysîr fî Ma'rifeti Süneni'l-Beşîri'n-Nezîr* adıyla ihtisar etmiştir. İmam Süyûtî, *et-Takrîb* adlı eserin ilim talebeleri için oldukça faydalı olduğunu ifade etmiş ve bu eseri *Tedribü'r-Râvî fî Şerhi Takrîbü'n-Nevevî* adıyla şerh etmiştir.¹³⁷

7. Bustânü'l-Ârifîn

İmam Nevevî'nin zühd ve tasavvufa dair yazdığı hacmi küçük bir eserdir. Bu eserde Nevevî, zühd ve ihlas gibi konuları ayet, hadis, İslâm âlimlerinin sözleri, bazı hikaye ve şiirlerle ele almıştır.¹³⁸

8. et-Tıbyân fî Âdâbi Hameleti'l-Kur'ân

Hacmi küçük fakat istifade yönüyle büyük olan bu eseri Nevevî, Dimaşk halkının Kur'ân okumaya ve okutmaya olan aşırı ilgileri sebebiyle kaleme almıştır. Sehâvî'nin “Hem Kur'ân okuyanların, hem de okutanların müstağni kalamayacağı” şeklinde tavsifte bulunduğu bu eserle Nevevî, Kur'ân ilimlerinin tâlimi ve âdâbı

¹³⁶ Nevevî, *İrşâdü Tullâbi'l-Hakâik ilâ Ma'rifeti Süneni Hayri'l-Halâik Sallallâhü aleyhi ve Selem*, Nurettin İtr (Tah.), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1991, s.6.

¹³⁷ Suyûtî, *Tedribü'r-Râvî fî Şerhi Takrîbü'n-Nevevî*, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 2010, s.14.

¹³⁸ Bkz. Abdülganî ed-Dakr, *el-İmâmü'n-Nevevî*, s.179; Kandemir, “Nevevî”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, c.33, s.46.

noktasında Dımaşk halkına yardımcı olmayı ve onlara yol göstermeyi murad etmiştir.¹³⁹ On bölümden meydana gelen eserde Kur’ân’ı okuyup ezberlemenin fazileti, Kur’ân öğrenen ve öğreten kimselerin uyması gereken kurallar, belli zamanlarda okunması faziletli olan ayet ve sûreler gibi konular ele alınır.¹⁴⁰

9. Ravzatü’t-Tâlibîn ve Umdetü’l-Müttakin

Şâfiî mezhebinde itimat edilen eserlerden birisidir. Bu eser Abdülkerîm er-Râfiî’nin (ö. 623/1226) *el-Vecîz* üzerine yazdığı *eş-Şerhu’l-Kebîr* adlı eserin muhtasarıdır.¹⁴¹ Sehâvî eserin gayet faydalı olduğunu belirtmiştir.¹⁴² Eserin yazımına 666 yılında başlandığı ve 669 yılının rebîu’l-evvel ayında nihayete erdiği ifade edilmektedir.¹⁴³

Eser pek çok âlim tarafından ihtisar ve şerh edilmiştir. Bunun yanında bazı âlimlerce tenkit edildiği vâkî olmakla beraber, bu eserin Allah’ın Nevevî’ye olan bir inayetinin semeresi olduğu ifade edilmiştir. Bunun yanında Nevevî, bu eserdeki isim ve lügatleri açıklamak üzere *el-İşarât ilâ mâ Vaka’a fi’r-Ravdâ mine’l-Esmâi ve’l-Lugât* adlı bir eser yazmaya başlamış, ancak “kitâbü’s-salât” bölümüne kadar yazabilmiştir.¹⁴⁴

10. Minhâcü’t-Tâlibîn

Fıkıh alanında yazılan bu eser, Nevevî’nin telifatı içerisinde âlimler ve talebeleri arasında en çok yaygınlık kazanan eserdir. Nevevî, bu kitabı Rafîî’nin *el-Muharrer* isimli eserinden ihtisar etmiştir.¹⁴⁵ Her ne kadar İbn Attâr, *Tuhfe*’sinde bu

¹³⁹ Sehâvî, *el-Menhelü Azbü’r-Ravî fi Tercemeti Kutbi’l-Evliyâ en-Nevevî*, s.20.

¹⁴⁰ Kandemir, “Nevevî”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, c.33, s.46.

¹⁴¹ Bkz. Nevevî, *Tehzîbü’l-Esmâ ve’l-Lügât Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye*, Beyrut, c.1, s.3; İbn Attâr, *Tuhfetü’t-Tâlibîn fi Tercemeti’l-İmam en-Nevevî*, s.78. (Dipnot no:1)

¹⁴² Sehâvî, *el-Menhelü Azbü’r-Ravî fi Tercemeti Kutbi’l-Evliyâ en-Nevevî*, s.55.

¹⁴³ Bkz. İbn Attâr, *Tuhfetü’t-Tâlibîn fi Tercemeti’l-İmam en-Nevevî*, s.78. Suyûtî, *el-Minhâcü’s-Sevî fi Tercemeti’l-İmam en-Nevevî*, s.54.

¹⁴⁴ Bkz. Abdülganî ed-Dakr, *el-İmâmü’n-Nevevî*, s.163-168; Kandemir, “Nevevî”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, c.33, s.47.

¹⁴⁵ İbn Attâr, *Tuhfetü’t-Tâlibîn fi Tercemeti’l-İmam en-Nevevî*, s.84; Sehâvî, *el-Menhelü Azbü’r-Ravî fi Tercemeti Kutbi’l-Evliyâ en-Nevevî*, s.19; Suyûtî, *el-Minhâcü’s-Sevî fi Tercemeti’l-İmam en-Nevevî*, s.57.

eseri Nevevî'nin tamamlanmamış eserleri arasında zikretse de bu ifade, nâsihin bir hatasıdır. Çünkü Nevevî bu eseri 669 senesinde tamamlamıştır. Takiyyuddin es-Subkî, bu eserin, mezheb bilgisine sahip olmak isteyen fakih ve talebeler için temel eser olduğunu belirtmiştir. *Elfiye* müellifi, Abdullah ibn Malik el-Ceyyânî'nin, "Bir defa daha ömrün olsaydı vallahi ezberlerdim." diye medhu sena ettiği bu eser, Şâfiî mezhebinde oldukça şöhret bulmuş ve üzerine birçok şerh, tâlik vb. çalışmalar yapılmıştır.¹⁴⁶

11. Tahrîru Elfâzi't-Tenbîh

Nevevî, bu eserinde, Şâfiî fakihlerinden Ebû İshak İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) *et-Tenbîh fî Fûrû'il-Fıkh'ış-Şafîî* isimli eserini şerhetmiştir.¹⁴⁷ Nevevî, bu eserini *et-Tenbîh*'deki nadir kullanılan kelimeleri ve fikhî ıstılahları açıklamak maksadıyla yazmış olup; eserde kelimeler kitapta geçtiği sıraya göre şerhedilmiştir.¹⁴⁸

12. el-Îzah fî'l-Menâsik

İmam Nevevî'nin haccın menasiki ile ilgili altı kadar kitabı vardır. Bunlardan bir tanesi kadınlara mahsustur.¹⁴⁹ Ancak bunların içerisinde en şumullü olanı *el-Îzâh* adlı eserdir. Nevevî, bu eserde hacıların usûl ve fur'u konularında ve diğer mevzularda bilinmesi gereken meseleleri kaydetmiştir.¹⁵⁰

¹⁴⁶ Bkz. İbn Attâr, *Tuhfetü't-Tâlibîn fî Tercemeti'l-İmam en-Nevevî*, s.84; Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffaz*, c.4, s.1472; Suyûtî, *el-Minhâcü's-Sevî fî Tercemeti'l-İmam en-Nevevî*, s.58; Abdülganî ed-Dakr, *el-İmâmü'n-Nevevî*, s.169-173.

¹⁴⁷ İbn Attâr, *Tuhfetü't-Tâlibîn fî Tercemeti'l-İmam en-Nevevî*, s.74; Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffaz*, c.4, s.1472; Sehâvî, *el-Menhelü azbü'r-ravî fî tercemeti kutbi'l-evliyâ en-Nevevî*, s.20; Suyûtî, *el-Minhâcü's-Sevî fî Tercemeti'l-İmam en-Nevevî*, s.63.

¹⁴⁸ Bkz. Kandemir, "Nevevî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, c.33, s.48.

¹⁴⁹ Sehâvî, *el-Menhelü Azbü'r-Ravî fî Tercemeti Kutbi'l-Evliyâ en-Nevevî*, s.19

¹⁵⁰ Bkz. Abdülganî ed-Dakr, *el-İmâmü'n-Nevevî*, s.177.

13. Muhtasaru't-Teznîb

Râfî'nin *el-Müntehab* isimli eserinin diğer adı *et-Teznîb* dir. Nevevî, bu eserin altıncı faslının sonundan birkaç yaprak almış ve bunlara bir fasikül ziyade etmiştir.¹⁵¹

14. Tuhfetü Tullâbi'l-Fezâil

Bu eser *Şerhu'l-Muhezzeb*'in bir parçasıdır. İçerisinde tefsir, hadis, fıkıh ve lügatle ilgili bazı mülahazalar vardır.¹⁵²

15. Menakıbu's-Şâfiî

Bu eser Beyhakî'nin İmam Şâfiî hakkında yazdığı iki ciltlik eserinin, Nevevî tarafından tek ciltte ihtisar edilmesinden ibarettir.¹⁵³ Bunların dışında *Dakâiku'r-Ravza*, *Muhtasaru Üsdü'l-Ğâbe*, *Edebü'l-Müftî ve'l-Müsteftî*, *et-Terhîs fî'l-İkrâmi ve'l-Kıyâm*, *Muhtasaru Âdâbü'l-İstiskâi ve Ruûsi'l-Mesâil* isimli eserler Nevevî'nin tamamladığı eserler arasında sayılabilir.¹⁵⁴

16. Mes'eletü Tahmîsi'l-Ğanâim

Nevevî'nin ganimetlerle alakalı yazdığı bir eserdir.¹⁵⁵ Harpte esir alınan cariyelerin ganimet olma hususunda hocası İbn Ferkah ile aralarında geçen tartışmayı konu edinir.¹⁵⁶ Müellifin son çalışmalarından birisidir. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan Âlî b. Süleyman, eseri The Chester Beatty Library'deki nüshasına dayanarak neşre hazırlamıştır.¹⁵⁷

¹⁵¹ Bkz. Suyûtî, *el-Minhâcü's-Sevî fî Tercemeti'l-İmam en-Nevevî*, s.59; Abdülganî ed-Dakr, *el-İmâmü'n-Nevevî*, s.180.

¹⁵² Abdülganî ed-Dakr, *el-İmâmü'n-Nevevî*, s.180.

¹⁵³ Bkz. Suyûtî, *el-Minhâcü's-Sevî fî Tercemeti'l-İmam en-Nevevî*, s.64. (Dipnot no: 1); Abdülganî ed-Dakr, *el-İmâmü'n-Nevevî*, s.180.

¹⁵⁴ Bkz. Suyûtî, *el-Minhâcü's-Sevî fî Tercemeti'l-İmam en-Nevevî*, s.66; Abdülganî ed-Dakr, *el-İmâmü'n-Nevevî*, s.181-182.

¹⁵⁵ İbn Attâr, *Tuhfetü't-Tâlibîn fî Tercemeti'l-İmam en-Nevevî*, s.76; Sehâvî, *el-Menhelü Azbü'r-Ravî fî Tercemeti Kutbi'l-Evliyâ en-Nevevî*, s.22.

¹⁵⁶ Bkz. Abdülganî ed-Dakr, *el-İmâmü'n-Nevevî*, s.179

¹⁵⁷ Kandemir, "Nevevî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, c.33, s.48.

1.1.5.2. Nevevî'nin Hayatında Tamamlayamadığı Eserler

İmam Nevevî yazmış olduğu bu eserlerin yanında başlayıp da bitiremediği eserleri de mevcuttur. Bunların bir kısmı başka âlimler tarafından ikmal edilmiştir. Bu bölümde Nevevî'nin talebesi İbn Attar'ın tasnifine göre nihayete ermeyen eserlerden söz edeceğiz.

1. el-Mecmû'

Şâfiî fakih Ebû İshak eş-Şirâzî'nin (476/1083) *el-Mühezzeb* adlı eserinin şerhidir. Nevevî, *el-Mühezzeb* adlı eserin hadislerini tahkik, meselelerde mezheplerin delillerini ortaya koymak ve tartışmak suretiyle başladığı şerhini tamamlayamamıştır.¹⁵⁸

Bu eserde lügat, hadis, usûl ve bunların dışındaki konularla alakalı fayda sağlayacak detayları bulmak mümkündür. Nevevî eserin başında kaydettiği mukaddimede mezkur şerhte, ayetlerin tefsirinden, hadislerin izahına, fetvalarla ilgili beyanlardan, rical ve lügat ilmine kadar daha birçok konuda izahatlarda bulunduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Nevevî eserin faydalı olması ve ilim talebelerinin sıkılmadan mütalaa edebilmeleri için şerhini çok geniş hazırlamadığını ancak muhtasar bir eser de oluşturmadığını belirtmiştir.¹⁵⁹ İsnevî'nin de (ö. 772/1370) övgü ile bahsettiği üzere,¹⁶⁰ tamamlanması halinde Şâfiî mezhebinin en büyük kitaplarından biri olmaya aday olan bu eser maalesef “riba” bölümüne kadar¹⁶¹ dokuz cilt halinde yazılabilemiştir. Eseri Takiyyüddin es-Sübkî (ö.756/ 1355) tamamlamak istese de o da muvaffak olamayınca bu eseri daha sonra gelen Şâfiî âlimler ikmal etmiştir.¹⁶²

¹⁵⁸ Bkz. Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyetü'l-Kübra*, c.8, s.398.

¹⁵⁹ Nevevî, *Kitabu'l-Mecmu'*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye, Beyrut 2001, s.28.

¹⁶⁰ Bkz. Suyûtî, *el-Minhâcû's-Sevî fi Tercemeti'l-İmam en-Nevevî*, s.55.

¹⁶¹ Bkz. İbn Attâr eserin “el-Musarrât” bölümüne kadar tamamlandığını söylemekle beraber Sehâvî bu bilgiyi kaydettikten sonra kendi kanaatinin farklı olduğunu ve eserin “Riba” bölümüne kadar tamamlandığını ifade etmiştir. Bkz. İbn Attâr, *Tuhfetü't-tâlibîn fi Tercemeti'l-İmam en-Nevevî*, s.79; Sehâvî, *el-Menhelü Azbû'r-Ravî fi Tercemeti Kutbi'l-Evliyâ en-Nevevî*, s.21; Suyûtî, *Minhâcû's-Sevî fi Tercemeti'l-İmam en-Nevevî*, s.55.

¹⁶² Bkz. Kandemir, “Nevevî”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, c.33, s.46.

2. Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lügât

İmam Nevevî, talebelik yıllarında lügat ilmine dair almış olduğu eğitimin bir semeresi olarak ortaya çıkan eserdir. Bu eser daha önce bahsi geçen *et-Tahrir* deki gibi fikhî terim ve lügatlere dair yapılan izahatları içerir.¹⁶³ Ancak *et-Tahrir* sadece Şîrâzî'nin *et-Tenbih* adlı eseri ile ilgili¹⁶⁴ iken *et-Tehzîb* daha şumullüdür. Nevevî ilim tahsil edenlerin bu eserden gafil kalmalarını büyük bir kusur olarak niteler.¹⁶⁵ Nevevî bu eserde, *Ravzatü't-Tâlibîn*'de, Müzeni'nin (264/878) *el-Muhtasar*'ında, Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin (476/1084) *et-Tenbih*'inde, *el-Mühezzeb*'de ve Gazzâlî'nin (505/1112) *el-Vasît* ve *el-Vecîz*'inde geçen insan, cin ve meleklerle dair isimlerin izahını yapar. Müellif aynı zamanda bu eserlerde geçen lügat, fıkıh ve ıstılaha dair lafızları açıklamıştır.¹⁶⁶ Nevevî, *Sahîh-i Müslim* şerhindeki sened ve metne dair açıklamalarında bu esere sıklıkla atıfta bulunur.¹⁶⁷ Nevevî, bu eserinin büyük bir bölümünü müsvedde haline getirmiş olsa da hepsini tamamlayamamıştır. Ancak talebesi Mizzî bu müsveddeleri temize çekmiştir.¹⁶⁸

3. Şerhu'l-Vasît

Bu eser Gazali'nin Şâfiî fikhına dair *el-Vasît* adlı eserinin bir bölümünün şerhidir.¹⁶⁹

¹⁶³ Bkz. İbn Attâr, *Tuhfetü't-Tâlibîn fî Tercemeti'l-İmam en-Nevevî*, s.74; Sehâvî, *el-Menhelü Azbü'r-Ravî fî Tercemeti Kutbi'l-Evliyâ en-Nevevî*, s.20

¹⁶⁴ İbn Attâr, *Tuhfetü't-Tâlibîn fî Tercemeti'l-İmam en-Nevevî*, s.74; Sehâvî, *el-Menhelü Azbü'r-Ravî fî Tercemeti Kutbi'l-Evliyâ en-Nevevî*, s.20; Suyûtî, *Minhâcü's-Sevî fî Tercemeti'l-İmam en-Nevevî*, s.63.

¹⁶⁵ Bkz. Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lügât*, c.1, s.3.

¹⁶⁶ Bkz. Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lügât*, c.1, s.3; Sehâvî, *el-Menhelü Azbü'r-Ravî fî Tercemeti Kutbi'l-Evliyâ en-Nevevî*, s.20; Suyûtî, *Minhâcü's-Sevî fî Tercemeti'l-İmam en-Nevevî*, s.60; Kâsım el-Haddad, *el-İmâmü'n-Nevevî ve Eseruhü fî'l-Hadîs ve Ulûmihi*, s.214.

¹⁶⁷ Bkz. Nevevî, *el-Minhâc*, c.2, s.269; c.4, s.415.

¹⁶⁸ Bkz. İbn Attâr, *Tuhfetü't-Tâlibîn fî Tercemeti'l-İmam en-Nevevî*, s.83; Suyûtî, *Minhâcü's-Sevî fî Tercemeti'l-İmam en-Nevevî*, s.61; Kandemir, "Nevevî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, c.33, s.48.

¹⁶⁹ Bkz. Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyetü'l-Kübra*, c.8, s.398; İbn Atar, *Tuhfetü't-Tâlibîn fî Tercemeti'l-İmam en-Nevevî*, 81; Sehâvî, *el-Menhelü'l-Azbü'r-Ravî fî Tercemeti Kutbi'l-Evliyâ en-Nevevî*, s.22

4. et-Telhîs Şerhu'l-Buhârî

Eserin mukaddimesinde¹⁷⁰ kaydedilenlere bakıldığında Nevevî, ne biktıracak derecede uzun, ne de anlaşılmayacak derecede kısa olmamak kaydı ile mutavassıt bir şerh yazmaya niyetlenmiştir. Bu eserde usûl ve fûrûa, sened ve metne dair pek çok konuyu ele almayı tasarlamıştır. Hatta “ed-Din’ü en-Nasîhatü” bâbına kadar şerhetmiştir. Ancak ömrü kifayet etmediği için bu eseri tamamlayamamıştır.¹⁷¹ Bu eserin mukaddimesi Ali Hasan Ali Abdülhamit tarafından *Mâ Temessü İleyhi Hâcetü'l-Kârî li Sahîh-i'l-İmâmi'l-Buhârî*, adı ile tahkik edilmiştir.

5. Şerhu Ebî Dâvûd

Buhârî’nin şerhi gibi başlayıp da bitiremediği bir eserdir. Nevevî, Ebû Dâvûd’un eserinin “vüdû” bölümüne kadar şerhetmiş ve bu kitaba *el-Îcâz* ismini vermiştir. eş-Şihâb b. Reslân (ö.844/1440) Nevevî’nin kaldığı yerden devam ederek bu eseri tamamlamıştır.¹⁷²

6. el-Müntehab Tabakâtü'l-Fukaha

İbnü’s-Salâh’ın *Tabakâtü'l-Fukahâi’s-Şâfi’iyye* adlı eserinin muhtasarıdır. Bazı kaynaklarda eserin ismi *Tabakâtü'l-Fukaha* şeklinde geçmektedir.¹⁷³ Nevevî’nin ömrü yetmediği için müsvedde olarak bıraktığı bu eseri daha sonra Ebû'l-Haccâc Yusuf b. Abdurrahman el-Mizzî (742/1341) temize çekmiştir.¹⁷⁴

Yine Nevevî’nin, “İnneme'l-a'mâlü bi'niyyât” hadisini şerhetmeye başladığı ancak tamamlayamadığı *el-İmlâ* adında bir hadis eseri mevcuttur.¹⁷⁵

¹⁷⁰ Nevevî, *Mâ Temessü İleyhi Hâcetü'l-Kârî li Sahîh-i'l-İmâmi'l-Buhârî*, (Tah.) Ali Hasan Ali Abdülhamit, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut.

¹⁷¹ Bkz Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffaz*, c.4, s.1472; Sehâvî, *el-Menhelü Azbû'r-Ravî fî Tercemeti Kutbi'l-Evliyâ en-Nevevî*, s.19.

¹⁷² Bkz. Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffaz*, c.4, s.1472; Sehâvî, *el-Menhelü Azbû'r-Ravî fî Tercemeti Kutbi'l-Evliyâ en-Nevevî*, s.19.

¹⁷³ Bkz. Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyetü'l-Kübra*, c.8, s.398; İbn Attâr, *Tuhfetü't-Tâlibîn fî Tercemeti'l-İmam en-Nevevî*, s.82; Abdülganî ed-Dakr, *el-İmâmü'n-Nevevî*, s.187.

¹⁷⁴ Sehâvî, *el-Menhelü'l-Azbûr-Ravî fî Tercemeti Kutbi'l-Evliyâ en-Nevevî*, s.20.

¹⁷⁵ İbn Attâr, *Tuhfetü't-Tâlibîn fî Tercemeti'l-İmam en-Nevevî*, s.82; Suyûtî, *Minhâcü's-Sevî fî Tercemeti'l-İmam en-Nevevî*, s.64.

Sehâvî, (ö. 902/1496) Nevevî'ye nisbet edilen *Kitâbü'l-Emâli*'nin bu eser olabileceğini belirtmiştir.¹⁷⁶ Bunların dışında “zekat” bölümüne kadar tamamlanan *Hulâsâtü fî Ehâdîsi'l-Ahkâm* ve *Câmiu's-Sünen* nihayete ermemiş hadis eserleri arasında sayılabilir.¹⁷⁷ Ayrıca Nevevî'nin “Salâtü'l-Misâfir” bâbına kadar yazdığı *et-Tahkîk* isimli fıkıh kitabı,¹⁷⁸ eş-Şîrâzî'nin *et-Tenbîh* eserindeki bazı mevzulara dair yazdığı ancak “bâbu'l-hayz” bölümüne kadar yazabildiği *Tuhfetü't-Talib en-Nebîyyü* isimli eseri¹⁷⁹ ve *Mühimmâtü'l-Ahkâm*¹⁸⁰ ile *Usûl ve'z-Zavâbit*¹⁸¹ isimli fıkıh kitapları bu mevzuda kaydedilebilir.

Tespit ettiğimiz kadarıyla sıralamış olduğumuz bu eserler muvacehesinde Nevevî'nin ne kadar velud bir âlim olduğu söylenebilir. Bununla birlikte dikkati çeken bir husus da Nevevî'nin sadece bir alanda değil fıkıh, hadis, tefsir usûlü, lügat vb. farklı alanlarda eser telif ettiğidir. Her ne kadar eserlerin birçoğu başka eserlere bina edilen şerh, ihtisar, tahkik nevinden olsa da, Nevevî'nin bu eserleri âlimler nazarında ayrı bir kıymet görmüş ve bunlar üzerine farklı türde sayısız çalışmalar yapılmıştır.¹⁸²

Nevevî'nin yaşadığı dönem, ilmî hayatını sürdürdüğü muhit ve hakim olan siyasî yapıya dair daha önce kaydetmiş olduğumuz veriler, *el-Minhâc* şerhinin hangi şartların mahsulü olduğunu belirleme adına önem arzetmektedir. Bu noktada üzerine şerh yapılan ana metin ve bu metnin müellifi hakkında yapılacak değerlendirmelerin de yine *Minhâc* şerhini anlamada mühim bir işlev göreceği muhakkaktır. Özellikle de Müslim ve *Sahîh* isimli eserine yöneltilecek tenkitlere ayrılan kısmın Nevevî'nin düşünce yapısının tespitine katkı sunacağını düşünmekteyiz. Bu sebeple ana

¹⁷⁶ İbn Attâr, *Tuhfetü't-Tâlibîn fî Tercemeti'l-İmam en-Nevevî*, s.82. (Dipnot no: 2)

¹⁷⁷ Sehâvî, *el-Menhelü Azbü'r-Ravî fî Tercemeti Kutbi'l-Evliyâ en-Nevevî*, s.22.

¹⁷⁸ Sehâvî, *el-Menhelü Azbü'r-Ravî fî Tercemeti Kutbi'l-Evliyâ en-Nevevî*, s.22; Suyûtî, *Minhâcü's-Sevî fî Tercemeti'l-İmam en-Nevevî*, s.63.

¹⁷⁹ Suyûtî, *Minhâcü's-Sevî fî Tercemeti'l-İmam en-Nevevî*, s.62.

¹⁸⁰ Sehâvî, *el-Menhelü Azbü'r-Ravî fî Tercemeti Kutbi'l-Evliyâ en-Nevevî*, s.22.

¹⁸¹ Suyûtî, *Minhâcü's-Sevî fî Tercemeti'l-İmam en-Nevevî*, s.64.

¹⁸² Nevevî'nin eserleri için Bkz. Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffaz*, c.4, s.1470-1474; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyetü'l-Kübra*, c.8, s.395-400; İbn Attâr, *Tuhfetü't-Tâlibîn fî Tercemeti'l-İmam en-Nevevî*, s.70-95; Sehâvî, *el-Menhelü Azbü'r-Ravî fî Tercemeti Kutbi'l-Evliyâ en-Nevevî*, s.18-36; Suyûtî, *el-Minhâcü's-Sevî fî Tercemeti'l-İmam en-Nevevî*, s.53-65; Abdülganî ed-Dakr, *el-İmâmü'n-Nevevî*, s.159-191; Kâsım el-Haddad, *el-İmâmü'n-Nevevî ve Eserühü fî'l-Hadîs ve Ulûmihi*, s.213-328.

konumuza geçmeden evvel Nevevî'nin İmam Müslim ve *Sahîh* isimli eseri hakkındaki değerlendirmelerine yer ayırdık.

1.2. NEVEVÎ'NİN MÜSLİM VE *SAHÎH*'İ HAKKINDAKİ DEĞERLENDİRMELERİ

1.2.1. Nevevî'nin, Müslim ve *Sahîh*'i İle İlgili Tespitleri

İmam Nevevî şerhini meydana getirirken farklı vesilelerle Müslim'in hadis ilmindeki konumuna değinir. Bu bağlamda Nevevî gerek mukaddimede gerekse hadislerin şerhi esnasında, Müslim'in hadis ilmindeki ihtiyatına, hadislerin tahririnde gözettiği kriterlere, müellifin eserini oluştururken takip ettiği metoda, İmam Müslim'e ve eserine yöneltilen tenkitlere yer verir. Gerekli yerde eleştirilere cevap teşkil edecek ifadeler de yer veren Nevevî, zaman zaman Müslim'i eleştirmekten de geri durmaz.

Yer yer eser hakkında teknik bilgilere de temas eden Nevevî, eserin başında yazmış olduğu mukaddimede şerhinde kullandığı nüshanın isnadını ve bu sened zincirindeki râvilerin durumlarını ayrı ayrı izah eder. Bu kapsamda Nevevî, zincirin son halkası olan İmam Müslim hakkında şunları kaydeder: “Her kim Müslim'in *Sahîh*'ini hakkıyla inceler ve onun isnadlarına, tertibine, bu isnadları güzel bir şekilde sıralamasına, yönteminin eşsizliğine, yerleştirmiş olduğu nefis tahkiklerine, mücevherat değerindeki incelemelerine, rivayetteki ihtiyat ve araştırmalarına, rivayet tariklerini ihtisar ve telhisine, dağınıklıkları zabt-u rabt altına almasına, ileri derecedeki ıttılana, rivayetin genişliğine, diğer eserlerindeki güzelliklerine ve hayret uyandıracak durumlarına, ayrıca gizli ve açık inceliklerine vakıf olursa bilir ki; Müslim, kendi asrındaki hiçbir alimin yetişemeyeceği bir imamdır.”¹⁸³

İmam Nevevî, bu methiyelerden sonra Müslim hakkında anlatılabilecek pek çok menkıbe olduğunu, ancak muhtasar bir şerh yazma gayesi sebebiyle

¹⁸³ Nevevî, *el-Minhâc*, c.1, s.122, 123. (Nevevî'nin Mukaddimesi)

bunlardan bahsetmeyeceğini beyan etmiş ve akabinde Müslim'in biyografisine dair kısa bir malumatla yetinmiştir. Şerhin geneline baktığımızda ise Müslim'in hadis ilmindeki yeri ve bu ilimdeki ihtiyatını ihtiva eden bahislere şahit olunmaktadır. Yine şerh içerisinde Müslim'e yöneltilen tenkitler karşısında Nevevî'nin değerlendirmelerine rastlamak mümkündür. Müslim ve eserine¹⁸⁴ dair giriş mahiyetinde kaydettiğimiz bu bilgilerin akabinde Nevevî'nin kullanmış olduğu *Sahîh-i Müslim* nüshasının mahiyetini ve Şârih'in Müslim ve *Sahîh*'i hakkındaki değerlendirmelerini müstakil başlıklar altında inceleyelim.

1.2.1.1. Nevevî'nin Kullandığı Sahîh-i Müslim Nüshası ve Ravi Grafiği¹⁸⁵

İmam Nevevî, şerhinin mukaddimesinde sahip olduğu nüshanın isnadına dair geniş bir izahatta bulunmaktadır. Buna göre Nevevî, mezkur nüshayı Müslim'den itibaren kendisine ulaştıran isnad zincirinde 6 râvinin olduğunu ve bu isnadın son derece âlî bir isnad olduğunu belirtmektedir. Ayrıca İmam Nevevî, sahip olduğu isnadın râvilerinin Neysaburlu ve uzun ömür sürmüş râvilerle müteselsil olmasını ince bir latife olarak dile getirmektedir. Akabinde ise Nevevî, her ne kadar meşakkatli ve uzun bir meşgale olsa da bu râvilerin isimlerini, durumlarını ve bu şahıslara ait bazı detay malumatları zikretmiştir. Bu bilgiler çerçevesinde Nevevî'nin isnadını şöyle sıralamak mümkündür:

1- Nevevî (ö. 676/1277)

2- Ebû İshak İbrahim b. Ebû Hafs Ömer b. Mudar el-Vâsıtî (ö. 664/1265)

3- Ebû'l-Kasım Ebû Bekr el-Feth Mansur b. Abdulmun'im b. Abdullah b. Muhammed b. el-Fadl b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ebû'l-Abbâs es- Sâidî el-Ferâvî en-Neysâbûrî (ö. 608/1212)

¹⁸⁴ Bkz. Zehebî, *Siyerü A'lâmü'n-Nübelâ*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut tarihsiz, c.12, s.557-580; Katib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, Dâru İhyâü't-Türâsi'l-Arabiyye, Beyrut, c.1, s.555.

¹⁸⁵ Müslim nüshalarına ait ravi grafiği James Robson'un makalesinden alınmış olup tezin sonunda yer almaktadır. İlgili makale için bkz. James, "Sahîh-i Müslim Nüshalarının Rivayeti", Talat Koçyiğit (Trc.), *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s.19

4. Ebû Abdullah Muhammed b. Fadl el-Ferâvî (ö. 530/1136)

5. Ebü'l-Hüseyin Abdulğâfir el-Fârisî (ö. 448/1056)

6. Ebû Ahmed Muhammed b. Îsâ el-Cülûdî (ö. 368/978)

7. Ebû İshak İbrahim b. Muhammed b. Süfyan (ö. 308/920)

8. İmam Ebü'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc (ö. 261/875)¹⁸⁶

Nevevî, Müslim'in eserinin genel itibariyle mütevatir olarak geldiğini, çünkü bu eserin Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc'ın tasnifi olduğuna dair kesin bilginin hasıl olduğunu belirtmiştir. Sözlerinin devamında Nevevî, Müslim'e kadar muttasıl¹⁸⁷ olan rivayet zincirinin bu bölgede Ebû İshak İbrahim b. Muhammed b. Süfyan'dan gelen rivayet yoluna münhasır kaldığını beyan etmiştir. Akabinde ise Müslim rivayetleri hakkında şu bilgileri vermiştir: “Bununla birlikte Mağrib ülkelerinde Ebû Muhammed Ahmed b. Ali el-Kalânîsî'nin Müslim'den isnadı şeklinde bir tarik bulunmaktadır.¹⁸⁸ Bu kitabı ise Ebû Süfyan'dan bir topluluk rivayet etmiştir ki bunlardan birisi el-Cülûdî'dir.” (ö. 368/978) Nevevî, devamında Müslim'e

¹⁸⁶ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.116, 117. (Nevevî'nin Mukaddimesi)

¹⁸⁷ Müslim'in *Sahih*'i hakkında bazı değerlendirmelerde bulunan M. Emin Özafşar, makalesinde *Sahih-i Müslim* nüshalarının sonraki nesillere muttasıl bir senedle naklinin tartışmalı olduğunu ve en azından bazı kısımlarının semâ olmaksızın icâzet ve vicâde tariki ile nakledildiğine dikkat çekmiştir. İlgili makalesinde İbnü's-Salâh'a atfen ise şu izahatta bulunmuştur: “İbnü's-Salâh, İbn Süfyan'ın (ö. 308) Müslim'den işittiğini tasrih etmeksizin (an) sigasıyla naklettiği bölümleri kaydetmekte, buraların vicâde ve icâzetle alındığı üzerinde durmaktadır.” Özafşar, **Rivayet İlimlerinde Eser Karizması Ve Müslim'in el-Câmiu's-Sahih**'i, s.300; İlgili atıf için bkz. İbnü's-Salâh, **Sıyânet-ü Sahih-i Müslim**, s.110, 111; Makalede bu durum sebebiyle eserin naklinde kopukluğun oluştuğuna dikkat çekilmekle birlikte İbnü's-Salâh, *Sıyânet-ü Sahih-i Müslim* adlı eserinde gerek kendi döneminde gerekse kendinden önceki dönemde eserin naklinde muttasıl bir isnadla rivayet edilme gibi bir gayenin gözetilmediğini ifade etmiştir. Bkz. İbnü's-Salâh, **Sıyânet-ü Sahih-i Müslim**, s.115. Ayrıca Nevevî nüshalarının isnadının mahiyeti konusundaki değerlendirmeler için bkz. James Robson, “Sahih-i Müslim Nüshalarının Rivayeti”, Talat Koçyiğit (Trc.), **İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (s.8-20), Cilt 4, Sayı 3, Kültür Matbaası, Ankara 1955.

¹⁸⁸ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.123, 124. (Nevevî'nin Mukaddimesi); Ayrıca konu hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Mustafa Öztoprak, “Endülüs Hadisçiliğinde Sahihayn Algısı ve Doğu İslâm Dünyasıyla Karşılaştırılması”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, s.115, 116. Adı geçen makalede Mustafa Öztoprak, Endülüs'e İmam Müslim'in *Sahih*'inin girişi ile ilgili olarak dört isnad zincirinin mevcudiyetinden söz eder: Bunlar: Ebû Ahmed Muhammed b. İsa b. Amraveyh el-Cülûdî (ö. 368/978), Ebü'l-Alâ Abdülvehhab b. İsa b. Mâhân el-Bağdâdî (ö. 387/997), Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim b. Yahyâ el-Kisâî (ö. 385/995) ve Ebû Muhammed Ahmet b. Ali b. el-Huseyn b. Muğire b. Abdurrahman el-Kalânîsî'dir.

kadar olan râvileri tek tek sıralamıştır. Bunun yanında Şârih, Kalânîsî'nin rivayeti hakkında da bazı malumatlarda bulunmuştur.¹⁸⁹

James Robson, *Sahîh-i Müslim Nüshalarının Rivayeti* adlı makalesinde Nevevî'nin, *Şerh-i Sahîh-i Müslim*'i (I, s. 5-8), Ebû Bekir b. Hayr'ın, *Fihrist*'i, (s. 98-102) ve Muhammed b. İbrahim Salahî'nin, *Kitâbü'l-İmtâ ve'l-İntifâ* 'ı (7a-8b), adlı eserlerden istifade ile bir çalışma yapmıştır.¹⁹⁰ İlgili makalesinde Robson, *Sahîh-i Müslim*'in rivayet ve nüshalarını maddeler halinde şöyle tasnif etmiştir:

Sahîh-i Müslim, Ebû İshak İbrahim b. Muhammed b. Süfyan (ö. 308/920) ve Ebû Muhammed Ahmet b. Ali Kalânîsî olmak üzere başlıca iki isnad zinciri vasıtasıyla rivayet edilmiştir. Bu rivayet, Ebû Ahmed Muhammed b. İsa b. Amrûyâ Cülûdî (ö. 368/978) ve Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim Kisâî (ö. 384/994) olmak üzere iki kişi tarafından naklolunmuştur.

Cülûdî'nin nüshası üç isnad zinciri ile rivayet edilmiştir: Bunlar Abdülgafîr b. Muhammed b. Abdülgafîr el-Fârisî (ö. 448/1056), Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Hasan er-Râzî (ö. 409/1018), Ebû Said Ömer b. Muhammed b. Muhammed b. Dâvud es-Siczî'dir.

Kisâî'nin nüshası ise Nevevî ve Ebû Muhammed Abdulmelik b. Hasan Sıkkîlî olmak üzere iki isnad zinciri ile gelir.

Naklin diğer esas isnad zinciri, Ebû Muhammed b. Hüseyin b. Muğîre Kalânîsî vasıtasıyla gelir. Kalânîsî, *Sahîh*'i, Ebû Ahmed Muhammed b. Yahyâ Aşkar'a, Aşkar, Ebû Alâ Abdulvehhab b. İsa b. Abdurrahman b. Mâhân'a (ö. 387/997) nakletmiştir.

¹⁸⁹ Bkz. Nevevî, *el-Minhâc*, c.1, s.123, 124. (Nevevî'nin Mukaddimesi). Ayrıca bkz. Öztoprak, "Endülüs Hadisçiliğinde Sahîhayn Algısı ve Doğu İslâm Dünyasıyla Karşılaştırılması", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s.115; Kandemir, "el-Câmiu's-Sahîh", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.7, s.125.

¹⁹⁰ James Robson, "Sahîh-i Müslim Nüshalarının Rivayeti", Talat Koçyiğit (Trc.), *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (s.8-20), Cilt 4, Sayı 3, Kültür Matbaası, Ankara 1955.

İbn Mâhân'ın nüshası kısmen Cülûdî'nin nüshasına borçludur. Çünkü İbn Mâhân, *Sahîh*'in son kısmını, yalan hakkındaki hadisten, nihayete kadar Cülûdî'den almıştır. İbn Mâhân'ın nüshası dört isnad zinciri ile rivayet edilmiştir. Bunlar: İbn Hazzâ'nın rivayeti, Ebû Abdullah Bâcî'nin (ö. 433/1041) rivayeti, Ebü'l-Hakem Münzirî'nin rivayeti ve Ebü'l-Kasım Ahmed b. Feth'in (ö. 403/1012) rivayetidir.¹⁹¹

Nevevî'nin, Müslim'in *Sahîh*'inin isnadı konusunda yaptığı değerlendirmelere karşın bu eserin isnadının kimi hususlarda tenkit edildiği de olmuştur.¹⁹² Nitekim Robson ilgili makalesinde, Nevevî'nin isnadındaki bazı güçlüklerle dikkat çekmiştir. Mesela Nevevî'nin şeyhi Ebû İshak (ö. 664), *Sahîh*'i almış olduğu Mansur'dan (ö. 608) 56 sene sonra vefat etmiştir. Mansur, *Sahîh*'i almış olduğu ceddi öldüğü zaman sekiz yaşında idi. Yine Nevevî'nin şeyhlerinden Ferevî, *Sahîh*'i aldığı zaman yedi yaşında idi.¹⁹³

James Robson, ravilerin yaşları ile ilgili yapmış olduğu bu izahatlar akabinde bir çocuğun hangi yaş itibari ile hadis rivayetine itibar edilebileceğini sorgulamıştır. Robson, İbnü's-Salâh'ın *Ulûmü'l-Hadis* adlı eserine atıfta¹⁹⁴ bulunarak yaptığı izahatta müteaahhir hadisçilere göre beş yaşından itibaren bir çocuğun rivayetine itibar edilebileceğine, bununla birlikte şayet söylenenleri anlar ve sorulan suale cevap verebilirse, beş yaşından küçük olsa bile naklettiğinin doğru kabul edileceğini kaydetmiştir. Ayrıca Robson makalesinin sonunda şarklı çocukların hadisleri sıhhatli bir şekilde hatırlama kabiliyetine istinaden bu yaşlardaki rivayet nakillerini mümkünattan görmüştür.¹⁹⁵

¹⁹¹ Bkz. James, "Sahîh-i Müslim Nüshalarının Rivayeti", Talat Koçyiğit (Trc.), *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s.10-17.

¹⁹² Değerlendirmeler için bkz. Özaşar, *Rivayet İlimlerinde Eser Karizması Ve Müslim'in el-Câmiu's-Sahîh'i*, s.300-302.

¹⁹³ Bkz. Bkz. James, "Sahîh-i Müslim Nüshalarının Rivayeti", Talat Koçyiğit (Trc.), *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s.18.

¹⁹⁴ Bkz. İbnü's-Salâh, s.130.

¹⁹⁵ Bkz. James, "Sahîh-i Müslim Nüshalarının Rivayeti", Talat Koçyiğit (Trc.), *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s.18.

1.2.1.2. Müslim'in Hadis İlmindeki Yeri

Nevevî, Buhârî ve Müslim'in Kur'ân'dan sonra en sahih kitaplar olduğu hususunda âlimlerin ittifak ettiğini, ancak Buhârî'nin kitabının daha sahih, faydasının ise daha fazla olduğunu belirtmiştir. Nevevî şerhin mukaddimesinde bu durumu şöyle ifade eder: “Müslim'in Buhârî'den istifade ettiği ve Buhârî'nin hadis ilminde benzersiz olduğuna dair beyanının olduğu gerçektir. Bu ilimde öne çıkanların kabulü de Buhârî'nin tercihinine yöneliktir. Her ne kadar Ebû Ali Hüseyin b. Ali b. Nisâbüri (ö. 349/960), Müslim'in eserinin daha sahih olduğunu söylese¹⁹⁶ ve mağribli bazı ilim adamları Müslim'in *Sahih*'ini tercih etmiş olsalar da¹⁹⁷ birinci görüş daha sahihtir.”¹⁹⁸

Nevevî, Buhârî'nin âlimler nazarında öne çıkmasının sebebini ise şöyle ifade eder: “Buhârî, ilmini seçip, bu kitapta özetledikten sonra, eserini 16 yıl boyunca inceden inceye derlemiş ve eserini binlerce sahih hadis arasından seçerek oluşturmuştur. Buhârî'nin tercih edilmesinde diğer bir husus ise şudur: Müslim'e göre muan'an¹⁹⁹ isnad, “semi'tü” lafzı ile mevsul hükmünü alır. Müslim, *Sahih*'inin

¹⁹⁶ Bkz. Ebû Ali el-Gassânî el-Ceyyânî, **Takyîdü'l-Mühmel ve Temyîzü'l-Müşkil**, Dâr'ül-Âlemi'l-Fevâid, Mekke 1421, c.1, s.54; Zehebî, **Siyerü A'lâmü'n-Nübelâ**, c.12, s.566; c.12, s.566; İbnü's-Salâh, **Sıyânet-ü Sahîh-i Müslim**, s.68, 69; Katib Çelebi, **Keşfü'z-Zunûn**, c.1, s.555; Kemal Özcan, **Müslim'e Yöneltilen Eleştiriler**, (Doktora Tezi, Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2014), s.2-4.

¹⁹⁷ Mustafa Öztoprak, “*Endülüs Hadisciliğinde Sahîhayn Algısı ve Doğu İslâm Dünyasıyla Karşılaştırılması*” isimli makalesinde Endülüs âlimleri ile Doğu İslâm dünyası âlimlerinin Buhârî ve Müslim'in eserine bakış açılarını karşılaştırmaya çalışmıştır. Bu makalesinde Öztoprak'ın tespitleri şu şekildedir: Endülüslü âlimler, eserlerinde söz konusu iki eserden nakledilen hadislerle ziyadesiyle yer vermişlerdir. Bunu yaparken Doğu İslâm dünyasından farklı olarak iki eserden birini tercih etmişlerdir. Bu eser Müslim'in *Sahih*'idir. Müslim'in *Sahih*'ini ön plana çıkarmalarında, ilgili başlıkta da görüldüğü üzere aranan hadislerin kısa sürede bulunması, taktî'ye uğramaması ve eserde bir yerde geçmesinin tercih sebebi olduğu anlaşılmıştır. Buhârî'nin *Sahih*'i mutlaka onların yanında değerlidir. Ancak, bu çalışmalarda atıf yapılması ve kaynak gösterilmesiyle sınırlı kalmaktadır.” Öztoprak Endülüslü âlimlerin genel algısını bu şekilde beyan ettikten sonra sözlerini şöyle tamamlar: “Sahîhayn'a yaklaşımda Endülüs ile Doğu İslâm dünyası arasında yaklaşım farklılığı vardır. Doğu İslâm dünyasında hem Buhârî hem de Müslim'e eşit oranda bir yaklaşım sergilenirken, Endülüs'te tamamen eserlerin yazım metoduna binaen Müslim'in tercih edildiği tespit edilmiştir.” Öztoprak, “*Endülüs Hadisciliğinde Sahîhayn Algısı ve Doğu İslâm Dünyasıyla Karşılaştırılması*”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (s.109-136), 2013, Sayı 34, s.132, 133.

¹⁹⁸ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.128. (Nevevî'nin Mukaddimesi)

¹⁹⁹ Muan'an hadis hakkında bilgi için bkz. Aydın, “Muan'an”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.30, s.326.

başında bu konuda icmâin olduğunu nakleder. Muan'anın mevsul hükmü alabilmesi için an'ane sigası ile rivayet eden kişinin kendisinden rivayet edilen râvi ile aynı asırda yaşamış olması yeterlidir. Râvilerin bir araya geldiklerine dair sübut gerçekleşmese de durum değişmemektedir. Buna mukabil Buhârî bu kişilerin mülâki olmaları sabit olmadıkça muan'an lafzı ile rivayette bulundukları hadisi mevsul olarak kabul etmemektedir. Bu durum Buhârî'yi tercih edilen bir noktaya getirmiştir.”²⁰⁰

Nevevî, usûl noktasında iki müellifi karşılaştırdıktan sonra Müslim'in bu prensibini şu şekilde değerlendirir: “Müslim'in görüşü bu olmakla birlikte biz, Müslim'in *Sahîh*'inde bununla amel ettiğine hükmedemeyiz. Çünkü bir arada zikretmiş olduğu rivayetlerin varlığı, kendisinin hüküm olarak caiz kabul ettiği durumun eserinde yer aldığı kanaatini taşımamıza engel teşkil etmektedir.”²⁰¹

Nevevî, likâ²⁰² konusundaki tespitlerinin akabinde Müslim'in kendisine has olan meziyetini ise şöyle ifade eder: “Müslim'in her hadisi kendisi ile alakalı olan tek bir yerde zikretmesi, aynı zamanda hadislerin farklı tariklerini, değişik senedleri ve lafız farklılıklarını bir araya getirmiş olması eseri daha kolay yararlanılır bir hale getirmiştir. Bu sayede talebenin hadisi değerlendirmesi kolaylaşır ve bütün tarikleri bir arada bulabildiği için hadis hakkındaki güveni hasıl olur. Buhârî ise rivayetin farklı vecihlerini bir araya getirmek yerine, bunları farklı bâblarda ve bazen birbirine uzak yerlerde zikretmiştir. Çoğu zaman da bu rivayetler uygun olduğu düşünülen ve buna binaen ilk zikredilen bâb dışında yer bulabilmişlerdir.”²⁰³

²⁰⁰ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.128. (Nevevî'nin Mukaddimesi)

²⁰¹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.128. (Nevevî'nin Mukaddimesi)

²⁰² Nevevî, nihayete erdirememiş olduğu Buhârî şerhinin mukaddimesinde Buhârî'nin muallakları ile ilgili geniş bilgi vermiştir. Yine bu mukaddime Nevevî, Buhârî ile Müslim'i mukayese etmiştir. Nevevî'nin burada da Buhârî'nin Müslim'den daha sahih olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Nevevî, **Mâ Temessü ileyhi Hâcetü'l-Kârî li Sahîh-i'l-İmâmi'l-Buhârî**, (Tah.) Ali Hasan Ali Abdülhamit, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 39, 91.

²⁰³ Hz. Peygamber'e çeşitli sorular sormak için gelen Abdulkays heyeti ile ilgili rivayetleri Müslim İman bölümü içerisinde bir araya getirmiştir. (Bkz. Müslim, İman, 23, 24, 25, 26, 27, 28) Buhârî'nin *Sahîh*'inde ise bu hadisin çok farklı bölümler içerisinde geçtiği görülmektedir. İlgili rivayetler için bkz. Buhârî, Megâzi, 70; Buhârî, Zekat, 1; Buhârî, Fardu'l-Humus, 2; Buhârî, İman, 41; Buhârî, Edeb, 98; Buhârî, Menâkıb, 6 vb. Buhârî'de bu hadisin geçtiği yerlerin listesi için bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.132.

Nevevî, Müslim'in fazileti hakkında ise Mekkî b. Abdân'dan şu nakilde bulunur: "Müslim'i eseri hakkında şöyle derken işittim: 'Şayet hadis ehli iki yüz yıl boyunca hadis rivayet edecek olsalar, onlar yine de bu müsned –*Sahîh*'i kastetmektedir- etrafında dönüp dolaşacaktır.' Mekkî, Müslim'den nakille sözlerine şöyle devam eder: 'Eserimi, Ebû Zür'a er-Râzî'ye (ö. 264/878) arzettim. Onun illetli olduğuna dair işarette bulundukları rivayetleri terk ettim; sahih ve illetsiz olduğunu söylediklerini ise tahriç ettim.' Bağdâdî ise Müslim'den şu rivayeti nakleder: 'Bu sahih müsnedi, semâ yoluyla rivayet edilmiş üç yüz bin hadis arasından seçerek tasnif ettim.'²⁰⁴

Nevevî, Müslim'in eserine aldığı hadislerin hükmü ile ilgili olarak da İbnü's-Salâh'dan (ö. 643/1245) şunları nakleder: "İmam Müslim'in bu eserinde sahih dediği hadislerin sıhhati kat'idir. Sıhhatinden aynı zamanda nazarî ilim de hasıl olmuştur. Aynı şekilde Buhârî'nin kitabında sahih olduğuna hükmettiği hadislerin durumu da bu şekildedir. Bunun böyle olmasının bir sebebi de –icmâ hususunda muhalefeti de muvafakatı da önemsenmeyen kimseler dışında- ümmetin bunları kabul ile karşılaşmış olmasıdır."²⁰⁵ Ancak Nevevî, Buhârî ve Müslim hadislerinin sıhhati konusunda ümmetim icmâ etmiş olmasına muhalefet ederek şunları söyler: "İbnü's-Salâh'ın bu yerlerde sözünü ettiği bu husus, muhakkiklerin ve çoğunluğun söylediklerine muhaliftir. Çünkü onlar şöyle demişlerdir: *Sahîhayn*'deki mütevâtir olmayan hadisler ahâddır. Ve ahâd hadisler zan ifade eder. Bu hususta *Sahîhayn* ile başkaları arasında bir fark yoktur. Ayrıca ümmetin bu iki *Sahîh*'te bulunanlar ile gereğince amel etmenin lüzumu üzerinde icmâ etmiş olmaları, onların aynı zamanda bu rivayetlerin kesinlikle Peygamber'in sözü olduğu üzerinde icmâ etmiş olmalarını gerektirmemektedir."²⁰⁶

²⁰⁴ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.129, 130. (Nevevî'nin Mukaddimesi); Bkz. Katib Çelebi, **Keşfü'z-Zunûn**, c.1, s.555.

²⁰⁵ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.135, 136. (Nevevî'nin Mukaddimesi); İbnü's-Salâh, **Ulûmü'l-Hadîs**, s.28.

²⁰⁶ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.136. (Nevevî'nin Mukaddimesi); Süyûtî, **Tedribü'r-Râvî fî Şerhi Takrîbü'n-Nevevî**, s.66.

Günümüz âlimlerinden M. Said Hatiboğlu da ümmetin icmâ etmesi konusunda aynı konuya dikkat çekerek şu değerlendirmelerde bulunur: “Buhârî ve Müslim’in eserleri her ne kadar benzerî eserler arasında en sahih iseler de bunlar her türlü noksandan uzak da değildir. Hele hele İbnü’s-Salâh gibi alimlerin iddialarının hilafına, bunlarda mevcut bilgilerin doğruluğu üzerinde ümmetin bir icmâi da yoktur.”²⁰⁷ Yapılan bu tenkitler yanında Buhârî ve Müslim’in sahihlerinin sıhhati konusunda İbnü’s-Salâh’ın bu görüşünü, yaşanan kriz dönemi ile irtibatlandıran değerlendirmelere rastlamak da mümkündür. Buna göre İbnü’s-Salâh’ın *Ulûmü’l-Hadîs*’inde savunduğu Buhârî ve Müslim’in kitaplarındaki hadislerin sıhhatinin kesinliği, onları kabulde ümmetin icmâi bulunduğu ve hadiste tashih ve tad’îf (önceki kaynaklarda bulunmayıp yeni tespit edilen bir hadisin sıhhatine veya zaafına hükmetme) faaliyetinin artık mümkün olmadığı yönündeki bazı tartışmalı görüşlerini yaşanan dönem çerçevesinde değerlendirmek gerekir. İbnü’s-Salâh, bu görüşleri ile İslâm inanç ve amelinin hadisteki kaynaklarının sıhhatini zihinlerde tespit etmeye ve Müslümanları devrinin fikrî ve kültürel kaosundan korumaya çalışmıştır.²⁰⁸

Yapılan bu değerlendirmelerin de gösterdiği gibi her ne kadar hadislerin sıhhati hakkında ümmetin icmâ etmiş olduğunu söylemek güç olsa da Buhârî ve Müslim’in hadis ilmindeki konumunun ehemmiyeti noktasında ümmetin hemfikir olduğu muhakkaktır. Nitekim konumuz çerçevesinde Nevevî dışında Müslim’in hadis ilmindeki yerini ifade eden birçok âlimin değerlendirmelerine rastlamak mümkündür. Bir mukayese sunması açısından bu değerlendirmelere de yer vermekte fayda mülâhaza etmekteyiz.

²⁰⁷ Bkz. M. Said Hatiboğlu, “Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim’e Yönelik Eleştirileri”, **İslâmî Araştırmalar**, c.10, s.1-4, Ankara 1997, s.2. Ayrıca Salih Özer ve Sabri Kızılkaya’nın yayına hazırlamış olduğu “*Hadis Literatürü ve Araştırmaları*” isimli eser içerisinde Buhârî ve Müslime ve yine *Sahîhayn*’e yönelik eleştirileri içeren birçok makaleyi bulmak mümkündür. **Hadis Literatürü Araştırmaları Buhârî-Müslim Antolojisi**, (Yayına Hazırlayan Salih Özer-Sabri Kızılkaya), Kitâbiyât, Ankara 2017.

²⁰⁸ Özşenel, “Bir Hadis Usûlü Klasığı Olarak Ulûmü’l-Hadis ve Etkileri”, **İslâm ve Klasik**, (s.30-38), s.32.

Örneğin Buhârî ile Müslim'in sahihlerini karşılaştıran Muhammed Ebû Zehv, ilgili konuda âlimlerin görüşlerini aktardıktan sonra şu sonuca varır: “Bu konuda bütün bilginlerin görüşlerini aktarmak sözü uzatır. Biz bu kadarıyla yetiniyoruz ve diyoruz ki; bilginlerin hadis ilminde Buhârî'nin, Müslim'den daha bilgili olduğu noktasında ittifak etmeleri, Buhârî'nin kitabının Müslim'inkinden üstün olduğunu göstermeye yeterlidir. Üstelik Buhârî, bu alanda Müslim'in üstadıdır. Müslim de Buhârî'nin kendi zamanında en önde gelen hadis âlimi olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca senedin ittisâli, râvilerin itkânı ve hadislerin şâz ve illetten uzak olmaları bakımından da Buhârî'nin kitabı Müslim'inkinden daha üstündür.”²⁰⁹

Müslim ile ilgili yaptığı değerlendirmenin akabinde Ebû Zehv, Ebû Ali en-Nîsâbûrî'nin (ö. 349/960) “Gök kubbenin altında Müslim b. Haccâc'ın kitabından daha sahih bir kitap yoktur.” sözüne de temas ederek şu tespitlerde bulunur: “Bu söz yukarıda zikrettiklerimize aykırı görülmemelidir. Nitekim Hafız ibn Hacer şöyle demiştir: “Bana öyle geliyor ki, Ebû Ali'nin, Müslim'in *Sahîh*'ini tercihi, hadiste aranılan sıhhat koşulları anlamında değildir. Bilakis burada vurgulanan husus şudur: Müslim, kitabını kendi memleketinde, birçoğu hayatta bulunan hocalarının nüshalarından yararlanarak yazmıştı. Böylece hadislerin lafızları daha iyi korunmuş, hadisi verirken daha titiz davranmış, Buhârî'yi meşgul eden, hadislerden hüküm çıkarmak ve bunlara göre başlıklarını düzenlemek ve bir hadisi ilgili bâblara bölmek gibi konularla meşgul olmamıştır. Aksine Müslim, hadisi bütün isnatları ile bir yerde toplamış ve sadece merfû hadisleri almıştır. Mevkuf hadisleri ise çok az yerde ve temel hadis olarak değil, mütâbî olarak almıştır. İşte bundan dolayı Ebû Ali, Müslim'in eserinin daha sahih olduğunu ifade etmiştir.”²¹⁰

²⁰⁹ Muhammed Ebû Zehv, *el-Hadîs ve'l-Muhaddisûn, İnâyetü'l-Ümmeti'l-İslamiyye bi's-Sünneti'n-Nebevîyye*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Riyad 1984, s.390.

²¹⁰ İbn Hacer, *Hedyü's-Sârî Mukaddimetü Fethu'l-Bârî*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 2000, s.12. Ayrıca bkz. Ebû Zehv, *el-Hadîs ve'l-Muhaddisûn*, s.393; Krş. Ebû Zehv, *Hadis ve Hadisçiler: Hz. Peygamber'in Hadislerine Müslümanların Hizmetleri*, Selman Başaran, M. Ali Sönmez (Ter.), Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, s.412.

Ebû Zehv'in ilgili değerlendirmeleri de göz önünde bulundurulduğunda Buhârî'nin eseri sıhhat itibariyle öne çıkmış olmakla beraber bazı âlimlerin üslûp ve sistematikliği itibariyle Müslim'in eserini tercihe şayan bulduğu da görülmüştür.

1.2.1.3. Nevevî'nin Müslim'in Hadis İlmindeki İhtiyatını Tespitleri

Nevevî şerhinde Müslim'in hadis ilmindeki yerinden bahsederken, Müslim'in hadis ilmindeki ihtiyatına taalluk eden mevzulara temas eder. Yapılan değerlendirmelere göre Müslim, sened zincirini aktarırken takip ettiği metot ile ihtiyat, tahkik ve tetkik noktasında ne derece ileri olduğunu açıkça ortaya koymuştur. Nitekim Muaz b. Cebel'in Yemen'e gönderilmeden önce Hz. Peygamber'in kendisine söylediği uyarıların bahsedildiği rivayette²¹¹ Müslim'in bu vafına şahit olmak mümkündür. Buna göre Müslim mezkur hadisin birinci rivayetinde “عن معاذ” ifadesini kullanırken ikinci rivayette “ان معاذ” lafzını kullanarak “enne” ve “an” ibarelerinin farkına dikkat çekmiştir. Bununla birlikte cumhur bu iki ibare arasında fark görmeyip her ikisini de muttasıl isnada hamletseler de bazı âlimler bunları ayırarak “enne” lafzını inkıtâya hamlederek bu senedi mürsel olarak yorumlamışlardır. Bu senette ise bir sahâbî mürseli söz konusu olduğu için haliyle hüküm âlimlerin meşhur olan görüşüne göre yine muttasıl olsa da; İmam Müslim bu konuda ihtiyat yolunu tutarak her ikisini de zikretmeyi uygun bulmuştur.²¹²

Nevevî, *İrşad* adlı eserinde “muenen” şeklinde gelen isnadın Ahmed b. Hanbel, Ebû Bekir Berdicî (ö. 301/913) gibi bazı âlimlere göre “an” ifadesi gibi olmadığını belirtmiştir. Buna göre Nevevî, “muenen” şeklinde gelen isnadın ittisâle delâlet etmediğini, senedin munkatı sayılacağını, ancak aynı haberde bir başka yönden semâın belli olması halinde ittisâl ile hükmedilebileceğini ifade etmiştir.²¹³ Bununla beraber içlerinde Malik b. Enes'in de bulunduğu cumhur, “enne” nin, râvisi tedlisten sâlim ve şeyhine mülâki olduğu bilindikçe, ittisâl yönünden “an” gibi

²¹¹ Müslim, İman, 29.

²¹² Nevevî, *el-Minhâc*, c.1, s.146.

²¹³ Nevevî, *İrşad*, s.87; Ahmed Naim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1984, c.1, s.154.

olduğunu ileri sürmüştür.²¹⁴ İbn Abdi'l-Berr (ö. 463/1071) ise cumhurun bu kanaatini müdafa ederek “enne” ve “an” gibi rivayette kullanılan ifadeler ve sair elfaza değil, râvi ile şeyhi arasındaki mülâkat, mücâlese, müşâhede ve semâa itibar etmek gerektiğini söylemiştir. Akabinde ise Ahmed b. Hanbel ve cemaatinin semân sübutunu şart kılmalarını gereksiz görerek sahâbîye kadar uzanan isnadda sahâbî ister “an”, ister “enne”, ister “kâle” ve ister “semi’tü” tabirini kullanmış olsun, hepsinin de muttasıl olacağı kanaatini belirtmiştir.²¹⁵

Usûle dair eserlerde geniş olarak izah edilmekle beraber kısaca ifade ettiğimiz “muan’an/muenen” konusu Nevevî’nin şerhinde ilgili bölümde özet mahiyetinde yer bulabilmiş ve bu durum Müslim’in isnaddaki ihtiyatına mesned teşkil edilmiştir. Müslim’in sened sevkindeki ihtiyatının tezahürünü daha birçok yerde müşâhede etmek mümkündür. Mesela bir rivayette²¹⁶ Müslim, hadisin isnadını zikrederken, râvilerden Vekî’ nin hadisi “kâle Rasûlullah” lafzıyla, İbn Numeyr’in ise “Semi’tü Rasulallah” şeklinde naklettiğini belirtmiştir. Nevevî, Müslim’in senedi naklederken her iki lafzı da zikretmiş olmasını, isnad konusundaki hassasiyetine ve bu ilimdeki derinliğine hamlederek meseleyi şu ifadelerle izah etmiştir: “İbn Numeyr, Abdullah İbn Mes’ud’dan rivayetinde “semi’tü Rasulallah” lafzını kullanmıştır. Bu siganın muttasıla işarete bulunduğu şüphe yoktur. Aynı senedde Vekî’ ise İbn Mes’ûd’dan rivayet ederken “kâle Rasûlullah” lafzını kullanmıştır. Ancak bu lafzın ittisâle mi yoksa inkıtâa mı hamledileceği konusunda âlimler ihtilaf etmişlerdir. Cumhura göre bu lafız “semi’tü” de olduğu gibi ittisâle hamledilir. Başka bir grub ise bunun ittisâl ifade edebilmesi için delilin şart olduğunu belirtir. Eğer mezkur rivayetin bu lafızla sahâbî mürseli olduğu söylenirse; böyle bir durumdaki senedin hüccetliğinde âlimler ihtilaf etmiştir. Cumhura göre diğer mürseller hüccet

²¹⁴ Bkz. Nevevî, **İrşâd**, s.87; Ahmed Naim, **Tecrîd-i Sarîh**, c.1, s.154; Talat Koçyiğit, **Hadis İstilahları**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara Basımevi, 1980, s.259.

²¹⁵ Iraki, Fethu'l-Muğis, I,293, Ahmed Naim, **Tecrîd-i Sarîh**, c.1, s.154; Koçyiğit, **Hadis İstilahları**, s.259; İbnü's-Salâh, **Ulûmü'l-Hadîs**, s.62.

²¹⁶ Müslim, İman, 150.

olmasa da bu sened hüccettir. Ebû İshak el-İsferâyînî'ye (ö. 418/1027) göre ise bu sened hüccet olarak değerlendirilemez.²¹⁷

Netice olarak bu hadis hem mürsel hem de muttasıl olarak rivayet edilmiştir. Bir hadisin hem mürsel hem de muttasıl olduğu durumdaki hüccetliğinde ise ihtilafın olduğu bilinmektedir. Kimisi hükmün mürsele göre, kimisi daha hafız olanın rivayetine göre, kimisi de râvi sayısına göre hüküm verileceğini belirtmiştir. En sahih olanı ise muttasıl rivayete öncelik verilmesidir. İmam Müslim, ihtiyatlı olmasının bir tezahürü olarak her iki lafzı da zikretmiştir. Ayrıca İmam Müslim mâna ile rivayet olmaması için her iki lafzı da kaydetmiştir. Nitekim lafzî rivayetin daha evla olduğunda icmâ bulunmaktadır.²¹⁸ Böylece Nevevî, isnadda İmam Müslim'in ihtiyatını ve bununla neyi hedeflediğini tahlil etmeye çalışmıştır.

Müslim'in müdellis râviler karşısındaki tutumu da onun hadis isnadındaki ihtiyatına örnek teşkil edecek mahiyettedir. Mesela insanın kendisini öldürmesinin haramlığının bahsedildiği bâb içerisinde kaydedilen hadisin²¹⁹ isnadını değerlendiren Nevevî, bu rivayette geçen isimlerin isnad ilmi kapsamında pek çok inceliğe medar olduğunu ifade etmiştir. Şârih bu kapsamdaki açıklamalarına şöyle devam etmiştir: “İlk hadisin isnad zinciri “an A'meş an Ebî Sâlih” şeklinde sevk edilmiştir. Fakat A'meş müdellis bir râvidir. Müdellis bir râvinin ise şayet başka bir tarikten semâ ile aldığı sabit olmazsa rivayeti hüccet olarak kabul edilmez.²²⁰ Daha önceden *Sahîhayn* içerisinde müdellisin “an” lafzı ile rivayet ettiği hadisler bulunduğunu kaydettik. Ancak bu rivayetler, başka tarikten semâ ile sevk edildiğinin sübut bulduğuna hamledilmiştir. İşte bahsi geçen “an A'meş an Ebî Sâlih” misalinde müdellis olan A'meş'in semânın farklı tarikten sübutu açıkça beyan edilmiştir. Şöyle ki; İmam Müslim müdellis olan A'meş'den rivayette bulunan dört farklı râviye ait isnad zincirini kaydeder. Bu isnad zincirlerinin hepsi birbirinin mislidir, fakat bu rivayetler içerisinde Şu'be'ye ait rivayette “an Süleyman/A'meş kâle Semi'tü Zekvân/Ebû Sâlih” ziyadesi bulunmaktadır. Bu ziyade ise müdellis olan A'meş'in, Ebû Sâlih'den

²¹⁷ Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.279.

²¹⁸ Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.279.

²¹⁹ Müslim, **İman**, 175.

²²⁰ Benzeri izahlar için bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.10, s.266.

semâ ile aldığıının sübutunun vaki olduğunu göstermektedir. Dolayısı ile diğer rivayetler müdellisin “an” ile rivayetinden dolayı hüccet olamazken Şu’be’nin ziyadesi ile rivayet hüccetlik kazanmıştır. İmam Müslim de Şu’be’nin ziyadesini isnad zincirinde kaydederek bu durumu beyan etmiştir.²²¹ Nevevî, bu izahat ile hem İmam Müslim’in hem de kendisinin isnad ilmindeki derinliğini ortaya koymuştur.²²²

Nevevî şerhinde yaptığı tespitlerle Müslim’in isnad lafızlarında gösterdiği hassasiyeti râvi isimlerinde de sürdürdüğünü göstermiştir. Örneğin Allah’tan başka ilah olmadığına iman üzere vefat eden kimsenin cennetle müjdelendiği hadisin²²³ senedinde Müslim’in, râvi isimleri hususunda ne kadar ihtiyatlı olduğuna şahit olmaktadır. Bu hadisin birinci senedinde “İsmail b. İbrahim’den” ifadesi kullanılırken, ikinci sened “Bize İbn Uleyye, Halid’den şöyle tahdis etti.” şeklinde zikredilmiştir. Halbuki İsmail b. İbrahim ile İbn Uleyye aynı şahıslardır. Buna rağmen Müslim ihtiyatlı olarak tek senedle yetinmeyip her iki ismin de farklı farklı kaydedildiği iki senedi de zikretmiştir.²²⁴

Hadislerin isnadında kullanılan her bir lafzın ehemmiyet taşıdığı ve hadisin hüccetlik değerini doğrudan etkilediği bilinmektedir. Buna binaen Müslim, hadisleri sevkederken özenli lafız tercihi ile isnada yönelecek ithamları bertaraf etme maharetini sergilemiştir. Mesela İbn Abbas’dan rivayet edilen bir hadiste, Hz. Peygamber’in elbisesini üzerine alıp namaza geldiği, bu esnada kendisine et ve ekmek ikram edildiği, Hz. Peygamber’in ise bunlardan üç lokma aldıktan sonra elini suya değdirmeksizin insanlara namaz kıldırıldığı nakledilmektedir.²²⁵ Müslim, bu rivayetle ilgili olarak “وفيه ان ابن عباس شهد ذلك من النبي” ifadesini kullanarak hadiseyi İbn Abbas’ın Hz. Peygamber’den bizzat gördüğünü ifade etmiştir. Lafzın şerhinde Nevevî, Müslim’in ibaresindeki nükteye şöyle dikkat çeker: “Birinci rivayette İbn Abbas, Hz. Peygamber’in elbisesini üzerine aldığını nakletmektedir. Ancak burada İbn Abbas’ın olaya şahit olduğu belirtilmemiştir. Haliyle İbn Abbas bu hadiseyi

²²¹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.301.

²²² Benzeri misaller için bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.419; c.7, s.181.

²²³ Müslim, İman, 43.

²²⁴ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.165.

²²⁵ Müslim, Hayz, 96.

görmüş de olabilir, olaya şahit olamayıp başkasından işitmiş olması da muhtemeldir. Şayet hadiseyi başkasından işitmiş olduğunu farzederek hadisin sahâbî mürseli olduğuna hükmetmemiz gerekir ki, bu durumda Ebû İshak el-İsferâyînî bu hadisin hüccetliğini reddeder. Her ne kadar cumhur bu şekildeki hadisleri doğru bir tercihle hüccet kabul etse de Müslim, bahsi geçen ihtimali izale etmek için “ان ابن عباس شهد ذلك” ifadesi ile İbn Abbas’ın olaya şahit olduğunu izhar etmiştir.²²⁶ Nevevî, bu misali ile hem sahâbî mürseli hakkındaki görüşünü beyan etmiş, hem de Müslim’in isnaddaki ihtimamına dikkat çekmiştir.

Müslim’in hadis metnindeki her lafzı dikkatle tahlil ettiğinin diğer bir misalini “sıyâm” bölümünde görmekteyiz. Şu’be’den gelen bir rivayette Hz. Peygamber’e sorulan bazı oruç çeşitleri ve bunlarla alakalı verilen cevaplar zikredilmiştir. Bu rivayetin bir bölümünde Allah Rasulü’ne pazartesi günü tutulan oruç hakkında sorulur; Hz. Peygamber ise kendisinin bugünde doğduğunu, bugünde peygamberlik verildiğini yahutta bugünde kendisine vahiy geldiğini belirtir. Müslim bu rivayeti naklederken şu ifadelere yer verir: “Bu hadisin Şu’be rivayeti “Pazartesi ve perşembe günleri oruç tutmanın hükmü de soruldu.” şeklinde idi. Ancak vehim olarak gördüğümüz için bu rivayetteki “الخميس” (Perşembe) ibaresini zikretmedik.”²²⁷

Nevevî, Kâdî İyâz’dan yaptığı nakilde, ilgili mevzuda şunları kaydeder: “Bu metinde geçen “يوم ولدت فيه ويوم بعثت فيه او انزل علي فيه” “Bugün, benim doğduğum ve peygamber olarak gönderildiğim –yahut bana vahiy indirildiği- gündür.” ibaresinden dolayı Müslim, “Perşembe” lafzını zikretmedi. Çünkü diğer rivayetlerde belirtildiği üzere, Hz. Peygamber’in doğduğu ve peygamberliğin verildiği gün pazartesi günüdür.²²⁸ Müslim burada gördüğü vehimden ötürü de mezkur lafzı terk etmiştir.”²²⁹

Müslim, bahsi geçen Şu’be rivayetinin akabinde eserine “سئل عن صوم الاثنين” “Allah Rasulü’ne pazartesi günü oruç tutmanın hükmü

²²⁶ Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.270.

²²⁷ Müslim, Sıyâm, 197.

²²⁸ Bkz. Müslim, Sıyâm, 198.

²²⁹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.8, s.292.

hakkında sorulmuş, O da “Ben o gün doğdum, bana vahiy dahi o gün indirildi.”²³⁰ şeklinde sevk edilen Katâde rivayetine yer vermiştir. Bu durum müellifin metin tahlilindeki hassasiyetinin yanında hadislerin tasnifinde de ayrı bir meziyete malik olduğunu gösteren dikkate mûcib bir durumdur.

1.2.1.4. Müslim’in Hadisleri Tahric ve Tasnif Metodu İle İlgili Tespitler

Müslim’in hadis ilmindeki ihtimamının yansımaları *Sahih*’indeki hadislerin tahric ve tasnifinde görmek mümkündür. Nevevî, şerhinde hadislerin izahı yanında bu konu ile alakalı nüktelere dikkat çekmektedir. Örneğin şerhin mukaddime bölümünde Nevevî, Müslim’in hadislerdeki tasnif metodunu Buhârî’den daha sistematik ve daha anlaşılır olduğunu şu sözlerle beyan etmiştir: “Müslim’in her hadisi kendisi ile alakalı olan tek bir yerde zikretmesi, aynı zamanda hadislerin farklı tariklerini ve lafız farklılıklarını bir araya getirmiş olması eseri daha kolay yararlanılır bir hale getirmiştir. Bu sayede talebenin hadisi değerlendirmesi kolaylaşır ve bütün tarikleri bir arada bulabildiği için hadis hakkındaki güveni hasıl olur. Buhârî ise rivayetin farklı vecihlerini bir araya getirmek yerine, bunları farklı bâblarda ve birbirine uzak yerlerde zikretmiştir. Çoğu zaman da bu rivayetler uygun olduğu düşünülen ve buna binaen ilk zikredilen bâb dışında da yer bulabilmiştir.”²³¹ Nitekim Müslim’in herhangi bir bölümünün hadisleri incelendiğinde müellifin konu bütünlüğünü sağlama konusundaki mahareti açıkça müşahade edilebilir.²³²

Nevevî’nin ifadelerinden de anlaşıldığı üzere Müslim eserini oluştururken farklı gayelere matuf olarak hadisleri tasnif etmiştir. Bu maksatlar kimi zaman açıkça görülebilirken bazen de şârihin izahatı sayesinde anlaşılabilir mahiyette olabilmektedir. Nevevî, hadislerin şerhi esnasında zaman zaman bu mevzulara dikkat çekerek Müslim’in tasnif metoduna ışık tutmaya çalışmıştır. Yapılan bu izahatlar çerçevesinde Müslim’in tasnifinde gözetildiği hususlar şu başlıklar altında incelenebilir.

²³⁰ Bkz. Müslim, Sıyâm, 198.

²³¹ Nevevî, *el-Minhâc* c.1, s.129. (Nevevî’nin Mukaddimesi)

²³² Bkz. Müslim, Zekat, 1-51; Müslim, Savm, 1-30; Müslim, Radâ’, 1-32.

1.2.1.4.1. Kapsamı Geniş Olan Hadise Öncelik Vermesi

Nevevî'nin yaptığı tespitlerden anlaşıldığına göre Müslim, bir konudaki hadisleri sıralarken rivayetlerin muhtevasını dikkate almaktadır. Bu bağlamda umumi olan ve açık izahatlar içeren hadisler daha öncelikli bir konuma yerleşebilmektedir. Mesela “مواقيت الحج” “Haccın mîkât yerleri” bâbının başında Nevevî, şu bilgileri kaydetmiştir: “Bu bâb içerisinde Müslim üç hadis zikretmiştir. Bu rivayetler içerisinde İbn Abbas rivayeti en kamil olanıdır.”²³³ Çünkü bu hadiste Hz. Peygamber'den nakledilen dört mîkât sarîh olarak belirtilmiştir. Bunun için de Müslim, bu hadisi bâbın evvelinde nakletmiştir.²³⁴ Müslim, İbn Ömer'in hadisini ise daha sonra zikretmiştir.²³⁵ Çünkü İbn Ömer, Yelemlem mîkâtını hıfzetmemiştir. Bilakis bu mîkâtla ilgili olarak İbn Ömer “بلغني” “Bana ulaştı.” ifadesini kullanmıştır. Müslim Câbir rivayetine ise ilgili bölümün sonunda yer verir. Bunun sebebine gelince Ebû Zübeyr'in, “احسبه رفع الحديث” “Zannederim Câbir, hadisi Hz. Peygamber'e ref etti.” ifadesine yer vermiş olmasıdır.²³⁶ Bu ifade hadisin merfû olarak sübutunu iktiza etmez.”²³⁷ Nevevî, ilgili bâbın başında yapmış olduğu bu izahatla Müslim'in tasnif metoduna işaret etmiştir. Buna göre Müslim'in ilgili konudaki rivayetleri sıralarken muhteva bakımından en kamil olanına öncelik verdiğini söyleyebiliriz.

Müslim'in, muhtevasına binaen bazı hadislere öncelik verdiğine dair başka bir misali ise “büyû” kitabında rastlamaktayız. İlgili bölümde “Rasûlullah taş atımı satışıyla, aldatma satışını yasakladı.”²³⁸ beyanı ile aldatma satışını yasaklayan bu hadis, alışveriş bölümünün ikinci bâbında dördüncü hadis olarak zikredilmiştir. Nevevî, bu hadisi şerh ederken tasnifi bağlamında şu tespitlerde bulunur: “Aldatma satışının yasak edilmesine gelince; bu hadis alışveriş bahsinin kaidelerinden büyük bir kaidedir. Bundan dolayıdır ki Müslim bu hadisi öne almıştır. Kaçak köle ile

²³³ Bkz. Müslim, Hac, 11.

²³⁴ Müslim bâb başlıklarını koymadığı için bu ifade ile Nevevî rivayetlerin muhtevası çerçevesinde kendi koymuş olduğu bâb başlıklarını kastetmiştir.

²³⁵ Bkz. Müslim, Hac, 13.

²³⁶ Bkz. Müslim, Hac, 18.

²³⁷ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.8, s.321.

²³⁸ Müslim, Büyû, 4.

ma'dum, meçhul, teslimi imkânsız, henüz satıcının mülküne geçmemiş malların, büyük sudaki balıkların, hayvan memesindeki sütün satışı gibi pek çok mesele bu hadiste mevcuttur.”²³⁹ Bu misal bağlamında Müslim'in, eserini tasnif ederken hadisin ahkâm olarak taşıdığı önemi dikkate almış olduğunu söylemek mümkündür.

1.2.1.4.2. Tercih Ettiği Ahkama İşaret Etmesi

Nevevî'ye göre Müslim, eserindeki hadisleri tasnif ederken tercih ettiği ahkama îmada bulunma maksadını taşımaktadır. Şârih, hadisin şerhinde bizzat bu durumu ifade etmekle beraber, kimi zaman da ilgili bölüm için seçtiği bâb başlığı ile Müslim'in tasnif gayesine atıfta bulunmaktadır. Mesela Hz. Peygamber'e nasıl salât getirileceğini vasseden bir rivayette Beşir b. Sa'd, Hz. Peygamber'e “Ya Rasulallah! Allah sana salât etmemizi emrediyor. Biz bu salâtı nasıl yapacağız?” şeklinde soru yöneltir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “.... قولوا اللهم صلي علي محمد” şeklinde devam eden ifadesinde sallı ve barik dualarıyla salât edebileceklerini belirtmiştir.²⁴⁰ Nevevî, Hz. Peygamber'e ne şekilde salat edileceğini beyan eden bu rivayet için “الصلوات علي” “Hz. Peygamber'e teşehhütten sonra salât edilmesi” şeklinde bir başlık seçmiştir. Bununla beraber Nevevî, bahsi geçen rivayetin muhtevasında herhangi bir açıklayıcı beyan olmamasına rağmen, bu hadisi başlıkla da uyumlu olarak salâtın zamanı ve hükmü bağlamında şerhetmiştir. Nevevî'ye göre Müslim, buradaki salâtın, namaz içindeki salâta hamlinin imkân dahilinde olduğuna inanmaktadır. Bunun en bariz göstergesi de hadisin mahallidir. Buna göre Müslim, bu hadisi namazda okunan teşehhüd ile alakalı hadislerin nakledildiği bâbın hemen akabinde zikretmekle, kendi tercihinin işaretiyle bulunmuştur.²⁴¹

Nevevî bâb başlığının tespitinde önem arzeden bu beyanı ile Müslim'in hadisleri belli bir gaye doğrultusunda ve kendine has bir üslûpla sıralamış olduğunu iddia etmiştir. Nevevî'nin hadisi “Hz. Peygamber'e teşehhütten sonra salât edilmesi”bâbı altında zikretmiş olmasıyla da Müslim'in bu tercihinin îmada bulunduğu söylenebilir.

²³⁹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.10, s.396.

²⁴⁰ Bkz. Müslim, **Salât**, 65.

²⁴¹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.345.

1.2.1.4.3. Nâsîh ve Mensuh Hadislerin Bütünlük İçerisinde Zikredilmesini Sağlaması

Müslim'in *Sahih*'inin en önemli özelliklerinden birisi Müellifin aynı konudaki hadisleri bir araya getirmiş olmasıdır. Bu kapsamda herhangi bir bölüme baktığımızda hadislerin tasnif şekli, konunun farklı yönlerinin bir bütünlük içerisinde işlendiğini ortaya koymaktadır. İmam Nevevî'ye göre Müslim, hadisleri belli bir konu bütünlüğü içerisinde işlerken hadislerin nâsîh ve mensuh olma durumlarına dikkat etmektedir. Nevevî'nin, bu kanatini bâb başlıklarının tespitinde izhar ettiğini görebilmekteyiz. Mesela, İmam Müslim, "kitâbü'l-hayz" bölümünde ateşte pişen bir yemeği yiyen bir kişinin abdestinin hükmü ile alakalı hadislere yer verir. Bu kapsamda Müslim, öncelikle Hz. Peygamber'in, ateşte pişen yemekleri yiyenlerin abdest almalarını emreden²⁴² rivayeti nakletmiştir. Akabinde ise bu kişilerin abdest almalarının gerekmeyeceğini beyan eden hadisleri²⁴³ sıralamıştır. Bâb başlıklarının tanziminde ve isimlendirilmesinde hadislerin bu durumunu göz önünde bulunduran Nevevî, birinci grub hadisleri "Ateşin temas ettiği şeyden dolayı abdest almak" bâbı içerisinde değerlendirirken, ikinci grub hadisleri ise "Ateşin temas ettiği şeyden dolayı abdest alma (hükmünün) neshedilmesi" bâb başlığı altında değerlendirmiştir. Müslim'in bu konudaki hadisleri sıralarken sanki abdest alma emrinin neshedildiğine işaret etmek gayesini taşıdığı yorumunda bulunan Nevevî,²⁴⁴ bu kanaatini bâb başlığı olarak seçtiği "Ateşin temas ettiği şeyden dolayı abdest alma (hükmünün) neshedilmesi" ifadesi ile beyan etmiştir.²⁴⁵

"Kitâbü's-salât" bölümünde ise bu durum şu şekilde cereyan etmiştir: İmam Müslim, Malik b. Enes'den naklettiği bir hadiste Hz. Peygamber'in attan düştüğünü, akabinde ise rahatsızlığı sebebiyle namazlarını oturarak kıldırdığını ve Allah Rasulü'nün cemaate de imama itibaen oturarak kılmalarını emrettiğini nakleder. İmam Müslim, cemaatin tavrında imamın durumunun belirleyici olduğunu

²⁴² Müslim, Hayz, 90.

²⁴³ Müslim, Hayz, 91-96.

²⁴⁴ Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.265.

²⁴⁵ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.265-271.

ifade eden hadisleri²⁴⁶ sıraladıktan sonra ilerleyen sayfalarda aksi bir hükmü beyan eden hadisleri kaydetmiştir. Bu hadislere göre Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber'in rahatsızlığı sebebiyle namazı kıldırılmaktadır. Bu esnada Hz. Peygamber odasından çıkar ve Hz. Ebû Bekir'in yanına oturur. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber oturmasına rağmen ayakta iken kendisine tabi olur, cemaat ise Hz. Ebû Bekir'e tabi olur.²⁴⁷

İmam Nevevî bu hadisleri şerh ederken imamın belirleyici olduğunu îma eden hadisleri “Me'mumun imama uyması” bâbı altında bir araya getirirken, muarız hüküm ifade eden hadisleri de “Kendisine hastalık, sefer ve bunlardan başka bir şey arız olan imamın, cemaate namaz kıldırarak birini kendi yerine halef tayin etmesi ve ayakta duramadığı için oturarak namaz kıldırarak bir imamın arkasındaki kişinin gücü yetmesi halinde ayakta namaz kılması ve ayakta durmaya gücü yeten kişinin oturarak namaz kılan imamın arkasında oturarak namaz kılmasının neshi” bâbı altında zikretmiştir. Böylelikle Nevevî, seçmiş olduğu bâb başlıkları ile Müslim'in hadisleri tasnif ederken rivayetlerin nâsîh ve mensuh olma durumlarını dikkate aldığına işarete bulunmuştur.²⁴⁸

1.2.1.4.4. Ayetlerin Nüzûl Sebebi İle İlgili Tercihini Ortaya Koyması

Nevevî'ye göre Müslim, hadisleri tasnif ederken ayetlerin nüzûl sebebine işaret etmektedir. Mesela “kitâbü's-salât” bölümünde zikredilen bir rivayette İbn Abbas'ın “وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتُ بِهَا”²⁴⁹ “Namaz kılarken sesini yükseltme, gizli de okuma...” şeklinde devam eden ayet hakkında şöyle dediği nakledilmektedir: Bu ayet Hz. Peygamber'in Mekke'de gizli faaliyette bulunduğu bir zamanda nâzil olmuştur. Hz. Peygamber ahabına namaz kıldırırken Kur'an-ı Kerim'i yüksek sesle okurdu. Müşrikler bu sesi işittikleri zaman Kur'an'a, onu indirene ve onu getirene hakaret ederlerdi. (Bunun üzerine) Allah Teâlâ, nebisine: Namazda iken müşrikler, senin kıraatini işiteceği kadar sesini yükseltme. Ahabının duymayacağı kadar da

²⁴⁶ Bkz. Müslim, Salât, 77-86.

²⁴⁷ Müslim, Salât, 90. Ayrıca bkz. Müslim, Salât, 91-101.

²⁴⁸ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.351, 356.

²⁴⁹ İsra, 17/110.

alçaltma. Onlara Kur’ân’ı işittir, fakat o kadar yüksek sesle okuma. İkisi arasında bir yol tut. Gizli sesle yüksek ses arasında bir yol tut, buyurdu.”²⁵⁰ İbn Abbas bu ayeti namazda okunan kıraat ile irtibatlandırırken, Hz. Aişe’den gelen diğer bir rivayet²⁵¹ ise bu ayetin dua ile alakalı olduğunu ifade etmektedir.

Nevevî, şerhinde Taberî (ö. 310/923) ve bazı âlimlerin ayetin nüzûl sebebi olarak Hz. Aişe rivayetini tercih ettiklerini, ancak tercih edilen görüşün İbn Abbas’a ait olduğunu belirtir. Konu ile ilgili rivayetlerin terâcimine “Cehrî namazlarda açıktan okunması halinde bir kötülükten endişe edenlerin, kıraati cehrî ile sırrî arasında bir yol tutması” şeklinde bir başlık seçen Nevevî İbn Abbas’ın rivayetini tercih ettiğini ortaya koymuştur. Ayrıca Nevevî, Müslim’in de bahsi geçen hadisi “salât” bölümünde tahrir etmesinden hareketle muradının da bu yönde olduğunu iddia etmiştir.²⁵²

Sonuç olarak İmam Nevevî’ye göre Müslim’in hadisleri tasnifindeki maksatları şu şekilde sıralamak mümkündür:

- ❖ Senedin farklı tariklerini biraraya getirme
- ❖ Metin farklılıklarını biraraya getirerek metnin muhtevasını bütünlük içerisinde sunmak
- ❖ Konunun değişik yönlerini belli bir sıra dahilinde incelemek
- ❖ Hadislerin nâsîh ve mensuhuna dikkat çekmek
- ❖ Ayetlerin nüzûl sebebi hakkında kanaatini ortaya koymak
- ❖ Hadisin ahkamına işarette bulunmak
- ❖ Bir rivayeti tefsir etmek

²⁵⁰ Müslim, Salât, 145.

²⁵¹ Müslim, Salât, 146.

²⁵² Nevevî, el-Minhâc, c.4, s.286.

Yukarıda sıralanan maddeleri daha fazla arttırmak mümkün olmakla birlikte bazı durumlarda Müslim'in tasnifindeki gayeyi anlamak güç olabilmektedir. Hatta öyle olur ki, hadis metninin zahirine bakıldığında, o hadisin bulunduğu bâbın muhtevasıyla hiçbir bağı olmadığı düşünebilir. İşte bu durumda tasnifteki inceliği ortaya koymak şârihe düşer. Mesela, “kitâbü'n-nikah” bölümünün, “Karısını kendisine haram edip de boşamayı niyet etmeyen kimseye keffaret vacip olması” bâbında zikredilen iki rivayette böyle bir durum görülmektedir. Müslim, bu bâbın başında, karısını kendisine haram kılan kişinin mesuliyetini anlatan bir rivayeti²⁵³ kaydetmiştir. Ancak daha sonra gelen rivayetlerde, Hz. Peygamber'in eşlerinden birisinin kendisine bal şerbeti ikram etmesi ve diğer eşlerinden bazısının ise Hz. Peygamber'de nahoş bir koku olduğunu söylemesi üzerine Hz. Peygamber'in bir daha bal şerbeti içmeyeceğini belirtmesi anlatılmaktadır. Rivayetin devamında yaşanan bu hadiseler üzerine “Allah'ın sana helal kıldığı bir şeyi niçin kendine haram ediyorsun.”²⁵⁴ ayetinin nâzil olduğu haber verilmektedir.²⁵⁵

Görüldüğü üzere Hz. Peygamber'in kendisine bal şerbetini haram kılmasının, eşini haram kılmanın mahiyetini aktaran bir bâbın muhtevası ile ilgisi bulunmamaktadır. Ancak hadisin şerhine baktığımızda Nevevî'nin şu izahatına rastlamaktayız: “Hadiste bahsi geçen ayetin Hz. Peygamber'in kendisine bal şerbeti yemeyi haram kılması kıssası ile alakalı olduğu açıktır. Ancak fıkıh kitaplarında bu ayetin Mariya (el-Kıbtiyye) kıssası üzerine nâzil olduğu nakledilmektedir.” İmam Nevevî, açıklamasının devamında âlimlerin ayetin nüzûl sebebi hakkındaki ihtilaflarını aktardıktan sonra kendi kanaatini şöyle belirtir: “Sahih olan görüş bu ayetin bal şerbetinin haram kılınması ile alakalı olduğudur. Nitekim Mariya kıssası hakkındaki rivayet sahih bir tarikten gelmemiştir.”²⁵⁶ Nevevî, hadisin şerhinde yapmış olduğu bu izahatlarla, Müslim'in bu hadisleri rastgele değil belli bir gayeye matuf olarak tasnif ettiğini ortaya koymuştur.

²⁵³ Müslim, Nikah, 18.

²⁵⁴ Tahrim, 66/1.

²⁵⁵ Bkz. Müslim, Nikah, 20, 21.

²⁵⁶ Nevevî, **el-Minhâc**, c.10, s.317-318.

Nevevî, her ne kadar eserin genelinde tasnife dair beğenilerini ifade etse de görmüş olduğu aksaklıklar karşısında eleştirilerini ifade etmekten de çekinmemiştir. Mesela “rikâk” kitabında kadınların fitnesini konu alan hadisleri ihtiva eden bâbın içerisinde yer alan bir hadisin konumunun uygun olmadığı şârih tarafından belirtilmiştir. Müslim, bu bölümde daha çok kadınların fitnesine dair hadisleri sıralamakla beraber Hz. Peygamber’in şu duasına da yer verir: “Allah’ım! Ben nimetinin zevalinden, afiyetinin değişmesinden, intikamınla bütün hışmının aniden gelmesinden sana sığınırım.”²⁵⁷ Nevevî, bu bölümü şerh ederken mezkur hadisin, muhtevası gereği kadınlarla ilgili hadislerin en başında kaydedilmesi gerekirken Müslim tarafından hadislerin arasına alındığını belirterek müellifin tasnifini eleştirmiştir.²⁵⁸

Verilen misaller çerçevesinde Müslim’in, *Sahîh*’inde Hz. Peygamber’in sözlerini tahric etmeye çalıştığını, bunları da belli bir konu bağlamında tasnif etmeye gayret ettiğini söylemek mümkündür. Ancak “لا يستطيع العلم براحة الجسم”²⁵⁹ “Beden rahatlığı içerisinde ilim elde edilmez.” hadisinde olduğu gibi bazen bu prensibin haricinde bir durum görülebilmektedir. Yahyâ b. Ebû Kesir’den nakledilen bu rivayetle ilgili Nevevî şu tespitlerde bulunmuştur: “Âlimlerin öteden beri adeti Müslim’in Yahyâ’dan nakledilen bu sözü niçin buraya kaydettiğini sormak olmuştur. Çünkü Müslim, kitabında Hz. Peygamber’in dışındakilerin sözünü nakletmezken (ilgili bâbda zikredilen) namaz vakitleri ile hiç alakası olmadığı halde Yahyâ b. Ebû Kesir’in sözünü buraya nasıl dahil etmiştir. Nevevî, âlimlerin yanıt aradığı soruya Kâdî İyâz’dan (ö. 544/1149) nakille cevap bulmaya çalışmıştır. Buna göre, Müslim, bir önceki rivayetlerde nakledilen Abdullah b. Amr hadisi²⁶⁰ için zikrettiği tariklerin siyak güzelliğini, faidesinin çokluğunu, maksatlarının hülâsa edilişini, ahkam gibi mevzularda şamil oldukları faideleri beğenmiştir. –Ayrıca bu hususta Müslim’e hiçbir kimsenin ortak olduğunu da bilmiyoruz.- İşte Müslim mezkur tariklerin bu hususiyetlerini görünce bu gibi bilgilere ulaştıracak ilmî rütbeye talib olanlara

²⁵⁷ Müslim, Rikâk, 96.

²⁵⁸ Nevevî, *el-Minhâc*, c.12, s.57.

²⁵⁹ Müslim, Mesâcid, 175.

²⁶⁰ Bkz. Müslim, Mesâcid, 173, 174.

tenbihatta bulunmak istemiştir. Ve demiştir ki: Bu ilmin yolu ilgili konuda meşguliyeti arttırmak ve ilim tahsili uğruna bedeni yormaktır.”²⁶¹

Bu ifadelerle Nevevî, Müslim’in tasnifinde ilk bakışta anlaşılamayan durumları vuzuha kavuşturmaya çalışmıştır. Müslim’in hadis ilmindeki yeri, ihtiyatı ve tasnif metoduna dair yapmış olduğumuz bu açıklamaların akabinde Müslim’in eserine ait tenkitlere de ayrı bir bölüm altında yer vermenin faydalı olacağı kanaatini taşımaktayız. Bu temenni ile bu bölümde, Müslim’e yöneltilen tenkitlere ve Nevevî’nin bunlara verdiği cevaplara yer vereceğiz.

1.2.2. Müslim’in Sahîh’ine Yöneltilen Tenkitler ve Nevevî’nin

Müdafaası

Müslim’in *Sahîh*’i hadis âlimleri nezdinde güvenilir bir yeri olmakla beraber zaman zaman tenkide uğradığı bilinmektedir. “*Müslim’e Yöneltilen Eleştiriler*” adı altında doktora çalışması yapan Kemal Özcan, sened yönünden Ebü’l-Hüseyin el-Herevî (ö. 317), ed-Dârekutnî (ö. 385), İbn Hazm ez-Zâhirî (ö. 456), Nâsirudin el-Elbânî (ö. 1420)’nin Müslim’in *Sahih*’inde yer alan ravilerine dair tenkitlerini incelemiştir. Yaptığı çalışmada Müslim’in *Sahih*’inde cerh edilen 89 ravî hakkında yapılan değerlendirmeleri kaydetmiştir. Cerh edilen ravîlerin bunlarla sınırlı kalmadığını aktaran müellif, bölümün sonunda Müslim’in *Sahih*’inde ciddi manada cerhe uğrayan ravîlerin bulunduğu neticesine varmıştır. Ayrıca bir muhaddis tarafından cerh edilen bir ravînin başka bir muhaddis tarafından sika addedilebileceğini de örneklerle gösteren Müellif, ravîler hakkında yapılan değerlendirmelerin subjektiflik yönünün daha ağır bastığını belirtmiştir.²⁶²

Bunun yanında Buhârî ve Müslim’e yapılan tenkitleri değerlendiren Yaşar Kandemir, *Sahîhayn*’e yöneltilen tenkitlerin tamamına yakınının hadislerin râvilerine yönelik sened tenkidi olduğunu belirtmiştir. Buna binaen Kandemir şu tespitte bulunur: “Bunların bir kısmında birkaç hadisin metnine dair tenkid yapıldığı da

²⁶¹ Nevevî, *el-Minhâc*, c.5, s.115-116.

²⁶² Bkz. Kemal Özcan, *Müslim’e Yöneltilen Eleştiriler*, (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2014), s.7-62.

olmuştur. Bu durum, *Sahîhayn*'in ihtiva ettiği hadislerin metinlerinde tenkide değer bir kusur bulunmadığını göstermektedir.”²⁶³ Şerhin geneline baktığımızda Kandemir'in, senede dair tenkitlerin yoğunluk kazandığı tespitine katılmakla beraber *Sahîh*'in metin yönünden kusursuz olduğu iddiasına ihtiyatlı yaklaşmak gerektiğini düşünmekteyiz.

Buhârî ve Müslim'in hadis literatüründe önemli birer eser olduğu bir hakikat olmakla birlikte, kusursuzluk vasfıyla nitelemenin fazla iyimser olduğu bir gerçektir. Müslim'in metnine dair tenkitlerin olmamasını ise kusurdan hali olmasından ziyade bu eserlerin âlimler nezdindeki otoritesi ile izah edilebilir. Yine bu eserlerin metin yönünden tahlilinin sened tahlili kadar yeterince irdelenmemiş olması da eserlerin metnine dair tenkitlerin az olmasında etkilidir. Nitekim “*Müslim'e Yöneltilen Eleştiriler*” adlı mezkur doktora tezinde Müslim'in *Sahîh*'ine metin yönünden yöneltilen eleştirilere yer verilmiş ve bu çalışmada *Sahîh* içerisinde Kur'an'a ve tarihi verilere muhalif olduğu iddia edilen hadisler, içerisinde İsrailiyyat ihtiva eden, birbirine muhalif olduğu değerlendirilen ve bunun yanında Hz. Peygamber'in gaybe dair verdiği haberlere yönelik tenkit edilen hadisler hakkında yapılan değerlendirmeler kaydedilmiştir. Bunların neticesinde Müellif, özellikle Kur'an ayetlerinin eksikliği konusunda ihtiva eden rivayetlerin ciddi anlamda tenkit edildiğini ve bunlara verilen cevapların ise tatmin edici bulunmadığını ifade etmiştir. Bunun yanında Hz. Peygamber'in gaybe dair verdiği haberlere dair tenkitleri dikkate değer bulan müellif, Hz. Peygamber'in ikazına rağmen sahabenin herhangi bir tedbir almamasını ve de yapılan bazı fillerin Hz. Peygamber'in ikazına rağmen gerçekleşmiş bulunmasını da tenkitleri destekler mahiyette bulur. Çalışmanın sonunda ise *Sahîh-i Müslim*'de yer alan hadislerin tamamının sıhhati konusunda ümmetin icmâının var olduğu konusunda süregelen iddianın gerçeği yansıtmadığı neticesine varılmıştır.²⁶⁴

²⁶³ Kandemir, “*Sahîhayn'e Yöneltilen Tenkitlerin Değeri*”, “*Sünnetin Dindeki Yeri*”, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000, (s.335-376), s.340.

²⁶⁴ Bkz. Özcan, *Müslim'e Yöneltilen Eleştiriler*, s.63-204.

Nevevî'nin şerhinde Müslim'e yönelik tenkitte bulunanlar içerisinde en çok öne çıkan isim Dârekutnî'dir. Dârekutnî (ö. 385/995) *el-İlزامat ale's-Sahihayn* adlı eserinde Buhârî ve Müslim'in şartlarına uyduğu halde *Sahihayn*'de yer almayan yetmiş hadisi toplamıştır. Buna mukabil Ebû Mes'ud ed-Dımaşkî (ö. 401), Dârekutnî'nin (ö. 385/995) *Sahih-i Müslim*'e yönelttiği tenkitleri cevaplandırmak üzere “*Cevabü Ebî Mes'ud Muhammed b. İbrahim b. Ubeyd ed-Dımaşkî 'amma beyyene fihi Galata Ebi'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc*” adlı bir reddiye yazmıştır. Dârekutnî'nin aynı konudaki diğer bir eseri *Kitâbü't-Tettebbu*'dur. *Sahihayn*'de bulunduğunu iddia ettiği 218 illetli hadisi ihtiva etmektedir.²⁶⁵

Dârekutnî'nin Müslim'e yönelttiği tenkitleri Rebi' b. Hâdî Umeyr *el-Medhalî*, *Beyne'l-İmameyn Müslim ve'd-Dârekutnî* adlı mastır çalışmasında incelemiştir.²⁶⁶ Nevevî'nin şerhinde sıklıkla ismi teleffuz edilen diğer bir münekkit ise Ebû Ali el-Gassânî'dir (ö. 498/1105). Müellif *Sahihayn*'e dair tenkitlerini *Takyîdü'l-Mühmel ve Temyîzü'l-Müşkil* adlı eserinde ele almıştır.²⁶⁷

Sahihayn'e yönelik yapılan bu tenkitler karşısında Reşîd el-Attâr diye bilinen Ebû'l-Hüseyn Reşidüddin Yahyâ b. Ali (ö. 662/1264) *Gurerü'l-Fevâidi'l-Mecmû'a fî Beyani ma Vaka'a fî Sahih-i Müslim mine'l-Ahadisi'l-Maktû'a* adlı eserinde *Sahih-i Müslim*'i savunmuştur.²⁶⁸ İbnü's-Salâh ise *Siyânet-ü Sahih-i Müslim* adlı eserinde yapılan tenkitlerin aslında bir kıymetinin olmadığını beyan etmiş; akabinde ise Müslim'e yöneltilen iddiaları şu şekilde sıralamıştır:

Zayıf olduğu yönünde tenkit edilen râviler, aslında Müslim nazarında sikadır. Bu konuda cerhin ta'dilden mukaddem olduğu söylenemez. Ayrıca zayıf olduğu söylenen râvilerle alakalı cerh, müfesser olmadığı için bir değer ifade etmez.

²⁶⁵ Dârekutnî'nin bu iki eseri için bkz. Çakan, “Dârekutnî”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.8, s.489; Kandemir, “Sahihayn”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.35, s.528.

²⁶⁶ Bkz. Kandemir, “Sahihayn”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.35, s.528.

²⁶⁷ Eserlerin listesi hakkında geniş bilgi için bkz. Kandemir, “Sahihayn'e Yöneltilen Tenkitlerin Değeri”, **Sünnetin Dindeki Yeri**, s.340

²⁶⁸ Süyûtî, bir eserinde Reşîd Attâr'ın Müslim'e yönelik müdafalarına yer vermiştir. Bkz. Süyûtî, **Tedribü'r-Râvî**, s.104. Ayrıca Buhârî'ye yönelik tenkitler karşısında yazılan eserler için bkz. Kandemir, “Sahihayn'e Yöneltilen Tenkitlerin Değeri”, **Sünnetin Dindeki Yeri**, s.341.

Tenkrit edilen rivayetler asıl olarak gelmeyip mütâbî' ve şâhid olarak getirilmiştir. Müslim evveliyatla sika râvilerin olduğu senedleri asıl olarak zikreder, daha sonra da diğerlerine göre daha zayıf râvilerin bulunduğu rivayetleri mütâbî' ve şâhid olarak nakleder. Dolayısıyla yapılan tenkitler asıl hadislerle yönelik olmayıp mütâbî' ve şahidlere yöneliktir.

Tenkrit edilen râvi hakkında ileri sürülen ihtilat gibi kusurlar, Müslim'in o kişiden rivayetinden sonraki dönemlerde vuku bulmuştur. Yine Müslim sika râviler tarafından nâzil isnadla rivayet edilen bir hadis elinde bulunduğu halde, o senedi uzatmamak düşüncesiyle, isnadında zayıf râvilerin yer aldığı âli senedli hadisi eserine almayı tercih etmiştir. Gerekçesi de bu keyfiyetin hadis âlimlerince bilinmiş olmasıdır.²⁶⁹

İbnü's-Salâh yapmış olduğu bu müdafaanın yanında aynı eserin farklı bir yerinde Ebû Ali Ğassânî'nin maktû olduğunu söylediği 14 Müslim hadisine dair geniş izahatta bulunmuştur. Nevevî, gerek şerhin mukaddimesinde gerekse ilgili yerlerinde İbnü's-Salâh'a ait bu ve benzeri müdafaalara sıklıkla yer vermiştir.²⁷⁰ Bunların geneline baktığımızda ise Müslim'in daha çok hadis senedindeki râviler sebebiyle tenkide uğradığı tespitinde bulunmak mümkündür. Bu tenkitlerde ise Müslim'in muallak hadis rivayet etmesi, sıhhat şartlarına uymayan râvilere yer vermesi, zayıf senedlere yer vermesi, senedde bazı arkadaşlar, bazı kişiler vb. mechul ifadeler kullanması gibi sebeplerin öne çıktığı görülmektedir.

Bahsi geçen eserlerde yer alan tenkitler yanında müsteşriklerin ve son dönem Müslüman âlimlerinin de *Sahîhayn*'e yönelik tenkitleri bulunmaktadır.²⁷¹

²⁶⁹ İbnü's-Salâh, *Sıyânet-ü Sahîh-i Müslim*, s.94-97. Ayrıca bkz. Kandemir, "Sahihayn'e Yöneltilen Tenkitlerin Değeri", *Sünnetin Dindeki Yeri*, s.344.

²⁷⁰ Nevevî'nin mukaddimesinde Müslim'e yöneltilen tenkitleri müdafa sadedinde yaptığı atıfların genellikle İbnü's-Salâh'a ait olduğu görülmektedir. Bkz. Nevevî, *el-Minhâc*, c.1, s.131-145. (Nevevî'nin Mukaddimesi)

²⁷¹ Geniş bilgi için bkz. Kandemir, "Sahihayn'e Yöneltilen Tenkitlerin Değeri", *Sünnetin Dindeki Yeri*, s.340-376; Hatiboğlu, "Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri", *İslâmî Araştırmalar*, s.1-3; Mehmet Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, Ankara Okulu, Ankara 2013; H. Musa Bağcı, "el-Kutub'u-Sitte Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Otoritesini Oluşturan Faktörler", *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl: 2, Sayı: 2, Güz 2007, (s.123-159) ; Hayri Kırbaoğlu, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu, Ankara 2006, s.290; Nuri

Ancak bu tenkitlerin tahlili müstakil çalışmaları gerektireceğinden tezimizde çoğunlukla Nevevî'nin şerhinde zikri geçen tenkit ve müdafaalara yer vereceğiz.

1.2.2.1. Zikredilen Bazı İsnad Tariklerine Yöneltilen Tenkitler

Nevevî'nin, İmam Müslim'in isnad ilminin inceliklerine vakıf olma hususunda bir denginin olmadığını söyleyerek, Müslim ve eserinden övgüyle bahseder. Ayrıca her ne kadar daha sahih ve daha üstün bir kitap olsa da Buhârî'nin bu konuda Müslim'in dengi olamayacağını belirtmiştir. Bu iddiasını ise Nevevî şu şekilde örneklendirmektedir: “İmam Müslim, bir hadis²⁷² isnad zincirini verirken, “Haddesenî Ebû Hayseme”, başka bir tarikte ise “Haddesenâ Ubeydullah b. Muaz” diyerek “haddesenî” ve “haddesenâ” sigalarını ayırır. Bu da hadis ilmine vakıf olanlarca bilindiği üzere bir kişi, şeyhinden sadece kendisi duyarsa “haddesenî” sigasını, bir topluluk içinde şeyhinden rivayet etmişse “haddesenâ” sigasını kullanır. Yine aynı kaidenin bir gereği olarak râvi, şeyhine arz (kıraat) ederken şayet tek başına ise “ahberanî” fakat bir cemaat içinde şeyhe arz etmişse bu sefer “ahberanâ” sigasını kullanır. Bir râvi bunlara dikkat etmeden bu sigaları birbirinin yerine kullanırsa her ne kadar yanlış yapmış olmasa da evla olanı terk etmiş olur.”²⁷³

Nevevî'nin, benzeri bir açıklamayı “Hz. Peygamber'in abdesti” bâbında geçen bir rivayetin şerhinde de yaptığı görülmektedir. Bu rivayette²⁷⁴ Müslim, bir tarikte “Haddesenâ Harun b. Ma'ruf” derken, diğer tarikte ise “Haddesenî Harun b. Said el-Eyliyyü” sigasını kullanmaktadır. Nevevî, “haddesenâ” ile “haddesenî” arasındaki farka dair yukarıda zikredilen açıklamaları kaydettikten sonra bunların Müslim'in ihtiyat ve ilimdeki seviyesini gösterdiğini ve benzeri misallerin eserinde bol miktarda bulunduğunu ifade etmiştir.²⁷⁵ Nitekim, “Ayakların her ikisinin tamamen yıkanması” bâbında zikredilen bir rivayetin²⁷⁶ senedinde “haddesenâ ev

Tuğlu, “Eser Karizması Mı Musannif Karizması Mı?”, **İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (s.51-70), 17:2 (2012), s.52.

²⁷² Müslim, İman, 1.

²⁷³ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.107.

²⁷⁴ Müslim, Tahâret, 19.

²⁷⁵ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, 118.

²⁷⁶ Müslim, Tahâret, 25.

haddesenî” ibaresini ihtiyatın en güzeli olduğunu söyleyen Nevevî, meselenin detayı ile alakalı herhangi bir tekrara girmek yerine, konunun daha evvel izah edildiğini belirtmekle yetinmiştir.²⁷⁷

Nevevî, zikredilen her iki misalde isnad noktasında Müslim’den övgüyle bahsetmektedir. Bu arada Şârih, verdiği örnekler ve yaptığı açıklamalarla eda sigalarıyla ilgili önemli ayrıntılara değinmiştir. Konuyla ilgili bir misalde Nevevî, yukarıdaki hadis²⁷⁸ isnadında Müslim’in, “haddesenâ Vekî’ an Kahmes an Abdullah ibn Büreyde an Yahyâ ibn Ya’mer” şeklinde isnad zinciri verirken; ikinci bir tarik olarak da “Kahmes an ibn Büreyde an Yahyâ” isnad zincirini kaydettiğini belirtmiştir. Bazı kişiler bu rivayetin birinci tarikindeki râvilerle alakalı yaptıkları değerlendirmeler neticesinde, ikinci olarak kaydedilen tarikin ziyade olduğunu ve İmam Müslim’in isnadı aktarırken yaptığı bu ziyade tasarruf neticesinde de muhtasar bir eser oluşturma gayesine muhalif hareket ettiği iddiasında bulunmuştur.

İmam Nevevî, yapılan tenkidi geçersiz bulduğu gibi bu iddiayı bu ilimle ilgili cehaletin bir göstergesi olarak değerlendirmiştir. Devam eden açıklamasında Şârih, İmam Müslim’i şu sözlerle savunmuştur: “Bir eser muhtasar yapılmak istenirken, anlatılmak istenen mevzuda herhangi bir eksiklik ve bundan kaynaklı bir kusurun oluşmaması gerekir. Müslim’in bu rivayetin isnadında yapmış olduğu açıklamalar da şayet yapılmazsa maksadın gerçekleşmesinde eksiklik ve kusurun oluşmasına sebebiyet verecek mevzularla alakalıdır.”²⁷⁹ Mesela bu isnad zincirinde “Vekî’e” ait olan birinci tarikte “an Abdullah ibn Büreyde”, Muaz’a ait olan ikinci tarik ise “an İbn Büreyde” şeklinde geçmektedir. Şayet bu iki lafızdan birisi ile yetinilmiş olsaydı bir kusur ve eksiklik oluşurdu. Çünkü sadece “İbn Büreyde” dersek râvinin bu rivayette geçen Abdullah ibn Büreyde mi yoksa râvinin kardeşi Süleyman ibn Büreyde mi olduğunu bilemeyebiliriz. Eğer Muaz’a ait rivayette geçen

²⁷⁷ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.124.

²⁷⁸ Müslim, **İman**, 1.

²⁷⁹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.107.

İbn Büreyde yerine Abdullah ibn Büreyde dersek Muaz'ın rivayetinde Abdullah olmadığı için râvi kazib konumuna düşer.²⁸⁰

Nevevî, yukarıdaki misal bağlamında yaptığı açıklamada ziyade zannedilen malumatın aslında ne derece ehemmiyet arzettiğini ortaya koymuştur. Nevevî, gereksiz açıklamalar sebebiyle muhtasarlığına halel geldiği şeklinde İmam Müslim'e yapılan itirazın benzerinin kendisinin eserine de isnad edenlerin çıkabileceğini düşünerek şu açıklamada bulunmuştur: “Şerh ile ilgili çalışmalarda bulunan kişilerin mevcut bilgileri mufassal bulmalarından ötürü bıkkınlığa kapılmamaları gerekir. Çünkü şerhimde yapmış olduğum bu izahatlarla maksadım eseri okuyanları usandırmak değil, aksine gerekli görülen konuları okuyanlar için anlaşılır kılmak, esere müracaat eden kişilere yardımcı olmak ve başka eserlere ihtiyaç bırakmayacak şekilde yetkin bir şerh hazırlamaktır. Yapılan açıklamaların uzun bulunması iddia sahibinin ilimdeki vukufiyetten ve kemalden uzak olmasının tezahürüdür.”²⁸¹ Nevevî, bu durumdaki kişileri davranışlarından ötürü kendi nefislerini kınamaya ve tevbeye davet etmiş; ayrıca tembellikten, cahillikten ve yılgınlıktan uzak kalmaları önerisinde bulunmuştur. Nevevî, yapılan açıklamaları gereksiz bulup sözü uzatma olarak değerlendirenlerin, aslında karşılaşmaları muhtemel problemleri mufassal olarak kolaylıkla açıklayan izahatları yapan kişiye dua etmeleri ve ardından da buna muvaffak kılan Allah'a hamd etmeleri gerektiğini belirtmiştir.²⁸²

Ahmed Davudoğlu ise yukarıdaki hadisin senedi ile ilgili yaptığı izahatta Müslim'in hadis isnadında gözetmiş olduğu bazı hususiyetlere şu ifadelerle dikkat çekmiştir. “İmam Buhârî'nin kitabı Müslim'in kitabından daha muteber ve faydası daha çok ise de Müslim'in de kendine mahsus öyle bir letâîfî ve isnad sanatları var ki; bunları hiçbir kitapta bulmak mümkün değildir. Mesela İmam Müslim, “Bana tahdis etti.” ile “Bize tahdis etti.” tabirleri arasında ve yine “Bana haber verdir.” ile “Bize haber verdir.” ifadeleri arasında fark gözetir. Müslim, “Bana tahdis etti.”

²⁸⁰ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.108.

²⁸¹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.108

²⁸² Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.108

tabirini, şeyhinden yalnız kendisi dinlediği zaman kullanır. Şayet hadisi şeyhinden başka bir râvi ile birlikte dinlemişse “Bize tahdis etti.” tabirini kullanır. Şeyhine yalnız kendisinin dinlettiği bir hadis hakkında “Bana haber verdi.” der. Şeyhine bir hadisi Müslim’in yanında başkası okumuşsa “Bize haber verdi.” tabirini kullanır. Hatta “Bana tahdis etti.” ve “Bize tahdis etti.” tabirlerini sadece şeyh, hadisi dinletmek için söylediği zaman kullanır. Dinletmek için söylememişse “Şeyh dedi.”, “Tahdis etti.” veya “Şeyh söylerken işittim.” gibi tabirler kullanır. Bir evleviyet kaidesi olmakla beraber İmam Müslim’in buna pek ziyade riayet etmesi, onun son derece vera’ ve takva sahibi, müdakkik bir âlim olduğuna delil gösterilmektedir. Diğer hadis uleması bu tabirleri çok defa birbirinin yerinde kullanmıştır.”²⁸³

Müslim’in rivayet farklılıklarına temas etmedeki hassasiyeti ve en ufak bir farklılık bile olsa bu farklılığa dikkat çekme adına farklı rivayetleri eserinde ayrı ayrı zikretmesi ile öne çıktığı bahsi geçen misallerde görülebilmektedir. Bunun bir diğer misaline Abdulkays heyetinin Hz. Peygambere gelerek yapmaları gereken şeyler hakkındaki sorularının konu edildiği rivayette²⁸⁴ rastlamak mümkündür. Bu hadiste Müslim, birinci rivayet olarak “حدثنا حماد بن زيد عن أبي جمره قال سمعت ابن عباس” derken, ikinci rivayette “اخبّرنا عباد ابن عباد عن أبي جمره عن ابن عباس” lafızlarını kullanarak hadisi tahvil işareti ile bir yerde vermektedir.

Nevevî, bu ilimde vukufiyeti az olan bazı kişilerin rivayetin bu şekilde sevk edilmesini gereksiz bulacağını ve bu uygulamanın hadis hafızlarının yöntemlerine aykırı bir durum teşkil edeceği iddiasına kapılacağını şerhinde dile getirmiştir. Bu kişilere göre hadisin senedi ayrı ayrı rivayet olarak kaydedileceğine, râvilerin tek bir rivayet içerisinde birleştirilmesi gerekirdi. (an Hammad ve Abbad an Ebî Cemre ve an ibn Abbas) Nevevî, yapılan bu itiraza karşı çıkar ve iddia edildiği şekilde râvilerin bir araya getirilmesi için râvilerin lafızlarının aynı olması

²⁸³ Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, c.1, s.137.

²⁸⁴ Müslim, İman, 23.

gerektiğine dikkat çeker. Fakat burada râvilerin lafızları birinci ve ikinci rivayette farklılık arzetmektedir.²⁸⁵

Nevevî, İmam Müslim’e yapılan bu itirazı yaptığı açıklama ile reddeder ve benzeri inceliklere dikkat edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Akabinde ise yapmış olduğu bu açıklamaların maksadını şu şekilde ifade etmiştir: “Bu açıklamaları beyan ederken hadis ilmindeki bu gibi incelikleri tanıtmak ve bu sayede ilim talebesinin bu şekilde gelen rivayetler karşısında daha uyanık olmasını sağlamayı gaye edinmekteyim. Ayrıca belli aralıklarla yaptığım bu uyarıları tekrar ederek, herhangi bir açıklamanın gelmediği yerlerde bile bu inceliği fark edebilecek melekelerin yerleşmesini hedeflemekteyim. Bunun yanında bu ilimde cahil olanların gereksiz uzatmalar olarak kabul edebileceği bu nevi incelikleri kaydetmekle İmam Müslim’in ilminin kemalini, büyüklüğünü, takvasını, bakışının dikkatini ve maharetini ortaya koymuş oluyorum.”²⁸⁶

1.2.2.2. Senedde Zikredilen Râvilerle İlgili Tenkitler

Nevevî’nin, şerh içerisinde râvilerin cerh ve ta’dîline dair izahata fazla yer vermediği bilinmektedir. Bunda şerhin, Müslim’in eseri üzerine yapılmış olmasının etkisi bulunmaktadır. Nitekim Nevevî, zaman zaman dile getirdiği üzere râvinin tevsiki için Müslim tarafından hüccet getirilmesini kâfi görmektedir. Mesela fıtrata dair hasletlerin bahsedildiği bir rivayetin²⁸⁷ senedinde zikredilen Cafer b. Süleyman hakkında Nevevî, Kâdî İyâz’dan şu malumatları nakleder: “Ukaylî, Cafer hadisi hakkında Nevevî, Kâdî İyâz’dan şu malumatları nakleder: “Ukaylî, Cafer hadisi hakkında “في حديث جعفر هذا نظر” “hâzâ nazar”²⁸⁸ ifadesini kullanmıştır. Ebû Amr İbn Abdilber ise bu hadisin Cafer b. Süleyman’dan başkasının rivayette bulunmadığını,

²⁸⁵ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.132.

²⁸⁶ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.132.

²⁸⁷ Müslim, Tahâret, 51.

²⁸⁸ Hadis ilminde tenkit terimleri ile ilgili çalışması olan Ahmet Yücel, söz konusu tabirin “في احاديثه” “في حديثه نظر - نظر” şekillerinden biri ile sened veya mervî hakkında kullanıldığını ifade etmiştir. Buhârî, “fi isnâdihi nazarun” ifadesini sahâbe ve güvenilir râviler hakkında kullanmıştır. Tabirin bu şekilde kullanımı râvi hakkında değil rivayet ettiği hadis veya senedi ile ilgilidir. Bu tabir rivayetin senedinde inkîta olduğunu, râvinin hadisi semâ ile almadığını veya senedeki râvilerden bazılarının gaflet sahibi ve hıfz bakımından zayıf olduğunu ifade eder. Bkz. Ahmet Yücel, **Hadis İlminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar**, Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, İstanbul 1998, s.126. Ayrıca bkz. Emin Aşıkutlu, **Hadiste Rical Tenkidi**, Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, İstanbul 1997, s.179-183.

ayrıca rivayetin bahsi geçen râvinin hıfzının zayıflığı ve galatının çok olması sebebiyle hüccet olmayacağını “ليس بحجة”²⁸⁹ söylemiştir.” Nevevî, bu nakillerden sonra kendi kanaatini ise şöyle belirtir: “Cafer b. Süleyman’ı mütekaddimun imamlarından pek çoğu sika olarak kabul etmiştir. Ayrıca İmam Müslim’in bu rivayeti hüccet olarak kabul etmesi de râvinin sikalığının göstergesi olarak yeterli bir gerekçedir. Zaten başkaları da bu hususta İmam Müslim’e tabi olmuştur.”²⁹⁰

Nevevî’nin Müslim’in râviyi tevsiki ile alakalı yaptığı bu değerlendirme cerh ve ta’dil ilmi nazarında dikkat çekmektedir. Çünkü Müslim’in bir rivayeti hüccet kabul etmesi bu râvinin cerh ve ta’dili için bir kriter kabul edilip edilmeyeceği önemli bir konudur. Nitekim cumhura göre ‘bir muhaddisin rivayet ettiği hadis uyarınca amel edip fetva vermesi, o hadisin sahih ve râvilerinin de adil olduğunu göstermeyeceği gibi, amel ve fetvasının rivayetine aykırı olması da o hadisin sahih olmadığı ve râvilerinin de adil olmadığı anlamına gelmez.’²⁹¹ Bu açıklamada görüldüğü üzere râvilerin adaleti ve hadisin hüccetliği noktasında cumhur, herhangi bir şahsın o rivayet hakkındaki değerlendirmelerini değil, cerh ve ta’dil kriterlerini esas almışlardır. Dolayısıyla bir âlimin herhangi bir rivayet ile amel etmesi veya etmemesini o rivayetin sıhhati ve râvinin sikalığının adına bir kriter kabul etmenin isabetli olmayacağı açıktır.

²⁸⁹ İbn Ebî Hâtim er-Râzî, İbnü’s-Salâh ve Nevevî’nin en hafifinden en ağırına giden dörtlü taksiminde bu terim birinci mertebede bulunan bir cerh lafzıdır. Bkz. Aşıkutlu, **Hadiste Rical Tenkidi**, s.180.

²⁹⁰ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.142. Benzeri yorumlar için bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.135 (Nevevî’nin Mukaddimesi); c.8, s.269. Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl* adlı eserinde Ca’fer b. Süleyman hakkında birçok âlimden nakilde bulunur. Bunları incelediğimizde Ca’fer b. Süleyman’ın birçok âlim tarafından cerh edildiğini görmekteyiz. Bu tenkitler arasında râvinin hadisinin yazılamayacağı, kendisinden rivayette bulunulmaması gerektiği, ondan rivayet edenin kaybetmiş sayılacağı, zayıf olduğu ve şîî olduğu sayılabilir. Mesela Yahyâ b. Said ravi hakkında “Lâ yüktebü hadisühü- Hadisi yazılmaz.” ve “Kendisinden rivayet edilmez.” ifadesini kullanmıştır. Ahmed b. Sinân el-Kattân, Ca’fer b. Süleyman’ın hadislerinden memnun olmadığını ifade etmiştir. el-Kattân ayrıca Abdurrahman el-Mehdî’nin de Ca’fer’in hadislerinden memnun olmadığını kaydetmiştir. Muhammed b. Eyyûb ed-Darîs er-Râzî, Ebû Bekir b. el-Mukaddimî’ye Ca’fer’in hadisleri hakkında sormuştur. Ayrıca Râzî, Abdürrezzak’ın da ondan hadis aldığını beyan etmiştir. Bu sözler üzerine Ebû Bekir el-Mukaddimî, Abdürrezzak’ın kaybettiğini ifade etmiştir. Ayrıca el-Mukaddimî, Ca’fer’in Şîilik konusunda tenkit edildiğini de beyan etmiştir. Bunun yanında Yahyâ ibn Main, Ca’fer b. Süleymân ed-Dabî’nin sika olduğunu, başka bir yerde de faziletli olduğunu beyan etmiştir. Ayrıca Ebû Ahmed, Ca’fer’in hadislerinin münker olmadığını beyan etmiş ve raviyi övmüştür. Bkz. Cemâlüddin Ebû’l-Haccâc el-Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl fî Esmâ’i’r-Ricâl*, Müessesetü’l-Risâle 1983, c.5, s.43-50

²⁹¹ Aşıkutlu, **Hadiste Rical Tenkidi**, s.153

Yapılan değerlendirmeler sadece Müslim'e has olmayıp, bir râvi hakkındaki tevsiki müstakil olarak ölçüt kabul edilen bütün müellifler için aynı olsa gerektir. Nitekim rivayetlerin makbul veya merdud olduklarına ilişkin verilen hükümlerin ictihadi olduğuna ilişkin bir değerlendirmesinde Özaşar, şu tespitlerde bulunur: “Hiçbir hadisçinin herhangi bir hadis hakkında “sahih”, “hasen” veya “zayıf” demesi, o konuda yoruma kapalı bir nass manası taşımaz. Bu tamamen, kişisel bir karardır. Bu işlemi yapan hadisçi, ya hadisin râvileri hakkındaki kendi değerlendirmesine veyahut kendisinden önce yapılan değerlendirmelerden herhangi birine dayanarak, böyle bir sonuca varmış demektir. Birinin sahih dediğine bir başkası pekala zayıf diyebilir.”²⁹² Ayrıca Zafer Ahmed et-Tehânevî'nin (ö. 1974)²⁹³ Müslim'de zikri geçen bir hadisle alakalı yaptığı tespitler mevzuya açıklık getirecek mahiyettedir. Tehânevî ilgili hadisin tarikleri ve râvileri hakkında bazı değerlendirmelerde bulunduktan sonra özetle şunları belirtir: “Râvilerinin sika olması ve Müslim'in *Sahîh*'inde rivayet etmiş olmasına dayanarak, bu hadisin sıhhatine hükmetmek yanlıştır. Çünkü sika da bazen yanılır ve vehmeder. Müslim, bu hadisi *Sahîh*'inde kendi ictihadına dayanarak rivayet etmiştir. Onun ictihadi ise bütün ümmet için bir hüccet teşkil etmez. Sahih olduğu kabul edilse bile bu sıhhat, ictihadi bir sıhhattir.”²⁹⁴

Unutulmamalıdır ki, “bir hadise sahih hasen sıfatını verdirecek olan râvidir. Ve râvinin adil, zabıt olduğunu söyleyebilecek olan da muhaddistir. Muhaddisin kararı ise kendi bilgisine dayanmakta ve dolayısıyla şahsî, subjektif olmaktan kurtulamamaktadır. Yani mesele şahsî ictihad meselesidir ve ictihadlarda birlik sağlamak çok defa mümkün olmadığına göre hadislerin değerlendirilmesinde ihtilafın vukuu kaçınılmazdır.”²⁹⁵ Hatiboğlu, yaptığı bu değerlendirmesini ise el-Bâcî'den (ö. 474/1081) den yaptığı şu nakille misallendirir. “Buhârî sahihliğine inandığı hadisler rivayet etti. Müslim'in kanaati böyle olmadığı için onları rivayet

²⁹² Özaşar, **Hadis ve Kültür Yazıları**, s.23.

²⁹³ Bkz. Ebubekir Sifil, “İ'lâ'üs-Sünen”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.22, s.78.

²⁹⁴ Tahânevî, **İ'lâ'üs-Sünen**, Muhammed Takî el- Osmânî (Tah.), İdâretü'l- ve'l Uûmi'l-İslâmiyye, Karaçi 1418, c.11, s.173-175; Ayrıca bkz. Hatiboğlu, **Hadis Tedkikleri**, Otto Yayınları, Ankara 2009, s.85-124.

²⁹⁵ Hatiboğlu, **Hadis Tedkikleri**, s.89.

etmedi. Müslim de sıhhatine inandığı hadisler rivayet etti. Buhârî ise onlara kulak asmadı. Bu durum da gösteriyor ki, hadislerin tespiti ictihadîdir. Bu işleri bilenler bir ictihadda bulunur. Bu zatlar da pek fazla değildir.”²⁹⁶

Bu konuda benzeri muhtevada değerlendirmelere rastlamak mümkündür. Ancak bir dönemde otorite olarak görülen kimi müelliflerin kanaatlerinin ötesinde yorum yapmanın zorluğu da bilinen bir gerçektir. Çünkü ‘gerek hadis kaynakları gerekse onların müellifleriyle ilgili olarak asırlar boyu yapılan çalışmalarda başta hadis âlimleri olmak üzere ulema, son derece yüceltici, zaman zaman da mübalağalı ifadeler kullanmışlardır. İslam dünyasının gerileme dönemlerinde psikolojik bir telafi mekânizması olarak Müslümanların en sık başvurdukları tutum, hadis imamlarının ve hadis kaynaklarının savunusu ve mübalağalı şekilde yüceltilmesi olmuştur.’²⁹⁷ Örneğin Ahmet Muhammed Şakir’in (ö. 1958) şu sözleri *Sahîhayn* hakkında eleştiride bulunmanın zorluğunu göstermektedir: “Muhakkik hadis bilginleri ve basiretle bunları izleyen âlimlere göre, iki şahsın bütün hadislerinin sahih olduğu tartışılmaz bir gerçektir. Her ikisinde de ta’n edilecek yahut zayıf addedilecek tek bir haber mevcut değildir. Dârekutnî (ö. 385/995) ve bazı hadis âlimlerinin tenkitleri, Buhârî ve Müslim’in kendilerine çizdikleri en yüksek sıhhat şartlarına bu tenkit konusu hadislerin ulaşmadıkları anlamındadır. Fakat hadisin sıhhatine bizzat kimse karşı çıkmış değildir. Binaenaleyh yalan yanlış sözlerle ortalığı karıştırmaya kalkanlar ve delilsiz konuşanlar sakın seni korkutmasın. Tenkite uğramış hadisleri incele, âlimlerin uyguladıkları dakik kaidelerle onları tenkitten geçir ve delile dayanarak hükümde bulun.”²⁹⁸

Eserler hakkındaki oluşan bu algıdan olsa gerek Buhârî’nin “*et-Tarih*” adlı eserindeki râvilerle alakalı vehimlerden bahseden Bağdâdî, (ö. 463/1071) “*el-Muvaddih*” isimli eserinin başında şu hatırlatmada bulunmayı gerekli görmüştür:

²⁹⁶ Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî el-Mâlikî, **et-Ta’dîl ve't-Tecrîh limen Harace anhü el-Buhârî fî Câmi'i-s-Sahîh**, Ahmed Lebzâr (Tah.), Marakeş (Fas) 1991, c.1, s.28; Krş. Hatiboğlu, **Hadis Tedkikleri**, s.90.

²⁹⁷ Bağcı, “el-Kutubu's-Sitte Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Otoritesini Oluşturan Faktörler”, **İslâmi İlimler Dergisi**, s.124.

²⁹⁸ Ahmet Muhammed Şakir, **el-Bâisü'l-Hasîs Şerhi İhtisârî Ulûmi'l-Hadîs**, el-Mektebetü'l-Faysaliyye, Mekke tarihsiz, s.49 (not.1); Krş. Hatiboğlu, **Hadis Tedkikleri**, s.123.

“Yazdıklarımıza nazar eden bazı kişiler belki de hakkımızda suizanda bulunarak bizim geçmişlerimize ta’n ettiğimizi, büyük şeyhlerimizi ve âlimlerimizin ayıplarını izhar ettiğimizi düşünebilirler. Bu nasıl olabilir ki? Bizim adımız onların adı ile zikredilir. Onların nuru ile aydınlanırsınız.” Bağdâdî, bu sözlerinin akabinde Ebû İbrahim İsmail b. Yahyâ’nın (ö. 264/877) şu sözünü nakleder: “Bir kitap yetmiş defa da gözden geçirilse içerisinde hata bulunabilir. Zira Allah, kendi kitabı dışında tamamen sahih bir kitabın olmasını uygun görmemiştir. Yine Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (ö. 290/903), babasının eserini 13 kez gözden geçirdiğini ancak on dördüncünün akabinde, babasının yine hata bulduğunu ve buna binaen de Ahmed b. Hanbel’in, Allah’ın kitabı dışında sahih bir kitabın olmasını kabul etmediği şeklinde mukabele ettiğini zikretmiştir.”²⁹⁹

Buhârî ve Müslim hakkında âlimlerin zikrettiği sözleri tahlil eden Özaşar ise bu mevzuda şu değerlendirmede bulunmaktadır: “Elbette rivayet tarihinde bazı eserler, çok titiz nakil yöntemleri uygulanarak vücuda getirilmişlerdir. Buhârî ve Müslim’in kitapları da bunların başında gelir. Bu iki eser için görülen rüyalar, serdedilen mütalaalar, tarih içinde gerçekten vücut bulmuş olabilir. Ancak bunların hiçbirisi, eserlerin zâtî ve tarihî değerlerini ifadede mutlak birer veri olarak alınmamalıdır. Hele hele genelleme yapılmak suretiyle bu eserlerde mevcut her bir rivayetin bağlayıcılığı gibi bir sonucu çıkartmak, fıkıh ve hadis tarihini baştan sona inkar etmekle eş anlamlıdır.”³⁰⁰ Dolayısıyla ‘bu eserlerin karizması, bu tür efsanevi faktörlerden ziyade içerisindeki hadislerin isnad ve metin açısından sıhhati, müellifin hadisi kitabına almadaki ilmî kriteri vb. bir takım isnad ve metin tenkidinde esas alınacak sağlam ölçülere dayanmalıdır.’³⁰¹

Bu konuda Muhammed Abdulhayy el-Leknevî’nin (ö. 1304) *el-Ecvibetu’l-Fâdile li’l-Es’ileti’l-Aşerati’l-Kâmile* adlı eserinde sünen-i erbaa ve diğer hadis

²⁹⁹ Bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, **el-Muvaddih li-Evhâmi’l-Cem’ ve’t-Tefrik**, Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî (Tah.), Dâr’ül-Fikri el-İslamiyyi 1985, s.5, 6.

³⁰⁰ Özaşar, “Rivayet ilimlerinde Eser Karizması ve Müslim’in el-Camiu’s-Sahîh’i”, **Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c.39, s.292.

³⁰¹ Bağcı, “el- Kutubu’s-Sitte Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Otoritesini Oluşturan Faktörler”, **İslâmî İlimler Dergisi**, s.159.

kitapları hakkında sorulan bir soruya verdiği cevabın aydınlatıcı olacağı kanatini taşımaktayız. Adı geçen müellife yöneltlen bir soruda “Sünen-i Erbaa, Beyhakî’nin (ö. 458/1066) eserleri, Dârekutnî’nin (ö. 385/995), Hâkim en-Nîsâbü’rî’nin (ö.405/1014), İbn Ebû Şeybe (ö. 297/910) ve başkalarının meşhur koleksiyonları gibi, geniş hacimli bu kitaplardaki bütün hadisler sahih lizâtihi veya sahih ligayrihi ya da hasen lizâtihi veya hasen ligayrihi midir? Yoksa değil midir?” Leknevî bu soruya verdiği cevapta şöyle der: “Bu ve benzeri eserlerdeki her şey sahih veya hasen değildir. Aksine bu eserlerde sahih, hasen, zayıf ve mevzû rivayetler mevcuttur. Nitekim Nevevî de sünen-i erbaada sahih, hasen, zayıf ve münker rivayetler olduğunu belirtmiştir...”³⁰²

Hayri Kırbasoğlu eserinde bu ifadeleri nakleder ve akabinde şu değerlendirmede bulunur: “Bu sözler, gerçeklerin açık, net ve öz biçimde ifadesinden başka bir şey değildir. Adeta bu cevap, bizim buradan itibaren hadis kaynakları üzerinde yapacağımız incelemenin sonuçlarının tam bir özeti mahiyetindedir. Bu sözler aslında, *Sahih-i Buhârî* ve *Sahih-i Müslim* de dahil, bütün hadis kaynakları için geçerli bir genel değerlendirme olarak kabul edilmeli; hiçbir hadis kaynağının problemli, zayıf ve mevzû hadislerden hâli olmayacağı hiçbir zaman unutulmamalıdır.”³⁰³ Yapılan değerlendirmelerin de gösterdiği üzere bir eseri hatadan beri kabul etmenin ve sahip olduğu otoriteden yola çıkarak senedin sıhhat değeri noktasında esas almanın isabetli olmadığını düşünmekteyiz.³⁰⁴ Çünkü hatadan salim tek kitap Kur’ân-ı Kerîm’dir.³⁰⁵

Müslim’in eserine aldığı hadislerin senedine yönelik bir tenkit de “Abdestin fazileti” bâbında zikredilen rivayet³⁰⁶ bağlamında Dârekutnî ve bazı

³⁰² Muhammed Abdulhay el-Leknevî, **el-Ecvibetu’l-Fâdıle li’l-Es’ileti’l-Aşrati’l-Kâmile**, Mektebetü Matbûâtü’l-İslâmiyye, s.66-67.

³⁰³ Hayri Kırbasoğlu, **İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi**, Ankara Okulu, Ankara 2006, s.290.

³⁰⁴ Bu konuda bkz. Nuri Tuğlu, “Eser Karizması Mı Musannif Karizması Mı?”, **İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (s.51-70), 17:2 (2012), s.52; Özafşar, “Rivayet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim’in el-Câmiu’s-Sahih’i”, **Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c.39, s.291; Bağcı, “el-Kutubu’s-Sitte Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Otoritesini Oluşturan Faktörler”, **İslâmî İlimler Dergisi**, s.123-159.

³⁰⁵ Bkz. Kırbasoğlu, **İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi**, s.290

³⁰⁶ Müslim, Tahâret, 1.

âlimler tarafından dile getirilmiştir. İddiaya göre senedde bulunan râvilerden Ebû Sellam ile Ebû Mâlik arasında Abdurrahman b. Ğunm sakıt olmuştur. Delil olarak da aynı hadisi Muaviye b. Sellam'ın kardeşi Zeyd b. Sellam'dan, o da dedesi Ebû Sellam'dan, o da Abdurrahman b. Ğunm'dan o da Ebû Mâlik el-Eş'arî den rivayet ettiğini, Nesâî, İbn Mâce ve diğerlerinin de hadisi aynı şekilde tahric ettiğini belirtmişlerdir. Nevevî, Müslim hakkındaki söylenenleri kaydettikten sonra iddialara Müslim nazarından şöyle cevap verilebileceğini ifade etmiştir: “Zahirde Müslim, Ebû Sellam'ın Ebû Malik'ten semâi olduğunu bilmektedir. Ebû Sellam bu hadisi Ebû Mâlik'ten işittiği gibi hadisi aynı kaynaktan Abdurrahman b. Ğunm vasıtasıyla da işitmiştir. Dolayısıyla Ebû Sellam bir seferinde doğrudan Ebû Malik'ten, bir seferinde de Abdurrahman b. Ğunm vasıtasıyla hadisi sevketmiştir. Bununla beraber ne olursa olsun hadisin metni sahihtir ve metin ta'n edilmemiştir.”³⁰⁷

Bu misalde Nevevî'nin İmam Müslim'i farklı rivayet tariklerinden getirdiği şahitle savunduğunu görmekteyiz. Ancak burada Nevevî'nin son cümlesi metin tenkidi açısından tahlil edilmesi gereken bir cümledir. Nevevî'nin bu muhtevadaki sözlerini farklı yerlerde görmek mümkündür. Mesela “kitâbü'l-hayz” bölümünde zikredilen bir rivayetin³⁰⁸ râvilerinden Mahrame b. Bukeyr'in babasından nakilde bulunması sebebiyle tenkide uğramıştır. Nevevî, bu mevzuda farklı âlimlerin kanaatlerini serdederek senedle ilgili iddialara cevap vermiştir. Akabinde ise Nevevî “Her ne olursa olsun, hadisin metni Müslim'in daha önce zikretmiş olduğu tarikten ve yine diğerlerinin zikrettiği tarikten sahihtir.”³⁰⁹ beyanı ile bir hadisi değerlendirirken hadis senedinin yanında metnin sıhhatinin de göz önünde bulundurulmasının gerektiğini îma etmiştir.

“İman” kitabında zikredilen bir rivayetin³¹⁰ senedine dair yöneltlen iddialar karşısında serdedilen müdafaaya baktığımızda yine Nevevî'nin bir hadisin tahlilinde rivayetin farklı tariklerini ve diğer tariklerden gelen metni dikkate aldığını görmek mümkündür. Bu bölümde Nevevî, ilgili konuda farklı âlimlerin kanaatlerini

³⁰⁷ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.96.

³⁰⁸ Müslim, Hayz, 19.

³⁰⁹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.205.

³¹⁰ Müslim, İman, 157.

kaydettikten sonra şöyle devam etmektedir: “Derim ki, bu ihtilaf ve ızdırab Velîd b. Müslim’in, el-Evzâî’den rivayeti ile ilgilidir. Leys (ö. 373/983), Ma’mer, Yunus ve İbn Cüreyc’in rivayetlerinin sıhhatinde ise hiçbir şüphe yoktur. Bu rivayetler gereğince amel edilecek müstakil rivayetlerdir ve onlara itimat edilir. el-Evzâî’nin (ö. 157/774) rivayetini ise Müslim mütâbaat olmak üzere söz konusu etmiştir. Hadis âlimleri nezdinde kabul edildiği üzere mütâbaat rivayetlerde bir tür zayıflık bulunması katlanılabilir bir husustur. Çünkü mütâbaat itimat olunan, dayanak alınan bir rivayet değildir. Mütâbaat sadece dayanak içindir. Velhasıl Velîd’in, el-Evzâî’den rivayetindeki bu ızdırab hadisin aslının sıhhatine herhangi bir zarar vermemektedir. Çünkü onun sahih oluşunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Nitekim Dârekutnî’nin yaptığı istidraklerin çoğunlukla bu türden olduğunu ve bunun metinlerin sıhhatini etkilemediğini ve Müslim’in bu tür rivayetlerde, asıl dayanak aldığı rivayetler onlar olmadığından ötürü mazur görülmesi gerektiğini daha önceki fasıllarda belirtmiştik.”³¹¹ Görüldüğü üzere Nevevî, hadisin bir tarikten senedinin zayıf olmasına binaen hadisi terketmek yerine hadisin diğer tariklerden gelen metnini de itibara almıştır.

Dârekutnî’nin “kitâbü’s-salât”, bölümünde zikredilen bir rivayete³¹² yönelttiği tenkide Nevevî’nin verdiği cevap hadisin değerlendirilmesinde metnin de göz ardı edilmediğini göstermektedir. Her namazda Fâtiha okumanın vücûbunun konu edildiği bâbda zikredilen bu rivayet, râvilerinden Yahyâ b. Said sebebiyle Dârekutnî tarafından tenkide uğramıştır. Dârekutnî’ye göre Müslim’in rivayetinde geçen Yahyâ b. Said babasından rivayeti sebebiyle diğer tariklere muhalefet etmiştir. Bu tenkit karşısında Nevevî, Yahyâ b. Said’in hafız ve rivayetine itimat edilen bir râvi olduğunu belirterek sözlerine şöyle devam etmektedir: “Bu hadis sahihtir ve illeti yoktur. Eğer Yahyâ b. Said’in rivayeti sahihse diğerlerinin bu hadisin metnine zararı yoktur. Nitekim bu durumun beyanı birinci kitapta defalarca geçmiş bulunmaktadır.”³¹³

³¹¹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.287, 288.

³¹² Müslim, **Salât**, 45.

³¹³ Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.330; c.3, s.96, 205.

Nevevî hakkında çalışmalar yapan Ahmed Atâ İbrahim, Velid b. Müslim'in el-Evzâi'den yaptığı rivayetle ilgili Nevevî müdafaasından³¹⁴ hareketle metin tenkidinin Nevevî tarafından öncelendiği yorumunda bulunmuştur. Ahmed Atâ ilgili konuda şu değerlendirmede bulunmuştur: “Bu misalde Nevevî'nin metne olan ihtimamının boyutlarını görmek mümkündür. Metin sahih olduğu müddetçe mesele yoktur. Çünkü amel o metnin üzerine bina edilir. Tabî ki burada Nevevî'nin Şâfiî bir fakih olduğu ve her şeyden önce Kur'ân ve sünnetten ahkâmın delillerini araştırdığı unutulmamalıdır. Nevevî'nin gerek Müslim'i müdafaası, gerekse Dârekutnî (ö. 385/995) ve Kâdî İyâz'ı (ö. 544/1149) tenkidi ile ilgili misallerin pek çoğuna baktığımızda yine Nevevî'nin metne olan ihtimamını belki de metni senede takdim ettiğini görmek mümkündür. Bununla beraber pek çok yerde Nevevî'nin sözünü ettiği “كيف كان فالمتن الصحيح لا مطعن عليه”³¹⁵ “Her ne olursa olsun, metin sahihtir ve metin ta'n edilecek bir konumda değildir.” kaidesinin cari olduğu söylenebilir.”³¹⁶

Acaba bu açıklamalara binaen Ahmed Atâ'nın iddia ettiği üzere Nevevî'nin metin tenkidini öncelemiş olduğunu söylemek mümkün müdür? Yukarıda zikredilen misallerden hareketle Nevevî'nin sened yanında metne de ehemmiyet verdiği ve özellikle de farklı tariklerdeki metinleri göz ardı etmediği yorumunda bulunulabilse de, metin tenkidinin sened tenkidinin önüne geçtiği iddiasının isabetli olmadığı kanaatini taşımaktayız. Çünkü Ahmed Atâ'nın sözünü ettiği hadiste Nevevî, hadisin metninin sıhhatli olduğu çıkarımını metinden hareketle değil, diğer tariklerin senedinin sıhhatinden hareketle yapmaktadır. Aynı zamanda Nevevî tarafından farklı yerlerde “Ne olursa olsun hadisin metni sahihtir ve metin ta'n edilmemiştir.”³¹⁷ şeklindeki ifadelerin de bir metnin farklı tariklerdeki senedlerinin sıhhatine binaen yapılan çıkarımlar olduğu açıktır.³¹⁸ Haliyle bu ifadeleri metin tenkidinden ziyade sened tenkidi olarak nitelendirmek daha doğru olacaktır. Nitekim bir hadisin şerhinde Nevevî'nin şu değerlendirmesi metinlerin

³¹⁴ Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.287, 288

³¹⁵ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.96, 205; c.4, s.330.

³¹⁶ Ahmed Atâ İbrahim Hasan, **es-Sinâatü'l-Hadisiyye fî Şerhi'n-Nevevî alâ Sahîh-i Müslim**, s.223-224.

³¹⁷ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.96.

³¹⁸ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.205; c.4, s.330; c.10, s.463.

sıhhatinin tespitinde, senedlerin sıhhatinin esas olduğunu gösterir mahiyettedir. “Her ne olursa olsun, hadisin metni Müslim’in daha önce zikretmiş olduğu tarikten ve yine diğerlerinin zikrettiği tarikten sahihtir.”³¹⁹

Her ne kadar İmam Nevevî’nin, kimi zaman metni öncelediği vâkî olsa da bunun Ahmed Atâ’nın iddia ettiği üzere genel bir hadis tenkidi prensibi olduğunu söylemek güçtür. Şöyle ki, farklı vesilelerle Müslim’in hadislerinin sıhhatine yöneltilen tenkitlere Nevevî’nin verdiği cevaplar, Nevevî nazarında metnin takdimi bir yana senedin daha öne çıktığına işaret etmektedir. Mesela “musâkât” bölümünde zikredilen bir hadis³²⁰ Ebû Ali Gassânî’nin (ö.498/1105) zikrettiği maktû hadislerden olduğu iddiasıyla tenkit edilmiştir. Nevevî, hadisin Müslim’de ve Buhârî’de bulunan muttasıl tariklerini ortaya koyarak yapılan tenkide katılmadığını beyan etmiştir. Bununla birlikte Nevevî’nin şu ifadesi Ahmed Atâ İbrahim’in iddiasının aksine hadis tenkidinde metinden çok senedin öne çıktığını göstermektedir. İlgili bölümde Nevevî, rivayete yöneltilen tenkid karşısında şu açıklamada bulunmuştur: “لكن كيف كان فلا يحتج بهذا المتن من هذه الرواية لو لم يثبت من طريق آخر ولكن ثبت من طريق آخر” “Fakat ne olursa olsun şayet bu hadis başka bir tarikten sabit olmasaydı, bu rivayetin metni ile ihticac olunamazdı. Ama başka bir tarikten bu rivayet sabit olmuştur.”³²¹

Görüldüğü üzere Nevevî, tenkide uğrayan metnin hüccet olarak kabulünde diğer tariklerden sabit olmasını ön şart olarak kabul etmektedir. Haliyle bu durum senedin tekaddümüne işaret etmektedir. Yine “kitâbü’l-hayz” bölümünde tenkide uğrayan bir rivayet hakkında Nevevî, “Her ne olursa olsun, hadisin metni Müslim’in daha önce zikretmiş olduğu tarikten ve yine diğerlerinin zikrettiği tarikten sahihtir.”³²² şeklinde müdafaa etmiştir. Nevevî’nin bir metni, senedinin tenkide uğraması sebebiyle doğrudan gözden çıkarmaması, metne verdiği ehemmiyeti îma etse de; savunma sadedinde metnin anlamsal tahlilinden çok mezkur metnin farklı tariklerdeki isnadının sahihliğini gerekçe göstermesi isnadın şârih nazarındaki önceliğini göstermektedir. Aynı zamanda Cafer b. Süleyman sebebiyle tenkide

³¹⁹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.205.

³²⁰ Müslim, **Musâkât**, 19.

³²¹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.10, s.463.

³²² Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.205.

uğrayan bir senedi “İmam Müslim’in bu rivayeti hüccet olarak kabul etmesi de râvinin sikâlığının göstergesi olarak yeterli bir gerekçedir.”³²³ şeklinde savunan Nevevî’nin prensip olarak metni, senede takdim ettiğini söylemek zor olsa gerektir.

1.2.2.3. Hadislerin Hüccetliği İle İlgili Tenkitler

Müslim’e yöneltilen tenkitler kimi zaman da eserine aldığı hadislerin hüccet değeri ile alakalı olmuştur. Mesela Müslim, eserinde geçen bir rivayetin³²⁴ isnad zincirini “...حدثني به ان شاء الله تعالى عبد الله بن اسماء...” şeklinde sevkeder. Nevevî, Müslim’in isnad zincirinde “ان شاء الله” “İnşâallâhü” lafzını kullanmasından dolayı tenkit edildiğini ve hakkında şüphe duyulan bir şeyin hüccetliğinin nasıl gerçekleşeceğinin sorgulandığını kaydeder. Nevevî, öncelikle bu iddiaların Müslim’in isnad ilmindeki derinliğinden ve maharetinden habersiz olanlar tarafından ortaya atıldığını ifade ettikten sonra yapılan eleştirilere Müslim adına şöyle cevap verir: “İmam Müslim bu isnad ile hüccette bulunmamıştır. Nitekim Müslim bu isnadı şahit getirmek için mütâbi’ olarak zikretmiştir. Ayrıca asıllar hususunda müsamaha gösterilmeyen bir şeyin mütâbaat ve şevâhid söz konusu olduğunda kabul bulabileceğini daha önce beyan etmiştik.”³²⁵

Böylece Nevevî, yapılan eleştiriler karşısında verdiği cevap ile hem mütâbaat ve şevâhid hakkındaki görüşüne atıfta bulunmuş, hem de Müslim’in isnad ilmindeki derinliğine bir kez daha vurgu yapmıştır.

1.2.2.4. Ta’lîkât İle İlgili Tenkitler

“Ta’lîk”, bir şeyi yüksek bir şeye bağlamak, asmak, bağlı olmak anlamlarına gelen, “علق” “Alak” kökünden gelir.³²⁶ Hadis ıstılahında ise “ta’lîk”,

³²³ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.142; c.8, s.269.

³²⁴ Müslim, **İman**, 238.

³²⁵ Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.362.

³²⁶ **Lisânü’l-Arab**, “Ta’lîk”, c.4, s.409; Nevevî, **Tehzîbü’l-Esmâ ve’l-Lügât**, c.4, s.37.

isnadın başından bir veya daha fazla râvinin hazf edilmesi anlamına gelir. Bu şekilde rivayet edilen hadise de “muallak hadis” denir.³²⁷

Muallak hadisler, bazen “روي, فعل, قال, ذكر” “zekera- kâle- feale, ravâ” gibi kesinlik bildiren cezm sîğalarıyla rivayet edilir ki, bu şekilde rivayet edilenlerin, kendisinden ta’lîk yapılarına nispetinin sahih olduğu iddia edilmiştir. Bazen de “يحيى, يذكر, يروي” “yuhkâ, yûrvâ, yüzkeru” gibi kesinlik bildirmeyen temrîz sîğalarıyla rivayet edilirler. Bu şekilde rivayet edilenlerin ise kendisinden ta’lîk yapılarına nispetinin sıhhatine hükmedilmeyeceği belirtilmiştir.³²⁸ Süyûtî (ö. 911/1505) de *Tedribü’r-Râvi* adlı eserinde ta’lîkin sıhhati hakkında benzerî muhtevada değerlendirmeleri kaydetmiştir. Buna göre muallak hadisin sıhhati, isnadının bilinmesine veya hadisçiler arasında maruf olmasına bağlıdır. İsnadı bilinen ve kabul şartlarına haiz olarak hadisçiler arasında maruf olan muallak bir hadisin sahih veya hasen hükmünü taşıması gayet tabidir. Herhangi sahih ve maruf bir hadisin isnadının hazfedilerek “kâle Rasûlullah” denilmesi ta’lîktir.³²⁹ Ta’lîk, Buhârî’nin³³⁰ *Sahîh*’inde çok olmakla beraber Müslim’in *Sahîh*’inde oldukça azdır.³³¹

Buhârî ve Müslim’de yer alan muallak hadisler, muhaddisler nazarında farklı değerlendirmelerin zuhur etmesine sebep olmuştur. Yapılan tenkitler karşısında Nevevî, İbnü’s-Salâh’tan yaptığı nakilde³³² Buhârî ve Müslim’de sureten munkatı hadislerin bulunduğunu, ancak bu rivayetlerin sahih hadis kapsamından çıkarılarak zayıf hadislere dahil edilmesinin doğru olmayacağını belirtmiştir.³³³

İbnü’s-Salâh, *Sıyânetü Sahîh-i Müslim* adlı eserinde değerlendirmelerine şöyle devam etmektedir: “Dârekutnî (ö. 385/995) ve *el-Cem Beyne’s-Sahîhayn* isimli

³²⁷ İbnü’s-Salâh, *Ulûmü’l-Hadîs*, s.24. Nevevî, *İrşâd*, s.62. Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s.194; Ayrıca bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *Hadis Tarihi*, İbrahim Hatiboğlu, (Tenkitli Neşir), Darulhadis, İstanbul 2002, s.116

³²⁸ Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh*, c.1, s.157, 158.

³²⁹ Süyûtî, *Tedribü’r-Râvi fî Şerhi Takrîbü’n-Nevevî*, s.59; Krş. Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, TDV Yayınları, Ankara 2004, s.68.

³³⁰ Buhârî’nin ta’lîkleri hakkında değerlendirme için bkz. İbn Hacer, *Hedyü’s-Sârî Mukaddimetü Fethu’l-Bârî*, s.635-640; M. Fuad Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, Otto Yayınları, Ankara 2015, s.117- 138; Bilen, *İbn Hacer’in Buhârî Savunusu*, s.164-176.

³³¹ İbnü’s-Salâh, *Sıyânet-ü Sahîh-i Müslim*, s.24.

³³² İbnü’s-Salâh, *Sıyânet-ü Sahîh-i Müslim*, s.75-76.

³³³ Bkz. Nevevî, *el-Minhâc*, c.1, s.131. (Nevevî’nin Mukaddimesi)

eserinde Humeydî (ö. 488/1095) bu tür rivayetlere ta'lik ismini vermiştir. Bu rivayetler Buhârî'de çok olmakla birlikte Müslim'de oldukça azdır.³³⁴ İbnü's-Salâh Müslim'in *Sahîh*'indeki muallak hadislerin sayısı hakkında şunları kaydeder: “*el-Mu'lim*” in müellifi Ebû Abdullah el-Mâzerî (ö. 536/1141) Ebû Ali Gassânî el-Ceyyânî'den (ö. 498/1105) nakille Müslim'in *Sahîh*'inde 14 yerde muallak rivayetin bulunduğundan bahsetmiştir. Bu ise ilgili konuda tutarsız bir takım açıklamalara sebep teşkil eder. Hâlbuki durum böyle değildir. Bunlardan hiçbirisi bu şekilde tahriç edilmemiştir. Çünkü bunlarda sahih hadisin özellikleri vardır. Hatta bu hadisler sahih mevsuldürler. Özellikle de aralarında mutâbaat yoluyla zikredilmiş olanlar ve aynı kitapta (bölümde) mevsul olarak zikredilmiş olanlarda durum böyledir. Çünkü Müslim, o hadisin, hadis âlimleri nezdinde bilinen bir hadis olması ile yetinmiştir. Nitekim Müslim, zayıf birtakım râvilerden de hadis rivayet etmiştir. Bunu yaparken de onlardan naklettiği bu rivayetin, sika kimselerin bir rivayeti olarak tanınan bir rivayet olmasından dolayıdır.”³³⁵

İbnü's-Salâh, Ebû Ali Gassânî el-Ceyyânî'nin Müslim'in kitabındaki ta'likin sayısını on dört olarak tespit ettiğini, ancak bu sayının on iki olmasının gerektiğini belirtir ve gerekçesini de şöyle açıklar: “Çünkü Ebû Ali on dördüncü hadis olan İbn Ömer'in naklettiği “Bana sizin bu geceniz gösterildi.” şeklindeki “fezâil” bölümünde bulunan hadisi kendi kitabında zikretmiştir. Bu hadisi başka bir sefer daha zikretmiş olduğundan ötürü bu sayı on üçe düşer. İkinci hadisi³³⁶ de kapsam dışı bırakırsak bu sayı on ikiye düşer. Çünkü hadis râvilerinden el-Cülûdî (ö. 368/978) bu hadisi Müslim'den mevsul olarak rivayet etmiştir. Onun rivayeti de mutemet ve meşhur bir rivayettir. Buna göre Müslim'deki maktu³³⁷ hadislerin toplamı on ikidir.”³³⁸

³³⁴ İbnü's-Salâh, *Sıyânet-ü Sahîh-i Müslim*, s.76. Ayrıca bkz. Nevevî, *el-Minhâc*, c.1, s.131 (Nevevî'nin Mukaddimesi); Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, c.1, s.34.

³³⁵ İbnü's-Salâh, *Sıyânetü Sahîh-i Müslim*, s.81; Krş. Nevevî, *el-Minhâc*, c.1, s.134. (Nevevî'nin Mukaddimesi)

³³⁶ Müslim, *Salât*, 68.

³³⁷ İmam Nevevî, bu hadislerden bahsederken “ehâdisü'l-maktûât” ifadesini kullanmıştır. Devamında ise bu hadislerin “muallak” olarak isimlendirildiğini belirterek “maktu” ifadesi ile kastedilenin Müslim'deki ta'likler olduğuna işaret etmiştir. Nevevî'nin şerhinde görülen bu durumun kavram

İbnü's-Salâh Müslim'de geçen bu ta'lîklerin yerini tek tek belirtir ve akabinde bunların mevsul tarikleri hakkında bilgi verir. Nevevî de mukaddimesinde bu bilgileri nakleder. Buna göre Ebû Ali el-Gassânî el-Ceyyânî'nin³³⁹ (ö.498/1105) inkıta'/ ta'lik olduğunu söylediği bahisler şunlardır:

- ❖ Teyemmüm³⁴⁰
- ❖ Namaz³⁴¹
- ❖ Tekbir ile kıraat arasında sükut³⁴²
- ❖ Cenaze³⁴³
- ❖ Cevâih³⁴⁴ (Tabii afetler),
- ❖ Cevâih³⁴⁵
- ❖ İhtikâr,³⁴⁶
- ❖ Peygamber'in sıfatı³⁴⁷
- ❖ Fezâil³⁴⁸

kargaşasına sebebiyet vermesi muhtemeldir. (Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.10, s.463) Bu sebeple tezimizde anlam karmaşası olmaması adına Nevevî'nin muallak anlamında kullandığı "maktûât" ibaresi yerine muallak veya ta'lik kelimesini kullanmaya çalıştık.

³³⁸ İbnü's-Salâh, **Sıyanetü Sahîh-i Müslim**, s.81; Krş. Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.133. (Nevevî'nin Mukaddimesi) Nevevî, şerhinde kimi yerde bu sayının on dört (Nevevî, **el-Minhâc**, c.11, s.45) kimi yerde on iki (Nevevî, **el-Minhâc**, c.10, s.463) olduğunu söylemiştir.

³³⁹ Ebû Ali Hüseyin b. Muhammed el-Gassânî el-Ceyyânî, *Takyidü'l-Mühmel* eserinde İmam Müslim için ayrı bir bölüm açmış ve burada Müslim'in ravileri hakkında geniş bir şekilde değerlendirmelerde bulunmuştur. Bkz. Ebû Ali el-Gassânî el-Ceyyânî, **Takyidü'l-Mühmel ve Temyüzü'l-Müşkil**, c.3, s.763-937.

³⁴⁰ Müslim, Hayz, 114.

³⁴¹ Müslim, Salât, 68.

³⁴² Müslim, Salât, 148

³⁴³ Müslim, Cenâiz, 103.

³⁴⁴ İmam Nevevî'nin "Cevâih" bâbında olduğunu söylediği hadis Müslim, Kitâbü'l-Musâkât, 19, "Borcun bir kısmını hesaptan düşmenin müstehap oluşu bâbı" nda yer almaktadır. Nevevî her ne kadar Mukaddime'de bu hadisin yeri olarak "Cevâih" demiş olsa da bu bâb " Vaz'ul-Cevâih" şeklinde bir önceki bâbda geçmiştir. İbnü's-Salâh'ın *Sıyanetü Sahîh-i Müslim* eserinde ise bu bâb "Havâic" bâbı şeklinde yazılmıştır. Bkz. İbnü's-Salâh, **Sıyanetü Sahîh-i Müslim**, s.78.

³⁴⁵ Müslim, Musâkât, 21.

³⁴⁶ Müslim, Musâkât, 130.

³⁴⁷ Müslim, Fedâil, 24.

- ❖ Kader³⁴⁹
- ❖ Orta namaz³⁵⁰
- ❖ Recim³⁵¹
- ❖ İmâret³⁵² şeklinde kaydedilmiştir.³⁵³

İbnü's-Salâh, *Sıyânetü Sahîh-i Müslim* eserinde ta'lik olduğu söylenen bu yerleri kaydetmiş, akabinde ise buradaki munkatı rivayetlerin mevsul tarikleri hakkında bilgi vermiştir. İmam Nevevî ise bu bilgileri mukaddimede kaydettiği gibi ilgili bölümlerde rivayetlerin durumları hakkında bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Mesela “İlim” kitabının, “Yahudi ve Hristiyanların yolunu takip etme” bâbında, Ebû Said el-Hudrî'nin rivayetinin munkatı olduğu iddia edilmiştir.³⁵⁴ Mezkur rivayette Müslim, “عدة من اصحابنا عن سعيد بن مريم” “Said b. Meryem'den bazı arkadaşlarımız rivayet etti.” şeklinde hadisi rivayet etmiştir. Nevevî, hadisin senedi hakkında yaptığı değerlendirmede Mâzerî'nin (ö. 536/1141) bu hadisi Müslim'de mevcut olan muallak 14 hadisin sonuncusu olarak zikrettiğini aktarmıştır. Nevevî devamında Kâdî İyâz'dan (ö. 544/1149) şu bilgileri nakletmiştir: “Mâzerî, Ebû Ali Gassânî'yi taklit ederek bu hadise maktû demişse de bu tesmiye batıldır. Bu hadis ulema nezdinde rivayeti meçhul kabilindendir.” Nevevî, Kâdî İyâz'ın Mâzerî'ye olan tenkidini naklederken maktû tanımı hususunda Kâdî İyâz'ı da eleştirir. Nevevî, şöyle devam eder: “Kâdî İyâz her ne kadar maktû hadis hakkında ‘Senedinden bir râvi atılan hadistir.’ demişse de bu tarif de mecâzîdir. Onun tarif ettiği maktû hadis, usûl ve fıkıh ulemasına göre munkatı ve mürseldir. Mezkur zevata göre maktûnun hakikati, tâbiine nisbet edilen hadistir. Her halükarda hadisin metni birinci rivayetinde muttasıldır. Müslim bu ikinci rivayeti mutabaat için getirmiştir. Hatta bu

³⁴⁸ Müslim, Fezâilü's-Sahâbe, 217.

³⁴⁹ Müslim, İlim, 6.

³⁵⁰ Müslim, Mesâcid, 208.

³⁵¹ Müslim, Hudûd, 16.

³⁵² Müslim, İmâret, 65.

³⁵³ İbnü's-Salâh, *Sıyânetü Sahîh-i Müslim*, s.77- 80; Nevevî, *Minhâc*, c.1, s.134 (Nevevî'nin Mukaddimesi); İbnü's-Salâh, *Sıyânetü Sahîh-i Müslim*, s.77- 80.

³⁵⁴ Müslim, İlim, 6.

ikinci rivayetin de Ebû İshak, İbrahim b. Süfyan tarikiyle muttasıl olarak nakledildiği pek çok nüsha görülmüştür.³⁵⁵

İzah edildiği üzere Müslim, ”عدة من اصحابنا عن سعيد بن مريم” şeklinde hadisi rivayet ettikten sonra akabinde “Kâle Ebû İshak, İbrahim b. Muhammed, haddesenâ Muhammed b. Yahyâ, haddesenâ ibn Ebi Meryem” tarikini de getirmiştir. Böylece Müslim, ”عدة من اصحابنا” “bazı arkadaşlarım” şeklindeki ibareden dolayı munkatı tenkidine uğrayan rivayeti “İbrahim b. Muhammed ve Muhammed b. Yahyâ” tariki ile mevsul olarak zikretmiştir.

Müslim’in ta’likâtına dair iddialar karşısında Nevevî’nin benzeri bir müdafaası “musâkât” bölümünde rastlanmaktadır. Nevevî bu hadisin şerhinde şu değerlendirmede bulunur: “Ğassânî ve diğer hadis âlimleri, ‘Yiyecek şeylerde ihtikar yapmanın haram kılınması’ bâbında ‘Bazı arkadaşlarım bana Amr b. Avn’dan tahdis etti.’ şeklinde devam eden rivayetin Müslim’in tahriç ettiği on dört muallak hadisten birisi olduğunu iddia etmişlerdir.” Nevevî devamında Müslim’in bu hadisini Kâdî İyâz’dan naklen şöyle müdafaa eder: “Evvelce de söylediğimiz gibi, böyle hadise muallak denilemez; bu ancak meçhulün rivayeti kabilindendir.” Nevevî, Kâdî İyâz’ın bu sözlerini tasdik sadedinde şöyle devam eder: “Bu rivayetin zararı yoktur. Çünkü İmam Müslim onu mütâbaat olarak getirmiştir. Asıl hadisi sika râvilerin rivayetleriyle muttasıl olarak zikretmiştir. Buradaki meçhul râviyi Ebû Dâvûd ve diğer hadis imamları rivayetlerinde ismiyle vermiştir.”³⁵⁶

Yine “musâkât” bölümünde zikredilen bir hadisin³⁵⁷ Ebû Ali Gassânî’nin sözünü ettiği muallak hadislerden olduğu iddia edilmiştir. Mezkur rivayet senedinde yer alan ”حدثني غير واحد من اصحابنا” “Bana arkadaşlarımdan birkaçı tahdis etti” ifadesi sebebiyle tenkit edilince Nevevî, Kâdî İyâz’dan nakille Müslim’in rivayetini şöyle müdafaa etmiştir: “Şayet râvi, ‘Bana pek çok kimse rivayet etti.’, ‘Bana sika bir zat rivayet etti.’, ‘Bana arkadaşlarımızdan birkaçı rivayet etti.’ derse bu hadis bu ilmin ehline ne maktûdur, ne mürseldir, ne de mu’daldır. Bilakis bu hadis meçhul bir

³⁵⁵ Nevevî, **el-Minhâc**, c.16, s.437.

³⁵⁶ Nevevî, **el-Minhâc**, c.11, s.35.

³⁵⁷ Müslim, **Müsâkât**, 19.

kimsenin rivayeti kabilindendir.”³⁵⁸ Nevevî, Kâdî İyâz’ın bu tespitlerini onayladıktan sonra sözlerine şöyle devam etmiştir: “Fakat ne olursa olsun, şayet bu hadis başka bir tarikten sabit olmasaydı, bu rivayetin metni ile ihticac olunamazdı. Ama başka bir tarikten bu rivayet sabit olmuştur. Nitekim Buhârî, bu hadisi *Sahih*’inde İsmail b. Ebî Üveys’den rivayet etmiştir. İhtimal Müslim “غير واحد” ifadesi ile Buhârî ve başkalarını kastetmiştir. Aynı zamanda Müslim bu hadisi hac bahsinde ve “cihad” kitabının sonunda Buhârî’de zikri geçen İsmail’den vasıtasız olarak rivayet etmiştir.”³⁵⁹ Nevevî sözlerinin devamında bu hadisin Müslim’de geçen diğer muttasıl tariklerinden de zikrederek maktû/muallak olarak tenkit edilen hadisin aslında pek çok yerde muttasıl tariklerinin mevcut olduğundan bahisle yapılan tenkidi onaylamadığını ortaya koymuştur.

1.2.2.5. Müslim’in Sıhhat Şartları İle İlgili Tenkitler

İmam Nevevî, sahihlik şartları ile ilgili olarak Müslim’e yöneltilen tenkitler karşısında, İmam Müslim’i müdafaa cihetine giderken, âlimlerin ittifak halinde Müslim’e yönelik tenkitlerini ise göz ardı etmez. Mesela “Namazda teşehhüd” bâbı içerisinde Hz. Peygamber’in öğretmiş olduğu teşehhüd hakkında birçok rivayet tarikleri nakledilmiştir. Bunlardan bir tanesi de Müslim’in bu eserini nakleden Ebû İshak künyesi ile tanınan İbrahim b. Süfyan’a aittir. Bu rivayette Ebû İshak, Cerir’in, Süleyman’dan (et-Temimî) onun da Katâde’den naklettiği “وإذا قرأ” “فأنصتوا” (İmam namazda) okuduğu zaman, susunuz.” ziyadesinden bahsetmiştir.³⁶⁰ Takibeden rivayette ise Ebû İshak, hadisin Ebû Nadr’ın kız kardeşinin oğlu Ebû Bekr tarafından ta’n edildiğini bildirmiştir. Bu rivayete göre Müslim, Ebû Bekr’in eleştirisine “Sen Süleyman’dan daha hafızını mı istiyorsun?” şeklinde mukabelede bulunmuştur. Bunun üzerine Ebû Bekr, Müslim’e Ebû Hureyre³⁶¹ hadisi hakkındaki görüşünü sorunca Müslim, “O hadis yani “Okuduğu zaman, susunuz.” benim nazarımda sahihtir.” cevabını vermiştir. Ebû Bekr’in “Öyle ise niye eserinde bu hadise yer vermedin?” şeklindeki itirazına ise Müslim, “Bu hadis, sıhhati konusunda

³⁵⁸ Nevevî, *el-Minhâc*, c.10, s.463.

³⁵⁹ Nevevî, *el-Minhâc*, c.10, s.463.

³⁶⁰ Müslim, *Salât*, 63.

³⁶¹ Bkz. Müslim, *Salât*, 63.

üzerinde icmân olduğu bir hadis değildir. Fakat bu hadis bana göre sahihtir. Ben eserimde benim nazarımda sahih olan hadislerin tamamına yer vermedim. Bilakis eserimde sıhhati konusunda üzerinde icmâ edilmiş olan hadisleri aldım.”³⁶² şeklinde mukabelede bulunmuştur.

Nevevî, Müslim’in *Sahîh*’inde üzerinde icmân olmadığı hadislerin mevcut olduğu iddiası ile bahsi geçen sözün tenkit edildiğini bildirmiştir. Akabinde ise Nevevî, Müslim’i şu sözlerle müdafaa etmiştir: “Burada üzerinde icmâ edilen hadisler sözü ile murat edilen, Müslim nazarında icmâ olan hadislerdir. Bilakis bu hususta Müslim’in başkalarını taklit etmesine lüzum yoktur.”³⁶³ Şerhinde bu kadarıyla kifayet eden Nevevî, mukaddimede konuya atfen yaptığı değerlendirmede Müslim’in sözünde müşkilin bulunduğunu, ancak İbnü’s-Salâh’ın bu meseleye iki vechede cevap verdiğini ifade etmiştir. Bu cevaba binaen Nevevî, sözlerine şöyle devam eder: “Evveliyetle Müslim’in bu sözü ile muradı, kendi nazarında icmân olduğu hadislerdir. Haliyle hadislerin bir kısmında bazılarının göre icmâ oluşmamıştır. Diğer bir husus da şudur ki; Müslim, burada sened ve metin olarak hakkında sıkların ihtilafının mevcut olduğu hadisleri almadığını murat etmiştir. Aksi halde Müslim, seneddeki bazı râvilerin sıklığı hakkındaki (muhtemel) ihtilafı kastetmemiştir. Nitekim, Ebû Bekr’in, Ebû Hureyre³⁶⁴ hadisi hakkındaki görüşünü sorunca Müslim’in verdiği cevap da bunu göstermektedir. Bununla birlikte Müslim’in eserinin kendi katında sahih olmakla beraber sened veya metninde ihtilafı olan hadislere de şamil olması, sıhhat şartları noktasında Müslim’in bir dikkatsizliği – yanlışlığı (zühul) - sebebiyle veya başka bir sebeple de olma ihtimali vardır. Ancak şu bilinmelidir ki, bu hadisler istidrak edilmiştir ve illetleri tespit edilmiştir.”³⁶⁵

Nevevî, bu konu ile alakalı olarak mukaddimede şu misali vermiştir: “Hadisin bütün râvileri sika olmakla beraber, senedde Ebû’z-Zubeyr el-Mekkî, Süheyl b. Sâlih, el-Alâ b. Abdirrahman veya Hammad b. Seleme’den birisi varsa âlimler, bu hadisin Buhârî’nin şartına göre değilse de Müslim’in şartına göre sahih

³⁶² Müslim, Salât, 63.

³⁶³ Nevevî, *el-Minhâc*, c.4, s.343.

³⁶⁴ Bkz. Müslim, Salât, 63.

³⁶⁵ Nevevî, *el-Minhâc*, c.1, s.131. (Nevevî’nin Mukaddimesi)

olacağını söylemiştir. Çünkü bu râviler Müslim nazarında sahihlik şartlarını taşımaktadır. Benzeri bir durum ise İbn Abbas'ın mevlası İkrime, İshak b. Muhammed b. el-Ferevî, Amr b. Merzuk'un bulunduğu senedlerde vâkidir. Çünkü bu râvileri Buhârî muteber kabul ederken bu sefer Müslim hüccet olarak kabul etmemektedir.”³⁶⁶

Nevevî, bahsi geçen meselede Ebû Bekr'in tenkitleri karşısında Müslim'i müdafaa etmekle beraber, Süleyman et-Temîmî'nin Katâde'den naklettiği rivayetteki “وَإِذَا قَرَأَ فَأَنْصَتُوا” ziyadesi hakkında aynı tavrı sergilediği söylenemez. Ebû İshak'ın belirtmiş olduğu ve Ebû Bekr'in tenkit ettiği bu rivayet karşısında Müslim, bahsi geçen râvi Süleyman et-Temîmî'nin hıfz ve zabtı kâmil olduğu ve dolayısıyla başkalarının muhalefedinin zarar vermeyeceğini savunmasında bulunmuştur. Fakat Nevevî izahatında bu zait lafız ile ilgili olarak Beyhakî'nin (ö. 458/1066), Yahyâ b. Maîn'in (ö. 233/848), Ebû Hâtim er-Râzî'nin (ö. 277/890), Dârekutnî'nin (ö. 385/995) ve Hâfız Ebû Ali Nîsâbûrî'nin tenkitte bulunduğunu ve yine Beyhakî'nin Hâfız Ebû Ali'den “Bu lafız mahfuz değildir. Nitekim Süleyman et-Temîmî bu ziyade lafızda Katâde'nin diğer râvilerine muhalefet etmiştir. Bütün hafızların ziyadenin zayıflığı hususunda birleşmeleri de Müslim'in tashihinden mukaddemdir.” şeklinde nakilde bulunduğunu belirtmiştir.³⁶⁷ Böylece Nevevî, eserin üslûbuna dair tenkit karşısında Müslim'i savunurken, bütün ulemanın birleştiği bir tenkitin de göz ardı edilmemesi gerektiğini ortaya koymuştur.

Müslim'e yöneltilen tenkitler daha önce zikrettiğimiz üzere sened ağırlıklı olmakla birlikte hadis metni ile alakalı tenkitlere rastlamak da mümkündür. Örneğin metinde işkâl olduğu gerekçesiyle Müslim hadisleri kimi zaman tenkide uğramış ve Nevevî şerhinde bu iddialara cevap vermeye çalışmıştır. Bu bölümde metinde görülen işkâl sebebiyle manada oluşan karışıklığı giderme adına Nevevî'nin açıklamalarını ortaya koymaya çalışacağız.

³⁶⁶ Nevevî, *Minhac* şerhinin mukaddimesinde Buhârî'nin *Sahîh*'inde tahrir ettiği halde Müslim'in tahrir etmediği râvilerin sayısı 434 iken, Müslim'in *Sahîh*'inde hüccet olarak kabul ettiği halde Buhârî'nin hüccet kabul etmediği râvi sayısının ise 625 olduğunu belirtir. Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.130 (Nevevî'nin Mukaddimesi)

³⁶⁷ Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.243-244.

1.2.2.6. Metinde Görülen İşkâl Sebebiyle Yapılan Tenkitler

Sözlükte bir şeyin anlaşılmasında karışıklığın vuku bulması manasında kullanılan “ışkâl” kelimesi,³⁶⁸ hadis ilminde açıklanması gereken, anlaşılması güç olan hususu ifade eder. Bu terimin terkeb halinde kullanımı olan “müşkilü’l-hadîs” ise anlaşılması ve açıklanması güç bir durum, bir ifade içeren hadis anlamında kullanılmaktadır.³⁶⁹ Kimi zaman muhtelifü’l-hadîs ilmini ifade sadedinde kullanılan müşkilü’l-hadîs kavramını muhteva benzerliği hasebiyle aynı başlık altında tahlil edilebilir. Ancak ihtilaf ve işkâl teriminin arasındaki umum-husus ilişkisi sebebiyle ayrı başlık altında incelenmesi de mümkündür. Nitekim konu ile ilgili bir değerlendirmesinde İ. Lütü Çakan, muhtelifü’l-hadîs ilminin, te’vîlü muhtelifi’l-hadîs, müşkilü’l-âsâr, müşkilü’l-hadîs, telfikü’l-hadîs gibi oldukça farklı muhtevalara delâlet eden isimlerle literatüre geçmiş olduğunu, ancak bu isimlendirmelerde yeterince hassasiyet gösterilmemiş olduğunu ifade etmiştir.³⁷⁰

Müslim’de nakledilen rivayetlere baktığımız zaman hadislerin farklı tariklerinin bir arada değerlendirilmemesi, hakikat-mecaz ayrımının göz ardı edilmesi veya kelimelerin umum-husus yönünün düşünülmemesi gibi sebeplerle hadis metninde işkâlin olduğu zannı oluşabilmektedir. İmam Nevevî ise şerhinde zahirde işkâl olduğu izlenimi veren ve bu nedenle tenkit edilen rivayetleri farklı yöntemlerle izah etmeye çalışmıştır.

Mesela Hz. Peygamber’e İslâm hakkında soru soran Necid ehline mensub adamın bahsinin geçtiği hadiste,³⁷¹ Hz. Peygamber bu şahsa İslâm’a girmesi halinde ne yapması gerektiğini anlatmıştır. Soru soran da her seferinde bunun dışında başka vazifesinin olup olmadığını sorunca Hz. Peygamber; “لا الا ان تطوع” - Hayır. Ancak nafîle olarak yapman dışında herhangi bir sorumluluğun yoktur.” şeklinde cevap vermiştir. Şahıs Hz. Peygamberden ayrılacağı esnada “Ya Rasulallah! Bu

³⁶⁸ **Lisânü’l-Arab**, “İşkâl”, c.4, s.605; Bkz. Ferhat Koca, “Müşkil”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.32, s.161.

³⁶⁹ Aydın, **Hadis İstılahları Sözlüğü**, s.158, 229; Ayrıca bkz. Mücteba Uğur, **Hadis İlimleri Edebiyatı**, TDV Yayınları, Ankara 2006, s.212.

³⁷⁰ Bkz. Çakan, **Hadis Edebiyatı**, s.68-69.

³⁷¹ Müslim, İman, 2.

söylediklerinin ne fazlasını ne de eksigini yaparım.” diye belirtmiştir. Hz. Peygamber ise adam dönüp giderken “Şayet doğru söylemişse cennete gider.” beyanında bulunmuştur.

Nevevî, bu hadisi şerh ederken akla gelebilecek şöyle bir soru yöneltmiştir: “Şayet birisi ‘Bu hadiste vaciplerin, menhiyatın ve mendub sünnetlerin tamamı zikredilmemiş. Buna rağmen bu kişi nasıl olur da bunlardan başkasını yapmam diyebilmektedir.’ diyecek olursa ona nasıl cevap veririz?” Nevevî, dile getirdiği bu soru ile metnin zahiri manasından hareketle hadis metnine yöneltilebilecek muhtemel bir tenkite dikkat çekmiştir. Akabinde ise rivayette görülen bu işkâli şu şekilde izah etmiştir: “Bu sorunun cevabı Buhârî rivayetinin ahirinde yer alan ve maksadı izah eden ziyade lafzın içerisinde mündemiçtir. Bu rivayette geçen ziyade ise Hz. Peygamberin o şahsa haber verdiği hususların “İslâmın kanunları- شرائع اسلام” olduğu ve şahsın giderken eksik veya fazla olarak yapmayacağı hususların kendisine Allah’ın farz kıldığı şeyler hakkında olacağı şeklindedir. Nevevî, bu iki ziyade ile hadiste zahirde mevcut olan işkâlin giderileceğini ifade etmiştir. Ayrıca Nevevî, nafilelerle ilgili akla gelebilecek soruları da hesap ederek, hadisin “الا ان تطوع ” bölümü hakkında yapılan farklı yorumları sıralamıştır. Bu görüşler içerisinde ise “Buradaki şahıs farzlar hususunda herhangi bir eksikliğe gitmemek şartıyla nafileleri yapmayacağını söylemek istemiştir.” tevilini kabule şayan bulmuştur. Açıklamanın devamında Nevevî, ‘Bu şekilde davranan bir kişi sünnetleri terk etmeyi alışkanlık haline getirmesi sebebiyle her ne kadar günah bir fiilde bulunsu ve bu sebeple şehadeti reddedilse de bu kişi asi durumuna düşmez. Bilakis o kurtuluşa eren bir kişi olur.’³⁷² izahında bulunmuştur.

Bu misalde Nevevî, hadisin zahirinde hiçbir nafile kılmayacağını açıkça ifade etmesine rağmen kurtuluşun nasıl olacağı sorusuna neden olan bir işkâle cevap aramaktadır. Nevevî, işkâli gidermek için öncelikli olarak ziyade ifadeleri olan hadisleri araştırmıştır. Şerhinde zikrettiği ziyade lafızlar ve maksadın vechinde bir teville işkâli gidermeye çalışmıştır.

³⁷² Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.121.

Hadis metinlerinde beyan edilen zümrelere ait vasıf benzerlikleri de kimi zaman metnin yorumunda işkâle sebebiyet verebilmektedir. Örneğin münafığın alametlerinin sayıldığı bir hadiste Hz. Peygamber, dile getirilen vasıflara sahip kişinin nifak içerisinde olduğunu belirtmektedir.³⁷³ Nevevî, içinde şüphe içermeksizin İslâm'ı tasdik edenlerin arasında, bu vasıflara sahip kişilerin mevcudiyetinden ötürü bazı âlimlerin bu hadiste işkâlin olduğu kanısında olduklarını ifade etmiştir. Nitekim bu âlimler dili ve kalbiyle tasdik içerisinde olan bir kişinin, bu vasıfları taşıması sebebiyle küfrü ile hükmedilemeyeceği, ebedi ateş içerisinde kalan bir münafık gibi olmayacağı hususunda icmâ etmiştir. Çünkü bu kişiler tasdik içinde olmalarına rağmen bu vasıflara sahiptirler.

Nevevî'ye göre sayılan gerekçelerle her ne kadar ilgili hadis müşkil olduğu zannedilse de aslında o hadis müşkil değildir. Nevevî, bu hükmü verdikten sonra kendisinin tercih ettiği ve işkâli ortadan kaldıran manayı şu şekilde ortaya koymaktadır: “Hadiste belirtilen hasletler nifak alametleridir. Bu hasletleri taşıyan kişi de münafığın ahlakı ile bezendiği için bu vasıflarında münafığa benzemektedir. Nitekim batında olan şeyin aksini izhar etme durumu olan nifak, emanetlerin iadesi, sözlerin doğruluğu, ahidlerin yerine getirilmesi hususlarında mevcut gözükmemektedir. Ancak buradaki nifak İslâm konusunda bir nifak değildir. Zaten Hz. Peygamber de bu hadiste saydığı vasıflara sahip olan kişilerdeki nifak alametiyle, ebedi cehennemlik olan ve küfür içerisindeki münafıkların durumunu kastetmemiştir.”³⁷⁴

Nevevî, böylece işkâl olduğu zannedilen bir hadisi dinin temel prensipleri ve Hz. Peygamberin hadislerinin genelinden çıkan mefhum manaya müracat ederek anlaşılır hale getirmiştir. Aynı bâbda nakledilen bir rivayette münafıklık alametleri dört sayısı ile kayıtlanmışken, bir başka rivayette bu sayı üç olarak dile getirilmiştir. Nevevî, sayılardaki farklılık sebebiyle bu iki rivayet arasında zıtlık olduğu düşünülebileceğini, ancak böyle bir durumun olmadığını ifade etmiştir. Sözlerinin devamında Nevevî, zahirde zıtlık olduğu farzedilen bu rivayetler arasında herhangi bir problemin olmadığını şu şekilde izah etmiştir: “Aynı şeyin pek çok alameti

³⁷³ Müslim, İman, 106-107.

³⁷⁴ Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.234, 235.

olabildiği ve bu alametlerin her birisi ile o şeyin sıfatının elde edileceği bilinmektedir. Dolayısıyla o alamet tek bir şey olabildiği gibi birçok şey de olabilir.”³⁷⁵

Nevevî, bazı durumlarda sadece kendi görüşünü değil, işkâlin çözümü adına dile getirilen bütün görüşleri kaydetmiştir. Bunları zikrederken de zayıf gördüğü ve kabul etmediği görüşleri açıkça ifade etmiştir. Ayrıca delilsiz olarak serdedilen tevillerde şayet biliyorsa ilgili delili açıkça belirtmiştir. Mesela mümin kardeşine kafir diye seslenen bir kişinin akibetinin anlatıldığı hadiste Hz. Peygamber, “Kim kardeşine kafir derse, bu söz ikisinden birisine döner.”³⁷⁶ uyarısında bulunmuştur. Nevevî’nin kaydettiğine göre farklı rivayet lafızlarıyla sevk edilen bu hadisler bazı âlimler tarafından müşkil olarak kabul edilmiştir. Şöyle ki; ehli hak mezhebine göre masiyet sebebiyle bir kişi kafir olmayacağına göre, İslâm dinini batıl kabul etmediği sürece mümin kardeşine kafir diye ithamda bulunmak da isabetli olmayacaktır. Dolayısıyla burada zahir mana murat edilmemiştir.

Nevevî, dile getirilen bu hususların daha önceden kendisi tarafından da dile getirildiğini belirttikten sonra şerhinde metinle alakalı yorumları tek tek sıralar. Yapılan kimi tevillere göre, burada kafir olmakla uyarılan kişi kardeşine kafir demeyi helal kabul eden kişiye aittir, diğer bir tevilde ise burada dönen şey kardeşini eksik görmesi ve kafir ithamında bulunmuş olmadan neşet eden masiyettir. Kâdî İyâz’ın Malik b. Enes’ten naklettiği bir teville göre ise burada dile getirilen, müminlere kafir diyen haricîlerle alakalıdır. Nevevî, her ne kadar Kâdî İyâz’a sıklıkla müracaat etse de, bu görüşü zayıf ve kabul edilemez olduğunu belirtmiştir. Hadis ile ilgili bir diğer yorum, bu sebepten ötürü kişi netice olarak küfre varacağı şeklindedir. Nevevî’nin kaydettiği son yoruma göre ise, buradaki döndüğü ifade edilen şey küfür olmayıp, mümin kardeşine atfen kullandığı tekfirdir.³⁷⁷ Nevevî, böylece müşkil kabul edilen bir hadis ile ilgili yapılan beş farklı tevili ve bunlarla ilgili yorum, gerekçe ve delillerini dile getirmiştir. Ancak farklı görüşlerin yer aldığı her bölümde bu türden

³⁷⁵ Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.236.

³⁷⁶ Müslim, İman, 111.

³⁷⁷ Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.237.

geniş izahatların olmadığı da bilinmelidir. Çünkü Nevevî'nin, kimi zaman serdedilen görüşü destekleyen, gerekçelendiren veya tenkit eden herhangi bir açıklama yapmaksızın diğer görüşlere ait özet mahiyetinde bilgileri kaydetmekle yetindiği de görülmektedir. Bu durumda Nevevî'nin kabul etmediği herhangi bir görüş olduğu zaman yaptığı açıklamalar göz önünde bulundurulursa, Onun hiçbir açıklama yapmadan sadece tevelleri sıralamış olması bu tevellere hepsini ihtimal dahilinde gördüğünü göstermektedir.³⁷⁸

İmam Nevevî, rivayetlerde görülen işkâli çözümleme adına gayret sarfettiği bilinmekle birlikte kimi durumlarda, hadis metnindeki işkâli kabul etmeyerek hadis metnini zahiri manasına hamlettiği de olmaktadır. Ancak bu cihetteki kanaatlerinde kimi zaman izahı ve kabulü zor olan yorumlar yaptığı da görülmektedir. Mesela Hz Peygamber bir beyanında kadının dininin ve aklının eksik olduğunu ve dinî eksikliğin sebebinin de hayız döneminde namaz kılamaması ve oruç tutamaması olarak açıklar.³⁷⁹ Nevevî, burada bazılarının işkâl olduğu zannına kapıldığını, ancak hadisin manasının açık olduğunu ve işkâlin olmadığını belirtir. Nevevî'ye göre kimin ibadeti fazla ise imanı ziyadeleşir, kimin de ibadet ve taati eksik olursa imanı, dolayısıyla dini noksanlaşır. Hadis ise işte bu prensip doğrultusunda ibadeti eksik olan kadının dininin de eksik olacağını söyler.³⁸⁰

Bu misalde görüldüğü üzere Nevevî, hadiste görülen işkâli izah adına bazı açıklamalarda bulunmaktadır. Ancak Nevevî hadis ile ilgili bir diğer beyanında hayızlı bir kişinin bu halde namaza niyetlenmesinin haram olduğunu ifade etmiştir. Bu durumda Allah'ın emri gereği ve emre itaat etmek için namaz kılmayan bir kadının bu itaatine rağmen dinî bir eksiklikle itham edilmesi çelişki arz etmektedir. Nitekim Buhârî şârihi Aynî (ö. 855/1451) bu çelişkiye itiraz ederek haram bir şeyi terk eden kişinin noksanlık bir yana, aslında sevap alması icab ettiğini ifade etmiştir.³⁸¹

³⁷⁸ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.242, 243.

³⁷⁹ Bkz. Müslim, İman, 132.

³⁸⁰ Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.255

³⁸¹ Bkz. Aynî, **Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîh-i Buhârî**, c.3, s.272.

Verilen örneklerde görüldüğü üzere Nevevî, şerhinde hadislerin zahirinde görülen müşkilleri çözümlemeye ve bu kapsamda Müslim’e yöneltilen tenkitleri müdafaa etmeye çalışmaktadır. Bununla beraber kimi zaman Nevevî’nin de Müslim’e yönelttiği tenkitlere rastlamak mümkündür. Bu bölümde Şârih’in Müslim ve eserine dair yönelttiği bazı iddialara yer vereceğiz.

1.2.3. Nevevî’nin Müslim ve *Sahîh* İsimli Eseri İle İlgili Tenkitleri

Nevevî, gerek mukaddimesinde gerekse şerh içerisinde Müslim’in hadis ilmindeki maharetine sıklıkla yer vermiştir. Yine bu bağlamda pek çok bölümde Müslim’i öven cümlelere rastlamak mümkündür. Buna mukabil her beşerde arız olduğu üzere Müslim’in eseri de hata ve noksandan beri kalamamıştır. Bu sebeple Müslim’in gerek sened, gerekse metin ve tasnife dair mevzularda Nevevî tarafından tenkide uğradığını görmekteyiz. Ancak eserin geneline ve Müslim’in methedildiği bölümlere kıyas edildiği zaman, bu tenkitlerin oldukça az yer işgal ettiğini söylemek mümkündür. Hatta bu tenkitlerin eserin noksanlıklarını giderme ve kemale doğru ilerlemesine vesile olma cihetiyle önemli bir hizmette bulunduğu muhakkaktır. Ayrıca bu tenkitlerin Nevevî’nin dikkatini ve hadis ilmindeki behresini göstermesi açısından önemli olduğu da bir gerçektir.

Özellikle geçmişin naklinden öteye geçmediği iddiası ile şerhlerin ve şârihlerin toptancı bir üslûpla yerildiği bir dönemde mevcut misaller, şerhlerin iddia edilenden daha öte bir vazife gördüğünü göstermektedir. Verilen misaller aynı zamanda Nevevî’nin nakkal olmaktan ziyade hem sened hem de metin tahlili ile iştigal ettiğine dikkat çekmektedir. Konu ile ilgili olarak Ahmet Atâ İbrahim, Nevevî’nin Müslim’e olan tenkitlerini serdettikten sonra şu tespitte bulunur: “Belki de Nevevî’nin tenkitleri sadedinde sunmuş olduğumuz misallerin geneli, bize bazı âlimlerin Nevevî’nin eserinin kıymetini anlamaktan ve de şârihin eseri meydana getirirken ortaya koyduğu gayreti idrakten ne kadar uzak olduklarını göstermektedir.”³⁸² Nitekim İbn Kâdî Şühbe (ö. 851/1448) *Tabakâtü’ş-Şâfiyye* adlı eserinde İbnü’s-Salâh’ın şerhinden bahsederken şu ifadeyi kullanır: “Bu eser *Sahîh-i*

³⁸² Ahmed Atâ İbrahim Hasan, *es-Sinâatü’l-Hadisiyye fî şerhi’n-Nevevî alâ Sahîh-i Müslim*, s.266.

Müslim’in şerhinin bir parçasını oluşturmaktadır. Öyleki İmam Nevevî, şerhinde bu eseri esas almış ve eserin söz etmediği mevzularda Nevevî’nin tasarrufatı azdır.”³⁸³ (عند فراغها قل عمله) Kâdî Şühbe’nin bu ibaresi, Nevevî’nin şerhinde İbnü’s-Salâh’a tamamen tabi olduğunu iddia etmektedir. Oysaki İbnü’s-Salâh, *Müslim*’in *Sahîh*’inin tamamını değil sadece mukaddime ve “iman” kitabını şerhetmiştir. Haliyle mezkur ibare Nevevî’nin eserini meydana getirirken ortaya koyduğu gayreti hafife alan ve isabetli olmayan bir ifadedir. Nitekim Nevevî’nin eseri ile alakalı yapılacak herhangi bir araştırma Kâdî Şühbe’nin iddiasının ne derece hatalı olduğunu gösterecektir.³⁸⁴

Yapılan bu değerlendirmenin de ifade ettiği üzere Nevevî’nin şerhini İbnü’s-Salâh özelinde geçmişin tekrarı gibi algılamak büyük bir haksızlık olsa gerektir. Nitekim ilgili bölümlerde kaydettiğimiz üzere Nevevî’nin kullandığı kaynak çeşitliliği ve farklı alanlarla ilgili yorumların zenginliği mukallid iddiasını boşa çıkaracak mahiyettedir. Ayrıca şârihin eserle ilgili yapmış olduğu tenkitler ve tahliller, müellifin ilmî seviyesini ve de şerh ettiği esere kattığı değeri ortaya koymaktadır.

Nevevî’nin *Müslim*’e dair bahse konu olan tenkitlerine gelince, bunları sened ve metin bağlamında değerlendirmek mümkündür. Sened tenkitlerinde senedin sıhhat durumundan çok râvilere ait hususiyetler ağırlık kazanmaktadır. Bunda eserin sahihlerden oluştuğuna dair genel kabulün etkisi olduğu söylenebilir.³⁸⁵ Metin tenkidine gelince bu alandaki tenkitler daha çok hadislerin tasnifine ait hususları içermektedir. Muhtevaya ilişkin tahliller şerhin genelinde sıklıkla görülmekle beraber bunun tenkit boyutuna ulaştığı nadir görülmektedir. Bu durumu ya *Müslim*’in hadis tahririndeki kusursuz olması veya dönemin genel tenkit algısı ya da eserlerin âlimler nezdinde kazanmış olduğu konum ile izah etmek ihtimal dahilindedir. *Müslim*’in ve

³⁸³ İbn Kâdî Şühbe ed-Dımaşkî, **Tabakâtü’ş-Şafiiyye**, Dairetü Maarifi’l- Osmaniye, Haydarabat 1979, s.146.

³⁸⁴ Bu konuda yapılan değerlendirmeler için bkz. Ahmed Atâ İbrahim, **es-Sınâatü’l-Hadisiyye**, s.266-267.

³⁸⁵ Hatîb el-Bağdâdî, **el-Muvaddih li-Evhâmi’l-Cem’ ve’t-Tefrîk**, s.5, 6; Özafşar, “Rivayet İlimlerinde Eser Karizması ve *Müslim*’in el-Camiu’s-Sahih’i”, **Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c.39, s.292; Bağcı, “el-Kutubu’s-Sitte Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Otoritesini Oluşturan Faktörler”, **İslâmi İlimler Dergisi**, s.159; Hatiboğlu, “Müslüman Âlimlerin Buhârî ve *Müslim*’e Yönelik Eleştirileri”, **İslâmi Araştırmalar**, s.3.

eserinin hadis edebiyatındaki değeri bir hakikat olmakla beraber; Kur’ân dışında kusursuz bir kitabın olmayacağı göz önünde bulundurulursa, diğer iki olasılığın öne çıkacağı açıktır. Nevevî’de Müslim’e dair metin tenkidinin az olmasında her iki şıkkın da olasılık dahilinde olmakla birlikte hâdiseyi dönemin tenkit metodu ve algısı ile izah etmenin daha isabetli olacağını düşünmekteyiz. Çünkü olayı sadece eserlerin otoritesi ile izah etmeye çalışırsak yapılan bunca sened tenkidini açıklamakta zorlanabiliriz. Aynı zamanda bu birçok yerde Müslim’i açıkça tenkit eden Nevevî’nin hakkını vermemek olacaktır. Buna mukabil *Sahîhayn*’e yönelik tenkitleri değerlendiren Kandemir’in tespitleri³⁸⁶ de tenkitlerin ağırlıklı yönünün senede ait olduğuna dair kanaatimizi desteklemektedir.

1.2.3.1. Sahîh’deki Hadislerin Senedi İle İlgili Tenkitler

Nevevî, bazı sened zincirlerinde Müslim’in tasarrufu sebebiyle kapalılığın oluştuğunu kabul eder. Bu durumda Nevevî, mevcut kapalılığı yaptığı ziyade açıklama ile izhar etmeye çalışmıştır. Mesela cenazeler bahsinde geçen bir rivayetin ikinci isnadında Müslim, sened zincirini naklederken “---اخبـرنا خـالد بن مـخلـد اخبـرنا “³⁸⁷ “سليمان بن بلال جميعا بهذا الاسناد”³⁸⁷ “Bunlar, toptan bu isnadla rivayet etmişlerdir. Bütün nüshalarda aynı şekilde rivayet edilen bu ibare sahih olmakla beraber yeterince açık değildir. Onun için Ebû Ali el-Gassânî (ö. 498/1105) ve diğer hadis uleması, “Bu sözden murad, mezkur zevatın toptan Umâre b. Gaziyye’den bu isnadla rivayet etmiş olmalarıdır.” demiştir. Yani gerek Abdulaziz ed-Derauerdi gerekse Süleyman b. Bilal bu hadisi aynı isnadla Umâre b. Gaziyye’den rivayet etmiştir. Müslim dahi onu bu şekilde tasrih etse daha iyi ve daha vazıh olurdu. Nitekim Müslim’in adeti de bu şekildeydi. Yalnız burada bu ilmin ulemasınca mesele açık olarak anlaşılabacağı için

³⁸⁶ Kandemir, bu konuda ilgili makalesindeki şu tespitlerde bulunmuştur: “*Sahîhayn* hadislerini ve râvilerini muhtelif açılardan ele alan pek çok çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmaların bir kısmı *Sahîhayn* hadislerinin tenkidine ve bu tenkidlere verilen cevaplara dairdir. Şunu hemen belirtmek gerekir ki, günümüze gelinceye kadar *Sahîhayn*’e yapılan tenkidlerin tamamına yakını bu eserlerdeki hadislerin râvilerine yönelik sened tenkididir. Bunların bir kısmında birkaç hadisin metnine dair tenkid yapıldığı da olmuştur. Bu durum, *Sahîhayn*’in ihtiva ettiği hadislerin metinlerinde tenkide değer bir kusur bulunmadığını göstermektedir.” (Kandemir, **Sünnetin Dindeki Yeri**, s.340.) Kandemir’in, metin tenkidinin az olmasını bağladığı gerekçenin yeterince isabetli olmadığı kanaatini taşımaktayız. Çünkü temas ettiğimiz üzere kusursuzluk sadece Kur’ân’a ait bir meziyettir.

³⁸⁷ Müslim, Cenâiz, 1.

ibareden hazif yapmıştır.³⁸⁸ Burada Nevevî'nin sened konusundaki hassasiyetine şahit olmaktadır. Dikkat çeken diğer bir nokta ise Nevevî'nin Müslim'i tenkit ederken dahi müdafaa etmesidir. Nevevî adeta Müslim'in hatasını tevil ederek telafi etmeye çalışmaktadır. Bu durumu tenkit âdâbı ile açıklamak mümkün olduğu gibi, şârihin Müslim'i müdafaayı önceleme gibi bir kaygı taşıması ile de izah etmek ihtimal dahilindedir.

Yukarıdaki misalde olduğu gibi Nevevî, şerhinin pek çok yerinde Müslim'in hadis ilmindeki konumuna atıfta bulunduğu ve bu bağlamda da pek çok defa Müslim müdafaasına giriştiği görülmektedir. Bununla birlikte Nevevî, isimlerin teleffuzu sadedinde Müslim'de gördüğü bariz hataları tenkit ve akabinde de tashihten geri durmaz.³⁸⁹ Mesela “kitâbü'l-hayz” bölümünde zikredilen bir hadisin “دخلنا علي أبي الجهم بن الحارث بن الصمت الانصاري” şeklinde sevkedilen isnadında yer alan Ebû Cehm isminin yanlış nakledildiğini kaydeden Nevevî, bu şahsın Buhârî'de “الجهيم” “Cüheym” şeklinde zabtedildiğini belirtmiştir. Nevevî, bu şahıs ile alakalı malumatlarına şöyle devam etmektedir: “Bahsi geçen râvinin ismi, esmâ kitaplarında bu şekilde meşhurdur. Müslim, “*Esmâ'ur-Rical*” adlı eserinde, Buhârî “*Tarih*”inde ve bu alanda eser tasnif eden diğer müellifler bu şahsı Ebû Cüheym şeklinde zabtetmişlerdir. Bu şahsın ismi Abdullah'tır. Aynı zamanda Müslim de “*Kitâbü'l-Künâ*” adlı eserinde bu şahsı bu isimle tesmiye etmiştir.”³⁹⁰

Nevevî, râvinin zabtı ile alakalı verdiği bu malumatın akabinde Ebû Cüheym ile Ebû Cehm'in temyiz edilebilmesi adına şu tafsilatta bulunur: “Bu kişi “namaz kılanın önünden geçilmesi” hadisi³⁹¹ ile meşhur olan zattır. İsmi, Abdullah b. Haris b. es-Sımme el-Ensârî el-Buhârî'dir. Bu kişi “hamîsa ve enbicanıyye” adlı elbiselerin zikredildiği hadiste³⁹² zikri geçen ve ismi Âmir b. Huzeyfe b. Ğânim el-Kureşî el-Adevî olan Ebû Cehm ile karıştırılmamalıdır.”³⁹³

³⁸⁸ Nevevî, **el-Minhâc**, c.6, s.458.

³⁸⁹ Bkz. Ahmed Atâ İbrahim, **es-Sınâatü'l-Hadisiyye**, s.260-267.

³⁹⁰ Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.286.

³⁹¹ Müslim, *Salât*, 261.

³⁹² Müslim, *Mesâcid*, 61.

³⁹³ Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.286.

Nevevî'nin isnaddaki râvilere yönelik bir başka tenkidine “kitâbü's-salât” bölümünde rastlamaktayız. “Sabah namazında kıraat” bâbında zikredilen bir rivayetin isnadında yer alan Muhammed b. Abbâd b. Cafer'in “Bana Ebû Seleme b. Süfyan, Abdullah b. Amr b. el-Âs ve Abdullah b. el-Müseyyeb el-Âbidî, Abdullah b. es-Sâib'den haber verdi.”³⁹⁴ dediği nakledilmektedir. Nevevî, şerhinde sened zincirinde zikri geçen Abdullah b. Amr el-Âs'a dikkat çeker. Buna göre bâbın birinci hadisini ihtiva eden Abdullah b. es-Sâib rivayetinin senedindeki “İbn Âs” lafzı, hadis ulemasının beyanına göre yanlışlıkla kaydedilmiştir. Çünkü buradaki râvi ashâb-ı kirâmdan olan Abdullah b. Amr b. el-Âs değil, Abdullah b. Amr b. el-Hicâzî'dir. Bunu Buhârî “*Tarih*” adlı eserinde belirttiği gibi, İbn Ebî Hatim (ö. 277/890) ve pek çok hadis uleması da aynı şeyi ifade etmiştir.³⁹⁵ Verdiğimiz bu örnek Nevevî'nin dikkatini ve rical ilmindeki vukufiyetine işaret etmektedir. Aynı zamanda bu misal, her kime ait olursa olsun yapılan bir yanlış karşısında, doğrunun açıkça izhar edilmesi gerektiğine de numune teşkil etmektedir.

Nevevî, Müslim'in râvilerini bizzat kendisi tenkit ettiği gibi başka âlimlerin Müslim'e yönelttikleri tenkidleri kaydettiği de görülmektedir. Mesela, “kitâbü'l-hac” bölümünde zikredilen rivayetin³⁹⁶ senedinde geçen bir râvi ile alakalı şu tespitte bulunur: “Mezkûr rivayette geçen ‘İbn Ziyad’ Müslim'in bütün nüshalarında bu şekilde geçmişse de Ebû Ali el-Gassânî (ö.498/1105), Mâzerî (ö. 536/1141), Kâdî İyâz (ö. 544/1149) ve Müslim'in *Sahîh*'i hakkında konuşan bütün hadis uleması, bunun yanlış olduğunu söylemişlerdir. Doğrusu ise Ziyad b. Ebî Süfyan'dır. Bu ismin teleffuzu, *Sahîh-i Buhârî*, *Muvatta*, *Sünen-i Ebû Dâvûd* ve bunların dışındaki mutemet hadis kitaplarında bu şekilde kaydedilmiştir. Aynı zamanda İbn Ziyad'ın Hz. Aişe'yi görmediği de bir hakikattir.”³⁹⁷

“Kitâbü'l-büyû” bölümünde Müslim'in, Ahmed b. İbrahim'den tahriç ettiği bir rivayetin³⁹⁸ senedinde vaki olan müşkil ile ilgili yapılan şu tenkit, Nevevî'nin

³⁹⁴ Müslim, Salât, 163.

³⁹⁵ Nevevî, *el-Minhâc*, c.4, s.398.

³⁹⁶ Bkz. Müslim, Hac, 369.

³⁹⁷ Nevevî, *el-Minhâc*, c.9, s.78.

³⁹⁸ Müslim, Büyû', 10.

şahsında hadis ulemasının hadis ricali hakkında ne kadar titiz bir çalışma içerisinde olduklarını göstermektedir. Nevevî'ye göre mezkur rivayette “Haddesenâ Şu'be an Alâi, Süheyl an Ebîhimâ an Ebî Hureyye” şeklindeki senedde, Alâi ile Süheyl'in babalarından nakilleri hakkında “عن أبيهما” lafzının kullanılmasında müşkil vardır. Çünkü Alâi'nin babası Abdurrahman, Süheyl'in babası ise Ebû Sâlih'tir. Yani bunlar babaları bir kardeş değildir.”³⁹⁹ Nevevî şerhin devamında bu ifadenin ne şekilde yazılması gerektiğini ifade etmiş ve böylece râvilerin isimlendirilmesinde karışıklıkların olmaması adına ne kadar hassas bir çalışma içerisinde olduğunu ortaya koymuştur.

Bu bölümde zikretmiş olduğumuz misallerde dikkat çeken husus, Müslim'in *Sahîh*'indeki hadislerin senedine yönelik tenkitlerin çoğunluğunun senedin sıhhatine yönelik olmayıp, seneddeki bazı isimler ve bu isimlerin zabtına dair tenkitleri içermiş olmasıdır.

1.2.3.2. Sahîh'deki Hadislerin Metni İle İlgili Tenkitler

Nevevî, râvilerin cerh ve ta'diline dair tenkitlerde bulunduğu gibi râvilerin kusurları sebebiyle metinde oluşan bazı hatalara da dikkat çeker. Bu gibi hataları tespit sadedinde Nevevî'nin hadis metinlerini diğer hadis metinlerine arz ettiğine şahit olmaktayız. Mesela “sıyâm” kitabında zikredilen Enes hadisinin Âsım b. Nadr tariki ile gelen bir rivayetinde⁴⁰⁰ Hz. Peygamber'in ramazanın başında visal yaptığı nakledilmiştir. (واصل رسول الله في أول شهر رمضان) Nevevî, hadis metninin tahlili bağlamında şu değerlendirmelerde bulunur: “Beldemizdeki bütün nüshalarda ifade bu şekildedir. Kâdî İyâz da hadisi nüshaların ekserisinden bu lafızlarla nakletmiştir. Ancak Kâdî İyâz bu ibarede râvinin bir vehmi olduğunu beyan ederek şunları söylemiştir: “Bu metnin doğrusu “آخر شهر رمضان” “Ramazan ayının sonu” şeklindedir. Nitekim Müslim'in *Sahîh*'indeki râvilerin bir kısmı da hadisi bu şekilde nakletmiştir.”⁴⁰¹ Ayrıca tercih ettiğimiz bu lafızlar Müslim'de daha önce zikredilen

³⁹⁹ Nevevî, *el-Minhâc*, c.10, s.399.

⁴⁰⁰ Müslim, *Sıyâm*, 60.

⁴⁰¹ Bkz. Müslim, *Sıyâm*, 59.

hadise ve geri kalan hadislerle muvafık durumdadır.”⁴⁰² Hadisin Buhârî’de (ö. 256/870) nakledilen tarikine baktığımızda ifadenin yine “Ramazan’ın sonu” şeklinde geçtiğine şahit olmaktayız.⁴⁰³ Bu misalde dikkat çeken husus, mezkur hadisin Müslim’de geçmiş olmasına rağmen Nevevî’nin hadis metninde görülen kusuru açıkça ifade etmiş olması ve hadisin farklı tariklerinde görülen muhalefeti izah sadedinde hadisi diğer hadis metinlerine arzetmesidir.

Kimi zaman Nevevî, Müslim’e dair açık bir tenkit ifadesi kullanmamakla beraber müellifin *Sahîh*’inde geçen bazı rivayetlerin metinlerini ret ettiği görülmektedir. Mesela tarihi verilere arz ederek yapılan bir metin tahlilinde Nevevî, İsrâ hâdisinin anlatıldığı ve Şerik b. Abdullah b. Ebî Nemir “(شريك بن عبد الله بن أبي نمر)” tariki ile gelen bir rivayeti⁴⁰⁴ tahlil eder. Bu rivayette İsrâ hâdisinin vahyin bidayetinden evvel gerçekleştiği nakledilmektedir. Nevevî, rivayette geçen bu vehmin âlimler tarafından kabul edilmediğini, ayrıca Müslim’in de rivayetin sonunda metinde takdim, tehir, ziyade ve noksan olduğuna dair bir tenbihte bulunduğunu belirtir. Nevevî, bu ön bilgiyi verdikten sonra İsrâ’nın vahyin bidayetinden önce olduğunu ifade eden malumatı hatalı bulunduğunu ifade etmiştir.⁴⁰⁵

Benzeri bir misali “zekat” kitabının, “Haricîler ve sıfatlarını beyan” bâbında görmekteyiz. Bu rivayette Hz. Ali’nin Yemen’den tabaklanmış bir deri içerisinde henüz toprağından temizlenmemiş bir külçe altını Hz. Peygamber’e gönderdiği rivayet edilmektedir. Rivayetin devamında Hz. Peygamber’in bu altını, dört kişi arasında taksim ettiği, bu şahısların ise “Uyeyne b. Hısn, Akrâ b. Hâbis, Zeyd b. Hayl, dördüncüsü ise ya Alkame b. Ulâse yahut Âmir b. Tufeyl olduğu nakledilmiştir.⁴⁰⁶ Nevevî, hadisi değerlendirirken Kuteybe’den gelen bu rivayette Âmir b. Tufeyl isminin geçmesini açık bir hata olarak zikreder. Çünkü bu zat seneler önce vefat etmiştir. Doğrusu ise râvinin, diğer rivayetlerde⁴⁰⁷ kesin bir ifade ile

⁴⁰² Nevevî, *el-Minhâc*, c.7, s.215

⁴⁰³ Buhârî, *Temennî*, 9.

⁴⁰⁴ Müslim, *İman*, 262. Ayrıca bkz. Müslim, *İman*, 259. Şerik b. Abdullah’ın Enes’den olan bu rivayetini Buhârî *Sahîh*’inin Tevhid kitabında zikretmiştir.

⁴⁰⁵ Nevevî, *el-Minhâc*, c.2, s.384.

⁴⁰⁶ Müslim, *Zekat*, 144.

⁴⁰⁷ Bkz. Müslim, *Zekat*, 145. Ayrıca bkz. Buhârî, *Tevhid*, 23.

geldiği gibi, “Alkame b. Ulâse” dir.⁴⁰⁸ Müslim’in eserinde zikri geçen bâbda bu hadisin farklı tariklerde geldiğini görmekteyiz. Her ne kadar İbn Numeyr “ابن نمير” tarikinde,⁴⁰⁹ Âmir b. Tufeyl ismine şahit olsak da aynı hadisin Osman b. Ebî Şeybe rivayetinde Âmir b. Tufeyl ismine rastlanmamaktadır. Aynı zamanda Osman b. Ebî Şeybe, bu rivayetinde Cerir’in, Umâra b. el-Ka’kâ’dan bu isnadla rivayete bulunduğunu, ancak kendisinin dördüncü kişi olarak Âmir b. Tufeyl’i zikretmeyip sadece “Alkame b. Ulâse...” ifadesini kullandığını beyan etmiştir.⁴¹⁰

Buhârî’nin “megâzî” kitabının “Hz. Ali’nin ve Hâlid b. Velîd’in veda haccından evvel Yemen’e gönderilmesi” bâbındaki Kuteybe rivayetinde ise “ya Alkame b. Ulâse yahut Âmir b. Tufeyl” ifadesi geçmektedir. İbn Hacer (ö. 852/1449) bu hadisin şerhinde, Âmir b. Tufeyl’in bu hâdiseden önce küfür üzere öldüğünü ve dolayısıyla Âmir b. Tufeyl isminin bu rivayette yer almasının bir hata olduğunu belirtir.⁴¹¹ Zehebî (ö. 748/1348) ise Âmir b. Tufeyl’in kafir olarak öldüğü hususunda âlimlerin icmâ ettiklerini söylemiştir.⁴¹² Hadisin gerek farklı tariklerine gerekse âlimlerin konu ile ilgili değerlendirmelerine baktığımızda Nevevî’nin Âmir b. Tufeyl hakkında söylediklerinin isabetli olduğunu söylemek mümkündür.

1.2.3.3. Sahîh’deki Hadislerin Tasnifi İle İlgili Tenkitler

Nevevî, birçok yerde Müslim’in tasnif sistemini övmüş ve bu konuda müellifin gaye ve metoduna ışık tutmaya çalışmıştır.⁴¹³ Bâb başlıklarının tespitinde ve tercihiinde yine bu çabanın yansıması görülmektedir. Buna mukabil şerhte Müslim’in tasnifine dair tenkitlere rastlamak da mümkündür. Nitekim “rikâk” kitabının “Cennetliklerin ekserisinin fakirler, cehennemliklerin ekserisinin kadınlar

⁴⁰⁸ Nevevî, **el-Minhâc**, c.7, s.163.

⁴⁰⁹ Bkz. Müslim, Zekat, 146.

⁴¹⁰ Müslim, Zekat, 145; Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.7, s.163.

⁴¹¹ İbn Hacer, **Fethu’l-Bâri**, c.7, s.665; c.13, s.429.

⁴¹² Zehebî, **Tecridu Esmâi’s-Sahâbe**, Dâr’ül-Mâ’rife, Beyrut tarihsiz, c.1, s.285; Ayrıca bkz. İsmâil b. Ömer b. Kesir, **el-Bidâyetü ve’n-Nihâye**, Mektebetü’l-Maârif, Beyrut 1990, c.5, s.32-39. Enbiya Yıldırım, bu hadisi değerlendirirken Nevevî’nin söylemiş olduğu hususun doğru olduğunu beyanla şunları söyler: “Âmir, Rasûlullah döneminde bu hâdiseden önce kafir olarak ölmüştür. Hz. Peygamber’e üçlü bir teklif sunmuş, Allah Rasûlü bunların hiçbirisini kabul etmeyince bir ordu ile üzerine saldıracağını söylemiştir. Bu kişi geri dönerken feci şekilde ölmüştür.” Enbiya Yıldırım, **Hadiste Metin Tenkidi**, Rağbet Yayınları, İstanbul 2009, s.526.

⁴¹³ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.5, s.115, 116; c.10, s.317, 318, 396.

olduğunu ve fitnenin kadınlardan geldiğini beyan” bâbı içerisinde zikredilen bir hadisin tasnifinin uygun olmadığı şârih tarafından belirtilmiştir. Müslim, bu bölümde daha çok kadınların fitnesine dair hadisleri sıralamakla beraber Hz. Peygamber’in şu duasına da yer verir: “Allah’ım! Ben nimetinin zevalinden, afiyetinin değişmesinden, intikamıyla bütün hışmının aniden gelmesinden sana sığınırım.”⁴¹⁴ Nevevî, bu bölümü şerh ederken mezkur hadisin, muhtevası gereği dualarla ilgili hadislerin en başında kaydedilmesi gerekirken Müslim tarafından kadınlarla ilgili hadislerin arasına alındığını belirterek müellifin tasnifini eleştirmiştir.⁴¹⁵ Nevevî’nin bu tenkidinde iki hususa dikkat çekmek mümkündür. Birincisi, her ne kadar Nevevî, pek çok yerde Müslim’in tasnifini övmüş olsa da bu durum Onun, gerektiği yerde tenkit etmesinin önüne geçmemiştir. Bu misal üzerine söyleyeceğimiz ikinci husus ise Nevevî’nin eserin sadece senedi ile meşgul olmadığı ve icab ettiği durumda eserin tasnifi ve hadisin muhtevasına dair tenkitlerde de bulunduğudır.

Nevevî’nin tasnife dair benzeri bir tenkidi “yeminler” bölümünde geçmektedir. Bu bölümde Müslim, Allah dışında kimsenin adına yemin edilmemesinin gerektiği, yeminden dönülmesinin icab ettiği durumlar, yeminde istisna gibi birçok önemli konuya temas eder. Ancak mevzu bir anda kölelerle ilgili bahislere yönelir. Öyleki kölelerle ilgili zikredilen bâblar “yeminler” bölümünün yarısını kaplayacak bir boyuta ulaşır. Buna binaen Nevevî, “Bir kimsenin bir köledeki hissesini âzat etmesi” bâbında zikredilen hadislerin şerhinde şu ifadeler yer verir: “Bu hadisler⁴¹⁶ “kitâbü’l-ıtk” bölümünde farklı tarikleri ile beraber geniş olarak bahsedilmişti. Müslim’in adet edindiği metodun hilafına bu hadisleri burada tekrarlaması şaşılacak bir durumdur. Çünkü Müslim’in, zaruret olmaksızın hadisleri tekrar etmesi adeti değildir.”⁴¹⁷

⁴¹⁴ Müslim, Rikâk, 96.

⁴¹⁵ Nevevî, **el-Minhâc**, c.17, s.57. Ahmed Davudoğlu şerhinde *Sahîh-i Müslim*’in Mısır baskısı nüshalarında bu hadisin olmadığına dikkat çekmiştir. Davudoğlu, **Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi**, c.4, s.4911.

⁴¹⁶ Bkz. Müslim, Eymân, 47, 48, 49.

⁴¹⁷ Nevevî, **el-Minhâc**, c.11, s.140.

Bu açıklama sadedinde “Kitâbü'l-Itk” bölümüne göz attığımızda Müslim’in kölelere dair naklettiği hadislerin bazısının tekrar edilmiş olması Nevevî’nin tespitinin yerinde olduğunu göstermektedir.⁴¹⁸ Bununla birlikte her ne kadar Nevevî, burada Müslim’i tenkit etmiş olsa da aslında bu gibi durumların eserde çok nadir olduğunu vurgulayarak bir nevi Müslim’in tasnifini methetmiştir.

İmam Müslim ve *Sahîh*’ine yöneltilen tenkitler bağlamında kaydetmiş olduğumuz bu bilgiler, Nevevî’nin şerh esnasında başta İmam Müslim olmak üzere bir çok alime tenkit yönelttiğini göstermektedir. Dolayısıyla her ne kadar konu başlığımız Müslim’e yöneltilen tenkitler şeklinde olsa da bu vesile ile Nevevî’nin İmam Müslim dışındaki alimlere dair yönelttiği tenkitleri de kaydetmiş olduk. Bu sebeple bu çalışmamızda tekrara düşmeme adına Müslim dışında tenkide uğrayan alimleri müstakil başlıklar altında ele almadık. Burada kaydetmek istediğimiz bir diğer husus ise gerek Müslim’e, gerekse diğer alimlere yöneltilen tenkitlerin bu başlık altında zikredilenlerden ibaret olmadığı hakikatidir. Nitekim ilerleyen bölümlerde Nevevî’nin çeşitli alimlere ait tenkitlerine yer yer temas edilmiştir.

İmam Müslim ve *Sahîh* adlı eseri hakkında zikrettiğimiz tenkit ve takdire dair sözlerin akabinde Müslim’in *Sahîh*’i üzerine yapılan şerhleri kaydedeceğiz.

1.2.4. Müslim’in *Sahîh*’i Üzerine Yapılan Şerhler

Hadis edebiyatının en temel eserlerinden sayılan Müslim’in “*Sahîh*”⁴¹⁹ adlı eseri üzerine otuza yakın şerh yazılmıştır. Bunların en meşhur ve yaygın olanları ise el-Mâzerî’nin (ö. 536/1141) *el-Mu’lim bi Fevâidi Müslim*’i, Kâdî İyâz’ın (ö. 544/1149) *İkmâlü'l-Mu’lim bi Fevâidi Müslim*’i ve Ebû Zekerîya Yahyâ b. Şeref en-Nevevî’nin (ö. 676/1277) *el-Minhâc fî Şerhi Sahîh-i Müslim b. el-Haccâc* isimli

⁴¹⁸ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.10, s.374-376.

⁴¹⁹ *Câmiü's-Sahîh* adlı eser için bkz. Katib Çalebi, **Keşfü’z-Zunûn**, c.1, s.555.

eseridir.⁴²⁰ Müslim'in eseri üzerine yazılan belli başlı şerhleri sayacak olursak şunları kaydetmek mümkündür:

1. el-Mu'lim bi Fevâidi Müslim⁴²¹

Eserin müellifi, Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temîmî el-Mâzerî (ö. 536/1141)'dir. El-Mâzerî, Mâlikî mezhebine mensub olup, Sicilyalı bir muhaddistir. Künyesi Ebû Abdullah'tır. *İzâhü'l-Mahsul fî Burhâni'l-Usûl* isimli bir eseri daha vardır.⁴²² Eser, hadis ilminden ve fıkıh fenlerinden özlü ve önemli maddeler ihtiva etmektedir.⁴²³ Şerhin Mâzerî tarafından değil de talebelerinin tuttuğu notlardan oluşmasından dolayı bazı tertip hatalarının olduğu, Müslim'in tasnifine riayet etmediği noktasında bazı tenkitler yapılmıştır.⁴²⁴ Hadisler baştan sona kadar şerhedilmeyip gerekli görülen yerlerde açıklamalar yapılmıştır. Şerhte daha çok hadislerdeki ince mânaların yakalanmasına ve elde edilebilecek hükümlerin ortaya çıkarılmasına gayret edilmiştir. Muhammed eş-Şâzelî tarafından neşredilen (I-III, Tunus 1987-1988) eserin pek fazla olmayan yazma nüshalarından birine ait I. cilt Köprülü Kütüphanesi'nde (nr. 329, 163 varak), II. cilt de Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (III. Ahmed, nr. 414, 194 varak) bulunmaktadır. Diğer ülkelerdeki nüshaları eksiktir⁴²⁵

2. İkmâlü'l-Mu'lim bi Fevâidi Müslim

Eserin müellifi, Ebü'l-Fazl İyâz b. Musa b. İyâz b. Ömer el-Yahsubî (ö. 544/1149)'dir. Kadî İyâz, *el-Mu'lim*'de gördüğü birtakım noksanları tamamlamak amacıyla *İkmâlü'l-Mu'lim bi-Fevâidi Müslim* adıyla bir şerh yazmıştır.⁴²⁶*el-*

⁴²⁰ Katib Çelebi, **Keşfü'z-Zunûn**, c.2, s.555; Fuad Sezgin, **Târîhü't-Türâsi'l-Arabî**, Câmiatü Melik Suud, Riyad 1991, c.1, s.260; Muhammed Zâhid el-Kevserî, **Makâlât**, Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire tarihsiz, s.90; Çakan, **Hadis Edebiyatı**, s.93; Kandemir, "el-Câmiu's-Sahih", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.7, s.126.

⁴²¹ Sezgin, **Târîhü't-Türâsi'l-Arabî**, c.1, s.264.

⁴²² Katib Çelebi, **Keşfü'z-Zunûn**, c.1, s.555; Kevserî, **Makâlât**, s.90.

⁴²³ İbn Haldûn, **Mukaddime**, c.2, s.799.

⁴²⁴ Bkz. Kadî İyâz, **İkmâlü'l-Mu'lim bi Fevâidi Müslim**, c.1, s.24. (Mukaddime); Mâzerî, **el-Mu'lim bi-Fevâidi Müslim**, c.1, s.198-198 (Muhakikin açıklamasından özetle)

⁴²⁵ Kandemir, "el-Câmiu's-Sahih", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.7, s.126.

⁴²⁶ Katib Çelebi, **Keşfü'z-Zunûn**, c.1, s.555; Sezgin, **Târîhü't-Türâsi'l-Arabî**, c.1, s.260; Kevserî, **Makâlât**, s.90

Mu'lim bizzat Mâzerî tarafından yazılmayıp talebelerinin ders sırasında tuttuğu notların birleştirilmesinden meydana geldiği için eserin bazı yanlışlar ihtiva ettiğini, ayrıca eserde Müslim'in tertip tarzına uymayan bazı tasnif hataları bulunduğunu söyleyen Kadî İyâz,⁴²⁷ gerekli gördüğü yerlerde kendi şerhini bir zeyil mahiyetinde yazmıştır. Eserin mevcut nüshalarının çoğu İstanbul kütüphanelerindedir. Bunlar arasında en mükemmeli, Nuruosmaniye'deki nüshadır.⁴²⁸

3. Sıyânetu Sahîh-i Müslim

Eserin müellifi, Ebû Amr Osman İbnü's-Salâh es-Şehrezûrî (643/1245)'dir. Eserin tam adı *Sıyânetu Sahîh-i Müslim mine'l-İhlâl ve'l-Galat ve Himayetuhû mine'l-İskât ve's-Sekat*'dir.⁴²⁹ İbnü's-Salâh başlamış olduğu bu şerhi ömrünün kifayet etmemesi sebebiyle ancak “mukaddime” ve “salat” bahsinin bir kısmını tamamlayabilmiştir. İmam Nevevî başta Müslim'in Mukaddime'si olmak üzere şerhinin birçok yerinde İbnü's-Salâh'a atıfta bulunmuştur. Bir talebesinin bazı talepleri doğrultusunda yazdığını ifade eden İbnü's-Salâh, *Sahih-i Müslim*'deki kelimeleri tahlil etmiş, hatalı olanları tashih etmiştir. Seneddeki ravilerle ilgili değerlendirmelere de yer veren İbnü's-Salâh hadislerin manasına dair tespitleri de şerhinde kaydetmiştir.⁴³⁰ Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki yegâne nüshası (Ayasofya, nr. 475, 35 varak) Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir tarafından Beyrut'ta yayımlanmıştır.(1404/1984).⁴³¹

4. el-Müfhim li mâ Eşkele min Telhîsi Kitâb-i Müslim

Eserin müellifi, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İbrâhim b. Ömer el-Kurtubî (ö. 656/1258)'dir. Kurtubî, ders kitabı niteliğinde Müslim'in *Sahih*'ini *Telhis-ü Sahîh'i Müslim* adı altında ihtisar etmiştir. Daha sonra da bu muhtasar eseri *el-Müfhim li mâ*

⁴²⁷ Bkz. Kadî İyâz, *İkmâlü'l-Mû'lim bi Fevâidi Müslim*, (Mukaddime), s.24.

⁴²⁸ Kandemir, “el-Câmiu's-Sahih”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.7, s.126.

⁴²⁹ Sezgin, *Târîhü't-Türâsi'l-Arabî*, c.1, s.266.

⁴³⁰ Bkz. İbnü's-Salâh, *Sıyânetü Sahîh-i Müslim*, s.39-42.

⁴³¹ İbnü's-Salâh, *Sıyânetü Sahîh-i Müslim*, s.28; Kandemir, “el-Câmiu's-Sahih”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.7, s.126.

Eşkele min Telhîsi Kitâb-i Müslim ismi ile şerh etmiştir. Müellif hadis metinlerinde geçen kelimelerin manalarını ve irabını yapmaya çalışmıştır.⁴³²

5. el-Minhâc fi Şerhi Sahih-i Müslim b. el-Haccâc⁴³³

Eserin müellifi, Muhyiddîn Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Muri b. Hasan b. Hüseyin en-Nevevî ed-Dımaşkî (ö. 676/1277)'dir. *Sahih-i Müslim* şerhleri içerisinde en meşhur olan eser Nevevî'nin *el-Minhâc*'ıdır. Müellif, mukaddimesinde Müslim'in rivayet zinciri ve nüshaları hakkında bazı malumatlar vermiştir.⁴³⁴ Yazıldığı devirden beri büyük bir rağbet gören *el-Minhâc*'ın yazmalarının birçoğu İstanbul kütüphanelerindedir. *el-Minhâc*'ı Abdullah b. Muhammed b. Abdülkadir el-Ensârî (ö. 724/1324) ihtisar etmiş, Ahmed b. Lü'lü' b. Nakıb de (ö. 769/1368) eser üzerinde *en-Nüket ale'l-Minhâc* adıyla bir hâşiye yazmıştır.⁴³⁵

6. İkmâlü İkmâlî'l-Mu'lim fi Şerhi Sahîhi Müslim⁴³⁶

Eserin müellifi, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hilfe b. Ömer el-Veştâtî el-Übbî (ö. 828/1425)'dir. el-Übbî, Mâlikî mezhebine mensub Tunuslu bir alimdir. el-Übbî, *İkmâlü'l-Mu'lim* üzerine *İkmâlü İkmâlî'l-Mu'lim* adlı bir eser kâleme almıştır. Übbî, şerhinde Mâzerî, Kadî İyâz, Ahmed b. Ömer el-Kurtubî ve Nevevî'nin eserlerini esas almış ve bu şerhlerden oldukça istifade etmiştir.⁴³⁷ Bu kaynaklardan nakil yaparken Mâzerî için “mim”, Kadî İyâz için “ayn”, Kurtubî için “tâ”, Nevevî

⁴³² İbnü's-Salâh, *Sıyanetü Sahih-i Müslim*, s.11; Katib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, c.1, s.555; İsmail Paşa Bağdâdî, *Hedıyyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Müsannifin*, Dârü İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut tarihsiz, c.1, s.96; Kevserî, *Makâlât*, s.90; Kandemir, “el-Câmiu's-Sahih”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.7, s.126; Yenibaş, “Kurtubî (ö. 656/1258) ve el-Müfhim Adlı Müslim Şerhi”, *EKEV Akademi Dergisi*, s.493-517.

⁴³³ Sezgin, *Târîhü't-Türâsi'l-Arabî*, c.1, s.266.

⁴³⁴ Bkz. Nevevî, *el-Minhâc*, c.1, s.115. (Nevevî'nin Mukaddimesi)

⁴³⁵ Bkz. Sezgin, *Târîhü't-Türâsi'l-Arabî*, c.1, s.266; Kandemir, “el-Câmiu's-Sahih”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.7, s.126.

⁴³⁶ Sezgin, *Târîhü't-Türâsi'l-Arabî*, c.1, s.260.

⁴³⁷ Katib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, c.1, s.556; Kevserî, *Makâlât*, s.90; Übbî, *İkmâlü İkmâlî'l-Mu'lim bi Fevâidi Müslim*, Senûsî, *Mükemmelü İkmâlî'l-İkmâl*, c.1, s.8 (Mukaddime), Muhammed Sâlim Hâşim (Tashih), Dâr'ül-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2008. (İki şerh bir arada); Yenibaş, “Kurtubî (ö. 656/1258) ve el-Müfhim Adlı Müslim Şerhi”, *EKEV Akademi Dergisi*, s.496.

için “dâl” rumuzlarını kullanmıştır.⁴³⁸ Müellifin ayrıca *ed-Dürretü’l-Vusta fi Müşkili’l-Muvatta* isimli eseri de bulunmaktadır.⁴³⁹

7. Fazlû’l-Munim fi Şerhi Sahîh-i Müslim⁴⁴⁰

Eserin müellifi, Ebû Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Atâullah b. Muhammed el-Herevî (ö. 829/1426)’dir. Müellif, Fahreddin Râzî’nin (ö. 606/1210) zürreyetinden olup Kudüs’te vefat etmiştir. Muhammed b. Atâullah el-Herevî’ye ait olan bu eserin iki ciltten ibaret bir nüshası Millet Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (Feyzullah Efendi, nr. 442-43, 248+230 varak). Eserin bir nüshası da Hindistan’dadır. (Bankipûr 5/1/88-89, nr. 202, 341 varak)⁴⁴¹ Müellifin *Takrîbü’l-Ahkam fi Furu’i’ş-Şâfiyye*, *Şerhu Mesâbihu’s-Sünne* isimli eserleri de bulunmaktadır.⁴⁴²

8. Şerhu Sahih-i Müslim

Eserin müellifi, Takıyyüddin Ebû Bekir b. Muhammed el-Hısnî. (ö. 839 / 1442)’dir. Şafiî fakih olan müellifin bu alanda birçok eseri mevcuttur. Nevevî’nin *Minhâcü’t-Tullâb* isimli eserini şerh eden müellif ayrıca Mergînânî’nin *el-Hidâye* adlı eserini de şerh etmiştir. Yeme içme âdâbını içeren eserlerinin yanında kabir ahvali, mucize ve keramet konularını da eserlerinde bulmak mümkündür.⁴⁴³

9. Mükemmilü İkmâlü’l-İkmâl

Eserin müellifi, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yûsuf b. Ömer b. Şuayb es-Senûsî el-Hasenî (ö. 895/1490)’dir.⁴⁴⁴ Tilimsanlı bir alim olan es-Senûsî, hadis, kelam ve mantık alanında pek çok eser telif etmiştir. *Mükemmilü İkmâlü’l-İkmâl*, el-Übbî’nin şerhini esas alarak yapılan bir çalışmadır. Müellif, Übbî’nin eserini ihtisar etmiş ve bir miktar ilâvede bulunmuştur. el-Übbî’den farklı olarak Nevevî’nin eseri

⁴³⁸ Katib Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn*, c.1, s.556.

⁴³⁹ Bağdâdî, *Hedîyyetü’l-Ârifin*, c.2, s.184.

⁴⁴⁰ Sezgin, *Târîhü’t-Türâsi’l-Arabî*, c.1, s.267.

⁴⁴¹ Kandemir, “el-Câmiu’s-Sahih”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.7, s.126

⁴⁴² Bağdâdî, *Hedîyyetü’l-Ârifin*, c.2, s.185.

⁴⁴³ Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn*, c.1, s.555; Bağdâdî, *Hedîyyetü’l-Ârifin*, c.1, s.236.

⁴⁴⁴ Sezgin, *Târîhü’t-Türâsi’l-Arabî*, c.1, s.266.

için “hâ” (ح), el-Übbî’nin eseri için de “bâ” rumuzunu kullanmış, yazdığı bu şerhe *Mükemmilü İkmâli’l-İkmâl* adını vermiştir. Bu eserde “ayn” harfi ile Kadı İyâz, “tı” harfi ile ise Kurtubî’nin şerhi murat edilmiştir. Kitap el-Übbî’nin şerhiyle birlikte Kahire’de yayımlanmıştır. (1328)⁴⁴⁵ es-Senûsî’nin bu eserden başka *Tevhîdû Ehli’l-İrfân ve Ma’rifetullâhi ve Resûlihî bi’d-Delîl ve’l-Burhân, el-Hakâik fî Ta’rifâti Mustalahâti’l-Kelâm, el-Menhecû’s-Sedîd fî-Şerhi Kifeyetü’l-Merîd* yazmış olduğu eserler arasında sayılabilir.

10. ed-Dîbâc ala Sahîh-i Müslim b. Haccâc

Eserin müellifi, Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî (ö. 911/1505)’dir.⁴⁴⁶ Müellif, tefsir, fıkıh, hadis, arab dilinde pek çok eseri olan Mısır’lı bir alimdir.⁴⁴⁷ Süyûtî, bu küçük hacimli eserinin mukaddimesinde kısaca Müslim’in şartları ile eserinde kullandığı terimler hakkında bilgi vermekte, künyesiyle bahsedilen şahısların adlarını alfabetik olarak sıralamakta, şerh kısmında da az kullanılan bazı isim, lakap ve kelimelerin okunuşunu belirtmekte, ayrıca rivayet farklarına işaret etmektedir.⁴⁴⁸

11. Şerhu Sahîh-i Müslim b. Haccâc

Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerıyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî. (ö. 926/1520) Mısır’ın Süneyke beldesinde dünyaya gelen müellif Şafî mezhebine mensubtur. Başta fıkıh olmak üzere farklı ilim dallarında birçok eser sahibi olan müellif velüd bir alimdir. *Sahîh-i Müslim* şerhi yanında Buhârî’nin *Sahîh*’ine de şerh yazan müellif, kıraat, kelam, tefsir ve dil alanında birçok eseri bulunmaktadır. Aynı zamanda *Menhecû’t-Tüllâb* adlı eseri ile Nevevî’nin *Minhâcü’t-*

⁴⁴⁵ İbnü’s-Salâh, *Sıyanetü Sahih-i Müslim*, s.11; Bağdâdî, *Hediyyetü’l-Ârifin*, c.2, s.216; Kandemir, “el-Câmiu’s-Sahih” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.7, s.126.

⁴⁴⁶ Sezgin, *Târîhü’t-Türâsi’l-Arabî*, c.1, s.267.

⁴⁴⁷ Katib Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn*, c.1, s.555; Bağdâdî, *Hediyyetü’l-Ârifin*, c.1, s.534:

⁴⁴⁸ Kandemir, “el-Câmiu’s-Sahih”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.7, s.126.

Tâlibîn adlı eserini ihtisar eden alim, *Fethu'l-Vehhâb* adlı eseri ile de bu ihtisar çalışmasını şerh etmiştir.⁴⁴⁹

12. el-Mün'im bi Şerhi Sahih-i Müslim

Eserin müellifi Mehlâ el-Yümnâ, Hüseyin b. Nâsır b. Abdülhafız b. Abdullah b. Mehlâ b. Said b. Ali el-Ensârî (ö. 1111)'dir. Mehlâ el-Yümnâ diye maruf olan müellifin hadis şerhi dışında fıkıh alanında eseri de mevcuttur.⁴⁵⁰

13. İnâyetü'l-Meliki'l-Mun'im li-Şerh-i Sahih-i Müslim

Eserin müellifi, Abdullah Hilmi b. Muhammed b. Yusuf b. Abdülmennân er-Rûmî el- el-İslamboli (Yusuf Efendizade) (1167/1754)'dir.⁴⁵¹

Başta kıraat ve hadis alanında olmak üzere birçok eser sahibi olan Abdullah Hilmi Efendi, Yusufzade diye bilinmektedir.⁴⁵² Yûsuf Efendizâde Abdullah Hilmi'nin bu eserinin yazmaları İstanbul Kütüphanelerinde bulunmaktadır. Nuruosmaniye (nr. 1042, 368 varak; nr. 1043, 247 varak) ve Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki nüshalar (Medine, nr. 245, I. cilt 245 varak, II. cilt 246 varak, III. cilt 317 varak) müellif hattıdır. Eserin Süleymaniye (Esad Efendi, nr. 381-382; Hamidiye, nr. 343-345; Laleli, nr. 560-562) ve Üsküdar Selim Ağa (nr. 205) kütüphanelerinde de nüshaları vardır.⁴⁵³

14. Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi

Eserin müellifi, Ahmed Davudoğlu (1912/1983)'dur. Bulgaristan'ın Şumnu vilayetinde 1912 yılında dünyaya gelen Müellif, yaşanan bazı hukuki sıkıntılar neticesinde 1949 yılında Türkiye'ye iltica eder. Türkiye'de farklı memuriyet görevlerinde bulunan müellif 1983 yılında İstanbul'da vefat etmiştir.

⁴⁴⁹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, c.1, s.558; Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifin*, c.1, s.374.

⁴⁵⁰ Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifin*, c.1, s.323.

⁴⁵¹ Nevevî, *el-Minhâc*, c.1, s.89 (Nevevî'nin Mukaddimesi); Sezgin, *Târîhü't-Türâsi'l-Arabî*, c.1, s.267.

⁴⁵² Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifin*, c.1, s.482, 483.

⁴⁵³ Kandemir, "el-Câmiu's-Sahih", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.7, s.126.

Müellifin, *Sahîh-i Müslim* şerhi yanında “*Selamet Yolları*” adı altında *Bulûğu’l-Meram Tercümesi ve Şerhi* mevcuttur.⁴⁵⁴

15. Sahih-i Müslim ve Tercemesi

Eserin müellifi, Mehmed Sofuoğlu (1923-1987)’dur. 1923 yılında Aydın’ın Nazilli ilçesinde dünyaya gelen müellif, Hasan Basri Çantay’dan tercüme teknikleri konusunda ders almış ve İstanbul İmam Hatib Okulu ve İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü’nde dersler vermiştir. Bağdat’ta Ebû Şâkir Muhammed Fuâd el-Âlûsî’den *Sahîh-i Müslim*’i okumuş ve Müslim’in Sahîh’ini tercüme etmeye de bu süreçte karar vermiştir. 1983 yılında İstanbul’da vefat eden müellif Karacaaahmet mezarlığına defnedilmiştir.⁴⁵⁵ Eserin girişinde hadis usûlü, Müslim’in hayatı ve eser hakkında bilgi veren müellif aynı zamanda Buhârî’nin *Sahîh*’ini de tercüme etmiştir.

456

16. Fethu’l-Mülhim fî Şerhi Sahîh-i Müslim

Eserin müellifi, Fazlullah Câbir (Şebbîr) Ahmed ed-Diyûbendî el-Osmânî (ö. 1934)’dir.⁴⁵⁷ Hindistanlı bir âlimdir. *Fethu’l-Mülhim*’in bazı hususlarda geçmiş şerhlerden daha üstün olduğu yönünde değerlendirmelerin yapıldığı görülmektedir. Mesela Zâhid el-Kevserî (ö. 1952), *Sahîh-i Müslim* şerhlerini tahlil ettiği bir makalesinde *Fethu’l-Mülhim*’e kadar yazılan şerhlerin kemal manada beklentileri karşılamadığını ve birçok noktada eksiklerinin olduğunu belirtir. Özellikle farklı mezhep görüşlerinin belirtilmesi, rical ilminine dair değerlendirmelerin yapılması ve Müslim mukaddimesine dair kapsamlı bir şerhin yapılması noktasında daha önceki şerhlerin yeterli düzeyde olmadığını belirtir. Kevserî sayılan bu konularda *Fethu’l-Mülhim* şerhinin araştırmacılardan gelecek talepleri karşılayacak nitelikte olduğunu belirtir.⁴⁵⁸ Ahmed ed-Diyûbendî el-Osmânî

⁴⁵⁴ Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, İstanbul 2013, c.1, s.17.

⁴⁵⁵ Muhammet Eroğlu, “Mehmed Sofuoğlu”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, c.37, s.343.

⁴⁵⁶ Mehmed Sofuoğlu, *Sahih-i Müslim ve Tercemesi*, İrfan Yayınevi, İstanbul 1967-1970.

⁴⁵⁷ Sezgin, *Târîhü’t-Türâsi’l-Arabî*, c.1, s.270.

⁴⁵⁸ Bkz. Kevserî, *Makâlât*, s.90-91.

tarafından beş ciltte tamamlanması düşünülen eser, büyük hacimli üç cildi Delhi’de (ö. 1934) yayımlandıktan sonra müellifinin vefatı üzerine yarım kalmıştır.⁴⁵⁹

Yukarıda zikri geçenler dışında Müslim’in *Sahîh*’ine şerh yazan müellifler arasında şunlar da zikredilebilir: Ebü’l-Hasan, Abdülğafır b. İsmail b. Abdülğafır b. Muhammed en-Nisâburî (ö. 529/1135) *el-Müfhim fi Şerhi Ğaribi Müslim*,⁴⁶⁰ Sıddık Hasan Han (ö. 1307/1890), *es-Sirâcu’l-Vehhâc min Keşfi Mesâlibi Sahîh-i Müslim b. Haccâc*⁴⁶¹, Yahyâ b. Muhammed es-Sinbâtî, *Buğyetu’l-Kârî ve’l-Mütefehhim*⁴⁶², Ebû Abdullah Muhammed b. Yahyâ b. Hişâm el-Ensârî (ö. 646/1248) *el-Mufsihu’l-Müfhim ve’l-Muvaddihu’l-Mulhim li-Meânî Sahîh-i Müslim*⁴⁶³ sayılabilir. Aynı zamanda Ebü’l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avnî el-Bağdâdî (ö. 654/1256)⁴⁶⁴ ve İsa b. Mes’ud ez-Zevâvî (ö. 774/1372)⁴⁶⁵ de şerh yazan müellifler arasındadır. Ayrıca Müslim’in *Sahîh*’inin bazı bölümlerini şerh eden eserlere de rastlamak mümkündür. Bunlar arasında ise; Abdulğanî b. Abdulvâhid b. Ali el-Cemmâilî el-Makdisî (ö. 600/1303) *el-Misbâh fi Uyûni’s-Sihâh*⁴⁶⁶, Ebü’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî (ö. 902/1497) *Ğunyetü’l-Muhtâc fi Hatmi Sahih-i Müslim b. Haccâc*⁴⁶⁷ bulunmaktadır.

Müstakil yapılacak çalışmalar neticesinde Müslim’in *Sahîh*’i üzerine yapılmış olan şerh, haşiye ve ihtisar türündeki eserlerin listesini daha fazla uzatabilmek mümkündür. Ancak özellikle şerh ve ihtisar türünde kaydetmiş

⁴⁵⁹ Kandemir, “el-Câmiu’s-Sahih”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.7, s.126.

⁴⁶⁰ Kâtib Çelebi, **Keşfü’z-Zunûn**, c.1, s.555.

⁴⁶¹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.90 (Nevevî’nin Mukaddimesi); Sezgin, **Târîhü’t-Türâsi’l-Arabî**, c.1, s.271.

⁴⁶² Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.88. (Nevevî’nin Mukaddimesi); Sezgin, **Târîhü’t-Türâsi’l-Arabî**, c.1, s.270.

⁴⁶³ İbnü’s-Salâh, **Sıyanetü Sahih-i Müslim**, s.11; Kandemir, “el-Câmiu’s-Sahih”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.7, s.127.

⁴⁶⁴ Kâtib Çelebi, **Keşfü’z-Zunûn**, c.1, s.555.

⁴⁶⁵ Kâtib Çelebi, **Keşfü’z-Zunûn**, c.1, s.555; Yenibaş, “Kurtubî (ö. 656/1258) ve el-Müfhim Adlı Müslim Şerhi”, **Ekev Akademi Dergisi**, s.493-517.

⁴⁶⁶ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.90 (Nevevî’nin Mukaddimesi); İbnü’s-Salâh, **Sıyanetü Sahih-i Müslim**, s.11; Sezgin, **Târîhü’t-Türâsi’l-Arabî**, c.1, s.270.

⁴⁶⁷ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.90 (Nevevî’nin Mukaddimesi); İbnü’s-Salâh, **Sıyanetü Sahih-i Müslim**, s.11; Bağdâdî, **Hediyyetü’l-Ârifin**, c.2, s.221; Sezgin, **Târîhü’t-Türâsi’l-Arabî**, c.1, s.271; Cengiz Tomar, “Sehâvî”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.36, s.314.

olduğumuz eserler bile Müslim'in *Sahih*'inin alimler nezdindeki konumunu göstermesi adına kifayet edecek niteliktedir.

Müslim'in *Sahih*'i üzerine yapılmış olan bunca eserin nitelik ve nicelik bakımından birbirinden oldukça farklı oldukları bir gerçektir. Buna binaen bazı eserler tarih içerisinde unutulup giderken, kimileri âlimler ve talebeler nezdinde daha fazla bir itibar görmüştür. Örneğin Nevevî'nin şerhi yazıldığı günden bugüne ilim meclislerinde her daim aranılan bir eser olmuştur.

Çalışmamızın bu kısmında Nevevî'nin şerhinde kullandığı kaynaklara ve şerhin genel özelliklerine değinilecektir. Bu veriler ışığında Nevevî'nin eserinin ilim meclislerinde sıklıkla müracaat edilen bir kaynak olmasındaki etkenlere ve şerh literatüründeki konumuna işaret edilecektir.

1.3. İMAM NEVEVÎ'NİN ŞERHİNİN GENEL ÖZELLİKLERİ

1.3.1. Nevevî'nin Şerhini Kendinden Önceki Şerh Faaliyetlerinden Farklı Kılan Hususlar

Hadisleri anlama ve yorumlama faaliyeti olan şerh çalışmalarının temelleri, daha önce belirttiğimiz gibi sahâbe asrında atılmıştır. Sahâbenin, anlamadığı konularda Hz. Peygamber'e sorular sorması ve Hz. Peygamber'in bu suallere verdiği cevaplar bir nevi şerh faaliyeti sayılmaktadır. İlk iki asırda hadisleri anlamaya ve yorumlamaya dayalı bazı çalışmalar olmakla birlikte hadislerin altın çağı sayılan hicri üçüncü asırda bu faaliyetler oldukça yoğunluk kazanmıştır. Ancak bu çalışmalar sistematik bir şerh olmaktan çok, garîbü'l-hadîs, ihtilâf'ül-hadîs, ilelü'l-hadîs ilimleri kapsamında gerçekleştirilen müstakil çalışmalar halinde olmuştur.

Hicri dördüncü asra geldiğimizde ise sistematik şerhin ilkleri sayılabilecek eserlerle karşılaşmaktayız. Özellikle bazı kaynaklarda ilk şârih olarak kabul edilen Hattâbî'nin (ö. 388/988) Buhârî ve Ebû Dâvûd'un eserlerine yaptığı şerhler,

sistematik şerh faaliyetlerinde dönüm noktası sayılmıştır.⁴⁶⁸ Bunun akabinde gerek Buhârî, gerekse diğer Kütüb-i Sitte eserleri üzerine birçok şerh faaliyeti gerçekleştirilmiştir. Ancak şerh literatüründe Nevevî bir dönüm noktası sayılır. Nitekim bazı eserlerde şerh literatürü, yöntemlerin kullanım yoğunluğu ve tarzı bakımından, Nevevî öncesi ve sonrası diye tasnif edildiği görülmektedir.⁴⁶⁹ Aynı zamanda İbn Haldûn'un (ö. 808/1406), *Mukaddime* adlı eserinde yaptığı değerlendirme de bu tespiti destekler mahiyettedir.

Müslim üzerine yapılan şerhleri kendi içerisinde mukayese eden İbn Haldûn şöyle der: “Maliki fakihlerinden, İmam Mâzerî (ö. 536/ 1142) Müslim üzerine bir şerh imlâ ettirdi. *el-Mu'lim bi Fevâidi Müslim* ismini verdiği bu şerh, hadis ilminden ve fıkıh fenlerinden özlü ve önemli maddeler ihtiva etmektedir. Ondan sonra bunu Kâdî İyâz (ö. 544/1149) ikmal etmiş ve eserine *İkmâlu'l-Mu'lim*, adını vermişti. Bu iki zatı, Muhyiddin Nevevî bir şerhle takip etmiş, ilk iki kitaptaki bilgileri tamamen iktibas ettikten sonra, onlara ilavelerde de bulunmuş ve böylece mükemmel bir şerh ortaya çıkmıştı.”⁴⁷⁰ *el-Mu'lim*'in bizzat Mâzerî tarafından değil de talebelerinin tuttuğu notlardan oluşması ve yine Kâdî İyâz'ın *İkmâlu'l-Mu'lim* eserini yazma gerekçesi olarak Mâzerî'de görmüş olduğu eksiklikleri göstermesi⁴⁷¹ İbn Haldûn'un tespitleri muvacehesinde değerlendirmek mümkündür. Aynı zamanda Kâdî İyâz'ın, hadisleri şerh ederken çoğunlukla isnadın tamamını kaydetmezken, Nevevî'nin isnadın hucciyetine ve rical bilgisine oldukça geniş yer ayırmış olması, hadis metinlerinin Nevevî'nin şerhinde daha kapsamlı bir içerikle ve daha zengin bir kaynak arşivi ile sunulmuş olması da yine İbn Haldun'un tespitleri ile örtüşür bir mahiyettedir.⁴⁷²

⁴⁶⁸ Bkz. Canlı, **Hicri İlk Dört Asırda Hadis Şerhçiliği**, s.235; Karacabey, **Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri**, s.275-282; Türçan, **Hadis Şerh Geleneği –Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü**, s.50.

⁴⁶⁹ Bkz. Türçan, **Hadis Şerh Geleneği –Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü**, s.54.

⁴⁷⁰ İbn Haldûn, **Mukaddime**, c.2, s.800.

⁴⁷¹ Bkz. Kâdî İyâz, **İkmâlû'l-Mû'lim bi Fevâidi Müslim**, (Mukaddime), s.24.

⁴⁷² Kâdî İyâz ve Nevevî mukayesi için bkz. Kâdî İyâz , **İkmâlû'l-Mû'lim bi Fevâidi Müslim**, c.2, s.95-116 ile Nevevî, **Minhâc**, c.2, s.166-189,

Türcan, İbn Haldun'un *Mukaddime* adlı eserindeki ifadelerden yola çıkarak, İbn Haldûn'un kafasında ideal bir şerh modeli olduğunu ve bu model çerçevesinde Kâdî İyâz ve Mâzerî'yi bir şerhte mevcut olması gerekenler bakımından yeterince doyurucu bulmadığını, buna mukabil Nevevî'nin eserinin ise zihnindeki ideal şerh modeli ile büyük ölçüde örtüşmüş olabileceği yorumunu yapmıştır. Bununla beraber Nevevî'nin şerhinde büyük ölçüde olduğunu düşündüğü bu ideal şerh tarzını ise şöyle izah etmektedir: "Bu şerh tarzında hadislerin, şekil ve içeriğine ilişkin bütün yönlerini ele almak esas olduğu gibi, şerh edilen eserin yapısal özellikleri ve müellifin ortaya koyduğu doğrudan ya da dolaylı fikirleri ile de ilgilenmek icap eder."⁴⁷³ Yine İbn Haldûn, Buhârî şerhleri bağlamında yaptığı değerlendirmeler ile adeta Nevevî öncesinde yazılan şerhleri neden ideal bulmadığının cevabını vermiştir.

Yapılan bu tespitte İbn Haldûn Buhârî'nin üstün derecesini itiraf etmesinin akabinde, âlimlerin bu esere şerh yazmakta zorlandıklarını beyan etmiştir. Gerekçe olarak da Buhârî'nin tertip tarzının muğlak ve mübhem olduğunu ifade eden İbn Haldûn, müteaddid tariklerin ve bu tariklerdeki ricalin ahvalinin bilinmesinin dikkatli bir tahlili gerektirdiğini belirtmiştir. Aynı şekilde müellif, Buhârî'deki bâb başlıklarının konu ve muhteva bağlamında tahlilinin de bir o kadar maharet isteyen bir durum arzettiğini ifade etmiştir. İbn Haldûn, şârihlerin Buhârî üzerindeki çalışmalarında karşılaşacakları benzeri zorlukları aktarır ve akabinde Buhârî'yi şerheden bir alimin, bütün hususları şerhinde toplayamazsa şerhin hakkını veremeyeceğini ifade etmiştir.⁴⁷⁴

İbn Haldûn yaptığı bu değerlendirme ile Nevevî öncesinde yazılan şerhleri, rical ilmi, rivayet tarikleri ve bâb-hadis uyumunun tahlili gibi konularda eksik bulunduğunu îma etmiştir. Dolayısıyla Nevevî, hadislerin şekil ve içeriğine yönelik kapsamlı izahatları, geniş rical bilgisi, zengin kaynak kullanımı, şerh edilen eserin yapısal özelliklerini tahlil derinliği ve de müellifin fikriyatını tespit mahareti ile sistematik şerh edebiyatında önemli bir kilometre taşıdır.

⁴⁷³ Bu tasnif için Türcan, **Hadis Şerh Geleneği –Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü**, s.54.

⁴⁷⁴ İbn Haldûn, **Mukaddime**, c.2, s.799.

Nevevî'nin hem genel şerh metodu hakkında fikir sahibi olmak ve eserin genel kapsamını görebilmek, hem de söylediklerimizin teyidi sadedinde eserin mukaddimesine bakmak yeterli olacaktır. Nitekim Nevevî, şerhe başlamadan önce eserine birtakım mukaddimeler ekleyeceğini ve bu sayede çeşitli hususlarda tahkikli bilgiye ulaşmak isteyenlere yardımcı olacağını belirtmiştir. Mukaddimedeki metoduna da değinen Nevevî, incelenmesi kolay olması ve usandırıcı olmaması gayesi ile bu bölümü ardı arkasına gelen fasıllar halinde düzenlediğini belirtmiştir.⁴⁷⁵

Bahse konu olan bu bölümde Nevevî, eserin telifinde nasıl bir metot takip ettiğine dair bazı açıklamalarda bulunmuştur. Evveliyatla eserinde orta yolu tercih ettiğini belirten Nevevî, “şerhimin ne anlaşılmayacak şekilde muhtasar, ne de usandıracak kadar geniş olmasını istedim. Şayet himmetin zayıflığı, gayretin azlığı ve uzun eserlere talib olanların azlığı nedeniyle kitabın yaygınlaşmaması endişeni taşımasaydım, gereksiz ziyade ve tekrara düşmeksizin şerhimi 100 cildi bulacak şekilde genişletebilirdim.” diyerek ilminin genişliğine rağmen özlü bir şerh telif etmeyi murat ettiğini belirtmiştir.

Nevevî, şerhinde, usûl ve âdâba dair bazı ahkâm konularını, zahitlerin hayatlarına dair işaretlerini, şer'î kaidelerin usûllerini, lafızların manalarını, ricallerin isimlerini, müşkil ifadelerin zabtını, isim ve künyeleri, baba ve oğulların isimlerini ayrıca mübhemata dair malumatları zikredeceğini belirtmiştir. Bunun yanında râvilerin ve râvi olmamakla beraber sened veya metinde zikri geçen şahısların hallerine dair inceliklere, yine sened ve metinlerde hadis ilmi ile alakalı gizli kalmış bazı hususların ortaya çıkarılmasına önem vereceğini ifade etmiştir. Mu'telif ve muhtelif esmaya dair malumatların yanında, ilimden yoksuna göre muarız zannedilen hadislerin cem'ine dair izahatlarda bulunacağını kaydeden Nevevî, bahsi geçen hadislerle alakalı zaman zaman hatırına gelen bazı ameli meselelere de dikkat çekeceğini belirtmiştir.

Nevevî, bahsi geçen hususların izahında genellikle delillere işaretle yetinileceğini, zaruret durumunda ise geniş olarak izahının da yer alacağını, ancak

⁴⁷⁵ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.116. (Nevevî'nin Mukaddimesi)

her durumda ibarelerin veciz ve anlaşılır olmasına özen gösterileceğini ifade etmiştir. Nakillerde kaynak kullanım metoduna da açıklık getiren Nevevî, rical, lügat, ahkam ve maaniye dair herhangi bir nakilde bulunduğunda, şayet verilen malumat meşhur bir bilgi ise bunların sık kullanılmış olmalarına binaen genellikle kaynağı zikretmeyeceğini, ancak meşhur olmakla birlikte nadir geçen bilgiler hakkında ise kaynağına atıfta bulunulacağını belirtmiştir. Müellif ayrıca garib olan bilgilerde de kaynağına işaretle bulunacağını söylemiştir. Nevevî, buna rağmen gerek sözün uzaması gerekse meselenin önceden konu edilmiş olması sebebiyle bazı lüzumlu malumatın verilmemiş olabileceğini belirterek metoduna dair ihtiyat payı bırakmıştır.

Şerhinde muhtemel olan tekrarlara dair de ön bilgi veren Nevevî, genellikle meseleyi ilk geçtiği yerde izah ettiğini, konunun tekrar gündeme geldiğinde ise önceki malumatın geçtiği bâba işaretle bulunduğunu, kimi zaman da yerini belirtmeksizin sadece geçmişte konu edildiğine dair atıfla kifayet ettiğini, buna mukabil gerek meselenin çok önce geçmiş olması, bahsedilen ahkamla irtibatlı bulunması veya tekrarı noktasında herhangi bir maslahatın oluşması nedeniyle malumatın yeniden zikredilmesinden imtina edilmeyeceğini kaydetmiştir.⁴⁷⁶ Eserin mukaddimesinde yer alan ifadelerden yola çıkarak Nevevî'nin şerh metodu hakkında yaptığımız bu genel değerlendirmelerin akabinde, Nevevî'nin şerhinin temayüz ettiği bazı hususları şu ana başlıklar altında zikretmek mümkündür.

1.3.1.1. Bâb Başlıklarını Koyması

İmam Nevevî'yi Müslim şârihleri özelinde mukayese edecek olursak, müellifin, Müslim'in seçtiği hadisleri kendi koymuş olduğu bâb başlıklarına göre kendine has bir tasnife tabi tutmuş olmasıyla temayüz ettiği söylenebilir. Belki de bu husus Nevevî'nin eserini anlamlı ve farklı kılan en açık alamettir. İbn Haldûn'un Mâzerî ve Kâdî İyâz'ı değil de Nevevî'yi daha doyurucu bulmasının temelinde de bu meziyetinin olması muhtemel görünmektedir. Haliyle Nevevî'nin, Müslim'in eserine koyduğu bâb başlıkları sayesinde önemli bir boşluğu doldurduğu ve bu yönüyle de

⁴⁷⁶ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.115. (Nevevî'nin Mukaddimesi),

Müslim şârihleri içerisinde milat ve rehber konumunda olduğunu söylemek mümkündür.

Nevevî daha önceki Müslim şârihleri tarafından yapılmayan bu tasarrufu ile Müslim'in eserine ayrı bir derinlik ve zenginlik katmıştır. Yine ana konular bağlamında bâb başlıkları vasıtasıyla oluşturduğu yeni alt başlıklar sayesinde eserin okuyucu tarafından daha rahat ve daha şumüllü anlaşılmasına katkıda bulunmuştur. Aynı zamanda Buhârî'de bulunup da Müslim'de olmayan ve eksik olarak düşünülebilecek bir mevzu bu sayede geç de olsa telafi edilebilmiştir. Nitekim Türcan, ilgili eserinde bu eksikliğe şöyle vurgu yapmıştır: “*Sahîh-i Müslim* üzerine yazılan şerhlere baktığımızda, müellifinin tercihi neticesinde, kitap isimlerine sahip olmakla birlikte, bâb başlıklarından mahrum oluşu, bunları sonrakilerin belirlemesini gerektirmiştir. Bu itibarla müellifin tercemede doğrudan veya dolaylı olarak ifade ettiği ve şârihlerin dikkate aldığı bir görüşünden bahsedemeyiz.”⁴⁷⁷

Nevevî'nin *Sahîh*'in bâb başlıklarını koyması hususunda farklı görüşlere rastlamak mümkündür. Mesela Kâdî İyâz'ı tahkik eden muhakkik Yahyâ İsmail, Müslim'in bâb başlıklarından hâlî olduğu iddiasının ilim talebeleri ve hadis âlimleri arasında yaygın bir hata olduğunu ifade etmiştir. Muhakkik açıklamasında “*İkmâl*” şerhinin, Müslim'in bazı nüshalarına ait bâb başlıklarını ortaya çıkardığını beyan etmiştir. Muhakkike göre bâb başlıklarına sahip olan bu nüshalar, bâb başlığı olmayan nüshalar üzerinde çalışan şârihler tarafından gözden kaçırılmıştır. Bunun neticesi olarak da gerek ilim talebelerinin genelinde, gerekse hadis âlimleri arasında şu hatalı bilgi yayılmıştır: “Müslim kitabına bâb başlıkları koymamıştır ve bu hususta Buhârî, Müslim'den daha üstündür.” Oysaki Müslim, bâb başlıklarını koymuştur. Muhakkike göre Müslim'in bâb başlıkları koymuş olduğu iddiasının delili ise Müslim'in “Tahâret” kitabının içerisinde zikredilen “Cenabet sebebiyle yapılan gusülden sonra temizlenmek” bâbıdır. (Bâbü't-tatyîbi ba'de'l-güsli mine'l-cenâbeti) İddiaya göre Kâdî İyâz, bu bâb başlığının akabinde kendisini teyit sadedinde şöyle

477Türcan, *Hadis Şerh Geleneği –Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü*, s.54.

demiştir: “Bu durum Müslim’in bâb başlıkları koymadığı iddiasının hatalı olduğunu göstermektedir.”⁴⁷⁸

Muhakkikin sözünü ettiği hadis gerek tahkikini yaptığı *İkmâl* şerhinde gerekse “el-*Minhâc*” şerhinde, “Tahâret” bölümünde değil “Hayz” bölümünün 39. hadisi olarak zikredilmektedir. Hz. Aişe’den nakledilen bu hadiste ise Hz. Peygamber’in cünüblükten yıkanacağı zaman kendisinden bir kab istediği (mihlâb), ve Allah Rasulü’nün bu kaptan iki avucu ile aldığı, önce başının sağ tarafına sonra sol tarafına, sonra da başının üzerine döktüğü nakledilmektedir.⁴⁷⁹

Nevevî, bu hadis için müstakil bir bâb başlığı koymak yerine, bu hadisi “Cünüblükten yıkanmanın sıfatı” bâbı içerisinde ele almıştır. Kâdî İyâz ise bu hadisi ayrı bir bâb başlığı altında yani “Cenabet sebebiyle yapılan gusülden sonra temizlenmek” başlığı altında kaydetmiştir. Bunu yaparken de şu açıklamada bulunur: “Buhâri bu hadis için “من بدأ بالحلاب والطيب” “Yıkanmaya hilâb ve koku sürünme ile başlayan kişi” şeklinde bir bâb başlığı kullanmıştır.”⁴⁸⁰ Müslim’in bazı ravilerinden gelen kimi nüshalarında da bu bâb başlığına benzer bir başlık bulunmaktadır. İşte bu bâb başlığı ‘Cenabet sebebiyle yapılan gusülden sonra temizlenmek.’ dir.”⁴⁸¹ İşte muhakkikin iddiasının temelinde yer alan ifade budur. Muhakkike göre Kâdî İyâz’ın kaydetmiş olduğu bu bâb başlığı gerek Nevevî tarafından gerekse diğer şârihler tarafından dikkate alınmamıştır.

Muhakkikin bâb başlığı hakkında dile getirdiği bu iddiaları tahlil edecek olursak bazı çelişkileri görmek mümkündür. Öncelikle Kâdî İyâz’ın bu hadis için Nevevî’de olmayan bir bâb başlığı koyduğu doğrudur. Ancak bu bâb başlığının bazı nüshalarda gözden kaçırıldığına binaen, Müslim’in tamamının bâb başlıkları olduğunu iddia etmenin ve buna binaen de Müslim’de bâb başlıklarının koyulmadığı bilgisinin âlimlerce yaygın bir hata olduğunu beyan etmenin isabetli olmadığını

⁴⁷⁸ Bkz. Kâdî İyâz, **İkmâl**, Yahyâ İsmâil (Tah.), Dârü’l-vefâ, 1998, c.1, s.24 (Muhakkikin Önsözü)

⁴⁷⁹ Bkz. Müslim, Hayz, 39.

⁴⁸⁰ Bu bâb başlığı bazı nüshalarda hilâb ile tayyib arası “vav” değil, “ev” şeklinde gelmektedir. Bkz. Buhârî, Gusûl, 85.

⁴⁸¹ Bkz. Kâdî İyâz, **İkmâl**, c.2, s.160

düşünmekteyiz. İkinci olarak da muhakkik bu sözlerini Kâdî İyâz'ın da teyit ettiğini ve (Bâbü't-tatyîbi ba'de'l-güsli mine'l-cenâbeti) bâbının akabinde “Bu durum Müslim'in bâb başlıklarını koymadığı iddiasının batıl olduğunun delilidir”. şeklinde bir beyanın olduğunu söylemektedir. Oysaki her ne kadar farklı yerlerde geçme ihtimali olsa da bu ifadeye *İkmâl* şerhinin bu bölümünde rastlayamadık. Dolayısıyla muhakkikin bu bâb başlığına binaen söylendiğini ifade ettiği sözler bu bölümde görülmemektedir. Burada zikredilmesi gereken en önemli husus ise Kâdî İyâz'ın şerhine ait yazma bir nüshanın bazı bölümlerinde yaptığımız araştırmaya göre, Kâdî İyâz'ın şerhinde Nevevî'de olduğu gibi bâb başlığına dair sistemli bir isimlendirmenin yer almamış olmasıdır. Mesela Müslim'in *Taharet* kitabının 83-89 numaralı hadisler arasında Nevevî dört bab başlığı zikretmiştir. Kâdî İyâz'ın şerhinde ise bu bab başlıklarının hiç biri zikredilmemiştir.⁴⁸² İşin en ilginç yanı ise Kâdî İyâz'ın şerhinin tahkikini yapan Yahyâ İsmail, Kâdî İyâz'ın şerhine Nevevî'nin koymuş olduğu bu dört bab başlığını kaydetmiştir. Bu durum ise Müslim'deki bab başlıklarını Nevevî'nin koymuş olduğunun önemli bir göstergesi mesabesinde.

Netice olarak muhakkikin aslında bütün bu açıklamaları ile Müslim'in de bazı bâb başlıklarını kendisinin koyduğunu ve dahi bazı nüshaların da bunu gösterdiğini beyan etmeye çalışmış olabileceğini düşünmekteyiz. Bu düşüncüyü farzı kabul edersek sanki muhakkik, Müslim'in hiç bâb başlığı koymadığı şeklindeki bir iddiaya itiraz etmekte ve bazı bâb başlıklarının Müslim tarafından koyulduğunu, bunları da Kâdî İyâz'ın *İkmâl* şerhinde ortaya çıkardığını söylemektedir.

Nitekim İmam Nevevî, Müslim şerhine başlarken bâb başlıkları konusuna temas etmiş ve Müslim'in eserine bâb başlığı koymadığını, bu eksikliği kendisinin tamamlayacağını beyan etmiştir.⁴⁸³ Bununla beraber Nevevî, şerhin farklı yerlerinde bâb başlıklarını kendisinin koyduğunu açıkça ifade etmiştir. Aynı şekilde yazma eserler üzerine yapılan bazı araştırmalarda Nevevî'den önceki döneme ait Müslim

⁴⁸² Bkz. Kâdî İyâz, **İkmâl**, İstanbul Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, no: 448.

⁴⁸³ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.137. (Nevevî'nin Mukaddimesi)

nüshalarında kitab isimlerinin olduğu ancak bâb başlıklarının olmadığına dair tespitlerin olduğu görülmektedir.⁴⁸⁴

Muhakkik, aynı zamanda *İkmâl*'de konulan bu ziyade bâb başlığından hareketle, Buhârî'nin bâb başlıkları sebebiyle Müslim'den üstün olduğu bilgisinin de yanlış olduğunu beyan etmiştir. Oysa ki, *Tedribü'r-Ravî'de* Buhârî ile Müslim mukayesinde Müslim'in aynı konudaki hadis tariklerini bir yerde tasnif etmiş olması Buhârî karşısında bir meziyet olarak değerlendirilirken, Buhârî'nin ise bâb başlıklarındaki eşsizliği Müslim karşısında önemli bir fazilet yönü olarak zikredilmiştir.⁴⁸⁵ Hasılı, araştırmamız süresince ulaşabildiğimiz bu bilgiler, Müslim'in *Sahih*'inin bâb başlıklarının Nevevî tarafından koyulmuş olduğu kanaatini oluşturmuştur.

1.3.1.2. Râviler İle İlgili Bilginin Zenginliği

Nevevî'nin sistematik şerh edebiyatında bir dönemin başlatıcısı ve bir milat olarak kabul edilmesinde, rical ilmine dair verdiği malumat zenginliğinin rolü büyüktür. Nevevî, gerek rical ilmine ait metodu, gerekse bu malumatı veriş gayesi ile daha önceki şârihlerin mütemmimi olduğu söylenebilir. Her ne kadar Nevevî öncesi dönemde yazılan şerhlerde hadis senedine ait bilgiler yer almış olsa da bu malumatların Nevevî şerhindeki kadar kapsamlı ve sistemli olduğunu söylemek zordur.⁴⁸⁶ Nitekim bu dönemde yazılan bazı şerhlerde ravi ve isnad tenkidine dair çok az yer ayrılması, hatta kimi şârihlerin senedin sahabî ravisi dışındakileri hafzetmiş olması kanaatimizi teyid sadedinde zikredilebilir.⁴⁸⁷ Buna mukabil *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lugât, el-İşârât ilâ Beyâni'l-Esmâi'l-Mübhemât, Müntehâbü Tabakâi's-Şâfiyye* gibi rical ilmine ait önemli eserlerin müellifi olan Nevevî, bu

⁴⁸⁴ Bkz. Arafat Aydın, Yazma Eserlerdeki Semâ Kayıtlarında Dâr'ul-Hadisler, **Anadolu'nun İslamlaşma Sürecinde Dâru'l-Hadisler**, 8-9 Eylül 2012, 2013, (s.103-127), s.108.

⁴⁸⁵ Bkz. Suyûtî, **Tedribü'r-Râvî**, Müessesetü Kütübi's-Sekafiyye, Beyrut 2003, s.48.

⁴⁸⁶ Bkz. İbn Arabî, **Ârizatü'l-Ahvezî bi-Şerhi Sahîh-i Tirmizî**, c.1, s.8, 12-14, 16, 211, 214, 282.

⁴⁸⁷ Bu konudaki değerlendirmeler için bkz. İbn Battâl, **Şerhu Sahîhi'l-Buhârî**, Ebû Temim Yâsir b. İbrahim (Tah.), Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 1424/2003, c.1, s.88, 89, 367, 464; Mâzerî, **el-Mu'lim bi-Fevâidi Müslim**, c.1, s.347, 376, 414; c.3, s.5, 96, 216, 415; Kâdî İyâz, **İkmâlü'l-Mû'lim bi-Fevâidi Müslim**, c.2, s.95-116; Kurtubî, **el-Müfhim limâ Eşkele min Telhîsi Kitâbi Müslim**, c.1, s.480, 484, 490, 494; Özer, **Endülüs'lü İbn Battâl ve Buhârî Şerhi**, s.124; Çimen, **Mâzerî Hayatı, Eserleri ve "el-Mu'lim" İsimli Eser Özelinde Şerhçiliği**, s.52.

birikimini hadis şerhine yansıtarak rical ilmine dair daha zengin muhtevalı bir şerh ortaya koymuştur.

Bilindiği üzere cerh ve ta'dil ilminde râvilerin doğru teşhis edilebilmesi için senedde kaydı geçen râvinin isim, künye ve lakabının doğru tesbiti önem arz etmektedir. Bu ehemmiyete binaen râvi tanıtımı, Nevevî'nin üzerinde hassasiyetle durduğu hususların başında gelir. Genellikle şerhine senedde zikredilen râvinin şahıs bilgileri ve cerh ve ta'dil durumuna dair tahlille başlayan Nevevî, bu bölümün başında çoğu kez “emmâ senedühü” biçiminde bir başlangıç yapar. Akabinde ise Nevevî, seneddeki râvi isimlerinin zabtı ve ta'lili, zikri geçen râvilerin lakap ve künyelerinin izahı, sened veya metinde mübhem olarak kaydedilen şahısların beyanı, rivayet içerisinde bahsedilen şahısların yaşadığı bölge ve yaşlarına dair malumatlara yer verir.⁴⁸⁸

1.3.1.3. Muhteva Çeşitliliği

İlk dönemlerde şerh faaliyeti olarak kaydedebileceğimiz çalışmalar genellikle garîbü'l-hadîs, ihtilâfû'l-hadîs, ilelû'l-hadîs gibi müstakil çalışmalar halinde gerçekleşmiştir. Metin tahlili ve mezhebî tartışmaların fazla yer kaplamadığı bu çalışmaların boyutları da sonraki dönemlere göre daha sınırlı idi.

Dücan Cündioğlu, tarihi süreç içerisinde muhtevada görülen bu değişimi tefsir ilmi bağlamında şöyle izah etmektedir: “Eldeki veriler itibariyle tefsir tarihinin ilk dönemlerine, mesela II. asrın ürünlerine atf-ı nazar edilecek olursa, hiçbir surette daha sonraki asırlarda karşılaşılabilecek olan koca ciltlerden mürekkep tefsir kitaplarına rastlanmaz. Bunun başlıca iki sebebi bulunmaktadır: Birincisi, ilk dönemde muhatablarla Kur'ân arasındaki mesafe henüz fazla açılmamış olduğundan, ayetlerin tabii bağlamına müracaat etmek veya sözcük ve deyimlerin delâletlerini tayin etmek sonraki asırlara nisbetle kolaydı ve bu bakımdan anlama/yorumlama sorunları sonraki asırlara nisbetle daha dar bir sahaya inhisar ediyordu. İkincisi, mezhebî tartışmalar, itikadî, amelî ve siyasî meseleler henüz tüm yoğunluğu ile tefsir

⁴⁸⁸ Bkz, Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.115,118; c.2, s.277; c.3, s.175, 188; c.4, s.252, 395, vb.

kitaplarına yansımamıştı ve sadece bir takım garib kelimelerin lügavî izahlarını yapmak yeterli oluyordu. Bu sebeple ilk dönem tefsir kitaplarının temel karakteristiğinin dil ağırlıklı olması ve hacimlerinin ise kısa tutulması tesadüfi değildir. Nitekim genç sahabîlerden veya onların talebelerinden, mesela Said b. Cübeyr (ö. 95/713), Mücahid (ö. 103/721), İkrime (ö. 107/725) gibi ilk dönem müfessirlerinden günümüze intikal eden yorumların miktar ve keyfiyeti, bu hakikati açıkça teyid etmektedir.”⁴⁸⁹

Tefsir alanında yapılan bu değerlendirmelerin hadis şerhleri için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. İlk dönemlerde lügata dair bahsi geçen çalışmalar yer alırken, IV. asırla birlikte şerhler daha sistemli ve muhteva olarak daha kapsamlı bir hale kavuşmuştur.⁴⁹⁰ Ancak her ne kadar önceki dönemlere göre bir değişim kaydedilse de erken dönemde yazılan bu şerhlerde fikhî yönün ayırıcı bir vasıf olarak öne çıktığı tespiti yapılmıştır.⁴⁹¹

Gerek dönemin ihtiyaçlarının, gerekse üzerine şerh yapılan eserin etkisinin de yadsınamayacağı bu durum, kimi zaman şârihlerin mukaddimelerinde açıkça ifade bulmuştur. Mesela, Ebû Dâvûd’un eserine yazdığı *Meâlimü’s-Sünen* şerhinin mukaddimesinde Hattâbî, dönemindeki ashab’ül-hadîs ile ehl-i fikhın arasının açıldığını ve buna binaen birbirlerine asılsız ithamlarda bulunduklarını belirtmiştir. Hattâbî devamında aslında her iki grubun da birbirine ihtiyaç duyduğunu, hakikatte birinin diğeri olmadan ayakta kalmasının imkânsızlığını ve her iki grubun diğerrinin üstün yönlerinden istifade ile eksikliğini tamamlaması gerektiğini belirtir.⁴⁹²

Mukaddime bölümünden hareketle ifade etmeye çalıştığımız bu bölüme göre Hattâbî’nin hadisçilerle fıkıhçıların arasını te’lîf⁴⁹³ etmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Şerh edilen eserin sünen olmasının da etkisi ile Hattâbî’nin eserinde

⁴⁸⁹ Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültür’e Anlam’ın Tarihi*, s.91, 92

⁴⁹⁰ Bkz. Türçan, *Hadis Şerh Geleneği –Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü*, s.17-58. Canlı, *Hicri İlk Dört Asırda Hadis Şerhçiliği*, s.204, 205.

⁴⁹¹ Bkz. Türçan, *Hadis Şerh Geleneği –Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü*, s.61

⁴⁹² Hattâbî, *Meâlimü’s-Sünen*, c.1, s.4. (Mukaddime)

⁴⁹³ Değerlendirme için bkz. Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s.187; Türçan, *Hadis Şerh Geleneği –Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü*, s.61, 62.

fikhî yön ağırlık kazanmıştır. Yine Muvatta şârihi İbn Arabî (ö. 543/1148), kendisinden önce aynı esere şerh yazan Bâcî'nin (ö. 474/1081), fikhî konulara yoğunlaştığını ancak hadis ilimleri hususunda eksik kaldığını belirterek Bâcî'yi tenkit etmiştir.⁴⁹⁴ Aynı şekilde ilk şârihleri arasında sayılan İbn Battâl hakkında yapılan “O, şerhinde fikhî konulara çok geniş olarak yer verdiği için bazen okuyucu kendisini bir fıkıh kitabı okuduğu zannına kaptırabilir.”⁴⁹⁵ şeklinde yapılan değerlendirme, dönemin şerh metodunu göstermesi açısından belirleyici sayılabilir.

Şerhler hakkında bazı tespitlerde bulunan İbn Haldûn ise Müslim'in ilk şârihi olarak kabul edilen Mâzerî'nin şerhini, “Hadis ilminden ve fıkıh fenlerinden özlü ve önemli maddeler ihtiva etmektedir.”⁴⁹⁶ şeklinde tavsif ederek eserin yine fikhî yönüne dikkat çekmiştir. Aynı şekilde Mâzerî'nin şerhini tahkik eden bazı alimler de yaptıkları açıklamalarda eserin bu yönüne atıfta bulunmuşlardır.⁴⁹⁷

Hattâbî'nin ve Bâcî'nin şerhinde fikhî yoğunluğun olmasında şerh edilen eserin etkisi olduğu bir hakikat olmakla birlikte; aynı durumu Mâzerî'nin ve İbn Battâl'ın eserinde de şahit olmamız, eserin türünün yanında dönemin şerh algısının ve ihtiyaçların da bu yönde olduğunu göstermektedir. Nitekim bu dönem hakkında yazılan şerhler ile alakalı bir tespitte bu durum açıkça görülmektedir: “Hadis şerhleri genel eğilimleri bakımından değerlendirildiğinde, onların -kabaca- Nevevî'ye kadar yazılanların pek çoğunun fıkıh ağırlıklı oldukları görülür. Nevevî'nin Müslim'in *Sahîh*'ine yazdığı *el-Minhâc* adlı şerhte ve ondan sonra kaleme alınan şerhlerde fıkıh temel bir yaklaşım olarak varlığını korumuşsa da bu şerhlerin, zengin içerikli diye vasıflandırılmaları daha uygundur. Zira bu eserlerde fikhî olmayan yahut fikhî bir amaca hizmet etmeyen pek çok değerlendirmenin bulunduğunu görmekteyiz. Fıkıhî

⁴⁹⁴ İbn Arabî, **Kitâbü'l-Kabes fi Şerhi Muvatta'**ı Malik b. Enes, Muhammed Abdullah Velîd Kerim (Tah.), Dâr'ü Garbi'l-İslâmi, Beyrut 1992, c.1, s.71.

⁴⁹⁵ Sancaklı, “İbn Battâl ve Buhârî Şerhi”, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, s.80; Salih Özer, konu hakkında yaptığı değerlendirmede İbn Battâl'ın fakih yönünün öne çıktığını ve bunun da şerhlerine yansımalarının doğal olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Özer, İbn Battâl'ın tercemesini yazan müelliflerin de mezkur şerhin fıkıh ağırlıklı olduğu konusunda hem fikir olduklarına temas etmiştir. Bkz. Özer, **Endülüslü İbn Battâl ve Buhârî Şerhi**, s.79.

⁴⁹⁶ İbn Haldûn, **Mukaddime**, c.2, s.799.

⁴⁹⁷ Bkz. Mâzerî, **el-Mu'lim bi-Fevâidi Müslim**, c.1, s.78. Ayrıca Mâzerî'nin eserinde fikhî yönünün ağır bastığına dair başka bir tespit için bkz. Çimen, **Mâzerî Hayatı, Eserleri ve “el-Mu'lim” İsimli Eser Özeline Şerhçiliği**, s.51.

olarak vasıflandırılan şerhlerde bu türden değerlendirmeler ikinci derecede bir öneme sahip olup genellikle de fikhî amaca hizmet etmektedir.”⁴⁹⁸

Yapılan değerlendirmeler çerçevesinde Nevevî'nin şerhine baktığımızda ise konuların tek bir alana teksif edilmeyip farklı alanları da kapsayacak şekilde muhteva çeşitliliğine sahip olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin *Sahîh-i Müslim*'in “iman” bölümünün şerhinde Nevevî, Kaderiye ve Mutezile arasındaki imanî tartışmalardan, büyük günah meselesine, kabir hayatından, ahiret hayatına, ru'yetullahtan, peygamberlerin şefaât hakkına kadar birçok kelimî meselelere değinmiştir.⁴⁹⁹ Yine farklı bölümler altında ilim âdâbı, soru sorma ve fetva âdâbı gibi âdâb-ı muâşeret⁵⁰⁰ konularından, ahlakî prensiplere, fezâil'ül-a'mâl konularından, ibadetlerin hikmetlerine kadar farklı alanlarda görüş beyan etmiştir. Bunların yanında fıkıh, tefsir, hadis, tarih, siyer gibi farklı alanlarda malumatlar aktaran Nevevî, belâgat ilmi çerçevesinde metin tahlillerinde bulunmuştur. Bu tespitler neticesinde Nevevî'nin, içerdği muhteva çeşitliliği bağlamında sistematik şerhçilikte olgunlaşma döneminin başlangıcını temsil ettiği söylenebilir.

Burada Nevevî'nin muhteva çeşitliliği bakımından olgunlaşma dönemi olarak da nitelendirebileceğimiz yeni bir dönemin başlangıcını temsil ettiği ifadesini bilinçli olarak kullandığımızı belirtmekte fayda mülâhaza etmekteyiz. Çünkü bazı eserlerde⁵⁰¹ görülen tasniflerde bu dönem “zengin içerikli şerhler” adı altında değerlendirilirken, bu dönemin önde gelen temsilcileri arasında İbn Hacer'in (ö. 852/1449), Aynî'nin (ö. 855/1451), Kirmanî'nin (ö. 786/1384) ve Kastalânî'nin (ö. 923/1517) Buhârî şerhleri ile Nevevî'nin Müslim şerhi sayılmaktadır. Ancak bu şerhler arasında biçimsel olarak pek çok ortak nokta olmakla beraber hadis metninin izahında kullanılan malumatın kemiyeti esas alındığında Nevevî'nin adı geçen Buhârî şerhleri ile aynı kategoride değerlendirilmesinin yeterince isabetli olmadığı kanaatini taşımaktayız.

⁴⁹⁸ Türcan, *Hadis Şerh Geleneği –Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü*, s.197

⁴⁹⁹ Nevevî, *el-Minhâc*, c.2, s.258, 265, 312; c.3, s.8, 22, 52 vb.

⁵⁰⁰ Nevevî, *el-Minhâc*, c.1, s.9, 14, 31 (Müslim Mukaddimesi); c.1, s.113; c.2, s.286; c.3, s.205 vb.

⁵⁰¹ Bkz. Türcan, *Hadis Şerh Geleneği –Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü*, s.197.

Bu bağlamda İmam Nevevî'nin şerhinde her ne kadar Mâzerî, Hattâbî ve İbn Battâl'a nisbetle muhteva çeşitliliği ve muhtevanın niceliği itibariyle bir artış⁵⁰² görülse de bu durum İbn Hacer, Aynî ve zikredilen diğer Buhârî şârihlerinin eserlerindeki düzeyde olmamıştır.⁵⁰³ Dolayısıyla İmam Nevevî'nin şerhi muhteva itibariyle Mâzerî, Hattâbî ve İbn Battâl gibi ilk dönem şârihlerine kıyasla bir dönüm noktası vasfında olsa da, bu şerhin muhtevasının İbn Hacer, Aynî ve Kastalânî gibi daha sonraki yüzyıllarda yaşamış şârihlerin eserleri ile aynı kategoride mukayese etmemenin daha uygun olacağını düşünmekteyiz. Aşağıda zikredeceğimiz hadisin şerhler arasında mukayeseli olarak incelenmesinin kanaatimizin isabeti noktasında önemli birer veri sunacağını düşünmekteyiz.

“Kitâbü’ş-şîir” bölümünde nakledilen bir rivayette Allah Rasulü, yanındaki arkadaşına Ümeyye b. Ebi’s-Salt’ın şiirinden hatırında olup olmadığını sorarak, ona ait beyitleri dinlemek istediğini ifade etmiştir.⁵⁰⁴ Nevevî, bu hadisin şerhinde rivayet içerisinde geçen bazı lafızların tahlilini yapmış, şiir hakkında bazı genel bilgiler vermiş, ayrıca şiir söylemenin ve dinlemenin hükmüne dair bazı malumatlarda bulunmuştur. Buna mukabil Nevevî metinde ismi zikredilen Ümeyye b. Ebi’s-Salt’a ait herhangi bir bilgi vermemiştir. Bu bölümün bir sonraki hadisinde ise Allah Rasulü, o dönemin meşhur şairi Lebid’in söylediği bir sözü, “bir şairin söyleyebileceği en doğru söz” olarak nitelendirmiştir.⁵⁰⁵ Burada da Nevevî, hadis

⁵⁰² Mesela Mâzerî’de Müslim Mukaddime’si 7 sayfa yer kaplarken, aynı metin Nevevî’nin şerhinde 100 sayfayı bulmaktadır. Yine Mâzerî’nin şerhinde “Kitâbü’l-İman” bölümü yaklaşık 70 sayfa yer kaplarken, aynı bölüm Nevevî’nin şerhinde 400 sayfayı bulabilmektedir.

⁵⁰³ Serkan Demir, “*Rivayet kitaplarında Esbâbü’l-hadîs*” isimli doktora çalışmasında esbâb-ı vürûdî’l-hadise dair bilgilerin hadis eserlerinde kullanımına dair tarihi gelişimine temas etmiştir. Bu bağlamda müellif, hadis şerhlerinde bu bilgilerin kullanım sıklığını dönemler arasında seçmiş olduğu bazı eserleri mukayese ederek ortaya koymaya çalışmıştır. Bu kapsamda yapılan mukayese de şu tespitlere yer verilmiştir: “Hattâbî’nin eserlerinden hareketle ilk yazılan şerhlerde hadislerin söyleniş ortamıyla ilgili bilgilerin daha sonra yazılan şerhlere nazaran daha az yer tuttuğu görülmektedir. Özellikle İbn Hacer ve Aynî gibi müelliflerin şerhlerine bakıldığında sebep-i vürûd bilgisinin daha fazla yer tuttuğu fark edilecektir. Aslında bu durum hadislerde muhteva genişlemesi ve hadislerin farklı tariklerini bir araya getirme gayreti ile de doğrudan ilgilidir. Nitekim İbn Hacer’in şerhi Hattâbî’nin şerhi ile kıyaslandığında eserin muhtevasının genişlemesiyle doğru orantılı olarak sebep-i vürûd bilgilerinde de bir artış olduğu fark edilecektir.” Serkan Demir, **Rivayet Kitaplarında Esbâbü’l-Hadîs**, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006), s.83-84.

⁵⁰⁴ Bkz. Müslim, Şiir, 1.

⁵⁰⁵ Bkz. Müslim, Şiir, 3.

metninde geçen bazı lafızlara ait malumatlarda bulunmuş, akabinde ise hadiste geçen Lebid'in, Lebid b. Rabîa isimli bir sahâbî olduğunu beyan etmiştir. Bunun yanında Nevevî, şiirin hükmüne dair bazı bilgiler verse de gerek bahsi geçen şairler hakkında, gerekse o dönemin şiir algısına dair tafsilatlı bir malumatta bulunmamıştır.⁵⁰⁶

Lebid hakkında zikredilen bu rivayet Buhârî'nin “Şiir, recez ve nağmeden caiz olanı ile kerih olanı” bâbı⁵⁰⁷ içerisinde zikredilmiştir. İbn Hacer bu bâb kapsamında şiire dair pek çok konuda detaylı malumatta bulunmuştur.⁵⁰⁸ Ancak burada İbn Hacer, Ümeyye b. Ebi's-Salt ve Lebid hakkında detaylı bir bilgi vermeyip sadece Eyyâmü'l-cahilliye bâbında kaydedilmiş olan bilgilere atıfta bulunmuştur. Aynı hadise atıfta bulunulan “Eyyâmü'l-cahiliyyeti”⁵⁰⁹ bâbındaki şerhine baktığımızda ise İbn Hacer'in her iki şair hakkında gayet geniş bir malumat verdiği görülmektedir.⁵¹⁰ Burada Nevevî'nin ve İbn Hacer'in hadis bağlamında gerek o dönemdeki şiir olgusuna dair gerekse mezkur şairlere ait verilen bilgileri karşılaştırdığımızda Nevevî'deki malumatların İbn Hacer'e göre daha az olduğu müşahade edilmektedir.

Bu hususta Nevevî'yi Aynî'nin şerhindeki muhteva ile mukayese ettiğimizde yine benzeri sonucun çıkacağı muhtemeldir. Mesela “Hz. Peygamber'e tabi olmanın vücûbu” bâbında rivayet edildiğine göre, Ensar'dan bir kişi Zübeyr b. Avvam ile hurma sulama meselesinden dolayı tartışırlar ve neticede Hz. Peygamber'e giderler. Hz. Peygamber her ikisini dinledikten sonra kararını Zübeyr'in lehine verince karşıdaki adam bu hükmü kabul etmez. Üstelik Allah Rasulü'nü akrabasını kayırmakla itham eder. Hadisin sonunda râvî, “Vallahi ben şu ayetin bu hususta indiğini sanırım: Hayır! Rabbine yemin olsun ki, aralarında çıkan

⁵⁰⁶ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.15, s.14-18.

⁵⁰⁷ Bkz. Buhârî, Edeb, 90.

⁵⁰⁸ Bkz. İbn Hacer, **Fethu'l-Bâri Şerhu Sahîh-i Buhârî**, Dârü İhyâü't-Türâsü'l-Arabiyye, Beyrut 1406, c.10, s.442.

⁵⁰⁹ Bkz. Buhârî, Menâkib, 86.

⁵¹⁰ Bkz. İbn Hacer, **Fethu'l-Bâri**, c.7, s.152-154.

kavgada seni hakem yapıncaya kadar inanmazlar, sonra nefislerinde bir şüphe ve darlık da bulunmaz.”⁵¹¹ diyerek hadisi rivayet etmiştir.

Nevevî bu hadisi şerh ederken, metinde geçen garib kelimelere dair bazı açıklamalarda bulunur. Ardından metnin mahiyeti hakkında bazı izahat yapar. Son olarak da hadiste geçen ayetin sebebi nüzûlüne ait kısa bir açıklamada bulunmuştur. Aynı hadisi Buhârî, “musâkât” kitabında, “Nehirleri Kapatmak” bâbı içerisinde zikretmiştir. Bu hadisin şerhine Aynî’nin *Umdetü’l-Kârî* adlı eserinden baktığımızda ise verilen malumatın ve atıfta bulunan eserlerin adedinin bir hayli arttığını müşahede etmekteyiz. Haliyle Aynî başta Nevevî olmak üzere kendi dönemine kadar yazılmış birçok şerhin malumatına atıfta bulununca mezkur hadisin şerhi de o nisbette zenginlik kazanmıştır. Buna binaen Nevevî’de Hz. Zübeyr ile tartışan kişinin ismi hakkında herhangi bir tartışma yer almazken, Aynî şahsın ismi konusunda alimlerin farklı kanaatlerini serdetmiştir. Yine o şahsın intisab ettiği kabile ve itikadî yönüne dair her ne kadar Nevevî’de belli bir tartışma yer alsa da bu malumat Aynî’de daha da artmıştır. Ayetin sebab-i nüzûlüne dair Nevevî’de yer alan bilginin Aynî’de daha da zenginleşmiş olması da yine mukayese adına dile getirilebilir.

Netice olarak Nevevî’nin şerhi muhteva çeşitliliği itibariyle kendisinden önceki şerhlere nisbetle bir dönemin başlangıcını oluşturduğunu söylemek mümkündür. Buna bağlı olarak muhtevanın kemiyeti de belli bir oranda artış kaydetmiştir. Ancak bu malumatların boyutunun Nevevî sonraki dönemde yazılan İbn Hacer, Aynî gibi Buhârî şerhleri nisbetinde olmadığını söylemek mümkündür.⁵¹²

1.3.1.4. Sistematik Özelliği

Nevevî’nin şerh literatüründe yeniliğin temsilcisi olarak nitelendirilmesinde sistematik bir şerh olmasının payı büyüktür. Müellifin eserini telif bizzat şerh çalışması niyeti ile başlamış olması da bu hususta etkili olmuştur. Nitekim

⁵¹¹ Nisa, 4/75.

⁵¹² Mukayese için bkz. Nevevî, *el-Minhâc*, c.15, s.107, 108 ile Aynî, *Umdetü’l-Kârî Şerhu Sahîh-i Buhârî*, c.10, s.205-209.

Mâzerî'nin *el-Mu'lim* şerhi örneğinde olduğu üzere şârihin müstakil bir şerh oluşturma maksadı taşımaksızın talebelerin derste tuttuğu notlardan müteşekkil olan bir eserin sistematik olmaktan uzak olacağı muhakkaktır.⁵¹³ Aynı zamanda Nevevî öncesi dönemde eser veren şârihlerin şerh ettikleri eserin tertib ve tasnifine yeterince riayet etmemesi, konular arasında takdim tehirlerin yer alması ve eserin tamamının şerh edilmemesi gibi mevzuların şerhleri sistematîğini olumsuz etkilediğini söylemek mümkündür. Bu bağlamda *Mukaddime* bölümü başta olmak üzere Müslim'in *Sahih*'inin tamamını şerh eden ve bunu yaparken de eserin tertib ve tasnifini göz önünde bulundurarak hadisleri belli başlıklar altında tasnif eden Nevevî'nin eserinin sistematik olarak kendisinden öncekilerden temayüz ettiği açıktır.

Nevevî'yi kendinden önce yazılmış olan Mâzerî, İbn Battâl vb. birçok şerhten farklı kılan bu yönüne ilişkin şu tespitlerde bulunmak mümkündür: Nevevî, genellikle yeni bir bölüme başladığında öncelikle o bölümün muhtevası ile alakalı umumi malumatlara yer verir. Bu metot sayesinde şârih ilerde sıklıkla temas edilecek meseleler hakkında ön bilgi vererek konulara vukufiyet kazanılması noktasında okuyanlara kolaylık sunmaktadır. Mesela Nevevî, “iman” bölümünün içerisinde geçen hadisleri açıklamaya başlamadan evvel böyle bir giriş yapmasının nedenini şu şekilde ifade eder: “İşte bunlar imanla ilgili meselelerdir. Bunları kitabın başında zikretmemin sebebi, bu mevzulara çok ihtiyaç duyulacağı ve hadislerde bu hususların sıklıkla zikredilmiş olmasıdır. İlerde gelecek bâblar içerisinde bu mevzularla alakalı konular geçtikçe atıfta bulunabilmek için kitabın başında böyle bir giriş yaptım.”⁵¹⁴

Nevevî'de göze çarpan önemli hususlardan birisi şerhte iktibas edilen nakillerin çok olmasıdır. Bazen sayfanın tamamının nakillerden oluştuğu görülmektedir. Ancak bunu her bölüm için söylemek mümkün değildir. Öyleki Nevevî, kimi zaman hiçbir kaynağa atıfta bulunmadan hadisleri şerh etmiştir. Bu hususta Nevevî'nin bu kaynakları nasıl bir metotla nakletmiş olduğu da önem arz etmektedir. Nitekim şerhin geneline bakıldığı zaman şârihin aynı konuda birçok

⁵¹³ Bkz. Mâzerî, *el-Mu'lim bi-Fevâidi Müslim*, c.1, s.198, 199.

⁵¹⁴ Nevevî, *el-Minhâc*, c.1, s.106.

âlimin görüşüne atıf yaptığı görülmektedir. Nevevî bunu yaparken bilgilerin karışmamasına dikkat etmiştir. Bunu da nakilde bulunduğu kişilerin sözlerinin bittiğini gösteren “Fılan âlimin sözleri burada bitmiştir.” ilavesi ile sağlamıştır. Şerhin tamamında olmasa da birçok yerinde görülebilen bu hassasiyet bir arada zikredilen pek çok âlimin görüşlerinin karışmamasını ve nakledilen bilgilerin sistematik olmasını temin etmiştir. Nevevî, bununla kalmaz, herhangi bir konuda nakilde bulunulacak kişilerin tasnifinde de belli bir metot gözetir. Buna göre Nevevî, genellikle Şâfiî mezhebine mensub olanları evveliyatla kaydeder. Akabinde ise diğer mezhep mensublarının görüşlerini aktarır. Ancak bu sıranın gözetilmediği bölümlere de rastlamak mümkündür.

Nevevî, âlimlerin görüşlerini naklederken, delillerini de aktarmayı ihmal etmez. Gerek Şâfiî mezhebinde gerekse diğer mezheb içerisinde mevcut ihtilaflara da değinen Nevevî, her iki görüşün delillerini de aktarır, akabinde ise genellikle kendi kanaatini belirtir. Görüşlerin nakledilmesinde takip edilen bu sistemin standart olmayıp genel itibari ile olduğu unutulmamalıdır.

Nevevî’nin, bir konuda daha önce bir izah geçmiş ise tekrardan kaçınmak adına ilgili bölüme atıfla iktifa etmesi, buna mukabil ileride mufassal izahatlar yapılacak ise o konu hakkında fazla açıklamaya girmeksizin ileriki bölüme havale etmesi, bilgilerin tertibinde baştan itibaren belli bir sistemi gözettiğini göstermektedir.

Nevevî’nin senede dair bilgileri ve hadis metinlerine ait tahlilleri kendi içerisinde bir bütünlük arzedecek şekilde serdetmesi Nevevî’nin eserinde göze çarpan hususlardır. Bunların yanında bâbın ahkam ve hikmeti bağlamında öne çıkan mevzuların sıralanması ve çıkarımlarda genellikle bâb başlığının muhtevâsından uzaklaşılması eserden istifadeyi arttıran ve anlamayı kolaylaştıran sistematik unsurlar arasında zikredilebilir.

Nevevî’nin şerhinde sistematığa dair öne çıkan bu unsurların kendinden önce telif edilen bazı şerhlerde bu seviyede olmadığı söylenebilir. Bunların içerisinde en dikkat çeken misal ise sanırım İbn Battâl’ın şerhidir. İbn Battâl’ın eserine

herhangi bir mukaddime yapmaması, bâb hadislerinde ve ayetlerinde ihtisara gitmesi, aynı zamanda hadis senedini hazfetmesi ilk göze çarpan eksiklikler olarak sayılabilir.⁵¹⁵ Aynı şekilde Mâzerî'nin şerhinin de Nevevî'nin sistemine dair bahsettiğimiz hususlardan oldukça uzak olduğu görülmektedir. Mesela bütün hadislerin alınmayarak Müslim'in tasnifine riayet edilmemesi, hadis metninin tamamına yer verilmeyip sadece şerhi yapılan kısmın kaydedilmesi, gerek sened tahlili, gerekse metin tenkidi noktasında standart bir metodun uygulanmaması gibi birçok hususu bu mevzuda zikretmek mümkündür.⁵¹⁶ Buna mukabil Nevevî'nin eserini bahsi geçen bu şerh örnekleri ile mukayese ettiğimizde sistematiksel üstünlüğünü rahatlıkla söylemek mümkündür.

Netice olarak Nevevî'nin, bâb başlıklarını koyması, senedde zikredilen ravilere dair zengin malumat sunlması, hadislerin şerhinde farklı alanlarda malumatlara yer verilmesi ve bu bilgilerin belli bir sistem dahilinde aktarılması yönüyle kendisinden önceki şerhlerden temayüz etmiştir. Böylece Nevevî, şerh türünde bazı değişimlerin önderi olmuş ve haliyle bu değişimler kendisinden sonraki şârihleri de etkilemiştir. Bu durumda Nevevî'nin sonraki şârihleri ne düzeyde etkilemiş olduğunun tespiti önem arzetmektedir. Ancak bunun sağlıklı olarak belirlenmesi uzun soluklu mukayeseli okumaları gerektireceği bir hakikattir. Bununla birlikte genel başlıklar halinde belli bir mukayesenin yapılması da bir gerekliliktir. İşte bu ihtiyaca binaen tezimizin bu bölümünde genel hatları ile Nevevî'nin sonraki şârihleri ne düzeyde etkilemiş olduğuna temas etmeye çalışacağız.

1.3.2. Nevevî'nin Şerhinin Kendisinden Sonraki Şerhlere Etkisi

İmam Nevevî'den önce gerek Buhârî, gerekse diğer Kütüb-i Sitte eserleri üzerine birçok şerh yazılmıştır. Hicri üçüncü asırda yoğunlaşan bu faaliyetler sistematik bir şerhten çok garîbü'l-hadîs, ihtilâf'ül-hadîs şeklinde gerçekleşen çalışmaları ihtiva etmektedir. Hicri dördüncü asırda ise daha sistemli şerhlere

⁵¹⁵ Bkz. İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, c.1, s.88, 367, 409, 464, 470-472.

⁵¹⁶ Bkz. Mâzerî, *el-Mu'lim bi-Fevâidi Müslim*, c.1, s.320, 325, 344, 345, 372, 422, 473.

rastlamaktayız.⁵¹⁷ Ancak Nevevî'nin şerhinin birçok hususta temayüz ettiği bir hakikattir.⁵¹⁸ Nitekim İbn Haldûn'un (ö. 808/1406), Müslim şerhlerine dair mukayesesi de bu konuda dikkat çeken açıklamalar arasında zikredilebilir.⁵¹⁹

İbn Haldûn'un da ifade ettiği gibi İmam Nevevî eserinde başta Mâzerî ve Kâdî İyâz'ın Müslim şerhleri olmak üzere Hattâbî'nin Buhârî ve Ebû Dâvûd şerhinden ve yine hadislerin izahında fayda sağlayacak lugât, cerh ta'dil, tefsir, kelam gibi farklı alanlarda yazılmış birçok eserden nakilde bulunmuştur. Bu kimi zaman kendi görüşüne teyid kabilinden olurken, kimi zaman ise tenkit içeren bir atıf olabilmektedir. Bu durum Nevevî'nin kendinden önceki müelliflerden müstağni kalmadığını ve onlardan belli ölçüde etkilenmiş olduğunu göstermektedir.

İmam Nevevî, şerhinde önceki şârihlerden etkilenmekle beraber, sonraki şârihleri de etkilemiştir. Özellikle de Nevevî'nin kendisinden önceki şerh müktesebatını, sistematik bir hale dönüştürerek daha sonraki kuşaklara aktarılmasında bir köprü vazifesi görmüş olması oldukça mühimdir. Bu husus dönemsel düşünce yapısının aktarımında Nevevî'nin rolünü göstermesi adına önem arz etmektedir. Mesela Ahmed Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim* şerhinde Nevevî'den alıntı yaparken, Nevevî'nin Kâdî İyâz'dan yaptığı nakilleri de kaydeder. Yine Davudoğlu eserinde hadis şârihleri yanında erken dönemde yaşamış bazı fukaha ve dil alimlerinin sözlerini de Nevevî'nin şerhi vasıtasıyla eserine nakletmiştir.⁵²⁰ Dolayısıyla Nevevî, kendisinden yüzlerce yıl sonra yaşamış Ahmed Davudoğlu ile kendisinden önce yazılmış şerhler arasında bir köprü vazifesi görmüş olmaktadır.

⁵¹⁷ Bkz. Canlı, **Hicri İlk Dört Asırda Hadis Şerhçiliği**, s.235; Karacabey, **Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri**, s.275-282; Türkan, **Hadis Şerh Geleneği –Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü**, s.50.

⁵¹⁸ Bkz. Türkan, **Hadis Şerh Geleneği –Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü**, s.54.

⁵¹⁹ İbn Haldûn, **Mukaddime**, c.2, s.800. İlgili bölümde Müslim üzerine yapılan şerhleri mukayese eden İbn Haldûn, Maliki fakihlerinden, Mâzerî'nin (ö. 536/ 1142) Müslim üzerine bir şerh imlâ ettirdiğini, bu şerhin hadis ilminden ve fıkıh fenlerinden özlü ve önemli maddeler ihtiva ettiğini, daha sonra gelen Kâdî İyâz'ın ise bu şerhi ikmâl ettiğini belirtmiştir. Bu bilgilerin akabinde İbn Haldun, Nevevî'nin yazdığı şerhinde ilk iki kitaptaki bilgilerden istifadenin yanında onlara ilavelerde de bulunduğunu ve böylece mükemmel bir şerh ortaya çıktığını ifade etmiştir

⁵²⁰ Bkz. Davudoğlu, **Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi**, c.2. s.1310, 1604.

İmam Nevevî önceki dönemlerde kaydedilen malumatı aynen nakletmenin yanında, kimi zaman bu bilgileri tenkit süzgecinden geçirdiği ve nihayetinde sonraki kuşaklar adına özgün fikirlerle zenginleştirilmiş bir metaryal sunduğu bir hakikattir. Bu bağlamda Nevevî'nin bu değerlendirmeleri sonraki şerhlerde sıklıkla yer bulabilmiştir. Mesela Davudoğlu, Nevevî'den oldukça çok istifade etmiştir. Hatta kimi zaman bu alıntılarının uzunluğu, okuyucuyu Nevevî şerhi okuduğu hissine sevkedecek seviyeye geldiği bile olmuştur.⁵²¹ Gerçi şerhinin mukaddime bölümünde Davudoğlu, nakle dayanan şariat ilmini muhtelif eserlerden nakletmeden ifadeye imkân olmadığı için, kendi eserinde olduğu gibi bütün ulemanın eserlerinde başka kitaplardan nakillerin bol miktarda görüldüğünü beyan etmiştir. Sözlerinin devamında Davudoğlu, kaynağını belirtmek koşuluyla başkalarının eserlerinden nakilde bulunmayı tenkit etmenin bir haksızlık olacağını söylemiştir.⁵²² Yirminci yüzyılda yazılmış olan bir şerhten vermiş olduğumuz bu misaller Nevevî'nin etkisinin günümüze kadar uzandığını gösteren mühim bir delildir.

Sahîh-i Müslim şerhleri hakkında yapılan tanıtıcı malumatlara baktığımızda Übbî'nin *İkmâlü İkmâli'l-Mu'lim fi Şerhi Sahîhi Müslim* adlı eserinde, Senûsî'nin, *Mükemmilü İkmâlü'l-İkmâl*'inde ve İsa b. Mes'ud ez-Zavâvî'nin *Sahîh-i Müslim* şerhinde esas aldıkları dört temel kaynaktan birisinin Nevevî'nin *Sahîh-i Müslim* şerhi olduğu kaydedilmiştir.⁵²³ Haddizatında tezimizin farklı yerlerinde temas ettiğimiz üzere gerek Übbî'nin, gerekse Senûsî'nin Müslim şerhlerinde Nevevî'ye ait atıflara hemen hemen her sayfada rastlanabilmektedir.⁵²⁴ Bu durum Nevevî'nin Müslim şârihleri nezdindeki konumunu göstermesi adına önem arzemektedir.

Nevevî'nin etkisini Müslim şerhleri yanında Buhârî şerhlerinde de görebilmekteyiz. Mesela *İrşâdü's-Sârî* adlı Buhârî şerhinde Kastallânî'nin fikhî

⁵²¹ Bkz. Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, c.2, s.1674-1676; c.3, s.2447-2450.

⁵²² Bkz. Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, c.1, s.20.

⁵²³ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, c.1, s.555; Yenibaş, "Kurtubî (ö. 656/1258) ve el-Müfhim Adlı Müslim Şerhi", *EKEV Akademi Dergisi*, s.493-517.

⁵²⁴ Übbî, *İkmâlü İkmâli'l-Muallim*, Senûsî, *Mükemmelü İkmâli'l-İkmâl*, (İki şerh bir arada), c.1, s.340, 341, 344, 345, 346, 347, 350, 352, 353; c.2, s.232, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 241, 244, 245, 246, 248, 250 vb.

değerlendirmeler bağlamında en çok müracaat ettiği kişinin Nevevî olduğu şeklinde yapılan tespit kanaatimizi teyid mesabesindedir.⁵²⁵ Bunun yanında Aynî'nin şerh metodu ile ilgili çalışması olan Talat Sakallı, Aynî, İbn Hacer ve diğer şârihlerin, hadis eserlerini şerh ederken ana iskeleti aynı kalmak şartı ile Hattabî'ye kadar uzanan bir geleneği bazı ilavelerle devam ettirdiklerini ifade etmiştir. Müellifin bu değerlendirmenin akabinde Aynî'nin, Nevevî'nin şerh yöntemini büyük ölçüde model aldığını belirtmiş olması, Hattabî'ye kadar uzanan şerh geleneğinin aktarımında ve model olmada Nevevî'nin kendisinden sonraki şârihleri etkilediğini göstermektedir.⁵²⁶

İmam Nevevî'nin, Müslim'in eserini koymuş olduğu bâb başlıkları ile kendine has bir tasnife tabi tutmuş olması yönüyle temayüz ettiği söylenebilir. *Sahîh-i Müslim* şerhleri özelinde önemli bir milat olarak değerlendirilebilen bu tasarruf sonraki Müslim şârihlerini de etkilemiştir. Kendisinden sonra yazılan şerhlerin bâb başlıklarının imam Nevevî'nin başlıkları ile olan benzerliklerin boyutu ise bu bâb başlıklarının diğer şârihler tarafından da kabul gördüğünün bir göstergesidir. Bunun yanında gerek Nevevî öncesi bir şerh olan Kâdî İyâz'ın bazı baskılarında⁵²⁷ gerekse Kütüb-i Sitte adı altında tasnif edilen kitapların Müslim'e ait ciltlerinde Nevevî'nin bâb başlıklarını görmek mümkündür. Bu durum muhakikler tarafından da Nevevî'nin bâb başlıklarının esas kabul edildiğinin bir göstergesidir.

Nevevî'nin kendisinden sonraki şârihler üzerinde bu derece etkili olması şerh edebiyatına belli bir sistem getirmiş olması ile doğrudan ilgilidir. Bu durumun Nevevî'ye, kendi döneminden günümüze kadar belli bir otorite kazandırdığı söylenebilir. Kültürel birikimin daha sonraki kuşaklara intikalinde ve şerh metodolojisinin gelişmesinde sözü edilen otoritenin katkısı yadsınamaz bir hakikattir.

⁵²⁵ Bkz. Mehmet Sait Uzundağ, **Kastallânî (851-923/1448/1517) ve İrşâdü's-Sârî İsimli Eserinin Hadis Şerhçiliği Açısından Değerlendirilmesi**, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2012), s.161.

⁵²⁶ Bkz. Talat Sakallı, **Aynî ve Hadis Yorum/Şerh Yöntemi**, Mobil Akademik Yayıncılık, Ankara 2013, s.78.

⁵²⁷ Mesela Kâdî İyâz şerhinin *Taharet* kitabının 83-89 numaraları hadisler arasında herhangi bir bab başlığına rastlanmazken bu eseri tahkik eden Yahyâ İsmail eserine Nevevî'nin bab başlıklarını kaydetmiştir. (Kâdî İyâz, **İkmâl**, Yahyâ İsmâil (Tah.), c.2, s.95-101.)

İlmi mirasın tevarüsü adına önem arzeden bu durumun bazı olumsuzluklara sebebiyet verdiği de olabilmektedir. Mesela bir rivayette Hz. Peygamber, “Biriniz bir yemek yediği vakit elini yalamadıkça yahut yalatmadıkça onu silmesin!”⁵²⁸ buyurmaktadır. Bu bağlamda Nevevî, lafızda geçen “veya yalatmak” ifadesini teberrük bağlamında izah etmeye çalışmıştır. Ona göre bu hadis kişinin yemekten sonra elini, eşine, hizmetçisine veya evladına yalatmasının mahzurunun olmayacağına delildir. Hatta hadisteki bu ifade kapsamında Nevevî, kişinin elini koyuna yalatmasının imkânından bile bahsetmiştir.⁵²⁹

Şerhin devamına bakıldığında Nevevî’nin mezkur lafzı yorumlama adına zorlama tevellere gittiği ve bu ifadeden bir sünnet ortaya çıkarmaya çalıştığı görülmektedir. Ancak yapılan bu değerlendirme sadece Nevevî ile sınırlı kalmamıştır. Çünkü otorite olmanın oluşturduğu aşılammazlık (!) algısı ile kimi şârihler tarafından, Nevevî’nin değerlendirmeleri bir hikmete büründürülmüştür. Neticede ise hadisteki mezkur lafza Nevevî tarafından getirilen yorumun sıhhati, nasıl bir Peygamber algısı oluşturacağı ve okuyuculara ne gibi mesajlar vereceği sorgulanmadan bazı şerhlerde aynen nakledilmiştir. Mesela Müslim şârihi Davudoğlu bu hadisi şerh ederken hemen hemen benzeri ifadeleri kullanmıştır. Ancak elini koyuna yalatmanın günümüzde nasıl bir karşılığının olduğunu sorgulamak yerine, bu hayvanlara keçiyi de ziyade etmiştir.⁵³⁰

Farklı misallerin de zikredilmesinin imkân dahilinde olduğu bu gibi yorumların, hadis şerhlerinin güncellenmesinin lüzumu ve daha önce yazılan eserlerden istifade ederken bilgilerin analiz edilmesinin zarureti adına önemli bir misal olduğunu düşünmekteyiz.

Yapılan tespitler müvacehesinde yedinci asırda şerh edebiyatının önemli bir temsilcisi olan İmam Nevevî’nin, hadis şerhinde ortaya koymuş olduğu metodun kimi şârihlerce kabul gördüğünü, yapmış olduğu değerlendirmelerin dikkate

⁵²⁸ Müslim, Eşribe, 129.

⁵²⁹ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.13, s.206.

⁵³⁰ Bkz. Davudoğlu, **Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi**, c.5, s.4065

alındığını ve nihayetinde alanında bir otorite olarak kendisinden sonraki şârihleri önemli ölçüde etkilediğini söylemek mümkündür.

Nevevî'nin şerhinin genel özelliklerini ifade ettiğimiz bu kısmın sonunda Şârih'in ilgili eserdeki kaynak kullanımını izhar etmenin de ehemmiyet arzettiğini düşünmekteyiz. Öyleki Nevevî'nin ilgili eserde atıfta bulunduğu kaynakların nitelik ve nicelik olarak belli bir değerlendirilmesinin yapılabilmesi adına kullanılan kaynakların profilinin genel hatları ile ortaya çıkarılmasının lüzumu ortadadır.

1.3.3. Nevevî'nin Şerhinde Kullandığı Kaynaklar

Şerh edebiyatında önemli bir kilometre taşı mesabesinde olan İmam Nevevî, geçmiş bilgi birikiminin sonraki kuşaklara aktarılmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Şerhini dileyse tekrara düşmeden 100 cilt olarak yazabileceğini, ancak eserin muhtasar olması adına detaylı malumatlara girmediğini ifade eden Nevevî,⁵³¹ eserinde birçok kaynağa atıfta bulunmuştur. İlim geleneğinin bir tezahürü ve ilmin sahibine sadakatin bir vecibesi olarak İmam Nevevî, istifade ettiği eserleri açık olarak zikretmekten geri durmamıştır.

İmam Nevevî'nin şerhinde en çok istifade ettiği eserler arasında Mâzerî'nin *el-Mu'lim bi Fevâidi Müslim*'i ile Kâdî İyâz'ın *İkmalü'l-Mu'lim bi Fevâidi Müslim* adlı eseri sayılabilir. Özellikle de Kâdî İyâz'dan yapılan uzun nakiller Nevevî'nin şerhinde sıklıkla görülebilmektedir.⁵³² Nevevî hadislerin şerhinde görüşlerine başvurduğu Kâdî İyâz'ı kimi zaman desteklerken kimi zaman da tenkit etmiştir. Dolayısıyla Nevevî Kâdî İyâz'ın görüşlerine kendi kanaatine teyid sadedinde başvurduğu gibi bazen de farklı görüşleri ortaya koyma adına yer vermiştir. Bu durumun sadece Kâdî İyâz özelinde olmayıp genel bir metot olduğunu da göz önünde bulunduracak olursak, Nevevî'nin kaynak kullanımında tek düze

⁵³¹ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.115. (Mukaddime)

⁵³² Kâdî İyâz'ın Müslim şerhindeki metoduna dair doktora çalışması bulunan Akif Köten de Nevevî'nin Kâdî İyâz'dan oldukça çok istifade ettiğini ifade etmiştir. Bkz. Akif Köten, **Kâdî İyâz (Hayatı, Eserleri ve Şerh metodu)**, (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1983), s.97.

olmaktan ziyade farklı görüşleri de ihtiva eden eserlere atıfta bulunmaya çalıştığını söylemek mümkündür.

Şerhte yer yer görülen fikhî tartışmaların, bir kelimenin izahında yaşanan kıyasıya mücadelenin, ya da bir hadisin tevilinde ortaya konan farklı mülâhazaların bu metodun olumlu bir tezahürü olarak değerlendirmek mümkündür. Eserde her ne kadar Şâfiî mezhebinin ağırlığı hissedilse de diğer mezheplerin görüşlerine de yer ayrılmış olması, farklı mezheplerin görüşlerini mukayese adına okuyucuya önemli bir katkı sunmuştur. Mesela “Adamın hayızlı eşine izar üzerinden mübaşeretî” babında varit olan rivayetleri değerlendiren Nevevî, Şâfiî ashabı içerisinde üç görüşün öne çıktığını belirtmiştir. Nevevî, Şâfiî mezhebi arasındaki ihtilafları bu üç kavil çerçevesinde sıraladıktan sonra bu görüşleri savunan pek çok fakihe de atıfta bulunmuştur.⁵³³ *el-Minhâc* şerhinin kaynak zenginliğini gösteren bu misalde dikkat çeken husus ise Nevevî’nin alimlerin görüşlerini tasnif ederken Şâfiî mezhebi bağlamında konumlandırmaya gitmiş olmasıdır ki, bu durum Nevevî’nin mezhebî mensubiyeti ile izah edilebilir.

Hadisleri şerh ederken metinde geçen kelimelerin tahliline geniş yer veren Nevevî, sıklıkla lügat alimlerine müracat etmiştir. Bunun yanında muhaddis, fakih ve mutassavıflardan da istifade etmeyi ihmal etmeyen Nevevî, kimi zaman bir kelimenin izahı için çok sayıda alime atıfta bulunarak hem kelime izahına verdiği öneme hem de farklı kaynaklara vukufiyetine işaret etmiştir. Nevevî gerek kelime gerekse hadis metinlerinin tahlilinde sadece müellifin ismine atıf yaptığı gibi, kimi zaman da bizzat müellifin eserini de zikrettiği olmaktadır. Mesela bir kelimenin izahı esnasında Nevevî, İbn Fâris’e (ö. 395/1004) atıfta bulunurken onun *Mücmel* isimli lügat kitabından istifade ettiğini açık olarak kaydetmiştir.⁵³⁴ Bir müellifin aynı konuda birden fazla eserinin olabileceği ihtimaline binaen müellifin eserinin de zikredilmesinin araştırmacılar açısından oldukça faydalı olacağı muhakkaktır. Ancak Nevevî’nin şerhinde sadece müellife olan atıfların daha çok kullanıldığı, buna mukabil müellif ve eserinin bir arada verildiği atıfların daha az olduğu müşahade

⁵³³ Nevevî, *el-Minhâc* c. 3, s.195-196.

⁵³⁴ Nevevî, *el-Minhâc*, c.1, s.36.(Mukaddime)

edilmektedir. Bunun yanında Nevevî'nin *Sâhibü'l-Ayn*, *Sâhibü'l-Metâli* şeklinde sadece eseri zikrettiği durumlara da rastlanmaktadır. Nevevî'nin kaynak gösteriminde dikkat çeken bir diğer husus ise alıntı yapılan ifadenin hangi bölümde geçtiğine dair bilgi yerine sadece kaynağa atıfta bulunulmasıdır. Her ne kadar bazı hadislerin geçtiği “bab”a ilişkin malumatlara yer verilse de bu tarz detaylı kaynak verilerinin nadir olduğu görülmektedir.

Kaynağın yerini bulma konusunda araştırmacıları zor durumda bırakan bu gibi durumların sadece Nevevî'ye mi has olduğu, yoksa dönemsel bir telif metodunun bir tezahürü mü olduğu ve dahi bu algının dönemsel gelişiminin detayları ayrı bir çalışmanın konusu olmakla birlikte, bu konuda geniş malumat sunan kimi tahkiklerin önemli bir boşluğu doldurduğu şüphesizdir.

Nevevî mukaddime bölümünde kaynak kullanımına dair bazı açıklamalara yer vermiştir. Bu bağlamda müellif, rical, lügat, ahkam ve meâniye dair herhangi bir nakilde bulunduğu, şayet verilen malumat meşhur bir bilgi ise bunların sık kullanılmış olmalarına binaen genellikle kaynağı zikretmeyeceğini, ancak meşhur olmakla birlikte nadir geçen bilgiler hakkında ise bazı maksatlara binaen kaynağına atıfta bulunulacağını belirtmiştir. Müellif ayrıca garib olan bilgilerde de kaynağına işarete bulunacağını söylemiştir. Nevevî, buna rağmen gerek sözün uzaması, gerekse meselenin önceden konu edilmiş olması sebebiyle gerekli malumatın gözden kaçarak verilmemiş olabileceğini belirterek metoduna dair ihtiyat payı bırakmıştır.⁵³⁵

Nevevî'nin şerhinde kaynak zenginliği ve çeşitliliği fark edilmekle beraber, bu kaynakların kullanım sıklığı farklılık arz etmiştir. Mesela Nevevî, hadis metinlerine dair kaynaklara pek çok kez müracaat ederken, ayetlere olan atıf bu düzeyde olmamıştır. Arap şiirinden istifade ise yukarıda zikredilenlere göre çok daha az seviyede kalmıştır. Bu hakikat çerçevesinde Nevevî'nin metin tahlilinde istifade ettiği kaynakların kullanım yoğunluğuna bakıldığında ilk sırada hadis metinlerini zikredebiliriz.

⁵³⁵ Nevevî, *el-Minhâc*, c.1, s.115. (Nevevî'nin Mukaddimesi)

Şerhin pek çok yerinde sıklıkla görülebilen bu rivayetler Müslim'in *Sahîh*'indeki hadisler olabildiği gibi farklı eserlerde bulunan rivayetler de olabilmektedir. Nevevî, kimi zaman istifade ettiği bir hadisin kaynağını belirtirken kimi zaman kaynak belirtmeksizin hadisi nakletmekle yetinmiştir. Ayrıca hadise atıfta bulunurken de birbirinden farklı metot takip eden Şârih, bazı yerlerde hadis metninin tamamını alırken, bazı durumlarda sadece ilgili bölümü nakletmiştir. Bunun yanında metin zikretmeksizin hadisin mevcut olduğuna dair atıfta bulunmakla yetinildiği de görülmüştür. Bu bağlamda Nevevî'nin şerhini Müslim'in eseri yanında, farklı kaynaklarda mezkur olan bir çok hadisi ihtiva eden hadisler mecmuası olarak değerlendirmek mümkündür.

Nevevî'nin birçok yerde sadece müellife atıfta bulunarak eser ismine yer vermemiş olması, eserin kaynak kullanımına dair yapılacak değerlendirmeleri güçleştirdiği bir hakikattir. Bir müellifin birden fazla eserinin olduğu düşünülürse bu durumda sadece ismi verilen müellifin hangi eserine atıf yapıldığının tespitini yapmak ve buna binaen de şerhin kaynak şemasını belirlemek uzun uğraşları gerektirecektir. Nevevî'nin genel itibarıyla atıfta bulunduğu eserin sayfasına dair herhangi bir açıklamada bulunmamış olması da nakledilen bilginin teyidini sağlama adına ayrı bir sorun teşkil etmektedir. Nevevî'nin kaynaklarının tasnifini güçleştiren ve bazı karışıklıklara sebebiyet veren diğer bir husus ise Şârih'in bir müellife atıfta bulunurken bazen ismini söylerken, bazen künyesini veya lakabını söylemesi, kimi zaman da eserine atfen "sahibü'l fûlan" demekle yetinmiş olmasıdır.

İmam Nevevî'nin kaynak kullanımına dair sıhhatli bir değerlendirmede bulunabilmek için hangi müellifin hangi eserinin kullanıldığının tespiti yanında hangi eserin kaç defa kullanıldığının da ortaya çıkarılması önem arz etmektedir. Ancak Nevevî'nin kaynak kullanımında standart bir metodu olmaması hasebiyle bu oldukça güç olmakla beraber müstakil olarak üzerinde çalışılması gereken bir konu olduğu kanaatindeyiz. Bu verilerin detaylı olarak tespiti neticesinde ise Nevevî'nin kaynak seçiminde hangi kriterleri esas almış olabileceği hakkında yorumlarda bulunmak daha isabetli olacaktır. Tezimizin sınırlarını aşan bu tarz müstakil araştırmalar yapılmadan yapılacak değerlendirmelerin ise her ne kadar tespit edilebilen

kaynaklara atfen belli bir kanaati ifade etse de mezkur eserin kaynak zenginliğini tam olarak ortaya koymaktan uzak olacağını itiraf etmek isteriz.

Nevevî'nin *el-Minhâc* şerhindeki kaynak kullanımı konusunda yapılmış bazı tespitlere rastlamak da mümkündür. Mesela Ahmed Atâ İbrahim, *Sinâ'tü'l-Hadîsiyye fî Şerhi'n-Nevevî ale Sahîh-i Müslim* adlı eserinde Nevevî'nin hadis şerhinde atıfta bulunduğu kaynaklarına dair bir bölüm kaydetmiştir. Ahmed Atâ bu çalışmasında şerhte atıfta bulunulan kitap isimlerini kaydettiği gibi, kitabı belirtilmeden sadece ismi zikredilen müelliflere de yer vermiş olması hasebiyle Nevevî'nin kaynak liste sayısı bir hayli artmıştır. Müellif, tespit edilen eserler bağlamında her ne kadar yeterli bir tahlilde bulunmamış olsa da, bu araştırma Nevevî'nin kullandığı kaynakları bir araya getirmiş olması hasebiyle önem arz etmektedir. Tezimizin bu bölümünde, mezkur eserin ilgili başlıktaki tertib ve tasnifinden de istifade ile Nevevî'nin şerhinde öne çıkan bazı kaynaklara yer verilmiştir. Ancak bu araştırmamızda daha çok yazdığı eseri açıkça belirtilen müelliflere yer verilmiştir. Dolayısıyla eseri belirtilmediği için burada zikretmediğimiz müelliflerin isimleri ve gözden kaçması muhtemel kaynakların detayı mezkur çalışmaya havale edilmiştir.⁵³⁶

1.3.3.1. Arap Dili ve Belağatı İle İlgili Eserler

1. Ebî Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî (ö. 393), *es-Sihâh*⁵³⁷
2. İbn Sikkât Ebî Yusuf Yakub b. İshak (ö. 244), *Islâhu'l-Mantık*⁵³⁸
3. İmam Abdülmelik b. Kureyb el-Esmâî (ö.216), *el-Asmaiyyât*⁵³⁹
4. Ebû Alî el-Kâlî (ö.356/967), *el-Bârî' fî'l-Luğâ*⁵⁴⁰
5. Ebû Kâsım Abdülvâhid b. Ali b. Amr el-Esdî (ö. 375), *Şerhu'l-Lüma*⁵⁴¹

⁵³⁶ Bkz. Ahmed Atâ İbrahim, *Sinâ'tü'l-Hadîsiyye fî Şerhi'n-Nevevî ale Sahîh-i Müslim*, s.271-308.

⁵³⁷ Nevevî, *el-Minhâc*, c.1, s.116; c.2, s.25.

⁵³⁸ Nevevî, *el-Minhâc*, c.1, s.20, 118; c.3, s.132.

⁵³⁹ Nevevî, *el-Minhâc*, c.1, s.44 (Müslim Mukaddimesi); c.3, s.95.

⁵⁴⁰ Nevevî, *el-Minhâc*, c.2, s.280.

6. Ebû Bişr Sîbeveyhî (ö. 180), *el-Kitâb*⁵⁴²
7. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (İbn Kuteybe) (ö. 276/889), *Edebü'l-Kâtib*⁵⁴³
8. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (ö. 276/889), *el-Maârif*⁵⁴⁴
9. Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî (ö. 321/933), *el-Cemhere*⁵⁴⁵
10. Ebü'l-Kasım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî ez-Zeccâcî (ö. 337/949), *el-Emâlî*⁵⁴⁶
11. Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (el-Fürhûdî) (ö. 175/791), *Kitâbü'l-Ayn*⁵⁴⁷ Nevevî, bu müelliften *Sâhibü'l-Ayn* şeklinde sıklıkla söz eder.
12. Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî (ö. 328), *Kitâbü'l-Ezdâd*⁵⁴⁸
13. Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lügât*⁵⁴⁹ Nevevî, şerhinde detaylı malumat elde etmek isteyenleri zaman zaman bu eserine yönlendirmiştir.
14. Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşiî el-Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830), *Meâni'l-Kur'an*⁵⁵⁰

⁵⁴¹ Nevevî, *el-Minhâc*, c.1, s.11.

⁵⁴² Nevevî, *el-Minhâc*, c.1, 124;c.3, s.194.

⁵⁴³ Nevevî, *el-Minhâc*, c1, s.140.

⁵⁴⁴ Nevevî, *el-Minhâc*, c.1, s.64.

⁵⁴⁵ Nevevî, *el-Minhâc*, c.3, s.142, 184.

⁵⁴⁶ Nevevî, *el-Minhâc*, s.4, s.415

⁵⁴⁷ Nevevî, *el-Minhâc*, c.3, s.202.

⁵⁴⁸ Nevevî, *el-Minhâc*, c.1, s.96. (Müslim Mukaddimesi), c.3, s.216.

⁵⁴⁹ Nevevî, *el-Minhâc*, c.4, s.415.

⁵⁵⁰ Nevevî, *el-Minhâc*, c.3, s.66.

15. Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvînî (İbn Fâris) (ö. 395/1004), *el-Mücmel*⁵⁵¹
16. Ebû Hafs Ömer b. Halef b. Mekkî es-Sıkillî el-Himyerî (ö. 501/1108], *Teskîfü'l-Lisân ve Telkîhu'l-Cenân*⁵⁵²
17. Abdullah b. Muhammed es-Sîd el-Batalyevsî, *el-İktidâb fî Şerhi Edebi'l-Küttâb*⁵⁵³
18. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî (ö. 321/933), *Müşkilü'l-Âsâr*⁵⁵⁴
19. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî (ö. 338/950), *Sınâatü'l-Küttâb*⁵⁵⁵
20. Ebû Amr Muhammed b. Abdülvâhid el-Mutarrizî (ö.345), *el-Yavâkîf*⁵⁵⁶
21. Muhammed b. Cafer et-Temîmî el-Kayravânî (ö. 417), *el-Câmiu'l-Lüğâ*⁵⁵⁷
22. Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Medâinî (ö. 228/843), *Kitâbü't-Teâzî*⁵⁵⁸
23. Ebû Ali Hasen b. Ahmed el-Fârisî (ö. 377)⁵⁵⁹
24. Ali b. Îsâ b. Mâhân (ö. 195/811)⁵⁶⁰
25. Hüseyin b. Ahmed b. Hâliveyh (ö.370)⁵⁶¹

⁵⁵¹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.36.

⁵⁵² Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.65.

⁵⁵³ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.220.

⁵⁵⁴ Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.326.

⁵⁵⁵ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.55.

⁵⁵⁶ Nevevî, **el-Minhâc**, c.5, s.98.

⁵⁵⁷ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.55.

⁵⁵⁸ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.65.

⁵⁵⁹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.116.

⁵⁶⁰ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.143.

26. Ebü'l-Hasen Ali b. Hamza b. Abdillâh el-Kisâi (ö. 189/805)⁵⁶²
27. Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkindî (ö. 373/983)⁵⁶³
28. Ebû Hâtim Sehl b. Muhammed b. Osman b. Kâsım es-Sicistânî (ö. 255/869)⁵⁶⁴
29. Ebü'n-Nadr Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Kûfî (ö. 146/763)⁵⁶⁵
(Kelbî diye geçmekte)
30. Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî (ö. 468/1076)⁵⁶⁶
(Vâhidî diye geçmekte)
31. Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî (ö. 370/980)⁵⁶⁷
(Ezheri diye geçmekte)
32. Ebû İshâk İbrâhîm b. İshâk b. İbrâhîm el-Harbî (ö. 285/899)⁵⁶⁸

1.3.3.2. Hadis İle İlgili Eserler

1. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr el-Humeydî (ö. 488/1095, *el-Cem beyne's-Sahîhayn*)⁵⁶⁹
2. Ebû Muhammed Abdülhak b. Abdirrahmân b. Abdillâh el-İşbîlî (ö. 582/1186) *el-Cem beyne's-Sahîhayn*⁵⁷⁰
3. Ebû Muhammed Halef b. Muhammed b. Ali el-Vâsitî (ö. 401/1010), *Etrâfû's-Sahîhayn*⁵⁷¹

⁵⁶¹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.415.

⁵⁶² Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.20.

⁵⁶³ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.20.

⁵⁶⁴ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.95.

⁵⁶⁵ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.20.

⁵⁶⁶ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.53.

⁵⁶⁷ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.95.

⁵⁶⁸ Nevevî, **el-Minhâc**, c.6, s.395.

⁵⁶⁹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.153.

⁵⁷⁰ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.153.

4. Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî (ö. 385/995), *el-İlzâmât ale's-Sahîhayn*⁵⁷² (Nevevî, Müslim'i müdafaa sadedinde bu eserde yer alan tenkitlere cevap vermiştir. Dolayısıyla şerhte bu esere sıklıkla yer verilmiştir.)

5. Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre et-Tirmizî (ö. 279/892), *el-Câmiu's-Sahîh*⁵⁷³

6. Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî (ö. 275/889), *es-Sünen*⁵⁷⁴

7. Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî (ö. 458/1066), *es-Sünen*⁵⁷⁵

8. Ebû Hafs (Ebû Abdillâh) Harmele b. Yahyâ b. Abdillâh et-Tücîbî (ö. 243/858), *Sünen*⁵⁷⁶

9. Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî (ö. 303/915), *es-Sünen*

10. Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî (ö. 303/915), *ed-Du'afâ' ve'l-Metrûkûn*⁵⁷⁷

11. Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân ed-Dârimî (ö. 255/869), *es-Sünen (el-Müsned)*⁵⁷⁸

12. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buhârî (ö. 256/870) *el-Câmiu's-Sahîh*

13. Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî (ö. 516/1122), *Şerhu's-Sünne*⁵⁷⁹

⁵⁷¹ Nevevî, *el-Minhâc*, c.3, s.163.

⁵⁷² Nevevî, *el-Minhâc*, c.3, s.163.

⁵⁷³ Nevevî, *el-Minhâc*, c.3, s.101

⁵⁷⁴ Nevevî, *el-Minhâc*, c.3, s.146.

⁵⁷⁵ Nevevî, *el-Minhâc*, c.3, s.116.

⁵⁷⁶ Nevevî, *el-Minhâc*, c.4, s.440.

⁵⁷⁷ Nevevî, *el-Minhâc*, c.1, s.59.

⁵⁷⁸ Nevevî, *el-Minhâc*, c.3, s.45.

14. Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî (ö. 458/1066), *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*⁵⁸⁰

15. Ebû Said Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr es-Semânî el-Mervezî (ö. 562), *Edebü'l-İmlâ' ve'l-İstimlâ'*⁵⁸¹

16. Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî (ö. 430/1038), *el-Müstahrec ale Sahîh-i Müslim*⁵⁸²

17. Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 597/1201) *Câmi'u'l-Mesânîd ve'l-Elkâb*⁵⁸³

18. Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir (ö. 179/795), *el-Muvattâ'*⁵⁸⁴

19. Ebû Muhammed Bahâüddîn el-Kâsım b. Ali b. el-Hasen ed-Dımaşkî (ö. 600/1203), *el-Câmi'u'l-Müstaksâ fî Fezâili'l-Mescidi'l-Aksâ*⁵⁸⁵

20. Ebû Avâne Ya'kub b. İshâk b. İbrâhîm el-İsferâyînî (ö. 316/929), *el-Müsnedü'l-Muhrec alâ Kitâbi Müslim b. el-Haccâc*⁵⁸⁶

21. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî (ö. 241/855), *el-Müsned*⁵⁸⁷

22. Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr el-Basrî (ö. 292/905), *el-Müsned*⁵⁸⁸

⁵⁷⁹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.114.

⁵⁸⁰ Nevevî, **el-Minhâc**, c.14, s.280.

⁵⁸¹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.32.

⁵⁸² Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.24.

⁵⁸³ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.216.

⁵⁸⁴ Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.309.

⁵⁸⁵ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.56.

⁵⁸⁶ Nevevî, **el-Minhâc**, c.14, s.254.

⁵⁸⁷ Nevevî, **el-Minhâc**, c.7, s.44.

⁵⁸⁸ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.27.

23. Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî (ö. 307/919), *el-Müsned*⁵⁸⁹

24. Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm b. Mahled et-Temîmî el-Hanzalî el-Mervezî (ö. 238/853), *el-Müsned*⁵⁹⁰

25. Ebû Abdîrrahmân Bakî b. Mahled b. Yezîd el-Kurtubî (ö. 276/889), *el-Müsned*⁵⁹¹

26. Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfî' es-San'ânî el-Himyerî (ö. 211/826-27), *el-Müsned*⁵⁹²

27. Ebû Muhammed Abd b. Humeyd b. Nasr el-Kissî (el-Keşşî) (ö. 249/863-64), *el-Müsnedü'l-Kebîr*⁵⁹³

28. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbûrî (ö. 405/1014), *Ma'rîfetü Ulûmi'l-Hadîs*⁵⁹⁴

29. Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdîrrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245), *Mukaddimetü İbni's-Salâh*⁵⁹⁵

30. Ebû Ali Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed el-Gassânî (ö.498/1105), *Takyîdü'l-Mühmel ve Temyîzü'l-Müşkil*⁵⁹⁶

31. Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî (ö. 463/1071), *el-Esmâü'l-Mübhome fî'l-Enbâi'l-Muhkeme*⁵⁹⁷

32. Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî (ö. 322/934), *el-Cerh ve't-Ta'dîl*⁵⁹⁸

⁵⁸⁹ Nevevî, *el-Minhâc*, c.1, s.110.

⁵⁹⁰ Nevevî, *el-Minhâc*, c.6, s.395.

⁵⁹¹ Nevevî, *el-Minhâc*, c.1, s.27.

⁵⁹² Nevevî, *el-Minhâc*, c.9, s.121.

⁵⁹³ Nevevî, *el-Minhâc*, c.2, s.206.

⁵⁹⁴ Nevevî, *el-Minhâc*, c.1, s.149.(Nevevî Mukaddime)

⁵⁹⁵ Nevevî, *el-Minhâc*, c.1, s.132.

⁵⁹⁶ Nevevî, *el-Minhâc*, c.3, s.163.

⁵⁹⁷ Nevevî, *el-Minhâc*, c.3, s.84;c.4, s.241.

33. Ebû Hâtım Muhammed b. İdrîs b. Münzir er-Râzî (ö. 277/890), *el-Cerh ve 't-Ta'dîl*⁵⁹⁹

34. Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Buhârî el-Kelâbâzî (ö. 398/1008), *Ricâlü 'l-Buhârî*⁶⁰⁰

35. Ebü'l-Fazl Muhammed b. Tâhir b. Alî el-Makdisî eş-Şeybânî (ö. 507/1113), *Ricâlü 's-Sahîhayn*⁶⁰¹

36. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbûrî (ö. 405/1014), *el-Müzekkîn li-Riivâti 'l-Ahbâr*⁶⁰²

37. İmam Ebü's-Seâdât Hibetullah b. Ali İbnü's-Şecerî'nin, (ö. 542/1148), *el-Emâlî*⁶⁰³

38. Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî (ö. 385/995), *el-İlel*⁶⁰⁴

39. Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre et-Tirmizî (ö. 279/892), *el-İlel*⁶⁰⁵

40. Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî (ö. 385/995), *el-İstidrâkât ve 't-Tettebbu*⁶⁰⁶

41. Ebû Mes'ûd İbrahim b. Muhammed b. Adî ed-Dımaşkî (ö. 401/1010), *Kitâbü 'l-Atrâf ale 's-Sahîhayn*⁶⁰⁷

⁵⁹⁸ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.142.

⁵⁹⁹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.65.

⁶⁰⁰ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.65.

⁶⁰¹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.7, s.157.

⁶⁰² Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.123. (Nevevî Mukaddime)

⁶⁰³ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.162.

⁶⁰⁴ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.166.

⁶⁰⁵ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.114.

⁶⁰⁶ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.146. (Nevevî Mukaddime)

⁶⁰⁷ Nevevî, **el-Minhâc**, c.6, s.395.

42. Ebû Bekr Ahmed b. İbrâhîm b. İsmâîl el-Cürcânî el-İsmâîlî (ö. 371/982), *el-Medhal*⁶⁰⁸

43. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014), *el-Medhal*⁶⁰⁹

44. Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Abdillâh er-Ruhâvî el-Hanbelî (ö. 612/1215), *Rubâiyyât*⁶¹⁰

45. Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî (ö. 235/849), *el-Musannef*⁶¹¹

46. Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî (ö. 235/849), *Müsned*⁶¹² (Bazı eserlerde *Müsned*'in, el-Musannef ile aynı eser olduğu kaydedilmektedir.)⁶¹³

47. Ebû Bekr Zeynüddîn Muhammed b. Mûsâ b. Osmân b. Hâzim el-Hâzimî el-Hemedânî (ö. 584/1188) “*el-İ'tibar fî'n-Nâsih ve'l Mensuhi mine'l-Âsâr*”⁶¹⁴

1.3.3.3. Hadis Şerhleri

İmam Nevevî'nin şerhinde en çok istifade ettiği eserler arasında Mâzerî'nin *el-Mu'lim bi fevâidi Müslim*'i ile Kâdî İyâz'ın *İkmalü'l-Mu'lim bi fevâidi Müslim* adlı eserleridir. Bunların yanında Nevevî şerhinde aşağıda zikredilen hadis şerhlerinden de istifade etmiştir.

1. Süleyman Ahmed b. Muhammed el-Hattâbî (ö. 388), *Meâlimü's-Sünen*⁶¹⁵ (Ebû Dâvud'un *Sünen*'inin şerhidir. Nevevî'nin sıklıkla atıfta bulunduğu bir eserdir.)

⁶⁰⁸ Nevevî, *el-Minhâc*, c.1, s.128. (Nevevî Mukaddime)

⁶⁰⁹ Nevevî, *el-Minhâc*, c.1, s.130. (Nevevî Mukaddime)

⁶¹⁰ Nevevî, *el-Minhâc*, c.7, s.136.

⁶¹¹ Nevevî, *el-Minhâc*, c.13, s.27.

⁶¹² Nevevî, *el-Minhâc*, c.6, s.415.

⁶¹³ Yardım, “İbn Ebû Şeybe”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.19, s.443.

⁶¹⁴ Nevevî, *el-Minhâc*, c.1, s.160 (Nevevî Mukaddime)

2. İmâm Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil et-Temîmî el-İsbehânî eş-Şâfiî, *et-Tahrîr fî Şerhi Sahîh-i Müslim*⁶¹⁶ (Nevevî'nin sıklıkla yer verdiği bir eserdir.)

3. Ebü'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî (ö. 474), *el-Müntekâ fî Şerhi 'l-Muvatta*⁶¹⁷

4. Ali b. Halef b. Battâl el-Kurtubî (ö. 444), *Şerhu Sahîhi 'l-Buhârî*⁶¹⁸

5. Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî (İbnü'l-Arabî) (ö. 543/1148), *Ârizatü 'l-ahvezî fî şerhi 't-Tirmizî*⁶¹⁹

6. Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî (ö. 463/1071), *et-Temhîd limâ fî 'l-Muvatta' mine 'l-Meânî ve 'l-Esânîd*⁶²⁰

7. Yunus b. Abdullah b. Muhammed b. Muğis (ö.429/1037), *Muvatta Şerhi*⁶²¹

8. Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245), *Sıyânet-ü Sahîh-i Müslim mine 'l-İhlâli ve 'l-Galat ve Himâyetühü mine 'l-İskâti ve 's-Sakat*⁶²²

9. Ebû Ömer ez-Zâhid Muhammed b. Abdilvâhid b. Ebî Hişâm (Gulâmu Sa'leb) (ö.345/957), *Şerhu 'l-Fasîh*⁶²³

⁶¹⁵ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.102.

⁶¹⁶ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1 , s.103, 124. İmâm Nevevî, şerhinde Sâhibü't-Tahrîr diyerek sıklıkla müracat ettiği bu müellifin tam adını ve eserini yukarda belirtilği şekilde kaydeder. (Bkz. Nevevî, *el-Minhâc*, c.1, s.103.) Fakat Bağdâdî'nin *Hediyyetü 'l-Ârifîn* eserinde müellifin eseri, *et-Tahrîr fî şerhi Câmiî 'l-Kebîr* şeklinde Buhârî şârihi olarak kaydedilmiştir. Yine Katip Çelebi *Keşfü'z-Zünun*'unda her ne kadar eserinin ismine atıfta bulunmasa da bu müellifin ismi Buhârî şârihi olarak kaydedilmiştir. Bkz. Bağdâdî, **Hediyyetü 'l-Ârifîn**, c.2. s.87; **Keşfü'z-Zunûn**, c.1, s.555.

⁶¹⁷ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.134.

⁶¹⁸ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.103, 104; c.3, s.169.

⁶¹⁹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.15, s.104

⁶²⁰ Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.277; c. 3, s.130, 138, 142.

⁶²¹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.248.

⁶²² Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.134.

⁶²³ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.124.

1.3.3.4. Tabakat Türü Eserler

1. Ebû Said Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr es-Semânî el-Mervezî (ö. 562), *el-Ensâb*⁶²⁴
2. Ebû Abdullah Fahrüddîn Muhammed Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî (ö.606/1210), *Menâkıbü 'ş-Şafî*⁶²⁵
3. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buhârî (ö. 256/870), *et-Târîhu 'l-Kebîr*⁶²⁶
4. Ebû Abdillâh Muhammed el-Hâkim en-Nisâbûrî (ö. 405/1014), *Târîh-u Nisâbûrî*⁶²⁷
5. Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî (ö. 430/1038), *Hilyetü 'l-Evliyâ ve Tabakâtü 'l-Asfiyâ*⁶²⁸
6. Ebü'l-Fazl Muhammed b. Tâhir b. Ali el-Makdisî eş-Şeybânî (ö. 507/1113), *el-Ensâbü 'l-Müttefika fi 'l-Hatti 'l-Mütemâsile fi 'n-Nakt ve 'z-Zabt*⁶²⁹
7. Ebû Saîd Abdurrahmân b. Ahmed b. Yûnus el-Mısırî (ö. 347/958), *Târîh-u Mısır*⁶³⁰
8. Ebû Ahmed Muhammed b. Hâkim el-Kebîr (ö. 378/987), *Kitâbü 'l-Esâmî ve 'l-Künâ*⁶³¹
9. Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 630/1233), *Üsdü 'l-Gâbe fi Ma 'rifeti 's-Sahâbe*⁶³²

⁶²⁴ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.44. (Müslim Mukaddimesi); c.1, s.109.

⁶²⁵ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.99. (Müslim Mukaddimesi).

⁶²⁶ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.163.

⁶²⁷ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.120.

⁶²⁸ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.28.

⁶²⁹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.68.

⁶³⁰ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.173.

⁶³¹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.174.

⁶³² Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.340.

10. Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî (ö. 463/1071), *Târîhu Bağdad*⁶³³

11. Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Bağdâdî (İbn Sa'd) (ö. 230/845), *Tabakât*

12. Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî (ö. 463/1071), *ed-Dürer fî İhtisârî'l-Megâzî ve's-Siyer*⁶³⁴

1.3.3.5. Garîbü'l-Hadis İle İlgili Eserler

1. Ebû İshâk İbrâhîm b. Yûsuf b. İbrâhîm el-Vehrânî el-Hamzî (ö. 569/1174), *Metâliu'l-Envâr alâ Sîhâhi (Sahîhi)'l-Âsâr*⁶³⁵ (Nevevî bu müelliften *Sâhibü'l-Metâli'* şeklinde söz eder.)

2. Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî (ö. 544/1149), *Meşâriku'l-Envâr alâ Sîhâhi'l-Âsâr*.⁶³⁶

3. Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm el-Büstî (ö. 388/998), *Garîbü'l-Hadîs*⁶³⁷

4. Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârekutnî (ö. 385/995) *Garîbü'l-Hadîs*⁶³⁸

5. Ebû Muhammed Abdulah b. Müslim ed-Dîneverî (ö. 276/889), *Garîbü'l-Hadîs*⁶³⁹

6. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr el-Humeydî (ö. 488/1095), *Garîbü's-Sahîhayn*⁶⁴⁰

⁶³³ Nevevî, *el-Minhâc*, c.1, s.50.

⁶³⁴ Nevevî, *el-Minhâc*, c.12, s.391.

⁶³⁵ Nevevî, *el-Minhâc*, c.1, s.96. (Müslim Mukaddimesi); c.3, s.150, 183.

⁶³⁶ Nevevî, *el-Minhâc*, c.1, s.36.

⁶³⁷ Nevevî, *el-Minhâc*, c.1, s.226.

⁶³⁸ Nevevî, *el-Minhâc*, c.2, s.321.

⁶³⁹ Nevevî, *el-Minhâc*, c.1, s.109.

1.3.3.6.Fıkıh İle İlgili Eserler

1. Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzebe*⁶⁴¹ (İmam Nevevî şerhinde detaylı malumat öğrenmek isteyenleri sıklıkla bu eserine yönlendirmiştir.)
2. Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî (ö. 450/1058), *el-Hâvî*⁶⁴² (Nevevî, kimi zaman bu müelliften söz ederken ashabımızdan Sâhibü'l-Hâvî demektedir.)
3. Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî (ö. 450/1058), *Ahkâmü's-Sultâniyye*⁶⁴³
4. Ebü'l-Hasen Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Mehâmîlî ed-Dabbî (ö. 415/1024), *el-Muknî*⁶⁴⁴
5. Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en-Nîsâbü'rî (ö. 318/930), *el-İşrâf*⁶⁴⁵
6. Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî (ö. 516/1122), *et-Tehzîb*⁶⁴⁶
7. Ebû Hâmid el-Gazzâlî et-Tûsî (ö.505/1111), *Kiâbü'l-Basît fî'l-Füru*⁶⁴⁷
8. Ebû Hâmid el-Gazzâlî et-Tûsî (ö.505/1111), *el-Vasî*⁶⁴⁸
9. Ebû Hâmid el-Gazzâlî et-Tûsî (ö.505/1111), *el-Mustasfâ*⁶⁴⁹

⁶⁴⁰ Nevevî, *el-Minhâc*, c.9, s.97.

⁶⁴¹ Nevevî, *el-Minhâc*, c.1, s.113.

⁶⁴² Nevevî, *el-Minhâc*, c.3, s.135, 235; c.4, s.234, 239.

⁶⁴³ Nevevî, *el-Minhâc*, c.1, s.213.

⁶⁴⁴ Nevevî, *el-Minhâc*, c.3, s.195; c.4, s.239.

⁶⁴⁵ Nevevî, *el-Minhâc*, c.3, s.158, 183. (Nevevî'de bu kitap "İşrâk" diye kaydedilmiştir.)

⁶⁴⁶ Nevevî, *el-Minhâc*, c.1, s.49.

⁶⁴⁷ Nevevî, *el-Minhâc*, c.2, s.270.

⁶⁴⁸ Nevevî, *el-Minhâc*, c.8, s.371.

10. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî (ö. 204/820), *el-Ümm*⁶⁵⁰

11. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî (ö. 204/820), *İhtilâfû'l-Hadîs*⁶⁵¹

12. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî (ö. 204/820), *Siyerü'l-Vâkıdî*⁶⁵²

13. Ebû Nasr Abdüsseyyid b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 477/1084), *eş-Şâmil*⁶⁵³

14. Abdu'l-Vâhid b. İsmâil er-Rûyânî (v. 502/1108), *el-Bahr*⁶⁵⁴

15. Ebû Bekr Abdullâh b. Ahmed b. Abdillâh el-Kaffâl el-Mervezî el-Horasânî (ö. 417/1026), *Şerhu't-Telhîs*⁶⁵⁵

16. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkılânî (ö. 403 / 1013), *et-Takrîb ve'l-İrşâd fî Usûli'l-Fıkıh*⁶⁵⁶

17. Ebû Muhammed Abdullah b. İbrâhîm b. Muhammed el-Endelüsî el-Asîlî (ö. 392/1002)⁶⁵⁷

18. Ebû Kasım Ali b. Cafer ibn Katta' es-Sakilli (ö. 515), *eş-Şâfi fî İlmü'l-Kavâfi*⁶⁵⁸

19. Ebû Hâmid Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-İsferâyînî (ö. 406)⁶⁵⁹

⁶⁴⁹ Nevevî, *el-Minhâc*, c.1, s.151. (Nevevî Mukaddime)

⁶⁵⁰ Nevevî, *el-Minhâc*, c.3, s.182; c.4, s.314.

⁶⁵¹ Nevevî, *el-Minhâc*, c.8, s.375.

⁶⁵² Nevevî, *el-Minhâc*, c.9, s.129.

⁶⁵³ Nevevî, *el-Minhâc*, c.10, s.359.

⁶⁵⁴ Nevevî, *el-Minhâc*, c.10, s.483.

⁶⁵⁵ Nevevî, *el-Minhâc*, c.9, s.129.

⁶⁵⁶ Nevevî, *el-Minhâc*, c.14, s.255.

⁶⁵⁷ Nevevî, *el-Minhâc*, c.12, s.335.

⁶⁵⁸ Nevevî, *el-Minhâc*, c.8, s.370.

20. Ebû Süleymân Dâvûd b. Alî b. Halef el-İsfahânî (ö. 270/884)⁶⁶⁰

21. Ebû Said el İstahrî (Hasen b. Ahmed) (ö. 328/940)⁶⁶¹

1.3.3.7. Muhtelif Konular İle İlgili Eserler

2. Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ubeyd el-Bağdâdî (ö. 281/894), (İbn Ebû'd-Dünyâ), *et-Tevâzu' ve'l-Humûl*⁶⁶²

3. Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî (ö.505/1111), *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn*⁶⁶³

4. Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*⁶⁶⁴

5. Ebû Sa'd Abdullah b. Muhammed b. Hibetullah b. Ebî Asrûn (ö. 507), *el-İntisâr*⁶⁶⁵

6. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî (ö. 310/923), *Câmiu'l-Beyân an Tevîli Âyi'l-Kur'ân*⁶⁶⁶

7. Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî (ö. 150/767)⁶⁶⁷

8. Ebû'l-Hasen el-Vâhidî (ö. 468/1076)⁶⁶⁸

9. Ebû'l-Âliye Rufey' b. Mihrân er-Riyâhî el-Basrî (ö. 90/709)⁶⁶⁹

10. Ebû Bekr Zeynüddîn Muhammed b. Mûsâ b. Osmân b. Hâzîm el-Hâzîmî el-Hemedânî (ö. 584/1188), *el-Mütelif ve'l-Muhtelif fî Esmâi'l-Büldân*⁶⁷⁰

⁶⁵⁹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.135. *Minhâc*'da bu müellifin ismi İsfahânî şeklinde geçmektedir. “Ye” harfinin kasrı ile yazılan bu şekil muhakkikten kaynaklanan bir hata da olabilir.

⁶⁶⁰ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.179.

⁶⁶¹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.5, s.111.

⁶⁶² Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.277.

⁶⁶³ Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.295.

⁶⁶⁴ Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.376; c.3, s.52.

⁶⁶⁵ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.49.

⁶⁶⁶ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.198.

⁶⁶⁷ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.20.

⁶⁶⁸ Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.272.

⁶⁶⁹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.347.

11. İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî en-Nîsâbü'rî (ö. 478/1085), *el-İrşâd*⁶⁷¹

12. Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî (ö. 458/1066), *Kitâbü'l-Ba's ve'n-Nüşûr*⁶⁷²

13. Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî (ö. 235/849), *Kitâbü'l-Megâzi*⁶⁷³

14. Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî (ö. 458/1066), *Delâilü'n-Nübüvve*⁶⁷⁴

Nevevî'nin hayatı, *Minhâc* isimli hadis şerhinin genel özellikleri ve İmam Müslim hakkındaki bazı değerlendirmeleri ihtiva eden bu bölümde kaydetmiş olduğumuz bilgilerin, Nevevî'nin şerh metoduna geçmeden evvel hazırlayıcı nitelikte olduğu kanaatindeyiz. Nitekim Nevevî şerhinin daha iyi analiz edilebilmesi ve şerh ile ilgili yapacağımız değerlendirmelere esas olması adına burada zikredilen malumatların önemi aşikardır. İlgili kısmı burada nihayete erdirirken bir sonraki bölümünde Nevevî'nin, *Sahih*'in sistematığıne dair yaklaşımlarını kaydetmeye çalışacağız. Ancak bu bölümdeki değerlendirmelerimiz genellikle Nevevî'nin bâb başlıkları özelinde Müslim'in eserinin tasnifine ilişkin tespitlerini ve eserin sistematığıne ait bazı değerlendirmelerini içerecektir.

⁶⁷⁰ Nevevî, *el-Minhâc*, c.12, s.340.

⁶⁷¹ Nevevî, *el-Minhâc*, c.1, s.109; c.3, s.178, 186.

⁶⁷² Nevevî, *el-Minhâc*, c.3, s.82.

⁶⁷³ Nevevî, *el-Minhâc*, c.9, s.181.

⁶⁷⁴ Nevevî, *el-Minhâc*, c.11, s.96.

İKİNCİ BÖLÜM

SAHÎH'İN SİSTEMATİĞİNE İLİŞKİN YAKLAŞIMLARI

2.1. BÂB BAŞLIKLARI İLE İLGİLİ GENEL DEĞERLENDİRMELER

Hicri üçüncü asırda hadisler tasnif edilirken bazı müellifler bu rivayetleri belli bâb başlıkları altında tasnif etme cihetine gitmişlerdir. Farklı kaygılarla oluşturulduğu muhakkak olan bâb başlıklarının altındaki gerçek maksadı bulma ve bunları tahlil etme çabası pek çok âlimi bu alanda çalışmaya sevketmiştir. Özellikle de Buhârî'nin bâb başlıkları âlimleri bu mevzuda kendisine en çok celbeden konu hüviyetini kazanmıştır. Bunda Buhârî'nin şöhretinin yanında bâb başlıklarının mahiyetinin de etkili olduğunu söylemek mümkündür. Buhârî'nin *el-Câmius-Sahîh*'i, yüze yakın kitap (ana bölüm) ve bunların altında sıralanmış olan üç bin dört yüz civarında bâbdan (alt bölüm) oluşmaktadır. Buhârî'nin bâb başlıkları ve başlıklarda dile getirdiği görüşler, onun kitabının önemli özelliklerinden birini oluşturmaktadır. Buhârî'nin eserini şerh edenler onun bâb başlıkları üzerinde çok durmuş ve onun fikhî görüşlerini bâb başlıklarından çıkarmaya çalışmışlardır. Alimler bâb başlığında dile getirilen hususlarla, bâbda nakledilen hadislerin arasındaki münasebeti tespit etmek için çok uğraşmışlardır.⁶⁷⁵

Bu bağlamda Müslim'e baktığımızda hadisleri tasnif ederken herhangi bir bâb başlığı koymadığını görmekteyiz.⁶⁷⁶ Müslim'in rivayetleri belli bir gayeye göre

⁶⁷⁵ Bkz. Bilen, **İbn Hacer'in Buhârî Savunusu**, s.43, 44.

⁶⁷⁶ Kâdî İyâz'ın şerhine ait yazma nüshanın bazı bölümlerinde yaptığımız mukayeseli araştırmada, Kâdî İyâz'ın şerhinde Nevevî'nin şerhinde olduğu üzere sistemli bir başlıklandırmanın yer almadığı müşahade edilmiştir. Mesela Müslim'in *Taharet* kitabının 83-89 numaralı hadisler arasında Nevevî dört bab başlığı zikretmiştir. (Bkz. Nevevî, *Minhâc*, c.2, s.166-173) Kâdî İyâz'ın

tasnif ettiği muhakkak olmakla birlikte herhangi bir başlık zikretmemiş olması, bu gayenin tespit ve tahlilinde, hadislerin ihtiva ettiği alt başlıkların belirlenmesinde aynı zamanda müellifin fikhî kanaatinin değerlendirilmesinde zorluklara sebep olduğu söylenebilir. İmam Nevevî'nin ise bu esere dair yapmış olduğu bu başlıklandırma ile Müslim'in eserindeki bu eksikliği tamamlamaya çalıştığı söylenebilir. Nevevî'nin Müslim'in Sahîh'ini şerh ederken böyle bir tasarrufa hakkının olup olmadığı ayrı bir tartışma konusu olmakla beraber, Nevevî'nin bâb başlığı tercihinde, Buhârî'nin terâciminde görüldüğu üzere kendi fikhî kanaatini yansıtmaktan ziyade, hadislerin muhteviyatını dikkate almasının önemli bir incelik olduğu kanaatindeyiz. Adeta Nevevî, bâb başlıklarının çoğunluğuunda görülebilen bu metodu ile temel gayesinin *Sahîh-i Müslim*'in tasnifinin okuyanlar nezdinde daha kullanışlı hale gelmesi için çaba gösterdiğini ortaya koymuş gibidir. Nitekim Nevevî döneminde yaygınlaşan medrese geleneği ile birlikte böyle bir talebin ortaya çıkmış olabileceği ihtimali uzak değerdir.

Müslim'in *Sahîh*'i üzerinde erken dönemde birçok şerh yapılmış olmasına rağmen bu önemli faaliyetin ilk olarak Nevevî'nin tasarrufunda gerçekteşmiş olması şerhin önemini daha da belirgin hale getirmiştir. Nevevî'nin şerhindeki metodunu tespiti gayret ettiğimiz bu çalışmamızda Nevevî'nin bâb başlıklarına temas etmeden geçemedik. Ancak önemine binaen kendi içerisinde müstakil çalışmaları gerektiren bu mevzuya tezimizin sınırları gereği belli bir çerçevede değinebildik. Bununla birlikte seçtiğimiz misallerle Nevevî'nin bâb başlığı tercihindeki metodunu yansıtacak ve okuyuculara genel bir bakış açısı kazandıracak malumatı vermeye çalıştık.

şerhinde ise bu bab başlıklarının hiçbirisi zikredilmemiştir. (Bkz. Kâdî İyâz, İstanbul Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, no: 448) Aynı şekilde yazma eserler üzerine yapılan bazı araştırmalarda Nevevî'den önceki döneme ait Müslim nüshalarında kitab isimlerinin olduğu ancak bâb başlıklarının olmadığına dair tespitlerin olduğu görülmektedir. (Bkz. Arafat Aydın, *Yazma Eserlerdeki Semâ Kayıtlarında Dâr'ul-Hadisler, Anadolu'nun İslamlaşma Sürecinde Dâru'l-Hadisler*, 8-9 Eylül 2012, 2013, (s.103-127), s.108.) Ayrıca Nevevî şerhin bazı yerlerinde bâb başlıklarını bizzat kendisinin koyduğuuna dair ifadelere yer vermiştir. Bkz. Nevevî, *el-Minhâc*, c.13, s.183, 197.

2.2. BÂB BAŞLIĞI TERCİHİNDEKİ ETKENLER

Nevevî'nin bâb başlıklarına baktığımız zaman genel itibarıyla ilgili bölüm içerisinde zikredilen hadislerin muhtevasını bâb başlığında özetlemeye çalıştığı görülmektedir. Her ne kadar kimi bâb başlıklarında hadislerle ilgili kanaatini yansıtan hüküm cümlesi kullansa da bunun Nevevî'nin genel prensibi ve bâb başlıklarını koymadaki asıl gayesi olduğunu söylemek zor görünmektedir. Çünkü Nevevî, çoğu zaman bâb başlığı seçiminde kendi kanaatini yansıtmak yerine bâbın muhtevasını özetleyecek tarzda başlıklar tercih etmiştir. Bu kimi zaman rivayetlerde açık olarak zikredilen bir cevaz hükmü olabilirken, kimi zaman da nehyi ifade eden bir cümle halinde gelebilmektedir. Bazen de herhangi bir durum belirtilmeksizin sadece zikredilen bâbın hükmü şeklinde bir başlık tercih edilmiştir. Mesela köpeğin yalamasının hükmü, süt emen çocuğun bevlinin hükmü ve bunu yıkamanın keyfiyeti, meninin hükmü, şeklinde genel ifadelerin seçilmiş olması, şârihin bâb başlığı tercihte her daim kendi kanaatini yansıtmak gibi özel bir gaye taşımadığını göstermektedir. Yine mest üzerine mesh etmenin ahkâmının zikredildiği bâbın girişinde,⁶⁷⁷ “Seferde veya hazarda ihtiyaç olsa da olmasa da mest üzerine mesh etmenin cevazı hususunda kendisine itimat edilen âlimler nazarında icmâ bulunmaktadır.” şeklinde konu ile ilgili kanaatini açık olarak beyan etmesine mukabil, şârihin bâb başlığının tespitinde bu görüşünü yansıtan herhangi bir başlık tercihi yerine, bâbın muhteviyatına şamil olan bir başlık koymuş olması mezkur tavrın bir yansıması durumundadır.

“İstinca” bâbı adı altında zikredilen hadisleri⁶⁷⁸ şerh ederken, kıbleye dönmenin ahkâmına dair farklı görüşleri ve bunun yanında kendi tercih ettiği kanaati giriş mahiyetinde ifade eden Nevevî'nin, görüşlerini yine bâb başlığında bulmak zordur.⁶⁷⁹ Haliyle Nevevî'nin bu yaklaşımı, bâb başlığı seçiminde genel metot olarak Buhârî'nin gözettiği gayeyi taşımadığını göstermektedir. Öyle ki şayet bu maksat gözetilse idi, Nevevî'nin bu konudaki kanaatinin bâb başlığında ifade bulması gerekirdi. Buna mukabil şârihin birçok bâb başlığında kendi kanaatini yansıttığı da

⁶⁷⁷ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.156.

⁶⁷⁸ Müslim, Tahâret, 57-71; Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.144-155.

⁶⁷⁹ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.144.

müşahede edilmektedir. Ancak buna binaen Nevevî'nin bâb başlığında kendi tercihini yansıtmak gibi genel bir metot takip ettiğini söylemek zordur.

Nevevî, bâb başlığında muhtevayı kapsayacak bir ifade tercihinin yanında kimi zaman da hadislerin maksadını beyan eden bir başlık kullanabilmektedir. Nitekim “zekat” bölümünde zikredilen bir rivayette Hz. Peygamber, dilenmekten ve aç gözlülükle bir şeyler talep etmekten sakındırmaktadır. Nevevî, her ne kadar bu rivayetin⁶⁸⁰ başında “من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين” “Allah kimin hakkında hayır murad ederse, dinde onu fakih kılar.” ifadesi yer alsada ilgili bâb için “Dilenmenin yasaklanması” şeklinde bir başlık seçmiştir. Ayrıca Nevevî, şerhine “Bâbın ve ilgili hadislerin maksadı dilenmekten nehyetmektir.” ibaresi ile başlayarak bâb başlığı tercihinde hadisin maksadını öncelediğini ifade etmiştir.⁶⁸¹

Nevevî, genellikle muhtevayı kapsayan başlık tercih etse de kimi zaman bu uyumun yeterince gerçekleşmediğini görebilmekteyiz. Mesela “cenaze” bölümünde Ebû Hureyre'den nakledilen bir rivayette Hz. Peygamber'in annesine istiğfar etme ve kabrini ziyaret etme hususlarında Allah'tan izin istediği, buna mukabil Allah'ın sadece kabir ziyareti talebine izin verdiği nakledilmiştir.⁶⁸² Bu rivayetin bulunduğu bâb için “استئذان النبي ربه عز وجل في زيارة قبره” “Peygamber'in Allah azze ve celleden annesinin kabrini ziyaret hususunda izin istemesi” şeklinde bir başlığı tercih eder. Seçtiği başlıklarla Müslim'in hadislerini konularına göre tasnifte mahir olduğu görülen Nevevî'nin burada tercih ettiği başlığın muhtevayı yeterince kapsamadığı görülmektedir. Çünkü bu bâbın içerisinde yukarıda rivayetin yanında kabir ziyareti, kurban etlerinin üç günden fazla tutma vb. bazı yasakların kaldırıldığını ifade eden rivayet de bulunmaktadır.⁶⁸³ Haliyle burada seçilen başlığın muhtevaya şamil olması noktasında Nevevî'nin genel prensibine uymadığı görülmektedir.⁶⁸⁴

⁶⁸⁰ Müslim, Zekat, 98.

⁶⁸¹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.7, s.128.

⁶⁸² Bkz. Müslim, Cenâiz, 105.

⁶⁸³ Bkz. Müslim, Cenâiz, 107.

⁶⁸⁴ Nevevî, **el-Minhâc**, c.7, s.49, 50. Muhakkikin dipnotunda buradaki bâb başlığının yazma nüshada “في زيارة القبور والاستغفار لهم” “Kabirleri ziyaret ve onlar için istiğfar etme” şeklinde olduğu

“Zekât” bölümünde zikredilen bir rivayette Hz. Peygamber, zekâtını vermeyen mal sahiplerinin ahiretteki akıbetlerinden bahseder.⁶⁸⁵ Haliyle Nevevî bu rivayet için “zekâtı vermeyenlerin ağır cezaya çarptırılacakları” şeklinde bir başlık tercih eder. Ancak bu bâbın kapsamında yer alan diğer bir rivayette ise Hz. Peygamber’in “Benim Uhud Dağı kadar altınım olsa üçüncü gece gelirken yanımda onlardan bir dinar bile kalmasını arzu etmem. Ancak borcum için hazırladığım dinar müstesna.”⁶⁸⁶ şeklindeki sözleri nakledilmiştir. Bu hadis muhtevası gereğince “الترغيب في الصدقة و اخراج المال” “sadaka vermeye ve malı çıkarmaya teşvik” şeklindeki bir sonraki bâbın kapsamında yer alması gerekirken, mevcut yeri itibarıyla bâbın muhtevasıyla uyumsuzluğa sebebiyet vermiştir. Nevevî’nin mezkur rivayetin benzer muhtevasını içeren ve birbirini takip eden iki rivayeti⁶⁸⁷ farklı bâblarda zikretmesinin muhtemel bir nüktesi olmakla birlikte bu gibi durumların müntensihlerden kaynaklanması da ihtimal dahilindedir. Ancak bu haliyle mezkur rivayetin bâb ile uyumunu ifade etmek bir hayli zor gözükmemektedir.⁶⁸⁸

Bâb başlığı ile hadislerin muhtevasının yeterince uyum sağlamadığına dair benzeri bir misali “kitâbü’l-eşribe” bölümünde rastlamaktayız. Ebû Humeyd es-Sâidî’den nakledilen bu rivayette Hz. Peygamber’e üzeri örtülmemiş bir kasede süt ikram edilir. Bunun üzerine Allah Rasulü, “O’nun (kâsenin) üzerini aykırı bir çırpıyla bile olsa örtseydin ya!” şeklinde uyarıda bulunur.⁶⁸⁹ Nevevî, bu hadisi “Süt

belirtilmiştir. Biz muhakkikin dipnotlarını değerlendirmekle birlikte genel olarak elimizdeki şerh baskısında tercih edilen başlığı esas aldık. Haliyle her ne kadar yazma nüshadaki başlık Nevevî’nin prensibine uyum bakımından daha kabul edilebilir olsa da değerlendirmeyi esas aldığımız baskı üzerinden yaptık. Ancak şu da belirtilmelidir ki, yazma nüshanın esas alınması durumunda da farklı açıdan sıkıntı olacağı şüphesizdir. Çünkü başlıkta “Kabirleri ziyaret ve onlar için istiğfar etme” ifadesi geçmektedir. Ancak mezkur rivayette istiğfar talebi Hz. Peygamber’in annesine has bir durumken bunun bütün kabir ehline şamilmişcesine ifade edilmesi yine muhteva başlık uyumsuzluğunu getirecektir. Hasılı Nevevî’nin genel prensibinde olduğu üzere Hz. Peygamber’in annesinin kabrini ziyaret iznini içeren rivayet ile kabir ziyaretinin umumi olarak iznini ihtiva eden rivayetleri farklı bâblar içerisinde kaydetmeksizin veya bu ikisini içeren bir başlık belirtmeksizin mevcut uyumu sağlamak zor görülmektedir. Yine burada mevcut eserin nüsha farklılıkları bağlamında incelenmesinin müntensihlerden kaynaklanan hataların tashihi ve Nevevî’ye ait olan ifadelerin tespiti noktasında önemli bir hizmet göreceği şüphesizdir.

⁶⁸⁵ Bkz. Müslim, Zekat, 30.

⁶⁸⁶ Müslim, Zekat, 31.

⁶⁸⁷ Bkz. Müslim, Zekat, 31-32.

⁶⁸⁸ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.7, s.75-78.

⁶⁸⁹ Bkz. Müslim, Eşribe, 93.

içmenin cevazı” bâbının son hadisi olarak zikretmiştir. Oysa bu hadisi bir sonraki “Nebiz içmek ve kapları örtmek hususunda” bâbı içerisinde kaydetmiş olsaydı daha isabetli olabilirdi. Nitekim bu bâb içerisinde yer alan her iki hadis⁶⁹⁰ de bir önceki bâbda kaydedilen Ebû Humeyd’in hadisi ile aynı muhtevayı içermektedir. Sunulan içeceğin süt olmasına binaen “süt içmenin cevazı” bâbında yer almış olması imkân dahilinde olsa da hadisin maksadı itibarıyla bir sonraki bâb içerisinde zikredilmesinin daha uyumlu olacağı muhakkaktır. Nitekim, Nevevî Ebû Humeyd hadisini, “Süt içmenin cevazı” bâbı içerisinde şerh etmeyip, kapların örtülmesini emreden bâbdaki hadislerle beraber şerh etmiştir.⁶⁹¹ Aynı zamanda Davudoğlu şerhinde Ebû Humeyd hadisini, “Süt içmenin cevazı” bâbında değil, bir sonraki “Nebiz içmek ve kapları örtmek hususunda” bâbı içerisinde zikretmiştir.⁶⁹²

Nevevî, bazı bâb başlıklarının tesmiyesinde, hadisin delâlet ettiği ahkama işaret etmiştir. Mesela, “oruç” bölümünde İbn Abbas’dan nakledilen bir rivayette⁶⁹³ bir belde de görülen hilalin diğer bölgeler için ne derecede bağlayıcı olacağı beyan edilmiştir. Nevevî, bu rivayet için “Her belde halkı için ayı kendilerinin görmelerinin muteber olduğu, bir belde de hilal görülürse, onlardan uzak olan yerler için bu hükmün sabit olmadığı beyanı” şeklinde bir başlık tercih eder. Akabinde ise bu terâcimle alakalı olarak şu izahatta bulunur: “(و هو ظاهر الدلالة للترجمة) “İbn Abbas’dan nakledilen bu hadis, terâcimin zâhirî delâletidir.”⁶⁹⁴

2.3. BİRKAÇ BÂBİ BİR ARADA ŞERH ETMESİ

Nevevî, genellikle her bir bâbı kendi içerisinde değerlendirmiştir. Ancak muhteva bütünlüğünün olduğu durumlarda birkaç bâbı bir arada zikrederek mevcut hadisleri şerh etmiştir. Mesela “Allah Teâlâ’nın kişiyi tâkatı olmayan bir şeyle mükellef kılmayacağının beyanı”, “Allah’ın kalbe gelen düşüncelerden dolayı burada karar kılmadıkça sorumlu tutmayacağı”, “Kişi iyiliği dileyince hasene

⁶⁹⁰ Bkz. Müslim, Eşribe, 94, 95.

⁶⁹¹ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.13, s.183.

⁶⁹² Bkz. Davudoğlu, **Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi**, c.5, s.4039.

⁶⁹³ Bkz. Müslim, Sıyâm, 28.

⁶⁹⁴ Nevevî, **el-Minhâc**, c.7, s.198..

yazıldığı, fakat kötülüğü dileyince seyyienin yazılmadığı” bâblarını ayrı ayrı şerhetmek yerine hepsini bir arada değerlendirmiştir. Nevevî şerhinde bu üç bâb başlığını da bir araya getirerek zikretmiştir. Ancak başlıkları sıralarken eserin bâb sıralamasında takdim tehir yapmıştır.⁶⁹⁵

Nevevî’nin her biri müstakil bâb başlığı taşısa da muhteva benzerliği içerisinde olan bâbları kimi zaman bir arada şerh ettiğine dair en bariz misali “İstitâbe”⁶⁹⁶ “İstinca” bâbında görebiliriz. Nevevî, bu bâb başlığı altında bir biri ile bağlantılı olan 5 ayrı bâbın hadislerini⁶⁹⁷ bütüncül bir metotla şerh etmiştir. Hatta bâbın girişinde Nevevî, bu bâbın kapsadığı konuları şöyle sıralar: “Çölde def-i hacet veya küçük abdestini yaparken kibleye dönmenin nehyi, sağ el ile istincanın ve sağ el ile zekere temasın nehyi, yol veya gölgeliklerde def-i hacetin nehyi, istinca esnasında üç taştan daha azı ile kifayet etmenin, kemik, ters gibi şeylerin kullanılmasının nehyi, su ile istinca etmenin cevazı.”⁶⁹⁸

Bir diğer misalde Nevevî, Ebû Hureyre’den gelen bir rivayet için “Ziynetin/nurun, abdestin (suyunun) ulaştığı yere ulaşması” şeklinde müstakil bir bâb oluşturmuştur. Fakat bu hadisi bir önceki “Abdestte gurre ve tahcilin uzatılmasının müstehablığı” bâbı içerisinde izah etmiştir. Nevevî, her ne kadar Ebû Hureyre hadisi için ayrı bir bâb oluştursa da muhtemelen konu bütünlüğü dolayısıyla önceki bâbın hadisleri ile beraber izah etmiştir. Ancak burada Nevevî’nin Ebû Hureyre’den gelen ve önceki bâbın muhteviyatını taşıyan bir hadis için niçin müstakil bir bâb oluşturma ihtiyacı hissettiği dikkate değer bir durumdur. Bu konuda Nevevî’nin önceki bâb içerisinde yaptığı izahatlar bize ışık tutabilir. Şöyle ki, Nevevî, “Abdestte gurre ve tahcilin uzatılmasının müstehablığı” bâbında Ebû Hureyre’den gelen bir rivayet bağlamında âlimlerin ihtilafına değinir. Buna göre Mâliki âlimlerinden İbn Battâl (ö. 449/1057) ve Kâdî İyâz (ö. 544/1149) abdest

⁶⁹⁵ Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.324. Burada nüshadan kaynaklanan bir hata da söz konusu olabilir.

⁶⁹⁶ “İstitâbe” kelimesi istinca manasında kullanılır. Her iki kelime ile vücudun bazı pisliklerden arındırılması kastedilir. Bkz. **Lisânü’l-Arab**, “İstitâbe”, c.1, s.567.

⁶⁹⁷ Müslim, Tahâret, 57-71; Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.144-155.

⁶⁹⁸ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.144. Muhakkik, farklı bir nüshada bâb başlığını “helaya girmek ve istinca” olarak tespit etmiştir.

nurunun artması niyeti ile abdest azalarının ziyadesiyle yıkanmasını müstehab kabul etmez. Nevevî, ise gerek Ebû Hureyre hadisinin gerekse Hz. Peygamberin fiilinin bu iddiaların batıllığını açıkça göstermekte olduğunu ifade etmiştir.⁶⁹⁹ İşte bu bağlamda Nevevî muhtemelen kendi kanaatini açıkça izhar etmek, hem de delillendirmek gayesiyle Ebû Hureyre hadisi için ayrı bâb başlığı koymuş olabilir. Dolayısıyla burada Nevevî'nin bâb başlığını seçerken fikhî bir kaygı gözetmiş olduğu söylenebilir.⁷⁰⁰

Nevevî saydığı hususları her ne kadar istinca bâbının kapsamı olarak zikretse de bahsi geçen konular, ardı ardına sıralanan ve her biri için müstakil bâb başlığı konulan 5 farklı bâbın muhteviyatıdır. Bu durum Nevevî'nin her ne kadar farklı bâb başlığı koysa da birbiri ile bağlantılı olan bu bâbları bir bütün olarak kabul ettiğini ve o minvalde bütüncül bir metotla şerhetmeyi uygun gördüğünü göstermektedir. Ancak Nevevî'nin girişteki ifadelerinde de görüldüğü üzere aslında bu hadislerin birbirini tamamladıkları ve bu sebeple de Şârih tarafından bütün halinde şerh edildiği halde niçin ayrı bâb başlıkları altında tasnif edildiği sorusu akla gelebilmektedir. Bu soruya cevap olarak da İmam Nevevî'nin ayrı bâb başlıkları koymak suretiyle hadislerde sıralanan ahkama dikkat çekmek, öğrenimi kolaylaştırmak veya bunların ötesinde başka gayeler taşımış olabileceğine dair bazı ihtimaller sayılabilir.

2.4. BÂB BAŞLIĞININ SINIRLARINI DİKKATE ALMASI

Nevevî'nin hadisleri belli bâb başlıkları dahilinde tasnif ettiği bilinmektedir. Aynı zamanda hadisler şerh edilirken belirlenmiş olan bu başlıkların muhteva sınırlarının genel itibariyle dikkate alındığı söylenebilir. Mesela bir rivayette Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin yanına gelen Basralı hafızlara hitaben: “Sizler Basralılar’ın en iyileri ve hafızlarısınız. Kur’ân’ı tilâvet edin. Sakın (Kuran okumadan) üzerinizden uzun zaman geçmesin. Sonra sizden öncekilerin kalpleri gibi sizin de kalpleriniz katılaşıır. Biz (vaktiyle) bir sûre okurduk. Onu gerek uzunluk;

⁶⁹⁹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.128.

⁷⁰⁰ Bkz Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.132.

gerekse şiddet hususunda “Berâe” sûresine benzetirdik. Sonra o sûre bana unutturuldu. Yalnız ben, ondan şunları ezberimde tutabildim: “Adem oğlunun iki vadi dolu malı olsa, mutlaka bir üçüncüsünü daha isterdi. Âdem oğlunun karnını ancak toprak doldurur...”⁷⁰¹ Nevevî, “Ademoğlunun iki vadi dolusu altını olsa üçüncüsünü ister” bâbı kapsamında zikredilen mezkur hadisin şerhinde, bâb başlığında ifade edilen kısım ile ilgili bazı izahatlarda bulunur. Nevevî’nin, tefsir usûlünce derin tartışmalara hâvi bir rivayetin şerhinde usûl bağlamında bir izahın bulunmaması, bâbın muhtevasını dikkate almış olması ile izah edilebilir.⁷⁰² Ancak Kur’an’ın bir ayetinin unutturulması gibi ciddi kuşkulara sebep olacak bir rivayetin tefsir usûlü çerçevesinde izahının yapılmamış olmasının önemli bir boşluk oluşturduğu kanaatindeyiz.⁷⁰³

İmam Nevevî’nin, genel itibarıyla bâb içerisindeki mezkur rivayetleri kapsayan başlık tercihinde bulunduğu ve şerhini de bu kapsam dahilinde tahlil ettiği müşahede edilmektedir. Ancak “Kişinin kendisini öldürmesinin haramlığının şiddeti ve kişi kendisini ne ile öldürürse ateşte o şey ile azap edilir ve cennete ancak Müslüman bir nefis girebilir.” bâbında olduğu gibi kimi zaman bâb içerisindeki hadislerin izahında başlık haricî konulara da temas ettiği olmaktadır. Nitekim Nevevî’nin bu misalde bâb başlığı sınırlamasına gitmeksizin hadisleri şerh ettiği görülmektedir.⁷⁰⁴ Mesela bâb içerisinde nezir, mümine lanet ve yemin konuları bâb haricî konular olmasına rağmen şerh içerisinde yer bulabilmiştir. Hatta Nevevî’nin bâb dışı konulara gereğinden fazla temas etmesi sebebiyle konunun yer yer bâb başlığındaki bağlamdan uzaklaştığı da bir hakikattir.

⁷⁰¹ Bkz. Müslim, Zekat, 119.

⁷⁰² Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c7, s.140.

⁷⁰³ Bu hadisten bir önceki rivayette (Müslim, Zekat, 118.) İbn Abbas’ın bu ifadenin Kur’an olup olmadığını bilmediği ifadesi nakledilmiştir. Yine aynı bölümün 116. rivayetinde Enes bu hadisi Rasûlullah’tan duyduğunu, fakat bu sözlerin semadan inen bir ayet mi, yoksa Hz. Peygamber’in kendinden mi söylediği hakkında bilgisinin olmadığını söylemiştir. İmam Nevevî bu hadislerin yer aldığı bâbı şerh ederken Kur’an ayetinin nesh edilmesi dair herhangi bir izahat getirmemiştir.

⁷⁰⁴ Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.300-304.

Bu konuda eserin şârih üzerindeki etkisini de göz ardı etmemek gerekir.⁷⁰⁵ Çünkü Buhârî'nin bâb düzenine baktığımızda müellifin hadislerde taktî' yöntemine gittiğini ve bu yöntemle hadisin bâb başlığının kapsamı dahilinde farklı yerlerde mükerrer olarak yer aldığını görmekteyiz. Müslim'de ise bu yöntemin olmaması sebebiyle burada olduğu gibi bâb içerisinde yer alan bazı hadislerin muhtevası bâbın sınırlarına çıkılabilmektedir. Haliyle bu durum şârihi de etkileyerek daha farklı konulara temas etmeyi lüzumlu kılabilir. Ancak Nevevî'nin çok sık rastlanmayan bu uygulamalarına bakarak Nevevî'nin bâbın muhtevasını dikkate almayan bir şârih olduğu sonucunu çıkarmak yanlış bir kanaat olacaktır.

Şârihin bâbın kapsamından uzaklaşmasında eserin etkisini görebilme bakımından şu misal dikkate değerdir: “Namazda konuşmanın haram kılınması ve evvelce konuşmanın neshi” bâbında zikredilen bir rivayette Muaviye b. el-Hakem es-Sülemî'nin namaz esnasında yaşadığı bir hâdise anlatılır. Nakledildiğine göre râvî Hz. Peygamber'in arkasında namaz kılarken cemaatten birinin aksırması üzerine “Yerhamukullah” şeklinde mukabelede bulununca cemaatin tepkisiyle karşılaşır. Bu sahâbî namaz esnasında gördüğü bu tepkiye her ne kadar bir anlam veremese de susmak zorunda kalır. Namaz sonunda ise Hz. Peygamber örnek bir eğitim metoduyla bu sahâbînin hatasını tashih eder.⁷⁰⁶

Özetle hikâye ettiğimiz rivayetin bu kısmı bâbın ana muhtevasını oluşturmaktadır. Ancak mezkur rivayette Hz. Peygamber ile Muaviye arasındaki konuşma burada nihayet bulmamaktadır. Çünkü Muaviye Hz. Peygamber'e kavmi içerisinde bazı kişilerin kahinlik yaptığını, tetayyur diye de isimlendirilen teşe'ümle (bir şeyi kötüye yorma) amel ettiklerini, çizgiler çizerek falcılığın bir türü olan remille⁷⁰⁷ uğraştıklarını haber vererek bu konulardaki görüşlerine başvurmuştur. Hatta Muaviye konuşmasının sonunda cariyesine olan öfkesi neticesinde yaptığı hatayı nasıl telafî etmesi gerektiğini de sorar. Haliyle rivayet, bâbda zikredilen ana muhtevadan çok farklı mevzulara temas eder. Bu hadisi şerheden Nevevî ise konu

⁷⁰⁵ Bkz. Türkan, **Hadis Şerh Geleneği –Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü**, s.134.

⁷⁰⁶ Bkz. Müslim, Mesâcid, 33.

⁷⁰⁷ Bkz. **Lisânü'l-Arab**, “Reml”, c.11, s.294; Davudoğlu, **Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi**, c.2, s.1224.

bağlamındaki bölümü beyan etmekle beraber sahâbînin izaha muhtaç olan kahinlik, tatayyur, remil ve cariyenin azat edilmesi ile alakalı sorularına kayıtsız kalamaz ve bu mevzuda gerekli malumatı kaydeder. Ancak zikredildiği bağlam açısından teferruat sayılabilecek bu malumatların yer alması, konu bütünlüğünün kopmasına sebebiyet verdiği de bir hakikattir.⁷⁰⁸

2.5. BÂB BAŞLIĞINDA FIKHÎ GÖRÜŞÜNÜ İFADE ETMESİ

Nevevî, bâb başlığı seçiminde kimi zaman kendi kanaatini belirten bir başlık yerine rivayetlerin genelini kapsayan hüküm cümlesini tercih eder. “Tahrîmü’l-kibri ve beyânühü”⁷⁰⁹, “Kibrin haramlığı ve beyanı”, “Beyânü ğılzı tahrîmî’l-nemîme” “Nemimenin haramlığının ağırlığı”⁷¹⁰ bâb başlıklarında görüldüğü üzere Nevevî, hadisin muhtevasında zâhir olan ahkamı bâb başlığı olarak kaydeder. Bazen de Nevevî, “Men ğaşşenâ feleyse minnâ”⁷¹¹ “Aldatan bizden değildir” bâbında olduğu gibi hüküm ifade eden bir cümle yerine bâb içerisinde mevcut hadisin metnini bâb başlığı olarak koymuştur. Bununla birlikte Nevevî’nin kendi kanaatini ve mezhebinin görüşünü yansıtan bâb başlıklarının miktarının hiç de azımsanmayacak seviyede olduğunu söylemek mümkündür. Hatta kimi yerde Nevevî, hadislerin tevilindeki kanaatini bâb başlığını oluştururken dikkate aldığını açıkça ifade etmiştir. Mesela “eşribe” bölümü içerisinde zikredilen bir rivayette, Hz. Peygamber’in kabın içine solumaktan nehiy buyurduğu nakledilmiştir.⁷¹² Buna mukabil, Enes hadisinde Hz. Peygamber’in bir şey içerken kabın içerisine üç defa soluduğu rivayet edilmiştir.⁷¹³ Enes’den nakledilen hadisin bir diğer rivayeti ise daha kapsamlı olup şu şekildedir: “Rasûlullah içtiği şeyin içerisine üç defa solur ve ‘Bu daha kandırıcı, daha sâlim ve afiyetlidir.’ buyururdu.” Bu hadisin sonunda Enes “İşte ben de içilen şeyin içine üç defa soluyorum.” demiştir.⁷¹⁴

⁷⁰⁸ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.5, s.23-30.

⁷⁰⁹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.273

⁷¹⁰ Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.295.

⁷¹¹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.291.

⁷¹² Bkz. Müslim, Eşribe, 121.

⁷¹³ Müslim, Eşribe, 122.

⁷¹⁴ Müslim, Eşribe, 122.

Nevevî, Ebû Katâde ve Enes hadisi için “Aynı kabın içine solumanın keraheti ve kabın dışına üç defa teneffüs etmenin müstehab oluşu” şeklinde bir bâb başlığı tercih etmiştir. Konu ile ilgili izahında ise Nevevî şunları ifade etmiştir: “Hz. Peygamber’in kabın içine solumayı nehyeden hadisi ile bir şeyi içerken üç defa soluduğunu beyan eden diğer hadis tercih ettiğimiz bâb başlığındaki ifadelerle hamledilir. Buna göre Hz. Peygamber’in kabın içine solumaktan nehyeden ifadesi, bâb başlığının birinci kısmına hamledilirken, Hz. Peygamberin üç defa soluduğuna dair beyanı ise bâb başlığının ikinci kısmındaki ibare ile tevil edilir.”⁷¹⁵ Nevevî yapmış olduğu bu izahat ile hem bâb başlıklarını kendisinin oluşturduğunu açıkça ifade etmiş,⁷¹⁶ hem de bâb başlığı tercihinde göz önünde bulundurduğu hususlara işarette bulunmuştur.

Nevevî’nin bâb başlığında kanaatini yansıtmaya dair bu gibi misalleri şerhin farklı yerlerinde görmek mümkündür. Mesela bir bedevinin mescide bevletmesi ve bunun izalesine dair bazı konuları ihtiva eden bâba⁷¹⁷ başlık olarak Nevevî, “Eğer mescidde hâsıl olursa, bevl ve diğer necasetlerin yıkanmasının vücûbu ve necasetin gömülmesine gereksinim olmaksızın sadece yıkanması ile yerin temizlenmiş olacağı” ifadesini seçer. Bâbın izahında ise Nevevî şu istidlalde bulunur: “Buradan anlaşıldığına göre yer, üzerine suyun dökülmesi ile temizlenir. Bu durumda necasetin gömülmesi şart değildir. Bu bizim ve cumhurun görüşüdür. Ebû Hanife ise, yerde bulunan necasetin ancak gömülerek izale edilebileceğini söyler.”⁷¹⁸ Böylece Nevevî, ahkâma dair kendi kanaatini bâb başlığına açık olarak yansıtmak istemiştir.

Hadislerin izahında mezhebî mensubiyetini öne çıkaran Nevevî’nin bu tavrının bâb başlığı seçiminde de hissedildiğine dair farklı misaller vermek mümkündür. Örneğin İbn Ömer’den nakledilen bir hadiste, Hz. Peygamber’in iftitah tekbirinde, rûku’ya giderken ve rûku’dan doğrulurken ellerini omuz hizasına

⁷¹⁵ Nevevî, **el-Minhâc**, c.13, s.197.

⁷¹⁶ Benzeri bir ifade için bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.13, s.183.

⁷¹⁷ Bkz. Müslim, Tahâret, 98-100.

⁷¹⁸ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.181.

kaldırarak tekbir aldığı rivayet edilmektedir.⁷¹⁹ Hadisin şerhinde Nevevî, iftitah tekbirinde ellerin kaldırılmasının müstehaplığı noktasında âlimlerin icmâ ettiklerini, fakat bunun dışındaki yerlerde ellerin kaldırılması hususunda ihtilafa düştüklerini aktarır. Şârih, bu değerlendirmenin akabinde İmam Şâfiî'nin, Ahmed b. Hanbel'in ve ashabın cumhurunun ruku'da da ellerin kaldırılmasının müstehaplığı kanaatini taşıdıklarını hatta Şâfiî'nin bunlara, birinci teşehhütten sonrasını da eklediğini zikreder. En isabetli görüşün Şâfiî'ye ait olduğunu belirten Nevevî, kendi kanaatini ve delilini belirttikten sonra muhalif görüşlere de temas eder. Bu bağlamda Nevevî, bazı ehl-i hadîsin secde esnasında da ellerin kaldırılmasını savunurken, Ebû Hanîfe ve Kûfe'den bir grub âlimin ise iftitah tekbiri dışında ellerin kaldırılmasının müstehap olmadığı kanaatinde olduklarını belirtir. Burada mevzu ile alakalı dikkat çeken husus ise Nevevî'nin bu bölümdeki hadisler için mezhebinin kanaati vechinde “Ellerin tekbir getirirken, rukuya giderken ve rukudan doğrulurken omuz hizasına kaldırılması” şeklinde bir bâb başlığı tercihinde bulunmasıdır.⁷²⁰

“جواز الاقعاء علي القدمين” “Ökçeler üzerine çömelme” bâbında yine Nevevî'nin tercihlerinin yansımasını görmek mümkündür. Bu bâbın muhtevasında İbn Abbas tariki ile zikredilen bir rivayette⁷²¹ namaz esnasında “ik'â”⁷²² diye ifade bulan oturuş şeklinin sünnet olduğu belirtilmektedir. Bu hadisin izahında Nevevî, bu konuda iki hadisin sevk edildiğini belirtir. Buna göre İbn Abbas'dan gelen mezkur rivayette bu fiilin sünnet olduğu zikredilirken, Tirmizî, İbn Mâce, Ahmed b. Hanbel ve Beyhakî'de ise bahsi geçen fiilin nehyedildiği rivayet edilmiştir. İbn Abbas rivayetinde zikredilen sünnet hükmünü kabul eden Nevevî, diğer rivayetlerin tamamının senedinin zayıf olduğunu belirtir. Şerhinde bahsi geçen oturuşu, iki secde

⁷¹⁹ Müslim, Salât, 22.

⁷²⁰ Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.315.

⁷²¹ Müslim, Mesâcid, 32.

⁷²² “el-İk'âü”, kelimesi kişinin makatını yere yayarak dizlerini dikmesi ve elleriyle de yere dayanarak köpek oturuşuna benzer şekilde oturması anlamındadır. Bkz. **Lisânü'l-Arab**, “el-İk'âü”, c.15, s.192. Nevevî bu hadisin şerhinde “ik'â”nın iki türünün olduğunu belirtir. “İk'â”nın birinci türü, kişinin makatını yere yayarak dizlerini dikmesi ve elleriyle de yere dayanarak köpek oturuşuna benzer şekilde oturmasıdır ki, nehyedilen ve mekruh olan oturuş şekli budur. “İk'â”nın ikinci şekli ise iki secde arasında makatın ökçeler üzerine yayılarak oturulmasıdır. Hadiste sözü edilen ik'â budur. Nevevî, **el-Minhâc**, c.5, s.22; Davudoğlu, **Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi**, c.3, s.1571.

arasında mak'adın ökçeler üzerine yayılarak oturulması şeklinde tasvir eden Nevevî, bâb başlığında da bu oturuşun hükmüne dair mezhebî kanaatini yansıtan ifadeyi tercih etmiştir.⁷²³

Kimi zaman Nevevî, Ebû Hanîfe'nin Şâfiî mezhebine muarız delil olarak zikrettiği Müslim rivayetini yine mezhebî görüşü vechesinde tevil eder ve bunu da bâb başlığına açık olarak yansıtır. Mesela bir rivayette Hz. Peygamber'in, "Her kim, içinde fâtiहतü'l-kitâb okumadan namaz kılsa, o namaz eksiktir."⁷²⁴ beyanında bulunduğu nakledilmektedir. Rivayetin ahkâmı bağlamında Nevevî, namazda Fâtiha sûresini okumanın tayin edilmiş olup, okumaktan aciz olanlar dışında başka bir şey okumanın yeterli olmayacağını ifade etmiştir. Sözlerinin devamında Şârih, Hz. Peygamber'in mescidde namaz kılan sahâbiye hitaben söylediği "Kur'ân'dan kolayına geleni oku."⁷²⁵ rivayetine binaen Ebû Hanîfe'nin, namazda Fâtiha'nın değil Kur'ân'dan herhangi bir yeri okumanın vücut ifade ettiği kanaatinde olduğunu kaydetmiştir. Nevevî karşı delil olarak zikredilen bu rivayeti, Fâtiha sûresine, fâtiha okumaktan aciz olanlara veya fâtihadan sonra ziyade yapılan kıraate hamletmenin imkânından bahsederek hadisi mezhebî vechesinde tevil eder.⁷²⁶ Bu kanaatini de muhtasar olarak "وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة و انه اذا لم يحسن الفاتحة ولا امكنه تعلمها قرأ ما" "تيسر له من غيرها" "Her rekatte fâtiha okumanın vücûbu, fâtiha okumayı beceremiyenin ve öğrenme imkânı bulamayanın, kolayına gelen başka bir sûre okuması" adı altında özetler.⁷²⁷

Bazı durumlarda ise Nevevî'nin, muarız görüşün hüccetini bâb başlığı olarak tercih ettiği olmaktadır. Ancak dikkatli incelendiği zaman Nevevî'nin bu durumda bile mezhebî kanaatine dolaylı îmalarda bulunduğu görülmektedir. Mesela bir rivayette Enes b. Mâlik'in şöyle dediği nakledilir: "Hz. Peygamber, Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın arkasında namaz kıldım. Onlar kıraate "Elhamdülillâhi Rabbi'l-âlemîn" ile başlayıp, kıraatin başında veya sonunda "Bismillahirrahmanirrahim"

⁷²³ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.5, s.22.

⁷²⁴ Müslim, Salât, 41.

⁷²⁵ Müslim, Salât, 45.

⁷²⁶ Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, 322.

⁷²⁷ Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.321.

demezlerdi.”⁷²⁸ Nevevî, bu hadisin bismelenin fâtihadan ayrı olduğunu kabul edenlerin, bir de bismelenin fâtihanın bir parçası olduğunu kabulle beraber bismelenin sessiz tilavet edilmesi gerektiğini iddia edenlerin bir delili olduğunu kaydeder. Akabinde ise Nevevî, hem Şâfiî’nin hem de halef ve seleften bir grubun ise bismelenin fâtihadan bir ayet olduğunu ve bismelenin fâtihanın cehrî okunduğu yerlerde aynı şekilde tilavet edilmesi gerektiğini kabul ettiklerini belirtir.⁷²⁹ Bu hadisin bismelenin fâtihadan ayrı olduğunu iddia edenlerce de hüccet olarak kullanıldığı bilinmesine rağmen Nevevî, bu hadisi “Bismelenin cehrî okunmaması gerektiğini kabul edenlerin hücceti” bâbı altında şerhetmeyi uygun görmüştür. Böylece Nevevî, hadisin, bismelenin fâtihadan ayrı olduğunu iddia edenlerin hücceti bağlamı yerine bismelenin fâtihadan bir ayet olduğunu kabul etmekle beraber sessiz okunması gerektiği kanaatini taşıyanların hücceti kapsamında değerlendirilmesi gerektiğine îmada bulunduğu söylenebilir. Nitekim bismelenin fâtihadan bir ayet olduğuna işaret eden hadis için “Bismelenin “Berâe” haricindeki sûrelerin evvelindeki bir ayet olmasını kabul edenlerin hücceti”⁷³⁰ şeklinde bâb başlığı seçen Nevevî’nin, muarız kanaatin delilini içeren bâbda ise bismelenin ayetliğini değil de cehrî okunmasını öne çıkarmış olmasını, mezhebî bir tavırla izah etmek mümkündür.

Kimi zaman Nevevî’nin mezhebî kanaatini, bâb başlığı içerisindeki açıklama cümlesinde görebilmekteyiz. Nevevî, Hz. Peygamber’in kendisine ve ehline sadaka olarak gönderilen şeyleri almasının helal olmadığını ifade eden rivayetler⁷³¹ için başlık olarak “تحريم الزكاة علي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وعلي اله وهم”⁷³² “Benî Hâşim ve Benî Muttalib’den ibaret olan âline zekat almanın haram kılınması bâbı” ifadesini kullanır. Bâb içerisinde mezkur olan rivayetlerde Hz. Peygamber’in ehline kimlerin dahil olduğuna dair herhangi bir bilgi olmamasına rağmen Nevevî’nin bâb başlığında yapmış olduğu bu ziyade malumatı mezhebî saikle izah etmek mümkündür. Nitekim ilgili hadislerin şerhinde Nevevî, Hz. Peygamber’in ehli ile ilgili âlimlerin ihtilafına şu sözlerle

⁷²⁸ Müslim, Salât, 52.

⁷²⁹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.332.

⁷³⁰ Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.333.

⁷³¹ Bkz. Müslim, Zekat, 161-166.

⁷³² Benzeri bir başlık için bkz. Müslim, Zekat bölümü 52. bâb başlığı.

dikkat çeker: “Şâfiî mezhebi ve buna muvafık olanlara göre Hz. Peygamber’in âli, Benî Hâşim ve Benî Muttalib’tir. Ebû Hanîfe ve Mâlik’e göre ise bu kişiler sadece Benî Hâşim’dir.”⁷³³ Bunun dışında daha farklı görüşlere ve Şâfiî’nin delillerine de yer veren Nevevî’nin tercihini mezhebinden tarafa kullandığını bâb başlığında açıkça görebilmekteyiz.

Nevevî şerhinde mezhebî tavır ağırlıklı olmakla beraber, şârihin İmam Şâfiî’ye muhalif olduğu durumlar da söz konusudur. Ancak şârihin bu muhalefetini her daim bâb başlığına da yansıtacağı anlamına gelmemektedir. Nitekim şerh içerisindeki açıklamalarında Şâfiî’ye muhalefet edildiği kimi yerlerde Nevevî, bâb başlığını kendi tercihinden yana değil de yine Şâfiî’nin ihtiyârı çerçevesinde oluşturduğu görülmektedir. Mesela, “cenaze” kitabında Hz. Peygamber’in cenazeyi görünce kalkılmasını ihtiva eden rivayetleri⁷³⁴ nakledilmektedir. Nevevî, bu rivayetleri “Cenaze için kalkılması” başlığı altında şerhetmiştir. Bu bâbın hemen akabinde ise Hz. Peygamber’in cenaze için kalktığını, daha sonra ise oturduğunu ifade eden rivayetler⁷³⁵ nakledilmiştir. Nevevî, bu bâbdaki hadisleri ise “Cenaze için kalkılmasının neshi” başlığı altında tasnif etmiştir. Her ne kadar Nevevî, başlık olarak cenaze için kalkılmasının neshedilmesi şeklinde bir ifade kullansa da ilgili rivayetlerin şerhinde Kâdî İyâz’dan naklen şu bilgilere yer verir: “İnsanlar bu meselede ihtilaf etmişlerdir. Mâlik, Ebû Hanîfe ve Şâfiî’ye göre cenaze için kalkılması neshedilmiştir.” Nevevî, ilgili konuda farklı görüşleri de naklettikten sonra Şaffi mezhebine mensub bazı âlimlerin cenaze için kalkılmasını müstehap olarak kabul ettiğini ve tercih edilen görüşün de bu olduğunu ifade etmiştir. Müellif sözlerine şöyle devam eder: “Buna göre kalkma emri nedb için, oturmayı beyan eden rivayetler ise cevâzı beyan içindir. Haliyle bu gibi durumlarda nesh iddiası sahih değildir. Çünkü nesh cem’in imkânsızlığı durumunda vaki olur.”⁷³⁶

Burada görüldüğü üzere Nevevî, başlık olarak kendi kanaatini de yansıtan “Kıyamın müstehaplığı” yerine “Kıyamın neshi” ifadesini seçmiştir. Nevevî’nin bu

⁷³³ Nevevî, **el-Minhâc**, c.7, s.175.

⁷³⁴ Müslim, Cenâiz, 73-81.

⁷³⁵ Müslim, Cenâiz, 82-84.

⁷³⁶ Nevevî, **el-Minhâc**, c.7, s.32.

tercihinde bâb içerisindeki hadislerin lafzı etkili olabileceği gibi, Şâfiî'nin kanaatinin bu yönde olmasının da etkisinin ihtimal dahilinde olduğu söylenebilir.

2.6. BÂB BAŞLIĞININ RİVAYETİN KAPSAMI DIŞINDA HÜKÜM BELİRTMESİ

Nevevî'nin bâb başlıkları genel olarak bâb içerisindeki hadislerin muhtevası kapsamında olmakla beraber bazı terâcimin bu mahiyette olmadığı vâkidir. Örneğin Vâil b. Hucr (ö. 51/671) bir rivayette Hz. Peygamber'in namaza başlarken ellerini kaldırdığını, akabinde ise sağ elini sol elinin üzerine koyduğunu haber vermiştir.⁷³⁷ Şerhinde hadisin fevâidlerini sıralayan Nevevî, bunlar arasında iftitah tebirinden sonra sağ eli, sol elin üzerine bağlamanın müstehaplığını ve bunun yerinin de kendi mezhebi vechesinde göbeğin üstü ve göğsün altı olduğunu belirtir. Nevevî, hadisin izahı sadedinde her ne kadar ellerin bağlanma yeri hakkında mezheplerin ihtilafını ve delillerini sıralasa da rivayeti “İftitah tekbirinden sonra sağ elin sol el üzerine bağlanması ve göğsün altı, göbeğin üstüne konulması” bâb başlığı altında zikrederek kendi kanaatini daha en başından ifade etmiştir.

Bu misalde mezhebî görüşün bâb başlığında izharı görülmekle birlikte mevzumuzla alakalı dikkat çeken husus ise şudur: Bâb içerisinde zikredilen rivayette sağ elin sol el üzerine bağlanması dışında bir ayrıntı olmamasına rağmen Nevevî, elin konulacağı yerin ahkâmına dair bir bâb başlığı tercih etmiştir. Sağ elin sol el üzerine konulmasına delâlet eden haricî rivayetleri zikreden Nevevî, bu yerin göbeğin üstünde olduğuna dair de İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'inde Vâil b. Hucr'dan nakledilen “Hz. Peygamber ile birlikte namaz kıldım. Hz. Peygamber sağ elini sol el üzerine bağlayarak göğsünün üzerine koymuştu.”⁷³⁸ rivayetine ve Sehl b. Sa'd'dan gelen ve sağ kolun sol kol üzerine bağlanması gerektiğini ifade eden rivayetlere⁷³⁹ yer vermiştir.⁷⁴⁰

⁷³⁷ Bkz. Müslim, Salât, 54.

⁷³⁸ İbn. Huzeyme, Salât, 89.

⁷³⁹ Bkz. Buhârî, Ezan, 87.

⁷⁴⁰ Nevevî, *el-Minhâc*, c.4, s.335.

Nevevî'nin bâb başlığındaki ahkâmın delili mesabesinde dile getirdiği rivayetlerin bu hükme delâleti veya bu hükme hangi delillerle ulaştığı tetkike muhtaç bir mevzu olmakla beraber, zahir olan bir durum vardır ki; o da Nevevî'nin, kimi zaman bâb içerisinde zikredilen rivayetin kapsamını aşan bir ahkâmı bâb başlığı olarak tercih edebildiğidir.

Nevevî'nin benzeri bir tasarrufunu “الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بعد التشهد” “Teşehhüdden sonra Hz. Peygamber’e salât” bâbının tesmiyesinde görmekteyiz. Hz. Peygamber’e nasıl salât getirileceğini vasfeden rivayetlere muhtevi olan bâbda Beşir b. Sa’d, Hz. Peygamber’e “Ya Rasulallah! Allah sana salât etmemizi emrediyor. Biz bu salâtı nasıl yapacağız?” şeklinde soru yöneltir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “.... قولوا اللهم صلى على محمد” şeklinde devam eden ifadesinde sallı ve barik dualarıyla salât edebileceklerini belirtmiştir.⁷⁴¹ Bâbda bazı lafız farklılıkları ile birlikte Hz. Peygamber’e nasıl dua edilebileceğinin haricinde herhangi bir ayrıntı mevcut olmamasına rağmen Nevevî, bâb için “Hz. Peygamber’e teşehhütten sonra salât etmek” şeklinde bir başlık kullanarak zikredilen rivayetleri belli bir zamana hasretmiştir. Hadislerin şerhinde ise yine bâb başlığı ile uyumlu olarak salâtın zamanına dair ahkâmın öncelendiği bir üslûp öne çıkmıştır.

Nevevî'nin bahsi geçen ihtilafta cumhura rağmen mensubu olduğu mezheb vechesinde görüş beyan ettiği ve bu kanaatini de rivayetlerin muhtevasını aşacak bir bâb başlığı tercihi ile ortaya koyduğu açıktır.⁷⁴² Ayrıca İmam Nevevî bu başlığı koymakla beraber aslında Müslim'in kanaatinin de bu vechede olduğunu ve bunun da Müslim'in hadise yer verdiği bölümden anlaşıldığını ifade etmiştir.⁷⁴³ Dolayısıyla İmam Nevevî'nin hem Müslim'in tasnifinin etkisi hem de şerhte dile getirdiği harici karinelerin⁷⁴⁴ delaletiyle böyle bir başlık tercih etmiş olabileceği söylenebilir.

⁷⁴¹ Müslim, Salât, 65.

⁷⁴² Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.344.

⁷⁴³ Nevevî, Müslim'in ilgili konudaki tasnifini inceleme neticesinde şu değerlendirmede bulunur: “Müslim'in bu hadisi teşehhüd ile ilgili rivayetlerin hemen ardından zikretmiş olması Müslim'in tercihinin de bu yönde olduğunun açık delilidir.” Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.345.

⁷⁴⁴ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.345.

Bazı durumlarda Nevevî, hadislerin zahirinden ziyade teville ulaşılabilecek bir hüküm cümlesini bâb başlığı olarak tercih edebilmektedir. Mesela Ebû Hureyre'den gelen bir rivayette Hz. Peygamber, “ لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن ” “Zina eden bir kişi mümin iken zina etmez, hırsızlık yapan bir kişi mümin iken hırsızlık yapmaz, içki içen bir kişi mümin iken içki içmez.”⁷⁴⁵ beyanında bulunmuştur. Nevevî, benzer muhtevadaki hadisleri içeren bâb için “ بيان نقصان الايمان بالمعاصي و نفيه عن المتلبس ” “Masiyet sebebiyle iman noksanlaşacağı ve içerisine masiyet karışmış bir iman -kamil olması muradı ile- nefyedilmesi” başlığını tercih eder. Nevevî, şerhinde mezkur hadisin pek çok tevilinin yapıldığını belirterek bunları zikretmiş, akabinde ise burada iman nefyedilmesi ile kastedilenin kemal manada bir iman olduğunu açık olarak belirtmiştir.⁷⁴⁶ İşte Nevevî'nin bâb başlığı olarak kabul ettiği hüküm cümlesi de tercih ettiği görüşün ta kendisidir. Haliyle Nevevî, mevcut hadislerin ancak tevili neticesinde çıkabilecek hüküm cümlesini bâb başlığı olarak koymuştur.

Nevevî'nin kimi zaman kıyas ve aklî istidlalle yaptığı tevilin hükmünü bâb başlığına yansıttığı görülmektedir. Mesela Ramazan Ayı içerisinde hanımı ile cimada bulunan kişinin keffareti hususunda nakledilen bir rivayette,⁷⁴⁷ Hz. Peygamber, mezkur şahsa yaptığı fiilin karşılığında taalluk eden keffareti açıklamıştır. Muhatab şahıs sırası ile köle azad etmek, oruç tutmak ve 60 fakiri doyurmak şeklinde belirtilen keffaretlerin hiç birisini yapacak kudreti olmadığını belirtince Hz. Peygamber o sırada meclise getirilen hurmaları tasadduk etmesini emreder. Keffarete gücü yetmeyen kişinin zimmetinden keffaretin sakıt olup olmadığı meselesinde Şâfiî âlimlerince iki görüşün olduğunu ifade eden Nevevî, hadisin zahiri mucibince keffaretin sakıt olacağını belirtenler olduğu gibi aksi istikamette görüş belirtenlerin de olduğunu kaydeder. Nevevî, her iki kavli zikretmekle birlikte sahih ve muhtar görüşün keffaretin sakıt olmayacağı yönünde olduğunu söylemiştir.

⁷⁴⁵ Müslim, İman, 100.

⁷⁴⁶ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.229.

⁷⁴⁷ Müslim, Sıyâm, 81.

Nevevî, bu kaville alakalı izahatında keffaretin sakıt olmaması gerektiğini, bilakis sair borçlar ve haklara kıyasen bu şahsın zimmetinde kefaretin istikrar bulması gerektiğini belirtir. Nevevî, hadisin ahkâmı noktasında kıyasa binaen yaptığı tercihin akabinde hadisi keffaretin zimmette sübutu cihetinde tevil eder.⁷⁴⁸ Konunun terâcimle alakasına gelince Nevevî, mezkûr hadisin yer aldığı bâbın başlığında “و تثبت في ذمت المعسر حتي يستطيع ...ve imkân buluncaya kadar fakirin zimmetinde sabit olduğunu beyan bâbı” ifadesine yer vermiştir. Her ne kadar hadisin lafzında böyle bir hüküm ifade edilmese de Nevevî, kıyas ve teville ulaştığı hükmü terâcimde açıkça belirtmiştir.

2.7. BÂB BAŞLIĞINI TAHLİLİ

Nevevî, hadisleri şerh ederken kimi zaman sened tahlilinden kimi zaman ise metin tahlilinden izahata başlar. Nevevî'nin bunun haricinde bâb başlıklarının izahına dair ayrı bir bölüm ayırdığını görmemekteyiz. Ancak nadir de olsa bazı durumlarda önce bâb başlığını tahlil ettiği ve bu minvalde bâbın ahkamına dair izahatta bulunduğu olmaktadır. Nitekim “Alnın, el ve ayakların parlaklığının arttırılmasının müstehap olması” bâbında böyle bir metoda rastlanmaktadır. Bu bâb kapsamında zikredilen bir rivayette Ebû Hureyre'nin ellerini pazularına kadar, ayaklarını ise baldırlarına kadar yıkadığı ve Nebi'nin de bunun gibi abdest aldığını ifade ettiği nakledilmektedir.⁷⁴⁹

Nevevî, bâb içerisindeki hadislerin açık bir şekilde alın, el ve ayakların ziyadesiyle yıkanmasının müstehaplığını ifade ettiğini belirterek şerhine başlamıştır. Bu sadedde Nevevî, belirtilen azaların ziyadesiyle yıkanmasının müstehaplığı konusunda ashabı nezdinde ittifakın olduğunu, lakin müstehaplığın sınırları ile alakalı bazı ihtilafların mevcudiyetinden bahsetmiştir.⁷⁵⁰ İbn Battâl ve Kâdî İyâz'ın ise abdest azalarının ziyadesiyle yıkanmasının müstehap olmadığına dair âlimlerin ittifakı olduğunu dile getirdiklerini kaydeden Nevevî, bu iddianın batıl olduğunu söyler. Ardında da Rasûlullah'ın ve Ebû Hureyre'nin fiili sabit iken bu iddianın nasıl

⁷⁴⁸ Nevevî, **el-Minhâc**, c.7, s.225

⁷⁴⁹ Müslim, Tahâret, 34.

⁷⁵⁰ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.127, 128.

sahih olabileceğini sorgulayan Nevevî, müstehaplığı hususunda ihtilafın olmadığını tekrarlar. Nevevî, Kâdî İyâz ve İbn Battâl'ın Hz. Peygamber'den rivayet edilen "Her kim buna ziyade ve noksan yaparsa kötülük ve zulüm yapmış olur." hadisi ile hüccet getirdiklerini, ancak bunun kabul edilemeyeceğini, çünkü burada ziyadede muradın abdest azalarının yıkama adedi olduğunu ifade eder.⁷⁵¹

Misalde görüldüğü üzere Nevevî, öncelikle tercih ettiği ahkamı bâb başlığı olarak kaydetmiş ve bâbın şerhine de başlıkta geçen ibarelerin hem mana ve hem de hüküm noktasında tahlili ile başlamıştır. Ancak Buhârî'nin şerhlerinde ziyadesi ile mevcut bulunan bu tür bâb başlığı analizleri başta da ifade edildiği üzere Nevevî'nin şerhinde nadir görülen bir husustur.

2.8. BÂB BAŞLIĞININ BELİRLENMESİNDE MÜSLİM'İN TAHRİC YÖNTEMİNİN ETKİSİ

Şerh edilen eserin yapı ve sistematığının şerh üzerindeki etkisi ifadesi ile en başta o kitabın düzenine riayet, yani müellifin tasnif düzenini takip etme, hadisleri kitaptaki sırasına göre şerhetme tavrı kastedilmiştir. Diğer taraftan bu tabir, kitabın yapısal özelliklerini inceleme; terceme-hadis uyumunu tespit etme, hatta müellifin bir bâb altındaki hadisleri sıralamada güttüğü gayeyi belirleme çabalarını da içine almaktadır. Ve en nihayet müellifin gerek doğrudan gerekse kitabın tertibi ile dolaylı olarak ortaya koyduğu yorumlarına ilişkin değerlendirmeler ifade edilmektedir.⁷⁵² Bu bağlamda Nevevî'nin Müslim'in tasnifine riayet ettiği, her ne kadar fazla dile getirmese de rivayetlerin tertibindeki maksadı belirlemeye çalıştığı, buna binaen de bâb başlıklarını oluşturduğu, dolayısıyla eserin sisteminin etkisinde kaldığı ve eserin sistemine riayet ettiği söylenebilir. Daha önceki şârihlerin şerh ettikleri eserin tasnifinde ve bâb başlıklarında yaptıkları tasarruflar⁷⁵³ göz önünde bulundurulursa Nevevî'nin bu konuda da emsallerinden temayüz ettiği görülebilir.

⁷⁵¹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.128.

⁷⁵² Türcan, **Hadis Şerh Geleneği –Doğuşu, Gelişimi ve Gönüşümü**, s.56.

⁷⁵³ Hattâbî'nin, Buhârî'nin *Sahih* 'i üzerine yazdığı şerh 4 cilttir. Bu eserde 3924 bâbın sadece 999'u yani Buhârî'nin %25 şerh edilmiştir. Ebû Dâvûd'un *Sünen* 'ine gelince Hattâbî, 1881 bâbın 1143'ünü şerh etmiştir. (Bkz. Karacabey, **Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri**, s.201-203.) 516

Müslim'in tasnifinin şerhin muhtevasını etkilediği gibi, bâb başlıklarını da şekillendirmiş olduğu görülmektedir. Mesela “cenâiz” bölümünde Hz. Peygamber'in cenaze namazında kaç tekbir aldığına dair rivayetler yer almaktadır.⁷⁵⁴ Nevevî, bu rivayetleri “Cenaze namazında alınan tekbirler hakkında” diye bir bâb başlığı altında şerh eder. Akabinde ise Hz. Peygamber'in kıldığı cenaze namazlarını ihtiva eden rivayetleri “Kabir üzerine cenaze namazı” bâb başlığı altında tasnif eder. Müslim, hadisleri konularına göre tasnif etme cihetinde hareket etmesine rağmen, Zeyd b. Erkam'ın, cenaze namazındaki tekbir sayısı ile alakalı rivayetini⁷⁵⁵ ilgili bâb içerisinde değil de bir sonraki bâbın ahirinde zikretmiştir. Buna binaen Nevevî, başlık ile muhteva arasındaki insicamı sağlama adına mezkur rivayet için bir önceki bâbın başlığını müstakil olarak tekrar etmiştir. Yani bu hadisi de “Cenaze namazında alınan tekbirler hakkında” başlığı altında kaydetmiştir.⁷⁵⁶ Bu tasnif, Nevevî'nin şerhini de etkilemiş olacak ki, Zeyd b. Erkam'a ait bu rivayet bir önceki bâbın bütünlüğü içerisinde izah edilmesi daha doğru olmasına rağmen, hadisin tasnif sırasına göre müstakil olarak şerh edilmiş ve ilgili bölümde bir önceki bâbdaki bilgilere atıf yapılmakla yetinilmiştir.

Nevevî'ye göre Müslim, eserindeki hadisleri tasnif ederken tercih ettiği ahkâma îmada bulunmuştur. Mesela daha önce zikri geçen ve Hz. Peygamber'e nasıl salât getirileceğini vassfedenden rivayetleri⁷⁵⁷ içeren bâb için Nevevî, “Hz. Peygamber'e teşehhütten sonra salât edilmesi” şeklinde bir başlık seçmiştir. Ayrıca Şârih mezkur rivayeti muhtevasında herhangi bir beyan olmamasına rağmen başlıkla da uyumlu olarak salâtın zamanı ve hükmü bağlamında şerhetmiştir. Nevevî'ye göre Müslim, buradaki salâtın, namaz içindeki salâta hamlinin imkân dahilinde olduğuna

yılında vefat eden Begavî, *Şerhu's-Sünne* isimli eserinde bulunan 1447 bâbın sadece 1100'ünü şerh etmiştir. (Bkz. Sancaklı, **Begavî ve Şerhü's-Sünne'deki Şerh Metodu**, s.148) Buhârî şârihi İbn Battâl ise 3924 bâbın 2882 bâbını şerh ederek 1042 bâbı şerhetmemiştir. Bu verilerin o dönemdeki şerh anlayışını değerlendirme ve şârihlerin eserin tasnifine ne derecede riayet ettikleri konusunda belli bir fikir vereceği düşünülmektedir. Ayrıca bkz. Türkan, **Hadis Şerh Geleneği – Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü**, s.56.

⁷⁵⁴ Bkz. Müslim, Cenâiz, 62, 63.

⁷⁵⁵ Bkz. Müslim, Cenâiz, 72.

⁷⁵⁶ Muhakkikin dipnotundan anlaşıldığına göre bu başlık yazma nüshaya mahsus bir ziyadedir. Müslim şârihi Davudoğlu eserinde bu başlığı hazfetmiştir.

⁷⁵⁷ Müslim, Salât, 65.

inanmaktadır. Bunun en bariz göstergesi de hadisin mahallidir. Buna göre Müslim, bu hadisi namazda okunan teşehhüd ile alakalı hadislerin nakledildiği bâbın hemen akabinde zikretmekle kendi tercihinde işarette bulunmuştur.⁷⁵⁸ Nevevî bâb başlığının tespitinde önem arzeden bu beyanı ile Müslim'in hadisleri belli bir gaye doğrultusunda ve kendine has bir usulpla sıralamış olduğunu iddia etmiştir.

Nevevî'ye göre Müslim, hadisleri sıralarken nâsîh ve mensuh olma durumlarına dikkat etmektedir. Şârih'in, bu iddiasını bâb başlıklarının tespitinde izhar ettiğini görebilmekteyiz. Mesela, Müslim, "hayz" bölümünde ateşte pişen yemeği yiyen bir kişinin abdestinin hükmünü beyan sadedinde evveliyatla, ateşte pişen yemekleri yiyenlerin abdest almalarının gerekeceğini belirten rivayeti zikretmiştir.⁷⁵⁹ Akabinde ise Müslim, böylesi bir durumda abdest almanın gerekmeyeceğini beyan eden hadisleri⁷⁶⁰ nakletmiştir. Bâb başlıklarının tanziminde ve tesmiyesinde hadislerin bu durumunu göz önünde bulunduran Nevevî, birinci grub hadisleri "Ateşin temas ettiği şeyden dolayı abdest almak" bâbı içerisinde değerlendirirken, ikinci grub hadisleri ise "Ateşin temas ettiği şeyden dolayı abdest alma (hükmünün) neshedilmesi" bâbı altında değerlendirmiştir. Müslim'in buradaki hadisleri sıralarken sanki abdest alma emrinin neshedildiğine işaret etmek gayesini taşıdığı yorumunda bulunan Nevevî,⁷⁶¹ bu kanaatini tercih ettiği bâb başlığında beyan etmiştir.⁷⁶²

"Salât" bölümünde ise bu durum şu şekilde cereyan etmiştir: İmam Müslim, Mâlik b. Enes'den naklettiği bir hadiste Hz. Peygamber'in attan düştüğünü, akabinde ise rahatsızlığı sebebiyle namazlarını oturarak kıldırdığını ve cemaate de imama ittibaen oturarak kılmalarını emrettiğini kaydeder.⁷⁶³ Müslim, cemaatin tavrında imamın durumunun belirleyici olduğunu ifade eden bu hadisleri⁷⁶⁴ sıraladıktan sonra ilerleyen sayfalarda aksi bir hükmü beyan eden hadisleri

⁷⁵⁸ Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.345.

⁷⁵⁹ Bkz. Müslim, Hayz, 90.

⁷⁶⁰ Bkz. Müslim, Hayz, 91-96.

⁷⁶¹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.265.

⁷⁶² Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.265-271.

⁷⁶³ Bkz. Müslim, Salât, 77.

⁷⁶⁴ Bkz. Müslim, Salât, 77-86.

kaydetmiştir. Bu hadislerde ise Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber'in rahatsızlığı sebebiyle namazı kıldırılmaktadır. Bu esnada Hz. Peygamber odasından çıkar ve Hz. Ebû Bekir'in yanına oturur. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir, oturarak namaz kılan Hz. Peygamber'e tabi olur, cemaat ise Hz. Ebû Bekir'e tabi olur.⁷⁶⁵

Nevevî, imamın belirleyici olduğunu îma eden hadisleri "Me'mumun imama uyması" bâbı altında bir araya getirirken, muarız hüküm ifade eden hadisleri de "Kendisine hastalık, sefer ve bunlardan başka bir şey arız olan imamın, cemaate namaz kıldırarak birini yerine halef tayin etmesi ve ayakta duramadığı için oturarak namaz kıldırarak bir imamın arkasındaki kişinin gücü yetmesi halinde ayakta namaz kılması ve ayakta durmaya gücü yeten kişinin oturarak namaz kılan imamın arkasında oturarak namaz kılmasının neshi" bâbı altında zikretmiştir. Böylelikle Nevevî, seçmiş olduğu bâb başlıkları ile Müslim'in tasnif metoduna işaretle bulunmuştur.⁷⁶⁶

Bazen de Nevevî, nâsih ve mensuh hadisleri aynı yerde zikreder ve bu durumu da bâb başlığında belirtir. Mesela bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'in kurban etlerinden üç günden fazla istifade edilmesini yasakladığı nakledilmektedir.⁷⁶⁷ Buna mukabil bazı rivayetlerde de bu yasağın o dönemde yaşayan fakir bedeviler sebebiyle olduğu, haliyle üç günden fazla kurban etinden istifade edilmesinin caiz olduğu nakledilmiştir.⁷⁶⁸ Nevevî birbiri ile muarız olan bu hadislerin hepsini "İslâm'ın ilk zamanlarında kurban etlerini üç gecedan sonra yemekten nehyedildiğini ve bunun neshedilip dilediği vakte kadar mubah kılındığını beyan"⁷⁶⁹ bâbı altında kaydetmiştir. Bu tasarrufu ile Nevevî, Müslim'in tasnifine de atıfta bulunmuştur.

Nevevî'nin bâb başlıklarını tercihinde hadislerin tasnifinin yanında muhtevanın da etkili olduğu söylenebilir. Mesela, İbn Abbas'dan nakledilen bir rivayette Hz. Peygamber'in kabrine kırmızı renkte bir kadifenin konulduğu

⁷⁶⁵ Müslim, Salât, 90. Ayrıca bkz. Müslim, Salât, 91-101.

⁷⁶⁶ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.351, 356.

⁷⁶⁷ Bkz. Müslim, Edâhî, 24-27.

⁷⁶⁸ Bkz. Müslim, Edâhî, 28-37.

⁷⁶⁹ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.13,s.129.

kaydedilmiştir.⁷⁷⁰ İlgili hadisin şerhinde Nevevî, hadiste ismi geçen sahabînin bu kadifeyi Hz. Peygamber'den sonra bir başkasının giymesini istemediği için koyduğunu belirttiikten sonra sözlerine şöyle devam eder: “İmam Şâfiî ve mezheb âlimlerimizin çoğunluğuna göre kabre, kadife ve yastık gibi eşyaların konulması mekruhtur. Beğavî (ö. 516/1122) şâz bir kaville bunun mekruh olmadığını söylemiştir. Ancak doğrusu cumhurun dediği gibidir.”⁷⁷¹ Nevevî, şerhinde hadisin zahirine muhalif kanaat belirtmesine rağmen bâb başlığına bu tercihini yansıtmadığını görmekteyiz. Çünkü Şârih, mezkur rivayet için, kabre kadife vb. şeylerin konulmasının kerahetini ifade eden bir başlık yerine “جعل القطيفة في القبر” “Kabre kadife konulması” şeklinde bir başlık koymuştur. Nevevî'nin bu tercihi ile eserde geçen hadisin zahir muhtevasını yansıtmayı öncelemiş olabileceği söylenebilir.

Benzer muhtevalı hadislerin kimi zaman bir arada zikredilmemesi, bâb başlıklarını da etkilemektedir. Öyleki bu gibi durumlar Şârih'i, mana olarak bir birinin tekrarı izlenimini oluşturan bâb başlıklarını farklı yerlerde defaatle zikretmesine sebebiyet vermektedir. Mesela “zekat” bölümünde sadaka vermeye teşvik eden pek çok rivayet yer almaktadır. Bazı farklılıklara rağmen hemen hemen aynı muhtevaya sahip olan bu rivayetler “zekât” bölümünde şu bâb başlıkları altında kaydedilmiştir: الحث على النفقة و تبشير المنفق بالخلف (10.bâb), الترغيب في الصدقة و اخراج المال (12.bâb), الحث (19. bâb), الترغيب في الصدقة قبل ان لا يوجد من يقبلها (18.bâb) في المنفق والممسك, (24. bâb), مثل منفق والبخل (21. bâb) علي الصدقة ولو بشق تمره او كلمة طيبة وانهاحجاب من النار (29. bâb) “Sadakaya terğib ve teşvik”, “İnfaka teşvik ve infak edene verdiğinin yerine mal verileceğini tebşir”, “Malını infak edenle etmeyen hakkında”, “Sadaka vermeyi kabul edecek kimsenin bulunmadığı zaman gelmeden önce sadaka vermeye teşvik”, “Yarım bir hurma yahut güzel bir söz ile de olsa sadakaya teşvik ve sadakanın cehennemden bir perde olduğunun beyanı”, “Cömert ile cimrinin misali”, “İnfaka teşvik ve cimriliğin keraheti” .

⁷⁷⁰ Bkz. Müslim, Cenâiz, 91.

⁷⁷¹ Nevevî, el-Minhâc, c.7, s.38.

Bu bâblarda zikredilen hadislerin hemen hemen hepsinin sadakayı teşvik muhtevasında birleştikleri görülebilmektedir. Bu bağlamda eserin tasnifine riayet eden Nevevî'nin, rivayetlerin muhtevalarına binaen birbirine muradif denebilecek bâb başlıklarını tekrar ettiği müşahede edilmektedir. Böylece birbirini takip etmeleri halinde bir veya iki farklı bâb başlığında değerlendirme imkânına rağmen, hadislerin farklı yerlerde tasnif edilmiş olmasının şârihi benzer bâb başlıklarını tekrar etme cihetine sevk etmiştir. Bununla birlikte her bir bâb başlığının farklı bir nükteyi taşıdığı, buna binaen ayrı başlıklar altında zikredildiği ve dolayısıyla da bunların tekrar olmadığını iddia etmek de imkân dahilinde olsa da Nevevî'nin ilgili konuda herhangi bir beyanının olmaması⁷⁷² mezkur iddiayı dayanaktan yoksun bırakmaktadır.

Müslim'in kendine has tasnif metodu çerçevesinde kaydetmiş olduğu kimi rivayetler, şârihi bâb başlıklarında ve şerhin genel muhtevasında insicama uymayan tasarruflara sevk edebilmektedir. Bunun en bariz misalini “zekat” bölümünde görmekteyiz. Bu bölüm içerisinde müellefe-i kulûbe ganimet malından verilmesi ile alakalı pek çok rivayet⁷⁷³ nakledilmiştir. İlgili bâbda zikredilen bir rivayette⁷⁷⁴ Hz. Peygamber'in Huneyn savaşı akabinde yaptığı taksimata karşı gelen bir zevatin olduğu ve Hz. Peygamber'in bu şahsın sözünden oldukça etkilendiği nakledilmiştir. Nevevî, bu rivayetleri şerh ederken muhteva ile alakalı bâb başlığını tespit etmiştir. Ancak Müslim, ilgili konudaki hadislerin hemen akabinde haricîler ve bunların sıfatlarını içeren rivayetlere yer vermiştir. Haliyle her ne kadar birbiri ile bağlantılı olsa da zamanla tamamen haricîlik konusuna dönüşen rivayetler karşısında Nevevî, şerhin muhtevasını ve bâb başlıklarını uyarlamak durumunda kalmıştır. Mesela “zekat” bölümünde müellefe-i kulûba atıyye verilmesi ile alakalı bâb başlığının devamında Nevevî, rivayetlerin muhtevasına binaen, “Haricîler ve sıfatlarını beyan”, “Haricîleri öldürmeye teşvik”, “Haricîlerin bütün insanlar ve mahlukatın en kötüsü olduklarını beyan” şeklinden bâb başlıkları koymuştur. Ancak bu konu başlıklarının bölümün muhteva insicamına uymadığı söylenebilir. Çünkü “zekat” bölümünden

⁷⁷² Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.7, s.77-119.

⁷⁷³ Bkz. Müslim, Zekat, 131-141.

⁷⁷⁴ Müslim, Zekat, 141.

bahsedilirken konu bir anda haricîler ve onların vasıflarına geçmiş, akabinde ise Allah Rasulü'ne zekat vermenin haramlığı ile alakalı rivayetlere⁷⁷⁵ yer verilerek konu asıl merciine tekrar geri dönmüştür. Bu rivayetlerin birbirinden tamamen kopuk olduğunu söylemek her ne kadar zor olsa da hadislerin tasnifinin, buna binaen seçilen bâb başlıklarının ve şerhte anlatıların⁷⁷⁶ insicamlı olduğunu belirtmek de bir hayli zor görünmektedir. Bu ve benzeri misalleri şârihin eserin tasnifinden müstağni kalamayacağını gösteren deliller mesabesinde değerlendirmek mümkündür.



⁷⁷⁵ Bkz. Müslim, Zekat, 161-166.

⁷⁷⁶ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.7, s.159-176.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

RİVAYETİN TESPİTİ VE SİHHAT BAKIMINDAN İNCELENMESİ

3.1. RİVAYET TARİKLERİNE YER VERİLMESİ VE AMACI

Hicri ikinci ve üçüncü asırda rivayet⁷⁷⁷ sayılarında ciddi oranda artış meydana gelmiştir.⁷⁷⁸ ‘Haliyle bu yüksek rakamlar yanlış anlamalara sebep olmuştur. Halbuki bu rakamlardaki yüksekliğin, tariklerin ve tabakaların artması, hadislerin tekrar edilmesi ve izafilik arzeden hadis sayımındaki metotlardan kaynaklandığı ifade edilmektedir. Hadis tariklerinin fazlalığı birçok ihtilafa neden olduğu gibi birçok ihtilafı da çözmektedir.’⁷⁷⁹

Nitekim ‘Hz. Peygamber’den rivayet edilen her sözü veya ondan nakledilen her hâdiseyi pek çok kareden oluşan bir resme benzetecek olursak, bütün bu kareleri bir araya getirmeden nakledilen sözü veya hâdiseyi bütün yönleriyle görebilme ve anlayabilme imkânı oldukça sınırlıdır. Ancak rivayetlerin bütün kareleri tamamlanmış resmini veren herhangi bir hadis kitabı da mevcut değildir. Bu açıdan bakıldığında hadis kaynakları, resmi tamamlayan kareleri ihtiva etmesi açısından hiç kimsenin müstağni kalamayacağı eserlerdir. Ancak resmi tamamlamak için aynı konudaki hadisleri toplamak yetmez; ayrıca konusu ve kaynağı aynı olan rivayetlerin tek tek farklı tariklerinin bir araya getirilmesi de gerekir.’⁷⁸⁰ “Bu sayede her bir

⁷⁷⁷ Râvî ve rivayet terimleri için bkz. Subhi es-Salîh, **Ulûmü’l-Hadis ve Mustalahuhü**, Dârü’l-İlmü li’l-Melâyîn, Beyrut 1995, s.107; Bkz. Talat Koçyiğit, **Hadis İstilahları**, s.369; Yardım, **Hadis I-II**, c.1, s.62; Aydınli, **Hadis İstilahları Sözlüğü**, s.260; Yücel, **Hadis Usûlü**, Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, İstanbul 2009, s.143; Koçyiğit, **Hadis İstilahları**, s.271; Yardım, **Hadis I-II**, c.1, s.62; Mehmed Efendioğlu, “Rivayet”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.35, s.136.

⁷⁷⁸ Bkz. Mustafa Karataş, **Hadis Sayım Metotlarının Hadislerin Sayılmasına Etkisi**, Nun Yayıncılık, İstanbul 2008, s.242-246.

⁷⁷⁹ Yavuz Köktaş, **Hadis Usûlü Yazıları**, Ensar Yayınevi, İstanbul 2010, s.113-114. Ayrıca bkz. Karataş, **Hadis Sayım Metotlarının Hadislerin Sayılmasına Etkisi**, s.242-246.

⁷⁸⁰ **Hadislerle İslâm Ansiklopedisi**, Mukaddime, (Akademik Heyet), DİB, Ankara 2014, c.1, s.101.

isnadın aktardığı parça metinler birleştirilmiş ve “bütün resim” imkân nisbetinde bir araya getirilmiş olur. Bu işlem esnasında aynı zamanda rivayet metnlerinin aslında kime ait olduğu, metnin kimler tarafından şekillendirildiği, tarihi süreç içinde ortaya çıkan râvi tasarruflarının rivayet metinlerine nasıl aksettiği de tespit edilmiş olur.”⁷⁸¹

Hadisin doğru tahlilinde sunacağı imkânlardan ötürü İmam Nevevî, rivayetleri şerh ederken genellikle hadis külliyatına bütüncül bakmaya çalışmış ve bu sayede gerek metin ve nüsha farklılıklarını, gerekse râvi tasarruflarını daha kolay tespit edilebilmiştir. Aynı zamanda rivayetin anlam bütünlüğünün sağlanması, ahkâmın doğru tespiti, mevcut anlam kapalılığının giderilmesi, nüshaların mukayese edilmesi ve muhtemel ziyade ve ihtisarin izharı adına Nevevî, şerhinde farklı rivayet tariklerine yer vermiştir.

3.1.1. Metin Farklarının Tespiti

Rivayet tariklerinin bir araya getirilerek mukayese edilmesi, hem metnin doğru teleffuzunun belirlenmesi, hem de hadis metninin doğru anlamlandırılması sadedinde önem kazanır. Bu bahis âlimlerin önemle üzerinde durduğu bir mevzudur. Hatib el-Bağdâdî, (ö. 463/1071) *el-Câmi li-Ahlaki'r-Râvi* isimli eserinde “كتب الطرق المختلفة” adıyla bir başlık açmış ve rivayet tariklerini bir araya getirmenin ehemmiyeti konusunda âlimlerin görüşlerine yer vermiştir. Mesela, Yahyâ b. Main (ö. 233/847) rivayet tarikleri ile ilgili olarak şöyle demektedir: “Şayet biz bir hadisi otuz vecihten yazmazsak onun ne anlama geldiğini anlamazdık.” Ahmed b. Hanbel ise bu konuda “Bir hadisin tüm tariklerini bir araya getirmediğin sürece onu anlamazsın. Hadisin farklı tarikleri birbirini tefsir eder.” Ali b. Medînî ise şayet bir rivayetin tarikleri bir araya getirilmezse, o rivayetin hatasının ortaya çıkmayacağını ifade etmiştir.⁷⁸²

Bu sebeple hadisin anlamlandırılmasında metin lafızlarının doğru tespiti öncelik arzeder. Nitekim şerhinde kelime tahliline ehemmiyet veren Nevevî, metin içerisinde garib olduğunu düşündüğü kelimelerin daha iyi anlaşılması adına, lafzın

⁷⁸¹ Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek (Fıkhi Hadisler Bağlamında Bir İnceleme)*, s.206.

⁷⁸² Hatib el-Bağdâdî, *el-Câmi li-Ahlâki'r-Râvi ve Âdâbü's-Sâmi'*, Mahmud et-Tahhan (Tah.), Mektebetü'l-Meârif, Riyad 1983, c.2, s.212.

farklı tariklerdeki kullanımına dikkat çekmiştir. Mesela Cibril hadisi olarak bilinen rivayette⁷⁸³ Yahyâ b. Yamer Humeyd b. Abdirrahman el-Himyerî, hac veya umre yapmak üzere gittiğinde Abdullah ibn Ömer’e kaderle ilgili sorular yöneltir ve çevrelerinde Kur’ân’ı okuyup ilmi araştırdıkları halde kaderi inkar eden insanların çıktığından bahseder. “ظهر قبلنا ناس يقرؤون القرآن ويتفقرون العلم” Bizim taraflarda bir takım insanlar türedi. Bunlar Kur’ân-ı okuyor ve ilmi araştırıyorlar.” İmam Nevevî, şerhinde bu ifadede geçen “يتفقرون” “Peşine düşmek, takip etmek”⁷⁸⁴ kelimesinin üzerinde durmuştur. Kelimenin lafız olarak doğru şeklini belirtmek üzere “kaf” harfinin “fe” harfinden önce geldiğini belirtmiş ve kelimenin bu haliyle ne manaya geldiğini açıklamıştır.

Nevevî, İbn Hibbân’dan (ö. 354/965) gelen başka bir rivayette bu kelimenin “fe” harfinin “kaf” harfine takdimi üzere geldiğini kaydetmiştir. Bu rivayetin de sahih olduğunu ifade eden ve akabinde kelimenin bu şekliyle hangi manayı içerdiğini söyleyen Nevevî, Müslim’in dışında gelen bir rivayette ise kelimenin “يتفقرون” “Takip etmek, izini sürmek”⁷⁸⁵ olarak zikredildiğini ve bunun da doğru olduğunu belirtmiştir. Ayrıca, Kâdî İyâz’dan yaptığı bir nakilde bu kelimeyi bazılarının “يتقرون” “Bir şeyde derinleşmek”⁷⁸⁶ olarak da zikrettiklerini Ebû Ya’lâ el-Mevsîlî’den (ö. 307/919) gelen bir rivayette ise “يتفقرون” “Bir şeyi iyi anlamak, bilmek”⁷⁸⁷ olarak “he” harfinin ziyadesiyle kullanıldığını aktarmıştır.⁷⁸⁸ Nevevî, burada görüldüğü gibi garib olduğunu düşündüğü kelimelerin üzerinde titizlikle durmaktadır. Kelimenin daha iyi vuzuha kavuşabilmesi için de Müslim’in rivayetiyle yetinmeyip farklı olarak gördüğü rivayetleri de burada kaydetmiştir. Bu da Nevevî’nin şerhinde kendisini Müslim’in rivayetleri ile sınırlı görmediğini yeri geldiğinde farklı rivayetleri de kullandığını göstermektedir.⁷⁸⁹ Ayrıca Nevevî, burada

⁷⁸³ Bkz. Müslim, İman, 1.

⁷⁸⁴ Lisânü’l-Arab, “Ka-fe-za”, c.5, s.111.

⁷⁸⁵ Lisânü’l-Arab, “Ka-fe-ve”, c.15, s.194.

⁷⁸⁶ Lisânü’l-Arab, “Ka-a-ra”, c.5, 109.

⁷⁸⁷ Lisânü’l-Arab, “Fe-ka-he”, c.13, s.522.

⁷⁸⁸ Nevevî, el-Minhâc, c.1, s.111

⁷⁸⁹ Türcan, “Hadis Şerh Geleneği-Doğuşu Gelişimi ve Dönüşümü” adlı eserinde muhtelif rivayetlerin toplanması hususunda İbn Hacer (ö. 852/1449) ve Aynî’nin (ö. 855/1451) eserlerinde üst düzeyde bir çaba gösterdiklerini, ancak Nevevî’nin Minhâc’ında aynı düzeyde bir çabanın

kelimelerin harf dizilişlerindeki farklılıklarına temas etmiş ve bu bağlamda kelimenin hangi harf diziminde ne manaya geldiğini izah etmeyi ihmal etmemiştir. Kaydettiği rivayetlerin sahihliği hakkında da izahatta bulunan Nevevî, bu sayede şerh ettiği rivayette garib olarak düşündüğü bir kelimeyi çok farklı yönleri ile ortaya koymaya çalışmıştır.

Nevevî, genellikle bir bâb içerisinde zikredilen bütün hadisleri ayrı ayrı şerhetmek yerine hepsini bir arada ve sistemli olarak şerhetmeye çalışmıştır. Bu, rivayet tarikleri arasındaki farkların daha açık görülebilmesi adına ehemmiyet arzeden bir durumdur. Mesela Abdulkays heyetinin soruları karşısında Peygamber'in verdiği "امرکم باریع وانهاکم باریع" "Size dört şeyi emrediyor, dört şeyden sakındırıyorum." ifadeleriyle başlayan cevabı içeren rivayeti⁷⁹⁰ şerheden Nevevî, evvela bu bâb içerisinde zikredilen rivayetlerde mevcut olan lafız farklılıklarını tek tek belirtir. Bununla birlikte Buhârî'de bu rivayetin hangi lafızlarda geldiğini ve bunların hangi bâblarda zikredildiğini sıralar.⁷⁹¹ Nevevî'nin hadis sahasındaki ilminin mahiyetini açıkça gösteren bu metodu sayesinde Müslim'de geçen bir hadisin hangi farklı lafızlarla sevk edildiğini ve bu farklılıkların hangi eserde ve hatta hangi bâblarda geçtiğini kolaylıkla bulmak mümkündür. Nevevî, bu yöntemi vesilesiyle hadislerde işkâl olarak görülen hususları da rahatlıkla çözebilmiştir. Şârih ayrıca tariklerin cem' edilme işleminin hadislerin zahirinde görülebilen işkâl karşısında gözden kaçırılmaması gereken önemli bir metot olduğunu bizzat tatbikatı ile göstermiştir.

Bazı rivayetlerde anlatılan hâdisenin geçtiği zamana dair farklı değerlendirmeler olabilmektedir. Bu gibi durumlarda isabetli karar verebilmek için

olmadığını ve Nevevî'nin şerh içerisinde işaret ettiği rivayetlerin çoğu zaman, *Sahih-i Müslim*'in ihtiva ettikleri ile sınırlı olduğunu iddia etmiştir. (s.198) Ancak şerhin geneline baktığımızda her ne kadar diğer Şârihler hakkındaki değerlendirme kabul edilebilir olsa da Nevevî'nin çoğu zaman Müslim rivayetleri ile sınırlı kaldığı iddiasının isabetli olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü ilgili bölüm içerisinde verilen misallerden de anlaşılacağı gibi Nevevî, metin farklılıklarının tespiti, ahkâmın teyidi, râvi tasarruflarının belirlenmesi gibi birçok gayeye binaen eserinin pek çok yerinde farklı rivayet tariklerine atıfta bulunmuştur.

⁷⁹⁰ Müslim, İman, 23.

⁷⁹¹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.135. Rivayetin Buhârî'de geçtiği yerler için bkz. Buhârî, Megâzî, 70; Buhârî, Zekat, 1; Buhârî, Fardu'l-Humus, 2; Buhârî, İman, 41; Buhârî, Edeb, 98; Buhârî, Menâkıb, 6.

de hâdisenin anlatıldığı farklı rivayetlerin bir araya getirilmesi önem arz etmektedir. Mesela “Ganimet malına ihanet etmenin haramlığının ağırlığı ve cennete ancak müminlerin gireceği” bâbında, bir kişinin ganimet malına ihanetinden dolayı ateşe gireceğinden bahsedilmektedir.⁷⁹² Müslim rivayetinde bu seferin, Hayber olduğu kaydedilmiştir. Nevevî bunun daha doğru olduğunu belirtir ve ardından da Kâdî İyâz’dan yaptığı nakilde bazı râvilerin buradaki seferi Huneyn olarak rivayet ettiğini, ancak *Muvatta* râvilerinin çoğunluğunun da belirttiği gibi Hayber rivayetinin daha doğru olacağını ifade etmiştir.⁷⁹³ Nevevî, bu misalde olduğu gibi sadece Müslim’de geçen rivayetle yetinmeyip diğer tariklerde mevcut olan farklılıkları da şerhinde dile getirmiştir. Dolayısıyla Nevevî’nin şerhinde diğer eserlerde geçen rivayetleri de göz önünde bulundurarak bunlar arasında bir tercih yaptığı görülmektedir.

Rivayet tariklerinin cem’ edilmesi, metnin inşasında⁷⁹⁴ gerekli bir yöntem olduğu gibi metnin anlamlandırılması, makâsıdın izharı ve isabetli tevilin belirlenmesi adına mühim bir husustur. Özellikle ahkâm hadislerinin değerlendirilmesinde meselenin öneminin bir kat daha artacağında şüphe yoktur. Bu bağlamda Nevevî’nin farklı tarikleri tespite büyük ehemmiyet verdiği görülmektedir. Mesela bir rivayette Enes b. Malik, yağmur duası dışında Hz. Peygamber’in ellerini kaldırdığını görmediğini ve sadece bu dua esnasında Hz. Peygamber’in koltuk altı görülecek kadar ellerini kaldırdığını beyan etmiştir.⁷⁹⁵ Nevevî ise hadisin şerhinde şunları kaydeder: “Bu hadisin zahiri, Hz. Peygamber’in yağmur duası dışında ellerini kaldırmadığı vehmini verir. Ancak durum bu şekilde değildir. Bilakis Hz. Peygamber’in yağmur duası haricinde de pek çok kez ellerini kaldırdığı vâkîdir. Bununla ilgili sayısız rivayet bulunmakla birlikte ben *Sahîhayn*’da gerek müşterek zikredilen gerekse münferit olarak kaydedilenlerden 30 tanesini bir araya getirdim.

⁷⁹² Müslim, İman, 182.

⁷⁹³ Nevevî, *el-Minhâc*, c.2, s.309.

⁷⁹⁴ Metin inşasına kısaca, bir konuda gelen tek haberin tam ve gerçek metnini veya buna en yakın metnini tesbit işlemi denilebilir. Nasıl ki bu sistemde aynı asla ait farklı yazmalar bir araya karşılaştırılma yapılmak suretiyle sağlam bir metin ortaya konulmaya çalışılıyorsa, aynı mantıktan hareket ederek, bir konudaki, bir rivayetin farklı isnadlarını, ama tamamını bir araya getirmek suretiyle bir rivayetin “metin inşası” gerçekleştirilebilir. (Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek (Fıkhi Hadisler Bağlamında Bir İnceleme)*, s.205.

⁷⁹⁵ Bkz. Müslim, *Salâtü’l-İstiska*, 7.

Bunları da *Mühezzeb* şerhinin ilgili bölümünde kaydettim. Buna göre bu hadisi şöyle tevil edebiliriz: “Hz. Peygamber’in yağmur duası dışında koltuk altı görülecek kadar ellerini kaldırdığı görülmemiştir. Yine bu hadisin muradını şöyle anlamak da mümkündür: Bu dua dışında Hz. Peygamber’in ellerini kaldırdığını ben görmedim. Fakat başkalarının gördüğü bilinmektedir. Dolayısıyla isbat edenlerin takdim edilmesi cihetiyle mezkur tevilin yapılmasının gerekliliği ortaya çıkmaktadır.”⁷⁹⁶

Bu misalde Nevevî’nin hadislerle ilgili herhangi bir yorumda bulunurken rivayetin farklı tariklerini değerlendirdiği görülmektedir. Bununla birlikte Nevevî tarafından tespit edilen bütün tariklerin şerhte kaydedildiğini söylemek mümkün değildir. Nitekim mezkur misalde olduğu gibi Nevevî her ne kadar 30 farklı tariki cem’ etse de şerhinde sadece bu nakillerin geçtiği esere atıfta bulunmuştur. Bu da Nevevî’nin şerhinde bir konuda bilinen bütün malumatı aktarmak gibi bir gaye taşımadığını göstermektedir. Nihayetinde Nevevî, kimi yerde farklı tariklerin metnini tek tek naklederken, kimi zaman ise sadece metne atıfta bulunmakla yetinmiştir.

Görüldüğü üzere Nevevî, hadis metnindeki kapalılıkların izharı, lafız farklılıklarının belirlenmesi ve metnin doğru tevilinin yapılabilmesi gibi sebeplerle rivayet tariklerinden istifade etmiştir. Ancak rivayet tariklerinin bir araya getirilmesi hadis metninin inşası dışında ravi tasarruflarının belirlenebilmesi için de oldukça elverişli bir yöntemdir. Nitekim Nevevî, şerhinde bu gerekçe ile rivayet tariklerini bir araya getirdiği görülmektedir. Tezimizin bu bölümünde Nevevî’nin şerhinde yer alan bu gayeye yönelik misallere yer vereceğiz.

3.1.2. Râvi Tasarruflarının Tespiti

“Her insan gibi beşeri zaafı olan râvilerin, işitmiş oldukları veya yazdıkları hadisleri olduğu gibi muhafaza ederek sonraki nesillere aktararak aktarmadıkları, rivayetlere kendi yorumlarını ekleyip eklemedikleri, eksik kavrama veya ilaveler sonucu anlam kaymalarının meydana gelip gelmediği söz konusu olmuştur. İster hata ve yanılma sebebiyle, ister râvinin bilinçli olarak içine girmiş

⁷⁹⁶ Nevevî, *el-Minhâc*, c.6, s.430.

olduğu tutum sebebiyle olsun, tasarrufların hadisin hem lafzını, hem de anlamını etkilediği bir gerçektir. Çeşitli kaynaklardan derlenecek olan bir hadise ait varyantlar arasında, râvi tasarruflarının doğurduğu farklılıkları görmek pekala mümkündür.”⁷⁹⁷

“Daha ilk asırlardan itibaren râvinin zabtı⁷⁹⁸ konusuna gerek hadisçiler gerekse fakihler tarafından büyük önem verilmiştir. Onlar adalet sıfatıyla birlikte zabt sıfatını haiz uzman kişilerden hadisi almaya şiddetli hırs gösteriyor ve bu işin ehli olmayan salih kimselerden hadis almayı uygun bulmuyorlardı. Dolayısıyla sadece adalet vasfı kafi görülmeyp; râvinin zabt ve dirayet ehli olmasına da son derece önem verilirdi.”⁷⁹⁹ Bununla birlikte bahsi geçen hususlarda hadis râvilerinin eşit durumda olamayacağı açıktır. Bu vakıanın bir neticesi olarak aynı hadisin farklı tariklerinde ziyade ve noksanlık olabilmektedir. Aynı hadisten farklı ahkâmın istidlaline yol açabilecek bu aksaklıklar ancak tariklerin bir araya getirilmesi ile giderilebilir. Buna binaen İmam Nevevî, gerek ahkâmın tespitinde isabetli olmak, gerekse muhtemel râvi tasarruflarını tespit gayesiyle rivayet tariklerini bütünlük içerisinde değerlendirmeye çalışmıştır.

Nevevî’nin şerhi incelendiğinde rivayet farklılıklarının genellikle râvilerin zabtından kaynaklandığı söylenebilir. Mesela “Cömert ve cimrinin misali” bâbında zikredilen bir rivayet içerisinde râvilerden kaynaklanan pek çok hatayı bir arada görmek mümkündür. Nevevî, aynı bâb içerisinde zikredilen diğer rivayet tariklerini bir arada değerlendirerek doğru metni bulmaya çalışmıştır. Mesela ” مثل المنفق و المتصدق كمثل رجل عليه جبتان او جنتان “⁸⁰⁰ “İnfak edenle, sadaka verenin misali; üzerinde memelerinden köprücük kemiklerine kadar iki cübbe yahut iki zırh bulunan bir adamın misali gibidir.” şeklinde devam eden hadisin şerhinde Nevevî, Kâdî

⁷⁹⁷ Süleyman Doğanay, **Hadis Rivayetinde Râvi Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler**, İSAM Yayınları, İstanbul 2009, s.10

⁷⁹⁸ “Zabt” terimi için bkz. Zebidi, **Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmus**, Mısır 1306, c.5, 174; c.5, s.174; **Lisânü’l-Arab**, “Zabt”, c.8, s.16; Ayrıca bkz. Bağcı, **Hadis Rivayetinde Sahâbenin Kavrama ve Nakletme Sorunu, (Hadis Metodolojisinde Sahâbenin Zabtı)**, İlahiyat Yayınları, Ankara 2004, s.56; İbnü’s-Salâh, **Ulûmü’l-Hadis**, s.12.(Dipnot no: 3); Ayrıca bkz. Aydın, **Hadis İstılahları Sözlüğü**, s.337; Koçyiğit, **Hadis İstılahları**, s.466.

⁷⁹⁹ Bağcı, **Hadis Rivayetinde Sahâbenin Kavrama ve Nakletme Sorunu, (Hadis Metodolojisinde Sahâbenin Zabtı)**, s.56.

⁸⁰⁰ Müslim, Zekat,75.

İyâz'dan naklen şu malumatları verir: “Bu hadiste râvilerden kaynaklanan pek çok vehim bulunmaktadır. Tashif, tahrif, takdim ve tehir şeklinde gerçekleşen bu vehimlerin doğrusuna bu rivayetin akabinde kaydedilen hadislerden istifade ile ulaşmak mümkündür. Mesela hadiste geçen “مثل المنفق و المتصدق” “İnfak edenle, sadaka verenin misali” ifadesinin doğrusu, “مثل البخيل المتصدق”⁸⁰¹ “Cimrilik edenle, sadaka verenin misali” şeklinde, rivayetin devamında gelen “كمثل رجل” “Bir adamın misali” ifadesi “كمثل رجلين”⁸⁰² “İki adamın misali” şeklinde ve yine “جبتان او جنتان” “İki cübbe yahut iki zırh” ifadesi de şek ifadesi olmaksızın “جنتان”⁸⁰³ “İki zırh” biçimindedir.”⁸⁰⁴ Bu misalde görüldüğü üzere Nevevî bâb içerisindeki diğer tariklerden istifade ile doğru metne ulaşma imkânı bulmuştur.

Nevevî, farklı tarikleri bir araya getirerek metindeki ravi kaynaklı lafız farklılıklarını tespit ettiği gibi aynı yöntemle, muhtevadaki ziyade ve noksanı da izhar etmiştir. Mesela Necid ehlinde Hz. Peygamber’e İslâm hakkında soru soran adamın bahsinin geçtiği hadiste⁸⁰⁵ Hz. Peygamber, İslâm’ı, 5 vakit namaz kılmak, zekât vermek ve oruç tutmak olarak tarif eder. Nevevî, bu hadisi şerh ederken şöyle bir soru yöneltir: “İslâm’ın erkanının zikredildiği bu hadiste hac yapmaktan bahsedilmemiştir. Bazı rivayetlerde oruç ibadeti yokken, bazılarında da zekat vermekten söz edilmemiştir. Bazı rivayetlerde bunlardan farklı olarak sıla-i rahimden bahsedilirken bir başka rivayette ise imandan hiç bahsedilmemiştir. Neticede ise fazlalık ve eksiklik olarak imanın hasletlerinin sayısı bakımından farklılık ortaya çıkmıştır.” Nevevî, zahirde ihtilaf gibi görünen bu duruma dikkat çektikten sonra meseleye İbnü’s-Salâh’tan naklen şöyle cevap verir: “Burada Hz. Peygamberden sadır olan herhangi bir ihtilaf mevcut değildir. Buradaki sorun râvilerin zabt ve hıfz yönü ile farklı olmasından kaynaklanmıştır. Kimisi sadece ezberlediği ile yetinmiş ve kendi dışındaki fazlalıklara olumlu veya olumsuz herhangi bir müdahalede bulunmadığı gibi kendi rivayetin tam olduğu duygusuna da kapıldığı olmuştur.

⁸⁰¹ Müslim, Zekat, 77.

⁸⁰² Müslim, Zekat, 77.

⁸⁰³ Müslim, Zekat, 77.

⁸⁰⁴ Nevevî, **el-Minhâc**, c.7, s.110.

⁸⁰⁵ Müslim, İman, 8.

Ancak farklı sika râvilerden gelen rivayetler bunun zannedildiği gibi olmadığını ortaya çıkarmaktadır.”⁸⁰⁶

Nevevî, yapmış olduğu izahat ile aynı konuda ve aynı râviden nakledilen hadislerde bile kimi zaman ziyade veya noksanın olabilmemesinin muhtemel olabileceğini ortaya koymuştur. Bununla birlikte Nevevî, farklılığın Hz. Peygamberden sadır olmadığını, sorunun râvilerin zabtının farklılık arzemesinden kaynaklandığını ifade etmiştir. Ayrıca meseleyi sikanın ziyadesiyle ilgili usûl konusuyla da ilişkilendirerek şöyle izah etmiştir: “Her ne kadar aynı meselede ve aynı râviden nakledilen bir rivayet olsa da kimi zaman rivayetler arasında ziyade ve noksan olabilmektedir. Ancak bu husus bu rivayetlerin hepsinin sahih olarak kaydedilmesine engel bir durum değildir. Çünkü sikanın ziyadesi bölümünde görüldüğü gibi biz ziyadeyi kabul ediyoruz.”⁸⁰⁷

Rivayetler arasındaki farklılıklar kimi zaman da râvilerin hadisi sevkederken şek içerisinde kalmasından kaynaklanmaktadır. Sahibi tarafından, iki nakil arasında, birini diğerine tercih edememe hali, tereddütlü olma durumu şeklinde tarif edilen şek,⁸⁰⁸ rivayet tariklerinin bir araya getirilmesi ile izhar olunabilir. Mesela fıtrattan olan hasletlerin sıralandığı bir hadiste râvi “الفطرة خمس او خمس من الفطرة”⁸⁰⁹ “Fıtrat beştir. Yahut beş şey fıtrattandır.” lafzı ile hadisi sevkeder. Nevevî, hadisin izahını yaparken bu ifadelerin, râvinin şek içerisinde kaldığına bir işaret olduğunu belirtir ve ardından şu soruyu sorar: “Hz. Peygamber acaba birincisini mi söyledi; yoksa ikincisini mi?” Nevevî, bu soruyu sorduktan sonra herhangi bir açıklamada bulunmaz. Ancak aynı râvinin ikinci bir rivayetinin cezm sigasıyla ve “الفطرة خمس”⁸¹⁰ “Fıtrat beştir.” lafzı ile sevk edildiği bilgisini kaydetmeyi ihmal

⁸⁰⁶ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.121.

⁸⁰⁷ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.121.

⁸⁰⁸ Cürcânî, **et-Ta’rîfât**, Muhammed Sıddık Minşâvî (Tah.), Dâr’ul-Fazîlet, Kahire Tarihsiz, s.87. Bkz. Ali Osman Koçkuzu, **Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahitlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri**, DİB Yayınları, Ankara 1988, s.30-31.

⁸⁰⁹ Müslim, Tahâret, 49.

⁸¹⁰ Müslim, Tahâret, 50.

etmemiştir.⁸¹¹ Nevevî bu misalde görüldüğü üzere farklı tarikleri bir araya getirerek râvî kaynaklı kapalı ifadeleri izhar etmiştir.

3.1.3. Nüsha Farklılıklarının Tespiti

Bir hadis metninin tahlilinde nüsha farklılıkları dikkat edilmesi gereken bir husustur. Bunun için de âlimler bir kaynağa müracaat ederken nüsha seçiminde titiz davranırlar. Ancak ‘unutulmamalıdır ki, müellif hattına sahip olsak bile bu dahi hatalardan, değişmelerden ve bozulmalardan sâlim değildir. Tarihsel süreçte metin müdahalelere maruz kalmış veya fiziksel etkiler sonucu bozulmuş olabilir. Yazma bir eser, matbu bir eser gibi teşekkülü bitmiş bir varlık değil, yaşayan, sürekli müdahalelere uğrayan, değişen, gelişen bir varlıktır. Yazma nüshalar bireysel veya toplu olarak okunurken, yazılırken, birbiriyle karşılaştırılırken değişik amaçlarla sürekli olarak kenarlara notlar düşülür, bu notlar zamanla metinlere girer çıkardı. Bazen katipler kopyaladıkları nüshayı başka nüshalarla da karşılaştırır ve farklılıklar konusunda kendi nüshalarına notlar düşerler veya metinlerde değişiklikler yaparlardı. Bir yazmanın kenarındaki bir not, asıl metinden dışarı taşınmış olabileceği gibi, kenardaki bir not da metne dahil edilmiş olabilir. Bu tür tasarruflar hem müellif nüshaları, hem kadim, hem muahhar nüshalar için söz konusudur. Bir nüshanın müellif hattı veya kadim olması bu tür tasarruflardan azade olmasını gerektirmez.’⁸¹²

Nüshalarla alakalı bu gerçeğe binaen Nevevî, şerhinde rivayet tariklerini bir araya getirmek suretiyle gerek senedde, gerekse metinde geçen ibareler ile alakalı nüsha farklılıklarına sıklıkla temas etmektedir. Bu kimi zaman Müslim’in farklı nüshalarını mukayese şeklinde olurken, kimi zaman da Müslim dışındaki mutemet kitaplardaki rivayetlere mukayese biçiminde olabilmektedir.

Mesela Nevevî, “hayz” bölümünde zikredilen rivayetin⁸¹³ senedinde yer alan râvî Abdülmelik b. Ebî Bekir ile alakalı olarak şu tespitlerde bulunur: “Bütün asıl nüshalarda bahsi geçen râvinin ismi Abdülmelik b. Ebî Bekir şekildedir. Hafız

⁸¹¹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.39.

⁸¹² Selahattin Polat, **Metin Tenkidi**, Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, İstanbul 2010, s.210.

⁸¹³ Müslim, Hayz, 90.

Ebû Ali el-Ğassânî (ö. 498/1105) de mezkur senedi kitabın râvilerinin yer aldığı bir topluluktan bu şekilde nakletmiştir. Ancak Ebû Ali'ye göre İbn Hazza' kendi nüshasında “عبد الملك بن ابي بكر” “Abdûlmelik b. Ebî Bekir” ibaresini “عبد الله” “Abdullah” diye tashih etmesi neticesinde yanlışla düşmüştür. Çünkü doğrusu “عبد الملك” “Abdûlmelik” şeklindedir. Nitekim Cülûdî (ö. 368/978) bu şekilde rivayet etmiştir. Ayrıca Ebû Zekerîyyâ'nın, İbn Mâhân'dan naklettiği nüshada ve yine Zübeydî'nin, Zührî'den nakilde bulunduğu nüshada râvi “عبد الملك” “Abdûlmelik” olarak zabtedilmiştir.⁸¹⁴

Nevevî, seneddeki bilgileri farklı nüshalarla mukayese ettiği gibi benzeri metodu metin lafızları için de uygulamıştır. Örneğin, “Şefaatin ispatı ve muvahhitlerin ateşten ihracı” bâbında zikredilen ve “اما اهل النار اللذين هم اهلها فانهم” “Hakkıyla ehl-i nâr olan cehennemliklere gelince...” şeklinde devam eden rivayetle⁸¹⁵ ilgili olarak Nevevî, şu tespitte bulunur: “Nüshaların çoğunda bu rivayet “اهل النار” “Nâr ehli” şeklindedir. Bazısında ise burada olduğu gibi “اما اهل النار” “Nâr ehline gelince...” lafzı ile sevk edilmiştir. İkinci şekil daha vazîh olmakla birlikte birincisi de sahihtir. Ancak bu durumda “فانهم” kelimesindeki “fe” harfi zaid olur ve bu da caizdir.⁸¹⁶ Nevevî, aynı rivayetin devamında zikredilen “فاماتهم اماتة” “fe emâtehüm imâtetten” “Onları adamakıllı öldürmüştür.” lafzının bilinmesinden ötürü “te” harfinin hazfedildiğini, ancak bazı nüshalarda “فاماتهم” “fe emâthethüm” “Onları öldürmüştür.” şeklinde çift “te” ile yani “فاماتهم النار” “Ateş onları öldürmüştür.” manasında bir kullanımın da vaki olduğunu belirtmiştir.⁸¹⁷ Görüldüğü üzere Nevevî, nüshaları mukayese ederek metinler arasındaki en ufak farkları bile ortaya koymuştur.

Konumuzla alakalı bir diğer misali “Hutbe esnasında tâlimde bulunma hadisi” bâbında görmekteyiz. Mezkûr bölümde zikredilen rivayete göre, Hz. Peygamber'in hutbe irat ettiği sırada mescide giren bir şahıs Hz. Peygamber'e din hakkında bazı sorular sorar. Bunun üzerine hutbesini yarıda kesen Allah Rasûlü,

⁸¹⁴ Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.267.

⁸¹⁵ Müslim, İman, 306.

⁸¹⁶ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.37.

⁸¹⁷ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.37.

kendisine bir kürsü getirilmesini emreder.⁸¹⁸ Getirilen kürsü ile ilgili olarak râvî “حسبت قواعمه حديثاً” “hasibtü kavâimehû hadîden” “Zannederim ayakları demirdendi.” ifadesini kullanır. Hadisin şerhinde Nevevî, bütün nüshalarda bu lafzın “حسبت” “hasibtü” “zannetmek”⁸¹⁹ şeklinde nakledildiğini, ancak İbn Ebî Haysemeen-Nesâî’nin (ö. 279/ 892) Müslim’in *Sahîh*’i dışında bu lafzı “خلت” “hiltü” “bilmek, zannetmek, hayal etmek”⁸²⁰ şeklinde rivayet ettiğini belirtir. Akabinde Nevevî izahına şöyle devam eder: “Kâdî İyâz’ın beyan ettiğine göre, İbn Hazzâ (ö. 416/1025) nüshasında bu kelime “خشب” “ha-şe-be” “yanlışlarının çokluğundan dolayı neredeyse sözleri anlaşılmayan, odunlaşmak, tahta yapısı kazanmak.”⁸²¹ ibaresi ile nakledilmiştir. Yine İbn Kuteybe’nin (ö. 276/889) eserinde mezkur lafız “حلب” “ha-le-be” “Aklını çelmek, aldatmak, büyülemek”⁸²² olarak rivayet edilmiştir. Fakat Kâdî İyâz’a göre bu iki kullanımda tashif vardır ve doğrusu gerek Müslim nüshalarında gerekse Müslim dışındaki mutemet kitaplarda kaydedildiği üzere “حسبت” “hasibtü” “zannetmek”⁸²³ şeklindedir.” Bu misalde görüldüğü üzere İmam Nevevî, metinde geçen ibareyi Müslim nüshaları yanında mutemet eserlerdeki nüshalarla da mukayese etmiştir.⁸²⁴ Bu sayede Nevevî, kelime tahlilindeki maharetini kullanarak zengin bir şerh ortaya koymuştur.

Nevevî’nin, nüsha farklılıklarına dair yaptığı değerlendirmelerde kimi zaman Kur’an ayetlerinden istifade ettiğini görmekteyiz. Mesela bir rivayette⁸²⁵ geçen “امطرت” “emtarat” “Yağmur yağdı, yağmur ile ıslandı”⁸²⁶ kelimesi ile alakalı şu tespitlerde bulunur: “Nüshalarda lafız bu şekilde kaydedilmiştir. Yine Buhârî’de geçen bir rivayette mezkur lafız “امطرت” “emtarat” “Yağmur yağdı.”⁸²⁷ şeklinde “elif” harfi ile birlikte kullanılmıştır. Bu kullanım, muhakkik lügat âlimlerinin

⁸¹⁸ Bkz. Müslim, Cuma, 60.

⁸¹⁹ Kelimenin farklı manaları için bkz. **Lisânü’l-Arab**, “Hasibe”, c.1, s.314.

⁸²⁰ Bkz. **Lisânü’l-Arab**, “Ha-ye-le”, c.11, s.226.

⁸²¹ Bkz. **Lisânü’l-Arab**, “Ha-şe-be”, c.1, s.351.

⁸²² Bkz. **Lisânü’l-Arab**, “Ha-le-be”, c.1, s.364.

⁸²³ Bkz. **Lisânü’l-Arab**, “Ha-si-be”, c.1, s.314.

⁸²⁴ Nevevî, **el-Minhâc**, c.6, s.402.

⁸²⁵ Bkz. Müslim, İstiskâ, 8.

⁸²⁶ Bkz. **Lisânü’l-Arab**, “Ma-ta-ra”, c.5, s.178.

⁸²⁷ Bkz. **Lisânü’l-Arab**, “Ma-ta-ra”, c.5, s.178.

ekserisinin beyanı olan “مط” “germek, açmak, genişletmek”⁸²⁸ ve “مطرت” “me-ta-ra, yağmur yağmak” lafızlarının “مطر” kelimesi ile alakalı iki farklı lügat olduğu görüşünün delili mesabesindedir. Bazıları bu kelimenin “امطرت” şeklindeki kullanımın “وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ”⁸²⁹ “Üzerlerine de balçıktan pişirilmiş taşlar yağdırdık.” ayetinde görüldüğü üzere ancak azap durumunda vaki olduğunu iddia etmektedir. Ancak meşhur görüş birinci kavil olup “امطرت” kelimesinin hem hayır hem de şer için kullanılabildiğidir. Bunun mahiyeti ise ancak karineden anlaşılabilir. Nitekim “قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُؤْتِرُنَا”⁸³⁰ “Bu bize yağmur getiren bir buluttur.” ayetinde “امطرت” lafzı ile zikredilen yağmur, içinde hayır olan bir yağmuru ifade etmektedir. Çünkü ayet böyle bir zannın olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak bu yağmur zannettikleri gibi olmayıp “بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ”⁸³¹ “Hayır, o sizin acele gelmesini istediğiniz şeydir.” ayetinde görüldüğü üzere bekledikleri azabı getiren yağmurdur.⁸³² Bu misalde izah edildiği üzere Nevevî, nüsha farklılıklarına dair yağtığı açıklamalarda Kur’an ayetlerinden de istifade etmiş ve rivayetler arasındaki tercihini Kur’ân’dan getirdiği delile bina etmiştir.

Görüldüğü üzere Nevevî, gerek metin ve nüsha farklılıklarını tespit, gerekse ravi tasarruflarını belirleme gayesi ile bir rivayetin farklı tariklerini bir araya getirmiştir. Bu sayede rivayetlere bütüncül bakma olanağı sağlanmış, aynı zamanda sened veya metinde görülmesi muhtemel kapalılık izhar edilmiştir. Nevevî rivayetler arasında mukayese olanağı sunan bu yönteminin akabinde hadislerin sıhhat yönüyle değerlendirilmesi aşamasına geçer.

3.2. RİVAYETLERİN SİHHAT YÖNÜYLE DEĞERLENDİRİLMESİ

Hadisler sened ve metin olmak üzere iki kısımdan oluşur. Rivayetler şerh edilirken genellikle sened ve metin bütünlüğü içerisinde değerlendirilir. Rivayetin sıhhatini tespit etmek, isnada ait teknik malumata temas etmek, hadisi nakleden

⁸²⁸ Bkz. *Lisânü'l-Arab*, “Me-ta-ta”, c.7, s.403.

⁸²⁹ Hicr, 15/74.

⁸³⁰ Ahkaf, 46/24.

⁸³¹ Ahkaf, 46/24.

⁸³² Nevevî, *el-Minhâc*, c.6, s.432.

râvileri tanıtmak ve nakledilen metni tetkik etmek şârihlerin öncelikleri arasındadır. Hadis hakkında sağlıklı bir hüküm verebilmek için yapılan bu değerlendirmeleri hadis tenkidi olarak ifade etmek mümkündür.⁸³³

Geçmişten günümüze gelen eserlerin, sened ve muhteva yönüyle tahliline, tarihi süreç içerisinde geçirdiği evrelerin takibine ve muhtemel değişimlerin tespitine ihtiyaç vardır. Kültürel mirasımızı yok etmek gibi bir kasıttan uzak olarak önyargısız, ilmî ve aklî verilerle yapılacak hadis tenkidi faaliyeti sağlıklı bilgiye ulaşma adına ehemmiyet arz etmektedir. Nitekim M. Said Hatiboğlu, kültürel mirasımızı tenkit zarureti sadedinde şu tespitte bulunmuştur: “On dört asırlık kültürel mirasımızın, günümüz ve geleceğimiz için sağlam temeller oluşturabilmesini, onların ilmî tenkitten geçirilmeleri şartına bağlamış ve bugün İslâm’ı anlayabilmekte, başvurulacak eserlerin Kur’ân ve Sünnet zihniyetini aksettirmedeki yanlış ve eksikliklerini ortaya koymadan gerçek bir İslâmi hayata kavuşmanın pek mümkün olamayacağını anlatmak istemişim. Muhakkak ki her Müslüman âlim kendi iktidarı nispetinde İslâm kültürüne ihlasla hizmet etmiş, kendi fikirlerini hiçbir zaman mutlak hakikatler olarak görmemiş, her zaman tenkide açık olduğunu ifade etmiştir. Ne var ki, ileriki asırlarda onların hatasız imamlar olarak gören ve tenkid dışı bırakan mezheb salikleri, bu hataların asırlarca kitaplarda yaşamasına sebep olmuşlardır.”⁸³⁴

Bu malumatlar çerçevesinde İmam Nevevî’nin şerhinin hadis tenkidine ait bilgilerden hali olmadığını ifade etmek mümkündür. Özellikle râvilerin tespit ve tanıtımı noktasında Nevevî’nin büyük çaba gösterdiğini ve şerhin genelinde bu gibi malumatlara sıklıkla yer verdiğini açıkça görebilmekteyiz. Bunun yanında sened tahliline yönelik izahatlar da şerh içerisinde temas edilen bir diğer mevzudur. Ancak isnada yönelik izahatların tenkitten çok tetkik ağırlıklı olduğu söylenebilir. Nitekim Zişan Türcan da ilgili tezinde konu ile alakalı şu tespitlerde bulunmuştur:

⁸³³ Hadis Tenkidi hakkında tanımlamalar için bkz. Talat Sakallı, **Hadis Tenkidi**, Araştırma Yayınları, Ankara 2014, s.123.

⁸³⁴ Hatiboğlu, “Kültürel Mirasımızı Tenkit Zarureti”, **İslâmiyat**, c.1, sayı 2, Ankara 1998, s.7. Ayrıca bkz. Hatiboğlu, “Büyük Âlimler-Büyük Hatalar”, **İslâmiyat**, c.2, sayı 1, Ankara 1999, s.7; Tenkit ve eleştirinin mahiyeti hakkında değerlendirmeler için bkz. Özafşar, **Hadis ve Kültür Yazıları**, s.28; Sakallı, **Hadis Tenkidi**, s.124; Kemal Sandıkçı, “Müzakereler”, **Sünnetin Dindeki Yeri Sempozyumu**, (s.512-548), Ensar Yayınları, İstanbul 2010, s.538.

“Olgunlaşma dönemi şerhlerinde –başka bir ifadeyle zengin içerikli şerhlerde- rivayetlerin özellikle senedinin tenkit değil de tetkik amaçlı ele alınması, o eserlerin –ki bunlar Buhârî ve Müslim’in *Sahîh*’leridir- otoritelerini kazanma⁸³⁵ süreçlerinin tamamlandığı bir döneme temas etmesiyle ilgilidir. Rivayetleri sıhhat yönüyle incelemenin, şerhlerin önemli uğraşları arasına girmesi, rivayete sadece delil olma değeri bakımından değil, rivayetin sırf durumunu tespit ve onunla ilgili bilgi verme amacının güdülmesi ile alakalıdır.”⁸³⁶

Ahmet Muhammed Şakir’in (ö. 1958), daha önce yer verdiğimiz üzere, Buhârî ve Müslim’in *Sahîh*’lerinin sıhhatinin tartışılmaz olarak kabul etmesi ve her ikisinde ta’n edilebilecek veya zayıf addedilebilecek tek bir haberin olmadığını iddia etmesi hem *Sahîhayn*’ın bazı âlimler nezdindeki konumunu, hem de bu eserleri tenkit etmenin zorluğunu yeterince ortaya koyacak mahiyette olduğu söylenebilir.”⁸³⁷ Mezkur ifadelerde de görüldüğü üzere Buhârî ve Müslim’in hadis ilmindeki yadsınamaz zirve konumları, kimi âlimler nezdinde ne yazık ki tartışılmazlık, mutlak otorite ve kusursuzluk vasfına büründüğü olabilmıştır.⁸³⁸ Haliyle bu durum şârihleri de etkilemiş ve rivayetlerin değerlendirilmesinde geçerli bir kriter olmamasına rağmen, bir hadisin Buhârî ve Müslim tarafından rivayet edilmiş olması, adeta sened ve metnin değerlendirilmesinde temel kriter haline dönüşmüştür. Buhârî ve Müslim’e dair mevcut olan bu algının Nevevî’nin şerhine de yansımış olduğunu ifade etmek mümkündür.⁸³⁹ Bu durumun da bir neticesi olarak Nevevî’de görülen hadis tahlillerinin şerh edilen rivayetlerin sıhhatli olup olmadığından çok bir durum tespiti mesabesinde olduğu söylenebilir. Bununla beraber şerhin birçok yerinde gerek

⁸³⁵ Bkz. Bağcı, “el- Kutubu’s-Sitte Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Otoritesini Oluşturan Faktörler”, **İslâmi İlimler Dergisi**, s.123-159.

⁸³⁶ Türcan, **Hadis Şerh Geleneği –Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü**, s.257-258.

⁸³⁷ Bkz. Ahmet Muhammed Şakir, **el-Bâisü’l-Hasîs Şerhi İhtisârî Ulûmî’l-Hadîs**, s.49 (Not:1); Yine *Sahîhayn*’in ihtiva ettiği hadislerin metinlerinde tenkide değer bir kusur bulunmadığına dair yapılan değerlendirme için bkz. Kandemir, “Sahîhayn’e Yöneltilen Tenkitlerin Değeri”, **Sünnetin Dindeki Yeri**, s.340.

⁸³⁸ Bkz.Özafşar, “Rivayet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim’in el-Câmiu’s-Sahîh’i”, **Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c.39, s.292; Kırbaoğlu, **İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi**, s.290; Tuğlu, “Eser Karizması mı? Musannif Karizması mı?”, **İlahiyat Fakültesi Dergisi**, s.52; Bağcı, “el-Kutubu’s-Sitte Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Otoritesini Oluşturan Faktörler”, **İslâmi İlimler Dergisi**, s.123-159.

⁸³⁹ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.142; c.8, s.269 Ayrıca benzeri yorumlar için bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.135. (Nevevî’nin Mukaddimesi)

Müslim'in eserine yöneltilen tenkitlere cevap, gerekse Müslim müdaafası kabilinden isnada dair izahatlara rastlamaktayız. Ancak metnin doğru anlaşılması ve ahkâmın tespitine öncelik veren Nevevî'nin şerhinde, isnada ait tahlillerin şerhin geneline bakıldığında daha az yer kapladığını söylemek mümkündür.

Sened tahlillerinin metni anlamaya yönelik izahatlara göre nisbetinin azalmasında dönemsel etkiden de sözedilebilir. Örneğin VII. asrın önemli muhaddisleri arasında yer alan Mecdüddin İbnü'l-Esîr'in (ö. 606/1210) *Câmi'u'l-Usûl* adlı eserindeki şu ifadeleri, hadis tahlilinde tarihsel dönemin etkilerini göstermesi adına ehemmiyet arzetmektedir: "Daha önce adları geçen kimselerin yaptığı gibi ben de isnadları attım. Onlar bu hususta bizim için güzel bir örnektir. Zira isnadları zikretmenin ilk amacı, hadisi tespit etmek ve sıhhatini belirlemektir. Bu ise ilk devir hadisçilerinin işiydi. Bu konuda onlar gerekeni yapmışlardır. Dolayısıyla, onların yapıp bitirdikleri ve bizi müstağni kıldıkları şeyleri tekrarlamaya gerek yoktur."⁸⁴⁰ İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinde geçen şu ifadeler yine benzeri bir algıyı ortaya koymaktadır: "Çağımızda hadislerin sıhhat dereceleri, zaafı icap ettiren başka cihetleri ve malulleri tamamıyla açıklanmış bir haldedir. Hadis ilminin üstat ve ileri gelen bilginleri, hadislerin bu gibi bütün hallerini incelemişler ve açıklamışlardır. Bu sebeple bundan önce tashih edilmeyen hadisleri tashih etmek yolları tamamen kapanmıştır..."⁸⁴¹

Hadis ilminin geçirdiği evreleri ve bu dönemlerin öne çıkan özelliklerini ele alan M. Emin Özafşar sened tahlillerinin mahiyeti hakkında bazı örneklerden hareketle birtakım tespitlerde bulunmuştur. Müellif bu değerlendirmeler neticesinde özellikle VI. asırdan itibaren isnad öncelikli hadisçiliğin yerini metin öncelikli bir hadis faaliyeti evresinin aldığını şu sözlerle ifade etmiştir. "Bu örnekler⁸⁴² bilhassa altı, yedi ve sekizinci asırlarda hadis ilminin doğrudan ve dolaylı olarak Arap dili, kelam ve fıkıh usûlü, hatta bir dereceye kadar mantık ve felsefe disiplinlerinin etkisi

⁸⁴⁰ İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-Usûl li-Ehâdisi'r-Resûl*, Abdülkadir el-Arnaût, (Neş), Dımaşk 1969-74, c.1, s.22.

⁸⁴¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, c.2, s.479. Ayrıca krş. Özafşar, *Hadis ve Kültür Yazıları*, s.66.

⁸⁴² Örnekler için bkz. Özafşar, *Hadis ve Kültür Yazıları*, s.59-63.

altına girdiğini ve metin öncelikli bir hadisçiliğin revaçta olduğunu göstermektedir.”

843

Konu ile ilgili yapılan yorumlar, sened tahlillerinin mahiyetinin dönemsel değişimini belirleme adına önem arz etmekle beraber; geçmişte yapılan isnad tahlillerinin adeta nihayet bulmuş kabul edilmesinin, muhtemel bir hatanın asırlarca tekrarlanmasına sebebiyet verebileceği de unutulmamalıdır.⁸⁴⁴ Bu sebeple kanaatimiz odur ki, geçmişte yapılan bütün çalışmalara şüpheyile bakmak ve bütün külliyyatı önyargıyla delilsiz bir biçimde töhmet altına almak ne derece tehlikeli ise geçmişte yapılanları nihayet bulmuş mutlak doğrular olarak değerlendirmek ve yeniden yapılacak tahlilleri zait kabul etmek de bir o kadar hatalı ve mahzurlu olacaktır.

Yukarıda ifade edildiği üzere Nevevî'nin eserinde dönemsel algının da bir tezahürü olarak sened tahlilleri şerhin geneline nisbetle daha az yer kaplamıştır. Ancak bu durum Nevevî şerhinin isnada dair malumattan hâlî olduğunu ifade etmemektedir. Çünkü Nevevî'nin şerhinde gerek râvi tanıtımı, gerekse sened tetkik ve tahlili sadedinde oldukça zengin bilgilere rastlamak mümkündür.

3.2.1. Râvilerin Tespit ve Tahlili

İslâm âlimleri isnadı dinin bir parçası olarak kabul etmişlerdir.⁸⁴⁵ Bu sebeple de isnadı oluşturan râvi zincirinin tahliline büyük önem vermişlerdir. Buna binaen râvilerin adalet ve zabt sıfatlarına dair durumlarını inceleyen cerh ve ta'dîl ilmi⁸⁴⁶ ortaya çıkmıştır. Ahsemi takvim olarak yaratılan insanoğlu,⁸⁴⁷ günah işleme, hata yapma, unutma ve yanılma gibi beşeri arızalardan tamamen korunmuş değildir.⁸⁴⁸ Dolayısıyla hadislerin nakil görevini üstlenen raviler, unutma, hata veya

⁸⁴³ Özafşar, **Hadis ve Kültür Yazıları**, s.63.

⁸⁴⁴ Bu konuda örnekler için bkz. Hatiboğlu, “Büyük Âlimler-Büyük Hatalar- Reddi Şems Rivayeti ve Bir Zihniyetin Tahlili”, **İslâmiyat**, c.2, sayı 1, Ankara 1999, s.7-9.

⁸⁴⁵ İbnü's-Salâh, **Ulûmü'l-Hadîs**, s.256.

⁸⁴⁶ Bkz. İbnü's-Salâh, **Ulûmü'l-Hadîs**, s.104-127; Ahmed Muhammed Şakir, **el-Bâisü'l-Hasîs Şerhi İhtisârî Ulûmü'l-Hadîs**, s.130-152; Ahmed Naim, **Tecrîd-i Sarîh**, c.1, s.351-354; Aydın, **Hadis İstılahları Sözlüğü**, s.64.

⁸⁴⁷ Tin, 95/ 4.

⁸⁴⁸ Nisa, 4/28.

yanılma nedeniyle, rivayet ettikleri hadisleri zaman zaman değişikliğe uğratmışlardır.

849

Râvilerin cerh ve ta'dîl ilminde doğru teşhis edilebilmesi için senette kaydı geçen râvinin isim, künye ve lakabının doğru tesbiti önem arz etmektedir. Bu ehemmiyete binaen râvi tanıtımı, Nevevî'nin üzerinde hassasiyetle durduğu hususların başında gelir. Özellikle "*Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Lugât, el-İşârât ilâ Beyâni'l-Esmâi'l-Mubhemât, Muntehabu Tabakâi's-Şâfiyye*" gibi lügat ve rical ilmine ait önemli eserlerin müellifi olan Nevevî, bu birikimini hadis şerhine yansıtarak rical ilmine dair zengin muhtevalı bir şerh ortaya koymuştur.

Genellikle şerhine rical tanıtımı ile başlayan Nevevî, râvinin cerh ve ta'dîline dair gerekli malumatı vermeye çalışmıştır. Nevevî, bu bilgileri genellikle "Emmâ senedu" diye başlayan bölüm içerisinde verir. Bu bölüm bazen bâbın girişinde, bazen de bâbın ahkâmına dair açıklamaların hemen akabinde yer alır. Bu bölümde Nevevî, ağırlıklı olarak râvilerin tanıtımına yer verir. Bu, kimi zaman isimlerin doğru teleffuzu, kimi zaman künye, lakap, nisbe ve bağlı olduğu ekol şeklinde, kimi zaman da o râviye has ayrıntılı bir malumat olabilir. Nevevî'nin, râvilere ait cerh ve ta'dîl ilmi bağlamında izahatlarda bulunduğu da olmaktadır. Ancak bu açıklamalar, râvinin ismi çerçevesindeki izahatlara nisbetle daha az yer kaplar. Müslim'in *Sahîh*'inin mukaddime bölümünün şerhi başta olmak üzere, şerhin ilk bölümlerindeki râvi tanıtımları geniş yer kaplarken, ilerleyen bölümlerde bu bilgiler kademeli olarak azalmıştır. Bunda ravi tanıtımlarında tekrara düşülmek istenmemesi ve şerhin genelinde metni anlamaya yönelik izahatlara öncelik verilmesi etkili olmuştur. Bununla birlikte Nevevî, gerekli gördüğü yerde önceden açıklanan yere atfen, yapmış olduğu izahı tekrarladığı da olmuştur.

Şerh edilen eserin mahiyetinin de bir yansıması olarak her ne kadar cerhe maruz kalan râvilerin sayıları sınırlı kalsa da yeri geldikçe râvilerin kusurlarına dair açıklamalara şerh içerisinde rastlamak mümkündür. Nevevî, kimi zaman râviler

⁸⁴⁹ Aşıkutlu, **Hadiste Rical Tenkidi**, s.27. Ayrıca bkz. Bağcı, **Hadis Rivayetinde Sahâbenin Kavrama ve Nakletme Sorunu**, (*Hadis Metodolojisi ve Sahâbenin Zabtı*), s.69-81.

hakkında bu açıklamalarında uzun izahatlara yöneldiği de olmaktadır. Ancak bu detaylı beyanatlar Müslim mukaddimesinin şerhinde sık görülmekle birlikte ilerleyen kısımlarda daha kısa ve öz hale gelmektedir. Nevevî ravi tanıtımlarını yaparken senedeki bütün ravileri değil izaha muhtaç gördüğü isimleri izah etmektedir. Bu izahatlarda ise ravi isimlerinin doğru tespiti, lakap ve künyelerinin belirlenmesi, bunun yanında ravilerin cerh ve ta'diline ait bilgilerin izharı önem arz etmektedir. Çalışmamızın bu bölümünde Nevevî'nin senedlerde geçen ravilere dair bilgileri nasıl bir metotla şerhine kaydettiğini ifade etmeye çalışacağız.

3.2.1.1. Râvi İsimlerinin Tespiti

Nevevî sened ile ilgili izahatlarında râvilerin adlarının okunuşlarını açık olarak yazmaya önem vermektedir. Bu hassasiyet muhtemel müsahhih hatalarını en aza indirebilmenin bir gayreti olarak değerlendirilebilir. Müsahhih hataları sebebiyle pek çok gözün, kör olduğu bir dönemde râvi isimlerinin teleffuzunun hatasız olarak günümüze kadar gelebilmesinde Nevevî'nin bu gayreti ayrı bir önem arz etmektedir. Mesela Nevevî, “köpeğin yalamasının hükmü” bâbında zikredilen rivayetlerin şerhinde, râvi Ebû Tayyah'ı şu şekilde izah etmektedir: ” ابوالتياح بفتح المثناة فوق و ”⁸⁵⁰ “Ebû Tayyâh, üstte iki noktalı fethayla, ondan sonra şeddeli altta iki nokta ve sonunda da noktasız ha şeklindedir.” Nevevî, harflerin noktalarını tek tek izah ettiği gibi hareketlerini de belirtmiştir. Mesela aynı rivayette zikredilen İbn Muğaffel'i, “mim” harfinin zammesi, noktalı “ğayın” ve “fe” harfinin fethası şeklinde kaydeder.⁸⁵¹

Nevevî, özellikle karışma ihtimali olabileceğini düşündüğü râvi isimlerinin hareke olarak tespitini yapmaya gayret eder. Mesela “الغبري” “Ġuberî” ismini izah ederken, kelimenin noktalı ġayn harfinin zammeli şekli ile okunduğunu belirten Nevevî, “عثمان بن غياث” Osman b. Gıyâs ismindeki “غياث” “Gıyâs” lafzının ise noktalı “ğayn” harfi ile telaffuz edildiğini belirtmiştir. Burada üzerinde durulması gereken bir incelik ise harflerin noktasının tespitine dair açıklamaların yapılmış olmasıdır.

⁸⁵⁰ Müslim, Tahâret, 93.

⁸⁵¹ Nevevî, el-Minhâc, c.3, s.175.

Nevevî, burada özellikle noktalı “ğayn” diye vurgulayarak metnin nüshasında harflerin noktalamalarına dair meydana gelebilecek hataların önüne geçmeye çalışmıştır. Nevevî, başka bir râviyi ise şu ayrıntılarla izah eder: الجحدري “Cehderî” nisbeli râvinin ismi “فضيل بن حسين” “Fudayl b. Hüseyin”’dir. “الجحدري” “Cehderî” cim harfinin fethalı, ha harfinin sükunu ile telaffuz edilir. عبدة احمد بن عبدة ismindeki “عبدة” “Abdetün” kelimesi ise “be” harfinin sükunu şeklindedir.⁸⁵² Yine başka bir hadisin şerhinde Nevevî, hadis râvisi hakkında şu bilgileri kaydeder: “عن عمارة وهو ابن القعقاع: “Umâre” ismi zammeli “ayn” harfî ile okunurken, “القعقاع” “Ka’kâ” isminin ise fethalı “kaf” ile telaffuzu daha evladır.⁸⁵³

Nevevî, kimi zaman bâbın şerhine, seneddeki râvilerin tanıtımı ile başlar. Mesela “gusleden bir kişinin elbise vb. bir şey ile kendisini gizlemesi” bâbının şerhine “عن ابي النضر ان ابا مرة مولي ام هانئ”⁸⁵⁴ “An Ebî Nadr Enne Ebâ Mürre Mevlâ Ümmi Hânî” ve “ان ابا مرة مولي عقيل”⁸⁵⁵ “Enne Ebâ Mürre Mevlâ Akîl” senedleri ile sevk edilen hadisleri râvi tanıtımı ile başlayarak şu bilgileri verir: “Râvilerden Ebû Nadr’ın ismi, Sâlim b. Ebi Umeyye el-Kureşî et-Teymî el-Medenî’dir. Bu kişi Amr b. Abdullah’ın azatlısıdır. Ebû Murre’nin ismi ise Yezid’dir. Ümmü Hânî’nin (Ümmü Hânî bnt. Ebî Tâlib) mevlâsıdır. Bu kişi Ümmü Hânî’nin kardeşi Akîl’den hiç ayrılmadığı için başka bir rivayette bu şahıs Akîl’in mevlâsı olarak nisbet edilmiştir. Râviler’den Ümmü Hânî’ye gelince, bu kadının isminin Fâhite, Fâtıma ve Hind olduğuna dair nakiller bulunmaktadır. Bu kadın, oğlu Hânî b. Hubeyre b. Amr’a nisbetle künyelenmiştir. Ümmü Hânî fetih yılında Müslüman olmuştur.”⁸⁵⁶ Misalde görüldüğü üzere Nevevî, kimi zaman hadisin metnine geçmeden önce sened zincirindeki râvilerin tanıtımını yapmakta ve onların isim, künye ve varsa özel bir durumuna dair malumat verebilmektedir. Nevevî’nin bahsi geçen bu izahatlarda herhangi bir esere atıfta bulunmadığı görülmektedir. Ancak kimi zaman verilen bilgileri kaynaklara atfen kaydettiği de olmaktadır.

⁸⁵² Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.115.

⁸⁵³ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.118; c.1, s.140, 141.

⁸⁵⁴ Müslim, Hayz, 70.

⁸⁵⁵ Müslim, Hayz, 71.

⁸⁵⁶ Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.252.

Nevevî'nin ravi tanıtımına dair malumatları sadece senedde geçen ricallerle sınırlı kalmamıştır. Nitekim hadis metinlerinde de soru sorma, soruya muhatab olma veya daha farklı bir sebebe binaen bazı şahısların ismi geçebilmektedir. Dolayısıyla Nevevî, yer yer sened dışında zikredilen bu şahıslarla ilgili geniş malumat vermiştir. Mesela, Hz. Peygamber'e, erkeklerin gördüğü rüyayı gören bir kadının ne yapması gerektiğini soran Ümmü Süleym hakkında Nevevî, şu bilgileri verir: "Ümmü Süleym, Enes b. Malik'in annesidir. Onun ismi hakkında âlimler ihtilaf etmişlerdir. Buna göre Ümmü Süleym'in isminin, "رميثة - مليكة - سهلة", "Rumeydâ, Üneyfe, Rumeyse, Müleyke, Sehle" olduğu iddia edilmektedir. Faziletli meşhur bayan sahâbîler arasında yer alan Ümmü Süleym, "حرام بنت ملحان" Harâm bnt. Milhân'ın kız kardeşidir.⁸⁵⁷

Şayet Nevevî'nin, râvinin ismine dair herhangi bir malumatı yoksa bunu da "râvinin ismi bilinmiyor" şeklinde açıkça ifade eder. Mesela Nevevî, durgun suda gusletmenin nehyedildiği hadisin⁸⁵⁸ râvilerinden "أبا السائب" "Ebâ Sâib"ın ismi hakkında bilgisini olmadığını belirtmiştir.⁸⁵⁹

Nevevî ravî isimlerinin zabtına dair yapmış olduğu bu izahatlar ile özellikle hadis senedinin doğru tespiti adına önemli bir veri sunmuştur. Ayrıca Nevevî şerhinde ravi isimlerin zabtı yanında ravilerin lakap ve künyeleri ile ilgili malumatlara sıklıkla rastlamak mümkündür. Özellikle cerh ve ta'dil ilmi adına büyük önem taşıyan bu verilere Nevevî farklı vesilelerle yer vermiştir.

3.2.1.2 Râvilerin Lakap ve Künyeleri İle İlgili Bilgiler

Nevevî'nin râvî tanıtımında yer verdiği bir diğer husus lakap ve künyelerin beyanıdır. Kişiyi tarif etmek, tahkir etmek veya teşrif etmek gayesi ile kişinin ilk verilen isminin dışında başka bir isimle müsemma olması manasında kullanılan

⁸⁵⁷ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.212.

⁸⁵⁸ Müslim, Tahâret, 97.

⁸⁵⁹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.180; Mahmud Tahhan, **Teysî'ru'l-Mustalahi'l-Hadîs**, Dersaadet Kitabevi, İstanbul 1985.

lakap,⁸⁶⁰ hadis ilminde bilhassa bu ilmin ricalle taalluk eden bölümlerinde ayrı bir yeri vardır. Bu sebepten olsa gerek İbnü's-Salâh, râvilerin lakaplarına dair malumatı bir muhaddisin bilmesi gereken konular arasında saymıştır.⁸⁶¹ Bu öneme binaen isim ve lakaplarıyla şöhrat kazanmış hadis ricali için müstakil biyografik kitaplar tasnif edilmiştir.⁸⁶²

Hadisçilerin bu konu üzerinde hassasiyetle durmalarının başlıca sebebi, hadis rivayet eden kimselere verilmiş olan lakapların bazı kimseler tarafından karıştırılması ve çok defa bu lakapların isim zannedilmesidir.⁸⁶³ Nevevî bahsi geçen muhtemel ihtilaflara düşülmemesi adına kimi zaman râvilerin lakaplarına dair geniş malumat vermiştir. Mesela hayızlı halde kılınmayan namazların durumunun izah edildiği hadisin⁸⁶⁴ râvilerinden olan Yezid er-Reşk'in, lakabı hakkında Nevevî, *el-Metâli*'⁸⁶⁵ ve Ebû Ali el-Gassâni'nin eserinden (ö. 498/1105) istifade ederek şu bilgileri kaydeder: “Bu râvinin ismi Yezîd b. Ebî Yezîd ed-Dabî'dir. Bu râvinin er-Reşk lakabını alması hususunda âlimler ihtilaf etmiştir. Bazı âlimler er-Reşk isminin Farsça, bölen, parçalayan manasında olduğunu, bazıları ğayur/çok kıskanç, bazıları ise sakalı çok olan anlamında kullanıldığını iddia etmişlerdir. Aynı zamanda er-Reşk Farsça'da akreb için kullanılan bir isimdir. Bu lakabın verilmesi ile ilgili olarak bazıları ise şu olayı anlatır: “Anlatıldığına göre Yezîd er-Reşk uzun ve gür sakallı birisiydi. Bir defasında sakalının arasına akreb girdiği halde O, bu durumun farkına varmamıştır.”⁸⁶⁶

⁸⁶⁰ Bkz. **Lisânü'l-Arab**, “La-ka-be”, c.1, s.536; Mahmud Tahhan, **Teyisî'ru'l-Mustalahi'l-Hadîs**, s.221; Koçyiğit, **Hadis İstılahları**, s.95; Aydın, **Hadis İstılahları Sözlüğü**, s.170; Nebi Bozkurt, “Lakap”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.27, s.66.

⁸⁶¹ Bkz. İbnü's-Salâh, **Ulûmü'l-Hadîs**, s.338

⁸⁶² Hadis ricali ve onların isimlerine dair oluşturulmuş literatür için bkz. Uğur, **Hadis İlimleri Edebiyatı**, s.74, 304-314.

⁸⁶³ Koçyiğit, **Hadis Usûlü**, s.201.

⁸⁶⁴ Müslim, Hayz, 67.

⁸⁶⁵ İbn Kurkûl, Ebû İshâk İbrahim İbn Yusuf İbn İbrahim el-Vehrânî el-Hamzî'nin (ö. 569/1174), *el-Metâli'u'l-Envâr 'alâ Sıhâhi'l-Âsâr* adlı eseri. İbn Kurkûl'un *el-Metâli* isimli eseri, *Sahîhayn* ve *Muvatta*'daki bazı kapalı ifadelerin ve garîb kelimelerin izahı ile ilgili garîbu'l-hadis alanında bir çalışmadır. Bkz. Kadir Ayaz, “Molla Gürânî'nin el-Kevserü'l-Cârî Adlı Şerhinde Hadis İlimlerine Dair Kaynakları”, **Dini Araştırmalar** (s.153-178), Ocak-Haziran 2016, Cilt: 19, Sayı: 48, s.164.

⁸⁶⁶ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.250.

Nevevî, kimi zaman seneddeki râvilerin hem lakap hem de künyelerine ayrı ayrı yer vermektedir. Mesela gusûl alırken kifayet eden su miktarını anlatan bir rivayetin⁸⁶⁷ senedindeki râvilerden “Ebû Reyhâne ve Sefîne” hakkında Nevevî şu bilgileri kaydetmiştir: “Ebû Reyhâne’nin ismi, Abdullah b. Matar’dır. Bu kişiye Ziyâd b. Matar da denilmektedir. Sefîne’ye gelince, bu kişi Hz. Peygamber’in dostu ve azatlısıdır. İsmi ise Mihrân b. Ferruh’tur. Bu kişinin isminin, Bahrân, Rumân, Kays, Umeyr ve Şenbe olduğu söyleyenler de vardır. Bu sahâbînin künyesi Ebû Abdîrrahman’dır. Ebû Buhterî olduğunu söyleyenler de vardır. Bu kişiye Sefîne diye hitab edilmesinin sebebi ise, bir gazvede arkadaşına ait pek çok eşyayı kendisinin taşımasıdır. Hz. Peygamber bu sahâbî için “انت سفينة” “Sen sefinesin”⁸⁶⁸ ifadesini kullanmıştır.⁸⁶⁹

İmam Nevevî şerhinde râvilerin lakapları hakkında verdiği malumatın yanında râvilerin künyelerine dair bilgiler de vermektedir. “Çünkü isimleriyle şöhret kazanmış hadis râvilerinin künyelerinin veya künyeleriyle şöhret kazanmış olanların da isimlerinin bilinmesi, hadis ilminde önemli bir konu teşkil eder.”⁸⁷⁰ Nevevî’nin şerhinde râvilerin lakap ve künyelerine dair malumatların yoğunluğu, sened bilgileriyle orantılı olarak ilk ciltlerde daha fazla iken ilerleyen ciltlerde daha az yer kaplamıştır.⁸⁷¹

3.2.1.3. Hadiste Mübhem Bırakılan Şahıslar İle İlgili Bilgiler

Hadis sevk edilirken bazen, râvilerin isimleri zikredilmeksizin sadece, “fûlân”, “recûl”, “imrae”, “şeyh” vb. şeklinde zikredilebilir. İşte bu şekilde zikredilen şahıslar için “mübhem” ifadesi kullanılır.⁸⁷² Hadis râvileri arasına mübhem bir

⁸⁶⁷ Müslim, Hayz, 53.

⁸⁶⁸ Sefînetün: Gemi. Bkz. **Lisânü’l-Arab**, “Sefînetün”, c.13, s.209.

⁸⁶⁹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.232; Ayrıca bkz. c.4, s.241.

⁸⁷⁰ Koçyiğit, **Hadis İstılahları**, s.102. Ayrıca esmâ ve künâ konusunun kısımlarına dair tasnifat hakkında bkz. İbnü’s-Salâh, **Ulûmü’l-Hadîs**, s.336-38; Suyûtî, **Tedribü’r-Râvi fî Şerhi Takrîbü’n-Nevevî**, s.325-330; Uğur, “Esmâ ve Künâ”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.11, s.420; Uğur, **Hadis İlimleri Edebiyatı**, s.91.

⁸⁷¹ Râvilerin künye bilgisine ait misaller için bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.201; c.4, s.232, 252.

⁸⁷² Bkz. İbnü’s-Salâh, **Ulûmü’l-Hadîs**, s.375-379; Suyûtî, **Tedribü’r-Râvi fî Şerhi Takrîbü’n-Nevevî**, s.360-364; İzmirli İsmail Hakkı, **Hadis Tarihi**, s.258; Aydın, **Hadis İstılahları Sözlüğü**, s.197; Aşıkutlu, “Mübhem”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.31, s.437.

kimse girmiş olan hadise de mübhem denilmektedir.⁸⁷³ Mübhem ifadelerin hadisin hem senedinde hem de metninde bulunması muhtemeldir. Bu ifadenin bulunduğu yere göre hadisin hükmü değişir.

‘Senedinde mübhem râvileri olan mübhem hadis, mübhem olan râvisi tesmiye edilmedikçe kabul olunmaz. Zira bir haberin kabul şartı, râvilerin adaletidir. İsmi mübhem kalan râvinin ise ismi bile ma’ruf olmadığı için adaletine hükmetmek mümkün değildir. Hatta bir sikanın “Ahbaranî es-Sikatü- Bana sika olan bir zât haber verdi.” gibi bir lafız ile ta’dil ettiği mübhem râvinin bile esah kavle göre rivayeti makbul olmaz. Zira adaletine sikanın kâil olduğu bu meçhûl râvinin başkalarınca mecruh olma ihtimali vardır.’⁸⁷⁴ ‘Senedde vaki olan mübhem isim hadisin sıhhatini etkilemekle beraber; hadis metninde görülen mübhem isim hadisin sıhhatine herhangi bir tesir icra etmez.’⁸⁷⁵ ‘Bununla birlikte hem senedde hem de metinde görülebilen mübhem isimlerin tesbit edilerek asıl isimlerinin ortaya çıkartılması, hadis rivayetinde asl olan şeyin tahkiki gayesine matuftur. Çünkü insan daima işin aslını öğrenmek, gizli ve sır olan şeyleri keşfetmek temayülündedir. Diğer taraftan hadis, metin içinde geçen mübhem kişinin iyi ve medhe layık bir amelinin aksettiren bir manâ taşıyorsa, bu mübhemini keşfi onun faziletini öğrenmek bakımından daha faydalı olur. Fakat iyi ve hoş olmayan bir amel aksettiriyorsa, bu amelin, yanlış bir zan ile başkalarına nisbet edilmemesi için mübhemini keşfi yine zorunlu bir iş olur.’⁸⁷⁶

Bu bilgiler bağlamında Nevevî’nin şerhine baktığımızda şârihin senedde vaki olan ve bu sebeple tenkide uğrayan mübhem râvilerle dair açıklamalarda bulunduğu görülmektedir.⁸⁷⁷ Buna mukabil metinde geçen mübhem isimler karşısında bu derece malumata temas etmediği hatta şerhinin birçok bölümünde mübhem isimlere yer dahi vermediği de müşâhede edilmektedir. Bu hususu ise

⁸⁷³ Ahmed Naim, **Tecrîd-i Sarîh**, c.1, s.320. Talat Koçyiğit, isnadda mübhem şahısların yer alması ile münkatı’ hadisin bir çeşidinin oluşacağını beyan etmiştir. Bkz. Koçyiğit, **Hadis Usûlü**, s.76.

⁸⁷⁴ Ahmed Naim, **Tecrîd-i Sarîh**, c.1, s.321.

⁸⁷⁵ Bkz. Koçyiğit, **Hadis Istılahları**, s.243.

⁸⁷⁶ Koçyiğit, **Hadis Istılahları**, s.244.

⁸⁷⁷ Bkz Nevevî, **el-Minhâc**, c.10, s.463; c.16, s.437; c.11, s.45 vb.

metinde geçen kimi mübhem ifadelerin izharının metnin anlaşılmasına herhangi bir faydası olmayacağı ihtimali ile izah etmek mümkündür. Mesela meniye yıkamanın hükmü ile alakalı bir rivayette⁸⁷⁸ Hz. Aişe'nin yanında misafir kalıp Hz. Aişe ile meninin hükmü ile ilgili konuşmada bulunan ve hadis metninde mübhem olarak “racül” şeklinde zikredilen şahsın kimliğine dair herhangi bir malumatta bulunmaz.⁸⁷⁹

Benzeri bir yaklaşımı Hz. Peygamber'e gelerek elbiseye bulaşmış olan hayız kanının nasıl temizleneceğini soran kadının bahsinin geçtiği rivayette⁸⁸⁰ görebilmekteyiz. “جاءت امرأة الي النبي” “Bir kadın Hz. Peygamber'e geldi.” şeklinde nakledilen hadis metninin şerhinde soruyu soran kadının kimliğine dair herhangi bir açıklamaya rastlanmamıştır.⁸⁸¹ Fakat bu durum Nevevî'nin mübhemata hiç değinmediği zannına yol açmamalıdır. Özellikle *el-İşârât ilâ Beyâni'l-Esmâi'l-Mübhemât* isimli müstakil eserinden de anlaşılacağı üzere Nevevî, mübhemat ilmi ile iştigal etmiş ve elde ettiği bu veriler vasıtasıyla hadis içerisinde mübhem bırakılan şahıslarla ilgili izahatta bulunmuştur. Mesela “Kibirli olmanın haram kılınması ve bunun beyanı” bâbında Hz. Peygamber'den, kalbinde miskal ağırlığında kibir bulunan kişinin cennete giremeyeceği ile ilgili bir hadis rivayet edilir.⁸⁸² Rivayet içerisinde şahsın ismi belirtilmeksizin “Kâle racülün” “Bir adam dedi.” lafzı kullanılır. Akabinde de bu şahsın peygambere hitaben “Kişi elbisesinin ve ayakkabısının güzel olmasından hoşlanır.” diye mukabelede bulunduğu aktarılır. Nevevî, bu şahsın Mâlik b. Mürâre er-Ruhâvî olduğunu söyler. Nevevî, isim konusunda tercihi bu şekilde olmakla birlikte mübhem şahıs hakkında farklı kanaatte bulunan âlimlerin görüşlerini de şerhinde detaylı olarak aktarmıştır.⁸⁸³

Görüldüğü üzere Nevevî, şerhinde rical ilmi ile alakalı bir malumatta bulunurken şahsı tanıtmaya, ihtilafı giderme ve hadisin sıhhatini etkileyecek bir ibhamı

⁸⁷⁸ Müslim, Tahâret, 105.

⁸⁷⁹ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.188.

⁸⁸⁰ Müslim, Tahâret, 110.

⁸⁸¹ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.190, 191.

⁸⁸² İlgili hadis için bkz. Müslim, İman, 139.

⁸⁸³ Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.277.

ortadan kaldırma gibi maksatları gözetmekte ve bu çerçevede gerekli gördüğü bilgileri nakletmektedir.⁸⁸⁴ Bu yönüyle Nevevî şerhi özellikle cerh ve ta'dil ilmi ile uğraşanların kayıtsız kalamayacağı önemli veriler sunmaktadır.

3.2.1.4. Râvilerin Cerh ve Ta'dîli İle İlgili Bilgiler

Nevevî, râvilerin şahıs tanıtımına önem verdiği gibi gerektiği zaman cerh ve ta'dil bağlamında tavsif edici bilgilere yer vermiştir. Mesela Nevevî, “Bir abdest ile bütün namazları kılmanın cevazı” bâbında zikredilen hadisin râvileri ile ilgili olarak usûl bağlamında tespitlerde bulunmuştur. Buna göre bahsi geçen bu rivayeti⁸⁸⁵ Müslim, bir tarikte “حدثنا سفیان عن علقمة بن مرثد” “Haddesenâ Süfyân an Alkame b. Mürsed” şeklinde diğer bir tarikte ise “يحيى بن سعيد عن سفیان قال حدثنا علقمة بن مرثد” “Haddesenâ Yahyâ b. Saîd an Süfyân Kâle haddesenâ Alkame b. Mürsed” senedi ile sevketmiştir. Nevevî, Müslim’in hadisi iki farklı tarikte zikretmesini râvilerden Süfyân’ın müdellis olmasına bağlar. Müdellis râvinin “an’ane” rivayetlerinin ancak başka bir tarikten semâının sübûtu halinde hüccet kabul edildiği için Müslim, birinci tarikteki “عن علقمة” rivayetinin akabinde “يحيى بن سعيد عن سفیان قال حدثنا علقمة بن مرثد” tarikini de zikretmiştir.⁸⁸⁶ Verdiğimiz misalde Nevevî, Müslim’in bir hadisin farklı tariklerini bir araya getirme gerekçesini ortaya koymaktadır. Detay kabilinden olduğu düşünülebilen bu incelik bize, *Sahih*’de bir araya getirilen hadislerin kaydedilirken, kemiyeti arttırma telaşından öte belli bir gaye doğrultusunda hareket edildiğini göstermektedir.

Eserlerin tasnifindeki incelikleri kavrama, râvileri cerh ve ta'dil yönünden tanıma adına önem teşkil eden benzeri bir izahatı Nevevî, Sakîf heyetinin bahsinin geçtiği rivayetin⁸⁸⁷ senedinde yer alan Huşeym isimli râvî hakkında da yapmıştır. Müslim’de zikredilen rivayetin senedinde Huşeym “an’ane” ile Ebû Bîşr’dan hadisi nakleder. Müslim, bu hadisin İbn Sâlim’dan gelen tarikinde ise Huşeym’in Ebû Bîşr’dan “ahberanâ” lafzı ile hadisi sevkettiğini belirtir. Nevevî, Müslim’in İbn

⁸⁸⁴ Benzer misaller için bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.181; c.4, s.76.

⁸⁸⁵ Müslim, Tahâret, 86..

⁸⁸⁶ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.170.

⁸⁸⁷ Müslim, Hayz, 56.

Sâlim tarikini de zikretmiş olmasını ilminin genişliği ve bakış açısındaki incelikle şu şekilde yorumlar. “Çünkü Huşeym müdellis bir râvidir. Müslim de semâî bilinmeyen müdellis râvinin an’anesinin hüccet kabul edilmemesine binaen bu rivayetin İbn Sâlim tarikini de zikremiştir.”⁸⁸⁸

Sahâbîlerin birbirlerine atfen kullandıkları ve kimi zaman da adalet vasfını yaralayan sözler Nevevî’nin şerhinde cerh ve ta’dil konusunda dikkat çektiği mevzular arasında yer alır. Mesela ” عن ابي اسحاق عن عبد الله بن يزيد قال حدثنا البراء وهو غير ” “An Ebî İshâk an Abdullah ibn Yezîd Kâle Haddesenî Berâ – o yalancı değildir” tarikiyle gelen rivayet⁸⁸⁹ hakkında Nevevî, şu tespitlerde bulunur: “Yahyâ b. Maîn’e (ö. 233/848) göre senedde zikredilen “غير كذوب” “Yalancı değildir.” ifadesi Ebû İshâk’a ait olup, bu söz ile Abdullah b. Yezîd murad edilmiştir. Çünkü “البراء” “Berâ” sahâbî râvisi olup tezkiyeye ihtiyacı bulunmamaktadır. Ayrıca böyle bir ifadenin sahâbî hakkında kullanılması hoş değildir.” Yahyâ b. Maîn’in değerlendirmesini hatalı bulan Nevevî, bahsi geçen ifadenin Abdullah b. Yezîd’e ait olduğunu ve bununla da sahâbî râvisi Berâ’nın yalan söylemeyen bir râvi olduğunun murad edildiğini belirtir. Akabinde ise şu tahlilde bulunur: “Bu ifadenin manası hadisi takviye etmek, azametini ortaya koymak, kişinin nefsinde iyice yer etmesi için mübalağa etmektir. Yoksa buradaki maksat, hakkında şüphe duyulan bir râviyi tezkiye etmek değildir. Bunun benzerleri de çoktur. Mesela, İbn Abbas’dan gelen bir rivayette geçen “Haddesenâ Rasûlullah ve huve Sâdiku’l-masduk” “Bize Rasûlullah tahdis etti ki o doğru söyleyen ve doğruluğu kabul edilendir.” ifadesi ve yine Müslim’de zikredilen Ebû Müslim el-Havlânî’nin (ö. 62/681-82) “Haddesenî el-Habîb el-Emîn Avf b. Mâlik el-Eşcaî” ifadesi tezkiye gayesiyle kullanılmamıştır. Nitekim Abdullah b. Yezid ” غير كذوب ” “Yalancı değildir.” sözüyle, Berâ’nın -malum olduğu üzere- itham edilen bir râvi olmadığına ve dolayısıyla da o râvinin verdiği habere güvenilmesi gerektiğine işaret etmiştir.⁸⁹⁰ Şerhin muhtevasında zaman zaman cerh ve ta’dile dair uzun tafsilatın yer aldığını gösteren bu misalde Nevevî,

⁸⁸⁸ Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.235.

⁸⁸⁹ Müslim, **Salât**, 197.

⁸⁹⁰ Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.413.

sahâbenin cerh ve ta'dil ilmi çerçevesinde adil olduğunu kabulle birlikte haklarında kullanılacak her tezkiye ifadesinin ta'dil gayesi taşımayabileceğini vurgulamıştır.

Nevevî, şerhinin pek çok yerinde Müslim'in hadis ilmindeki derinliğine ve maharetine atıfta bulunduğu ve bu bağlamda da pek çok defa Müslim müdafaasına girdiği görülmektedir. Bununla birlikte Nevevî, isimlerin teleffuzu sadedinde Müslim'de gördüğü hataları tenkit etmekten geri durmaz. Mesela Nevevî, “kitâbü'l-hayz” bölümünde zikredilen bir hadisin⁸⁹¹ “Biz Ebû Cehm b. el-Hâris b. es-Simme el-Ensârî'nin yanına girdik.” şeklindeki isnadında yer alan Ebû Cehm isminin yanlış nakledildiğini kaydetmiştir. Bu şahsın Buhârî'de “الجهيم” “Cuheym” şeklinde zabtedildiğini belirten Nevevî, bu şahıs ile alakalı iddialarına şöyle devam eder: “Bahsi geçen râvinin ismi “esmâ” kitaplarında bu şekilde meşhurdur. Müslim, *Esmâ'ür-Ricâl* adlı eserinde, Buhârî, *Tarih*'inde ve “esmâ” ve “künâ” alanında eser tasnif eden diğer müelliflerin hepsi bu şahsı Ebû Cuheym şeklinde zabt etmişlerdir. Bu şahsın ismi Abdullah'tır ve zaten Müslim de *Kitâbü'l-Küna* 'sında bu şahsı bu isimle tesmiye etmiştir.” Nevevî, râvinin zabtı ile alakalı verdiği bu malumatın akabinde Ebû Cuheym ile Ebû Cehm'in temyiz edilebilmesi adına şu tafsilatta bulunur: “Bu kişi “Namaz kılanın önünden geçilmesi” hadisi⁸⁹² ile meşhur olan zattır. İsmi, Abdullah b. Haris b. es-Simme el-Ensârî el-Buhârî'dir. Bu kişi “hâmisa ve enbicâniyye” adlı elbiselerin zikredildiği hadiste⁸⁹³ zikri geçen ve ismi Âmir b. Huzeyfe b. Ğânim el-Kureşî el-Adevî olan Ebû Cehm ile karıştırılmamalıdır.”⁸⁹⁴

İmam Nevevî'nin rivayetleri sıhhat yönüyle nasıl değerlendirdiğinin tespitini yapmaya çalıştığımız bu bölümde cerh ve ta'dil ilmi kapsamında ravilerin nasıl tanıtıldığını ifade etmeye çalıştık. Bu bağlamda müellifin seneddeki ravilerin tespit ve tahlili için ravi isimlerinin zabtına önem verdiğini, mübhem ravilerin izharına çalıştığını ve yine ravilerin lakap ve künyelerine dair geniş bir malumat sunduğunu gördük. Bunların her birisini sened tenkidi olarak değerlendirmek

⁸⁹¹ Bkz. Müslim, Hayz, 114.

⁸⁹² Müslim, Salât, 261.

⁸⁹³ Müslim, Mesâcid, 61.

⁸⁹⁴ Nevevî, *el-Minhâc*, c.4, s.286.

mümkün olmakla beraber, Nevevî'nin hadis senedinin geneli adına yaptığı tahlilleri daha net görebilme adına bu konuyu müstakil bir başlıkta incelemeye çalışacağız.

3.2.2. Sened Tenkidi

Lügatlerde bir şeye dayanmak, yaslanmak, güvenmek anlamında “sened” kelimesi kullanılırken, bir şeyi kaynağına dayandırmak, bir yere tırmanmak, vesika, doküman, kayıt vb. anlamlar için “isnad” kelimesi kullanılmaktadır.⁸⁹⁵ Hadis ıstılahında ise râvi isimlerini zikretmek suretiyle haberin kaynağına ulaştırmaya isnad denir.⁸⁹⁶ Kimi kaynaklarda isnadın Müslümanlara has olan bir sistem olduğu beyan edilir.⁸⁹⁷ Sened kelimesi ise ismi fail olarak (müsnid), hadis metnini kaynağına kadar ulaştıran kimse manasında kullanılırken;⁸⁹⁸ ismi mefulü olan müsned kelimesi isnadı kaynağına kadar ulaşmış haberler anlamında kullanılır.⁸⁹⁹

Râvilerin hadis alırken çok titiz davrandıkları ve bu ilmi aktarırken dikkat ettikleri bilinen bir gerçektir. Bu gayeye binaen râviler daha ilk dönemlerden itibaren kimden hadis aldıklarını sorgulamaya başlamışlardır. Bu konuda İbn Sîrîn'in (ö. 110/729) “Önceden isnad sormuyorlardı. Fakat fitne vaki olunca, ‘râvilerinizin isimlerini bize söyleyin’ demeye başladılar. Bu suretle sünnet ehlinde olanlara bakılır ve onların hadisi alınır, bidat ehlinde olanlara bakılır ve onların hadisleri de alınmaz.”⁹⁰⁰ İfadesi, isnad tenkidinin başlangıcı bakımından önemli bir kriter olsa

⁸⁹⁵ **Lisânü'l-Arab**, “İsnad”, c.3, s.220-221.

⁸⁹⁶ İbnü's-Salâh, **Ulûmü'l-Hadîs**, s.256; Raşit Küçük, “İsnad”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.23, s.154; Aydın, **Hadis İstılahları Sözlüğü**, s.279; Bağcı, **Hadis Tarihi (Hicri İlk Üç Asır)**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009, s.185.

⁸⁹⁷ İbnü's-Salâh, **Ulûmü'l-Hadîs**, s.256; Suyûtî, **Tedribü'r-Râvi fî Şerhi Takrîbü'n-Nevevî**, s.262.

⁸⁹⁸ Kâsımî, **Kavâidü't-Tahdîs min Fünûni Mustalahi'l-Hadîs**, Muhammed Behcet Baytâr (Tah.), Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1961, s.123.

⁸⁹⁹ Kâsımî, **Kavâidü't-Tahdîs min Fünûni Mustalahi'l-Hadîs**, s.186; Koçyiğit, **Hadis Usûlü (İlmü Mustalahi'l-Hadîs)**, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1967, s.80.

⁹⁰⁰ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.43 (Nevevî'nin Mukaddimesi); İbn Sîrîn'in rivayetinde geçen “fitne”nin tarihi ve mahiyeti hakkında değerlendirmeler için bkz. G.H.A. Juynboll, “İslamda İlk Siyasi Fitnenin Tarihi”, **Oryantalistik Hadis Araştırmaları**, Mustafa Ertürk (Trc.), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001, s.39-58; Harald Motzki, **İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları**, Bekir Kuzudışlı (Trc.), İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s.15-26.

gerektir.⁹⁰¹ Ayrıca bu araştırmaların bir semeresi olarak “cerh ve ta’dil” ilmi teşekkül etmiştir.⁹⁰²

İmam Nevevî, şerhinde gerek râvilerin tanıtımı, gerekse hadislerin sıhhat değerini tespit gayesi ile cerh ve ta’dil ilmine yer vermiştir. Nevevî’nin sened ile ilgili bu izahatları genellikle râvilerin isim, künye, lakap gibi biyografik malumat ile senedin okunuşuna dair lafzî bilgileri içermekte olup senedin sıhhatini içeren cerh ve ta’dile yönelik açıklamaların daha az yer kapladığı görülmektedir. Bunda Müslim’in ve şerh edilen eserin türünün muhaddisler nezdindeki konumunun etkili olduğu söylenebilir.⁹⁰³ Nitekim Buhârî ve Müslim gibi hadis ilminde öne çıkan muhaddislerin rivayetlere dair tespitleri âlimler için önemli bir kriter, hatta kimi zaman tek kriter olduğu müşahade edilmektedir.⁹⁰⁴

İmam Nevevî’nin şerhinde de hissedilen bu durumun, şârihin sened tenkidi metodunu tespiti dair önemli bir veri olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim İmam Nevevî’nin şu açıklaması böyle bir hususu göstermektedir: “İmam Müslim’in bu eserinde sahih dediği hadislerin sıhhati kat’idir. Sıhhatinden aynı zamanda nazârî ilim de hasıl olmuştur. Aynı şekilde Buhârî’nin kitabında sahih olduğuna hükmettiği hadislerin durumu da bu şekildedir.”⁹⁰⁵ Bir rivayetin tahlili sadedinde İmam Nevevî’nin “İmam Müslim’in bu rivayeti hüccet olarak kabul etmesi de râvinin sikâliğinin göstergesi olarak yeterli bir gerekçedir. Zaten başkaları da bu hususta İmam Müslim’e tabi olmuştur.”⁹⁰⁶ şeklindeki izahatı da burada

⁹⁰¹ Bağcı, **Hadis Tarihi (Hicri İlk Üç Asır)**, s.185. ‘İsnadın menşei ve hadiste kullanımının tarihi seyri üzerine tartışmalar’ için bkz. Selahattin Polat, **Hadis Araştırmaları**, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s.13-49; Ayrıca ‘Rivayet Literatürünün Gelişimi’ hakkında değerlendirmeler için bkz. Sezgin, **Buhârî’nin Kaynakları**, s.23-50

⁹⁰² Kâsımî, **Kavâidü’t-Tahdîs min Fünûni Mustalahi’l-Hadîs**, s.187.

⁹⁰³ Bkz. Türcan, **Hadis Şerh Geleneği –Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü**, s.257-258.

⁹⁰⁴ Bu konuda bkz. Tuğlu, “Eser Karizması mı? Musannif Karizması mı?”, **İlahiyat Fakültesi Dergisi**, s.52; Özafşar, “Rivayet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim’in el-Câmiu’s-Sahîh’i”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c.39, (s.287-356), s.291; Bağcı, “el-Kutubu’s-Sitte Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Otoritesini Oluşturan Faktörler”, **İslâmî İlimler Dergisi**, s.123-159.

⁹⁰⁵ Bkz. Kırbaçoğlu, **İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi**, s.290

⁹⁰⁶ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.135-136 (Nevevî’nin Mukaddimesi); İbnü’s-Salâh, **Ulûmü’l-Hadîs**, s.28.

⁹⁰⁷ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.142. Benzeri yorumlar için bkz Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.135 (Nevevî’nin Mukaddimesi); c.8, s.269.

zikredilmeye değerdir. Çünkü bahse konu olan râvinin sika olup olmamasına dair tartışmanın ötesinde, Nevevî'den nakledilen sözler şerh içerisinde cerh ve ta'dile dair malumatın azlığı adına önemli bir veri olarak öne çıkmaktadır. Aynı zamanda Nevevî'nin bu ifadeleri, İmam Müslim'in bir rivayeti hüccet olarak kabul etmesini râvinin değerlendirilmesi adına bir kriter olarak kabul ettiğini göstermektedir. Ancak bir kişinin şahsî değerlendirmelerinin cerh ve ta'dil ilmi çerçevesinde bir kriter olarak kabul edilmesinin yeterince isabetli olmayacağı açıktır.⁹⁰⁷

Bununla birlikte Nevevî'nin mezkur ifadelerinin Müslim ve eserinin kendi nezdindeki değerini ortaya koyduğu açıktır. Ancak bu sözlerden hareketle şârihin Müslim'in her rivayetini mutlak olarak kabul ettiği veya sened tenkidinde bulunmadığı şeklinde bir kanaatte bulunmak da isabetli değildir. Çünkü şerhin birçok yerinde gerek Müslim, gerekse Müslim'in rivayette bulunduğu râvilere dair sened tenkidine rastlamak mümkündür.⁹⁰⁸ Bu bağlamda Nevevî'nin şerhinde cerh ve ta'dile dair açıklamalarının mahiyeti adına şu misaller verilebilir:

“İftitah tekbirinden sonra sağ elin sol el üzerine bağlanması ve göğsün altı göbeğin üstüne konulması” bâbında zikredilen rivayetin⁹⁰⁹ şerhinde senedin sıhhat durumuna işaret eden açıklamalara rastlanmaktadır. Nevevî, burada gerek mezhebinin gerekse muarız görüşün delili sadedinde bazı rivayetleri kaydetmiştir. Buna ziyade olarak da Nevevî, cumhurun delili olan ve Sehl b. Sa'd'dan gelen Buhârî hadisinin sahih ve merfû bir hadis olduğunu, yine cumhura ait bir delil olan Tirmizi hadisinin hasen olduğunu, elin konulacağı mekânın göbeğin altı olduğuna işaret eden Hz. Ali rivayetinin ise ittifakla zayıf görülmüş bir hadis olduğunu belirterek hükümde bulunmuştur. Nevevî, sahih ve hasen hükmü ile ilgili herhangi bir ayrıntıya yer vermezken, zayıf rivayetin Dârekutnî (ö. 385/995), Beyhakî (ö. 458/1066) ve İbn Ebû Şeybe (ö. 235/849) tarafından, Abdurrahman b. İshak el-Vâsîti kanalıyla rivayet edildiğini ve bu râvinin zayıflığında ise ittifakın vaki olduğu

⁹⁰⁷ Bu konuda değerlendirmeler için bkz. Tahânevî, **İ'lâü's-Sünen**, c.11, s.173-175; Hatiboğlu, **Hadis Tetkikleri**, s.85-129; Özaşar, **Hadis Ve Kültür Yazıları**, s.23.

⁹⁰⁸ Bkz Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.286, 398; c.9, s.78; c.3, s.399.

⁹⁰⁹ Müslim, **Salât**, 54.

malumatını kaydetmiştir.⁹¹⁰ Şuayb el-Arnâvût (ö. 2016) ise Mevsilî'nin (ö. 683/1284) *İhtiyâr* adlı eserindeki hadislerle dair yaptığı tahkikinde bu hadise dikkat çekmiş ve Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde⁹¹¹ nakledilen Hz. Ali rivayetinin zayıf olduğunu beyan etmiştir.⁹¹² Şuayb el-Arnâvût, Ebû Dâvûd'un *Sünen*'ine ait tahkikinde bahsi geçen rivayetin isnadının zayıf, Abdurrahman b. İshak'ın zayıf bir râvi ve yine râvi zincirindeki Ziyad b. Zeyd'in mechul olduğunu ifade etmiştir.⁹¹³

“Mestlerin üzerine mesh etmenin süresi” bâbında Nevevî, yine senede dair benzeri malumatta bulunmuştur. Bu sadedde müellif, âlimlerin ilgili konudaki ihtilaflarına değinerek İmam Malik'in ve İmam Şâfiî'nin kavli kadimindeki zayıf bir görüşüne göre mest üzerine mesh etmeye dair herhangi bir süre bulunmadığını aktarır. Nevevî, bu kanaati taşıyan kişilerin Ebû Dâvûd'da rivayet edilen ve sürenin terkini beyan eden Ebû İmâre hadisini⁹¹⁴ hüccet olarak kabul ettiklerini, ancak bu hadisin ehl-i hadîsin ittifakı ile zayıf bir hadis olduğunu belirtmiştir.⁹¹⁵

Nevevî, bu misalde delil olarak zikrettiği her hadisin metnini açık olarak zikretmemiştir. Yine bu misalde Nevevî'nin, hadis ile ilgili verdiği hükümde herhangi bir kaynağa referansta bulunmadığı görülmektedir. Bu yöntem, Nevevî'nin, sened tahlilinde râvi durumuna temas etmeksizin sadece senedin durumuna işaret edeceği zaman -ki genelde bununla yetinir- takip ettiği bir metottur.⁹¹⁶ Bununla birlikte hakkında hükümde bulunulan bu hadis ile alakalı yapılan tespitlerde Nevevî'nin isabet ettiği müşahede edilmiştir.⁹¹⁷

⁹¹⁰ Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.335.

⁹¹¹ Ebû Dâvûd, *Salât*, 120.

⁹¹² Mevsilî, **el-İhtiyâr li-Ta'lîl'l-Muhtâr**, Şuayb el-Arnâvût, Ahmed Muhammed Berhum, Abdullatif Hırzullah (Tah.), Daru'l-Risâleti'l-Âlemiyye, Lübnan 2009, c.1, s.163.

⁹¹³ Ebû Dâvûd, **Sünen**, Şuayb el-Arnâvût, (Tah.), Dar'ul-Risâleti'l-Âlemiyye, Lübnan 2009, c.3, s.80.

⁹¹⁴ Bkz. Ebû Dâvûd, *Salât*, 58.

⁹¹⁵ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.167

⁹¹⁶ Ayrıca bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.158.

⁹¹⁷ Nevevî'nin sözünü ettiği Ebû Dâvûd rivayetinde (Ebû Dâvûd, *Salât*, 58) Hz. Peygamber, mestin süresini soran sahâbeye herhangi bir kayıtlamada bulunmaksızın istenildiği kadar süre ile yapabileceğini beyan ettiği, hatta bu süreyi yedi güne kadar çıkardığı nakledilmektedir. Ancak Ebû Dâvûd isnad hakkında ihtilaf edildiğini ve bu isnadın kuvvetli olmadığını beyan etmiştir. Şuayb Arnâvût ise bu hadisin tahkikinde yaptığı izahatta isnadın cidden zayıf olduğunu beyan etmiştir. Yapılan izahatın devamında Dârekutnî'nin isnadın sabit olmadığına dair beyanı

Nevevî'nin şerhinde hadisin manasının ve delâlet ettiği ahkâmın tespiti kapsamında atıfta bulunulan farklı rivayetlerin sıhhatine dair ifadelere rastlamak mümkündür. Mesela “hayz” bölümünde nakledilen bir rivayetin⁹¹⁸ şerhinde Nevevî, erkeğin kadından arta kalan su ile gusletmesinin fikhî durumunu tartışır. İlgili bölümde müellif, Şâfiî, Mâlik, Hanefî ve cumhur ulema nezdinde bu uygulamanın caiz olduğunu belirtir. Farklı görüşleri de kaydeden Nevevî, kendi görüşünün delili olarak da Nesâî, Tirmizî, Ebû Dâvûd ve sünen sahiplerinin rivayet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber'in, eşlerinden birinin arttırdığı su ile guslettiği malumatını kaydetmiştir. Nevevî, sadece hadisin metnini kaydetmekle yetinmeyip hadisin “hasen sahih” olduğunu belirterek rivayetin sıhhatine de işaret eder. Nevevî, bu görüşü kabul etmeyenlerin delili olan ve Hakem b. Amr'dan rivayet edilen hadisi ise içlerinde Buhârî'nin de olduğu hadis imamlarının “zayıf” olarak hükmettiklerini belirtmiştir.

919

Nevevî, sened ile ilgili değerlendirmelerinde zaman zaman râvi tasarrufları sebebiyle oluşan hatalara temas etmiştir. Mesela “Sağ el ile istincanın nehyi” bâbının şerhinde Nevevî'nin yaptığı değerlendirmeler böyle bir duruma misal teşkil etmektedir. İlgili konuda yaptığı değerlendirmede Nevevî, Müslim'den gelen bir rivayette⁹²⁰ râvinin Hemmâm olarak zikredildiğini, diğer bir tarikte⁹²¹ ise hadisin râvisinin Hişâm olarak kaydedildiğini belirtmiştir. Nevevî, birinci rivayette geçen Hemmâm isminde tashif olduğu kanaatini taşıdığını, çünkü Buhârî, Nesâî ve bu ikisinin dışındaki hadis imamlarının rivayetlerinde senedin Hişâm b. Destevâî olarak sevk edildiğini ifade etmiştir. Nevevî, Hafız Ebû Muhammed Halef el-Vasitî'den yaptığı şu nakille sözlerine açıklık getirmiştir: “İmam Müslim, birinci tarikte hadisi “an Yahyâ b. Yahyâ an Abdirrahman b. Mehdî an Hişâm” şeklinde sevk ederken diğer bir tarikte ise hadisi “an Yahyâ b.

aktarılrken akabinde Tahâvî'nin (ö.321/933) şu değerlendirmesine yer verir: “Mestin süresi ile ilgili olarak misafir için 3 gün, mukim için de bir gün olduğu yönünde tevatür bulunmaktadır. Bu durumda hiçbir kimsenin Ebû İmâre'nin hadisi sebebiyle mütevatir eserleri terk etmesine hacet yoktur.” Bkz. Ebû Dâvûd, **Sünen** c.1, s.114.

⁹¹⁸ Bkz. Müslim, Hayz, 40.

⁹¹⁹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.228. Ayrıca bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.158.

⁹²⁰ Bkz. Müslim, Tahâret, 63.

⁹²¹ Bkz. Müslim, Tahâret, 64.

Yahyâ an Vekî' an Hişâm Yahyâ b. Ebî Kesîr" "şeklinde rivayet etmiştir. Dolayısıyla İmam Müslim her iki tarikte hadisi Hişâm b. Destevâî'den rivayet etmiştir."⁹²² Nevevî, bu ifadeleri delil olarak kabul eder ve mevcut nüshalarda zikredilen Hemmâm isminin Müslim'den sonra gelen râviler tarafından kaynaklanan tashifin bir neticesi olduğunu belirtir. Bu misal ile Nevevî, sened tenkidindeki hassasiyeti ve birikimi sayesinde, yazımında yanlışlık olabileceği zannının oluştuğu bir durumda farklı rivayet tariklerini ve râvi ile ilgili yapılan değerlendirmeleri mukayese ederek doğruya ulaşmaya çalıştığını göstermiştir.

Nevevî, sened tahlili kapsamında isnadın sıhhat derecesine işarette bulunduğu gibi râvilerin durumuna da yer verir. Bir rivayette Hz. Ali mezi ile ilgili bir meseleyi Hz. Peygamber'e sormaktan haya ettiği için sorusunu arzetmek üzere Mikdâd b. el-Esved'i görevlendirdiği nakledilmektedir.⁹²³ İbn Abbas tariki ile rivayet edilen hadisin senedini tahlil eden Nevevî, rivayette yer alan râvi Mahrame b. Bukeyr'in bâbasından nakilde bulunması sebebiyle mezkur senedin Dârekutnî (ö. 385/995) tarafından tenkide uğradığını ifade eder. Akabinde ise bahsi geçen râvi hakkında yapılan değerlendirmeleri Dârekutnî'den nakille şöyle kaydeder: "Hammâd b. Hâlid'in, Mahreme'ye 'Bu hadisi babandan duydun mu?' diye bir soru yönelttiğinde aldığı cevap; 'Hayır!' olmuştur. Nesâî (ö. 303/915), *Sünen*'inde Mahrame'nin babasından hiçbir şey işitmediğini zikretmiştir. Mâlik (ö. 179/795) ise Mahrameye hadisleri babasından işitmesi konusunda yönelttiği bir soruya, Mahreme'nin kendisinin bizzat işittiğini beyan ettiğini, aynı zamanda Mahrame'nin salih bir adam olduğunu ifade etmiştir. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Mahrame'nin hadisleri babasından işitmediğini, ancak babasının kitabından rivayette bulunduğunu beyan eder. Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848) ve İbn Ebû Hayseme (ö. 234/ 849) de Mahreme'nin babasından değil de babasının kitabından rivayet ettiğine dair söylentilerin olduğuna dikkat çekerler."⁹²⁴

⁹²² Nevevî, *el-Minhâc*, c.3, s.151.

⁹²³ Müslim, Hayz, 19.

⁹²⁴ Nevevî, *el-Minhâc*, c.3, s.205.

Aktardığımız bilgilerden anlaşılacağı üzere Nevevî, gerekli gördüğü yerde seneddeki râvilerin cerh ve ta'diline dair teferruatlı malumata girebilmektedir. Burada dikkat çeken bir husus da Nevevî'nin râvi ile alakalı hem cerh hem de ta'dili noktasında çok zengin bir kaynak kullanmış olması ve farklı görüşleri bir araya getirerek râviyi bütüncül bir bakışla değerlendirmeye çalışmış olmasıdır. Nevevî, senedin tenkide maruz kaldığını beyan etmekle beraber şu önemli ifadeleri kullanır: “Her ne olursa olsun, hadisın metni Müslim’in daha önce zikretmiş olduğu tarikten ve yine diğerlerinin zikrettiği tarikten sahihtir.”⁹²⁵ Nevevî bu ifadesi ile senedin tenkit edildiği gerekçesiyle metnin acelelikle reddedilmesini doğru bulmadığını, aksine metnin farklı tariklerden durumunun incelenerek rivayetlere bütüncül bir bakış açısıyla bakılmasını isabetli bulduğunu göstermektedir.

Nevevî'nin sened ile ilgili değerlendirmelerde bulunurken bu tespitlerini metin tahlilinden bağımsız olarak yapmayıp, sened ve metin bütünlüğünü dikkate aldığını söylemek mümkündür. Mesela “Müslümanın necis olmamasının delili” bâbında zikredilen bir rivayetle⁹²⁶ alakalı olarak Mâzerî (ö. 536/1141), mezkur rivayetin “عن حميد عن ابي رافع” “an Humeyd an Ebî Râfi” şeklinde senedinin munkatı olduğunu iddia eder. Nevevî'nin Kâdî İyâz'dan (ö. 544/1149) naklettiği bu iddiaya göre Buhârî, Ebû Bekir b. Şeybe (ö. 235/849), Ebû Dâvûd, Nesâî ve İbn Mâce (ö. 273/887) eserlerinde bu rivayeti “عن حميد عن بكر بن عبد الله المزني عن رافع” “an Humeyd an Bekir b. Abdullah el-Müzenî an Râfi” senediyle sevk etmişlerdir. Dolayısıyla Müslim'in senedi munkatıdır. Nevevî, sened ile ilgili bu malumatı aktardıktan sonra hadis metnine dair şu tespitte bulunur: “Hadisin senedine dair bazı iddialar olmakla beraber bu durum hadis metninin tenkit edilmesini gerektirmez. Çünkü her halükarda hadisın metni Ebû Hureyre ve Huzeyfe rivayetleri ile sabittir.”⁹²⁷

Nevevî'nin, yaptığı bu değerlendirmeler sened ve metin tahlilindeki hassasiyetine işaret etmektedir. Aksi durumda bahsi geçen rivayetlerde olduğu üzere

⁹²⁵ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.205. Benzeri ifadeler için bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.290.

⁹²⁶ Müslim, Hayz, 115.

⁹²⁷ Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.290.

farklı tarikten sahih rivayetlere sahip olan nice hadis metinleri tenkide maruz kalabilirdi. Bununla birlikte tenkit edilen metni müdafaa sadedinde kullanılan ifadeler şârihin metodunu ortaya koyma açısından dikkate değer mahiyet arz etmektedir. Son iki misale baktığımızda Nevevî, tenkit edilen hadisin metni ile ilgili herhangi bir izahatta bulunmak yerine, mezkur metnin kuvvetli bir isnadla sabit olduğunu beyan etmiştir. Haliyle şârih metni müdafaa sadedinde ana referans olarak isnadı ortaya koymuştur. Bu durum şârihin hadis tenkit metodolojisinde sened tenkidinin daha öncelikli olduğunu göstermesi adına önemli bir veri olduğunu söylemek mümkündür.

Nevevî'nin bu yaklaşımında İmam Şâfiî'nin yansımaları görmek mümkündür. Nitekim Şâfiî, *er-Risale* adlı eserinde haberin sıhhatini tespit için hangi hususa yoğunlaşılması gerektiğini şöyle ifade eder: “Hadisin doğru veya yalan olduğu sonucuna, çoğunlukla onu haber veren kimsenin doğru veya yalancı kişi olmasıyla varılır. Ancak hadisin özel olan pek azı bunun dışındadır...”⁹²⁸ Bu beyanda görüldüğü üzere İmam Şâfiî, bir haberin sıhhatini tespit edebilmek için dikkatini hadisin sened ve râvilerine yoğunlaştırmıştır. Çünkü ona göre hadislerin büyük bölümünün sahih ve uydurma olduğuna genelde rivayet edenin doğru sözlülüğüne veya yalancılığına dayanılarak hükmedilir.⁹²⁹ Şâfiî bu yaklaşımı ile hadis kritiğinde metin tenkidi yaparak haberleri Kur’ân, meşhur sünnet ve küllî kâidelerle arz eden Hanefîlerden ve yine Medine ehlinin amelinin haberlerinin değerlendirilmesinde kıstas olarak kullanan Mâlikîlerden ayrıldığını ortaya koymuştur. Çünkü esas itibarıyla İmam Şâfiî’ye göre sıhhat tespitinde hadis metninin çok fazla önemi yoktur. Daha açık bir ifade ile hadisin senedi sağlam ise hadis metninin sağlamlığı ortaya çıkmış olur. Dolayısıyla sağlam senedli bir metnin, metin tenkidi yapılarak reddedilmesi mümkün değildir.⁹³⁰

⁹²⁸ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, **er-Risâle**, Ahmed Muhammed Şakir (Tah.), Mektebetü Dari’t-Türas, Kahire 2005, s.399; Krş. Şâfiî, **er-Risâle** (İslâm Hukukunun Kaynakları), Abdülkadir Şener, İbrahim Çalışkan (Terc.), TDV Yayınları, Ankara 1996, s.219 (1099)

⁹²⁹ Bkz. İshak Emin Aktepe, **Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı**, İnsan Yayınları, İstanbul 2008, s.264.

⁹³⁰ Bkz. Aktepe, **Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı**, s.264-265. İmam Şâfiî her ne kadar hadislerin sıhhatinin tespitinde senedi esas ölçü kabul etse ve buna binaen senedin

İshak Emin Aktepe'nin, İmam Şâfiî'nin *Risale*'deki sözlerine atfen yaptığı bu değerlendirmelere baktığımızda Nevevî'nin bazı hadislere dair yaptığı, “Her ne olursa olsun, hadisin metni Müslim'in daha önce zikretmiş olduğu tarikten ve yine diğerlerinin zikrettiği tarikten sahihtir.”⁹³¹ ve “Hadisin senedine dair bazı iddialar olmakla beraber bu durum hadis metninin tenkit edilmesini gerektirmez. Çünkü her halükarda hadisin metni Ebû Hureyre ve Huzeyfe rivayetleri ile sabittir.”⁹³² şeklindeki beyanları benzeri düşünce yapısının tezahürü olarak görülebilir. Netice olarak Nevevî'nin hadisin sıhhat tespitinde isnadı önceleyen ehl-i hadîsin⁹³³ yaklaşımına daha yakın olduğunu söylemek mümkündür.

3.2.3. Metin Tenkidi

‘Beşerî zaaflar sebebiyle, ne hafıza ne de yazı, sözü olduğu gibi korumada yeterli olamamıştır. Bunun farkında olan insanoğlu tarih boyunca şifâhî ve kitâbî olarak aktarılan sözlerdeki her aktarım kademesinde meydana gelen değişme ve bozulmaların önüne geçmek, meydana gelen bozulmaları düzeltmek için önemli ölçüde çaba sarf etmiştir. İşte “metin tenkidi” denen disiplin, insanoğlunun bu çabasının son yüzyıllardaki bilimsel bir disipline dönüşmüş halinin adıdır. Tarihsel

sağlamlığını metnin sağlamlığının bir göstergesi olarak değerlendirse de bazı hadis âlimlerinin buna itiraz ettiği açıktır. Bu konuda Muhammed Abdulhayy el-Leknevî'nin (ö. 1304) *el-Ecvibetu'l-Fâdıle li'l-Es'ileti'l-Aşrati'l-Kâmile* adlı eserinde sünen-i erbaa ve diğer hadis kitapları hakkında sorulan bir soruya verdiği cevap dikkat çekicidir. Müellife yöneltilen soru şu şekildedir: “Sünen-i erbaa, Beyhakî'nin (ö. 458/1066) eserleri, Dârekutnî'nin (ö. 385/995), Hâkim en-Nisâbü'rî'nin (ö.405/1014), İbn Ebû Şeybe (ö. 297/910) ve başkalarının meşhur koleksiyonları gibi, geniş hacimli bu kitaplardaki bütün hadisler sahih lizâtihi veya sahih ligayrihi ya da hasen lizâtihi veya hasen ligayrihi midir? Yoksa değil midir?” Leknevî bu soruya verdiği cevapta şöyle der: “Bu ve benzeri eserlerdeki her şey sahih veya hasen değildir. Aksine bu eserlerde sahih, hasen, zayıf ve münker rivayetler mevcuttur. Nitekim Nevevî, sünen-i erbaada sahih, hasen, zayıf ve münker rivayetler olduğunu belirtmiştir...” (Bkz. el-Leknevî, **el-Ecvibetu'l-Fâdıle li'l-Es'ileti'l-Aşrati'l-Kâmile**, s.66-67.) Dolayısıyla kimi hadis âlimlerince bir eseri hatadan beri kabul etmek ve yine senedinin sıhhatini metnin sıhhatinin teminatı olarak değerlendirmek isabetli bulunmamıştır. Bu konuda benzeri görüşleri için bkz. Kırbasoğlu, **İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi**, s.290; Tuğlu, “Eser Karizması Mı Musannif Karizması Mı?”, **İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (s.51-70), 17:2 (2012), s.52; Özafşar, “Rivayet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in el-Câmiu's-Sahîh'i”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c.39, s.291; Bağcı, “el-Kutubu's-Sitte Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Otoritesini Oluşturan Faktörler”, **İslâmî İlimler Dergisi**, s.123-159.

⁹³¹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.205.

⁹³² Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.290.

⁹³³ Geniş bilgi için bkz. Kadir Gürler, **Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı-İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği-**, Emin Yayınları, Bursa 2007, s.243-258.

süreçte gittikçe tekamül eden, farklı kültürlerin katkılarıyla beslenen ve son asırlarda bilimsel bir standarda kavuşan metin tenkidi, metinlerin özgün halleriyle korunması gibi evrensel ve insanî bir sorun olduğu için vardır.’⁹³⁴

“Metin tenkidi” ise Türkçe’de, kullanıldığı yere göre farklı manalar taşıyan bir kavramdır. Bir eser ve metnin geçirdiği süreçlerde maruz kaldığı bozulma ve değişiklikleri düzeltip orijinal haline döndürme faaliyeti anlamında kullanıldığı gibi, metin eleştirisi anlamında da kullanılır.⁹³⁵ “Metin tenkidi, sadece metin farklarını dipnotlarda göstermekten ibaret standart, teknik ve rutin bir faaliyet değil, bir ırmak gibi akan metnin bizim gördüğümüz hali ile ilk kaynağı arasındaki serüvenini ve bu süreçte ne tür değişimlere maruz kaldığını yakalayabilmektir.”⁹³⁶ Bu ifadeler bize hadiste uygulanan metin tenkidinin rivayetlerin Kur’ân’a, akla, tarihe ve bilimsel verilere arzetmekten daha öte bir şey olduğunu göstermektedir.

Ancak metin tenkidini rivayetlere uygulama noktasında bu bakış zaviyesini yakalamak her zaman mümkün olamamaktadır. Nitekim Emin Özafşar, günümüzde kullanılan metin tenkidinin engin hadis kültürünü kuşatmaktan uzak olduğunu ve batıda geliştirilen kültür tenkidi teorilerini yansıtmadığını belirtir. Bu haliyle de bu yöntemin sadece sağlam ve çürük rivayetleri ayırma mantığına dayandığından kültüre siyah ve beyaz olarak bakmayı empoze ettiğini, bu itibarla da zaman zaman itham edici/suçlayıcı bir üslûba büründüğünü, dolayısıyla da engin hadis kültürünü kuşatmaktan ve onunla empati kurup anlamaktan yoksun kaldığını ifade etmektedir.⁹³⁷

⁹³⁴ Polat, **Metin Tenkidi**, s.13, 14; Ayrıca metin tenkidi ile ilgili tartışmalar için bkz. Bkz. Mustafa es-Sıbâî, **es-Sünnetü ve Mekânetühâ fî Teşrî’il-İslâm**, Dâr’ül-Verrâk, Riyad 1426, s.211-321; Muhammed Zübeyr Sıddîkî, **Hadis Edebiyatı Tarihi**, Yusuf Ziya Kavakçı (Trc.),Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul 2004, s.33-46; Kandemir, “Sahîhayn’e Yöneltilen Tenkitlerin Değeri”, **Sünnetin Dindeki Yeri**, s.344-366; Yıldırım, **Hadiste Metin Tenkidi**, s.38-44; Sakallı, **Hadis Tenkidi**, s.138; Dumeynî, Misfir b. Gurmullah, **Hadis’te Metin Tenkidi Metotları**, İlyas Çelebi, Adil Bebek, Ahmet Yücel (Trc.), Kitabevi, İstanbul 1997, s.10.

⁹³⁵ Bkz. Polat, **Metin Tenkidi**, s.23.

⁹³⁶ Polat, **Metin Tenkidi**, s.49.

⁹³⁷ Bkz. Özafşar, “Hadis/Sünnet ve Kültür”, **İslâmın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri**, (s.81-95), TDV Yayınları, Ankara 2003.

Metin tenkidi kavramının işlevi ve günümüzde yapılanların ne derece metin tenkidi olduğu yönünde dile getirilen bu iddialar bir yana; hadis tenkit kriterleri içerisinde metin tenkidinin de kullanılıp kullanılmadığı muhaddisler arasında tartışılan mevzular arasında yer almıştır. Kimilerine göre hadis tenkidi hususunda yapılması gereken yapılmış ve bunlar meşhur kitaplar içerisinde tasnif edilmiştir. Kimilerine göre metin tenkidi hususunda yeterince gayret gösterilmiş ama daha fazlasına ihtiyaç vardır.

Sahih hadislerin meşhur kitaplarda toplanmış olduğunu ve Buhârî ve Müslim gibi bazı kitapların da sıhhatinin kat'î olduğunu düşünen İbnü's-Salâh'a göre aslında tenkit konusunda yapılması gereken zaten yapılmıştır.⁹³⁸ M. Zübeyr Sıddîkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi* adlı eserinde hadis âlimlerinin sadece isnad tenkidi ile yetinmeyip metin tenkidinde de bulunduğunu ve dolayısıyla hadis âlimlerince isnadın sahliliğinin hadis metinlerinin sıhhatinin tek ölçütü olamayacağını bilindiğini ifade etmiştir.⁹³⁹ Nurettin İtr ise muhaddislerin, tenkit kaidelerinin hadislere yeterince tatbik edilmediği yönündeki iddialarını mesnetsiz ve çelişki olarak nitelendirerek tenkit kaidelerinin muhaddislerce hadislerin senedlerine, râvilerine ve metinlerine uygulandığını ifade etmiştir.⁹⁴⁰

⁹³⁸ İbnü's-Salâh, *Sıyânetü Sahîh-i Müslim*, s.85. Yine bu konuda Mecdüddin İbnu'l-Esîr'in (606/1210) *Câmi'ul-Usûl* adlı eserinde zikredilen şu ifadeler bahsi geçen değerlendirmenin teyidi mesabesindedir. "Daha önce adları geçen kimselerin yaptığı gibi ben de isnadları attım. Onlar bu hususta bizim için güzel bir örnektir. Zira isnadları zikretmenin ilk amacı, hadisi tespit etmek ve sıhhatini belirlemektir. Bu ise ilk devir hadisçilerinin işiydi. Bu konuda onlar gerekeni yapmışlardır. Dolayısıyla, onların yapıp bitirdikleri ve bizi müstağni kıldıkları şeyleri tekrarlamaya gerek yoktur." İbn'ül-Esîr, *Câmi'u'l-Usûl li-Ehâdisi'r-Resûl*, c.1, s.22. Çalışmamızda "*Senedde Zikredilen Ravilerle İlgili Tenkitler*" başlığı altında ifade edildiği üzere bir eserin kendisini hadisin sıhhatinin tespitinde temel ölçüt almanın isabetli olmadığı açıktır. Bunun yanında hadisin sıhhati hakkında geçmişte yapılan değerlendirmeleri nihai sonuçlar olarak kabul etmenin ilmin gelişmesine ve araştırma ruhunun sekteye uğramasına sebep olacağı muhakkaktır. Bu konu ile ilgili değerlendirme ve eleştiriler için bkz. Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, s.38; Hatiboğlu, "Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri", *İslâmi Araştırmalar*, s.2; Bağcı, "el-Kutubu's-Sitte Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Otoritesin Oluşturan Faktörler", *İslami İlimler Dergisi*, s.159; Özaşar, "Rivayet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in el-Câmiu's-Sahîh'i", *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.39, s.292.

⁹³⁹ Sıddîkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, s.294-299.

⁹⁴⁰ Bkz. Nurettin İtr, *es-Sünnetü'l-Mutahhara ve't-Tahaddiyyat*, Mecelletü'l-Merkezi Buhûsi's-Sünne ve's-Sîre, Katar 1988, s.180; Ayrıca bkz. Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, s.39.

Subhî es-Sâlih (ö. 1986), *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları* isimli eserinde mevzû hadisler ve uydurma sebeplerinden bahsederken mütehasıs hadis âlimlerinin, rivayetin sahihini, uydurma olanından ayırmada ne kadar mahir olduğuna yer verir. Akabinde ise âlimlerin hadis metinlerine uyguladığı bazı tenkit kriterlerinden bahseder. Nihayetinde ise İbnu'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) şu sözünü⁹⁴¹ nakleder: “Akla uymayan, nakle muhalif ve İslâm prensiblerine zıt bir hadis görürsen, bil ki, o mutlaka mevzûdur, diyen ne güzel söylemiştir.”⁹⁴² Subhî es-Sâlih, eserinde hadis mütehasıslarının mevzû hadisi seçmek için koyduğu kaidelere ve İbnü'l-Cevzî'nin tamamen metin tenkidi bağlamında söylediği sözlere yer vererek aslında hadis mütehasıslarının ne derece metin tenkidi ile iştigal ettiklerine îmada bulunmuştur.⁹⁴³

Muhaddislerce metin tenkidinin yapıldığına dair bu beyanlar olmakla birlikte bu kanaatte olmayan ve metin tenkidinin ihmal edildiğini iddia edenler de bulunmaktadır. Mesela M. Said Hatiboğlu, hadislerin metinleri ile yeterince ilgilenilmediği kanaatinde olup bu durumu şöyle ifade eder: “Şayet, muteber hadis kitaplarında yazılı rivayetlerin, hadis tenkidi imamlarının tenkidinden geçmiş olduklarını kabul edecek olursak, ki böyle olması gerekir, birçok kasıtlı rivayetlerin bu eserlerde yer bulabilmiş olması karşısında, bu sahadaki gayretlerin pek muvaffakiyetli olmadığını kabul etmek durumunda kalacağımız tabiidir. Bu eserlerde bu çeşit rivayetlerin mevcut oluşu, aynı zamanda bizi, hadis tenkitçilerinin ekserisinin isnadı ön plana almış kişilerden olduklarını kabul etmeye götürür. Zira bu kitaplardaki rivayetlerin isnadları sahih olarak kabul edilmektedir.”⁹⁴⁴

Benzeri bir yaklaşımı Kırbaçoğlu'nun makalesinde de görmek mümkündür. Müellife göre hadis usûlü, tarihi gelişim süreci içerisinde metinden yani

⁹⁴¹ Bkz. Süyûtî, *Tedribü'r-Râvi fî Şerhi Takribü'n-Nevevî*, s.141.

⁹⁴² Bkz. Subhi es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, Yaşar Kandemir (Ter.), Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, İstanbul 1997, s.212-221.

⁹⁴³ Yaşar Kandemir bir makalesinde metin tenkidi alanında yapılmış olan bazı çalışmaları misal olarak zikreder. Bunlar Selahaddin b. Ahmed el-Edlibî'nin *Menhecü Nakdi'l-Metn inde Ulemâ'i'l-Hadisi'n-Nebevî*, Beyrut 1403/1983; Dümeynî'nin, *Mekâyisü Nakdi Mütûni's-Sünne* (Riyad 1404/1984); Muhammed Lokman es-Selefî'nin, *İhtimâmü'l-Muhaddisin bi Nakdi'l-Hadis Seneden ve Metnen* (Riyad 1408/1987) ve Muhammed Tâhir el-Cevâbî'nin, *Cühûdü'l-Muhaddisin fî Nakdi Metni'l-Hadis* (Tunus 1991) adlı eserleridir. Bkz. Kandemir, *Sünnetin Dindeki Yeri*, s.370.

⁹⁴⁴ Hatiboğlu, *İslâm'da Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*, s.86.

nakledilen sözün içeriğinden ziyade, isnadı yani, sözü nakledeni esas aldığını ve hadislerin güvenilirliğini, nakledenlerin güvenilirliği ile test etmeye çalıştığını, bu sebeple de hadis usûlüne aslında “isnad usûlü” demenin daha doğru olacağını belirtmiştir. Savunma mahiyetinde söylenen şeylerin “Klasik hadis usûlünde metin tenkidine önem verilmiştir.” ifadesinden öteye gitmediğini, üstelik metin tenkidi çalışması olarak sunulan şeylerin de aslında isnad tenkidi olduğunu beyan eden Kırbaçoğlu, savunmacı eğilimin, hadise yöneltlen eleştiriler karşısında hemen “Sünnet-hadis düşmanlığı”, “Sünnet-hadis inkarı” veya “Müsteşrikvârî bir yaklaşım” şeklinde damgalama yapmasını da eleştirmiştir.⁹⁴⁵

Nakletmiş olduğumuz malumatlara bakıldığında hadislerin yeterince tenkide uğramadığını iddia edenler olduğu gibi buna karşı çıkıp muhaddislerin her ne kadar terim olarak kullanmasalar da neticede metin tenkidinde bulunduğunu dile getirenler de bulunmaktadır.⁹⁴⁶

Her iki eğilimi bir arada değerlendirdiğimizde geçmişten günümüze hadis alanında yapılan tenkit faaliyetlerini tamamen isnad tenkidi faaliyeti olarak nitelendirerek metin tenkidi yapılmadığını dile getirmek adil bir yaklaşım olmadığı gibi, karşı eğilimden yöneltlen her iddiaya da göz kapamanın ve bu ithamları tamamen hadis ilmine kasteden bir tutum olarak vasıflandırmanın çok da insafli olmayacağı kanaatini taşımaktayız. Dolayısıyla önyargıdan uzak, samimiyetle ve birbirini anlamaya çalışan bir tutumla yapılacak değerlendirmelerin daha şeffaf ve sıhhatli bir netice vereceğini düşünmekteyiz. Çünkü her ne kadar metin tenkidi yapıldığı savunusu bir hakikati ifade etmiş olsa da bu çalışmaların sened tenkidine ayrılan mesai kadar olmadığı, sened tenkidinin öncelendiği ve metin tenkidi alanında yapılması gereken daha çok işin olduğu da bir gerçek olarak karşımızda durmaktadır.

⁹⁴⁵ Bkz. Kırbaçoğlu, “Hadis İlminde Metodoloji Sorunu”, **Sünnetin Dindeki Yeri**, (s.437-512), Ensar Yayınları, İstanbul 2010, s.438-441.

⁹⁴⁶ Konu ile alakalı tartışmalar hakkında detaylı bilgi için, Polat, **Hadiste Metin Tenkidi**; Yıldırım, **Hadiste Metin Tenkidi**; Yusuf el-Kardâvi, **Sünneti Anlamada Yöntem**, Bünyamin Erul (Trc.), Rey Yayıncılık, Kayseri 1998; Sakallı, **Hadis Tenkidi**; Zübeyr Sıddîkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*; Kırbaçoğlu, **İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2006; Yücel, **Oryantalistler ve Hadis** vb.

Tenkrit metodunun rivayetlere uygulanması esnasında varılan hükümlerin subjektif olduğu gerçeğinden hareketle, tenkide yönelik izahatlarda kesin ve genelleşici ifadelerden kaçınarak ihtiyatlı konuşmanın daha isabetli olacağı muhakkaktır. Konu ile ilgili yaptığı tespitlerde bu konuya özellikle dikkat çeken Selahattin Polat şu ifadelerle yer vermiştir: “Bir hadisin Kur’ân’a, akla, dinin genel esaslarına ve tarihi gerçeklere aykırılık gibi gerekçelerle eleştirilmesinde aceleci olmamak, meseleyi etraflıca araştırmak ve düşünmek, bu konuda benzer itirazlar yapılmış ve bu itirazlara birilerince cevap verilmiş mi diye araştırma yapmak gerekir. Ayrıca bu konuda uzmanlarla istişare yapmakta ve tartışmakta da yarar vardır. Bu türden kriterlere aykırılık hükmünün subjektif olduğu, aynı konuda farklı hükümler verilebileceği gözden uzak tutulmamalıdır. Tarihte olduğu gibi günümüzde de bir âlimin, Kur’ân’a, akla ve diğer kriterlere aykırı gördüğü bir hadisi, başka bir âlimin aykırı görmeyişi bu kriterlerle tenkidin subjektivesinin ampirik delilidir.”⁹⁴⁷

Hadiste metin tenkidi ile ilgili bu kısa malumatların akabinde Nevevî’nin şerhinde hadislerin Kur’ân’a, diğer hadis metinlerine, tarihi ve bilimsel verilere arz ederek nasıl bir metin tenkidi yaptığı mevzusuna değinmek istiyoruz.

3.2.3.1. Metinlerin Kur’ân’a Arzı

Nevevî, hadis metinlerini tahlil ederken Kur’ân ayetleri ile olan uyumunu göz önünde bulundurur. Çünkü Kur’ân-ı Kerîm, İslâm’ın varlığının ruhu, binasının temelidir. O, İslâm’daki her kanun için kendisine başvurulacak aslî düstur olup, onların anası ve dayanağıdır. Nebevî sünnet ise, bu düsturun yorumu ve tafsilatıdır. Sünnet, Kur’ân’ın nazârî beyanı ve amelî tatbikidir. Ne beyanın, beyan edilenle çelişkiye düşmesi ve ne de fer’ın asıla muarız olma durumu vardır. Bunun içindir ki, Kur’ân’ın muhkem ayetlerine ve vazıh beyanlarına muarız olan sahih ve sabit hiçbir sünnet yoktur.⁹⁴⁸

İmam Azam Ebû Hanîfe, hadislerin Kur’an’a arzı konusunda Allah Rasûlü’nün Kur’an’a aykırı bir şey söylemeyeceğini, aksi halde Allah-u Teâla’nın

⁹⁴⁷ Polat, **Metin Tenkidi**, s.307.

⁹⁴⁸ Kardâvî, **Keyfe Neteâmelü maa’s-Sünnet’in-Nebeviyye**, s.113.

“Eğer (Peygamber) bize isnat ederek bazı sözler uydurmuş olsaydı, mutlaka onu kudretimizle yakalardık. Sonra da onun şah damarını mutlaka keserdik.”⁹⁴⁹ ikazına maruz kalacağını belirtir. Haliyle Allah Rasûlü’nün Allah’ın kitabına muhalefet etmeyeceğini ve Allah’ın kitabına muhalefet eden bir kişinin de rasul olamayacağını belirtmiştir. Ebû Hanîfe sözlerinin devamında, Nebî’ye atfen Kur’an’a aykırı rivayette bulunan kimseyi reddetmenin Allah Rasûlü’nü reddetmek ve yalanlamak olmayacağını, bilakis reddin ve töhmetin rivayette bulunan kişi hakkında olacağını beyan etmiştir.⁹⁵⁰

Hadisin Kur’ân’a arzı meselesinin uygulama ve dayanak noktası hususunda âlimlerin farklı yaklaşımları bulunmaktadır. Ancak alimler her ne kadar hadisin Kur’an’a arz edilmesinin mahiyeti hakkında ihtilaf etseler de, nihayetinde hadislerle Kur’an arasında bir tenakuzun olmayacağına inandıklarını ve hadisleri değerlendirirken Kur’an ile uyumunu göz ardı etmediklerini eserlerinde ifade etmişlerdir.⁹⁵¹ Bu bağlamda bazı eserlerde hadislerin Kur’an’a arzının ne şekilde yapılması gerektiğine ve uygulamada olabilecek muhtemel hataların ne gibi sonuçlar doğuracağına dikkat çekilmiştir. Şöyle ki, bu ‘metot uygulanırken Kur’ân’ın sadece ilgili ayetleri değil bütünü göz önüne alınmalıdır. Zaten bu tenkidin adı da ayete aykırılık değil, Kur’ân’a aykırılıktır. Çünkü Kur’ân parçacı bir bakış açısıyla okunduğunda, farklı ayetleri arasında bile teâruz görülebilir. Tenkit ettiğimiz hadisin anlamını da hadisin bağlamı ve sünnetin bütünlüğü içerisinde değerlendirmek gerekir. Konunun Kur’ân ve sünnet bütünlüğünde değerlendirmesini yaptıktan sonra da hadisin farklı varyantları arasındaki metin farklılıklarını göz önünde bulundurarak

⁹⁴⁹ Hakka, 69/44-46.

⁹⁵⁰ Bkz. Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit, **el-Âlim ve’l-Müteallim**, Muhammed Zahid el-Kevserî (Tah.), 1368, s.24-25.

⁹⁵¹ Hadislerin Kur’an’a arzı, arz hadisinin keyfiyeti ve Kur’an’a arzın mahiyeti hakkında tartışmalar için bkz. Taberânî, **Mu’cemu’l-Kebir**, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire Tarihsiz, c.2, s.97; İbn Cevzî, **el-Mevzûât**, Abdurrahman Muhammed Osman (Tah.), Mektebetü’s-Selefiyye, Medine 1966, c.1, s.258; Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü’l-Esrar Şerhu Usûli’l-Pezdevî**, Dâru’l-Kitâbü’l-İslâmiyye, c.3, s.10; İbn Cevzî, **el-Mevzûât**, c.1, s.258; Misfir Gurmullah ed-Dümeynî, **Mekâyisü Nakdi Mütüni’s-Sünne**, Riyad 1983, s.293; Krş. Dümeynî, **Hadiste Metin Tenkidi Metotları**, İlyas Çelebi, Adil Bebek, Ahmet Yücel (Çev), s.251; Ahmet Keleş, **Hadislerin Kur’ân’a Arzı**, İnsan Yayınları, İstanbul 1998; Müjdat Uluçam, **Kur’ân Ayetleri ve Hadisler Arasında Görülen Tearuz ve Çözüm Yolları**, (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1997); Aktepe, **Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı**, s.124-128, 269-275; Yıldırım, **Hadiste Metin Tenkidi**, s.427-448.

arz işlemi yapılmalıdır. Cımbızla çekilmiş bir hadisin, cımbızla çekilmiş bir ayete aykırılığından söz etmek hesabı verilmez problemler barındırmaktadır.⁹⁵²

Nevevî'nin hadislerin Kur'an'a arz edilmesine karşı olmadığı ve şerhinde zaman zaman hadisleri Kur'an'a arz ederek metne dair bazı değerlendirmelerde bulunduğu müşahede edilmektedir. Ancak Nevevî'nin şerhinde Kur'an'a arz olarak nitelendirilebilecek misaller, daha çok şarihin farklı rivayetler veya kanaatler arasında tercihte bulunurken Kur'an'a uygun olanı tercih etmesi veya tercihinin Kur'an'la delillendirmesidir. Nitekim Nevevî'nin şerhinde bir rivayet metninin Kur'an'a dayanılarak sıhhatinin reddedildiği nadir olarak karşılaşılabilecek bir durumdur. Dolayısıyla Nevevî, hadislerin Kur'an'a arz metodunu, hadis metninin sıhhatini tespitten ziyade genellikle hadis metnini teyit etmek, gerektiği zaman tevil etmek ve yine tercihinin belirlemek için kullanmıştır.

Nevevî'nin şerhinde hadislerin Kur'an'a arz edilmesine dair “Kitâbü'n-nikah” bölümünde geçen bir hadisi⁹⁵³ misal olarak vermek mümkündür. Bu rivayette Hz. Peygamber, bir kadının halası veya teyzesi ile aynı nikah altında toplanamayacağını bildirir. Âlimler bu hadisin delâleti ile kadının halası veya teyzesi ile aynı nikahta birleştirilmesinin caiz olmadığını söylerken, haricî ve Şîa âlimleri ise “وَأَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ” “Bunların dışındakiler ise size helal kılındı.”⁹⁵⁴ ayetini hüccet göstererek mezkur nikahın cevazı ile hükmetmişlerdir. İmam Nevevî, hadisin şerhinde her iki tarafın görüşlerini kaydettikten sonra cumhur ulemanın delilini şöyle izah eder: “Cumhur bu hadislerle bahsi geçen ayeti tahsis etmiştir. Nitekim haber-i vâhid ile Kur'an'ın umumunun tahsisi caizdir.”⁹⁵⁵ Nevevî, bu izahatla haber-i vâhidin ayeti tahsis etmesini kabul ettiğini açıkça beyan etmiştir.

Nevevî'nin, umumun tahsisi konusunda Kur'an'a arz metodunu kullandığı gibi hadisin hükmünü teyid sadedinde de hadisi Kur'an'a arz ettiği görülmektedir. Mesela “sıyâm” bölümünde Muhammed b. Hâtım tariki ile zikredilen bir rivayette

⁹⁵² Polat, **Metin Tenkidi**, s.308.

⁹⁵³ Müslim, Nikah, 33.

⁹⁵⁴ Nisa, 4/24.

⁹⁵⁵ Nevevî, **el-Minhâc**, c.10, s.193.

râvi Ebû Bekir'in Ebû Hureyre'yi “من ادركه الفجر جنباً فلا يصم” “Bir kimse cünüb olarak sabahlarsa oruç tutmasın.” derken işittiği nakledilmiştir. Aynı rivayetin devamında ise bu mevzunun Hz. Peygamber'in eşleri Hz. Aişe ve Ümmü Seleme'ye arz edildiği ve onların ise bu durumda Hz. Peygamber'in oruç tuttuğunu beyan ettikleri ve Ebû Hureyre'nin ise bu sözleri duyunca önceki kavlinden rücû ettiği nakledilmiştir.⁹⁵⁶ Bu hadis bağlamında Ebû Hureyre'nin rücû etmesini ve mevzunun fikhî boyutunu ayetlerin şahitliğinde tahlil eden Nevevî, şerhinde şunları kaydeder: “Ebû Hureyre'nin tevil götüren sözünden rücû etmesinin sebebi Hz. Aişe ve Ümmü Seleme hadisinin kendi nazarında sabit olmasıdır. Haliyle Ümmü Seleme ve Hz. Aişe'nin bu mevzuyu daha iyi bilecekleri için onların sözleri itimata daha layıktır. Ayrıca Kur'ân'a da muvafıktır. Çünkü Allah Teâlâ fecir doğana dek mübaşeret ve bir şeyler yemeği mübah kılmıştır.”⁹⁵⁷ Bu umumî izahtan sonra Nevevî, ilgili konunun izahına ayetlerin istidlali ile şöyle devam eder: Allah Teâlâ “فَالَّذِينَ بَشِيرُهُنَّ ۖ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ۖ”⁹⁵⁸ “Artık eşlerinize yaklaşın ve Allah'ın sizin için yazıp takdir ettiği şeyi arayın. Şafağın aydınlığı gecenin karanlığından ayırt edilinceye (tan yeri ağarcaya) kadar yiyecek için.” ayetindeki mübaşeret lafzı ile cimayı murad etmiştir. Bu sebeple de “وَابْتَغُوا مَا ۖ” “Allah'ın sizin için yazıp takdir ettiği şeyi arayın” ifadesini kullanmıştır. Dolayısıyla bu kişinin fecir doğana kadar olan süredeki cima fiiline müsaade edilmesi bu şahsın cünüb olarak sabahlama durumunu gerektirecektir. Bu durumda ise Allah Teâlâ'nın “ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى الْيَلِّ”⁹⁵⁹ “Sonra akşama kadar orucu tam tutun.” ifadesi ve Hz. Peygamber'in ameli, cünüb olarak sabahlayan kimsenin oruç tutabileceğine delil teşkil etmektedir.⁹⁶⁰ Bu misalde Nevevî'nin, hadisin ahkâmını belirlerken rivayeti Kur'ân'a arz ettiğini ve hadisin ayete muvafakatını ahkâmın teyidinde belirleyici bir delil olarak kullandığını görmekteyiz.

Benzeri bir misali “Namaza vakar ve sükunetle gelmenin müstehap oluşu ve koşarak gelmekten nehiy” bâbında zikredilen bir hadisin şerhinde görmekteyiz.

⁹⁵⁶ Bkz. Müslim, Sıyâm,75.

⁹⁵⁷ Nevevî, el-Minhâc, c.7, s.221.

⁹⁵⁸ Bakara, 2/187.

⁹⁵⁹ Bakara, 2/187.

⁹⁶⁰ Nevevî, el-Minhâc, c.7, s.221.

Ebû Hureyre'den gelen bu rivayette Hz. Peygamber'in namaza sukunet ve vakarla gelinmesini istediği ve cemaate sonradan iştirak edilmesi durumunda ise kalan kısmının tamamlanmasını beyan ettiği nakledilmiştir.⁹⁶¹ Nevevî hadisi şerh ederken namazı tamamlanması mevzuunda bazı rivayetlerin “وما فاتكم فاتموا” “Yetişemediğinizi tamamlayın.”⁹⁶² lafzı ile sevk edilirken bazısının “واقض ما سبقك” “Yetişemediğini kaza et.”⁹⁶³ şeklinde nakledilmesinin ihtilafa sebep olduğunu ifade etmiştir. Nevevî sözlerine şöyle devam eder: “İmam Şâfiî, halef ve selefin cumhur ulemasına göre sonradan cemaate yetişen kişinin imamla kıldığı bölüm namazın baş tarafı, selamdan sonra kıldığı ise geri kalan kısmıdır. Ebû Hanîfe'ye göre ise doğru olan yukarıdaki ifadenin mukabilidir. Ebû Hanîfe ve aynı kanaati taşıyanların delili “واقض ما سبقك” “Yetişemediğini kaza et.”⁹⁶⁴ rivayeti iken Şâfiî'nin delili rivayetlerin ekserisini teşkil eden “وما فاتكم فاتموا”⁹⁶⁵ “Yetişemediğinizi tamamlayın.” ibaresidir. Nevevî, ihtilaf mevzuunu bu şekilde aktardıktan sonra Şâfiî'nin ve cumhurun, Hanefî'nin deliline itiraz ettiklerini ve bunu da ayetle teyit ettiklerini ifade eder. Buna göre rivayette geçen “واقض” “Kaza et.” ifadesiyle fiilin yapılması murad edilmiştir. Yoksa bu lafızla fakihlerin ıstılahındaki “kaza” manası kastedilmemiştir. Nitekim mevzu edilen bu lafzın, fiilin yerine getirilmesi maksadıyla kullanımı yaygındır. Mesela “فَإِذَا قُضِيَتْ”⁹⁶⁷ “Böylece onları, iki gün içinde yedi güne tamamladı...”⁹⁶⁶ “Hac ibadetini bitirince...”, “فَقَضَّيْهُمْ سَبْعَ سَمَوَاتٍ”⁹⁶⁷ “Namaz bitince...”⁹⁶⁸ ayetlerinde bu manada bir kullanım görülmektedir.”⁹⁶⁹

Yukarıda verilen bazı misallerde kimi hadislerin hükmünün ayete muhalefet ettiği gerekçesiyle reddedildiğine şahit olmaktayız. Nevevî ise haber-i vâhid ile gelen hadisi Kur'ân'a arz neticesinde hemen reddetmek yerine delillerin muarazasını giderici yorum getirmeye çalışmaktadır. Bu gayretlerden birisi de ayetin

⁹⁶¹ Bkz. Müslim, Mesâcid, 151.

⁹⁶² Müslim, Mesâcid, 151.

⁹⁶³ Müslim, Mesâcid, 154.

⁹⁶⁴ Müslim, Mesâcid, 154.

⁹⁶⁵ Müslim, Mesâcid, 151, 152, 153.

⁹⁶⁶ Bkz. Bakara, 2/200.

⁹⁶⁷ Bkz. Fussilet, 41/12.

⁹⁶⁸ Bkz. Cuma, 62/10.

⁹⁶⁹ Nevevî, el-Minhâc, c.5, s.102.

hadisin hükmü de göz önünde bulundurularak tevil edilmesidir. Örneğin “Bütün namazlarını bir abdest ile kılmanın cevazı” bâbında rivayet edilen bir hadiste Mekke’nin fethedildiği gün Hz. Peygamber’in bütün namazlarını bir abdest ile kılması üzerine Hz. Ömer’in “Bugün hiç yapmadığınız bir şey yaptınız.” diyerek yapılan fiili sorgulamasına mukabil Hz. Peygamber’in “Evet. Kasten yaptım Ey Ömer!” dediği nakledilmektedir.⁹⁷⁰ Nevevî, hadisin ahkâmına dair yaptığı izahatta bu hadise binaen Tahâvî (ö. 321/933) ve İbn Battâl’ın (ö. 449/1057) abdestli bile olsa kişinin her namaz için abdest almasının gerektiği kanaatini taşıdıklarını ve hüccet olarak da “إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ”⁹⁷¹ “Namaz kılmaya kalktığınız vakit yüzlerinizi yıkayın...” ayetine dayandıklarını nakleder.⁹⁷² Nevevî, öncelikli olarak böyle bir görüşün hiçbir kimseden sahih olarak gelmediğini, ancak bu ifadelerle her namaz için abdest tazelemenin müstehap olmasını kastetmiş olabileceklerini belirtir. Akabinde ise hüccet olarak getirilen ayeti değerlendiren Nevevî, bu ayet ile kastedilenin “şayet muhdis olarak namaza kalktığınız vakit” manasında olduğunu ifade eder. Bazı kişilerin bu ayetin Hz. Peygamber’in fiili ile nesh olduğunu kabul ettiklerini nakleden Nevevî, bu kanaatin zayıf bir görüş olduğunu belirtir.⁹⁷³

Verilen misaller çerçevesinde Nevevî’nin hadisleri Kur’ân’a arz ettiğini fakat bu metodu uygularken Şâfiî çizgisinde hareket ettiğini söylemek mümkündür. Özellikle haber-i vâhidin Kur’ân karşısındaki konumu hususunda Hanefî mezhebinden farklı düşünen Nevevî, Şâfiî’nin kanaati üzere hareket etmektedir. Buna binaen Nevevî, haber-i vâhidin metnini Kur’ân’a muhalefet ettiği gerekçesiyle reddetmekten çok senedi sağlam olmak kaydıyla haber-i vâhidin ayeti tahsis edebileceğini veya hadisin ayeti tefsir edebileceğini düşünmektedir. Bu kanaate göre de Nevevî, ayeti bu cihette tevil etmekte ve nihayetinde zahirdeki muarazayı gidermeye çalışmaktadır.

Nevevî’nin Kur’an’a arz metodunu az kullandığı bilinmekle birlikte, Kur’an’a muarız olduğu iddiasıyla ciddi tartışmaların olduğu hadisler karşısında

⁹⁷⁰ Müslim, Tahâret, 86.

⁹⁷¹ Maide, 5/6.

⁹⁷² Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.169.

⁹⁷³ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.169.

hiçbir açıklama yapmaması tenkide sebep olmuştur.⁹⁷⁴ Örneğin “Mahlûkatın ilk yaratılışı ve Âdem’in halk edilmesi” bâbında zikredilen bir rivayette Ebû Hureyre şöyle demiştir: “Rasûlullah elimden tutarak; ‘Allah yeri cumartesi günü yaratmış, o toprakla dağları pazar günü, ağaçları pazartesi günü, sevilmeyen şeyleri salı günü, nuru çarşamba günü yaratmıştır. Yerin üzerine hayvanları perşembe günü yaymıştır. Adem’i de cuma günü ikindiden sonra mahlukatın en sonunda ve cuma saatlerinin nihayetinde ikindi ile akşam arasında yaratmıştır.’ buyurdular.”⁹⁷⁵ Buhârî, *Târîhu’l-Kebîr* adlı eserinde hadisin esasında Kâ’b el-Ahbâr’ın sözü olduğunu ifade ederken;⁹⁷⁶ İbn Teymiyye (ö. 728/1328) Buhârî’yi haklı bulur.⁹⁷⁷ Nitekim hadiste yeryüzünün yaratılışı yedi gün olarak belirtilmesine rağmen bu hadisin “Rabbimiz o Allah’tır ki, gökleri ve yeri altı günde yarattı...”⁹⁷⁸ ayetine ve yine Fussilet⁹⁷⁹ sûresindeki yaratılış sürecine muhalif olduğu şeklinde iddialar dile getirilmiştir. Çünkü bu sûrede yerin yaratılması iki gün, dağlar ve bitkilerle ağaçların yaratılması da diğer iki gün olmak üzere dört gün, bunlara göklerin yaratılmasını da eklersek bahsedilen yaratılış altı gün sürdüğü görülmektedir.⁹⁸⁰

Hadisin tahlili kapsamında rivayeti reddedenler olduğu gibi bu hadisi savunanlar da olmuştur.⁹⁸¹ Burada hangi tarafın haklı olduğunu belirtmekten çok Nevevî’nin hadisin Kur’ân’a arzı kapsamında nasıl bir yaklaşımda bulunduğunu

⁹⁷⁴ Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, adlı eserinde yerin kaç günde yaratıldığını anlatan Müslim hadisi (Müslim, *Sıfatü’l-Münâfikîn*, 27) hakkında alimlerin tartışmalarına yer verir. Yıldırım, bu hadisi savunanları ve itiraz edenleri delilleri ile birlikte kaydederken, İmam Nevevî’nin bunca münakaşaya rağmen sessiz kalmasını garipsemiştir. Bkz. Yıldırım, **Hadiste Metin Tenkidi**, s.439.

⁹⁷⁵ Müslim, *Sıfatü’l-Münâfikîn*, 27.

⁹⁷⁶ Bkz. Buhârî, **et-Târîhu’l-Kebîr**, Seyyid Hâşim en-Nedvî (Tah.), Dar’ul-Fikr, Beyrut Tarihsiz, s.414.

⁹⁷⁷ Bkz. İbn Teymiyye, **Mecmûu Fetavâ**, Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım (Tertib), Riyad 2004, c.1, s.256, 257. Hadisle ilgili değerlendirmeler için bkz. Yıldırım, **Hadiste Metin Tenkidi**, s.439.

⁹⁷⁸ A’raf, 7/54.

⁹⁷⁹ Bkz. Fussilet, 41/ 9-12.

⁹⁸⁰ Bkz. Yıldırım **Hadiste Metin Tenkidi**, s.439.

⁹⁸¹ Müslim’e Yönelik Eleştiriler” konulu çalışmasında Kemal Özcan, bu hadisi, içerisinde israiliyyat olduğu gerekçesiyle eleştirilen rivayetler arasında değerlendirmiş ve ilgili konuda yapılan eleştirileri naklettikten sonra kendi kanaatinin de bu yönde olduğunu belirtmiştir. Akabinde ise Müellif, bu rivayetin israiliyyat olduğu kabul edildiği zaman ise, bu rivayetin metne dönüşme sürecinin Ebû Hureyre’den sonraki bir döneme ait olma ihtimalinin göz önünde bulundurulması gerektiğine işaret etmiştir. Bkz. Özcan **Müslim’e Yöneltilen Eleştiriler**, s.97-138. Ayrıca bkz. Yıldırım, **Hadiste Metin Tenkidi**, s.438-443.

ortaya koymak maksadıyla bu örneğe yer verdik. Neticede mezkur hadisin şerhine baktığımızda Nevevî'nin bahsi geçen hiçbir tartışmaya yer vermeyip çarşamba ve perşembe günleri yaratılan şeylerle alakalı çok kısa malumat vermekle yetinmiştir.⁹⁸² Bu durum başta da ifade ettiğimiz gibi Nevevî'nin Kur'an'a arz metodunu, hadis metninin sıhhatini tespit ve buna binaen hadis metnini reddetmek şeklinde kullanmadığının bir tezahürü olsa gerektir.

Vermiş olduğumuz misaller Nevevî'nin Kur'an ile sünnet arasında bir tenakuzun olmayacağından hareketle bu iki kaynağı bir bütünlük içerisinde değerlendirdiğini göstermektedir. Buna binaen Nevevî'nin çeşitli sebeplerle hadisleri Kur'an'a arzettiğini, ancak uygulamada bunun metnin sıhhatini tespitten ziyade, hadis metnini tevil veya teyid, akabinde ise ahkamı tespit gayesi ile yaptığını göstermektedir. Bu metodun hadis tahlilinde uygulama sıklığına gelince, hadisin Kur'an'a arzının, hadisin hadise arzına nisbetle daha az kullanıldığı da bir hakikattir. Bu çerçevede bir mukayese sunması adına hadisin hadise arz metodunun Nevevî şerhinde ne şekilde uygulandığının tespiti önem arz etmektedir.

3.2.3.2. Diğer Hadislere Arzı

Bir rivayetin hadis külliyatından müstakil olarak değerlendirilmesi kimi zaman metnin anlaşılmamasına, kimi zaman ise yanlış anlaşılmasına sebebiyet verebilmektedir. Çünkü bir hadisin kapalı kalan kısmı başka bir rivayette vuzuha kavuşabileceği gibi, râvi tasarrufları sebebiyle meydana gelebilen hatalar da yine farklı rivayetlerle mukayese sonucu tesbit edilebilir. Bu metot, metin tenkit kriterleri içerisinde en sık kullanılan yöntemidir. 'Çünkü hadisler kendi içinde bir bütünü oluşturur. Her hadis, sistemin bir cüzüdür. Ayetler kendi içinde nasıl bir sistem oluşturmuşlarsa hadislerin de kendi içinde böyle bir yapısı vardır. Bu sebeple elimizdeki bir hadis, tüm hadis mecmuası içinde bir cüz olabilmelidir. Eğer gelen rivayet bu bütüne uyum sağlamıyorsa reddedilir.'⁹⁸³

⁹⁸² Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.17, s.131.

⁹⁸³ Yıldırım, **Hadiste Metin Tenkidi**, s.451. Ayrıca bkz. Polat, **Metin Tenkidi**, s.308.

Bir hadisin diğer hadis külliyyatı içerisindeki konumuna binaen Nevevî, hadis külliyyatına olan vukufiyeti ile şerhinin birçok yerinde hadis metinlerini gerek Müslim'in diğer rivayetlerine, gerekse farklı eserlerde bulunan ilgili hadislere arz etmiştir. Bunun bir misalini “musarrât” hadisinde görmek mümkündür. “Memesinde süt biriktirilen hayvanı satmanın hükmü” bâbında zikredilen bir rivayette Hz. Peygamber “Her kim sütü biriktirilmiş bir koyun satın alırsa, hemen onu götürüp sağınsın. Eğer sütünden memnun kalırsa mülkünde bırakır, aksi takdirde hayvanı, beraberinde bir ölçek kuru hurma ile iade eder.”⁹⁸⁴

Musarrât, satış sırasında müşterinin rağbetini arttırmak amacıyla, sütü bir süre sağılmayan ve böylece hile ile sütü bol gösterilen hayvan (deve, koyun vb.) şeklinde tarif edilir.⁹⁸⁵ Musarrât olarak satışı yapılan bir hayvanın hükmü konusunda âlimler ihtilaf etmişlerdir. Nevevî şerhinde konu ile ilgili detaylı bir malumat verdikten sonra musarrât olduğu anlaşılan ve sütünü sağdıktan sonra hayvanı sahibine iade etmek isteyen kişinin ne yapması gerektiğini şöyle ifade eder: “Sağdığı süt az olsun, çok olsun, hayvan ister deve, ister koyun isterse sığır olsun, onunla birlikte bir ölçek de kuru hurma verir. Bizim mezhebimiz budur. Ayrıca İmam Mâlik (ö. 179/795), Ebü'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983), İbn Ebû Leyla (ö. 148/765), Ebû Yusuf (ö. 182/798), Ebû Sevr (ö. 240/854) ve muhaddislerin fukahası bu görüştedir. Sahih ve sünnete muvafık olan da budur. Ebû Hanife, Irak ulemasından bir taife, Mâlikilerden bazıları ve garib bir rivayete göre İmam Mâlik, hayvan iade edilirken bir ölçek hurma verilmeyeceği görüşünü kabul etmişlerdir. Zira bir kimsenin malı telef edildiği zaman kaide şudur: “Telef edilen mal, misliyyattan ise sahibine o malın misli, değilse kıymeti verilir. Bunun dışındaki mallar bu kaideye uymaz.” Buna karşılık olarak cumhur şu cevabı verir: “Bir mesele hakkında sünnet varid oldu mu ona akıl yürüterek itiraz edilmez.”⁹⁸⁶

⁹⁸⁴ Müslim, Büyü', 23.

⁹⁸⁵ Mehmed Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s.401; Şükrü Özen, “Musarrât”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.31, s.241.

⁹⁸⁶ Nevevî, **el-Minhâc**, c.10, s.406-407.

Konu ile ilgili mezheplerin delilleri ve karşılıklı tenkitleri şerhlerde kaydedilmiş olmakla birlikte⁹⁸⁷ asıl üzerinde durulması gereken mevzu, mezkur hadisin kabulü için ilgili konuda sünnetin mevcudiyetinin yeterli görülmesidir. Nevevî, cumhurun görüşü vechinde sünnetin bulunmasını temel kıstas alırken, Hanefîler kıyasa binaen bu hadisi reddetmiştir.⁹⁸⁸ Dümeynî, konu ile ilgili yaptığı değerlendirmede şunları dile getirir: “Hanefîler, bunun ahâd bir haber olduğunu, “nimetin külfet karşılığı olduğu” tarzındaki meşhur hadise aykırı bulunduğunu ve bunun karşısında duramayacağını söyleyerek söz konusu hadisin reddine hükmetmişlerdir. Ayrıca onun kıyasa aykırı olduğunu da ifade etmişlerdir.⁹⁸⁹ Nitekim Hanefî fakihlerden Serahsî’nin (ö. 483/1090) “Râvisi rivayetinde tek kalmış olan ahâd haber, meşhur sünnete aykırı olduğu zaman kendisi ile amel edilmez. Zira mütevatir, müstefiz (meşhur) veya sahihliği üzerinde ittifak edilmiş sünnet, kesin bilgi ifade etmesi açısından Kur’ân gibidir.”⁹⁹⁰ Hanefîlerin haber-i vâhid konusundaki metodu bağlamında bu hadisi değerlendiren İsmail Hakkı Ünal ise, Hanefîlerin âmm olan “el-harâc bi’d-damân” hadisini,⁹⁹¹ hâs olan “musarrât” hadisine tercih ettiklerini, “âmm’ın haber-i vâhidle tahsis edilemeyeceği” görüşünün temelinde ise Serahsî’nin, Ebû Hanîfe’nin görüşü olarak naklettiği “âmm’ın amel yönünden hâs’a tercih edileceği”⁹⁹² “ترجيح العام علي الخاص في العمل به” prensibinin yattığını belirtmiştir.⁹⁹³

Burada önemle zikredilmesi gereken husus Nevevî’nin, ister Kur’ân’da olsun, isterse mütevatir ve meşhur bir hadiste olsun zikredilen umumî bir ifadenin, delâleti zannî olan haber-i vâhid ile tahsis edilebilmesinin imkânı hususunda mezhebi

⁹⁸⁷ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.10, s.406, 407; Davudoğlu, **Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi**, c.4, s.3188, 3189; Übbî, **İkmâlü İkmâlî’l-Mu’lim bi Fevâidi Müslim**, Senûsî, **Mükemmellü İkmâlî’l-İkmâl**, c.5, s.238 (İki şerh bir arada); Aynî, **Umdetü’l-Kârî Şerhu Sahîh-i Buhârî**, c.11, s.279.

⁹⁸⁸ Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü’l-Esrar Şerhu Usûli’l-Pezdevî**, c.2, s.381.

⁹⁸⁹ Dümeynî, **Mekâyîsü Nakdi Mütûni’s-Sünne**, s.360; Krş. Dümeynî, **Hadiste Metin Tenkidi Metotları**, s.311.

⁹⁹⁰ Serahsî, **Usûl**, c.1, s.366.

⁹⁹¹ Hadis için bkz. Tirmizî, **Büyû’**, 53, Ebû Dâvûd, **Büyû’**, 71.

⁹⁹² Bkz. Serahsî, **Usûl**, c.1, s.133.

⁹⁹³ Ünal, **İmam Ebû Hanîfe’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu**, s.137-138.

çerçevesinde hareket etmiş olması⁹⁹⁴ ve hadisin hadise arz metodunu uygularken bu prensibi göz önünde bulundurmuş olmasıdır.

Nevevî'nin bu prensip doğrultusunda hareket ettiğini gösteren bir diğer misali “Yemin ve bir şahitle hüküm verme” bâbında görmekteyiz. İbn Abbas'dan gelen bu rivayette Hz. Peygamber'in bir yemin ve bir şahitle hüküm verdiği nakledilmektedir.⁹⁹⁵ Hadisin şerhinde Nevevî, bu hadisin bir şahit ve bir yeminle hüküm verileceğinin cevazını gösterdiğini ifade etmiştir. Fakat bunun cevazında âlimlerin ihtilaf ettiğini belirten Nevevî sözlerine şöyle devam eder: “Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Kûfe uleması, Şa'bî (ö. 104/ 722), Evzâi (ö. 157/774), Ebû'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983) ve Mâlikilerden bazıları hiçbir hükmün bir şahit ve bir yeminle verilemeyeceğine kâildir. Sahâbî, tâbiûn ve onlardan sonra gelen Mısır ulemasının cumhuruna göre mâlî konularda şahit ve davacının yemini ile hüküm verilebilir. Nevevî ve içlerinde Şâfiî'nin de bulunduğu âlimlerin görüşlerindeki dayanakları ise bu meselede pek çok hadisin rivayet edilmesidir. İbn Abbas, Zeyd b. Sabit, Câbir, Ebû Hureyre gibi birçok râviden nakledilen bu hadislerin en sahihi de İbn Abbas'ın hadisidir. İbn Abdülber'e (ö. 463/ 1071) göre hiçbir kimse bu hadisin isnadını ta'n etmemiştir ve hadisin sıhhati konusunda ilim ehlinde hiçbir kimsenin ihtilafı yoktur.”⁹⁹⁶

Nevevî, hadis hakkında bu nakilde bulunmakla beraber Hanefî uleması hem bahsi geçen İbn Abbas hadisinin sıhhati konusunda itiraz etmiş; hem de bu hadisin “Delil davacıya, yemin ise davalıya düşer.”⁹⁹⁷ meşhur hadisine aykırı olduğunu iddiasında bulunmuştur. Yapılan itirazlara baktığımızda Hanefî uleması mezkur hadise göre davacının yemin hakkı olmamasına rağmen yemini ile hüküm verildiğini ve bunun kabul edilemeyeceğini ifade etmektedir. Ayrıca haber-i vâhid olarak gelen ve davacıya hem delil hem de yemin hakkını veren hadisin bunu reddeden meşhur hadise muhalif olduğunu, dolayısıyla haber-i vâhidin merdud olduğunu belirtmektedir. Bu konuyu değerlendiren Abdülaziz el-Buhârî (ö.

⁹⁹⁴ Şâfiî'nin görüşü için bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.213.

⁹⁹⁵ Müslim, Daavât, 3.

⁹⁹⁶ Nevevî, **el-Minhâc**, c.12, s.231.

⁹⁹⁷ Ebû Dâvûd, Akdiyye, 23; İbn Mâce, Ahkâm, 7.

730/1330), dinin, hasımları davacı ve davalı diye ikiye ayırdığını, yemini inkar edene, delili ise davacıya ait kıldığını, dolayısıyla yemin ile delilin aynı kişiden istenemeyeceğini, bu durumda da bir şahit ve yemin ile hükmetmeyi bildiren haber ile hükmedilemeyeceğini ve nihayetinde birinci haberin merdud olacağını belirtmiştir.⁹⁹⁸ Buna mukabil Nevevî, “Yemin davalıya gerekir.” bâbında zikredilen ve yeminin davalıya düştüğünü beyan eden bir hadisi izah ederken Abdülaziz el-Buhârî’nin meşhur olduğunu dile getirdiği ilgili hadise de temas etmiştir. Üstelik Nevevî, bu hadisi şer’i ahkâmın kaidelerinden büyük bir kaide olarak nitelendirir.⁹⁹⁹ Ancak haber-i vâhide bakış açısı ve hadisi-hadise arzdaki metot farkının bu hadise rağmen yemini davacıya veren hadisi ret etmemesinde etkili olduğunu söylemek mümkündür.

Hanefîlerin şahid ve yemin hadisini ahad haber; delil olarak kullandıkları hadisin ise meşhur olduğu hususundaki tartışmalar bir yana,¹⁰⁰⁰ verdiğimiz örnekler bağlamında Nevevî’nin hadisi-hadise arz metodunu uygularken Şâfiî çizgisinde hareket etmiş olması dikkate değer bir konudur. Konumuz çerçevesinde Nevevî ve Hanefî uleması arasındaki ihtilafın ana unsuru ise zanniyet ve kat’iyyet bakımından haber-i vâhid ile meşhur hadise bakış farklılığıdır. Yine haber-i vâhidin meşhur hadis karşısındaki konumu da farklılığın ana unsurlardan biri olarak sayılabilir.

Nevevî’nin, bir hadis metninde geçen ifadeyi hakikat-mecaz anlamına göre uygun bir şekilde tevil etmeye çalışırken, ilgili rivayeti hadislere arz ettiği görülmektedir. Mesela “visal orucunun nehyedilmesi” bâbında zikredilen bir hadiste Hz. Peygamber, ashabının visal orucu tutma taleplerini geri çevirmiştir. Gerekçe olarak da Hz. Peygamber, “انی ابیت یطعمنی ربی و یسقینی”¹⁰⁰¹ “Şüphesiz ben, Rabbimin benim su ihtiyacımı giderip, doyurduğu bir halde gecelerim.” beyanı ile bu meselede kendisinin farklılığını imâ etmiştir. Bazı âlimler buradaki yeme ve içme lafzını zahir olarak kabul ederek, buradaki kastedilen hususu hakikî olarak bir şey yiyip içmek

⁹⁹⁸ Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü’l-Esrar Şerhu Usûli’l-Pezdevî**, c.3, s.13. Bkz. Serahsî, **Usûl**, c.1, s.367.

⁹⁹⁹ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.12, s.230.

¹⁰⁰⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Dümeynî, **Hadiste Metin Tenkidi Metotları**, s.304-311.

¹⁰⁰¹ Müslim, Sıyâm, 58.

olarak değerlendirmiştir. Nevevî ise şayet hakikat olarak değerlendirilirse Hz. Peygamber'in visalinin bozulacağı gerekçesiyle bu görüşe karşı çıkmıştır. Buna binaen Müellif buradaki lafızları Allah'ın Hz. Peygamber'e yeme ve içmenin kuvvetini vermesi şeklinde tevil etmiştir. Haricî bir delilin olmadığı durumlarda lafzı zahirine hamletme prensibinde olan Nevevî, bu mevzuda hadisten getirdiği delil vechesinde mezkur lafzı tevil yoluna gitmiştir. Eserde bu konu şöyle izah edilmiştir: “Yapmış olduğumuz bu tevili izah eden ve nizayı ortadan kaldıran delil Hz. Peygamber'in bir sonraki hadisteki “اني اظل يطعمني ربي ويسقيني” “...Çünkü ben, Rabbim beni doyurup suladığı halde yaşarım.”¹⁰⁰² şeklindeki beyanıdır. Çünkü “ظل” “Zalle” lafzı gündüz yapılan ameller için kullanılır. Haliyle gündüz vaktinde hakikî bir yemenin olmayacağında şüphe yoktur.”¹⁰⁰³ Buna mukabil Davudoğlu, şerhinde Nevevî'nin iddialarını naklettikten sonra şu açıklamada bulunur: “Nevevî, ‘sahih olan mezhep budur’ diyor. Ancak bu kelimeden ‘olmak’ manası da kastedilmiş olabilir. Bu taktirde mana “Ben Rabbimin beni doyurup, suladığı halde olurum.” demektir.¹⁰⁰⁴ Aynî (ö. 855/1451) de Buhârî’de nakledilen Enes hadisinin¹⁰⁰⁵ şerhinde mezkur ifadenin hakikî bir yeme-içme ifade etmek yerine mecazî bir anlatım olduğunu ve bununla Hz. Peygamber’e yeme-içmenin kuvvetinin verilmesinin murad edildiğini belirterek Nevevî’nin kanaatini paylaşmıştır.¹⁰⁰⁶

Hadisin bağlamına baktığımız zaman Hz. Peygamber'in bu ifade ile mecazî bir yeme-içmeyi kastetmiş olduğunu söylemek mümkündür. Meseleyi izah eden farklı deliller ortaya koymak mümkün olmakla beraber bu konuda asıl anlatmak istediğimiz husus Nevevî'nin, ele aldığı hadisi yine aynı bâb içerisinde zikredilen başka bir hadisten istifade ile tevil yoluna gitmiş olmasıdır.

Vermiş olduğumuz misaller Nevevî'nin hadis metinlerini değerlendirirken diğer hadisleri de göz önünde bulundurduğunu göstermektedir. Özellikle hadis metinlerinin ahkâmının değerlendirilmesinde ve yine metinde bulunması muhtemel

¹⁰⁰² Müslim, Sıyâm, 60.

¹⁰⁰³ Nevevî, **el-Minhâc**, c.7, s.213.

¹⁰⁰⁴ Davudoğlu, **Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi**, c.3, 2333.

¹⁰⁰⁵ Buhârî, Temennî, 9.

¹⁰⁰⁶ Bkz. Aynî, **Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîh-i Buhârî**, c.10, s.284.

olan tahsis-takyid gibi durumların tespitinde bu metodun sıklıkla kullanıldığı müşahade edilmektedir. Bunun yanında metnin mutlak-mecaz manasının belirlenmesi, metinde görülen kusurların ve yine râvi tasarruflarının ortaya çıkarılmasında bu metodun oldukça elverişli olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim bir hadis metninin diğer hadislerden müstakil olarak değerlendirilmesinin mahzurları da düşünülecek olursa bir şârihin bu metottan hali kalması halinde ortaya çıkacak zafiyetlerin ciddiyet taşıyacağı muhakkaktır.

3.2.3.3. Tarihî Bilgilere Arzı

Toplumların başından geçen olayları zaman ve yer göstererek anlatan, bunların sebep ve sonuçlarını, birbirleriyle olan ilişkilerini ele alan bilim dalı ve bu dalda yazılan eserlerin ortak adına “tarih” denir.¹⁰⁰⁷ ‘Tarih tenkidi ise metne, hem metnin ve içeriğinin sıhhati açısından, hem de metnin içeriğinin tarihsel zemininde değerlendirilmesi açısından yaklaşır. Bir yandan metnin tarihi, diğer yandan metindeki tarih ile ilgilenir.’¹⁰⁰⁸ Metodolojik olarak tarih tenkidini bu şekilde vasıflandıran Polat, bu konuda hadisçilerin durumunu şöyle ifade eder: “Hadisçiler genellikle metnin sıhhati açısından tarihsel tenkide başvururlar. Hadislerin tarihsel tenkidini de sadece tarihsel gerçeklere aykırılık gibi dar bir bakış açısı ile değil, hadisin tarihsel zemininde değerlendirilmesi şeklinde anlamamanın daha isabetli olacağı kanaatindeyiz.”¹⁰⁰⁹

Müellifin bu değerlendirmeleri hadisin tarihe arzı konusunda önemli bir meseleye dikkat çekmesinin yanında hadis-tarih ilişkisini de ortaya koyduğunda şüphe yoktur. Nitekim gerek ele aldıkları malzeme, gerekse bu malzemenin taşınmasında kullandıkları metot bakımından hadis ve tarih arasında sıkı bir ilişkinin olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü ‘daha sonraları müstakilleşen İslâm tarihinin özellikle nübüvvet dönemine ait bilgilerini hadisten ayırmamız mümkün değildir. Hadislerde kısaca anlatılan bu hususların teferruatlarını oralarda bulma imkânımız olduğu gibi, her iki tarafın kısa geçtiği yerleri karşılıklı olarak diğerinden

¹⁰⁰⁷ Mustafa Fayda, “Tarih”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.40, s.30.

¹⁰⁰⁸ Polat, **Metin Tenkidi**, s.309.

¹⁰⁰⁹ Polat, **Metin Tenkidi**, s.309.

tamamlamak durumundayız. Hadis kitaplarındaki siyer-megâzî bölümleri ile ayetlerin nüzûluna sebep olan hâdiselerin anlatıldığı tefsir bölümleri ve çeşitli fırkalara dair hadisler bu hususta bir fikir vermeye yeterlidir. Dolayısıyla bir bütün olan nebevî hayatın parçalarını her iki ilmin verdiği bilgilerle ikmal etmek konumundayız. Bu yüzden iki ilmi birbirinden koparamayız.¹⁰¹⁰

Karşılıklı ilişki ve uygulanan metot açısından yapılan değerlendirmeler bağlamında Nevevî'nin şerhini tahlil edecek olursak şunlar söylenebilir: İmam Nevevî, gerek hadis metinlerinin izahında, gerekse metnin tevlinde tarihi verilerden istifade etmiştir. Bu yaklaşımı ile Nevevî, şerhinde hadis-tarih ilişkisini göz ardı etmediğini ortaya koymuştur. Buna mukabil metodolojik olarak hâdiseyi değerlendirdiğimizde ise Nevevî'nin hadisi tarihe arz yöntemini çoğunlukla hadis metninin sıhhatinin tespiti ve metnin tarihsel verilere uygunluğu bağlamında tahlile tabi kıldığını söylemek mümkündür. Bu kapsamda yaptığımız tespitin ise Polat'ın bu mevzudaki mezkur değerlendirmelerini¹⁰¹¹ hatırlattığı da bir hakikat olarak karşımıza çıkmıştır.

Kaydetmiş olduğumuz bu giriş malumatının akabinde Nevevî'nin şerhinde hadisin tarihe arzına dair birçok örneğe rastlamak mümkündür. Mesela Mirac hadisinde¹⁰¹² Hz. Peygamber'in Cebrail ile beraber semanın katmanlarına urûc ederken diğer peygamberlerle karşılaşmaları ve selamlaşmaları anlatılmaktadır. Kâdî İyâz, bu rivayette Hz. İdris'in, Hz. Peygamber'e babalık yönüyle benzerlik taşıyan Hz. Adem ve Hz. İbrahim'in dediği gibi “Merhaba Ey salih nebi ve salih evlat” şeklinde hitapta bulunmayıp; Hz. Musa, Hz. İsa, Hz. Harun ve Hz. Yusuf gibi “Merhaba Ey salih nebi ve salih kardeş” şeklinde hitap etmiş olmasını, tarih ve neseb ehlinin söylediklerine muhalif olduğunu iddia etmiştir. Çünkü bu ilimlerin verilerine göre Hz. İdris, Hz. Nuh'un en yukarıdaki dedesi olması hasebiyle Hz. Peygamberin babaları arasındadır. Kâdî İyâz tarih ilminin verilerine olan ihtilafı gidermek adına bazılarının bu rivayette geçen peygamberin Hz. İdris değil, Hz. İbrahim'in

¹⁰¹⁰ Yıldırım, **Hadiste Metin Tenkidi**, s.495.

¹⁰¹¹ Bkz. Polat, **Metin Tenkidi**, s.309.

¹⁰¹² Müslim, İman, 263.

zürriyetine mensub olan Hz. İlyas olduğu kanaatini taşıdıklarını da kaydetmiştir.¹⁰¹³ Nevevî, Kâdî İyâz'ın bu sözlerini naklettikten sonra bu iddiaya itiraz sadedinde şöyle der: “Bu hadiste Hz. İdris'in Hz. Peygamber'in nesebinden bir baba olmasını engelleyen bir durum yoktur. Çünkü Hz. İdris'in babalık vasfına rağmen Hz. Peygambere “Merhaba ey salih kardeş” hitabında bulunması, kibarlık ve edebine hamledilmelidir. Nitekim enbiyalar ve müminler kardeş olması hasebiyle Hz. İdris, Hz. Peygamberin neseb olarak babaları arasında yer alsa bile aynı zamanda kardeşi durumundadır.”¹⁰¹⁴ Nevevî, bu misal ile hadis metnini tarih verilerine de arz ettiğini ancak zahirde muhalif görünen bir durumun tevil edilmesi halinde muhalefetin izale edilebileceğini göstermiştir.

Benzeri bir metodu, kıyamet gününde peygamberlerden şefaât talebinin bahsedildiği bir rivayetin¹⁰¹⁵ tahlilinde görmekteyiz. Bahsi geçen hadiste, Hz. Adem, hatası olduğu gerekçesiyle, şefaât için gelen talebi, ilk rasul olarak gönderilen Hz. Nuh'a yönlendirmiştir. Nevevî, İmam Ebû Abdullah el-Mâzerî'den (ö. 536/1141) nakille rasullerin ilki olma ifadesini değerlendirir. Mâzerî'ye göre, tarihçiler Hz. İdris'in Hz. Nuh'un dedesi olduğunu iddia etmektedirler. Şayet Hz. İdris'in gönderilen bir elçi olduğuna dair delil varsa o zaman neseb âlimlerinin bu iddiaları sahih olmaz. Çünkü Hz. Peygamber, Hz. Adem'in beyanıyla ilk rasulün Hz. Nuh olduğunu haber vermiştir. Şayet Hz. İdris'in rasul olduğuna dair delil yoksa o zaman neseb âlimlerinin iddiası kabul edilebilir. Bu durumda metnin Hz. İdris'in rasul değil de bir nebi olduğuna hamledilmesi sahihtir. Nevevî, Kâdî İyâz'dan yaptığı bir nakilde ise, Hz. İdris'in gerçekte İlyas olduğu; onun da bazı haberlere göre Yuşa b. Nun ile birlikte israiloğullarına gönderilen bir nebi olduğu, bu durumda da metindeki ibareye yöneltilen itirazın hükmünün ortadan kalkacağı şeklinde yorumlar yapıldığını kaydetmiştir. Nevevî, ibare ile alakalı İbn Battâl'a (ö. 449/1057) isnad edilen diğer bir görüşü de naklederek rivayet metninde tarihi verilerle ihtilaf arz eden

¹⁰¹³ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.391.

¹⁰¹⁴ Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.391.

¹⁰¹⁵ Müslim, İman, 322.

husussu ve bunun ortadan kaldırılmasını temin edecek tevili şerhinde ortaya koymuştur.¹⁰¹⁶

Nevevî, bu misal ile de metni tarihi veriler ışığında nasıl tevil edilebileceğini göstermiştir. Ayrıca Nevevî'nin burada tarihi veriler karşısında hadise bakış açısı dikkat çekmektedir. Çünkü O, tarihi verilere göre bu hadis kabul edilemez veya hadis böyle diyorsa tarih hatalıdır gibi kesin ifadeler kullanmak yerine rivayetlere veriler doğrultusunda uygun bir tevil arayışında bulunmaya özen göstermiştir.

Nevevî'nin hadisi diğer rivayetlerde zikredilen tarihi verilere arz ederek mukayese yaptığına dair verilebilecek bir diğer misal “isrâ” olayının anlatıldığı rivayettir. Nevevî, isrâ hâdisesinin anlatıldığı bâb içerisinde Şerik b. Ebî Nemir'in Enes'den gelen bu rivayetin¹⁰¹⁷ metnini tahlile tabi tutar. Bu rivayette isrâ hâdisesinin vahyin bidayetinden evvel gerçekleştiği nakledilmektedir. Nevevî, rivayette geçen bu vehmin âlimler tarafından kabul edilmediğini, ayrıca Müslim'in de rivayetin sonunda metinde takdim, tehir, ziyade ve noksan olduğuna dair bir tenbihte bulunduğunu belirtir. Nevevî, bu ön bilgiyi verdikten sonra isrânın vahyin bidayetinden önce olduğuna dair olan ibareyi hatalı bulduğunu ifade eder. Nevevî, kanatini belirtmesinin akabinde gerekçelerini de Kâdî İyâz'dan naklen şöyle sıralar: “İsra hâdisesinin vakti hakkında farklı kaviller olmakla beraber olayın en azından bi'setten 15 ay sonra olduğu mutlakdır. el-Harbî -İshâk b. İbrâhîm el-Harbî- (ö. 285/899) “Hâdisenin hicretten bir sene önce ve rebî'ul-âhir ayının 27. gecesinde, Zührî (ö. 124/742), isrânın bi'setten 5 sene sonrasına tekabül ettiğini söylemiştir. İbn İshak (ö. 151/768) ise isrâ hâdisesinin vukuu ile artık Mekke'de ve kabileler arasında İslâm'ın ifşa olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Hz. Hatice'nin namazın vücûbunun akabinde Hz. Peygamber ile beraber namaz kıldığı ve aynı zamanda Hz. Hatice'nin Medine'ye hicretten 3 veya 5 sene önce vefat ettiği hilafın olmadığı bir durumdur. Yine âlimlerin çoğunluğunca namazın farziyetinin isrâ gecesinde gerçekleştiği genel kabul gördüğü malumdur. Bütün bu delillerden sonra isrânın vahyin bidayetinden

¹⁰¹⁶ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.53.

¹⁰¹⁷ Müslim, İman, 262.

evvel olduğu nasıl iddia edilebilir... Bu rivayeti Buhârî *Sahîh*'inde zikretmiştir. Ayrıca Hafız Abdülhak da -el-İşbîlî- (ö. 582/1186) bu rivayeti “*el-Cem' beyne's-Sahîhayn*” isimli eserinde nakletmiştir; ancak rivayette meçhul bir ziyadenin ve bilinmeyen bir lafzın mevcudiyetine dair uyarıda bulunmayı ihmal etmemiştir. Ayıca Hafız Abdülhak bu hadisin İbn Şihab ez-Zührî (ö. 124/741), Sâbit el-Bünânî (ö. 127/744) ve Katâde (ö. 117/735) gibi meşhur ve mutkin hafızlar tarafından Enes'den rivayet edildiğini ancak ortak râviden nakletmelerine rağmen hiç birinin Şerik b. Abdullah'ın (ö. 177/794) lafızlarıyla hadisi sevketmediğini ayrıca Şerik'in ehl-i hadîs nazarında tenkit edilen bir râvi olarak kabul edildiğini eserinde kaydetmiştir.”¹⁰¹⁸

Vermiş olduğumuz misal bağlamında Nevevî'nin hadis metnini tahlil ederken tarihi verilere arz metodunu etkin bir şekilde kullandığını söylemek mümkündür. Bunun yanında İbn Hacer'in hadisin Buhârî'de geçmiş olmasına binaen zorlama tevillerle metni tevile gitmesine mukabil Nevevî'nin metni açıkça ret etmiş olması dikkate değer bir durum olarak karşımızda durmaktadır. Nitekim gerek bu misalde müşahede edilen, gerekse benzeri durumlarda rastlanılan tenkitlerin,¹⁰¹⁹ Nevevî'nin yanlış olduğuna kanaat getirdiği bir rivayeti Müslim'in *Sahîh*'inde olmasına rağmen tenkit edebildiğine ve yine sadece sened tenkidi ile yetinmediğine dair önemli birer veri olduğunu belirtmek mümkündür.

İmam Nevevî'nin kimi zaman da rivayetleri, ayetlerin sebebi nüzûl tarihi verilerine arz ettiği ve buna göre bazı değerlendirmelerde bulunduğuna rastlamaktayız. Mesela “mest üzerine mesh” bâbında Cerir simli sahâbenin bevl ettiği ve sonrasında abdest alırken mestlerinin üzerine mesh ettiği anlatılmaktadır. Rivayetin devamında Cerir'e “Sen böyle mi yapıyorsun?” diye sorulunca Cerir, Hz. Peygamber'i de bu şekilde yaparken gördüğünü ifade etmiştir.¹⁰²⁰ Hadisin râvileri bu sözleri naklederken, mestlerinin üzerine meshettiğini anlatan Cerir'in, Maide sûresinin nüzûlünden sonra Müslüman olması sebebiyle, hadisine teveccüh edildiğini

¹⁰¹⁸ Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.384.

¹⁰¹⁹ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.7, s.215.

¹⁰²⁰ Müslim, Tahâret, 72.

rivayet etmişlerdir. Nevevî, bu rivayetle ilgili yaptığı değerlendirmede şunları ifade eder: Cerir'in Müslüman olması şayet “فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ” “Yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın. Başlarınıza mesh edin, her iki topuğunuza kadar da ayaklarınızı (yıkayın).”¹⁰²¹ ayetinden önce olsa idi; mest üzerine mesh etmenin cevazına dair olan bu hadisin zikri geçen ayet ile nesh olduğu yorumu yapılabilirdi. Ancak Cerir'in İslâmiyet ile tanışması bu ayetin nüzûlünden sonra olduğuna göre bu hadisle amel edildiği anlaşılmış oldu. Ayrıca bu hadis, Maide sûresinde kastedilen kimsenin mestli olmayan bir kişi olduğunu da beyan edip, açıklamaktadır. Bu durumda sünnet bu ayeti tahsis etmiştir.”¹⁰²²

Bu misalde Nevevî'nin, metin tahlilinde sebep-i nüzûla dair verilerden istifade ettiği görülmektedir. Bunun yanında şerhin sonunda Nevevî bu hadisin ayeti tahsis ettiğine ilişkin bir açıklamada bulunmuştur ki bu durum üzerinde durulması gereken bir husustur. Çünkü hadisin Kur'ân'a arzı bahsinde değinildiği üzere haber-i vâhidin ayeti tahsisi meselesi mezhepler arasında ihtilafa sebebiyet veren bir konu olmuştur. Bununla beraber Nevevî'nin, haber-i vâhidin ayeti tahsisinde bu misalde de Şâfiî mezhebi çizgisinde kanaat belirttiği müşahede edilmektedir.

Hadis metninin tarihî bilgilere arzı konusunda vermiş olduğumuz misaller neticesinde Nevevî'nin hadis metninin anlaşılmasında tarihî verilerden istifade ettiğini, zaman zaman da bu veriler ışığında hadis metinlerine dair tenkitler yönelttiğini söylemek mümkündür.

3.2.3.4. Usûl Kaidelerine Arzı

Kitap ve sünnet dinin iki aslî kaynağıdır. İcma, kıyas ve delil sayanlar için sahâbe uygulaması bu iki asla dayanan delillerdir. Bunların yanında fakihler dinî naslardan yola çıkarak genel ilkelere ulaşırlar. Bu konuyu eserinde değerlendiren ed-Dümeynî, 'teşriî kaynak ve genel esaslar şeklinde ikili bir taksime gitmiştir. Buna göre teşriî kaynak, bize hayatın bütün alanlarında ihtiyaç duyduğumuz bağlayıcı nasları verir. Genel esaslar ise şer'î naslardan çıkarılan, dinin özü ve genel maksatları

¹⁰²¹ Maide, 5/ 6.

¹⁰²² Nevevî, *el-Minhâc*, c.3, s.156.

ile uyuşan küllî kaidelerdir. Bazen teşriî nas, özel bir hüküm hakkında veya belirli bir olayla ilgili gelmiş olabilir. Ancak şeriatın ifadesine küllî bir bakışla baktığımız zaman söz konusu hüküm ve olayla ilgili olarak gelen manayı teyit ettiği anlaşılır. Bu sebeple de fakihler onu sadece bu konuya tahsis etmeyip birçok hüküm veya olayı içeren genel bir esas olarak kabul etmişlerdir.¹⁰²³

Fakihler tarafından tespit edilen bu ilkelere kimi zaman hadislerin arz edildiği olmaktadır. Ancak *Metin Tenkidi* adlı eserinde Selahattin Polat, tek tek dinî naslardan genel ilkelere gidilmesinin ve sonra da tek tek o nasların bu ilkeler doğrultusunda eleştirilmesini, değerlendirilmesini ve yorumlanmasını döngüsellik sorunu ile malul olduğunu belirtmiştir. Bunun yanında, çıkan sonucun mutlak olmayıp her zaman yoruma açık olduğuna dikkat çeken müellif, bu yöntemde hadislerin farklı ilke ve prensiplerden hangisine arz edileceğinin ve yine bu ilkelere hangisine öncelik verileceğinin ciddi bir problem olduğunun altını çizer.¹⁰²⁴

Tespit edilen mevcut problemlerle birlikte hadislerin zaman zaman usûl kaidelerine arz edildiği ve buna binaen bazı hükümlere ulaşıldığı bir vakıa olarak durmaktadır. Örneğin Nevevî'nin şerhine baktığımızda şârihin usûl kaidelerine olan vukufiyetini ve bunları hadis metninin tenkit ve tetkikinde ne derece yoğun bir şekilde kullandığına açıkça şahit olmaktayız. Ancak Nevevî'nin şerhinde usul kaidelerine arzın, çoğunlukla hadis metnine getirilen yorumu teyid etmek ve yapılan tercihte delil sunmak şeklinde olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Nevevî'nin şerhinde hadislerin usul kaidelerine arz edilerek hadis metninin sıhhatinin tespit edildiği durumlara pek rastlanmamaktadır.

Konu ile ilgili bir misalde, Abbas'dan gelen bir rivayete göre İsrâ gecesinde Hz. Peygamber'in Rabb'ini gördüğü,¹⁰²⁵ Hz. Aişe'den gelen rivayette ise bunun mümkün olmadığı¹⁰²⁶ zikredilmektedir. Nevevî, şerhinde¹⁰²⁷ konu ile ilgili

¹⁰²³ Dümeynî, **Hadiste Metin Tenkidi Metotları**, s.391.

¹⁰²⁴ Bkz. Polat, **Metin Tenkidi**, s.310,

¹⁰²⁵ Bkz. Müslim, İman, 285.

¹⁰²⁶ Bkz. Müslim, İman, 287.

ihtilafları dile getirmiştir. Bu bağlamda kendisinden nakilde bulunulan *Sâhibü't-Tahrîr*,¹⁰²⁸ ru'yetin sübutunu kabul ettiğini, bu konuda pek çok rivayetin nakledildiğini, ancak bunların en sağlamının İbn Abbas'a ait olduğunu, bu rivayetlerin ise ru'yetin vücut bulduğuna delâlet ettiğini vurgulamıştır. Bu rivayetlerin akabinde *Sâhibü't-Tahrîr*, önemli usûlî bir prensibe şöyle dikkat çeker: İbn Abbas, kendisine konu ile alakalı sorulan sorularda Hz. Muhammed'in Rabb'ini gördüğünü haber vermiştir. Hz. Aişe hadisi ise bu haberin itibarını zedelemeyiz? Çünkü Hz. Aişe'nin, Hz. Peygamber'den “Ben Rabbimi görmedim.” şeklinde bir rivayeti bulunmamaktadır. Hz. Aişe, “Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla, yahut perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder.”¹⁰²⁹ “Gözler O'nu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder.”¹⁰³⁰ ayetlerini tevil ederek ru'yetin sübut bulmadığını iddia etmiştir. Bu hususta bilinmelidir ki; “Şayet sahâbî, bir hususta beyanda bulunur fakat başka sahâbîler buna muhalefet ederse, bu söz hüccet olarak kabul edilemez.” Buna göre şayet İbn Abbas'ın ru'yetin isbatı ile alakalı rivayeti sahih ise, kabulün bu yönde olması icab eder. Çünkü bu mesele akıl ve zan ile idrak edilecek bir konu olmayıp, semâa dayalı bir bilgiyi gerektirir. Bu konuda hiç kimse İbn Abbas'ın zan ve ictihat ile konuştuğunu iddia edemez. İbn Abbas ve Hz. Aişe ihtilaflarını aktaran Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770) kendi nazarında Hz. Aişe'nin İbn Abbas'tan daha âlim olmasının söz konusu olmadığını kaydeder. Ayrıca İbn Abbas bir durumu ispatlamış diğeri ise nefyetmiştir ve ispat eden nefyedenden mukaddemdir. *المثبت مقدم على النافي*¹⁰³¹

¹⁰²⁷ Delillerin en kuvvetlisi olarak kabul edilen bu rivayette İbn Abbas'ın “*İbrahim'in Halilullah olmasına, Musa'nın Allah ile konuşmasına ve Muhammed'in Allah'ı görmesine şaşıyormusunuz?*” dediği nakledilmiştir.¹⁰²⁷ (Hâkim, **el-Müstedrek ale's-Sahîhayn**, Dâr'ül-Ma'rife, Beyrut Tarihsiz, c.1, s.65.) Yine İkrime'den gelen bir rivayette¹⁰²⁷ ise İbn Abbas'a “*Muhammed Rabbini gördü mü?*” diye sorulmuş da O, “*Evet*” cevabını vermiştir.” (Tirmizi, Tefsir, 54.)

¹⁰²⁸ İmam Nevevî, şerhinde *Sâhibü't-Tahrîr* diyerek sıklıkla müracat ettiği bu müellifin tam adını ve eserini şu şekilde kaydeder: “İmâm Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl b. Muhammed b. Fadl et-Temîmî el-İsbehânî eş-Şâfiî fî Kitâbihî *et-Tahrîr fî şerhi Sahîh-i Müslim*.” (Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.103.) Fakat Bağdâdî'nin *Hediyetü'l-Ârifîn* eserinde müellifin eseri, *et-Tahrîr fî şerhi Câmiü'l-Kebîr* şeklinde Buhârî şârihi olarak kaydedilmiştir. Yine Kâtib Çelebi *Keşfü'z-Zunûn*'unda her ne kadar eserinin ismine atıfta bulunmasa da bu müellifin ismi Buhârî Şârihi olarak kaydedilmiştir. Bkz. Bağdâdî, **Hediyetü'l-Ârifîn**, c.2. s.87; **Keşfü'z-Zunûn**, c.1, s.555.

¹⁰²⁹ Şura, 42/51.

¹⁰³⁰ En'am, 6/103.

¹⁰³¹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.9.

Nevevî, yapmış olduğu bu nakillerin akabinde kendi tercihini de şöyle aktarmıştır: “Hasılı, âlimlerin ekseriyetince kabul edilen görüş: Hz. Peygamber isrâ gecesinde Rabb’ini iki gözüyle görmüştür. Bu durum zikri geçen İbn Abbas ve diğer râvilerin rivayetlerinde vakidir. Ayrıca bunun Hz. Peygamber’den semâ ile alındığının şüphe gerektirmeyen bir durum olması da ru’yetin sübutunun göstergesidir. Buna karşın Hz. Aişe ru’yetin nefyini Hz. Peygamber’den aldığı bir hadise değil, ayetten yola çıkarak yaptığı bir istinbata dayandırmıştır. Eğer Hz. Aişe’nin yanında böyle bir rivayet vaki olsaydı zaten bunları zikrederdi.”¹⁰³²

Nevevî, İbn Abbas ile Hz. Aişe’den gelen muarız iki rivayeti değerlendirmiştir. Her iki metni de usûl bağlamında değerlendiren Nevevî, gaybî bir konuda akıl muvacehesinde yapılan yorumların zan ifade edeceğinden dolayı, bu bahislerde semân mukaddem olacağını belirtmiş, buna binaen de İbn Abbas’ın rivayeti doğrultusunda tercihte bulunmuştur. Ayrıca Nevevî, Ma’mer b. Raşid’e atfedilen bir kaideye vurgu yaparak tercihine dayanak oluşturmuştur. Nevevî, ayrıca Hz. Aişe’nin ayetlerden yaptığı istinbatın da hatalı olduğunu belirtmiş ve bu ayetlerin iddia edildiği üzere ru’yeti nefyeder bir durum arz etmediğine dair geniş bir malumatta bulunmuştur.¹⁰³³

Allah’ın dünya ve ahirette görülmesinin imkânı meselesi tarihte kelim âlimlerini ihtilafa sevkeden bir durum olmuştur. Bahsi geçen hadislerde ise ahirette görülmesinden ziyade İsrâ gecesinde Hz. Muhammed’in Rabb’ini görüp görmediği meselesi mevzu edilmiştir. İmam Nevevî, şerhinde daha çok Hz. Aişe ve İbn Abbas arasındaki ihtilaf üzerinde durmuştur. Bu ihtilafı izah sadedinde Nevevî, Hz. Aişe’nin tarafında olmadığını ifade etmiş; gerekçe olarak da Hz. Aişe’nin bu kanaatinin ayetten yola çıkarak yaptığı bir istinbata dayandığını ve dolayısıyla bunun da zan ifade edeceğini belirtmiştir.

Nevevî’nin hadisi değerlendirirken usûl kaidelerine arz ettiğinin bir diğer misalini “kitâbü’l-hayz” bölümünde görmekteyiz. Burada rivayet edildiğine göre bir

¹⁰³² Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.9.

¹⁰³³ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.9-10.

kişi Hz. Peygamber'e, namaz esnasında abdestinin bozulduğuna dair bir his gelince ne yapması gerekeceğini sorar. Hz. Peygamber ise bu sahâbiye, 'Kokusunu duymadıkça veya sesini işitmedikçe namazdan ayrılma.' şeklinde mukabelede bulunur.¹⁰³⁴ Nevevî, hadisin şerhinde, bahsi geçen rivayetin İslâm'ın esaslarından birisine tekabül ettiğini ve yine önemli bir fikhî kaideye işaret ettiğini belirtir. Buna göre Nevevî, hadisin “الاشياء يحكم ببقائها علي اصولها حتي يتيقن خلاف ذلك” “Hilafına bir durum olmadıkça eşyanın aslı üzerinde bâkî olduğuna hükmedilmesi” kaidesince¹⁰³⁵ değerlendirilmesi gerektiğini ve bu duruma da sonradan vaki olan şüphenin (şekk) zarar veremeyeceğini kaydetmiştir.¹⁰³⁶

Başka bir misalde ise bir bedevinin mescide bevlettiği, Hz. Peygamber'in ise bedevi ihtiyacını görene kadar müsaade edilmesi hususunda ashâbına telkinde bulunduğu, akabinde ise necasetin izalesini emrettiği nakledilmektedir.¹⁰³⁷ Nevevî, Hz. Peygamber'in bu tavrını, “دفع اعظم الضررين باحتمال اخفهما” “Daha büyük zararın def edilebilmesi için daha hafif zarara tahammül edilmesi gerektiği” prensibi ile izah eder. Buna göre Hz. Peygamber, bedevinin hacetini gidermesini bekleyerek bedevinin gösterilecek tepki karşısında necaseti elbisesine, bedenine veyahutta mescidin pek çok yerine bulaştırma ihtimalini bertaraf etmiş ve necis mekânın mescidin sadece az bir kesimiyle sınırlı kalmasını temin etmiştir.¹⁰³⁸

Bu kaide ile ilgili benzeri bir izahatı ezan okumanın ve birinci safın faziletinin zikredildiği hadisin şerhinde rastlamaktayız. Ebû Hureyre'den nakleden bu rivayetin sonunda Hz. Peygamber “ولو يعلمون ما في العتمة والصبح لاتوهما ولو حيو” “Şayet sabah ve yatsı namazında neler olduğunu bilseler, emekleyerek bile olsa giderlerdi.”¹⁰³⁹ buyurarak bu iki namazın faziletine dikkat çekmiştir. Hadisin şerhinde Nevevî, yatsı namazını “ışâ” “العشاء” yerine “atame” şeklinde

¹⁰³⁴ Müslim, Hayz, 98.

¹⁰³⁵ Mecelle maddesi için bkz. Ömer Nasûhî Bilmen, **Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu**, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1985, c.1, s.258.

¹⁰³⁶ Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.273. (Nevevî'nin burada “şekk, şüphe ile zail olmaz” Mecelle 4. kaidesine ve meşhur ifadesiyle istıshap deliline işaret ettiği görülmektedir.)

¹⁰³⁷ Bkz. Müslim, Tahâret, 98.

¹⁰³⁸ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.181.

¹⁰³⁹ Müslim, Salât, 129.

isimlendirmenin Hz. Peygamber tarafından yasaklandığı sabit olmasına¹⁰⁴⁰ rağmen bu metinde yatsı namazının “العشاء” “ışâ” kelimesi yerine “العتمة” “atame” lafzı ile ifade edilmesine fikhî bir kaideye atıfta bulunarak şöyle cevap verir: “Burada zahir olan durum şudur ki; “atame” kelimesinin burada kullanılması maslahatın celbi mefseletin nefyi içindir. Çünkü arablar “العشاء” “ışâ” lafzını akşam namazını ifade için kullanmaktadırlar. Eğer hadiste “ولو يعلمون ما في العشاء والصبح” “Eğer yatsı ve sabah namazında neler olduğunu bilselerdi...” şeklinde bir kullanım vaki olsaydı, arablar yatsı namazını, akşam namazına hamlederlerdi. Neticede ise mana bozulur ve matlub olan husus kaybolurdu. Dolayısıyla hadis metninde “ışâ kelimesinin yerine arablarca bilinen ve muhtevasında şüphe edilmeyen “atame” lafzının tercih edilmesi “احتمال اخف المفسدتين لدفع اعظمهما” “Daha büyük zararı defetmek için iki mefseletten daha hafif olanına tahammül edilir.” şer’i kaidesince izah edilebilir.¹⁰⁴¹

Hadis metinlerinin tenkidinde usûl kaidelerine arz konusuna son verirken, hadislerin metin tenkidi noktasında Nevevî’nin metodu ile ilgili şu neticeye varmak mümkündür:

İmam Nevevî’nin hadis tenkidi cihetinde yapmış olduğu analizlere baktığımızda her ne kadar hadis tahlilinde senedi öncelemiş olduğu fark edilse de şarihin bununla yetinmediği ve hadis metnini Kur’ân’a, hadise, tarihî veriler ve usûl kaidelerine arz ettiği görülmektedir. Ancak şarihin hadis metnini arz ederken rivayetin sıhhat tespitinden ziyade, kendisine arz edilen şeyi, hadis metninin tevîl, teyid ve tercihinde delil mesabesinde kullandığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Nevevî’nin hadis metnini mezkur hususlara arz vesilesi ile şerhinde aklî muhakemelere oldukça fazla yer verdiğini söylemek mümkündür. Öyle ki, bir hadisi

¹⁰⁴⁰İbn Ömer’den nakledildiğine göre Rasûlullah şöyle buyurmuştur: “Sakın bedeviler yatsı namazının ismi hususunda size galebe çalmasınlar, zira o namaz Allah’ın kitabında “ışâ” diye anılmıştır. Bu namaz develeri sağlamakla meşgul olurken karanlığa kalır da onun için bedeviler ona “ateme” derler.” Müslim, Mesâcid, 228.

¹⁰⁴¹ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.4 s.379. Bir önceki misalle (دفع اعظم الضررين باحتمال اخفهما) beraber değerlendirildiğinde bahsi geçen kaidelerin mecellenin şu iki maddesini ihtiva ettikleri görülmektedir. “إِذَا تَعَارَضَ مُفْسِدَتَانِ رُوعِيْ أَعْظَمُهُمَا ضَرَرًا بِأَرْثَابِ أَخْفَاهُمَا” “İki fesat tearuz edince (çakışınca), hafif olanı işlenmekle zarar bakımından büyüğüne riayet edilir.” ve “يُخْتَارُ أَهْوَنُ الشَّرَّيْنِ” “İki şerrin en hafifi tercih edilir.” Mecelle maddeleri için bkz. Bilmen, **Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu**, c.1, s.264.

değerlendirirken, o hadisin Kur'an eksenindeki izdüşümünü tespit etmek, diğer hadis tariklerini bir araya getirerek ilgili rivayetin hadis külliyatındaki yerini belirlemek ve yine hadiste dile getirilen bilgilerin tarihi verilerle mukayese etmek akli melekelerin en üst düzeyde kullanılmasını gerektiren faaliyetlerdir. Nihayetinde Nevevî, alanında yetkinliği ve hadis şerhinde uygulamaya çalıştığı metodoloji sayesinde ele aldığı hadisin bir bütün içerisinde nasıl anlamlandırılması gerektiğini belirlemeye çalışmıştır. Bu gaye ile şarih, hadis metinlerini izah ederken lügat ilminin verileri ile her bir kelimenin mahiyetini ortaya koymaya çalışmış ve okuyan nazarında kapalı bir yer kalmaması için gayret etmiştir. Aynı çaba ile metinlerin içeriğini vuzuha kavuşturabilme adına, ayet, hadis ve arab şiirinden istifade etmiştir. Bunların yanında Nevevî, şerhini zaman zaman tefsir, kelam, tarih, coğrafyanın verileri ile zengin bir içeriğe kavuşturmuştur. Tezimizin bu kısmında Nevevî'nin hadis metnlerinin içerik tahlilini yaparken bahsi geçen muhtevaya ne şekilde ulaştığını tespit etmeye çalışacağız.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

HADİSİN METİN VE MUHTEVASINA İLİŞKİN YAKLAŞIMLAR

4.1. Metinlerin İçerik Tahlili

4.1.1. Kelime Tahlili

‘Dil insanlar arasında anlaşmayı sağlayan tabii bir vasıttır. İnsanlar duygularını, düşüncelerini, fikirlerini, hükümlerini birbirine nakletmek, meramlarını anlatmak için dil denilen vasıtayı kullanırlar. Tabii bir varlık olan dilin, kendisine mahsus bazı kanunları vardır. Bunlar dil kaideleridir.’¹⁰⁴² ‘Her dilde olduğu gibi Arap dilinde de, anlamayı zorlaştıran, yanlış anlamalara imkân tanıyan bazı özellikler ve dil kaideleri bulunmaktadır. Çünkü bu ifadelerin, bir dilin kendine özgü gramer, sentaks ve değişik kuralları bilinmeden anlaşılması mümkün değildir.’¹⁰⁴³ ‘Mesela Arapça’da, lafız ve manaları birbirine yakın kelimeler, müteşabih lafızlar ve birkaç şekilde okunması mümkün kelimeler bulunmaktadır. Bazı kelimelerin iki şekilde okunabilmesi, farklı tevil ve tevcihleri de gündeme getirmektedir.’¹⁰⁴⁴

Bu malumatlar yeterince irdelenmeden bir metnin hakkıyla anlaşılması mümkün değildir. Çünkü ‘bir metin dil ile kaimdir. Haliyle dil o metnin aslı unsurudur. O halde aslı unsurları arasında dilin bulunduğu bir metnin anlaşılabilmesi, ancak dilin anlaşılabilmesi ile mümkün olacağından, dili anlamadıkça, metnin kendisinin anlaşılabilmesi söz edilemez. Çünkü dil, burada sadece anlamının değil, metnin de aslı (dahilî) unsurudur. Dilsel bir metni anlamının, o metnin dilini

¹⁰⁴² Muharrem Ergin, **Türk Dil Bilgisi**, Boğaziçi Yayınları, s.3-4. Ayrıca bkz. Canlı, **Hicri İlk Dört Asırda Hadis Şerhçiliği**, s.64.

¹⁰⁴³ Ayhan Tekineş, **Hadisleri Anlama Problemi**, İstanbul 2002, s.158 (Rickman, Anlama ve İnsan Bilimleri, eserinden naklen).

¹⁰⁴⁴ Tekineş, **Hadisleri Anlama Problemi**, s.158

anlamaya bağılı olması, metnin dilinin, metinde söylenmek isteneni anlamayı mümkün kılan unsur olmasından ötürüdür; zira anlama ancak bu unsur sayesinde gerçekleşir. Demek oluyor ki, dili anlamadıkça metnin kendisi de anlaşıl(a)maz. Çünkü metnin anlamı, metnin dilinden bağımsız değildir.¹⁰⁴⁵ Hadisler arap diline ait bir metin olduğuna göre hadis metinleri arap dilinin ifade özelliklerine haizdir.¹⁰⁴⁶

İşte hadis metinlerinde geçen lafızların doğru teleffuzunu tespit etmek, gramer yapısını belirlemek, garib kelimeleri izah etmek, metnin semantiğini¹⁰⁴⁷ belirlemek, söz sanatlarına ait incelikleri izhar etmek, lafızlardaki müşkülleri izale etmek bir metnin anlaşılmasında önem arzeden hususlardır. Bu sebeple hadislerin izahında metnin dilsel yapısı şârihlerin göz ardı edemeyeceği bir mahiyet arzeder. Bu malumatlar çerçevesinde Nevevî'nin şerhine baktığımızda da bahsi geçen mevzularla ilgili geniş izahatlar bulmak mümkündür. Belki de müellifin şerhinin en belirgin yönü kelime tahliline geniş yer ayırmış olmasıdır. Hemen hemen her bâbın şerhinde lafız çerçevesinde yeteri seviyede izahın yapıldığı söylenebilir.

4.1.1.1. Kelimelerin Telaffuzu - Harf ve Harekelerin Tespiti

Kelime tahlili bağlamında öncelik, lafızların doğru teleffuzunun belirlenmesidir. Gerek râvi tasarruflarının, gerekse nüsha farklılıklarının neticeleri dikkate alındığında birbirinden farklı rivayetlerdeki doğru teleffuzu bulmanın ne derece mühim olduğu anlaşılacaktır.¹⁰⁴⁸ Özellikle hükmün lafızlar üzerine bina edildiği ahkam hadislerinde, bu konunun öneminin bir kat daha artacağı muhakkaktır. Buna binaen Nevevî, her ne kadar muhtasar bir şerh yazmak istese de musahhihlerin zabtederken hataya düşebileceğini tahmin ettiği durumlarda, ayrıntılara girerek detaylı izahatta bulunmaktan geri durmamıştır. Bu gaye ile müellif, rivayetler arasındaki teleffuz farklılıklarına temas ederek konu ile alakalı

¹⁰⁴⁵ Cündioğlu, **Sözlü Kültürden Yazılı Kültür'e Anlam'ın Tarihi**, s.1-2.

¹⁰⁴⁶ Bkz. Çakan, **Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları Muhtelifu'l-Hadis İlmi**, İslâmi İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul 1982, s.137.

¹⁰⁴⁷ Geniş bilgi için bkz. Toshihiko İzutsu, **Kur'ânda Allah ve İnsan**, Süleyman Ateş (Trc.), Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, s.15-25.

¹⁰⁴⁸ Bkz. Doğanay, **Hadis Rivayetinde Râvi Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler**, s.101-195; Bağcı, **Hadis Rivayetinde Sahabenin Kavrama ve Nakletme Sorunu, (Hadis Metodolojisinde Sahabenin Zabtı)**, s.64-142.

gerekli tetkik ve tenkitlerini belirtir. Akabinde ise gerek nüsha, gerekse rivayet farklılıklarını dikkate alarak isabetli lafzı belirlemeye çalışır. Bunun için de öncelikle hadislerin senedinde veya metninde karışması muhtemel kelimelerin doğru teleffuzuna dair izahatlarda bulunur. Hatta bu izahatlarda harflerin noktalarının doğru zabtı adına harflerin noktalarına işaret eden ifadeler kullanır. Mesela, “be” harfini zikrederken “موحدة” “Muvahhade - tek noktalı harf”, “sad” ve “ayn” harfini zikrederken “مهملة” “Mühmeletün - noktaları belirtilmemiş, noktalanmamış harf”, “ğayn” ve “dad” harflerinde “معجمة” “Mu’cemetün - noktaları belirtilmiş harf”, “te” harfini tarif ederken ise “مثناة من فوق” “Üstte iki nokta”, ibarelerini genellikle ilave etmektedir.

Günümüzde matbaalarla çoğaltılan nüshalarda rastlanan hatalara bakınca, zaid gibi farzedilen bu açıklamaların, nüshaların tek tek elle yazıldığı dönemlerde ne kadar hayatî bir işlev gördükleri anlaşılabılır. Aynı şekilde Nevevî, kelimelerin harekelerini gösteren terimlere de yer verir. Mesela “و ان تؤدوا خمس ما غنمتم” “Aldığınız ganimetin beşte birini vermenizi (emrediyorum.)”¹⁰⁴⁹ ibaresinde “خمس” “Hums - beşte bir”¹⁰⁵⁰ kelimesinin “mim” harfinin hem zammeli hem de sakın olarak harekelenebildiğini, “دباء” “dübbâü - kuru kabaktan yapılmış kap” kelimesinin “dal” harfinin zammeli ve med harfî ile birlikte kullanıldığını, yine “الحنتم” “hantemü-yeşil testi”¹⁰⁵¹ kelimesinin fethalı “ha”, sakın “nun”, fethalı ve üste iki noktalı “te”, sonra “mim” şeklinde imlâ edildiğini ve “النقير” Nekîrun-Zerre kadar kımeti olmayan şey”¹⁰⁵² kelimesinin fethalı “nun” ve “kaf” ile “المقير” “Mukayyerun - ziftli kap”¹⁰⁵³ kelimesinin ise fethalı “kaf” ve “ye” ile telaffuz edildiğini belirtmiştir.¹⁰⁵⁴

İmam Nevevî’nin, kelime teleffuzunun zabtında ayetten delil getirdiği de görülmektedir. Bunun misalini Allah Teâlâ ile cennetin en aşağı mertebesinde bulunan kulu arasındaki konuşmanın anlatıldığı rivayet sadedinde görebilmekteyiz.

¹⁰⁴⁹ Müslim, İman, 23.

¹⁰⁵⁰ *Lisânü’l-Arab*, “Hums”, c.6, s.66.

¹⁰⁵¹ *Lisânü’l-Arab*, “Hantemü” c.12, s.160

¹⁰⁵² *Lisânü’l-Arab*, “Nakîr”, c.5, s.228.

¹⁰⁵³ *Lisânü’l-Arab*, “Mukayyer”, c.5, s.123.

¹⁰⁵⁴ Nevevî, *el-Minhâc*, c.1, s.136.

Bu konuşmada zikri geçen şahsa lutfedilen iki hurinin sözleri yer almaktadır. Nevevî, “tekûlâni- O ikisi dedi” diye başlayan bu cümlelerin failini tespiti ayrı bir ihtimam gösterir. Fiilin zabtını “هو بالتاء المثناة من فوق” “Üste iki noktası olan te” şeklinde kaydeden Nevevî, bu açıklamanın gerekçesini ise şöyle ifade eder: Bu ibarenin zabtı zahir olmakla birlikte, görüldüğü üzere izah ettim ki, ibareyi iyice tefrik edemeyen kişiler hata etmesin. Nitekim bazıları bu ibarenin zabtı için “المثناة من تحت” “Altta iki noktalı (ye)” diye bilmektedirler ki, bu şüphe götürmeyen bir lahn/hatadır. Bu hususu ¹⁰⁵⁵ “إِذْ هَمَّتْ طَائِفَتَانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلَا” “O zaman içinizden iki bölük bozulmaya yüz tutmuştu.”, ¹⁰⁵⁶ “وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمْ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ” “Onlardan başka, hayvanlarını sudan alıkoyan iki kadın gördü.” ¹⁰⁵⁷ “إِنَّ اللَّهَ يُمِصُّكَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْ تَزُولَا” “Şüphesiz Allah gökleri ve yeri, nizamları bozulmasın diye tutuyor.” ¹⁰⁵⁸ “فِيهِمَا عَيْنَانِ” “İkisinde de akıp giden iki kaynak vardır.” ayetleri açıkça göstermektedir.¹⁰⁵⁹ Nevevî’nin, bu misal ile temyizde sıkıntı oluşabileceğini düşündüğü ibarelerin doğru şekliyle zabtına ayrı bir önem verdiği anlaşılmaktadır. Hatta iddiasının ispatı bâbından birçok ayeti de zikretmesi üzerinde durulması gereken diğer bir husustur.

4.1.1.2. Kelimelerin Nahiv ve Sarf Yönünden Tahlili

Hadislerin anlaşılmasında kelime tahlilinin ne derece önem arzettiği ve Nevevî’nin de bu konuya atfettiği değerin mahiyeti açıktır. Bununla birlikte Nevevî’nin hadisleri şerh ederken metinde geçen ibarelerin gramer yapısını dikkatli bir şekilde tahkik ettiği, farklı olarak tespit ettiği kullanımlar mevcut ise belirttiği ve tercih ettiği görüşü de delili ile ortaya koyduğu görülmektedir. Mesela Hz. Peygamberin, Ebû Talib’in vefatı esnasında son olarak amcasını İslâm’a davet edişinin anlatıldığı hadiste¹⁰⁶⁰ Allah Rasulü, amcası için yapacağı tevbedeki kararlılığını “لَكَ مَا لَمْ يَكُنْ لَكَ مِنْ قَبْلُ وَأَنَا لَمْ يَكُنْ لِي مِنْ قَبْلُ” “Vallahi hakkında niyaz etmekten

¹⁰⁵⁵ Ali İmran, 3/122.

¹⁰⁵⁶ Kasas, 28/23.

¹⁰⁵⁷ Fatır, 35/41.

¹⁰⁵⁸ Rahman, 55/50.

¹⁰⁵⁹ Nevevî, *el-Minhâc*, c.3, s.43.

¹⁰⁶⁰ Bkz. Müslim, İman, 39.

nehyolunmadığım müddetçe senin için istiğfara devam edeceğim.” sözleriyle izhar etmiştir.

Nevevî bu ibarenin şerhinde buradaki “اما” ibaresini “ام” şeklinde elifsiz olarak tespit ettiğini, ancak her iki kullanımın da doğru olduğunu söyler. Nevevî, İbn Şecerî diye meşhur olan İmam Ebü’s-Seâdât Hibetullah b. Ali İbnu’s-Şecerî’nin, (ö. 542/1148) *el-Emâlî* isimli eserinden yaptığı nakilde bu ibarenin kullanımı ile ilgili şunları söyler: “Elif ziyadeli olan “ما” tekid içindir. Burada istifham hemzesi ile bir araya getirilmiştir ve iki manada kullanılır. Birincisi “اما والله لافعلن” ifadesinde olduğu gibi “Hakikaten yapacağım.” manasınadır. İkincisi ise “الا” “Dikkat et!” ifadesinde olduğu gibi, söze dikkat çekerek başlama maksadıyla kullanılır. “اما” ibaresi kendisinden sonra kasemin olduğu cümlelerde çoğunlukla elifin hazfî ile kullanılır. Bunda da birinci cümle ile ikinci cümle arasındaki irtibatın kuvvetini ortaya koyma maksadı vardır.”¹⁰⁶¹

Nevevî’nin nahivden istifadeye dair benzeri bir yaklaşımını şu rivayette görmekteyiz. Miracın anlatıldığı rivayette, Hz. Peygamber kendisine üç hediye verildiğini ve bunların arasında da ümmetinin Allah’a şirk koşturmadığı kaydı ile büyük günahlarının mağfiret edileceği müjdesinin de yer aldığı zikredilmektedir. “غفر لمن لم...يشرك بالله من امته شيئا المقحّمات”¹⁰⁶² “Ümmetinden Allah’a şirk koşturmayanların büyük günahlarının mağfiret olunması...”lafzıyla gelen rivayetin şerhinde Nevevî, “المقحّمات” “büyük günah işleyenler”¹⁰⁶³ kelimesini tahlil etmiştir. İlgili bölümde Nevevî, bu kelimenin sahibini ateşe götüren büyük günah manasında kullanıldığını ve hadisin de bu manada ümmetin büyük günah işleyenlerinin şirk koşturmadığı müddetçe mağfiret edileceğini ifade buyurduğunu belirtmiştir. Akabinde ise Şârih sözlerine şöyle devam etmiştir: “Ancak burada kastedilen, ümmetin hiç azab edilmeyecekleri şeklinde olmayıp; mağfiret sayesinde ebedi ateşten muhafaza

¹⁰⁶¹Nevevî, *el-Minhâc*, c.1, s.162.

¹⁰⁶² Müslim, İman, 279.

¹⁰⁶³ Bkz. *Lisânü’l-Arab*, “Ka-ha-me”, c.12, s.463.

edilecekleridir.” Nevevî, bu iddiasını delillendirmek için ise “من امته” lafzındaki “min” harf-i cerinin kullanımına dair uzun izahatlara girmiştir.¹⁰⁶⁴

Nevevî, şerhinde kelimelerin yapısında meydana gelen değişimlere de dikkat çekmektedir. Mesela bir rivayette Hz. Aişe’nin, Hz. Peygamber ile birlikte “farak”¹⁰⁶⁵ olarak da isimlendirilen bir kaptan su alarak guslettiği anlatılmaktadır. Bu rivayetin sonunda Ebû Sufyan’ın “farak” kelimesini “ثلاثة أصع” “üç sa”¹⁰⁶⁶ lafzı ile izah ettiği nakledilmektedir. Nevevî, Ebû Süfyan’a ait bu kullanım şeklinin fasih ve sahih olduğunu, ancak bazılarının bu kullanım şeklini cahillikle reddederek, bu ifadenin sadece “أصوع”¹⁰⁶⁷ şeklinde kullanımının caiz olabileceğini iddia ettiklerini belirtir. Nevevî, bu iddianın apaçık bir gaflet ve cehalet olduğunu ifade ederek sözlerini şöyle sürdürür: “Bu kelimeyi “أصع ve أصوع” şeklinde kullanmak caizdir. Asıl olan birincisidir. İkincisinde ise kalb vardır. Yani vav, sad harfine tekaddüm edip sonrasında ise elif harfine kalb etmiştir.”¹⁰⁶⁸

Nevevî’nin şerhinde hadis metnindeki ifadenin teyidi sadedinde Arapların farklı kabilelerine ait kullanımlardan istişhadde bulunulduğu görülmektedir. Mesela bir rivayette “ذكرن ازواج النبي كنيسة..” Hz. Peygamber’in eşlerinin Habeşistan’da bir kilise gördükleri ve bu kiliseye Mariye denildiğini Allah Rasulü’ne anlattıkları nakledilir.¹⁰⁶⁹ Nevevî, bu rivayette geçen “ذكرن” “Anlattılar” fiilini tahlil ederken farklı kabilelerin kullanımlarına müracat etmiştir. Nevevî, yaptığı izahatta bu fiilin metinde “nun” harfi ile zabtedildiğini, ancak bazı nüshalarda bu fiilin “nun” yerine “ذكرت” lafzında olduğu üzere “te” harfi ile kaydedildiğini belirtmiştir. Bununla birlikte birinci kullanımın daha meşhur olduğunu ifade eden Nevevî, bu şekildeki bir

¹⁰⁶⁴ Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.7

¹⁰⁶⁵ Medine halkınca bilinen büyük ölçek Miktarının 16 rıtlı eşit olduğu söylenir. Geniş bilgi için bkz. **Lisânü’l-Arab**, “Farak”, c.10, s.305.

¹⁰⁶⁶ “Sa’ ” Medine halkının kullandığı bir ölçü birimi. Geniş bilgi için bkz. **Lisânü’l-Arab**, “Sa’ ”, c.8, s.215.

¹⁰⁶⁷ “Sa’ kelimesinin çoğulu. Bkz. **Lisânü’l-Arab**, “Sa’ ”, c.8, s.215.

¹⁰⁶⁸ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.228.

¹⁰⁶⁹ Müslim, Mesâcid, 18.

zabtın az kullanılan bir lügatteki “الكلوني البراغيث” “Beni pireler yedi.”¹⁰⁷⁰ söyleyişinde görüldüğü üzere caiz olduğunu kaydetmiştir.¹⁰⁷¹

4.1.1.3. Garib Kelimelerin Tahlili

Garib kelimesi lügatlerde, yanında kavminden kimsesi olmayan, memleketinden uzağa düşmüş kimse manasında kullanılır.¹⁰⁷² İstilah olarak ise içinde dilde çok az kullanılan kelimeler bulunan veya pek bilinmeyen hadis anlamında kullanılır.¹⁰⁷³ İbn Kesîr (ö. 774/1373) ise garîbü’l-hadîsi şöyle ifade eder: “Garîbü’l-hadîs isnad sanatı ve onunla ilgili hususların bilinmesi ile alakalı olmayıp, hadisin anlaşılması, bilinmesi ve amel edilmesi ile alakalı mühim mevzulardan biridir.”¹⁰⁷⁴

Sistematik hadis şerhçiliği öncesi, garîbü’l-hadîs türü eserler, hadis metinlerinin anlaşılması bakımından büyük önem arz etmekteydi. Zira kelime açıklaması ile yola çıkan bu eserler, hem müşkil kelimelerin bilgisi, hem de fikhü’l-hadîs bilgisini içermekteydi.¹⁰⁷⁵ Garîbü’l-hadîs türü eserlerin geneline baktığımızda onların çoğunun dil âlimleri tarafından telif edilmiş olduğunu görürüz. Bu hususta Ahmed b. Hanbel’in garîbü’l-hadîsle ilgili kendisine sorulan bir mevzuda, “(Bu meseleyi) ashâbu’l-garîbe sorun. Zira ben Allah Rasulü’nün kelamı hakkında zan ile konuşup da hata etmekten hoşlanmam.”¹⁰⁷⁶ sözü bu duruma işaret etmektedir. Daha çok hadis rivayeti ve buna dair bilgilerin içerisinde yoğrulan muhaddisler, garîbü’l-hadîs konusundaki söz salahiyetini daha çok dil âlimlerine vermiştir. Buna binaen garîbü’l-hadîs bilhassa dilcilerin elinde gelişmiş, ancak meşhur muhaddisler onların

¹⁰⁷⁰ “Barâğîs” kelimesi için bkz. **Lisânü’l-Arab**, “Barâğîs”, c.2, s.116. Darb-u mesel haline gelen bu kullanım için bkz. Murat Yıldız, “Modern Dil Bilim Ekseninde Klasik Arap Filolojisinde Dilin İşleyişi Sorunu”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** [2012] sayı: 32, s.118.

¹⁰⁷¹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.5, s.15.

¹⁰⁷² **Lisânü’l-Arab**, “Garib”, c.1, s.465; **Kâmûsu’l-Muhît**, “Garib”.

¹⁰⁷³ İbnü’s-Salâh, **Ulûmü’l-Hadîs**, s.272; Aydın, **Hadis İstılahları Sözlüğü**, s.101.

¹⁰⁷⁴ Ahmed Muhammed Şakir, **el-Bâisü’l-Hasîs Şerhi İhtisâri Ulûmi’l-Hadîs**, s.44.

¹⁰⁷⁵ Canlı, **Hicri İlk Dört Asırda Hadis Şerhçiliği**, s.66.

¹⁰⁷⁶ İbnü’s-Salâh, **Ulûmü’l-Hadîs**, s.272.

bilgilerinden vareste kalamamışlardır.¹⁰⁷⁷ İmam Nevevî de bu meşhur muhaddisler gibi garîbü'l-hadîs konusunda behresi olan bir âlimdir.

Şerhinde muhtevanın anlaşılmasına öncelik veren Nevevî, bu maksadın önündeki en büyük engeli oluşturan garîb kelimelerin izahına büyük emek sarfetmiştir. Şerhinde bu alanda yazılmış birçok esere müracaat etmesi de eserine ayrı bir zenginlik katmıştır. Bu gaye ile Nevevî'nin atıfta bulunduğu eserler arasında şunlar zikredilebilir:

Ebû Ubeyd Kâsım b. Selâm b. Miskîn el-Herevî (224/838)¹⁰⁷⁸ *Garîbü'l-Hadis*, Ma'mer b. Müsenna Ebî Ubeyde (209/824), *Garîbü'l-Hadis*, Ebû Süleyman Humeyd b. Muhammed el-Hattâbî (ö. 388/998),¹⁰⁷⁹ *Garîbü'l-Hadis*, İbn Kurkûl, Ebû İshâk İbrâhîm b. Yûsuf b. İbrâhîm el-Vehrânî el-Hamzî (ö. 569/1174), *Metâli'u'l-Envâr alâ Sihahi (sahîhi)'l-Âsâr*¹⁰⁸⁰ (*Sâhibu'l-Metali* şeklinde atıfta bulunulan bu eser, Nevevî'nin şerh içerisinde en çok atıfta bulunduğu eserlerden bir tanesidir.)¹⁰⁸¹ İbrahim b. İshak el-Harbî¹⁰⁸² (ö. 285/889), *Garîbü'l-Hadis*, Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed el-Herevî¹⁰⁸³ (ö. 223/837), *Kitâbü'l-Garîbeyn*, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (ö.276/889), *Garîbü'l-Hadis*, Bu bölümün kaynakları arasında müstakil olarak garîbü'l-hadîse ayrılmış olan eserler dışında dil ve lügat alanında yazılmış olan eserlere de müracaat ettiği olmaktadır. Bunlar arasında ise Ebû Bekir Muhammed b. el-Kâsım İbnu'l-Enbârî (ö. 328/940),¹⁰⁸⁴ Ebû İshak İbrahim b. Sırrî ez-Zeccâc (ö.311/923),¹⁰⁸⁵ *Kitâbü'l-Emâlî*, İbn Sikkît (Ebû Yusuf Yakub b. İshak (ö.244/858),¹⁰⁸⁶ Abdu'l-Melik b. Kureyb b.

¹⁰⁷⁷ Canlı, **Hicri İlk Dört Asırda Hadis Şerhçiliği**, s.70.

¹⁰⁷⁸ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.277.

¹⁰⁷⁹ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.225.

¹⁰⁸⁰ *Metâliu'l-Esrâr Şerhu Meşâriki'l-Envâr* adıyla da zikredilen garîbü'l-hadîs konusundaki mezkur eser, Kādî İyâz'ın *Meşâriku'l-Envâr*'ı tarzında telif edilmiş olup, Kâtib Çelebi bu kitabın Kādî İyâz'ın eserinin ihtisar ve tashih edilerek, ayrıca bazı ilâveler yapılarak kaleme alındığını kaydetmektedir. Bkz. Aşikkutlu, "İbn Kurkûl", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.20, s.145.

¹⁰⁸¹ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.381.

¹⁰⁸² Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.38.

¹⁰⁸³ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.138.

¹⁰⁸⁴ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.216.

¹⁰⁸⁵ Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.415.

¹⁰⁸⁶ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.132.

Abdu'l-Melik b. Ali el-Esmâ'î (ö.216/831)¹⁰⁸⁷ İbn Fâris (ö. 395/1004),¹⁰⁸⁸ el-Cevherî (ö. 393/1003),¹⁰⁸⁹ Sibeveyhî (ö. 180/796)¹⁰⁹⁰ zikredilebilir.

Eserin tamamına kıyaslandığı zaman büyük bir oran teşkil eden bu bölümle ilgili pek çok misal vermek mümkündür. Mesela, imanın şubelerinin bahsinin geçtiği rivayette¹⁰⁹¹ “yolda mevcut olan ezânın ortadan kaldırılması” imanının en aşağı şubesi olarak zikredilir. Nevevî bu rivayette geçen “الاذى” “ezâ, eziyet”,¹⁰⁹² kelimesini “uzaklaştırmak” ve “izale etmek” olarak anlamlandırır. Şârih, bu kelime ile murad edileni ise; “taş, çamur, diken ve buna benzer diğer şeylerin uzaklaştırılması” olarak izah eder.¹⁰⁹³ Komşuya eziyet etmenin haramlığı bâbında zikredilen “Komşusu, kötülüğünden emin olmayan kimse iman etmiş olamaz.”¹⁰⁹⁴ rivayeti ile alakalı olarak ise Nevevî, “بواءق” kelimesinin “باءقة” kelimesinin çoğulu olduğunu ve “kötülük, felaket ve yok etmek” manalarına geldiğini söyler.¹⁰⁹⁵

Nevevî'nin, garib kelimelerin izahında kimi zaman o kelimenin ayetlerdeki kullanımdan istifade ettiği görülmektedir. Mesela, cuma gününün ehemmiyetinin zikredildiği bölümde Hz. Peygamber, cuma namazında hutbeyi dinleyen ve bu esnada susan kişinin affedileceğinden bahseder.¹⁰⁹⁶ Nevevî, metinde geçen “فاسستمع وانصت” “susmak ve dikkatle dinlemek” kelimelerinin iki farklı durumu anlattığını, buna göre de “استمع” kelimesi ile “الاصغاء” “dikkatle dinlemek”¹⁰⁹⁷ manasının, “انصت” kelimesi ile ise “السكوت” “susmak”¹⁰⁹⁸ manasının kastedildiği belirtilir. Akabinde ise Nevevî, “وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا”¹⁰⁹⁹ “Kur'an okunduğu zaman onu dinleyin ve susun” ibaresini beyanına delil olarak nakleder.

¹⁰⁸⁷ Nevevî, c.1, s.9 (Müslim Mukaddimesi)

¹⁰⁸⁸ Nevevî, c.1, s.7 (Müslim Mukaddimesi).

¹⁰⁸⁹ Nevevî, c.1, s.25 (Müslim Mukaddimesi).

¹⁰⁹⁰ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.194.

¹⁰⁹¹ Müslim, İman, 58.

¹⁰⁹² Yol vb. yerlerde bulunan ve insanlara zarar veren diken, taş, necaset gibi şeyler de bu kelime ile ifade edilir. Bkz. **Lisânü'l-Arab**, “Ezâ”, c.4, s.27.

¹⁰⁹³ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1 s.197.

¹⁰⁹⁴ Müslim, İman, 73.

¹⁰⁹⁵ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.207. Benzeri misaller için bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.241, 252.

¹⁰⁹⁶ Bkz. Müslim, Cuma, 26.

¹⁰⁹⁷ Bkz. **Lisânü'l-Arab**, “İstemea”, c.8, s.162.

¹⁰⁹⁸ **Lisânü'l-Arab**, “Ne-sa-ta”, c.2, s.99.

¹⁰⁹⁹ Araf, 7/203.

Yine Şârih, Hz. Peygamber'in bir hutbesinde zikredilen “خير الهدي هدى محمد”¹¹⁰⁰ “İrşatların en hayırlısı Muhammed'in irşadıdır.” ifadesindeki “الهدي” “hüdâ” kelimesi ile alakalı olarak da şu açıklamada bulunur: Bu lafzın iki manası bulunmaktadır. Birincisi “dalâlet” ve “irşad”¹¹⁰¹ anlamındaki kullanımdır ki; “هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ”¹¹⁰², “O, müttakîler (sakınanlar ve arınmak isteyenler) için bir yol göstericidir.” “إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ”¹¹⁰³ “Şüphesiz ki bu Kur'an en doğru yola iletir.” “وَأَنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ”¹¹⁰⁴ “Şüphesiz ki sen doğru bir yolu göstermektesin.” “وَأَمَّا تَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ”¹¹⁰⁵ “Semud milletine, doğru yolu göstermiştik”, ayetleri bu manalardaki kullanıma misaldir. İkinci olarak da bu lafız, “إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ”¹¹⁰⁶ “(Resulüm!) Sen sevdiğini hidayete erdirmemezsin; bilakis, Allah dilediğine hidayet verir.” ayetinde olduğu gibi, “lutuf, tevfik, ismet ve te'yid” anlamları taşımaktadır.¹¹⁰⁷ Bu misallerde görüldüğü üzere Nevevî, hadis metinlerinin manasının tespitinde ayetlerden sıklıkla istifade etmektedir.

Daha önce çeşitli vesilelerle değinildiği üzere Nevevî'nin şerhinde en çok esere atıf yapılan kısımlar kelime tahlilinin yapıldığı bölümlerdir. Nevevî, ilgili kelimeyi farklı açılardan değerlendirirken sık sık lügat âlimlerine, şârihlerin eserlerine ve kelimenin arap dilindeki kullanımlarına atıfta bulunmuştur. Mesela bir rivayetin¹¹⁰⁸ şerhinde “فَيَكْشِفُ عَنْ سَاقٍ”¹¹⁰⁹ “bacak açılacak” ibaresi etraflıca izah edilir. “يَكْشِفُ” “açılmak” fiilinin zabtını vermekle işe başlayan Nevevî, akabinde “سَاقٍ” “bacak” lafzını şu ifadelerle açıklar: “İbn Abbas, garibü'l-hadîs ve lügat âlimlerinin cumhuru bu rivayette geçen “سَاقٍ” lafzını “şiddet” kelimesi ile izah etmişlerdir. Yani iş kızıştı, durum korkunç bir hal aldı. Araplar işin kızıştığını ve durumun zorlaştığını ifade etmek için “قامت الحرب على ساقٍ” “savaş, harb kızıştı”¹¹¹⁰

¹¹⁰⁰ Müslim, Cuma, 43.

¹¹⁰¹ Bkz. **Lisânü'l-Arab**, “Hüdâ”, c.15, s.354.

¹¹⁰² Bakara, 2/2.

¹¹⁰³ İsra, 17/9.

¹¹⁰⁴ Şura, 42/52.

¹¹⁰⁵ Fussilet, 41/17.

¹¹⁰⁶ Kasas, 28/56.

¹¹⁰⁷ Nevevî, **el-Minhâc**, c.6, s.393.

¹¹⁰⁸ Müslim, İman, 299.

¹¹⁰⁹ “Ke-şe-fe” fiili için bkz. **Lisânü'l-Arab**, “Ke-şe-fe”, c.9, s.300.

¹¹¹⁰ Bkz. **Lisânü'l-Arab**, “Sâk”, c.10, s.168.

şeklinde bir darb-ı mesel kullanırlar. Bu kullanımın aslı ise, insanın herhangi bir zorlukla karşılaştığında işin önemini izhar için kollarını ve paçalarını sıvamasıdır. Kâdî İyâz (ö. 544/1149) buradaki “ساق” kelimesiyle büyük/yüce bir nurun murad edildiğini ve bunun da Hz. Peygamber’den nakledilen bir rivayette varid olduğunu iddia etmiştir. İbn Fûrek (ö. 406/1015) ise bu kelimenin, müminlerin Rablerini gördükleri anda izhar olan latife ve ibretler neticesinde müminlere münhasır bir teceddüd ifade ettiğini belirtmiştir. Kâdî İyâz, bazılarının rivayette¹¹¹¹ bahsi geçen bu kelimeyi, müminler ile Allah arasındaki bir alamet olarak yorumladığını ve bu alametin de yüce bir hilkat üzere yaratılan bir melek topluluğunun zuhuru şeklinde gerçekleşeceğini nakletmiştir. Yine bu kelime ile müminlerin kalplerinde galebe çalan korku ve endişenin izale olması, müminlerin itminana kavuşması, akabinde ise secdeye kapanmalarının murad edildiği de söylenmiştir. Hattâbî (ö. 388/998) ise bahsi geçen ru’yetin cennette olmayıp kıyamet gününde imtihan kastı ile Allah’ın evliya kullarına has bir keramet olarak sübut bulacağını zikretmiştir.¹¹¹²

Bu misalde de görüldüğü üzere Nevevî, hadis şerhinde metin içerisinde kapalılığın olduğunu düşündüğü ibareler üzerine yoğunlaşır. Kimi zaman bu lafızlarla alakalı yapılan izahat sadece irab ve taşıdığı mana ile sınırlı olurken, kimi zaman ise garibül hadîs, lügat, tefsir ve arap dili âlimlerinden ve diğer hadis şârihlerinden yapılan nakillerle ibare etraflica irdelenmektedir. Nevevî yapmış olduğu bu çalışmalarla kelimenin manasını farklı boyutları ile ortaya koymaya çalışmaktadır. Bununla birlikte kelimenin sahip olduğu söz sanatlarının tespiti ve bu bağlamda hadis metninin alacağı mananın belirlenmesi ayrı bir çabayı gerektirmektedir. Bu kapsamda Nevevî’nin şerhinde kelimelerin belâgat yönüne dair izahatlarındaki üslûbunu ortaya koymaya çalışacağız.

4.1.1.4. Kelimelerin Belâgat Yönünden Tahlili

Edebî sanatlar dilin ifade gücünü arttıran, anlamın daha kolay kavranmasını sağlayan ve üslûba renklilik katan dilsel öğelerdir. Dünyanın bütün

¹¹¹¹ Müslim, İman, 299.

¹¹¹² Nevevî, *el-Minhâc*, c.3, s.26.

dillerinde sözün etkili olabilmesi, muhatabı ikna edebilmesi ve anlatılmak istenen duygu ve düşünceleri daha belirgin bir halde aktarabilmesi için edebi sanatlara başvurulur.¹¹¹³ Bir sözün edebî yönü belâgat ilmi çerçevesinde incelenir. “Belağa” fiilinin mastarı olan “belâgat” kelimesi, fesahati, beyanın güzelliğini ve tesirini ifade eder.¹¹¹⁴ İstilah olarak ise kelimelerin fesahati ile beraber, muktezayı hale mutabık olması, belîğ söz söyleme melekesi manasına gelir.¹¹¹⁵ Kısaca yerinde olmak kaydıyla sözün en doğru ve en güzel şekilde ifade edilmesidir.¹¹¹⁶ Bu bağlamda Hz. Peygamber’in sözleri fesahat ve belâgat açısından üstün özellikler ihtiva etmektedir.¹¹¹⁷

‘Hadis metinlerindeki edebî sanatlar, çoğu zaman konunun anlaşılmasını kolaylaştırmak maksadıyla kullanılmıştır. Muhatabın dikkatini çekmek, anlatımı kolaylaştırmak ve yüksek hakikatleri sanatlı bir üslûpla anlaşılır kılmak gibi maksatlarla tercih edilen edebî anlatım bazen hadisin müşkil olmasına yol açabilmektedir. Hadiste edebî bir sanatın bulunduğu kabul edilmemesi veya yanlış yorumlanması işkâl sebebi olabilmektedir. Hz. Peygamber’in gerçekte kastettiği mananın ne olduğunu tespit etmek için hadis metinlerindeki teşbih, temsil kinaye ve diğer manaların dikkate alınması gerekmektedir. Çünkü her zaman için bazı tabirlerin değişik manada kullanılmış olması mümkündür.’¹¹¹⁸

Hadis metinlerindeki bütün bu incelikleri tespit etmek ve bunlara mutabık manayı belirlemek ise şârihe düşmektedir. Haliyle hadis metinlerinin edebi yönüne dair değerlendirmelerin şârihleri bihayli meşgul ettiği söylenebilir. Çünkü cevamiu’l-kelim olan Hz. Peygamber, az sözle pek çok manaya muhtevi konuşabilme maharetine sahip bir hatib idi. Hz. Peygamber’in bu vasfının öne çıktığı durumlarda

¹¹¹³ Zafer Kızıklı, “Edebi Bir Sanat Olarak Arap Belâgatinde Teşbih”, **Dini Araştırmalar**, (s.223-246), Ocak-Nisan 2007, cilt: 9, s.27.

¹¹¹⁴ Bkz. **Lisânü’l-Arab**, “Be-la-ğa”, c.3, s.881.

¹¹¹⁵ Cürçânî, **et-Ta’rîfât**, s.25.

¹¹¹⁶ Ramazan Kazan, **Edebî Üslûp Açısından Hadis Metinleri**, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2013, s.66.

¹¹¹⁷ Ramazan Kazan, **İbn Dureyd’in “el-Muctenâ” Adlı Eserindeki Hz. Peygamber’in Vecizeleri ve Edebî Özellikleri**, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2011, s.1-2.

¹¹¹⁸ Tekineş, **Hadisleri Anlama Problemi**, s.184 (Langlois V. , Seignobos, Tarih Tetkiklerine Giriş, naklen)

şârihler hadis metinlerini belâgat yönünden tahlil etmeye çalışmışlardır. Bunu yaparken de şârihlerin diğer hadis metinlerinden de istifade yönüne gittikleri görülmektedir.

Nevevî'nin de şerhinde bu minval üzere hareket ettiği ve eserinde sıklıkla bu yönde izahatlarda bulunduğu müşahede edilmektedir. Mesela bir rivayette Hz. Peygamber, Allah'ın gündüz günah işleyenlerin tevbe etmesi için geceleyin ellerini açtığını, gece günah işleyenlerin tevbe etmesi için ise gündüz ellerini açtığını beyan etmiştir.¹¹¹⁹ Nevevî, bu hadisi şerh ederken Allah'ın ellerini açması ifadesinde istiarenin olduğunu ifade etmiştir. Şârih'e göre Allah'ın kendisine yapılan tevbeyi kabul ettiğine îma etmek muradı ile “ellerini açmak” ifadesi kinayeli olarak kullanılmıştır. Nitekim Araplar arasında böyle bir kullanım mevcuttur. Şöyle ki bir Arab herhangi bir şeyden razı olduğu zaman o şeyi kabul ettiğinin işareti olarak ellerini açar. Hoşlanmadığı zaman ise o şeyi reddettiğini göstermek için de elini o şeyden uzak tutardı.¹¹²⁰

Nevevî'nin, belâgat ile alakalı izahatında kimi zaman aklî verilerden istifade ettiği görülmektedir. Mesela, “Günahların abdest suyu ile beraber çıkması” bâbında geçen bir rivayette kişinin ayaklarını yıkadığı zaman dökülen sularla birlikte günahların da çıktığı zikredilmektedir. Müellif, Kâdî İyâz'dan yaptığı nakilde, günahların hakikatte bir cisminin olmadığını, dolayısıyla da günahların çıkması lafzının mecaz ve istiare olarak kullanıldığını ve günahların bağışlanması manasının murad edildiğini belirtmiştir.¹¹²¹

Nevevî şerhinde Hz. Peygamber'in teşbih¹¹²² içeren ifadelerine de dikkat çekmiştir. Mesela Hz. Peygamber, “Dikkat edin! Hiç şüphe yok ki sizler Rabbinize arz olunacak ve onu şu ayı gördüğünüz gibi göreceksiniz” buyurmuştur.¹¹²³ Nevevî,

¹¹¹⁹ Müslim, Tevbe, 31.

¹¹²⁰ Nevevî, **el-Minhâc**, c.17, s.78.

¹¹²¹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.127.

¹¹²² Beyân ilminde iki veya daha fazla şeyin bir vasıfta ortak olduğunu ifade eden terim. Bkz. İsmail Durmuş, “Teşbih”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.40, s.554; Tekineş, **Hadisleri Anlama Problemi**, s.183; Kazan, **Edebî Üslûp Açısından Hadis Metinleri**, s.251.

¹¹²³ Müslim, Mesâcid, 212.

bu hadisten hareketle insanların nasilki hakiki olarak ayı görüyor ise, ahirette de hakiki olarak Rablerini göreceklerini belirtmiştir. Hz. Peygamber'in bu beyanı ile bir teşbihte bulunduğunu söyleyen Nevevî, Cenab-ı Hakk'ın görülmesi ile ayın görülmesi arasında bir teşbih yapıldığını ifade etmiştir.¹¹²⁴ Burada sadece numune olarak verdiğimiz misallerin dışında Nevevî'nin şerhinde belâgata dair atıfların oldukça çok olduğu söylenebilir. Bu izahatlar sayesinde de sözün asıl maksadı tespit edilmeye çalışılmıştır.¹¹²⁵ Aynı şekilde Nevevî, Hz. Peygamber'in sözlerinde geçen temsil¹¹²⁶ ve darb-ı mesellere¹¹²⁷ dikkat çekerek bu ifadelerin mahiyetini izah etmeye çalışmıştır. Mesela bir rivayette Hz. Peygamber, kendisi ile gönderilen hidayet ve ilmi bir yere isabet eden yağmur ile temsili olarak anlatmıştır.¹¹²⁸ İmam Nevevî şerhinde Hz. Peygamber'in üslûbundaki bu sanata dikkat çekmiş ve bu hadiste, Hz. Peygamber'in getirmiş olduğu doğru yolun yağmur ile temsil edildiğini beyan etmiştir. Ayrıca Nevevî bu hadisi şerh ederken darb-ı mesel öğrenmenin önemine de dikkat çekmiştir.¹¹²⁹

Görüldüğü üzere İmam Nevevî, hadis metinlerini şerh ederken kelimelerin belâgat yönüne dikkat çekmiş ve Hz. Peygamber'in ifadelerindeki teşbih, temsil, kinaye vb. söz sanatlarını izah etmeye çalışmıştır. Nevevî'nin kelime tahlilinde göstermiş olduğu bu hassasiyeti metnin genel manasının tespitinde de görmek mümkündür. Bu bağlamda Nevevî, hadis metinlerinin anlamını daha iyi izhar edebilme adına aynı muhteva ve üslûba sahip, ayet, hadis ve arap şiirinden de istifade etmiştir. Bu bölümde Nevevî'nin bir hadis metnini tahlil ederken ayet, hadis ve arap şiirinden nasıl istifade ettiğine işaret etmeye çalışacağız.

¹¹²⁴ Nevevî, **el-Minhâc**, c.5, s.137.

¹¹²⁵ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.7, 9, 25 (Müslim Mukaddimesi); c.3, s.132, 184, 194, 202, 216; c.4, s.415 vb.

¹¹²⁶ Temsil: Bir düşüncüyü örnek vererek sembol diliyle açıklamak anlamında beyân terimi. Belâgat âlimlerinin çoğu temsili teşbihi, temsil gibi görürse de temsil, teşbihin dışında temsili istiare, kinaye ve işaret gibi beyân ilmine ait sanatlarla ilgili kabul edilerek eskiden beri farklı anlayış ve yaklaşımlara konu olmuş, belâgat literatüründe bağımsız şekilde ele alınmıştır. Teşbih genel, temsil özel bir kategoridir; her temsil teşbihtir, fakat her teşbih temsil değildir. Durmuş, "Temsil", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.40, s.434.

¹¹²⁷ Kazan, **Edebî Üslûp Açısından Hadis Metinleri**, s.266.

¹¹²⁸ Bkz. Müslim, Fedâil, 15.

¹¹²⁹ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.15, s.48.

4.1.2. Üslûp ve Muhteva Benzerliğinden İstifade

‘Hadisleri sağlıklı bir şekilde anlamanın temel ilke ve esası, “din”, “vahiy”, “Kur’ân”, “peygamberlik” ve “sünnet” bütünlüğü içerisinde sağlıklı bir hadis-sünnet anlayışına sahip olmaktır. Şüphesiz İslâm dininin bilgi kaynaklarını teşkil eden temel dinî metinler içerisinde hadisler, önemli bir yer tutar. Ancak hiçbir hadis, dinî metinler içerisinde, diğerlerinden bağımsız müstakil bir metin değildir. Dolayısıyla hadisleri Kur’ân ile birlikte düşünmek ve bütüncül olarak ele almak hadislerin anlaşılması için hayati öneme hâizdir.’¹¹³⁰

Bu bağlamda İmam Nevevî’nin şerhine baktığımızda, Şârih’in, hadis metinlerini değerlendirirken gerek üslûp, gerekse muhteva benzerliğinden hareketle ayet, hadis ve arap şiirine müracaat ettiğini görmekteyiz. Nevevî’nin bu metodu hadis metnini diğer kaynaklardan bağımsız olarak tahlil etmek yerine meseleye bütüncül olarak bakma talebinin bir yansımasıdır. Bu metot sayesinde hadisin, diğer rivayetlere ve ayetlere göre nasıl konumlandırılması gerektiğine daha rahat karar verilebilmektedir. Bu gaye doğrultusunda İmam Nevevî, rivayet metinlerindeki anlam bütünlüğünün sağlanması, kapalı ifadelerin izharı, fikhî delâletin teyidi gibi pek çok gayeye matuf olarak ayet, hadis ve arap şiirinden istifade etmiştir. Ancak şerh içerisinde bahsi geçen kaynaklardan istifade aynı seviyede olmamıştır. Nitekim Nevevî, metin tahlilinde diğer rivayet tariklerine sıklıkla müracaat ederken, ayetlere olan atıf bu düzeyde olmamıştır. Arap şiirinden istifade ise yukarıda zikredilenlere göre çok daha az seviyede kalmıştır. Çalışmamızda Nevevî’nin üslûp ve muhteva benzerliğinden istifade ettiği kaynakları maddeleştirirken müracaat sıklığını değil, delil olmadaki sıralamayı esas aldık. Dolayısıyla Nevevî’nin hadisleri şerh ederken ayetlerden ne şekilde delil getirdiğine dair tespitlerimize öncelik verdik.

4.1.2.1. Ayetle Delil Getirme

‘Sünnetin, tahriften, intihalden ve yanlış tevilden uzak olarak sahih bir şekilde anlaşılabilmesi için gerekli olan şey, haber verdiğinde doğruluğu,

¹¹³⁰Hadislerle İslâm Ansiklopedisi, DİB, c.1, s.96.

hükmettiğinde de adaleti kat'i olan Kur'ân'ın ışığında ve onun Rabbanî tevcihleri çerçevesinde anlaşılmasıdır. Bu hususta Allah Teâlâ, “Rabbînin sözü, doğruluk ve adalet bakımından tamamlanmıştır. O'nun sözlerini değiştirecek kimse yoktur. O işitendir, bilendir.”¹¹³¹ şeklinde buyurur. Çünkü Kur'ân, İslâm'ın varlığının ruhu, binasının temelidir. Nebvî sünnet ise, bu temel düsturun yorumu ve tafsilatıdır.¹¹³² Buna binaen sünnetin, Kur'ân karşısında teyit, tefsir, tebyin, tahsis gibi bazı rolleri bulunmaktadır.¹¹³³ Dolayısıyla Kur'ân ile sünnet arasında sıkı bir uyum ve birliktelik vardır.

Bu kapsamda İmam Nevevî, hadis metinlerini izah ederken gerekli yerlerde ayetlere de müracaat ederek ayet-hadis bütünlüğünü sağlamaya çalışmıştır. Şârih ayetin hadisten, hadisin de ayetten bağımsız olarak tahlilinin eksik olacağından olsa gerek, hadis metninin kelime manası, tevili ve istidlali gibi birçok konuda ayetle istişhadda bulunmuştur. Mesela Hz. Peygamber'in namazdaki kıraatinin anlatıldığı bir rivayette Hz. Ömer, Sa'd b. Ebî Vakkas'a gelir ve Kufe halkının kendisinin namaz kıldırışı hakkında şikayetçi olduklarını iletmiştir. Bu uyarı üzerine Sa'd, “وما”¹¹³⁴ “Rasûlullah'ın namazına uyarak kıldığım namazımda bir kusur işlemiyorum.” mukabelesinde bulunmuştur. Sa'd'ın cevabında geçen “الو”¹¹³⁵ “elâ” fiilini “لا أقصر في ذلك” “Bunda bir kusur işlemiyorum.” ifadeleri ile izah eden Nevevî, vermiş olduğu mananın delili sadedinde “...”¹¹³⁶ “لا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا”¹¹³⁷ Onlar sizi şaşırtmaktan geri durmazlar...” ayetine atıfta bulunmuştur.

İmam Nevevî, garib kelimelerin izahında ayetlerden yararlandığı gibi hadis metninin tevilde benzer üslûp ve muhtevaya sahip ayetlerden istifade eder. Mesela Ebû Talib'in vefat anının anlatıldığı bir hadisi¹¹³⁸ şerh eden Nevevî, râvinin kullandığı “لما حضرت أبا طالب الوفاة” “Ebû Talib'in vefatı yaklaştığı zaman...”

¹¹³¹ Enam, 6/115.

¹¹³² Kardâvî, **Keyfe Neteâmelü maa's-Sünneti'n-Nebeviyye**, s.112.

¹¹³³ Bkz. Zekiyuddin Şa'ban, **Usûlü Fıkhü'l-İslâmiyye**, s.79-86.

¹¹³⁴ Müslim, Salât, 159.

¹¹³⁵ İbn Mazur bu kelimeyi eksik yapmak, dikatsiz olmak, geri kalmak şeklinde izah etmiştir. Bkz. **Lisânü'l-Arab**, c.14, s.39.

¹¹³⁶ Ali İmran, 3/118.

¹¹³⁷ Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.397.

¹¹³⁸ Müslim, İman, 39.

ibaresindeki murad edilen mananın, Ebû Talib'in vefatının yaklaşması olduğunu ve bunun da ruhun bedenden ayrılmasından evvel olan zaman dilimini ifade ettiğini belirtmiştir. Nevevî, bu görüşünün delili sadedinde kelimenin şu ayetteki kullanımına işaret eder: “وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْإِنَّ” “Yoksa hayatı kötülük yapmakla geçip de, ölüm anı gelince "İşte şimdi tövbe ettim." diyenin tövbesi yoktur! Hakikati inkâr ederek yaşayıp, son nefeste tövbe edenlere de yoktur! İşte onlar için feci azap hazırlamışsınız.”¹¹³⁹ Nevevî bu ayette حَضَرَ kelimesi ile kişinin ölmeden hemen önceki durumu kastedildiğini belirterek ilgili hadise getirdiği yorumu delillendirmiştir.¹¹⁴⁰

İmam Nevevî, kimi zaman hadis metnlerindeki kapalı ifadeleri izah sadedinde ayetlerden istifade eder. Nitekim bütün hadis metnlerinin haricî bir karineye ihtiyaç hissetmeksizin kolay bir şekilde anlaşılabilirdiğini söylemek mümkün değildir. Gerek Hz. Peygamber'in üslûbu gerekse râvinin tasarrufları kimi metnlerin kapalılığına sebebiyet verebilmektedir. İşte bu durumda şârihler farklı kaynakların istişhadi ile bu ibhamı izhar etmeye çalışmaktadır. Bu gaye ile Nevevî'nin de şerhinde metinde vaki olan kapalılığı gidermeye çalıştığı görülmektedir. Mesela, “الصَّلَاتِ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْدَ التَّشَهُّدِ” “Teşehhüdden sonra Hz. Peygamber'e salât” bâbında zikredilen bir rivayette Beşir b. Sa'd Hz. Peygamber'e hitaben “أَمَرَنَا اللَّهُ تَعَالَىٰ أَنْ نَصَلِّيَ عَلَيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَكَيْفَ نَصَلِّيَ عَلَيْكَ”¹¹⁴¹ “Allah bize sana salât etmemizi emretti. Ya Rasulallah! Sana nasıl salât edeceğiz?” şeklinde bir soru yöneltir. Ancak bu rivayette, bahsi geçen “salât” emrinin kaynağına matuf herhangi bir ifadeye rastlanmamıştır. İmam Nevevî ise şerhinde râvinin “salât” emri ile alakalı bilgisinin kaynağına işaret etmek üzere “صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا” “Ey İman edenler! Siz de O'na salât edin, selam edin.”¹¹⁴² ayetine atıfta bulunmuştur. Böylece Nevevî, ashabın soru cümlesindeki kısmî kapalılığı izhar etmiştir.¹¹⁴³

¹¹³⁹ Nisa, 4/18.

¹¹⁴⁰ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.126.

¹¹⁴¹ Müslim, Salât, 65.

¹¹⁴² Ahzab, 33/56.

¹¹⁴³ Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.345.

Kimi zaman hadis metinlerinde bahsi geçen hâdiselerin benzerlerine Kur’ân metinlerinde şahit olmak mümkündür. Metinler arasındaki irtibatı sağlamak ve hâdiseleri bu bağlam dahilinde izah etmek ise şârihin vukufiyetiyle ilişkilidir. Nevevî’nin şerhinde bu bağlamda misallere rastlamaktayız. Örneğin, “salât” bölümünde ¹¹⁴⁴“قُلْ أُوجِبِي إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ” “Ey Muhammed! De ki: ‘Bana cinlerden bir topluluğun (Kur’ân’ı) dinleyip şöyle dedikleri vahyedildi...” ayeti kapsamında Hz. Peygamber’in Kur’ân’ını dinleyen cinlerden bahsedilir. İbn Abbas’dan nakledilen bu rivayette şeytanlara semanın haberlerini almalarının yasaklandığı ve buna teşebbüs edenlere ise göktaşlarının gönderildiği nakledilmektedir. ¹¹⁴⁵ İmam Nevevî, bahsi geçen olayı izah sadedinde ¹¹⁴⁶“وَأَنَّا لَمَسْنَا السَّمَاءَ وَفُوجِدْنَاهَا مُلِثَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهْبًا وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْمَعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شِهَابًا رَصَدًا

“Kuşkusuz biz göğe ulaşmak istedik, fakat onu çetin bekçilerle ve yakıcı ışıklarla dolu bulduk. Halbuki biz, (daha önce) göğün bazı yerlerinde gayb haberlerini dinlemek için otururduk. Fakat şimdi her kim dinlemeye kalkacak olursa, kendini gözetleyen yakıcı bir ışık bulur.” ve ¹¹⁴⁷“وَأَنَّا لَا نَدْرِي أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَنْ فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ” “ Hakikaten biz bilmiyoruz, yeryüzündekilere kötülük mü istendi, yoksa rableri onlara hayır mı diledi?” ayetlerine atıfta bulunmuştur. Böylece Nevevî, rivayetlerin ilgili konu ile alakalı ayetler bağlamında değerlendirilmesinin ehemmiyetine işaret etmiştir.

Misallerde görüldüğü üzere İmam Nevevî, hadis metninde geçen garib kelimelerin izahı, hadis metninin tevili, ahkâmın tespiti vb. gayelerle sıklıkla ayetlere müracaat etmiştir. Ayetlerden delil getirmeye dair verdiğimiz misaller, Kur’an-hadis arasındaki uyumun sağlanması ve bir kelimenin belli bir bağlam içerisinde değerlendirilmesinin ehemmiyetini temsil adına da dikkat çekicidir. ¹¹⁴⁸ Yapılan bu izahatların akabinde Nevevî’nin hadis metnini tahlil ederken diğer rivayeleri ne şekilde kullandığını belirlemeye çalışacağız.

¹¹⁴⁴ Cin, 72/1.

¹¹⁴⁵ Müslim, Salât, 149.

¹¹⁴⁶ Cin, 72/8, 9,

¹¹⁴⁷ Cin, 72/10.

¹¹⁴⁸ Nevevî’nin ayetlerden istifade ettiğine dair benzeri misaller için bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.418; c.7, s.221; c.8, s.328; c.1, s.115; c.2, s.383; c.8, s.357.

4.1.2.2. Hadisle Delil Getirme

Sünnetin sahih bir şekilde anlaşılabilmesi için, müteşabih muhkeme çevirecek, mutlakı mukayyede hamledecek, âmm bir lafzı has ile tefsir edecek şekilde bir mevzuda varit olan bütün hadislerin bir araya getirilmesi gerekir. Çünkü bu sayede rivayetler arasındaki muhtemel ihtilafın önüne geçilebilir ve rivayetlerden kastedilen mana daha iyi anlaşılabilir.

Bu hakikat çerçevesinde Nevevî'nin metin tahlilinde istifade ettiği kaynakların kullanım yoğunluğuna bakıldığında ilk sırada hadis metinlerini zikredebiliriz. Bu yöntem, şerh edilen rivayetin hadis külliyyatındaki konumunun tespiti, hükme delâleti, mananın teyidi gibi daha birçok hususta elverişli bir durum arz etmektedir. Nitekim Nevevî'nin şerhinde hadisler tahlil edilirken, farklı bir hadise dair nakil, atıf ya da işarete sıklıkla rastlamak mümkündür. Şerhin pek çok yerinde görülebilen bu rivayetler Müslim'in *Sahih*'indeki hadisler olabildiği gibi farklı eserlerde bulunan rivayetler de olabilmektedir. Nevevî, kimi zaman istifade ettiği bu hadisin kaynağını belirtirken kimi zaman kaynak belirtmeksizin sadece hadisi nakleder. Ayrıca hadise atıfta bulunurken de birbirinden farklı metod takip eden Şârih, bazı yerlerde hadis metninin tamamını alırken bazı durumlarda sadece ilgili bölümü nakleder. Bunun yanında metin zikretmeksizin hadisin mevcut olduğuna dair atıfta bulunmakla yetinildiği de olur. Hasılı Nevevî'nin şerhini Müslim'in eseri yanında, farklı kaynaklarda mezkur olan birçok hadisi ihtiva eden hadisler mecmuası olarak değerlendirmek mümkündür.

Nevevî, hadis külliyyatına olan vukûfiyeti sayesinde ele aldığı rivayeti gerek Müslim'in eserindeki benzer muhtevadaki hadislerle, gerekse diğer kaynaklardaki rivayetlerle birlikte tahlil etmiştir. Mesela kişinin kendisini öldürmesinin haramlığından bahseden bir rivayette kendisini öldüren kişinin ebedi olarak ateşte kalacağından bahsedilmektedir.¹¹⁴⁹ Nevevî, hadisin “O da cehennem ateşinde ebedî ve daimî olarak yuvarlanacaktır.” kısmıyla alakalı olarak şu görüşleri kaydetmiştir: “Birinci olarak bu hadis, kendini öldürmenin haramlığını bildirdiği

¹¹⁴⁹ Müslim, İman, 175. Ayrıca bkz. Müslim, İman, 179.

halde bahsi geçen cezanın mahalli, öldürme fiilini helal kabul eden kişiye hamledilir ki, bu kişi kafirdir. İkinci görüş, burada ebediyetten murad sürenin uzunluğudur. Yoksa bu lafız ile hakiki manada devamlılık kastedilmemiştir. Üçüncü görüşe göre ise bu hadiste bahsi geçen ceza bu cürmü işleyen şahsın akibetidir. Fakat Allah Teâlâ kerem ve lütfu ile muamelede bulunur. Nitekim Allah Teâlâ Müslüman olarak vefat eden kişinin ebedî ateşte kalmayacağını bildirmiştir.”¹¹⁵⁰

Nevevî'nin, şerhinin kimi bölümlerinde bir rivayeti zahirinden farklı bir manada tevil ettiğini ve bunu da yine farklı bir rivayetle teyit ettiğini görebilmekteyiz. Mesela bir rivayette Hz. Ömer, Allah Rasulü'ne, “Bir gün oruç tutup, iki gün tutmayanın misali nasıldır?” diye sorar. Hz. Peygamber ise bu soruya “وددت اني طوقت ذلك” “Bunun için bana tâkat verilmesini dilerim.” şeklinde mukabelede bulunur.¹¹⁵¹ Şârih, Kâdî İyâz'dan yaptığı nakilde mezkur cevabı şu şekilde tevil eder: “Allah Rasulü vermiş olduğu bu cevapla aslında “Ümmetimin buna takat getirmesini dilerim.” manasını murat etmiştir. Çünkü Hz. Peygamber bahsi geçen oruçtan daha zoru olan visal orucunu tutmuş ve ümmetine de “Şüphesiz siz bu hususta benim gibi değilsiniz. Zira ben Rabbim tarafından doyurulup sulanarak gecelerim.”¹¹⁵² buyurarak kendisinin bu husustaki farkını beyan etmiştir.”Nevevî, naklettiği bu tevili teyid için ilgili hadisin akabindeki rivayette¹¹⁵³ geçen “ليت ان الله قوانا لذلك” “Keşke Allah bunun için bize kuvvet verse.” ibaresine işaret eder. Vermiş olduğumuz bu misal ile de Nevevî'nin şerhinde ele aldığı hadisi münferit olarak değerlendirmedeğini, aksine ilgili konuda evvelinde veya ahirinde yer alan rivayetlerin bütünlüğü içerisinde mana vermeye çalıştığını söylemek mümkündür.¹¹⁵⁴

Muhaddisliği yanında fakihliği ile de tanınan Nevevî'nin, özellikle ahkam hadislerinin şerhinde kaydettiği fikhî malumatla öne çıktığı görülmektedir. Sahip olduğu bu vukûfiyeti ile Şârih'in, hadislerin hükmî tahlilinde diğer tariklerin

¹¹⁵⁰ Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.306.

¹¹⁵¹ Müslim, Sıyâm, 196.

¹¹⁵² Bkz. Müslim, Sıyâm, 55, 56, 57.

¹¹⁵³ Müslim, Sıyâm, 197.

¹¹⁵⁴ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.8, s.291.

şahitliğine müracaat ettiği görülebilmektedir. Mesela “sıyâm” bölümünde nakledilen bazı rivayetlerde ashâbın, Hz. Peygamber’in oruçlu iken eşlerini öpmesi mevzusuna dair Hz. Aişe’ye yönelttikleri sualler yer almıştır.¹¹⁵⁵ İlgili bölümün şerhinde konunun ahkâmını tartışan Nevevî, meni inzal olmadığı müddetçe öpme sebebiyle orucun batıl olmadığı konusunda ihtilafın bulunmadığını kaydetmiştir. Kabul edilen bu ahkâmın delâleti sadedinde ise, şu bilgileri aktarmıştır: “Bu görüşteki âlimler sünenlerde zikredilen “ارابت لو تميمضت” “Ağızına su alıp çalkalasan ne dersin?” şeklindeki meşhur hadisi¹¹⁵⁶ hüccet olarak kabul ederler. Bu hadisin manasına gelince mazmaza, şirb eyleminden mukaddemdir. Buna rağmen mazmazanın orucu bozmadığını biliyorsunuz. Aynı şekilde öpme eylemi de cimadan mukaddem olduğuna göre bu fiil de orucu bozmaz.¹¹⁵⁷ Misalde görüldüğü üzere Nevevî, hadis metninden çıkardığı ahkâmın tespitinde başka eserlerde zikredilen hadislerden hüccet getirmiştir.

Benzeri bir misali “itikaf” bölümünden nakletmek mümkündür. Bu bölümde Hz. Aişe’den nakledilen rivayetlerde Hz. Peygamber’in zilhicce ayının ilk on gününde oruç tuttuğuna şahit olunmadığı bildirilmiştir.¹¹⁵⁸ Nevevî, şerhinde mezkur rivayetler sebebiyle belirtilen günlerde oruç tutmanın kerih kabul edildiğini, ancak bunun vehimden ibaret olup, hadisin tevil edilmesi gerektiğini belirtir. Nevevî bu görüşünü ise farklı hadislerden istifade ile şöyle temellendir: “Hadiste murad edilen zilhiccenin başından itibaren dokuz gündür. Bugünlerde oruç tutmak mekruh değil, bilakis müstehaptır. Özellikle dokuzuncu güne tekabül eden arefe gününde oruç tutmanın faziletini ihtiva eden pek çok hadis zikredilmiştir. Yine *Sahîh-i Buhârî*’de Rasûlullah’ın zilhiccenin ilk on gününü kastederek “Bunlardan daha faziletli amel-i salih günleri yoktur.” beyanı nakledilmiştir.¹¹⁵⁹

Hadisin şerhinde görüldüğü üzere Nevevî’nin, gerek hadisin anlamlandırılması, gerekse kastedilen murada binaen tevil edilmesi noktasında hadis

¹¹⁵⁵ Bkz. Müslim, Sıyâm, 62-72.

¹¹⁵⁶ Bkz. Ebû Dâvûd, Savm, 33.

¹¹⁵⁷ Nevevî, *el-Minhâc*, c.7, s.216.

¹¹⁵⁸ Bkz. Müslim, İtikaf, 9-10.

¹¹⁵⁹ Bkz. Buhârî, İydeyn, 11.

külliyatından istifade etmiştir. Bu sayede Nevevî'nin şerhi Müsim'in *Sahih*'i dışında birçok hadis kitabına ait rivayetleri içinde barındıran zengin bir muhtevaya kavuşmuştur.

4.1.2.3. Arap Şiiriyle Delil Getirme

Bir kültürün gelişmesinde ve kuşaklar arasında intikalinde dil önemli bir unsurdur. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in kısa ve özlü sözleri ile Arap diline önemli katkıları olduğu bilinmektedir.¹¹⁶⁰ Nitekim kendisi de bu özelliğini “Bana cevâmiü'l-kelim verildi.”¹¹⁶¹ buyurarak dile getirmiştir. Hz. Peygamber'in bu özelliği edebiyatın, şiirin ve şairin öne çıktığı Arap toplumu içerisinde ayrı bir anlamı bulunmakta idi. Hadislerde rivayet edildiği üzere Allah Rasulü toplumun bu meziyetine duyarsız kalmaz ve kimi zaman ashabından şiir dinlemek isterdi. Mesela bir defasında Hz. Peygamber beraber yolculuk yaptığı bir arkadaşından kendisine Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın şiirinden okumasını istemiştir. Nihayetinde Allah Rasulü her bir beyitin akabinde bir yenisini okumasını talep etmiş ve arkadaşı kendisine yaklaşık yüz beyit okumuştur.¹¹⁶²

Hz. Peygamber şiir ve şairi metheden sözlerinin yanında bu faaliyeti eleştiren ve hatta bu işi yapanları engellemeyi ihtiva eden sözleri de bulunmaktadır.¹¹⁶³ Müslim'in *Sahih*'inde “kitâbü'ş-şiir” bölümü içerisinde bir araya getirilen bu rivayetleri Nevevî izah etmeye çalışır. Bu bağlamda Nevevî, mezkur rivayette Allah Rasulü'nün, şiirinde tevhit ve yeniden yaratılış inancını ikrar eden Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın şiirinden hoşlandığının anlaşıldığını beyan etmiştir. Akabinde Nevevî, bu rivayet bağlamında içerisinde kötü söz içermeyen şiirinin okunmasının ve dinlenmesinin caiz olduğunu bildirmiştir. Bu şiirin İslamiyet veya cahiliye dönemine ait olmasının hüküm olarak bir şey değiştirmeyeceğini vurgulayan

¹¹⁶⁰ Bkz. Kazan, **İbn Dureyd'in “el-Müctenâ” Adlı Eserindeki Hz. Peygamber'in Vecizleri ve Edebî Özellikleri**, s.2.

¹¹⁶¹ Müslim, Eşribe, 71. Cevâmiül-kelim; Hz. Peygamber'in veciz sözlerini ve kendisinin veciz konuşma özelliğini ifade eden bir tabir. Kandemir, “Cevâmiül-kelim”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.7, s.440.

¹¹⁶² Bkz. Müslim, Şiir, 1.

¹¹⁶³ Bkz. Müslim, Şiir, 1-9.

Nevevî, içerisinde kötü sözler olmasa bile bir kişinin bu işle fazla iştigal etmesinin de yanlış olduğunu belirtmiştir. Bu rivayetlere mukabil Ebû Said el-Hudrî Allah Rasulü ile birlikte giderken karşılarına bir şairin çıktığını ve bunun üzerine Hz. Peygamber'in "Bu şeytanı alın! Yahut bu şeytanı tutun! Bir adamın içinin irinle dolması, şiirle dolmasından kendisi için daha hayırlıdır." şeklinde kendilerini ikaz ettiğini nakletmiştir.¹¹⁶⁴ İmam Nevevî bu hadisi şerh ederken âlimlerin şiir hakkındaki farklı görüşlerini kaydeder. Bu bağlamda bazı ulemanın bu rivayetin zımnında şiirin her türlüünü kerih gördüklerini, buna mukabil bazı ulemanın ise şiiri "güzeli güzel, çirkini çirkin olan söz" şeklinde tanımladıklarını belirtmiştir. İmam Nevevî ikinci görüşün doğru olduğunu söyleyerek şiir hakkındaki kanaatini ortaya koymuştur. Nevevî şerhinin farklı yerlerinde de şiire yer vererek mutlak olarak şiirin kötü olmadığını, bilakis ihtiva ettiği manaya göre bir değer atfedilmesinin daha isabetli olacağını ortaya koymuştur.

İmam Nevevî'nin şiire karşı olmadığı anlaşılacakla beraber, şerhinde şiire sıklıkla müracaat etmediği de bir hakikattir. Özellikle bir rivayeti şerh ederken ayet ve hadisten istifade oranına mukayese ettiğimizde şiirin yok denecek seviyede olduğunu söylemek mümkündür. Bu durum *Sahih*'in "şiir" bölümünün şerhinde de müşahade edilebilir. Öyleki Nevevî, ilgili rivayetleri¹¹⁶⁵ şerh ederken metinde geçen şairin özellikleri ve dönemin şiir algısına dair herhangi bir malumat vermemektedir. Bu bölümün bir sonraki hadisinde ise Allah Rasulü, o dönemin meşhur şairi Lebid'in söylediği bir sözü, "Bir şairin söyleyebileceği en doğru söz." olarak nitelendirmiştir.¹¹⁶⁶ Burada da Nevevî, hadis metninde geçen bazı lafızlara ait malumatlarda bulunmuş, akabinde ise hadiste geçen Lebid'in, Lebid b. Rabîa isimli bir sahâbî olduğunu beyan etmiştir. Bunun ötesinde Nevevî, ilgili şair hakkında tafsilatlı bir bilgiye yer vermemiştir.¹¹⁶⁷

"Kitâbü's-Şiir" kapsamında yaptığımız bu değerlendirmelerle beraber, şerhin geneline baktığımızda İmam Nevevî'nin zaman zaman şiirden istifade ettiği

¹¹⁶⁴ Müslim, Şiir, 9.

¹¹⁶⁵ Bkz. Müslim, Şiir, 1.

¹¹⁶⁶ Bkz. Müslim, Şiir, 3.

¹¹⁶⁷ Bkz. Nevevî, *el-Minhâc*, c.15, s.14-18.

ve gerek kelime yapısı ve manası gerekse ahkâmın teyidinde şiiri kullandığı görülmektedir. “İman” kitabında zikredilen bir rivayette Yemen halkının faziletinden bahsedilir.¹¹⁶⁸ Nevevî şerhinde “Yemen” kelimesinin yazılışı ile ilgili ihtilafa temas eder. Akabinde ise Ümeyye b. Halef’in bir şiirini kendi kanaatinin teyidi sadedinde zikreder.¹¹⁶⁹ Nevevî, “salât” bölümünde zikredilen bir hadiste¹¹⁷⁰ geçen ifade şeklinin Arap dilinde kullanıldığını teyid için şiirden istifade etmiştir.¹¹⁷¹ Nevevî kelime yapısının teyidi için şiirden istifade ettiği gibi kelime manasının izahında da arap şairlerinin kullanımından misaller getirdiğini görmekteyiz.¹¹⁷² Vermiş olduğumuz bu misaller Nevevî’nin şerhinde arap şiirinden istifade ettiğini göstermektedir. Ancak bu misallerin oldukça nadir görüldüğü unutulmamalıdır.

4.2. Metin Dışı Bilgilerden YARARLANMA

‘Bir metnin ne demek istediğini anlamak için, evvel emirde metnin arka planını, maksadını, bu maksadın ifade edilme biçimlerini, kısaca metni ortaya çıkaran tarihsel koşulları bilmek gerekir. Hangi dönemde ortaya çıktığını, kimlerle ve hangi sebeplerden ötürü alakadar olduğunu bilmediğimiz, mesela kendisine değinilen kişiler, olaylar ve nedenler hakkında bilgi sahibi olmadığımız herhangi bir metnin ne demek istediği anlaşılamaz.’¹¹⁷³ Bahsi geçen bu malumatların elde edilmesi için de şerhlerin metin dışı diye tabir edebileceğimiz konulara yer vermesinin elzem olduğu açıktır. Haliyle hadis metinlerinin îzâhında şârihlerin metin dışı konulara temas ettikleri görülebilmektedir. Mesela rivayetin belli bir coğrafya, kültür ve tarihle bağlantılı olması, metinde sebab-i vürûda dair yapılan îmalar ve tıp, sosyoloji gibi uzmanlık isteyen alanlara ait ifadeler şârihleri metin dışı bilgilere müracaat etmeye sevketmiştir. İmam Nevevî genel metodu kapsamında, bu tür malumatlara çok fazla yer vermemiş olsa da şerhin bu malumatlardan hâlî olmadığı da bir gerçektir. Tezimizin bu bölümünde İmam Nevevî’nin şerhinde tefsir, kelam, tarih, coğrafya ve

¹¹⁶⁸ Müslim, İman, 82.

¹¹⁶⁹ Bkz. Nevevî, *el-Minhâc*, c.1, s.221.

¹¹⁷⁰ Bkz. Müslim, Salât, 205.

¹¹⁷¹ Bkz. Nevevî, *el-Minhâc*, c.4, s.418.

¹¹⁷² Bkz. Nevevî, *el-Minhâc*, c.5, s.194.

¹¹⁷³ Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültür’e Anlam’ın Tarihi*, s.4.

sebeb-i vürûda ait malumatlara nasıl ve ne düzeyde yer verildiğini ortaya koymaya çalışacağız. Bahsi geçen konuların her birinin ayrı ihtisas alanı olduğu göz önünde bulundurulduğunda, burada bahsi geçen konulara dair malumatların tezimizin gaye ve sınırları ölçüsünde olacağı unutulmamalıdır.

4.2.1. Coğrafi Bilgilerden Yaralanma

Nevevî, rivayetin belli bir coğrafya ile irtibatının sağlanması durumunda îzâhının daha kolay olacağına inandığı durumlarda bu yerleşim bölgesine dair coğrafi malumata yer verir. Mesela bir rivayette Hz. Peygamber, helada ihtiyacını gideren bir kişinin kibleye karşı dönmeyip, doğuya veya batıya yönelmesi gerektiğini söyler.¹¹⁷⁴ Hadisin şerhinde Nevevî, âlimlerin bu rivayette geçen “شرقوا أو غربوا” “Doğuya veya batıya (dönünüz).” emrinin Medine ehline mahsus olarak kabul ettiklerini belirtir. Çünkü bu bölgede doğuya veya batıya dönen bir kişi kibleye yönelmemiş olacaktır. Nevevî’nin mezkur hitabı bu şekilde tevil etmiş olması, hadisin yorumunda fizikî konumun etkisi noktasında önem arz etmektedir. Nitekim bu emrin mahiyeti hakkında âlimler arasında ihtilaf meydana gelmiştir. Buhârî’nin “شرقوا أو غربوا” “Doğuya veya batıya” lafzına dayanarak hükmü genellemesi ve hatta bu hadisin bulunduğu bölümün başına “...Peygamber’in: “Küçük ya da büyük abdest bozmak istediğinizde kibleye dönmeyin, ancak doğuya veya batıya yönelin.” sözünden dolayı, doğu ve batı da istikbâlî kible yoktur.”¹¹⁷⁵ ifadesini kullanması dikkat çekicidir. İbn Hacer (ö. 852/1449), Buhârî’nin mezkur lafzı umuma hamleden yorumunun tartışmaya yol açtığını belirtirken;¹¹⁷⁶ Aynî (ö. 855/1451) de Buhârî’nin bu yorumunu uygun bulmayarak, İbn Battâl’dan (ö. 449/1057) nakille hâdiseye şöyle açıklık getirir: “Buradaki ifade Medine, Şam vb. bölgeler içindir. Çünkü burada yaşayan kişiler def-i hâcet esnasında doğuya veya batıya dönseler kible istikametine dönmemiş olurlar. Ancak Kabe’nin doğusunda veya batısında bulunan belde sakinlerinin bu hadisla amel etmesi caiz değildir. Şayet amel edecek olsalar hadisle

¹¹⁷⁴ Müslim, Tahâret, 59.

¹¹⁷⁵ Buhârî, Salât, 29.

¹¹⁷⁶ İbn Hacer, **Fethu’l-Bâri**, c.1, s.103.

nehyedilen hususu, yani kible istikametine def-i hâcet yapma fiili vukû bulur.”¹¹⁷⁷ Rivayetle ilgili yapılan farklı yorumlara baktığımızda hadis şerhinde coğrafi konunun dikkate alınmasının taşıdığı önem bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Yine bu misal bize bir şârihin hadisin ahkâmını tespitinde tabîi ve fizikî ortamdan bîhaber kalarak isabette bulunmasının güç olacağını da göstermektedir.

Nevevî, kimi zaman da hadiste geçen mekânlarla ilgili îzâhatta bulunur. Hadislerin daha anlaşılmasında fizikî çevreye ait verilerin önemini göstermesi adına şu misal verilebilir: Rivayet edildiğine göre bir kadın Hz. Aişe’ye hayızlı iken kılamadığı namazların durumunu sorunca, Hz. Aişe kadına hitaben “Sen Harûrî misin?” şeklinde tepki göstermiştir.¹¹⁷⁸ Nevevî, hadisin şerhinde Hz. Aişe’nin bu sözüne atfen şu açıklamada bulunur: “Bu ifade ile kadın Harûra’ya nisbet edilmiştir. Harûra ise Kûfe yakınlarında bir yerleşim yeridir. Sem’ânî’nin (ö. 489/1096) bildirdiğine göre bu bölge Kûfe’ye iki mil mesafede olup, haricîlerin toplandığı ilk yerdir. Herevî (ö. 481/1089) ise haricîlerin bu köyde akitleşmiş olmalarına binaen bu bölgeye nisbet edilmiş olabileceğini belirtmiştir.”¹¹⁷⁹

Benzeri bir durumu, mîkat yerlerinin zikredildiği¹¹⁸⁰ bâbın şerhinde görmekteyiz. Bu bölümde Nevevî, hadisleri îzâh ederken metinde geçen mekânların fizikî konumları hakkında şu bilgilere yer verir: “Zülhuleyfe, Medinelilerin mîkatıdır. Burası Mekke’ye en uzak mesafedeki mîkattır. Burası Medine’ye daha yakın olup aralarındaki mesafe yaklaşık olarak altı mildir. Cuhfe, Şamlıların ve Mısırlıların mîkatıdır. Sel bu mîkatta daha çok zarar verdiği için böyle tesmiye edilmiştir. Ayrıca buraya “Mehyea” ismi de verilir. Yelemlem, Yemenlilerin mîkatıdır. Burası “elemlem” olarak da isimlendirilmiş olup, Tihame dağlarından bir dağdır. Karn’ul-Menâzil, Necd halkının mîkat yeridir. Burası Mekke’ye en yakın mîkattır. Zât’ü Irk’a gelince burası ise Iraklıların mîkata girdiği yerdir.”¹¹⁸¹ Verilen bu ek malumatların hadisi daha anlaşılır kıldığı muhakkaktır. Bu sebeple Nevevî, gerekli

¹¹⁷⁷ Aynî, *Umdetü’l-Kârî Şerhu Sahîh-i Buhârî*, c.3, s.378.

¹¹⁷⁸ Müslim, Hayz, 67.

¹¹⁷⁹ Nevevî, *el-Minhâc*, c.4, s.250.

¹¹⁸⁰ Bkz. Müslim, Hac, 11-18.

¹¹⁸¹ Nevevî, *el-Minhâc*, c.8, s.321.

yerlerde hadiste bahsi geçen yerlerin fizikî konumunu dikkate almış ve hadisin ahkâmında bu malumatlar göz önünde bulundurulmuştur.

Nevevî kimi zaman ise hadiste geçen mekânların almış olduğu isimler ile o mekânın coğrafi yapısı arasındaki ilişkiyi şerhinde îzâh etmiştir. Mesela Câbir b. Semüre'den nakledilen bir rivayette¹¹⁸² Kûfe ehlinin Sa'd b. Ebî Vakkas'ı Hz. Ömer'e şikayet ettiği anlatılmaktadır. İmam Nevevî, rivayetin bu bölümünde geçen Kûfe şehri ile alakalı olarak şu malumatta bulunur: "Kûfe, fazilet yurdu ve fâzıl insanların mahalli olan malum bir şehirdir. Ömer b. Hattab, Basra ile birlikte bu şehrin kurulmasını maiyetindekilere emretmiştir. Bu şehre "Kûfe" isminin, dairesel şekli sebebiyle verildiği iddia edilmektedir. Nitekim Araplar, daire şeklindeki kumlara "Kuf" ve "Kûfen" ismini verirler. Ayrıca bu şehre Kûfe ismi, insanların toplanma mekânı olması hasebiyle verildiği söylenmektedir. Çünkü Araplar, birbiri üstüne yığılmış daire şeklindeki kumlar için "tekevvefe" fiilini kullanırlar. Yine bu ismin, şehrin toprağına küçük taşların karışması sebebiyle verildiği de dile getirilmektedir. Çünkü bu vaziyetteki her şeye "kûfe" denir.¹¹⁸³

Verilen misallerde de görüldüğü üzere İmam Nevevî, hadis metninin daha anlaşılır hale geleceğine kanaat ettiği durumlarda o metni ilgilendiren coğrafi malumata yer vermiştir. Ancak bunun diğer şerh bilgilerine oranla daha az yer kapladığı görülmektedir.

4.2.2. Tarihî Bilgilerden Yararlanma

'Anlamın, var olduğu ve bir süre sonra da buharlaşmaya başladığı zemin tarihtir; zira anlamın tarihini bilmeden, anlamın kendisini bilemeyiz. O halde, tarih bilincimiz, bizlerin, metnin nerede durduğunu ve hakkında konuşulan dünyanın nerede durduğunu farketmemizi sağlayacak belki de yegâne imkândır. Anlam, tarihte var olmuştur, varoluşunu yine tarihte sürdürmektedir. O halde anlam, tarihin toprağında aranmalı, onunla tarihte buluşulmalıdır.'¹¹⁸⁴ Hadis metinlerinin de bir

¹¹⁸² Bkz. Müslim, Salât, 158.

¹¹⁸³ Nevevî, *el-Minhâc*, c.4, s.396.

¹¹⁸⁴ Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültür'e Anlam'ın Tarihi*, s.20.

tarih içerisinde olduğu gerçeğinden hareketle, o hadis metninin tarihî koşullarının tahlili, anlamayı kolaylaştıran bir unsur haline gelebilecektir. Bu bağlamda Nevevî'nin, şerhinde çeşitli vesilelerle zikredilen yer isimleri ile alakalı tarihî bilgilere yer verdiği görülmektedir.

Özellikle bir savaşlardan bahseden rivayetlerin anlaşılmasında tarihî bilgilerin rolü büyüktür. Buna binaen Nevevî, şerhinde bazen hadiste bahsi geçen savaşlara dair tafsilata yer verir. Mesela, bir rivayette¹¹⁸⁵ Zâtü'r-Rikâ gününde Hz. Peygamber ile birlikte kılınan korku namazına dair malumat verilir. Nevevî, hadisi şerh ederken metinde geçen Zâtü'r-Rikâ ifadesini îzâh sadedinde şu bilgileri aktarır: “Bu kelime hicretin beşinci senesinde Necd'in Gatafan bölgesinde gerçekleşen bir gazvenin adıdır. Mezkur gazveye bu ismin verilmesinin sebebi, Müslümanların ayaklarının delinmesi ve üzerlerine bez parçası sarmalarıdır. Bu tesmiye sahihtir. Yine bu ismin verilmesine sebep olarak o bölgede bulunan ve siyah, kırmızı ve beyaz renk ile bezenmiş Rikâ diye bilinen bir dağışaret edenler bulunmaktadır. Ayrıca bu tesmiyenin bölgede mevcut bulunan Zâtü'r-Rikâ ağacına binaen olduğu da söylenmektedir.” Nevevî, isimlendirme ile ilgili bütün bu verileri aktardıktan sonra şu sonuca varır: “Muhtemelen bu yerde zikredilenlerin tamamı bulunmaktadır.”¹¹⁸⁶

Nevevî, kimi zaman metinde geçen tarihî şahsiyetlere ait bilgiler verir. Mesela bir rivayette Hz. Peygamber'in vefat eden Habeş Kralı Necaşî için cenaze namazı kıldığı nakledilmektedir.¹¹⁸⁷ Nevevî, hadisin şerhinde Necâşî Ashama'nın ismine dair telaffuz farklılıklarını beyan ettikten sonra bu şahsa dair şu nakilde bulunur: “İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve diğer bazı âlimlere göre Ashama ismi Arapça “عطية” “atıyye - hediye” manasında kullanılmaktadır. Âlimlere göre “Necâşî” ifadesi bütün Habeş melikleri için kullanılan bir lakaptır. Ancak Ashama ismine gelince bu alem olup; Hz. Peygamber döneminde yaşadığı bilinen salih melik için kullanılmaktadır.” Nevevî, bu açıklamayı yaptıktan sonra şu ek bilgileri de nakleder: “Müslümanların melikleri için emîrül-mü'minîn, Habeş melikleri için necâşî, Rum

¹¹⁸⁵ Müslim, Salâtü'l-Misafirin, 310.

¹¹⁸⁶ Nevevî, **el-Minhâc**, s.6, s.367.

¹¹⁸⁷ Bkz. Müslim, Cenâiz, 64.

melikleri için kayser, Fars melikleri için kisrâ, Türk melikleri için hakan, Kıbtî melikleri için firavun ve Mısır melikleri için ise azîz ifadesi kullanılır.”¹¹⁸⁸

Nevevî verdiği tarihi bilgilerle dönemin sosyal ve kültürel dokusunu ortaya koymaya çalışmakta ve bu sayede hadisin dönemsel koşulları içerisinde daha iyi anlaşılmasını temin etmeye çalışmaktadır. Mesela bir rivayette Hz. Peygamber’in bir Yahudi’den veresiye zahire satın aldığı ve ona bir zırhını rehin verdiği nakledilmektedir.¹¹⁸⁹ Şayet o dönemin şartları iyi tahlil edilmezse birçok zengin Müslüman varken Hz. Peygamber’in bu muamelesi yadırganabilir. Bu ihtimalden hareketle Nevevî şerhinde bu muamelenin sebepleri hakkında yapılan farklı yorumları şöyle sıralar: “Hz. Peygamber’in Yahudi ile olan bu alışverişi, muamelenin cevazını beyan etmek içindir. Diğer bir görüşe göre o dönemde o Yahudi dışında ihtiyacından fazla zahiresi olan bir sahabî olmadığı için Hz. Peygamber o şahısla alışveriş yaptı. Nevevî’nin zikrettiği son görüşe göre ise Hz. Peygamber’in bu muameleyi sahâbeyi sıkıntıya sokmamak için tercih etmiş olduğudur. Çünkü sahâbîler Hz. Peygamber’in rehnini ve zahirenin bedelini almayı kabul etmeyebilirlerdi.”¹¹⁹⁰ Şârih her biri ihtimal dahilinde olan bu kanaatleri zikrederek hâdisenin geçtiği dönemin içinde bulunduğu şartlar hakkında bilgi vermiş ve neticede ilgili konuda zihni meşgul edebilecek soruları kısmen bertaraf etmiştir.

Nevevî’nin toplumun sosyal dokusuna ait verilerine yer verdiğine işaret eden diğer bir rivayette Hz. Peygamber kendisini, “النذير العريان” “soyunmuş/çıplak uyarıcı” ya benzetmiştir. Hadiste bahsi geçen bu kişi, kavmine doğru gelen bir ordu sebebiyle kavmini uyarmaya çalışmaktadır.¹¹⁹¹ İmam Nevevî bu hadisi şerh ederken öncelikli olarak “النذير العريان” “çıplak uyarıcı” tabirinin ne anlama geldiğini tarihi bilgiler ışığında îzâh etmeye çalışır. Bu kapsamda Nevevî, Arapların eski bir âdetine atıfta bulunur. Bu âdete göre bir adam, kavmini korkutmak veya endişelenmelerini

¹¹⁸⁸ Nevevî, **el-Minhâc**, c.7, s.26. Bkz. İbn Hişâm, **Sîretü’n-Nebeviyye**, Darü’l-Kitabi’l-Arabî, Beyrut 1990, c.4, s.253; İbn Hişâm, **Sîretü’n-Nebeviyye**, c.1, s.349; “Melik” hakkında detaylı bilgi için ayrıca bkz. Ahmet Güner, “Melik”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.29, s.52; Levent Öztürk, “Necaşî”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.32, s.476.

¹¹⁸⁹ Müslim, **Büyû**, 124.

¹¹⁹⁰ Nevevî, **el-Minhâc**, c.11, s.40.

¹¹⁹¹ Bkz. Müslim, **Fedâil**, 6.

gerektirecek bir haberi vermek istediğinde elbisesini çıkarır ve kavminden uzakta ise onlara yönelen bir saldırı karşısında bu şekilde işaret verirdi. Bunu da çoğunlukla kavmin öncüsü veya gözcüsü yapardı. Böyle yapması, gören kimsenin onu daha iyi fark etmesini sağlardı. Nihayetinde bu davranış kavmini düşman karşısında hazırlanmaya teşvik edici bir durum arz ederdi.¹¹⁹²

Nevevî, yapmış olduğu bu izâhat ile hadislerin anlaşılmasında o dönemin tarihî ve kültürel unsurlarının bilinmesinin ne derece önem arz ettiğini ortaya koymuş durumdadır. Nitekim bu kültürel hâdiseden bîhaber kimse için Hz. Peygamber'in kullandığı bu tâbirin hiçbir anlam ifade etmeyeceği muhakkaktır. Görüldüğü üzere Nevevî, gerek duyduğu durumlarda tarihî verilere yer vermekte ve bu sayede hadis metninin tarihî ve kültürel bağlam içerisinde daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Ancak Şârihin şerhinde tarihî bilgilere çok sık müracaat etmeyip, yeri geldikçe temas ettiği görülmektedir.

4.3.2. Hadisin Vürûd Sebebi İle İlgili Bilgilerden Yararlanma

Esbâbü vürûd'il-hadîs terkihi, ip, vesile, yol, bir şeye ulaşmaya yarayan âlet vb. anlamlara gelen sebep kelimesi,¹¹⁹³ su kaynağı manasında kullanılan vürûd¹¹⁹⁴ ve hadis kelimelerinin birleşiminden meydana gelmektedir. Lügat manalarından hareketle, hadisin kaynağına ulaştıran vesile şeklinde ifade edilebilen bu terkihi, ıstilahî olarak, Hz. Peygamber'in herhangi bir sözü söylemesine veya bir işi yapmasına yol açan sebep, vesile ve durumlar şeklinde tanımlamak mümkündür.

1195

Süyûtî'nin (ö. 911/1505) ilgili eserini neşreden Yahyâ b. İsmail Ahmed esbâb-ü vürûdi'l-hadîsi mukaddimesinde şöyle tanımlamaktadır: “Esbâb-ü vürûdi'l-

¹¹⁹² Nevevî, **el-Minhâc**, c.15, s.49.

¹¹⁹³ **Lisânü'l-Arab**, “Sebeb”, c.1, s.139.

¹¹⁹⁴ **Lisânü'l-Arab**, “Vürûd”, c.2, s.338.

¹¹⁹⁵ Bkz. Bulkînî, **Mehâsinü'l-İstılâh fî Tazmîni Kitâbi İbnî's-Salâh**, Aişe Abdurrahman (Tah.), Dar'ul-Maârif, s.698-701. (İbnü's-Salâh'ın Mukaddime'sinin sonunda); Aydın, **Hadis İstılahları Sözlüğü**, s.53; Uğur, **Ansiklopedik Hadîs Terimleri Sözlüğü**, Ankara 1992, s.82; Ramazan Ayvallı, “Esbâbu Vürûdi'l-Hadîs”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.11, s.362; Tayyib Okiç, **Bazı Hadîs Meseleleri Üzerine Tetkikler**, İstanbul 1959, s.22.

hadîs, umum veya husus, mutlak veya mukayyed, nâsih veya mensuh vb. şeklinde olmak üzere hadîste kastedilen manayı belirleyen bir yoldur.”¹¹⁹⁶ Yakın zamanda ülkemizde yapılan bazı çalışmalarda esbâbü vürûdi’l-hadîse dair şu tanımlamalar yapılmıştır: “Bazı hadislerin muayyen bir sebep, bir vesile veya ahval sebebiyle vârid olduğu malumdur. Bu keyfiyete esbâbü vürûdi’l-hadîs adı verilmiştir.”¹¹⁹⁷ Ülkemizde bu alanda yapılan ilk doktora tezinin sahibi Ramazan Ayvalli ise şu şekilde tanımlar: “Esbâbü’l-hadîs, vürûdü’l-hadîs şeklinde de kullanılan bu tabir, hadislerin belli bir sebep, bir vesile veya bir durum dolayısıyla söylenmiş olmasını ifade etmektedir. Esbâbü nüzûl, ayetlerin nüzûl sebepleri, nüzûl zamanı ve mekânı ile ilgili hususlardan bahsettiği gibi esbâbü vürûdi’l-hadîs de hadislerin söyleniş sebepleri, söylendiği zaman ve mekânla ilgili hususlardan söz eder.”¹¹⁹⁸ Yakın zamanda bu alanda yapılan diğer bir doktora tezinde ise bu tarifler çerçevesinde esbâbü vürûdi’l-hadîs ilminin inceleme alanı şöyle ifade edilmiştir: “Hz. Peygamber’in bir sözü söylemesine, bir fiili yapmasına, herhangi bir durumu onaylamasına veya reddetmesine ya da şemâiliyle ilgili bir vasfın bilinmesine doğrudan vesile olan her türlü soru, durum ortam ve gelişmeye sebep-i vürûd denir. Herhangi bir hadisin Hz. Peygamber hayattayken gündeme geldiği ortam, zaman, hadisin söylendiği muhatabın/muhatapların durumu ve ihtiyaçları ile Hz. Peygamber’in söz konusu andaki durumu, hadisin maksadına ve anlaşılmasına dair önemli ipuçları verdiği için, bu bilgileri ihtiva eden her rivayet esbâbü vürûdi’l-hadîsin inceleme alanına girmektedir.”¹¹⁹⁹

Tariflerde de görüldüğü üzere, Hz. Peygamber, birçok hadisini çeşitli sebeplere binaen söylemiştir. Ancak bu sebepler, hadislerin metninde çok defa zikredilmez. Bazı hadislerin sebep-i vürûdları da hadis metinlerinde açıkça görülür. Hadislerin vürûd sebeplerinin bilinmesinde büyük faydalar mülahaza edilmiştir.

¹¹⁹⁶Suyutî, **el-Luma’ fi Esbâbi Vurûdi’l-Hadîs**, Yahyâ b. İsmâil Ahmed (Tah.), Darü’l-Vefâ, 1988, s.37 (Mukaddime). Ayrıca bkz. Köktaş, “Esbâbu Vurûdi’l-Hadîs İlmi: Kapsamı ve İçeriğine Yeni Bir Bakış”, **Usûl: İslâm Araştırmaları**, (s.131 – 156), Sayı:4, (2005/2), s.134.

¹¹⁹⁷Okiç, **Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler**, s.22.

¹¹⁹⁸Ayvalli, “Esbâbü Vürûdi’l-Hadis Ve Bunun İslâm Teşriindeki Yeri Ve Önemi”, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1979), s.30.

¹¹⁹⁹Demir, “İlk Dönem Rivayet Kaynaklarında Esbâb-ı Vürud” (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2016), s.77.

Çünkü sebebin bilinmesi ile her şeyden önce, mesele ile ilgili fikhî hüküm tebeyyün eder, daha doğrusu, hadisin kolayca anlaşılmasını sağlar ve benzer meselelerde tatbikatını kolaylaştırır.¹²⁰⁰ Özellikle hadisin söylenmesinde etkili olan hâdisenin tespiti sözün maksadını izharda önemli bir unsur olacağı muhakkaktır. Buna binaen Nevevî şerhinde sebep-i vürûda yer vermiştir. Ancak şerhin geneline baktığımızda şârihin her hadisin sebep-i vürûdunu verme gibi özel bir gâye taşımadığı ve bu bilgileri her bir bâbda sistemli olarak vermediği görülmektedir. Bununla birlikte Nevevî, kimi zaman hadisin vürûd sebebine dair geniş malumat verirken, kimi zaman da bu konuda herhangi bir atıfta bulunmadığı müşahede edilmektedir. Ancak şerhin geneli içerisinde sebep-i vürûda ait bilgilerin çok fazla yer kaplamadığı görülmektedir.

Nevevî'nin şerhindeki metodunu işaret etme ve sebep-i vürûdun hadisi anlamadaki fonksiyonunu gösterme adına seçmiş olduğumuz şu örnekler açıklayıcı bir mahiyet taşımaktadır. Bir rivayette Hz. Peygamber, “Fera’ ve atîre yoktur.”¹²⁰¹ buyurmuştur. Başka bir rivayette ise Hz. Aîşe'nin şöyle dediği nakledilmiştir: Rasûlullah sevinçli, yüzünün hatları parlar bir halde yanıma girdi ve “Baksana! Az önce Mücezziz, Zeyd b. Hârise ile Üsâme b. Zeyd’e baktı da: ‘Şüphesiz bu ayaklar birbirinden (meydana gelmiş) tir.’ dedi.”¹²⁰² Görüldüğü üzere bu iki metni ilk bakışta kavramak bir hayli güç bir durum arz etmektedir. Ancak hadislerin şerhinde sebep-i vürûda dair zikredilen malumatlar sayesinde hadis daha bir anlam kazanmaktadır. Bu bağlamda Nevevî, birinci hadisin şerhinde cahiliye döneminin bazı adetleri hakkında bilgi verir. Buna göre cahiliye döneminde Araplar, hayvanın

1200 Bkz. Koçyiğit, **Hadis İstılahları**, s.99-100. Ayrıca bkz. Özafşar, **Hadisi Yeniden Düşünmek (Fıkhi Hadisler Bağlamında Bir İnceleme)**, s.308.

1201 Müslim, Edâhî, 38. **Atîre**; çoğulu “atâir” dir. Kuvvetli olmak, titremek, ayrılıp dağılmak, hayvan boğazlamak, mânalarını taşıyan “itr” kökünden türetilmiş isimdir. İbn Fâris’in belirttiğine göre, kanın akıp dağılmasından dolayı kesilen kurbanı “atîre” adı verilmiş olmalıdır. Câhiliye devri Arapları ilâhlara yakın olmak gayesiyle, âdet olarak receb ayının ilk on gününde putlarına bir koyun kurban ederler ve kanını da putun başına sürerlerdi. Atîre veya itr adı verilen bu kurbanı receb ayında kesilmesinden dolayı recebiyye de denirdi. Nitekim kendisine kurban kesilen puta da itr denir. **Fera’** kelimesinin çoğulu, “furu’ ” olarak gelir. Fera’, deve veya koyunun doğurduğu ilk yavruya denir. Bu yavru annenin bereketli olması ve neslinin çoğalması için putlara kurban edilirdi. Bir kimsenin develeri dilediği sayıya veya yüze ulaşınca ilk doğan yavruyu veya en genç ve semiz devesini putlara kurban ederdi ki buna da fera’ denirdi. Ünal, “Atîre”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.4, s.80.

1202 Müslim, Radâ’, 38.

doğurduğu ilk yavruyu keserlerdi. İlahlar için kesilen ve adına fera' denen bu kurban ile yavrunun anasının bereketini ve neslinin çoğalmasını murâd edilirdi. Atîre ise Arapların, recebiyye dedikleri ve receb ayının onunda kesilen hayvana verilen isimdir.¹²⁰³

Nevevî, yukarda zikredilen ikinci hadisin sebab-i vürûdu hakkında ise Kâdî İyâz (ö. 544/1149) ve Mâzerî'den (ö. 536/1141) şunları nakleder: “Câhiliye devrinde Araplar, Hz. Üsâme'nin nesebine ta'n ederlerdi. Çünkü babası Zeyd beyaz tenli olduğu halde, Üsâme son derece siyahtı. Renk itibariyle Üsâme babasına değil annesine benziyordu. İşte kıyafet ve eserden anlayan Mücezzez isimli bu şahıs, Hz. Zeyd ile Üsâme'nin baba-oğul olduklarını söylemekle adeta ta'n edenlere cevap vermiş, onları susturmuş olduğu için Hz. Peygamber buna sevinmiştir. Çünkü Araplar bu şahısların sözüne inanırlardı.”¹²⁰⁴ Hadisleri daha anlaşılır hale getiren bu malumatlar, Nevevî'nin gerekli gördüğü yerde sebab-i vürûda dair tafsilatlı bilgilere yer verdiğini göstermektedir.

Konu ile ilgili diğer bir rivayette Hz. Peygamber'in, bir sahâbî hakkında “Cennette İbn Dahdâh için asılmış nice hurma salkımları vardır.”¹²⁰⁵ dediği nakledilmektedir. Nevevî, hadisin sebab-i vürûdu hakkında âlimlerin şöyle dediklerini kaydeder: “Ebû Lübâbe bir yetim ile hurma bahçesi konusunda münakaşa etti. Hz. Peygamber, Ebû Lübâbe'ye, cenetteki bir hurma salkımı karşılığında burayı yetime vermesini istedi. Fakat Ebû Lübâbe bu teklifi kabul etmedi. Bunu duyan Ebû Dahdâh ise kendi bahçesine mukabil burayı satın alarak Hz. Peygamber'in huzuruna çıktı. Bu mecliste Allah Rasulü'ne Ebû Lübâbe'ye yaptığı teklifin kendisi için de geçerli olup olmadığını sorunca Hz. Peygamber “evet” cevabını verdi. Akabinde ise Allah Rasulü İbn Dahdâh hakkında mezkur ifadeleri kullandı.”¹²⁰⁶ Nevevî vermiş olduğu bu ek bilgi ile Hz. Peygamber'in verdiği müjdenin mahiyetini daha anlaşılır hale getirmiştir.

¹²⁰³ Nevevî, **el-Minhâc**, c.13, s.137.

¹²⁰⁴ Nevevî, **el-Minhâc**, c.10, s.282.

¹²⁰⁵ Müslim, Cenâiz, 89.

¹²⁰⁶ Nevevî, **el-Minhâc**, c.7, s.36.

Kimi zaman hadis içerisinde râvinin zikrettiği ziyade bilginin murâdı kapalı kalabilmekte ve buna binaen de metnin îzâhı için ilave bir malumata ihtiyaç hasıl olmaktadır. Bu gibi durumlarda Nevevî'nin, metnin murâdını îzâh adına zaman zaman bâbın muhtevasının haricinde ziyade bilgilere yer verdiği görülmektedir. Mesela “Dilenmenin nehyi” bâbında rivayet edilen bir hadis içerisinde râvi Abdullah b. Âmir el-Yahsubî (ö. 118/736), Muâviye'nin (ö. 60/680) şöyle dediğini nakleder: “Çok hadis rivayet etmekten sakının! Yalnız Hz. Ömer zamanında rivayet edilenler müstesna. Çünkü Ömer, halkı Allah'tan korkutuyordu.”¹²⁰⁷ Nevevî, dönemin şartlarına dair gerekli atıflar olmaksızın mezkûr nehyin murâdının anlaşılamayacağından hareketle şerhinde şu bilgilere yer verir: “Muâviye'nin nehyindeki murâd, fetihler neticesinde tessebbüt olmaksızın ehl-i kitaptan ve onların dinî kaynaklarından hadis rivayetinin ziyadeleşmesidir. Muâviye'nin, hadis râvilerini Hz. Ömer zamanındaki rivayetlere sevketmesinin sebebi ise Hz. Ömer'in hadis hususundaki hassasiyeti, müteşeddîd tavrı, insanların bu konuda kendisinden çekinmesi, ayrıca hadisin ispatı için şahit talebidir. Bu hassasiyet binaen de dönemin hadisleri istikrar kesbetmiş ve sünnetleri meşhur olmuştur.”¹²⁰⁸

Verilen misallerde görüldüğü üzere Nevevî, hadisin bağlamının tespiti, maksadın daha anlaşılması ve hadiste verilmek istenen mesajın daha iyi kavranabilmesi için şerhinde sebeb-i vürûda ait bilgilere yer vermiştir.

4.2.3. Kelam İle İlgili Bilgilerden Yararlanma

Müslim'in *Sahîh*'inde yer alan hadisleri konularına göre belli bir tasnife tabi tuttuğumuzda bazı konuların kelam alanına girdiği malumdur. Şerh edilen bir eserin mahiyetinin, şerhin muhtevasını şekillendirdiği üzere, Nevevî'nin şerhinin de kelam konularından yoksun olması düşünülemez. Dolayısıyla Nevevî şerhinde zaman zaman kelam konularına temas etmiştir. Bu malumatlar kimi zaman kısa atıflar, kimi zaman ise tafsilatlı bilgiler halinde olabilmektedir. Ancak şerhin geneline baktığımızda Nevevî'nin hadislerde geçen her türlü kelâmî tartışmalara yer

¹²⁰⁷ Müslim, Zekat, 98.

¹²⁰⁸ Nevevî, *el-Minhâc*, c.7, s.128.

vermek gibi bir gaye taşımadığını söylemek mümkündür. Bu öncelikli olarak eserin türü ve yazılış gayesi ile alakalı doğal bir durumdur. Öte yandan İmam Nevevî zaten eserin mukaddimesinde insanların ilme olan himmetinin azalmasından hareketle tafsilatlı bir şerh yazmaktan uzak durduğunu ifade etmiştir. Bu genel şerh metodunun yansımaları diğer alanlarda olduğu üzere kelimeler ile ilgili bölümlerde de görebilmekteyiz. Bir de Nevevî'nin hadisteki tartışmalı konuları tek tek sıralamak veya bu meseleleri bir sonuca bağlamaktan ziyade o bâb içerisinde yer alan hadislerin manasını îzâh etmeyi öncelik kabul etmesi göz önünde bulundurulursa, kelimeler konularının şerh içerisinde ne boyutta olduğu tahmin edilebilir.

Bununla birlikte Nevevî'nin eserinin tek düze olmadığı ve Şârih'in zaman zaman genel metodundan farklı bazı tasarrufları olduğu da bir hakikattir. Nitekim Şârih bazı konuları adeta bir kelimeci edasıyla detaylı bir şekilde ortaya koyabilmektedir. Bu kapsamda Şârih ilgili konuyu ayet ve hadislere olan atıflarla, farklı mezhep ve âlimlerin görüşleri ile tafsilatlı hale getirebilmektedir. Hatta kimi zaman Nevevî, hadisi kelâmî bağlamda ehl-i sünnet ile farklı mezheplerin akidesiyle karşılaştırmalı olarak tahlil edebilmektedir.¹²⁰⁹ Bu da Nevevî'nin şerhinde çok yönlü değerlendirmelerde bulunduğu delildir. Ancak bunların şerhin geneli içerisinde sınırlı ölçüde olduğu unutulmamalıdır.

Nevevî'nin kelama dair bilgileri “kitâbü'l-ıman” bölümünde yoğunluk kazanmaktadır. Bu konuda şerh edilen eserin tasnifi etkili olmuştur. Özellikle Müslim, konunun ehemmiyetine binaen ya da yaşadığı dönemin de etkisi ile olsa gerek¹²¹⁰ eserine “ıman” konusunu içeren hadisler ile başlamıştır. Bu bölümde

¹²⁰⁹ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.116; c.2, s.18, 35, 52, 312 vb.

¹²¹⁰ Müslim'in tasnifinin dönemin hâdiselerinden etkilendiği yönünde tespitleri ihtiva eden bir makalede bu konu özetle şöyle ifade edilmektedir: 206-261/821-874 yıllarında yaşamış olan Müslim, ömrünün yarısını Mu'tezilenin hakimiyet ve baskısının olduğu bir ortamda geçirmiştir. Çünkü birçoklarına göre, Mu'tezile'nin devlet otoritesi ve devletin resmi mezhebi haline geldiği, yaklaşık 198-232/813-846 yıllarını kapsayan dönem, Ehli Sünnet (Ehl-i Hadis) âlimler ve halkı açısından ızdırabın hüküm sürdüğü bir dönem olmuştur. Özellikle, Kuran-ı Kerim'in yaratıldığını varsayan (Halku'l-Kur'ân) görüşün devlet eliyle zorla kabul ettirilmeye çalışıldığı bu dönem, İslâm mezhepleri tarihinde 'mihne' olarak bilinmektedir. İşte böyle bir dönemden sonra eserlerini vermeye başlayan Müslim'in, *Sahih*'inde Mu'tezili fikirlere karşı da cevap vermeye çalıştığını görmekteyiz. Yani bu eser, sadece Rasûlullah'a ait sahih hadislerden bir kısmını derlemeyi değil, aynı zamanda dönemin bazı problemlerine iddialı cevaplar sunmayı da hedeflemiştir.” Bkz. M.

müellif özellikle ehl-i bid'at olarak nitelendirdiği Mutezile, Hâricîye, Kaderiye, Mürcie gibi mezheplere cevap teşkil edecek mahiyetteki hadislerle yer vermiştir. İmam Nevevî de ilgili eserin tasnifini dikkate alarak, seçmiş olduğu bâb başlıklarında adeta müellifin bu niyetine tercüman olmuştur. Mesela Nevevî, “iman” kitabının ilk hadisi için “İman, islam ve ihsanın beyanı, Allah’ın (sübhânehû ve teâlâ) kaderine imanın vücûbiyeti ve kadere inanmayandan uzaklaşmaya ve onun hakkında ağır konuşmaya delilin beyanı” şeklinde bir başlık tercihinde bulunarak kader konusundaki kanaatini ortaya koymuştur. Şârih bu bâbın şerhinde ise imanın azalıp-artması, amelin imandan bir cüz olup olmadığı konularına dikkat çekmiştir. Şârih bu konularda âlimlerin pek çok görüşü olduğunu ancak kendisinin bunları muhtasar olarak kaydedeceğini belirtmiştir. Devamında ise ilgili mevzularda mezheplerin görüşlerine yer vermiş ve gerekli gördüğü yerlerde başta mutezile olmak üzere, mürcie ve hâricîye mezheplerine olan tenkitlerini ifade etmiştir. Burada dikkat çeken husus ise Nevevî’nin bir hayli geniş olarak kaydettiği bu malumat için muhtasar ifadesini kullanmış olmasıdır. Yaklaşık olarak 13 sayfada îzâh edilmiş olan bu derece zengin muhtevanın muhtasar olarak nitelendirilmesi Şârih’in bu alandaki behresini göstermesi adına ehemmiyet arz etmektedir.¹²¹¹

Nevevî’nin bâb seçimindeki bu tavrını, bölümün ilerleyen kısmında da görmek mümkündür. Meselan “iman” bölümünde zikredilen bir hadiste Hz. Peygamber “Kim Rab olarak Allah’ı, din olarak İslâm’ı ve peygamber olarak Hz. Muhammed’i kabul ederse imanın tadını alır.”¹²¹² buyurduğu nakledilmektedir. Metinde başka bir ifade geçmemesine rağmen Nevevî bu hadis için “Rab olarak Allah’ı, din olarak İslâm’ı ve peygamber olarak Hz. Muhammed’i kabul eden kişinin günah işlese bile mümin olduğu” şeklinde bir başlık seçerek özellikle hâricîlere mesaj niteliğinde bir ifade kullandığı görülmektedir.¹²¹³ Yine Nevevî’nin “Müminlerin ahirette Rablerini görmelerinin isbatı”,¹²¹⁴ “Şefaatin ispatı ve

Hanefî Palabıyık, “Sözlü Tarih/Sözlü Gelenek ve Hadis Kitapları-Sahih-i Müslim Örneği”, **İslâmi İlimler Dergisi**, (s.127-160), Yıl: 3, Sayı: 2, Güz 2008, s.134-135.

¹²¹¹ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.101-114.

¹²¹² Müslim, İman, 56.

¹²¹³ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.166-169.

¹²¹⁴ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.7-8.

muvaahhidlerin ateşten çıkması”,¹²¹⁵ “Tevhit üzere ölen kişinin cennete kesin olarak gireceğinin ispatı”,¹²¹⁶ gibi bâb başlıkları ile kelimâ görüşlerini ortaya koymuştur.

Nevevî, kelama dair bölümlerin şerhine başlamadan önce, kimi zaman o konu ile alakalı ön bilgilere yer verir. Bölüm içerisinde zikredilen hadislerin muhtevasının özü mahiyetinde olan bu kısımda Şârih, hadislerde dile getirilecek olan bazı tartışmalara değinir. Bu bölümde konu ile bağlantılı ayetler, hadisler ve farklı mezheplerin kanaatlerine rastlamak mümkündür. Mesela Nevevî, “Şefaatin ispatı ve muvaahhitlerin ateşten çıkması” bâbında zikredilen 31 hadisin şerhine başlamadan önce şefaât ile alakalı mezhep görüşlerini zikretmiştir. Şefaatin mahiyeti, kime ait olduğu, kimlerin şefaât kapsamına dahil olduğu gibi konularda ehl-i sünnet, mutezile ve hâricîlerin kanaatlerine yer veren Nevevî, ayet ve hadislerden getirdiği delillerle şefaât konusunu tafsilatlı olarak işlemeye çalışmıştır.¹²¹⁷ Ancak giriş mahiyetinde sunulan geniş kapsamlı bu malumatı her bölümün başında görmek mümkün değildir. Bu durum kelimâ bölümüne mahsus bir durum olmayıp Nevevî’nin genel şerh metoduna ait bir hususiyettir. Çünkü daha önce farklı konular dahilinde zikredildiği üzere Nevevî’nin şerhini oluştururken her bölüm başında o bölüme ait giriş bilgileri vermek gibi bir amaç taşıdığı görülmemektedir.

Nevevî’nin kelama dair kanaatlerinde mezhebinin yansımasını görmek mümkündür. Ancak bu durum Şârih’in kendi mezhebinini tenkit etmediği anlamına gelmemektedir. Nitekim Nevevî, bazı kelimâ konularda mezhebinin görüşünü açıkça tenkit etmiştir.¹²¹⁸

Üzerinde çalıştığımız şerh içerisinde birer numune olarak seçtiğimiz bu misallerin, Nevevî’nin kelimâ konularını îzâh ederken takip ettiği metodu net olarak ortaya koymasa da şârihin bu mevzudaki üslûbuna bir nebze işaret ettiği kanaatindeyiz.

¹²¹⁵ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.35-36.

¹²¹⁶ Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.165.

¹²¹⁷ Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.34-35.

¹²¹⁸ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.106. (Müslim Mukaddime)

4.2.4. Tefsir İle İlgili Bilgilerden Yararlanma

Kur’ân-ı Kerîm, İslâm dininin yegâne mukaddes kitabıdır. Hz. Peygamber ise sözleri ve yaşantısı ile bu kitabın tebliğcisidir. Ayetin hadisten, hadis in ise ayetten bağımsız tahlil edilmesi uygun değildir. Özellikle de hadisleri Kur’ân ile birlikte düşünmek ve bütüncül olarak ele almak hadislerin anlaşılması adına ehemmiyet arz etmektedir. Aynı zamanda hadis metninde açıkça zikredilen veya atıfta bulunulan ayetlerin mevcudiyeti hadis şerhinde ayetlerin tefsirine olan ihtiyacı açıkça ortaya koymaktadır. Bu hakikatin bir tezahürü olarak İmam Nevevî, gerek rivayette geçen ayetlerin vüzûha kavuşmasında, gerekse rivayet içerisinde atıfta bulunulan ayetlerin îzâhında ve nahiv konularına dair tahlillerde müfessirlere ve meâni ilmiyle iştigal eden âlimlere müracat etmiş ve bu bilgileri şerhinde nakletmiştir.

Aynı zamanda Nevevî, hadis metninin kelime manası, tevili ve istidlali gibi birçok konuda ayetle istişhadda bulunmuştur.¹²¹⁹ Mevzunun birçok misali olmakla birlikte, bu konu “Ayette İstişhad” bölümde müstakil olarak incelenmesinden dolayı burada bu kısa açıklama ile kifayet etmiş bulunmaktayız.

4.3. Nevevî’nin Rivayetler Arası Teâruzda Başvurduğu Yöntemler

Aralarını te’lîf etme imkânı olmakla beraber dış görünüşü bakımından tezat teşkil ediyormuş hissini veren hadisleri inceleyen muhtelifü’l-hadîs ilmi,¹²²⁰ muhaddislerin üzerinde durdukları önemli konular arasındadır. Muhtelif kelimesi, iki kişiden her birinin hal ve kavlinde ötekinin söylediği sözün aksini ifade etmesi, birbirine eşit olmama, denk olmama, üzerinde ittifakın gerçekleşmediği şey anlamına gelmektedir.¹²²¹ İstilahî olarak hadislerin zahirinde görülen muhalefeti ifade eden ihtilâf’l-hadîs tabiri, zahiren birbirine zıt görünüp de dikkatle tetkik edildiğinde aralarını cem etmek mümkün olan hadisleri te’lîf etmek, cem’ ve te’lîf imkânı yoksa

¹²¹⁹ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.192; c.4, s.288, 392, 397.

¹²²⁰ Bkz. Nevevî, **İrşâd**, s.188: Süyûtî, **Tedribü’r-Râvi fî Şerhi Takrîbü’n-Nevevî**, s.282: Subhî es-Sâlih, **Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları**, s.84; Aydın, **Hadis İstılahları Sözlüğü**, s.211.

¹²²¹ Bkz. **Lisanü’l-Arab**, “Muhtelif”, c.2, s.1239–1240, **Kâmûsü’l-Muhît**, “Muhtelif”; Tekineş, “Muhtelifü’l-Hadîs”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, c.31, s.74.

neshe durumunu araştırmak, neshe dair herhangi bir delil bulunmaz ise de en çok tercih edilen ile amel etme sürecini beyan etmektedir.¹²²² Bu alanda ilk müstakil telifin İmam Şafii'nin “*İhtilâfû'l-Hadîs*” isimli eseri olduğu ifade edilmektedir.¹²²³ Yine bu alanda İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889), “*Te'vîlû Muhtelifil-Hadîs*”i, Tahâvî'nin (ö. 321/933) “*Müşkilü'l-Âsâr*”, bu alanda öne çıkan eserler arasında yer alır.¹²²⁴

İmam Şâfiî, *Risale*'sinde hadislerin arasındaki ihtilafı şöyle izah etmektedir: “Bir yönden de olsa, ikisi ile birden amel etmek mümkün iken hadisler arasında ihtilaf olduğu söylenemez. Asıl muhtelif, aynı meseleyi biri helal, diğeri de haram dediğı için, birini terk etmedikçe diğeri ile amel etme imkânı olmayan hadislere denir.”¹²²⁵ Âlimler iki sahih nassın birbiri ile çelişmeyeceğinden hareketle zahirde aralarında zıtlık görülen hadisleri çeşitli yollarla te'lîf etmeye çalışmışlardır. Yine Muhammed b. İshak b. Huzeyme (ö. 311/924) “Sahiğ bir isnad ile Hz. Peygamber'den rivayet edilmiş mütenâkız iki hadîs-i sahîh bilmiyorum. Her kimde böyle iki hadis varsa bana getirsin de aralarını te'lîf edeyim.”¹²²⁶ ifadeleri ile sahih isnadla gelen hadislerin zahirinde işkâlin olabileceğini; ancak bu işkâlin çeşitli yöntemlerle giderilebileceğine işarete bulunmuştur.

Yapılan bu değerlendirmelerle birlikte rivayetler arasında birbirine muâriz izlenimi oluşturan hadislere rastlamak mümkündür. Bu tür hadisler, araştırmacılarda tereddüde, oryantalistlerde tenkide, halk arasında şüphe ve hatta redlere sebebiyet vermiştir.¹²²⁷ Haliyle hadisler arasındaki ihtilaflar, İslâm'ın doğru anlaşılması adına

¹²²² Bkz. Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh*, c.1, s.251; Nevevî, *İrşâd*, s.188; Koçyiğit, *Hadîs İstılahları*, s.268; Çakan, “Hadis Usûlu Kitaplarında İhtilafû'l-Hadis”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (s.75-115), Sayı: 4, İstanbul 1986.

¹²²³ Bkz. Bayram Kanarya, *İmam Şâfiî'nin İhtilafû'l-Hadis İsimli Eserinin Hadis İlmindeki Yeri*, (Yüksek Lisans, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2011), s.11.

¹²²⁴ Bkz. Süyûtî, *Tedribü'r-Râvî fî Şerhi Takrîbü'n-Nevevî*, s.282. Bu alanda geniş bilgi için bkz. Tekineş, *Hadisleri Anlama Problemi*, s.280-314; Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadis İlmi)*, s.69.

¹²²⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, s.342; Krş. Şâfiî, *er-Risâle (İslâm Hukukunun Kaynakları)*, Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, (Trc.), s.189 (mad.925)

¹²²⁶ Bkz. İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-Hadîs*, s.285; Nevevî, *İrşâd*, s.188. Ayrıca Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh*, c.1, s.251.

¹²²⁷ Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadis İlmi)*, s.22;

âlimlerin üzerinde önemle durduğu mevzular arasında yerini almıştır. Kimi zaman da bir rivayetin hadis külliyyatından müstakil olarak değerlendirilmesi metnin anlaşılmasına, yanlış anlaşılmasına veya aralarında teâruz olduğu zannına sebebiyet verebilir. Özellikle hadisin kapalı kalan kısmı başka bir rivayette vuzuha kavuşabileceği gibi, râvi tasarrufları sebebiyle meydana gelebilen hatalar da yine farklı rivayetlerle mukayese sonucu tesbit edilebilir.

Sahih hadislerin birbiri ile çelişmeyeceği kabulünden hareketle muhaddisler zahirde ihtilaf eden bu rivayetleri cem' ve te'lîf, nesh, tercih, tevakkuf gibi metotlarla kaynaklar arasında yaşanan teâruza bir çözüm getirmeye çalışmışlardır. Örneğin Süyûtî (ö. 911/1505), ilimler hakkında kısa malumatları ihtiva eden *İtmâmu'd-Dirâye li Kurrâi'n-Nikâye*, adlı eserinde hadisler arasındaki ihtilafın çözümüne dair veciz ifadelerle yer vermiştir. Bu konuda Süyûtî, muârizi olmayan hadise muhkem denileceğini; ancak hadisler arasında muâraza olmakla beraber aralarını cem' yapma imkânı varsa o takdirde “muhtelifü'l-hadîs” ilminin alanına gireceğini beyan eder. Devamında Süyûtî bu durum karşısında muhaddisin takip edeceği yöntemi şöyle sıralar: “Cem' mümkün olmayacak şekilde hadisler arasında bir muâraza bulunursa ve hangisinin sonra olduğu bilinirse, öncekine mensuh, sonrakine ise nâsih denilir. Şayet hangisinin sonra geldiği bilinmiyorsa, imkân ölçüsünde tercihte bulunulur. Bu da mümkün olmazsa tercih sebebi ortaya çıkana kadar muâriz hadislerden herhangi birisi ile amel hususunda tevakkuf edilir.”¹²²⁸

Mezheplerin kabulüne göre sırası değişmekle birlikte¹²²⁹ ortak olan husus, âlimlerin kaynakların zahirinde görülen ihtilafı giderme adına yoğun bir gayret içerisinde olduklarıdır. İmam Nevevî de şerhinde hadis metinlerini bu bağlamda tahlil etmiş ve zahirde görünen kimi ihtilafın hakikatte olmadığına dair tespitlerini kaydetmiştir. Bu gaye ile Şârih, gerek Müslim'in eserindeki diğer rivayetleri gerekse aynı mevzudan bahseden farklı eserlerdeki rivayetleri uzun uzadıya sıralamaktan geri

¹²²⁸ Bkz. Süyûtî, *İtmâmu'd-Dirâye li Kurrâi'n-Nikâye*, Daru'l-Kitabi'l-İlmiye, Beyrut 1985, s.49-50.

¹²²⁹ Bkz. Kanarya, *İmam Şâfiî'nin İhtilafu'l-Hadis İsimli Eserinin Hadis İlmindeki Yeri*, s.28-29.

durmamıştır. Buradan da Nevevî'nin muhtasar bir şerh oluşturma adına gereksiz rivayetlerden uzak durduğu, buna mukabil ihtilafın muhtemel olduğu durumlarda ise geniş malumattan kaçınmadığı kanaatine varılabilir. İmam Nevevî, pek çok hususta olduğu gibi ihtilafı giderme metotlarındaki sıra tercihinde de Şâfiî çizgisinde¹²³⁰ hareket ederek, hadislerin muhalefeti durumunda öncelikle ve sıklıkla cem' ve te'lif yöntemine müracaat etmiştir.

4.3.1. Cem' ve Te'lif

Cem' kelimesi, tefrika halinde bulunan bir şeyin toplanması, bir araya getirilmesi anlamına gelir.¹²³¹ Hadis usûlünde, muhtelifü'l-hadîs başlığı altında yer alan cem' kelimesi ıstılah olarak zahirde çelişki varmış gibi görülen hadislerin arasını uzlaştırmak manasında kullanılır.¹²³² Yine cem' kelimesinin şu şekilde tanımlandığı da görülmektedir: “Aklî ve naklî olarak şer'i deliller arasında i'tilaf ve tevâfuku beyan etmek ve edille-i şer'iyye arasında tenâkuza veya noksanlığa götürücü bir ihtilafın hakikatte bulunmadığını izhar etmektir. Bu durum ya iki tarafın ya da sadece bir tarafın te'vil edilmesi suretiyle, müteârizlardan birinin ötekine üstünlüğünü tespit suretiyle - buna tercih denir- veya herhangi bir sebeple müteârizlardan birinin ötekine takdimi ya da birinin müteahhir ve nâsih olduğunu beyan etmek suretiyle, -ki bu, cem' lafzının umumî manası olup, bu lafız çoğunlukla bu manada kullanılır-açıklamaktır.”¹²³³

Cem' ve te'lif, Nevevî'nin en çok kullandığı metottur. Nevevî, hadislerin cem' ve te'lif edilmesinin imkân dahilinde olduğu bir durumda, hadislerin bir kısmını terk etmenin doğru olmayacağı konusunda âlimler arasında herhangi bir

¹²³⁰ “İmam Şâfiî, görünüşte ihtilâflı görünen hadislerin arasını bulma anlamında *cem' / te'lif*, (bu metod, diğerlerine göre daha fazla kullanılmıştır) bir hadîsin diğerinin hükmünü ortadan kaldırması anlamında *nesh* ve hadislerin bazı yönlerinin diğerinden üstün olduğu anlamında *tercih* metodlarına başvurarak hadisler arasındaki ihtilafı çözüme kavuşturmak istemektedir.” Kanarya, “İmâm Şâfiî'nin "İhtilâfu'l-Hadîs" İsimli Eserinde Muteâriz Hadisleri Çözme Metodolojisi”, **e-Sarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi**, s.101.

¹²³¹ **Lisânü'l-Arab**, “Cem' ”, c.3, s.631; İsfahânî, **Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an**, , Saffân Adnân Dâvûdî (Tah.), Dâru'l-Kalem, Beyrut 1412, s.125-126; **Kâmûsü'l-Muhît**, “cem' ”.

¹²³² Bkz. İbnü's-Salâh, **Ulûmü'l-hadîs**, s.282; Suyûtî, **Tedribü'r-Râvi fî Şerhi Takrîbü'n-Nevevî**, s.284; Koçyiğit, **Hadis Istılahları**, s.268; Aydın, **Hadis Istılahları Sözlüğü**, s.63.

¹²³³ Berzencî, Abdüllatîf Abdullah Azîz, **et-Teâruz ve't-Tercih beyne'l-Edilleti'l-Şer'iyye**, Da'ru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, c.1, s.221-222.

ihtilaf bulunmadığını ifade etmiştir. Böyle bir durumda hadisleri te'lif etmenin ve bu hadislerin tamamı ile amel etmenin gerekeceği tespitinde bulunan¹²³⁴ Nevevî'nin şerhinde konuya dair misallere sık sık rastlamak mümkündür.

Yukarıda da ifade edildiği üzere bazı durumlarda hadislerin zahirinden anlaşılan hükümler birbiri ile teâruz halinde olabilmektedir. Bu teâruz kimi durumlarda olayın farklı mevzularla irtibatlı olmasından kaynaklanabilmektedir. İşte bu durum şârih tarafından yeterince izah edilemez ise aslında farklı durumlarla alakalı söylenmiş olan sözlerin aynı mevzu hakkında zikredildiği kanısı oluşabilmekte ve bu durum yanlış bir hükmün çıkarılmasına sebebiyet verebilmektedir. Bu hususta da hadisin vürûd sebebinin iyi tahlil edilmesinin önemi ortaya çıkmaktadır. Nitekim şârihlerin, müteâruz hadislerin farklı vürûd şartlarını ortaya koyarak bağdaştırılması anlamında kullanılan “haml”¹²³⁵ metodunu uygulayabilmek için bu sebepleri iyi bilmeleri icab etmektedir.

Her iki rivayet ile amel etme yaklaşımında olan Nevevî sebab-i vürûda ait veriler vasıtasıyla müteâruz hadisleri farklı mekânlara ve durumlara hamlederek çözüm bulmaya çalışmıştır. Mesela “istinca” bâbında zikredilen rivayetler, kıbleye karşı hâcet gidermenin ahkamı hususunda farklı hükümler içermektedir. Şerhinde rivayetler arasındaki bu duruma dikkat çeken Nevevî, şu tespitlerde bulunmuştur: “Bu bâbda zikredilen Selman hadisi,¹²³⁶ Ebû Eyyub¹²³⁷ ve Ebû Hureyre¹²³⁸ hadisleri kıbleye dönerek hâcet gidermenin mutlak olarak nehyedildiğine dair hüccet taşıırken, buna mukabil Ebû Dâvûd¹²³⁹ ve diğerlerinin rivayet ettiği sahih hadisler kapalı mekânda kıbleye yönelerek hâcet gidermenin caizliğini ifade etmiştir.” Rivayetlerin ahkamı ile ilgili yapılan bu tahlilin akabinde Nevevî, birbirine muâruz olan hadisleri

¹²³⁴ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.146.

¹²³⁵ Bkz. Çakan, **Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifu'l-Hadis İlmi)**, s.184.

¹²³⁶ Müslim, Tahâret, 57.

¹²³⁷ Müslim, Tahâret, 59.

¹²³⁸ Müslim, Tahâret, 60.

¹²³⁹ Müslim'de geçmeyen ancak Nevevî'nin şerhinde tam metnini verdiği rivayet şu şekildedir: Mervan el-Asğar şöyle demiştir: İbn Ömer'i devesini kıble cihetinde çöktürdüğünü gördüm. Sonra İbn Ömer devesinin bulunduğu istikamete küçük abdestini yaptı. Bunun üzerine İbn Ömer'e şöyle seslendim: Ey Ebâ Abdırrahman! Bu nehyedilen bir şey değil mi? İbn Ömer (benim bu soruma) şöyle mukabelede bulundu: Bilakis bu durum boş alanlarda nehyedildi. Şayet seninle kıble arasında setreden bir şey varsa o zaman mahzur yoktur.” (Ebû Dâvûd, Tahâret, 4.)

te'lif/cem' edebilme adına Selman, Ebû Eyyûb ve Ebû Hureyre rivayetlerinde vârit olan nehyi açık alanlara (sahralar) hamleder. Ayrıca Nevevî, şerhinde yaptığı değerlendirmede, yapılan te'lifin imkân dahilinde olduğunu ve hadislerin bazısının terk edilmesine yol açmamak ve bâbda zikri geçen bütün hadislerle amel edilebilmesine olanak sağlamak adına böyle bir yöntem takip ettiğini belirtmiştir.¹²⁴⁰

Hadislerin zahirinde görülen ihtilaflar bazen rivayetlerin farklı zamanlarda vârit olmasından kaynaklanmaktadır. Haliyle bu durum dikkate alınmadığı zaman rivayetlerin birbiri ile çeliştiği hissi oluşabilmektedir. Mesela İbn Abbas'dan gelen bir rivayette, Hz. Peygamber'in cinleri görmediği ve onlara Kur'ân okumadığı nakledilirken,¹²⁴¹ hemen akabindeki İbn Mes'ud rivayetinde ise Hz. Peygamber'in "Bana cinlerin davetçisi geldi. Ben de onunla birlikte gittim ve cinlere Kur'ân okudum."¹²⁴² beyanı nakledilmektedir. Aynı bâbda zikri geçen iki hadisin arasındaki ihtilafa dikkat çeken Nevevî, şerhinde şu izahatta bulunur: "Âlimler, bu iki hadisin farklı iki vâkıâdan haber verdiğini iddia ederler. Buna göre İbn Abbas hadisi, İslâmiyet'in ilk zamanlarındaki bir hâdisle alakalıdır. İbn Mes'ud hadisi ise İslâmiyet'in şöhret bulduğu dönemde cereyan eden başka bir hâdiseyi anlatmaktadır. Bu iki olayın arasında ne kadar süre geçtiğini ise ancak Allah bilir."¹²⁴³ Nevevî, yapmış olduğu bu izahat ile zahirde birbirine muâriz olan iki hadisin farklı durumlarda vârit olduğu tespitinde bulunarak her iki hadisle de amelin imkânını ortaya koymuştur.

Nevevî, hadisler arasındaki ihtilafı bazen te'vil¹²⁴⁴ yoluyla gidermeye çalışmıştır. İhtilafı giderme yöntemleri arasında sayılan te'vîl, zahiren bakıldığında

¹²⁴⁰ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.146.

¹²⁴¹ Müslim, Salât, 149.

¹²⁴² Müslim, Salât, 150.

¹²⁴³ Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.389.

¹²⁴⁴ Cem' ve te'lif metodu, iki hadis arasındaki ihtilâfı te'vil yoluyla giderme esasına dayanmaktadır. (Bkz. Çakan, "Cem' ve Te'lif", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.7, s.287) "Evl" kökünden türeyen te'vîl kelimesi, bir şeyi ilk aslına döndürmek, bir şeyi amaçlanan son noktaya ulaştırmak" demektir. (İsfahânî, **Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an**, "Evl" mad.; İbnü'l-Esîr, **en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadis ve'l-Eser**, "evl" mad. ; **Kâmûsü'l-Muhît**, "evl" mad. Ayrıca Çakan, **Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifu'l-Hadis İlmî)**, s.172. Tefsir usûlünde ise 'Meşru bir sebep veya delilden ötürü ayeti zahirî manasından alıp, kendisinden önce veya sonraki ayete mutabık, kitap ve sünnete uygun manalardan birine hamletmek' manasında kullanılan te'vîl

dinin temel anlayış ve ilkelerine ters düşen hadisleri bunlara uygun olarak yorumlamayı ifade etmektedir. Çünkü burada nasların bütününden ulaşılan bilgiye muhalif bir durum söz konusudur ve bu da te'vîl ile çözüme kavuşturulur.¹²⁴⁵ Bu bağlamda başta Nevevî olmak üzere hadis şârihleri ihtilafî hadisleri cem' ederken te'vîle gittiklerine sıklıkla şahit olmaktadır. Mesela “Abdestin sıfatı ve kemali” bâbında zikredilen ilgili rivayette Hz. Osman'ın, ashâb-ı kirama Hz. Peygamber'in nasıl abdest aldığını bizzat uygulayarak gösterdiği rivayet edilmektedir.¹²⁴⁶ Nevevî, el, yüz ve ayakların üç defa yıkanmasına dair olan rivayetin şerhinde, azaların yıkama sayısındaki ihtilafa dikkat çeker. Buna göre sahih hadislerde abdest azalarının hem üç hem de bir defa yıkanacağına dair rivayetler mevcuttur. Yine bu hadislerde bazı azaların üç, bazılarının iki, bazılarının da bir defa yıkanacağı ifade edilmiştir. Bu konuda Müslümanlar azaların bir defa yıkamanın vacib, üç defa yıkamanın ise sünnet olduğu noktasında icmâ etmiştir. Âlimler, azaların yıkama sayısında ihtilafı, hadislerde ifade edilen her durumun da cevazının delili olarak kabul eder. Bu durumda üç defa yıkamayı zikreden hadisler kemâliyat, bir defa yıkamak ise kifâyet derecesidir. Böylece Nevevî, hadislerin kemâliyat ve kifâyet şeklinde te'vîl edilerek ihtilafın giderilebileceğini kaydetmiştir. Nevevî yapmış olduğu te'vîlle ihtilafı giderdiği gibi bu teâruzun muhtemel sebebine dair bir hususa dikkat çekmeyi de ihmal etmez. Bu bağlamda Nevevî, aynı konuda bir sahâbîden nakleden râvilerin ihtilaf etmesini râvilerden bazılarının hadisi ezberlerken bazılarının ise unutmuş olmalarıyla izah etmiştir.¹²⁴⁷

Nevevî, her ne kadar hadislerin ihtilafını giderme adına te'vîle başvursa da haricî bir sebebin olmadığı durumlarda genellikle tercihini zahiri manaya hamletmekten yana kullanır. Mesela bir rivayette Hz. Peygamber'in ümmetinden

kelimesi, ilk bakışta aralarında çelişki varmış gibi görülen hadisleri çeşitli şekillerde yorumlayarak uzlaştırmak manalarında kullanılır.” (Yunus Şevki Yavuz, “Te'vîl”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.41, s.27, İstanbul 2012; Aydın, **Hadis İstılahları Sözlüğü**, s.322. Ayrıca “Haml” kelimesi hakkında bilgi için bkz. Zerkeşî, **el-Burhan**, c.2, s.150; Süyûtî, **el-İtkan**, c.2, s.222. Ayrıca bkz. Muhsin Dermirci, **Tefsir Usûlü ve Tarihi**, Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, İstanbul 2001, s.22)

¹²⁴⁵ Bkz. Türkan, **Hadis Şerh Geleneği –Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü**, s.103.

¹²⁴⁶ Müslim, Tahâret, 3.

¹²⁴⁷ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.101-102.

rukye, teşêüm ve dağlamadan uzak duran 70 bin kişinin sorgusuz sualsiz cennete gireceğinden bahsettiği nakledilir.¹²⁴⁸ Hadisin şerhinde Nevevî, rukye hakkında âlimlerin kanaatlerine dair şu bilgileri kaydeder: “Mâzerî, Hz. Peygamber’in tedavi olduğu ve yine bununla alakalı pek çok rivayetin mevcudiyeti gereği hadisin te’vîl edilmesi gerektiğinden bahseder. Akabinde de burada bahsi geçen kişilerin, tedavi ediciliğini ilaçların tabiatından kabul edip Allah’a tevekkül etmeyenler olduğu şeklinde te’vîl etmiştir.” Verilen bu bilgilerle beraber Nevevî, hadisin te’vîl edilmek yerine zahirine hamledilmesi gerektiğini kabul eden Süleyman el-Hattâbî’nin (ö. 388/998) görüşünü tercih etmiştir.¹²⁴⁹

Nevevî’nin hadise yüklediği mananın lafza olan ehemmiyetinin bir yansıması olduğu kanaatini taşımaktayız. Mâzerî ve Kâdî İyâz’ın yaklaşımı ise hadisin makasidini tespitiye yönelik bir gayretin izharı olduğu söylenebilir. Her konuda olduğu gibi tevekkül noktasında da ümmetine numune-i imtisal olan Allah Rasûlünün hayatına bakılacak olursa, başta hastalık gibi durumlar olmak üzere her konuda sebeplere sarıldığı göz önünde bulundurulursa Nevevî’nin görüşünün isabetli olmadığı, buna mukabil Kâdî İyâz’ın te’vîlinin daha doğru olduğunu söylemek mümkündür.

Hadislerin te’vîl edilmesinde dikkat çeken bir diğer husus ise Nevevî’nin, açık nassın olduğu yerde te’vîl yapılmasını uygun görmemesidir. Mesela bir rivayette Hz. Peygamber cuma günü hutbe îrad ederken Süleyk isimli sahâbî mescide girer. Bunun üzerine Hz. Peygamber bu şahsa hitaben “قم فارك ركعتين و تجوز فيهما” “Kalk iki rekat namaz kıl. Ama onları hafif tut.”¹²⁵⁰ buyurur. Hadisin şerhinde Nevevî, mezkur rivayetlerin¹²⁵¹ açık olarak İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve fakih muhadislerin kanaatine delâlet ettiğini belirtir. Buna göre de bir kişinin cuma günü imam hutbedeyken mescide gelirse iki rekat tahıyyetü’l-mescid namazını kılması müstehap olur. Buna mukabil Kâdî İyâz, Mâlik, Ebû Hanîfe, sahâbe ve tabiûnun cumhuri ise bu esnada namazın kılınmaması gerektiğini kabul eder. Bu görüşün Hz. Ömer, Hz.

¹²⁴⁸ Müslim, İman, 371-374.

¹²⁴⁹ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.85-86.

¹²⁵⁰ Bkz. Müslim, Cuma, 59.

¹²⁵¹ Müslim, Cuma, 54-59.

Ali ve Hz. Osman tarafından da mervî olduğunu belirten Nevevî, bu kavildekilerin imamı dinleme emri gereğince hareket edip, mezkur rivayetleri te'vîl ettiklerini aktarır. Hutbe esnasındaki Hz. Peygamber'in bu talebini, gelen kişinin uryanlığının ashabına da zahir olması ve o şahsa yardım edilmesini temin etme gibi bir gaye ile te'vîl edilmesine karşı çıkan Nevevî, kanaatini şöyle belirtir: “Bu te'vîl batıldır. Çünkü Hz. Peygamber'in, “Biriniz cuma günü imam hutbe okurken gelirse iki rekat namaz kılıversin ve bu namazı hafif tutsun.” beyanı bu te'vîli reddetmektedir. Ayrıca bu nas te'vîle ihtimal vermeyecek kadar açık olup, bu sahih lafzı duyan bir âlimin ona muhalefette bulunacağını zannetmem.”¹²⁵²

Yukarıda zikredilen misallerde Nevevî'nin, metne dair yapılan farklı te'vîllere şerhinde sıklıkla yer verdiği görülmektedir. Fakat Şârih, zikredilmesinin faydadan çok zarar vereceğini düşündüğü te'vîllere karşı her zaman aynı tavrı göstermez. Mesela, Hz. Peygamber'in kabir üzerine cenaze namazı kılması ile alakalı bir rivayetin¹²⁵³ şerhinde Nevevî, bazı Mâlikî imamların bu hadisi te'vîl ettiklerini ve buna binaen de kabir üzerine cenaze namazı kılınmasını yasakladıklarını belirtir. Yaptıkları te'vîli uzun uzadıya anlatmak yerine, sadece batıl bir te'vîl olduğunu beyan etmekle yetinen Nevevî, gerekçe olarak da bahsi geçen te'vîlatın zikrinin fesadın zuhuruna sebebiyetten başka bir fâide sağlamayacağını gösterir.¹²⁵⁴

4.3.2. Nesih

Bir şeyi iptal edip, başka bir şeyi onun yerine ikame etmek, bir şeyi başka bir şey ile değiştirmek, ortadan kaldırmak, yok etmek, yazmak gibi manalarda kullanılan nesh¹²⁵⁵ kelimesi, Şâri'nin eski bir hükmü yenisiyle yürürlükten kaldırmasını ifade etmektedir.¹²⁵⁶ Mükelleflere nazaran nesh, aslında şer'î olan hükmün ref'i ve yerine diğer bir hükmün konulmasıdır. Bu açıklamaya göre, zaman bakımından önce gelen

¹²⁵² Nevevî, **el-Minhâc**, c.6, s.402.

¹²⁵³ Müslim, Cenâiz, 68.

¹²⁵⁴ Nevevî, **el-Minhâc**, c.6, s.26.

¹²⁵⁵ **Lisânü'l-Arab**, “Nesh”, c.2, s.46.

¹²⁵⁶ Bkz. İbnü's-Salâh, **Ulûmü'l-Hadîs**, s.277, Cürçânî, **et-Ta'rîfât**, s.163; Nevevî, **İrşâd**, s.185; İbn Hacer, **Nüzhetü'n-Nazar fî Tavdîhi Nuhfetü'l-Fiker**, Abdullah b. Difullah er-Rahîlî (Tah), Riyad 2001, s.216.

ve bilâhare kaldırılan hüküm mensuh, onun yerine konulan yeni hüküm ise nâsîh ismini alır.¹²⁵⁷

Gerek ayetlerde gerekse hadislerde neshin varlığı, hangilerinde nesh olduğu veya hangisinin nesh ettiği gibi konular tarih boyunca âlimler tarafından tartışılmıştır.¹²⁵⁸ Hadis âlimleri hadislerdeki muârazaya cem' ve te'lîf ile bir çözüm getiremezse, hadisler arasında neshin imkânını araştırırlar. İlk dönem âlimleri, mutlakı takyid, âmmı tahsis ve zahiri te'vîl etmeyi de nesh olarak ifade etmişlerdir.¹²⁵⁹

Nevevî eserlerinde neshin, Rasûlullah'ın sarih beyanı, sahâbenin kavli ve icmâm delâletli ile bilinebileceğini beyan etmiştir.¹²⁶⁰ *Sahîh-i Müslim* şerhinin mukaddimesinde ise Nevevî, nesh konusunda şu açıklamalarda bulunur: “İki hadisin zahirdeki teâruzunda, bu hadislerin cem' edilmesi veya ikisinden birinin tercihi gereklidir. Bu işi de çoğunlukla hadis ve fıkıh, bir de usûl ilimlerini iyice bilen, manaların inceliklerine dalabilen kişiler yapabilir. Bu niteliğe sahip olanlar için bu gibi rivayetleri te'lîf etmek müşkil değildir. Ancak nadir olan bazı durumlar müstesnadır.”¹²⁶¹

Nevevî'ye göre ihtilâflı hadislerin bir arada te'lîf edilmesi mümkün ise her iki hadisle de amel etmek gerekir. Mümkün olduğu kadar şeriat koyucunun sözü faydanın daha umumî olacak şekilde yorumlanmasına ve de te'lîf imkânı olduğu yerde neshe gidilmemesine dikkat edilmelidir. Çünkü nesh, iki hadisten birisinin gereğince amel edilmekten çıkarılmasıdır. Herhangi bir şekilde cem' imkânı olmayan hadisler karşısında ise Nevevî, şunları önerir: “Eğer bu iki hadisten nesh edeni

¹²⁵⁷ Koçyiğit, **Hadis Usûlü (İlmu Mustalahi'l-Hadis)**, s.145.

¹²⁵⁸ Geniş bilgi için bkz. Ali Osman Koçkuzu, **Hadiste Nâsîh- Mensuh Meselesi**, Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, İstanbul 1985, s.89-102; Süleyman Ateş, **Kur'ân'da Nesh Meselesi**, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1996; Remzi Kaya, **Kur'ân-ı Kerîm'de Nâsîh Mensuh Ayetlerin Tesbiti**, (Yüksek Lisans, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1986); Aktepe, “İmam Şâfiî'nin Hadisler Arasında Görülen Çelişkilere Bakışı”, **Hadîs Tetkikleri Dergisi** (HTD), Sayı: 4, s.66; Kanarya, **İmam Şâfiî'nin İhtilafu'l-Hadis İsimli Eserinin Hadis İlmindeki Yeri**, s.116.

¹²⁵⁹ Aydın, **Hadis İstılahları Sözlüğü**, s.250.

¹²⁶⁰ Bkz. Nevevî, **İrşâd**, s.186.

¹²⁶¹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.158. (Nevevî'nin Mukaddimesi)

bilirsek ona öncelik veririz. Eğer bunu bilmiyorsak o zaman iki hadisten tercihe değer olanın gereğince amel ederiz.”¹²⁶²

Görüldüğü üzere İmam Nevevî, birbirine muâriz olan hadisleri tespit ettiği zaman genellikle cem’ ve te’lîf ile bu ihtilafı gidermeye çalışır. Muârazanın bunlarla giderilmediği yerlerde ise tarihî veriler vechesinde nesh ihtimalini de değerlendirir. Dolayısıyla Nevevî, cem’ ve te’lîf imkân dahilinde iken hadisi mensuh kabul eden anlayışı reddetmektedir. Mesela, “Namazı kılacak kimseye sütre olacak şeyin miktarı” bâbında zikredilen bir hadiste, “...önünde semerin kaşı kadar bir şey bulunmazsa o kimsenin namazının eşek, kadın ve kara köpeğin geçmesi sebebiyle bozulacağı”¹²⁶³ rivayet edilmiştir. Hadisin ahkamı hususunda âlimlerin ihtilaf ettiğini belirten Nevevî, şu tespitlerde bulunur: “Mâlik, Şâfiî ve Ebû Hanîfe’ye göre namaz kılanın önünden eşek, kadın ve köpeğin geçmesi ile namaz bozulmaz. Ayrıca bu âlimler hadisi te’vîl etmişler ve buradaki muradın kalbin bunlarla meşguliyeti sebebiyle namazın noksanlaşması olduğunu ifade etmişlerdir.” Bahsi geçen hadisin “Kişinin namazını hiçbir şey bozmaz, yapabildiğiniz kadar da uzak tutun”¹²⁶⁴ rivayeti ile nesh edildiği iddiasının da vâkî olduğunu belirten Nevevî, itirazını şöyle izah eder: “Âlimlerin bu iddiası kabul edilemez. Çünkü bir yerde neshin vukû’ bulması için, cem’ ve te’vîlin yapılamaması, ayrıca tarihî verilerin de buna imkân tanınması gerekir. Fakat burada tarih ile alakalı herhangi bir kayıt mevcut değildir. Ayrıca hadisin yukarıda zikredildiği üzere te’vîl edilebilme imkânı vardır.”¹²⁶⁵ Yaptığı bu te’vîl ile Nevevî, hadisler arasındaki muârazaya cem’ ve te’lîf metodu ile çözüm bulmaya öncelik verdiğini göstermiştir.

Nevevî, bir sünnetin sarîh nas ile nesh edildiğine dair bir rivayet olduğu zaman mensuh olan hükmün tekrar geri gelmesini kabul etmez. Bu durumda her ne kadar mensuh olan hükmün kendi döneminde vâkî olan şartlar tahakkuk etse bile nassın sarîh ifadesine itibar edilir ve nâsîh hüküm bâkî kalır. Mesela öncesinde bir

¹²⁶²Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.158-160. (Nevevî’nin Mukaddimesi)

¹²⁶³Müslim, Salât, 265.

¹²⁶⁴Bkz. Ebû Dâvûd, Salât, 114; Buhârî, Salât, 105.

¹²⁶⁵Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.451; Ayrıca bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.6, s.362; c.7, s.32.

rivayetle yasaklanan,¹²⁶⁶ ancak daha sonra başka bir rivayetle serbest bırakılan¹²⁶⁷ bir konuda Nevevî şu değerlendirmede bulunmuştur: “Sahih olan görüş, nehy emrinin mutlak olarak neshedilmiş olmasıdır. Buna göre ne kerahet hükmü ne de haramlık hükmü bâkîdir. Bilakis Büreyde hadisinde geçen sarîh ifadeler kurban etini üç günden sonrası için ayırmanın mubah olduğunu belirtmektedir.”¹²⁶⁸

İmam Nevevî, Müslim’in eserini tasnif ederken rivayetlerin nâsih ve mensuh durumuna dikkat ettiğine işaret etmiştir. Bunun misalini eşine yaklaştığı halde inzalin vâkî olmadığı durumda kişiye ne gerekeceğinin cevabını veren rivayetlerde¹²⁶⁹ görebilmekteyiz. Nevevî’nin “انما الماء من الماء” “Muhakkak ki su, sudandır.” şeklinde başlık koyduğu bâb içerisinde Müslim, hanımına yaklaşan fakat inzal vâkî olmayan kişiye Hz. Peygamber’in “يُغسل ذكره و يتوضأ” “Zekerini yıkar sonra da abdest alır.” şeklinde mukabelede bulunduğu rivayetini¹²⁷⁰ ve aynı hüküm doğrultusunda diğer rivayetleri sıralar. Akabinde ise önceki hadislerle muâriz ahkam içeren ve erkeğin yıkanmasını gerektirecek durumun bizzat eşi ile cimâ yapmak olduğunu ihtiva eden rivayetleri¹²⁷¹ zikreder. Nevevî, yıkanmayı cimâ yapmanın gerektireceğini beyan eden rivayeti amel edilmeye layık bulurken; buna mukabil “Muhakkak ki su, sudandır.”¹²⁷² hadisinin ise mensuh olduğunu kaydeder.¹²⁷³

Ayrıca Nevevî, Ebû Alâ’i’den (Yezid b. Abdullah b. eş-Şihhîr) (ö. 111/729) nakledilen “Kur’ân’ın bazı ayetlerinin diğer bazısını neshettiği gibi, Hz. Peygamber’in bazı hadisleri diğer bazısını neshetmektedir.” rivayetinin Müslim tarafından zikredilmesindeki muradın da bahsi geçen rivayetin mensuhluğuna işaret etmek olduğunu belirtir.¹²⁷⁴ Nevevî, bu hadis bağlamında nesh ile alakalı olarak şunları söyler: “Sünnetin sünneti neshettiğini ifade eden Ebû Alâ’i’nin sözü sahihtir. Âlimlere göre sünnetin sünneti nesh etmesi dört türlüdür. Bunlar, mütevâtir sünnetin

¹²⁶⁶ Bkz. Müslim, Edâhî, 24-27.

¹²⁶⁷ Bkz. Müslim, Edâhî, 28.

¹²⁶⁸ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.13, s.131.

¹²⁶⁹ Bkz. Müslim, Hayz, 80-86.

¹²⁷⁰ Müslim, Hayz, 85.

¹²⁷¹ Bkz. Müslim, Hayz, 87, 88, 89.

¹²⁷² Müslim, Hayz, 85.

¹²⁷³ Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.262.

¹²⁷⁴ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.262.

yine mütevâtir sünnet ile neshi, haber-i vâhidin yine misli bir haber ile neshi, ahad bir haberin mütevâtir bir hadisle neshi, sonuncusu ise mütevâtir bir haberin ahad bir haber ile neshedilmesidir. Sayılan vecihlerden ilk üçünün caiz olduğunda ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak dördüncü vecih cumhurun nazarında caiz görülmezken zahirilere göre caizdir.”¹²⁷⁵

Nevevî, sünnetin sünneti neshinin çeşitlerine dair bu bilgileri verirken başka bir yerde haber-i vâhidin nesh etmesine dair önemli tespitlerde bulunur. Konu ile ilgili bir rivayette, namazda Kabe’ye dönme emri nâzil olunca bir kişinin namaz kılan insanların yanına gelerek kiblenin değiştiğine dair inen ayeti haber verdiği ve bunun akabinde ise cemaatin namaz esnasında Kabe’ye yöneldiği nakledilmektedir.¹²⁷⁶ Nevevî, bu hadisi neshin cevazına ve haber-i vâhidin kabulüne delil olarak kabul eder. Hadisin şerhinde Nevevî, meseleye dair şu itiraza yer verir: “Bu olayda kesin olan bir hüküm, haber-i vâhid ile nesh olmuştur. Bu ise usûl ehline göre imkânsızdır. Nevevî’ye göre mesele iddia edildiğinin aksine mücerred bir haber-i vâhidin ötesinde bir bilgidir. Çünkü burada ilim ifade edecek mevcut bazı karineler ve mukaddimeler olayı sadece haber-i vâhid olmaktan çıkarmıştır.”¹²⁷⁷

Mezkûr hadis bağlamında Kur’ân’ın sünneti neshi ve bunun mukabilinin imkânı da değerlendirilmiştir. Bu konuda Nevevî, şu bilgileri kaydeder: “Bizim mezhebimizdeki âlimler ve diğer âlimler Beyt’ül-Makdis’in kible olarak tespitinin sünnet ile mi yoksa Kur’ân ile mi sabit olduğunda ihtilaf etmiştir. Kâdî İyâz, âlimlerin çoğunluğuna göre bu hâdisenin sünnet ile sabit olduğunu ifade etmiştir. Bu durumda bu hâdisiye “Kur’ân sünneti nesheder.” diyenlerin delili mesabesindedir. Müteahhir usûlcülerin çoğunluğu ve Şâfiî’nin birinci kavli bu meyandadır. Şâfiî’nin diğer bir kavline göre Kur’ân’ın sünneti neshi mümkün değildir. Çünkü sünnet Kur’ân’ın açıklayıcısı iken Kur’ân’ın sünneti neshi nasıl olabilir ki? Bu görüşe göre Beyt’ül-Makdis sünnet ile değil bilakis vahiy ile sabit olmuştur. Nitekim “... وَمَا جَعَلْنَا” “الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا” “Senin yöneldiğin yönü, Peygambere uyanları, cayacaklardan

¹²⁷⁵ Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.262.

¹²⁷⁶ Müslim, **Mesâcid**, 11.

¹²⁷⁷ Nevevî, **el-Minhâc**, c.5, s.13.

ayırdetmek için kible yaptık.”¹²⁷⁸ ayeti de buna işaret etmektedir. Sözlerinin devamında Nevevî, âlimlerin ekserisinin Kur’ân’ın sünneti neshine cevaz verdiği gibi sünnetin Kur’ân’ı neshini de kabul ettiğini, ancak Şâfiî’nin bunu uygun görmediğini beyan etmiştir.¹²⁷⁹ Nevevî Kur’an’ın sünneti neshi konusunda âlimlerin kanaatlerini sıralarken kendi kanaatini açıkça ifade etmemiştir. Ancak Nevevî’nin farklı mevzularla alakalı yapmış olduğu değerlendirmelere binaen Kur’an’ın sünneti nesh etmesini kabul edilebilir olarak düşündüğü kanaatini taşımaktayız.¹²⁸⁰ Bu bağlamda “Kuran, sünneti ancak sünnette de söz konusu durumun neshedildiğine dair bir hadisin vârid olması kaydıyla neshedebilir,”¹²⁸¹ kaidesinin, Şâfiî’nin Kur’ân ile sünnet mabeynindeki nesh ilişkisinin ana kaidesi olduğunu söylemek mümkündür.¹²⁸² Nitekim İmam Şâfiî, sünnet Kur’an ile neshedilir mi sorusuna “Sünnet, Kur’an’la neshedilecek olursa, Hz. Peygamber’in önceki sünnetinin sonraki başka bir sünnetiyle neshedildiğini beyan eden bir sünneti bulunur ki, böylece bir şeyin ancak kendi benzeri ile neshedileceği hususunda insanlar için bir delil olsun.” şeklinde cevap vermiştir.¹²⁸³

Kur’ân’ın sünneti neshi meselesi âlimler arasında tartışma konusu olduğu gibi mensuh ayetlerin varlığından söz eden hadisler de hüccet bakımından ihtilafa sebep olabilmektedir. Mesela, “Tahrimin beş defa emmede sübut bulması” bâbında zikredilen bir rivayette Hz. Aişe’nin şöyle dediği nakledilmektedir: “Bilinen on defa emzirme hürmet ifade eder.” ayeti, indirilen Kur’ân meyanındaydı. Sonra bu beş

¹²⁷⁸ Bakara, 2/145.

¹²⁷⁹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.5, s.13-14.

¹²⁸⁰ Örneğin “mest üzerine mesh etmek” bâbında zikredilen Cerir hadisini değerlendiren Nevevî, bu rivayetle ilgili yaptığı yorumda Cerir’in Müslüman olması şayet “فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ” “وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ” “...yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedip, topuklara kadar ayaklarınızı da (yıkayın)”¹²⁸⁰ ayetinden önce olsa idi; mest üzerine mesh etmenin cevabına dair olan bu hadisin zikri geçen ayet ile nesholdüğü yorumu yapılabilirdi. Ancak Cerir’in İslâmiyet ile tanışması bu ayetin nüzûlünden sonra olduğuna göre bu hadisle amel edildiği anlaşılmış oldu....” Bu değerlendirmede Nevevî’nin ayetin sünneti nesh etme ile ilgili yapılan yorumu ihtimaller arasında değerlendirmesi ve bu yorumu tahlil ederken ayetin sünneti nesh etme meselesine metodoloji olarak itiraz etmemesi dikkat çekmektedir. (Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.157.)

¹²⁸¹ Bkz. Şâfiî, **er-Risale**, s.111.

¹²⁸² Kanarya, **İmam Şâfiî’nin İhtilafu’l-Hadis İsimli Eserinin Hadis İlmindeki Yeri**, s.117.

¹²⁸³ Şâfiî, **er-Risale**, s.111. Krş. Şâfiî, **er-Risâle (İslâm Hukukunun Kaynakları)**, Abdülkadir Şener, İbrahim Çalışkan (Trc.), s.68.

malum emme ile neshedildi. Hatta Rasûlullah bu on sayısı Kur'ân meyanında okunurken vefat etti.”¹²⁸⁴ Bu hadisin şerhinde Nevevî, neshi üç kısma ayırır. Birincisi, on emme misalinde olduğu gibi hem hükmü hem de tilaveti mensuh olanlar, ikincisi, hadiste geçen 5 defa emme örneğindeki gibi hükmü bâkî olmakla beraber tilaveti mensuh olanlar, sonuncusu ise tilaveti bâkî olmakla beraber hükmü mensuh olanlardır.

“Vasiyet” hakkında zikredilen ayet¹²⁸⁵ başta olmak üzere bu son grubun misalleri bol miktarda bulunmaktadır. Nevevî, bu hadis zımında hürmeti gerektiren emmenin miktarı ile alakalı âlimlerin görüşlerini zikreder. Bu mevzuda dikkat çeken en önemli tartışma konusu haber-i vâhidle gelen bir hadisin Kur'ân'ın sübutunda ne derece hüccet kabul edileceğidir. Nitekim bu hadisin delâleti ile haramlık oluşturmada 5 emmeyi esas kabul eden Şâfiî, İmam Mâlik tarafından şu şekilde tenkit edilir: “Hz. Aişe hadisi sizin nazarınızda ve yine muhakkik usûlcülerin nezdinde hüccet olamaz. Çünkü Kur'ân, haber-i vâhid ile sübut bulamaz.” “و اذا لم يثبت قرانا لم يثبت بخبر الواحد” Aynı şekilde Kur'ân olarak sabit olmayan bir şey haber-i vâhid ile sabit olamaz. Kur'ân ayetlerinin tevatür ile gelmesi adet olmakla beraber burada bu ayetten haber-i vâhid ile söz edilmektedir.” Şerhin devamında Nevevî İmam Şâfiî'ye yöneltilen bu ithamlara cevap verir. Yapılan bu açıklamalar ışığında Nevevî'nin, tilaveti neshedilmekle beraber hükmen bâkî olan ayetlerin varlığına inandığı ve bu durumun da bir haber-i vâhid ile dile getirilmesinin hücceten bir sorun teşkil etmeyeceği kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır.¹²⁸⁶

Nevevî tilaveti neshedilmekle beraber hükmen bâkî olan ayetlerin sübutuna dair onayının yansımaları şerhin farklı yerlerinde şahit olmak mümkündür. Bu onay kimi zaman mensuh ayete hüküm bina ederek açıkça ortaya çıkarken, kimi zaman da tilaveti mensuh olan bir ayetten söz eden bir rivayet karşısında hiçbir yorum yapmayarak zımnen kabul şeklinde tezahür etmektedir. Mesela bir rivayette Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin, yanına gelen Basralı hafızlara hitaben: “Sizler Basralılar'ın

¹²⁸⁴ Müslim, Radâ, 24.

¹²⁸⁵ Bakara, 2/230.

¹²⁸⁶ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.10, s.272-273.

en iyileri ve hafızlarıdır. Kur'ân'ı tilâvet edin. Sakın (Kur'an okumadan) üzerinden uzun zaman geçmesin. Sonra sizden öncekilerin kalpleri gibi sizin de kalpleriniz katılaşıp. Biz (vaktiyle) bir sûre okurduk. Onu gerek uzunluk; gerekse şiddet hususunda "Berâe" sûresine benzetirdik. Sonra o sûre bana unutturuldu. Yalnız ben, ondan şunları ezberimde tutabildim: Adem oğlunun iki vadi dolu malı olsa, mutlaka bir üçüncüsünü daha isterdi. Âdem oğlunun karnını ancak toprak doldurur...."¹²⁸⁷

Nevevî, "Ademoğlunun iki vadi dolusu altını olsa üçüncüsünü ister" bâbı kapsamında zikredilen mezkur hadisin şerhinde, ademoğlunun dünya malına hırs göstermesinin kerahetine taalluk eden açıklamalarda bulunmuştur. Bunun dışında Nevevî, hadis metninde ifade edilen nesh ile alakalı herhangi bir ifadeye yer vermemiştir. Oysaki bu hadisten bir önceki rivayette¹²⁸⁸ İbn Abbas'ın, unutturulan ayetler arasında yer aldığı iddia edilen bu sözlerin Kur'an olup olmadığını bilmediği ifadesi nakledilmiştir. Yine aynı bâbın bir diğer rivayetinde¹²⁸⁹ Enes bu hadisi Rasûlullah'tan duyduğunu, fakat bu sözlerin semadan inen bir ayet mi yoksa Hz. Peygamber'in kendinden mi söylediği hakkında bilgisinin olmadığını söylemiştir. İmam Nevevî'nin bir ayetin unutturulması gibi ciddi bir meseleden bahseden üç rivayete rağmen herhangi bir açıklamada bulunmamış olmasını, nesh metodu çerçevesinde vâkıânın zımnen kabulü olarak açıklamak mümkündür. Ancak tefsir usûlünce derin tartışmalara hâvi bir meselede ravilerin şekk içeren lafızlarına herhangi bir izahatın olmamasının birçok soruyu cevapsız bıraktığı muhakkaktır. Örneğin Osman Keskiöğlu, şayet Musa el-Eş'arî'nin bu sûreleri unuttuğu farzedilse bile bütün sahabîlerin unutmasının nasıl mümkün olacağını sorgulamaktadır. Müellif ayrıca Musa el-Eş'arî'nin Kur'an'ın cem ve istinsâhında yer alan bir sahâbî olduğuna da dikkat çekmiştir. Bunun yanında¹²⁹⁰ Enes rivayetinde metnin kaynağı noktasında tereddüt içeren ifadelerin yer alması, ravî kaynaklı bir hatayı da akla getirmektedir. İşte Kur'an'a taalluk eden ve itikadi noktada derin şüphelere sebebiyet verebilecek

¹²⁸⁷ Müslim, Zekat, 119.

¹²⁸⁸ Müslim, Zekat, 118.

¹²⁸⁹ Müslim, Zekat, 116.

¹²⁹⁰ Bkz. Osman Keskiöğlu, **Kur'an Tarihi ve Kur'an Hakkında Ansiklopedik Bilgiler**, Nebioğlu Yayınevi, İstanbul, s.327.

bu ve benzeri muhtemel suallere açıklık getirilmemesinin önemli bir boşluğa sebebiyet verdiği görülmektedir.

Benzeri sorunlar Hz. Aişe'nin iddia ettiği süt emme ile alakalı rivayet için de geçerlidir. Bu rivayette Hz. Aişe, Allah Rasûlü'nün mensuh olduğu iddia edilen on defa emme ayeti okunurken vefat ettiğini nakletmiştir.¹²⁹¹ Ancak Nevevî şayet bu ayet Hz. Peygamber'in vefatı esnasında okunuyor ise ne zaman neshedildiği sorusuna cevap vermemiştir. Nitekim Serahsî bu noktaya dikkat çeker ve Hz. Peygamber'in vefatından sonra herhangi bir neshin vâki olamayacağını ifade etmiştir.¹²⁹²

Yine mensuh bir “recm” ayetinden bahseden rivayet etrafında oluşan tereddütlerin şerh içerisinde yeterince giderilememesi konu ile ilgili yeni sulleri beraberinde getirmiştir. Öyle ki bu rivayetle ilgili yapılan bir değerlendirmede, ayetlerinin zayi olması endişesine binaen Kur'an'ın cem edilmesi konusunda gayret gösteren ve bunun gerçekleşmesi adına Hz. Ebû Bekir'i ikna etmeye çalışan bir Hz. Ömer'in recm ayetinin hazfedilmesi konusunda nasıl duyarsız kalabileceği sorgulanmıştır. Akabinde de bunun Hz. Ömer adına düşünelemeyeceğine vurgu yapılmıştır.¹²⁹³ İzzet Derveze de aynı konuya dikkat çekmiş ve eğer bu ayet Hz. Peygamber vefat edene kadar lafız ve hüküm yönüyle nesh edilmediyse ve Hz. Ömer'de bundan emin bir halde ise bu duruma sessiz kalamayacağını ifade etmiştir. Çünkü Kur'an'ın cem'i konusunda Hz. Ebû Bekir'i ikna eden bizzat kendisi idi.¹²⁹⁴

Sened ve metin yönünden “*Müslim'e Yöneltilen Eleştiriler*” konulu bir tez çalışmasında, bu gibi rivayetlerin Kur'an'da bazı sûre veya ayetlerin eksik olduğuna dair yorumlara sebebiyet vereceği, metni mensuh ayetler olduğunun iddia edilmesinin ise meselenin çözümünü daha karmaşık bir hale getireceği neticesine varılmıştır.¹²⁹⁵ Dolayısıyla Kur'an'ın bazı parçalarının eksik olduğu yönünde

¹²⁹¹ Bkz. Müslim, Radâ, 24.

¹²⁹² Bkz. Serahsî, *Usûl*, c.2, s.78,79.

¹²⁹³ Bkz. Keskiöglü, *Kur'an Tarihi ve Kur'an Hakkında Ansiklopedik Bilgiler*, s.327

¹²⁹⁴ Bkz. Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, Dâr'ül-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2000, c.8, s.357.

¹²⁹⁵ Bkz. Özcan, *Müslim'e Yöneltilen Eleştiriler*, s.64-86.

tereddütlere yol açabilecek bu rivayetler karşısında Nevevî'nin yaptığı izahların tatmin edici olmadığını söylemek mümkündür.

Nevevî, şerhin mukaddimesinde yaptığı izahatta neshin, Hz. Peygamber'in sarîh ifadesi, sahâbî kavli, tarihî veriler ve icmâm delâleti ile bilinebileceğini ifade etmiştir. Akabinde ise icmâ ile alakalı şu uyarıda bulunur: İcmâ ne nesh edilir, ne de nesh eder.¹²⁹⁶ Ancak icmâ nesh edici buyruğun varlığına delildir.¹²⁹⁷ Bu çerçevede Nevevî, bazı hadislerin mensuh olduğunun delâleti olarak icmâyı gösterir. Hatta herhangi bir konuda vâkî olan bir ihtilafın akabinde gerçekleşen icmân da sahîh olacağını beyan eder. Mesela, cenaze namazında kaç tekbirin alınacağı hususunda Abdurrahman b. Ebî Leylâ'nın (ö. 148/765) şöyle dediği nakledilmektedir: “Zeyd (b. Erkam) bizim cenaze namazlarımızda dört tekbir alırdı. Bir defasında beş tekbir aldı. Bu durumu kendisine sorduğumuzda ise “Rasûlullah beş tekbir alırdı.” cevabını verdi.”¹²⁹⁸ Alimlere göre bu hadisin, icmân delâleti ile mensuh olduğunu beyan eden Nevevî, konu ile ilgili şu izahatta bulunur: “İbn Abdilber'in (ö. 463/1071) ve diğer bazı âlimlerin, bugün dörtten fazla tekbir alınmayacağına dair icmân bulunduğunu ifade eden nakilleri daha önce zikredildi.¹²⁹⁹ Bu durum âlimlerin Zeyd b. Erkam'ın fiilinden sonra icmâ ettiklerini göstermektedir.” Nevevî, bu açıklamalardan sonra şerhini “Esas kavle göre hilaftan sonra icmânın vuku'u sahihtir” beyanı ile sonlandırır.¹³⁰⁰

İmam Nevevî, Müslim'in rivayetlerini şerh ederken kimi zaman neshe dair kanaatini bâb başlığına yansıtır. Mesela ateşte pişen yemekleri yiyenlerin abdest almasını emreden nebevî buyruğu içeren rivayetler için¹³⁰¹ “Ateşin temas ettiği şeyden dolayı abdest almak” bâb başlığını tercih eden Nevevî, hemen akabinde

¹²⁹⁶ Şerhin muhakkiki, konu ile ilgili şu izahatta bulunur: “İcmâ Hz. Peygamber'in hadisi için nâsih olamaz. Çünkü icmâ nassın hilafına gerçekleşemez. Buna sebep ise icmân bir dayanağa ihtiyaç duymasıdır. Eğer icmân dayandığı nassın dışında başka bir nass bulunacak olursa o zaman nâsih icmâ değil o nass olur.” Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.158 (Nevevî'nin Mukaddimesi, dipnot no: 3)

¹²⁹⁷ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.158. (Nevevî'nin Mukaddimesi) Ayrıca bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.13, s.136.

¹²⁹⁸ Müslim, Cenâiz, 72.

¹²⁹⁹ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.7, s.27.

¹³⁰⁰ Nevevî, **el-Minhâc**, c.7, s.29.

¹³⁰¹ Müslim, Hayz, 90.

zikredilen ve bu kişilerin abdest almasının gerekmeceğine dair vârit olan hadisleri¹³⁰² ise “Ateşin temas ettiği şeyden dolayı abdest alma (hükümünün) neshedilmesi” bâbı altına kaydetmiştir. Bununla birlikte Nevevî, Müslim’in buradaki hadisleri sıralarken sanki abdest alma emrinin neshedildiğine işaret etmek gayesini taşıdığı yorumunda bulunmuştur. Bu durumun gerek Müslim’in gerekse diğer hadis imamlarının takip ettiği bir metot olduğunu ifade eden Nevevî, bu üslûba göre evveliyatla nesh edilen rivayetlerin zikredildiğini, akabinde ise nâsih hadislerin sıralandığını belirtir.¹³⁰³

İmam Nevevî, iki hadisten hangisinin nâsih hangisinin mensuh olduğuna dair bir delil bulamadığı durumlarda muâriz hadisler arasında tercih yapma aşamasına geçer.

4.3.3. Tercih

Birbirine muâriz olan hadisler öncelikle cem’ ve te’lif edilir. Bu mümkün olmadığı takdirde ise bu hadisler arasında nâsih, mensuh ilişkisinin olup olmadığına bakılır. Şayet hangisinin nâsih olduğuna dair herhangi bir delil bulunamaz ise hadisler arasında belli kaideler çerçevesince tercihte bulunulmaya çalışılır.¹³⁰⁴ Nevevî, *İrşad* adlı eserinde hadisleri tercihte bazı prensiplerin olduğunu ve bunların sayısının âlimlerin tasnifine göre değiştiğini işaret etmiştir. Mesela Hâzîmî (ö. 584/1188) “*el-İ’tibar fî’n-Nâsih ve’l Mensuhi mine’l-Âsâr*” isimli kitabında bu sayıyı 50 olarak beyan etmiştir.¹³⁰⁵ Bazı âlimler ise bu sayıyı yüze kadar çıkarmıştır.¹³⁰⁶

¹³⁰² Müslim, Hayz, 91-96.

¹³⁰³ Nevevî, şerhinde abdest alma ile ilgili rivayetin mensuh olduğunu kabul eden ve etmeyen âlimleri sıraladıktan sonra muhaliflere cevap mahiyetinde şu delili ortaya koyar: Ebû Dâvûd, Nesâî ve diğer sünen sahiplerinin rivayet ettikleri sahih hadiste Câbir (r.a) şöyle buyurur: Hz. Peygamber’den nakledilen iki emirden sonuncusu “*ترك الوضوء مما مست النار*” “Ateşin temas ettiği şeyden dolayı abdestin terk edilmesi” dir. Nevevî’nin zikrettiği Câbir hadisi, muâriz iki emirden sonrakinin nâsih olacağı görüşü bağlamında önemli bir delil olarak değerlendirilebilir. (Nevevî, *el-Minhâc*, c.4, s.266)

¹³⁰⁴ Bkz. Nevevî, *İrşad*, s.190; Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh*, c.1, s.251.

¹³⁰⁵ Nevevî, *İrşad*, s.190.

¹³⁰⁶ Süyûtî, *Tedribü’r-Râvi fî Şerhi Takrîbü’n-Nevevî*, s.283.

Süyûtî, *Tedribü'r-Râvi* isimli eserinde bu tercih sebeplerini yedi kısma ayırarak izah etmeye çalışmıştır.¹³⁰⁷

Görüldüğü üzere müteâriz hadisler karşısında dikkate alınan tercih unsurları âlimlerin kanaatlerine göre farklılık arz etmektedir. Bu bağlamda Nevevî'nin şerhinde öne çıkan bazı tercih unsurlarını izhar eden şu misaller verilebilir: Bir rivayette bazı sahâbîlerin Ebû Hureyre'nin “Bir kimse cünüb olarak sabahlarsa oruç tutmasın.” şeklindeki sözüne şahit oldukları ve bu durumu Hz. Aişe ve Ümmü Seleme'ye sordukları nakledilmektedir. Hadisin devamında Hz. Aişe ve Ümmü Seleme sorulan bu soru karşısında “Hz. Peygamber, bazen ihtilamdan başka bir sebeple cünüb olarak sabahlar, sonra oruç tutardı.” şeklinde mukabelede bulunurlar. Hz. Aişe ve Ümmü Seleme'nin bu cevabı Ebû Hureyre'ye tekrar ulaştığında ise Ebû Hureyre onların bu konuyu daha iyi bileceğini ifade ederek sözlerinden rücû eder ve aslında bu sözleri Hz. Peygamber'den değil de Fadl b. Abbas'dan duyduğunu ifade eder.¹³⁰⁸

İmam Nevevî bu hadisi şerh ederken Ebû Hureyre'nin sözlerinden rücû etmesini tahlile çalışır. Bu konuda Nevevî, muâraza halindeki bu iki hadis karşısında Hz. Aişe ve Ümmü Seleme hadislerinin tercih edilmesinde iki durumu öne çıkarır. Birincisi Hz. Aişe ve Ümmü Seleme ahvâli şahsiye konularında Ebû Hureyre'den daha bilgili olup; itimata daha layıktırlar. İkincisi ise Hz. Aişe hadisi Kur'ân'a muvafık durumdadır. Zira Allah Teâlâ fecir doğana kadar yeme, içme ve mübâşeretini mubah kılmıştır.¹³⁰⁹ Ayette sabah vaktine kadar cimanın mubahlığı açık olduğuna göre bu kişinin cünüb olarak sabahlama durumu ortaya çıkacaktır.¹³¹⁰ Bu misalde Nevevî'nin sahâbîler arasında farklı sebeplere binaen tercihte bulunduğu müşahede edilmektedir. Aynı zamanda verilen misalde Kur'ân'a muvafakat etme halinin bir tercih sebebi olarak değerlendirildiği de görülebilmektedir.

¹³⁰⁷ Her bir kısmın kendi içinde geniş olarak izah edildiği bölüm için bkz. Süyûtî **Tedribü'r-Râvi fi Şerhi Takrîbü'n-Nevevî**, s.283-285.

¹³⁰⁸ Bkz. Müslim, Sıyâm, 75.

¹³⁰⁹ Bkz. Bakara, 2/187.

¹³¹⁰ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.7, s.220.

İsra gecesinde Hz. Peygamber'in Rabb'ini görmesi ile alakalı rivayetler Nevevî'nin tercihinde öne çıkan hususlara işaret eder mahiyettedir. İlgili bâbda, İbn Abbas'dan gelen bir rivayette Allah Rasulü'nün Rabbini gördüğü,¹³¹¹ Hz. Aişe'den gelen rivayette ise bunun mümkün olmadığı¹³¹² nakledilmiştir. Nevevî, başta Kâdî İyâz olmak üzere bazı âlimlerin konu ile ilgili ihtilaflarını dile getirmiştir. Akabinde ise kendi tercihinin şöyle ifade etmiştir: "Hâsılı, âlimlerin ekseriyetince kabul edilen görüşe göre; Hz. Peygamber isrâ gecesinde Rabb'ini iki gözüyle görmüştür. Bu durum zikri geçen İbn Abbas ve diğer râvilerin rivayetlerinde vâkîdir. Ayrıca bunun Hz. Peygamber'den semâ ile alındığının şüphe gerektirmeyen bir durum olması da ru'yetin sübutunun göstergesidir. Buna karşın Hz. Aişe ru'yetin nefyini Hz. Peygamber'den aldığı bir hadise değil, ayetten yola çıkarak yaptığı bir istinbata dayandırmıştır. Eğer Hz. Aişe'nin yanında böyle bir rivayet vâkî olsaydı zaten bunları zikrederdi.¹³¹³ Böylece Nevevî, İbn Abbas ile Hz. Aişe'den gelen muâriz iki rivayeti tahlile çalışmıştır. Her iki metni de usûl bağlamında inceleyen Nevevî, gaybî bir konuda akıl muvacehesinde yapılan yorumların zan ifade edeceği, dolayısıyla bu bahislerde semân mukaddem olacağını belirtmiş, buna binaen de İbn Abbas'ın rivayeti doğrultusunda tercihte bulunmuştur. Ayrıca Nevevî, Ma'mer b. Raşid'e (ö. 153/770) atfedilen bir kaideye vurgu yaparak tercihine dayanak oluşturmuştur. Buna göre İbn Abbas bir durumu ispatlamış, diğeri ise nefyetmiştir. İspat eden nefyedenden mukaddemdir. (المثبت مقدم على النافي) Ayrıca Hz. Aişe'nin İbn Abbas'dan daha âlim olması da söz konusu değildir.¹³¹⁴ Bu misal, usûle dair kaidelerin ve hadisin muhtevasının tercihte etkili olduğunu, ayrıca râvilerin fıkha olan vukufiyetlerinin de tercihler arasında yer aldığını göstermektedir.

Kimi zaman teâruz sened tariklerinde olabilmektedir. Öyle ki hadis bir tarikte mevkuf, başka tarikte merfû veya bir tarikte muttasıl, diğeri bir tarikte ise mürsel olabilmektedir. İmam Nevevî, aralarında hüküm farkı bulunan sened tariklerinde itibarın neye göre olacağı ve tercihin hangisinden yana kullanılacağı

¹³¹¹ Müslim, İman, 285.

¹³¹² Müslim, İman, 287.

¹³¹³ Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.9.

¹³¹⁴ Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.9, 10.

sadedinde şerhinde önemli açıklamalarda bulunur. Nevevî, böylesi bir teâruz durumunda bazı âlimlerin hükmün mevkuf ve mürsel olana göre verilmesi veya daha çok râvinin itibara alınmasını, kimisi de daha hafız olan râviye göre değerlendirme yapılması gerektiği yönünde fikir beyan ettiklerini belirtmiştir. Ancak bunların sahih olmadığını söyleyen Nevevî, kendi görüşünü şöyle ifade etmiştir: “Bir hadisi bazı râviler merfû, bazıları ise mevkuf olarak nakletse veya hadisi bazıları mürsel bazıları da muttasıl olarak sevketsen, hüküm merfû ve muttasıl olana göre verilir.”¹³¹⁵

Râvilerin hafıza durumu ve ahir ömründe herhangi bir hafıza kaybına uğrayıp uğramaması da Nevevî’nin hadis tercihinde dikkate aldığı bir husustur. Çünkü sika olarak tanınmış bir râvinin ihtilat durumu, yani akıl ve şuuruna bir hastalığın ârız olup olmadığı bilinmezse, ihtilattan sonra rivayet ettiği hatalı hadisler, onun güven veren sıfatına istinaden kabul edilmek durumunda kalır. Halbuki bu sıfat ihtilat sebebiyle güven verici olmaktan çıkmış, râvinin cerhini ve hadisinin reddini gerektiren bir şekil almıştır. Bu sebeptendir ki hadisçiler, hadis râvilerini daimi bir kontrol altında bulundurup, ihtilat illetine tutulmuş olanları hemen hadis rivayetinden menetmişler, onun bu hastalığa maruz kaldığını etrafa duyurarak ondan hadis alınmasını önlemeğe çalışmışlardır.¹³¹⁶ Nitekim Nevevî, de şerhinin bazı bölümlerinde râvilerin ihtilat dönemine ait bilgilere ve bunların bu dönemdeki rivayetlerinin hüccetlik durumuna işaret etmiştir.¹³¹⁷

Nevevî’nin çeşitli vesilelerle yapmış olduğu değerlendirmelerde görüldüğü üzere râvilerin Hz. Peygamber’e yakınlık durumu, bilgisi, hafızası, râvilerin sayısı, senedin müntehası, senedin yapısı, metnin Kur’ân’a muvafakatı gibi konular Nevevî’nin teâruz durumundaki hadisler karşısında tercih sebebi olarak gördüğü unsurlardan bazılarıdır. Hadisler arasında herhangi bir şekilde tercih yapılamaması halinde son yapılacak işlem ise tevakkuf etmektir.

¹³¹⁵ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.294, 295; c.6, s.380; c.10, s.285; Benzeri misaller için bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.20; c.4, s.308; c.6, s.453.

¹³¹⁶ Koçyiğit, **Hadis İstılahları**, s.161-162. Ayrıca bkz. Nevevî, **İrşâd**, s.244-246.

¹³¹⁷ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.57-58; Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.155 (Nevevî’nin Mukaddimesi). Ayrıca bkz. Nevevî, **İrşâd**, s.244-246.

4.3.4. Tevakkuf

Bir şeyi geciktirmek, ağırdan almak gibi manalarda kullanılan tevakkuf¹³¹⁸ yapılan araştırmalar muvacehesinde muteâriz hadislerden hiçbirisi ile amel etmeyip, herhangi biriyle ameli gerektirecek bir tercih unsuru ortaya çıkana kadar beklemek demektir.¹³¹⁹ Tevakkufun aslında belli bir çözüm değil, çözümsüzlüğü ifade ettiğini iddia eden İ. Lutfi Çakan, buna rağmen sistemin nazarî planda da olsa tamamlanabilmesi için gerekli bir usûl olduğunu söylemiştir.¹³²⁰

Tevakkuf hadisler karşısında ihtiyatlı olmanın göstergesi ve ilimde kemalin imkânsızlığına binaen henüz malum olmayan bazı konuların daha sonra aşikâr olabileceğinin itirafıdır. Bununla birlikte bu durum İmam Nevevî'nin şerhinde olduğu üzere ender karşılabilecek bir hâdisedir. Nitekim Nevevî'nin şerhinde tevakkufu ifade edecek dikkat çekici bir misale rastlamamış olmamız bu konunun nazarî planda olduğu yöndeki kanaati güçlendirmektedir.

4.4. NEVEVÎ'NİN ŞERHİNDE FIKHÎ DEĞERLENDİRMELER

“Fıkıh” kelimesi bir şeyi bilmek ve anlamak¹³²¹ manasında kullanılır. Ancak bu durum, anlamının ötesinde i'mâl-i nazar veya istikrâ ile nassın maksadını, hikmetini ve esrarını kavramaktır.¹³²² “Fıkıh” kelimesi, ıstılah olarak, müctehitlerin, tafsîlî şer'î delillerden istinbât ettiği amelî hükümlerdir. Bir başka anlatımla, müctehitlerin, her bir amelî meseleyi ilgilendiren delilleri tek tek inceleyip onlardan

¹³¹⁸ Bkz. **Lisânü'l-Arab**, “Tevakkuf”, c.3, s.1160.

¹³¹⁹ Bkz. İbn Hacer, **Nüzhetü'n-Nazar fi Tavdîhi Nuhfetü'l-Fiker**, s.218; Çakan, **Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifu'l-Hadis İlmi)**, s.234; Kanarya, **İmam Şâfiî'nin İhtilafu'l-Hadis İsimli Eserinin Hadis İlmindeki Yeri**, s.145.

¹³²⁰ Çakan, **Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifu'l-Hadis İlmi)**, 235.

¹³²¹ **Lisânü'l-Arab**, “Fıkıh”, c.5, s.840, Ebû'l Bekâ el-Kefevî, **el-Külliyât**, s.690, Gazzâlî, **el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl**, Hamza b. Züheyr Hafız (Tah.), Şirketü'l-Medineti'l-Münevvera, Medine 1413, c.1, s.8.

¹³²² İbn Kayyim el-Cevziyye, **İ'lâmu'l-Muvakkîin**, (Meşhur b. Hasan Â'l Süleyman Ebû Ubeyde (Tah.), Dar'ul-Cevzî, Riyad, c.1, s.212 Ayrıca bkz. Gazzâlî, **el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl**, c.1, s.8; Sabri Şakir Ansay, **Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku**, İstiklal Matbacılık ve Gazetecilik Koll. Ort., Ankara 1954, s.15.

çıkardıklarına hükümlere “fıkıh” denir.¹³²³ Fıkıh ilmine hakkıyla vâkıf ve sahip olduğu ictihat melekesiyle şer’î hükümleri istinbâta muktedir kimseye de “fakih” denir.¹³²⁴

İmam Nevevî, hadis ve fıkıh ilmini cem etmiş bir âlimdir. Özellikle muhaddislerin fıkıh bilgisinin olmadığı ve sadece nakille uğraştıkları tarzında tenkitlerin yoğun olduğu bir dönemde¹³²⁵ Nevevî, şerhinde ortaya koyduğu izahatlarla her iki alandaki yetkinliğini ispatlamıştır. Aynı zamanda, şerhinin bazı yerlerinde hadis ve fıkıh cem’ eden muhakkik âlimlerin görüşlerine itimat ettiğini açıkça ifade etmiştir.¹³²⁶

Hadis ve fıkıh mezceden bu düşünce yapısına binaen Nevevî’yi akla önem vermeyen bir nakilcilikle itham etmenin oldukça zor olduğunu düşünmekteyiz. Bununla birlikte Nevevî’nin şerhinde akla verilen rol, nassın olduğu yerde muarız bir fikir beyan etme veya kendi heva ve hevesine göre konuşma gibi bir mahiyet de arzetmemiştir. Dolayısıyla Nevevî’nin şerhinde hem nakli hem de aklı öne çıkaran düşünce yapısını görmek mümkündür. Mesela cuma günü oruç tutmanın nehyedildiğini ifade eden rivayetleri¹³²⁷ şerheden Nevevî, “Ben ilim, fıkıh sahibi hiç kimsenin cuma günü orucunu nehyettiklerini işitmedim.” beyanında bulunan ve buna binaen de cuma günü oruç tutulabileceğini ifade eden İmam Mâlik’e tepki göstererek şöyle cevap vermiştir: “Sünnet onun ve onun dışındakilerin gördükleri şeylerden mukaddemdir. Bu durumda cuma günü orucunun nehyedilmesi sabit olup, ilgili

¹³²³ Zekiyuddin Şa’ban, **Usûlu’l-Fıkıh’l-İslâmiyye**, s.9; Ayrıca bu kavram ile ilgili geniş bilgi için bkz. Zekiyyüddîn Şa’ban, **İslâm Hukuk İlminin Esasları**, İbrahim Kafi Dönmez (Trc.), TDV Yayınları, Ankara 2001; Ahmet Yaman, Halit Çalış, **İslâm Hukukuna Giriş**, Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, İstanbul 2012; Hayrettin Karaman, **Mukayeseli İslâm Hukuku**, İz Yayıncılık, İstanbul 1999; Karaman, **Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku**, İz Yayıncılık, İstanbul 2006; el- A’zamî, Muhammed Mustafa, **İslâm Fıkıhı ve Sünnet**, Mustafa Ertürk (Trc.), İz Yayıncılık, İstanbul 2002; Hayrettin Karaman, **İslâm Hukuk Tarihi**, İstanbul 1989.

¹³²⁴ Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, s.134; Ayrıca lügat manası için bkz. **Lisânü’l-Arab**, “Fakih”, c.5, s.841; Ebû’l Bekâ el-Kefevî, **el-Külliyât**, s.690, Gazzâlî, **el-Müstasfâ min İlmi’l-Usûl**, c.1, s.8.

¹³²⁵ Hattâbî, kendi döneminde ilim ehlinin, ehl-i hadîs ve eser ile ehli fıkıh ve nazar şeklinde iki fırkaya ayrıldıklarını ve bunların her ne kadar birbirlerini tenkit etseler de aslında birbirlerinden asla müstağni kalamayacaklarını beyan etmiştir. Bkz. Hattâbî, **Meâlimüs-Sünen**, c.1, s.2-5; Gürlü, **Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı**, s.118-119; Çakan, **Hadis Edebiyatı**, s.187.

¹³²⁶ Nevevî, **el-Minhâc**, c.8, s.268.

¹³²⁷ Bkz. Müslim, **Sıyâm**, 146-148.

meseledeki kavil buna göre tayin edilir.”¹³²⁸ Nevevî, ehl-i ilim içerisinde oruç tutanı görmedim diyerek şevval orucunun müstehaplığına karşı çıkması sebebiyle de İmam Malik’e şöyle cevap vermiştir: “Sünnet sabit olduktan sonra, insanların bazısının, çoğunluğunun veya tamamının terk etmesi sebebiyle o sünnet terk edilemez.”¹³²⁹ Bu ifadeleri ile Nevevî, nassın sübutu ile tayin edilen sünnetin olduğu bir meselede, başkalarının beyanına ve amel edip etmemesine itibar etmediğini açıkça ortaya koymuştur. Bu yaklaşımı ile Nevevî’nin, nakli öne çıkaran düşünce yapısına daha yakın bir duruş sergilediği gözlemlenmektedir.

Şârihin bu yaklaşım tarzını İmam Şâfiî’de de görmek mümkündür. Nitekim hadisin kabulü için amel edilip edilmemesi gibi bazı şartlar ileri süren İmam Mâlik’e şöyle demiştir: “Kimdir bu amel etmemeleri ve gafletlerine dayanılarak hadislerin reddedildiği insanlar. Ben bilmiyorum.”¹³³⁰ İmam Şâfiî, “Peygamber’den sonra hiç kimse, böyle amel etmemiştir.” diye soru yönelten muhatabına ise şöyle cevap vermiştir: “Daha önce, bunu sana izah ettim. Biz ve siz, kendisinden sonra tatbikata konulmamış olsa dahi, Peygamber’den gelen bir hadisi alırız. Bunu da onun dışında, herhangi birinin haberi ile değil, ona nispet edilen haberle yetindiğimiz için yaparız...”¹³³¹ Dolayısıyla İmam Şâfiî için hadis sabit olduktan sonra artık bir sahâbînin ne söz konusu hadise muvafık amel etmesi ne de ona muhalefet etmesi önemlidir. Çünkü sahâbîler ve bütün Müslümanlar sünnete muhtaçtır ve ona tabi olmaları gerekmektedir. Sünnet onlara tabi değil, onlar sünnete tabidir.¹³³²

İmam Nevevî’nin mezkur hadisi değerlendirmesine ve İmam Mâlik’e yönelik tenkidine baktığımızda İmam Şâfiî’nin bu konudaki görüşlerinin tesiri açıkça görülmektedir. Giriş mahiyetinde zikretmiş olduğumuz bu değerlendirmelerin

¹³²⁸ Nevevî, **el-Minhâc**, c.8, s.261.

¹³²⁹ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.8, s.297.

¹³³⁰ Şâfiî, **İhtilâfû’l-Hadis**, Muhammed Ahmed Abdulaziz, (Tah.), Dar’ul-Kütübî’l İlmiyye, Beyrut, s.129, 130. Bkz. Aktepe, **Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı**, s.264.

¹³³¹ Şâfiî, **Ümm**, Ahmed Bedruddin Hassun (Tah.), Dâr Kuteybe 1996, c.7, s.200.,

¹³³² Şâfiî, **İhtilâfû’l-Hadis**, s.20. Ayrıca Bkz. Aktepe, **Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı**, s.263; Türkan, “Üçüncü Asır Hadis Musannefatı Üzerinde eş-Şâfiî’nin Etkisi”, **Hadis Tetkikleri Dergisi**, VII, 1, 2009, s.91.

akabinde Nevevî'nin fikhî yönünü tespit adına, şârihin ahkam hadislerinin şerhinde öne çıkan metotlarının müstakil bir başlık altında tahlili önem arz etmektedir.

4.4.1. Ahkâm Hadislerini Şerh Ederken Takip Ettiği Metod

Nevevî'nin fıkha olan vukufiyetinin bariz olarak görüldüğü bölümler ahkam hadislerini içeren bâblardır. Nevevî, gerek bâbların tesmiyesinde, gerek tasnifinde gerekse hadis metinlerinin şerhinde fikhî yönünü ortaya koymaktadır. Nevevî'nin ahkam hadislerinin şerhinde lûgat, rical, meânî ve ahkama dair birçok eserden nakilde bulunmuştur. Kimi zaman kendi görüşünü teyid, kimi zaman da mezkur kavli tenkit gayesini taşıyan bu nakillere şerhin birçok yerinde rastlamak mümkündür. Bununla birlikte Nevevî'nin geniş açıklamalar yapmasına rağmen herhangi bir esere atıfta bulunmadığı durumlar da azımsanmayacak mahiyettedir. Bu gibi yerlerde kaynak eserlere fazla atıfta bulunmaması, hatta bazı bâbların sayfalarca tafsilat içeren izahında¹³³³ rivayetler dışında herhangi bir kaynak belirtmemesi, şârihin fikhî yetkinliğinin bir tezahürü olduğu düşünülebilir. Nitekim “kitâbü'l-ıman” bölümünün şerhinde şârihin, sıklıkla farklı kaynaklardan uzun nakillerde bulunduğu halde,¹³³⁴ ahkam hadislerinde bu durumun aynı seviyede olmaması, Nevevî'nin her bölümü aynı üslûp ile şerh etmediğini göstermektedir.

Bu kapsamda Nevevî'nin, ahkâm hadislerini şerh ederken şöyle bir metot takip ettiği görülmektedir: Bölüm başında konunun ilgili kelimelerinin lûgat ve ıstılâhî çerçevesini belirlemiştir. Gerekli olursa bu kelimelerin irab noktasında âlimlerin ihtilafına temas etmiştir. Konu ile ilgili gerekli olan bu ve benzeri ön bilgilerin akabinde bölümün hadislerine geçmiştir. Bu kısımda ise Nevevî, öncelikli olarak ilgili hadisin ahkâmına dair bazı ön bilgilere yer vermiştir. Genellikle delillere girmeksizin sadece farklı kanaatleri ifade etme sadedinde olan ve sıklıkla detayın farklı eserlere havale edildiği bu izahatlar sayesinde, konunun ahkama dair genel çerçevesi çizilmiştir. Mesela misvak ile ilgili rivayetlerin yer aldığı bâbın başında Nevevî, misvakın hükmünü ve buna muarız olan görüşleri, ayrıca misvakın

¹³³³ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.137-144 (“Fıtratın hasletleri” bâbı); c.3, s.144-150 (“İstinca” bâbı)

¹³³⁴ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.133, 166, 167; c.2, s.312.

ahkamına dair birçok hususu kısa ve öz bir üslûpla giriş mahiyetinde serdetmiştir.¹³³⁵ Yine “Abdestin sıfatı ve kemali” bâbında zikredilen ve Hz. Peygamber’in abdest alış şekline dair rivayetin¹³³⁶ şerhinde,¹³³⁷ azaların yıkanma miktarı, sayısı ve şekline dair farklı görüşlere yer verilmiştir. Bu kısımda Nevevî, herhangi bir mezhebi veya fukahayı tenkit ve tercihten ziyade mesele hakkında icmâ ve ihtilaf noktasında zikredilen görüşleri sıralamakla kifayet etmiştir. Ancak bu durumun şerhin genelinde takip edilen bir metot olduğunu söylemek zordur. Çünkü Nevevî, kimi zaman kendinin de tercih ettiği bir konuda mezhebinin görüşüne ayrıca temas etmeyi ve yine nassa açıkça aykırı bir görüş belirten bidat fırkalarına dair tenkitlerde bulunmayı ihmal etmemiştir.

Nevevî, bir mesele hakkında görüş belirten fukahayı, varsa mensub olduğu mezhebi belirtmekle beraber bu fukahanın görüşlerine dayanak kabul ettikleri hüccetlerini tek tek belirtme cihetine gitmez. Şârihin, ahkam hadislerinin şerhinde takip ettiği metodu göstermesi adına, bu konuya ait bir rivayetin şerhinde kaydettiği şu sözler önem arz etmektedir: “Bu hususta deliller çoktur. Bu meselenin şahitlerini ve usûllerini *Mühezzeb* şerhi olan *Mecmû*’ adlı eserimde izah ettim. Aynı şekilde bu eserde meselelerin delillerini, mezheplerin ihtilafını, her bir fırkanın hüccetlerini ve bahisle alakalı cevaplarını, aynı zamanda ihtilaflı nasların cem’ine dair gerekli açıklamaları arz ettim. *Mecmû*’ adlı eserde meseleleri izah ederken son derece geniş malumat vermekle birlikte buradaki muradım sadece hadislerle alakalı hususlara işaret etmektir.”¹³³⁸ Nevevî, aynı mesele ile alakalı farklı bir rivayetin¹³³⁹ şerhinde ise cumhurun ve kendisinin tercih ettiği görüşü, bunun yanında muhalif kanaatteki fırkaların görüşlerini ve bunların yanlışlıklarını kısaca belirttikten sonra şu açıklamada bulunmuştur: “Meselenin Kur’ân’dan ve sünnetten delillerini, bunun yanında muhaliflerle ilgili cevapları geniş bir şekilde *Şerh’ul-Mühezzeb* isimli

¹³³⁵ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.135.

¹³³⁶ Müslim, Tahâret, 3.

¹³³⁷ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.100-104.

¹³³⁸ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.103. Benzer açıklama için bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.108.

¹³³⁹ Müslim, Tahâret, 25.

eserimde kaydettim. Buradaki maksadım ise, delillerin detayına ve muhaliflerin cevaplarına girmeksizin hadis metinlerini ve lafızlarını izah etmektir.”¹³⁴⁰

Şârih’in, pek çok yerde zikretmiş olduğu bu ve benzeri beyanlar,¹³⁴¹ kendisinin mukaddimede ifade ettiği üzere muhtasar bir şerh yazma muradı ile açıklanabilir. Ayrıca Nevevî, bu açıklamaları ile fıkıh metni olan *Mühezzebe* şerhi ile *Sahîh-i Müslim* şerhinde takip ettiği metot farkını da ortaya koymuştur. Nitekim Şârih *Sahîh-i Müslim* şerhinde mesele hakkındaki görüşleri detaylara girmeksizin ayrı ayrı kaydederek, okuyucuya mesele hakkında genel bir bakış açısı kazandırmaya çalışmıştır. Akabinde ise konunun farklı yanlarının da olduğunu îma ederek detaylı malumat isteyenlere nereye müracat etmeleri gerektiğine işaret etmiştir. Fıkha ait müstakil eserlerinde ise kendisinin beyan ettiği üzere meselenin teferruatını beyan eder.

Nevevî, farklı görüşlerin hüccetlerine dair detaylı malumatı *Mühezzebe* şerhine havale ettiği gibi zaman zaman sahâbî râvileri ile ilgili izahat çerçevesinde yine bu esere atıfta bulunduğuna şahit olmaktayız. Mesela “mestler üzerine mesh yapma” bâbında, Hasan-ı Basrî’nin (ö. 110/728) “Rasûlullah’ın mest üzerine mesh ettiğine dair ashabtan 70 kişi bana rivayette bulundu.” sözüne işaret etmektedir. Akabinde ise rivayette bulunan bu sahâbîlerin pek çoğunu *Mühezzebe* şerhinde beyan ettiğini ve yine orada mesele ile alakalı geniş bir şekilde nefis izahatlarda bulunduğunu beyan ederek¹³⁴² bu esere göndermede bulunmuştur.

Nevevî, *Sahîh-i Müslim* şerhinde “istihâze kanı gören kadın, bunun guslü ve namazı” bâbında zikredilen hadislerin ahkamına başlarken, müstehaze konusunun, fıkıh kitaplarında bütün detayıyla irdelendiğini, ancak burada meselenin sadece bazı konularına işaret edeceğini belirterek yine eserdeki metoduna telmihte bulunmuştur. Nevevî, her ne kadar konuyu muciz bir şekilde izah ettiğini söylese de bu bölümün

¹³⁴⁰ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.122.

¹³⁴¹ Başka bir yerde Nevevî, buradaki maksadının ahkâmın beyanı ve hadislerin istinbatı olduğunu belirtirken (Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.277), diğer bir yerde ise, eserdeki gayesinin makâsıda işaret etmek olduğunu ifade etmiştir. (Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.296).

¹³⁴² Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.156.

şerhinde müstehâzenin eşiyle birlikteliğinin sınırları ve mahiyeti, namaz, oruç, itikaf vb. ibadetler karşısında taalluk eden hükümler, Kur'ân'ı okuma ve ona dokunması meselesi, bu kadının temizliğini nasıl yapacağı, abdestini alırken niyetinin şekli ve zamanı, yaş durumuna göre hükümlerin durumu ve bütün bu meselerlerle ilgili farklı mezheplerin görüşleri ve delilleri noktasında oldukça geniş malumat verildiği görülmektedir. Bu durum da Nevevî'nin şerhindeki ahkam bölümlerinin metodunu içeren mezkur ifadesinin,¹³⁴³ meselenin fıkıh kitaplarındaki mahiyetine kıyasla söylenmiş bir söz olduğu anlaşılmaktadır.¹³⁴⁴ Nitekim, bazı ahkam konularının bir hadis şerhine göre oldukça zengin bir muhteva içerisinde izah edilmesi bunun en bariz göstergesidir. Nevevî, bir fıkıh kitabı kadar detay taşımamakla beraber meselenin pek çok farklı yönüne temas etme gayretini ise “Avret yerlerine bakmanın haramlığı” bahsinde şöyle izah eder: “Bu meselelerin fûrûu, tamamlayıcı durumları ve kayıtları (takyîdât) fıkıh kitaplarında maruftur. Ancak biz eserimizin fıkıh kitaplarında mevcut olan bu asıllardan hâlî olmaması için belli sınırlar dahilinde meselenin bu boyutlarına temas ettik.”¹³⁴⁵ Bu durum Nevevî'nin muhtasar bir eser oluşturma gayesini temel almakla beraber, ihtiyaca binaen geniş muhtevaya haiz bazı izahatlardan da kaçınmadığını göstermektedir.

Nevevî, muhtasar bir şerh oluşturma prensibine riayet etmeye özen göstermekle beraber,¹³⁴⁶ kimi zaman bu metodunun dışında hareket ettiği görülmektedir. Bu bağlamda Nevevî'nin, genel uygulamaya nisbetle meselenin ahkamına dair teferruatlı malumat verdiği, hatta bâb dahilinde bahsi geçmeyen konulara bile izahat getirdiğine şahit olmak mümkündür. Mesela fıtrata dair hasletlerin sıralandığı bâbın şerhinde, hadiste¹³⁴⁷ fıtrata dair zikredilen hıtan (sünnet olma), istihdad (etek traşı), tırnak kesme vb. her bir meselenin ahkamını tafsilatlı olarak ele almıştır. Hadislerde sadece zikredilen hasletler ismen zikredilmekte iken,

¹³⁴³ “Meselenin Kur'ân'dan ve sünnetten delillerini, bunun yanında muhaliflerle ilgili cevapları geniş bir şekilde *Şerh'ul-Mühezzebe* isimli eserimde kaydettim. Buradaki maksadım ise, delillerin detayına ve muhaliflerin cevaplarına girmeksizin hadis metinlerini ve lafızlarını izah etmektir.” (Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.122.)

¹³⁴⁴ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.242-245.

¹³⁴⁵ Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.255.

¹³⁴⁶ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.103. Benzer açıklama için bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.108

¹³⁴⁷ Müslim, Tahâret, 49, 56.

sünnet olmanın hükmü, nasıl yapılacağı, erkek ve kadın arasındaki hüküm farkı, zamanı, velinin bu işlemdeki sorumluluğu, âlimlerin konu ile alakalı ihtilafları gibi daha pek çok hususa temas edilmiş, hatta meselenin hüsnâ-i müşkil¹³⁴⁸ cihetinden mahiyetine bile değinilmiştir. Bununla beraber bu geniş izahatların sonunda Şârih'in, fitratla alakalı malumatları bu eserde muhtasar olarak verdiğini, meselenin delillerini ve fûrûunu ise *Mühezzeb* isimli eserin şerhinde ele aldığını belirtmesi ise teferruatlı kabul ettiğimiz malumatın genel şerh metoduna nisbetle olduğunun beyanı hükmündedir.¹³⁴⁹ Ancak ahkam hadislerinin şerhlerinde kimi zaman görülen bu tarz izahatlar belirli vesilelerle de ifade edilen muhtasar bir hadis şerhi oluşturma gaye ve metoduna uymamaktadır. Ayrıca bu durumun hadiste zikredilen metnin bağlamından uzaklaşılmasına, zorlama istidlallerle hüküm istinbatında bulunulmasına ve konunun mecraından kopararak algıda karışıklığa yol açtığı da gözlemlenmiştir. Bununla beraber her ne kadar Nevevî'nin burada koymuş olduğu mezkur başlık, bir fıkıh eserini çağrıştırsa da hadislerin şerhinde âlimler arasındaki fikhî tartışmalara geniş mahiyette girilmemesi ve meselelerin delillerine yer verilmemiş olması, bazı aksaklıklara rağmen müellifin muhtasar hadis şerhi oluşturma prensibi doğrultusunda çaba sarfettiğini de göstermektedir.

Buraya kadar olan izahatlarımızda Şârih'in ahkam hadislerinde takip ettiği metodun şeklî boyutuna işaret etmeye çalıştık. Ancak konunun daha iyi anlaşılabilmesi için ahkam hadislerinin izahında nasıl bir yöntemin uyguladığının tespiti de önem arz etmektedir. Buna binaen bu bölümde şârihin lafız eksenli değerlendirmelerini kaydetmeye çalışacağız.

4.4.2. Lafız Eksenli Değerlendirmeler

Arap dilinde “konuşmak, telaffuz etmek, ağızda olan bir şeyi atmak” anlamındaki “لفظ” “la-fe-za” fiilinden türeyen “lafız” kelimesi, kelim, söz vb.

¹³⁴⁸Hangi cinsten olduğuna kolayca hükmedilemeyecek tarzda erkeklik ve dişilik organına birlikte sahip olan veya bu organlardan hiçbirini taşımayan kimse olup buna “hüsnâ-i müşkil” denilir. (Orhan Çeker, “Hüsnâ”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.18, s.492.)

¹³⁴⁹ Nevevî, *el-Minhâc*, c.3, s.139-140.

anlamları ifade etmektedir.¹³⁵⁰ Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de “ مَا يَلْفُظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ ” “İnsan hiçbir söz söylemez ki, yanında gözetleyen, yazmaya hazır bir melek bulunmasın” ayetinde “lafız” kelimesi “kelam etmek, konuşmak” anlamında kullanılmıştır.¹³⁵¹

Bir metnin muhatab tarafından anlaşılabilmesi için, konuşulan dilin inceliklerinin bilinmesi gerekir. Çünkü dil, sadece anlamının değil, metnin de aslı unsurudur. Dil anlaşılmadıkça, metnin kendisi de anlaşılmaz.¹³⁵² Özellikle dolaylı muhatab durumunda olduğumuz hadis metinlerinin doğru anlaşılması için orijinal lafızların tespiti ehemmiyet arz etmektedir. ‘Hele başvurduğumuz anlama yöntemi, usûl-i fıkıh gibi lafızların en ince delâlet yolları üzerine bina edilmiş bir yöntem ise, orijinal lafızlar olmadan bu lafızları anlamaya çalışmak imkânsızdır. Zira mana, lafızdan çıkan, lafızla gösterilen (medlûl) bir şey olmakla birlikte; aynı zamanda konuşan kimsenin lafzın içine soktuğu, adeta lafza emanet ettiği bir şeydir.’¹³⁵³ Başka bir değerlendirmede yine aynı konuya dikkat çekilmiş ve İslâm hukukunda nassların tahlilinde lafza yoğunlaşılmasının isabetli olduğu, fakat hadis nasslarının Kur'ân nassları gibi değerlendirilmesinin yanlış sonuçlara yol açabileceği tespitinde bulunulmuştur.¹³⁵⁴

İslâm Hukuk tarihinde lafızcı anlayışın en belirgin temsilcileri, Zahiriye ekolüne mensub İslâm hukukçularıdır.¹³⁵⁵ Aslında diğer mezheplerde de asgari

¹³⁵⁰ **Lisânü'l-Arab**, “Lafız”, c.3, s.592.

¹³⁵¹ Bkz. **Lisânü'l-Arab**, “Lafız”, c.3, s.592.

¹³⁵² Bkz. Cündioğlu, **Sözlü Kültürden Yazılı Kültür'e Anlam'ın Tarihi**, s.1-2.

¹³⁵³ Görmez, **Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu**, s.171.

¹³⁵⁴ İbrahim Kafi Dönmez, “İslâm Hukukunda Müctehidin Naslar Karşısındaki Durumu ile Modern Hukuklarda Hakimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 4, İstanbul 1986, s.33. Ayrıca fıkıh usûlünde anlama ve yorumlama yöntemleri için bkz. Tahsin Görgün, “Yeni” Anlama ve Yorumlama Yöntemlerinin Fıkıh Usulüne Göre Durumu”, **İslami İlimlerde Metodoloji/ Usûl Mes'eleleri-I**, (s.675-698), İstanbul 2005; Dönmez, **İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslâm Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları**, (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1981; Klasik anlama yöntemlerinin imkân ve sınırları hakkında bilgi için Bkz. Görgün, “Klasik Anlama Yöntemlerinin (Fıkıh ve Tefsir Usûlü) İmkân ve Sınırları”, **Güncel Dini Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı** (Tebliğ ve Müzakereler), Ankara 2004, s.305-326.

¹³⁵⁵ Bkz. Oğuzhan Tan, **İslâm Hukukunda Yorum Çeşitleri ve Birden Fazla Yorumun Olabilirliği**, (Yüksek Lisans, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2001), s.66.

düzeyde de olsa bir Zâhirîlik söz konusudur. Nitekim onların usûllerinde de zâhirin asıl olduğu belirtilmektedir. Başka bir deyişle diğer fikhî mezheplerde de nass ile sabit olan zâhirî mana asıldır. Ancak bu zâhirî anlamın aşılması başka bir nassla olabileceği gibi, re'ye dayalı unsurlar (te'vîl) ile de olabilmektedir. Burada Zâhirîlerin karşı çıktığı şey ikincisi, yani re'y ile zâhirin tevil edilmesi ve aşılmasıdır.¹³⁵⁶

İslâm düşüncesinde görülen lafızcı yaklaşım çabalarının temelinde, hükümlerin kaynağını mümkün merteye ilahi olan kaynağına inhisar ettirerek keyfi yorumlara karşı zanniliği en aza indirgenmiş kesin bilgiye ulaşma, nesnel anlamı garanti altına alma ve böylece peygamberin ve selefin uygulamalarının doğru olarak anlaşılacağı kanaati yatmaktadır.¹³⁵⁷ Bu manada her ne kadar lafza bağlılık düşüncesi kabul edilebilir görünse de nasslara parçacı ve tikel bir anlayışla yaklaşıldığından bu durum nassların bütüncül bir tarzda ele alınmasına mani olabilmekte böylece ilgili nasslarda gözetilen temel ilkelerin ihmaline neden olabilmektedir.¹³⁵⁸ Örneğin ‘tefsirden amaç, kanun koyucunun iradesini ortaya çıkarmaktır. Bu irade sadece lafzî yorumla ortaya çıkmaz. Çünkü nasslar sadece lafzî bir şekilden ibaret olmayıp, onların aynı zamanda sosyal hayatta hedefledikleri gayeler vardır. Eğer tefsir faaliyeti bu hedeflerden birisini ihlal ediyorsa, bu kanun koyucunun gerçek iradesine aykırı bir durum arz ediyor demektir. Bu hedeflerden sapma pahasına lafzî yorumda ısrar edilmesinin, hukuku donduracağı açıktır.’¹³⁵⁹

Ayet ve tefsir bağlamında yapılan bu değerlendirmeleri hadis ve şerh için de yapmak mümkündür. Nitekim İslâm düşüncesinde sünnetin mahiyeti üzerine yapılan bir çalışmada, sünnetin, sadece ‘şekil-lafız’ değil, ‘şekil-lafız’ın altında yatan mana, ruh, ilke, hikmet ve amaç olduğuna işaret edilerek şu tespitler yapılmaktadır: “Sünnet, Hz. Peygamber’in her dediğini, her yaptığını, her uygulamasını, meselelere

¹³⁵⁶ Tan, “Kökeni Oluşumu ve Algılanışı Bakımından İbn Hazm Öncesinde Zâhirîlik”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (s.137-166), 51: 2 (2010), s.152.

¹³⁵⁷ Tan, **İslâm Hukukunda Yorum Çeşitleri ve Birden Fazla Yorumun Olabilirliği**, s.68; Ayrıca bkz. Bayraktutar, **İmam Şafî’nin Hadis Yorum Metodolojisi**, s.38.

¹³⁵⁸ Bayraktutar, **İmam Şafî’nin Hadis Yorum Metodolojisi**, s.38.

¹³⁵⁹ Saffet Köse, “İslâm Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri”, **İslamiyat**, c.2, (1999), Sayı: 1, s.50; Ayrıca bkz. Bayraktutar, **İmam Şafî’nin Hadis Yorum Metodolojisi**, s.39

getirdiği her çözümü aynen ve bunların altında yatan amaç, gaye, ilke veya prensiplere bakmaksızın tekrarlamak, taklit etmek değildir.”¹³⁶⁰ Unutulmamalıdır ki, ‘sünnetin ritüel olarak taşınan bazı şekilsel özellikleri bulunmakla birlikte, asıl taşınması gerekli olanın sünnetin mahiyeti-muhtevası olduğunu belirtmemiz gerekir.’¹³⁶¹

İmam Şâfiî’nin düşünce yapısına baktığımızda, dinî nasları yorumlarken, hüküm çıkarırken ve fer’î meseleleri delillere göre karara bağlarken nasların delalet ettiği zahire dayandığını söylemek mümkündür.¹³⁶² Nitekim klasik ve çağdaş birçok İslâm âliminin ve araştırmacının, Şâfiî’nin lafza bağlı bir yorum anlayışını benimsediği ve bunu ilke edindiği,¹³⁶³ bu durumun da nass olarak kabul edilen metinlere kutsiyet atfedilmesinden kaynaklanabileceği yönünde tespitlerine rastlamak mümkündür.¹³⁶⁴ Yine Şâfiî’nin metnin yorumlanmasında, tam olmasa bile çok istisnai durumlar dışında, ağırlıklı olarak zahirî yorumu benimsemiş olması, kendisinden sonra İslâm fıkında yeni bir anlayışın kapısını aralamış olduğu yönünde değerlendirmeler yapılmıştır.¹³⁶⁵

İmam Şâfiî’nin hadisleri yorumlamasında lafza ağırlık veren bu metodunun Şâfiî bir muhaddis olan Nevevî’nin şerhine ne mahiyette yansımış olduğu, üzerinde durulması gereken bir konu olduğunu düşünmekteyiz. Ancak unutulmamalıdır ki, buradaki amacımız genel olarak Nevevî’nin hadisleri anlayıp yorumlarken nasıl bir yol izlediğini ortaya koymaktır. Bu nedenle tezimizin sınırları ve ana gayesi gereği gerek Nevevî’nin gerekse mukayese gayesi ile zikredeceğimiz diğer âlimlerin ulaştıkları sonuçların değerlendirmesini içeren uzun tartışmalara

¹³⁶⁰ Kırbaçoğlu, **İslâm Düşüncesinde Sünnet**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, s.92.

¹³⁶¹ Keleş, **Sünnet**, İnsan Yayınları, İstanbul 2015, s.14.

¹³⁶² Bkz. Muhammed Ebû Zehra, **İmam Şâfiî**, Osman Keskiöğlu (Ter.), TDV Yayınları, Ankara 2000, s.309. Muhammed Ebû Zehra, İmam Şâfiî’nin istihsan delilini kabul etmemesini de bu hususla ilişkilendirir. Çünkü istihsan nassın zahirine değil de fakihin içinde doğan manaya yahut şeriatın ruh ve gayesine, dinî meselelerin içinde yoğrulan müctehidin fikhî zevkine ve maharetine dayanmakta, fakihin usûl ve fûru’ anlayışına, kaynakları ve nereden geldiği bilgisine itimat etmektedir. Muhammed Ebû Zehra, **İmam Şâfiî**, s.309.

¹³⁶³ Bkz. Bayraktutar, **İmam Şâfiî’nin Hadis Yorum Metodolojisi**, s.91-100.

¹³⁶⁴ Bkz. Görmez, **Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu**, s.151-165.

¹³⁶⁵ Özafşar, **Hadisi Yeniden Düşünmek (Fıkhi Hadisler Bağlamında Bir İnceleme)**, s.280.

girmekten kaçınmayı düşünmekteyiz. Çünkü ulaşılan sonuçların farklı olmasında müctehitlerin anlayış farkı, yaşadıkları dönemin şartları ve dayandıkları delillere yaklaşım tarzları doğrudan etkili olabilmektedir. Bu faktörlerin detaylı olarak ortaya konulmadan yapılacak değerlendirmelerin de yeterince sağlıklı olamayacağı açıktır. Buna binaen bu bölümde Nevevî'nin hadisleri yorumlarken lafzın zahirine ne düzeyde önem verdiğinin tespitine gayret edilecektir.

Mesela “mesâcid” bölümünde geçen bir rivayetin şerhinde¹³⁶⁶ İmam Nevevî'nin hadisten istinbatta bulunurken veya hadiste anlatılan olaylar arasında irtibat kurarken bir delil olmadıkça lafzın zahirine göre hareket ettiği görülmektedir. Bahsi geçen rivayette Hz. Peygamber, sıcak havalarda namazın serinliğe bırakılmasını istemiştir. Devamında ise “Cehennem Rabbine şikayet etti de Rabbi ona her sene iki nefes için izin verdi. Bir nefes kışın, bir nefes de yazın.”¹³⁶⁷ buyurarak hava sıcaklığı ile cehennemin nefesi arasındaki ilişkiye işaret etmiştir. Müellif, bu ifadeyi izah sadedinde Kâdî İyâz'ın *İkmâlü'l-Mu'lim* adlı *Sahîh-i Müslim* şerhinden şu görüşleri nakletmiştir: “Âlimler cehennemin, Rabbine olan şikayeti mevzusunda ihtilaf etmiştir. Bazısına göre buradaki şikayet lafzın zahirinden anlaşıldığı üzere hakiki bir şikayettir. Ateşin şiddetine gelince bu da cehennemin alevinden ve kaynamasındandır. Allah Teâlâ cehenneme böyle konuşacak şekilde ayırt edebilme ve idrak gücü vermiştir. Ehl-i Sünnete göre ateş mahluktur. Bazıları ise hadisteki ifadelerin zahir manasında olmadığını, bilakis teşbih, istiare içerdiğini belirtmiştir. Buna göre Allah Rasulü, ateşin şiddetini cehennem ateşine benzeterek bundan sakınılmasını istemiştir. Ancak birinci görüş tercihe şayandır.”¹³⁶⁸

İmam Nevevî, yaptığı bu nakilden sonra hadisin anlaşılmasında takip ettiği metoda dair şu izahatta bulunur: “Birinci görüş daha kuvvetlidir. Çünkü hadisin zahiri buna işaret etmektedir. Ayrıca hadisin hakikate hamlinde herhangi bir mani

¹³⁶⁶ Müslim, Mesâcid, 186.

¹³⁶⁷ Müslim, Mesâcid, 186.

¹³⁶⁸ Bkz. Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim bi Fevâidi Müslim* c.2, s.582-583.

bulunmamaktadır. O halde bu ifadelerin zahiri üzere olduğuna hükmetmek gerekir.”¹³⁶⁹

İbn Ömer’den nakledilen bir rivayette ise Hz. Peygamber, “Namaz kılmak için güneşin doğmasını veya batmasını araştırmayın! Çünkü güneş şeytanın iki boynuzu arasından doğar.”¹³⁷⁰ buyurmuştur. Hadisin şerhinde, bazı âlimlere göre şeytanın iki boynuzu ifadesi ile şeytana tabi olanlar, kimilerine göre şeytanın kuvveti ve galebesi, kimi âlime göre ise lafzın zahirî manası çerçevesinde şeytanın başının iki yanının kastedildiği kaydedilmiştir. Akabinde ise Nevevî, tercihini son kavilden yani lafzın zahirinden yana kullanmıştır. Şerhte kaydedildiğine göre âlimler bu ifadeden hareketle, mezkur lafız ile kafirlerin kendisine secde etmelerini sağlamak için şeytanın bu vakitlerde başını güneşe yaklaştırdığını, bu suretle güneşe tapanlar adeta ona secde etmiş gibi olacağından, bu sayede şeytanın onlar üzerindeki tasallutunun arttığını beyan etmişlerdir.¹³⁷¹ Şebbîr Ahmed Diyubendî el-Osmânî’nin (ö. 1369/1949) *Sahîh-i Müslim* şerhi olan *Fethu’l-Mülhim* adlı eserinde¹³⁷² ve yine Ahmed Davudoğlu’nun (ö. 1983) *Sahîh-i Müslim* şerhinde¹³⁷³ bu hadis izah edilirken Nevevî’nin görüşleri aynen aktarılmıştır. Aynî (ö. 855/1451) de *Umdetü’l-Kârî* isimli eserinde güneşin şeytanın boynuzları arasında batmasını hakikat manasında izah etmiş ve şeytanın doğma ve batma esnasında boynuzlarını güneşin hizasına yaklaştırdığından bahsetmiştir.¹³⁷⁴

¹³⁶⁹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.5, s.121.

¹³⁷⁰ Müslim, *Salâtü’l-Misâfirîn*, 290.

¹³⁷¹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.6, s.353.

¹³⁷² Bkz.Şebbîr Ahmed el-Osmânî, **Fethu’l-Mülhim bi Şerhi Sahîh-i Müslim**, Dâr’u İhyâü’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut 2006, c.5, s.229.

¹³⁷³ Bkz. Davudoğlu, **Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi**, c.2, s.1761.

¹³⁷⁴ Aynî, **Umdetü’l-Kârî Şerhu Sahîh-i Buhârî**, c.5, s.86. Hadislerde geçen “şeytan” ibarelerinin nasıl anlaşılması gerektiğine dair serdedilen görüşler için bkz. Gazzâlî, **Kanûnu’t-Te’vîl** (Tah.) Mahmud Bicü, 1992,s.15-19; Görmez, **Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu**, s.244; Mustafa Karataş, “Hadisleri Yeniden Anlamak”, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002, sayı: 6, s.101-138, s.122; Hatice Arpaguş, “Geleneksel Dini Kültür Kaynaklarının Değerlendirilmesi ‘Hurâfe Kültürü ve Mitoloji’ (Mitoloji ve Geleneksel Kültür Kaynaklarımız)”, **Türkiye 1. Dini Yayınlar Kongresi (Tebliğler ve Müzakereler) 31 Ekim-02 Kasım 2003/ Ankara**, Ankara 2004, (s.191-205), s.202; Nurettin Şentürk, “Hadislere Göre Şeytan”, **Abant İzzet Baysal Üniversitesi Dergisi**, Bahar 2015, c.3, Yıl: 3, Sayı: 5, (s.139-165, s.143; Mustafa Tözün, “Güneşin İnsan İçin Anlamı: İnanç Boyutu ve Mitoloji,

Nevevî'nin hadisin lafzı karşısındaki tavrını göstermesi adına “istinca” bâbında zikredilen bir rivayet önemli veriler sunmaktadır. Mezkur hadiste Hz. Peygamber'in üç sayısından daha az taş ile istinca yapmayı nehyettiği rivayet edilmektedir.¹³⁷⁵ Nevevî, bu rivayetin üç taş ile istinca yapmanın vücûbiyetine dair sarîh sahih bir nass olduğunu belirtmiştir. Sözlerinin devamında ise âlimlerin bu hususta ihtilaf ettiğini, ancak Şâfiî mezhebinde istincâda necasetin bizzat izalesinin icap ettiğini ve bunun için de üç defa temizliğin (meshin) gerektiğini belirtmiştir. Buna göre bir kişi istinca esnasında bir veya iki kez temizlik yapsa ve bununla da necaseti izale etse bile üçüncü kez temizlenmesi (meshetmesi) gerekir. Devamında Şârih, İmam Mâlik (ö. 179/795) ise temizlenmiş olmayı asıl kabul ettiğini ve dolayısıyla maksadı yerine getirme kaydıyla bir taşın bile yeterli olacağı görüşüne sahib olduklarını ifade etmiştir. Ancak Nevevî, yaptığı izahat ile her ne kadar maksat yerine gelse de rivayetin lafzına aykırı olan uygulamaların kabul edilemeyeceğini belirtmiştir.¹³⁷⁶ Hattâbî (ö. 388/998), *Meâlimü's-Sünen*'inde hadiste “en az üç taş” ibaresinin açık olduğunu ve buna binaen daha azı ile kifâyet etmenin temizlik hasıl olsa bile caiz olmayacağını beyan etmiştir.¹³⁷⁷ İbn Rüşd (ö. 595/1198) eserinde taşın sayısı konusunda âlimlerin farklı görüşler belirttiğini, buna göre Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik sayıyı şart görmezken, İmam Şâfiî ve Zahirîler ise istincada en az üç taşın kullanılmasını şart koştuğunu beyan etmiştir. İbn Rüşd devamında taşın sayısında ihtilaf edilmesinde hadis lafzının mefhumunun farklı değerlendirmenin etkili olduğu, ancak burada temizliğin esas olması hasebiyle üç sayısının şart koşulmasının gerekli olmadığı, bununla birlikte hadiste geçen üç taş ifadesinin de müstehap cihetiyle tevîl edilmesinin isabetli olacağı kanaatini belirtmiştir.¹³⁷⁸ Aynı şekilde Kâsânî (ö.

<https://www.google.com.tr/#safe=strict&q=g%C3%BCne%C5%9Fin++boynuzlar%C4%B1++inan%C3%A7+sitemi+mustafa+t%C3%B6z%C3%BCn,s.9>

¹³⁷⁵ Müslim, Tahâret, 57.

¹³⁷⁶ Nevevî, *el-Minhâc*, c.3, s.147. Yine Nevevî, “Birinizin kabına köpek ağzını sokarsa onu hemen döksün sonra onu yedi defa yıkasın.” (Müslim, Tahâret, 89.) hadisini zahirî anlamda değerlendirmiştir. Buna binaen Nevevî, şeriatte köpeğin yaladığı kaplar hakkında bu hükmün özel olarak konduğunu belirtmiştir. (Bkz. Nevevî, *el-Minhâc*, c.3, s.181.)

¹³⁷⁷ Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, c.1, s.12.

¹³⁷⁸ Bkz. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Müktesid*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1871, s.84-85.

587/1191), *Bedâ'i'u's-Sanâ'i*, eserinde üç sayısını mutlak olarak değerlendirmenin isabetli olmadığını ifade etmiştir.¹³⁷⁹

Nevevî'nin lafzın maksadını değil de zahirini esas alan bu izahatının fıkhu'l-hadîs bağlamında yeterince isabetli olmadığı kanaatini taşımaktayız. Haddizatında taşın sayısı bir yana temizlik vasıtası olan taşın kendisi yerel ve tarihsel bir olgudur. Dolayısıyla bu rivayetler karşısında makasın öne çıkarılması halinde hadisin muradını gerçekleştirmek ve hadisi günümüze bakan yönüyle izah etmek mümkün olabilecektir.¹³⁸⁰ Bu hadis bağlamında dikkat çekeceğimiz bir diğer husus ise istincada kullanılacak taşın sayısı ile tevhit akidesi arasında bağlantı kurulması meselesidir. Bu konu ile alakalı olarak Nevevî şerhinde şunları kaydeder: “Şâfi mezhebi âlimlerine göre bir kişinin istincayı üç defada gerçekleştirememesi halinde dördüncünün ziyadesi gerekir. Ancak her ne kadar mecburiyet olmasa da tek sayı olması için beşincinin ziyade yapılması ise müstehaptır.”¹³⁸¹ Şârih, bu tespiti yaparken tek sayının müstehaplığının delilini kaydetmemiştir. Şârih'in İslâmın tevhit esasına bağlantı kurarak bu hükme ulaştığı ihtimalini göz önünde bulundurursak, İslâm'ın tevhid akidesi ile taşın sayısı arasında kurulan böylesi bağlantının izahının güç olacağını düşünmekteyiz.¹³⁸²

¹³⁷⁹ Bkz. Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i fî Tertîbi's-serâ'i*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986, c.1, s.449-450. Ayrıca bu konu ile ilgili olarak bkz. Bayraktutar, *İmam Şâfi'nin Hadis Yorum Metodolojisi*, s.254-255.

¹³⁸⁰ Naslara ve hadislere lafızcı yaklaşımın fukahayı hukukun maksatlarından uzaklaştırdığını göstermesi adına İshak Emin Aktepe, Muhammed Tâhir İbn Aşûr'dan şu çarpıcı misali aktarır: “Kılıç hariç, her şey hatayı kabul eder.” (Ahmed, c.4, s.272, 275) hadisinin lafzını esas alanlar tarafından, “... altta oturana yukarıdan taş atılmasıyla, başa çomakla vurma sonucu, kolları bağlı şekilde boğarak, günlerce peş peşe aç bırakarak vb. öldürmelerde, norm belirlenirken, gayenin değil de lafız ve niteliğin esas kılınması dolayısıyla kısas cezası kabul edilmemiştir.” Tahir b. Âşûr (ö.1879-1973), fukahanın zahiri yaklaşımlara eğilimli olmalarını şöyle yorumlar: “Ta'lil açısından ahkam üçe ayrılır: 1- Şüphesiz muallal, 2- Şüphesiz taabbudî, 3- Muğlak. Bu tür illetlerin ortaya konulması dinen rizikoludur. Bunu tanımadıkları ve kaçındıkları için, Zahirîler, zahirî almaya ve kıyası tanınamaya eğilim göstermişlerdir. Şâri'nin lafzının zahirine veya teşrî sırasında söz konusu niteliğe sıkıca bağlanan hukukçuların birçoğu da hukuk normlarını “taabbudî” saymada Zahirîlerin durumlarına benzemekten kendilerini kurtaramamışlardır.” (İbn Aşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, Vecdi Akyüz ve Mehmet Erdoğan (Trc.), İz Yayınları, İstanbul 1996, s.63; Krş. Aktepe, *Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı* s.290 (Dipnot no:1238).

¹³⁸¹ Nevevî, *el-Minhâc*, c.3, s.147.

¹³⁸² Görmez, konumuzla alakalı olarak “Sizden biriniz taşla temizlendiği zaman tek (sayılı) taş kullansın. Zira Allah tektir teki sever.”¹³⁸² (Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, c.1, s.158.) Hadisine yaptığı bir yorumda hüküm ile gerekçe arasında bağlantının bozuk olduğunu söyler ve

Nevevî'nin hadislerin zahirine ehemmiyet vermesinde ve herhangi haricî bir karine olmadıkça lafzı zahirine hamletmenin daha doğru olacağına vurgu yapmasında¹³⁸³ İmam Şâfiî'nin bu konudaki görüşlerinin etkisi olduğu söylenebilir. Nitekim İmam Şâfiî'ye göre hadisler zahirî anlamı üzerine anlaşılmalıdır.¹³⁸⁴ Ayetlerin anlaşılması konusunda da bu yöntem geçerlidir. Bir ayetin zahiri anlamının dışında, özel bir anlam taşıdığını söylemek, ancak Kur'ân ve sünnette ya da bunlardan herhangi birinde bulunan bir delille mümkündür.¹³⁸⁵ İşte bunun için diyebiliriz ki, İmam Şâfiî, dinî nasların yorumunda, hüküm çıkarmada, fer'i meseleleri delillere göre karara bağlamada nasların delâlet ettiği zahire dayanmaktadır. Şeriati anlamada nassın hükmünü aşmamakta, nassın delâletlinin ve maksadının dışına çıkmamaktadır.¹³⁸⁶

Ancak bu metodun Hz. Peygamber'in gayesini tespitinde bazı problemlere sebebiyet verebileceği noktasında kaygılar da yok değildir. Örneğin İmam Şâfiî'nin bu metodu ile ilgili bir değerlendirmede şu ifadeler yer verilmiştir: “Haber-i vâhidlerin zahirine dayanma ilkesinin, şeriatta hükmün zahire göre verilmesi ile gerekçelendirilmesi zorlama gibi görünmektedir. Bir kimse hakkında karar verirken onun zahirî haline göre ya da delillerin muktezasınca hükmedileceği kuşkusuzdur. Ancak Hz. Peygamber'in sözlerinin ve fiillerinin bir amacı, sebab-i vürûdu, gerekçesi vardır. Kelimeler bir meramı anlatmakta araç olduğuna göre, sadece lafızları “asıl” kabul etmek ve Rasûlullah'ın amacını görmezden gelmek bizce gerçek nebevî sünnetin tesbitinde problemlerle karşılaşılmasına sebep olabilir.”¹³⁸⁷

acaba İslâm'ın tevhit esası ile irtibat kurulacak yeryüzünde başka bir konu kalmadı mı diye soru yöneltir. (Bkz. Görmez, **Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu**, 248)

¹³⁸³ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.357.

¹³⁸⁴ Geniş bilgi için bkz. Muhammed Ebû Zehra, **İmam Şâfiî**, Osman Keskiöglü (Trc.), DİB Yayınları, Ankara 2000, s.309-318.

¹³⁸⁵ Şâfiî, **er-Risâle**, 207; Bkz. Aktepe, **Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı**, s.286.

¹³⁸⁶ Muhammed Ebû Zehra, **İmam Şâfiî**, s.309-310. Müellife göre İmam Şâfiî'nin istihsanı reddetmesinin gerekçesi de yine nassın zahirî manasını esas alması ile ilgilidir. Çünkü istihsan nassın zahirine değil de fakihin içinde doğan manaya yahut şeriatin ruh ve gayesine, dini meseleler içinde yoğunlaşan müctehidin fikhî zevkine ve maharetine dayanmaktadır... (Bkz. Muhammed Ebû Zehra, **İmam Şâfiî**, s.309.

¹³⁸⁷ Aktepe, **Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı**, s.286. (Dipnot no: 1215).

Hadislerin zahiri karşısındaki tavrı benzerlik arzeden Nevevî'nin değerlendirmeleri karşısında da bu kaygının göz ardı edilemeyeceği kanaatini taşımaktayız.

Bununla birlikte biz Hz. Peygamber'in emirlerindeki maksadın dikkate alınmasının ehemmiyetinin Nevevî tarafından da hissedildiğini ve kimi yerlerde bu durumun açıkça beyan edildiğini görmekteyiz. Nitekim Nevevî'nin, taşla istinca edilmesi¹³⁸⁸ meselesinde taşın mutlak olarak tayin edildiğini ve gayrisinin yeterli olmayacağını iddia eden zahiri mezhebi mensublarına verdiği şu cevap, delilsiz olarak salt lafzın zahiri ile hükmetmediğini ve makasıdı göz ardı etmediğini göstermektedir. “Bütün mezheplerden âlimlerin geneli (kâffeten) taşın tayin edilmediğini, bilakis bez, odun ve bunun dışındaki şeylerin taşın yerine kullanılabileceği kanaatindedir. Buradaki maksat izale etmektir. Dolayısıyla bu gaye taşın dışındaki maddelerle de gerçekleşebilmektedir. Hz. Peygamber'in üç taş ifadesi, taşın kolay ve mebzul olması ile açıklanabilir. Yoksa asıl murad “وَلَا تَقْتُلُوا”¹³⁸⁹ “Çocuklarınızı fakirlik korkusu ile öldürmeyin.” ayeti ve benzerlerinde olduğu üzere lafızdaki ifadeyi tayin değildir. Yine Hz. Peygamber'in gübre, kemik ve ters ile istinca edilmesini yasaklamış olması¹³⁹⁰ da iddia edilenin aksine taşın tayin edilmediğini göstermektedir. Çünkü şayet Hz. Peygamber taşı temizleyici olarak tayin etmiş olsaydı, taş dışındaki her şeyi mutlak olarak nehyetmesi icab ederdi.¹³⁹¹ Ancak burada Nevevî'nin Zahirilere cevap mahiyetinde verdiği sözler ile necasetin izalesinde üç taşın mutlak olarak kabul edilmesi arasındaki metodolojik uyumu kurmakta zorlandığımızı belirtmekte fayda mülâhaza etmekteyiz. Çünkü Nevevî bir taraftan taharette taşın mutlak olduğunu iddia eden Zahirileri tenkit ederek asıl olan hususun necasetin izalesi olduğunu söylerken, aynı hadisin şerhinde şayet necaset izale edilmiş olsa bile hadiste zahir olarak belirlenen üç sayısına ulaşmanın lüzumundan bahsetmesi bir çelişki oluşturmaktadır. Dolayısıyla Nevevî'nin Zahiriler'e yöneltmiş olduğu tenkidi hadislerin maksadını gözetme adına yerinde bir tepki olarak değerlendirmekle birlikte, Şârih'in necasette

¹³⁸⁸ Müslim, Tahâret, 57.

¹³⁸⁹ En'am, 6/151.

¹³⁹⁰ Bkz. Müslim, Tahâret, 57-58.

¹³⁹¹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.147-148.

üç sayısını mutlak kabul etmesinin aynı metodoloji kapsamında isabetli olmadığı kanaatini taşımaktayız.

Yine İmam Şâfiî'nin lafzın zahirine öncelik veren metodunun Nevevî'nin şerhindeki yansımaları "sirkat haddi ve nisabı" bâbında açık olarak görmek mümkündür. Bu bâbın başında Hz. Aişe'den nakledilen bir hadiste Hz. Peygamber'in çeyrek dinar ve fazlasında hırsızın elini kesmeyi hükmettiği rivayet edilmiştir.¹³⁹² Nevevî, bu hadisin şerhinde hırsızın elinin kesilmesi için geçerli olan nisab miktarını uzun uzadıya tartışmıştır. Farklı âlimlerin bu konudaki kanaatlerini sıralayan Nevevî, akabinde ise şu sonuca varır: "Sahih olan kavil Şâfiî ile ona muvafakat edenlerin söyledikleridir. Çünkü Hz. Peygamber bu hadislerde nisabı, lafzen tasrih etmiş ve onun çeyrek dinar olduğunu bildirmiştir. Geri kalan takdirler merduttur. Asılları yoktur. Bununla beraber onlar buradaki sarîh hadislerle de muhaliftir."¹³⁹³

Nevevî, İmam Mâlik, Ahmed b. Hanbel gibi bazı âlimlere ait çeyrek dinar, üç dirhem veya bunun kıymeti sebebiyle elin kesileceğine dair görüşleri reddeder. Bu bağlamda Nevevî, şöyle izahat getirir: "Hz. Peygamber'in miktarı üç dirhem olan bir kalkandan ötürü hırsızın elini kestiği yönündeki rivayete¹³⁹⁴ gelince: Bu o miktarın çeyrek dinara veya daha fazlasına müsâvî olduğuna hamledilir. Sonra bu umumi olmayan muayyen bir kazıyyedir. Binaenaleyh bu ihtimalli rivayete bakarak nisabı tahdit hususunda Hz. Peygamber'in sarîh sözünü terketmek caiz değildir. Belki o rivayeti Hz. Peygamber'in sözüne muvafık olana hamletmek gerekir. Diğer rivayete yani "Rasûlullah zamanında hırsızın eli çelik veya deriden mamul bir kalkan kıymetinden daha azda kesilmemiştir."¹³⁹⁵ hadisine gelince; burada da Hz. Peygamber'in nisab olarak belirlediği sarîh lafza muvafakat adına, zikredilen kalkanın değerinin çeyrek dinar olduğu şeklinde tevil edilmesi gerekir." Ayrıca Nevevî, bazı Hanefîler'in delil olarak kabul ettiği, on dirhem kıymetinde¹³⁹⁶ -bir

¹³⁹² Müslim, Hudûd, 1.

¹³⁹³ Nevevî, **el-Minhâc**, c.11, s.183.

¹³⁹⁴ Müslim, Hudûd, 6.

¹³⁹⁵ Müslim, Hudûd, 5.

¹³⁹⁶ Nesâî, Kat'u's-Sârik, 10.

rivayette de beş dirhem kıymetinde¹³⁹⁷- bir kalkan için el kesildiğini bildiren hadisleri ise zayıf olarak nitelendirir. Akabinde ise bu delile dayananlara şu soruyu yöneltir: “Bu hadislerle başka rivayet bulunmasa bile amel edilmez; nerede kaldı ki, bunlar çeyrek dinarla takdir konusundaki sahih ve sarîh hadislere muhalif oldukları halde amel edilsin!”¹³⁹⁸

Nevevî’nin yapmış olduğu bu izahatta öne çıkan husus, Şârih’in, hadisin sarîh lafzını esas kabul ederek diğer rivayetleri bu nisaba muvafakat edecek şekilde tevîl etmesi ve buna uygun olmayanları ise reddetmiş olmasıdır. Hanefîlerin, Nevevî’nin iddialarına olan itirazları¹³⁹⁹ olmakla beraber burada bir hususa işaret etmekte fayda mülâhaza etmekteyiz. Şerhin ilgili yerinde sirkatin el kesme ile cezalandırılmasında esas alınan nisaba ilişkin değerlendirmelere rağmen, Nevevî’nin Müslim’de geçen ve Hz. Peygamber’in “Allah hırsıza lanet eylesin! Bir yumurtayı çalar da eli kesilir; ipi çalar da eli kesilir.”¹⁴⁰⁰ hadisine yaklaşımı dikkate mucibtir. Nevevî, bu hadisi şerh ederken, ip ve yumurta sebebiyle elin kesilmesini izah etmeye çalışmıştır. Buna göre Nevevî, buradaki ipin gemi halatı ve yumurtanın ise miğfer olduğu şeklindeki tevîli yanlış bulur. Aksine Nevevî’ye göre burada bizzat Hz. Peygamber, bir kişinin, basit bir şeyden ötürü elinin kesilmesine sebebiyet vermesinin ne derece hüsrân içerdiğini ifade etmek istemiştir.¹⁴⁰¹

Nevevî, yapmış olduğu bu değerlendirme ile basit bir ip ve yumurta sebebiyle kişinin elinin kesilmesinin üzüntü verdiğini ifade etmekle beraber, bu değerlendirmenin, daha önceki hadislerin şerhinde dile getirdiği çeyrek dinar miktarındaki sarîh nisab miktarı ile ne şekilde örtüştüğüne tam açıklık getirmemiştir. Her ne kadar Nevevî şerhin devamında, hadiste kişinin ipi çaldığı anda değil de bunu adet haline getirmesi sebebiyle nihayetinde daha büyük şeyler çalacağı ve buna

¹³⁹⁷ Nesâî, Kat’u’-Sârik, 8.

¹³⁹⁸ Nevevî, **el-Minhâc**, c.11, s.182-183.

¹³⁹⁹ Bkz. Aynî, **Umdetü’l-Kârî Şerhu Sahîh-i Buhârî**, c.9, s.159-163; Davudoğlu, **Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi**, c.4, s.3518.

¹⁴⁰⁰ Müslim, Hudûd, 7.

¹⁴⁰¹ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.11, s.183; Aynî’de şerhinde benzeri bir yorumla ip ve yumurta hakkında yapılan mezkur tevîlin yanlış olduğunu beyan etmiştir. Bkz. Aynî, **Umdetü’l-Kârî Şerhu Sahîh-i Buhârî**, c.9, s.454.

binaen elinin kesileceği şeklinde anlamının da muhtemel olduğunu söylemiş olsa da bu ifadeler,¹⁴⁰² bahse konu ettiğimiz işkâle yeterli bir cevap teşkil ettiğini söylemek zor görülmektedir.

Konunun dikkat çeken bir misaline ise Ebû Hureyre'nin rivayeti kapsamında rastlamaktayız. Nakledildiğine göre bir gün Hz. Peygamber ashabına namaz kıldırılmıştır. Daha sonra Hz. Peygamber cemaatten birisine hitaben şöyle buyurur: “Ey Filan! Namazını güzel kılsana! Namaz kılan kıldığı namaza bakmaz mı? Muhakkak ki o kendisi için namaz kılmaktadır. Vallahi ben önümden nasıl görüyorsam arkamdan da öyle görürüm”¹⁴⁰³ diye hitapta bulunur. Kâdî İyâz'ın *İkmal'u'l-Mu'lim* adlı şerhinden yaptığı nakilde Nevevî, Ahmed b. Hanbel ve cumhura göre buradaki görmenin hakiki görme olduğunu kaydeder. Devamında ise hadisi şu sözlerle izah eder: “Bazı âlimlere göre Allah Teâlâ Hz. Peygamber'in kafasına bir idrak halk etmiştir. Bu sayede Hz. Peygamber arkasındaki eşyaya vakıf olabilmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'e daha nice harikulade meziyetler verilmiştir. Bu duruma ne akıl, ne de şeriat manidir. Bilakis şeriatte bu hâdiselerin zahir olduğu varid olmuştur. Bu sebeple de kabul icap eder.”¹⁴⁰⁴ Bu izahı ile Nevevî, bir beşer için muhal addedilebilecek hususların Hz. Peygamber'in şahsında olabileceğini ifade etmiştir. Bu yaklaşım aynı zamanda Nevevî'nin Peygamber algısına da işaret etmektedir.¹⁴⁰⁵

¹⁴⁰² Benzeri yorumlar için bkz. Aynî, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîh-i Buhârî*, c.9, s.453.

¹⁴⁰³ Müslim, *Salât*, 108.

¹⁴⁰⁴ Nevevî, *el-Minhâc*, c.4, s.370.

¹⁴⁰⁵ Hz. Peygamber'in namazda iken arka safta olanları görmesi alimler tarafından tartışılmıştır. Kimine göre bu hadise Hz. Peygamber'in arkasındaki bir göz vasıtasıyla olmuş, kimine göre ise bu hakiki görmeden ziyade arkada olan hadiseleri fark etmekten ibarettir. Yapılan bu değerlendirmeler çerçevesinde metnin zahirine bakarak Hz. Peygamber'in arkasında göz aramanın, bu hâdiseyi bütün yer ve zamana teşmil ederek Hz. Peygamber'i her durumda ve her an her yeri görebilen beşer üstü bir insan gibi tahayyül etmenin ve nihayetinde bu hadisten yola çıkarak Peygamber'in şahsında çeşitli mucizeler ortaya koymanın isabetli olmayacağını düşünmekteyiz. Nitekim hadisin bağlamına baktığımızda Allah Rasulü'nün arkasındakileri görme konusunda sahip olduğu bir mucizeye (!) dikkat çekmekten ziyade, yakınında cerayan eden ve bir şekilde fark ettiği bir olumsuzluğa işaret ettiği anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in namazda arkasındaki kişileri görmesi ile ilgili farklı değerlendirmeler için bkz. Aynî, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîh-i Buhârî*, c.5, s.254; İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, c.2, s.253; Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, s.214; Bağcı, *Beşer Olarak Hz. Peygamber*, Ankara

Buraya kadar verdiğimiz misallerde Nevevî'nin hadislerin zahirine ehemmiyet verdiği ve herhangi haricî bir karine olmadıkça lafzı zahirine hamletmenin daha doğru olacağına vurgu yaptığı görülmektedir. Nitekim birçok izahatta Nevevî, hadis lafzında geçen ifadenin mutlak olarak kabul etmenin lüzumuna dikkat çekmiştir. Ancak şerhin geneline baktığımızda şârihin bazı bölümlerde zikretmiş olduğu bu metoda uymayan izahatlarda bulunduğu görülmektedir. Öyleki Nevevî, makasittan ziyade hadis lafzına riayet edilmesini beyan etmesine rağmen bazı bölümlerde hadisin maksadını öne çıkaran açıklamalarda bulunmaktadır. Buna binaen tezimizin bu bölümünde Nevevî'nin mana ve maksadı önceleyen yaklaşımlarına dair misaller bağlamında fikhü'l-hadîs metoduna dair açıklamalarda bulunmayı uygun görmekteyiz. Bu sayede mana ve maksad eksenli yaklaşımların, lafız eksenli yaklaşımlar karşısındaki konumunu daha iyi tespit edeceğimizi düşünmekteyiz.

4.4.3. Mana ve Maksad Eksenli Değerlendirmeler

İmam Nevevî, her ne kadar yöntem olarak nasların zahirî ve lafzî anlamlarını esas almış ve nassın zahirî anlamından ayrılmayı başka bir nass ile ortaya konmuş haricî bir karineye bağlamak suretiyle, yorum ve tevil alanını daraltmış olsa da kendisi her durum karşısında bu yöntemi uygulamamıştır. Bilakis Nevevî, yeri geldiğinde hadisin lafzî ve zahirî anlamını terk ederek hadisin mana ve maksadını itibara alan açıklamalarda bulunmuştur. Bu durumu, şârihte görülen lafza bağlılığın Zahirîler'den farklılık arzettiğini ve katı bir taassub noktasında olmadığını gösteren bir husus olarak zikretmek mümkündür. Dolayısıyla lafız eksenli yaklaşımlar Nevevî'de esas ve baskın bir vaziyet arzemiş olsa da mana eksenli yaklaşımların varlığı da inkar edilemez bir mahiyet arz etmektedir.

Fakihlerin kendilerinin belirlemiş olduğu ve esas kabul ettiği bir ilkeye eserlerinde ne seviye riayet etmiş oldukları ayrı bir araştırma konusu olmakla birlikte

bu durumun pratikte tamamen uygulanmasının zor olduğu aşikâr olsa gerektir.¹⁴⁰⁶ Haddizatında ilkelerini şartlar muvacehesinde zaman zaman esnetebilmeyi, fakih açısından bir nâkıs olarak değerlendirmekten ziyade, durum analizindeki başarısına hamletmenin de imkân dahilinde olduğu kanaatini taşımaktayız. Aynı zamanda Nevevî'nin zaman zaman deliller çerçevesinde hadisin lafız manasında ısrar etmemesi, şârihin mana eksenli yaklaşımları tamamen reddetmediğinin ve bu meyanda izahın da mümkün olabileceği kanaatini taşıdığına önemli bir göstergesidir. Zira belirlenmiş ilkeye tam bağlılık adına sırf lafzın zahiri ile hükmetmek, birçok konuda hadisten murat edilen maksadın gerçekleşmesine mani olacağı ve insanları çözümsüzlüğe sevkedeği yadsınamaz bir hakikat olarak durmaktadır.¹⁴⁰⁷

Her koşulda hadis lafzının zahirini esas almanın, buna bağlı olarak da her ifadeden bir ahkâm çıkarma yönüne meyledilmesinin Müslümanlar'a olmayan mükellefiyetleri yükleyeceği açıktır. Nitekim her hadis lafzının hukukî bir metin olarak tahlil edilmesinin, usûl-i fıkıh açısından taşıdığı mahzurlara dair şu tespitlere rastlamak mümkündür. “Sünnet ve hadis, sadece bir yasama ve teşrî kaynağı değil, genel anlamda kültür ve medeniyetimize şekil veren bilgi kaynağıdır. Oysa usûl-i fıkıh, hadis ve sünnete sadece bir delil gözüyle bakmış ve onu genel anlamda bir referans ve bilgi kaynağı olarak değil, teşrî kaynağı olarak görmüştür. Bu durum, teşrî ifade etmeyen hadislere de teşrî gibi bir vazife yüklemeyi, lafızların sınırlarını zorlamayı intaç etmiştir. Ayrıca bu husus, İslâm'ın insana tanıdığı serbest hareket alanını daraltmış, hatta yok etmiştir.”¹⁴⁰⁸ Bu bağlamda Nevevî'nin, genel itibariyle gerek hadisin sıyak ve sıbakına gerekse metnin makasına itibar ettiğini söylememiz mümkündür. Özellikle her lafzı, bir hüküm cümlesi gibi değerlendirenler karşısında Nevevî'nin şerhine yansıyan ciddi tenkitler müşahade edilmektedir. Bu kapsamda İmam Nevevî'nin fikhü'l-hadîs metoduna dair şu tespitler yapılabilir.

¹⁴⁰⁶ Bu konuda İmam Şâfiî bağlamında yapılan değerlendirmeler için bkz. Bayraktutar, **İmam Şâfiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi**, s.300-301.

¹⁴⁰⁷ İlgili konuda değerlendirmeler için bkz. Aktepe, **Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı**, s.286

¹⁴⁰⁸ Görmez, **Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu**, s.165.

İmam Nevevî, ahkam hadislerini şerh ederken genellikle “emmâ ahkâmü’l-bâb” ara başlığı altında, rivayetlerden elde ettiği istidlalleri sıralamaktadır. Ancak bu istidlaller kimi zaman tâlî durumda olan hükümler olabilmektedir. Bu durumda da konunun ana temasından uzaklaşılarak maksadın gözden kaçırılma tehlikesi ortaya çıkabilmektedir. Bu ihtimale binaen olsa gerek müellif, bazı bâblarda rivayetlerden çıkarılabilecek ahkamı sıraladıktan sonra “Bâbın maksadı ise şudur.” diyerek dikkatleri ana tema üzerinde yoğunlaştırmaya çalıştığı görülmektedir. Mesela, bir rivayette Hz. Peygamber’e süt emme çağındaki bebeklerin getirildiği, Allah Rasulü’nün onlara bereket duasında bulunduğu, daha sonra da hurmayı ağzında çiğneyip çocukların damağını onunla ovduğu nakledilmiştir. Hadisin devamında aynı gaye ile bir çocuğun daha getirildiği ve bu esnada çocuğun Hz. Peygamber’in üzerine bevl ettiği, buna rağmen Allah Rasulü’nün bu idrarı yıkamak yerine idrarın üzerine su dökmek ile yetindiği anlatılmaktadır.¹⁴⁰⁹ Bahsi geçen hadisin şerhinde, doğan bebeğe tahnîk yapmanın (hurmayı ağzında çiğneyip çocukların damağını onunla ovmak) müstehaplığı, fazilet ehli kişilerle teberrük edilmesinin uygunluğu, doğan çocuğun fazilet ehli kişilere götürülmesi gibi bazı hususlar bâbın ahkamı olarak sıralanmıştır. Akabinde ise bâbın maksadının, dolayısıyla rivayetlerin sevkinin ana gayesinin bahsedilenlerden ziyade, yeni doğan bir bebeğin idrarının izalesinde su serpmenin kifayet edeceğini belirtmek olduğuna işaret edilmiştir.¹⁴¹⁰ Nevevî hadisin muhtevası gereği her ne kadar birçok meseleye temas etmiş olsa da bâbın ana temasına yoğunlaştığını gösteren bu tavrı, hadislerin asıl sevkediliş maksadını göz önünde bulundurduğunu gösteren önemli bir misaldir.

İmam Nevevî’nin, hadis ilmi yanında fikhî vukufiyeti ile rivayetleri ahkam yönüyle ciddi tahlillere tabi tuttuğu, bu bağlamda rivayetin fikhî delâleti ve metinden çıkarılacak ahkâmın tespiti adına mezhebî tartışmalara yer verdiği görülmektedir. Mesela bir rivayette Hz. Aîşe’nin, “Nebi, itikafta iken başını bana yaklaştırırdı. Ben de hayızlı olduğum halde onun başını tarardım.”¹⁴¹¹ şeklinde beyanda bulunduğu nakledilmiştir. Nevevî, şerhinde hem Şâfiî, hem de diğer

¹⁴⁰⁹ Müslim, Tahâret, 101.

¹⁴¹⁰ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.184-186.

¹⁴¹¹ Müslim, Hayz, 6.

mezheplere mensub bazı âlimlerin bu hadisten istidlalle, kadının camiye giremeyeceği ve de itikafın ancak camide yapılabileceği kanaatini taşıdıklarını, ancak kendisinin bu görüşte olmadığını ifade etmiştir.

Nevevî'nin burada konuya metodolojik açıdan yaklaştığı ve kendi mezhebindekiler de dahil olmak üzere tenkit ettiği âlimleri de bunların ortaya koydukları istidlal metotlarına istinaden tenkit ettiği anlaşılmaktadır. Zira Nevevî, bahse konu olan mevzuların müstehaplığında şüphe olmadığını açıkça ifade etmiştir. Ancak müellife göre bu hadisten bunun ötesinde bir hükme ulaşmak isabetli değildir. Aynı şekilde mescide girebilmesi için kadına getirilen şartlar ve kadının bu halde iken mescide giremeyeceğine dair haramlık hükmü bu hadisten çıkarılabilecek hükümler değildir.¹⁴¹² Bunun yanında Kâdî İyâz, bu hadisten yaptığı bir istidlalde kadına dokunmanın az olması kaydıyla abdeste herhangi bir zarar vermeyeceğini belirterek, İmam Şâfiî'nin konuyla ilgili görüşüne muhalefet etmiştir. Nevevî, Kâdî İyâz'ın bu hadisten bu şekilde bir fikhî hükme ulaşmasını çok tuhaf karşılar. Akabinde ise Kâdî İyâz'a şu soruları yöneltir: “Hz. Peygamberin, abdestli olduğu bir halde Hz. Aişe'nin tenine dokunduğu ve tekrar abdest almadan namaz kıldığı bu hadisin hangi ifadesinden çıkmaktadır. Hz. Peygamber saçını taratmadan önce abdestsiz de olmuş olabilir veya yeniden abdest almış da olabilir. Bunların cevabını bu hadiste bulabilmek mümkün değildir.”¹⁴¹³

Yukarıda temas edildiği üzere Nevevî, bu bölümde hadisten istidlal edilen hüküm konusunda hem kendi mezhebini hem de farklı mezhepteki fukahayı tenkit etmektedir. Nitekim hadislerinin istinbatında fukahanın her hadise, ahkam hadisi gibi yaklaştığı ve hadisten zorlama istidlallerle hüküm çıkardıkları yönünde tenkitler dile getirildiği olmaktadır.¹⁴¹⁴ Nevevî'nin bu hadis bağlamında eleştirdiği husus da işte tam bu konu ile alakalıdır. Nevevî, kendi mezhebine mensub âlimler bile olsa bu hadisin, elde ettikleri hükümlere delil olacak mahiyette olmadığını belirtmiştir. İmam Nevevî, burada çıkarılan hükümlerin doğru ve yanlışlığından ziyade istidlalin

¹⁴¹² Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.92 (Müslim Mukaddimesi)

¹⁴¹³ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.92 (Müslim Mukaddimesi)

¹⁴¹⁴ Bkz. Görmez, **Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu**, s.160-166.

metodu üzerinde durmuştur. Bu durumda Nevevî'nin tenkidinin fikhü'l-hadîs konusunda metodolojik bir tespit olduğunu söylemek mümkündür. Nevevî, yine Kâdî İyâz'ın Şâfiî'ye olan tenkidinin yersizliğini aklî istidlal ile ortaya koyarak Şâfiî'yi savunmuştur. Burada Nevevî'nin yapılan istidlalin hatalı olduğunu ortaya koyarken öne sürdüğü aklî çıkarımlar da metodunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Nevevî'nin fikhü'l-hadîs metoduna ışık tutacağını düşündüğümüz diğer bir misale Cibril hadisinin¹⁴¹⁵ şerhinde rastlamaktayız. Bu rivayette kıyamet alametleri sayılırken, cariye'nin efendisini doğurmasından bahsedilmektedir. Nevevî, bazı âlimlerin bu hadisi ümmü veledlerin satış ahkâmına dair delil olarak kullandığını dile getirmiştir. Nevevî, konu ile ilgili yaptığı izahatta bu hadisin ümmü veledin satışının helallîği veya haramlığına dair herhangi bir delil olamayacağını ve bu görüşü kabul etmenin de çok şaşırtıcı bir tavır olduğunu söylemiştir. Bu vecihteki bir görüşün reddedileceğini açıkça beyan eden Nevevî, fikhü'l-hadîsle ilgili şu tespiti yapmıştır: “Hz. Peygamber'in kıyamet alametleri ile ilgili verdiği her haber mutlak olarak bir harama veya kınanan bir duruma işaret etmez. Mesela, koyun çobanlarının bina yarışına girmeleri,¹⁴¹⁶ malın çoğalması ve elli kadının yaptığı bir işi bir kişinin tek

¹⁴¹⁵ Müslim, İman, 1.

¹⁴¹⁶ Aynî, koyun çobanlarının bina yarışına girmesini Arapların insanlara ve onların beldelerine hakimiyetine işaret olarak değerlendirmiştir. Ona göre zaten İslâm'ın genişlemesi kıyametin ilk alametleri arasındadır. Hadisle alâkalı yapılan bir çalışmada Bekir Tatlı, Aynî'nin bu açıklamasını tenkit ederek şu ifadelere yer vermiştir: “Aynî, buradaki ifadede Arapların diğer insanlara ve beldelerine hâkim olacaklarını ve onların binalarını arttıracaklarını (?) anlamış. Yine burada birinci âlamette olduğu gibi İslâm'ın genişleyeceğine işaret olduğunu söylemiştir. İslâm'ın genişlemesine dair işarete Hattâbî ve Kastallânî de değinmiştir. Buradan böyle bir sonuca ulaşılması pek de isabetli görünmemektedir. Sürü/deve çobanlarının insanlara hâkim olmaları, İslâm'ın genişlemesinden çok toplumun bozulmasına ve ehil olmayan kişilerin idareyi ele geçirmesine bir işaret gibidir. Ayrıca, insanların başlarına Arapların geçmesini İslâm'ın genişlemesi olarak anlamak, o zamanki Arapların da İslâm'a mensup olacakları varsayımına dayanmaktadır. Bu ise Müslüman olmayan Araplar düşünüldüğünde çok sığ bir yorum olarak kalmaktadır. Ayrıca Tatlı, İlyas Çelebi'nin konuyla alâkalı müstakil eserinde, hadis külliyyatında kıyamet âlameti olarak takdim edilen rivâyetlerin bir kısmının insanların dinî ve ahlâkî yönden zayıflayacağı, emanete riâyet edilmeyeceği gibi sosyal içerikli hususlar olduğunu aktardığını; akabinde ise bu âlametlere örnek sadedinde ilk olarak Cibril hadisinde yer alan, “cariye'nin efendisini doğurması, yalın ayak ve çıplak kişilerin insanların başına geçmesi ve insanların bina dikmede yarış etmeleri” ifadelerini verdiğini nakletmiştir. (Nakil edilen metin için bkz. İlyas Çelebi, *İtikadî Açısından Uzak ve Yakın Gelecek İlgili Haberler*, İstanbul 1996.) Bekir Tatlı, *Hadîs Tekniği Açısından Cibril Hadîsi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005) s.243, (Dipnot no: 238)

başına yapabilmesi şüphesiz haram bir durum değildir. Bunlar sadece kıyametin alametleridir. Zaten alametlerde illa bu gibi bir durumu içirme şartı da yoktur. Nitekim alametler kimi zaman hayır, kimi zaman şer, bazen haram, bazen mubah bazen de bunların dışında bir hüküm içerebilir.”¹⁴¹⁷

Aynî ve İbn Hacer bu hadisin şerhinde “cariyenin efendisini doğurması” ifadesi ile alakalı farklı görüşleri dile getirmişlerdir. Her iki şârih de kıyametin alameti olarak sunulan ifadelerden hareketle ahkama dair bir çıkarımda bulunmaktan ziyade hâdiseyi zamanın bozulması ile tevil etmeye çalışmışlardır. Buna göre buradaki ifadenin çocuklarda isyanın çoğalması, onların analarına karşı, bir efendinin câriyesine karşı muamelesine benzer şekilde kötü muamelede bulunması şeklinde anlamanın mümkün olduğunu beyan eden İbn Hacer, umum ifade ettiği için ve sözün söyleniş makamına uygun olmasından dolayı bu görüşü "en güzel vecih" olarak tavsif etmiştir.¹⁴¹⁸ Aynî her ne kadar İbn Hacer’in görüşünü tenkit ederek, mezkur kanaati bilakis “en zayıf görüş” olarak nitelendirmiş olsa da açıklamalarının geneline baktığımızda aslında kendisinin de benzeri bir yaklaşım içerisinde olduğunu söylemek mümkündür.¹⁴¹⁹ Nevevî ise hadisin muradını belirlemeye yönelik bu yaklaşımı ile her rivayetten zorlama olarak hüküm çıkarma yarışına girişilmesini ve hadise mutlak ahkam içeren bir haber tarzında yaklaşılmasını tenkit etmiştir. Çünkü burada olduğu gibi kimi zaman hadis hiçbir ahkam kastetmeksizin mutlak olarak bir haber verme olarak zikredilmiş olabilir.

Kimi zaman hadisin siyakının ve sözün muradının göz ardı edilmesi hadisten çıkarılacak hüküm konusunda farklı kanaatlerin oluşmasına sebep olabilmektedir. Mesela bir rivayette Huneyn Gazvesi’nde elde edilen ganimetlerin taksimatında yaşanan bazı hâdiselerden bahsedilir. Rivayet edildiğine göre Allah Rasulü, Hevâzin kabilesinden elde edilen ganimetlerden İslâm’a ısındırma gayesiyle bazı Kureyşliler’e fazla fazla dağıtır. Bu durum ensarın gençleri arasında hoşnutsuzluğa sebep olur. Neticede kimi ensar arasında taksimattan rahatsızlıklarını

¹⁴¹⁷ Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.113, 114.

¹⁴¹⁸ İbn Hacer, **Fethu’l-Bâri**, c.1, s.91.

¹⁴¹⁹ Bkz. Aynî, **Umdetü’l-Kârî Şerhu Sahîh-i Buhârî**, c.1, s.289. Ayrıca bkz. Tathî, **Hadîs Tekniği Açısından Cibrîl Hadîsi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları**, s.243

ifade eden sözler yayılır. Hz. Peygamber ise Müslümanlar arasında yayılan bu şâyia sebebiyle ensarın toplanmasını ister. Hz. Peygamber ensara hitaben aralarında farklı birinin olup olmadığını sorunca ensar “ لا الا ابن اخت لنا “ “ Hayır! Yalnız bir kız kardeşimizin oğlu var.” cevabını verir. Akabinde ise Hz. Peygamber, ensara “ ان ابن اخت القوم منهم ” “Şüphesiz ki, bir kavmin kız kardeşinin oğlu, kendilerindendir.” şeklinde mukabelede bulunur.¹⁴²⁰

Hadisin şerhinde Nevevî, Ebû Hanîfe ve Ahmed b. Hanbel’in hadisin delâleti gereği zevi’l-erhâmın da mirastan pay alması gerektiğine hükmettiklerini belirtmiştir. Buna mukabil Şâfiî ve Mâlik’in ise zevi’l-erhâmın mirasçı olamayacakları kanaatinde olduklarını ifade eden Nevevî, mezkur fakihlerin kanaatleri karşısında şu değerlendirmede bulunur: “Hadiste geçen mezkur lafız, o şahsın varis olmasını iktiza etmez. Çünkü rivayette geçen lafızla söz konusu şahsın mirasçı olmasına değil, ensarla olan karabeti ve irtibatına dikkat çekilmiştir. Hadisin siyakına bakıldığında zaman da Hz. Peygamber’in bu lafızla muradının, mezkur şahsın sırrın ifşası noktasında kendilerinden biri gibi olduğuna dikkat çekmek olduğu anlaşılmaktadır.”¹⁴²¹

Nevevî, yapmış olduğu bu açıklama ile hadisin siyakının, metnin muradını tespit ne kadar mühim olduğunu ortaya koymuştur. Çünkü mezkur rivayette ganimet taksimatı neticesinde meydana gelen bir tatsızlığın ortadan kaldırılması adına sergilenen gayret anlatılmaktadır. Nitekim rivayetin hiçbir yerinde doğrudan mirasa taalluk eden bir ifade yer almamaktadır. Netice olarak Nevevî hadis metninin siyakına işaret eden bu açıklaması ile durum beyanı için söylenen bir sözün, hüküm cümlesi gibi değerlendirilmesinin yanlış neticeler doğuracağına dikkat çekmiştir.

Nevevî’nin, hadis metinlerinde siyakın ve bağlamın göz önünde bulundurulmasına dair açıklamaları olmakla beraber, şerhin bazı bölümlerinde herhangi bir durumu ifade eden hadis metinlerini fıkıh metni gibi tahlile tabi tuttuğu ve buna binaen de mezkur lafızları birçok ahkama mesned teşkil edecek şekilde

¹⁴²⁰ Bkz. Müslim, Zekat, 133.

¹⁴²¹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.7, s.153.

değerlendirmelerde bulunduğu da müşâhede edilmektedir. Örneğin “sıyâm” bölümünde geçen bir rivayette¹⁴²² ashabın, İbn Abbas’ın annesi Ümmü’l-Fadl’ın yanında Hz. Peygamber’in arefe günü oruç tutup, tutmadığı hakkında tartışıkları nakledilir. Rivayetin devamında Ümmü’l-Fadl, ashabın bu ihtilafını giderme adına kendisinin Hz. Peygamber’e bir kase süt gönderdiğini ve Allah Rasulü’nün de bu sütten içtiğini nakletmiştir. Hadisin ahkamı sadedinde Nevevî, arefe günü iftar etmenin ve binek üzerinde vakfe yapmanın müstehaplığı gibi önemli bazı fikhî meselelere dikkat çekmiştir. Bununla birlikte Nevevî, Ümmü’l-Fadl’ın süt göndermesine binaen şu hükümlere de ulaşmıştır: “Diyanetine güvenilen evli kadının hediyesini kabul etmenin mübahlığı, hediye getiren kadına, “Bunu kendi malından mı verdin, yoksa eşinin malı mı?”, “Eşin izin verdi mi?” gibi soruları sormanın şart olmadığı, kadının kendi malından tasarrufta bulunmasının cevazı, bu hususta harcanan ister üçte bir, isterse daha fazla olsun eşinin herhangi bir iznine ihtiyacın olmadığı, her ne kadar Mâlik üçte biri aşan durumları izne tabi tutsa da Hz. Peygamber’in herhangi bir soru sormaması mucibince yukarıda bahsedilen mevzularda herhangi bir ihtilafın olmadığı söylenebilir.”¹⁴²³

Hadisin ahkamı bağlamında çıkan bu hükümlere baktığımızda her lafzın bir fıkıh metni gibi değerlendirildiği ve bunun neticesinde de aslında hadisin sevindeki asıl muradı ihtiva etmeyen pek çok durumun hadisin ahkamı bağlamında zikredildiği görülmektedir. Bu durumun hadiste siyak ve bağlamın önemine atıfta bulunan şârihin mezkur ifadelerine muvafık düşmediğini söylemek mümkündür. Hatta bazı durumlarda Nevevî’nin, hadisten çıkan ahkamı maddeler halinde sıraladığı görülmektedir.¹⁴²⁴ Bu istidlallerin hadiste anlatılan hususları özetleme mahiyetinde olumlu yönleri olmakla beraber, bazı olumsuz yönleri de olabilmektedir. Özellikle her lafzın fikhî bir metin kabul edilmesi neticesinde ortaya çıkan bu durum, kimi zaman sayısı otuzları bulan zorlama çıkarımlarla asıl mevzudan uzaklaşılmasına sebebiyet verebilmektedir.¹⁴²⁵ Mesela “kitâbü’l-büyû” bölümünde yer alan bir

¹⁴²² Müslim, Sıyâm, 110.

¹⁴²³ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.8, s.244.

¹⁴²⁴ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.10, s.382.

¹⁴²⁵ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.389; c.10, s.382

rivayette Hz. Peygamber, Câbir b. Abdullah'dan bindiği deveyi kendisine satmasını ister. Bir gazveden dönüş yolunda cereyan eden bu hadisede Câbir b. Abdullah, devesinin üzerindeki yükü evine götürmek kaydıyla kabul eder.¹⁴²⁶ Nevevî, şerhinde hadisin ahkamı sadedinde pek çok görüşe yer verir. Akabinde ise hadisten çıkabilecek sonuç adı altında on dört maddeyi sıralar. Dikkat çeken husus ise bu on dört maddede pek çok tâlî mevzulara yer verilmesine rağmen bâb başlığında yer alan ve rivayetlerin en temel noktası olan şart mevzusuna herhangi bir atıfta bulunmamış olmasıdır. Şerh içerisinde bu 14 madde içerisinde rivayetlerle alakalı pek çok tâlî mevzuya temas edilmesine rağmen Câbir b. Abdullah'ın böylesi bir şart koşmasının ahkamına yeterince değinilmemesinin bir eksiklik olduğu kanaatindeyiz.¹⁴²⁷ Aynı zamanda Şârih'in benzeri misallerde¹⁴²⁸ müşahede edilen bu çıkarımlarının, her hadisi fikhî bir metin ve metnin her kelimesini de ahkam içeren bir lafız olarak değerlendirmenin neticeleri bağlamında isabetli olmadığı kanaatini taşımaktayız. Ayrıca beşer tasarrufuna müsait ve mana ile rivayetin muhtemel olduğu hadis metinlerinin ilahi vahye dayanan Kur'ân metni ile eşdeğer bir tahlile tabi tutulmasının¹⁴²⁹ da şârihi mana cihetinde maksadı aşan istidlallere sevk edebileceği unutulmamalıdır.

4.4.4. Ahkâm Tespitinde Farklı Rivayetlerden Yararlanma

Nevevî'nin, metnin ahkâmına dair tespitte bulunurken genellikle farklı rivayet tariklerini dikkate alarak bütüncül bir bakışla meseleye bakmaya gayret ettiği görülmektedir. Bunun bir sonucu olarak tahlil edilen mevzuda farklı görüşlere ve bunların delili olarak atıfta bulunulan rivayetlere pek çok yerde şahit olmak mümkündür. Mesela “istinca” bâbında, büyük ve küçük abdest esnasında kibleye dönmenin ahkâmına dair âlimlerin görüşleri zikredilirken şunlar kaydedilmiştir: “Bu meselede birinci görüş İmam Şâfiî ve Mâlik'e aittir ki, buna göre def-i hacet

¹⁴²⁶ Müslim, Büyû', 109.

¹⁴²⁷ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.11, s.36, 37.

¹⁴²⁸ Benzeri misaller için bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.389.

¹⁴²⁹ Bu konuda yapılan değerlendirmeler için bkz. Dönmez, “İslâm Hukukunda Müctehidin Naslar Karşısındaki Durumu ile Modern Hukuklarda Hakim Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, s.33; Görmez, **Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu**, s.147-197.

esnasında kibleye yüzü dönmek sahrada haram iken, kapalı bir mekânda sakınca arz etmemektedir. Bu görüş Abbas b. Abdülmuttalib (ö. 32/652), Abdullah İbn Ömer (ö. 73/692), Şa'bî (ö. 104/722), İshak b. Râhûye (ö. 238/853) ve Ahmed b. Hanbel'den de rivayet edilmiştir. İkinci bir görüş ise her iki durumda da kibleye yüzü dönmenin caiz olmasıdır ki; bu görüş, Ebû Eyyûb el-Ensârî (ö. 49/669), Mücahid b. Cebr (ö. 103/721), İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel'in görüşüdür. Bir diğer görüşe göre ise her iki durumda (sahrada ve kapalı bir mekânda) yüzü kibleye dönmek caiz değilken, arkasını dönmek caizdir. Bu aynı zamanda Ahmed b. Hanbel ve Ebû Hanîfe'den nakledilmiştir.”¹⁴³⁰

İmam Nevevî, serdedilen görüşlere kaynaklık eden rivayetlere atıfta bulunduğu gibi, bu görüşlerin delillerine işaret bâbında da hadislere telmihte bulunmuştur.¹⁴³¹ Aynı zamanda Nevevî, âlimlerin hüccet olarak benimsediği rivayetlere işaret ederken, Müslim dışındaki eserlere temas etmektedir. Bu hususta Müellif, muhtasar olmayı prensip edindiğinden, bâb içerisinde kaydedilen hadislerden bahsederken sadece râviye atıf ile yetinirken, Müslim dışındaki rivayetlerde ise hüccet olarak kabul edilen rivayetin metnini nakletmeye itina göstermiştir. Örneğin yukarıdaki meselenin devamında Şârih, kibleye dönmenin mutlak mubah olduğu kanaatini taşıyanların hüccetlerini ifade esnasında Müslim'de nakledilen Abdullah ibn Ömer¹⁴³² hadisine atıfta bulunmakla yetinirken, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve İbn Mâce'de (ö. 273/887) rivayet edilen Hz. Aişe hadisinin ve yine Tirmizî (ö. 279/892) ve Ebû Dâvûd'da (ö. 275/889) sevk edilen Câbir hadisinin ise metnini açık olarak kaydetmiştir.¹⁴³³ Nevevî, bu tasarrufu ile hadislerin şerhinde sadece eserdeki rivayetlerle yetinmediğini ve konu ile alakalı diğer eserlerdeki rivayetleri de göz önünde bulundurduğunu göstermiştir.

Benzeri bir uygulanmayı, “Temizlik ve benzeri işlerde sağdan başlanması” bâbında görmek mümkündür. Bu bâbda yer alan ve sağdan başlamanın ahkamına

¹⁴³⁰ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.145.

¹⁴³¹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.145.

¹⁴³² Müslim, Tahâret, 61.

¹⁴³³ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.145.

temas eden bir rivayetin şerhinde Nevevî, Ebû Dâvûd ve Tirmizî’de zikredilen “Bir şey giyeceğinizde veya abdest alacağınızda sağdan başlayın.”¹⁴³⁴ rivayetini delil olarak nakleder. Yine Buhârî’de nakledilen “(Hz. Peygamber) imkânı ölçüsünce her işinde sağdan başlamayı sever.”¹⁴³⁵ rivayeti de aynı konuda hüccet olarak kaydedilmiştir.¹⁴³⁶ Böylece Şârih, hadisin izahında sadece eserdeki rivayetlerle yetinmediğini ve meseleye bütüncül olarak yaklaştığını göstermiştir.¹⁴³⁷ Bu da şârihin hadisleri müstakil değerlendirmekten ziyade hadis kültürünün bütünlüğü içerisinde anlamlandırmaya ehemmiyet verdiğiine işaret etmektedir.

4.4.5. Ahkâmın Tespitinde Mezhebî Tavr

İmam Nevevî şerhinde farklı mezheplere ve farklı görüşlere sıklıkla atıfta bulunmuştur. Bu durum hadisten istidlal edilen ahkâmın mukayesesinde ve farklı görüşlerden haberdar olmada önemli bir mahiyet arz etmektedir. Bununla birlikte Şârih’in tercihinde genellikle Şâfiî mezhebini öne çıkardığı görülmektedir. Hatta bazı bölümlerde hadise getirilen izahatın bir şerhten öte Şâfiî fıkıh kitabı görüntüsü arzettiğini söylemek mümkündür. Ancak hadislerin ahkâmında öne çıkan bu mezheb seçimini Şârih’in şahsî tercihinin ötesinde dönemin sosyal, kültürel ve siyasî şartları muvacehesinde değerlendirmenin isabetli olduğunu düşünmekteyiz. Zira bu dönemde bölgedeki medreselerde daha ziyade, Sünnî düşüncenin temsilcisi olarak Şâfiî, Eş’arî ve Hanbelî âlimlerin çoğunluğu dikkat çekmektedir. Bunda Nizâmiye medreselerinin kurucusu Nizâmülmülk’ün Şâfiî mezhebine mensub olmasının rolü büyüktür. Ayrıca bu dönemde Şam bölgesinde etkili olan Eyyûbî devlet adamlarının ekserisinin Şâfiî olması da dikkate mucib bir durum arz etmektedir. Bunun yanında Nevevî’nin ders verdiği Eşrefiyye Dârülhadisi’nin ilk hadis şeyhi ve müdürü olan İbnü’s-Salâh’ın (ö. 643/1245) da Şâfiî olduğu, esasında ilk Nizâmiye medresesinde hocalık yapan, Ebû İshak eş-Şîrâzî (ö. 476/1073) İmâmü’l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), ve Gazzâlî’den (ö. 505/1111) itibaren medreselerde genelde Şâfiî geleneğinin mevcut olduğu unutulmamalıdır. Haliyle Selçuklular başta olmak üzere

¹⁴³⁴ Ebû Dâvûd, Libas, 41; Tirmizî, Libas, 37.

¹⁴³⁵ Buhârî, Salât, 47; Müslim, Tahâret, 67.

¹⁴³⁶ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.152-153. Benzer misal için bkz Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.169, 228.

¹⁴³⁷ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.344.

Türk hükümdarları genelde Hanefî olmakla birlikte mevcut siyasî ve kültürel ortam sebebiyle Şâfiî-Eş'arî çizgisindeki âlimler destek görmüştür.¹⁴³⁸ Dolayısıyla Nevevî'nin bahsi geçen tercihinin sadece şahsî bir tercihten ziyade dönemin şartları ile birlikte değerlendirmenin isabetli olacağı görülmektedir.

Yapmış olduğumuz bu genel tespitin akabinde Nevevî'nin şerhinde öne çıkan mezhebî tavrı değerlendirme sadedinde şu misaller verilebilir. “Ölü hayvan derisinin tabaklamakla temizliği” bâbında Şârih, bu derilerin tabaklanması ve temizliği bağlamında yedi farklı görüşü bir arada zikretmiştir. Şâfiî mezhebini ilk sıraya alan Nevevî, akabinde ise, Evzâî (ö. 157/774), Ebû Hanîfe, İmam Mâlik, Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884) ve bazı ashabın görüşlerini ihtiva eden yedi farklı ahkamı kaydetmiştir. Hatta bu konuda bazı ashaba ait şâz görüşler bile teferruata girmeksizin belirtilmiştir. Ele aldığımız bu misal Müellif'in şerhinin diğer mezhep görüşlerinden hâlî olmadığını ve müellifin imkân ölçüsünce teferruata girmeksizin bu görüşleri de tespit ettiğini göstermektedir.¹⁴³⁹

İmam Nevevî, fakihlerin farklı görüşlerini sıralarken İmam Şâfiî'ye öncelik verdiği gibi kimi zaman da bu görüşleri kuvvet sırasına göre sıraladığı ve bunda İmam Şâfiî'ye ilk sırada yer vermediği olmaktadır. Mesela namazda sehiv secdesinin zamanı konusundaki ihtilafa temas eden Şârih, bu mevzuda Ebû Hanîfe, Ahmed b. Hanbel, İmam Mâlik ve Şâfiî'nin görüşlerine yer vermiştir. Nevevî, şerhinde genelde serdettiği görüşler içerisinde birini, çoğunlukla da Şâfiî mezhebini tercih ederken burada mezkur görüşlerin en kuvvetlileri sadedinde başta İmam Mâlik'in görüşünü, akabinde ise İmam Şâfiî'nin görüşünü zikretmiştir.¹⁴⁴⁰ Bu da Nevevî'nin koşulsuz bir tabiiyet içerisinde olmayıp meselenin hüccet boyutunu dikkate aldığını göstermektedir.

Ancak Nevevî'nin, Şâfiî mezhebine ayrı bir yer ayırdığı ve görüşlerin sıralanmasında çoğunlukla İmam Şâfiî'den başladığı şerhin genelinde müşahede

¹⁴³⁸İbnü's-Salâh bağlamında hadis usûlünde Şâfiî etkisi için bkz. Özşenel, “Bir Hadis Usûlü Klasığı Olarak Ulûmü'l-Hadis ve Etkileri”, **İslâm ve Klasik**, (s.30-38), s.36.

¹⁴³⁹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.276.

¹⁴⁴⁰ Nevevî, **el-Minhâc**, c.5, s.58-59. İlgili hadisler için bkz. Müslim, Mesâcid, 82-102.

edilen bir durum olarak zikredilebilir.¹⁴⁴¹ Hatta kimi bölümlerde “فرع في مسائل تتعلق” “Şâfiî mezhebine göre def-i hacet için kibleye dönme ile alakalı meseleler”¹⁴⁴² şeklinde Şâfiî mezhebine dair müstakil başlıklar kullanıldığı görülmektedir.

Kimi bâbları ise Nevevî, adeta Şâfiî fıkıh kitabını andıracak şekilde şerh etmiştir. Mesela, “Köpeğin yaladığı kapların hükmü” bâbında zikredilen hadisler,¹⁴⁴³ tamamen Şâfiî mezhebi çerçevesinde izah edilmiştir. Bu bölümde mezhep içerisindeki ihtilaflara temas edilmekle beraber farklı bir mezhebin kanaati yer almamıştır. Yine burada dikkat çeken bir husus ise mezhebin kanaati belirtilirken, mezhebin dayandığı delillere temas edilmemesidir. Kendisinin tercih ettiği metodun da bir gereği olarak Nevevî, bu bölümde konunun detayını başka eserlere bırakarak sadece ilgili hükümleri belirtmekle yetinmiştir. Ancak burada mezhebin farklı pek çok delile binaen vardığı neticelerin, gerekli izahat ve atıflar yapılmaksızın mezkur bâbın mutlak ahkamı olduğu izlenimi veren izahatların yapılmış olması metot olarak dikkate haizdir.

Mesela Şârih, bu bölümde “Bize göre köpeğin yalaması ile köpeğin bevlinin, terinin, kanının, kılının veya herhangi bir uzvunun temas etmesi arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır.” şeklinde açıklamada bulunmuştur. Bu hadis bağlamında domuzun hükmüne değinen Nevevî, mezhebine göre domuzun hükmünün köpek ile aynı olduğunu beyan etmiştir. Köpeğin sudan içmesi durumunda verilecek hükümle ilgili olarak Nevevî, iki kullenden fazla sudan içilmesi halinde necasetin oluşmayacağını belirtmiştir. Toprakla yıkamanın mahiyeti ve şekline dair açıklamalarında da Nevevî, yine Şâfiî mezhebi doğrultusunda izahatta bulunmuştur.¹⁴⁴⁴ Fakat bâbda zikredilen hadislerin muhtevasını aşan ve haricî deliller olmaksızın ulaşılması mümkün olmayan Şâfiî mezhebine ait istidlallerin, hadislerinin ahkamı olarak sunulmuş olması Şâfiî mezhebine mensubiyetin bir tezahürü olarak dikkat çekmektedir. Çünkü Nevevî, köpeğin diğer uzuvlarının

¹⁴⁴¹ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.139, 136,

¹⁴⁴² Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.146.

¹⁴⁴³ Bkz. Müslim, Tahâret, 89-96.

¹⁴⁴⁴ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.176-177.

hükümünü ve necaset yönünden suyun miktarlarına dair hükmü bu hadis bağlamında Şâfiî mezhebine göre izah etmiştir. Ancak hadislerin lafızlarına baktığımızda şârih tarafından ulaşılan bu hükümlerin bâbın ve hadislerin sınırlarını bir hayli aştığını söylememiz mümkündür.

Cünüp kişinin durgun suda gusletmesinin nehyini ihtiva eden bâbın şerhinde de benzeri bir durumu görmekteyiz. Nevevî, zikredilen hadisi¹⁴⁴⁵ tamamen Şâfiî öğretileri doğrultusunda şerh ettiği gibi yıkanılan suyun miktarı, yıkanan kişinin niyetinin durumu, cenabetliğin ref'i gibi hadisin lafzından elde edilmesi mümkün olmayan pek çok fer'i meseleyi delillerine dair herhangi bir malumat vermeksizin Şâfiî mezhebine göre izah etmiştir.¹⁴⁴⁶ Müellifin, bu ve benzeri fikhî konularda, akâid, lügat, tefsir, cerh ve ta'dile dair bölümlerinin aksine atfedilen kaynak ve delillerin sınırlı kalmış olması ise Nevevî'nin metodu ve fıkha olan hakimiyeti ile açıklanabilir. Nitekim imana dair bir bâb ile ahkam içeren bir bâbın yüzeysel bir kıyaslanmasında bile bu metot farkı bariz olarak ortaya çıkacaktır.

Nevevî kimi bâblarda Şâfiî mezhebine ait görüşler yanında farklı mezheplerin kanaatlerini de zikreder. Bu durum Nevevî'nin mutlak bir mezheb taassubu içerisinde olmadığını bir yansıması olarak düşünülebilir. Ancak mensubiyetin doğal bir sonucu olarak tercih genelde Şâfiî'den yana olmaktadır. Mesela meninin hükmü bâbında,¹⁴⁴⁷ meninin necis olduğu kanaatini taşıyan âlimlerin görüşü, ardında da tahirliğini savunan İmam Şâfiî'nin kanaati nakledilir. Burada üzerinde durulması gereken husus Şârih'in neye göre tercihte bulunduğudır. Nevevî, meninin tahirliği hususunda Ali b. Ebî Tâlib, Sa'd b. Ebî Vakkas, İbn Ömer, Hz. Aişe, ve Ahmed b. Hanbel'e ait nakiller bulunduğunu kaydetmiştir. Ayrıca, meninin necisliğini savunanların, meninin yıkanmasını içeren rivayetleri, tahirliğini savunanların ise, meninin ovalanmasını yeterli gören rivayetleri delil olarak kabul ettiklerini ifade etmiştir. Nevevî, her iki görüşün delillerine atıfta bulunduktan sonra tercihinin sebebine dair işaret mahiyetinde şöyle bir istidlalde bulunmuştur: “Şayet

¹⁴⁴⁵ Müslim, Tahâret, 97.

¹⁴⁴⁶ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.180.

¹⁴⁴⁷ Bkz. Müslim, Tahâret, 105-109.

meni necis olsaydı Hz. Peygamber, ovalamakla yetinmeyip, kan vb. necasetlerde olduğu üzere yıkamayı tercih ederdi. Nitekim bazıları, meninin yıkanmasına dair rivayetleri,¹⁴⁴⁸ yıkamanın müstehaplığı ve Hz. Peygamber'in elbisenin temiz olmasını tercih etmesi ile tevîl etmiştir.” Müellif, Hz. Aîşe'nin kuruyan meniye ovalamasını ihtiva eden rivayeti¹⁴⁴⁹ tercihinde delil olarak kullanarak sözlerini şöyle noktalar: “Şayet meni necis olsaydı, Hz. Peygamber yıkamayı terk ederek o bölgeyi ovalamakla yetinmezdi.”¹⁴⁵⁰

Kaydettiğimiz bu misal ile İmam Nevevî'nin verdiği hükmü tartışma gayesini taşımamaktayız.¹⁴⁵¹ Lakin Şârih'in muhalif olan görüşün delilinin zayıflığına dair ayrıntılara fazla girmemiş olması üslûp olarak dikkat çekmektedir. Her ne kadar bahsi geçen misalde olduğu üzere muhalif görüşlere dair bazı telmihlerde bulunduğu görülse de genel üslûp ayrıntılara fazla yer vermeme cihetindedir. Bu durumu da bir eksiklik olarak kabul etmek yerine, eserin bir fûrû fıkıh eseri değil, hadis şerhi olmasıyla izah etmek daha doğru olacaktır. Nitekim, Nevevî, mukaddimede dileseydi şerhini tekrara düşmeden 100 cilt olarak yazabileceğini, ancak muhtasar bir eser meydana getirmeyi murad ettiğini belirtmiştir. Çoğu defa da Şârih'in verdiği ahkâmın detayını isteyenleri *Mühezzeb* şerhine havale etmiş olması yine bu bağlamda değerlendirilmesi gereken önemli bir husustur.

¹⁴⁴⁸ Bkz. Müslim, Tahâret, 108.

¹⁴⁴⁹ Müslim, Tahâret, 109.

¹⁴⁵⁰ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.187-188.

¹⁴⁵¹ Ahmed Naim (ö. 1934), meninin yıkanmasına dair Hz. Aîşe'den nakledilen rivayetlerin, meninin tahâretine kâil olmayan Hanefî fukahası için hüccet olduğunu ifade etmiştir. Müellif sözlerinin devamında birçok fukahanın da diğer birtakım ehadise bakarak (menin) tahâretine kâil olduklarını ve bu hadiste vukû olunan guslû de nedbe mahmul ettiklerine dair iddiaları kaydetmiştir. (Bkz. Ahmet Naim, **Tecrîd-i Sarîh**, c.1, s.180.) Aynî ise meninin yıkanması hadisini, yıkamanın müstehaplığına ve ovalamayı ifade eden hadisleri de meninin tahâretine delil getirerek iki hadisin arasını bulmaya çalışanlara itiraz etmiştir. Bu konuda Şârih şunları kaydeder: “İki hadis arasında tearuz bulunduğunu iddia eden kimdir ki, onların arasını bulmaya hacet kalsın. Biz bu bâbda bulunan hadislerin arasında tearuz bulunduğunu asla kabul etmiyoruz. Bilakis yıkamayı bildiren hadis meninin pis olduğuna delâlet eder. Buna kıyasen kuru meniye de yıkamak icab ederdi. Lakin ovalamayı bildiren hadis onu tahsis etmiştir. Binaenaleyh hadislerin arasını bulmaya kalkışan zatın, “Yıkamak temizlik için müstehap olduğuna hamledilir.” demesi boş sözdür.” (Bkz. Aynî, **Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîh-i Buhârî**, c.3, s.143. Ayrıca bkz. Davudoğlu, **Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi**, c.1, s.778.)

Kimi zaman Nevevî'nin, Şâfiî mezhebine muarız görüşün delilini kaydettiği, akabinde ise bu delili Şâfiî mezhebi bağlamında tevil ettiği görülmektedir. Mesela, bir rivayette Hz. Peygamber'in, "Her kim Fâtihâtü'l-kitâbı (Fâtiha sûresi) okumadan namaz kılsa, o namaz eksiktir."¹⁴⁵² beyanında bulunduğu nakledilmektedir. Müellif, rivayetin ahkamı bağlamında hadise şöyle izahat getirmiştir: "İmam Mâlik, Şâfiî, sahâbî ve tâbiûnun cumhuruna göre namazda Fâtiha sûresini okumak tayin edilmiş olup, okumaktan aciz olanlar dışında yer alanların başka bir şey okuması yeterli değildir. Ebû Hanîfe ve az sayıda âlim ise Hz. Peygamber'in "Kur'ân'dan kolayına geleni oku."¹⁴⁵³ ifadesine binaen namazda fâtihanın değil, Kur'ân'dan herhangi bir yeri okumanın vücut ifade ettiğini belirtmiştir. Buna mukabil cumhurun delili ise "Ümmü'l-Kur'ân'ı okumayanın namazı yoktur." hadisidir.¹⁴⁵⁴ Nevevî, cumhurun delilindeki "Namazı yoktur." ifadesinin kemale işaret ettiği iddiasına itiraz etmiştir. Ayrıca Nevevî hadiste geçen "Namazı yoktur." ifadesinin bu şekilde tevil edilmesinin lafzın zahirine aykırı olduğunu belirtmiştir. Akabinde ise Şâfiî mezhebini teyid gayesiyle Ebû Hureyre'nin "لا يجزي صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب" "İçerisinde Fâtiha sûresi okunmayan bir namaz, yeterli değildir."¹⁴⁵⁵ rivayetini nakletmiştir. İmam Nevevî, cumhurun deliline yapılan eleştiriye itiraz ederek tavrını ortaya koyduğu gibi karşı delil olarak sunulan "Kur'ân'dan kolayına geleni oku."¹⁴⁵⁶ rivayetinin, fâtiha sûresine, fâtiha okumaktan aciz olanlara veya fâtihadan sonra ziyade yapılan kıraate hamledilmesinin imkânından bahsetmiştir. Böylece Nevevî kendi kanaatinin delili olarak sunulan hadisin lafzın zahirine aykırı olarak tevil edilmesine karşı çıkarken, karşı görüşün dayandığı hadisi ise mezhebinin kanaati vechesinde tevil etmekten geri durmamıştır.¹⁴⁵⁷

Nevevî'nin, kimi zaman mensub olduğu mezhebî kanaatin etkisiyle yaptığı teville hadisin lafzını zorladığı hissini veren istidlallerde bulunduğu müşahede

¹⁴⁵² Müslim, Salât, 41.

¹⁴⁵³ Müslim, Salât, 45.

¹⁴⁵⁴ Bkz. Müslim, Salât, 36, 37, 38.

¹⁴⁵⁵ Tirmizî, Salât, 116.

¹⁴⁵⁶ Bkz. Müslim, Salât, 45.

¹⁴⁵⁷ Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.322

edilmektedir. Mesela “kitâbü’s-salât” bölümünde nakledilen bir hadiste Hz. Aîşe, bir gece Hz. Peygamber’i yatağında bulamadığını, akabinde ise onu ararken elinin secde yerinde ibadet eden Hz. Peygamber’in ayaklarının içine dokunduğunu rivayet etmiştir.¹⁴⁵⁸ İmam Nevevî’nin, bu bölümde, mezkur rivayeti kadının dokunmasının abdesti bozmayacağını delili olarak kabul eden Ebû Hanîfe’ye muhalefet etmesi ve hadisin lafzında vaki olan teması ise hiçbir lafzî karine olmamasına rağmen, aradaki engelle gerçekleşen bir dokunmaya hamletmesi ya eserde zikretmediği fakat kendisince malum haricî delillerin varlığı ile ya da mezhebî mensubiyeti ile izah edilebilir.¹⁴⁵⁹

Konunun dikkat çeken diğer bir misali ise “Namaz kılanın önünde uzanmak” bâbında zikredilen hadisin şerhinde görülmektedir. Bahsi geçen rivayette Hz. Aîşe, Hz. Peygamber’in geceleyin namaz kıldığını ve bu esnada kendisinin de hayızlı olduğu bir halde hemen yanı başında bulunduğunu aktarmaktadır.¹⁴⁶⁰ İmam Nevevî, Ebû Hanîfe’ye göre erkeğin namazının, yanı başında bir kadının namaz kılması sebebiyle batıl olduğunu; fakat yukarıdaki hadisin ise bunun aksine delil olduğunu iddia etmiştir.¹⁴⁶¹ Buna mukabil Davudoğlu, her ne kadar Nevevî’nin şahsında bir değerlendirmede bulunmasa da Ebû Hanîfe hakkında dile getirilen mezkur iddiayı şu sözlerle tenkit etmiştir: “Kirmânî (ö. 786/1384), bu hadisle istidlal ederek: ‘Kadınla bir hizada namaz kılmak namazı bozmaz.’ demiştir. Ulemeden bazıları da bu hususta ona tabi olmuştur. Aynî’nin beyanına göre Kirmânî, bu sözyle Hanefiler’e dokunmak istemiştir. Çünkü onlara göre kadınla yan yana namaz kılmak erkeğin namazını bozar, lakin bu mesele Kirmânî’nin işaret ettiği gibi mutlak değil, bazı kayıt ve şartlarda mukayyettir. O şartlardan biri erkekle kadının namazda eda ve tahrime hususlarında müşterek olmalarıdır. Hadiste böyle bir şey zikredilmediğine göre beyan edilen muahazat yani yan yana durma Hanefiler’e göre de namaza mani değildir.”¹⁴⁶² Hadisin, “Namaz kılanın önünde uzanmak” bâbında zikredilmesi ve bâbın genelinde ise Hz. Aîşe’nin kendi odasında namaz kılan

¹⁴⁵⁸ Müslim, Salât, 222.

¹⁴⁵⁹ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.426.

¹⁴⁶⁰ Müslim, Salât, 273.

¹⁴⁶¹ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.454.

¹⁴⁶² Davudoğlu, **Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi**, c.2, s.1184

Rasûlullah'ın önünde uzanmasına dair malumatı içermesine rağmen İmam Nevevî'nin zahirden ve bağlamdan uzaklaşarak ulaştığı bu istidlal de mezhebî tavrın bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

4.4.6. Ahkâmın Hikmetini Beyan

İmam Nevevî, rivayetleri şerh ederken kimi bölümlerde hadisin hikmetine dair izahatlarda bulunur. Mesela ezanın nasıl okunacağına dair bir rivayette Enes'in "امر بلال ان يشفع الاذان و يوتر الاقامت" "Ezanı çift, kameti ise tek okuması için Bilal'e emredildi."¹⁴⁶³ sözü nakledilmektedir. Şerhte, ezanın çift, kametin ise tek olmasının hikmeti şöyle izah edilir: "Ezan gaib olan kişilere çağrıdır. Davetin daha iyi duyurulabilmesi için ezan tekrar edilir. Buna mukabil kamet hazır olan kişilere yapılan bir davet olması sebebiyle tekrara hacet bulunmamaktadır. Âlimler buna binaen kametteki sesin ezana göre daha alçak olmasının uygun olacağı kanaatini belirtmişlerdir."¹⁴⁶⁴

Hz. Peygamber'in tekbir esnasında, rükuya giderken ve rükûdan doğrulurken ellerini kaldırmasına dair hadislerin¹⁴⁶⁵ şehinde Nevevî, Hz. Peygamber'in bu fiilindeki hikmeti şöyle aktarır: "İmam Şâfî'ye göre Hz. Peygamber, Allah'a tazim ve Rasulüne ittiba gayesiyle ellerini kaldırmıştır. Bazıları da bu fiili mağlub olan esirin teslim olduğunu ve boyun eğdiğini beyan için elini uzatmasına benzetmişlerdir. Kimileri de Hz. Peygamber'in tekbir esnasında elini kaldırmasını, başladığı amelin büyüklüğüne, dünya işlerini geriye atarak her şeyi ile namaza ve münacata yöneldiğine işaret ettiğini ifade etmişlerdir."¹⁴⁶⁶

"Öğle ve ikindi namazındaki kıraat" bâbında Hz. Peygamber'in namazlarındaki kıraatının mahiyeti hakkında rivayetler¹⁴⁶⁷ nakledilmiştir. İmam Nevevî, bu hadisleri şerh ederken namazlardaki kıratın uzun veya kısa olmasındaki hikmeti şu şekilde ifade etmiştir: "Sabah ve öğle namazındaki kıratın uzun olmasının

¹⁴⁶³ Müslim, Salât, 2.

¹⁴⁶⁴ Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.301.

¹⁴⁶⁵ Bkz. Müslim, Salât, 21-26.

¹⁴⁶⁶ Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.316.

¹⁴⁶⁷ Müslim, Salât, 154-162.

hikmeti gecenin ahirinde ve kaylule vaktinde bulunan bu iki vaktin uyku nedeniyle gaflet vakti olmasıdır. Hz. Peygamber de bu iki vakitteki kıraati uzun tutar ki, gafletle geç kalan kişi de bu vakitleri idrak edebilsin. İkinci namazı ise böyle değildir. Bilakis bu vakit çalışan kişilerin yorgunluk anıdır. Bundan dolayı da Hz. Peygamber bu vaktin kıraatini hafif tutmuştur. Akşam namazı, eda zamanının dar olduğu bir vakit olması hasebiyle ziyadesiyle kısa bir kıraati gerektirir. Bununla birlikte oruç tutan kişilerin ve onların misafirlerinin akşam yemeğine ihtiyaç duymaları da bu vaktin hafif tutulmasının diğer bir hikmetidir. Yatsı namazına gelince bu vakitte uyku ve uyuklamanın galebe çaldığı bir vakittir. Fakat bu namazın vakti geniş olduğu için ikinci namazındaki gibi kıraat okunmuştur.”¹⁴⁶⁸

Nevevî, Hz. Peygamber’in ashabına visal orucunu nehyetmesindeki¹⁴⁶⁹ hikmetleri ve bu ibadet neticesinde meydana gelebilecek muhtemel mefsedetleri ise şöyle beyan etmiştir: “İbadete karşı bıkkınlık oluşması, namazın huşu içerisinde tamamlanması, âdâbına riayet edilmesi, gerekli zikirlerin yerine getirilmesi gerektiği halde bu oruç sebebiyle bu konularda zafiyetlerin oluşması ayrıca gündüz ve gece yerine getirilmesi gereken sair meşru vazifelerde kusurların meydana gelmesidir.”¹⁴⁷⁰

Nevevî’nin şerhinde hadisin hikmetini izah ederken ayetlerden de istifade ettiği görülmektedir. Örneğin, bir rivayette Hz. Peygamber cuma gününün oruç için tahsis edilmesini uygun görmediğini beyan etmiştir.¹⁴⁷¹ Şârih, Hz. Peygamber’in bu nehyindeki hikmeti şöyle izah etmiştir: “Cuma günü, dua, zikir, ibadet, gusül, cuma namazına erken gitme, hutbeyi dinleme gibi birçok meşgalenin olduğu bir gündür. Ayrıca “فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا” “Namaz kılınınca artık yeryüzüne dağılın ve Allah’ın lütfundan isteyin. Allah’ı çok zikredin; umulur ki kurtuluşa erersiniz.”¹⁴⁷² ayetinde belirtildiği gibi Allah’ı zikretmenin arttırılması gereken bir gündür. İşte bu sayılan ibadetlerin daha zinde yapabilmesi ve

¹⁴⁶⁸ Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.394.

¹⁴⁶⁹ Bkz. Müslim, Sıyâm, 55-59.

¹⁴⁷⁰ Nevevî, **el-Minhâc**, c.7, s.213.

¹⁴⁷¹ Bkz, Müslim, Sıyâm, 148.

¹⁴⁷² Cuma, 62/10.

bıkkınlığa meyledilmemesi için Allah Rasulü bugünde oruç tutulmasını uygun görmemiştir.”¹⁴⁷³

Nevevî'nin ahkâm hadislerini şerh metoduna dair kaydettiğimiz malumatların akabinde seçilen rivayetler özelinde Şârih'in Hz. Peygamber tasavvurunu yansıtan bazı mülâhazalarına yer vermeyi uygun gördük. Bu sayede Nevevî'nin peygamber algısının hadis yorumundaki tezahürünü belli ölçüde görmek mümkün olabilecektir.

4.5. NEVEVÎ'NİN ŞERHİNDE PEYGAMBER TASAVVURU İLE İLGİLİ DEĞERLENDİRMELER

İmam Müslim *Sahîh*'in birçok bölümünde Hz. Peygamber'in gerek peygamberlik yönünü, gerekse beşeri durumunu ortaya koyan rivayetlere yer vermektedir. Özellikle de “kitâbü'l-fedâil” bölümünde Allah Rasulü'nün faziletini ihtiva eden rivayetler biraraya getirilmiştir. Burada yer alan hadislerde Hz. Peygamber'in nesebi, fazileti, ahlakî meziyetleri ve bedenî vasıflarına dair pek çok konu yer almaktadır. Bu bölüm içerisinde tercih edilen bâb başlıkları ve mezkur hadislerin şerhinde yapılan değerlendirmeler Nevevî'nin Hz. Peygamber algısını göstermesi adına önem arz etmektedir. Mesela Şârih bu bölümün ilk iki bâb başlığında “Hz. Peygamber'in nesebinin fazileti ve Peygamberlik gelmeden önce taşın ona selam vermesi” ve “Peygamberimizin bütün mahlukattan üstün yaratılışı bâbı” şeklinde bir başlık tercih ederek Allah Rasulü'nün neseb olarak seçildiğini, bütün mahlukattan üstün olduğunu ve seçilmişliğin emarelerinin mûcize sûretinde peygamberlikten evvel de görülmeye başlandığını vurgulamıştır. Yine Nevevî, “Ahlakça insanların en güzeli olması”, “Hz. Peygamber'in insanlara hayır yapmakta esen rûzgardan daha cömert olması”, “Hz. Peygamber'in kokusunun güzel, cildinin yumuşak oluşu ve kendisine dokunmakla teberrük edilmesi”, “Terinin güzel kokması ve onunla teberrük edilmesi” vb. bâb başlıkları ile Hz. Peygamber'in ahlaken ve bedenen üstün meziyetlere sahip bir kişi olduğunu ifade etmiştir. Nevevî'nin Hz.

¹⁴⁷³ Nevevî, *el-Minhâc*, c.7, s.261.

Peygamber tasavvurunu ortaya koyan bâb başlıkları ve değerlendirmeler bu bölüm ile sınırlı değildir. Nitekim şerhin birçok yerinde Hz. Peygamber'in gerek peygamberlik yönü, gerekse beşerî durumunu ifade eden tespitlere rastlamak mümkündür.

Bütün bu tespitlerin değerlendirmesini ve Nevevî'nin "Peygamber algısını" izhar etmeyi yapılacak müstakil çalışmalara havale ederek, sadece seçmiş olduğumuz bazı konu başlıkları çerçevesinde İmam Nevevî'nin Hz. Peygamber algısına dair mülâhazalarımızı ortaya koymaya çalışacağız.

4.5.1. Hz. Peygamber'in Gösterdiği Mûcizelere Bakışı

İmam Nevevî'nin şerhinde zaman zaman Allah Rasulü'nün nübüvvet öncesi ve sonrası dönemine ait mûcizeleri ihtiva eden bir takım değerlendirmelere rastlanmaktadır. Mesela "Hz. Peygamber'in mûcizeleri" bâb başlığı altında zikredilen hadislerin şerhine Nevevî şu cümleler ile başlar: "Bu bâb hadislerinde Hz. Peygamber'in parmaklarının arasından suyun kaynayıp artması¹⁴⁷⁴ ve yemeği çoğaltması¹⁴⁷⁵ görülecektir. Bunların hepsi açık bazı mûcize olup Allah Rasulü'nden muhtelif yerlerde ve çeşitli hallerde görülmüş; mecmuu tevatür derecesine varmıştır."¹⁴⁷⁶ Nevevî, yaptığı bu değerlendirmeler ile Allah Rasulü'nün hayatında görülen mûcizelere dair genel kanaatini ifade etmiştir. Ancak buradaki hadislerinin mecmuunun tevatür derecesine ulaştığı ifadesi dikkat çeker mahiyettedir. Çünkü Müslim'in *Sahîh*'inde ahad olarak rivayet edilen bu hadisler her ne kadar Hz. Peygamber'in hayatında bu mûcizelerin yer aldığına kanaat getirmemize olanak

¹⁴⁷⁴ Bkz. Müslim, Faziletler, 4-7.

¹⁴⁷⁵ Bkz. Müslim, Faziletler, 8, 9.

¹⁴⁷⁶ Nevevî, *el-Minhâc*, c.15, s.40.

sağlasa da bu hadislerin mecmuunun tevatür¹⁴⁷⁷ derecesine ulaştığını iddia etmenin zor olduğu açık olarak görülmektedir.¹⁴⁷⁸

Allah Rasulü'nden sadır olan bu gibi olağanüstü hâdiselerin kimisi o günde yaşayan insanlara hitap ettiği gibi kimisi de daha sonraki dönemde yaşayan nesillere hitap eder mahiyettedir. Gelecekte haber verme şeklinde gerçekleşen bu hâdiselerin hak olduğunu ifade eden Nevevî, bu bilgilerin Allah'ın dilemesi ile Hz. Peygamber'de sadır olan birer mûcize olduğunu belirtmiştir. Mesela Müslim'de rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber bir gün Ümmü Haram binti Milhan'ın¹⁴⁷⁹ evine gider. Orada kaylule yaparken tebessüm ederek uyanır. Sebebini soran Ümmü Milhan'a Allah Rasulü, "Bana ümmetimden tahtlar üzerinde krallar gibi denizin sırtına binen bir kavim gösterildi." şeklinde cevap verir. Ümmü Milhan, Hz. Peygamber'e kendisini o kavimden eylemesi için Allah'a dua etmesini ister. Hz. Peygamber ise "Şüphesiz sen onlardansın." buyurur. Allah Rasulü bir müddet daha uyur ve tekrar gülerek uyanır. Sebebi sorulduğunda ise Hz. Peygamber evvelki gibi cevap verir. Ümmü Milhan, "Allah'a dua et beni onlardan eylesin." diye talebini yineleyince Allah Rasulü, "Sen evvelkilerdensin." diye karşılık verir. Rivayetin devamında Ümmü Milhan'ın Übâde b. Sâbit ile evlendiği, eşiyle denizde gazaya çıktığı ve Ümmü Milhan'ın bu seferde kendisine verilen katırdan düşerek boynunu kırdığı nakledilmektedir.¹⁴⁸⁰ Nevevî, bu hadisi şerh ederken Allah Rasulü'nün uykudan uyandıktan sonra geleceğe dair verdiği haberleri bir mûcize olarak değerlendirir.¹⁴⁸¹

Hadislerde Hz. Peygamber'in nübüvvetten sonraki dönemine dair bu ve benzeri mûcizelere rastlandığı gibi nübüvvet öncesi döneme ait mûcizelere de şahit

¹⁴⁷⁷ Hadis usulünde mütevatir hadis tanımlanırken, yalan üzerine ittifak etmeleri mümkün olmayan bir grubun, yine aynı vasıftaki başka bir gruptan rivayet ettikleri haber olarak ifade edilir.(Bkz. İbnü's-Salâh, **Ulûmü'l-Hadîs**, s.267; Koçyiğit, **Hadîs Usûlü**, s.16) Bu tanım çerçevesinde bahsi geçen rivayetlerin tümünün tevâtür olarak nitelendirilmesinin isabetli olamayacağı açıktır.

¹⁴⁷⁸ Bu konuda yapılan bazı değerlendirmeler için bkz. Seyit Avcı, **Sahih-i Müslim'in "Kitabü'l-fezâil" Bölümüne Göre Hz. Peygamber'in Bazı Özellikleri**, **İstem**, Yıl:10, Sayı:19, 2012, (s.11-32), s.21.

¹⁴⁷⁹ Davudoğlu şerhinde Ümmü Milhan'ın Hz. Peygamber'in süt teyzesi olduğunu söylemiştir. Davudoğlu, **Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi**, c.5, s.3907.

¹⁴⁸⁰Bkz. Müslim, **Emirlik**, 160-162.

¹⁴⁸¹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.13, s.60.

olmak mümkündür. Bu hadislerin şerhine baktığımızda İmam Nevevî'nin mûcize hususunda herhangi bir zaman kaydı koymadığını ve neticede bu mûcizelerin Hz. Peygamber'in doğumundan itibaren görülmeye başladığını îmâ ettiğini söyleyebiliriz. Mesela bir rivayette Hz. Peygamber'in "Ben Mekke'de bir taş bilirim. Peygamber olarak gönderilmemden önce bana selam veriyordu. Ben onu şimdi de pekâlâ görüyorum."¹⁴⁸² İmam Nevevî, bu hadisi "Hz. Peygamber'in nesebi ve nübüvvetten önce taşın kendisini selamlaması" bâbı altında şerh etmiş ve yaşanan hâdiseyi Allah Rasulü'nün bir mûcizesi olarak değerlendirmiştir. Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesi veya nübüvvet sonrası mûcizelerinin sübûtu ve mahiyeti hakkında tartışmalar bir yana; İmam Nevevî'nin şerhinde doğumundan itibaren birçok hususta olağanüstülüklere sahip bir peygamber tasviri yapılmakta ve bunların her birisi mûcize kavramı ile nitelendirilmektedir. Ancak î'câz kökünden türeyen ve aciz kılma anlamı taşıyan¹⁴⁸³ mûcize kelimesinin mahiyeti konusunda kimi zaman kavram kargaşası yaşanmakta ve buna bağlı olarak da Hz. Peygamber'e çok sayıda mûcize nisbet edilmektedir.¹⁴⁸⁴

Kelamcılara göre Allah'ın dilemesi ile peygamberlerin elinde, nübüvvet iddiasını tasdik için zuhur eden hârikulâde olaylara mûcize denir.¹⁴⁸⁵ Bu tarif çerçevesinde bir şeyin mûcize olabilmesi için taşıması gereken şartlar arasında hârikulâde vasfı taşıması ve bu mûcizeyi ortaya koyan peygamberin inanmayanlara karşı bir meydan okumasının akabinde zuhur etmesi dikkat çekmektedir.¹⁴⁸⁶ Buna göre bazı kelamcılar bir peygamberde meydan okuma olmaksızın, arada sırada

¹⁴⁸² Müslim, Fezâil, 2.

¹⁴⁸³ **Lisânü'l-Arab**, "Acz", c.5, s.369; Teftâzânî, **Şerhu'l-Makâsîd**, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1998, c.2, s.360.

¹⁴⁸⁴ Bkz. Adil Bebek, Kelam Literatürü Işığında Mûcize ve Hz. Muhammed'e Nisbet Edilen Hissî Mûcizelerin Değerlendirilmesi, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (s.121-148) Sayı:18, (2000), s.121.

¹⁴⁸⁵ Âmidî, İmam Seyfüddin, **Ebkârü'l-Ekâr fî Usûli'd-Dîn**, Ahmed Muhammed el-Mehdî (Tah.), Dâru'l-Kütübî ve'l-Vesâik, 2004, c.4, s.19.

¹⁴⁸⁶ Mûcizenin şartları hakkında detaylı bilgi için bkz. Âmidî, **Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn**, c.4, s.20-21.

meydana gelen olağanüstü olayların terim anlamıyla mûcize olarak ifade edilmesinin isabetli olmayacağını dile getirmektedir.¹⁴⁸⁷

“Nübüvveti İspat Açısından Hissî Mûcizeler” konusunda doktora çalışması yapan Halil İbrahim Bulut, kimi âlimlerin hissî mûcizeleri tamamen reddederken kimilerinin ise her olağanüstü hâdiseyi mûcize olarak nitelendirdiğini kaydeder. Hadis kaynaklarında rivayet edilen harikaların hepsini kabul etmenin veya reddetmenin mantıklı olmadığını beyan eden müellif, haddizatında bazı hârikulâde olayların vukuunun Kur’an-ı Kerim ile sabit olduğunu, ancak bunların mûcize olarak isimlendirmekten ziyade ilâhi lütuf ve inayet olarak nitelendirmenin daha isabetli olacağını kaydederken gerekçesini şöyle belirtir: “Çünkü kelam literatüründe mûcize denildiğinde, peygamberlik iddiası, tehdî ve davaya uygun tarzda meydana gelen ve inkarcıların huzurunda onları iman etmeye sevk etmek gayesiyle gösterilen hârikulâde olaylar kastedilir.”¹⁴⁸⁸ Bu bağlamda Hz. Peygamber’in parmaklarının arasından suyun kaynayıp artması¹⁴⁸⁹, yemeği çoğaltması¹⁴⁹⁰, gaybden haber vermesi gibi peygamberlik iddiası ve tehdî taşımayan bazı hâdiselerin mûcize olarak nitelendirilmesinden ziyade Cenâb-ı Hakk’dan gelen harika birer lütuf olarak izah edilmesinin daha isabetli olacağını düşünmekteyiz.

4.5.2. Hz. Peygamber’e İttibâ

Kur’an-ı Kerîm’de Allah Teâlâ kendisine itaat edilmesini, ardından da Rasulü’ne itaat edilmesini istemiştir.¹⁴⁹¹ Bunun da ötesinde Cenab-ı Hakk, Rasulü’ne itaati kendisine itaat olarak nitelendirmiş,¹⁴⁹² onu sevmeyi de kendisinin sevgisini kazanmanın bir koşulu olarak değerlendirmiştir.¹⁴⁹³ Dolayısıyla Hz. Peygamber’e ittibâ etmek, bütün ümmetin üzerine düşen bir vecibedir. Ancak bu ittibânın Hz.

¹⁴⁸⁷ Bkz. Bebek, Kelam Literatürü Işığında Mûcize ve Hz. Muhammed’e Nisbet Edilen Hissî Mûcizelerin Değerlendirilmesi, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s.122.

¹⁴⁸⁸ Halil İbrahim Bulut, *Nübüvveti İspat Açısından Hissî Mûcizeler*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001), s.287-288.

¹⁴⁸⁹ Bkz. Müslim, Fezâil, 4-7.

¹⁴⁹⁰ Bkz. Müslim, Fezâil, 8, 9.

¹⁴⁹¹ Bkz. Nisa, 4/59.

¹⁴⁹² Bkz. Nisa, 4/80.

¹⁴⁹³ Bkz. Â’li İmran, 3/31

Peygamber'in her davranışını aynı şekilde taklit olarak mı anlaşılması gerektiği ve yine Allah Rasulü'nün bir beşer olarak sevdiği her şeyi sevmenin de bu kapsama dahil edilip edilemeyeceği, üzerinde durulması gereken bir mevzudur.

Bu bölümde İmam Nevevî'nin Hz. Peygamber'in kişisel beğenileri karşısında nasıl bir değerlendirmede bulunduğunu ortaya koymaya çalışacağız. Özellikle bu konudaki peygamber algısını tespit adına Enes b. Mâlik'den nakledilen şu hâdise dikkate mûcibtir. Rivayet edildiğine göre Enes b. Mâlik, Allah Rasulü ile beraber bir davete katılır. Bu davette sofraya arpa ekmeği ve içinde kabak olan bir tür çorba konulur. Yemek esnasında Enes b. Mâlik, Hz. Peygamber'in çorbadaki kabaklara olan ilgisini fark edince, kendisi kabakları yemekten vazgeçer. Rivayetin devamında ise sahâbî râvisi o günden sonra kabak yemeğini kendisin de sever olduğunu ifade etmiştir.¹⁴⁹⁴ İmam Nevevî, bu hadisleri şerh ederken rivayetten çıkarılabilecek bazı fâideleri sıralamıştır. Bu maddeler genel itibarıyla kabul edilebilir çıkarımlar olsa da şu istidlâlin, aynı mahiyette olduğunu söylemek zor olsa gerektir. Şöyle ki: İmam Nevevî'ye göre bu hadis kabağın faziletini, kabak sevmenin müstahaplığını ortaya koymaktadır. Aynı şekilde bu hadis, sadece kabağı değil, Allah Rasulü'nün sevdiği her şeyi sevmenin ve bu hususta hırslı olmanın da müstahaplığını beyan etmektedir.¹⁴⁹⁵

Bu hadiste Allah Rasulü'nün bir yemeğe olan ilgisi ve bunu gören sahâbînin Hz. Peygamber'e olan sevgi ve muhabbetinin tezahürü görülebilmektedir. Şahsî olarak değerlendirildiğinde bir sahâbînin Hz. Peygamber'i adım adım takip etmesi ve yapabildiği ölçüde her hususta onu örnek almaya çabalaması, anlaşılabilir bir hadisedir. Nitekim bir hadiste¹⁴⁹⁶ Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin Allah Rasulü'ne yemek yolladığı zaman, geri gönderilen sofrada Allah Rasulü'nün tabağın neresinden yediğini sorarak Hz. Peygamber'in tabaktaki parmak izlerini bile takip eden bir nesilden söz edilmektedir. Bu durumun ne derece sünnet olduğu ve Hz. Peygamber'e ittibanın böyle mi anlaşılması gerektiği tartışılabilir bir mevzu olmakla beraber, bir

¹⁴⁹⁴ Bkz. Müslim, Eşribe, 144-145.

¹⁴⁹⁵ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.13, s.221.

¹⁴⁹⁶ Müslim, Eşribe, 171.

kısım sahâbe tarafından sergilen bu gibi davranışların Allah Rasulü'ne sevginin, hatta kimilerine göre ittibanın bir tezahürü olarak kabul gördüğü muhakkaktır. Bu bağlamda Nevevî'nin de, Enes b. Mâlik'in kabağı sevme mevzusundaki beyanını, itimat ve amel edilmesi gereken bağlayıcı bir tevil olarak kabul ettiği görülmektedir.¹⁴⁹⁷ Aynı şekilde Nevevî'nin kabak sevmenin müstahaplığına dair verdiği hüküm ve bunu bâb başlığı olarak tercih etmesi de Hz. Peygamber'e ittibâyı nasıl değerlendirdiğine dair bir fikir vermesi adına dikkate değer bir veri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu hadisten çıkarılan hükümlerle ilgili dikkat çeken bir diğer husus ise İmam Nevevî'nin Allah Rasulü'nün sevdiği her şeyi sevmeyi müstehap kabilinden saymış olmasıdır. Hz. Peygamber'in bir yemeğe ait şahsi bir beğenisi ve bu hadiseye şahit olan bir sahabînin ise kişisel tercihi karşısında böylesi umumî bir hüküm istidlalinde bulunmanın yeterince isabetli olmadığı kanaatini taşımaktayız. Öyle ki, Hz. Peygamber'in bazı şeyleri tabiatı gereği sevdiği ve bazı şeyleri ise sevmediği malum bir durumdur. Nitekim Allah Rasulü'nün kendisine ikram edilen keleri sevmediğini söylemesine rağmen, Halid b. Velid'in bu yemeği afiyetle yediği ve Allah Rasulü'nün de bunu yadırgamadığı rivayetlerde sabittir.¹⁴⁹⁸ Buna rağmen Nevevî'nin Allah Rasulü'nün sevdiği her yemeği sevmeyi müstehap kabul etmesi anlaşılır bir durum olmasa gerektir. Bir diğer husus ise her ne kadar Nevevî, Hz. Peygamber'in sevdiği şeyleri sevmeyi müstehap kabul edip bunu da bâb başlığına koymuş olsa da aynı tavrı Hz. Peygamber'in yemekten hoşlanmadığı şeyleri sevmeme noktasında göstermediğine şahit olmaktayız. Şöyle ki, İmam Nevevî'nin Enes hadisine yaklaşım metoduna göre nasıl ki, kabak yemek müstehap ise keler yemek de mekruh olması gerekirdi. Çünkü sevdiği şeylere ittibâ müstehap olduğu üzere sevmediği şeyleri yapmak ise bu hükmün zıddı olmalıdır. Ancak Nevevî, bu

¹⁴⁹⁷ Nevevî, **el-Minhâc**, c.13, s.236. Buna mukabil hadislere göre Hz. Peygamber'in beşeri yönü ile ilgili çalışması bulunan Musa Bağcı, Hz. Peygamber'in hoşlandığı veya hoşlanmadığı yiyeceklerin olmasını, onun beşeri tabiatı, içinde bulunduğu toplumun mutfak kültürü ve damak tadı ile açıklar. (Bağcı, **Beşer Olarak Hz. Peygamber**, s.228-229.) Dolayısıyla kişisel tercihler ve kültürel değerler ile ifade edilebilecek rivayetlerin ittiba gerektiren ahkam rivayetleri ile mukayese edilemeyeceği açıktır.

¹⁴⁹⁸ Bkz. Müslim, Sayd ve Zebâih, 43.

hadisi değerlendirirken, keler yemeyi mekruh kabul eden Ebû Hanîfe'yi ve dahi keler yemeyi haram kabul eden Kâdî İyâz'ı tenkit etmektedir. “Keler yemenin mubah kılınması” bâbında geçen hadisin şerhinde İmam Nevevî, bu durumu şöyle değerlendirmektedir: “Müslümanlar keler yemenin helal olduğu ve mekruh olmadığı hususunda icmâ etmişlerdir. Ancak bu duruma keler yemeyi mekruh sayan Ebû Hanîfe muhalefet etmiştir. Aynı şekilde Kâdî İyâz'da bazı âlimlerin bu konuda “haram” hükmünü verdiklerini ifade etmiştir. Ancak ben hiçbir âlimden böyle bir hükmün sadır olacağını sahih görmüyorum. Şayet böyle bir hüküm verilse bile nassın hucceti (mahcûcun bi'n-nass) ve âlimlerin icmâ ile bu hükme karşı çıkılır.¹⁴⁹⁹

Burada üzerinde durmak istediğimiz husus İmam Nevevî'nin bâb başlıklarında kimi zaman metodolojik olarak birbirine muvafık olamayan durumların gözlenmiş olmasıdır. Örneğin İmam Nevevî, Hz. Peygamber'in sevdiği şeyleri beyan eden hadisler için genellikle¹⁵⁰⁰ bâb başlığı olarak ya “müstehab” ya da “fazilet” ifadesini kullanmaktadır. Kabak yemenin müstehablığı,¹⁵⁰¹ medine hurmasının fazileti,¹⁵⁰² sirkenin ve bunu katık etmenin fazileti,¹⁵⁰³ kara kebâsin¹⁵⁰⁴ fazileti¹⁵⁰⁵ vb. bâb başlıkları bu konuya misal olarak verilebilir. Buna mukabil Nevevî, Hz. Peygamber'in sevmediği keler yemeği için mubahlık¹⁵⁰⁶ ifadesini seçmiştir. Dolayısıyla Nevevî'nin Hz. Peygamber'in sevdiği şeyler karşısındaki lafızcı tavrının sevmedikleri karşısındaki tavrı ile örtüşmediği müşahade edilmektedir.

Nevevî'nin, Allah Rasulü'nün fezâile dair verdiği bazı sayısal verileri değerlendirme üslûbu da Hz. Peygamber'e ittibâ çerçevesinde önemli veriler sunmaktadır. Mesela Nevevî'nin özellikle yiyeceklerin fazilet ve şifa yönüne dair

¹⁴⁹⁹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.13, s.96.

¹⁵⁰⁰ Burada genel ifadesini kullanmamızın sebebi Nevevî'nin bazı yerlerde müstehab ifadesini kullanmayıp mubah terimi tercih etmiş olduğunu müşahade etmiş olduğumuz içindir. Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.13, s.237; c.13, s.223.

¹⁵⁰¹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.13, s.220,

¹⁵⁰² Nevevî, **el-Minhâc**, c.13, s.231.

¹⁵⁰³ Nevevî, **el-Minhâc**, c.13, s.235

¹⁵⁰⁴ Kebâsin, erak denilen misvak ağacının olgun yemişidir. **Lisânü'l-Arab**, “Ke-be-se”, c.6, s.190; Ayrıca bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.13, s.235.

¹⁵⁰⁵ Nevevî, **el-Minhâc**, c.13, s.234.

¹⁵⁰⁶ Muhakkik bu bâbın el yazma metinde “Keler yeme bâbı” şeklinde geçtiğini belirtmiştir. Öyle olsa bile yine bu başlık, keler yemenin kerahetini ifade eden bir başlık değildir.

Hız. Peygamber'in bizzat tavsiye içeren ifadelerine ehemmiyet verdiği şerhinde sıklıkla görülebilmektedir.¹⁵⁰⁷ Bununla beraber bazı yerlerde Nevevî'nin Allah Rasûlünün dinî yaşantıya dair tavsiyeleri ile şahsına münhasır temayülleri neredeyse aynı konumda değerlendirdiğine şahit olmaktadır. Bu tavrın şerhin tamamında olduğunu söylemek ve dahi Hız. Peygamber'in bütün uygulamalarına aynı şekilde yaklaşıldığını iddia etmek mümkün olmasa da bu cihette bir düşünce yapısının şerh içerisinde yer yer hissedildiğini mülâhaza etmekteyiz. Mesela "Medine hurmasının fazileti" bâbında zikredilen hadislerin değerlendirmesinde bu tavrı açık olarak görmek mümkündür. İlgili bâbda Hız. Peygamber'in, "Her kim sabahladığı vakit, Medine'nin iki taşlığı arasındaki hurmadan yedi hurma yerse, akşamlayınca kadar ona zehir zarar vermez."¹⁵⁰⁸ dediği nakledilmiştir. Başka bir hadiste ise Allah Rasûlünün, "Her kim acve cinsinden yedi hurma ile sabah kahvaltısı yaparsa, o kimseye o gün ne zehir zarar verir, ne de sihir."¹⁵⁰⁹ beyanı rivayet edilmiştir.

Nevevî, bahsi geçen hadislerde acve cinsinin ve hurmadan yenilecek sayının tahsis edildiğini ifade etmiştir. Hatta Nevevî, bu yedi sayısındaki hikmetin sadece şârî tarafından bilinebileceğini beyanla şunları ifade etmiştir: "Burada kaydedilen 7 sayısının fazilet ve hikmetine iman ve itikat etmek gerekir. Öyle ki Hız. Peygamber'in burada ifade ettiği 7 sayısının durumu, namazların sayısı ve zekatların nisabı gibidir."¹⁵¹⁰

Mâzerî bahsi geçen hurmanın acve ile tahsis edildiği kanaatinde değildir. Hatta bu şifa durumunun Hız. Peygamber'in zamanına has bir telakki olabileceğini beyan eden Mazerî, kendi döneminde bu hurma ile bir şifa bulmanın yaygın bir kanaat olmadığını ifade eder.¹⁵¹¹ Kâdî İyâz ise hurmanın cinsinin tahsisini kabul etse de bu sayının 7 ile sınırlandırılmasına karşı çıkar. Çünkü ona göre buradaki sayı tahsis içermekten ziyade mübalağa ifade etmektedir. Nitekim hadislerde çok defa

¹⁵⁰⁷ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.13, s.231-235.

¹⁵⁰⁸ Müslim, Eşribe, 154.

¹⁵⁰⁹ Müslim, Eşribe,155.

¹⁵¹⁰ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.13, s.232.

¹⁵¹¹ Mâzerî, **Mu'lim**, c.3, s.121.

şahit olduğumuz 7, 70, 700, 70 000 gibi rakamlar “hasr” manasından ziyade kesret ihtiva etmektedir.¹⁵¹² Burada İmam Nevevî’nin 7 sayısına yüklediği mananın konumuz bağlamında dikkat çekici olduğu muhakkaktır. Öyle ki Kâdî İyâz, 7 sayısını kesret olarak değerlendirirken, Nevevî bu sayıya neredeyse îmanî ve itikadî bir değer atfetmiştir. Ayrıca Nevevî, şerhinde hem Mâzerî’nin hem de Kâdî İyâz’ın sözlerini batıl ve iltifat edilmeyecek sözler olarak nitelendirmiştir.¹⁵¹³

Bu açıklamalara baktığımızda en dikkat çeken husus ilerleyen zamana eşdeğer olarak tahsisin artmış olmasıdır. Çünkü Mâzerî, hem hurmanın hem de sayının tahsisini reddederken, Kâdî İyâz sadece cinsin tahsisini kabulle beraber, sayının tahsisini yanlış bulur. Bunlara mukabil Nevevî, her ikisinin tahsisini îmanî bir mahiyette ele alır. Bu bağlamda Hz. Peygamber’in beyan ettiği sayıda bazı hikmetlerin olabileceği imkân dahilinde olsa da, mezkur sayının ibadetlerin erkanındaki beyanlarla eşdeğer îmanî bir mesele olarak zikredilmesinin, aynı zamanda Hz. Peygamber döneminin telakkilerini yansıtan bazı sayıların genel geçer bir ilke ve evrensel bir prensip olarak kabul edilmesinin isabetli olmadığı kanaatini taşımaktayız. Ancak Nevevî’nin bu tavrının kendisinden sonraki bazı şârihleri etkilediği de bir gerçektir. Öyle ki yakın dönemde Müslim’i şerh eden Davudoğlu, kabağın faziletine dair yukarıda zikri geçen hadisten çıkarılacak dersleri sıralarken şu ifadeye yer verebilmiştir: “Hadis-i şerif kabağın diğer sebzelere de üstünlüğüne delildir. Ulemamıza göre bir kimse Peygamber kabağı severdi dese de bir başkası “Ben kabağı sevmem.” mukabelesinde bulunsa, küfründen korkulur.” Her ne kadar bu eseri baskıya hazırlayan editör Davudoğlu’nun sözünü “Bu sözden maksat, kabağı bahane ederek Allah Rasulü’ne muhalefet etmektir. Yoksa insanın kabağı sevip sevmemesi onun tabiatıyla ilgili bir meseledir.” şeklinde tevil etse de bu ifadelerin her hadis lafzına îmanî ve itikadî bir mesaj nazarıyla bakmanın bir tezahürü olduğunu düşünmekteyiz.¹⁵¹⁴

¹⁵¹² Bkz. Kâdî İyâz, **İkmalu’l-Mu’lim**, c.6, s.532.

¹⁵¹³ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.13, s.232.

¹⁵¹⁴ Bkz. Davudoğlu, **Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi**, c.5, s.4081.

4.5.3. Teberrük Meselesi

İmam Nevevî, sahâbenin peygambere olan sevgisini ifade ederken, ashabın Allah Rasulü'nden arta kalan şeylerle teberrük ettiğinden bahsetmektedir. Bu bağlamda Nevevî, ashabın Hz. Peygamber'in arta kalanlarından herhangi bir tiksinti duymadığını üstelik onun tükrüğünü teberrükten yüzlerine sürdüğünü beyan etmiştir.¹⁵¹⁵ Allah Rasulü'ne duyulan muhabbetin bir tezahürü olarak, Hz. Peygamber'i her anlamda örnek almaya çalışmanın ve ondan kalan her bir hatırıya hürmet göstermenin anlaşılır bir durum olduğunu düşünmekteyiz. Nitekim onun emanetlerine tarih boyunca gösterilen hassasiyet de bu geleneğin bir devamı niteliğindedir. Aynı kapsamda Allah Rasulü'nün abdestinden kalan suyun teberrükten yüze sürme şeklinde -doğruluğu ve yanlışlığı cihetinde yapılabilecek tartışmalar bir yana- gösterilen refleksi de muhabbetin bir izharı sadedinde şahsî bir tercih olarak değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Ancak şahsî ve münferit olan bu hâdiselere hüküm bina etmenin, tavsiye edilen bir sünnet nazarıyla bakmanın, bunun da ötesinde teberrük edilecek şeylerin kapsamını genişleterek bunlara Hz. Peygamber'in bevlini ve kanını¹⁵¹⁶ dahil etmenin isabetli olmadığını düşünmekteyiz.

Özellikle ilgili rivayetlerde Hz. Peygamber'in şahsında sergilenen bu gibi hâdiselerin sünnet çerçevesinde değerlendirilmesinin bazı toplumsal tezahürleri de olabilmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in yediği, içtiği şeylere ve yediklerinden arta kalanlara dair teberrük cinsinden gösterilen hürmetin, her durum ve şahsa şamil kılındığı ve bu gibi tavırların dinî önder olarak değerlendirilen diğer insanlara da gösterebilecek bir saygı ifadesi olarak takdim edildiğine şahit olmaktayız. Yine bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'in üç parmakla yemek yediği ve elini mendile silmeden önce yaladığı rivayet edilmektedir.¹⁵¹⁷ Bu durum o günün de şartları müvacehesinde anlaşılabilir normal bir hâdiseler olarak kabul edilebilir. Nitekim Nevevî şerhinde bunun mahiyetini ve nasıl değerlendirilmesi gerektiğini geniş olarak izah etmiştir.¹⁵¹⁸ Bizim burada üzerinde durmak istediğimiz husus ise Allah Rasulü'nden nakledilen

¹⁵¹⁵ Nevevî, **el-Minhâc**, c.13, s.221.

¹⁵¹⁶ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.13, s.221.

¹⁵¹⁷ Müslim, Eşribe, 131. Benzeri ifadeler için bkz. Müslim, Eşribe, 129-137.

¹⁵¹⁸ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.13, s.203-206.

“Biriniz bir yemek yediği vakit elini yalamadıkça yahut yalatmadıkça onu silmesin!”¹⁵¹⁹ hadisi çerçevesinde dile getirilen değerlendirmelerdir. Bu bağlamda Nevevî, lafızda geçen “veya yalatmak” ifadesini teberrük bağlamında izah etmeye çalışmıştır. Ona göre bu hadis kişinin yemekten sonra elini, eşine, hizmetçisine veya evladına yalatmasının mahzurunun olmayacağına delildir. Aynı zamanda âlim ile talebesi arasında da böyle bir durum söz konusu olabilir. Çünkü bu kişiler bu durumdan herhangi bir tiksinti duymaları pek düşünülmez. Hatta hadisteki bu ifade kapsamında Nevevî, kişinin elini koyuna yalatmasının imkânından bile bahsetmiştir.¹⁵²⁰ Buna mukabil İmam Nevevî, şerhin bir başka yerinde Hz. Peygamber’in bir yemek esnasında önünden yemeyi tavsiye ettiğini,¹⁵²¹ çünkü bunun aksi davranışın sofradaki diğer insanları rahatsız edebileceğini, dolayısıyla Allah Rasulü’nün çevresini rahatsız edebilecek bir davranış sergilenmesinden hoşlanmadığını îma etmiştir.¹⁵²²

İlgili hadisin şerhinde edebe taalluk eden istidlalin de aslında Hz. Peygamber’in çevresini rahatsız etmeyen bu örnek hâli olması gerekirken, Nevevî’nin hadiste geçen “veya yalatmak” lafzını yorumlama adına zorlama tevillere girdiğini söylemek mümkündür. Müslim’in *Sahih*’inde bu lafzın geçmediği rivayetlerin de olduğu göz önünde bulundurulduğunda, Nevevî’nin bu ifadede yola çıkarak bir sünnet ortaya koymasının ve diğer insanların birbirlerine karşı takınması gereken örnek bir tavır olarak sunmasının Hz. Peygamber’in bu hadislerde vermek istediği mesaja yeterince uymadığı kanaatini taşımaktayız. Ayrıca Nevevî’nin farklı hadisler bağlamında Allah Rasulü’nün çevresini rahatsız edecek ve tiksinti oluşturacak her türlü işten beri olduğunu açıkça beyan etmiş olmasına rağmen buradaki zorlama istidlallerin hadis metninde geçen ifadelere lafzî yaklaşım tavrının bir tezahürü olduğunu düşünmekteyiz.

¹⁵¹⁹ Müslim, Eşribe, 129.

¹⁵²⁰ Bkz. Nevevî, *el-Minhâc*, c.13, s.206.

¹⁵²¹ Bkz. Müslim, Eşribe, 109.

¹⁵²² Bkz. Nevevî, *el-Minhâc*, c.13, s.193.

4.5.4. Hz. Peygamber'in Fizikî Yönüne Bakışı

Allah Rasulü'nün neseb olarak seçildiği, bütün mahlukattan üstün olduğu, ahlakça insanların en güzeli, infakta insanların en cömerdi olduğu daha önce ifade edildiği üzere *Sahîh-i Müslim*'in "kitâbü'l-fedâil" bölümünde yer alan hadislerde ifade bulunmaktadır. Allah Rasulü'nün bedeninin, hatta terinin bile güzel koktuğu, yumuşak bir cilde sahip olduğu da yine bu bölümden öğrendiğimiz hasletler arasında yer almaktadır.¹⁵²³

İmam Nevevî gerek bu hadisler için seçtiği bâb başlıklarında, gerekse bu rivayetleri şerh ederken kullandığı ifadelerde Allah Rasulü'nün ahlakî üstünlüğünün yanında fizikî cihette de diğer insanlardan ayrı meziyetlere sahip olduğunu ortaya koymuştur. Mesela bir rivayette İbn Abbas, teyzesi Meymûne'nin yanında kalır. Bu esnada Hz. Peygamber'in gece ibadetine şahitlik eder. İbn Abbas'ın naklettiğine göre Hz. Peygamber, geceleyin kalkıp on üç rekat namaz kılar. Akabinde uzanıp yatar, hatta İbn Abbas bu esnada Allah Rasulü'nün horlamasını işitir. Mûteâkiben Bilal kendisine sabah namazı için haber verince Hz. Peygamber yattığı yerden kalkar ve abdest almaksızın namaz kılar.¹⁵²⁴ İmam Nevevî hadisin bu bölümünü şerh ederken yaşanan bu hâdiseyi Hz. Peygamber'in bir hasâisi olarak niteler. Bu izahata göre Allah Rasulü'nün yatarak uyuması sebebiyle abdesti bozulmaz. Çünkü Allah Rasulü'nün iki gözü uyusa bile kalbi uyumaz. Ayrıca Hz. Peygamber, şayet uyuma esnasında herhangi bir hades vâkî olacak olsa diğer insanların hilâfına bu durumu hisseder.¹⁵²⁵ Bu peygamber algısının bir tezahürü olarak Nevevî'nin, bir beşer için muhal addedilebilecek hususların Hz. Peygamber'in şahsında olabileceğine kanaat getirdiği görülmektedir. Öyle ki Şârih, bu gibi rivayetler karşısında herhangi bir teville gitmekten ziyade, lafzın hakikatinde ifade edilen mananın imkânını esas almaktadır. Yine başka bir misalde anlatıldığına göre Hz. Peygamber ahabına namaz kıldırmasıdır. Daha sonra Hz. Peygamber cemaatten birisine hitaben şöyle buyurur: "Ey Filan! Namazını güzel kılsana! Namaz kılan kıldığı namaza bakmaz

¹⁵²³ Bkz. Müslim, Fezâil, 86- 98.

¹⁵²⁴ Bkz. Müslim, Salâtü'l-Misâfirîn, 181.

¹⁵²⁵ Bkz. Nevevî, *el-Minhâc*, c.6, s.286.

mı? Muhakkak ki o kendisi için namaz kılmaktadır. Vallahi ben önümden nasıl görüyorsam arkamdan da öyle görürüm”¹⁵²⁶ diye hitapta bulunur. Nevevî, şerhinde buradaki görmenin hakiki görme olduğunu kaydederek bu gibi hadislerle nasıl yaklaşılması gerektiğine dair kanaatini izhar etmiştir. Devamında ise Şârih bu hadisi şu sözlerle izah etmiştir: “Bazı âlimlere göre Allah Teâlâ Hz. Peygamber’in kafasına bir idrak halk etmiştir. Bu sayede Hz. Peygamber arkasındaki eşyaya vakıf olabilmektedir. Nitekim Hz. Peygamber’e daha nice harikulade meziyetler verilmiştir. Bu duruma ne akıl, ne de şeriat manidir. Bilakis şeriatte bu hâdiselerin zahir olduğu varid olmuştur. Bu sebeple de kabul icap eder.”¹⁵²⁷

Nevevî’nin Hz. Peygamber’in fizikî yönüne dair rivayetlere getirdiği yorumlar bazen yüceltmekten ziyade ümmet nazarında yanlış kanaatlere sevkedecek mahiyet alabilmektedir. Mesela “yeminler” bölümünün “istisna” bâbında rivayet edildiğine göre Hz. Süleyman sahip olduğu altmış karısı ile (diğer rivayetlerde bu sayı 70 olarak zikredilmektedir) bir gece içerisinde cima edeceği ve her bir karısının kendisine harp edecek evlatlar doğuracağını söyler. Ancak neticede sadece bir karısının evladı olur onun da dünyaya getirdiği sağlam olmaz. Hz. Peygamber bu rivayetin devamında ise bu durumu şöyle ifade eder: “Eğer İnşallah demiş olsaydı yemininden dönmüş olmaz ve hacetine nâil olurdu”¹⁵²⁸ Nevevî, bu hadisin şerhinde yeminlerle ilgili bazı açıklamalar yaptıktan sonra Hz. Süleyman’ın bir gecede bu kadar hanımı ile beraber olmasına da izahat getirmeye çalışır.

Nevevî’ye göre bu peygamberlere verilen bir mûcizenin yansımasıdır. Nitekim Hz. Peygamber’in de bu cinsi kuvveti sayesinde on bir hanımı ile bir saat zarfında beraber olmasının sahih hadislerle sübut bulması da bu durumu beyan etmektedir.¹⁵²⁹ Nevevî, bu kuvveti bu kadarla sınırlamakla beraber son dönem Müslim şârihlerinden Davudoğlu, çeşitli matematik hesapları ile bu sayıyı 1600 erkek kuvvetine kadar çıkarır. Akabinde ise bu duruma hayret eden ve ötesinde tenkit

¹⁵²⁶ Müslim, Salât, 108.

¹⁵²⁷ Nevevî, **el-Minhâc**, c.6, s.370. Bu konu ile ilgili farklı görüşler için çalışmamızın “Lafız Eksensli Yaklaşım” başlığına müracaat edilebilir.

¹⁵²⁸ Müslim, Yeminler, 24.

¹⁵²⁹ Nevevî, **el-Minhâc**, c.11, s.123.

edenlere ise şöyle bir cevap verir: “Avrupa küffarının izinden yürüyerek ona utanmadan “Karıcı” demek küstahlığında bulunanlar azıcık düşünsünler! Ya bu derece erkeklik kudreti kendilerine verilmiş olsa acaba ne yaparlardı! Bizim sözümüz şudur: “Bu muazzam cinsi kudret karşısında Peygamber Efendimiz’in dokuz kadınla iktifa etmesi O’nun sonsuz sabır ve zühdünün açık ifadesidir...”¹⁵³⁰ Üsve-i Hasene olarak tebliğ vazifesi ile görevlendirilen Hz. Peygamber için sözde övmek adına nitelendirilen bu sözlerle acaba nasıl bir peygamber algısı ortaya çıktığı ve Allah Rasulü’ne ne derece hürmetsizlik edildiği malum olsa gerektir. Hz. Peygamber’in her konuda zirve görmenin bir yansıması olarak Davudoğlu, adeta sözü “Hz. Peygamber yanında Hz. Süleyman ne ki!” demeye getirmektedir. Ayrıca Nevevî’nin de bu rivayet bağlamında sergilemiş olduğu peygamber profilinin yeterince isabetli olmadığı kanaatini taşımaktayız.

4.5.5. Hz. Peygamber’in İsmet Sifatına Dair Yorumu

Kıyamet gününde müminlere yönelik olan şefaatin mahiyetinin konu edildiği bazı rivayetlerde,¹⁵³¹ müminlerin bu gaye ile peygamberlere müracaat edeceği ancak Hz. Peygamber haricindeki nebilerin günahları sebebiyle bu talebi reddedecekleri zikredilmektedir. Nevevî, bu muhtevada olan bir rivayetin¹⁵³² şerhinde peygamberlerin ismeti konusunu etraflıca ele alır. Bu bağlamda Nevevî, peygamberlerin günah işlemelerinin imkânı, bu günahların hangi döneme ait olacağı ve boyutu gibi pek çok kelimî mevzuu şerhinde konu edinmiştir. Daha çok meselenin ihtilafı konularını izah sadedinde bahis açan Nevevî, birçok muhaddis, müfessir ve kelim âlimlerine atıf yapar. Kelama dair pek çok yerde olduğu gibi bu mevzuda da Nevevî, Kâdî İyâz’dan konu ile alakalı uzun bir malumat nakleder. Nevevî muhtasar olduğunu düşündüğü bu nakilde şu tespitlerde bulunur: “Peygamberlerin nübüvvetten sonra küfre düşmelerinin caiz olmayacağına ihtilaf bulunmamaktadır. Bu durumun nübüvvetten önce vâkî olması meselesinde ise ihtilaf olmakla beraber doğru olan kanaat, bu dönemde de küfür isnadının caiz olmamasıdır.

¹⁵³⁰ Bkz. Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, c.4, s.3447.

¹⁵³¹ Müslim, İman, 322, 326, 327.

¹⁵³² Müslim, İman, 322.

Peygamberlerin büyük günahlardan masumluluğu konusunda da ihtilaf yoktur. Ancak bu meselede bu masumiyetin aklen mi yoksa şer'an mı olduğu noktasında ayrılık vardır. Mutezile, masumiyetin aklen olduğunu iddia ederken, farklı kanaatte olanlar da bulunmaktadır.”¹⁵³³

Nevevî, büyük günah meselesinin akabinde peygamberlerdeki hata ve unutma mevzusuna de değinir ve Kâdî İyâz'dan naklen sözlrine şöyle devam eder: “Horasanlı mütekellim imamlarımızdan Ebû Muzaffer el-İsferâyînî (ö. 471/1078) ve bazı mutasavvıflara göre hata ve nisyan caiz değildir. Onlar namazdaki hata misalinde olduğu üzere hadislerde vârid olan durumları tevil etmişlerdir. Bu görüşe mukabil muhakkiklerin çoğunluğu ve ulemanın cumhuruna göre peygamberin hata ve nisyana uğramaları caizdir. Bizim kanaatimize göre de doğru olan budur. Ayrıca böyle bir olayın vukuunun akabinde meselenin ya o anda ya da vefaatin evvelinde tashih edilmesi gerekir.” Nevevî, şerhin devamında peygamberlerin, nübüvvet makamını ve mürüetini zedeleyen, ayrıca failin mahçubiyetini netice veren küçük günahlardan masumiyetinin sübutunda hilafın olmadığını aktarır. Ancak bahsi geçen seviyede olmayan küçük günahlar meselesinde ise ihtilafın vâkî olduğunu belirten Nevevî, ayetlerin ve haberlerin zahirinin hüccetiyle selef ve haleften bazı muhaddis, fakih ve kelam âlimlerinin bu vasıftaki küçük günahların peygamberlerce işlenmesinin caiz olduğu kanaatinde olduğunu, ancak tahkik ve nazar ehli fukahadan ve mütekellim imamlarımızdan oluşan bir cemaatin ise küçük günahlardaki ismeti büyük günahlardaki ismet gibi kabul ettiğini ve doğru olan kanaatin de bu olduğunu ifade eder.

Nübüvvet makamının Allah'a kasti muhalefetten uzak olduğunu kaydeden Nevevî, ayetlerde ve hadislerde vârid olan bu mevzudaki hâdiselerin ise âlimlerce, Allah katından gelen bir izin veya nübüvvet evvelindeki bir vâkıa olduğu şeklinde tevil edildiğini, aksi bir durumda peygamberlerin fiil, takrir ve kavillerine olan mecburi iktidanın mümkün olamayacağını aktarmıştır. Kâdî İyâz'ın “Şifa” eserinde konunun bütün ayrıntısı ile izah edildiğini nakleden Nevevî, rivayetlerde

¹⁵³³ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.52.

peygamberlerin işlediği hatalara dair zikredilen fiillerin ise aslında başkalarının hakkında günah kabul edilmeyeceği, bunun peygamberin makamları çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği, nitekim peygamberlerin kimi durumlarda Allah'ın emri olmadığı düşüncesiyle fiillerinden endişe ettikleri ve hadislerde vârid olan meselelerin de bu nazarla değerlendirilmesi gerektiğini nakleder.¹⁵³⁴

Nevevî'nin ismet sıfatı kapsamında peygamber algısını “Garanik Hadisesi” olarak nitelendirilen rivayetleri şerhinde de görmek mümkündür. Şöyle ki, bir rivayette Hz. Peygamber'in Necm sûresini okuduğu ve arkasından secde ettiği; daha sonra da beraberindekilerin secde ettiği nakledilmektedir.¹⁵³⁵ Nevevî, Hz. Peygamberle birlikte secde eden kişilerin varlığına dair ifadenin, orada hazır bulunan müslüman, müşrik, insan ve cine şamil olduğu kanaatindedir. Nevevî bu sözleri ile Hz. Peygamber'in yanında bulunan müşriklerin secdesini doğrular. Fakat bu secde, nâzil olan ilk secde olması ile ilgili bir durumdur. Aksi halde müşriklerin secdesi bazı müfessirlerin iddia ettiği üzere Hz. Peygamber'in müşriklerin ilahlarını övmesi ile alakası yoktur. Öyle ki bu durumun hem akıl, hem nas ciheti ile sahîh olması mümkün değildir. Zira Hz. Peygamber'e böyle sözleri nisbet etmek veya şeytanın Hz. Peygamber'in lisanına bu sözleri karıştırdığını iddia etmek olanaksızdır. Çünkü şeytanın bu konuda Hz. Peygamber'i tasallut altına alması sahîh değildir.¹⁵³⁶ Nevevî bu açıklamaları ile Hz. Peygamber'in dini tebliğ cihetiyle Allah'ın koruması altında olduğunu, Allah'ın istemediği bir sözü teleffuz etmesinin düşünölmeyeceğini ve bu kapsamda şeytanın Hz. Peygamber'i etkisi altına almasının da muhal olduğunu beyan etmiştir.

¹⁵³⁴ Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.52.

¹⁵³⁵ Bkz. Müslim, Mesâcid, 105.

¹⁵³⁶ Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.5, s.76.

SONUÇ

İnsanların anlama ihtiyacını karşılayan şerh edebiyatı, ihtiyaç ve talebin semeresi olarak doğmuş ve gelişmiştir. Bu bağlamda İmam Nevevî'nin *el-Minhâc* adlı eseri, kendi döneminde yaşanan siyasî ve fikrî buhranlar karşısında Sünnî düşünce yapısının muhafazasında mühim görev icrâ etmiştir. Medrese geleneğinin de katkısı ile Nevevî, geçmiş müktesebatın sistematize edilerek sunulması adına hadis şerhinde yeni bir dönemi başlatmıştır. Bu vasfı ile Nevevî, hadis usûlünde bir milat olan İbnü's-Salâh ile benzer özellikler taşımış ve etkisi günümüze kadar devam etmiştir. Nevevî'nin bu denli nitelikli eserler ortaya koyabilmesinde, Eyyûbî Devleti'nin siyasi kadrosunun ve dönemin sosyokültürel yapısının olumlu katkısı da unutulmamalıdır.

İmam Nevevî'nin, evvel emirde bir şerh eseri oluşturma gayesi ile telif başlamış olması, şerh edilen metnin tasnifine riayet etmesi, ihtisara gitmeksizin ilgili metnin tamamına ait bir şerh oluşturmaya, *el-Minhâc* şerhini daha bir sistematik hale getirmiştir. Aynı zamanda ravi bilgisine geniş olarak temas edilmesi hasebiyle *el-Minhâc* şerhi, rical ilmi adına zengin bir malumat sunmuştur.

İmam Nevevî'nin Müslim'in *Sahîh*'ini şerh ederken kendine has bir metotla bab başlıklarını koymuş olması *el-Minhâc* şerhini diğer Müslim şerhlerinden farklı kılan önemli bir hususiyettir. Müslim'in *Sahîh*'ine ayrı bir zenginlik katan bu tasarruf ile Nevevî, hem önemli bir boşluğu doldurmuş, hem de sonraki şârihleri bu hususta etkilemiştir. Aynı zamanda Müslim'in belli bir kitap altında toplamış olduğu hadislerin Nevevî tarafından bablara ayrılması eserden istifadeyi kolaylaştırmıştır.

İlk dönem şerhler, dönemsel ilim anlayışının ve ihtiyaçların sevki ile çoğunlukla garîbü'l-hadîse ait bilgileri ve fıkıh ağırlıklı tahlilleri ihtiva ederken, *el-*

Minhâc şerhinde muhtevanın kısmî bir çeşitlilik kazandığını görmekteyiz. Bununla birlikte Nevevî kendisinden önceki şerh müktesebatının tevarüsünde önemli bir vazife görmüştür. Müslim üzerine yazılan kimi şerhlerin Nevevî öncesinde yazılmış eserlere ait birçok malumatı *el-Minhâc* şerhine atfen nakletmiş olması ise bunun açık işaretidir. Aynı zamanda birçok hadis şerhinin gerek metot, gerekse içerik olarak istifade ettiği temel kaynaklar arasında *el-Minhâc* şerhinin yer alması, Nevevî'nin kendisinden sonraki şarihleri etkilemiş olduğunu göstermiştir.

İmam Nevevî, şerhinde Müslim ve *Sahîh*'ine dair medih ve müdafaalara sıklıkla yer vermekle birlikte gerektiği yerde tenkitten de geri durmamıştır. Nevevî'nin dikkatini ve hadis ilmindeki behresini gösteren bu tenkitler *Sahîh*'in noksanlıklarını giderme adına önem arz etmiştir. Ancak eserin geneline nispetle, bu tenkitlerin daha az yer kapladığını görmek mümkündür. Hatta isnada yönelik izahatların kimi yerde tenkitten ziyade tetkik ve durum tespiti ağırlıklı olduğu da söylenebilir. Bunda Müslim'in ve şerh edilen eserin muhaddisler nezdindeki konumunun ve dönemsel tenkit algısının etkili olduğu kanaatini taşımaktadır.

Nevevî, hadislerin sıhhatine hükmederken isnadı öncelemiştir. Nevevî'nin bu metodolojisinde ise İmam Şafî'nin etkisi görülmüştür. Bunun yanında Nevevî, hadisin vuzuha kavuşması adına metne dair tenkitlere sıklıkla yer vermiştir. *Sahîh*'in metnine ve tasnifine dair eleştirilerin sayısı *Sahîh*'in isnadına ait tenkitlere nisbetle daha az olsa da kaydedilen bu tenkitler, Nevevî'nin yeri geldiğinde mevcut ön kabullerle değil, ilmin verileri ile hareket ettiğini göstermiştir.

Nevevî, eserinde hadis metinlerinin anlaşılmasına ağırlık vermiştir. Bu durum metnin izahına ayrılan kısmın sened ile ilgili açıklamalardan daha ziyade olmasına sebebiyet vermiştir. Her ne kadar şerhin ilk kısımlarında yoğun bir rical bilgisi olsa da ilerleyen ciltlerde bu bilgiler kademeli olarak azalarak metnin izahına ait açıklamalar daha bir öne çıkmıştır. Nevevî'nin bu metodunda, senedin sıhhati ile ilgili açıklamaların geçmiş dönemlerde yeterince yapıldığına dair hadis âlimleri arasındaki dönemsel algının etkisi olduğunu düşünmekteyiz.

Nevevî'nin hadislerin Kur'an'a arz edilmesine karşı olmadığı ve şerhinde zaman zaman hadisleri Kur'an'a arz ederek metne dair bazı değerlendirmelerde bulunduğu müşahade edilmektedir. Ancak Nevevî'nin şerhinde Kur'an'a arz olarak nitelendirilebilecek misaller, daha çok şarih'in farklı rivayetler veya kanaatler arasında tercihte bulunurken Kur'an'a uygun olanı tercih etmesi veya tercihinin Kur'an'la delillendirmesidir. Nitekim Nevevî'nin şerhinde bir rivayet metninin Kur'an'a dayanılarak sıhhatinin reddedildiği nadir olarak karşılaşılabilecek bir durumdur.

Ayrıca Nevevî, hadisleri gerek Müslim'deki diğer rivayetlere gerekse farklı eserlerde bulunan ilgili hadislerle arz etmiştir. Bu yönüyle Nevevî'nin şerhini hadisler mecmuası olarak değerlendirmek mümkündür. İmam Nevevî'nin bu metodu uygularken dikkat çeken husus, Şârih'in delaleti kat'î olan mütevatir veya meşhur hadisin haber-i vâhid ile tahsisinikabul etmesidir. Bu konuda bahse değer diğer bir husus ise Şârih'in, bir hadisin kabulü için ilgili konuda sünnetin mevcudiyetini yeterli görmesidir. Buna göre Nevevî, nassın sübûtu ile tayin edilen sünnetin olduğu bir meselede, başkalarının beyanına ve amel edip etmemesine itibar etmediğini açıkça ortaya koymuştur. Nevevî bu yaklaşımı ile Hz. Peygamber'den gelen haber-i vâhidlerin, meşhur sünnet, küllî kaideler, sahabe ameli veya amel-i ehl-i Medine gibi bilgi kaynaklarını gerekçe gösterilerek red edilmesine karşı çıkmıştır. Yine bu bağlamda Nevevî, sünnetin muhtevasını sınırlandıran ve sadece Hz. Peygamber'den gelen bilgilerin sünnet olarak değerlendirilebileceği kanaatinde olan İmam Şâfiî çizgisinde hareket etmiştir.

Rivayetler arasında görülen teâruza sırasıyla cem' ve te'lîf, nesh, tercih, tevakkuf gibi metotlarla bir çözüm bulmaya çalışan Nevevî, öncelik sıralamasında Şâfiî çizgisinde hareket etmiştir. Hadislerin cem' ve te'lîf edilmesinin imkân dahilinde olduğu bir durumda, hadislerin bir kısmını terk etmenin yersiz olacağını beyan eden Nevevî, açık nassın olduğu bir durumda zahiri bırakarak te'vîle gidilmesini ise isabetli bulmamıştır. Cem' ve te'lifin imkansız olduğu durumlarda nesh olma itimalini değerlendiren Nevevî, iki hadisten nesh eden rivayet bilirse ona öncelik verilmesini, bu bilgi mevcut değilse iki hadisten tercihe şayan olanın

gereğince amel edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Nâsîh ve mensuh rivayetlerin Rasûlullah'ın sarîh beyanı, sahâbenin kavli ve icmâin delâletli ile bilinebileceğini beyan eden Nevevî, neshin vukuunu tespitinde tarihî verilerin dikkate alınmasının ehemmiyetine işaret etmiştir.

Nevevî, nesh konusunda zaman zaman İmam Şâfiî'den farklı düşünmüştür. Nitekim Şâfiî, sünnet Kur'an'ın açıklayıcısı iken Kur'an'ın sünneti neshinin imkânsız olduğunu söylerken, Nevevî'nin aynı kanaati taşımadığını düşünmekteyiz. Her ne kadar Nevevî bunu açıkça beyan etmiş olmasa da yapılan değerlendirmeler Nevevî'nin Kur'an'ın sünneti neshini imkan dahilinde gördüğünü göstermektedir. Aynı zamanda Nevevî'nin, tilaveti neshedilmekle beraber hükmen bâkî olan ayetlerin varlığına inandığı ve bu ayetlerin haber-i vâhidin delaleti ile sübut bulunduğu kanaat getirdiği anlaşılmaktadır. Bu tavır, Nevevî'nin nazarında haber-i vâhidin bahsi geçen konumu ile uyum arz etmektedir. Ancak Kur'an'ın bazı parçalarının eksik olduğu yönünde tereddütlere yol açabilecek bu gibi rivayetler karşısında Nevevî'nin yaptığı izahların zihinlerdeki kuşkuları bertaraf edecek mahiyette olmadığı kanaatini taşımaktayız.

Nevevî, herhangi bir haricî karine olmadıkça lafzî zahirine hamletmesi ile dikkat çekmiştir. İmam Şâfiî'nin etkisinin hissedildiği bu metodoloji, Nevevî'nin peygamber tasavvuruna da yansımıştır. Buna binaen Nevevî, kimi zaman Hz. Peygamber'in lafzının muradından ziyade o lafzın mutlak manasını esas kabul etmiş ve bu sebeple gerçek nebevî sünnetin tespitinde problemlerle karşılaşılmasına neden olmuştur. Nevevî, lafzî önceleyen bu metodu ile zaman zaman metnin yorum alanını daraltmış olsa da kendisi her durum karşısında bu yöntemi uygulamamış; bilakis makasîdî esas alan tevellere de yer vermiştir.

Hadis tahlillerinde farklı mezheplere sıklıkla yer veren ve gerektiğinde mezhebini tenkit eden Nevevî, tercihiyle genellikle Şâfiî mezhebini öne çıkarmıştır. Ancak bu durumu şahsî tercihin ötesinde dönemin sosyal, kültürel ve siyasî şartları muvacehesinde değerlendirmenin isabetli olduğunu düşünmekteyiz.

Nevevî'nin hadis şerhindeki metodunu resmetmeye yönelik yaptığımız okumaların nihayetinde, şerhin her yerinde tek düze bir sistem takip edilmediği müşahade edilmiştir. Aynı şekilde Nevevî'nin hadisleri şerh ederken eserin baş tarafında gözettiği önceliklerle, eserin sonlarında gözettiği öncelikler değişebilmiştir. Bu durumun farkında olarak bu çalışmamız Nevevî'nin şerhinin genelinde gözlemlenen şerh sistemini ortaya koymuştur.



KAYNAKÇA

- AĞIRAKÇA, Ahmed, **Salâhaddin Eyyûbî ve Kudüs'ün Yeniden Fethi**, Beyan Yayınları, İstanbul 1997.
- AHMED ATÂ, İbrahim Hasan, **es-Sinâatü'l-Hadisiyye fî Şerhi'n-Nevevî alâ Sahîh-i Müslim**, Zehrâu's-Şark, Kahire 2008.
- AKTEPE, İshak Emin “İmam Şâfiî'nin Hadîsler Arasında Görülen Çelişkilere Bakışı”, **Hadîs Tetkikleri Dergisi** (HTD), sayı 4, s.55-80.
- Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı**, İnsan Yayınları, İstanbul 2008.
- ALIN, Bahattin, **Eyyübiler Devrinde Suriye**, (Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Elazığ 1996.
- ALÎ NÂSIF, Şeyh Mansûrel-Hüseynî, **et-Tâc**, Darü'l-Ceyl, Beyrut 1987.
- ALPER, Hülya, “XVII. Yüzyıl Osmanlı Düşünce Dünyasında Bir Gazzâlî Şârihi Olarak Sadreddinzâde eş-Şirvânî ve Şerhu'r-Risâleti'l-Kudsiyye Örneğinde Şerh Geleneği”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı 21, 2012, s.59-80.
- ALPHAN, Mehmet Bahattin, **el-Minhâc Adlı Eseri Çerçevesinde İmam Nevevî'nin Şafîî Mezhebine Katkıları**, (Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) Konya 2014.
- ANSAY, Sabri Şakir, **Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku**, İstiklal Matbacılık ve Gazetecilik Koll. Ort., Ankara 1954.
- ARKAN, Atilla, “Klasik Bir Eser Okuyucusu ve Şârih Olarak İbn Rüşd”, **Medeniyet ve Klasik**, Klasik Yayınevi, İstanbul 2007, s.239-248.
- Medeniyet ve Klasik** (Klasîği Yeniden Düşünmek Sempozyum Bildirileri), Klasik Yayınevi, İstanbul 2007.
- ARPAGUŞ, Hatice, “Geleneksel Dini Kültür Kaynaklarının Değerlendirilmesi ‘Hurâfe Kültürü ve Mitoloji’ (Mitoloji ve Geleneksel Kültür

Kaynaklarımız)", **Türkiye 1. Dini Yayınlar Kongresi (Tebliğler ve Müzakereler) 31 Ekim-02 Kasım 2003/ Ankara**, Ankara 2004, s.191-205.

AŞIKKUTLU, Emin, "Mübhem", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul 2006.

-----**Hadiste Rical Tenkidi**, Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, İstanbul 1997.

ATAN, Hikmet, "Daru'l-Hadislerin Ortaya Çıkışı ve Hadis Öğretimine Katkısı", **(Uluslararası Katılımlı Sempozyum: Anadolu'da Hadis Geleneği ve Daru'l-Hadisler, 30 Nisan-1 Mayıs 2011 /Çankırı-International Participation Symposium: Hadith Tradition and Daru'l-Hadith Institutions in Anatolia, 30 April-1 May 2011 Çankırı/Turkey, 2011)**.

ATEŞ, Ali Osman, **Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın**, Beyan Yayınları, İstanbul 2000.

-----**İslam'a Göre Cahiliyye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri**, İstanbul 1996.

ATEŞ, Süleyman, **Kur'ân'da Nesh Meselesi**, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1996.

AVCI, Seyit, "Sahîh-i Müslim'in "Kitab'ul-Fedâil" Bölümüne Göre Hz. Peygamber'in Bazı Özellikleri", **İslam, San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi** (İSTEM), sayı19, 2012, s.11-32

AYAZ, Kadir, "Molla Gürânî'nin el-Kevseru'l-Cârî Adlı Şerhinde Hadis İlimlerine Dair Kaynakları", **Dini Araştırmalar**, c. 19, sayı 48, Ocak-Haziran 2016, s.153-178

AYDIN, Arafat, Yazma Eserlerdeki Semâ Kayıtlarında Dâru'l-Hadisler, **Anadolu'nun İslamlaşma Sürecinde Dâru'l-Hadisler**, 8-9 Eylül 2012, s.103-127.

AYDINLI, Abdullah, **Hadis Istılahları Sözlüğü**, Hadisevi, İstanbul 2006.

AYNÎ, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed, **Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîh-i Buhârî**, Mektebetü ve Matabaatü Mustafa el-Bâbî Halebî, Mısır 1972.

AYVALLI, Ramazan, "Esbâbü Vürûdi'l-Hadis ve Bunun İslâm Teşrîindeki Yeri ve Önemi", (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Ankara 1979.

----- "Esbâbü Vürûdi'l-Hadîs", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul 1995.

BABANZÂDE, Ahmed Naim, **Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1984.

BAĞCI H. Musa, “Hadis Çalışmalarının Gerileme Dönemlerinde Hadiste İctihad Kapısının Kapatılması Sorunu”, **İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri** (Kutlu Doğum Sempozyumu), Ankara 2003, s.541-573

-----“el-Kutubu's-Sitte Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Otoritesini Oluşturan Faktörler”, **İslâmi İlimler Dergisi**, sayı 2, güz 2007, s.123-159.

----- “**Hadis Rivayetinde Sahâbenin Kavrama ve Nakletme Sorunu, (Hadis Metodolojisinde Sahâbenin Zabt)**”, İlahiyat Yayınları, Ankara 2004.

-----**Beşer Olarak Hz. Peygamber**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014.

-----**Hadis Tarihi (Hicri İlk Üç Asır)**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009.

BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb, **el-Câmî li-Ahlaki'r-Râvi ve Âdâbü's-Sâmi'**, (Tah. Mahmud et-Tahhan), Mektebetü'l-Meârif, Riyad 1983.

-----**el-Muvaddih li-Evhâmi'l-Cem' ve't-Tefrîk**, (Tah. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî), Dâr'ül-Fikri el-İslamiyyi, 1985.

BAĞDÂDÎ, İsmail Paşa, **Hediyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Müsannifîn**, Dârü İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut tarihsiz.

BASUĞUY, Bedrettin, **Selahaddin-i Eyyûbî Devrinde İlmî Faaliyetler**, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), İstanbul 2006.

BAYRAKTUTAR, Muammer, **İmam Şafî'nin Hadis Yorum Metodolojisi**, Otto Yayınları, Ankara 2015.

BERZENCÎ, Abdüllatîf Abdullah Azîz, **et-Teâruz ve't-Tercih beyne'l-Edilleti'l-Şer'iyye**, Da'rü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1993.

BİLEN, Mehmet, **İbn Hacer'in Buhârî Savunusu**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.

----- “Buhârî'nin Fakihliği Meselesi”, **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c.6, sayı 2, s.35-52.

BİLMEN, Ömer Nasûhî, **Hukuk-u İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu**, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1985.

BOZKURT, Nebi, “Medrese”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, Ankara 2003.

BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail b. İbrahim, **Kitâbü't-Târîhu'l-Kebîr**, (Tah. Seyyid Hâşim en-Nedvî), Darü'l-Fikr, Beyrut tarihsiz.

- BULKÎNÎ, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Raslân b. Nasîr b. Sâlih el-Kinânî, **Mehâsinü'l-İstılâh fî Tazmîni Kitâbi İbni's-Salâh**, (Tah. Aîşe Abdurrahman), Darü'l-Maârif.
- CANLI, Mustafa, **Hicri İlk Dört Asırda Hadis Şerhçiliği**, (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Kayseri 1998.
- CHAMBERLAIN, Michael, **Ortaçağda Bilgi ve Sosyal Pratik 'Şam: 1190-1350'**, (Trc. Büşra Kaya), Klasik Yayınevi, İstanbul 2009.
- CÜNDİOĞLU, Düccane, **Sözlü Kültürden Yazılı Kültür'e Anlam'ın Tarihi**, Kapı Yayınları, İstanbul 2014.
- CÜRCÂNÎ, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf, **et-Ta'rîfât**, (Tah. Muhammed Sıddık Minşâvî), Dârü'l-Fazîlet, Kahire tarihsiz.
- ÇAKAN, İ. Lütî, "Dârekutnî", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul 1993.
- "Hadis Usûlu Kitaplarında İhtilafü'l-Hadis", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı 4, 1986, s.75-115.
- Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadis İlmi)**, İslâmi İlimler Araştırma Vakfı Neşriyat, İstanbul 1982.
- Cem've Te'lîf', **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul 1993.
- Hadis Edebiyatı**, Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, İstanbul 2003.
- ÇEKER, Orhan, "Hünsâ", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul 1998.
- ÇELEBÎ, İlyas, **İtikadî Açından Uzak ve Yakın Gelecekle İlgili Haberler**, İstanbul 1996.
- ÇİMEN, Ali, **Mâzerî Hayatı, Eserleri ve "el-Mu'lim" İsimli Eser Özelinde Şerhçiliği**, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Ankara 2007.
- DÂRİMÎ, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, **Sünen**, (Ter. Abdullah Aydınlı), Madve Yayınları, İstanbul 1994.
- DAVUDOĞLU, Ahmed, **Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi**, İstanbul 2013.
- DAVUDOĞLU, Ahmet, "Medeniyetler Arası Etkileşim ve Klasikler", **Medeniyet ve Klasik**, Klasik Yayınevi, İstanbul 2007, s.15-33.

DEMİR, Serkan, **Rivayet Kitaplarında Esbâbü'l-Hadîs**, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), İstanbul 2016.

DEMİRCİ, Muhsin, **Tefsir Usûlü ve Tarihi**, Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, İstanbul 2001.

DERVEZE, Muhammed İzzet, **et-Tefsîru'l-Hadis**, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2000.

DOĞANAY, Süleyman, **Hadis Rivayetinde Râvi Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler**, İSAM Yayınları, İstanbul 2009.

DÖNMEZ, İbrahim Kafi, “İslâm Hukukunda Müctehidin Naslar Karşısındaki Durumu ile Modern Hukuklarda Hakimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı 4, 1986, s.23-51.

-----**İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslâm Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları**, (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Erzurum 1981.

DUMEYNÎ, Misfir b. Gurmullah, **Hadis'te Metin Tenkidi Metotları**, (Trc. İlyas Çelebi, Adil Bebek, Ahmet Yücel), Kitabevi, İstanbul 1997.

DURUSOY, Ali, “Klasikler Niçin ve Nasıl Okunmalı”, **Medeniyet ve Klasik**, Klasik Yayınevi, İstanbul 2007, s.189-196.

EBÛ DÂVÛD, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, **Sünen**, (Tah. Şuayb el-Arnâvût), Dârü'l-Risâleti'l-Âlemiyye, Lübnan 2009.

EBÛ ŞÂME, Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm el Makdisî, **Kitâbü'r-Ravzateyn fî Ahbâri'd-Devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye**, (Tah. İbrahim Zeybek), Beyrut 1997.

EBÛ ZEHRA, Muhammed, **İmam Şâfiî**, (Trc. Osman Keskiöğlu), DİB Yayınları, Ankara 2000.

EBÛ ZEHV, Muhammed, **el-Hadîs ve'l-Muhaddisûn, İnâyetü'l-Ümmeti'l-İslamiyye bi's- Sünneti'n-Nebevîyye**, Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, Riyad 1984

-----**Hadis ve Hadisçiler: Hz. Peygamber'in Hadislerine Müslümanların Hizmetleri**, (Ter. Selman Başaran, M. Ali Sönmez), Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.

EBÛ'L BEKÂ, el-Kefevî, **el-Külliyât**, (Neş. Adnân Dervîş – Muhammed el-Mısırî), Dımaşk 1981-82.

ECE, Abdurrahman Ece, **Câbir b. Abdullah ve Hadis Tarihindeki Yeri**, Basılmamış Doktora Tezi, Bayburt 2016.

ed-DAKR, Abdülganî, **el-İmâmü'n-Nevevî**, Dârü'l-Kalem, Dımaşk 1994.

ed-DÜMEYNÎ, Misfir b. Gurmullah, **Mekâysisü Nakdi Mütüni's-Sünne**, Riyad 1983.

EFENDİOĞLU, Mehmet, “Şerh”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul 2010.

El- A'ZAMÎ, Muhammed Mustafa, **İslâm Fıkıhı ve Sünnet**. (Trc. Mustafa Ertürk), İz Yayıncılık, İstanbul 2002.

El-BÂCÎ, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücbî, **et-Tadîl ve't-Tecrîh li-men Harrece lehü'l-Buhârî fi'l-Câmi's-Sahîh**, (Tah. Ahmed Lebzâr), Marakeş (Fas) 1991.

el-BUHÂRÎ, Abdülaziz Ahmed b. Muhammed el-Buhârî Alâüddin, **Keşfü'l-Esrar Şerhu Usûli'l-Pezdevî**, Dârü'l-kitâbü'l-İslâmiyye, tarihsiz.

El-FÎRÛZÂBÂDÎ, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed, **Kâmûsu'l-Muhît**, Müessesetü'r-Risâle, Dımaşk 1997.

el-GASSÂNÎ, Ebû Ali, **Takyîdü'l-Mühmel ve Temyîzü'l-Müşkil**, Dârü'l-Âlemi'l-Fevâid, Mekke 1421.

el-HADDÂD, Ahmed Abdülazîz Kâsım, **el-İmâmü'n-Nevevî ve Eseruhü fi'l-Hadîs ve Ulûmihi**, Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, Mekke 1409/1989.

El-HÂKİM, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, **el-Müstedrek ale's-Sahîhayn**, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, tarihsiz,

El-KARADÂVÎ, Yusuf, **Keyfe Neteâmelü maa's-Sünneti'n-Nebeviyye**, Dârü's-Şuruk, Kahire 1422.

-----**Sünneti Anlamada Yöntem**, (Trc. Bünyamin Erul), Rey Yayıncılık, Kayseri 1998.

el-KEVSERÎ, Muhammed Zâhid, **Makâlât**, Mektebetü't-Tevfikiyye, Kahire tarihsiz.

EL-MÎZZÎ, Cemâlüddin Ebü'l-Haccâc, **Tehzîbü'l-Kemal fî Esmâi'r-Ricâl**, Müessesetü'r-Risâle 1983.

ERDOĞAN, Mehmed, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.

EREN, M. Emin, “Kitap, Tez, Sempozyum Değerlendirmeleri”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, , c.45, sayı 1, 2004, s.384-387.

- ERGİN, Muharrem, **Türk Dil Bilgisi**, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1986.
- es-SÂLİH, Subhi, **Ulûmü'l-Hadis ve Mustalahuhü**, Dârü'l-İlmü li'l-Melâyîn Beyrut 1995
- Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları**, (Ter. Yaşar Kandemir), Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, İstanbul 1997.
- Mekâyisü Nakdi Mütûni's-Sünne**, Riyad 1404/1984.
- ES-SİBÂÎ, Mustafa, **es-Sünnetü ve Mekânetühâ fî Teşrîi'l- İslâm**, Dârü'l-Verrâk, Riyad 1426.
- FAYDA, Mustafa, “Tarih”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul 2011.
- FAZLIOĞLU, İhsan, **Kayıp Halka İslâm-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Anlam Küresi**, Papersense Yayınları, İstanbul 2015.
- FAZLUR RAHMAN, **İslâm ve Çağdaşlık- İslâm Eğitim Tarihinde Fikri Bir Geleneğin Değişimi**, (Trc. A. Açıkgenç- H. Kırbaçoğlu), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, **el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl**, (Tah. Hamza b. Züheyr Hafız), Şirketü'l-Medineti'l-Münevvera, Medine 1413.
- Kanûnu't-Te'vîl**, (Tah. Mahmud Bicu), 1992.
- GÖK, Bilal, “Babailer İsyanı Ve Karaman Beyliği'nin Kurulmasına Etkisi”, **Hikmet Yurdu**, c. 6, Sayı 11, Ocak – Haziran 2013/1, s.217-233.
- GÖRGÜN, Tahsin, “Yeni Anlama ve Yorumlama Yöntemlerinin Fıkıh Usulüne Göre Durumu”, **İslami İlimlerde Metodoloji/ Usûl Mes'elesi-I**, İstanbul 2005, s.675-698;
- “Klasik anlama Yöntemlerinin (Fıkıh ve Tefsir Usûlü) İmkan ve Sınırları”, **Güncel Dini Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı**, DİB Yayınları, Ankara 2004, s.305-326.
- GÖRMEZ, Mehmet, **Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu**, TDV Yayınları, Ankara 2011.
- GÜL, Muammer, “Eyyûbiler”, **Türkler Ansiklopedisi**, c.5, Ankara 2002.
- GÜNER, Ahmet, “Melik”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, Ankara 2004.

GÜRBÜZ, Osman, “İktidara Uzanan Yolda Eyyûbî Ailesinin Serüveni”, **Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED]**, sayı 48, Erzurum 2012, s.387-405.

GÜRLER, Kadir, “İman da Hikmet de Yemendedir.” Hadisine Dair Bir İnceleme”,**Dini Araştırmalar**, c. 14, sayı 38, Ocak - Haziran 2011, s.95-122.

-----**Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı-İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği-**, Emin Yayınları, Bursa 2007.

Hadislerle İslâm Ansiklopedisi, (Akademik Heyet), DİB, Ankara 2014.

HAFEZ, Fahmy Haçlı Seferleri ve Selahaddin Dönemi”, **Selahaddin’in Mirası**, (Trc. Serdar Şengül, Bilal Öztunç) Avesta Yayınları, İstanbul 2000.

HAKKI, İzmirli İsmail, **Hadis Tarihi**, (Tenkitli Neşir İbrahim Hatiboğlu), Darulhadis, İstanbul 2002.

HASAN, Ahmed Atâ İbrahim, **Sınâ’tü’l-Hadîsiyye fî Şerhi’n-Nevevî ale Sahîh-i Müslim**, Kahire 2008.

HATİBOĞLU, M. Said, **Hadis Tedkikleri**, Otto Yayınları, Ankara 2009.

----- “Büyük Âlimler-Büyük Hatalar- Reddi Şems Rivayeti ve Bir Zihniyetin Tahlili”, **İslâmiyat**, c.2, sayı 1, Ankara 1999, s.7-9.

----- “Kültürel Mirasımızı Tenkit Zarureti”, **İslâmiyat**, c.1, sayı 2, Ankara 1998.

----- “Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim’e Yönelik Eleştirileri”, **İslâmi Araştırmalar**, c. 10, Ankara 1997, s.1-4,

-----**İslâmda Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu**, Otto yayınları, Ankara 2016.

HATTÂBÎ, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm, **Meâlimü’s-Sünen**, Matbaatü’l-İlmiyye, Halep 1932.

HİTTİ, Philip K, **Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi**, (Trc. Salih Tuğ), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, (İFAV), İstanbul 2011.

HODGSON, Marshall G.S., **İslam’ın Serüveni –Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih-**, İz Yayıncılık, İstanbul 1993.

HOLT, P.M **Haçlılar Çağı 11. Yüzyıldan 1517’Ye Yakındoğu**, (Trc. Özden Arıkan), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1999

----- “Memlûk Sultanlığında Devlet Yapısı”, (Trc. Samira Kontantamer), **Belleten Dergisi**, c.59, sayı 224-226, Ankara 1996.

- İTR, Nurettin, **es-Sünnetü'l-Mutahhara ve't-Tahaddiyyat**, Mecelletü Merkezi Buhûsi'Sünne ve's-Sîre, Katar 1988.
- İBN ARABÎ, Ebû Bekir el-Mâlikî, **Ârızatü'l-Ahvezî fi Şerhi Sahîh-i Tirmizî**, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut Tarihsiz.
- Kitâbü'l-Kabes fi Şerhi Muvatta'ı Malik b. Enes**, (Tah. Muhammed Abdullah Velîd Kerim), Dâr'ü Garbî'l-İslâmî, Beyrut 1992.
- İBN ÂŞÛR, Muhammed Tahir, **İslam Hukuk Felsefesi**, (Trc. Vecdi Akyüz ve Mehmet Erdoğan), İz Yayınları, İstanbul 1996.
- İBN ATTÂR, Ali b. İbrâhim ed-Dımaşkî eş-Şâfî, **Tuhfetü't-Tâlibîn fi Tercemeti'l-İmam en-Nevevî**, (Neş. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl-i Selman), ed-Dârü'l-Eseriyye, Ammân 1428/2008.
- İBN HACER, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, **Fethu'l-Bâri Şerhu Sahîh-i Buhârî**, Dârü İhyâü't-Türâsü'l-Arabiyye, Beyrut 1406.
- Hedyü's-Sârî Mukaddimetü Fethu'l-Bârî**, Dârü'l-Fikr, Beyrut 2000.
- Nüzhetü'n-Nazar fi Tavdîhi Nuhfetü'l-Fiker**, (Tah. Abdullah b. Dîfullah er-Rahîlî), Riyad 2001.
- İBN HALDÛN, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî, **Mukaddime**, (Ter. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul 1982-1983
- İBN HALLİKÂN, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, **Vefeyâtü'l-Ayân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman**, (Neş. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Matbaatü's-Saadet, Kahire 1948.
- İBN HAYR, Ebû Bekir Muhammed b. Hayr el-İşbilî, **Fehrese**, (Tah. Muhammed Fuad Mansur), Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1998.
- İBN HİŞÂM, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî, **Sîretü'n-Nebeviyye**, Darü'l-Kitab'i-Arabî, Beyrut 1990.
- İBN HÜMAM, Kemâlüddin Muhammed b. Abdülvâhid es-Sivâsî, **Şerh-u Fethu'l-Kadir**, Dârü'l Fikr, Tarihsiz.
- İBN KÂDÎ ŞÜHBE, Takıyyüddin ed-Dımaşkî, **Tabakâtü's-Şafiiyye**, Dâiretü Maârifî'l-Osmaniye, el-Haydarabat 1979.
- İBN KAYYİM, el-Cevziyye, **İ'lâmü'l-Muvakkîin**, (Tah. Meşhur b. Hasan Â'l Süleyman Ebû Ubeyde, Darü'l-Cevzî, Riyad.

İBN KESİR, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn eş-Şâfiî, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, Mektebetü'l-Maârif, Beyrut 1990.

-----**el-Bidâye ve'n-Nihâye**, (Trc. Mehmet Keskin), Çağrı Yayınları, İstanbul 2000.

İBN MANZÛR, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, **Lisânü'l-Arab**, Dâru Sâdır, Beyrut 1997.

İBN RÜŞD, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Müktesid**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1871.

İBNÜ'S-SALÂH, Ebü Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, **Sıyânet-ü Sahîh-i Müslim mine'l-İhlâli ve'l-Galat ve Himâyetühü mine'l-İşkâti ve's-Sakat**, (Tah. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1984.

-----**Ulûmü'l-Hadîs**, (Tah. Nurettin İtr), Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1998.

----- **Fetâvâ ve'l-Mesâil**, Dar'ul-Ma'rifeti, Beyrut 1986.

İBN SEDDÂD, Bahâeddin Yusuf, **en-Nevâdiru's-Sultâniyye**, (Neş. Cemaleddin Seyyâl), Mısır 1964.

İBN TEYMİYYE, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, **Mecmûu FetavâŞeyhi'l-İslâm Ahmed b. Teymiyye**, (Düzenleyen Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım), Riyad 2004.

İBN VÂSİL, Ebü Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Sâlim **Müferricü'l-Kürûb fî Ahbâri benî Eyyûb**, (Tah. Cemaleddin Şeyyâl), Kahire 1972

İBN BATTÂL, Halef b. Abdilmelik el-Bekrî el-Kurtubî, **Şerhu Sahîhi'l-Buhârî**, (Tah. Ebü Temim Yâsir b. İbrahim), Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 1424/2003.

İBNİ DAKÎKU'L-IYD, Takıyyüddîn, **Şerhu'l-Erbeîn en-Nevevî**, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2008.

İBNÜ'L-ESİR, Mübârek b. Muhammed, **Câmiu'l-Usûl li-Ehâdîsi-r-Resûl**, (Neş. Abdülkadir el-Arnaût, Dımaşk 1969-74.

İBNÜ'L- CEVZÎ, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed b. Ali el-Cevzî el-Ferec, **el-Mevzûât**, (1-3) (Tah. Abdurrahman Muhammed Osman), Mektebetü's-Selefiyye, Medine 1966.

İBNÜ'L-ESİR, İzzüddîn, Ebü'l-Hasan **et-Tarih el-Bahir fî Devlet-i Atabekiyye**, (Tah. Abdülkadir Ahmet Tilîmat), Kahire 1382/1963.

-----**el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi**, (Trc. Ahmet Ağırakça, Abdülkerim Özaydın) , Bahar Yayınları, İstanbul 1989.

İBNÜ'L-ESÎR, Mecdüddin el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî, **en-Nihâye fi Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser**, Beytü'l-Efkâr ed-Devliyye, Amman 2003.

İLHAN, İbrahim, **İmâm Nevevî'nin Hayatı Minhâcü't-Tâlibîn Eserindeki Farklı Görüş ve Tercihleri**, (Yüksek Lisans Tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü), Van 2014.

İSFAHÂNÎ, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb, **Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an**, (Tah. Saffân Adnân Dâvûdî), Dârü'l-Kalem, Beyrut 1412.

İZUTSU, Toshihiko, **Kur'ânda Allah ve İnsan**, (Trc. Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 2011.

JUYNBOLL, G.H.A., “İslamda İlk Siyasi Fitnenin Tarihi”, **Oryantalistik Hadis Araştırmaları**, (Trc. Mustafa Ertürk), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001.

KÂDÎ İYÂZ, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, **İkmâlü'l-Mû'lim bi Fevâidi Müslim**, (Tah. Yahyâ İsmail), Dârü'l-Vefâ, Medine 1998.

KÂDÎ İYÂZ, **İkmâlü'l-Mû'lim bi Fevâidi Müslim**, İstanbul Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, no: 448

KADİRUDDİN, Ahmed, **İslâm Dinamimizmi ve Entelektüel Atalet**, İlke Yayınları, İstanbul 1986.

KALIN, İbrahim, “Bir Klasik Nasıl Bir Klasik Olur? Klasiklerin Anlam ve İşlevi Üzerine”, **Medeniyet ve Klasik**, Klasik Yayınevi, İstanbul 2007, s.47-54.

KANARYA, Bayram, İmâm Şafîî'nin "İhtilâfu'l-Hadîs" İsimli Eserinde Muteâriz Hadisleri Çözme Metodolojisi, **e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi**, sayı 8, Kasım 2012, s.101-128.

-----**İmam Şafîî'nin İhtilafu'l-Hadis İsimli Eserinin Hadis İlmindeki Yeri**, (Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Diyarbakır 2011.

KANDEMİR, M. Yaşar, “Nevevî”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul 2007.

----- “Cevâmiül-Kelim”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul 1993.

----- “el-Câmiu's-Sahîh”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul 1993.

- “Muvatta” , **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul 2006.
- “Sahîhayn”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul 2008.
- “Sahîhayn'e Yöneltilen Tenkitlerin Değeri”, **Sünnetin Dindeki Yeri**, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000, s.335-376.
- KARA, İsmail, “Unuttuklarını Hatırla: Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not”, **Dîvân: Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi**, sayı 28,2010/1, s.1-67
- İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not**, Dergah Yayınları, İstanbul 2016.
- KARACABEY, Salih, **Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri**, Sır Yayıncılık, İstanbul 2002.
- KARAMAN, Hayrettin, **Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku**, İz Yayıncılık, İstanbul 2006,
- İslâm Hukuk Tarihi**, Nesil Yayınları, İstanbul 1989.
- Mukayeseli İslâm Hukuku**, İz Yayıncılık, İstanbul 1999.
- KARATAŞ, Mustafa, **Hadis Sayım Metotlarının Hadislerin Sayılmasına Etkisi**, Nun Yayıncılık, İstanbul 2008.
- “Hadisleri Yeniden Anlamak”, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 6, s.101-138.
- KÂSÂNÎ, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed, **Bedâ'i'u's-Sanâ'i fî Tertîbi's-Şerâ'i**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye,Beyrut 1986.
- KÂSİMÎ, Muhammed Celâlüddîn, **Kavâidü't-Tahdîs min Fünûni Mustalahi'l-Hadîs**, (Tah. Muhammed Behcet Baytâr), Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1961.
- KATİP ÇELEBÎ, Mustafa b. Abdullah Hacı Halife, **Keşfü'z-Zunûn an Esami'l-Kutub ve'l-Funun**, Daru İhyâ Tûrasi'l-Arabiyye, Beyrut, tarihsiz.
- KAYA, Remzi, **Kur'ân-ı Kerîm'de Nâsîh Mensuh Ayetlerin Tesbiti**, (Yüksek lisans, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Bursa 1986.
- KAZAN, Ramazan, **Edebî Üslûp Açısından Hadis Metinleri**, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2013.
- İbn Dureyd'in “el-Muctenâ” Adlı Eserindeki Hz. Peygamber'in Vecizeleri ve Edebî Özellikleri**, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2011.
- KELEŞ, Ahmet, **Hadislerin Kur'ân'a Arzı**, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.

-----**Sünnet**, İnsan Yayınları, İstanbul 2015.

KESKİOĞLU, Osman, **Kur'an Tarihi ve Kur'an Hakkında Ansiklopedik Bilgiler**, Nebioğlu Yayınevi, İstanbul 1980.

KIRBAŞOĞLU, Hayri, "Hadis İlminde Metodoloji Sorunu", **Sünnetin Dindeki Yeri**, Ensar Yayınları, İstanbul 2010, s.437-512.

----- "İslâmi İlimlerde Şâfiî'nin Rolü Üzerine", **İslamiyat**, II, sayı 1, Ankara 1999.

-----**Eskimez Yeni; Hz. Peygamber'in Sünneti**, Otto Yayınları, Ankara 2013.

-----**İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2006.

KIZIKLI, Zafer, "Edebi Bir Sanat Olarak Arap Belagatinde Teşbih", **Dini Araştırmalar**, c.9, Ocak-Nisan 2007, s.223-246.

KOCA, Ferhat, "Müşkil", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul 2006.

KOÇKUZU, Ali Osman, **Hadiste Nâsih-Mensuh Meselesi**, Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, İstanbul 1985.

-----**Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahitlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri**, DİB Yayınları, Ankara 1988.

KOÇYİĞİT, Yakup, **Muhyiddin En-Nevevi'nin Hayatı Eserleri ve Sahih-i Müslim Şerhindeki Metodu**, (Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü), Konya 1989.

KOÇYİĞİT, Talat, **Hadis İstılahları**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara Basımevi 1980.

-----**Hadis Usûlü (İlmü Mustalahi'l-Hadîs)**, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1967.

-----**Hadis Usûlü**, TDV Yayınları, Ankara 2004.

KÖKTAŞ, Yavuz, **Hadis Usûlü Yazıları**, Ensar Yayınevi, İstanbul 2010.

----- "Esbâbu Vurûdi'l-Hadîs İlmi: Kapsamı ve İçeriğine Yeni Bir Bakış", **Usûl: İslâm Araştırmaları**, sayı 4, 2005/2, s.131 – 156.

KÖPRÜLÜ, M. Fuad, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, DİB Yayınları, Ankara 1991.

KÖSE, Saffet “İslâm Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri”, **İslâmiyat**, c.2, (1999), sayı, 1, s.35-50.

KÖTEN, Akif, **Kâdî İyâz (Hayatı, Eserleri ve Şerh Metodu)**, (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Bursa 1983.

KURTUBÎ, Ahmed b. Ömer b. İbrahim, **el-Müfhim limâ Eşkele min Telhîsi Kitâbi Müslim**, (Tah. Muhyiddin Dib Müstü, Ahmed Muhammed es-Seyyid, Yusuf Ali Bedyevî ve Mahmûd İbrahim Bezzâl), Dâru İbn Kesir, Beyrut 1998.

KUŞÇU, Ayşe Dudu, “Ortadoğu’da Şîî-Sünnî Mücadelesinde Selçuklu ve Zengi Medreselerinin Yeri”, **Akademik Ortadoğu Dergisi**, c.2, Ankara 2008.

-----**Eyyûbî Devleti Teşkilatı**, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2013.

KÜÇÜK, Raşit, “İsnad”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul 2001.

LEKNEVÎ, Muhammed Abdulhay, **el-Ecvibetu’l-Fâdile li’l-Es’ileti’l-Aşrati’l-Kâmile**, Mektebetü Matbûâtü’l-İslâmiyye, Beyrut 1994.

MAKRİZÎ, Takiyyüddin Ebü’l-Abbas Ahmed b. Ali, **el-Mevâ’iz ve’l-İ’tibar fî Zikri’l-Hitat ve’l-Â’sar**, Matbaatü’n-Nil, Mısır 1324.

MÂZERÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temîmi, **el-Mu’lim bi-Fevâidi Müslim**, (Tah. Muhammed Şâzelî en-Neyfer), Beytül Hikme, Tunus 1987.

MEVSİLÎ, Abdullah Mahmûd, **el-İhtiyâr li-Ta’lîli’l-Muhtâr**, (Tah. Şuayb el-Arnâvût, Ahmed Muhammed Berhum, Abdullatif Hırzullah), Darü’l-Risâleti’l-Âlemiyye, Lübnan 2009.

MOTZKI, Harald, **İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları**, (Trc. Bekir Kuzudişli), İz Yayıncılık, İstanbul 2011.

NEVEVÎ, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî, **el- Ezkâr’ül-Müntehâbetü min Seyyidi’l-Ebrar**, (Tah. Şuayb el-Arnâvût, Dârü’l-Mellâh, Dımaşk.

-----**el-Minhâc Şerhu Sahîh-i Müslim b. Haccâc**, (Tah. Şeyh Halil Memûn b. Şîhâ), Dâr’ül-Ma’rife, Beyrut 1427.

-----**İrşâdü Tullâbi’l-Hakâik ilâ Ma’rifeti Süneni Hayri’l-Halâik Sallallâhü Aleyhi ve Selem**, (Tah. Nurettin İtr), Dârü’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrut 1991.

-----**Kitabu’l-Mecmu’**, Dâru İhyâi-Türâsi’l-Arabiyye, Beyrut 2001.

-----**Riyazü’s-Sâlihîn min Kelami Seyyidi’l-Mürselin**, (Tah. Şuayb Arnâvût), Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1420.

-----**Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lügât**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, tarihsiz.

OCAK, Ahmet, “**Nizâmiye Medreseleri**”, (Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Malatya 1993.

OKİÇ, Tayyib, **Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler**, Osman Yalçın Matbaası, İstanbul 1959.

ÖZAFŞAR, M. Emin, “Hadis/Sünnet ve Kültür”, **İslâmın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri**, TDV Yayınları, Ankara 2003, s.81-95.

-----**Hadis ve Kültür Yazıları**, Otto Yayınları, Ankara 2015.

-----**Hadisi Yeniden Düşünmek (Fıkhi Hadisler Bağlamında Bir İnceleme)**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000.

----- “Rivayet ilimlerinde Eser Karizması ve Müslim’in el-Camiu’s-Sahîh’i”, **Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c.39, s.287-356.

ÖZCAN, Hanifi, “Bazı İslam Klasiklerinin İslam’da Zihniyet Dönüşümüne Etkisi”, **İslâm ve Klasik**, Klasik Yayınevi, İstanbul 2008, s.361-366.

----- “Klasîği Yeniden Düşünmek Sempozyumu Açılış Konuşması”, **İslâm ve Klasik**, Klasik Yayınevi, İstanbul 2008.

ÖZCAN, Kemal, **Müslim’e Yöneltilen Eleştiriler**, (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), İzmir 2014.

ÖZEL, Ahmet, “Klasîği Yeniden Düşünmek Sempozyumu Açılış Konuşması”, **İslâm ve Klasik**, Klasik Yayınevi, İstanbul 2008.

----- “İslam Dünyasında Ansiklopediler”, **İslâm ve Klasik**, Klasik Yayınevi, İstanbul 2008, s.379-404

ÖZEL, Mustafa, “Klasîği Yeniden Düşünmek Açılış Konuşması”, **İslâm ve Klasik**, Klasik Yayınevi, İstanbul 2008.

----- “Klasîği Yeniden Düşünmek Sempozyumu Açılış Konuşması”, **İslâm ve Klasik**, Klasik Yayınevi, İstanbul 2008.

ÖZEN, Şükrü, “Musarrât”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul 2006.

ÖZER, Salih, **Endülüslü İbn Battâl ve Buhârî Şerhi**, Araştırma Yayınları, Ankara 2007.

----- **Hadis Literatürü Araştırmaları Buhârî-Müslim Antolojisi**, (Yayına Hazırlayan Salih Özer-Sabri Kızılkaya), Kitâbiyât, Ankara 2017

ÖZŞENEL, Mehmet, “Bir Hadis Usûlü Klasîği Olarak Ulûmü’l-Hadis ve Etkileri”, **İslâm ve Klasik**, Klasik Yayınevi, İstanbul 2008.

----- “Bir Kriz Âlimi Olarak İbnu’s-Salâh ve Eseri”, **Sakarya Üniversitesi Dergisi**, 15/2007, s.55-68.

ÖZTOPRAK, Mustafa, “Endülüs Hadisciliğinde Sahîhayn Algısı ve Doğu İslâm Dünyasıyla Karşılaştırılması”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı 34, 2013, s.109-136.

PALABIYIK, M. Hanefî, “Sözlü Tarih/Sözlü Gelenek ve Hadis Kitapları-Sahîh-i Müslim Örneği”, **İslâmî İlimler Dergisi**, sayı 2, Güz 2008, s.127-160.

POLAT, Selahattin, **Hadis Araştırmaları**, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.

-----**Metin Tenkidi**, Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, İstanbul 2010.

ROBSON, James, Sahîh-i Müslim Nüshalarının Rivayeti, (Trc. Talat Koçyiğit), **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c.4, sayı 3, 1955, s.8-20

SAKALLI, Talat, **Aynî ve Hadis Yorum/Şerh Yöntemi**, Mobel Akademik Yayıncılık, Ankara 2013.

-----**Hadis Tenkidi**, Araştırma Yayınları, Ankara 2014.

SANCAKLI, Saffet, “İbn Battâl ve Buhârî Şerhi”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, sayı 1, c.7, 2007, s.61-93.

----- **Begavî ve Serhü’s-Sünne’deki Serh Metodu**, (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Bursa 1997.

SANDIKÇI, Kemal , “Müzakereler”, **Sünnetin Dindeki Yeri Sempozyumu**, Ensar Yayınları, İstanbul 2010, s.512-548.

SEHÂVÎ, Muhammed b. Abdîrrahman, **el-Menhelü Azbü’r-Râvî fî Tercemeti Kutbi’l-Evliyâ en-Nevevî**, (Tah. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Beyrut 1971.

SERAHSÎ, Ebû Bekr Şemsü’l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, **Usûl**, (Tah. Ebû’l-Vefâ el-Afkânî), Lecnetü İhyâi Maarifi’l-Osmâniyye, Haydarâbâd 1993.

SESEN, Ramazan, “el-Bark el-Şamiye Göre 1182- 1183 Yıllarında Salah el-Din’in Bazı Ayinleri ve Eyyûbiler ile Franklar Arasında Cereyan Eden Bazı Harpler”, **İslâm Tekkeleri Enstitüsü Dergisi**, c.6, cüz 3-4, İstanbul 1976.

-----**Selâhaddin Devrinde Eyyûbiler Devleti**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1983.

SEZGİN, M. Fuad, **Buhârî’nin Kaynakları**, Otto Yayınları, Ankara 2015.

- Târîhü't-Türâsi'l-Arabî**, Câmiatü Melik Suud, Riyad 1991.
- SIDDÎKÎ, Muhammed Zübeyr, **Hadis Edebiyatı Tarihi**, (Trc. Yusuf Ziya Kavakçı), Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul 2004.
- SİFİL, Ebubekir, "İ'lâü's-Sünen", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul 2000.
- SOFUOĞLU, Mehmed, **Sahih-i Müslim ve Tercemesi**, İrfan Yayınevi, İstanbul 1967-1970.
- SÜBKÎ, Tâcüddîn Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali b. Abdülkâfi, **Tabakâtü's-Şâfiyyetü'l-Kübra**, (Tah. Mahmud Muhammed Tanâhî-Abdulfettâh el-Huliv), 1383.
- SÜYÛTÎ, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân **el-Minhâcü's-Sevî fî Tercemeti'l-İmâm en-Nevevî**, (Neş. Ahmed Şefik Demc), Beyrut 1408/1988.
- el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an**, Mısır 1368.
- **el-Luma fî Esbâbi Vurûdi'l-Hadîs**, (Tah. Yahyâ b. İsmâil Ahmed), Darü'l-Vefâ, 1988.
- İtmâmu'd-Dirâye li Kurrâi'n-Nikâye**, Daru'l-Kitabil-İlmiye, Beyrut 1985.
- Tedribü'r-Râvî fî Şerhi Takrîbü'n-Nevevî**, Müessetü Kütübi's-Sekafiyye, Beyrut, 2003.
- Şa'ban, Zekiyyüddin, **Usûlü Fıkhü'l-İslâmiyye**, tarihsiz.
- İslâm Hukuk İlminin Esasları**, (Trc. İbrahim Kafi Dönmez), TDV Yayınları, Ankara 2001.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris, **er-Risâle (İslam Hukukunun Kaynakları)**, (Trc.Abdülkadir Şener, İbrahim Çalışkan), TDV Yayınları, Ankara 1996.
- er-Risâle**, (Tah. Ahmed Muhammed Şakir), Mektebetü Dari't-Türas, Kahire 2005.
- İhtilâfü'l-Hadis**, Muhammed Ahmed Abdulaziz, (Tah.), Dar'ul-Kütübi'l İlmiyye, Beyrut.
- Ümm**, (Tah. Ahmed Bedruddin Hassun), Dâr Kuteybe, 1996.
- ŞAKİR, Ahmed Muhammed, **el-Bâisü'l-Hasîs Şerhi İhtisâri Ulûmi'l-Hadîs**, el-Mektebetü'l-Faysaliyye, Mekke tarihsiz.

ŞÂTİBÎ, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî, **el-Muvâfakât**, Darü'l kitâbi'l Arabî, Beyrut 2002.

ŞEBBÎR, Ahmed el-Osmânî, **Fethu'l-Mülhim bi Şerhi Sahîh-i Müslim**, Dâr'u İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2006.

ŞENTÜRK, Nurettin, “Hadislere Göre Şeytan”, **Abant İzzet Baysal Üniversitesi Dergisi**, c.3, Bahar 2015, s.139-165.

ŞEŞEN, Ramazan “Eyyûbîler”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul 1995.

-----**Selâhaddin Eyyûbi ve Devri**, İslam Tarih Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı (İSAR), İstanbul 2000.

-----**Selâhaddin Eyyûbi ve Devlet**, Çağ Yayınları, İstanbul 1987.

TABERÂNÎ, Süleyman b. Ahmed, **Mu'cemü'l-Kebîr**, Mektebetü İbn Teyniyye, Kahire tarihsiz.

TAHÂNEVÎ, Zafer Ahmed Osmânî, **İ'lâ'üs-Sünen**, (Tah. Muhamed Takî el-Osmânî), İdâretü'l- ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Karaçi 1418.

TAHHAN Mahmud, **Teysi'ru'l-Mustalahı'l-Hadis**, Dersaadet Kitabevi, İstanbul 1985

TAN, Oğuzhan, “Kökeni Oluşumu ve Algılanışı Bakımından İbn Hazm Öncesinde Zâhirîlik”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c.51, sayı 2, 2010, s.137-166.

-----**İslâm Hukukunda Yorum Çeşitleri ve Birden Fazla Yorumun Olabilirliği**, (Yüksek Lisans, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Ankara 2001.

TAŞKÖPRÜZÂDE, Ahmed Mustafa, **Mevzûâtü'l-Ulûm**, Darü'l-Kütübü'l-İlmiye, Beyrut 1985.

TATLI, Bekir, **Hadîs Tekniği Açısından Cibrîl Hadîsi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları**, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Ankara 2005.

TEFTÂZÂNÎ, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî, **Kelam İlmi ve İslâm Akâidi-Şerhu'l-Akâid**, (Ter. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul 1980.

TEKİNEŞ, Ayhan, “Muhtelifü'l Hadîs”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul 2006.

-----**Hadisleri Anlama Problemi**, İstanbul 2002.

- TOGAN, Zeki Velidi, **Umumi Türk Tarihine Giriş**, Enderun Kitabevi, İstanbul 1981.
- TOMAR, Cengiz, “Şehâvî”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul 2009.
- TÖZÜN, Mustafa , “Güneşin İnsan İçin Anlamı: İnanç Boyutu ve Mitoloji”, [tps://www.google.com.tr/#safe=strict&q=g%C3%BCne%C5%9Fin++boynuzlar%C4%B1++inan%C3%A7+sitemi+mustafa+t%C3%B6z%C3%BCn](https://www.google.com.tr/#safe=strict&q=g%C3%BCne%C5%9Fin++boynuzlar%C4%B1++inan%C3%A7+sitemi+mustafa+t%C3%B6z%C3%BCn),
- TUĞLU, Nuri, “Eser Karizması Mı Musannif Karizması Mı?”, **İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c.17, sayı 2, 2012, s.51-70.
- TUKSAL, Hidayet Şefkatli, **Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri**, Kitabiyat Yayınevi, Ankara 2000.
- TÜRCAN, Zişan, “Üçüncü Asır Hadis Musannefatı Üzerinde eş-Şâfiî'nin Etkisi”, **Hadis Tetkikleri Dergisi**, c.7, sayı 1, 2009, s.87-100.
- **Hadis Şerh Geleneği –Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü-**, TDV Yayınları, Ankara 2011.
- TÜRKER, Ömer, “İslam Düşüncesinde Klasiklerin Oluşumu ve Değişimi”, **İslâm ve Klasik**, Klasik Yayınevi, İstanbul 2008, s.367-376.
- “Klasîği Yeniden Düşünmek Sempozyumu Açılış Konuşması”, **İslâm ve Klasik**, Klasik Yayınevi, İstanbul 2008.
- UĞUR, Mücteba, **Hadis İlimleri Edebiyatı**, TDV Yayınları, Ankara 2006.
- Ansiklopedik Hadîs Terimleri Sözlüğü**, TDV Yayınları, Ankara 1992.
- ULAŞ, Halil İbrahim, **Selahaddin-i Eyyûbi ve İslâm Birliği Politikası**, (Yüksek Lisans Tezi, Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Niğde 2010.
- ULUÇAM, Müjdat, **Kur’ân Ayetleri ve Hadisler Arasında Görülen Tearuz ve Çözüm Yolları**, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), İstanbul 1997.
- ULUDAĞ, Süleyman, Fuad Kavukçu, **Kelam Dersleri**, İrfan Yayınları, İstanbul 1974.
- ULVAN, Abdullah N., **Kudüs Fatihî Selahaddin Eyyûbî**, Seçkin Yayıncılık, İstanbul 1992.
- UZUNDAĞ, Mehmet Sait, **Kastallânî (851-923/1448/1517) ve İrşâdü’s-Sârî İsimli Eserinin Hadis Şerhçiliği Açısından Değerlendirilmesi**, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Ankara 2012.

ÜBBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hilfe b. Ömer el-Veştâtî, **İkmâlü İkmâlî'l-Mu'lim bi Fevâidi Müslim**, Senûsî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ömer b. Şuayb, **Mükemmelü İkmâlî'l-İkmâl**, (Tashih Muhammed Sâlim Hâşim), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2008. (İki şerh bir arada).

ÜNAL, İsmail Hakkı, **İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu**, DİB Yayınları, Ankara 2001.

YAMAN, Ahmet, Halit Çalış, **İslâm Hukukuna Giriş**, Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, İstanbul 2012.

YARDIM, Ali, **Hadis I-II**, Damla Yayınevi, İstanbul 1997.

----- “İbn Ebû Şeybe”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**. İstanbul 1999.

YAVUZ, Yunus Şevki, “Te’vîl”, **İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul 2012.

YAZIR, Elmalî Hamdi, **Hak Dini Kur’ân Dili**, Birleşik Yayıncılık, Ankara 2003.

YENİBAŞ, Hasan, “Kurtubî (ö. 656/1258) ve el-Müfhim Adlı Müslim Şerhi”, **EKEV Akademi Dergisi**, sayı 61, Kış 2015, s.493-518.

YILDIRIM, Enbiya, **Hadiste Metin Tenkidi -Tarihi Süreç Yeni Yaklaşımlar-**, Rağbet Yayınları, İstanbul 2009.

YILDIZ, Murat, “Modern Dil Bilim Ekseninde Klasik Arap Filolojisinde Dilin İşleyişi Sorunu”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı 32, 2012, s.111-128.

YILMAZ, Harun, “**El-Melikü'l-Muazzam ve Döneminde Dimaşk'ta Kurulan Medreseler(615-624/1218-1227)**”, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), İstanbul 2008.

YÜCEL, Ahmet, **Hadis İlminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar**, Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, İstanbul 1998.

-----**Hadis Usûlü**, Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, İstanbul 2009.

ZAĞLÛL Selâm, Muhammed, **el-Edeb fi'l-Asri'l-Eyyûbî**, Münşeatü'l-Ma'ârif, İskenderiye 1990.

ZEBİDÎ, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk, **Tâcu'l-Arûs min Cevahiri'l-Kamus**, Mısır 1306.

ZEHEBÎ, Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman, **Siyerü A'lamü'n-Nübelâ**, Müessetü'r-Risâle, Beyrut tarihsiz.

-----**Tecridü Esmâi's-Sahâbe**, Dâr'ül-Mâ'rife, Beyrut tarihsiz.

-----**Tezkiratü'l-Huffaz**, Dâiratü Maarifi'l-Osmâniyye, 1374.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî, **el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an**, Mısır 1376.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî, **H. Aîşe'nin Sahâbeye Yönelttiği Eleştiriler**, (Trc. Bünyamin Erul), Kitabiyat, Ankara 2000.

