

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
HADİS BİLİM DALI

SAHÎH-İ MÜSLİM ŞERHLERİNDEN EL-MU'LİM İLE
İKMÂLÜ'L-MU'LİM'İN MUKAYESESİ

BETÜL ŞİMŞEK ÖZTÜRK

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN:
PROF. DR. MEHMET EREN

KONYA 2023



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ



Sosyal Bilimler Enstitüsü

Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	BETÜL ŞİMŞEK ÖZTÜRK		
	Numarası	078106033004		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ/ HADİS		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	×	
Tezin Adı	SAHÎH-İ MÜSLİM ŞERHLERİNDEN EL-MU'LİM İLE İKMÂLÜ'L-MU'LİM'İN MUKAYESESİ			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Öğrencinin Adı Soyadı

Betül Şimşek Öztürk

İmzası



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ



Sosyal Bilimler Enstitüsü

ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	BETÜL ŞİMŞEK ÖZTÜRK		
	Numarası	078106033004		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslâm Bilimleri/Hadis Bilim Dalı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	×	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Mehmet EREN		
Tezin Adı	SAHİH-İ MÜSLİM ŞERHLERİNDEN EL-MU'LİM İLE İKMÂLÜ'L-MU'LİM'İN MUKAYESESİ			

Bu çalışmada, Sahîh-i Müslim'in günümüze ulaşan ilk şerhi kabul edilen Mâzerî'nin el-Mu'lim bi-fevâidi Müslim'i ile bu kitabın eksikliklerini tamamlamayı hedefleyen Kâdı İyâz'ın İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâidi Müslim eserlerinin hadis ilmi bakımından mukayesesi yapılmıştır. Müelliflerin ilk önce şerhlerinde öne çıkan metotları başlıklar halinde incelenmiştir. Kaynak kullanımları listelenmiş ve şerh edebiyatındaki yerleri örneklerle tespit edilmeye çalışılmıştır. Bir sonraki bölümde; şerhlerde senede dair mürsel, munkatı', maktû, müdelles hadislerle râvilerin isimleri, künyeleri ve lakapları ele alınmıştır. Metne dair tashîf, iklâb, ziyâde ve şâzlık başlıkları üzerinde durulmuştur. Her iki şerhin fikhî ağırlıklı olmasından dolayı emir ve nehiy kiplerinin delâleti tafsilatlı bir biçimde izah edilmiştir. Yine her iki şârihin Mâlikî olmasından hareketle mezhebin, şerhlerine etkisi belirlenmeye çalışılmıştır. Çalışmamız ihtilaflı hadislere ve itikadi konulara yaklaşımlarının mukayesesi ile nihayete ermiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Şerh, Müslim, Sahîh, Mâzerî, Kâdı İyâz, el-Mu'lim , İkmâl



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ



Sosyal Bilimler Enstitüsü

ABSTRACT

Author's	Name and Surname	BETÜL ŞİMŞEK ÖZTÜRK		
	Student Number	078106033004		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	×	
	Supervisor	Prof. Dr. Mehmet EREN		
Title of the Thesis/Dissertation	A Comparison of Two Commentaries on the Sahîh al-Muslim, al-Mu'lim with Ikmâlu'l-Mu'lim			

In this study, al-Māzari's al-Mu'lim bi-fawāidi Muslim, which is accepted as the first commentary of Sahîh al-Muslim survived to the present day, and Qāḍī Iyāz's Ikmāl al-Mu'lim bi-fawāidi Muslim, which aims to complete the deficiencies of this book, have been compared in terms of hadith science. First, the prominent methods of the authors in their commentaries are analyzed under various headings. Their use of sources is listed and their place in the literature of hadith commentaries is tried to be determined with examples. In the next section, terms such as mursal, munqatī, maktû, mudallas, and the names, paidonymics and nicknames of the narrators are discussed. Regarding the text, the topics of tashîf, iklâb, ziyāda, and shāz are emphasized. Since both commentaries are jurisprudential in nature, the indication of the amr and the nahy are explained in detail. Again, since both commentators are Mālikīs, the effect of their sect on their commentaries has been tried to be determined. Our study concludes with a comparison of their approaches to controversial hadiths and theological issues.

Keywords: Hadith, Commentary, Muslim, Sahih, Mazeri, Qadi Iyaz, al-Mu'lim , Iqmâl

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	iv
KISALTMALAR	viii
ÖNSÖZ	x
GİRİŞ	1
1.1. Araştırmanın Konusu ve Önemi.....	1
1.2. Araştırmanın Metodu ve Kaynakları.....	2
1.3. Müslim, Mâzerî ve Kâdı İyâz Hakkında.....	5
1.3.1. Müslim Hakkında.....	6
1.3.2. Mâzerî Hakkında.....	9
1.3.3. Kâdı İyâz Hakkında.....	14

BİRİNCİ BÖLÜM

MÜELLİFLERİN METOTLARI VE KAYNAK KULLANIMLARI

1.1. Mâzerî'nin <i>el-Mu'lim</i> 'deki Metodu.....	23
1.1.1. Şerh Yazma Tekniği.....	23
1.1.2. Usul Kaideleri Oluşturma Gayreti.....	26
1.1.3. Bâb Başlıklarındaki Tasarrufları.....	29
1.1.4. Nüsha Farklılıklarını Tespit Etmesi.....	34
1.1.5. Müspet İlimlere Dair Bilgi Vermesi.....	38
1.2. Kâdı İyâz'ın İkmâl'deki Metodu.....	41
1.2.1. Şerh Yazma Tekniği.....	41
1.2.2. Kelime Okunuşlarını Belirlemesi.....	43
1.2.3. Şerhe Mukaddimeden Başlaması.....	46
1.2.4. Kelimelerin Hakikat Manalarını Tercih Etmesi.....	50
1.2.5. Sahîh-i Müslim Nüshaları Arasındaki Farklara İşaret Etmesi.....	52

1.3. Kaynak Kullanımları.....	65
1.3.1. Mâzerî'nin Kaynak Kullanımı.....	65
1.3.1.1. Arap Dili ve Edebiyatı ile İlgili Eserler	66
1.3.1.2. Hadis Eserleri.....	67
1.3.1.3. Mâlikî Fıkıh Kaynakları.....	69
1.3.1.4. Diğer Eserler	70
1.3.2. Kâdı İyâz'ın Kaynak Kullanımı	70
1.3.2.1. Arap Dili ve Edebiyatı ile İlgili Eserler	71
1.3.2.2. Hadis Eserleri.....	72
1.3.2.3. Tabakat Türü Eserler.....	74
1.3.2.4. Fıkıh Eserleri.....	75
1.3.2.5. Diğer Kaynaklar.....	76
1.4. el-Mu'lim ve İkmâl'in Şerh Edebiyatındaki Yerleri.....	77
1.4.1. Önceki Şerhlerden İstifadeleri.....	81
1.4.1.1. Mâzerî'nin Önceki Eserlerden İstifadesi	82
1.4.1.2. Kâdı İyâz'ın Önceki Eserlerden İstifadesi	85
1.4.2. <i>el-Mu'lim</i> 'in Etkisi	87
1.4.3. İkmâl'in Etkisi	92

İKİNCİ BÖLÜM

ŞERHLERDE SENEDE VE METNE DAİR BAHİSLERİN MUKAYESESİ

2.1. Senede Dair Bahisler.....	99
2.1.1. Haber-i Mütevâtir	100
2.1.2. Haber-i Vâhid	102
2.1.2.1. Mürsel Hadis	107
2.1.2.2. Maktû Hadis.....	113

2.1.2.3. Munkatı‘ Hadis	117
2.1.2.4. Müdelles Hadis	120
2.1.3. Râvilerin İsimleri	123
2.1.4. Râvilerin Künyeleri	128
2.1.5. Râvilerin Lakapları	130
2.1.6. Sened Tenkidiyle İlgili Hususlar	133
2.2. Metne Dair Bahisler	142
2.2.1. Lafızların Tespiti	143
2.2.1.1. Tashîf	145
2.2.1.2. İklâb	153
2.2.1.3. Ziyâde	156
2.2.1.4. Şâzlık	160
2.2.2. Hadisleri Anlama Yöntemleri	162
2.2.2.1. Hadisi Ayetle Anlama	164
2.2.2.2. Hadisi Hadisle Anlama	169
2.2.2.3. Hadisi Şiirle Anlama	173
2.3. Hadislerin Dil Yönü	177
2.3.1. Garîbü’l-Hadîs	178
2.3.2. Edebi Sanatlar	181
2.3.3. Nahiv Bilgisi	185
2.3.4. Sarf Bilgisi	191

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞERHLERİN MUHTEVALARININ MUKAYESESİ

3.1. Fikhî Yaklaşımlar	195
3.1.1. Emir Kiplerinin Delâleti	195

3.1.1.1. Emre Hamledilen Kipler	196
3.1.1.2. Emir Kipinin Vücûb İfade Etmesi	200
3.1.1.3. Emir Kipinin Nedb İfade Etmesi	203
3.1.1.4. Emir Kipinin İbaha İfade Etmesi	205
3.1.2. Nehiy Kiplerinin Delâleti	208
3.1.2.1. Tahrîme Hamledilen Nehiy.....	208
3.1.2.2. Kerâhiyete Hamledilen Nehiy	211
3.1.2.3. Nehye Hamledilen İbaha.....	215
3.1.3. Amel-i Ehl-i Medîne.....	217
3.1.4. Mâlikîliği Tercih Etme	222
3.2. İhtilâflı Hadislere Yaklaşımları	228
3.3.1. Cem ve Telif.....	236
3.3.1.1. Teâruzu Tahsisle Giderme	236
3.3.1.2. Teâruzu Takyitle Giderme	242
3.3.1.3. Teâruzu Te'ville Giderme.....	244
3.3.2. Nesh.....	247
3.3.3. Tercih.....	255
3.3. İtikâdı Konulara Yaklaşımları.....	257
3.4.1. İman-İslâm İlişkisi.....	258
3.4.2. Ru'yetullâh	265
3.4.3. Haberî Sıfatlar	267
3.4.4. Bid'at Fırkalarına Bakış	272
SONUÇ	278
KAYNAKÇA.....	284

KISALTMALAR

- a.mlf.** Aynı müellif
- Ar.** Arapça
- b.** İbn
- bk.** Bakınız
- b.y.** Basım yeri yok
- c.** Cilt
- çev.** Çeviren
- DİA** Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
- ed.** Editör
- haz.** Hazırlayan
- H.z.** Hazreti
- İFAV** Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
- İsam** İslâm Araştırmaları Merkezi
- krş.** Karşılaştırınız
- m.** Milâdî
- MÜİF** Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi
- nşr.** Neşreden
- ö.** Ölüm tarihi
- r.a.** Radıyallahu anh
- s.** Sayfa
- s.a.s.** SallAllahü aleyhi ve sellem
- sy.** Sayı

- thk.** Tahkik Eden
trc. Tercüme eden
ts. Tarihsiz
vb. Ve benzeri
vd. Ve diğerleri
y.y. Yayıncı Yok
yy. Yüzyıl
Yay. Yayınları

ÖNSÖZ

Hicrî üçüncü asırda hız kazanan hadis çalışmaları ilk hadis şerhçiliğinin nüvesi olan garîbü'l-hadis eserleriyle birlikte hicrî dördüncü yüzyıldan sonra daha sistematik bir yapıya bürünmüştür. Hicrî dördüncü asrının ikinci yarısından sonra *Sahîh-i Müslim*'in Endülüs'e ulaşmasının ardından Mâzerî (ö 536/1141), günümüze ulaşan *el-Mu'lim* adıyla ilk şerh çalışmasını bu eser üzerine yazmıştır. İlk asırlarda hadislerin tedvin ve tasnif süreçlerine dahil olamamasına rağmen Endülüs coğrafyasında İslâm dünyasının en muteber metinlerinden birine ilk şerhin yazılması manidar görünmektedir.

Mâzerî ile aynı dönemde yaşamış olan Kâdı İyâz (ö.544/1149), *el-Mu'lim* üzerine yazdığı *İkmâlü'l-Mu'lim* adlı kitabıyla “bir esere ikmâl yazma” geleneğinin kapısını aralamıştır. Hicri onuncu asra kadar uzanan zaman diliminde *el-Mu'lim* eksenli ikmâl türü eserler devam etmiştir. Endülüs'te ilmî mesainin Mâlik'in Muvatta'ı ve Mâlikî fihkî üzerine yoğunlaştığı dikkate alındığında, Mâzerî ile Kâdı İyâz'ın bu gayretlerinin ne denli önemli olduğu anlaşılır. Ayrıca bu iki Alimin yazdıkları eserleriyle bu coğrafyada ehl-i hadis ile ehl-i rey arasında yaşanan gerilimi belli bir oranda yumuşattığı söylenebilir. Mâzerî'nin *el-Mu'lim* 'i ile Kâdı İyâz'ın *İkmâl* 'i klasik şerh edebiyatına önemli katkılar sunmuş kaynak eserlerdir. Türkiye'de bu iki kitabı mukayese eden herhangi bir çalışmanın olmayışı bizi bu konuyu doktora tezi olarak seçmeye sevk etmiştir.

Çalışmamız, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Girişte araştırmanın konusu, önemi, yöntemi ve kaynakları zikredildikten sonra Müslim, Mâzerî ve Kâdı İyâz'ın hayatlarına dair genel bilgiler verilmiştir.

Birinci bölümde, Mâzerî ve Kâdı İyâz'ın eserlerindeki metotları ve kaynak kullanımları, eserlerinin şerh edebiyatı içindeki yerleri ele alınmıştır. Aynı zamanda her bir müellifin izlediği metotta temayüz ettiği hususlar tespit edilmiştir. Seçilen örnek metinler üzerinden iki eserin şerh edebiyatındaki yerleri, önceki şerhlerden istifadeleri ve sonraki şerhlere etkileri tespiti gayret gösterilmiştir.

İkinci bölümde, iki müellifin senedlerdeki ittisal ve inkita değerlendirmeleri incelenmiş, peşinden râvi tanıtımı ve sened tenkidiyle ilgili hususlarda yaptıkları açıklamalar üzerinde durulmuştur. Daha sonra hadislerin sened ve metinlerinde

yapılan değişiklikler için kullanılan *tashîf*, *iklâb*, *ziyâde* gibi terimleri nasıl değerlendirdikleri aktarılmıştır. Hadislerin ilgili ayetler, hadisler ve şiirler ile anlaşılmasına dair de ayrı bir başlık açılmıştır.

İki eserin de fikhî ağırlıklı şerh olup bu alanda zengin bir içeriğe sahip olması hasebiyle müelliflerin fikhî anlayışları üzerinde durulan üçüncü bölümde daha detaylı başlıklandırma yoluna gidilmiştir. Bu çerçevede, Mâzerî ile Kâdı İyâz'ın birer Mâlikî fakihî olmaları sebebiyle mezhep intisabının hadis yorumuna etkisine ve Mâlikî mezhebinde bilgi kaynağı kabul edilen amel-i ehl-i Medîne konusuna temas edilmiştir. Bunun yanında her iki eserin ihtilafı hadisler karşısında nasıl bir metot takip ettikleri tespit edilmiştir. Tartışmalı itikadi meselelerde müelliflerin ayrıştıkları ve aynı kanaati paylaştıkları hususlara değinilmiştir. Son olarak, iki eserde garîbü'l-hadis, edebî sanatlar, nahiv ve sarf ilimlerine dair verilen bilgiler üzerinde durulmuştur.

Konunun belirlenmesinden tezin tamamlanmasına kadar her aşamada rehberliğini esirgemeyen muhterem danışmanım Prof. Dr. Mehmet EREN hocama, tenkit ve yönlendirmeleri ile katkıda bulunan tez izleme komitesindeki hocalarım Prof. Dr. Ömer ÖZPINAR ve Prof. Dr. Ahmet Turan YÜKSEL hocalarıma müteşekkirim.

İlmi çalışmalarına her daim destek veren başta eşim olmak üzere kayınpAlideme ve çocuklarıma minnet borçlu olduğumu ifade etmek isterim. İslâm'a hizmete adanmış bir hayatla bizlere örnek olan babamın tez çalışmam devam ederken vefat etmesi sebebiyle bu çalışmamın kendisi için bir sadaka-i cariye olmasını ümit ederim. Gayret bizden tevfiğ Allah'tandır.

Betül ŞİMŞEK ÖZTÜRK

Konya 2023

GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Konusu ve Önemi

Sahîh-i Müslim'in günümüze ulaşan ilk şerhi kabul edilen Mâzerî'nin *el-Mu'lim bi-fevâidi Müslim* kitabı ile bu esere ikmâl çalışması yapan Kâdı İyâz'ın *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâidi Müslim*'ini hadis şerhçiliği açısından mukayesesi tezimizin konusunu teşkil etmektedir.

Tâbiîn ve tebei't-tâbiîn döneminde hadislerin tedvini esnasında isnadtaki râvilerle ilgili bilgilerin derlenmesi, benzer konulu hadislerin bir araya toplanması sistemli olmayan hadis şerh faaliyetinin ilk basamağını teşkil etmiştir. Hicri üçüncü asırda sadece sahih hadisleri barındıran ilk eser, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'i olmuştur. İslâm ümmeti bu esere ayrı bir önem atfetmiştir. Bu kaynaktan sonra Müslim *el-Câmiu's-Sahîh*'i telif etmiş, ilim dünyasında hızla tanınarak Buhârî ile mukayese edilmeye başlanmıştır. Müslim'in eseri, o kadar çabuk kabul görmüş ve kendi karizmasını vücuda getirmeye başlamıştır ki, daha yazılması üzerinden çeyrek asır geçmeden Ahmed b. Seleme (ö.286/899) tarafından bir müstahreci kaleme alınmıştır.

Dördüncü hicri asrın başından sonuna kadar *Sahîh-i Buhârî* üzerine yazılan müstahrec adedi yarım düzineyi bulmuştur. Hicri dördüncü asrın ikinci yarısına gelindiğinde bugünkü kullandığımız anlamıyla “hadis şerhçiliği” mefhumuna uygun düşen ilk şerhler oluşmaya başlamıştır. Bu dönemde *Sahîh-i Buhârî* üzerine yazılan şerhler gelişme kaydetmiştir. Bir kitap üzerinde bu kadar yoğunlaşılması, ona atfedilen önemin bir göstergesidir.¹

Sahîh-i Müslim'deki garîb kelimeleri tespit edip açıklayan Abdilgâfir el-Fârisî'ye ait (ö. 529/1134-35) *el-Müfhim li-şerhi garîbi Müslim*'i tam bir şerh sayılamayacağından, bu kitaba dair şerh çalışmaları hicri altıncı asırda Mâzerî'nin *el-Mu'lim bi-fevâidi Müslim* eseriyle başlamıştır. Bu eserin eksiklerini tamamlamayı amaçlayan Kâdı İyâz'ın *İkmâlü'l-Mu'lim bi fevâidi Müslim*'i ile *Sahîh-i Müslim* şerh edebiyatının oluşumunun zemini hazırlanmıştır.

¹ Mehmet Emin Özafşar, “Rivâyet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in el-Câmiu's-Sahîh'i”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (1999), 290-291.

el-Mu‘lim ile İkmâl, Sahîh-i Müslim’in ilk iki şerhi olması bakımından Müslim şerhleri arasında önemli bir konumdadırlar. Hem Mâzerî’nin hem de Kâdı İyâz’ın hayatı ve şehçiliğine ait bazı çalışmalar olsa da bu iki şerhi mukayese eden bir araştırmanın olmayışı bizi bu konuyu çalışmaya sevk etmiştir. Mâzerî, Mâlikî mezhebinin önde gelen fakihlerinden biri olduğundan fikhu’l-hadisî şerhine iyi bir şekilde yansıtmaktadır. Yaşadığı bölgede İsmâilî mezhebinin etkisini kırmak için Eş’arî mezhebinin görüşlerini savunmaktadır. Kâdı İyâz Arap dili ve edebiyatı, ricâlü’l-hadis alanlarında söz sahibidir. Mâzerî ve Kâdı İyâz’ın öne çıkan yönlerinin tespiti tezde ele alınacak hususlarındandır.

1.2. Araştırmanın Metodu ve Kaynakları

Çalışma, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. *el-Mu‘lim ile İkmâl, Sahîh-i Müslim* üzerine yazılmış şerh oldukları için çalışmamızın ilk bölümünde Müslim b. Haccâc’ın (ö. 261/875) ve eseri *Sahîh-i Müslim*’in İslâm dünyasındaki yerine değinilmiştir. Mâzerî’nin ve Kâdı İyâz’ın yaşadıkları döneme, hayatlarına, hocalarına, öğrencilerine ve eserlerine genel hatları ile temas edilmiş, ağırlık iki eserin mukayesesine yer verilmiş, yeri geldikçe *Sahîh-i Müslim*’in diğer şerhlerinden yararlanılmıştır. Eserleri kıyaslamaya geçmeden önce ilmi tutumlarını daha yakından tanımak adına *el-Mu‘lim ile İkmâl*’in metodları ve kaynak kullanımları ele alınmıştır. Bunu yaparken her iki müellifin ayrıştığı ve öne çıktığı hususlar gündeme taşınmıştır.

Mâzerî’nin *el-Mu‘lim*’deki metodunda; şerh yazma tekniği, usul kaidelerini oluşturma çabası, bâb başlıklarındaki tasarrufları, nüsha farklılıklarına işareti, müspet ilimlere dair verdiği bilgi gibi başlıklar tahlil edilmiştir. Kâdı İyâz’ın *İkmâl*’de takip ettiği metotta; şerh yazma tekniği, kelime zaptının tahlili, kelimenin hakikat manasını tercihi, şerhine *Sahîh*’in mukaddimesindeki hadis usûlü konularından başlamasına dair başlıklar incelenmiştir. Her iki eserin kaynakları tasnif edilip zikredilmiş, bu kapsamda şerhlerin önceki eserlerden istifadeleri ve sonraki şerh edebiyatına katkıları, seçilen kaynaklar üzerinden ortaya konmaya çalışılmıştır. Yine bu bölümde Alimlerin her iki müellif ve mezkur şerhler hakkında olumlu-olumsuz değerlendirmeler örnekler verilerek sunulmuştur.

el-Mu'lim ile *İkmâl*'in teferruatlı mukayesesi ikinci ve üçüncü bölümde yapılmıştır. Eğer bir mevzuda hem Mâzerî hem de Kâdî İyâz'ın değerlendirmesi varsa bunlara öncelik verilmiştir. Tezde tümevarım yöntemi kullanılarak örneklerle müelliflerin hemfikir oldukları ve ayrıştıkları noktalara değinilmiştir. İsnat ve metin ağırlıklı değerlendirmelerin yapıldığı ikinci bölümde; haber-i mütevâtir, haber-i vâhid, mürsel, maktû, munkatı' ve müdelles hadis, incelenen konulardan olmuştur. Râvinin cerh ve ta'diline etki eden; râvinin ibhâmı, kimliği, künye ve lakabı gibi hususlara değinilmiştir. Bunlara ek olarak da metinde görülen tashîf, şâzlık ve ziyâde konuları ele alınmıştır.

Erken sayılabilecek bir dönemde kaleme alınan *el-Mu'lim* ile *İkmâl*'in fihki şerh gurubunda yer aldığı söylenebilir.² Eserlerin mukayeseli okunması esnasında elde edilen fikhî malzemenin epeyce bir yekûna ulaşması sebebiyle üçüncü bölümün alt başlıkları bu doğrultuda oluşturulmuştur. Bu itibarla hadislerde kullanılan emir ve nehiy kipinin delâleti bu bölümde detaylı şekilde ele alınmıştır. Ayrıca müşkilü'l-hadis, muhtelifü'l-hadis, garîbü'l-hadis, edebi sanatlar, itikadi konulara iki şârihin yaklaşımları incelenen diğer başlıklardır.

Çalışma konumuzla ilgili yaptığımız alan araştırmasında *el-Mu'lim* ile *İkmâl*'in mukayesesini ihtiva eden herhangi bir akademik bir çalışmaya rastlayamasak da her iki müellif hakkında çeşitli araştırmalar yapıldığı tespit edilmiştir. Örneğin günümüzde yazılan eserlerden Mâzerî'nin hayatını ele alan Hasan Hüsnü Abdulvehhâb'ın *el-İmâm el-Mâzerî* adıyla hazırladığı bir çalışma bulunmaktadır. Çalışma, tâbiînin Kuzey Afrika'ya gelişi ile başlamakta, fikhî mezheplerin bölgeye girişiyle devam etmektedir. Akabinde Mâzerî'nin doğumu, eğitimi, hocaları, öğrencileri, eserleri, vefatı ile de son bulmaktadır.³ Yine Tâhir b. Muhammed el-Ma'murî'ye ait *Fetâvâ el-Mâzerî* adlı basılmış doktora tezinin birinci bölümü Mâzerî'nin hayatı ele alınmaktadır.⁴ Bunun yanında Muhammed es-Şâzelî Neyfer'in tahkikini yaptığı *el-Mu'lim bi fevâidi Müslim*'in başında yayınladığı Mâzerî'nin

² Zişan Türcan, *Hadis Şerh Geleneği Doğuşu Gelişimi ve Dönüşümü* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 54.

³ Hasan Hüsnü Abdulvehhâb, *el-İmâm el-Mâzerî* (Tunus: Dâru'l-Kütübi's-Şarkî, ts.).

⁴ et-Tahir b. Muhammed el-Ma'murî, *Fetâvâ el-Mâzerî* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr, 1994).

hayatıyla alakalı kısımdan bahsedilebilir.⁵ Sayılan eserler Mâzerî'nin hayatıyla alakalı çokça istifade edilecek kaynaklardır.

Türkçe kaynaklardan Ali Çimen'in "Mâzerî (Ö.536/1141), Hayatı, Eserleri ve "el-Mu'lim" İsimli Eseri Özelinde Şerhçiliği" adıyla hazırladığı yüksek lisans tezi konumuza en yakın ve en fazla yararlandığımız eserler arasındadır.⁶ Çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Mâzerî'nin hayatı, ilmi kişiliği, hoca ve talebeleri ile eserleri üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde hadis şerhçiliğine genel bir bakışla başlanmış, Mâzerî'nin peygamber tasavvuru, hadislerle karşı bütüncül bakışı, hadislerde görülen ihtilaflara yaklaşımı, sözün bağlamını değerlendirmesi gibi konularla devam edilmiştir. Tez sadece Mâzerî'nin hayatı ve hadis şerhçiliğine eğilmesi bakımından çalışmamıza göre daha genel çerçeveli bir araştırmadır. Fakat bizim değerlendireceğimiz bazı başlıklar bu araştırmada bulunmamaktadır.

Kâdı İyâz'ın biyografisi hakkında birçok klasik ve modern çalışma bulunmaktadır. Bunların başında oğlu Ebû Abdullâh Muhammed b. İyâz'ın (ö. 575/1179) telif ettiği *et-Ta'rif bi'l-Kâdı İyâz* isimli eser hayatı konusunda esas alınan temel kaynaktır.⁷ Ebul-Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. el-Makkarî'nin (ö. 1041/1632) *Ezhâru'r-riyâz fi ahbâri İyâz*'ı bu bölümde başvurulmuş bir başka önemli eserdir.⁸ Kâdı İyâz'ın fehrese çalışması *el-Gunye*⁹, hocaları hakkında ilk elden bilgiler içermesi nedeniyle bu konuda asıl başvuru kaynağı durumundadır. Modern çalışmalar arasında Beşir Hamed et-Turâbî'nin *el-Kâdı İyâz ve cühûdühû fi ilmeyi'l-hadîsi rivâyeten ve dirâyeten* adlı çalışması da sayılabilir.¹⁰ Eser, Kâdı İyâz'ın hayatını ele alması ve eserlerini tanıtmaya bakımdan birincil kaynaklar arasındadır. Ahmed Cemal Umerî'nin *es-Sîretü'n-nebeviyye fi mefhûmi'l-Kâdı İyâz*'ı ve Hüseyin Şevvât'ın *el-*

⁵ Ebû Abdullâh Muhammed b. Ali Mâzerî, *el-Mu'lim bi fevâidi Müslim*, thk. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer (Beyrût: Dâru'l Garbi'l- İslâmî, 1992).

⁶ Ali Çimen, *Mâzerî (ö.436/1147), Hayatı, Eserleri ve "el-Mu'lim" İsimli Eseri Özelinde Şerhçiliği* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2007).

⁷ Ebû Abdullâh Muhammed b. İyâz, *et-Ta'rif bil-Kâdı İyâz*, thk. Muhammed b. Şerîfe (Fas: Matba'atü'l-Fedâle, 1982).

⁸ Ahmed b. Muhammed et-Tilimsânî Makkarî, *Ezhâru'r-riyâz fi ahbâri İyâz*, thk. Mustafa es-Sekkâ (Kahire: Matbaatü Lecneti't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, ts.).

⁹ Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî Kâdı İyâz, *el-Gunye: fihristü şüyûhi'l-Kâdı İyâz*, thk. Mâhir Zühayr Cerrâr (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, ts.).

¹⁰ Beşir Hamed et-Turâbî, *el-Kâdı İyâz ve Cühûdühû fi İlmevi'l-Hadîsi Rivâyeten ve Dirâyeten* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1997).

Kâdı İyâz âlimü'l-Mağrib ve imâmü ehli'l-hadîs fî vaktih'i istifade edilen kaynaklardandır.¹¹ Kâdı İyâz'ın ilmî, sosyal ve siyasi yönleri için referans alınan temel eser, Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı tarafından 1981 yılında Merakeş'te düzenlenen Kâdı İyâz konulu ilmî toplantının tebliğlerinden oluşan *Devratü'l-Kâdı İyâz* adlı üç ciltlik çalışmadır.¹²

Hüseyin Şevvât'ın *Menheciyyetü fikhi'l-hadîs inde'l-Kâdı İyâz fî İkmâli'l-Mu'lim bi Fevâidi Müslim* isimli eseri Kâdı İyâz'ın şerh metodunu göstermesi bakımından istifade edilecek eserlerin başında yer almaktadır. Çalışma bir giriş, üç bölümden oluşmaktadır. Hüseyin Şevvât eserin giriş bölümünde Müslim ve *Sahîh-i Müslim*'i, Mâzerî ve *el-Mu'lim*'i, Kâdı İyâz ve *İkmâl*'i tanıtmaktadır. Birinci bölümde *İkmâl*'in metodunu farklı yönleriyle ve kaynaklarını ele almaktadır. İkinci bölümde eserde hadis ilminin alt dalları olan hadis usûlü, cerh-ta'dil gibi konularla, Kâdı İyâz'ın kelami görüşü hakkında bilgi vermektedir. Hüseyin Şevvât'ın oldukça titiz biçimde hazırladığı çalışması, tezi başlıklandırmamızda ve bazı içeriklerin oluşturulmasında bize yol gösterici olmuştur. Eser, sadece Kâdı İyâz'ın metoduna yoğunlaşması ve konuların maddeler halinde tespitlerden oluşup tahlili yöntemden uzak olması, tezin çalışmamızdan ayrılan yönlerindedir. Bizim neredeyse her başlıkta hem Mâzerî hem de Kâdı İyâz'ın görüşlerini mukayesemiz, söz konusu tezden farklılığımızdır.

Çalışmamızda müellif isimlerinde kullanımı kolaylaştırmak için “elif lâm” takısı ihmal edilecektir. Şahıs isimlerinden sonra önce hicri, sonra da miladi vefat tarihleri şahıs isimlerinin ilk geçtiği yerde verilmiştir. Müslim'in eseri *Sahîh*, Mâzerî'nin *el-Mu'lim bi-fevâidi Müslim* kitabı, *el-Mu'lim* ; Kâdı İyâz'ın *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâidi Müslim*'i, *İkmâl* şeklinde kısaltılarak verilecektir. Sosyal ve beşerî bilimler alanında kullanılmak üzere akademik yazım ve kaynak göstermek için oluşturulan İsnad Atıf 2. Edisyon atıf sistemi dipnot ve kaynakçada kullanılmıştır.

1.3. Müslim, Mâzerî ve Kâdı İyâz Hakkında

Tezimizin ana teması, Mâzerî ve Kâdı İyâz isimli Alimlerin çalışmalarıdır. Müslim'in sahih hadisleri derlediği *Sahîh-i Müslim* eserinin İslâm dünyası için

¹¹ Ahmed Cemal Umerî, *es-Sîretü'n-nebeviyye fî meşhûmi'l-Kâdı İyâz* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1988).

¹² *Nedvetü'l-İmâm Mâlik İmâm Dâri'l-Hicre – Devratü'l-Kâdı İyâz* (Merakeş: Matba'atü'l-Fedâle, ts.).

değerine, yerine ve önemine konunun genel çerçevesini çizmesi ve çalışmamızın tematik açıdan bütünlüğünü sağlaması amacıyla bu bölümde kısaca yer verilmiştir. Ayrıca Mâzerî ve Kâdı İyâz'ın yaşadıkları coğrafyadaki siyasi ve sosyal değişimlere, hayatlarına, hoca ve öğrencilerine ve eserlerine sırasıyla kısaca değinilmiştir.

1.3.1. Müslim Hakkında

Bir ilim merkezi olan Nişâbûr'da 206/821-22 yılında dünyaya gelen Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, on iki yaşında Buhârî'nin de hocası olan Yahyâ b. Yahyâ et-Temîmî'den hadis dinleyerek ilim hayatına başladı. Hadis tahsili için Mekke, Medîne, Basra, Bağdat, Belh, Kûfe, Rey, Mısır gibi pek çok ilim merkezine yolculuk yaptı.¹³ Müslim b. Haccâc 25 Receb 261/875'de Nişâbur'da vefat etti ve şehrin dışındaki Nasrâbâd Kabristanı'na defnedildi.¹⁴

Sahih hadisleri bir araya getirmek amacıyla telif edilen *Sahîhayn*, bundan ötürü ümmetin iltifatına mazhar olmuştur. Nitekim Nesâî (ö.303/915): “Ümmet bu iki kitabın sahih olduğu ve onlardaki hadislerle amel etmenin vacip olduğu üzerinde icmâ etmiştir.”¹⁵ diyerek bu hususa dikkat çekmektedir. Humeydi de (ö. 488/1095) *el-Cem' beyne's-Sahîhayn* kitabında, İslâm Alimlerinin sadece bu iki eserinde içindeki bütün rivâyetleri sahih olarak kabul ettiklerini söylemektedir. Ardından gelen İbnü's-Salâh (ö.643/1245), bu iddiayı devam ettirmektedir.¹⁶

Mehmed Saîd Hatipoğlu, söz konusu iki eserin üzerinde ümmetin icmâ meselesine dair şu mütalaada bulunur: “*Buhârî ve Müslim'in eserleri her ne kadar benzeri eserler arasında en sahih iseler de bunlar her türlü noksandan uzak da değildirler. Hele hele İbnü's-Salâh gibi alimlerin iddialarının hilâfına, bunlarda mevcut bilgilerin doğruluğu üzerinde ümmetin bir icmâ da yoktur.*”¹⁷

¹³ Ebû Bekir Muhammed b. İsmâîl İbn Halfûn, *el-Mu'lim bi-şüyühi'l-Buhârî ve Müslim*, thk. Ebû Abdurrahmân Âdil b. Sa'd (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 591.

¹⁴ Şemseddin Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şuayb el-Arnaut, Hüseyin el-Esed (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1402), 12/ 558.

¹⁵ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref Nevevî, *Sahîhi Müslim bi-şerhi'n-Nevevî* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1392), 1/14.

¹⁶ Ebû Amr Osmân b. Abdurrahmân İbnü's-Salâh, *Siyânetü Sahîhi Müslim mine'l-ihlâli ve'l-galat ve himâyetühü mine'l-iskati ve's-sakat*, thk. Muvaffak b. Abdullâh b. Abdülkâdir (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1984), 86-87.

¹⁷ Mehmet Saîd Hatiboğlu, “Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri”, *İslami Araştırmalar* 10/1-2-3-4 (1997), 2.

İbnü's-Salâh'ın icmâ iddiasını bulunmasının arkasında, yaşadığı dönemin siyasi ve kültürel ortamı yatmaktadır. Yaşadığı kriz dönemiyle bağlantılı şu değerlendirmeler yapılmıştır: “İbnü's-Salâh, medrese sistemi ve geleneği içerisinde sahih hadis kaynaklarını okutmak sûretiyle sünnî düşüncüyü yerleştirmeye çalışırken, hadis usûlünde de mevcut literatürü daha derli toplu hale getirmeye ve böylece yöntem alanındaki belirsizliği gidermeye gayret etmiştir. Ulümü'l-hadis'inde savunduğu Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/874) kitaplarındaki hadislerin sıhhatinin kesinliği, onları kabulde ümmetin icmâi bulunduğu gibi bazı tartışmalı görüşlerini de bu çerçevede değerlendirmek gerekir. İbnü's-Salâh bu görüşleriyle İslâm inanç ve amelinin hadisteki kaynaklarının sıhhatini zihinlerde tespit etmeye ve Müslümanları devrinin fikrî ve kültürel kaosundan korumuş olmalıdır.”¹⁸

Sahîhayn üzerinde icmâ iddiasıyla birlikte, cerh edilen az sayıda hadis olduğunu düşünenler de bulunmaktadır. İbn Hacer, icmâ konusuna farklı bir perspektiften bakmaktadır. Ona göre, hadis hafızları tarafından tenkide tabi tutulmamış ve muzdarip olmayan *Sahîhayn* rivâyetlerinin sıhhati üzerinde icmâ vardır. Bazı âlimler, *Sahîhayn* hadisleriyle amel etmenin vacip olmasına dair icmâ olduğunu söylemiştir. İbn Hacer, *Sahîhayn* haricindeki sahih hadislerle de amel etmenin vacip olduğuna ilişkin Alimlerin icmâmının zaten var olduğunu dile getirir. Bu tartışmanın mihverî, bahsi geçen eserlerdeki sahih hadislerin sıhhati hakkındaki icmâdır.¹⁹

Sahîhayn 'ı muhtelif zaviyelerden mukayese eden, günümüz ilim adamlarından Ebû Zehv, şu bilgiyi paylaşmaktadır: “Alimlerin hadis ilminde Buhârî'nin, Müslim'den daha bilgili olduğu noktasında müttefik olmaları, Buhârî'nin kitabının Müslim'inkinden üstün olduğunu göstermeye kâfidir. Üstelik Buhârî, bu alanda Müslim'in hocasıdır. Müslim de Buhârî'nin kendi zamanında en önde gelen hadis âlimi olduğuna tanıklık etmiştir. Ayrıca senedin ittisâli, râvilerin itkânı ve hadislerin şâz ve illetten uzak olmaları bakımından da Buhârî'nin eseri, Müslim'in telifinden daha üstündür.”²⁰ Müslim ile ilgili yaptığı değerlendirmenin akabinde Ebû Zehv, Ebû

¹⁸ Mehmet Özşenel, *Bir Hadis Usûlü Klasîği Olarak Ulümü'l-Hadis ve Etkileri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), 32-33.

¹⁹ Ahmed b. Ali İbn Hacer el- Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-Fiker fî mustalahi ehli'l-eser*, thk. Nureddîn İtr (Dimaşk: Matbaatü's-Sabâh, 1421), 52-53.

²⁰ Muhammed Ebû Zehv, *el-Hadis ve'l-muhaddisün inayetü'l-ümmeti'l-İslamiyye bi's-sünneti'n-nebevîyye* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1378), 390.

Ali en-Nisâburî'nin (ö. 349/960) “Gök kubbenin altında Müslim b. Haccâc’ın kitabından daha sahih bir kitap yoktur.” sözüne işaret ederek şu tespit de bulunur:

“Bu görüş, yukarıda zikrettiklerimize aykırı görülmemelidir. Zira Hafız İbn 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, Müslim kitabını kendi memleketinde, birçoğu hayatta bulunan hocalarının nüshalarından yararlanarak yazmıştır. Böylece hadislerin lafızları iyi korunmuş, hadis rivâyetinde titiz davranmıştır. Buhârî’nin hadislerden hüküm çıkarmak ve bunlara göre başlıkları düzenlemek ve bir hadisi ilgili bâblara bölmek gibi konuları ele almamıştır. Aksine Müslim, hadisi bütün isnadları ile bir yerde toplamış ve sadece merfû hadisleri almıştır. Mevkûf hadislere ise çok az yerde ve asıl olarak değil, mütâbî olarak yer vermiştir.” İşte bundan dolayı Ebû Ali, Müslim’in eserinin daha sahih olduğunu ifade etmiştir.²¹

Nevevî, Müslim’in güvenilir rivâyetleri muhtelif senedlerle bir araya toplaması bakımından, Buhârî’den daha pratik ve kullanışlı olduğunu düşünür. Görüşlerini şöyle izah eder: “Müslim’in konuyla alakalı hadisi tek bir bâbda zikretmesi, aynı zamanda hadislerin farklı tariklerini ve lafız farklılıklarını bir araya getirmiş olması eseri daha kolay yararlanılır hale getirmiştir. Bu sayede isteyen hadisi değerlendirmesi kolaylaşır ve bütün tarikleri bir arada bulabildiği için hadis hakkında doğru bir değerlendirme yapabilir. Buhârî rivâyetin, farklı isnadlarını bir araya getirmek yerine, bunları farklı bâblarda ve bazen birbirine uzak yerlerde zikretmiştir.”²³

Buhârî ve Müslim’in kitaplarına yönelik müstahrec çalışması yapan âlimlerden biri İsmâîlî (ö. 371/982)’dir. *el-Medhal* adlı eserinde *Sahîh-i Buhârî*’yi değerlendirirken böyle mükemmel bir eseri ancak hadis ilmini, râvileri ve rivâyeti, rivayetteki gizli kusurları (ilel), fıkıh ve lügat ilimlerini çok iyi bilen birinin meydana getirebileceğini söylemekte, ondan veya kitaplarından faydalanan Müslim’in, kendisini Buhârî gibi sıkıntıya sokmadığını, hadisleri seçerken hiçbir muhaddisin

²¹ Ahmed b. Ali İbn Hacer el- Askalânî, *Hedyü’s-sârî mukaddimetu Fethi’l-sârî* (Beyrüt: Dâru’l-Fikr, 2000), 12.

²³ Nevevî, *Minhâc*, 1/132.

Buhârî gibi ağır şartlar ileri sürmediğini, hadislerden fikhî sonuçlar elde etme konusunda kimsenin öyle bir gayret sarf etmediğini söylemektedir. Zehebî (ö. 748/1348) ise, *Sahîh*'in Kuran-ı Kerim'den sonra Müslümanların elindeki kitapların en üstünü olduğunu teyit eder.²⁴

Yapılan değerlendirmeler göz önünde bulundurulduğunda, Buhârî'nin kitabı hadislerin kabul şartlarıyla beraber sıhhat açısından ön plana çıkmaktadır. Müslim'in kitabı ise, hadislerin sistematik olarak yer alması ve hadislerin farklı tarihlerini içermesi bakımından tercihe şayan bulunmuştur. Alimlerin *Sahihayn*'a dair tespitlerinin akabinden Müslim'in *Sahih*'i üzerine tam olarak günümüze ulaşan ilk şerhin sahibi Mâzerî'nin yaşadığı döneme, hayatına, hoca, öğrenci ve eserlerine dair kısa ve öz bilgileri sunmanın mukayese öncesinde faydalı olacağını düşünmekteyiz.

1.3.2. Mâzerî Hakkında

Mâzerî'nin adı, Muhammed b. Ali b. Ömer b. Muhammed et-Temîmî el-Mâzerî olup künyesi Ebû Abdullâh'tır.²⁵ Sicilya adasının güneydoğusunda yer alan Mâzer/ Mâzir veya İfrikiyye'de doğduğuna dair ihtilaf olmasına rağmen ağırlıklı görüş Mâzer'de doğduğudur.²⁶ 453/1061 tarihinde dünyaya geldikten kısa bir süre sonra 1072'de Normanların Sicilya adasını ele geçirmesinden önce Kuzey Afrika'daki Mehdiye şehrine göç etmişlerdir. Kâdî İyâz da onun Mehdiye'ye yerleştiğini zikrederek asıl memleketinin burası olmadığını dile getirmiştir.²⁷ Mâzerî, seksen üç yaşında, 536/1141 yılında Rebûlevvel ayının ikisi ya da on sekizinde, pazartesi günü Mehdiye'de vefat etmiştir.²⁸ XII. asırda mezarı suların taşması üzerine, bugünkü Manastr'daki mezarlığa nakledilmiştir. Taşınma işlemi 1176 yılında Zilkade'nin yirmi üçü, pazar gecesi gerçekleşmiştir.²⁹

²⁴ Yaşar Kandemir, "Sahihayn'e Yöneltilen Tenkitlerin Değeri", *Sünnetin Dindeki Yeri* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2000), 339.

²⁵ Hasan Hüsnü Abdülvehhab, *el-İmâm el-Mâzerî* (Tunus: Dâru'l-Kütübi'ş-Şarkî, ts.), 49.

²⁶ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcû'l-müzheb*, 2/250.

²⁷ Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî Kâdî İyâz, *el-Gunye: fihristü şüyûhi'l-Kâdî İyâz*, thk. Mâhir Züheyr Cerrâr (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, ts.), 132-133.

²⁸ Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân mimmâ sebete bi'n-nakl evi's-semâ' ev esbetehü'l-ayân*, thk. İhsan Abbas (Beyrût: Dâru Sadır, 1971), 4/285.

²⁹ Ebû'l-Abbas Ahmed b. Hasan İbn Kunfûz, *el-Vefeyât*, thk. Âdil Nüveyhiz (Beyrût: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 278.

Mâzerî, hayatında pek çok ilim dalıyla uğraşmıştır. Sadece meşhur olduğu fıkıh ve hadis ilimleriyle ilgilenmemiş, bunun yanı sıra kelim, edebiyat alanlarında derinleşmiş, müsbet ilimlerden matematik, tıp, astronomi sahasında kendisine başvuru alan bir Alim olmuştur. Farklı alanlarda eser vermiş bir âlim olmasına ve döneminde Kayrevân, Sûsa, Mehdiye, Safâkus gibi merkezlerde ilim canlılığını korumasına rağmen kaynaklarda sadece Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Lahmî (ö. 498/1085) ve Ebu Muhammed Abdülhamid b. Muhammed İbnü's-Saiğ'in (ö. 486/1073) hocası olarak zikredilmesi dikkate değerdir.³⁰

Ebû b. Muhammed b. Abdullâh el-Mâlikî el-Kayrevânî (ö.474/ 1081) tespit edilebilen diğer hocalarından biridir. Fakih, tarihçi olan Ebû Bekir, Kayrevân'ın son tabaka Alimlerindendir. Zira 449/1057 yılındaki şehrin Araplar tarafından yağmalanmasının ardından Kayrevân'da kalan sayılı âlimlerden biri olmuştur. Mâzerî, küçük yaşlarında bu hocasından ders almış, kendisinin ilim ve fazilet sahibi biri olduğunu ifade etmiştir.³¹ Neyfer, “*Şerhu't-Telkîn*”in Medîne'deki bazı cüzlerinde Mâzerî'nin hayatında saydığımız Lahmî ve İbnü's-Saiğ'in yanında, Suyûri'nin de onun hocası olarak zikredildiğini belirtmektedir.³²

el-Ma'mûrî, hocalarının isimlerinin bilinmemesinin başlıca iki sebebe dayandığından söz etmektedir. Birincisi, 449/ 1057 yılında Arap kabilelerinden Benî Hilâl'in Kayrevân'ı işgal etmesi üzerine Zîrî hükümdarı Muiz b. Bâdîs Mehdiye'ye sığınmıştı. Emir'in şehri terk etmesi sebebiyle Ifrikiyye'de yaşanan siyasi kargaşa derinleşmişti. Bu durumdan âlimler de etkilenmiş, daha güvenli gördükleri şehirlere göç etmek zorunda kalmışlardı. Öğrenci-hoca ilişkisinde inkıta meydana gelmiş, ilmi faaliyetler sekteye uğramıştı.

İkincisi, Mâzerî'nin mezhep içi tercihleri ve Mâlikî fikhını, daha kapsamlı sistematik kaidelere dayandıran Lahmî'den (ö. 498/1085)³³ ve Mâlikî fıkıh usûlü

³⁰ Zehebî, *Siyer*, 20/106.

³¹ Debbâğ, *Me'âlimü'l-îmân*, 3/192.

³² Muhammed Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikîyye* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424), 1/117. Ayrıca bk. Neyfer, *el-Mâzerî*, 24

³³ 449/ 1057 yılındaki Arap işgalinden etkilenen âlimlerden biri de Lahmî'dir. Hayatının bir kısmını Kayrevân'da ilim tedris ederek geçiren Lahmî döneminde ülkesinde yaşanan siyasi karışıklıklar ve Kayrevân şehrinin Araplar tarafından tahrip edilmesiyle birlikte h. 449'da diğer ulemâ gibi orayı terk etmek zorunda kalmıştır. Kayrevân'dan sonra güneyinde kalan Safâkus'a gelen Lahmî, ilmî

konusunda İbnü's-Saiğ'den (ö. 486/1073) etkilenmesi nedeniyle eserlerinde bu iki hocasının isimlerini istikrarlı bir şekilde kullanmıştır. ‘*Bazı hocalarımızın tercihi şöyleydi*’ ya da ‘*şeyhlerimden bir kısmını şöyle yaparken gördüm*’ gibi ifadelerden kendisinin daha başka hocalara sahip olduğu anlaşılmaktadır.”³⁵

Kaynaklarda Mâzerî'nin ilmi seyahatlerine dair yeterli bilgi bulunmamaktadır. Sadece hocası İbnü's-Sâiğ'in savaşların devam etmesinden ve yol güvenliği olmadığından dolayı hac için kara yolunu değil, deniz seferini tercih etmesini tavsiye eden malumat yer almaktadır. Hocasının bu uyarısından sonra Mâzerî hac yolculuğundan vazgeçmiştir. Daha sonra ilmi faaliyetlerinin yoğunluğu sebebiyle hacca gitmeye fırsat bulamadığı belirtilir.³⁶

Mâzerî'nin hocaları hakkında yeterince malumat bize ulaşmasa da öğrencilerinin isimleri konusunda durum böyle değildir. “Mâzerî'nin Kuzey Afrika'da yaşamasına rağmen Endülüslü öğrencilerinin ağırlıkta olduğu kaydedilmektedir. Durumun böyle olması; İfrikiyye'de istikrarlı ve güvenli bir ortamın olmaması, Endülüslü öğrencilerin farklı şehirlerdeki hocalardan ilim tahsili anlamındaki rihle geleneğinin hala canlı olması, yine bu talebelerin hac ya da başka sebeplerle yaptıkları seferlerde Mehdiye'nin uğrak noktası olması gibi nedenlere bağlanmaktadır.”³⁷ el-Ma'mûrî, “Bu dönemde İskenderiye'nin Ebû Bekir et-Tartûşî'yi, Mehdiye'nin ise Mâzerî'yi ziyaret etmek isteyen talebelere ev sahipliği yaptığını, Mâzerî'nin bu devirde Endülüslü öğrencilerin yoğun ilgisine mazhar olduğunu” belirtmektedir.³⁸

Mâzerî ile görüşüp rahle-i tedrisinden geçen öğrencilerinden bazıları, İbnü'l-Haddâd ismiyle bilinen Ebu'l-Hasan Tahir b. Ali es-Sûsî, Ebû Abdullâh Muhammed

faaliyetlerini burada devam ettirmiş ve hayatının geri kalanını da burada geçirmiştir. Konu hakkında bk. Hafsa Kesgin, “Ebû'l-Hasan el-Lahmî ve Mâlikî Mezhebindeki Yeri”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 50 (2018), 225.

³⁵ el-Ma'mûrî, *Fetâvâ el-Mâzerî*, 25-26.

³⁶ Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed Debbağ, *Meâlimü'l-imân fî ma'rifeti ehli'l-Kayrevân*, thk. Muhammed el-Ahmedî Ebü'n-Nûr, Muhammed Mâdûr (Tunus: el-Mektebetü'l-Atîka, ts.), 3/190-191.

³⁷ Muhammed el-Hâdî el-Âmirî, *Dirâsât mülteki'l-imâm el-Mâzerî li'l-felsefeti'l-İslâmî* (Tunus: Vizâratü's-Şûni's-Sekâfi, 1975), 112. Ayrıca bilgi için bk. Tahir b. Muhammed el-Ma'mûrî, *Fetâvâ el-Mâzerî*, 50.

³⁸ el-Ma'mûrî, *Fetâvâ el-Mâzerî*, 12.

b. Abdullâh b. Tûmert el-Berberî es-Sûsî (ö. 524/1130)³⁹ Ebu'l-Hasen SALih b. Halef b. Âmir İbnu's-Sekenî (ö.586/1190) olarak zikredilebilir.⁴⁰ İcazet yoluyla talebelerinden Kâdı İyâz b. Mûsa b. İyâz b. Amr b. Mûsa b. İyâz el-Yahsûbî (ö. 544/1148), Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd el-Hafîd (ö. 595/1199),⁴¹ İbnü'l-Feres Ebû Abdillâh b. Abdirrahîm b. Muhammed el-Ensârî el-Hazrecî (ö.576/1180),⁴² İbn Kurkûl Ebû İshâk İbrâhîm b. Yûsuf b. Edhem el-Vehrânî el-Hamzî (ö. 569/1173) örnek kabilinden sayılabilir.⁴³

Mâzerî kitap yazmakla çok ilgilenmemiş, hayatında öğrenci yetiştirmeyi esas almış ilmi bir şahsiyettir. Bunun neticesi zamanla talebelerinin ders esnasındaki bilgileri derlemeleri ile bir kısım eserleri meydana gelmiştir. Fıkıh ve hadis alanında öğrenci-öğretmen dayanışmasının mahsulü çalışmalar ortaya çıkmakla birlikte tıp ve astronomi gibi müspet ilimlerle de ilgilenmiştir.⁴⁴ Onun çok yönlü âlim olduğu eserlerini farklı ilim dallarında oluşturmasından anlaşılmaktadır.

Mâzerî'nin eserleri şunlardır: *Kitâbut-ta'lika 'ale'l-Müdevvene*,⁴⁵ *Kitâbu şerhu't-Telkîn*,⁴⁶ *Kitâbu izâhi'l-mahsûl min burhâni'l-usûl (Şerhu'l-Burhân, el-İmlâ' 'ale'l-Burhân), el-İmlâ alâ şey' min resâ'ili İhvâni's-Safâ*,⁴⁷ *en-Nüketü'l-kat'ıyyeti fî'r-red 'ale'l-Haşeviyye ve'llezîne yekûlûne bi kıdemi'l-esvâti ve'l-hurûf*,⁴⁸ *Nazmu'l-ferâid fî ilmi'l-akâid*,⁴⁹ *Kat'u lisânu'n-nâbih fî'l-mütercem bi'l-vâdih*,⁵⁰ *Ta'lika alâ ehâdîsi'l-Cevzakî*.⁵¹ Üzerinde çalıştığımız *el-Mu'lim bi-fevâidi Müslim* adlı esere ait

³⁹ Ebu Abdullâh Muhammed b. İbrahim Zerkeşi, *Tarihü'd-devleteyn el-Muvahhidiyye el-Hafsiyye*, thk. Muhammed Mâdûr (Tunus, 1966), 120.

⁴⁰ Ali Vasfi Kurt, *Mağrib ve Endülüs'te Hadis İliminin Gelişim Safhaları ve Muhyiddin İbnu'l-Arabi'nin Hadis Kültürü* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1997), 300.

⁴¹ Ebû Gays Hayrüddîn b. Mahmûd Ziriklî, *el-A'lâm kâmus-u terâcim li-eshûri'r-ricâli ve'n-nisâi mine'l-A'rabi ve'l-Müsta'ribîne ve'l-Müsteşrikîn* (Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 5/388.

⁴² Muhammed Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, 1/150.

⁴³ Hallikân, *Vefeyât*, 1/62-63.

⁴⁴ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb*, 2/251.

⁴⁵ Hasan Hüsnü Abdülvehhab, *el-İmâm el-Mâzerî*, 63.

⁴⁶ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb*, 2/251.

⁴⁷ Hasan Hüsnü Abdülvehhab, *el-İmâm el-Mâzerî*, 66.

⁴⁸ Bûseyf Senûsî, *Fıkhu'l-hadîs inde'l-İmâm el-Mâzerî min hilâli el-Mu'lim bi-fevâidi Müslim* (Cezayir: Vahran Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2015), 39.

⁴⁹ Ebû Abdullâh Muhammed b. Ali Mâzerî, *el-Mu'lim bi-fevâidi Müslim*, thk. Muhammed eş-Şazelif en-Neyfer (Beyrût: Dâru'l Garbi'l-İslâmî, 1992), 58.

⁵⁰ Ebû Abdullâh Muhammed b. Ali Mâzerî, *Şerhu't-Telkîn*, thk. Muhammed el-Muhtâr es-Selâmî (Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, ts.), 1/680.

⁵¹ Makkarî, *Ezhârü'r-riyâz*, 3/166.

farklı kayıtlar mevcuttur. Pek çok kaynakta kitabın adı “*el-Mu‘lim bi-fevâidi Müslim*”⁵² şeklinde geçmektedir. İbnü’l-İmâd (ö. 1089/1679) eserinde “*el-Mu‘lim fi şerhi Müslim*”⁵³ adıyla zikretmektedir. Mahlûf kitabın adını “*el-Mu‘lim fi şerhi Sahîhi Müslim*”⁵⁴ olarak kaydetmiştir. *Vefeyâtü’l-a’yân*’da “*Kitâbü’l-mu‘lim bi-fevâidi Kitâbi Müslim*” şeklinde kayıt altına alınmıştır.⁵⁵

İnsan yaşadığı çağın ve coğrafyanın tesirinde bir hayat sürmektedir. Bu nedenle Mâzerî’nin hayatını geçirdiği bölgeye, siyasi ve itikadi şartlara kısaca değinmek faydalı görünmektedir. Kaynaklarda Mâzerî’nin yaşadığı belirtilen Mehdiye,⁵⁶ Tunus’un doğu sahilinde “İfrîkiye” denilen bölgenin üzerinde kurulan şehrin adıdır.⁵⁷ Bu bölge Ukbe b. Nâfi’ komutasındaki İslâm ordusu ile 50/670 yılında tanışmış, zamanla Rüstemîler, Zîrîler, Hammâdiler, Murâbitlar, Muvahhidler, Hafsîler, Sa’dîler, Senûsîler, Ağlebiler ve Şîî devleti olarak tarih sahnesine çıkan Fâtımiler gibi devletlerin hükmü altında bulunmuştur.⁵⁸

Mâzerî’nin doğumundan on sene öncesine kadar Fâtımî Devleti bölgede varlığını korumuştur. Bu konuda Öztuna: “*Araplaşmış Berberî kabilesi Zîrîler, Fâtımilerin İfrîkiye valisidir. 1048 tarihinde bağımsızlıklarını ilan etmeye az bir müddet kalıncaya kadar Şîî düşüncesini benimsemişler, 1044 tarihinde Sünnî-Mâlikî çizgiye kaymışlardır. Bu gelişmenin ardından Fâtımiler, Zîrîlerin üzerine Arap Benî Hilâl kabilelerini saldırtarak ölç almaya kalkışmıştır. Bu istila İfrîkiye’nin Araplaşması için bir dönüm noktası kabul edilmiştir.*”⁵⁹ ifadelerini kullanmaktadır. Mağrib’de yaşanan siyasi kaosun yanı sıra fikrî sahada da Şîî/Bâtını yoruma karşı

⁵² Hüseyin Muhammed Şevvât, *Menhecîyyetu fîkhi’l-hadîs inde’l-Kâdî İyâz fi İkmâli’l-Mu‘lim bi-Fevâidi Müslim* (Suudi Arabistan: Dâru İbn Affân, 1993), 116.

⁵³ Ebü’l-Felâh Abdülhay b. Ahmed İbnü’l-İmâd, *Şezerâtü’z-zeheb fi ahhâri men zeheb*, thk. Abdülkâdir el-Arnaût, Mahmûd el-Arnaût (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1406), 6/186.

⁵⁴ Muhammed Mahlûf, *Şeceretü’n-nûr*, 1/667.

⁵⁵ Taceddîn Abdülvehhab b. Ali Sübkî, *Tabakâtü’ş-Şâfiyyeti’l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed Tanahi, Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Cize: Hicr li’t-Tıbaa ve’n-Neşr, 1413), 6/251.

⁵⁶ Ebü’l-Vefa İbrâhim b. Ali İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü’l-müzheb fi ma’rifeti a’yâni ulemâ’i’l-mezheb*, thk. Muhammed el-Ahmedi Ebü’n-Nur (Kahire: Dâru’t-Türaş, ts.), 2/252.

⁵⁷ Ebü Abdullâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdullâh Yâkût el-Hamevî, *Mu‘cemü’l-büldân* (Beyrût, 1957), 5/299.

⁵⁸ Nadir Özkuyumcu, “İfrîkiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21/515.

⁵⁹ Yılmaz Öztuna, *İslam Devletleri ve Hanedanları* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996), 1/218.

mücadele devam etmiştir. Mâzerî'nin Sünni düşünce ekolüne ait Eş'arî kelamcısı olmasında bu vasatın etkili olduğu söylenebilir. Mâzerî hakkında Muhammed eş-Şâzelî: “Yaklaşık iki yüz yıla yakın hüküm süren Zîrî Hânedan'ının (361-543/972-1148) son dönemlerinde hayatını sürdürmüştür.”⁶⁰ ifadelerine yer vermektedir.

Mâzerî'nin yaşadığı dönem, hayatı, hocaları, öğrencileri ve eserlerine kısa bir bakıştan sonra tezimizde mukayese ettiğimiz ikinci âlim Kâdı İyâz'ın yaşadığı coğrafyadaki siyasi ve sosyal ortamı, hayatını, öğrenci ve hoca ilişkilerini ve eserlerini genel hatları ile şöyle ele alabiliriz.

1.3.3. Kâdı İyâz Hakkında

Murâbitlar döneminde dünyaya gelen Kâdı İyâz'ın tam adı Ebu'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz b. Amrûn b. Mûsâ b. İyâz b. Muhammed b. Abdullâh b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî'dir. Oğlu Muhammed b. İyâz, babasının kendi el yazısı ile düştüğü kayıttan tespit ettiğine göre 15 Şaban 476 yılında Sebte'de doğmuştur.⁶¹ Küçük yaşta başladığı ilim yolculuğuna ölünceye kadar ara vermeden devam etmiş⁶⁴, dokuz yaşına gelmeden hafız olarak ilmi tedrisatına başlamıştır.⁶⁵

Kâdı İyâz, 17 Cemâziyelevvel 507/28 Ekim 1113 tarihinde Kurtuba'ya gitmiş, 7 Cemâziyelâhir 508/7 Kâsım 1114 tarihine kadar Gırnata, İşbîliye, Mürsiye ve Meriye şehirlerinde önde gelen âlimlerden ders tedris etmiştir.⁶⁶ Endülüs'te; İbn Hamdîn (ö. 508/1114)⁶⁷, Ebu'l-Hüseyin b. Abdülmelik el-Enevî (ö. 508/1114)⁶⁸, Ebu'l-'l-Velîd Hişâm b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 509/1115)⁶⁹, Ebu'l-Kâsım Halef b. İbrâhîm et-Temîmî (ö. 511/1117)⁷⁰, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. Attâb el-Cüzâmî (ö. 520/1126)⁷¹, Ebû Bahr Süfyân b. el-'Âs el-Esedî (ö. 520/1126)⁷², Ebû Muhammed

⁶⁰ Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer, *el-Mâzerî: el-Fâkih ve'l-Mütekellim ve Kitâbuhû'l-el-Mu'lim* (Tunus, ts.), 8.

⁶¹ Muhammed b. İyâz, *et-Ta'rif*, 3.

⁶⁴ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 6/226.

⁶⁵ Şevvât, *Menhecyyetu fikhi'l-hadîs*, 72.

⁶⁶ Muhammed b. İyâz, *et-Ta'rif*, 106.

⁶⁷ Kâdı İyâz, *el-Gunye*, 76.

⁶⁸ Kâdı İyâz, *el-Gunye*, 201.

⁶⁹ Kâdı İyâz, *el-Gunye*, 217.

⁷⁰ Kâdı İyâz, *el-Gunye*, 147.

⁷¹ Kâdı İyâz, *el-Gunye*, 131.

⁷² Kâdı İyâz, *el-Gunye*, 205.

Abdullâh b. Muhammed el-Huşenî (ö. 526/1132)⁷³, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148)⁷⁴ gibi âlimlerle görüşüp telifatlarının icazetini almıştır.⁷⁵

Endülüs'teki ilmi yolculuğuna devam eden İyâz, 508/1115 yılında İbn Sükkere diye meşhur olan Ebû Ali Hüseyin b. Muhammed es-Sadeffî (ö. 514/1120) ile görüşmek üzere Mürsiye'ye yola çıkmıştır. Bu sırada Ali es-Sadeffî Mürsiye kadılığı görevinden azlini istemiş, yönetimin bu isteğe olumsuz cevap vermesi üzerine güvenlik endişesiyle saklanmıştır. Kâdı İyâz ile mektuplaşarak sıkıntılı durumunun sona ermesinden sonra ilmi müzakerelere başlayabileceğini bildirmiştir. Bir müddet bekleyen Kâdı İyâz, bu karşılaşma için bir müddet beklemek durumunda kalmış, ondan pek çok eserin icazetini almıştır.⁷⁸ Yirmi altı kitabın ismini *Fehrese*'de zikretmiştir.⁷⁹ Yukarıda yaşananlar Ali es-Sadeffî nezdinde Kâdı İyâz'ın yüksek değer ve konumunu göstermektedir. Kâdı İyâz “Karşılaştığımız Alimlerin en yücresi” diyerek methettiği, hocası Ali es-Sadeffî'den “başta *Sahihayn* olmak üzere Tirmîzî'nin *Câmi* 'ini, Dârekutnî'nin *Tetebbu* ' ve *ilzâmât* 'ı ve *İstidrâkât ale'l-Buhârî ve'l-Müslim* 'i olmak üzere pek çok eseri semâ usûlüyle tahammül etmiştir.”⁸¹

Kâdı İyâz, 508/1115'te memleketi Sebte'ye geri dönmüş ve 515/1121 yılında kendisine kadılık görevi verilinceye kadar şura meclis üyeliği yapmıştır. Kadılık görevini üstlendikten sonra Sebte'nin gelişmesine katkı sağlamıştır. Bu görevi 15 sene kadar sürdürmüş, 531/1137'de terfi ettirilerek Gırnata kadılığına tayin edilmiştir.⁸² Bu göreve getirilmesinde Sebte'de gösterdiği adil tutum ve hakkaniyetli çözüm yollarına başvurması etkili olmuştur. Kâdı İyâz, ilim, vera gibi özelliklerinin yanında yönetici olan Taşfîn'in zulmünden halkı kurtaracak bir umut olarak Gırnata'da büyük bir ilgiyle karşılanmıştır. Gırnata'da yaklaşık iki sene kadar kadılık görevini yürütmüştür.⁸³ Tarafsız verdiği kararlar Emir Taşfîn b. Ali'yi (ö. 539/1145) rahatsız etmiş, Kâdı İyâz'ı

⁷³ Kâdı İyâz, *el-Gunye*, 192.

⁷⁴ Kâdı İyâz, *el-Gunye*, 66.

⁷⁵ Kâdı İyâz, *el-Gunye*, 76.

⁷⁸ Muhammed b. İyâz, *et-Ta'rîf*, 8.

⁷⁹ Kâdı İyâz, *el-Gunye*, 130.

⁸¹ Muhammed b. İyâz, *et-Ta'rîf*, 9.

⁸² Muhammed b. İyâz, *et-Ta'rîf*, 10.

⁸³ Beşîr Ali Hamed Turâbî, *el-Kâdı İyâz fî ilmeyi'l-hadis rivâyeten ve dirâyeten* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1997.), 81.

532/1138 yılında bu görevden azletmiştir. Gırnata'dan memleketi Sebte'ye dönen İyâz, tekrar atanacağı kadılık görevine kadar altı yıl boyunca öğrencilerine ders vererek geçirmiştir.⁸⁴

Bu sürede siyasi birtakım gelişmeler olmuştur; 535/1141'de Muvahhidlerin kurucusu Abdülmümin el-Kûmi'nin (ö. 558/1163) Murâbitların elinde bulunan Sebte'ye saldırısı esnasında şehrin savunmasında yer almış ve Muvahhidleri geri çekilmeye mecbur bırakmıştır.⁸⁶ Kâdı İyâz'ın savaşta etkin olarak yer alması Endülüs'te kadılık görevine atfedilen anlamın ne kadar geniş olduğunu göstermektedir.⁸⁸ 539/1145 senesinde Murâbit hükümdarı İbrâhîm b. Taşfîn'in (ö. 541/1147) tekrar aynı göreve getirilmesiyle ikinci kez Sebte kadılığını devraldı.⁸⁹

541/1147'de Muvahhidler güçlenerek Sebte'de etkin oldular, Sebte halkı Abdülmümin el-Kûmi'ye bağlılığını bildirince Kâdı İyâz da halka katıldı. Ardından Sebte halkının Muvahhidlere karşı isyanında öncülük etti fakat başarılı olamadılar. Halk Abdülmümin el-Kûmi'den af dilemiş, kabul edilmiştir ancak Kâdı İyâz, Merakeş'te zorunlu ikâmete tâbi tutulmuş ya da Tâdla bölgesindeki Dây nahiyesine kadı olarak görevlendirilmiştir.⁹⁰ Bu isyanda yer almasında, Sebte'nin daha fazla zarar görmesini istememesinin yanı sıra Muvahhidlerin halifeyi masum görme gibi Eş'ari ekolünün onaylamadığı fikirleri de etkili olmuştur.⁹² Sürgüne gönderildiği Merakeş'e varınca hastalanmış, sekiz gece bu vaziyette kaldıktan sonra (9 Cemâziyelâhir 544/14 Ekim 1149) vefat etmiş, Bâbü İlân bölgesine defnedilmiştir.⁹⁴

Kâdı İyâz'ın yaşadığı zaman dilimi, Endülüs'teki Mülûküt-t-tavâif (1031-1090) adı verilen şehir devletçikleri, Kuzey Afrika ve Endülüs'te hüküm süren Murâbitlar (1047-1156) ve yine aynı bölgelere hâkim olmuş Muvahhidler (1130-1269)

⁸⁴ Ebü'l-Hasan Ali b. Abdullâh Nübâhî, *Târîhu kudâtîl-Endeliüs*, thk. Lecnetü İhyai't-Türasi'l-Arâbî fî Dâri'l-Afâki Cedide (Beyrût, 1983), 101.

⁸⁶ Abdulhay b. Abdilbekir Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-meâcim ve'l-meşihât ve'l-müselâlat*, thk. İhsan Abbâs (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1982), 2/799.

⁸⁸ Hasan Ahmed Mahmud, *Kıyâmu devleti'l-Murâbitûn* (Kahire: Dâru'l-Fikr Arâbî, ts.), 351.

⁸⁹ İbnü'l-Ebbâr, *el-Mu'cem*, s. 296.

⁹⁰ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 3/485.

⁹² Ebü Abdullâh Muhammed b. Abdullâh İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta fî ahhâri Gırnata* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424), 4/189.

⁹⁴ Ziriklî, *A'lâm*, 277.

dönemlerine tekabül etmektedir. Kâdı İyâz'ın doğduğu ve ilmi birikimini elde ettiği Sebte şehri önemli bir konuma sahiptir. İslâm ordularının Kuzey Afrika'dan Endülüs'e geçiş noktası olmasından dolayı "cihad kapısı" şeklinde nitelendirilmiştir.⁹⁵ Stratejik konumu sebebiyle gerek Endülüs'ten Mağrib'e gerekse Mağrib'den Endülüs'e yolculuk yapmak isteyenlerin uğrak noktası olmuştur.⁹⁶ Kâdı İyâz'ın ilmi birikim ve kişiliğinin oluşumunda Sebte'nin coğrafi yerinin son derece önemli olduğu söylenebilir.

Murâbitlar döneminde ilmi hayat, nassların zahirine sıkı sıkıya bağlı selefi anlayış çerçevesinde yürümekteydi. Neticede bu anlayış, dini bir muhalefet cereyanı olarak Mutezîlî görüşleri de bünyesinde barındıran Muvahhidlerin doğuşuna zemin hazırladı. Ne gariptir ki dinin bozulmaması için müteşabihlerin te'viline karşı çıkan ve kendilerinin dışındakileri din dairesinin haricine çıkmakla itham eden Mâlikî fakihleri, bu sefer başkaları yani Muvahhidler tarafından Mücessimeye mensup olmakla, dolayısıyla da şirke sapmakla suçlanmaktaydılar.⁹⁷

Yukarıda ifade edilen bilgiler ışığında; Muvahhidler, Murâbitlar'ın yanlış buldukları bazı dinî uygulamaları durdurmak amacıyla yeni bir ıslah hareketinin temsilcisi olarak Kuzey Afrika'da ortaya çıktı. Hânedanın kurucusu İbn Tûmert, Murâbitların zor durumundan faydalanarak 1147'de bu devleti ortadan kaldırdı. İbn Tûmert, Kuran ve sünnete dönme çağrısında bulundu. Bunun sonucu olarak Muvahhid emirleri Endülüslü muhaddislerin Mağrib'e gelmesini teşvik edip hadis çalışmalarının canlanmasını sağladılar.⁹⁸

"Murâbitlar döneminin esas figürü" olarak nitelendirilen Kâdı İyâz⁹⁹ gerek sosyal ve idari statüsü gerekse ilmi konumu ile yaşadığı çağa yön veren bir şahsiyet olmuştur. Yaşadığı bölgede böyle bir intiba bırakması hayatı, ailesi, sosyal ve siyasi kişiliği ile ilgili malumatın kayıt altına alınmasını sağlamıştır. Oğlu Ebû Abdullâh

⁹⁵ İsmail Ceran, "Sebte", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36/258.

⁹⁶ Ali Hasan Hasan, *el-Hadâratü'l-İslâmiyye fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs: Asru'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1980), 448.

⁹⁷ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları-I* (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 259.

⁹⁸ Merrâküşi, *el-Mücib*, 144.

⁹⁹ Ali Yücel, *Kâdı 'İyâz (ö. 544/1149) ve el-İlmâ' ilâ Ma'rifeti Usûli'r-Rivâye ve Takyîdi's-Semâ İsimli Eseri* (İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2018), 23.

Muhammed b. İyâz'ın (ö. 575/1179) telif ettiği *et-Ta'rîf bi'l-Kâdı İyâz* isimli eser, onunla alakalı tüm bilgileri barındırmaktadır. Hayatına dair bilgilerin biyografi tarzı eserlerde öğrencileri tarafından aktarıldığı, yaşarken kendine ait birtakım bilgileri kayıt altına aldığı ve talebeleri ile paylaştığı bilinmektedir.¹⁰⁰

Kâdı İyâz doğduğu ve büyüdüğü şehir olan Sebte'de ilk tahsilini yapmış, çeşitli ilim dallarında derinleşmiş hocalardan ders ikmal etmiştir. Endülüs'e gittiği her iki dönemde farklı bölgelerdeki önde gelen âlimlerle ilmi müzakereler yapma imkânı bulmuştur. Hocalarının hayatlarına dair yazdığı *el-Gunye* adlı eserinde ilk elden bilgiler bulunmaktadır. Eserinin sonunda "Bu yüz kadar hocamızın terceme-i *hAlidir.*"¹⁰¹ ifadesini kullanmış olsa da matbu kitapta doksan sekiz kişinin biyografisi bulunmaktadır. Oğlu Abdullâh'a ait *et-Ta'rîf bi'l-Kâdı İyâz*'da doksan yedi şahsın hayatı hakkında kısa bilgiler verilmiştir.¹⁰² Kâdı İyâz'ın Kuzey Afrika ve Endülüs'teki hocalarının ilmi birikimleriyle alakalı malumat vermesi, bölgeler arası mukayese yapma imkanı tanımaktadır.

Kâdı İyâz'ın ilmi mesaisini yürüttüğü Sebte ve Endülüs yöresi olduğu daha önce ifade edilmişti. Sebte'de ilk olarak kıraat âlimleri Muhammed b. Abdullâh el-Mevrûrî el-Mukri (ö. 500/1107) ve Abdullâh b. İdrîs el-Mukri'den (ö. 515/1121) kıraat alanındaki temel metinleri okumuştur.¹⁰³ Sebte'de nahiv sahasının ileri gelenlerinden Ebû Ali Hasan b. Ali en-Nahvî (ö. 501/1108) ve Halef b. Yûsuf en-Nahvî'ye (ö. 532/1138) öğrencilik yaparak bu alanda ileri bir seviyeye gelmiştir.¹⁰⁴

507-508/1113-1115 yılları arasındaki Endülüs yolculuğu, Kurtuba'da başlamış, ardından Mürsiye'ye geçmiş ve yolculuğu Gırnata'da son bulmuştur. Bu yerler Endülüs'te dönemin ilim merkezleri olmuştur. Burada tanınan bazı hocalarından okuduğu bazı eserlere değinmek faydalı olacaktır.

¹⁰⁰Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik İbn Beşkûvâl, *es-Sıla fi târîhi eimmeti'l-Endelüs ve ulemâihim ve muhaddisihim ve fukahâihim ve üdebâihim*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Tunus: Dâru'l Garbi'l-İslâmî, 2010), 2/75.

¹⁰¹ Kâdı İyâz, *el-Gunye*, 227.

¹⁰² Muhammed b. İyâz, *et-Ta'rîf*, 119-133.

¹⁰³ Kâdı İyâz, *el-Gunye*, 90,157-158.

¹⁰⁴ Kâdı İyâz, *el-Gunye*, 141,149.

Yaşadığı dönemde kendisine en çok rihle yapılan¹⁰⁸ İbnü'l-Attâb'dan Buhârî'nin (256/870) *Sahîh*'ini, Ebu'l-'l-Hasen el-Kâbisî'nin (ö. 403/1012) *Muvatta*'nın İbnü'l-Kâsım rivâyetindeki 520 adet muttasıl hadisi ihtiva eden *Mulahhis*'ını, *Muvatta*'nın Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî ile Yahyâ b. Abdullâh b. Bükeyr rivâyetlerini okumuştur.¹⁰⁹ Kurtuba'da Ebu'l-'l-Velîd İbn Rüşd (ö. 520/1126) ile karşılaşmış, *el-Beyân ve 't-tahsîl*'i semâ yoluyla okumuş, icazet almıştır.¹¹⁰

Kâdı İyâz, yaşadığı dönemde görüşme imkânı bulamadığı, Mâzerî'nin de dahil olduğu yirmi dört muhaddisten eserlerini rivâyet etmek üzere icazet almıştır. Mukayesesini yaptığımız İmâm Mâzerî'den *el-Mu'lim bi-fevâidi Müslim* eseri başta olmak üzere tüm telifatının icazetini almıştır. Kâdı İyâz, İmâm Mâzerî'nin Mâlikî fikhını daha sistemli hale getirme gayretinde olduğunu, hadisleri doğru anlamak için dünyanın dört bir yanından ilim talebelerinin kendisine geldiğini, tıp, matematik, coğrafya, edebiyat dallarında da aranan isim olduğunu aktarmaktadır.¹¹¹

Kâdı İyâz, Endülüs dönüşünden sonra memleketinde bir taraftan ilmî birikimini arttırmaya çabalamış, diğer taraftan da talebeye ders okutma gayreti içinde olmuştur. Kadılık görevini Gırnata'da sürdürürken bir taraftan da *eş-Şifâ* adlı eserini okutmaktan geri durmamıştır.¹¹² Başta oğlu Muhammed b. İyâz (ö. 575/1180) olmak üzere, İbn Kurkûl diye bilinen Ebû İshâk İbrâhîm b. Yûsuf el-Vehrânî (ö. 569/1174), İbnü'l-Kusayr Abdurrahman b. Ahmed el-Gırnâtî (ö. 575/1180), Ebû Bekir Muhammed b. Hayr el-İşbîlî (ö. 575/1180), İbnü'l- Kasîr adıyla maruf Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Ahmed el-Ezdî el-Gırnâtî (ö. 576/1180), İbn Hubeys Ebu'l-'l-Kâsım Abdurrahmân b. Muhammed el-Ensârî (ö. 584/1188) gibi âlimler onun talebeleri arasında sayılmaktadır.¹¹³

Kâdı İyâz, eserlerini hadis, hadis usûlü, tarih alanları başta olmak üzere ricâl, kıraat, fıkıh usûlü, ensâb, kelâm, edebiyat sahalarında kırka yakın eser kaleme almıştır. Bundan dolayı kendisine “zamanın İmâmı” lakabı verilmiştir. Zehebî, Sebte'de

¹⁰⁸ Şevvât, *Menheciyyetu fikhî'l-hadîs*, 143.

¹⁰⁹ Kâdı İyâz, *el-Gunye*, 162.

¹¹⁰ Kâdı İyâz, *el-Gunye*, 54.

¹¹¹ Kâdı İyâz, *el-Gunye*, 65.

¹¹² Turâbî, *el-Kâdı İyâz fî ilmeyi'l-hadîs rivâyeten ve dirâyeten*, 163.

¹¹³ Muhammed b. İyâz, *et-Ta'rîf*, 8-11

yaşadığı dönemde Kâdı İyâz'dan daha fazla eser verenin olmadığını kaydeder.¹¹⁴ Kâdı İyâz üzerine yaptığı çalışma ile tanınan Turâbî, hadis ve usûlü ile ilgili sekiz eseri olduğundan bahseder.¹¹⁶ İbn Nâsirüddîn Ebu Bekir Muhammed b. Abdullâh ed-Dımeşkî de *Meclisün fî hatmi kitâbi 'ş-Şifâ* isimli eserinde on dört kitabını saymakla beraber farklı kaynaklarının olduğunu da aktarır.¹¹⁷ Abdilhâdî Ahmed el-Huseysin'e ait *Mezâhiru'n-nehdati'l-hadisiyye fî ahdi Yakub el-Mansûr el-Muvahhidî* eserinde otuz yakın eserinin olduğu fakat çoğunun günümüze ulaşmadığı bilgisi mevcuttur.¹¹⁹ Kâdı İyâz'ın *Tertîbü'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik* isimli eserini tahkik eden Muhammed Tâvî et-Tancî, eserin mukaddimesinde Kâdı İyâz'ın otuz iki eserini zikretmektedir.¹²¹ Onun hadise dair, *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*,¹²² *el-İlma' ila ma'rifeti usuli'r-rivâye ve takyidi's-sema*,¹²⁴ *Meşâriku'l-envâr alâ sıhâhi'l-âsâr*,¹²⁶ *Buğyetü'r-râid limâ tezammenehû hadîsü Ümmi Zer'mine'l-fevâid* kitapları bulunmaktadır. Fıkıh alanıyla alakalı *el-İ'lâm bi-hudûdi kavâidi'l-İslâm*, *et-Tenbîhâtü'l-müstenbeta ale'l-kütübi'l-Müdevvene ve'l-mühtelita* eserlerini yazmıştır.¹²⁹ Tabakat türü eserlerine örnek, *el-Gunye fihristü şuyûhi'l-Kâdı İyâz*¹³⁰ ve *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik'tir*.

Kâdı İyâz'ın *eş-Şifâ* eseri haricindeki eserlerinin çoğunu 532-539 yılları arasındaki kadılık görevinden azledildiği dönemde yazdığı belirtilmektedir.¹³²

¹¹⁴ Ebü Abdullâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 4/68.

¹¹⁶ Turâbî, *el-Kâdı İyâz fî ilmeyi'l-hadîs rivâyeten ve dirâyeten*, 153.

¹¹⁷ Ebu Bekir Muhammed b. Abdullâh İbn Nâsirüddîn, *Meclisün fî hatmi kitâbi 'ş-Şifâ*, thk. Abdullatif Muhammed el-Ceylânî (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, 2003), 37-40.

¹¹⁹ Abdilhâdî Ahmed el-Huseysin, "Mağrib ve Endülüs'e Hadis'in Girişi", çev. Murat Gökalg, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2005), 135.

¹²¹ Ebü'l-Fazl İyâz b. Musa el-Yahsubî Kâdı İyâz, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî vd. (Mağrib: Matabiu Fedala, ts.), 1/9.

¹²² Kâdı İyâz, *eş-Şifâ*, 760-885.

¹²⁴ Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî Kâdı İyâz, *el-İlmâ ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyidi's-semâ*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Dâru't-Tüuras, 1970), 7.

¹²⁶ Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî Kâdı İyâz, *Meşâriku'l-envâr ala sıhâhi'l-âsâr* (Tunus: el-Mektebetü'l-Atika, 1914), 1/7.

¹²⁹ Hüseyin Muhammed Şevvât, *el-Kâdı İyâz âlimü'l-Mağrib ve imâmü ehli'l-hadîs fî vaktih* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1999), 199.

¹³⁰ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 1/805.

¹³² Saîd Burkiba, "Mekânetü İyâzi'l-ilmîyye", *Devretü'l-Kadı İyâz: Nedvetü'l-İmâm Mâlik İmâmu Dâri'l-Hicre* (Muhammediye: Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, 1981), 1/41.

Konuyla ilgili çalışma yapanların tespitine göre, ilk yazdığı eser *eş-Şifâ'dır*.¹³⁴ Kitabı yazdığı en erken tarih 508-9/1114-5 yıllarıdır.¹³⁵ 531/1137 yılında Gırnata'da kadılık görevini yürütürken el-İlmâ'yı okuttuğuna dair bazı emareler mevcuttur. İbn Beşkuvâl'in Kurtuba'da Kâdî İyâz'ın kendilerine kitap okuttuğunu söylemesi¹³⁶ ve el-İlmâ'nın Yemen'deki yazma nüshasındaki sema kaydında İbn Beşkuvâl'in zikredilmiş olması bu tarihten önce eserin yazıldığını ortaya koymaktadır.¹³⁷ Resmi görevinden ayrıldığı 532-539/1138-1144 tarihleri arasında *İkmâl*'i kaleme aldığına işaret etmesi¹⁴⁰ ve bu kitabında el-İlmâ'yı tamamladığını belirtmesi¹⁴¹ ile ikinci eserinin el-İlmâ ve üçüncüsün *İkmâl* olduğu anlaşılmaktadır. el-İlmâ'da bir yerde *İkmâl'e* atıf yapması¹⁴² eserini farklı tarihlerde tekrar gözden geçirdiği, tashih ettiği şeklinde değerlendirilebilir.

Kâdî İyâz'ın bazı ifadelerinden eserlerinden bir kısmını eş zamanlı yazdığı çıkarılabilir. Mesela *İkmâl*'de *Meşârikü'l-envâr* için “*الذي بين ايدينا / önümüzde duran*” ifadesi¹⁴³ ve *Meşârik*'i gözden geçiremediğine ilişkin bilgi¹⁴⁴ dikkate alındığında iki kitabın çalışmalarını beraber yürütmüştür. *Tertîbü'l-medârik* ise hayatının sonuna doğru tamamladığı kitaplarından olup, talebelerine okutamadığı bilgisini oğlu Abdullâh vermektedir.¹⁴⁵ hocalarının hayatlarını esas alan el-*Gunye*'de İbnü'l-Arabî diye meşhur Ebû Bekir Muhammed b. Abdullâh b. Muhammed el-Meâfirî'nin (ö. 543/1148) biyografisini yazmıştır. Kâdî İyâz'ın vefatının 544/1149 olduğu göz önüne alındığında en son yazdığı kitap, el-*Gunye*'dir.

¹³⁴ İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, 2/ 75.

¹³⁵ Murat Gökalkp, *Kadî İyâz ve Şifâ Adli Eserinde Peygamber Tasavvuru* (Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005), 61.

¹³⁶ İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, 2/75.

¹³⁷ Yücel, *Kâdî İyâz (ö. 544/1149) ve el-İlmâ' ilâ Ma'rifeti Usûli'r-Rivâye ve Takyîdi's-Semâ İsimli Eseri*, 65.

¹⁴⁰ Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-mu'lim bi-fevâ'idi Müslim*, thk. Yahyâ İsmâil (Mansûre: Dârü'l-Vefa, 1998), 1/72-73.

¹⁴¹ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 1/195.

¹⁴² Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî Kâdî İyâz, el-İlmâ ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-semâ, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Dârü't-Türas, 1970), 181.

¹⁴³ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 1/76.

¹⁴⁴ Muhammed b. İyâz, *et-Ta'rîf*, 117.

¹⁴⁵ Muhammed b. İyâz, *et-Ta'rîf*, 116.

BİRİNCİ BÖLÜM

MÜELLİFLERİN METOTLARI VE KAYNAK KULLANIMLARI

1.1.Mâzerî'nin *el-Mu'lim*'deki Metodu

1.1.1. Şerh Yazma Tekniği

Mâzerî *el-Mu'lim* 'i Müslim'in eserindeki bâb tasnifini gözetmeden konuyla ilgili hadislerden uygun gördüğü bir ya da birkaç hadisi izah etmek suretiyle oluşturmuştur. O, eserin neden böyle bir yapıya sahip olduğunu şöyle anlatır: “Ramazan ayında Müslim'in *Sahihi bana talebelerim tarafından okundu. Ben de bazı hususlarda açıklamalarda bulundum. Müzakere tamamlandıktan sonra öğrencilerim kendilerine yazdırdığım notları bana arz etti, bunları inceleyip birtakım tashihler yaptım. Neticede eser bu şekilde meydana geldi.*”¹⁶⁷ 499/1106 senesinin Ramazan ayında öğrencilerle müzakere sonucunda böyle bir eserin ortaya çıktığı bilgisi de mevcuttur. Eserdeki ifadelerin çoğunluğu Mâzerî'nin söylediklerinin kayıt alınmasıyla oluşmakta, bununla birlikte kitabın hocanın onayından geçtiği anlaşılmaktadır.¹⁷⁰

İlk başta bir şerh yazma niyeti taşımayan Mâzerî, Müslim'in *Sahih*'ini beraberce okuduğu talebelerinin ilgi ve gayretleri sayesinde bu çalışmayı ortaya çıkarabilmiştir. Eser, belki çoğumuzun ilk tahayyül ettiği şekliyle masa başında tek başına gerçekleştirilen uzun kitabi araştırmalardan ziyade hocanın canlı ders/sohbet halkasında alınan notlara dayanmakta ve bunların gözden geçirilerek düzenlenmiş hâlini yansıtmaktadır. Bu durum, İslâm telif geleneğinde eşine az rastlanılan bir durum olmayıp başka birtakım meşhur metinlerin vücuda gelmesinde de pay sahibi olmuştur.

Mâzerî'nin 46 yaşında olduğu hicrî 499 senesinin Ramazan ayı, miladi 1106 yılının mayıs/haziran aylarına denk gelmiştir. *el-Mu'lim* 'in muhakkiki Muhammed en-Neyfer'in hadis meclislerinin genellikle ikindi namazından sonra başlayıp akşam

¹⁶⁷ İbn Beşkûvâl, *es-Sıla*, 280.

¹⁷⁰ Zirikî, *A'lâm*, 6/277.

namazına kadar sürdüğü iddiası esas alınırsa gündüzlerin uzun olduğu bu Ramazan ayının dolu dolu geçtiği öne sürülebilir.¹⁷²

Mâzerî eserinde hadisler arasında takdim-tehir yapmış, bunda herhangi bir mahzur görmemiştir. Örneğin, Müslim'in *Sahih*'inde, Kitâbu'l-Îmân'da altıncı bâbdaki yer alan şu hadisi izah etmektedir: “*Abdulkays kabilesinden bir heyet Allah Rasûlü'nün yanına gelerek, kendilerine dini hususlarda birtakım yönlendirmelerde bulunmasını istemişlerdir. Bunun üzerine Hz. Peygamber de içerisine ufak hurmaların atıldığı hurma kütüğünden yapılmış su kaplarının kullanımını yasaklamıştır. Bunun yerine ağızları bağlanmış deri su kaplarından su içilmesini emretmiştir.*”¹⁷⁴

Bu rivâyetin hemen ardından Müslim'in *Sahih*'inde aynı kitabın dördüncü bâbındaki şu hadisi şerh etmektedir: “*Bir şahıs Hz. Peygamber'e gelerek, yaptığı takdirde kendisini cennete götürecektir ve cehennemden uzaklaştıracak amel söylemesini ister. Allah Rasûlü o şahsa Allah'a ibadet etmesini, O'na hiçbir şeyi ortak koşmamasını, namazı kılmasını, zekâtı vermesini, akrabasına iyilik etmesini tavsiye eder.*”¹⁷⁵

Bu hadisten sonra *Sahih*'deki ilk bâba geri dönmekte ve oradaki şu hadisi izah etmektedir: “*Rasûlullâh sahâbilerle olduğu bir günde, kendisine pek çok soru sorulmuştu. Bu durumdan rahatsız olan Hz. Peygamber, “hadi daha yok mu, sorun bana! سلونى ” şeklinde mukabelede bulunmuş, ashâb bu hiddetli ifadeden sonra soru sormaktan çekinmiş. Bu sırada topluluk tarafından bilinmeyen biri gelip iman, İslâm, ihsan ve kıyamet alametlerinden sormuştur.*”¹⁷⁶ Kâdı İyâz, bâb sıralamasında daha sonra gelmesine karşılık iki hadisin bu rivâyetten önce zikredilmesine temas ederek bu rivâyetin yerinin Mâzerî'nin eserindeki gibi olmadığını altını çizmiştir.¹⁷⁷

¹⁷² Mustafa Macit Karagözoğlu vd., *Hadis Şerh Literatürü 1*, ed. Mustafa Macit Karagözoğlu (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2020), 328.

¹⁷⁴ Müslim, “Îmân”, 26.

¹⁷⁵ Müslim, “Îmân”, 14.

¹⁷⁶ Müslim, “Îmân”, 7.

¹⁷⁷ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/215.

Mâzerî'nin aynı ana başlık içerisindeki alt başlıklar arasında sırayı gözetmemesinin sebebini *el-Mu'lim*'i tahkik eden Muhammed en-Neyfer, hadislerin imla meclisinde belli bir süre içerisinde açıklanması ve ertesi gün mütalaa esnasında gözden kaçırdıklarını beyan etmesi olarak göstermektedir.¹⁷⁸ Muhakkikin tespitine katılmakla birlikte, kanaatimizce Mâzerî'nin talebelerinin not almasından ötürü, bu taktim-tehirler meydana gelmiş olabilir.

Müslim'in, eserini aynı konuya ait rivâyetleri bir "kitab" adı altında toplandığı bilinmektedir. Mâzerî, *Sahîh*'teki hadislerin tertibine uymadan rivâyetleri şerh etmektedir. Örneğin "Kitâbu's-Sıyâm" bölümüne Müslim, "إذا جاء رمضان فتحت أبواب الجنة، وغلقت أبواب النار، وصفدت الشياطين kapıları kapanır ve şeytanlar bağlanır"¹⁷⁹ rivâyetiyle başlamaktadır. Oysa Mâzerî daha sonra gelen "فإن غمَّ عليكم فأذروا له" / Eğer hava bulutlu olursa, ona göre (hesaplayıp) taktir edin"¹⁸⁰ hadisiyle "Oruç" bahsine giriş yapmaktadır.¹⁸¹ Bu gibi durumlar, Mâzerî'nin ilgili yerdeki bütün hadisleri şerh etmemesinden ve eserin öğrencilerin notlarından bir araya getirilmesinden kaynaklanmaktadır.

el-Mu'lim 'de *Sahîh* 'teki tüm hadislerin şerh edilmediği üzerinde durulmuştu. Şerh edilen kısımda "Daha çok hadislerdeki ince manaların yakalanmasına ve elde edilebilecek hükümlerin ortaya çıkarılmasına gayret edilmiştir. Fıkıhta Irakî anlayışa sahip olan Mâzerî'nin sistematik ve dirâyet ağırlıklı hadis çalışmalarının da fıkıh sahasındaki bu tavrı ile paralel olduğu belirtilmiştir."¹⁸² Mâzerî hadislerin sonunda "في" gibi ifadelerle hadislerden çıkan fikhî sonuçlara değinmektedir.

İslâm ilim tarihinde esere giriş mahiyetinde ve eserin nasıl bir metotla kaleme alındığını ifade eden kısma mukaddime denmektedir. Hicrî II. ve III. asırda ale'ricâl ve ale'l-ebvâb türünde yazılan hadis ilmine ait eserlerde giriş mahiyetinde bir

¹⁷⁸ Mâzerî, *el-Mu'lim* , (neşredenin girişi) 1/199.

¹⁷⁹ Müslim, "Sıyâm", 1.

¹⁸⁰ Müslim, Savm, 6.

¹⁸¹ Mâzerî, *el-Mu'lim* , 2/43.

¹⁸² Ali Çimen, *Mâzerî (ö.436/1147), Hayatı, Eserleri ve "el-Mu'lim" İsimli Eseri Özelinde Şerhçiliği* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2007), 52.

¹⁸³ Mâzerî, *el-Mu'lim* , 2/248.

¹⁸⁴ Mâzerî, *el-Mu'lim* , 2/223.

mukaddimeye rastlamak ender durumlardandır.¹⁸⁵ Müslim, eserin tasnif nedenine, kitabında takip ettiği metoda ve hadis usûlüne dair kıymetli bilgilere yer vermektedir. Ancak Mâzerî Mukaddime'nin çok cüzî bir kısmını şerh etmiştir ki bu *el-Mu'lim*'in değerine gölge düşüren bir unsurdur. Mâzerî, Müslim'in sika/güvenilir râvilerin rivâyetlerini birinci derecede eserine aldığını naklettikten sonra râvilerin hallerini araştırmanın gıybet kapsamında değerlendirilemeyeceğini beyan etmektedir.¹⁸⁶

Ardından Mukaddime'de yer alan iki hadisin kritiğini yapmak suretiyle bölümü bitirmektedir. İlki “مَنْ كَذَبَ عَلَىٰ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَفْعَدَهُ مِنَ النَّارِ” olan haberin, hadis rivâyeti açısından değerini Eş'arî ve Mu'tezile mezhepleri açısından ortaya koymaya çalışmaktadır. Mâzerî, ikincisi “كَفَىٰ بِالْمَرْءِ كَذِبًا أَنْ يُحَدِّثَ بِكُلِّ مَا سَمِعَ” olan hadisin mürsel olduğuna işaret etmektedir.¹⁸⁷ Yukarıda zikredilen bilgileri beş sayfada takdim eden Mâzerî, hadis usûlü meselelerinden ziyade daha mevziî izahları gündeme getirmektedir. Esasen Mâzerî bu yaklaşımıyla eserinde hadis usûlü konularına fazlaca değinmeyeceğinin ipucunu vermektedir.

1.1.2. Usul Kaideleri Oluşturma Gayreti

Müctehid, gerekli şartları kendisinde taşıyarak şer'î hükümler çıkarma melekesini haiz kişidir.¹⁸⁸ Venşerîsî (ö. 914/1508), Mâzerî'nin mutlak müctehid olduğu konusunda genel bir kabulün olduğundan söz etmektedir.¹⁸⁹ Mutlak müctehidin, şer'î kaynaklar olan Kur'ân, sünnet, icmâyı bilmek ve bu kaynaklardan hüküm çıkarmaya (istinbat) yarayacak olan usul, kural ve bilgileri kendinde toplamak¹⁹⁰ olduğu düşünüldüğünde, Mâzerî'nin fıkıh müktesebatının hayli fazla

¹⁸⁵ H. Musa Bağcı, “İbn Mâce'nin es-Sünen Adlı Eserinin Mukaddimesi'nin Tahlili”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 3 (2010), 17.

¹⁸⁶ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/271-272.

¹⁸⁷ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/273-275.

¹⁸⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, 504.

¹⁸⁹ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ Venşerîsî, *el-Mi'yârü'l-mu'rib ve'l-câmi'u'l-muğrib an fetâvâ ulemâ'i İfrîkiyye ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, thk. Muhammed Hacî (Vizâratü'l-evkâf veş'-Şuûni'l-İslâmiyye li'l-Memleketi'l-Garbî, 1981), 121.

¹⁹⁰ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 3/444.

olduğu görülmektedir.¹⁹¹ Bu hususiyeti eserine aksettirmekte, hadisin fikhî yönüne temas ederken, genel ilkelere ulaşma gayreti göstermektedir.

Sözgelimi, Hz. Peygamber bir şahsın ebeveynine sövmesinin büyük günahlardan olduğunu buyurunca, orada bulunan sahâbe hayret ederek, insanın ana-babasına nasıl söveceğini sorarlar. Hz. Peygamber bunun şöyle vuku bulacağını açıklar: “*Bir kişi adamın birinin babasına küfreder, o da onun babasına dil uzatır. Anasına söver, o da onun annesine söver.*”¹⁹²

Bu hadisin izahında Mâzerî, “*Bir işe sebep olan, o işi yapmış gibidir.*” kaidesini zikretmektedir. Akabinde erkeklere giymesi için ipek giysinin ve içki yapmak üzere üzümün satışının yasaklanması hükmünü, hadisten elde ettiği kaideye dayandırarak çıkarmaktadır. Zira ona göre, bir kimse karşısındaki kişinin ebeveynine sövmek suretiyle bir başkasını günaha sevk etmesi ile, ipek kıyafeti giymese ya da içkiyi içmese bile bunları satarak karşısındakini günaha sürüklemesi aynı kaide kapsamında değerlendirilmelidir.¹⁹³ Mâzerî mantık ilmi çerçevesini fıkıh usûlüne tatbik eden âlimlerden biri olarak temayüz etmektedir.

Endülüslü Mâlikî fakîhi Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) mezhebin düşünce sistematüğını yansıması bakımından şu değerlendirmesi önemli görünmektedir: “*Allah Teâlâ pis olan şeyleri haram, temiz olanları da helal kılmıştır. Bu ikisinin arasında olan şeyler ise; bu iki asıldan birine dâhil olur. Buna göre Allah, temiz olan şeylerin yenilip içilmesini helal; akli gideren, düşmanlık doğuran ve Allah'ın zikrinden alıkoyan şarap türünden içeceklerin içilmesini de haram kılmıştır. Buna göre, esasında sarhoş olmak amacıyla kullanılmamakla birlikte nebizin az da olsa sarhoş olmaya yol açacağı şüphesi mevcuttur. Bu şüphe sebebiyle nebiz, seddi zerîa*¹⁹⁴

¹⁹¹ Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ahmed Baba et-Tinbükti, Neylü'l-ibtihâc bi-tatrîzi'd-Dîbâc, thk. Abdülhamid Abdullâh Herame (Trablus: Dâru'l-Kâtib, 2000), 352.

¹⁹² Müslim, “İmân”, 146.

¹⁹³ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/303-304.

¹⁹⁴ Seddi zerîa; Dinen mübah kabul edilen bir davranışın kesin ya da kuvvetle muhtemel harama yol açması durumunda, bunun yasaklanmasını ifade etmektedir. Detaylı bilgi için bk. Karâfi Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim, *el-Furûk = Envârü'l-burûk fî envâi'l-furûk* (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 3/266.

*kaidesince yasaklanmıştır. Çünkü bu konuda ölçü, çoğu haram olan şeyin azının da haram olması ilkesidir.*¹⁹⁵

Mâzerî fıkıh usûlünün genel kaidelerine temas etmiş, eğer bunların hadislerden mesnedi varsa bunun altını çizmiş, Mâlikî mezhebinin görüşünün oluşmasında bu kuralların etkili olduğunu beyan etmiştir. Örneğin, “*Helâl bellidir; haram da bellidir. İkisinin arasında ise birtakım şüpheli şeyler vardır ki, insanların çoğu bunları bilmezler. Kim şüpheli şeylerden sakınırsa dinini ve ırzını (namus ve haysiyetini) korumuş olur. Kim de şüpheli şeylere düşerse harama düşmüş olur. Aynen sürüsünü başkasına ait bir arazinin etrafında otlatan çoban gibi ki onun bu araziye girme tehlikesi vardır. Haberiniz olsun, her melikin bir koruluğu vardır, Allah'ın koruluğu da haramlarıdır. Haberiniz olsun, bedende bir et parçası var ki eğer o iyi olursa bedeninin tamamı iyi olur, eğer o bozuk olursa bedeninin tamamı bozuk olur. Haberiniz olsun o et parçası kalptir.*”¹⁹⁶

Hadisin “*Aynen sürüsünü başkasına ait bir arazinin etrafında otlatan çoban gibi ki, onun bu araziye girme tehlikesi vardır.*” bölümünün, kesin ya da kuvvetle muhtemel bir mefsedete yol açacak vesilelerin/araçların yasaklanması demek olan himayetü’z-zerîânın/sedd-i zerîânın¹⁹⁷ İmâm Mâlik’in fikri temellerini oluşturduğunu belirtir.¹⁹⁸ Mâzerî sedd-i zerîâ terimi yerine, himayetü’z-zerîâ kavramını tercih etmektedir.¹⁹⁹ Bunun arkasında, Kur’ân ve sünnetin hükümlerinin her iki dünyada kullara maslahat sağlama fikrinin uzantısı sayılan “hayra götürecektir vesilelerin korunması” düşüncesi yattığı söylenilebilir.

Hz. Peygamber’in Süheyl b. Beydâ’nın cenaze namazını mescidde kıldığına ilişkin Hz. Âişe’den gelen haberi²⁰⁰ İmâm Mâlik’in sedd-i zerîâ kapsamında değerlendirdiği konulardan biridir. Mâzerî, İmâm Mâlik’in ölüden sadır olacak birtakım ifrazat dolayısıyla, himayetü’z-zerîâyı gözeterek mescitte cenaze namazı

¹⁹⁵ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ Şâtîbî, *el-Muvâfakat*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 4/31-37.

¹⁹⁶ Müslim, “Müsâkât”, 107.

¹⁹⁷ Karâfî, *el-Furûk*, 2/32.

¹⁹⁸ Mâzerî, *el-Mu’lim*, 2/313-314.

¹⁹⁹ Himayetü’z-zerîâ kullanımları için bk. *el-Mu’lim*, 2/50, 320,337.

²⁰⁰ Müslim, “Cenâiz”, 100.

kılinamayacağına hükmettiğini nakletmektedir. Mâzerî, mevzuyla alakalı “أمر رسول الله أن نجنب صبياتنا ومجانيننا المسجد أن من صلى على جنازة في المسجد فلا شيء له/Kim cenaze namazını mescitte kılsa ona sevap olarak hiçbir şey yoktur”²⁰¹ hadisini Mâlik’in fetvasını destelemek maksadıyla getirmektedir.²⁰² Ancak Kâdî İyâz, son hadise Ahmed b. Hanbel’in²⁰³ zayıf hükmü verdiğini belirtir.²⁰⁴

1.1.3. Bâb Başlıklarındaki Tasarrufları

Müslim’in *Sahih*’inde “Kitab” adını taşıyan 54 bölüm ve 1330 bâb bulunmaktadır. Müslim eserini konularına göre tasnif etmiş, bölüm adlarını belirlemiş ancak bâb başlıklarını koymamıştır.²⁰⁵ *Sahih*, günümüze Müslim’in öğrencileri İbn Süfyân ve Kalânîsî’nin istinsah ettiği nüshalar yoluyla ulaşmıştır.²⁰⁶ İbn Süfyân nüshası doğuda yayıldığından “Rivâyetü’l-meşârika” adı verilmiş olup, tevbibli bir nüsha değildir.²⁰⁷ Müslim’in bu nüshasını esas alıp *Sahih* üzerine bâb çalışması yapanlar, *Sahih*’i istinsah ya da ihtisar edenler, üzerine müstahrec yazanlar ve eseri şerh edenlerdir. Bu nüshayı esas alan eserlerin bâb başlıkları birbirinden oldukça farklıdır.²⁰⁸

Nevevî (ö. 676/1277), Doğu İslâm dünyasında Müslim’den muttasıl bir isnadla gelen Ebû İshak İbrâhîm b. Muhammed b. Süfyân nüshasının kullanıldığını ve kendisinin de bunu esas aldığını ifade etmektedir.²⁰⁹ O, Müslim’in eserini yazarken bâb başlıklarını da içerecek şekilde oluşturduğunu, daha sonra eserinin hacminin artacağı endişesiyle kitabından bu başlıkları çıkardığını ifade etmektedir. Kendinden

²⁰¹ Süleymân b. el-Eş’as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, es-Sünen, thk. Şuayb el-Arnaut (Beyrût: Darû’r-Risaleti’l-Alemiyye, 2009). Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 54.

²⁰² Mâzerî, *el-Mu’lim*, 1/491-492.

²⁰³ Ahmed b. Hanbel, Ebû Dâvûd’un rivâyetindeki senette bulunan Tev’eme’nin azatlı kölesi Sâlih’in metruk bir râvi olmasından dolayı hadisi zayıf kabul etmiştir. Bilgi için bk. Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi’ fi’l-İlel ve Ma’rifetü’r-Ricâl*, thk. İbrâhîm en-Nehhâs (Feyyum: Dâru’l-Felâh, 2009), 14/359.

²⁰⁴ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 3/444.

²⁰⁵ Dilek Tekin, “Müslim ve el-Câmiu’s-Sahih’i Üzerine”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015), 57.

²⁰⁶ Kâdî İyâz, *Meşârik*, 1/10.

²⁰⁷ Abdullâh b. Muhammed Hasan Demfû, “İbrahim b. Muhammed b. Süfyân Rivâyetühü ve Ziyâdâtühü ve Ta’likâtühü alâ Sahih-i Müslim”, *Mecelletü’l-Câmiati’l-İslâmiyye* 111 (ts.), 175.

²⁰⁸ Murat Mirzaoğlu, *Sahih-i Müslim’de Tevbib* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021), 9.

²⁰⁹ Nevevî, *Minhâc*, 1/11.

önce bir grup âlimin bâb başlıklandırmasını yaptığını, bazısının uygun ifadeyi bulduğunu, bazısının da maksada uygun olmayan ya da bozuk bir mana ile başlığı koyduğunu dile getirmektedir. Kendisinin uygun konu-başlık eşleştirmesi yapacağından söz etmektedir.²¹⁰ Nevevî *Sahîh*'i kısmen başlıklandırılan ilk kişinin kendisi olmadığını ifade etmektedir. Bununla birlikte büyük bölümünü kendisinin oluşturduğu, bir kısmına da nihai şeklini verdiği bu başlıklar bazı küçük eleştirilere uğrasa da genelde son derece başarılı bulunmuştur.²¹¹

Müslim'in diğer râvisi Kalânîsî'nin rivâyeti Mağrib bölgesinde daha çok tanındığından bu nüshaya “Rivâyetü'l-meğâribe” denmiştir.²¹² Kalânîsî nüshası hakkında “*Müslim'in ömrünün sonlarına doğru gözden geçirerek tekrar yazdığı ve bâb başlıklarını koyduğu düşünülen nüshadır. Ancak bu nüshayı tamamlamaya İbn Asâkir'in deyimiyle, Müslim'in ömrü yetmemiştir. Bundan dolayı eksik kalan bâb başlıkları Sahîh'i istinsah edenler koymuştur*”²¹³ iddiası mevcuttur. Sadece eseri istinsah edenler değil, şârihler de böyle bir faAliyete girişmişlerdir. Mâzerî bazı küçük tasarruflarla bu eksiklikleri gidermeye çalışmışlardır. Başlıklandırmayı koyarken dikkatini tamamen bu noktaya teksif etmeden yaptığı anlaşılmaktadır.

Mâzerî *el-Mu'lim* 'de Müslim'in koyduğu “kitab” başlıklarını zikretmiş, bâb başlıklarını düzenli olarak kullanmamıştır. Eserin birçok yerinde Müslim'e “خرج مسلم” şeklinde atıf vardır.²¹⁴ Bu atıflar eserin bâb başlıklarını Müslim'in koyduğunu düşündürmektedir. Müslim'in eksik bıraktığı bâb başlıklarını sonra gelenlerin oluşturduğu söylenebilir. Örneğin *Sahîh*'teki “Îmân” bölümündeki “Hz. Peygamber'e bazı sahâbîler gelerek, gönüllerinden öyle şeyler geçtiğini ve bunları söylemeyi büyük günah saydıklarını, söylemişler. Rasûlullâh, hakikaten böyle bir şey hissetmişlerse

²¹⁰ Nevevî, *Minhâc*, 1/21.

²¹¹ Karagözoğlu vd., *Hadis Şerh Literatürü 1*, 356.

²¹² Abdullâh b. Muhammed Hasan Demfû, “İbrahim b. Muhammed b. Süfyân Rivâyetühü”, 176.

²¹³ Mirzaoğlu, *Sahîh-i Müslim'de Tevâib*, 257.

²¹⁴ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 2/305. Benzer örnekler için bk. Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/380, 1/399, 1/402, 1/444, 1/456, 1/479, 1/492; 2/28, 2/40, 2/46, 2/58, 2/100, 2/111, 2/157, 2/201, 2/230, 2/330, 2/322; 3/24, 3/49, 3/55, 3/56, 3/58, 3/108, 3/124, 3/151, 3/195, 3/355, 3/357, 3/273, 3/279, 3/315, 3/356, 3/368, 3/375.

bunun apaçık iman olduğunu buyurmuş²¹⁵ hadisinin başında Mâzerî, Müslim'in bazı nüshalarında “باب الوسوسة محض الإيمان” başlığının bulunduğunu ifade etmektedir.²¹⁶

Bu bâb başlığının müteahhir nüshalarda yer almadığı, bilakis daha eski nüshalarda geçtiği bilgisi²¹⁷ göz önüne alındığında *Sahîh*'i istinsah edenlerin veya müstahrec çalışması yapanların bu başlığı koyması mümkün gözükmemektedir. Mâzerî'ye göre hadisi, gönlünüzden geçen vesveseyi günah addetmeniz imanın ta kendisidir, şeklinde anlamak gerekir. Yoksa rivâyet “vesvese imanın ta kendisidir” diye anlaşılabilir. Mâzerî bu anlayışa göre konulmuş bâb başlığını isabetsiz bulmuştur.²¹⁸ Elimizdeki Nevevî'nin başlıklandırmasını esas alan matbu *Sahîh-i Müslim*'de bâb başlığı “باب بيان الوسوسة في الإيمان وما يقوله من وجدها” şeklindedir.²¹⁹ Nevevî'nin elinde bulundurduğu İbn Süfyân nüshasında başlığın olmamasından ya da “باب الوسوسة محض الإيمان” terâcîmini uygun bulmamasından dolayı yeni bir bâb adı koymayı tercih etmiş olabileceği kanaatindeyiz.

Mâzerî, bazen hiçbir açıklama yapmadan bâbın adını zikretmektedir. Bu tür bâb başlıklarını çok küçük kelime farklarıyla Gassânî'den aldığı Müslim'in tebvîbi üzerine çalışma yapan Murat Mirzaoğlu tespit etmiştir.²²⁰ “Tahâret” bölümünde “Ukbe b. Âmir, deve çobanı olduğunu ve develeri güttükten sonra onları ağıla bırakıp mescide gittiğini, Hz. Peygamber'in orada bulunanlara ‘Eğer bir Müslüman abdestini tam alır, sonra kalbini tam vererek iki rekât namaz kılsa o kimseye cennet vacip olur’ buyurduğunu işittiğini nakleder. Duyduğu şeyden ötürü ‘bu ne güzel şey’ dediğini, önünde oturan Hz. Ömer'in bundan önceki haberin ve müjdenin bundan daha güzel olduğunu şöyle aktarır: ‘Eğer sizden biri abdest alır, onu yerli yerince yapar ya da tastamam yerine getirirse sonra da ‘Ben Allah'tan başka ilah olmadığına, Hz. Muhammed'in Onun kulu ve Rasûlü olduğuna tanıklık ederim’ derse o kimseye cennetin sekiz kapısının açılır, onlardan dilediğinden girebilir²²¹ hadisi

²¹⁵ Müslim, “İmân”, 209.

²¹⁶ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/313.

²¹⁷ Muhammedî Abdülkadir Mustafâ, Terâcîmu ebvâbı Sahîhi Müslim -mine's-san'ati'l-hadisîyye ile't-tebvîbi'l-fikhî (Bağdat: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâik, ts.), 102.

²¹⁸ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/313.

²¹⁹ Müslim, “İmân”, 209.

²²⁰ Mirzaoğlu, *Sahîh-i Müslim'de Tebvîb*, 219.

²²¹ Müslim, “Tahâret”, 17.

bulunmaktadır. Mâzerî Müslim'in ya da daha sonraki âlimlerden kim tarafından başlığın konulduğuna değinmeden “باب ما يقال بعد الوضوء” şeklinde bâb bulunduğunu aktarmaktadır.²²² Gassânî'nin kitabıyla mukayese edildiğinde “باب ما يقال بعد الوضوء” olarak aynı lafızlarla yer aldığı görülür.²²³ Mâzerî isim belirtmeden bu ve benzeri başlıkların aktarılmasında Gassânî'yi takip etmektedir. Yine Kâdî İyâz da Mâzerî'yi takip ederek aynı başlığı eserine koymayı tercih etmektedir.²²⁴ Nevevî ise “باب الذكر المستحب عقب الوضوء” şeklinde bir isim belirlemiştir.²²⁵ Bu başlıkta abdestin ardından okunan duâyı Nevevî'nin müstehap kabul etmesi, onun fikhî görüşünü bâb başlığına aksettirdiğini düşündürmektedir.

Müslim'in bâb başlıklarıyla alakalı çalışma yapanlardan Abdulkâdir Mustafa Muhammedî, Mâzerî'nin *el-Mu'lim* 'deki bâb başlıklarını kendi tasarrufu ile koyduğunu iddia etmektedir. Bu iddia Gassânî'nin başlıklarından ayrıştığı bâblar için geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Bunlar da eserde oldukça az olarak karşımıza çıkmaktadır. Sözcüleri Mâzerî *el-Mu'lim* 'de azl yapmakla ilgili rivâyette “اعتزال النبي - صلى الله عليه وسلم - نساءه” başlığını zikretmektedir. Gassânî'nin eserine bakıldığında bâba “العزل” ismini vermektedir.²²⁶

Başka bir örneği kelerin öldürülmesinin emredilmesine ilişkin rivâyette görmek mümkündür.²²⁷ Mâzerî bâb başlığını “قتل الوزغ” olarak verirken,²²⁸ Gassânî kitabında “قتل الأحيات والوزغ” başlığı ile sunmuştur.²²⁹ *el-Mu'lim* 'de “Îmân” bölümünde ‘dahk’ gibi haberi sıfatlarla ilgili hadislerden önce “الكلام في الضحك والتجلي” ara bir başlık konulması,²³⁰ bu ziyadenin Mâzerî'nin ders esnasında hatırına gelen bir tenbihi ifade etmesini ya da *el-Mu'lim* 'i istinsah edenlerin bir tasarrufunu gündeme getirmektedir.

Mâzerî'nin bâb başlıkları karşısındaki tutumuna dair değerlendirmelerimizin akabinde mukayese adına Kâdî İyâz'ın konu ile ilgili tasarruflarına temas etmenin

²²² Mâzerî, *el-Mu'lim* , 1/349.

²²³ Ebû Ali Hüseyin b. Muhammed Gassânî, *Takyîdu'l-mühmel ve temyîzü'l-müşkil*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl (Mağrib: Vizârat'ü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmî, 2000), 3/785.

²²⁴ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 2/22.

²²⁵ Müslim, “Tahâret”, 17; Nevevî, *Minhâc*, 3/118.

²²⁶ Gassânî, *Takyîd*, 3/852.

²²⁷ Müslim, “Selâm”, 142.

²²⁸ Mâzerî, *el-Mu'lim* , 3/191.

²²⁹ Gassânî, *Takyîd*, 3/907.

²³⁰ Mâzerî, *el-Mu'lim* , 1/339.

ehemmiyet arzedeceğini düşünmekteyiz. Bu sadedde Kâdı İyâz'ın bab başlıklarını yeniden oluşturmadığını ve daha önce konmuş olanları Buhârî'ninkilerle mukayese ettiğini söylemek mümkündür. Bu nedenle ayrı bir başlık açmadan kısaca konu mütalaa edilecektir. *İkmâlü'l-Mu'lim*'i tahkik eden Yahya İsmâîl Müslim'in koyduğu bâb başlıklarının, mübevveb olmayan nüshaları esas alan birçok şârihin gözünden kaçtığını dillendirmektedir.²³¹ Yahya İsmâîl, Kâdı İyâz'ın Kitâbü't-Tahâre'de “باب التطيب بعد الغسل من الأناة” bâb başlığını zikretmesiyle *Sahih*'in bâb başlığı olmaksızın yazıldığını iddia edenlerin iddiasını çürüten bir delil olduğunu savunmaktadır.²³² Kâdı İyâz Müslim'de bâbın adının böyle olduğunu belirttikten sonra Buhârî'nin konuyla ilgili “بَابُ مَنْ بَدَأَ بِالْجَلَابِ أَوْ الطَّيِّبِ عِنْدَ الْغُسْلِ” başlığını açtığını aktarmaktadır.

Buna benzer örnek Hz. Peygamber'in namaz kılarken iftitah tekbiri ile kıraat arasında okuduğu duâya ilişkin rivâyette görmek mümkündür.²³³ Kâdı İyâz, Müslim'in haşiyesinde bu hadisten önce “فضل الذكر حين دخول الصلاة” başlığının bulunduğunu ancak bu başlığı Müslim'in koymadığını ve bütün nüshalarda da bu başlığa rastlanmadığını dile getirmektedir. Buhârî'nin *Sahih*'inde zikredilen rivâyetten önce “باب فضل اللهم ربنا” bâb başlığı konduğunu²³⁴, hadisin manasına göre Müslim'in başlığının daha uygun düştüğünü belirtmektedir.²³⁵ Kâdı İyâz'ın Müslim'in *Sahih*'inin bâb başlığı ile yazıldığını ifade eden kanaati ile yukarıdaki görüşü birlikte düşünüldüğünde, Müslim'in kitabının tamamı için bâb koymadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Kalânîsi nüshasının bazı bölümlerinde bâb başlıklarının oluşu, bu tespiti doğrulamaktadır.

İbnü's-Salâh'ın hakikatte Müslim'in eserini bâblara ayırarak oluşturduğunu, ancak kitabının hacminin büyüyeceği endişesiyle bunları eserine derç etmediği²³⁶, veya İbn Âsâkîr'e göre ömrünün vefa etmediği,²³⁷ bilgisi kabul edilirse hem Müslim hem

²³¹ Kâdı İyâz, *İkmâl*, (Tahkik edenin mukaddimesi), 1/24.

²³² Kâdı İyâz, *İkmâl*, 2/160. Muhakkik yukarıdaki ifadeleri *İkmâl*, 1/24'te aktarmaktadır. İlgili sayfaya bakıldığında muhakkikin naklettiği cümleye rastlanmamaktadır. Ona atfedilen bu cümlenin, *İkmâl*'in başka bir yazma nüshasında geçtiğini göstermektedir.

²³³ Müslim, “Mesâcid”, 147.

²³⁴ Buhârî, “Salât”, 125.

²³⁵ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 2/551.

²³⁶ İbnü's-Salâh, *Siyâne*, 103.

²³⁷ Muhammed b. Muhammed Nûristânî, *el-Medhal ilâ sahihi'l-imâm Müslim* (Kuveyt: Mektebetu'ş-Şuûni'l-Fennî, 2007), 62.

ondan rivâyette bulunan râviler tarafından hem de şerh edenler tarafından bâb bilgilerinin bir kısmının nesilden nesile değiştirilerek aktarıldığı sonucuna varılabilir.

1.1.4. Nüsha Farklılıklarını Tespit Etmesi

Bugün elimizde matbu hadis kaynaklarının hemen hiçbirisinin müellif nüshasına dayanılarak basılmadığı, neredeyse tamamının orijinal nüshaların muahhar kopyalarına dayandığı ve bu nedenle bünyelerinde birçok problemi barındırdığı şeklindeki birtakım itirazlar²³⁸ göz önüne alındığında, erken dönem nüsha mukayeselerinin ne denli önemli olduğu anlaşılmaktadır. Mâzerî ve Kâdı İyâz'ın eserlerinin diğer şerhlerden ayırıcı en temel özelliklerinden birisi erken dönem sayılabilecek nüshaları ellerinde bulundurmuş ve karşılaştırma imkanına kavuşmuş olmalarıdır.

Müslim'in *Sahih*'i İbn Süfyân diye bilinen Ebû İshak İbrâhim b. Muhammed b. Süfyân en-Nîsâburî (ö. 308/920) ile Kalânîsî diye bilinen Ebû Muhammed Ahmed b. Ali'nin (ö. 325/937) eliyle sonraki çağlara iletilmiştir. İbn Süfyân'ın rivâyeti Doğu'da, Kalânîsî nüshası ise Mağrib'de yaygınlık kazanmıştır.²³⁹ Mâzerî'nin Müslim'e ulaşan isnadı bilinmemektedir. *Sahih-i Müslim*'i şerh ederken Culûdî adıyla meşhur; Ebû Ahmed Muhammed b. İsâ b. Muhammed b. Abdurrahman b. Amraveyh b. Mansur (ö. 368/979) rivâyetini esas almaktadır. Kisâî ismiyle maruf; Muhammed b. İbrâhîm b. Yahya, Ebûbekir en-Nîsâburî 'nin (ö. 385/996), İbn Mâhân diye bilinen; Ebu'l-'l-Alâ' Abdulvahhâb b. İsâ b. Abdurrahman el-Fârisî el-Bağdâdî'nin (ö. 387/998), İbnü'l-Hazzâ' adıyla tanınan Ebû Abdullâh Muhammed b. Yahyâ b. Muhammed et-Temîmî'nin (ö.395/1004) nüshalarından faydalanmıştır.²⁴⁰

Bu sayılan râviler, aynı zamanda Kâdı İyâz'ın Müslim'e ulaşan senedinde yer almaktadır. Yukarıda adı geçen râvilere ait bilgiler burada zikredilecek, diğer râvilere ait malumat Kâdı İyâz'ın nüshaları kullanımına ilişkin bölümde konu bütünlüğünü sağlama açısından verilecektir. Mâzerî'nin nüshalara atıf sayılarına baktığımızda

²³⁸ Ali Çimen, *Mâzerî (ö.436/1147), Hayatı, Eserleri ve "el-Mu'lim" İsimli Eseri Özelinde Şerhçiliği*, 56.

²³⁹ James Robson, "Sahîh-i Müslim Nüshalarının Rivâyeti", çev. Talat Koçyiğit, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/3 (1955), 10.

²⁴⁰ Neyfer, *el-Mâzerî*, 108.

nüsha farklılıklarına ne derece eğildiğini görmemiz mümkün olacaktır. İbn Mâhân nüshasına 111, Cülûdî nüshasına 58, er-Râzî nüshasına 38, İbnü'l-Hazzâ' nüshasına 30, Kisâî nüshasına 20, Kalânîsî nüshasına 5 defa başvurmuştur. Özellikle Seneddeki isimlerin doğru yazılışına dair bilgileri bu nüshaları karşılaştırmak suretiyle tespit etmekte, hatalı nüshaya işaret etmektedir.

Ebû Ahmed Muhammed b. İsâ b. Muhammed b. Abdurrahman b. Amraveyh b. Mansur Culûdî (ö. 368/979) Şam'da bulunan bir köye nispetle bu adı almıştır. İlim tahsil etmek üzere Nîsâbur'a gelmiş, kitap istinsah ederek hayatını sürdürmüştür. Süfân es-Sevrî'nin mezhebine uyan Culûdî, abid ve zahit oluşuyla bilinmektedir. Müslim'in ikinci tabaka râvileri arasında olup İbn Süfyân'dan Müslim'i rivâyet etmiştir.²⁴¹ İbn Süfyân'dan semâ yoluyla aldığı *Sahîh*'in bir kısmı kaybolmuş, bu kısmı sema olmaksızın bir başka nüshadan istinsah etmiştir. Hâkim en-Nîsâburî, Culûdî'nin vefatıyla *Sahîh*'in semânın son bulunduğunu ve onun dışında Müslim'i İbn Süfyân'dan rivâyet edenlerin hiçbirinin güvenilir olmadığını nakletmektedir. Kendisinden Ebû Saîd Ömer b. Muhammed es-Siczî (ö.?), Ahmed b. el-Hasan b. Bûndâr er-Râzî (ö. 409/1019), Ebu'l-'l-Hüseyn b. Abdulğâfir b. Muhammed el-Fârisî (ö. 448/1056) rivâyet etmiştir.²⁴²

İbn Süfyân'ın diğer öğrencisi Kisâî; Muhammed b. İbrâhîm b. Yahya, Ebûbekir en-Nîsâburî (ö. 385/996), Nîsâbur'un ileri gelenlerindedir. İbn Süfyân'ı henüz çocuk olduğu dönemde dinlemiştir. Culûdî'nin Kisâî'ye, İbn Süfyân'ın hadis meclisinde çocuk olduğundan uyuyakaldığını söylemesi bu bilgiyi teyit etmektedir. Kendi el yazısı ile yazılmış nüshasından “حدثنا ابراهيم حدثنا مسلم” şeklindeki rivayetinden dolayı kınanmıştır. Hâkim en-Nîsâburî'nin (ö. 405/1014) Kisâî'den kendi asıl nüshasından rivâyet etmesini istemesi üzerine onu azarladığı kaynaklarda mevcuttur.²⁴³ Bundan dolayı Hâkim Kisâî'yi kezzâb ve uğraşmaya değmeyen biri olarak nitelemiştir.²⁴⁴

²⁴¹ Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed Zehebî, Tarihü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.), 26/299.

²⁴² İbnü's-Salâh, *Siyâne*, 105.

²⁴³ ZehEbû, *Siyer*, 12/424.

²⁴⁴ Mirzaoğlu, *Sahîh-i Müslim'de Tebvîb*, 155.

Kisâî nüshası Ebu'l-'l-Abbas en-Nesevî (ö. 396/1006) ve Ebû Muhammed es-Sıkkilî (ö. ?) rivâyetleri ile devam etmiştir.²⁴⁵

İbn Mâhân'ın tam adı, Ebu'l-'l-Alâ' Abdulvahhâb b. Îsâ b. Abdurrahman el-Fârisî el-Bağdâdî'dir (ö. 387/998). Müslim> Kalânîsî> Aşkar> İbn Mâhân senedinde Müslim'in üçüncü tabaka râvisidir. Rihle için Mısır, Dimeşk, Nîsâbur, İsfehân gibi muhtelif yerlere gitmiş, Mısır'a yerleşmiş, vefat edene kadar orada kalmıştır. Dârekutnî'nin sika olarak gördüğü İbn Mâhân, uzun ifk hadisesi ile başlayan son üç cüz hariç geri kalan kısımlarını Aşkar'dan 353/965 tarihinde Nîsâbur'da almış,²⁴⁶ eksik kalan kısımları ise Culûdî'den tamamlamıştır.²⁴⁷ İbn Mâhân rivâyeti; Ebu'l-Kâsım Ahmed b. Feth (ö. 403/1013), İbnü'l-Hazzâ' (ö. 416/ 1025), Ebu'l-Hakem el-Münzir (ö. 423/1032), Ebû Abdullâh el-Bâcî'den (ö. 433/1042) dört rivâyet zinciri ile gelmiştir.

Mâzerî senedden düşen râvileri mukayese ile tespit etmekte ve diğer hadis külliyyatıyla sağlamasını yapmaktadır. Örneğin, Mâiz b. Mâlik'in zina yapması neticesinde recm cezasına çarptırılması ile alakalı rivâyetin isnadı şöyledir: Muhammed b. el-Alâ el-Hemdânî> Yahyâ b. Ya'lâ b. el-Hâris el-Muhâribî> Ğaylân b. Câmî' el-Muhâribî> Alkame b. Mersed> Süleymân b. Büreyde> Babasından.²⁴⁸ Mâzerî, Ebu'l-Alâ İbn Mâhân'nın (ö. 388/997) nüshasında senedin böyle olduğunu nakletmektedir. Ebû Mes'ûd ed-Dımaşkî'nin nüshasında (ö. 401/1010-11) Yahyâ b. Ya'lâ> Babasından> Ğaylân şeklinde sened kaydedilmiştir. Mâzerî, ikinci isnadın doğru olduğunu, Ebû Muhammed Abdülganî b. Saîd el-Ezdî'nin (ö. 409/1018) de İbn Mâhân nüshasında râvinin düştüğüne dikkati çektiğini belirtmektedir. Nitekim Ebû Dâvûd'daki Osman b. Ebû Leylâ> Yahyâ b. Ya'lâ> Babasından> Ğaylân> Ca'fer> Mücâhîd> Abdullâh b. Abbas tariki²⁴⁹ de İbn Mâhân nüshasındaki eksikliğe işaret etmektedir.²⁵⁰

²⁴⁵ Mâzerî, *el-Mu'lim* , 1/179.

²⁴⁶ Mâzerî, *el-Mu'lim* , 1/130.

²⁴⁷ Ebû Bekir Muhammed b. Hayr İbn Hayr, *Fehrese*, thk. Muhammed Fuad Mansur (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 139.

²⁴⁸ Müslim, "Hudûd", 22.

²⁴⁹ Ebû Dâvûd, "Zekât", 33.

²⁵⁰ Mâzerî, *el-Mu'lim* , 2/394.

Özellikle Arapça noktalı harflerin birbiriyle karıştırılmaya müsait olması, musannifin/müstensihinin el yazısının zor okunması, mürekkebin dağılması yahut silik hale gelmesi, nüshaya bakan şahsın ibareyi farklı görmesi gibi sebeplerle kelimelerde tashîf meydana gelmektedir. Bu yanlışlığı ortaya çıkarmanın en iyi yolu nüshaların edisyon kritiğidir. Mâzerî, yolculuğun azaptan bir parça olduğunu bildiren hadisin²⁵¹ Culûdî ve Kisâî nüshalarındaki isnadının: Abdullâh b. Mesleme b. Ka‘neb/ İsmâîl b. Ebî Üveys/ Ebû Mus‘ab ez-Zührî/ Mansûr b. Ebû Müzâhim/ Kuteybe b. Saîd> Mâlik> Ebû Sâlih> Ebû Hureyre şeklinde olduğunu beyan etmektedir.

Mâzerî, İbn Mâhân nüshasında İsmâîl b. Ebî Üveys’in yerine İbn Ebî Vezîr adının kaydedildiğini söylemektedir. İbn Ebû Vezîr’in künyesi, Ebû İshâk; tam adı, İbrâhîm b. Ömer b. Ebi‘l-Vezîr olup Mâlik’in râvilerindedir. Mâzerî, “İlim adamlarından biri” şeklinde Gassâni’den yaptığı alıntıyla İbn Ebî Vezîr’in Müslim ile görüşmediğini ve ondan herhangi bir rivâyetinin bilinmediğini belirtmektedir. Buhârî’de ismi yanlış yazılmış şahsın isnad zincirindeki yeri şöyledir: Abdullâh b. Muhammed> İbrâhîm b. Ebi‘l-Vezîr> Abdurrahmân> Hamza> Babasından> Abbas b. Sehl b. Sa‘d> Babasından.²⁵² Mâzerî, İbrâhîm b. Ebi‘l-Vezîr’in farklı hoca-talebe ilişkisine dikkat çekerek, İbn Mâhân nüshasındaki hatayı kabul ettiğini göstermek istemiştir.²⁵³

Mâzerî kelimelerdeki harf değişimlerini nüsha karşılaştırması yaparak tespit eder. Sözelimi, Kertenkelenin öldürülmesinin teşvik edilmesine ilişkin hadisin senedi matbu nüshada Yahyâ b. Yahyâ> Hâlid b. Abdullâh> Süheyl> أبى /Babamdan> Ebû Hureyre şeklinde gelmiştir. Hadisin diğer tariki, Muhammed b. Sabbâh> İsmâîl b. Zekeriyya> Süheyl> أختى /kız kardeşimden> Ebû Hüreyre olarak kaydedilmiştir.²⁵⁴ Culûdî nüshasında: Süheyl> أختى /Erkek kardeşimden> Ebû Hureyre isnadı vaki olmuştur. Râzî ve Kisâî nüshalarında: Süheyl> أختى /kız kardeşimden> Ebû Hureyre şeklinde kayıt mevcuttur. İbn Mâhân nüshasında Süheyl> أبى /Babamdan> Ebû Hureyre Senediyle gelmiştir. Ebû Muhammed Abdülganî b. Saîd el-Ezdî, İbn Mâhân nüshasındaki isnadın hatalı olduğunu, seneddeki “أختى /Erkek kardeşimden” ibaresinin

²⁵¹ Müslim, “İmâre”, 179.

²⁵² Buhârî, “Talâk”, 3.

²⁵³ Mâzerî, *el-Mu‘lim*, 3/63; Kâdı İyâz, *İkmâl*, 6/353.

²⁵⁴ Müslim, “Selâm”, 146-147.

değiştirilerek “أبي /Babamdan” ifadesi şeklinde yer aldığını iddia etmektedir. Mâzerî hiçbir görüş serdetmeden nüsha farklılıklarına değindikten sonra diğer hadis kitaplarındaki değişik isnadlara da yer vermektedir. Ebû Dâvûd ilgili hadisin isnadını şöyle zikretmiştir: Süheyl>أخي veya /أختي > Ebû Hureyre.²⁵⁵ Ebû Mes‘ûd ed-Dımaşkî’nin *el-Etrâf* adlı eserinde Süheyl>أخي /Erkek kardeşimden> أبي /Babamdan> Ebû Hureyre isnadı mevcuttur.²⁵⁶

1.1.5. Müspet İlimlere Dair Bilgi Vermesi

Mâzerî, mütekellim ve edip olmasının yanında tıp, astronomi gibi müspet ilimlere gösterdiği ilgiyi hadisleri izah ederken ilgi gösteren bir müelliftir. Bu durumu konu ile alakalı hadislerin izahında serdettiği ifadelerden anlamak mümkündür. Kendisinin tıp ilmine ilgi duyması, başından geçen sıra dışı bir olaya dayanmaktadır. Ağır bir hastalığa yakalanan Mâzerî’yi Yahudi bir hekim tedavi etmiştir. Bu doktorun “*Eğer mesleğime karşı sorumluluğum olmasaydı, Müslümanları sensiz bırakırdım.*” sözü ile tıp ilmini öğrenmiş ve hastalıkların tedavisinde aranılır bir uzman haline gelmiştir.²⁵⁷

Müslim’de “كتاب الطب” şeklinde bir başlık olmamasına mukabil Mâzerî ehemmiyetine binaen böylesi bir bölüm oluşturmuştur. Bu bölüme “*Nazar haktır.*” hadisiyle başlamakta:²⁵⁸ “*Her derdin bir devası vardır. Derdin devasına rastlanırsa Allah’ın izniyle (hastalık) iyileşir.*” hadisinin şerhiyle devam etmekte, hem Allah Rasûlü’nün tedaviye dönük yöntemlerini, hem de hekimlerin görüşlerini şöyle aktarmaktadır: “Hz. Peygamber’in bu beyanı dinî ve dünyevî ilimlerle tabâbetin sahil olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu ifadelerde tedavinin caiz olduğuna, bilhassa hacamat olmak²⁵⁹, ilaç içmek²⁶⁰, kanayan damara müdahale etmek²⁶¹ ve rukye yapmak²⁶² suretiyle tedavi olmanın müstehap olduğuna delil vardır. Bazı doktorlar

²⁵⁵ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 175.

²⁵⁶ Mâzerî, *el-Mu‘lim*, 3/192; Kâdî İyâz, *İkmâl*, 7/175.

²⁵⁷ Hasan Hüsni Abdülvehhâb, *el-İmâm el-Mâzerî*, 68-69; İbn Hallikân, *Vefayât*, 4/285.

²⁵⁸ Mâzerî, *el-Mu‘lim*, 3/155. Kâdî İyâz, “Kitâbü’s-Selâm” ana başlığının altında “Tıp, Hastalık, Hasta Okuma” bölümünden sonra “Kitâbü’t-Tıb” başlığını atmıştır. bk. Kâdî İyâz, *İkmâl*, 7/81.

²⁵⁹ Müslim, “Selâm”, 70-72.

²⁶⁰ Müslim, “Selâm”, 85.

²⁶¹ Müslim, “Selâm”, 73-76.

²⁶² Müslim, “Selâm”, 39-40.

Rasûlullâh'ın hadislerinde neşterle müdahale etmek, bal içmek ve dağlamak tabirleriyle tüm tedavi yöntemlerine işaret bulunduğunu ifade etmişlerdir.”²⁶³

Mâzerî yaşadığı dönemdeki doktorların tıp bilgisi ile rivâyetler arasındaki tenakuzu izah etmek suretiyle onu izale etmektedir. Kitâbü't-Tıbb bölümünün başında doktorların tıbbî bilgilerini aktararak konuya şöyle giriş yapmaktadır: “*Müslim pek çok tıbbî konulara temas eden hadise eserinde yer vermektedir. Ancak bazı kötü niyetli kimseler bunlara itiraz etmektedir. Hekimler, balın müshil bir nitelik taşıdığına ittifak ediyorlar. Peki bal ishal olan kişiye nasıl oluyor da olumlu etkide bulunuyor? Hz. Peygamber ateşli kimselerin suyla serinletilmesini tavsiye ediyor, fakat hekimler bu durumdaki kişinin suyla serinletilmesine karşı çıkıyor ve suyun durumu daha da kötüleştirinceğine inanıyorlar. Tıbbî gerekçeleri ise soğuk suyun, mesaneyi bir araya toplaması sebebiyle buharı vücudun içinde hapsedmesine neden olmasıdır. Yine zâtu'l-cenb denilen hastalığın kust otuyla tedavisini de uygun görmeyenler.*” Mâzerî, hekimlerin karşı çıktığı durumları tıp bilgisi dahilinde şöyle izah etmektedir:

“*Hastalık, vücudun tabii işleyişinin değişmesidir. Tedavi ise doğal işleyişine tekrar döndürmektir. Sağlığı korumak yiyecekler ile hastalığa zıt karakter taşıyan ilaçla da olur. Hastalığın soğuk bir mizacı varsa ilacın hararetle bir yapısının olması gerekir ki şifa gerçekleşsin. Doktor bazen ilacın hararetle bir tabiatı olduğunu sanır, halbuki soğuk bir mizacı olabilir. Bundan dolayı da şifa hasıl olmaz. Bu hususa işaret sadedinde Hz. Peygamber “derdin devasına rastlanırsa düzelir.” buyurmuştur.*”²⁶⁴

Mâzerî, Tıp tarihinin tanınmış hekimlerinden بفراط/Hipokrat'tan “*Eşya zıddıyla tedavi edilir.*”²⁶⁵ sözünü, Yunan hekim ve farmakoloji bilgini ديبسفوريدوس/Skoridos'tan ûd-i hindinin içildiği takdirde göğsü yumuşattığını, Bergamalı جالينوس/Galen'den ûd-i hindinin tetanoza ve böğür ağrısına faydalı olduğunu, ابن سينا/ İbn Sina'dan ûd-i hindi bitkisinin göğüs ağrısına iyi geldiğini kaynak belirtmeden aktarmaktadır.²⁶⁶ Hekimlerin bir hastalığın yaşa, yaşam biçimine, alışkanlıklara, kişinin beden direncine göre birden farklı ilacın olduğunda hemfikir olduklarını aktarmaktadır. Mâzerî'nin *el-*

²⁶³ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/166.

²⁶⁴ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/167-168.

²⁶⁵ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/167.

²⁶⁶ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/171.

Mu‘lim ’in tıp kitabı olması halinde bu konuyu uzun uzadıya ele alabileceğini ifade etmesi, tıp ilmine merakına işaret etmektedir.²⁶⁷

Sonuç olarak, Mâzerî’nin *el-Mu‘lim* ’deki metodunun ele alındığı bölümde, bâbdaki hadislerin tamamının düzenli olarak şerhe konu olmadığı, eserde sistematik bütünlüğün olmadığı, gerek “kitab”, gerekse “bâb” bölümlerinde hadislerde takdim-tehirlerin yapıldığı görülmüştür. *Sahih*’in Mukaddimesi’ne dair ciddi bir değerlendirmenin yapılmayışı eserin kıymetine gölge düşürmüştür. Hadislerin fikhî çıkarımları “في هذا الحديث من الفوائد”, “فقه كثير” gibi ifadeler eşliğinde yapılmıştır. Mâzerî hadislerden sadece furu fıkha ait sonuçlar çıkarmakla yetinmemiş, bunun yansira hadislerden genel kurallara ulaşmaya çalışmıştır. Yine hadislerden yola çıkarak Mâlikî mezhebinin fıkıh usûlündeki kaidelerine temas etmiştir.

Müslim’in kitabını “kitab” başlıklarına göre oluşturduğu ve “bâb” başlığı oluşturmadığı genel kabulü yeni araştırmalarla sarsılmaya başlamıştır. Mağrib’de yaygın olarak kullanılan Kalânîsî nüshasında çoğunlukla “bâb” başlığının bulunduğu, az bir kısmında olmadığı tespit edilmiştir. Mâzerî *el-Mu‘lim* ’de birkaç bölüme “bâb” başlığı koymak suretiyle *Sahih*’in bu alanına katkı sağlamıştır. Mâzerî’nin “الكلام في الضحك والتجلي” gibi ara başlıklar koyması, “bâb” başlığı koymasını mümkün kılmıştır. Kâdî İyâz’ın yeni bir başlıklandırma girişiminde bulunmadığı, daha önce Müslim’in *Sahih*’ine konmuş “bâb” başlıklarıyla Buhârî’nin “bâb” başlıklarını mukayese ettiği tespit edilmiştir.

Mâzerî, fakih ve muhaddis kimliğinin yanında tıp, astronomi gibi müspet ilimlere de ilgi göstermiştir. Yeri geldikçe tıp ve astronomiye dair bilgileri kaynak göstermeden naklettiği görülmüştür. Mâzerî, *Sahih* ’in günümüze ulaşan ilk şerhi kabul edilmiştir. Bu itibarla bir şerhte ilgili eserin nüshalarının karşılaştırılması son derece önemlidir. Nüsha mukayeseleri genellikle kelime ve seneddeki harf, hareke farklılıkları ile ilgilidir. Senedle ilgili mukayesede râvinin kimliğinin tespiti ve onunla alakalı bilgiler ön plana çıkmıştır.

²⁶⁷ Mâzerî, *el-Mu‘lim* , 3/169.

1.2. Kâdı İyâz'ın İkmâl'deki Metodu

1.2.1. Şerh Yazma Tekniği

Kâdı İyâz, *Sahîh-i Müslim* üzerinde kapsamlı bir çalışmanın olmamasından dolayı talebelerinin *Sahîh*'i anlayarak okumalarını sağlamak adına İslâm ilim geleneğine uyarak şerh yazmayı tercih etmiştir. O, yeni bir şerh yazmak yerine Mâzerî'nin eserini ikmal etmeyi yeğlemiştir. Böyle bir yöntemin varlığı, Endülüslü Mühelleb b. Ahmed b. Ebû Sufre'nin (ö. 435/1044), Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'ine yazdığı şerhin üzerine *Şerhu İbn Battâl alâ Sahîhi'l-Buhârî* adıyla öğrencisi İbn Battâl'ın (ö. 449/1057) oluşturduğu eserden bilinmektedir.²⁶⁸ İşte Kâdı İyâz da bu geleneği takip ederek, Mâlikî mezhebinde yüksek bir payeye sahip olan hocası Mâzerî'nin özellikle hadis ilimlerine ait eksikliklerini tamamlamak suretiyle minnet borcunu ödemek istemiştir. Bu durumu Kütüb-i Sitte külliyyatının şerhlerini mukayese edip ders notu hazırlayan Abdülkerîm Hudayr şöyle ifade etmektedir: “*Elbette Kâdı İyâz müstakil bir şerh telif edebilirdi. Ancak ilim adamlarının yolunu takip ederek, hocaları Mâzerî'ye ait el-Mu'lim'deki ve Ebû Ali el-Gassâni'nin (ö. 498/1105) eseri olan Takyîdü'l-mühmel'deki eksik ve kusurları gördükten sonra bunu tamamlayan bir çalışmayı uygun gördü. Kâdı İyâz yazdığı şerhle hocalarına olan ilmi mesuliyetini yerine getirmiştir.*”²⁶⁹

Kâdı İyâz, Mâzerî'nin aksine başından beri eser telif etme düşüncesindedir ve bu plan kitabın sistematığına yansımıştır. Zira eserin mukaddimesinde zikrettiği, *Sahîh*'deki hadislerin doğru anlaşılmasını sağlama, kapalı yanlarını ortaya çıkarma, ilmî mükâşefe, dinin hakikatlerine değinme gibi amaçları olduğuna temas etmektedir. Eserde izah edilecek hadise “kavlühû” ibaresiyle başlamaktadır. Akabinde Mâzerî'nin açıklamasını “Kâle'l-İmâm” diye verir. Bundan sonra sözü kendisi alır, “Kâle'l-Kâdı” ifadesiyle hadisi şerh eder. Şerhte sık sık rastlanan “el-Ümm” kelimesiyle *Sahîh-i Müslim*'i kastetmektedir. Kâdı İyâz, bazı bâblardaki hadislerin tamamını şerhe konu yapmışsa da genellikle hadislerin seçilmiş kısımlarını şerh etmeyi tercih etmiştir. Yine de *Sahîh*'in çok büyük bölümünü şerh edip *el-Mu'lim* 'in kapsamını genişletmiştir.

²⁶⁸ Türcan, *Hadis Şerh Geleneği*, 65.

²⁶⁹ Abdülkerîm el-Hudayr, “Kitâbu Mukârane”, 3-4.

Ağırlıklı olarak îmân, temizlik, cenâze, nikâh, talâk, hibe, hadler, cihâd ve siyer bölümlerini şerh etmiştir. Fakih kimliğini öne çıkarttığı bu bölümlerde ele aldığı konuyu ayrıntısıyla izah edip, mezhepler arasındaki farklılıklara dikkat çeker, Mâlikî mezhebinde görüş ayrılığı var ise ona değinir. *İkmâl* bu yönüyle bir hilâfiyat²⁷⁰ çalışması niteliğine yakındır.

İkmâl'de, *el-Mu'lim* 'de olduğu gibi takdim ve tehirlere rastlanmaz. Hadisi en uygun gördüğü bölümde açıklamaya gayret eder. Rivâyeti ilk geçtiği yerde izah etmişse sonraki bölümde konunun daha önce ilgili "kitâb" ya da "bâb"da şerh edildiği kaydını düşer. Daha sonra gelecek "kitâbda" izahını uygun görmüşse "Yakında inşallah açıklayacağız." ifadesini kullanır. Örneğin, "Kitâbü't-Tahâre"de, Muğire b. Şu'be'nin aktardığı şu hadis mevcuttur: "Bir sefer esnasında Hz. Peygamber ordudan geri kaldı, ben de onun yanında kaldım. İhtiyacını giderip 'yanında su var mı' dedi. Kendisine bir kabın içinde su getirdim. Elini, yüzünü yıkadı sonra kollarını sıvamaya çalıştı, ancak cübbesinin yeni dar geldi. Bunun üzerine cübbenin altından kolunu çıkardı ve cübbeyi omuzuna attı da kollarını yıkadı. Alnına sarığının üzerinden mesh etti. Nihayet bineğine bindi, ben de bindim. Abdurrahmân b. Avf cemaate sabah namazının birinci rekâtini kıldırırken ulaştık. O, Hz. Peygamber'in geldiğini hissedince geri gelmeye başladı. Rasûlullâh işaret etti, o da namazı kıldırarak tamamladı, (Abdurrahmân b. Avf) selam verince Hz. Peygamber ayağa kalktı. Ben de kalktım ve yetişemediğimiz rekâtı kıldık."²⁷¹

Kâdi İyâz "Kitâbü't-Salât" bölümünde,²⁷² yukarıdaki rivâyette Abdurrahmân b. Avf'ın kıldıracağı namazın şekline işaret etmektedir.²⁷³ Aynı olaya ilişkin diğer rivâyette Kâdi İyâz, Hz. Peygamber'in sabah namazını kılan cemaate "أحسنتم/İyi yaptınız." Buyurduğunu ve hadiste "يغبطهم أن صلوا الصلاة لوقتها"²⁷⁴ şeklinde ifadesini

²⁷⁰Hilâfiyat; fıkıh mezhepleri arasındaki ihtilâfları konu edinen ilim dalını ifade ettiği gibi bir mezhebin kendi içindeki görüş ayrılıkları anlamına gelen terim. Daha detaylı bilgi için bk. Şükrü Özen, "Hilâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/534.

²⁷¹Müslim, "Tahâre", 81.

²⁷²Kâdi İyâz'ın Müslim'in koyduğu iddia edilen "Kitâbü't-Tahâre" yerine aynı bölüme "Kitâbü'l-Vudû" adını vermesi, bölüm başlıklarının standardı olmadığını göstermektedir.

²⁷³Kâdi İyâz, *İkmâl*, 2/335.

²⁷⁴Müslim, "Salât", 105.

bulan, namazı vaktinde kılmış olmalarından dolayı Allah Rasûlü'nün memnuniyetini dikkati çeker.

Rivâyet farklı konuları içeriyorsa ilgili bölüme atıf yapmaktadır. Atıfta bulunduğu bilgi farklı bölümün içindeyse “وقد تقدم أول الكتاب” şeklinde ifade kullanmaktadır.²⁷⁵ Örneğin, Kâdı İyâz, Tebük seferinde Hz. Peygamber'in Câbir b. Abdullâh'a babasının ölümünden sonra evlenip evlenmediğini sorduğunu, onun da dul bir hanımla evlendiğini söylediğini ve devesinin ordunun gerisinde kaldığını, Hz. Peygamber'in hayvanı dürtmesinden sonra harekete geçtiğini ve Rasûlullâh'ın ondan deveyi almak istediğini “Kitâbü'r-Rada”²⁷⁶ bölümünde nakletmektedir. Yine aynı bölümde, seferden Medîne'ye döndüklerinde Hz. Peygamber'in devenin ücretini ödediğini ve deveyi Câbir b. Abdullâh'a iade ettiğini nakletmektedir. Bu bilgilerin akabinde “satımla alakalı” daha tafsilatlı açıklamanın “Kitâbü'l-Büyu'da geleceğine işaret etmiştir.²⁷⁷ Kitâbü'l-Müsâkât'ta²⁷⁸ Hz. Peygamber deveyi satın almak istediğinde, Câbir b. Abdullâh'ın taşınacak eşyası olduğundan, yükü Medîne'ye kadar taşıma şartı koştuğuna ve Hz. Peygamber'in deveye farklı miktarda ücret ödediğine dair bilgiler mevcuttur. Bölüm başlığına uygun olarak şartlı satış ve satış bedelinin rivayetlerdeki farklılığın üzerinde durmaktadır.²⁷⁹ Mâzerî'nin imla meclisinde alınan notlar neticesinde oluşturduğu şerhine mukabil Kâdı İyâz'ın bir kitap yazma fikrinin eserini daha sistematik hale getirdiği söylenebilir. Eserin malumatı ilgili yerde sunma üslubu tekrarı ortadan kaldırmakta, bütüncül bir tertibi beraberinde getirmektedir.

1.2.2. Kelime Okunuşlarını Belirlemesi

Kâdı İyâz'ın bir âlim olarak en bariz özelliği, kelime zaptının doğru tespitindeki gayreti ve sözcüğün cümle içerisindeki doğru anlamını bulma çabasıdır. Kelime zabdını kimi zaman şifahi kaynaklarından olan hocaları ile müzakere etmiş ve hocalarının cevaplarını eserine taşımıştır. Örneğin Kâdı İyâz “الحُرْمُ” kelimesindeki²⁸⁰ “ح” harfinin harekesini hocalarının hem dammeli hem de kesreli kaydettiklerini

²⁷⁵ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 7/155.

²⁷⁶ Müslim, “Rada”, 57.

²⁷⁷ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 4/ 678.

²⁷⁸ Müslim, “Müsâkât”, 109.

²⁷⁹ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 5/293-295.

²⁸⁰ Müslim, “Hac”, 31.

belirtir. Kâdı İyâz “الحُرْمُ” kelimesinin çoğunlukla dammeli kullanıldığını ifade eder. Ancak hocası Ebu'l-’l-Hüseyin Sirâc b. Abdülmelik’den (ö. 508/1114) muhaddislerin bu kelimeyi “الحُرْمُ” şeklinde okumayı tercih ettiklerini, diğer okuyuş biçimini kullanmadıklarını aktarır. İyâz’ın hocası Sirâc b. Abdülmelik, Hamza ve Kisâf kıraatine göre okunan “وَجُرْمٌ عَلَى قَرْيَةٍ”²⁸¹ ayetini, muhaddislerin okuyuşunu desteklemek maksadıyla istiṣhat olarak vermektedir.²⁸²

Kelimenin delâletini doğru belirlemek için doğru okunuşun tespiti önemlidir. Kâdı İyâz bir kelimenin farklı anlamlarına, tekil ise çoğuluna; çoğul ise tekil yapısına işaret etmektedir. Örneğin, bir bayram sabahı Hz. Peygamber’in irad ettiği hutbenin ardından kadınlar ziynet eşyalarını sadaka olarak vermişlerdir.²⁸³ Bu hadisenin anlatıldığı rivayetlerde “الْفَتْحُ”, “الْحَوَاتِمُ”, “الْحُرُصُ”, “أَفْرَاطِهِنَّ”, “أَفْرَاطِهِنَّ” kelimeleri bulunmaktadır. İyâz, İbnü’s-Sikkât’ten (ö. 244/858) nakille “الْفَتْحُ” kelimesinin Araplar nezdinde, parmağa takılan şeylere dendiğini nakletmekte ve bu kelimenin tekilinin “الْفَتْحَةُ” cemi formlarının ise “فَتْحَاتٍ” ile “فَتْحٌ” olduğunu aktarmaktadır. Asmaî (ö. 216/831) ise bu kelimenin kaşı olmayan yüzüklere dendiğini ifade etmiştir. Kâdı İyâz, Abdürrezzâk’tan büyük yüzüklere ve İbn Düreyd’den ise taşlı yüzüklere²⁸⁴ dendiğini aktarmaktadır. Başka bir hadiste “فَجَعَلَتِ الْمَرْأَةُ تَلْقِي سَخَابَهَا وَحُرُصَهَا” ifadesinin olduğunu nakleder. “سَخَابٌ” kelimesinin boncuktan yapılmış gerdanlık ya da karanfil gibi kokulu bitkilerin ipe dizildiği kolye manasına geldiğini söylemektedir. “الْحُرُصُ” lafzı süslü, küçük halkaya denmektedir. “أَفْرَاطِهِنَّ” kelimesi cümle içerisinde çoğul yer aldığını, müfredinin “قُرْطٌ” kelimesi ve anlamının boncuk ya da altından kulağa takılan şey olduğunu aktarmaktadır. Sözcüğün diğer çoğul kalıplarının: “قِرَاطٌ وَأَفْرَاطٌ وَقِرَاطٌ وَقُرُوطٌ” şeklinde olduğunu da eklemektedir.²⁸⁵

Kâdı İyâz, anlamca birbirine yakın kelimeler arasındaki nüansları ortaya koymaktadır. Örneğin, Fâtiha suresinin kul ile Rabbi arasında taksim edildiğini bildiren hadiste, kul “الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ” dediğinde, Allah “Kulum bana hamd etti/

²⁸¹ Enbiyâ 21/95. Âsım kıraatine göre ayet şöyledir: وَحَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ

²⁸² Kâdı İyâz, *İkmâl*, 4/188.

²⁸³ Müslim, “Salâtü'l-İdeyn”, 1-4.

²⁸⁴ Ebû Bekir Muhammed b. Hasan İbn Düreyd, *Cemheretü'l-lüga*, thk. Remzî Münîr Ba'lebekî (Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1978), 1/389.

²⁸⁵ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 3/291-292.

أَنْتَى عَلَى/كُلُومِ بَنِي سَنَا عَتَّى” der. “الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ” ayetini okuduğunda, “Kulum beni senâ etti/عَلَى/كُلُومِ بَنِي سَنَا عَتَّى” karşılığında bulunur. “مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ” ifadesini söyleyince Cenâb-ı Hak “Kulum beni tazîm etti/مَجْدِي عَتَّى/كُلُومِ بَنِي سَنَا عَتَّى” buyurur.²⁸⁶ Rivâyette bulunan üç kelimenin anlamında bir takım farklılıklar olduğuna işaret etmektedir. “حَمْدٌ” Allah’ı fiilî sıfatlarıyla, “مَجْدٌ” Onu celâl sıfatlarıyla övmektir. “أَنْتَى” kelimesine gelince hem fiilî, hem de celâl sıfatlarıyla övmektir. Bir başka deyişle hamd ve temcîd kelimelerinin anlamını içermektedir.²⁸⁷

Kâdı İyâz kelime ve cümlelerin sözlük anlamlarını ayrıntısıyla ortaya koymakta, şerhini bu unsurlarla zenginleştirmektedir. Sözelimi “Bazı sahâbîler kâhinlerin söylediklerinin bir kısmının doğru çıktığını söylediklerinde Hz. Peygamber /O تَلِكِ الْكَلِمَةُ مِنَ الْجِنِّ يَحْطِفُهَا الْجِنِّيُّ، فَيَقْرُؤُهَا فِي أُذُنِ وَلِيِّهِ قَرَّ الدَّجَاجَةَ، فَيَخْلُطُونَ فِيهَا أَكْثَرَ مِنْ مِائَةِ كَذْبَةٍ،” söz cinlerdendir. Cin onu kapıp dostunun kulağına tavuğun gıdaklaması gibi gıdaklar. Bu yüzden ona yüz yalandan daha fazlasını karıştırırlar.” buyurur.²⁸⁸ Kâdı İyâz, “Müslim’deki rivâyetin metninde herhangi bir ihtilaf bulunmadığını, Buhârî’nin rivâyetinin “فَيَقْرُؤُهَا فِي أُذُنِهِ كَمَا تَقْرَأُ الْقَارُورَةَ” şeklinde olduğunu²⁸⁹ ve burada iki ayrı kelimeyle nakil olduğunu bildirmektedir. Dârekutnî “الدَّجَاجَةُ” kelimesinin “الرَّجَاجَةُ” şeklindeki rivâyetini musahhaf görmektedir. Kâdı İyâz, Dârekutnî’nin tashîf iddiasını yerinde bulmuş olmalı ki, Buhârî rivâyetindeki “الْقَارُورَةَ” ve “الدَّجَاجَةَ” kelimelerinin doğru olduğunu belirtmektedir.”²⁹⁰

Kâdı İyâz “قَرَّ الرَّجَاجَةُ” cümlesinin, “sürâhinin içindeki sıvı ya da suyun döküldüğünde çıkan sese dendiğini İbnü’l-Kûtiyye’nin (ö. 367/978) *el-Ef’âl*²⁹¹ isimli eserinden aktarmaktadır. İbnü’l-Arabî’den ise “الْقَرَّ” kelimesinin duyma engelli kişinin kulağına duyurmak için anlayana dek sözü tekrarlamak, manasına geldiğini nakletmektedir.”²⁹² Kâdı İyâz kelime ya da cümlelerin sözlük anlamını irdeledikten sonra birtakım Alimlerin hadisi nasıl anladıklarını şöyle aktarmaktadır: “Bazı Alimler

²⁸⁶ Müslim, “Salât”, 38.

²⁸⁷ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 2/276.

²⁸⁸ Müslim, Selâm, 123.

²⁸⁹ Buhârî, “Bed’ü’l-Halk”, 11.

²⁹⁰ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 7/156.

²⁹¹ Ebû Bekir Muhammed b. Ömer İbnü’l-Kûtiyye, *el-Ef’âl*, thk. Ali Fevde (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1993), 54.

Kâdı İyâz, *İkmâl*, 7/157.

²⁹² Kâdı İyâz, *İkmâl*, 7/157.

“قَرَّ الرَّجَاجَةُ” ve “قَرَّ الدَّجَاجَةُ” cümlelerine, cinlerin kahinlere bir ses olmaksızın ya da tavuk gıdaklamasına, suyun sürahiden dökülürken çıkardığı şırıltıya benzer bir ses çıkarmak suretiyle bilgileri aktarması anlamını vermişlerdir.”²⁹³ Kâdı İyâz şerhinin pek çok yerinde buna benzer bilgiler paylaşmakla birlikte Mâzerî de buna benzer durumlar sıklıkla görülmez.

1.2.3. Şerhe Mukaddimededen Başlaması

Müslim, eserinin “*Mukaddime*”sinde, Hz. Peygamber’den güvenilir râviler tarafından nakledilmiş haberlere dair muhtasar bir kitap oluşturma niyetini açıklamıştır. Bu çalışmasıyla sahih rivâyetleri münker rivâyetlerden ayırıp korumayı hedeflemiştir.²⁹⁴ “*Mukaddime*” 6 bâb ve 100 rivâyetten oluşmaktadır. *Sahîh-i Müslim*’i telif sebebi, eserde takip edilen yöntem, hadis usûlüne dair bazı konulara değinilmiştir. Güvenilir râvilerden rivâyetin gerekliliği, yalancı râvilerden hadis tahdis etmeme, zayıf kimselerden rivâyet ederken dikkatli davranma, Hz. Peygamber adına yalan rivâyette bulunmanın vebali, isnadın önemi ve mu’anan hadisle amel etmenin caizliği Mukaddime’de ele alınan konulardır.²⁹⁵

Müslim râvileri şu üç guruba ayırmıştır:

1. Hafız ve son derece güvenilir râviler
2. Hıfz ve güvenilirlikte bunlara yakın istikamet sahibi râviler
3. Zayıf ve metruk râviler

Müslim’in râvileri derecelendirme sistemi mütekaddimûn Alimlerin metoduna göredir. “Zira daha önce eş-Şa‘bî (ö. 104/722) ve Ali el-Medîni (ö. 234/848-49) bu tür tasnif yapmışlardır. Hadislerin sahih-zayıf ayrımı faaliyetinin artmasıyla râvilerin taksiminde de artış görülmüştür.”²⁹⁶ Bunun en çarpıcı örneği Hâkim en-Nîsâburî’nin *el-Medhâl* adlı eserinde sahih hadisi on derecede değerlendirmesidir. Kâdı İyâz,

²⁹³ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 7/158.

²⁹⁴ Müslim, *Mukaddime*, 61.

²⁹⁵ Müslim, *Mukaddime*, 63-75.

²⁹⁶ Abdurrahman Kurt, *Sahih-i Müslim Mukaddimesinin Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi* (Kahramanmaraş Sütçü İmâm Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2013), 26.

Hâkim en-Nîsâburî'ye ait olan sahih hadisin ittifak edilen beşli taksimatını şöyle sıralar:

1. Buhârî ve Müslim'in ittifakla rivâyet ettiği hadisler
2. Sahâbeden sadece tek bir kişinin rivâyet ettiği sahih hadisler
3. Bir tâbîî râvinin sadece tek bir râvisinin bulunduğu sahih hadisler
4. Sika bir râvinin yine sika râvilerden teferrüd ettiği (tek kaldığı) garîb sahih hadisler
5. Hadis imâmlarından bazılarının babaları ve dedeleri vasıtasıyla rivâyet ettikleri ancak babaları ve dedelerinden gelen bu rivâyetlerin sadece kendileriyle şöret kazandığı hadislerdir. Amr b. Şuayb>babası>dedesi; Behz b. Hâkim> babası>dedesi; İyâs b. Muâviye b. Kurre b. el-Müzenî> babası>dedesi. Hâkim bu kişilerin dedelerinin sahâbeden olup, babaları da kendileri de "sika" olanlar şeklinde izahta bulunmuştur.²⁹⁷

Kâdı İyâz, üzerinde ihtilaf edilen sahih hadisi beşe ayıran Hâkim en-Nîsâburî'nin taksimini şöyle aktarmaktadır:

1. Mürsel hadisler
2. Sika olan müdellisin bizzat semâını açıklamaksızın yaptığı rivâyet
3. Birçok sikanın müsned olarak rivâyet ettiği, hadisi bir başka sika râvinin mürsel olarak rivâyet ettiği hadisler
4. Hâfız olmayan sika râvilerin rivâyet ettikleri hadisler
5. Bid'at fırkalarından olup güvenilir olan şahısların rivâyet ettikleri hadisler²⁹⁸

Bir diğer örnek ise Gassânî'ye ait olup, râvileri yedili tasnife tabi tutmuştur. Kâdı İyâz bu tabakaların üçünün makbul, üçünün metruk, sonuncusunda ihtilaf olduğunu bildirmektedir. Bu meyandaki tasnifi şu şekildedir:

1. Hadis hafızlarının rivâyeti tartışmasız hüccet sayılır ve rivâyetlerinde tek kalmaları rivâyete zarar vermez.

²⁹⁷ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/90.

²⁹⁸ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/91-92.

2. Hıfz ve zabdın sağlamlığı konusunda bir önceki guruba ulaşamayan güvenilir râvilerdir. Bunların bazı rivâyetlerinde hata ve galata rastlamak mümkündür.
3. Hadislerinde az yanılan, muhaddislerin “ehl-i hevâ”²⁹⁹ olarak adlandırdıkları bid’atçı olup, kendi propagandasını yapmayanların rivâyeti. Bu sayılan üç gurubun rivâyeti Alimlerce kabul görmektedir.
4. Hadis naklinde yalan söylediği bilinen râvinin rivâyeti
5. Râvinin çokça yanılması anlamında galat, vehm gibi zabt kusurlarına sahip râvinin rivâyeti
6. Ehl-i Bid’at’ten olup, kendi inancının propagandasını yapan, rivâyeti tahrif eden râvinin rivâyeti. Bu üç tabakanın nakilleri de ittifakla reddedilir.
7. Rivâyetinde tek kalmış, mütâbî bir rivâyetle takviye edilmemiş meçhul râvinin rivâyeti. Bu konu âlimler arasında ihtilâfıdır.³⁰⁰ Kâdı İyâz, Gassânî’nin taksimini Hâkim’in tasnifinden daha isabetli bulur.³⁰¹

Müslim’in hıfz ve itkân râviler ile onlara yakın güvenilirlikte olanların rivâyetini *Sahîh*’e aldığı, üçüncü grup olan çoğunlukla münker hadis rivâyet edenlerinkini eserine almayacağını bildirmektedir.³⁰² Hâkim en-Nîsâburî, Müslim’in *Sahîh*’e sadece hıfz ve itkân sahibi râvilerin rivâyetlerini aldığını, onlardan daha

²⁹⁹ Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 89. . Polat, bid’atçıdan maksadın, nasların te’viline dayanmak suretiyle Kur’ân’a ve sünnete ittiba eden ümmetin akidelerine zıt olan bir fikir veya akideyi beminseyen müslüman olduğunu ifade etmektedir. Böyle bir kişi hakkında iki durumun vaki olduğunu, birincisi; te’viliyle küfrü gerektirecek bir inanca sahip bid’atçı fırkalar. Bu gruplar arasında Mücessime, Müşebbihe, Münâtıka, Sebeiyye, Hattâbiyye, Cehmiyye fırkalarını zikretmektedir. İkinci alternatif ise, te’vili ile İslam’ın saf akidesinden uzaklaşmış, fakat İslam’ın esaslarından birini inkar etmemiş, kendisini küfre götürecek bir inancı benimsememiştir. Bu gruplar arasında da Hâriciyye, Kaderiyye, Râfizîleri saymaktadır. Bid’atçılarla ilgili daha ayrıntılı bilgi için bk. Polat Salahattin, *Hadis Araştırmaları*, 84-104.

³⁰⁰ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/91.

³⁰¹ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/94.

³⁰² Müslim, *Mukaddime*, 5-7.

aşağıda olan ikinci gruptakilere geçmeden vefat ettiğini iddia etmektedir. Bu iddianın gerçeği yansıtmadığını ifade eden Kâdı İyâz, durumun Müslim'in "*Mukaddime*"de bahsettiği gibi olduğunu, birinci ve ikinci gruptaki râvilerin rivâyetlerini kitabına aldığını, yalancılıkla itham edilen veya çoğunlukla münker hadis nakledenlerin hadislerinden uzak durduğunu bildirmektedir.

Kâdı İyâz, Müslim'in ikinci derecedekilerin rivâyetlerini mütâbî ya da şâhid olarak, birinci gruptakileri takviye için getirdiğini veya üçüncü grup râvilerden gelen herhangi bir hadis bulunmadığını beyan etmiştir.³⁰³ İyâz'ın bu açıklamaları sadece *el-Mu'lim* 'e değil *Sahîh*'i inceleyen literatürün tamamına yaptığı en önemli katkılardan biri olarak gözükmektedir.³⁰⁴ Nitekim İbnü's-Salâh (643/1245), Nevevî (ö. 676/1277), İrâkî (ö. 806/1403), Suyûtî (ö. 911/1505) gibi âlimler Kâdı İyâz'ın bu açıklamaları doğrultusunda görüş beyan etmişlerdir.³⁰⁵

Kâdı İyâz, bu bölümde ziyâdetü's-sika konusuna değinmektedir. Adil ve güvenilir bir râvinin hocalarına muhalefetin, muhaddis ve fakihlerin çoğunluğuna göre makbul olduğunu bildirmektedir. Ziyâde isnadda vuku bulduğunda, ziyadeyi yapan râvinin hadisi müsned olurken, diğerlerinin rivâyeti mürsel olabilmektedir. Kâdı İyâz, asıl meselenin düğümlendiği noktanın burası olduğunu ifade etmektedir. Bir rivâyette sikaların rivâyetine muhalefet olması durumunda ziyadenin reddedileceğini beyan etmektedir.³⁰⁶

Müslim'e göre, hadisin manasının bozulmaması durumunda hadis ihtisar yapılarak mana ile rivâyet edilebilir. Kâdı İyâz, bazı şartlarla ihtisar yapılarak mana ile rivâyetin caiz olduğu kanaatindedir. İhtisar yapan kişinin kelimelerin manasına nüfuz etmesi, fıkıh usûlünde nass, zahir gibi kavramlara vakıf olması, hadisin maksadını kavraması ve mana ile rivâyette değiştirilen kelimenin müradifinin kullanılması gibi hususların sağlanması durumunda mana ile ihtisar caiz olmaktadır. Kâdı İyâz, Hz. Peygamber zamanındaki bir olayla ilgili birden farklı lafızlarla meşhur

³⁰³ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/86-87.

³⁰⁴ Karagözoğlu Mustafa Macit, "Müslim'in el-Müsnedü's-Sahîh'i Üzerine Yazılmış Şerhler", *Hadis Şerh Literatürü I*, 339.

³⁰⁵ Hamza Abdullâh Melibârî, *Abkariyyetü'l-İmâm Müslim fi tertibi ehâdisi Müsnedihi's-Sahîh : Dirâse tahliliyye* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1997), 51-90.

³⁰⁶ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/101-102.

hadisenin nakledilmesini Sahâbe dönemine özgü görmekte, sonraki râvilerin böyle bir tasarrufta bulunmayacaklarını dile getirmektedir.³⁰⁷ Kâdı İyâz, eserin şerh karakterini bozmamak adına konuyu hadis usûlü kitabı olan el-İlma'da daha detaylı ele almaktadır.³⁰⁸

Kâdı İyâz “*Mukaddime*” de yer alan on merfû ve mevkûf hadisler üzerinde değerlendirmelerde bulunur. Abdullâh b. Amr'dan nakledilen mevkûf hadis: “Denizde Süleyman'ın (a.s) kendilerini bağladığı birtakım şeytanlar vardır. Bunların ortaya çıkarak insanlara Kur'ân okuması pek yakındır.”³⁰⁹ buna bir örnek teşkil etmektedir. Kâdı İyâz bu rivâyeti izah ederken “إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون”³¹⁰ ayetine atıfta bulunmak suretiyle Kur'ân'ın korunmuşluğuna vurgu yapmaktadır. İki kapak arasına girmiş, Mushaf olarak bir araya getirilmiş kitapta -bir harf dahi olsa- hiçbir değişikliğin olmayacağını dile getirmektedir. Kâdı İyâz rivâyete karşı şüphesini, “*Eğer bu rivâyet sahihse*” diyerek belirtir. Sıhhati konusunda temkinli olmaya işaret ettikten sonra şeytanların okuyacakları Kur'ân'ı, tıpkı Karmatîlerin, Müseylime'nin ya da Tuleyhâ'nın getirdiği Kur'ân'ı kimsenin kabul etmediği gibi hiçbir Müslümanın kabul etmeyeceğini söyler.³¹¹ Müslim'in “*Mukaddime*”de buna benzer rivâyetleri zikrettiği ve bunda da bir beis görmediği anlaşılmaktadır. Bu bölümün dışında naklettiği hadislere koyduğu şartlar ile “*Mukaddime*”de gözettiği şartların aynı olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Kâdı İyâz, *Sahîh*'in *Mukaddime* bölümündeki hadis usûlü konularının çoğuna temas etmiş, Müslim'in eserini oluştururken hadis aldığı râvilerin durumlarına dair iddialara cevap vermiş, klasik hadis usûlü literatürüne sıklıkla başvurmuştur. Daha önce ifade ettiğimiz gibi Mâzerî'nin bu bölüme ilişkin değerlendirmeleri oldukça sınırlıdır. Kâdı İyâz'ın belirtilen hususları kitabında ele alması eserine değer katmaktadır.

1.2.4. Kelimelerin Hakikat Manalarını Tercih Etmesi

³⁰⁷ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/94-95.

³⁰⁸ Kâdı İyâz, *el-İlmâ'*, 174-182.

³⁰⁹ Müslim, *Mukaddime*, 65.

³¹⁰ Hicr 15/9.

³¹¹ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/118-119.

Dilde asıl kullanım zahiri mana üzerine kurulu olsa da bütün dillerde mecazi anlatım bulunmaktadır. Mecâz ve benzeri ifade şekilleri dile ayrıca zenginlik katmaktadır.³¹² Bununla birlikte delilsiz, mecâz olduğuna delâlet eden bir karîne bulunmadan, sözün hakikat (gerçek anlam) manasının bırakılarak mecâz olduğuna karar verilmesi uygun değildir.³¹³ Kâdı İyâz, *İkmâl*'de her iki manaya delâlet edecek bir durum bulunuyorsa, kelimenin zahiri manasını tercih etmektedir.

Kâdı İyâz hadislerde geçen “şeytan” temasını, gerçek varlığa tekabül ettiğine kanaat getirmektedir. Kâdı İyâz'ın “şeytan” kelimesinin geçtiği hadislerle getirdiği yorumlar da hadis şerhçiliği açısından önemli gözükmektedir. Örneğin, şeytanın insanın vücuduna girdiği ve orada yer edindiği ifade edilmektedir. Nitekim Hz. Peygamber: “Sizden biriniz uykusundan uyandığında üç defa sümkürsün. Çünkü şeytan, onun genzinde geceler.”³¹⁴ buyurmaktadır. Kâdı İyâz'a göre, burun vücudun kalbe açılan menfezlerinden biridir. Burun ve kulaklar haricinde başka kalbe ulaşan böyle delik yoktur. Başka bir hadiste “Şeytan kapalı kapıları açamaz.”³¹⁵ buyrulması ve esneme esnasında ağzın kapatılmasının emredilmesi³¹⁶ insan vücuduna şeytan girmesin dıyerdir.³¹⁷

“Şeytan”ın sol eliyle yemesi,³¹⁸ yemek esnasında herhangi bir lokma düştüğünde şeytana bırakılmamasının istenmesi,³¹⁹ yemeği şeytana bırakmamak adına yemeden önce besmele çekilmesinin emredilmesi³²⁰ rivâyetlerini şerh ederken aynı tavırla karşılaşmak mümkündür. Kâdı İyâz, zikredilen hadisler ve benzerlerini fakih ve muhaddislerin çoğunluğunun zahiri manasına hamlettiklerini ifade etmiş, bu kanaate katıldığını ilave etmiştir. Besmelesiz sofraya oturduğunda hakikaten şeytan o yemekten yemektedir. Zira bu durumu akıl imkânsız görmemekte, şeriat de inkâr etmemektedir.³²¹

³¹² Ebû Osmân Amr b. Bahr Câhiz, *Kitâbu'l-hayevân* (Beyrût, 1969), 5/426.

³¹³ Turan Koç, *Din Dili* (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1995), 120-121.

³¹⁴ Müslim, “Tahâret”, 23.

³¹⁵ Müslim, “Eşribe”, 96-97.

³¹⁶ Müslim, “Zühd”, 56-57.

³¹⁷ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 2/31-32.

³¹⁸ Müslim, “Eşribe”, 106.

³¹⁹ Müslim, “Eşribe”, 135-136.

³²⁰ Müslim, “Eşribe”, 103.

³²¹ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 4/483-484.

İnsanın ibadet etmesine engel olan varlık şeklinde gördüğü şeytanı, Cenab-ı Hakk'ın bazı özel zamanlarda tesirsiz hale getirdiğini düşünmektedir. “*Ramazan girdiğinde cennet kapıları açılır, cehennem kapıları kapanır, şeytanlar zincire vurulur.*”³²² rivâyetinin son kısmını bazı Alimler, Ramazan ayında yapılan oruç ve diğer ibadetlerin etkisiyle insan üzerindeki hakimiyetinin azalması anlamında mecaza yorumşlardır. Kâdı İyâz “*Şeytanlar zincire vurulur.*” cümlesinin hakikate hamledilmesi gerektiğini ifade eder. O cennet kapılarının açılmasını, cehennem kapılarının kapanmasını ve şeytanların zincire vurulmasını, özellikle bu ayda şeytanların müminlere eziyet edememeleri için zincire vurulduğunu beyan etmektedir.³²³ Halbuki Mâzerî “şeytan” ifadesi geçen hadisleri mecaza hamletmeye meyillidir.³²⁴

Cehennemin konuşması, şikâyeti gibi insana özgü birtakım özelliklerin hakikat/zahir bağlamında anlamaktadır. Örneğin “Cehennem: ‘Ya Rabbi, ben kendimi yedim. Müsaade buyursan da nefes alsam’ diye şikâyette bulunur. Bunun üzerine Allah ona iki nefes almak için izin verir. Bir nefes kışın, bir nefes de yazın alır. İşte maruz kaldığınız soğuk ya da sıcak cehennemin nefesindedir.”³²⁵ rivâyetinde biri mecaz, diğeri hakikat olmak üzere iki yorum bulunmaktadır. Mecazî yorumda, cehennemin kendi zararından korunmak için lisan-ı hal ile konuştuğunu söylemekle yetinen Kâdı İyâz, konuyla ilgili başka malumata yer vermez. Cehennemin yaratılmış olduğunu kabul eden ehl-i sünnete göre cehennemin konuşması hakikat manasındadır ve o bu tercihin daha doğru olduğunu dile getirir. Allah’ın cisimlerde hayat sıfatını yaratmaya kâdir olduğunu, cehennemin parçalarından birine ya da cehennem bekçilerine konuşma özelliği verebileceğini, dilediği varlıklarının işiteceği bir konuşmayı yaratabileceğini söylemektedir.³²⁶

1.2.5. Sahîh-i Müslim Nüshaları Arasındaki Farklara İşaret Etmesi

Bir yazma eserin telifinden sonraki nesillere aktarımı farklı zorlukları beraberinde getirmektedir. Özellikle hadis araştırmalarında malzemenin yanlış tespiti

³²² Müslim, “Sıyâm”, 1.

³²³ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 4/6-7.

³²⁴ Mâzerî, *el-Mu’lim*, 3/120; 3/201.

³²⁵ Müslim, “Mesâcid”, 185-188.

³²⁶ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 2/583.

ile bunun kaynaklarda yer bulması ciddi bir sorundur. Bu sorunu yakından bilen Kâdı İyâz, gerek *Sahîh-i Müslim* nüshalarını kendi içinde mütalaa ederek gerek bunları *Sahîh-i Buhârî* nüshaları ile mukayese yaparak ciddi bir ilmî gayret göstermiştir. *İkmâl*'in asıl değerini yükselten nokta, nüshalar arasında hataları ortaya çıkarması ve kelimenin doğru yazımı konusunda tercihte bulunmasıdır.

Kâdı İyâz, pek çok şârihin yaptığı gibi üzerinde çalışma yürüttüğü Müslim'e dayanan isnadı vermektedir. O, Müslim'in öğrencileri İbrâhîm b. Süfyân el-Mervezî (ö. 308/921) ile Ebû Muhammed b. Ahmed b. Ali el-Kalânîsî'nin (ö. 325/937) her ikisine de ulaşan isnadı ile dikkat çekmektedir. Neredeyse tamamen Mağribde yaygınlık kazanan Kalânîsî nüshası, Eşkar diye bilinen Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Yahyâ (ö. 359/970),³²⁷ Eşkar'dan da İbn Mâhân Abdülvehhâb b. İsâ b. Abdurrahman el-Fârisî (ö. 416/1025) tarafından rivâyet edilir.³²⁸ İbn Mâhân, varlığını kısmen Culûdî'nin nüshasına borçludur. Hatta İfk hadisinden Tövbe bölümünün sonuna kadar Culûdî'den alır.³²⁹ İbn Mahân, dört isnadla rivâyet edilmiştir. Bunlar: Ebû Abdullâh Muhammed b. Yahyâ İbnü'l-Hazzâ et-Temîmî (ö. 416/1025)³³⁰, Ebu Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Abdullâh el-Bâcî (ö. 433/1041)³³¹, Ebu'l-Hakem

³²⁷ Nisâburlu olup, mütekellim yönüyle tanınmıştır. Müslim'in ikinci tabaka râvilerindedir. Kalânîsî'nin bu koldan devam esen silsilesindeki tüm râvilerin güvenilir olduğu ifade edilmiştir. Hadis ilminde sadûk diye nitelendirilmiştir. Biyografisi için bk. Ebû Saîd Abdulkerim b. Muhammed Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî (Haydarâbâd: Meclisu Dâireti'l-Meârifî'l-Usmâniyye, 1962), 12/75.

³²⁸ İbnü's-Salâh, *Siyâne*, 111.

³²⁹ Ebû Bekir Muhammed b. Hayr İbn Hayr, *Fehrese*, thk. Muhammed Fuad Mansur (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 87.

³³⁰ İbnü'l-Hazzâ, 345/956 yılında doğmuş, Kurtuba'da yetişmiştir. 14 yaşındayken Mâlikî fakihi İbn Zerb'den (ö. 381/991) ders almış, Mekke, Mısır, Dimyat, Kayravân şehirlerini içeren rihleye çıkmıştır. Altmış hocayla görüşüp, çeşitli eserlerinin icazetini almıştır. Hadis, fıkıh ve rüya tabirleri konularında mütehasstır. Hadislerin illetleri konusunda aranılan bir âlimdi. Müslim'in dördüncü tabaka râvileri arasındadır. bk. Kâdı İyâz, *Tertîb*, 8/5-8.

³³¹ Ebu Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Bâcî 356/967'de dünyaya gelmiştir. İşbiliye şehrinde yaşamını sürdürmüştür. Babası ile birlikte doğu İslam ilim merkezlerine bir yolculuğu olmuştur. İşbiliye'de kadılık ve şûrâ görevlerini yürütmüştür. Müslim'in dördüncü tabaka râvileri arasındadır. bk. Kâdı İyâz, *Tertîb*, 8/46.

Münzir b. Münzir b. Ali Hicâzî (ö. 423/1032), Ebu'l-Kâsım Ahmed b. Feth (ö. 403/1012)³³² rivâyetleridir.³³³

Sahîh'in rivâyeti, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yahyâ oğlu İbnü'l-Hazzâ ismiyle bilinen Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed et-Temîmî (ö. 467/1072), Ebû Ali Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed el-Gassânî (ö. 498/1105), Ebû Muhammed İbn Attâb (ö. 520/1126), isnad zinciri ile Kâdı İyâz'a ulaşmıştır. Kâdı İyâz, rivâyet iznini Gassânî ve İbn Attâb'dan icazet yoluyla almıştır.

Ebû Abdullâh el-Bâcî (ö. 433/1041)'den devam eden silsile Ebû Hafs Ömer b. el-Hasen el-Hevzenî (ö.460/1067) Ebû Abdullâh el-Huşenî (ö. 494/1103), oğlu Abdullâh el-Huşenî (ö.526/1131) ile sona ermektedir. Kâdı İyâz Abdullâh el-Huşenî'den semâ yoluyla Mürsiye'de rivâyeti almıştır.³³⁴

Müslim'in diğêr râvisi olan İbn Süfyân, 257 senesinde Nîsâbur'da semâ yoluyla almıştır. Ne var ki *Sahîh*'in az bir kısmını bu yolla alamamış, bu bölümü ya icâzet yoluyla rivâyet etmiş ya da vicâde tarikiyle bularak rivâyet etmiştir.³³⁵ *Sahîh-i Müslim*'i Ahmed Muhammed b. İsa b. Amrûyâ Cülûdî (ö. 368/978) ve Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhîm Kisâî (ö. 384/994) olmak üzere iki kişi rivâyet etmişlerdir.

Ahmed Muhammed b. İsa b. Amrûyâ Cülûdî (ö. 368/978) nüshası üç isnad zinciri ile rivâyet edilmiştir. Bunlar: Abdülgâfir b. Muhammed b. Abdülgâfir el-Fârisî (ö. 448/1056), Ebû Saîd Ömer b. Muhammed b. Muhammed b. Dâvud es-Siczî, Ebu'l-'l-Abbas Ahmed b. Hasan er-Râzî'dir (ö. 409/1018).

³³² Ahmed b. Feth b. Abdullâh b. Ali b. Yûsuf el-Meârîfî Kurtuba'da dünyaya gelmiştir. Hac vazifesi için uğradığı Mısır'da İbn Mâhân'dan *Sahîh*'in rivâyet iznini almış, kendisinden de Muhammed b. Attâb rivâyet etmiştir. Memleketine döndükten sonra *Sahîh*'i okutmaya başlamıştır. Hadis rivâyetinde salih olarak vasıflanırdı. Müslim'in dördüncü tabaka râvileri arasındadır. bk. İbn Beşkûvâl, *es-Sıla*, 31.

³³³ İbnü's-Salâh, *Siyâne*, 114-116.

³³⁴ Ebû Hafs Ömer b. el-Hasan el-Hevzenî, 392'de İşbiliyye'de dünyaya gelmiştir. el-Bâcî'den rivâyet etmiştir. 444 tarihinde doğu İslam ilim merkezlerine yolculuk yapmıştır. 460/1067 yılında İşbiliyye'deki evinde öldürülmüştür. Bk. İbn Beşkûvâl, *Sıla*, 381.

³³⁵ Nevevî, *Minhâc*, 1/12-13. İbn Süfyân'ın semâ tarikiyle almadığı yerleri İbnü's-Salâh şöyle sıralamaktadır: Kitâbü'l-Hâc'da Halk ve Taksîr bâbında bulunan İbn Ömer'e ait rivâyetle başlamaktadır. İkinci bölüm, Vasâyâ kitabının başındaki; Ebû Hayseme İbn Harb/ Muhammed b. el-Müsennâ isnatıyla yer alan hadisle Kasâme bölümündeki İshâk b. Mansûr> Bişr b. Ömer sened arasındaki kısım. Üçüncü bölüm; Kitâbü'l-İmâre, 43 ile başlayıp Kitâbü's-Sayd, 9'daki hadisle sona ermektedir. İbn Süfyân, zikredilen bölümleri, Culûdî ve Ebû Âmir el-Abderî'nin asıl nüshasından aldığı anlaşılmuştur. İbnü's-Salâh, *Siyâne*, 114-117

Abdülğafir b. Muhammed b. Abdülğafir el-Fârisî'den (ö. 448/1056), Nasr es-Semerkindî (ö. 486/1093), Ebû Bahr (ö. 520/1126), bu hocasından da Kâdı İyâz, rivâyeti semâ tarikiyle almıştır.

Kâdı İyâz, Abdülğafir b. Muhammed b. Abdülğafir el-Fârisî'den bir diğer isnadla, el-Hüseyin et-Taberî (ö. 498/1104) vasıtasıyla Abdullâh el-Huşenî (ö. 526/1131)'den kıraat tarikiyle rivâyeti almıştır.

Ebû Said Ömer b. Muhammed b. Muhammed b. Dâvud es-Siczî'nin öğrencisi Abdullâh eş-Şinticâlî (ö. 436/1044) ile rivâyet, üç koldan yayılmıştır: Hişâm el-Kinânî (ö. 489/1095), Ebû Hafs Ömer b. el-Hasen el-Hevzenî (ö. 460/1067), Ebû Muhammed b. Attâb (ö. 520/1126).

Hişâm el-Kinânî'den, Ebû Bahr Süfyân b. el-Âs el-Esedî (ö. 520/1126), ondan da Kâdı İyâz almıştır. Ebû Hafs el-Hevzenî'den Ebû Abdullâh el-Huşenî (ö. 494/1100), Abdullâh el-Huşenî (ö. 526/1131)'den, Kâdı İyâz kıraat tarikiyle rivâyet etmiştir.

Ebu'l-'l-Abbas Ahmed b. Hasan er-Râzî'nin öğrencisi olan Ebu'l-'l-Abbas el-Üzri³³⁶ (ö. 478/1085) olup kendisinin dört râvisi bulunmaktadır: Ebû Ali el-Gassânî el-Ceyyânî (ö. 498/1104), Muhammed et-Temîmî (ö. 505/1126), Ebû Ali es-Sadefî (ö. 514/1120), Ebû Bahr Süfyân b. el-Âs el-Esedî (ö. 520/1126). Bu dört kişiden Kâdı İyâz rivâyetleri almıştır.³³⁷

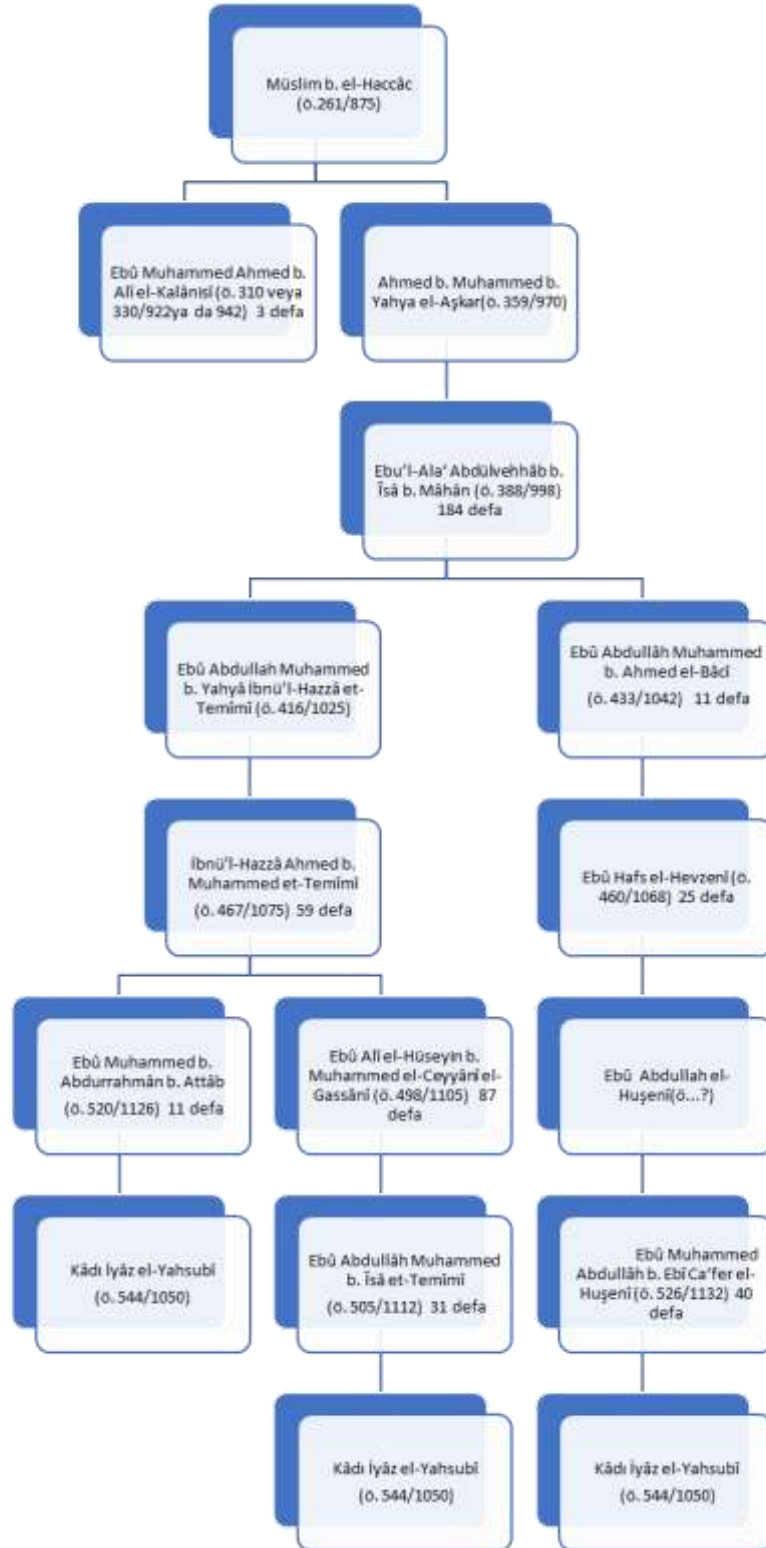
Müslim'in İbn Süfyân kolundan Muhammed b. İbrâhîm el-Kisâî (ö. 385/995), Abdülmelik es-Sıkillî, Hâtim et-Trablûsî (ö. 469/1076), Ebû Ali Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed el-Gassânî (ö. 498/1105) silsilesi ile isnad zinciri Kâdı İyâz da son bulur.³³⁸ Müslim'den Kâdı İyâz'a uzanan farklı senedler zikredilmiştir. Daha anlaşılır olması bakımından yukarıdaki rivâyet zinciri şemalar halinde gösterilecektir. Kâdı İyâz'ın *İkmâl*'de nüshalara yaptığı atıflara da şemada yer verilecektir.

³³⁶ Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed ZehEbû, *el-İber fî haberi men gaber*, thk. Ebû Hâcer M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/338.

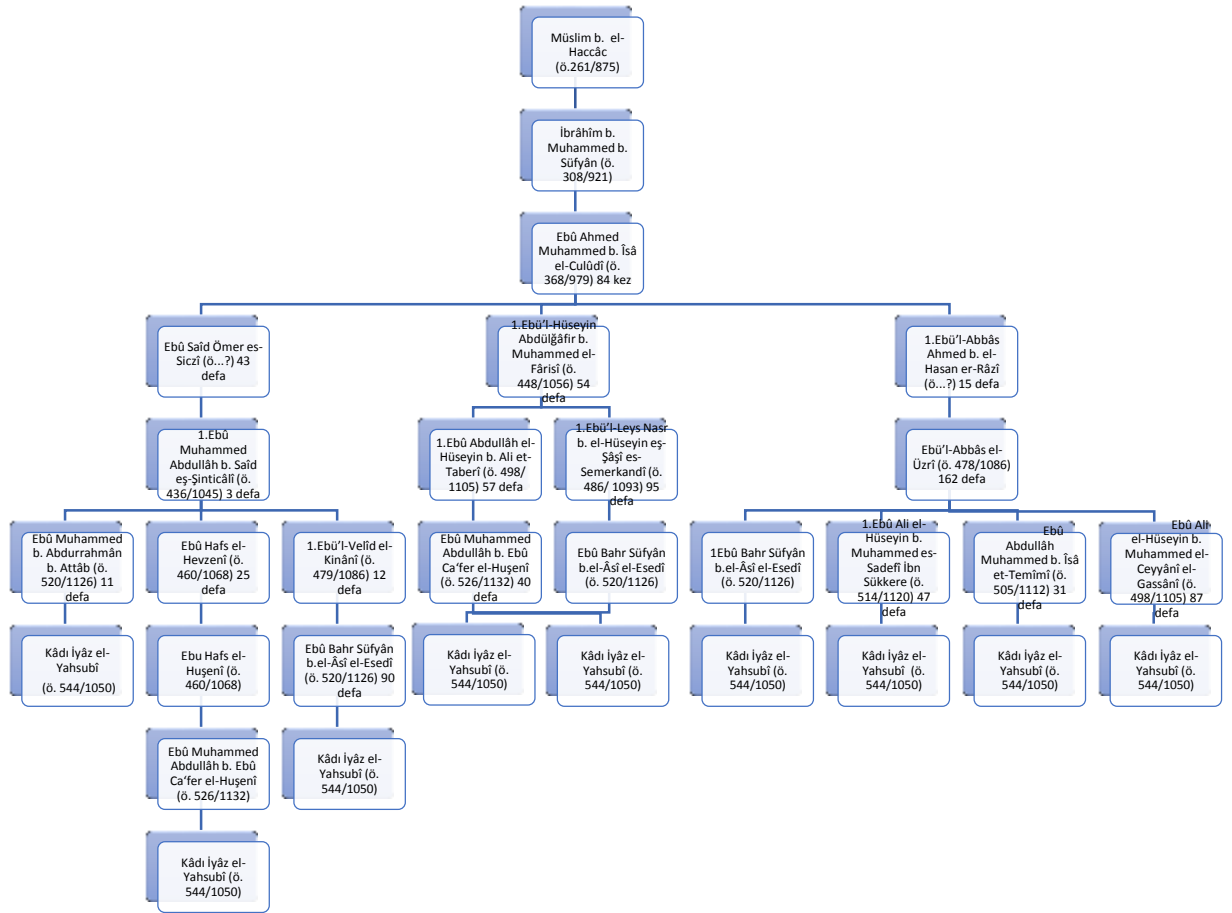
³³⁷ İbn Hayr, *Fehrese*, 98-102; İbnü's-Salâh, *Siyâne*, 1/87-111.

³³⁸ Şevvât, *Menheciyye fikhi'l-hadis*, 75.

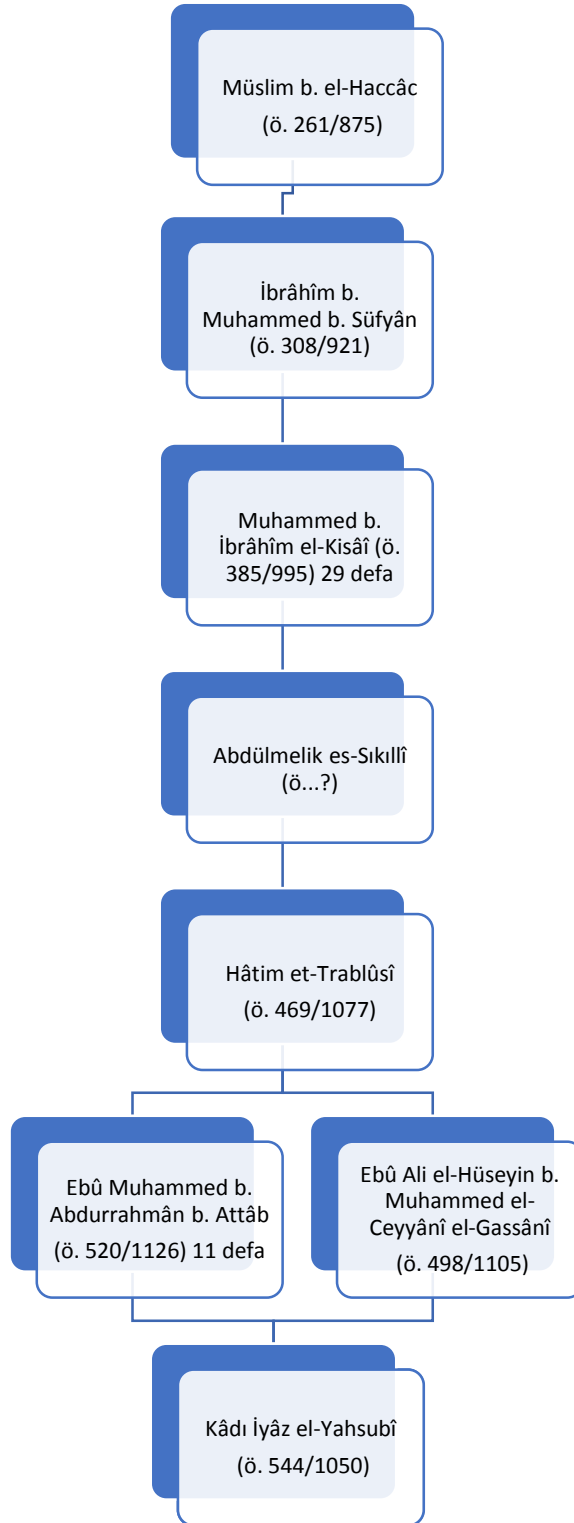
Müslim'in İbn Mâhân tarikinin şeması



Müslim'in Culûdî tarikinin şeması



Müslim'in el-Kisâî tarikinin şeması:



Kâdı İyâz sened ve metinde muğlaklık varsa Müslim nüshalarını karşılaştırmak suretiyle bu karışıklığı sona erdirmektedir. Sözelimi, Fâtıma binti Kays'ın üç talakla boşanmasını konu edinen rivâyetlerde³³⁹ Hz. Peygamber'in Fâtıma'ya mesken ve nafaka hakkını vermediği nakledilmektedir. Bu haberi duyan dönemin Medîne vAlisi Mervân b. el-Hakem: “لَمْ نَسْمَعْ هَذَا الْحَدِيثَ إِلَّا مِنْ امْرَأَةٍ، سَنَأْخُذُ بِالْعِصْمَةِ الَّتِي وَجَدْنَا النَّاسَ عَلَيْهَا”/Biz bu hadisi bu kadından başkasından işitmedik. Biz insanları üzerinde bulduğumuz sahih ve güvenilir işleyişe göre amel edeceğiz³⁴⁰ cümlelerini sarf etmiştir. Kâdı İyâz, Ebu'l-l-Leys Nasr b. el-Hüseyn eş-Şâî es-Semerkindî (ö. 486/ 1093) nüshasında “بالعصمة” kelimesi yerine “بالقضية” ibaresinin bulunduğunu, ancak ilk ifadenin doğru olduğunu belirtmektedir.³⁴¹ Yine konu ile ilgili rivâyetlerde Fâtıma bint Kays'a dönürcü olan sahâbîlerden “أَبُو بَكْرٍ بْنُ أَبِي الْجَهْمِ بْنِ صَخَيْرٍ” adlı şahsın dedesinin ismini³⁴² Abdügâfir el-Fârisî (ö. 448/ 1056) ve Ebû Muhammed eş-Şinticâlî'nin (ö.436/ 1045) “صَخَيْرٍ” şeklinde ism-i tasğîr ile, Ebu'l-l-Abbas el-Üzrî (ö.478/1086) ve Ebû Hafs el-Hevzenî'nin (ö. 460/1068) ise صَخِيرٍ şeklinde ism-i tasğirsiz rivâyet ettiklerini nakleder. Buhârî'nin *Târihu'l-kebîr*'ine³⁴³ şahsın adının ism-i tasğîrli aktarıldığına atıfta bulunarak doğru ismin “صَخَيْرٍ” olduğunu kaydeder. İyâz, birtakım nüshalarda aynı kişinin “حجیر” olarak zapt edildiğini, fakat bunun da hatalı olduğunu ifade etmektedir.³⁴⁴

Yukarıdaki örnekte de görüleceği üzere kelime değişiklikleri sıklıkla gerek Seneddeki gerek metindeki isimlerde gerçekleşmiştir. Kâdı İyâz metin içerisindeki isim farklılığına nüshalardaki bilgi ile elinde bulunan “asıl” diye tabir ettiği nüshayı mukayese ederek dikkat çekmektedir. Örnek vermek gerekirse bir gün Hz. Peygamber kendi hurmalığında bulunan Ümmü Mübeşşir el-Ensârî'nin yanına girer ve gördüğü ağaçları bir müminin mi, yoksa kafirin mi diktiğini sorar. Ağaçları Müslüman bir şahsın diktiğini söyleyen Ümmü Mübeşşir'e: “Eğer Müslüman bir kimse ağaç diker de onun meyvesinden insan, hayvan ya da kuş yerse bu kıyamet gününe kadar kendisi

³³⁹ Müslim, “Talâk”, 36-54.

³⁴⁰ Müslim, “Talâk”, 47.

³⁴¹ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 5/61.

³⁴² Müslim, “Talâk”, 47.

³⁴³ Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil Buhârî, *et-Târihu'l-kebîr* (Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmânî, ts.), 9/13.

³⁴⁴ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 5/61.

için sadaka olur”³⁴⁵ buyurur. Bu rivâyetin akabindeki hadiste hurmalıkta bulunan hanımın ismi Ümmü Ma‘bed olarak geçmektedir.³⁴⁶ Rasûlullâh’ın konuştuğu hanımın ismi konusunda nüshalarda farklı isimler yazılmıştır.

Kâdı İyâz Mâzerî’den nakille Ebu’l-Alâ İbn Mâhân (ö. 388/998) ve Muhammed b. İsâ el-Culûdî (ö. 368/979) nüshalarında ismin “أم مبشر” şeklinde yer aldığını aktarmaktadır. Ömer es-Siczi ve İbn Bündâr er-Râzi’de kayıt “أم معبد وأم مبشر” halinde ihtilaf edilen her iki isim de bulunmaktadır. Leys b. Sa‘d’ın hadıs mecmuasında³⁴⁷ mahfuz isim “أم بشر” olarak kaydedilmiştir. Bazı ilim adamları bu kadının, Zeyd b. Hârise’nin hanımı Ümmü Mübeşşir el-Ensârî, yine bazılarının sahâbe hanımlarının önde gelenlerinden Ümmü Mübeşşir binti’l-Berâ’olduğunu ifade etmişlerdir.³⁴⁸ Kâdı İyâz, *el-Mu‘lim* nüshalarında bu bilgilerin yer aldığını ve Mâzerî’nin zikredilen malumatı hocası Gassânî’den aldığını ifade etmektedir.

Kâdı İyâz, “bu kadının Ümmü Mübeşşir el-Ensârî binti’l-Berâ‘ b. Ma‘rûr olduğunu, ayrıca Ümmü Mübeşşir’e aynı zamanda Ümmü Bişr dendiğini İbn Abdilber’den aktarmaktadır. Huleyde de denmişse bunun yanlış bir isimlendirme olduğunu nakletmektedir.”³⁴⁹ İbn Abdilber’in verdiği bilgiye dayanarak Kâdı İyâz Ümmü Mübeşşir ile Ümmü Bişr isminin aynı kadın için kullanıldığını düşünmektedir. Kâdı İyâz, Gassânî’den kendisine ulaşan nüshalarda “أم مبشر” ya da “أم بشر” ismine rastlamadığını belirtmektedir.³⁵⁰ Muhtemelen Gassânî’den Kâdı İyâz ile Mâzerî’ye ulaşan nüshalar farklıydı ki İyâz bu durumu değerlendirmesinde ortaya koymaktadır.

Metinde bulunan ibarelerde eş anlamlı kelimelerin kullanımı mana ile rivâyetten kaynaklı bir durum olsa da bazen tashîf/tağyir durumunu hatırlatmaktadır. Sözelimi, Allah Rasûlü hutbe irad ettiği sırada ona dini öğrenmek için soru soran kimsenin yanına minberden inip geldiğinde bir sandalye getirilir. Rivâyette sandalye

³⁴⁵ Müslim, “Müsâkât”, 8.

³⁴⁶ Müslim, “Müsâkât”, 9.

³⁴⁷ Bu bilgi Leys b. Sad’a ait olduğu söylenen, hocalarından elde ettiği hadisleri bir araya topladığı ve günümüze ulaşamamış küçük hacimli bir eserdir. bk. Ebû Yusuf Yakub b. Süfyan Fesevî, *Kitâbü'l-ma'rife ve't-târih*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî (Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1974), 2/217.

³⁴⁸ Mâzerî, *el-Mu‘lim*, 2/276-277.

³⁴⁹ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullâh İbn Abdilber, *el-İstî‘âb fi ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed Bicâvî (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1996), 4/1957.

³⁵⁰ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 5/214-215.

“حَسِبْتُ قَوَائِمَهُ حَدِيدًا/” Zannederim ayağı demirdendi” şeklinde tavsif edilmektedir.³⁵¹ Kâdı İyâz, İbn Mâhân ve Culûdî nüshasında yukarıdaki gibi yazıldığını ve doğrusunun da böyle olduğunu ifade etmektedir. İbn Ebû Hayseme (ö. 279/ 892) ise “خُلْتُ / zannetmek” manasında eş anlamlı kelimeyi kaydetmiştir. İbn Ebû Şeybe ise bu kelimeyi “sandalyenin siyah bacaklarının, demirden olduğunu sanıyorum” şeklinde açıklamıştır. İbnü'l-Hazzâ' (ö. 416/1025) nüshasında kelime “بُكْرَسِيَّ حَسْبٍ / Ahşaptan bir sandalye” şeklinde yer almıştır. Bazı Alimler “حسبت” kelimesinin değişimi ile ibarenin yeni bir şekil aldığı iddia etmişlerdir. İbn Kuteybe ise sözcüğü “فيه بُكْرَسِيَّ / فيه بُكْرَسِيَّ /Liften yapılmış bir sandalye vardı” olarak eserine almıştır. Kâdı İyâz'a göre “خُلْتُ” sözcüğü, İbn Ebû Hayseme'nin naklettiği “خُلْتُ / zannetmek” kelimesinden dönüşmüştür. Fakat ona göre bu iki kullanımda tashîf/tağyir vardır. Doğrusu gerek Müslim nüshalarında, gerekse Müslim dışındaki mutemet kitaplarda kaydedildiği üzere “حسبت” ibaresidir.³⁵² Örnekler doğrultusunda Kâdı İyâz'ın, Mâzerî'ye göre daha çok nüshadan yararlandığı görülmektedir. Sadece Müslim nüshaları değil, Mâzerî'nin *el-Mu'lim* 'in de birden fazla nüshasını elinde bulundurması ve bunun mukayesesini yapması da kıymetli bir çabadır.

Buhârî'nin *Sahîh*'i sonraki nesillere Muhammed b. Yûsuf el-Firebrî (ö. 320/932) ve İbrâhim b. Ma'kûl en-Nesefî (ö. 293/908) tarafından ulaştırılmıştır. Firebrî'den *Sahîh* 'i dinleyen ve kendileri için nüsha oluşturan en meşhur râvileri Ebû Ali İbnü's-Seken (ö. 353/964), Ebû Zeyd el-Mervezî (ö. 371/981), Ebû İshak el-Müstemlî (ö. 376/986), İbn Hammûye es-Serahsî (ö. 381/991), Ebu'l-'l-Heysen el-Küşmîhenî (ö. 389/998), Ebû Ahmed el-Cürcânî (ö. 373/983) ve İbn Şebbûye'dir (ö. 376/986). Ayrıca Ebû Zer (ö. 434/1043) ile Mervezî ve Cürcânî rivâyetlerini nakleden Asîlî (ö. 392/1002) nüshaları önemli çalışmalar olarak bilinmektedir.³⁵³

Kâdı İyâz, sadece Müslim nüshalarını değil, yukarıdaki Buhârî nüshalarını karşılaştırmak suretiyle mukâren bir çalışma yürütmüştür. İyâz; Asîlî nüshasına 39,

³⁵¹ Müslim, “Cuma”, 60.

³⁵² Kâdı İyâz, *İkmâl*, 3/281.

³⁵³ Cum'a Fethî Abdülhalim, *Kitâbu rivâyeti'l-Câmi 'i's-Sahîhi ve nüsehîhi: dirâse, nazariyye, tatbikiyye* (Mısır: Dâru'l-Fellâh, 2013), 1/120.

Ebû Zeyd el-Mervezî'ye 18, İbnü's-Seken rivâyetine 9, Müstemlî nüshasına 2, Ebû Ahmed el-Cürçânî rivâyetine 2 kez atıfta bulunmuştur.

Örneğin, Hz. Âişe'nin veda haccında ilk önce umreye niyet etmesi, akabinde Hz. Peygamber'in yanında kurbanlığı olmayanların haccı feshedip umreye niyetlenmelerini söylemesi üzerine niyetini değiştirmesi, bu durumda iken hayız görmeye başlaması haccın menasiklerini tamamladıktan sonra Ten'im'e giderek umresini tamamlamasına ilişkin rivâyetler mevcuttur.³⁵⁴ Bu hadisleri izah ederken Buhârî'de Hz. Âişe'den nakledilen “هذه مكان عمرتي التي نسكْتُ”³⁵⁵ rivâyetindeki “نَسَكْتُ” kelimesinin Ebû Zer ve Cürçânî'den nakleden Asîlî'nin nüshalarında kaydedildiğini bildirmektedir. Mervezî'nin nüshasında yukarıdaki kelimenin yerine “سكت” ibaresinin bulunduğunu kaydetmektedir.³⁵⁶

Kâdı İyâz, Müslim ve Buhârî nüshalarını mukayese neticesinde Buhârî'de geçen kaydı tercih ettiği de vakidir. Ebû Zer'in Hz. Peygamber'in nübüvvetini duyması üzerine Mekke'ye gelmesini içeren hadiste “فراه على فعراف أنه غريب، فلما رآه”³⁵⁷ cümlesi yer almaktadır. İyâz, Müslim nüshalarında “تبعه” kelimesi ile kaydedilmişken Buhârî'nin Asîlî nüshasında kelimenin “اتبعه” şeklinde yazıldığını nakletmiştir. Asîlî nüshasındaki kelimeyi, ifadenin siyakına daha uygun bulunduğunu belirtmiştir.³⁵⁸ Kelime tercihlerinde bulunurken bunu gerekçesini açıklamadan yapması, ilmî yetkinliğine olan güveninin bir işareti sayılabilir. Nitekim Kâdı İyâz, bir kimseye uymak manasına gelen “تبعه” fiilinden, bir kişinin ardından gitme anlamındaki “اتبعه” ifadesinin buraya daha münasip olduğuna karar vermiştir. Kâdı İyâz'ın Müslim ve Buhârî nüshalarını çokça kullanması, mukayese esnasında erken dönem sayılabilecek eserleri referans göstermesi, Mâzerî'den ayrılan bir yöndür.

Netice itibariyle, Kâdı İyâz *İkmâl*'i belli bir sistematik dahilinde yazmıştır. *Sahîh-i Müslim*'deki hadislerin tamamını değil, sadece açıklayacağı kısmı kitabına almıştır. *Sahîh*'in büyük bölümünü şerh edip, *el-Mu'lim*'in kapsamını genişletmiştir. *el-Mu'lim*'in büyük bölümünü eserine almış, Mâzerî'nin açıklamasını “kâle'l-İmâm”

³⁵⁴ Müslim, “Hac”, 111-136.

³⁵⁵ Buhârî, “Hayz”, 15.

³⁵⁶ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 4/236.

³⁵⁷ Müslim, “Fedâilü's-Sahâbe”, 133.

³⁵⁸ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 7/511.

diye vermiştir. *el-Mu'lim* 'de görülen takdim-tehirlere *İkmâl*' de rastlanmaz. Hadislerin izahları en uygun başlık altında değerlendirilmiş, eğer hadis daha sonraki bâbda izah edilecekse ya da daha önce şerh edilmişse buna yönelik atıf sistemi kullanılmıştır.

Kâdı İyâz'ın İslâm ilim tarihine şüphesiz en büyük katkılarından biri hadislerdeki kelimelerin zaptının tespitinde, konuyla alakalı eserlerin karşılaştırarak bir sonuca varmasıdır. Kelimelerin sözlük manası, tekil-çoğul durumu, birbirine yakın anlamlı sözcüklerin anlam nüansları ve bu hususların hadisi anlamaya etkisi gibi maddeleri ele almıştır. Kâdı İyâz'ın *İkmâl* ve *Meşârik* adlı eserlerini eş zamanlı olarak yazdığı ifade edilmişti. Kelime zaptında aynı açıklamaların her iki eserde yer alması, bu izahlarda *Meşârik*'ten yararlandığı izlenimini vermektedir. Bazen herhangi bir sebep belirtmeden “عندي/bana göre” diyerek kanaatini ortaya koyması bu konudaki otoritesini göstermektedir.

Müslim'in *Sahîh*'ine “*Mukaddime*” denen ve onun hadis usûlü görüşlerini de içeren bir bölümle başladığı bilinmektedir. Müslim râvileri üç guruba ayırmıştır. Birinci grup, hâfız ve son derece güvenilir olanlardır. İkinci grup, hâfız ve güvenilirlikte birinci guruba yakın olanlardır. Üçüncü grup, zayıf ve metruk râvilerdir. Hâkim en-Nîsâburî Müslim'in her grup için birer kitap telif edeceği, ancak sadece birinci gruptaki râvilerin rivâyetini içeren *Sahîh* 'e ömrünün yettiğini iddia etmektedir. Kâdı İyâz bu iddiayı yersiz bulmakta, *Sahîh*'te birinci ve ikinci guruba ait râvilere yer verildiğini, ikinci gruptakilerin mütâbi veya şahid olarak geldiğini, eserde üçüncü gruptakilerin olmadığını belirtmektedir. Bu görüşleriyle o, daha sonra gelen Alimlerin bu konudaki referansı durumunda olmaktadır.

Kâdı İyâz bir delile binaen mecaz ve zahiri manaya gelen kelimenin hakiki manasını tercih etmektedir. Özellikle “Şeytan”la ilgili rivâyetlerde, onu gerçek varlığa tekabül eden bir canlı şeklinde tasavvur etmekte ve izahlarını bu minvalde yapmaktadır. Kâdı İyâz'ın *Sahîh-i Müslim* literatürüne yaptığı en önemli katkı, nüsha mukayesesidir. Müstensihler her zaman itina ederek nüshayı oluşturmamış, kimi zaman bazı tasarruflarda bulunmuşlardır. Sened ve metindeki isim ve kelimelerdeki bu tasarruf ve yanlışlıkları büyük bir titizlikle ortaya koymaya gayret etmiştir. Kâdı

İyâz *Sahîh-i Müslim*'in nüshaları yanında *Sahîh-i Buhârî*'nin nüshalarını karşılaştırması, eserin kıymetini arttıran bir husus olmuştur.

1.3. Kaynak Kullanımları

1.3.1. Mâzerî'nin Kaynak Kullanımı

Mâzerî, elimize tamamıyla ulaşan ilk *Sahîh-i Müslim şerhi* olma özelliği sebebiyle şerh edebiyatı içerisinde önemli bir yere sahiptir.³⁵⁹ *İkmâl* ve sonraki şerhlere bakıldığında, *el-Mu'lim* 'in daha dar bir yelpazede çeşitlilik gösteren kaynakları başlıca iki grupta toplanabilir. Birincisi, filolojik tahlillerde başvurduğu Arap diline ait eserler, diğeri ise hadis ve fıkıhla ilgili kaynaklardır.

Mâzerî, özellikle kelime tahlilinde birden fazla alimin ismine müracaat ettiği, zaman zaman da sadece kitabına atıfta bulunduğu, nadiren hem alimi hem de kitabını referans gösterdiği olmuştur. Müellifin sadece ismine atıfta, aynı konuda yaptığı birden fazla çalışmanın olması durumunda, hangi eserden bilgiyi aldığı kesinlik kazanmamaktadır. Bir de eserler matbu değilse, bunu araştırmacının kontrol etme imkânı ortadan kalkmaktadır.

Mâzerî'nin sıklıkla müellif ismine atıfları daha çok kullandığı müşahede edilmekle birlikte, *Sâhibü'l-ayn*, *Sâhibü'l-metâli* şeklinde sadece esere atıfta bulunduğu durumlara da rastlanır. Bu konuyla ilgili Karagözoğlu şu tespitleri aktarır: “Mâzerî'nin müracaat ettiği eserlerin kullanımı, hadiste geçen kapalı veya çok anlamlı bir kelimenin manasını doğru anlama veya fikhi bir tartışmaya temel teşkil etmek üzere hadisin delâletini belirginleştirme amacına yöneliktir.”³⁶⁰ Mâzerî'nin şerhinin mihverini hadis ve fikhî değerlendirmeler teşkil etse de, hadis ve fıkıh kitaplarının isimleri filolojik eserlere nazaran daha az zikredilmektedir.

İsnad değerlendirmeleri özellikle Gassânî'ye dayanmaktadır. Çoğunlukla kendisine atıfta bulunurken “قال بعضهم” demektedir. Kâdî İyâz bazı yerlerde bu Alimin Gassânî olduğunu izhar etmektedir. İbnü's-Salâh ise isnad değerlendirmelerinde

³⁵⁹ Şevvât, *Menhecîyyetu fikhî'l-hadis*, 119.

³⁶⁰ Karagözoğlu Mustafa Macit, “Müslim'in el-Müsnedü's-Sahîh'i Üzerine Yazılmış Şerhler”, *Hadis Şerh Literatürü I*, 333.

Gassânî'yi izlemesine karşın ismini anmamasını yadırgamıştır.³⁶¹ Fıkhî meselelerde genel bir üslup olarak fakihlerin isimlerine ya “ashâbu Mâlik” veya “Ashâbu Ebû Hanîfe” gibi gruplara atıf yapması kaynak isimlerinin tespitini zorlaştırmaktadır. Klasik eserlerde kaynağa atıf yapıldığını belirtmeden bilginin aktarılması yaygın bir tarz olarak karşımıza çıkmaktadır. Mâzerî'nin şerhinde yoğun olarak Arap Dili ve Edebiyatı'na dair eserleri kullandığı görülmektedir. Gâribü'l-hadis'e yoğunlaşan bir Alim olması bakımından bu tercihi anlaşılmaktadır.

1.3.1.1. Arap Dili ve Edebiyatı ile İlgili Eserler

- 1) Ebû Abdurrahmân el-Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî (el-Fürhûdî) (ö. 175/791), *Kitâbü'l-Ayn*³⁶²
- 2) Ebû Bişr Amr b. Osmân Sîbeveyhî (ö. 180/796), *el-Kitâb*³⁶³
- 3) İmâm Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî (ö.216/831), *el-Asmaiyyât*³⁶⁴
- 4) İbnü's-Sikkît Ebû Yusuf Yakub b. İshak (ö. 244/859), *Islâhu'l-Mantık*³⁶⁵
- 5) Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezîd el-Müberrid (ö. 286/900), *el-Kâmil fi'l-edeb*³⁶⁶
- 6) Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ Sa'leb (ö. 291/904), *el-Fasîh*³⁶⁷
- 7) Selem b. Âsım Ebû Muhammed en-Nahvî (ö. 312/925), *Kitâbü'l-envâ*
- 8) Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî (ö. 321/933), *el-Cemhere*³⁶⁸

³⁶¹ İbnü's-Salâh, *Siyâne*, 82.

³⁶² Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/30.

³⁶³ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 2/70.

³⁶⁴ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/342. el-Esmaî'ye 44 kez atıfta bulunmuştur.

³⁶⁵ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/110. İbnü's-Sikkît'e 40 kez atıfta bulunmuştur.

³⁶⁶ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/338.

³⁶⁷ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 2/120.

³⁶⁸ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/326. Mâzerî nadiren müellif ve eser ismini birlikte zikretmektedir. Bu atıfta verilen sayfa buna bir örnek teşkil etmektedir.

- 9) Ebû Bekir Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî (ö. 328/940), *ez-Zâhir fî me'ânî kelimâti'n-nâs*,³⁶⁹ *el-İştikâk*³⁷⁰
- 10) Ebû Amr Muhammed b. Abdülvâhid el-Mutarrizî (ö.345/957), *el-Yavâkîf*³⁷¹
- 11) Ebu't-Tayyib Abdülvâhid b. Ali el-Halebî (ö. 351/962), *Merâtibü'n-Nahviyyîn*
- 12) Ebû Ali el-Kâlî (ö. 356/967), *el-Emâlî*³⁷²
- 13) Ebû Kâsım Abdülvâhid b. Ali b. Amr el-Esedî (ö. 375/986), *Şerhu'l-Lüma*
- 14) Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî (ö. 393/1003), *es-Sihâh*³⁷³
- 15) Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed el-Herevî (ö. 401/1011), *Kitâbü'l-Garîbeyn fî'l-Kur'ân ve'l-Hadîs*³⁷⁴
- 16) Ebû Abdullâh Muhammed b. Ca'fer b. Ahmed el-Kazzâz (ö. 412/1021), *el-Câmi fî'l-lüğâ*³⁷⁵
- 17) Ebû Muhammed Îsâ b. İbrâhîm er-Rabâî (ö. 480/1087), *Nîzâmü'l-garîb*³⁷⁶
- 18) Ebû Ömer ez-Zâhid Muhammed b. Abdilvâhid b. Ebû Hişâm (Gulâmu Sa'leb) (ö.345/957), *Şerhu'l-fasîh*³⁷⁷

1.3.1.2. Hadis Eserleri

- 1) Ebû Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebû Âmir (ö. 179/795), *el-Muvattâ*³⁷⁸

³⁶⁹ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/269.

³⁷⁰ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/293. Mâzerî'nin alıntı yaptığı bu eser günümüze ulaşmamıştır.

³⁷¹ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/33.

³⁷² Mâzerî, *el-Mu'lim*, 2/38.

³⁷³ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 2/440.

³⁷⁴ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/268. Mu'lim'in en önemli kaynaklarından biri bu eserdir.

³⁷⁵ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/344.

³⁷⁶ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/96.

³⁷⁷ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/490.

³⁷⁸ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/499.

- 2) Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi‘ es-San‘ânî el-Himyerî (ö. 211/826-27), *el-Musannef fi'l-Hadis*³⁷⁹
- 3) Ebû Bekir Abdullâh b. Muhammed b. Ebû Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî (ö. 235/849), *el-Musannef, Müsned*³⁸⁰
- 4) Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî (ö. 275/889), *es-Sünen*³⁸¹
- 5) Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr (ö. 292/905), *el-Müsned*³⁸²
- 6) Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî (ö. 241/855), *el-Müsned*³⁸³
- 7) Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahmân ed-Dârimî (ö. 255/869), *es-Sünen*³⁸⁴
- 8) Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buhârî (ö. 256/870), *el-Câmiu's-sahîh*
- 9) Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî (ö. 303/915), *es-Sünen*
- 10) İbn Ebû Hâtîm Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî (ö. 327/938) *el-Cerh ve't-ta'dîl*³⁸⁵
- 11) Ebû Ali Saîd b. Osmân b. Saîd b. es-Seken (ö. 353/964), *es-Sahîhü'l-Müntekâ*³⁸⁶

³⁷⁹ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/493.

³⁸⁰ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/24.

³⁸¹ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/413.

³⁸² Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/287.

³⁸³ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/381.

³⁸⁴ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/426.

³⁸⁵ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 2/90.

³⁸⁶ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/237.

- 12) Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî (ö. 385/995), *el-İlel, el-İstidrâkât ve't-Tetebbu*³⁸⁷
- 13) Süleyman Ahmed b. Muhammed el-Hattâbî (ö. 388/988), *Meâlimü's-sünen*³⁸⁸
- 14) Ebû Mes'ûd İbrâhîm b. Muhammed b. Adî ed-Dımaşkî (ö. 401/1010), *Kitâbü'l-etrâf ale's-Sahîhayn*,³⁸⁹ *el-Müsned*³⁹⁰
- 15) Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâburî (ö. 405/1014), *el-Medhal*³⁹¹
- 16) Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî (ö. 458/1066), *es-Sünen*³⁹²
- 17) Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî (ö. 463/1071), *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-Meânî ve'l-Esânîd*³⁹³
- 18) Ebû Abdullâh Muhammed b. Ebû Nasr el-Humeydî (ö. 488/1095), *el-Cem beyne's-Sahîhayn*³⁹⁴
- 19) Ebû Ali Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed el-Gassânî (ö. 498/1105), *Takyîdü'l-mühmel ve'temyîzü'l-müşkil*³⁹⁵

1.3.1.3. Mâlikî Fıkıh Kaynakları

- 1) Ebû Amr Eşheb b. Abdilazîz el-Kaysî (ö. 204/820), *el-Müdevvene*³⁹⁶

³⁸⁷ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/141.

³⁸⁸ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/213.

³⁸⁹ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/134.

³⁹⁰ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/273.

³⁹¹ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 2/271.

³⁹² Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/ 488.

³⁹³ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/424.

³⁹⁴ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/109.

³⁹⁵ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 2/ 402.

³⁹⁶ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 2/176. Esed b. Furât'ın el-Esediyye'sini esas alarak el-Müdevvene adıyla bir eser hazırlamıştır.

- 2) Ebû Saîd Sahnûn Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî (ö. 240/854), *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*³⁹⁷
- 3) Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Utbî el-Kurtubî (ö. 255/869), *el-Utbiyye*³⁹⁸
- 4) İbnü'l-Mevvâz Ebû Abdullâh Muhammed b. İbrâhîm b. Ziyâd el-İskenderânî (ö. 269/883), *el-Mevvâziyye*³⁹⁹
- 5) Ebû İshâk Muhammed b. el-Kâsım b. Şa'bân (ö. 355/966), *ez-Zâhi's-Şa'bânî*⁴⁰⁰
- 6) Ebu'l-'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî (ö. 520/1126), *el-Beyân ve't-tahsîl*⁴⁰¹

1.3.1.4. Diğer Eserler

- 1) Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), *Târihu'l-ümem ve'l-mülûk*⁴⁰²
- 2) Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî (ö. 403/1013), *Menâkıbü'l-e'imme ve nakzü'l-metâ'in an selefi'l-ümme*⁴⁰³

1.3.2. Kâdı İyâz'ın Kaynak Kullanımı

İkmâl'de kullanılan kaynaklar *el-Mu'lim* 'e kıyasla çeşitli ve aynı esere atıf sayısı oldukça fazladır. Şevvât, Kâdı İyâz'ın şerhinde yirmi yedi ayrı ilim dalına ait eseri kaynak olarak kullandığını listelemiştir.⁴⁰⁴ Atıfta bulunduğu kitapların bir kısmının günümüze ulaşamaması *İkmâl*'in değerini arttıran bir unsurdur. Kâdı İyâz eserinde yoğun olarak dil anAlizlerine yer vermekte ve bu konuda meşhur otoriterlerin

³⁹⁷ Mâzerî, *el-Mu'lim* , 2/241. Mâzerî'nin fıkıh alanında en fazla müracaat ettiği eserlerden biri Müdevvene'dir.

³⁹⁸ Mâzerî, *el-Mu'lim* , 3/564.

³⁹⁹ Mâzerî, *el-Mu'lim* , 2/179.

⁴⁰⁰ Mâzerî, *el-Mu'lim* , 3/194.

⁴⁰¹ Mâzerî, *el-Mu'lim* , 2/382.

⁴⁰² Mâzerî, *el-Mu'lim* , 3/539.

⁴⁰³ Mâzerî, *el-Mu'lim* , 1/155.

⁴⁰⁴ Şevvât, *Menhecıyyetu fıkhi'l-hadıs*, 294-324.

görüşlerine başvurmaktadır. “Genel olarak Endülüs alimlerinde var olduğu gözlemlenen bu dil hassasiyeti eğiliminin, İslâm dünyasından uzaklık dolayısıyla dilde yaşanan bir sıkıntının kaynakların anlaşılmasını da zorlaştıracığı ve onların yanlış anlaşılmasına neden olacağından kaynaklanmaktadır.”⁴⁰⁵

Kâdî İyâz, garîb kelimelerin izahı ekseninde oluşturduğu *Meşârik*'te verdiği bilgilerle *İkmâl*'deki malumat birbirini tamamlamakta ve örtüşmektedir. Dil tahlili yaparken iki yüzden fazla Ebû Ubeyd b. Sellâm'a atıf yapması dil alimlerinden ne denli çok iktibas yaptığı konusunda fikir vermektedir. Kâdî İyâz, şerhinde pek çok hadis kaynağına başvurmaktadır. Hadis usûlü, müsned, musannef, etraf, müstahrec, ilel, mu'telif ve'l-muhtelif, tabakât türü eserler referans olarak kullanılmıştır. Şifahi kaynaklarından olan hocalarının ismiyle görüşlerini nakletmesi de vurgulanması gereken diğer bir husustur.

Fikhî görüşlerde Mâlikîliğin önde gelen Alimlerinin görüşlerinden uzunca iktibas yapmakta, bazen yorumsuz kanaati sunmakta, kimi zaman da kendisi birtakım tercihlerde bulunmaktadır. Hatta çeşitli yerlerde İmâm Mâlik'in Muvatta'sını rivâyet eden on râviye atıfta bulunmaktadır. Şerhinde büyük oranda bu konuda Mâlikî kaynaklardan istifade ettiği söylenebilir.⁴⁰⁶ “بعض شیوخنا” şeklinde kaynağı ve kimliği belirsiz şahıslara atıflar *el-Mu'lim* 'de olduğu gibi *İkmâl* 'de de rastlanmaktadır. Kâdî İyâz'ın çok sayıda kaynaktan istifade etmesi araştırmamızın hacmini büyüteceğinden sadece kitap-müellif eşleşmesi yapılmış bir liste sunacağız. *İkmâl*, farklı alanlardaki kaynakları itibariyle *el-Mu'lim* 'i kapsamakta ve aynı eserlere başvurmaktadır. Bu nedenle *el-Mu'lim* 'in kaynaklarında nakledilen ortak kullanılan eserlere tekrar yer verilmeyecek, varsa farklı kitap/müellif ona işaret edilecektir.

1.3.2.1. Arap Dili ve Edebiyatı ile İlgili Eserler

1) Ebu'l-Abbas Abdullâh b. Muhammed el-Mu'tezz (ö. 296/908), *el-Bedi*⁴⁰⁷

⁴⁰⁵ Salih Özer, *Endülüslü İbn Battal ve Buhârî Şerhi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2007), 27.

⁴⁰⁶ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Şevvât, *Menhecîyyetü Fıkhî'l-Hadis*, s.s. 301-302.

⁴⁰⁷ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 8/256.

- 2) Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Basrî İbnü'l- Müfecca' (ö. 320/932), *el-Munkiz*⁴⁰⁸
- 3) Ali b. Hamza el-Basrî (ö. 375/ 986), *er-Red alâ Sa'leb*⁴⁰⁹
- 4) Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen ez-Zübeydî (ö. 379/989), *Muhtasarü'l- 'ayn*⁴¹⁰
- 5) Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed es-Seâlibî (ö. 429/1038), *Fikhü'l-luga ve sîrrü'l- 'Arabiyye*⁴¹¹
- 6) Ömer b. Halef b. Mekkî (ö. 501/1108), *Teskîfü'l-lisân ve telkîhü'l-cenân*⁴¹²

1.3.2.2. Hadis Eserleri

- 1) Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî (ö. 209/824), *Garîbü'l-hadîs*⁴¹³
- 2) Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî (ö. 224/838), *Garîbü'l-Musannef*⁴¹⁴
- 3) Ebû Osmân Saîd b. Mansûr b. Şu'be el-Horasânî (ö. 227/842), *es-Sünen*⁴¹⁵
- 4) Ebu'l-Hasen Müsedded b. Müserhed el-Basrî (ö. 228/843), *el-Müsned*⁴¹⁶
- 5) Ebu'l-Hasen Ali b. Abdullâh es-Sa'dî (ö. 234/848-49), *'İlelü'l-hadîs ve ma'rifetü'r-ricâl*⁴¹⁷
- 6) Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî (ö. 241/855), *el-Müsned*⁴¹⁸
- 7) Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî (ö. 275/889), *el-Merâsîl*⁴¹⁹
- 8) Ebû Abdurrahmân Baki b. Mahled el-Kurtubî (ö. 276/889), *el-Müsned*⁴²⁰
- 9) Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (ö. 276/889), *Garîbü'l-hadîs*⁴²¹

⁴⁰⁸ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/122.

⁴⁰⁹ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/136.

⁴¹⁰ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 6/489.

⁴¹¹ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 3/321.

⁴¹² Kâdı İyâz, *İkmâl*, 2/486.

⁴¹³ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/207.

⁴¹⁴ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/403.

⁴¹⁵ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 6/305.

⁴¹⁶ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 4/91.

⁴¹⁷ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 2/194.

⁴¹⁸ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 2/ 29.

⁴¹⁹ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 5/284.

⁴²⁰ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 7/517.

⁴²¹ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 3/463.

- 10) Ebû İshâk İbrâhîm b. İshâk el-Harbî (ö. 285/899), *Garîbü'l-hadîs*⁴²²
- 11) Ebû Bekir Ahmed b. Amr el-Bezzâr (ö. 292/905), *el-Müsned*⁴²³
- 12) Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), *Tehzîbü'l-âsâr ve tafsîlü's-sâbit 'an Rasûlillâhi sallallahu 'aleyhi ve sellem mine'l-ahbâr*
- 13) Ebu'l-Kâsım Sâbit b. Hazm es-Sarakustî (ö. 313/925), *ed-Delâ'il fî garîbi'l-Hadîs*⁴²⁴
- 14)
- 15) Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî (ö. 322/934), *ed-Du'afâ'ü'l-kebir*⁴²⁵
- 16) Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî (ö. 327/938), *el-Cerh ve't-ta'dîl*⁴²⁶
- 17) Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed el-Kelâbâzî (ö. 398/1008), *el-Hidâye ve'l-irşâd fî ma'rifeti ehli's-sika ve's-sedâd ellezîne ahrece lehümü'l-Buhârî fî Câmi*⁴²⁷
- 18) Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Kayrevânî el-Kâbisî (ö. 403/1012), *Kitâbü mülahhisi'l-Muvatta'*⁴²⁸
- 19) Ebû Muhammed Abdülganî b. Saîd el-Ezdî (ö. 409/1018), *el-Mü'telif ve'l-muhtelif fî esmâ'i'r-ricâl*⁴²⁹
- 20) Ebu'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî el-Bâcî (ö. 474/1081), *et-Ta'dîl ve't-tecrîh li-men harrece lehü'l-Buhârî fî'l-Câmi'i's-Sahîh*⁴³⁰
- 21) Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî (ö. 321/933), *Me'âni'l-âsâr*,⁴³¹
*Müşkilü'l-âsâr*⁴³²

⁴²² Kâdî İyâz, *İkmâl*, 4/268.

⁴²³ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 1/237.

⁴²⁴ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 2/ 49.

⁴²⁵ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 2/ 62.

⁴²⁶ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 5/460.

⁴²⁷ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 7/515.

⁴²⁸ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 3/77.

⁴²⁹ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 1/118.

⁴³⁰ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 1/161.

⁴³¹ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 3/ 64.

⁴³² Kâdî İyâz, *İkmâl*, 1/12.

- 22) Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed el- Hattâbî (ö. 388/998), *A'lâmü (İ'lâmü)'l-hadîs fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*,⁴³³ *Me'âlimü's-sünen*⁴³⁴ *Garîbü'l-hadîs*⁴³⁵
- 23) Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed el- Hattâbî (ö. 388/998), *Garîbü'l-hadîs*
- 24) Ebû Muhammed Abdullâh b. İbrâhîm el-Asîlî (ö. 392/1002), *Şerhu'l-Muvatta*⁴³⁶
- 25) Ebû Ca'fer Ahmed b. Nasr ed-Dâvûdî el-Esedî (ö. 402/1011), *en-Nasîha fî şerhi'l-Buhârî*⁴³⁷
- 26) Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Kayrevânî el-Kâbisî (ö. 403/1012), *Şerhu'l-Muvattâ*⁴³⁸
- 27) İbnü's-Sâbûnî Hişâm b. Abdurrahmân el-Kurtubî (ö. 423/1032), *Şerhu garîbi Sahîhi'l-Buhârî*⁴³⁹
- 28) Ebu'l-Velîd İbnü's-Saffâr Yûnus b. Abdullâh el-Kurtubî (ö. 429/1038), *el-Muva'ab fî şerhi (tefsîri)'l-Muvatta*⁴⁴⁰
- 29) Ebu'l-Hasen Ali b. Halef b. Battâl el-Kurtubî (ö. 449/1057), *Şerhu'l-Câmi'i's-Sahîh*⁴⁴¹
- 30) Ebu'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî el-Bâcî (ö. 474/1081), *el-Müntekâ*⁴⁴²
- 31) İbnü'l-Hâc Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed et-Tücîbî (ö. 529/1126), *el-Îcâz ve'l-beyân*⁴⁴³

1.3.2.3. Tabakat Türü Eserler

⁴³³ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 6/436.

⁴³⁴ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 2/565.

⁴³⁵ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 7/156.

⁴³⁶ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 2/380.

⁴³⁷ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 1/401.

⁴³⁸ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 6/72. Kitap günümüze kadar ulaşmamıştır.

⁴³⁹ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 7/469.

⁴⁴⁰ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 2/179.

⁴⁴¹ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 4/320.

⁴⁴² Kâdî İyâz, *İkmâl*, 2/564.

⁴⁴³ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 1/520.

- 1) Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdullâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî (ö. 463/1071), *el-İstî'âb fî ma 'rifeti 'l-ashâb*⁴⁴⁴
- 2) Ebû Abdullâh Muhammed b. Sa'd (ö. 230/845), *et-Tabakâtü 'l-kübrâ*⁴⁴⁵
- 3) Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Mürri el-Bağdâdî (ö. 233/848), *et-Târîh*⁴⁴⁶
- 4) Ebû Amr Halife b. Hayyât el-Basrî (ö. 240/854-55), *Kitâbü 't-tabakât*⁴⁴⁷
- 5) Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî (ö. 256/870), *et-Târîhu 'l-kebir*⁴⁴⁸
- 6) Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî (ö. 261/875), *et-Tabakât*⁴⁴⁹
- 7) Ebû Saîd Abdurrahmân b. Ahmed b. Yûnus b. Abdila'lâ es-Sadefî el-Mısrî (ö. 347/958), *Târîhu Mısr*⁴⁵⁰
- 8) Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî (ö. 463/1071), *Târîhu Bağdâd*⁴⁵¹

1.3.2.4. Fıkıh Eserleri

- 1) Ebû Amr el-Hâris b. Miskîn el-Ümevî (ö. 250/864), *Mettafeka fîhi ra 'yu İbni 'l-Kâsım vebni Vehb ve Eşheb*⁴⁵²
- 2) Ebû Abdullâh Muhammed b. Sahnûn el-Kayrevânî (ö. 256/870), *el-Ecvibe*⁴⁵³
- 3) İshâk b. Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî (ö. 261/875), *el-Mebsût*⁴⁵⁴

⁴⁴⁴ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 8/399.

⁴⁴⁵ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 8/305.

⁴⁴⁶ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 5/415.

⁴⁴⁷ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 6/228.

⁴⁴⁸ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 4/514.

⁴⁴⁹ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/214.

⁴⁵⁰ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 3/520.

⁴⁵¹ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/79.

⁴⁵² Kâdı İyâz, *İkmâl*, 3/420. Kaynak günümüze kadar ulaşamamıştır.

⁴⁵³ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 7/ 93.

⁴⁵⁴ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 5/59.

- 4) Ebû İshâk İsmâîl b. İshâk el-Ezdî el-Cehdamî (ö. 282/896), *el-Mebsûr*⁴⁵⁵
- 5) Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Yahyâ es-Sâcî (ö. 307/920), *İhtilâfu'l-fukahâ*⁴⁵⁶
- 6) Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en-Nîsâburî (ö. 318/930), *el-İşrâf alâ mezâhibi ehli'l-ilm*⁴⁵⁷
- 7) Ebu'l-Kâsım Ubeydullâh b. Hüseyin el-Cellâb (ö. 378/988), *Mesâilü'l-hilâf*⁴⁵⁸
- 8) İbnü'l-Kassâr Ebu'l-'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî (ö. 397/1007), *Uyûnü'l-edille fî mesâ'ili'l-hilâf beyne fukahâ'i'l-emsâr*⁴⁵⁹
- 9) İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh el-Cüveynî (ö. 478/1085), *el-Burhân fî usûli'l-fikh*⁴⁶⁰
- 10) İbn Rüşd Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Endelüsî (ö. 520/1126), *el-Beyân ve't-tahsîl*⁴⁶¹

1.3.2.5. Diğer Kaynaklar

- 1) Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ' (ö. 207/822), *Me'âni'l-Kur'ân*⁴⁶²
- 2) Ebû Osmân Saîd b. Muhammed el-Gassânî el-Kayrevânî (ö. 302/915), *el-Makâlât*⁴⁶³
- 3) Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc (ö. 311/923), *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*⁴⁶⁴
- 4) Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Mısırî (ö. 338/950), *Me'âni'l-Kur'ân*⁴⁶⁵

⁴⁵⁵ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 7/76.

⁴⁵⁶ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 4/511.

⁴⁵⁷ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 2/406.

⁴⁵⁸ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 3/43.

⁴⁵⁹ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 5/124.

⁴⁶⁰ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 2/514.

⁴⁶¹ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 2/397.

⁴⁶² Kâdî İyâz, *İkmâl*, 8/459.

⁴⁶³ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 1/199.

⁴⁶⁴ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 6/563.

⁴⁶⁵ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 3/190.

- 5) Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf el-Kindî (ö. 350/961), *el-Hitar*⁴⁶⁶
- 6) Ebû Ahmed el-Hasen b. Abdullâh el-Askerî (ö. 382/992), *Kitâbü't-tashîf ve't-tahrîf*⁴⁶⁷
- 7) Ebu'l-Hasen Ali b. Îsâ b. Ali er-Rummânî el-Bağdâdî (ö. 384/994), *Şerhu's-sıfât*⁴⁶⁸
- 8) Ebû Muhammed Abdullâh b Ebû Zeyd el-Kayravânî (ö. 386/ 996), *er-Redale'l-Mu'tezilî el-Bağdâdî*⁴⁶⁹
- 9) Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh el-Mürrî el-Kurtubî (ö. 399/1008), *Muhtasaru tefsîri İbn Sellâm*⁴⁷⁰
- 10) Ebû Muhammed Mekkî b. Ebû Tâlib el-Kaysî (ö. 437/1045), *İ'râbü'l-Kur'ân*⁴⁷¹
- 11) Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî (ö. 450/1058), *el-Ahkâmü's-sultâniyye*⁴⁷²
- 12) Ebu'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî (ö. 465/1072), *et-Tahbîr fi't-tezkîr*⁴⁷³
- 13) Abdullâh b. Abdilazîz el-Bekirî el-Endelüsî (ö. 487/1094), *el-Mesâlik ve'l-memâlik*⁴⁷⁴
- 14) Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ali el-Hatîb et-Tebrîzî (ö. 502/1109), *Tefsîru'l-Kur'ân*⁴⁷⁵

1.4. el-Mu'lim ve İkmâl'in Şerh Edebiyatındaki Yerleri

⁴⁶⁶ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/436.

⁴⁶⁷ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 3/621.

⁴⁶⁸ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 2/539.

⁴⁶⁹ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/200.

⁴⁷⁰ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 3/107.

⁴⁷¹ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 2/486.

⁴⁷² Kâdı İyâz, *İkmâl*, 7/71.

⁴⁷³ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/360.

⁴⁷⁴ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 7/341.

⁴⁷⁵ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 6/292.

Hadis şerh faaliyeti denince akla Muvatta ve Kütüb-i Sitte eserlerinin gelmesinde, bu kaynakların otorite ve şöhret kazanması gelmektedir. Bu duruma ilk şarihlerden Hattâbî: “*Ebû Dâvûd’un Sünen’i dini ilimlerde benzeri ortaya konmamış üstün bir eserdir. Tüm Müslümanların hürmetini kazanmış, muhaddis ve fakihlerin mezhepleri farklı olsa da aralarında hakem olmuştur.*” diyerek dikkat çekmiştir. Ayrıca Buhârî ile Müslim’in *Sahih*’lerini ve Tirmîzî’nin *Süneni*’ni bu minvalde sityişle anmasından onlara kendi döneminde üstünlük atfedildiği anlaşılmaktadır.⁴⁷⁶

Müslim’in *Sahih*’inin İslâm dünyasında Buhârî’nin eserinden sonra otoriteye kavuşmasının ardından Ebu’l-Hasen Abdülgâfir b. İsmâil el-Fârisî’nin (ö. 529/1134-35) garîbü’l-hadis sahasında telif ettiği *el-Müfhim li şerhi garîbi Müslim’i* ile *Sahih*’in bir bölümünü şerh eden ve eseri günümüze ulaşmayan İbnü’l-Hâc Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî’nin (ö. 529/1134-35) *el-Îcâz ve’l-beyân li-şerhi hutbeti Müslim mea kitâbi’l-îmân*’ı gibi çalışmalar yapılmıştır.⁴⁷⁷ Bunun yanında tamamının elimize ulaşması ve bazı eksiklikleri olmakla birlikte bir şerhte bulunması gereken bir kısım özelliği kendinde barındırması bakımından Mâzerî’nin *el-Mu’lim*’i bu alanda dikkat çekmektedir.⁴⁷⁸

Bu eser, *Sahih*’in anlaşılmasında bir giriş mahiyeti taşımakla birlikte, dört asır sürecek “ikmâl” çalışmalarının merkezinde yer almıştır. Kâdî İyâz’la başlayan bu silsile; Ebû Abdullâh Muhammed b. İbrâhim b. Muhammed el-Bekrî’nin (ö. 707/1308) Kâdî İyâz’ın *İkmâl’i* üzerine yazdığı *İkmâlu’l-İkmâl’i* ile devam etmiş, Ebu’r-Rûh İsâ b. Mes’ud b. Mansûr el-Himeyrî ez-Zevâvî’nin (ö. 743/1343) *İkmâlu’l-İkmâl’i* ile aynı asırda sürmüştür.⁴⁷⁹ Muhammed b. Halife b. Ömer el-Veştâti el-Übbî et-Tûnisî’nin (ö. 828/1425) *İkmâlü İkmâli’l-Mu’lim bi-fevâ’idi Müslim* eseri; Mâzerî, Kâdî İyâz, Ebu’l-Abbas Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm el-Kurtubî (ö. 656/1258) ve Nevevî gibi birden fazla şerhi esas alarak ikmâl çalışmasına farklı bir boyut kazandırmıştır. Faydalandığı müellifleri zaman zaman tenkit etmekten geri durmayan Übbî eserinde

⁴⁷⁶ Türcan, *Hadis Şerh Geleneği*, 45.

⁴⁷⁷ Ebû Bekir Muhammed b. Hayr, *Fehrese*, thk. Muhammed Fuad Mansur (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1419), 165.

⁴⁷⁸ Şevvât, *Menhecîyyetu fîkhi’l-hadis*, 119.

⁴⁷⁹ Mâzerî, *el-Mu’lim* (neşredenin girişi), 1/137-139.

gerek hadis usûlü konularına, gerekse kendi dönemi ve çevresi hakkında başka kaynaklarda bulunmayan bilgilere temas etmiştir.⁴⁸⁰ Aynı çağda yaşayan Ebû Abdullâh Muhammed b. Yûsuf b es-Senûsî (ö. 895/1490) ise Übbî'nin eseri üzerine *Mükemmilü İkmâli'l-İkmâl* isimli ihtisar çalışması gerçekleştirmiştir.⁴⁸¹

Mâzerî'nin şerhinde dirâyet ağırlıklı yorumlar yapması, onun fakîh kimliğinden ileri gelmektedir. Bu durumu İbn Haldûn; "*Sahîh-i Müslim*'e özellikle Mağrib'de önem verildiğini, Alimlerin ilgilerini bu eser üzerinde yoğunlaştırdığını ve bunun neticesinde pek çok telifat çıktığını ifade etmiştir. O, bu gayretleri örneklendirme sadedinde Mâzerî'yi zikretmekte, onun kitabının hadis ve fıkıh ilmine ait öz bilgileri ihtiva ettiğini"⁴⁸² beyan etmektedir. Mâzerî'den önceki çalışmaların daha çok garîbü'l-hadis türünde olduğu hatırlanırsa sistemli olmayan ilk şerh faaliyetinin *el-Mu'lim* ile başladığını söylemek doğru olacaktır. Sanki bu eser garîbü'l-hadis nevi ile şerh çalışması arasında bir yere oturmaktadır.

Mâzerî'nin *Sahîh-i Müslim* şerhlerinin oluşumundaki kaynaklığı oldukça mühimdir. Bu eseriyle Kâdı İyâz'ı ilmi manada beslemiştir. Belirli bir seviyeye ulaşan Kâdı İyâz'ın hadis ilmindeki konumuna ve eserinin şerh edebiyatındaki yerine bakıldığı takdirde çok yönlü bir Alim olduğu açıkça görülecektir. Nitekim bizim bu görüşümüzü İbn Kesîr (ö. 774/1373); "*Şüphesiz o, fıkıh, lügat, hadis, edebiyat, tarih gibi pek çok alanda mütehasıs bir âlimdi.*"⁴⁸³ diyerek teyit etmektedir. Hatta bu minvalde hakkında söylenen "*Kâdı İyâz olmasaydı, Mağrib'in ilmi müktesabatı tanınmazdı.*"⁴⁸⁴ deyişi meşhurdur.⁴⁸⁵ eş-Şifâ başta olmak üzere eserleri medrese ve dâru'l-hadislerde okunmuş,⁴⁸⁶ İslâm coğrafyasında tanınır bir âlim olmuştur.

⁴⁸⁰ İbrahim Hatiboğlu, "Übbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 42/271.

⁴⁸¹ Abdülkerîm el-Hudayr, *Kitâbu Mukâraneti Beyne Şurûhi Kütübi's-Sünne*, 3 (ts.), 11-12.

⁴⁸² Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber ve divânü'l-mübtede ve'l-haber fi eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men-âsarâhüm min-zevi's-sultâni'l-ekber*, thk. Halil Şehâde (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1988), 1/560.

⁴⁸³ Ebû'l-Fida İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Cîze: Dâru Hicr, ts.), 8/280.

⁴⁸⁴ Ebû'l-Abbas Ahmed b. İdris Karâfî, *el-İhkâm fi temyîzi'l-fetâvâ ani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kâdi ve'l-imâm*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, 1995), 165.

⁴⁸⁵ Muhammed b. Tavit, *Târihu Sebte* (Dârülbeyzâ: Cem'iyetü'l-Mağribiyye, 1982), 59.

⁴⁸⁶ Ahmet Yılmaz, *Kâdı İyâz'ın Kitâbü'ş-Şifâ Adlı Eseri ve Osmanlı'da Şifâhânlık Geleneği* (Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015), 360.

Kâdı İyâz, sayılan ilim dallarında mütehasıs olarak görölse de asıl ön plana çıktığı saha hadis ilmidir. İbnü'l-Ebbâr (ö. 658/1260); “*Kâdı ilimle dopdolu bir muhaddis ve İmâm olup onun bulunduğu konuma kolay kolay ulaşılabilir. O, hadisleri doğru anlar, yorumlar, güçlü edebi bir zevkle ifade ederdi.*”⁴⁸⁷ sözüyle bu duruma işaret etmiştir. Yine İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282)⁴⁸⁸ ve İbn Ferhûn'un (ö. 799/1397)⁴⁸⁹; “*Yaşadığı çağın muhaddisleri arasında imâm sayılırdı.*” bilgisini aktarmaları, hadisteki otoritesini anlatmak için yeterlidir. Bu ilmi birikimin arkasında yaşadığı dönemde önemli pek çok âlime öğrencilik yapması, akabinde birçok ilim talebesinin onun rahle-i tedrisinden geçmesi, zengin hadis kaynakları bulunan bir kütüphaneye sahip olması, hadis telifatının sayısının oldukça fazla olması gibi hususlar yatmaktadır.

Mâzerî ve Kâdı İyâz hadisleri izah ederken başta sahâbe ve tâbiûn sözleri olmak üzere mütekaddim ve müteahhir alimlerin görüşlerinin yer aldığı şerhlere başvurmuşlardır. Ele alacağımız bölümde daha önce yazılmış şerhlerden istifadelerini birkaç örnek üzerinden tespit etmeye çalışacağız.

⁴⁸⁷ Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh İbnü'l-Ebbâr, *el-Mu'cem fî ashâbi'l-Kadi'l-İmâm Ebi Ali es-Sadeî* (Mısır: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dînî, 2000), 295-296.

⁴⁸⁸ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 483.

⁴⁸⁹ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb*, 48.

1.4.1. Önceki Şerhlerden İstifadeleri

Şerh faaliyetinin, hadis literatüründe Hz. Peygamber'in açıklamaları ile başlayıp daha sonra nesiller boyunca sistematik hale geldiği ile ilgili yaygın bir kanaat söz konusudur.⁴⁹⁰ Bir telif türü olarak şerhin en erken "II./VIII asrın sonları ile III./IX. asrın başlarına tarihlenebileceğini ve şerhe konu edilen ilk hadis eserinin *Muvatta* olduğunu ortaya koyduğunu Mustafa Macit Karagözoğlu ifade etmektedir."⁴⁹¹ O sözlerini şöyle sürdürmektedir: "*Hadis şerhçiliği II-III./VIII-IX. yüzyıllarda Muvatta*'ın bariz etkisi altındayken IV-X. yüzyılda *Muvatta*'ın yanına *Sahîh-i Buhârî* ve *Sünen-i Ebû Dâvûd* gibi eserler eklenmeye başlamıştır. Şerh literatürünün IV-X. yüzyıldaki öncü ismi, günümüze ulaşmış en erken *Buhârî* ve *Ebû Dâvûd* şerhlerinin yazarı *Ebû Süleymân el-Hattâbî*'dir (ö. 388/998)."⁴⁹² Hem Mâzerî hem de Kâdı İyâz Hattâbî'nin şerhlerine ve garîbü'l-hadis eserine atıfta bulunmuşlardır.

V./XI. yüzyıla gelindiğinde Endülüs'te *Sahîh-i Buhârî* ve *Muvatta* şerhleri öne çıkmaktadır. *Sahîh-i Buhârî* şârihi İbn Battâl'dan (ö. 449/1057) Kâdı İyâz'ın faydalandığı görülürken, ondan Mâzerî'de herhangi bir işarete rastlanmaz. Mâlikî muhaddis İbn Abdilber (ö. 463/1071) *Muvatta*'ın merfu hadislerini şerh ettiği *et-Temhîd*'i⁴⁹³ ile mevkûf ve maktû' rivâyetleri de içeren *el-İstizkâr*'i,⁴⁹⁴ her iki şârihin en fazla atıfta bulunduğu eserlerdir. Aynı dönemde yaşamış Ebu'l-Velîd el-Bâcî de (ö. 474/1081) *Muvatta*'ı *el-Müntekâ* ismiyle şerhetmiştir. Mâzerî adı geçen esere birkaç defa başvurursa da Kâdı İyâz seksen dokuz defa el-Bâcî'nin görüşlerine yer vermiştir. Mâzerî yukarıda ismi geçen kaynaklardan ziyade garîbü'l-hadis eserlerinden istifade ettiği görülmektedir. *el-Mu'lim*'in bu tür kaynaklardan hangi oranda yararlandığını tespit edilebilen sayılar ve birkaç örnekle izah edilecektir.

⁴⁹⁰ Mustafa Canlı, *Hicri İlk Dört Asırda Hadis Şerhçiliği* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 1998), 172-246.

⁴⁹¹ Mustafa Macit Karagözoğlu, "Hadis Şerhine Panoromik Bir Bakış", *Hadis Şerh Literatürü 1*, ed. Mustafa Macit Karagözoğlu (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2020), 23.

⁴⁹² Mustafa Macit Karagözoğlu, "Hadis Şerhine Panoromik Bir Bakış", 23.

⁴⁹³ Yusuf Acar, *Endülüs Hadisçiliği ve İbn Abdilber* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 176.

⁴⁹⁴ Acar, *Endülüs Hadisçiliği*, 179.

1.4.1.1. Mâzerî'nin Önceki Eserlerden İstifadesi

Garîbü'l-hadis, anlaşılması zor ya da manası kapalı kelimeleri açıklamakla kalmamış bunun yanı sıra Hz. Peygamber'in sözleriyle ne kastettiğini de ortaya koymaya çalışmıştır. Seneden ziyade daha çok hadisleri anlamaya yönelik ilk teşebbüs olması bakımından da garîbü'l-hadis, önemlidir.⁴⁹⁵ Bu teşebbüsler, sistematik hadis şerhçiliğinin ilk adımları sayılmıştır. Mâzerî, eserinde ağırlıklı olarak garîbü'l-hadis sahasındaki kaynaklara başvurmuştur. O ilk lügat kitabı sayılan Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'a (ö. 224/838) ait nâdir kelimeler hususunda konulara göre tertip edilen ilk lügat *el-Garîbü'l-musannef* ve hadislerde geçen nâdir kelime ve tabirlerin izahına dair *Garîbü'l-hadis*⁴⁹⁶ eserlerinden yararlanmıştı. Ebû Ubeyd'in ismine toplamda 127 defa referans göstermesi, bu müelliften ne denli istifade ettiği anlamına gelmektedir. Örneğin "فنخس بعيرى بعنزة"⁴⁹⁷ rivâyetinde, "عنزة" kelimesine *el-Garîbü'l-Musannef*'e atıfta bulunmuştur. Bu eserde kelimenin okun yarısına denk ya da ondan daha uzun sopa veya mızrağın ucu anlamlarına geldiğini aktarmıştır.⁴⁹⁸

Mâzerî'nin istifade ettiği eserlerden biri de İbn Kuteybe künyesiyle bilinen Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim'in (ö. 276/889) *Garîbü'l-hadis* isimli kaynağıdır. İbn Kuteybe kitabında fıkhi kavramlara bir bölüm ayırmış, nadir kelimeleri izah etmiştir.⁴⁹⁹ Mâzerî, *Sahîh*'teki "شَقَّقَهُ حُمْرًا بَيْنَ الْفَوَاطِمِ / Bunu Fâtımalar arasında başörtüsü olarak taksim et."⁵⁰⁰ rivâyetinde Rasûlullâh'ın zikrettiği Fâtımaların kimliği ile alakalı kaynak ismi belirtmeden İbn Kuteybe'ye müracaat etmiştir. O, birinci kadının Hz. Peygamber'in kızı Fâtıma binti Muhammed ve ikinci hanımın Hz. Ali'nin annesi Fâtıma binti Esed olduğunu, üçüncü kişinin kimliğini bilmediğini zikretmiştir.⁵⁰¹

Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Hattâbî (ö. 388/998) kendi döneminde hadisler açısından atılacak en önemli adımın, onların anlaşılması olarak görmüş ve ilk

⁴⁹⁵ Canlı, *Hicri İlk Dört Asırda Hadis Şerhçiliği*, 81.

⁴⁹⁶ Zülfikar Tüccar, "Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1994), 10/245.

⁴⁹⁷ Müslim, "Rada", 57.

⁴⁹⁸ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 2/181.

⁴⁹⁹ Canlı, *Hicri İlk Dört Asırda Hadis Şerhçiliği*, 71.

⁵⁰⁰ Müslim, "Libâs", 18.

⁵⁰¹ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/130.

önce dilde kapalı olan unsurları izah eden *Gârîbü'l-hadis* eserini meydana getirmiştir.⁵⁰² Akabinde Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'ini açıkladığı ve bir kitap üzerine ilk hadis şerhi olarak bilinen *Me'âlimü's-sünen*'i kaleme almıştır. Yine bir ilke imza atan Hattâbî, Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'inin ilk şerhi olan *A'lâmü'l-hadîs fi şerhi'l-müşkil min ehâdîsi'l-Buhârî* adlı kitabını telif etmiştir. Mâzerî'nin alanında söz sahibi olan âlime ait üç eserinden istifade ettiğini müşahede ettik. Sözelimi, Hz. Peygamber'in Ensârı övgü mahiyetinde sarf ettiği “انصار كَرشي وَعَيْبَتِي ال” *Ensâr benim midem ve heybem gibidir.*⁵⁰³ cümlesini, Mâzerî Hz. Peygamber'in kendilerine güvendiği ve işlerini istişare ettiği özel topluluk manasında anlamıştır. Hattâbî cümlenin, canlının hayatta kalması için gıdanın bulunduğu yer ve kişinin kıyafetlerini koyduğu dolap anlamında darb-ı mesel olarak kullanıldığını ifade etmiştir. Cümle, Ensâr'ın Hz. Peygamber'in nezdindeki yakınlığı ve onlarla sırlarını paylaştığı şeklinde temsili bir anlatıma sahiptir.⁵⁰⁴ Mâzerî'nin Hattâbî'ye atfettiği bilgiler, onun *A'lâm* adlı eserinden alıntılanmıştır.⁵⁰⁵

Herevî nisbesiyle meşhur Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed'in (ö. 401/1011)⁵⁰⁶ *Kitâbü'l-garîbeyn fi'l-Kur'an ve'l-hadîs* adlı kitabına 178 kez başvurmuştur. Bazı alıntılarında “*el-Herevî bu hadisin açıklamasında şunları söylemiştir.*” ifadesini kullanması, garîbü'l-hadis kitaplarını bir nevi şerh türü olarak değerlendirdiğini düşündürmektedir. Örneğin Hz. Âişe'den nakledilen “*Bana Rasûlullâh kendisine mescitten seccadeyi uzatmamı emretti.*”⁵⁰⁷ rivâyetindeki “الخرمة” kelimesinde bu durumu görmek mümkündür. Mâzerî, el-Herevî'nin bu kelimeyi,

⁵⁰² Salih Karacabey, *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri ve Şerh Metodu* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990), 321-322.

⁵⁰³ Müslim, “Fedâilü's-Sahâbe”, 175.

⁵⁰⁴ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/275.

⁵⁰⁵ Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed Hattâbî, *A'lâmü'l-hadîs fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahman Al-i Suud (Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, 1988), 3/805.

⁵⁰⁶ Herat'ın bir köyü olan Fâşân'a nisbetle Bâşânî diye anılmıştır. Kaynaklarda birçok hocasının olduğu zikredilmektedir. Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed el-Bezzâz, Muhammed b. Ahmed el-Ezherî hocalarından biridir. Ebû Ömer Abdülvâhid b. Ahmed el-Melîhî, Ebû Osman İsmâil b. Abdurrahman es-Sâbûnî, Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhim el-Erdistânî gibi şahıslar talebeleri arasında sayılmaktadır. Hafız İbn Kesîr, onun hakkında edebiyat ve lügat alanında uzmanlaştığını ve *el-Garîbeyn fi'l-Kur'an ve'l-hadîs* isimli eseriyle tebarüz ettiğini belirtmektedir. Bu konu ile daha ayrıntılı bilgi için bk. Ebu Ubeyde Ahmed b. Muhammed Herevî, *el-Garîbeyn fi'l-Kur'an ve'l-hadîs* (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1999), 1/12.

⁵⁰⁷ Müslim, “Hayz”, 12.

kişinin namaz esnasında alnını ve yüzünü secde yerine koyduğu hasırdan bir parça ya da başka malzemedен dokunmuş seccade şeklinde izah ettiğini nakletmektedir.⁵⁰⁸

Mâzerî, rical ve sened değerlendirmesine ait bilgileri Dârekutnî (ö. 385/995) ve Gassânî'ye (ö. 498/1105) dayandırmaktadır. Bu mevzularda kendi kanaatini açıklamaksızın adı sayılan Alimlerden istifade ettiği görülmektedir. Dârekutnî'nin görüşlerine senede dair meselelerde değinileceğinden burada zikredilmeyecektir. Gassânî'den naklettiği malumata bir örnek vermek icap ederse; Müslim *Sahîh*'ine Huneyn Gazvesi'ndeki esir kadınların durumuyla ilgili üç rivâyet almıştır. Birinci rivâyet: Ubeydullâh b. Ömer b. Meysera el-Kavârîrî> Yezîd b. Züray '> Saîd b. Ebû Ar'ube> Katâde> Ebu'l-Halil Sâlih> Ebû Alkâme el-Hâşimî> Ebû Saîd el-Hudrî Senedinden oluşmaktadır.⁵¹¹

İkinci rivâyet: Ebûbekir b. Ebû Şeybe ve Muhammed b. el-Müsennâ ve İbn Beşşâr> Abdüla'la> Saîd> Katâde> Ebu'l-Halil Sâlih> Ebû Alkâme el-Hâşimî> Ebû Saîd el-Hudrî senediyle gelmiştir.⁵¹²

Üçüncü rivâyet: Yahyâ b. Habîb el-Hârisî> Hâlid b. el-Hâris> Şu'be> Katâde> Ebu'l-Halil Sâlih> Ebû Saîd el-Hudrî isnadı ile yer almaktadır.⁵¹³

Mâzerî üç isnadı zikretmek suretiyle konuya giriş yapmakta ve üçüncü Senedde Ebû Halil ile Ebû Saîd arasında Ebû Alkâme el-Hâşimî'nin zikredilmediğini ifade etmektedir. Kimliğini açıklamadığı bir ilim adamından Culûdî ve İbn Mâhân nüshalarındaki üçüncü rivâyette Ebû Alkâme'nin zikredilmediğini, İbnü'l-Hazzâ nüshasında ise Ebû Alkâme'nin kaydedildiğini aktarmaktadır.⁵¹⁴ Kâdı İyâz *İkmâl*'de, Mâzerî'nin *el-Mu'lim* 'deki "قال بعضهم" ifadesini Gassânî için kullandığını tespit etmekte ve yukarıdaki alıntının Gassânî'ye ait olduğunu teyit etmektedir.⁵¹⁵

⁵⁰⁸ Mâzerî, *el-Mu'lim* , 1/369.

⁵¹¹ Müslim, "Rada", 33.

⁵¹² Müslim, "Rada", 34.

⁵¹³ Müslim, "Rada", 35.

⁵¹⁴ Mâzerî, *el-Mu'lim* , 2/170.

⁵¹⁵ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 4/647. Benzer örnekler için bk. Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/215, 1/238; 2/22, 2/660; 3/38; 5/214; 6/286; 7/579.

1.4.1.2. Kâdı İyâz'ın Önceki Eserlerden İstifadesi

Kâdı İyâz, Mâzerî'ye göre daha çeşitli ve fazla kaynaktan istifade etmiştir. Yoğun olarak kendinden önceki şerhlerden -çoğunlukla Mâzerî'nin takip ettiği usul gibi- kelimenin doğru zapt edilmişinden değil, hadislere getirdikleri açıklamalardan ve yorumlardan da yararlanmışlardır. Kâdı İyâz'ın en fazla başvurduğu kişilerin başında kuşkusuz İbn Abdilber en-Nemerî (ö. 463/1071) gelmektedir. *Muvatta'* da yer alan merfu' hadislerin müsned, mürsel ya da munkatı' olanlarının sıhhat durumlarını incelediği ve şerhettiği *et-Temhîd*'i, Kâdı İyâz'ın ifadesine göre bu alanda yazılmış en yetkin eser olup benzeri ortaya konulmamıştır. Yine İbn Abdilber'in *Muvatta'*daki mevkûf ve maktû asâr üzerine yoğunlaştığı *İstizkâr*'ını da zikretmiş⁵¹⁶ ve bu iki eserine iki yüzden fazla yerde müracaat etmiştir. İbn Abdilber'in "rical kitaplarının sahâbe hakkındaki geniş ensâb bilgileri ile siyer ve tarih kitaplarının biyografik örnek rivâyetler eşliğinde meczettiği eseri *el-İstîâb'a*"⁵¹⁷ özellikle tarihi olaylara ilişkin açıklamalarda başvurmuştur.

Batının hâfızı olarak şöhret bulan⁵¹⁸ İbn Abdilber'den çokça alıntı yapan Kâdı İyâz, ihtilafli kelâmî konuların anlaşılmasında da onun görüşlerine başvurmuştur. Rasûlullâh'ın Kevser havuzundan bazı kimseleri kovacağı, müminleri abdest azalarındaki nurdan tanıyacağı rivâyetinde⁵¹⁹, kovulacak gurubun kimler olacağı tartışmalıdır.⁵²⁰ Bu tartışmaya İbn Abdilber; "*Allah'ın razı olmadığı ve izin vermediği, dinde bid'at çıkarana Kevser havuzundan kovulacaktır. Hâricî, Râfîzî, Mu'tezile gibi dalalete sapsmış gurub bu kapsamda olacaktır. Yine zulümde ileri gidenlerle birlikte hak yiyenlerin, büyük günahları açıktan işleyenlerin bu zümreye dahil olma endişesi bulunmaktadır*"⁵²¹ şeklinde açıklık getirmektedir. Kâdı İyâz'ın bu izaha herhangi bir itiraz etmemesi zımnen bu görüşü benimsediğine delâlet etmektedir.

⁵¹⁶ Ebû'l-Fazl İyâz b. Musa el-Yahsubî Kâdı İyâz, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Mâlik*, thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî vd. (Mağrib: Matabiu Fedala, ts.), 8/129.

⁵¹⁷ Yusuf Acar, *Endülüs Hadisçiliği ve İbn Abdilber* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 184.

⁵¹⁸ Kâdı İyâz, *Tertîb*, 8/128.

⁵¹⁹ Müslim, "Tahâret", 38.

⁵²⁰ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 2/52.

⁵²¹ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullâh İbn Abdilber, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaţta'* mine'l-me'ânî ve'l-esânîd, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Londra: Müessesetu'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî, 2017), 13/108.

Adı “Farklı bölgelerdeki fukahanın ve ulemânın Muvatta’da yer alan re’y ve eser düşüncesine ilişkin görüşlerinin bir araya getirilerek dikkatlere sunulması”⁵²² anlamına gelen *el-İstizkâr’a* Kâdı İyâz, Mâlikî ve diğer fakihlerin farklı kanaatlerini serdedeğinde başvurmaktadır. Örneğin, hilAlin dünyanın değişik bölgelerinde farklı zaman dilimlerinde görülmesi anlamında kullanılan ihtilâf-ı metâlî, Ramazan orucunun başlangıcında ve bitiminde itibar edilip edilmeyeceğinin ihtilaflı olduğunu ifade etmektedir. Mâlikî âlimlere göre şartları yerine gelecek şekilde hilAlin görülmesi durumunda uzakta ya da yakında bulunan Müslümanların buna uyması gerekmektedir.

Ancak bazı Mâlikîler ile İbn Abbas, İkrime, Sâlim b. Abdullâh b. Ömer, Kâsım b. Muhammed b. Ebû Bekir, İshak b. Râhûye gibi sahâbe ve tâbiûn âlimlere göre, hilAlin görülmesi durumunda yakın bölgelerin itibar etmesi gerekmektedir. Bu ihtilafları naklettikten sonra İbn Abdilber’in, Horasan ve Endülüs gibi hakikaten uzak sayılacak mesafedeki yerlerin kendi bölgelerindeki hilale itibar edilmesi hususunda icmâ bulunduğu iddiasını nakletmektedir. Kâdı İyâz yukarıdaki farklı görüşlerin icmâ iddiasını ortadan kaldırdığını ifade etmekte ve bu iddiayı mesnetsiz bulmaktadır.⁵²³

Tarihi olaylarla ilgili bilgilerin doğruluğunu sağlama adına *el-İstiâb*’dan istifade ettiğini daha önce ifade etmiştik. Bu hususa dair bir örnek vermemiz gerekirse, Abdullâh b. Safvân ile el-Hâris b. REbûa, Kabe’yi yıkmak için bir ordunun yerin dibine batırılacağıyla alakalı rivâyeti öğrenmek için Ümmü’l-Mü’minîn Ümmü Seleme’ye gelmekte ve bu haberi sormaktadırlar. Bu iki şahıs Ümmü Seleme’ye Abdullâh b. Zübeyr’in (ö. 73/692) hilâfet mücadelesi esnasında gittiklerini haber vermektedirler.⁵²⁴ İki sahâbînin Yezîd b. Muâviye’nin halifeliğine denk düşen tarihi Abdullâh b. Zübeyr’in mücadelesi üzerinden tanımlamaları ona verilen desteği göstermektedir. Kâdı İyâz’a göre, Ümmü Seleme Yezîd b. Muâviye’nin (ö. 64/683) halifeliğinin ilk yıllarında vefat etmiştir. Ümmü Seleme’nin ölümüyle alakalı Muâviye’nin (ö. 60/680) hilafetinden önceki yıl vefat iddiası varsa da bunu İyâz doğru bulmaz.⁵²⁵ Abdullâh b. Zübeyr’in Yezîd yönetimiyle mücadelesini *el-İstiâb’a* dayanarak şöyle vermektedir: “*Abdullâh b. Zübeyr, Yezîd’e halife olarak biat etmeyip*

⁵²² Yusuf Acar, *Endülüs Hadisçiliği ve İbn Abdilber*, 180.

⁵²³ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 4/11.

⁵²⁴ Müslim, "Fiten", 4.

⁵²⁵ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 8/414.

çekimsen kalmış bunun üzerine Yezîd, Abdullâh Mekke’de bulunuyorken kardeşi Amr b. Zübeyr komutasında bir orduyu göndermiştir. Abdullâh b. Zübeyr kardeşine karşı başarı kazanmış, Amr esir alınarak hapiste ölmüştür. Tarihi olarak bu olaydan hemen sonra Ümmü Seleme h. 62 dolaylarında vefat etmiştir.”⁵²⁶

Mâzerî ve Kâdı İyâz’ın el-Hattâbî’nin (ö. 388/998) hadise dair eserlerinden referansta bulunduğunu bu bölümün girişinde ifade etmiştik. Onun görüşlerine Mâzerî 20 defa, Kâdı İyâz ise 223 kez başvurmuştur. İyâz ondan kelime zabdı, Hattâbî’nin Şâfiî bir âlim olması hasebiyle⁵²⁷ mezhebine ait görüşleri, hadislerin yorumlanmasına dair hususlarda kendisinden istifade etmiştir.

Kâdı İyâz, hadislerin te’vili konusunda Hattâbî’nin izahına yer verip birtakım açıklamalarını yerinde bulmamıştır. Sözelimi “*Kalbinde zerre miktarı kibir olan kimse cennete giremez.*”⁵²⁸ hadisinin şerhinde böyle bir durumu görmek mümkündür. Hattâbî’nin bu hadisi iki şekilde anlamıştır. Birincisi, kibirden maksat küfürdür. Kafir olarak ölen cennete giremeyecektir. İkincisi, cennete giren kişinin kalbinde kibirden herhangi bir iz olmayacaktır. Kâdı İyâz onun ikinci yorumunu isabetli bulmamıştır. Zira bu hadis, başkasını küçük görmekten sakındırma amacıyla varid olmuştur. Dolayısıyla kibirli şahıs cehennemde cezasını çekmeden cennete giremez şeklinde anlaşılmalıdır.⁵²⁹

1.4.2. *el-Mu‘lim* ’in Etkisi

Ziriklî *el-Mu‘lim* ’in ilim dünyasındaki etkisini VIII. yüzyıla kadar Ifrikiyye’de devam ettirdiğini ifade etmektedir.⁵³⁰ Söz konusu eser, sadece kendi bulunduğu coğrafyayı etkilemekle kalmamış, hadis şerh geleneğine de katkı sunmuştur. Kendinden sonra yazılmış şerhlere göz attığımızda *el-Mu‘lim* ’in etkisinin görüleceği kanaatindeyiz.

Müellif	Eser Adı	Atıf Sayısı
---------	----------	-------------

⁵²⁶ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullâh İbn Abdilber, *el-İstî‘âb fi ma‘rifeti l-ashâb*, thk. Ali Muhammed Bicâvî (Beyrût: Dâru’l-Cil, 1996), 3/907.

⁵²⁷ Ebû Nasr Tâceddin Abdülvehhab b. Ali Sübkî, *Tabakâtü’s-Şâfiyyeti l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed Tanahi, Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Cize: Hicr li’t-Tıbaa ve’n-Neşr, 1413), 3/283.

⁵²⁸ Müslim, "İmân", 147.

⁵²⁹ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/359.

⁵³⁰ Ziriklî, *A lâm*, 277.

Nevevî	<i>Şerhu Sahîhi Müslim</i>	145
İbn Hacer el-Askalânî	<i>Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî</i>	139
Aynî	<i>Umdetu'l-kârî</i>	84
Suyûtî	<i>ed-Dîbâc alâ Sahîhi Müslim b. el-Haccâc</i>	34
Mübârekpûrî	<i>Tuhfetu'l-ahvezî</i>	21
Azimabâdî	<i>Avnü'l-ma'bûd</i>	12
Suyûtî	<i>Tenvîru'l-havâlik</i>	5

Mâzerî ve Kâdı İyâz'ın şerhle ilgili bilgilerin tasnifini daha ileri seviyeye taşıyan Nevevî'nin yukarıdaki atıf sayısına baktığımızda *el-Mu'lim* 'i elinin altında bulundurduğu söylenebilir. Şerh literatürünün zirvesi, ciddi bir birikim ve emek mahsulü olan İbn Hacer'in *Fethu'l-bârî* adlı eseri de Mâzerî'ye oldukça fazla atıfta bulunmuştur. Nevevî ve İbn Hacer, esere sayısal olarak sıkça müracaat etmekle kalmamışlar hem Mâzerî'den hadislerin te'vilini nakletmişler hem de onu bazı noktalarda tenkit etmişlerdir. Bu bakımdan kendinden sonraki şerh literatürüne etkisi bu iki âlimin eserleri çerçevesinde tespit edilecektir.

Müminin necis olmayacağına dair rivâyetin senedi Müslim'de “*عن حميد عن أبي رافع*” şeklinde yer almaktadır.⁵³¹ Mâzerî bu iki râvi arasında bir kişinin düşmesi dolayısıyla rivâyetin munkatı' olduğunu ifade etmektedir. Buhârî ve İbn Ebû Şeybe'nin eserlerinde “*حميد عن بكر بن عبد الله المزني عن أبي رافع*” senedin muttasıl olarak sevk edildiğini ilave etmektedir.⁵³² Nevevî bu malumatı nakletmekte ve başka sahih senedlerin varlığına işaret edip, şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “*Hadisin senedine dair bazı iddialar olmakla beraber bu durum hadis metninin tenkit edilmesini gerektirmez. Çünkü her halükârda hadisin metni Ebû Hureyre ve Huzeyfe rivâyetleri ile sabittir.*”⁵³³

⁵³¹ Müslim, "Hayz", 115.

⁵³² Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/385.

⁵³³ Nevevî, *Minhâc*, 4/ 67.

Nevevî, Mâzerî ile Kâdı İyâz arasında bir konu hakkında yaşanan görüş ayrılığında kendi tercihini ortaya koymaktadır. Aşûrâ orucunun menşesine ilişkin *Sahîh-i Müslim* 'de; Abdullâh b. Abbas kanalıyla gelen “*Rasûlullâh (s.a.v.) Medîne 'ye geldiğinde Yahudilerin âşûrâ günü oruç tuttuklarını gördü. Rasûlullâh (s.a.v.) onlara, 'bu orucu tuttuğunuz günün anlamı nedir?' diye sordu. Onlar 'Bu büyük bir gündür. Allah, Mûsâ ve kavmini bugünde kurtarmış, Firavun ve kavmini bugünde suda boğmuştur. Mûsâ da şükür için bugün oruç tutmuştur.'* dediler. Bunun üzerine *Rasûlullâh (s.a.v.): 'Biz, Mûsâ hakkında daha fazla hak sahibi ve Mûsâ 'ya sizden daha yakınınız.'* buyurdu ve o gün hem kendisi oruç tuttu hem de oruç tutulmasını emretti.”⁵³⁴ rivâyeti ile Hz. Âişe'den gelen; “*Kureyşliler cahiliye döneminde âşûrâ günü oruç tutarlardı. Rasûlullâh (s.a.v.) da o gün oruç tutardı. Medîne 'ye hicret edince de o gün oruç tuttu ve oruç tutulmasını emretti. Ramazan farz kılınca 'dileyen âşûrâ orucu tutsun, dileyen tutmasın.'* buyurdu.”⁵³⁵ hadisi bulunmaktadır.

Nevevî, Mâzerî'den; “*Hz. Peygamber Medîne 'ye gelip Yahudilerin uygulamasını gördükten sonra bu orucu tutmuştur. Her ne kadar Yahudilerin söylediklerine itibar edilmese de Allah 'ın ona vahiyle bu orucu tutmayı emretmesi ya da Yahudilerin uygulamasının yaygınlık kazanması suretiyle buna muttAli olması mümkündür.*”⁵³⁶ değerlendirmesini aktarmaktadır. Akabinde Kâdı İyâz'ın “*Hz. Peygamber 'in Mekke 'de iken bu orucu Kureyşlilerle birlikte tutmuş ve Medîne 'ye geldiğinde aynı oruca devam etmiştir. Yahudilere bu orucu niçin tuttuklarını sorması konuşmanın tabii akışından kaynaklanmıştır. Yoksa yeni bir hüküm ihdas etme gayesine matuf değildir.*”⁵³⁷ kanaatini dile getirmektedir. Buradaki ihtilaf noktası, âşûrâ orucu Kureyşlilerin tuttuğu ve Medîne 'de devam edilen bir oruç mudur, yoksa Yahudilerin Hz. Mûsâ 'nın şeriatine binaen tutulan bir oruç mudur?

Nevevî bu mevzuda tercih ettiği görüşün Mâzerî 'ye ait olduğunu belirtmektedir. Bu noktada Nevevî onun kanaatini şöyle açmaktadır: “*Rasûlullâh Mekke 'de iken Kureyşlilerden gördüğü şekliyle âşûrâ orucunu tutmuş, Medîne 'ye*

⁵³⁴ Müslim, "Sıyâm", 126-127.

⁵³⁵ Müslim, "Sıyâm", 113-114,116.

⁵³⁶ Mâzerî, *el-Mu 'lim* , 2/56-57.

⁵³⁷ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 4/83.

varınca Yahudilerin bu orucu tuttuklarına vakıf olmuş ya bir vahiy ya da kendi içtihadıyla veya Medîne'de uygulamanın kesinlik kazanmasıyla bu orucu tutmuştur."⁵³⁸

Esasen söz konusu alimlerin âşûrâ orucunun menşesine dair iki görüşten birini seçtikleri anlaşılmaktadır. Âşûrâ, "Hz. Mûsâ ve kavminin, Firavun'un zulmünden kurtulduğu ve Yahudilerin oruç tutmakla mükellef olduğu bir gündür."⁵³⁹ Bu kanaate Mâzerî katılmakta, Hz. Peygamber Medîne'ye gelince bu anlayışla orucuna şekil vermiştir. Diğer bir anlayış; "Hz. Nûh'tan itibaren bütün Sâmi dinlerde mevcut olan ve Câhiliye Arapları arasında da Hz. İbrâhim'den beri önemli görülüp oruç tutulan bir gündür."⁵⁴⁰ Bu telâkkiyi yukarıda zikredilen Hz. Âişe'den gelen rivâyet doğrulamakta ve Kâdi İyâz bu görüşe dahil olmaktadır.

İbn Hacer anlaşılmasında müşkil yaşanan birtakım rivâyetlerin izahında Mâzerî'ye başvurur. Örneğin; "Nadroğulları Medîne'den sürüldükten sonra Hz. Peygamber'e onlardan fey olarak bir bahçe kalır. Onun vefatından sonra bu arazi için Abbas b. Abdülmuttalip ve Ali mirasçı olarak hak talep ederler. Hz. Ebû Bekir'e gelip bu taleplerini iletirler. Bunun üzerine onlara Rasûlullâh'ın 'Bize mirasçı olunmaz. Bizim bıraktığımız sadakadır.' sözünü hatırlatarak kendilerine mirastan hiçbir şey vermez. Hz. Ömer hilafete geldiğinde Abbas huzuruna gelip yalancı, günahkâr, vefasız, hain olarak tavsif ettiği Hz. Ali ile kendisi arasında hüküm vermesini ister. Hz. Ömer de Hz. Ebû Bekir'le aynı kanaatte olduğunu ifade eder."⁵⁴¹ Bu rivâyetle ilgili bölümde İbn Hacer, "Abbas'ın Hz. Ali'ye sarf ettiği sözlerle alakalı sorun olduğunu belirtir. Mâzerî'nin şu açıklaması ile rivâyetin daha net anlaşılacağını dile getirir."⁵⁴²

"Abbas'ın Hz. Ali'ye dediği şeyleri ona yakıştıramayız. Yine Hz. Ali'nin de belirtilen kötü sıfatlardan beri olduğuna inanırız. Her ne kadar Hz. Peygamber'den başkası masum değilse de sahâbeye dair hüsnü zan beslemekle, sahâbeden bu tür

⁵³⁸ Nevevî, *Minhâc*, 8/11.

⁵³⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "Âşûrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara, 1991), 4/24.

⁵⁴⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Âşûrâ", 4/24.

⁵⁴¹ Müslim, "Cihâd", 49.

⁵⁴² Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Muhibbüddin el-Hatîb (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 6/280.

olumsuz yargıları uzak tutmakla ve onları yalancılıkla suçlamaktan geri durmakla yükümlüyüz. Eğer te'vil yapma imkânı ortadan kalkarsa, o takdirde hata ve kusuru râvilere nispet ederiz. Bundan dolayı bazı âlimler bu tür endişelerden dolayı nüshalarından bu ifadeleri çıkarmışlardır.”⁵⁴³

Mâzerî'nin Alimlerin uygulamasına dayanarak râvi kusurunu gündeme taşıdığı anlaşılmaktadır. Râvi hatasının olmadığı tespit edilmesi halinde Mâzerî yorumuna şöyle devam etmektedir: “Eğer raviye bir kusur isnad edemez isek, bu takdirde rivâyeti şöyle te'vil ederiz: ‘Abbas bu sözleri Ali 'yi oğlu mesabesinde gördüğünden ve nazının geçtiğini bildiğinden sarf etmiştir. Yoksa ona hakaret etmek ve onu kötülemek maksadıyla dememiştir. Abbas, Hz. Ali'nin yanlış tavrını kendine göre düzeltmek istemiştir.’ demektedir.”⁵⁴⁴

Sahâbe tanımını fıkıh usulcüler ile hadisçiler farklı yapmaktadırlar. Fıkıh usulcüler sahâbe tarifinde; “Müslüman olarak Allah Rasûlü'nün yanında altı ay ya da bir sene bulunmak veya kendisinden rivâyet etmek.” gibi şartlar ileri sürmektedirler.⁵⁴⁵ Daha sonra cumhurun görüşü olarak benimsenen, hadisçilerin sahâbe tanımını İbn Hacer; “Müslüman olarak Hz. Peygamber'e erişen ve Müslüman olarak ölen kişi.”⁵⁴⁶ şeklinde tarif etmiştir.

Mâzerî, sahâbe kabul edilme şartına ve sahâbenin adaletine dair görüşlerini şöyle açıklamaktadır: “Biz ‘Sahâbe âdildir.’ derken, Allah Rasûlü'nü sadece bir gün gören veya nadiren ziyaret eden, ya da onunla herhangi bir amaçla bir araya gelip işi bitince ayrılan kişileri kastetmiyoruz. Bununla Hz. Peygamber'le birlikte yaşayan, ‘Ona saygı duyan, yardım eden ve ona indirilen Nur'a (Kur'ân'a) uyan, kurtuluşa eren’⁵⁴⁷ kimseleri kastediyoruz.” demiştir.⁵⁴⁸ Mâzerî bir şahsın sahâbe kabul

⁵⁴³ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/18.

⁵⁴⁴ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/19.

⁵⁴⁵ İyâde b. Eyyûb Kübeysî, *Sahâbetü Rasûlillah fi'l-kitâb ve's-sünne* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1986), 62-63.

⁵⁴⁶ Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi'temyîzi's-sahâbe* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 1/8.

⁵⁴⁷ A'râf 7/ 157.

⁵⁴⁸ Ebü Abdullâh Muhammed b. Ali Mâzerî, *İzâhü'l-mahsûl min burhâni'l-usûl*. (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 482.

edilebilmesi için fıkıh usulcülerinin benimsediği “uzun süreli mülâzemet” esasına vurgu yapmaktadır.

İbn Hacer’in de içinde bulunduğu âlimler, sahâbenin adaletine dair tespitlerini “Birçok sahâbenin adalet sıfatını ve dolayısıyla rivâyetlerin güvenilirliklerini zedeleyeceği endişesi ile tenkit etmişlerdir. Mâzerî’nin sahâbenin adaletini, belirli vasıfları haiz kimselerle kayıtlamasına, ‘Sahâbede bu vasıflar fiilî yahut potansiyel olarak bulunabilir.’ gerekçesiyle karşı çıkmışlardır.”⁵⁴⁹ Mâzerî kişinin sahâbe kabul edilip edilmemesinde uzun süreli beraberliği şart koşmaktadır. Tespiti yapılan sahâbîlerin adaletinde herhangi bir kusur görmemektedir. Zira *İzâhü’l-mahsûl* eserinin pek çok yerinde sahâbenin tamamının adil olduğunu ifade etmektedir.⁵⁵⁰

1.4.3. İkmâl’in Etkisi

Kâdı İyâz, “İmâmü ehli’l-hadîs fi vaktih”⁵⁵¹ şeklinde yaşadığı dönemde ve coğrafyada en yetkin muhaddis sıfatıyla ün kazanmıştır. Daha önceki bölümde *el-Mu’lim* ve *İkmâl* eserleri esas alınarak yazılan el-Übbî’nin *İkmâlü İkmâli’l-Mu’lim bi-fevâ’idi Müslim* ile Senûsî’nin *Mükemmilü İkmâli’l-İkmâl* adlı çalışmalarından bahsedilmişti. Bu iki kaynağın, “Doğu ve Batıda keleme alınan *Sahîh-i Müslim* şerhlerinin ana eksenini oluşturan”⁵⁵² *İkmâl*’e sayısız atıfta bulunması onun sonraki şerh edebiyatına etkisini göstermektedir. Özellikle kelimelerin doğru yazımına ilişkin eserin katkısını *Sahîhayn* üzerine yapılan şerhlerde görmek mümkündür. Ancak bu tür eserlerin tamamını incelemek bu çalışmanın sınırlarını aşacağından, Nevevî’nin *Şerhu sahîhi Müslim’i ile İbn Hacer el-Askalânî’nin Fethu’l-bârî bi-şerhi Sahîhi’l-Buhârî* adlı eserleri üzerinden değerlendirilecektir. Kâdı İyâz’ın görüşlerine Nevevî’nin 598 defa, İbn Hacer’in 768 kere müracaat etmesi son derece dikkat çekicidir.

Nevevî, râvi kusurları nedeniyle oluşan hataların tespitinde Kâdı İyâz’ın görüşüne başvurmuştur. Sözcülimi, “Hz. Peygamber’in Ramazan ayının başında visâl orucu tuttuğuna dair bir rivâyet nakledilmiştir.”⁵⁵³ Nevevî, “واصل رسول الله في اول شهر

⁵⁴⁹ Ali Çimen, *Mâzerî (ö.436/1147), Hayatı, Eserleri ve “el-Mu’lim” İsimli Eseri Özelinde Şerhçiliği*, 50.

⁵⁵⁰ Konu hakkında bk. Mazeri, *İzâhü’l-mahsûl*, 475, 481,491.

⁵⁵¹ Ziriklî, *A’lâm*, 5/99.

⁵⁵² Şevvât, *Menheciyyetu fiki’l-hadîs*, 327.

⁵⁵³ Müslim, “Sıyâm”, 60.

”رمضان” kendi bölgesindeki nüshalarda ifadenin böyle olduğunu, Kâdı İyâz’dan da nüshaların ekseriyetinde böyle kaydedildiğini aktarmıştır. Burada bazı râvilerin vehmiyle yanlışlık yapılmıştır. Kâdı İyâz’a göre doğru ibare “اخر شهر رمضان/ Ramazan’ın sonu” şeklinde olup, Müslim’in *Sahîh*’indeki râvilerin bazısı hadisi bu şekilde rivâyet etmiştir.⁵⁵⁴ Nevevî Kâdı İyâz’ın tespitine katılmakta, Buhârî’deki ifadenin yine “اخر شهر رمضان/ Ramazan’ın sonu”⁵⁵⁵ şeklinde geçtiğini vurgulamaktadır.⁵⁵⁶

Nevevî, Kâdı İyâz’ın şerh birikiminden yararlanırken sadece nakilci duruma düşmemiş, gerektiğinde onu tenkit de etmiştir. Sözelimi Rasûlullâh’ın sahâbeden bir grubu, Kureş’i gözetlemesi için bir sahile göndermesi ve ordunun sahile vurmuş bir bAlinadan yemesi ile ilgili rivâyette yazılışı benzer iki kelime dikkati çekmektedir.⁵⁵⁷ *Sahîh*’in matbu nüshasında “الفدر كالثور أو كقدر الثور” şeklinde iki ayrı manaya gelecek terkip kullanılmıştır. Kâdı İyâz, bu iki yapıdan “öküz büyüklüğünde yığın yığın” anlamındaki “الفدر كالثور” tamlamanın daha sahih olduğunu iddia etmiştir. “öküz miktarı kadar” demek olan “كقدر الثور” ibarenin musahhaf olduğunu söylemiştir. Siczî nüshasında tashîfli ifadeye rastladığını da eklemiştir.⁵⁵⁸ Nevevî bu iddiayı eserinde dillendirdikten sonra “Şam bölgesinde iki rivâyetin de mevcut olduğunu aktarmaktadır. Yine “كقدر” lafzının “كقدر” lafzından daha sağlam kabul edildiğini ifade etmekte ve Kâdı İyâz’ın tashîf iddiasını yersiz bulmaktadır.⁵⁵⁹

Nevevî nüshaları mukayese edip daha çok âlimin fikir birliği ettiği kelimeyi tercih etmiştir. Bu karşılaştırmalar esnasında sıkça “الاصول في بلادنا ve نسخ في بلادنا” ifadelerini *Sahîh*’in Şam nüshaları için kullanmaktadır. Eserin naklindeki tarihsel süreç dikkate alındığında Doğu nüshalarının mukabili Endülüs-Kuzey Afrika nüshaları olduğu söylenebilir. Nevevî kelimelerin doğru kullanımını tespit için kendi bölgesindeki nüshalardan bahsettikten sonra Batı nüshalarının durumunu Kâdı İyâz’a başvurarak göstermektedir.

⁵⁵⁴ Müslim, "Sıyâm", 59.

⁵⁵⁵ Buhârî, "Temennî", 9.

⁵⁵⁶ Nevevî, *Minhâc*, 7/214.

⁵⁵⁷ Müslim, "Sayd", 17.

⁵⁵⁸ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 6/376. *Meşârik*, 2/148.

⁵⁵⁹ Nevevî, *Minhâc*, 8/87; Ebû'l-Fazl Abdurrahman b. Ebû Bekir Suyûtî, *et-Tatirîf fi't-tashîf*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Umman: Dâru'l-Fâiz, 1409), 26.

Nevevî kimi zaman fikhî rivâyetlerin içeriği üzerinden Kâdı İyâz'ın kanaatine katılmamakta, kendi mezhebi olan Şâfîlîğin bakış açısını öne çıkarmaktadır. Örneğin, namaza çağrının şeklinin belirlenmesi maksadıyla Hz. Peygamber, sahâbeyle istişare yapmış, Abdullâh b. Zeyd'in rüyasında ezan cümlelerini görmesi üzerine Rasûlullâh Bilâl b. Rabâh'a: "*Bilâl, kalk ve ezan oku!*" emrini vermiştir.⁵⁶⁰ Bu hadiste ezanla ilgili "Kalk!" ve "Ezan oku!" şeklinde iki ayrı emirden mütevellit, ezan ayakta mı okunmalı yoksa oturarak da okunur mu; ezan okumak farz mı, yoksa sünnet mi gibi konular âlimler arasında ihtilafli mevzulardan olmuştur.

Kâdı İyâz, "Kalk!" emrinin ayakta ezan okumanın hücciyetine dair bir delil teşkil ettiğini nakletmektedir. "*Ebû Sevr ile Mâlikîlerden Ebu'l-'l-Ferec*⁵⁶¹ *haricindeki Alimlerin oturarak ezan okunmasını caiz görmediklerini, İmâm Mâlik ve diğer Alimlerin ancak bir sebebe binaen tek başına kılınacak namazlardan evvel oturarak ezan okunmasına cevaz verdiklerini kaydetmektedir. Zira ezan; namaz vaktini ilan, namazın mekanını tespit, İslâm'ın şeâirini ve yerin Dâru'l-İslâm olduğunu göstermek demektir ve oturarak bu maksadın yerine gelmeyeceği aşikardır.*"⁵⁶² Kâdı İyâz ezanın fonksiyonlarının, kişinin bedeniyle icra etmesi sebebiyle ayakta olduğunda yerine geleceğine inanmaktadır.

Nevevî, yukarıdaki malumatı aktardıktan sonra ezanın ayakta okunması hükmünü benimseyen Kâdı İyâz'ın kanaatini iki yönüyle zayıf bulmaktadır. Hadisteki çağrıdan maksat, sadece ildir. Diğer bir husus, Hz. Peygamber'in "Kalk!" emri, insanların göreceği bir yerde durmak demektir. Bu emir ifadesinde Nevevî, ezanın ayakta okunacağına dair bir karinenin bu rivâyette olmadığını dile getirmekte, ezanın ayakta okunacağına başka rivâyetlerle karar verileceğini eklemektedir. Bu hadise binaen kendi mezhebi Şâfîlîlere göre, ezanın ayakta okunmasının sünnet olduğunu ve herhangi bir özür olmaksızın oturarak da okunabileceğini kaydetmektedir.⁵⁶³ Ezanın

⁵⁶⁰ Müslim, "Salât", 1.

⁵⁶¹ Mâlikî fakihî. Asıl adı Muhammed b. Amr el-Leysî olan Ebu'l-Ferec, Irak Mâlikî ekolüne mensuptur. Basra'da doğdu. Tarsus, Antakya bölgelerinde kadılık görevlerinde bulundu. Vefat ettiği H. 391 yılına kadar kadılık görevini sürdürmüştür. Biyografisi için bk. Muhammed Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, 1/118; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, 2/127.

⁵⁶² Kâdı İyâz, *İkmâl*, 2/239.

⁵⁶³ Nevevî, *Minhâc*, 4/77.

ayakta ya da oturarak okunacağına ilişkin Kâdı İyâz ile Nevevî'nin mezhepsel bir refleks ile davrandıklarını söylemek mümkündür.

Buhârî'nin *Sahih*'inin rivâyeti esnasında râvilerden kaynaklanan hataların tespiti Kâdı İyâz'ın *Meşârik* adlı eseri, İbn Hacer'in *Fethü'l-bârî*'si için önemli bir kaynak olmuştur. Sözelimi, Buhârî'nin kitabında yer alan “ لا أكاد أدرك الصلاة مما يطول ” بنا فلان / Falanca kimse bize namaz kıldırırken o kadar uzatıyor ki, neredeyse namaza yetişemeyecek gibi oluyorum.”⁵⁶⁴ hadisindeki “أدرك” kelimesi buna bir örnek teşkil etmektedir. Bu kelimenin naklinde bir sorun olduğunu dile getiren Kâdı İyâz, “أدرك” kelimesi, namazı yetişememenin aksine onu idrak/eda etmeyi kolaylaştırdığını ifade etmekte ve burada bir tashîften bahsetmektedir. Hadisteki ibare “أترك” idi. Nitekim “أني لأتأخر عن الصلاة في الفجر مما يطول بنا فلان” gibi rivâyetlerde kelimenin böyle olacağını desteklemektedir. Muhtemelen “أترك” fiilindeki “ت” harfi ayrı yazıldı, daha sonra harf “د” harfine evrildi ve en sonunda “أدرك” fiiline dönüştü.”⁵⁶⁵

İbn Hacer yüzlerce kaynaktan istifade ettiği *Fethü'l-bârî*'de Kâdı İyâz'ı rivâyetlerin izahı konusunda tenkit eden âlimlerden örnek vermektedir. “Hz. İsa hırsızlık yapan birini görüp ona ‘Çaldın mı?’ sorusunu sorar. O kişi de ‘Asla! Kendisinden başka ilah olan Allah’a yemin olsun ki...’ der. Hz. İsa bunun üzerine ‘Allah’a inandım, kendimi yalanladım.’ mukabelesinde bulunur.”⁵⁶⁶ rivâyeti, Kâdı İyâz'ın tenkit edildiği yerlerdendir. İbn Hacer, Kâdı İyâz'dan Hz. İsa'nın ‘Allah’a inandım, kendimi yalanladım.’ cümlesiyle alakalı yorumunu şöyle aktarır: “Hz. İsa'nın bu sözünden maksat: ‘Kişinin yemin etmesiyle çalmadığına inandım ve kendi görüşümden döndüm.’ demektir. Zira hırsızlıkla itham edilen şahsın kendine ait olan bir şeyi ya da sahibinin izni dahilinde başkasının malını alması mümkündür. Zira Allah adına yemin etmesi ile gasp etmediği veya hırsızlık yapmadığı anlaşılmıştır.”⁵⁶⁷ İbn Hacer bu açıklamanın ardından İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) *İğâsetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân* isimli eserinde Kâdı İyâz'ın yorumunu zorlama bulduğunu kaydetmektedir. İbn Kayyim'a göre, “Şahıs Allah adına yalan yere

⁵⁶⁴ Buhârî, “İlim”, 28.

⁵⁶⁵ Kâdı İyâz, *Meşârik*, 2/311.

⁵⁶⁶ Müslim, “Fedâil”, 149.

⁵⁶⁷ İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 6/490.

yemin edemeyeceğinden Hz. İsa kendi görüşünden dönmüştür. Yoksa Kâdı İyâz'ın belirttiği ihtimalleri düşünmek uzak bir yorum olur.”⁵⁶⁸ İbn Hacer ise hem Kâdı İyâz'ın, hem de İbn Kayyim'in bu hadisile ilgili bağlamından koparılmış izahlarını garipsemektedir.⁵⁶⁹

İbn Hacer *Fethü'l-bârî*'de, Kâdı İyâz'ın *İkmâl*'de kaynağını açıklamaksızın referans olarak kullandığı bilgilerin kime ait olduğunu tespit etmektedir. Sözelimi, “Abdulkays kabilesinin Hz. Peygamber'i ziyarete geldiğinde, onlara şu dört şeyi; Allah'tan başkasına inanmamayı, namaz kılmayı, oruç tutmayı, zekâtı vermeyi ve ganimetin beşte birini vermeyi emretmiştir.”⁵⁷⁰ rivâyetinde, Hz. Peygamber'in dört hususu emrettiği ifade edilirken beş madde sayılmaktadır. İbn Hacer bu durumu bir çelişki olarak görmektedir.⁵⁷¹ Kâdı İyâz'ın bu konuda İbn Battâl'in⁵⁷² yorumunu benimseyip şöyle aktardığını nakletmiştir: “*Rasûlullâh onlara ilk dört maddeyi emretmiştir. Fazladan ganimetin beşte birini zikretmesinin sebebi, Abdulkays kabilesinin kafir Mudar kabilesi ile savaş halinde olup ganimet almaya hak kazanmalarındandır.*”⁵⁷³

Kâdı İyâz bu hadiste hac ibadetinin zikredilmeyişini, haccın adı geçen heyetin gelişinden sonra hicri dokuzuncu yılda farz kılınmasına bağlamaktadır. İbn Hacer, “ليس بجيد” ifadesini kullanarak ona itiraz etmekte, İmâm Şâfi'ye tabi olarak haccın hicretten hemen sonra farz olduğunu zikretmekte ve bu noktada Kâdı İyâz ile Mâliki Alimlerin yanıldığını iddia etmektedir. Bu yönüyle İbn Hacer için *İkmâl*, “Hadis tekniği açısından izahı sırasında başvurulmuş bir kaynak olması yanı sıra aynı zamanda bir fıkıh kaynağı konumundadır.” denilebilir.⁵⁷⁴

⁵⁶⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye Ebû Abdullâh Şemseddin Muhammed, *İğâsetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*, thk. Muhammed Hâmid el-Fıki (Riyad: Dâru'l-Meârif, ts.), 1/115.

⁵⁶⁹ İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 6/490.

⁵⁷⁰ Müslim, “İmân”, 24.

⁵⁷¹ İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 1/133.

⁵⁷² Ebû'l-Hasan Halef b. Abdülmelik İbn Battâl, *Şerhu Sahîh-i Buhârî*, thk. Ebû Temim Yasir b. İbrâhim (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423), 1/119.

⁵⁷³ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/229.

⁵⁷⁴ Halit Özkan, “Buhârî'nin el-Câmi'u's-Sahîh'i Üzerine Yazılmış Şerhler”, *Hadis Şerh Literartürü 1* (İstanbul: İFAV, 2020), 240.

Netice itibariyle, bir Alimin eserlerinin muhtevasını hem yetiştığı ilim çevresi hem de ilmi temayülleri belirlemektedir. Nitekim Mâzerî ve Kâdı İyâz da bu durumdan vareste değildir. Mâzerî *el-Mu‘lim*’i oluştururken ağırlıklı olarak lügat ve garîbü’l-hadis literatüründen yararlandığı görülmektedir. Özellikle garîbü’l-hadis sahasındaki eserlerde “Arap dilinin inceliklerinin-belagat, sarf ve nahve ait malumatın- yanı sıra rivâyet edilen malzemeye dair fıkhi, lugavi, yorum/ şerh örnekleri de bulunmaktadır.”⁵⁷⁵ Mâzerî sayılan bu malumat ve örnekler için Herevî olarak tanınan Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed’in (ö. 401/1011) Kitâbü’l-*garîbeyn fi’l-Kur‘ân ve’l-Hadîs* adlı eserine sıkça müracaat etmiştir. Bir kısmı günümüze ulaşmamış on sekiz Arap dili eserinden yararlanması, kelime-anlam ilişkisi üzerinden şerh faaliyeti yürüttüğü anlamına gelmektedir. Hadis kitapları üzerine yazılmış şerhlerden İbn Abdilber’e ait *Muvatta* şerhleri *et-Temhîd* ve *İstizkar*’dan azami derecede istifade ettiği müşahede edilmektedir. Mâzerî ve İbn Abdilber’in Mâlikî mezhebine mensup olmaları ve *el-Mu‘lim*’den önce Müslim’in *Sahîh*’ine yönelik müstakil bir şerh olmaması bu tavırda etkili olmuş olabilir.

Fikhî şerhler, rivâyetlerin şerhinde ihtilafı konulara endeksli bir anlatım tarzı ortaya koymak şeklinde⁵⁷⁶ bir yöntemi benimsemiştir. Kâdı İyâz, hem Mâlikî mezhebi içerisindeki ihtilafları hem de mezhepler arası hilâfiyatı dile getirirken kullandığı kaynaklar *et-Temhîd* ve *İstizkâr* olmuştur. Hattâbî’nin *Meâlimü’s-sünen*’i “garîbü’l-hadis izahları, ahkâmla alakalı konuları, ricâl bilgileri, herhangi bir rivâyetteki müşkiliatı çözme gayreti gibi hususları içermektedir. Bu yönüyle eser, klasik fıkhu’l-hadis çalışmalarından büyük ölçüde ayrılmaktadır.”⁵⁷⁷ Hattâbî ile şerh edebiyatında bir aşamanın katedildiğini söylemek mümkündür. Kâdı İyâz’ın yukarıda sayılan maddelerde *Meâlimü’s-sünen*’e sıklıkla başvurmasının arkasında kaydedilen bu aşama olduğu söylenebilir.

Mâzerî sonraki Alimleri, fıkıh alanındaki derin tahlil gücüyle ve etkili bir Eş’arî mütekellimi olması yönüyle etkilemiştir. Nevevî ve İbn Hacer hadis tahlilinde, fıkıh usûlü konularında kendisinden istifade etmişlerdir. Kimi zaman Mâzerî’nin

⁵⁷⁵ Mehmet Emin Özaşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek Fikhî Hadisler Bağlamında Bir İnceleme* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998), 239.

⁵⁷⁶ Türcan, *Hadis Şerh Geleneği*, 121.

⁵⁷⁷ Türcan, *Hadis Şerh Geleneği*, 52.

görüşüne katılmışlar, kimi zaman onu tenkit etmişlerdir. Kâdı İyâz; kelime zabtı, kelimelerdeki tashîfin belirlenmesi, nüsha farklılığı, müşkil kelimelerin izahı, edebi sanatlar, mezhepler arası mukayeseli fıkıh bilgisi, sened değerlendirmesi gibi konularda örnek olarak tercih ettiğimiz Nevevî ve İbn Hacer tarafından istifade edilmiştir. Kâdı İyâz'ın Mâzerî'ye göre daha fazla alanda diğer Alimleri etkilediği açık bir şekilde söylenebilir.

İKİNCİ BÖLÜM

ŞERHLERDE SENEDE VE METNE DAİR BAHİSLERİN MUKAYYESESİ

Şüphesiz hadisler, İslâm dininin kaynakları içerisinde önemli metinler olarak karşımıza çıkmaktadır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra, hicrî I. yüzyılın ortalarından itibaren çeşitli fitnelerle hadis uydurma faaliyetleri başlamıştır. Tâbiînden olan Rebi' b. Huşeym (ö. 65/685), hadislerin bir kısmının gündüz aydınlığı gibi ışığı olduğunu, diğer bir kısmının ise fecir karanlığına benzer karanlığı olduğunu ve bunun hemen anlaşıldığını söylemektedir.⁵⁸² Bu tür mülâhazalar, hadis mütehasıslarının sahih-sakîm ayrımını bir meleke haline getirdiklerini göstermektedir. Zührî'nin, Medîne'de senetsiz rivâyette bulunan İshâk b. Ebû Ferve'ye: "*Hadisini senediyle birlikte rivâyet etmeyerek Allah'a karşı sorumluluğun ne olur? İpi ve halkası olmayan hadisleri rivâyet ediyorsun.*"⁵⁸³ şeklindeki uyarısı ile isnad uygulamasından taviz verilmediğini görmekteyiz. Râvilere yönelik giderek sistemleşen, adına cerh ve ta'dil denen bir ilim dalının doğmasına hadis uydurma faaliyetlerinin sebep olduğu söylenebilir.

Hadis tenkidi, hadisin sahih olup olmadığının tespiti, hadisin Hz. Peygamber'e aidiyetini belirleme amacıyla yapılan ilmî inceleme ve araştırma anlamındadır.⁵⁸⁴ Sened ve metin tenkidi olmak üzere iki alanda yapılan araştırma ile hadisin kabul ve ret açısından değeri ortaya konmaktadır. Sened tenkidi, zahmetli bir uğraş olmasına karşın, metin tenkidinden daha müsait bir saha olması ve daha çok mahsul vermesi⁵⁸⁵ nedeniyle muhaddislerin başvurdukları bir yöntem olagelmiştir.

2.1. Senede Dair Bahisler

Hz. Peygamber'in sağlığında ve vefatından sonra da tek kişinin getirdiği haberin genel itibariyle tartışma konusu olmadığı bilinmektedir. Ancak Hz. Osman'ın şehit edilmesinin ardından meydana gelen fitne Müslümanların birbirlerine olan inanç ve güvenlerini sarsmıştır. Bunun üzerine Hz. Peygamber'den nakledilen bilgilerin

⁵⁸² Fesevî, *Kitâbü'l-ma'rife ve't-târîh*, 2/54.

⁵⁸³ Hatîb, *el-Kifâye*, 391.

⁵⁸⁴ Halil İbrahim Kutlay, *Hadiste Sened Tenkidi* (İstanbul: Elif Yayınları, 2015), 23.

⁵⁸⁵ Mehmet Said Hatiboğlu, *İslami Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 114.

daha meşhur ve yaygın olanları kabul görmeye başlamıştır. “*Hicrî ikinci asrın başlarından itibaren, bir taraftan haberlerin kesin bilgi ifade etmeyeceğini ileri süren bazı fırkalar türemiş diğer taraftan fırkalar farklı haberlere güvenerek değişik görüşler ortaya atmışlardır.*”⁵⁸⁶ Haberler etrafında meydana gelen tartışmalar sonucunda hadislerin mütevâtir ve ahâd şeklindeki ayrımıyla alakalı ilmi mütalaalar hicri üçüncü asırdan itibaren Mu‘tezile kelamcıları tarafından gerçekleştirilmiştir.⁵⁸⁷

Bu tartışmaların hadis-kelam ilimleri ekseninde devam etmesi neticesinde muhaddisler itikadi hadislere daha çok mütevâtir-ahâd düzeyinde yaklaşmışlardır. Bunu özellikle Kâdı İyâz da görmek mümkündür. O havz, sırât gibi konularda manevi mütevâtir terimini gündeme getirip, Ehl-i sünnet inancını pekiştirmek istemiştir. Bilgi değeri bakımından doğru veya yanlış olma ihtimali bulunan haber-i vâhidin, sahâbe icmâsının varlığını öne sürerek Mâzerî tarafından amelinin vacip kabul edilmesi aynı çabanın ürünüdür.

Aynı duruma ait pek çok rivâyetin bir araya gelmesi ile ortaya çıkan mana olan mânen mütevâtire Mâzerî ve Kâdı İyâz’ın eserlerinde sık sık değinmektedirler. Esasında mânen mütevâtir, itikâdi konularda ağırlıklı bir şekilde gündeme getirilmektedir. Bu hususun arkasındaki sebep, Ehli sünnet inancını sağlamlaştırma düşüncesi olabilmektedir. Kâdı İyâz da bu durum belirgin olarak görülmektedir. Mâzerî

2.1.1. Haber-i Mütevâtir

Tevâtür lügatte “*Araya zaman girmekle birlikte kesintiye uğramaksızın devam etmek, birbirini ardınca gelmek.*”⁵⁸⁸ manasına gelmektedir. İstilahi olarak mütevâtir: “*Her tabakada Hz. Peygamber üzerine yalan söylemeleri aklen mümkün olmayan çok sayıda râvi tarafından görerek ya da işiterek rivâyet edilen habere denmektedir.*”⁵⁸⁹ Mütevâtir, tarihî süreçte terim olarak kelam âlimleri tarafından “ifade ettiği bilgi değeri”, usûl âlimleri tarafından “isnad esaslı” ve İbn Hacer tarafından “Birçok temel

⁵⁸⁶ Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 150.

⁵⁸⁷ Hüseyin Hansu, *Mütevâtir Haber* (Van: ilge Adamlar Yayınları, 2008), 71-88.

⁵⁸⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5/275.

⁵⁸⁹ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 37-38.

hadis kaynağında bulunması” bakımından olmak üzere üç farklı şekilde tanımlanmaktadır.⁵⁹⁰

Mâzerî, mütevâtir hadis konusunda, râvilerin kasten ya da tesadüfen yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayacak kadar çok sayıda olmasına vurgu yapmaktadır. Mütevâtir kesret yeter sayısını, İslâm’ın açıktan yayılmaya başladığı sayı olan kırk, Bedir savaşına katılan sahâbî sayısı olan üç yüz otuz, Rıdvan biatında yer alanların sayısı olan bin yedi yüz olarak zikretmektedir.⁵⁹¹ Mâzerî; “*Mestler üzerine mesh’ hadisi bize kadar pek çok tâbînden gelmiştir, dolayısıyla bu hadis, konumu itibariyle âhâd haberden çıkartularak mana ve mefhum olarak mütevâtir hadise yükseltilir.*”⁵⁹² şeklinde görüş serdetmektedir.

Bu minvalde, aynı anlamın farklı lafızlarla rivâyet edilmesiyle meydana gelen manen mütevâtire Kâdı İyâz “havz hadisleriyle” örnek vermektedir. O, havz hadislerinin sahih, bu hadisleri tasdik inmandan olduğunu ve bu konuda herhangi bir ihtilaf olmadığını aktarmaktadır. Sahâbeden isimler veren Kâdı İyâz konuyu şöyle temellendirmektedir: “*Havz hadisi mütevâtirdir. Çünkü sahâbeden elliden fazla kişi rivâyet etmiştir. Müslim ilgili rivâyeti; Abdullâh b. Amr, Âişe, Ümmü Seleme, Ukbe b. Âmir, İbn Mes’ud, Huzeyfe, Hârise b. Vehb, Müstevrid, Ebû Zer, Sevbân, Enes, Câbir ve İbn Semûra’dan rivâyet etmiştir. Başka âlimler; Ebû Bekir, Zeyd b. Erkam, Ebû Umâme, Abdullâh b. Zeyd, Ebû Berze, Süveyd b. Habele, Abdullâh b. es-Sunâbihî, Berâ b. Âzib, Esmâ bint Ebû Bekir, Havle bint Kays’tan rivâyette bulunmuşlar. Ebû Bekir Beyhâkî, havz hadislerini isnad ve tarikleriyle el-Ba’sü ve’n-Nuşûr adlı eserinde bir araya getirmiştir.*”⁵⁹³

Havz, sırât, mîzân, duâ gibi konularda hadis Alimlerinin sıhhati üzerinde icmâ ettikleri hadislere manen mütevâtir denmektedir. Kâdı İyâz, *eş-Şifâ* adlı eserinde “hurma kütüğünün inlemesi” ile alakalı on küsur sahâbenin mana ile rivâyet ettiğini ifade ederek haberin mütevâtir olduğunu dile getirir.⁵⁹⁴ Şârihlerimizin lafzî

⁵⁹⁰ Yücel, *Hadis Usûlü*, 153.

⁵⁹¹ Mâzerî, *İzâhü'l-mahsûl*, 427.

⁵⁹² Mâzerî, *el-Mu’lim*, 1/238-239, 1/357.

⁵⁹³ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 7/260-261.

⁵⁹⁴ Kâdı İyâz, *eş-Şifâ*, 1/581, 582,760.

mütevâtirin şartlarının ağır olması sebebiyle manevî mütevâtiri ön plana çıkardıkları görülmektedir. Mâzerî'ye göre, Hâtem'in cömertliği nasıl nesilden nesile aktarılmışsa Peygamber'in mucizeleri de ahâd haberlerin çoğalmasıyla manevî mütevâtir konumuna gelmiştir.⁵⁹⁵

Görebildiğimiz kadarıyla Mâzerî ve Kâdı İyâz'ın lafzen mütevâtir konusuna bakışları İbnü's-Salâh ile paralellik arz etmektedir. Onun ifade ettiği gibi, lafzen mütevâtir hakikatte bulunmayacak kadar azdır. Belki de tek örneği “مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا” hadisidir.⁵⁹⁶ Aslında Alimlerin çoğunluğunun İbnü's-Salâh'a katıldıkları söylenebilir. Sözü edilen hadis ile ilgili yapılan çalışmalarda, farklı lafızlarla rivâyetin tespit edilmesi bu konuda çoğunluğun görüşünün isabetli olduğunu göstermektedir.⁵⁹⁷ Ancak hadis usulcülerinin tanımladığı, senedlerinin çokluğu, râvilerin üst düzeyde güvenilirliği, ümmetin telakki bil kabul göstermesi bakımından ahâd hadislerin bir kısmı bilgi ifade etmesi açısından daha üstün olabilir görüşü de mevcuttur.

2.1.2. Haber-i Vâhid

Müslim mu'anana hadisle ilgili bahiste: “*Sikâ râvinin yine kendisi gibi sikâ olan bir râviden naklettiği haber hüccet, bu hadisle amel etmek vaciptir.*”⁵⁹⁸ değerlendirmesi ile haber-i vâhidle ilgili görüşünü beyan eder. Tarihî süreçte mütevâtir kavramının ortaya çıkışıyla birlikte, haber-i vâhid, râvi sayısı kaç olursa olsun “mütevâtir haber şartlarını taşımayan haber” veya “mütevâtir seviyesine ulaşmayan haber” anlamında kullanılmaya başlamıştır ve Kâdı İyâz *İkmâl*'de bu tanımlı benimsemektedir.⁵⁹⁹ Mâzerî haber-i vâhidin her ne kadar mütevâtir seviyesine çıkamamış olsa da onunla amel etmenin sahâbe icmâsından dolayı vacip olduğunu dile getirmiştir.⁶⁰⁰ Kâdı İyâz, haber-i vâhidin kesin bilgi ifade etmeyip zannı galip düzeyinde bir bilgiyi ifade ettiğini bildirmiştir.

⁵⁹⁵ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 2/414.

⁵⁹⁶ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 269.

⁵⁹⁷ Yücel, *Hadis Usûlü*, 157.

⁵⁹⁸ Müslim, *Mukaddime*, 18.

⁵⁹⁹ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/168.

⁶⁰⁰ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/295.

Kâdı İyâz, sahâbe döneminde haber-i vâhidin kabulüne dair şunları örnek göstermektedir. “namaz kılanın önünden geçen kimseyi engellemesi”⁶⁰¹ bâbında; Zeyd b. Hâlid el-Cühenî, namaz kılan kişinin önünden geçeni engellemesiyle ilgili hadisi araştırmak üzere Büsr b. Saîd’i, Ebû Cüheym’e gönderir. Kâdı İyâz, Zeyd’in Büsr’ü Ebû Cüheym’e göndermesini, bir kişinin başka bir kişiden rivâyet nakletmesi anlamında haber-i vâhid olduğunu dile getirir.⁶⁰² Bir başka deyişle bu örnekte kavram sözlük anlamında kullanılmıştır. Başka bir örnek ise “mezi”⁶⁰³ bâbında, Hz. Ali, Rasûlullâh’tan mezinin hükmünü Mikdâd b. Esved vasıtası ile sorar. Mâzerî, “*Hz. Ali’nin Rasûlullâh’a kendisi sorabileceksen başka birinin kendine haber vermesi nasıl caiz olabilir?*”⁶⁰⁴ sorusunun arkasında bu durumu yadırgadığını ifade etmektedir. Öte taraftan Kâdı İyâz, “*Bu mesele, sahâbenin haber-i vâhidi kabul etmeleri, onu uygulamaları bakımından ve ahâd haberle amel etmeleri yönüyle, haber-i vâhidin caiz olması şeklinde anlaşılmalıdır.*”⁶⁰⁵ demektedir.

Sahâbenin haber-i vâhidle ihticâc ve muhtevası ile amel ettiklerinde şüphe yoktur. Ancak bazı ahâd haberleri hemen kabul etmemelerinde bazen şüpheyi izâle etmek ya da hadisin iyice anlaşılmasını sağlamak veya rivâyette ihtiyata teşvik gibi durumlar yer almaktadır. Bununla ilgili yaşanan bir olay bu hususa işaret etmektedir. “Ramazan ayı orucuna Şam’da Muaviye ile birlikte başlayan Kureyb, Medîne’ye döndüğünde Abdullâh b. Abbas’la karşılaşır. Ondan Medîne’de bulunanların oruca bir gün sonra başladıkları haberini alır. Kureyb’in: ‘Muaviye’nin hilâli görmesi ve oruç tutması senin için yeterli olmaz mı?’ sorusuna Abdullâh b. Abbas: ‘Hayır, Rasûlullâh bize böyle emretti.’ cevabını vermiştir.”⁶⁰⁶ Mevzû-u bahs edilen hadise ilişkin Kâdı İyâz, Abdullâh b. Abbas’ın Kureyb’in haberiyle amel etmemesinin sebebini, “*Abdullâh b. Abbas’ın şahsi görüşü, her beldenin hilâli görmesiyle Ramazan orucuna başlanmıydı. Diğer, sadece bir kişiden gelen bilgi anlamında haber-i vâhidle amel etmemesiydi. Bir diğer sebep ise aralarında fikhî anlayış farklılıkları*

⁶⁰¹ Müslim, “Salât”, 261.

⁶⁰² Kâdı İyâz, *İkmâl*, 2/421.

⁶⁰³ Müslim, “Hayz”, 17.

⁶⁰⁴ Mâzerî, *el-Mu’lim*, 1/370.

⁶⁰⁵ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 2/137.

⁶⁰⁶ Müslim, “Siyâm”, 29.

bulunmasıydı.”⁶⁰⁷ şeklinde açıklamıştır. Sahâbe arasında haber-i vâhidin herhangi bir süzgeçten geçirilmeden kabul edilip edilmemesine yönelik değişik uygulamalar görülmekle beraber temel prensip şudur: Haberi getiren kimsenin doğru ve emin bir kişi olması, naklettiği haberde bir hata yaptığına veya şüpheye düştüğüne dair karine bulunmaması, haberin sübût ve delâlet bakımından kendisine tercih edilebilecek bir başka nassa ters düşmemesidir.⁶⁰⁸ Kanaatimizce, birbirinden uzak yerlerde her beldenin kendi rü’yetinin muteber olduğuna ilişkin rivâyet, Kureyb’in haberine ters düştüğünden Abdullâh b. Abbas tercihini mevcut hadisten yana koymuştur.

Mâzerî, *Îzâhü'l-mahsûl* adlı eserlerinde haber-i vâhidin bilgi değerinden bahseder. Ona göre, sikâ bir râvinin rivâyetinin başka bir karine ile desteklenmemiş bile olsa, haber-i vâhid yine de yakînî bilgi ifade etmektedir. Kâdî İyâz aralarında Ahmed b. Hanbel’in de bulunduğu ehl-i hadisin haber-i vâhidin kesin ilim ifade ettiği görüşünde olduklarını aktarır.⁶⁰⁹ İyâz’ın verdiği bilgiden Mâzerî’nin bu konuda ehl-i hadis gibi düşündüğü söylenebilir.

Ayrıca Mâzerî, haber-i vâhidle fikhî konularda amel etmenin icmâ ile vacip olduğu görüşündedir. Zîra bunu inananlara şeriat emretmiştir. Öte taraftan, haber-i vâhidle amelin vâcip olmadığını benimseyen bir grup da vardır. Dayanak olarak gördükleri olay, Rasûlullâh zamanında şöyle cereyan etmiştir: “Rasûlullâh’ın dört rekâtlı bir namazın, ikinci rekatinde selam vermesi üzerine Zülyedeyn isimli sahâbî durumu Hz. Peygamber’e hatırlatır. Bunun üzerine Rasûlullâh, içlerinde Hz. Ebû Bekir’in ve Ömer’in de bulunduğu cemaate dönerek teyit eder, ardından namazı tamamlar, sehiv secdesi yapar.”⁶¹⁰ Mâzerî, bu olayın haber-i vâhidi nefyetmekle ilgisi bulunmamaktadır, demekte ve eklemektedir: “Zira buradaki mevzu bahis edilen konu haber-i vâhid değil, namazın ahkâmıyla ilgili bir husustur.”⁶¹¹ Bu cümle, *el-Mu’lim*’de haber-i vâhidin kat’î bilgi ifade ettiğine dair bir ima olarak değerlendirilebilir.

⁶⁰⁷ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 4/21.

⁶⁰⁸ Mustafa Ertürk, “Haber-i Vâhid” (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/350.

⁶⁰⁹ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 1/166.

⁶¹⁰ Müslim, “Mesâcid”, 97; Buhârî, “Sehv”, 3, 4, 5; Muvatta, “Salât”, 58; Ebû Dâvud, “Salât”, 195; Tirmizî, “Salât”, 289.

⁶¹¹ Mâzerî, *Îzâhü'l-mahsûl*, 447-450.

Haber-i vâhidin bilgi değeri muhaddislerden çok kalamcı ve usulcülere ilgilendirmiştir.⁶¹² Haber-i vâhidin akaid konularında tek başına kesin delil teşkil edip etmeyeceği, mütekellimler arasında tartışılan konulardan olmuştur. Mâzerî *el-Mu'lim* 'de kalamcı kimliği ile, Allah'ın esma ve sıfatlarının haber-i vâhidle tespitindeki ihtilafları şöyle mütalaa etmektedir: “Şüphesiz ki Allah (c.c.) güzeldir, güzeli sever. Kibir; hakkı inkâr ve insanları küçük görmektir.”⁶¹³ Rivâyeti bu konuyla alakalıdır. Mevzuyu ilgilendiren bir diğer hadis şudur: “Ya Âişe, mutlaka Allah refiktir, yumuşak huyluluğu (Rıfkı) sever. Sertlik ve benzeri hallere vermediği ecri, yumuşak huylulukla yapılan işlere verir.”⁶¹⁴

Mâzerî iki hadisin metnini eserinde zikrettikten sonra, isim ve sıfatların haber-i vâhidle tespitini değerlendirerek şöyle devam eder: “*Allah Teâlâ, ancak kendi isimlendirdiği yahut Rasûlullâh'ın beyanda bulunduğu ya da ümmetin icmâ ettiği sıfatlarla nitelenebilir. Haber-i vâhidle sabit olan Allah'ın sıfatlarının tespiti tartışmalı bir husustur. Eş'arî Kelamcılarının bir kısmına göre haber-i vâhidle amel etmenin gerekli olması dolayısıyla bu tür isimlendirme caizdir. Bu görüşü benimseyenlere göre, haber-i vâhidle gelen isim ya da sıfatla duâ etmek, bir yönüyle amel dairesine girmektedir. Hadiste yer alan refik isminin fülî bir sıfat olması da mümkündür.*”⁶¹⁵ Mâzerî'ye göre, Allah'ın isim ve sıfatlarıyla duâ etmekle konu akaid sahasından çıkmaktadır. Amel cihetine girmekte ve bu bakımdan caiz olmaktadır.

Esasen selefi Alimlerin haber-i vâhide bakışları diğer sünî Alimlerin çoğunluğuna göre oldukça farklıdır. Aralarında bazı görüş ayrılıkları bulunmakla birlikte çoğunluk, ümmet tarafından sahih kabul edilen âhâd haberlerin mânevî mütevâtir hükmünde olup akâid konularında da kesin delil teşkil edebileceği görüşündedir. Bu bakış açısının devamı olarak Teftâzânî, tıpkı ince iplerin bir araya gelerek güçlü bir halat meydana getirmesi gibi aynı manayı yaklaşık olarak ifade eden âhâd haberlerin de kesin delil teşkil edebileceğini savunmuştur.⁶¹⁶

⁶¹² Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed Âmidî, *el-İhkâm fî usuli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezzâk Afîfî (Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1402), 2/41.

⁶¹³ Müslim, “İmân”, 147.

⁶¹⁴ Müslim, “Birr”, 77.

⁶¹⁵ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/296.

⁶¹⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Haber-i Vâhid” (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/354.

Bu görüşe karşılık Mâzerî, Kelam Alimlerinin çoğunun benimsediği; haber-i vâhidin zannî delil teşkil etmesinden dolayı itikâdi meselelerde tek başına kâfi gelmeyeceğine şerhinde şöyle dikkat çeker: “*Fakat bazı âlimlere göre, caiz ve müstehîl sıfatların Allah’a nispet edilmesinin ancak kat’î delillerle mümkündür, yani mütevâtir haber bu konuda belirleyicidir.*” Kâdî İyâz ise haber-i vâhid haberlerle sıfat ve fiillerin Allah’a nispetini kabul eder. Cemîl ya da Refik gibi sıfatlarla duâ edilmesi, bu sıfatların amele müteallik yönünü göstermektedir. Yine Kâdî İyâz’a göre adı geçen isimler, “*Bütün güzel isimler Allah’a mahsustur. O takdirde ona bu isimlerle duâ edin.*”⁶¹⁷ “وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا” ayetinin manasına dâhil olmaktadır.

Mâzerî, haber-i vâhidin Kur’ân’ı tahsis edip edemeyeceği, ederse hangi şartlarda edebileceği konusunu gündeme getirmektedir. Örneğin, Fâtîma bint Kays’ı kocası yolculukta iken bain talakla boşadı, bu kararını Ayyaş b. Ebû REbûa ile bildirdi ve bu esnada Fâtîma’nın azımsadığı bir miktar yiyecek gönderdi. Bunun üzerine Fâtîma bint Kays, kocasından evinde oturma ve nafaka talebinde bulundu. Bu talebine olumsuz karşılık gelince durumu Hz. Peygamber’e aktardı. Hz. Peygamber de bain talakla ayrılmış bir kadının nafaka ve süknâ hakkı olmadığını kendisine bildirdi.⁶¹⁸ Bu hadiseyle alakalı Hz. Ömer’e Fâtîma binti Kays hadisi aktarıldığında doğru söyleyip söylemediği bilinmeyen bir kadının rivâyetine bakarak Allah’ın kitabını ve Rasûlü’nün sünnetini terk edemeyeceğini belirtmiş, akabinde “*Apaçık bir hayâsızlık yapmış olmadıkça onları evlerinden çıkarmayın, kendileri de çıkmazlar.*”⁶¹⁹ ayetini okumuştur.⁶²⁰

Mâzerî, boşanmış kadının nafaka ve süknâ hakkı konusunda farklı görüşlerin ortaya çıktığını aktarmıştır. Ebû Hanife böyle bir kadının hem nafaka hem de süknâ hakkını elde edeceğine karar vermiştir. Her ne kadar Hz. Peygamber, Fâtîma binti Kays’a nafaka ve süknâdan mahrum etmişse de Hz. Ömer; “hatırda tutup unuttuğu bilinmeyen” kadının söylediklerine itimat etmeyerek “*Apaçık bir hayâsızlık yapmış*

⁶¹⁷ A’raf, 7/180.

⁶¹⁸ Müslim, “Talâk”, 36-54.

⁶¹⁹ Talâk 65/1.

⁶²⁰ Müslim, “Talâk”, 46.

olmadıkça onları evlerinden çıkarmayın, kendileri de çıkmassınlar."⁶²¹ ayetinin zahirine göre amel etmiştir. Bu malumatı aktardıktan sonra Mâzerî, genel bir kaideye şöyle işaret etmektedir: "Hz. Ömer'in bu değerlendirmesinde herhangi bir delille desteklenmemiş haber-i vâhidin Ku'rân'ı tahsis etmeyeceğine bir işaret bulunmaktadır."⁶²²

İmâm Mâlik, bain talakla boşanmış kadının iddeti içerisinde ne nafaka ne de süknâ hakkının olduğunu düşünmektedir. "Eğer gebe iseler, doğum yapıncaya kadar nafakalarını karşılayın."⁶²³ ayetinin zahirine binaen ancak iddet bekleyen kadın hamile ise nafakayı hak etmektedir. Mâzerî, haber-i vâhid olan rivâyetin, mantûkun hükmünün kayıtlardan birini taşıyaması sebebiyle ibarede yer almayan lafız hakkında geçerli olmaması anlamına gelen delîlü'l-hitâbı, bir başka anlamıyla mefhûmü'l-muhâlefeyi teyit ettiğine kaidir. Yani, ayet hamile olanların dışındakileri nafaka alma kapsamına dahil etmemektedir. Yine hadis de bu vasıftaki kadınlar için nafaka almayı yasaklamaktadır ki haber-i vâhid ayetin mefhumunu desteklemektedir.

Mâzerî'nin, İmâm Mâlik'in haber-i vâhîde gösterdiği yaklaşımı benimsediği gözlemlenmektedir. Zira İmâm Mâlik, "Ku'ân'ın zahir anlamı, haber-i vâhid'den üstün iken başka bir delille desteklenen haber-i vâhid Kur'ân'ın umumunu tahsis edebilmektedir"⁶²⁴ görüşüne ulaşmıştır. İmâm Mâlik, Hz. Peygamber'in Fâtıma bint Kays'a süknâ hakkı tanımamasına rağmen "O kadınları, durumunuza uygun olarak kendi oturduğunuz yerde oturtun."⁶²⁵ ayetinin zahir anlamına göre bu vasıftaki kadına süknâ hakkı tanımıştır. Zira Hz. Ömer'in fetvası, haber-i vâhîde muhâlif ayeti teyit anlamındadır.⁶²⁶

2.1.2.1. Mürsel Hadis

⁶²¹ Talâk 65/1.

⁶²² Mâzerî, *el-Mu'lim*, 2/204.

⁶²³ Talâk 65/6.

⁶²⁴ İsak Emin Aktepe, *Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 207.

⁶²⁵ Talâk 65/6.

⁶²⁶ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 2/204.

Sahih hadis; senedin sonuna kadar âdil, zabt sahibi olan râvinin yine kendisi gibi âdil, zabt sahibi râviden muttasıl, şâz ve muallel olmayan bir isnadla nakletmesidir.⁶²⁷ Sahih hadîsin birinci şartı, senedin kesintisiz (muttasıl) olmasıdır. Seneddeki kopukluğun durumuna göre, mürsel, muallâk, munkatı‘ ve müdelles ismini alan zayıf hadisleri Mâzerî ve Kâdı İyâz’ın nasıl ele aldıklarını irdeleyeceğiz. Mâzerî bu konuları ele alırken Dârekutnî (ö. 385/995), Ebû Mes‘ûd ed-Dımaşkî (ö. 401/1010-11), Ebû Ali Gassânî’nin (ö. 498/1105) değerlendirmelerini nakletmekle yetinmiş, neredeyse kendi kanaatine hiç yer vermemiştir. Kâdı İyâz, Mâzerî’nin Müslim’de bulunan muallâk hadislerle ilgili Gassânî’den aktardığı bilgileri tenkit etmiştir.

Tâbiûndan bir kimsenin; “Rasûlullâh şöyle buyurdu.” diyerek aktardığı hadise mürsel hadis denmektedir.⁶²⁸ İbnü’s-Salâh’ın yaptığı: “Yaşı ister büyük ister küçük olsun herhangi bir tâbiûnin mutlak olarak Hz. Peygamber’in söz, fiil veya takrirlerini râvinin, rivâyeti aldığı kişiyi zikretmeksizin naklettiği hadistir”⁶²⁹ tanımını bulunmaktadır. Bu tanım, günümüzde de kabul gören bir tanımdır. Bu bağlamda Kâdı İyâz’ın da işaret ettiği gibi müteahhirûn dönemi muhaddislerinin geneli mürsel kavramını “tâbiûnun doğrudan Hz. Peygamber’den yaptığı rivâyetler”⁶³⁰ için kullanırken erken dönem Alimlerin ve fukahânın onu munkatı‘ ile müterâdif manada kullandıkları anlaşılmaktadır.⁶³¹ Bu görüşü benimseyenler arasında Şâfîî, Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Hâtim er-Râzî, Mâzerî, gibi âlimler bulunmaktadır.⁶³² Mürsel hadisin

⁶²⁷ Ebû Amr Osman b. Abdurrahman İbnü’s-Salâh, *Ulümü’l-hadis*, thk. Abdüllatif el-Hemîm, Yâsîn el-Fahl (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2002), 79.

⁶²⁸ İbn Hacer, *Nüzhetü’n-nazar*, 89.

⁶²⁹ Ebû’l-Fazl Abdürrahîm b. Hüseyin, Irâkî, *et-Takyîd ve’l-izâh limâ utlika uğlika min Mukaddîmeti İbni’s-Salâh*, thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân (Medine: el-Mektebetü’s-Selefiyye, 1969), 66.

⁶³⁰ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/166.

⁶³¹ Yavuz Köktaş, “Mürsel Hadis Kavramının Gelişiminde İbnü’s-Salâh’ın Rolü”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2019), 245.

⁶³² Salâhaddin Halil b. Keykeldî Alâî, *Câmiu’t-tahsil fî ahkâmi’l-merâsîl*, thk. Hamdi Abdülmecîd es-Selefi (Beyrût: Âlemü’l-Kütüb, 1986), 26,62. Mâzerî, *İzâhü’l-mahsûl*’da mürsel hadisi şu şekilde tanımlar; “Talebenin hocasının hocasından rivâyetidir. Sahnûn’un Mâlik’ten rivâyeti gibi. Sahnûn’un Mâlik’le görüşmediğini biliyoruz ya da Mâlik’in İbn Ömer’den rivâyeti gibi.” Bu açıklamalardan senedin neresinde yer alırsa alsın, senette kopukluk olan munkatı‘ terimi ile mürsel kavramının eşdeğer kullanıldığını görmekteyiz. Bk. Mâzerî, *İzâhü’l-mahsûl*, 485

hükmü ile ilgili farklı görüşler bulunmakla beraber -Müslim'in de belirttiği üzere- muhaddislerin büyük çoğunluğuna göre zayıftır.⁶³³

Muhaddislerin ıstılahına karşılık gelen mürsel rivâyet sayısının Müslim'in *el-Câmi 'u's-sahîh*'inde on adet olduğu belirtilmiştir.⁶³⁴ Bazı âlimler mürsel hadislerden dolayı Müslim'i tenkit etmişlerdir. Mâzerî ve Kâdı İyâz'a göre, Müslim tenkit edilen o hadisleri müsned hadislerden sonra mütâbî ya da şâhid olarak veya rivâyetteki ihtilafları göstermek maksadıyla eserine almıştır. Zaten Müslim'in mürsel olarak zikrettiği başka yerde muttasıl senedine yer vermediği tek bir hadis vardır. O da Ebû'l-A'lâi b. eş-Şihhîr tarafından rivâyet edilen, "*Rasûlullâh'ın hadislerinin bir kısmı diğerini nesh ederdi.*"⁶³⁵ sözüdür. Ebû'l-A'lâi b. eş-Şihhîr'in sahâbe olarak bilinmediği, adının Yezîd olduğu bilgisini veren Kâdı İyâz, Ebû'l-A'lâi'den nakille: "*Ben Hasan el-Bâsrî'den on yaş büyüğüm. O, Hz. Ömer'in hilâfetinin bitmesine iki sene kala dünyaya geldi*" tarihi bilgilere dayanarak Ebû'l-A'lâi b. eş-Şihhîr'in tâbîî, dolayısıyla rivâyetin de mürsel olduğunu ortaya koyar.⁶³⁷ Suyûtî, bu rivâyetin başka hiçbir sahâbiden mevsûl rivâyet edilmediği bilgisini verir.⁶³⁸ Üzerinde durduğumuz rivâyetin muttasıl-müsned olarak tariki bulunmasa da Kâdı İyâz bu mürsel haberle istiḥat edildiğini ilave etmektedir. Bu rivâyete dair Mâzerî ise herhangi bir açıklama yapmamaktadır.

Mâzerî ve Kâdı İyâz mürsel haberleri değerlendirirken onların aynı bölümde mevsul rivâyetlerin ardından mütabaât yoluyla zikredildiğini belirtmektedirler. Bir örnekle izah etmek gerekirse: "Yahyâ b. Yahyâ > Mâlik > Damra b. Saîd el-Mâzinî > Ubeydullâh b. Abdullâh > Ömer b. el-Hattâb > Ebû Vâkîd el-Leysî tariki ile gelen hadiste Hz Ömer, Ebû Vâkîd el-Leysî'ye: "Rasûllâh, Ramazan ve Kurban Bayramı

⁶³³ Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî Müslim b. Haccâc, *el-Müsnedü's-sahîh el-muhtasar mine's-sünen binakli'l-adli ilâ Rasûlillah*, thk. Yâsir Hüseyin vd. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2016), 75.

⁶³⁴ Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 109.

⁶³⁵ Müslim, "Hayz", 82.

⁶³⁷ Ebû'l-Haccâc Yusuf b. Abdurrahman, Mizzî, *Tehzibü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, nşr. Beşşâr Avvad Ma'ruf (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 32/172. Kâdı İyâz, *İkmâl*, 2/195.

⁶³⁸ Ebû'l-Fazl Abdurrahman b. Ebû Bekir, Suyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takribi'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe el-Fâryâbî (Riyad: Dâru Taybe, ts.), 1/234.

namazlarında ne okuyordu diye sormuş. O da: Rasûllâh, Kâf ve İnşikâk sûrelerini okurdu.” cevabını vermiştir.⁶³⁹

Kâdı İyâz, عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ؛ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ ibâresindeki “enne” lafzından ve Ubeydullâh b. Abdullâh’ın Ömer b. el-Hattâb’la görüşmediğinden hareketle bu rivâyetin zâhiren mürsel olduğunu ifade eder.⁶⁴¹ Dolayısıyla Ubeydullâh b. Abdullâh’ın Hz. Ömer’den nakli ile rivâyet, mürsel hadis olarak değerlendirilir. Nitekim İbn Ebû Hâtim, Ubeydullâh b. Abdullâh’ın Ömer b. el-Hattâb’dan mürsel rivâyetlerinin olduğunu aktarır.⁶⁴² Ancak Kâdı İyâz, Müslim’in başka bir tarikle verdiği rivâyetle bu şüphenin ortadan kalktığını ifade eder. İshâk b. İbrâhîm> Ebû Âmir el-Akadî> Fuleyh> Damra b. Saîd> Ubeydullâh b. Abdullâh b. Utbe> Ebû Vâkîd el-Leysî rivâyet zinciriyle gelen: “Ebû Vâkîd el-Leysî, Ömer b. el-Hattâb bana Rasûlullâh’ın bayram namazlarında ne okuduğunu sordu. Ben de ‘İnşikâk ve Kâf surelerini’ dedim.”⁶⁴³ bilgileri mevcuttur. Kâdı İyâz’a göre “عن عبيد الله بن عبد الله بن عتب، “ عن أبي واقد الليثي kaydıdan Ubeydullâh’ın senedi Ebû Vâkîd yoluyla Hz. Ömer’e dayandırdığı görülmektedir. Bundan dolayı hadis, hiç şüphe götürmeyecek şekilde sahih ve muttasıldır.⁶⁴⁴

Zaman zaman Mâzerî ve Kâdı İyâz mürsel hadis konusunda Dârekutnî’nin değerlendirmesine temas edip ondan gelen bilgiyi aktarmakla yetinirler. *el-İlzâmât ve ’t-tetebbu*’da “Muhammed b. Sehl b. Asker et-Temîmî> Yahyâ b. Hassân (ح) Abdullâh b. Abdurrahmân ed-Dârimî> Yahyâ b. Hassân> Muâviye, yani İbn Selâm> Zeyd b. Selâm> Ebû Selâm> Huzeyfe el-Yemân” şeklinde bir sened yer almaktadır.⁶⁴⁵ Dârekutnî bu isnada dair şu bilgileri vermektedir: “Bu bana göre mürseldir, çünkü Ebû Selâm, Huzeyfe’den hadis işitmemiştir. Huzeyfe Kûfe’de ikâmet etmiş ve Hz. Osmân’ın katlinden kırk gün sonra vefat etmiştir.”⁶⁴⁶

⁶³⁹ Müslim, “Salâtü’l-İdeyn”, 14.

⁶⁴¹ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 3/304.

⁶⁴² Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebû Hâtim, *el-Merâsîl*, thk. Şükrüllâh Nimetullâh Kûcânî (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1397), 120.

⁶⁴³ Müslim, “Salâtü’l-İdeyn”, 15.

⁶⁴⁴ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 3/304.

⁶⁴⁵ Ebû’l-Hasen Ali b. Ömer Dârekutnî, *el-İlzâmât ve ’t-tetebbu*, thk. Ebu Abdurrahman Mukbil b. Hadî el-Vadiî (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1985), 182.

⁶⁴⁶ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 6/257; Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl*, 5/499.

Mâzerî ve Kâdı İyâz, Dârekutnî'nin değerlendirmelerini aktarmaya eserlerinin farklı yerlerinde devam ettirmektedirler. Bir diğer örnekle şu şekilde karşılaşmaktayız: Harmele b. Yahyâ et-Tücîbî> Abdullâh b. Vehb> Ebû Şureyh> Abdülkerîm b. el-Hâris> el-Müstevrid el-Kuraşî senediyle; Romalılar, yeryüzündeki insanların sayıca en çoğu olduğu zaman kıyametin kopacağı ile ilgili hadis bulunmaktadır.⁶⁴⁷ Kâdı İyâz, Dârekutnî'nin “*Abdülkerîm, Müstevrid’le muâsır olmadığı için mürseldir.*” açıklamasına yer vermektedir.⁶⁴⁸

Müslim radâ bâbının ilk hadisini, Abdülmelik b. Ebû Bekir b. Abdurrahmân b. el-Hâris b. Hişâm> Ebû Bekir b. Abdurrahmân> Ümmü Seleme⁶⁴⁹ şeklinde muttasıl olarak tahrîc eder. Bir sonraki hadisi, Abdülmelik b. Ebû Bekir’in Ümmü Seleme’den rivâyetini mürsel olarak sevk etmesinden dolayı eleştirilmiştir. Kâdı İyâz, Müslim’i mürsel hadislere yer vermekle tenkit edenlere karşı şöyle müdafaa etmektedir: “*Burada Müslim’e itiraz edilip tenkit edilemez. Zira eserinin başlangıcında illetli hadislere dikkat çekeceğini belirtmişti. Eserini tamamlayamadan vefat ettiğini düşünenlerin aksine, üzerinde tartışılan rivâyetler bu kapsamda değerlendirilir.*”⁶⁵⁰ Müslim, *Sahîh*’in mukaddimesinde râvileri üç sınıfa ayırmıştır. Birinci sınıf râviler, sağlam hâfız olanlardır. İkinci sınıfta olanlar, hafıza ve sağlamlıkta orta halli olan mestur râvilerdir. Üçüncü kısım zayıf ve metrûk râvilerden oluşmaktadır.⁶⁵¹ Hâkim en-Nîsâburî, Müslim’in her tabakadaki râviler için müstakil birer kitap telif etmeyi amaçladığını, ne var ki ömrünün buna yetmediğini, bu sebeple sadece birinci kısmı tamamladığını iddia etmektedir. Kâdı İyâz, Hâkim’in iddiasının yerinde olmadığını kaydetmektedir. Müslim, bu rivâyette olduğu üzere muttasıl ve mürsel rivâyetleri bir arada vermek suretiyle râvilerin ihtilafına işaret etmektedir.⁶⁵²

Mâzerî ve Kâdı İyâz yaptıkları tespitlerle, Müslim’in isnad lafızlarında gösterdiği titizliğe dikkat çekmektedirler. Örneğin, Müslim: “Muhammed b. Mihrân er-Râzî> Velîd b. Müslim> Evzâ’î> Abde> Ömer b. el-Hattâb” tarikini

⁶⁴⁷ Müslim, “Fiten”, 35.

⁶⁴⁸ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 8/436.

⁶⁴⁹ Müslim, “Radâ”, 41.

⁶⁵⁰ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 4/663.

⁶⁵¹ Müslim, *Mukaddime*, 61-62.

⁶⁵² Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/86.

başlayarak rivâyet ettiği 61 adet hadis bulunur.⁶⁶⁰ Süfyân b. Uyeyne, Mâlik'in ancak sikâ râvilerden ve sahih rivâyetleri belağânî tabiriyle naklettiğini kaydeder.⁶⁶¹ Süfyân'ın açıklamasında Mâlik'in metodolojisinin bilindiğine dair bir imayı görmek mümkündür.

Özetle söylemek gerekirse, Mâzerî'nin terminolojisinde mürsel kavramı munkatı“ hadis olarak yer almaktadır. Onun hadis usûlü kavramları kullanımı, mütekaddim Alimlerin ıstılahına göredir. Mütekaddim-müteahhir ayrımı h. 463 yılında vefat eden Hatîb el-Bağdâdî ile başladığı düşünüldüğünde Mâzerî'nin hadis usûlüne çok fazla mesai harcamadığı anlaşılmaktadır.

2.1.2.2. Maktû Hadis

Maktû hadis, hadis usûlü kitaplarında yaygın olarak “isnadı tâbiûnda veya sonraki herhangi bir tabakada biten ve onlara ait söz veya fiilleri bildiren hadis”⁶⁶² şeklinde tanımlanmıştır. Ancak maktû, terim anlamı kazanmadan önce “özellikle ilk dört asırdaki müellifler tarafından senedinde kesinti veya kapalılık bulunan hadisleri belirtmek üzere kullanılmıştır. Kaynaklarda, maktûyu bu anlamda kullanan müellifler içerisinde İmâm Şâfî (ö. 204/820), Ebû Bekir el-Humeydî (ö. 219/834), Ebu'l-Kâsım et-Taberânî (ö. 360/971) ve Dârekutnî (ö. 385/995) zikredilmektedir.”⁶⁶³ İsmi sayılan Alimlerden sonra maktû hadisi karşılayan terim munkatı‘ hadis olmuştur. Munkatı‘ hadisin kaynaklarda kapsamı birbirinden farklı iki tanımın yapılmaktadır. “Geniş anlamıyla munkatı‘, hangi tabakada ve ne şekilde olursa olsun isnadında bir veya birden fazla râvisi düşmüş hadise denirken özel anlamıyla munkatı‘, isnadında sahabî veya tâbiîye varmadan bir râvisi düşen hadise denmektedir.”⁶⁶⁴ Zaman zaman

⁶⁶⁰ Salahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 103. İbn Abdilber, *et-Temhîd* isimli eserinde; Mürsel, munkatı‘, mu‘dal olmak üzere 61 mürsel hadisin dördü hariç diğerlerini başka tariklerden muttasıl senedlerini bir araya getirmiştir. bk. İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 24/248.

⁶⁶¹ Muhammed Ebû Zehv, *el-Hadîs ve'l-muhaddisûn inayetü'l-ümmeti'l-İslâmiyye bi's-sünneti'n-nebevîyye*, 248.

⁶⁶² Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, Nevevi, *et-Takrib ve't-teysir li-ma'rifeti süneni'l-beşiri'n-nezir fi usuli'l-hadis*, thk. Muhammed Osman el-Huş (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1985), 34.

⁶⁶³ Mustafa Macit Karagözoğlu, *Maktû Hadis ve Delil Değeri* (Ankara: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2007), 23-24.

⁶⁶⁴ Karagözoğlu, *Maktû Hadis ve Delil Değeri*, 23.

munkatı‘ hadisin, muallâk hadis başlığı altında incelenmesinde,⁶⁶⁵ kanaatimizce munkatı‘ rivâyetin geniş anlamının göz önünde bulundurulması etkili olmuştur.

Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'inde 1341 hadisin varlığı hadis ilmiyle uğraşanları ziyadesiyle meşgul etmiştir. Her ne kadar bu hadislerin çoğunluğu müellif tarafından eserin farklı yerinde muttasıl olarak tahrir edilse de 160 kadar hadis muallâk olarak kalmıştır.⁶⁶⁶ Buhârî ile birlikte Müslim'in *Sahîh*'ini birlikte değerlendiren kaynaklar, *el-Câmiu's-Sahîh*'de 17, 14 ya da 12 muallâk hadis⁶⁶⁷ olduğuna dair farklı sayılar vermektedir. Bunun sebebi *Sahîh*'in bazı nüshalarında maktû/munkatı‘ olarak rivâyet edilirken diğer bazı nüshalarında muttasıl olarak rivâyet edilmesidir. Mâzerî, Müslim'in *Sahîh*'inde 14 muallâk hadisin olduğunu Gassânî'ye tabi olarak zikretmektedir.

Esasen Müslim'in *Sahîh*'ine yönelik ifade edilen “muallâk” terimi munkatı‘ kavramına denk düşmektedir. Bu görüşü serdedenlerin iddialarını Gassânî vasıtasıyla Dârekutnî'ye dayandırdıkları düşünüldüğünde, muallâk-munkatı‘-maktû terimlerini eş anlamlı olarak kullandıkları ortaya çıkmaktadır. Bu tezi dillendiren Alimlerden olan Mâzerî, Ebû Ali Gassânî'den nakille Müslim'in kitabındaki muallâk hadis sayısını on dört olarak tespit ettiğini kaydeder. Zımmen Gassânî'nin tenkidini sürdürür.⁶⁶⁸

Biz bu bölümde kavram kargaşası olmaması adına Dârekutnî'nin esas aldığı “maktû” terimini kullanacağız. Kâdî İyâz, Mâzerî'nin iddia ettiği maktû rivâyetlerin bir kısmına itiraz etmiş, böyle rivâyetlerin bazısına munkatı‘, bazısına da meçhul râvinin rivâyeti demenin doğru olacağını savunmuştur. Bu başlıkta konunun dağılmaması adına sadece Mâzerî'nin kanaati üzerinden değerlendirme yapılacak, ilgili bölümlerde Kâdî İyâz'ın görüş ve itirazlarına yer verilecektir.

Sahîhâyn'in râvi ve senedlerine yönelik Gassânî'nin dışında telif edilen pek çok çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmaların bir kısmı *Sahîhâyn* hadislerinin tenkidine

⁶⁶⁵ Osman Aydın, “Buhârî'nin Tercemelerde Yer Verdiği Mu'allâk Rivâyetlerin Hadîs Usûlü ve Musannifin Yöntemi Açısından Değeri”, *V. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi - Bildiriler Kitabı III*, ed. Nuriye Kayar (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Basımevi Müdürlüğü, 2014.), 3/24.

⁶⁶⁶ Haldun Ahdeb, *Esbâb-ü ihtilâfi'l-muhaddisîn* (Cidde: ed-Dârü's-Suudiyye, 1987), 1/330.

⁶⁶⁷ Dilek Tekin, *Yazılı-Şifâhî Rivâyet Bağlamında Müslim'in Eser Sahibi Hocalarından Rivâyetleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 78.

⁶⁶⁸ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/257; İbnü's-Salâh, *Siyâne*, 76.

ve bu tenkitlere verilen cevaplara dairdir. Bilindiği kadarıyla bu eserleri, senedleri bakımından tenkit edenlerin ilki, Buhârî'den sonra yaşayan Dârekutnî'dir (ö. 385/995). *Kitabü't-tetebbu'*, *Sahîhâyn*'de bulunup da illetli olduğunu ileri sürdüğü 218 hadisi içerir. Dârekutnî'nin *Sahîh-i Müslim*'e yönelttiği tenkitleri cevaplandırmak üzere Ebu Mes'ud ed-Dımaşkî (ö. 401/1010), *Cevâbü Ebi Mes'ud Muhammed b. İbrâhîm b. 'Ubeyd ed-Dımaşki 'amma beyyene fihi galata Ebi'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc* adlı bir reddiye yazmıştır. Bir diğer çalışma, *Sahîhâyn*'ın bazı nüshalarının rivâyeti sırasında senedlerde yapılan hataları, Ebu Ali el-Gassânî, *et-Tenbih ale' evhâmi'l-vâkia fi's-Sahîhayn min kibeli'r-ruvât* adlı eserinde tespit etmiştir.

Sahîhâyn'a yapılan bu tür eleştirilere cevap veren Reşîd el-Attâr diye bilinen Ebu'l-Hüseyn Reşîdüddin Yahyâ b. Ali (ö. 662/1264) *Gurerü'l-fevâidi'l-mecmû'a fi beyâni ma vaka'a fi Sahihi Müslim mine'l-ahâdîsi'l-maktû'a* adlı eserinde *Sahîh-i Müslim*'i savunmuştur.⁶⁶⁹ Reşîd el-Attâr'ın munkatı' rivâyetleri ele aldığı kitabının adında “maktû'a” ismini kullanması geç bir dönemde bile kavramların birbiri yerine kullanılmaya devam ettiğini göstermektedir. Müslim'de bulunan az sayıdaki maktû/muallak/munkatı' hadislerle ilgili *Gurerü'l-fevâid* eserinde Reşîd el-Attâr gerek *Sahîh*'te, gerek başka hadis külliyyatındaki muttasıl isnadlara işaret eder. O, İbnü's-Salâh'ın *Sahîh*'te 12 tane maktû hadis bulunduğu iddiasına katılır. Mâzerî'nin Gassânî'den naklettiği maktû rivâyetler şunlardır:

- Teyemmüm Bâbı⁶⁷⁰
- Teşehhütten Sonra Nebi'ye Salât Okuma Bâbı⁶⁷¹
- İhram Tekbîri ile Kıraat Arasında Okunacak Duâ Bâbı⁶⁷²
- Kabristana Girilince ve Yatanlara Ne Okunacağı Bâbı⁶⁷³
- Borcun Bir Kısmını Hesaptan Düşürme Bâbı⁶⁷⁴
- Borcun Bir Kısmını Hesaptan Düşürme Bâbı⁶⁷⁵

⁶⁶⁹ Kandemir, “Sahihayn'e Yöneltilen Tenkitlerin Değeri”, 342-343.

⁶⁷⁰ Müslim, “Hayz”, 114; Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/257.

⁶⁷¹ Müslim, “Salât”, 68; Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/396.

⁶⁷² Müslim, “Mesâcid”, 148; Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/283.

⁶⁷³ Müslim, “Cenâiz”, 103; Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/329-330.

⁶⁷⁴ Müslim, “Müsâkât”, 19; Mâzerî, *el-Mu'lim*, 2/183.

⁶⁷⁵ Müslim, “Müsâkât”, 21;

- Yiyecek Maddelerinde İhtikâr Yapmanın Haram Kılınması Bâbı⁶⁷⁶
- Allah (c.c.) Bir Ümmete Rahmet Dilediği Zaman Evvelâ O Ümmetin Peygamber'in in Ruhunu Kabzetmesi Bâbı⁶⁷⁷
- Hz. Peygamber'in “Yüz Sene Sonra, Bugün Yeryüzünde Yaşayanlardan Kimse Kalmayacak” Bâbı⁶⁷⁸
- Yahudi Ve Hristiyanların Yollarına Uyuma Bâbı⁶⁷⁹
- Yöneticilerin İyileri ve Kötüleri Bâbı⁶⁸⁰
- “Orta Namaz, İkinci Namazıdır.” Diyenlerin Delili Bâbı⁶⁸¹

İbnü's-Salâh, sayılan on dört maktû/muallak hadis in mevsûl tariklerinin olduğu ve Mâzerî'yi bunları tahriç etmediği gerekçesiyle şöyle eleştirmektedir: “Mâzerî, Gassânî'den Müslim'in *Sahîh*'inde 14 farklı rivâyette ta'lik bulunduğunu nakletmiştir. Durum iddia edilenin aksinedir. Zira bu rivâyetlerden hiçbirisi böyle tahriç edilmemiştir. Bu hadisler sahih ve mevsûl olup, mütâbaat için zikredilmiş veya aynı bölümde mevsûl olarak nakledilmiş olanlar vardır.”⁶⁸² İbnü's-Salâh bu tür rivâyetlerin mevsûl olduğunu savunması ile birlikte Mâzerî ve Gassânî'nin iddia ettiği gibi görünürde *Sahîh*'de on dört maktû hadis değil, on iki rivâyet olduğunu ifade eder. Bu iki rivâyeti de şöyle izah eder: “İbn Ömer'in aktardığı ‘Bana bu geceniz gösterildi’⁶⁸³ rivâyetinin senedini Mâzerî farklı iki yerde⁶⁸⁴ zikretmesinden dolayı sayısı on üçe düşmektedir. Yine ‘Teşehhütten sonra Nebi'ye salât okuma bâbındaki’⁶⁸⁵ munkatı‘ senedin Müslim'in nüsha sahibi râvilerinden Cülûdî'nin (ö. 368/978) mevsûl nakletmesinden ötürü, maktû hadis sayısı on iki olmaktadır.”⁶⁸⁶

⁶⁷⁶ Müslim, “Müsâkât”, 130;

⁶⁷⁷ Müslim, “Fedâil”, 24; Mâzerî,

⁶⁷⁸ Müslim, “Fedâilü's-Sahâbe”, 217; Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/279.

⁶⁷⁹ Müslim, “İlim”, 6; Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/315.

⁶⁸⁰ Müslim, “İmâre”, 65;

⁶⁸¹ Müslim, “Mesâcid”, 208; Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/289-290.

⁶⁸² İbnü's-Salâh, *Sıyâne*, 75-84.

⁶⁸³ Müslim, “Fedâilü's-Sahâbe”, 217.

⁶⁸⁴ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 2/279; Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/279.

⁶⁸⁵ Müslim, “Salât”, 68; Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/396.

⁶⁸⁶ Ebü'l-Hüseyn Yahyâ b. Ali Reşîd Attâr, *Gurerü'l-fevâidi'l-mecmûa fi beyâni ma vekaa fi Sahîhi Müslim mine'l-esânîdi'l-maktûa*, nşr. Sa'd b. Abdullâh Al-i Humejd (Riyad: Mektebetü'l-Mearif, 2001), 138.

Sahîh'te hadis usûlü kaidelerinin istikrar kazandığı anlamda tek muallâk hadis örneği: “وَرَوَاهُ الْأَشْجَعِيُّ، عَنْ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ، عَنِ الْأَسْوَدِ بْنِ قَيْسٍ، عَنْ شَقِيقِ بْنِ عُبَيْدَةَ، عَنِ الْبِرَاءِ بْنِ عَارِبٍ:”⁶⁸⁷ isnadıyla yer almıştır. Müslim ile Eşca‘î arasında inkıta söz konusudur.⁶⁸⁸ Gassânî, bu hadisi de muallâk senedler arasında zikretmesine karşılık⁶⁸⁹, inkıta ile ilgili ne Mâzerî ne de Kâdı İyâz herhangi bir açıklamaya yer verir. Söz konusu senedde, müellifin tasarrufuyla râvi ya da râviler hazfedilmiştir. Burada Müslim, hadis istilâhında kullanılan muallâk terimiyle örtüşecek şekilde bir tasarrufta bulunmuştur. Reşîd b. Attâr Dârîmî'nin rivâyeti, الاشجعي < الليث > ابراهيم بن ابن الليث isnadıyla naklettiğini, senedinin bu haliyle muttasıl olduğunu ve yapılan tenkidi onaylamadığını beyan eder.⁶⁹⁰ Mâzerî'nin inkıta hususuna değinmemesinin sebebi maktû rivâyetleri Gassânî'den sadece nakleden konumunda olmasındandır.

Konuyla ilgili olarak İbn Hacer “muallâk hadis; eserin başka yerinde aynı senedle bulunursa râvinin ya da râvilerin sikâ ve ta‘likin ihtisar maksadıyla yapıldığı anlaşılır. Muhaddis, tedlîs ile tanınan hocasından semâ yolu ile alması halinde de ta‘like başvurabilir. Bir diğer ihtimal; râvi her ne kadar sikâ olsa da, müellifin şartlarına uymuyorsa ta‘lik yapılabilir. Müellif, bu ihtimaller dairesinde hadislerini ta‘lik ile alabileceği gibi bazen mütâbaat yoluyla da alabilir”⁶⁹¹ açıklamasında bulunmaktadır. Müslim, *Sahîh*'indeki tek muallâk hadisi bu ihtimallerden birini gözeterek eserine almıştır.

2.1.2.3. Munkatı‘ Hadis

Kâdı İyâz, *İkmâl*'de Hâkim'den nakille “İsnadda tâbîiye varmadan önce hadis işitmediği hocasından naklettiği rivâyettir. İsmi söylenmemiş, mübhem râvinin rivâyeti de munkatı‘ hadise dâhil edilir” tespitini aktarmaktadır.⁶⁹² Nitekim Kâdı İyâz

⁶⁸⁷ Müslim, “Mesâcid”, 208.

⁶⁸⁸ Eşca‘î'nin adı; Ubeydullâh b. Ubeydurrahmân olup Kûfe'de doğmuş, Bağdat'a göç etmiş, vefat edinceye kadar orada ikâmet etmiştir. Süfyân es-Sevrî'den otuz bin hadis dinlediğini aktarır. 182 senesinin başlarında vefat etmiştir. Müslim'in 206 yılında doğduğu göz önüne alınırsa inkıta ortaya çıkar. bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 9/108-110.

⁶⁸⁹ Gassânî, *Takyîdü'l-mühmel*, 805.

⁶⁹⁰ Attâr, *Gurerü'l-fevâid*, 139.

⁶⁹¹ Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Taglîku't-ta'lik*, thk. Saîd Abdurrahmân Mûsâ (Beyrût: Mektebetü'l-İslâmî, 1985), 2/19.

⁶⁹² Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/166.

Mâzerî'nin meçhulün rivâyetini maktû hadis diye isimlendirmesini Hâkim'e dayandırdığını ifade etmektedir.⁶⁹³ Dârekutnî'den hareketle Mâzerî'nin maktû terimini, munkatı' olarak kabul ettiğini ve konuyu bu minvalde işleyeceğimizi beyan etmiştik. Bu başlığı Kâdı İyâz'ın kabullerine göre oluşturup, Mâzerî'ye yönelttiği tenkitleri ele alacağız.

Ebû Sa'îd el-Hudrî'den rivâyet edilen, birkaç arkadaşımız “عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا”⁶⁹⁴ ifadesi ile başlayan hadisin senedi hakkında yaptığı değerlendirmede Mâzerî, bu hadisin Müslim'de mevcut 14 maktû hadisin sonuncusu olduğunu zikreder.⁶⁹⁵ Kâdı İyâz, Mâzerî'nin Ebû Ali el-Gassânî'yi takip ederek maktû terimini kullandığını aktarır. Bu kullanımın yanlış olduğunu dile getirir. Kâdı İyâz'ın da içerisinde olduğu muhaddisler bu tür kullanımları meçhul râvinin rivâyeti olarak değerlendirmektedir. Kâdı İyâz maktû hadisi, Mâzerî'nin terminolojisine göre seneden bir râvinin düştüğü rivâyet olarak nakletmektedir.⁶⁹⁶

Nevevî, Mâzerî'nin maktû hadis tanımına eleştiri yönelir. Zira onun maktû diye tarif ettiği usul ve fıkıh alimlerine göre munkatı' veya mürsel rivâyetlerdir. Yine bu âlimlere göre maktû terimi, tâbî'ye nispet edilen hadistir. Müslim bu rivâyeti mutâbaat için getirmiştir. Hatta bu rivâyetin de Ebû İshak, İbrâhîm b. Süfyan tarikiyle muttasıl olarak nakledildiği pek çok nüshada görülmüştür.⁶⁹⁷ Nevevî'nin Mâzerî'yi tenkidi isabetli görülebilir. Mâzerî'nin bu kullanıma binaen hadis usûlü konularına çok kafa yormadığı da ilave edilebilir. Bununla birlikte maktû-munkatı' terimlerini eşdeğer kullananlar olmuştur. Şâfîî, Taberânî, İbnü's-Salâh ile başka alimlerin maktû terimiyle munkatı' hadisi kastettiklerini aktarmaktadır.⁶⁹⁸

إحدى من أصحابنا /غير واحد من أصحابنا/arkadaşlarımızdan pek çoğu> İsmâîl b. Ebû Üveys> Kardeşi> Süleymân – o İbn Bilâl'dir.-> Yahyâ b. Saîd> Ebu'r-Ricâl Muhammed b.

⁶⁹³ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 2/306.

⁶⁹⁴ Müslim, “İlm”, 6.

⁶⁹⁵ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 315.

⁶⁹⁶ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 8/163.

⁶⁹⁷ Nevevî, *Minhâc*, 16/220. Nevevî'nin farklı nüshalarda muttasıl olarak görülmüştür dediği rivâyet, Sahîh'in matbu nüshasında üzerinde tartışılan hadisten sonra aynı bâb içerisinde yer almaktadır. bk. Müslim, “İlm”, 3; Ahmed Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Şerhi*, 6/4843-4844.

⁶⁹⁸ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 47.

Abdurrahmân> Annesi Amra bint Abdurrahmân> Hz. Âişe⁶⁹⁹ olarak kayda geçen “Cevâih (Afetler) bâbında”⁷⁰⁰ bulunan iki maktû (munkatı‘)⁷⁰¹ hadisten ilkidir. Mâzerî, her ne kadar Müslim’i yukarıdaki seneden dolayı bu hadisi maktû kabul etse de “Bu rivâyet başka bir tarikten sabit olmuştur. Nitekim Buhârî, bu hadisi *Sahîh*’inde İsmâîl b. Ebî Üveys’den rivâyet etmiştir.⁷⁰² Aynı zamanda Müslim hac bahsinde⁷⁰³ ve “cihâd” kitabının sonunda⁷⁰⁴, Buhârî de⁷⁰⁵ zikri geçen İsmâîl’den vasitasız olarak rivâyet etmiştir” diyerek muttasıl tarikini de dikkatlere sunar.⁷⁰⁶ Müslim, Kitâbü’l-Liân⁷⁰⁷ ve Kitâbü’l-Fedâil’de⁷⁰⁸ Ahmed b. Yûsûf el-Ezdî> İsmâîl b. Ebî Üveys tariki ile rivâyet etmek suretiyle mübhem olan kısmı telâfi etmektedir.⁷⁰⁹ Mâzerî bu örnekte de görüldüğü üzere, Müslim’in munkatı‘“ senedlerinin muttasıl biçimlerini bulmaya gayret eder.

Kâdı İyâz, yukarıda sözü edilen isnada yönelik Mâzerî’nin maktû değerlendirmesini tenkit eder ve şöyle devam eder: “*Şayet râvi, ‘Bana pek çok kimse rivâyet etti.’, ‘Bana arkadaşlarımızdan birkaçı rivâyet etti.’, ‘Bana sikâ bir kimse rivâyet etti’ derse bunlar ehl-i hadise göre; ne maktû , ne mürsel, ne de mu’daldır. Bilakis bu hadis meçhul kimsenin rivâyetidir.*”⁷¹⁰ Kâdı İyâz bu tür rivâyetleri, inkita‘ kavramından ziyade râvinin şahsının, kimliğinin tanınmaması manasında cehâlet

⁶⁹⁹ Müslim, “Müsâkât”, 19.

⁷⁰⁰ Mâzerî’nin “Cevâih” bâbında olduğunu söylediği hadis Müslim, “Kitâbü’l-müsâkât”, 19: “Borcun bir kısmını hesaptan düşmenin müstehap oluşu bâbı”nda yer almaktadır. İbnü’s-Salâh *Siyâne* adlı eserinde, Müslim’de bulunan Gassânî’nin tespit ettiği munkatı‘rivâyetleri sayarken bu hadisi “ Havâic Bâbı”nda zikreder.Câih’in cem-i mükesseri olan Cevâih kelimesi doğru kullanımdır. İbnü’s-Salâh’ın havâic olarak naklinde harflerin yeri değişmiştir. Bk. İbnü’s-Salâh, *Siyâne*, 78.

⁷⁰¹ Mâzerî’nin maktû ile munkatıyı kastettiğini yukarıda izah etmiştik. Karışıklığa mahal verilmemesi adına daha sonraki kullanımlarda munkatıyı parantez içerisinde vermeyi uygun bulduk.

⁷⁰² Buhârî, “İstiskâ”, 15.

⁷⁰³ Müslim, “Hac”, 122.

⁷⁰⁴ Müslim, “İmâre”, 179.

⁷⁰⁵ Buhârî, “Mevâkîtü’s-Salât”, 20; Buhârî, “Talâk”, 19.

⁷⁰⁶ Mâzerî, *el-Mu’lim*, 2/183.

⁷⁰⁷ Müslim, “Talâk”, 12. Mâzerî’nin “Kitâbü’l-Liân” olarak verdiği başlık, Müslim’de “Kitâbü’t-Talâk” olarak geçmektedir.

⁷⁰⁸Müslim, “Fedâil”, 50. Müslim’de geçen tam sened şu şekilde yer almaktadır: Ubeydullâh b. Muhammed b. Yezîd b. Huneys ve Ahmed b. Yûsûf el-Ezdî> İsmâîl b. Ebî Üveys’tir. Müslim Kitâbü’l-İmâre,179’da; Abdullâh b. Mesleme b. Ka’neb ve İsmail b. Ebî Üveys ve Ebû Mus’ab ez-Zührî ve Mansûr b. Ebû Müzâhîm ve Kuteybe b. Sa’îd ile başlayan senette vasitasız İsmâîl b. Ebî Üveys’ten alındığı görülmektedir.

⁷⁰⁹ Mâzerî, *el-Mu’lim*, 2/184.

⁷¹⁰ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 5/ 222.

terimiyle izah etmenin daha doğru olacağını benimser. Mâzerî seneddeki meçhul râvilerin varlığını inkita‘ kapsamında değerlendirirken Kâdı İyâz konuya daha detaylı bir yaklaşımla meçhulün rivâyeti olarak bakar.

Nevevî, Kâdı İyâz’ın bu değerlendirmesini tasdik ederek bu hadisin başka bir tarikten sabit olmaması durumunda, bu rivâyetle ihticac olunamayacağını söylemektedir. Ancak diğer rivâyeti Buhârî, *Sahîh*’inde İsmâil b. Ebî Üveys’den rivâyet etmektedir. Nevevî, Müslim’in “غَيْرُ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِنَا” ifadesi ile Buhârî ve başkalarını kastedebileceğini ifade etmektedir.⁷¹¹ Nevevî sözlerinin devamında bu hadisin Müslim’de geçen diğer muttasıl tariklerini zikrederek maktû/muallak olarak tenkit edilen hadisin aslında pek çok yerde muttasıl tariklerinin mevcut olduğundan bahisle yapılan tenkidi onaylamadığını ortaya koymaktadır.

Mâzerî, munkatı‘ rivâyetlerin muttasıl senedlerini tespit konusunda, zaman zaman başka hadis kaynaklarını referans göstermektedir. Bu meyanda “Müminin necis olmayacağı” ile ilgili hadisin senedi *Sahîh*’te: Ebû Bekir b. Ebû Şeybe> İsmâil b. Uleyye> Humeyd et-Tavîl> Ebû Râfî’> Ebû Hureyre⁷¹² olarak yer almaktadır. Humeyd et-Tavîl ve Ebû Râfî‘ arasında inkita‘ mevcuttur. Munkatı‘ olan bu rivâyetin, Müslim’in bütün nüshalarında aynı senedle geçtiğini aktaran Mâzerî sözlerini şöyle sürdürmektedir: Bu hadisi Buhârî; “Humeyd et-Tavîl> Bekir b. Abdullâh el-Müzenî> Ebû Râfî’>Ebû Hureyre⁷¹³ şeklinde muttasıl bir isnadla verir. Yine *Müsned* sahibi Ebû Bekir b. Ebî Şeybe aynı isnadla nakletmiştir.”⁷¹⁴ Mâzerî, hadisin muttasıl tariklerini ortaya koymakla *Sahîh*’te bulunan senedin munkatı‘ olduğunu tespit etmiştir.

2.1.2.4. Müdelles Hadis

“دلس” kökünden türetilmiş olan tedlîs, bir şeyin ayıbını ve kusurunu saklamak, onu karanlıkta bırakmak ve belli belirsiz hale getirmek anlamındadır.⁷¹⁵ İstılahi olarak; bir râvinin kendisiyle görüşmediği veya görüşüp hadis almadığı kimseden hadis aldığı

⁷¹¹ Nevevî, *Minhâc*, 10/463; Ahmed Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Şerhi*, 4/3260.

⁷¹² Müslim, “Hayz”, 29.

⁷¹³ Buhârî, “Gusl”, 283.

⁷¹⁴ Mâzerî, *el-Mu‘lim* 1/183.

⁷¹⁵ Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, haz. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi (Ankara: Türkiye Yazarlar Kurumu Başkanlığı, ts.), 3/2617.

zannına kaptırarak şekilde rivâyet ettiği hadistir.⁷¹⁶ Müslim “mu‘anan hadislerle ihticâcın sahil olması” bâbında güvenilir muhaddislerle, Alimlerin tedlîse sıklıkla başvurduklarını kaydetmektedir.⁷¹⁷

Müslim, mu‘anan hadisin muttasıl kabul edilebilmesi için muâsarâtın yerine gelmesinin yeterli olduğunu beyan ederken, tedlîse değinir: “*Ricâl tenkidinde temâyüz etmiş Eyyüb es-Sahtiyânî, İbn Avn, Mâlik b. Enes, Şu‘be el-Haccâc, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Abdurrahmân b. Mehdî gibi ve daha sonra gelen muhaddislerden hiçbiri, bu tür senedlerde semânın olup olmadığını araştırmamışlardır. Adı geçen âlimler, semâ ifadesini rivâyette tedlîs yapmakla maruf ve bununla şöhret bulmuş râviler söz konusu olduğu takdirde araştırmışlardır. Fakat ortada böyle bir durum yokken zikredilen şartı süren hadis imâmıyla karşılaşmadık.*”⁷¹⁸ Bir başka deyişle Müslim münekkid muhaddislerin, müdellis râvilerle ilgili semâ ifadesini önemsediklerini kaydeder.

Kâdı İyâz yukarıdaki Müslim’e ait açıklamanın devamında tedlîsin önemli bir cerh sebebi sayıldığını, Şu‘be b. Haccâc’ın (ö. 160/776) ‘*Zina etmek tedlîs yapmaktan daha ehvendir*’ nitelemesiyle nakleder. Alimlerin farklı maksatlara binaen tedlîs yaptıklarını aktarır ve en fazla âlî isnada ulaşma gayesiyle tedlîse başvurulduğunu belirtir. Bunun yanı sıra zayıf râvinin meşhur ismi haricinde ya az bilinen ismi, lakabı, künyesi ile ya da daha büyük dedelerine nispetle tedlîs yapıldığını ifade eder.

Bu duruma Buhârî’nin tartışma yaşadığı Ebû Abdullâh Muhammed b. Yahyâ ez-Zühlî’den (ö. 258/872) rivâyetini örnek verir. Bazen sadece ismiyle, yani Muhammed olarak, bazen dedesine nispetle Muhammed b. Abdullâh olarak bazen babasının dedesini kastederek Muhammed b. Hâlid şeklinde naklettiğini beyan eder. Buhârî gibi güvenilir âlimlerin bu tedlîsinde herhangi bir sakınca olmadığını da dile getirir. Süfyân b. Uyeyne, Zührî’nin önde gelen talebelerindendir. Ondan rivâyetinde kesinlikle hadisi duyduğuna işaret eden “haddesenâ” ve “semi’tu” tabirlerini kullanarak tedlîs yapar. Bu konudaki uzmanların sikâ kimsenin, güvenilir râvilerden yaptığı tedlîste herhangi bir sakınca görmediklerini ifade eder. Kâdı İyâz Alimlerin

⁷¹⁶ İbnü’s-Salâh, *Mukaddime*, 73; Suyûtî, *Tedrib*, 1/256.

⁷¹⁷ Müslim, *Mukaddime*, 92.

⁷¹⁸ Müslim, *Mukaddime*, 40.

çoğunluğunun müdelles hadisi mürsel hadis gibi gördüğünü nakleder. Bunlara göre mürsel hadisle amel etmek nasıl caizse müdelles hadisle de amel etmek caizdir.⁷¹⁹ Kâdı İyâz *Sahîh*'in Mukaddime bölümündeki bilgilere ilave tedlîsle ilgili malumata yer vermiştir. Kâdı İyâz, İkmâl'in hadislerin şerhinin yapıldığı kısımda sadece iki yerde Katâde⁷²⁰ üzerinden müdellis olduğuna atıf yapmaktadır. Mâzerî ise eserinin hiçbir yerinde tedlîse değinmez.

⁷¹⁹ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/177-178.

⁷²⁰ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 2/499; 8/586.

2.1.3. Râvilerin İsimleri

Hadisin unsurlarından sayılan isnad, ilgili rivâyeti nakleden şahısların isimlerinden oluşmaktadır. Rivâyetlerin sıhhatini, sözü söyleyene aidiyetini tespit için öncelikli husus, nakledenlerin ehliyet ve güvenilirlikleridir. Bu bakımdan İmâm Şaffî'nin "*Hadislerin çok az bölümü hariç pek çoğunun sıhhati, rivâyet edenin doğruluğu ile bilinir.*"⁷²¹ sözü, râvi-rivâyet ilişkisini göstermesi bakımından çok önemlidir. Râvinin ehliyetinin ortaya konulabilmesi için nakledenin kimliğinin belirlenmesi gerekmektedir.

Hadis ilminde râvi kimliğinin belirlenmesi oldukça önemli bir meseledir. Zira râvilere ait benzerlik ve küçük nüanslar kimliklerin karışmasına sebep olabilir. Mâzerî'nin üzerinde durduğu hususların başında râvi kimliklerinin doğru belirlenmesi gelmektedir. Bu doğrulamayı çoğunlukla Müslim nüshalarını esas almak suretiyle yapmaktadır, şöyle ki; Bedir Savaşında müşriklerin nerede öldürüleceğine dair Rasûlullâh'ın haber verdiği hadisin senedi: Şeybân b. Ferrûh> Süleymân b. el-Muğîra> Sâbit> Enes b. Mâlik'tir.⁷²² Mâzerî Şeybân b. Ferrûh hakkında: "*İbnü'l-Hazzâ'nın nüshasında Müslim'in hocası olarak Şeybân b. Abdurrahmân olarak kayıtlıdır. Bu gerçekten büyük bir hatadır. Doğru olanın Şeybân b. Ferrûh*⁷²³ *olmasıdır. Çünkü Şeybân b. Abdurrahmân*⁷²⁴ *Nahv beldesinden olup, künyesi Ebû Muâviye'dir. Üstelik Şeybân b. Abdurrahmân, Müslim'in kendisinden rivâyet ettiği tabakadan değildir, o isnaddaki tabakadan daha üst bir yerdedir.*"⁷²⁵ Kâdı İyâz, Mâzerî'nin yaptığı tetkiki olduğu gibi aktarır. Akabinde şeyhlerinden rivâyet edilen Şeybân b. Ferrûh tarihinin sahih olduğunu belirtir.⁷²⁶

⁷²¹ Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen*, 1/139-140.

⁷²² Müslim, "Cennet", 76.

⁷²³ Şeybân b. Ferrûh; Şeybân b. Ebû Şeybe, Ebû Muhammed el-İblî tam adıdır. Nisbesi *el-Mu'lim* 'de el-Eblî, *İkmâl'de* Mâzerî'den naklelerken el-Eylî olarak yazılmıştır. bk. Kâdı İyâz, *İkmâl*, 8/408. Kendisinden Müslim, Ebû Dâvûd, Ebû Ya'lâ hadis tahrir etmişlerdir. Ahmed b. Hanbel sika, Ebû Zür'a sadûk olduğu kabul etmişlerdir. 235'te vefat etmiştir. bk. Mizzî, *Tehzibü'l-kemâl*, 12/598-601.

⁷²⁴ Şeybân b. Abdurrahmân; Basra'da doğmuş, Bir müddet Kûfe'de ikâmet etmiş daha sonra Bağdat'a yerleşmiş. A'meş ve Katâde'den rivâyette bulunmuş. Ahmed b. Hanbel, sebt olarak ta'dil etmiş, Yahyâ b. Maîn eser sahibi sika bir râvi olarak tavsif etmiş. Ölüm tarihi için 164 ya da 179 gibi farklı tarihler mevcuttur. bk. Mizzî, *Tehzibü'l-kemâl*, 12/595-597.

⁷²⁵ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/ 368.

⁷²⁶ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 13/408.

Mâzerî bazen *Sahîh*'in içindeki senedleri karşılaştırarak râvinin kimliğini belirlemeye gayret eder. Sözelimi, sabah namazında kıraat bâbında Hârûn b. Abdullâh> Haccâc b. Muhammed> İbn Cüreyc (ح) Muhammed b. Râfi'> Abdürrezzâk> İbn Cüreyc> Muhammed b. Abbâd b. Ca'fer> Ebû Seleme b. Süfyân/ Abdullâh b. Amr b. el-Âs/ Abdullâh b. el-Müseyyeb el-Âbidî> Abdullâh b. es-Sâib isnadı mevcuttur.⁷²⁷ Mâzerî, bu senedde el-Âs kaydının yanlış olduğunu iddia eder. Zira rivâyetin devamında Müslim, Abdürrezzâk'ın hadisinde el-Âs ismini söylemeden Abdullâh b. Amr olarak nakletmektedir. Bazı âlimler de bu rivâyette zikredilen Abdullâh b. Amr'ı, İbnü'l-Âs olan değil, Muhammed b. Abbâd'dan rivâyet eden Hicazlı başka bir şahıs olduğunu söylemektedir. Bu tespit de doğrudur.⁷²⁸

Kâdı İyâz, Mâzerî'ye oranla râvi kimliğine ilişkin daha fazla bilgi ve detay vermektedir. Mesela hayz bölümünde zikredilen bir hadisin “*ابي الجهم بن الحارث بن دخلنا علي الصمت الانصاري*” şeklinde sevk edilen isnadda yer alan Ebû Cehm isminin, yanlış nakledildiğini kaydeden söz konusu âlimler, bu şahsın Buhârî'de “*الجهم*” “Cüheym” şeklinde zaptedildiğini belirtmişlerdir.⁷²⁹ Mâzerî'nin verdiği bilgiyi Kâdı İyâz şöyle detaylandırmıştır: “*Bahsi geçen râvinin ismi, esmâ kitaplarında Ebû Cüheym olarak meşhurdur. Müslim'in Esmâ'ur-ricâl adlı eserinde, Buhârî'in Tarih'inde ve bu alanda eser tasnif eden diğer müellifler bu şahsı Ebû Cüheym şeklinde kaydetmişlerdir. Bu şahsın ismi Abdullâh'tır. Aynı zamanda Müslim de Kitâbü'l-künâ adlı eserinde bu şahsı bu isimle tesmiye etmiştir.*”⁷³⁰

Kâdı İyâz, râvinin zaptı ile alakalı verdiği bu malumatın sonunda Ebû Cüheym ile Ebû Cehm'in temyiz edilebilmesi adına şu tafsilatta bulunur: “*Bu kişi “namaz kılanın önünden geçilmesi” hadisi⁷³¹ ile meşhur olan zattır. İsmi, Abdullâh b. Haris b. es-Sümme el-Ensârî el-Buhârî'dir. Bu kişi “hamîsa ve enbicanıyye” adlı elbiselerin zikredildiği hadiste⁷³² zikri geçen ve ismi Âmir b. Huzeyfe b. Ğânim el-Kureşî el-Adevî olan Ebû Cehm ile karıştırılmamalıdır.*”⁷³³

⁷²⁷ Müslim, “Salât”, 163.

⁷²⁸ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/399.

⁷²⁹ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/384.

⁷³⁰ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 2/ 223.

⁷³¹ Müslim, “Salât”, 261.

⁷³² Müslim, “Mesâcid”, 63.

⁷³³ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 5/61.

Kâdı İyâz, râvi kimliğine dair elindeki bütün malumatı paylaşmaktadır. Sözelimi “İmân” bölümünde, kıyâmet yaklaştığında kalbinde imânı olanların ruhlarını kabzedecek rüzgârla alakalı hadis, Safvân b. Süleym> Abdullâh b. Selmân tarikiyle nakledilmektedir. Kâdı İyâz, elindeki nüshalarda kaydın bu şekilde olduğunu, Buhârî’deki senedde Abdullâh isimli râvinin, Ubeydullâh b. Selmân el-Eğar el-Medenî kimliği ile verildiğini, Cüheyne’nin azatlı kölesi olduğunu aktarır. Kendisi aslen İsfehânî’dir. Mâlik, İbn Aclân, Süleymân b. Bilâl; Ubeydullâh b. Selmân’dan rivâyet etmişlerdir. Kâdı İyâz, *Târihü’l-kebîr*’de bulunan Abdullâh ve Ubeydullâh’ın kardeş olduğu malumatına da vurgu yapar. Gassânî bu senedde Ubeydullâh isminin daha doğru olduğunu ifade etmekle beraber elindeki *Târihü’l-kebîr* nüshalarında yukarıdaki bilgilerin yer almadığını nakleder.⁷³⁴

Kâdı İyâz, Buhârî ve Müslim’in hadis aldığı râvileri tefrik etmek suretiyle üzerinde tartışılan şahsı belirlemeye çalışmaktadır. Örneğin, Abbas b. el-Velîd> Yezîd b. Zurey’> Saîd> Katâde> Enes b. Mâlik> Ümmü Süleym⁷³⁵ tarihi ile gelen rivâyet hususunda Üzrî ve Şentecâlî⁷³⁶ nüshasında, seneddeki râvi Abbas b. el-Velîd⁷³⁷ şeklinde yer almaktadır. Semerkandî nüshasında isim, Ayyâş b. el-Velîd⁷³⁸ olarak kaydedilmiştir. Kâdı İyâz farklı nüshalarda Abbas ve Ayyâş olarak geçen şahısların biyografilerine dair şöyle bilgi vermektedir: “Her iki râvi de Basralıdır; fakat Abbas Nursî beldesinden, Ayyâş Rakâm köyündendir. Abbas b. el-Velîd’den Buhârî ve Müslim hadis almış, Ayyâş b. el-Velîd’den sadece Buhârî hadis tahrir etmiştir. Dolayısıyla bu seneddeki doğru şahıs, Abbas b. el-Velîd’dir.”

⁷³⁴ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/404.

⁷³⁵ Müslim, “Hayz”, 30. حدثنا عباس بن الوليد، حدثنا يزيد بن زريع، حدثنا سعيد عن قتادة؛ أن أنس بن مالك حدثهم، أن أم سليم، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم: " إذا رأته المرأة فلتغتسل فقالت أم سليم: واستحييت من ذلك. قالت: وهل يكون هذا؟ فقال نبي الله صلى الله عليه وسلم: " نعم، فمن أين يكون الشبه، إن ماء الرجل غليظ أبيض، وماء المرأة رقيق أصفر، فمن أيهما علا، أو سبق، يكون منه الشبه

⁷³⁶ Ebû Muhammed Abdullâh b. Saîd el-Lübbâc eş-Şentecâlî, Siczî’den Sahîhi Müslim’i dinleyip rivâyet izni almıştır. Bir müddet Mekke’de ikâmet etmiştir. Bu arada Herevî ile dostluk kurmuştur. Hicrî 431’de Endülüs’e geri dönmüş ve Kurtuba’da *Sahîh-i Müslim*’i okutmaya başlamıştır. 436 yılında vefat etmiştir. bk. ZehEbû, *Târihu’l-İslâm*, 9/ 554.

⁷³⁷ Abbas b. el-Velîd b. Nasr en-Nursî, künyesi Ebû’l-Fadl olup Basra’nın Nurs beldesindedir. Yahyâ b. Maîn sâdik olarak niteler. İbn Hibbân sikâ olduğunu söyler. Hicrî 237 ya da 238 yılında vefat etmiştir. Bk. Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl*, 14/260-261.

⁷³⁸ Ayyâş b. el-Velîd el-Kattân, Ebû’l-Velîd el-Basrî, Ebû Hâtım “sikâ”, Ebû Dâvûd “sadük” olarak nitelenmişlerdir. Hicrî 226’da vefat etmiştir. Bk. Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl*, 22/562-564.

Mâzerî ve Kâdı İyâz'ın râvinin kimliğine dair malumatları sadece seneddeki ricalle sınırlı kalmamıştır. Nitekim Hz. Peygamberle muamelesi olan sahâbenin çeşitli sebeplerle adları geçebilmektedir. Her iki Alim de zaman zaman gerekli gördükleri hadis metinlerinde yer alan şahısların kimliğine dair bilgi vermişlerdir. Meselâ, Liân bahsinde: Bir rivâyette, Benî Aclân kabilesine mensup karı-kocanın liân yapması⁷³⁹; başka bir rivâyette adamın karısıyla liân yapması ve Rasûlullâh'ın aralarını ayırarak çocuğun nesebini annesine ilhâk etmesi⁷⁴⁰; bir diğer rivâyette, Rasûlullâh'ın Ensar'dan bir adamla karısı arasında liân yaptığı⁷⁴¹ bilgileri mevcuttur.

Kâdı İyâz, rivâyetlerde adı açıkça geçmeyen râvinin kimliği üzerinde farklı görüşler serdedildiğini şöyle beyan eder: *“Bazı âlimler, yukarıdaki hadislerin Hilâl b. Ümeyye hakkında olduğunu belirtmişlerdir. Bu hatalı bir görüş olup doğrusu, ilgili hadislerin Uveymir’le alakalı olmasıdır. Nitekim bu konuyla alakalı Taberî (ö. 310/923), hadislerin Hilâl b. Ümeyye ilgili olmasını reddetmiştir. Uveymir, Şerîk b. Semhâ’ya kazif suçu isnad eden kişidir. Uveymir’in başından geçen mülâane olayı hicretin dokuzuncu yılı Şabân ayında gerçekleşmiştir.”*⁷⁴² Kâdı İyâz, zina isnadında bulunulan Şerîk b. Semhâ’yla ilgili bilgileri de şöyle sıralar: *“Berâ b. Mâlik’in anne bir kardeşi olduğu hadisin zahirinden anlaşılmaktadır. Buna binaen İbn Hayseme, ‘İkisi ana bir kardeştir.’ diyerek hata yapmıştır. Hâlbuki Berâ b. Mâlik, Şerîk b. Semhâ’yla baba bir kardeştir. Buhârî de bu doğrultuda görüş serdetmiştir. Şerîk b. Semhâ aynı zamanda Ensâr’ın müttetiklerindedir. Şerîk hakkında Yahudi olduğunu söyleyenler olmuşsa da bu doğru değildir.”*⁷⁴³

Kâdı İyâz'ın eserinde sahâbîlere dair çeşitli bilgiler Alimlerce verilmişse bu hususu eserine taşımıştır. Örneğin Rasûlullâh, üç talakla boşanan Fâtıma binti Kays’a iddet süresince kalacağı yer olarak Ümmü Şerîk’in evini tavsiye eder.⁷⁴⁴ *Sahih*'in “Fiten” bölümünde, Ümmü Şerîk'in kimliği hakkında zengin, cömert, ensardan bir hanım olduğuna dair malumata rastlamaktayız. “Talâk” bölümün de ise onun

⁷³⁹ Müslim, “Liân”, 7.

⁷⁴⁰ Müslim, “Liân”, 8.

⁷⁴¹ Müslim, “Liân”, 9.

⁷⁴² Kâdı İyâz, *İkmâl*, 5/86.

⁷⁴³ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 5/94-95.

⁷⁴⁴ Müslim, “Talâk”, 36; Müslim, “Fiten”, 119.

muhacirlerin ilklerinden olduğu rivâyet edilmiştir. Kâdı İyâz bu hanımla ilgili Ebu'l-Velîd el-Bâcî'den (474/1081) naklen, kendisinin Kureyş kabilesinin Benî Âmir b. Lüey kolundan, adının Gaziyye olduğuna dair kısmı eserinde yer vermektedir.⁷⁴⁵ İbn Abdilber en-Nemerî'nin (463/1071) Ümmü Şerîk ensardan olup hanıma Gazîle dendiğini⁷⁴⁶ de ilave etmektedir. Hz. Peygamberle nikahlananlar⁷⁴⁷ arasındadır. Hatta ensarlı, aynı adı taşıyan iki kadın olduğunu söyleyenler bile olmuştur. Kâdı İyâz naklettiği bilgilerde pek çok sıkıntı olduğunu belirtmiş⁷⁴⁸ ancak izah ya da tercih yoluna gitmemiştir.

Mâzerî râvi kimliğinin hatalı olması durumunda Müslim'in tasarrufunu gündeme taşımaktadır. Örneğin Abdülhamîd b. Beyân el-Vâsîti> Hâlid b. Abdullâh> Süheyl> Ebû Ubeyd el-Mezhicî> Atâ b. Yezîd el-Leysî> Ebû Hureyre⁷⁴⁹ senedindeki Atâ b. Yezîd el-Leysî bir sonraki isnadda: Muhammed b. es-Sabbâh> İsmâîl b. Zekeriyya> Ebû Ubeyd> Atâ> Ebû Hureyre şeklinde baba adı olmadan gelmektedir. Mâzerî, ikinci tarikte yer alan Atâ'nın nesebinin açıktan verilmeyişinin sebebini hadis tenkidinde temâyüz etmiş Ebû Mes'ûd ed-Dımaşkî'den nakille şöyle izah etmektedir: *“Muhammed b. es-Sabbâh, senesinde Atâ b. Yesâr diye rivâyet etmiştir. Bu apaçık bir hatadır. Bundan dolayı Müslim hatayı düzeltmek adına, Atâ'ya sadece ismi ile zikretmiştir.”* Mâzerî bu izahtan sonra, isnadı başka tariklerle takviye ederek hadisi değerlendirmeyi sonlandırır: *“Mâlik bu hadisi, Süleymân'ın azatlı kölesi Ebû Ubeyd>Atâ b. Yezîd> Ebû Hureyre'den mevkûf rivâyet eder.”*⁷⁵⁰ Mâzerî, her iki isnadta yer alan şahsın Atâ b. Yezîd olduğunu, Muhammed b. Sabbâh'ın Atâ b. Yesâr şeklindeki rivâyetin yanlış olduğunu ortaya koymaktadır. Bunu da gerek *Sahih*'in diğer senediyle gerekse farklı eserlerdeki isnadlarla mukayese etmektedir.

⁷⁴⁵ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 5/57.

⁷⁴⁶ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 8/498. İbn Abdilber, Fâtıma binti Kays'ı evinde misafir eden Ümmü Şerîk'le alakalı, Benî Neccârî, kendisine Gaziyye dendiğini, asıl adının Gazîle olduğunu aktarmaktadır. Öte taraftan kendinin Hz. Peygambere hibe eden Ümmü Şerîk'in Muhacirlerden Benî Âmir b. Lüey kolundan ve Akar'ın kızı olduğuna dikkat çekmektedir. Bu iki hanımın sıklıkla karıştırıldıklarına da atıfta bulunmaktadır. Kanaatimizce İbn Abdilber bu konuda isabetli bir tespitte bulunmuştur. bk. İbn Abdilber, *el-İstîâb* 4/1888.

⁷⁴⁷ Ümmü Şerîk'in kendisini Hz. Peygambere hibe ettiğine dair rivâyetler bulunmaktadır. bk. Mâlik, *Muvatta*, 3/751, hadis no: 1920.

⁷⁴⁸ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 8/498.

⁷⁴⁹ Müslim, “Mesâcid”, 146.

⁷⁵⁰ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/425.

Kâdı İyâz, gerekli görmesi halinde, hadis metnindeki sahâbînin adı ve kimliğini belirlemek adına siyer kaynaklarından yararlanmaktadır. Örneğin, Rasûlullâh'ın Kureyş kervanını gözetlemesi için gönderdiği sahâbînin adı Müslim'de "Büseyse" olarak kayda geçmiştir.⁷⁵¹ Kâdı İyâz, Ebû Dâvûd⁷⁵² ile birlikte muhaddislerin kaynaklarında⁷⁵³ ismi, ism-i tasgîr ile naklettiklerini beyan etmektedir. Siyer Alimleri bu şahsı "Büsbüs" şeklinde zapt etmişlerdir. *Meşârik*'te şahsın Büsbüs adıyla tanındığını, bazı nüshalarda Büsbüse ve Büzbüz şeklinde zapt edildiğine şahit olduğunu aktarmaktadır.⁷⁵⁴ Kâdı İyâz, İbn Sa'd'dan nakille "*Hazrecli bir sahâbî olup tam adı İbn Bişr Büsbüs b. Amr'dır.*" bilgisini vermektedir.⁷⁵⁵

2.1.4. Râvilerin Künyeleri

Kişinin ilk doğan çocuğuna izafetle anılması anlamına gelen künye Arap toplumunun bir geleneğidir. Hadis koleksiyonlarında, râvinin hem isim hem de künyelerinin beraber kullanıldığına bazen de sadece künyelerinin zikredildiklerine rastlanmaktadır. Hadis imâmları bu konunun üzerinde hassasiyetle durmuşlar, konuya tahsis edilmiş müstakil eserler telif etmişlerdir. Bunu yapmalarının temel saiki, bazen isim bazen künyesi ile yer verilen bir râvinin iki ayrı şahıs olduğu zannına yol açmasıdır.

Mâzerî ve Kâdı İyâz, hadisleri şerh ederken aynı künyeye sahip olanlar arasında ihtilaf vaki olduğunda işkAlin çözümünde farklı yöntemler kullanabilmektedirler. Kıyamete yakın, bir kimsenin kabirde bulunan ölünün yerinde olmayı temenni etmesiyle ilgili hadisin senedinde yer alan Ebû İsmâîl künyesine sahip râvi hakkında işkâl bulunmaktadır.⁷⁵⁶ Müslim'in hocası Abdullâh b. Amr b. Ebân> Muhammed b. Fudayl> Ebû İsmâîl > Ebû Hâzîm> Ebû Hureyre tarikini nakletmiştir. Diğer hocası Vâsıl b. Ebu'l-a'lâ> Muhammed b. Fudayl> Yezîd b. Keysân el-Eslemî > Ebû İsmâîl> Ebû Hâzîm> Ebû Hureyre isnadıyla aktarmıştır. Müslim'in iki hocası

⁷⁵¹ Müslim, "İmâre", 145.

⁷⁵² Ebû Dâvûd, "Cihâd", 91.

⁷⁵³ Beyhâkî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 18/328.

⁷⁵⁴ Kâdı İyâz, *Meşârik*, 1/112.

⁷⁵⁵ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 6/322.

⁷⁵⁶ Müslim, "Fiten", 54,55,56.

Ebân ve Vâsıl arasındaki ihtilafa işaret eden Mâzerî şu bilgileri vermektedir: “*Vâsıl tarikinden gelen rivâyette Ebû İsmâîl el-Eslemî künyesiyle nakledilen kişi; Beşîr b. Süleymân’dır. Müslim, Ebân rivâyetinde el-Eslemî nisbesini getirmemiştir. Zira bu şahıs; Yezîd b. Kaysân el-Yeşkurî’dir. Hem Beşîr hem de Yezîd’in künyesi Ebû İsmâîl olup, her ikisi de Ebû Hâzim’den rivâyet etmişlerdir.*”⁷⁵⁷ Mâzerî, Müslim’in aynı künyeye sahip iki ayrı şahıs kanaatini şu malumatla destekler: قل هو الله احد sûresini okumanın fazileti bâbında; Müslim’in Yezîd b. Keysân> Ebû Hâzim⁷⁵⁸ isnadını sevk ettiğini söyler. Akabinde gelen isnad; İbn Fudayl> Beşîr Ebû İsmâîl> Ebû Hâzim⁷⁵⁹ olarak yer alır. Bu bâbdaki isnadlardan da anlaşılacağı üzere Ebû İsmâîl künyesine sahip râvi, iki ayrı şahıstır.⁷⁶⁰

Kâdı İyâz, Mâzerî’nin değerlendirmesi dışında bir kanaate sahip olduğunu şu şekilde izah etmektedir: “*İbn Ebân rivâyetinde Yezîd b. Keysân, Eslemî nisbesi olmadan sadece Ebû İsmâîl’den nakledilmiştir.*” Kâdı İyâz, tüm şeyhlerinden intikal eden bilginin bu yönde olduğunu ve neticede Yezîd b. Keysân’ın Ebû İsmâîl’den nakletmiş izlenimi verdiğini beyan etmektedir. Kâdı İyâz isimdeki işkAli, Kâdı et-Temîmî’nin nüshasındaki Yezîd b. Keysân’ın Ebû İsmâîl olduğuna dair açıklamanın ortadan kaldırdığını savunmaktadır. Dolayısıyla Mâzerî’nin dediği gibi Ebû İsmâîl künyeli iki ayrı şahıs olarak değerlendirmesini hatalı bulur. Kâdı İyâz’a göre, Ebû İsmâîl ile Yezîd b. Keysân aynı kişi ve râvidir.⁷⁶¹

Kimi zaman senedde künyesi ile bulunan râvide izaha muhtaç yönler araştırılarak giderilmeye çalışılır. Namazdan sonra zikrin müstehap oluşu ve şekli bâbında⁷⁶² Hâmid b. Ömer el-Bekirâvi tarikiyle tahric edilen seneddeki Ebû Saîd hakkında ihtilâf edilmiştir. Mâzerî, bahsi geçen râvinin isimsiz yer aldığını aktardıktan sonra senedle ilgili mütalaasını şöyle sürdürür: “*Buhârî (ö. 256/870), et-Târîhü’l-Kebîr adlı eserinde Ebû Saîd’i Abdürabbih olarak isimlendirir. Buhârî’deki sened; İshâk> Hâlid> el-Cerîrî> Abdürabbih> Verrâd şeklindedir. İbnü’l-Cârûd (ö.*

⁷⁵⁷ Mâzerî, *el-Mu’lim*, 3/370.

⁷⁵⁸ Müslim, “Salâtü’l-Müsâfirîn”, 261. Krş. rivâyet *عن أبي هريرة*

⁷⁵⁹ Müslim, “Salâtü’l-Müsâfirîn”, 262. Krş. *حدثنا ابن فضيل، عن بشير أبي إسماعيل، عن حازم عن أبي هريرة*

⁷⁶⁰ Mâzerî, *el-Mu’lim*, 3/371.

⁷⁶¹ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 8/452-453.

⁷⁶² Müslim, “Mesâcid”, 137.

307/919-20) isimlendirme konusunda Buhârî'ye katılır. *Dârekutnî* (ö. 385/995), isminin Ebû Saîd olma ihtimalinden söz eder. *Çünkü yine Buhârî'de yer alan; Osmân b. Ömer > İbn Avn > Ebû Saîd eş-Şâmî > Verrâd tariki isminin Ebû Saîd olduğunu ortaya koyar. İbnü's-Seken* (ö. 353/964) kitabında, bu şahsın isminin Ebû Saîd ve Hz. Âişe'nin sütkardeşinin oğlu olduğunu nakletmiştir. Fakat bu bilgiler hatalıdır. Zira Hz. Âişe'nin sütkardeşi meşhur, *Kûfeli Kesîr b. Ubeyd'dir. Üzerinde münakaşa ettiğimiz şahıs ayrıca Şamlıdır. İbn Abdilber* (ö. 463/1071), *Ebû Saîd'in Hasan el-Basrî olduğunu söylemişse de, bu bilgi itibara alınmaz.*"⁷⁶³ Yapılan farklı tetkikleri nakleden Mâzerî, tercihini Buhârî'nin ilk rivâyetinden yana koyarak râvinin adının Abdürabbih olduğunu ifade eder.

Şârihler, şerhlerinde râvinin kimliğine ait malumat vermenin yanında râvilerin künyelerine de değinirler. Örneğin, en hayırlı neslin sahâbe sonra onlardan sonra gelenlerin, sonra onların ardından gelenlerin olduğuna dair hadisin senesinde Abdullâh el-Behî > Âişe bulunmaktadır.⁷⁶⁴ *Dârekutnî*, adı geçen râvinin Hz. Âişe'den Urve vasıtasıyla rivâyet ettiğini, Müslim'in bu isnadının hatalı olduğunu iddia eder. Bu iddiaya eserinde yer veren Kâdî İyâz, Abdullâh el-Behî'nin Hz. Âişe'den ve Fâtıma b. Kays'tan rivâyetinin⁷⁶⁵, Buhârî'nin *Târîhu'l-kebîr* eserinde mevcut olduğunu belirtir. Abdullâh el-Behî'nin babasının adının Yesâr, künyesi Ebû Muhammed'dir. Kendisi Mus'ab b. Zübeyr'in azatlı kölesidir ve Kûfe'ye yerleşmiştir.⁷⁶⁶

2.1.5. Râvilerin Lakapları

Bir şahsı, asıl isim ve künyesi dışında müsemmâ olduğu başka isme lakab denmektedir. Bilhassa Hadis ilminin ricâle taalluk eden kısmında lakaplara ayrı bir önem gösterilmiştir. Muhaddislerin bu konu üzerinde hassasiyetle durmalarının başlıca sebebi, hadis rivâyet edenlerin lakaplarının karıştırılması ve çok defa bunların isim zannedilmesidir.⁷⁶⁷ Ayrıca bazı lakapların hangi sebeplerle anıldığının

⁷⁶³ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/424.

⁷⁶⁴ Müslim, "Fedâilü's-Sahâbe", 216.

⁷⁶⁵ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 5/56.

⁷⁶⁶ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 7/ 575.

⁷⁶⁷ Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 201-202.

bilinmemesi de sahipleri hakkında yanılığa sebep olabilmektedir.⁷⁶⁸ Önemine binaen, İbnü's-Salâh lakab bilgisini bir muhaddisin öğrenmesi gereken konular arasında saymaktadır.⁷⁶⁹

Kâdı İyâz, şerhinde râvilere ilişkin bilgi verirken râviler hakkında karışıklığa meydan vermemek adına lakaplara da değinmiştir. Namazda yanılma ve bundan dolayı secde bâbında⁷⁷⁰, secde babında zikredilen bir hadiste nakledildiğine göre Alkâme, namaz kıldırırken rekât sayısını şaşırır. Cemaatle birlikte İbrâhîm b. Süveyd'in kendisine itiraz etmesi üzerine Alkâme, İbrâhîm'e: "Sen de mi söylüyorsun? Hey gidi şaşı gözlü!.." diyerek hayretini izhar eder. Kâdı İyâz konu ile ilgili mütalaasına; "*Bu ifade kişinin kusuruyla bilinmesi ve bu durumun şahsı etkilememesi durumunda lakabın kullanılabileceğine işarettir.*" diye başlar. İhtilafları serdererek, şaşı gözlü olarak bilinen İbrâhîm adındaki râviler hakkında bilgi vermek suretiyle değerlendirmesine şöyle devam eder: "*Mezkûr hadisteki şahıs, İbrâhîm b. Süveyd en-Nehâî el-Kûfî'dir. Her ne kadar İbrâhîm en-Nehâî şaşı gözlü ve Alkâme'den hadis işitmiş olsa da, o ayırdır. Dâvûdî'nin bu seneddeki râvinin İbrâhîm b. Yezîd et-Teymî olduğu iddiası da hatalıdır. Zira iddia ettiği şahıs şaşı gözlü değildir. Ancak yukarıda sözü edilen üç râvi de Kûfe'nin sAlih kişilerindedir. Buhârî de İbrâhîm b. Meymûne en-Nehâî'nin Kûfeli, şaşı gözlü olduğunu ve Alkâme'den hadis aldığını nakleder.*"⁷⁷¹

Kâdı İyâz'ın mevzuya ilişkin benzeri yaklaşımını Ebû Talha'nın fazileti bâbında görebiliriz. Senedde Yûsuf b. el-Mâcişûn olarak bulunan şahıs farklı isim ve künyeyle yer almaktadır. Müslim'in hocaları, Yahyâ b. Yahyâ et-Temîmî, Ubeydullâh b. el-Kavârîrî, Süreyc b. Yûnus bahsi geçen şahsı Yûsuf b. el-Mâcişûn olarak rivâyet etmişlerdir. Bir diğer hocası Muhammed b. es-Sabbâh râviyi Yûsuf Ebû Seleme el-Mâcişûn olarak nakletmektedir.⁷⁷² Hocalarının nezdinde her iki zaptın da doğru olduğunu aktaran Kâdı İyâz, râvinin tam adının Ebû Seleme Yûsuf b. Ya'kub b. Abdullâh b. Ebû Seleme olduğunu kaydeder. Yüzü kırmızı olduğu için Farsça'da bu

⁷⁶⁸ Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü*, 107.

⁷⁶⁹ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 338.

⁷⁷⁰ Müslim, "Mesâcid", 92.

⁷⁷¹ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 2/519.

⁷⁷² Müslim, "Fedâilü's-Sahâbe", 30.

anlamı karşılayan Mâcişûn lakabı verilmiştir.⁷⁷³ Tespit edebildiğiniz kadarıyla Mâzerî'nin eserinde lakab bilgisine dair herhangi bir malumata rastlayamadık.⁷⁷⁴

Şahıs, aile, kabile, kavim isimleri ile yapılan nisbeler şahsın tanınmasına ve aynı ismi taşıyanlardan ayırt edilmesine yaramaktadır. Kâdı İyâz, nisbede yanlışlığa mahal olacak noktaları açıklığa kavuşturmaktadır. Mukâtele esnasında öldürülmek üzereyken müslüman olan kâfirin durumuna ilişkin soruyu soran Mikdâd b. el-Esved'in⁷⁷⁵ nesebini şöyle açıklar: “*Bu rivâyette bu isimle yer almaktadır. Başka bir sefer, el-Mikdâd b. Amr b. el-Esved el-Kindî, olarak isnadda kaydedilmiştir. İbnü'l-Esved ismine gelince Esved b. Abdi Yegûs cahiliyye döneminde Mikdâd'ı evlatlık edinmişti. Fakat Allah c.c. evlatlık edinmeyi yasaklayınca kendi babası Amr'a nisbet edilmeye başlandı. Sanki Mikdâd'dan bedel olmak üzere, İbnü'l-Esved diye şöhret olduğu için bu nisbe kullanılmıştı. El-Kindî nisbesi Benî Zühre oğullarının halifi olması sebebiyle verilmiştir. Esas nisbesi Kudâa kabilesinin Behrâ kolundan olması dolayısıyla Behrânî'dir. Ensâb âlimleri arasında bu konuda herhangi bir ihtilaf yoktur. Ensâb âlimleri kimi zaman Behrânî, kimi zaman Kindî nisbesini kullanmışlardır. Ancak Sahîhayn'da Kindî nisbesi ile gelmiştir.*”⁷⁷⁶

Kâdı İyâz, Mikdâd'ın *Sahîhayn*'da⁷⁷⁷ sadece Kindî nisbesi ile bulunduğunu *İkmâl*'de ifade etmiştir. Yine aynı müellife ait *Meşârik* isimli eserinde bahse konu olan şahsın Kindî ve Behrânî nisbelerinin her ikisinin beraber *Sahîhayn*'da geçtiğini söylemektedir.⁷⁷⁸

⁷⁷³ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 7/411.

⁷⁷⁴ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/193.

⁷⁷⁵ Müslim, “İmân”, 157.

⁷⁷⁶ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/368.

⁷⁷⁷ Buhârî, “Diyât”, 87. el-Mikdâd b. Amr el-Kindî, benî Zühre'nin halifi ve Nebî s.a.v. ile birlikte Bedir'e iştirak etmiş, kaydı bulunmaktadır. Ayrıca Buhârî, “Megâzî”, 64. el-Mikdâd b. el-Esved birinci senedde, tahvilden sonraki senedde el-Mikdâd b. Amr el-Kindî olarak yer almaktadır. Buhârî, Bedir'e katılanların isimlerini sayarken; Mikdâd b. Amr el-Kindî Beni Zühre'nin halifi şeklinde bilgi verir. bk. Buhârî, “Megâzî”, 64. Müslim, “Zühd”, 68; Müslim, “Zühd”, 69; Müslim, “Eşribe”, 174. Müslim, bu rivâyetlerde sadece Mikdâd ismiyle rivâyet etmiştir. Müslim, “Hayz”, 17. Hz. Ali'nin Hz. Peygambere mezi hususunda soru sormak için gönderdiği kişi olan Mikdâd'ı, el-Mikdâd b. el-Esved olarak zikretmiştir. Müslim, “İmân”, 155; Müslim, “Cennet”, 62. Bu senetlerde el-Mikdâd b. el-Esved ismiyle geçmektedir. Müslim, “İmân”, 157; Müslim, “Cihâd”, 132. Bu rivâyetlerde isim, el-Mikdâd b. el-Esved el-Kindî olarak mevcuttur.

⁷⁷⁸ Kâdı İyâz, *Meşârik*, 1/114.

2.1.6. Sened Tenkidıyla İlgili Hususlar

Lügatte bir şeye dayanmak, yaslanmak ve güvenmek anlamlarında “Sened” kelimesi kullanılır. Bir şeyi kaynağına dayandırmak, bir yere tırmanmak anlamında “isnad” kelimesi ile ifade edilmektedir.⁷⁷⁹ İsnad; bir metni, bir sözü başından itibaren birbirine nakledenleri bu sözü söyleyenine nispet etmektir.⁷⁸⁰ Başka bir deyişle, bir rivâyeti hiçbir râvisini atlamadan ve zaman bakımından kesinti yapmadan, ilk kaynağına dayandırmak, şeklinde tanımlanabilir.⁷⁸¹

Müslümanlar kutsal kitapları Kuran-ı Kerim’i, kimsenin sıhhatinden şüpheye düşmeyecek tarzda tevâtür yoluyla intikal ettirerek bu alandaki yeteneklerini ortaya koymuşlardır. Râvilerin görüş ve düşüncelerinin, davranış ve uygulamalarının incelenmesi, karakter tahlili ve kişilik testi çalışmaları sonucunda râviler, münekkit hadis âlimleri tarafından âdeta mikroskopla incelenir gibi dikkat ve itina ile incelenmiş; bu durum ilim dünyasında isnad ilimlerinin bel kemiği “Cerh ve Ta’dil İlmi”nin doğmasına sebep olmuştur.⁷⁸² Bununla birlikte hadisleri aktarırken isnad siteminin özellikle işletilmesiyle beraber, mükemmel bir yazılı miras ortaya çıkmıştır. Ayrıca Müslümanlar, isnad sistemiyle birlikte pek çok yan disiplinler de geliştirmişlerdir.⁷⁸³

Bu kontrol mekanizmasında, haber kaynağının araştırılması ve birden fazla güvenilir kaynağa başvurarak doğrulanması tarzında ilkeler benimsenmiştir. Bu ilkelerin İslâm âlimleri tarafından asırlarca tavizsiz uygulanması da câlib-i dikkattir. Dirâsetü’l-esânid ya da nakdü’l-esânid denilen sened tenkidi, illet sebeplerine muhtasar işaret edilmesi şeklindeki sened tenkidini pek çok hadis kaynağında görmek mümkündür. Et-tahrîcü’l-müvessa‘ diye adlandırılan ayrıntılı sened tenkidi, isnadın değeri tespit edilirken çok yönlü ve ayrıntılı derinliğine yapılan incelemelerdir. Bu tür

⁷⁷⁹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 3/220-221.

⁷⁸⁰ Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalanî, *Nuhbetü’l-fiker fî mustalahi ehli’l-eser*, thk. İmâd es-Seyyid (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1997), 724.

⁷⁸¹ İbnü’s-Salâh, *Mukaddime*, 256; Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönleri*, 21.

⁷⁸² Kutlay, *Hadiste Sened Tenkidi*, 41.

⁷⁸³ Zâkir Kâdirî Ugan, “Dinî ve Gayrî Dinî Rivâyetler”, *Dârulfunûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 4/4 (1926), 167.

sened tenkidi uygulamasının, h. 8. asırdan itibaren yaygınlık kazandığını müşahede etmekteyiz.⁷⁸⁵

Üzerinde çalıştığımız telifatın şerh türü niteliği göz önüne alındığında, Mâzerî ve Kâdı İyâz'ın sened tenkidini muhtasar anlamda gerçekleştirdiklerini söylemek mümkündür. Sened tenkidinin ilk adımı, senedin muttasıl olmasıdır. Mâzerî ve Kâdı İyâz, hadisin bazı tariklerini bir araya getirip karşılaştırmaktadırlar. Böylece isnaddaki farklılık ve ayrıntıları görmek mümkün olmaktadır. Rivâyetleri birleştirme yönteminin sağladığı imkânlarla sened tenkidi ameliyesi de yapılmış olmaktadır. Sözelimi, *Sahîh*'te Ebû Bekir b. Ebû Şeybe> Ali b. Müshir> Saîd b. Ebû Arûbe>Nadr b. Enes> İbn Abbas tarikiyle bir rivâyet mevcuttur.⁷⁸⁶ Bu isnadla ilgili Mâzerî: “*Bu senedde Saîd'in Nadr'dan rivâyeti görülmektedir. Bazı râviler aslında olmamasına rağmen Saîd ile Nadr arasında Katâde'yi koyarak yanlışlardır. Saîd b. Ebû Arûbe, Nadr b. Enes'ten sadece tek bir yerde rivâyette bulunmuştur.*” bilgisini vermektedir.⁷⁸⁷ Mâzerî, bu rivâyeti Buhârî'nin *Sahîh*'inde şu şekilde tespit etmiştir: “*Ayyâş> Abdüla'lâ> Saîd b. Ebû Arûbe> Nadr b. Enes> Katâde> İbn Abbas.*⁷⁸⁸ *Saîd b. Ebû Arûbe, Nadr b. Enes'ten sadece bu hadisi işitmiştir.*”⁷⁸⁹ Mâzerî, hadisin bu tarikinde Saîd b. Ebû Arûbe'nin Nadr'dan tek rivâyetini ve Katâde'nin Nadr ile Abdullâh b. Abbas arasında olacağını ortaya koyar. Kâdı İyâz, Abdülganî el-Ezdî'den nakille, bu senedde Katâde'nin Saîd ile Nadr arasında bulunmasının hatalı olduğunu aktarır. Bir sonraki, Muâz b. Hişâm> Babam> Katâde> Nadr b. Hişâm'dan meydana gelen tarihin⁷⁹⁰ doğru olduğunu ifade eder.⁷⁹¹ Her iki şârihin de değişik senedlerin değerlendirmeye aldıkları, tercihte buldukları görülmektedir.

Mâzerî ve Kâdı İyâz'ın, hadislerin tariklerine değinirken “Emîru'l-mü'minîn fi'l-hadis” olarak nitelenen ilel konusunda mütebahhir Dârekutnî'ye atıfları belirgin derecede göze çarpar. *el-Mu'lim* 'de 34 defa senedle alakalı hususlarda referans

⁷⁸⁵ Kutlay, *Hadiste Sened Tenkidi*, 44-45.

⁷⁸⁶ Müslim, “*Libâs*”, 100.

⁷⁸⁷ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/136.

⁷⁸⁸ Buhârî, “*Libâs*”, 77.

⁷⁸⁹ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/137.

⁷⁹⁰ Müslim, “*Libâs*”, 101.

⁷⁹¹ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 6/640. Kâdı İyâz, *İkmâl'de*; Mâzerî'den Saîd b. Ebû Arûbe'yi naklederken Saîd b. Nadr olarak yazılmıştır.

gösterilirken, *İkmâl*'de bu sayı 125'e çıkmaktadır. Konuyla ilgili bir örnek vermek gerekirse; Rasûlullâh'a gelerek "Kocamın bana vermediği şeyi verdi diyeyim mi?" diye soran kadına Hz. Peygamber: "Kendisine verilmeyen bir şeyle doymuş görünen tıpkı iki sahte kıyafet giyen gibidir." cevabını vermiştir.⁷⁹⁴ Bu bâbda, hadisi takip eden misli ile rivâyet edilmiş iki rivâyet daha bulunmaktadır. Birinci isnad, Muhammed b. Abdullâh b. Nümeyr> Veki'/ Abde> Hişâm> Urve> Hz. Aîşe; ikinci isnad, Muhammed b. Abdullâh b. Nümeyr> Abde> Hişâm> Fâtıma> Esmâ; üçüncü isnad, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe> Ebû Usâme (H) İshâk b. İbrâhîm> Ebû Muâviye> Hişâm. Ebû Üsâme ve Ebû Muâviye, Hişâm'dan bu isnadla rivâyette bulunmuşlardır, açıklaması mevcuttur. Şu durumda her iki Senedde de yer alan Hişâm'ın silsilesi, birinci isnad göz önüne alınarak Hişâm> Urve> Hz. Aîşe şeklinde mi olacaktır. Yoksa ikinci isnaddaki kısım baz alınacak ve Hişâm> Fâtıma> Esmâ silsilesi mi kabul edilecektir?

Mâzerî ilk önce nüshaları mukayese ederek işe başlamaktadır. Mâzerî, İbn Mâhân'ın nüshasında birinci isnaddan sonra üçüncü senedin müteâbat olarak geldiğini nakleder. Ancak birtakım alimlerin bunun sahih olmadığını dile getirdiklerini de ilave eder. Öte taraftan Culûdî ve onun dışındaki nüshalarda, üçüncü rivâyet ikinci senedin peşinden gelmektedir. Abdülğani el-Ezdî (ö. 409/1018), İbn Mâhân nüshasındaki sıralamanın açık bir hata olduğunu söylemektedir. Çünkü Müslim, Hişâm> Urve> Hz. Aîşe silsilesini İbn Nümeyr ve Ma'mer b. Râşid'in rivâyetleri ile tahrîc etmiştir. Mâzerî, konuyu genel hatları ile ele aldıktan sonra Dârekutnî'den nakil yaparak nihayete erdirir. Dârekutnî, Hişâm> Urve> Hz. Aîşe silsilesinin Ma'mer b. Râşid ve Mübârek b. Fudâle tarafından rivâyet edildiğini nakletmektedir. Üçüncü rivâyet için Hişâm> Fâtıma> Esmâ tarihinin doğru olduğunu iddia etmektedir.⁷⁹⁵ Dolayısıyla genel kanaatin Ebû Bekir b. Ebû Şeybe> Ebû Usâme (H) İshâk b. İbrâhîm> Ebû Muâviye> Hişâm> Fâtıma> Esmâ isnadının olduğunu söylemek mümkündür.

Benzer bir tavrı İbn Ebû Ömer> Süfyân> Zührî> Âmir b. Sa'd> Sa'd b. Ebû Vakkas⁷⁹⁶ isnadında da görmekteyiz. Mâzerî, bu isnadın farklı tariklerini

⁷⁹⁴ Müslim, "Libâs", 126, 127.

⁷⁹⁵ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/140-141; Kâdî İyâz, *İkmâl*, 6/560-561.

⁷⁹⁶ Müslim, "İmân", 236.

Dârekutnî'den nakletmektedir. el-Humeydî, Saîd b. Abdirrahmân, Muhammed b. Sabbâh'ın silsileleri de Süfyân> Ma'amer> Zührî şeklinde devam etmektedir. Dârekutnî, mahfûz olan tarikin Süfyân ile Zührî'nin arasında Ma'amer'in bulunduğunu savunur. O, Müslim'in Ma'amer'i Senedden düşürdüğünü iddia etmektedir. Herhangi bir görüş belirtmeyen Mâzerî, Ebû Mesud ed-Dîmeşkî'nin de Süfyân b Uyeyne> Ma'amer> Zührî tarikini benimsediğini iletir.⁷⁹⁷

Kâdî İyâz, yukarıdaki bilgileri olduğu gibi *el-Mu'lim* 'den iktibas etmektedir. Mâzerî ve Kâdî İyâz, Müslim'e yöneltilen tenkide herhangi bir cevap vermedikleri görülmektedir. Müslim'e yöneltilen itirazlara Nevevî: "*Süfyân bu hadisi bir defa Zührî'den, diğer defa Ma'amer'den işitmiş olması ve bu iki duruma göre rivâyet etmesi muhtemeldir*"⁷⁹⁸ demek suretiyle cevap verir. Müslim'de bu senedin hatalı olduğunu tespit edenlerden Aynî (ö. 855/1451): "*Câmi' türü eserler olsun, müsnedlerde olsun Süfyân b. Uyeyne'nin bütün rivâyetleri hep Ma'amer vasıtasıyla Zührî'dendir. Rivâyetlerde Ma'amer'in zikredilmesi sebebiyle senedler arasında uyum görülür. İsnaddan Ma'amer'i iskat eden yalnız Müslim'dir.*"⁷⁹⁹ mütalaasında bulunur. Buhârî ve Müslim'e yapılan tenkitleri değerlendiren Yaşar Kandemir, günümüze gelinceye kadar *Sahihayn'e* yapılan tenkitlerin tamamına yakınının hadislerin râvilerine yönelik sened tenkidi olduğunu belirtmiştir.⁸⁰⁰ Müslim'in hadis ilminde otorite olduğunda kuşku yoktur ancak kusursuzluk iddiasında bulunmak ilmi bir yaklaşımdan uzak bir tavidir.

Seneddeki her kapalılık hadisin sıhhatine engel teşkil edeceğinden bu durumun ortadan kaldırılması hadis Alimlerinin öncelikleri arasında yer almıştır. Bu hususla ilgili örnek; bir insanın tasadduk ettiği şeyi, tasadduk ettiği kimseden satın almasının kerâhiyyeti ile ilgili hadisin senedinde verilebilir.

Kuteybe b. Saîd ve İbn Rumh> Leys b. Sa'd (ح)

Mukaddemî ve Muhammed b. Müsennâ> Yahyâ el-Kattân (ح)

⁷⁹⁷ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/323.

⁷⁹⁸ Nevevî, *Minhâc*, 2/182.

⁷⁹⁹ Bedreddîn Mahmûd b. Ahmed Aynî, *Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi Buhârî* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 21/159.

⁸⁰⁰ Kandemir, "Sahihayn'e Yöneltilen Tenkitlerin Değeri", 340.

İbn Nümeyr> Babam (Nümeyr) (ح)

Ebû Bekir b. Ebû Şeybe> Ebû Usâme (ح)

Râvilerin hepsi, Ubeydullâh'tan, iki kişi Nâfi'den, o da İbn Ömer'den, o da Rasûlullâh'tan rivâyet etmiştir.⁸⁰¹ Bu senedde Ubeydullâh ve Nâfi'den rivâyeti alan şahısların kim olduğuna dair belirsizlik vardır. Kâdı İyâz, râvilerin hepsinden kastın: Yahyâ el-Kattân, Nümeyr, Ebû Usâme; diğer iki kişinin Leys'ten rivâyet eden Kuteybe ile İbn Rumh olduğunu belirtmiştir.⁸⁰² Kâdı İyâz senedin doğru okunması hususundaki dikkatiyle öne çıkmaktadır.

Bahse konu Müslim'in *Sahîh*'i olduğundan, Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin: "*Hadis âlimleri, Sahîhayn'ın ihtiva ettiği hadislerin, bazı tariklerinde veya bazı râvileri hakkında ihtilaf bulunsa da şeriat sahibinden naklinin kesin olduğunda icmâ' etmişlerdir.*"⁸⁰³ tespitini dikkate almak icap eder. *Sahîhayn*'la ilgili şu değerlendirme de Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin değerlendirmesini tamamlamaktadır: "*Bazı kitaplarla özellikle de Sahîhayn ile ilgili otorite niteliğinin kendisine bağlı olarak geliştiği 'sahihlik' algısı tam anlamıyla yerleşmiştir. Bu böyle olmakla beraber bu algının kitapların ihtiva ettiği tek tek bütün rivâyetlerle ilgili olmadığı, kitabın geneline ilişkin olduğu görülmektedir.*"⁸⁰⁴ Mâzerî ve Kâdı İyâz, bu esere hürmetle beraber râvi ihtilaflarını, senedin doğru okunması ve anlaşılmasını, eserlerinde gündeme taşımaktadırlar. Her şeyden evvel râvinin hadisi kimden aldığı saptanması en önemli husustur. Bu nedenle Mâzerî ve Kâdı İyâz, isnadda yer alan zamirlerin mercilerine dair açıklamalarda bulunmaktadırlar.

Örneğin İman bahsinde, Muhammed b. Bekkâr el-Basrî> Ebû Âsım> İbn Cüreyc (ح) Muhammed b. Râfi'> Abdürrezzâk> İbn Cüreyc> Ebû Kazea ve Hasan>

⁸⁰¹ Müslim, "Hibe", 3. : قال: ح وحدثنا المقدمى ومحمد بن المثنى، قال: ح وحدثنا قتيبة بن سعيد وابن رمح، جميعاً عن الليث بن سعد. ح وحدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا أبو أسامة، كلهم عن عبيد الله، كلاهما عن نافع، عن ابن عمر، عن النبي صلى الله عليه وسلم

⁸⁰² Kâdı İyâz, *İkmâl*, 5/345.

⁸⁰³ Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket alâ kitâbi İbni's-Salâh*, thk. Rebi' b. Hadi Umeyr (Riyad: Dârü'r-Raye, 1988), 1/377.

⁸⁰⁴ Türcan, *Hadis Şerh Geleneği*, 239.

”أبي شيبة، حدثنا أبو خالد الأحمر، عن شعبة، عن قتادة؛ وحמיד، عن أنس بن مالك، عن النبي
bölümündeki senedde⁸¹⁰, Humeyd’in hangi isim üzerine atfedileceği hususunda
Mâzerî ve Kâdı İyâz farklı kanaattedirler. Mâzerî, Humeyd’i Şu‘be üzerine atfederek,
Şu‘be’nin hadisi hem Katâde’den hem de Humeyd’den aldığını söyleyenlere katılmaz.
Ona göre, Ebû Hâlid el-Ahmer, Humeyd’den, o da Enes’ten hadisi sevk etmiştir.
Bununla birlikte Ebû Hâlid el-Ahmer, Şu‘be’den, o Katâde’den, Katâde’de de Enes b.
Mâlik’ten rivâyeti almıştır şeklinde senedi okumak mümkündür.⁸¹¹

Kâdı İyâz Humeyd’in, Katâde’ye değil, Şu‘be’ye atfının doğru olacağını
savunur. Hadisin isnadının şu şekilde olması isabetlidir: Ebû Bekir b. Ebû Şeybe> Ebû
Hâlid el-Ahmer> Humeyd ve Şu‘be> Katâde> Enes b. Mâlik.⁸¹² Mâzerî, ma’tuf olan
Humeyd’i, ma’tufun aleyh olarak tespit ettiği Ebû Hâlid üzerine atfetmeyi uygun
görmektedir. Bu durumda Ebû Hâlid el-Ahmer’den iki ayrı sened oluşmaktadır. Kâdı
İyâz ise, ma’tuf olan Humeyd’i, ma’tufun aleyh olarak Şu‘be’ye atfetmiştir ki Humeyd
ve Şu‘be birlikte Katâde’den rivâyet etmiş olmaktadır.

Mâzerî ve Kâdı İyâz pek çok *Sahîh-i Müslim* nüshasını mukayese ederek ve
bunlardan faydalanarak eserlerini oluşturmuşlardır. Kimi zaman nüshaların
mukabelesi esnasında, gördükleri hatalara temas etmişlerdir. Senedde râvi düşmesi,
râvi isminin yanlış kayıt altına alınması gibi yanlışlıklar sened tenkidini ilgilendiren
unsurlardır. Mâzerî ve Kâdı İyâz, nüshalardaki yanlışlığı tespit ederken farklı eserleri
referans göstererek karşılaştırmalı bir metodu başarıyla uyguladıkları görülmektedir.
Örneğin, Rasûlullâh’ın İnşikak ve Alak surelerinde secde ettiğine ilişkin hadiste⁸¹³
Benî Mahzûm’un azatlısı Abdurrahmân el-A’rac’ın kimliği ve rivâyetleri konusunda
birtakım tartışmalar vakidir.

Kâdı İyâz, Buhârî’nin Kitâbü’l-Cuma’da⁸¹⁴ yer verdiği Abdurrahmân el-
A’rac’ın, Rebîa b. el-Hâris’in azatlısı ve Ebu’z-Zinâd’ın arkadaşı olduğunu ifade
etmektedir. İki râvinin biyografisini daha ayrıntılı veren Dârekutnî’den bilgiler
naklederek mevzunun izahına şöyle devam etmektedir: “*Bu isnaddaki şahıs,*

⁸¹⁰ Müslim, “İmâre”, 108.

⁸¹¹ Mâzerî, *el-Mu’lim*, 3/59.

⁸¹² Kâdı İyâz, *İkmâl*, 6/297.

⁸¹³ Müslim, “Mesâcid”, 109.

⁸¹⁴ Buhârî, “Cuma”, 11.

Abdurrahmân b. Sa'd'dır. Ebu'z-Zinâd'ın arkadaşı olan değildir. A'rac nisbeli iki şahıs vardır. Her ikisi de Ebû Hureyre'den rivâyet etmişlerdir.” Kendi görüşünü desteklemek maksadıyla hocası Gassânî'nin Dârekutnî'nin tespitine hak verdiğini de zikreder. Ardından Buhârî'nin *et-Târihü'l-kebîr* isimli eserinde Abdurrahmân b. Sa'd'ın Ebû Hureyre'den rivâyette bulunduğunu ve Benî Mahzûm'un azatlısı olduğunu da iletmektedir.⁸¹⁵ Kâdı İyâz'ın mütebahhir Alimlerin tespitlerini vermek suretiyle hiçbir karışıklığa meydan vermeden konuyu izah ettiği müşahede edilmektedir.

Benzer bir metodu Mâzerî'de de görmek mümkündür. Sabah namazında kıraat bâbında⁸¹⁶ Muhammed b. Abbâd ve Haccâc senedlerinde Abdullâh b. Amr b. el-Âs ismiyle rivâyet etmektedirler. Aynı hadisin râvisi Abdürrezzâk, bahsi geçen şahsı Abdullâh b. Amr olarak nakletmiş, el-Âs ibaresini zikretmemiştir. Bu hadiste yer alan Abdullâh b. Amr'dır. Abdullâh b. Amr b. el-Âs, Ehl-i Hicâzdan olup başka biridir.⁸¹⁷ Mizzî, Müslim'in bazı tariklerinde Abdullâh b. Amr b. el-Âs'ın senedde hatalı olarak bulunduğunu belirtir.⁸¹⁸ Mâzerî ve Kâdı İyâz karışma ihtimali olabileceğini düşündükleri râvilerle ilgili malumatı yeteri kadar, uzatmadan ele almaktadırlar.

Bilgileri çeşitli kaynaklarla mukabele etmenin temel amacı, elde bulunan metinlerin bozulmalara karşı korunması ve mümkün olduğunca orijinal halleriyle muhafazası şayet tahrifat varsa düzeltilmesidir. Bu bakımdan çalışma konumuz olan eserlerde bununla ilgili örneklere rastlanmaktadır. Cuma namazının ve hutbesinin hafif tutulmasına ilişkin hadiste⁸¹⁹ Yahyâ b. Abdullâh b. Abdurrahmân b. Sa'd b. Zürâre hakkında ihtilaf vardır. Kâdı İyâz, bazı kitaplarda ve Müslim'in bütün nüshalarında şahsın ismiyle bu şekilde karşılaştığını ifade etmektedir. Kâdı İyâz'ın gördüğünü söylediği isim, İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inde Yahyâ b. Abdullâh b. Abdurrahmân b. Sa'd b. Zürâre olarak kayıtlıdır.⁸²⁰

⁸¹⁵ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 2/526-527.

⁸¹⁶ Müslim, “Salât”, 163.

⁸¹⁷ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/399; Gassânî, *Takyîdü'l-mühmel*, 394.

⁸¹⁸ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 15/376.

⁸¹⁹ Müslim, “Salât”, 52.

⁸²⁰ Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebû Hâtim, *el-Kitâbü'l-musannefî'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yusuf Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.), 1/450. hadis no: 5202. Hadisin arapça metni: حدثنا أبو بكر

Elindeki kaynakları titizlikle tarayan Kâdı İyâz elindeki nüshasında Hâkim en-Nîsâburî'nin (ö. 405/1014) Es'ad b. Zûrâre adının doğru olduğunu iddia ettiğini aktarır.⁸²¹ Hâkim, Buhârî'nin de aynı nisbe ile rivâyette bulunduğunu söyleyerek kendi iddiasını delillendirir. Kâdı İyâz, “*Buhârî'nin et-Târîh'inde bu durumun aksinin zikredildiği görülmektedir. Dolayısıyla Hâkim'in iddiası kendi aleyhine görünmektedir.*”⁸²² diyerek mukayeseli kaynak tarama yöntemiyle konuyu vuzuha kavuşturmuştur. Ancak *et-Târîhü'l-kebîr*'in matbu nüshasına müracaat ettiğimizde Hâkim'in görüşünü destekleyen bilgilerle karşılaştık.⁸²³ Kâdı İyâz'ın iddia ettiği isim kendi elindeki *et-Târîhü'l-kebîr* nüshasından kaynaklanmış olabilir.

Sahâbeye dil uzatmanın haram kılınması bâbında, Yahyâ b. et-Temîmî/ Ebû Bekir b. Ebû Şeybe/ Muhammed b. el-'Alâ> Ebû Muâviye> A'meş> Ebû Sâlih> Ebû Hureyre⁸²⁴ isnadında, râvilerin senedi Ebû Hureyre'ye dayandırmaları tenkit edilmiştir. Gassânî'nin değerlendirmesini aynıyla eserine alan Mâzerî, Ebû Muâviye> A'meş> Ebû Sâlih> Ebû Saîd el-Hudrî formunda isnadın olması gerektiğini iddia etmektedir. Kaldı ki senedin bu şekilde olmasını Ebû Mes'ûd ed-Dimeşkî de savunmuştur. Yahyâ b. Yahyâ, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe⁸²⁵ ve Ebû Kureyb Ebû Saîd el-Hudrî'den rivâyet etmişlerdir. Mâzerî, Dârekutnî'nin⁸²⁶ bu hadisin değişik isnadlarla alakalı mütalaasını şöyle nakleder: A'meş'ten muhtelif rivâyetler gelmiştir:

1. Zeyd b. Ebû Üneyse> A'meş> Ebû Sâlih> Ebû Hureyre
2. Ebû Dâvud> Şu'be> A'meş> Ebû Sâlih> Ebû Hureyre⁸²⁷

قال: حدثنا عبد الله بن نمير، قال: حدثنا محمد بن إسحاق، عن عبد الله بن أبي بكر، عن يحيى بن عبد الله بن عبد الرحمن بن سعد بن زرارة، عن أم هشام ابنة جارية أو حارثة، قالت: «ما أخذت ق والقرآن المجيد إلا على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم، يقرؤها على الناس في كل يوم جمعة، إذا خطبهم

⁸²¹ Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh Hâkim en-Nîsâburî, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 1/491. Hadis no: 1051. حدثنا مهدي بن الحارث، حدثنا مسدد، حدثنا أبو عوانة، عن الأعمش، عن أبي صالح،

⁸²² Kâdı İyâz, *İkmâl*, 3/276.

⁸²³ Buhârî, *et-Târîhü'l-kebîr*, 13/283. Arapça metni ile krş. - يحيى بن عبد الله بن عبد الرحمن بن أسعد بن زرارة، قال بعضهم ابن سعد بن زرارة، وهو وهم

⁸²⁴ Müslim, “Fedâilü's-Sahâbe”, 221.

⁸²⁵ İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, 6/404. Hadis no: 32404 bk. حدثنا أبو معاوية، ووكيع، عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي سعي

⁸²⁶ Dârekutnî, *Kitâbü'l-İlel*, 10/106.

⁸²⁷ Muhammed Şâzelî Neyfer bu senedin *el-Mu'lim* nüshasından düştüğünü kaydetmektedir. Ancak *İkmâl*'de senedin düzeltilmiş halinin bulunması Kâdı İyâz'ın kitabının kıymetini bir miktar daha arttırmaktadır.

3. Nasr b. Ali> Ebû Dâvûd el-Harîbî> A'meş> Ebû Saîd el-Hudrî

Hadisi rivâyet eden Ebû Avâne'den de rivâyet farklı senedlerle ulaşmıştır. Affân/ Yahyâ b. Hammâd> Ebû Avâne> A'meş tariki vaki olmuştur.⁸²⁸ Başka bir tarik ise, Müsedded/ Ebû Kâmil/ Şeybân> Ebû Avâne> Ebû Hureyre ya da Ebû Saîd diye şek içeren bir ifade ile rivâyet edilmiştir. Sonuç olarak, A'meş'in rivâyetlerinin doğrusu; A'meş> Ebû Sâlih> Ebû Saîd olan isnaddır.⁸²⁹

Kâdı İyâz, "Mâzerî'de Gassânî'nin metninden naklettiği bazı yerlerde değişiklikler vardı, onları biz düzelttik" diyerek şu tashihleri yaptığı görülmektedir: İkinci seneddeki Şu'be'yi Saîd, Yahyâ b. Hammâd'ı Hammâde olarak değiştirmiş, Ebû Dâvûd el-Harîbî'nin nisbesini el-Harbî şeklinde vermiştir.⁸³⁰ Kâdı İyâz'ın, dirâyet ilminin mahsulü olarak vücut bulmuş Tabakât, Esmâü'r-ricâl ilmine ne kadar vâkıf olduğu görülmektedir. Sened-hadis metnini bir bütün olarak kabul edersek, Kâdı İyâz'ın, sahih metnin inşasında analitik ve kategorik bir faaliyet sürdürdüğü söylenebilir.

2.2. Metne Dair Bahisler

Rivâyet sened ve metinden müteşekkil bir yapıdır. Bir önceki bölümde Mâzerî ve Kâdı İyâz'ın şerhlerinde senedle alakalı değerlendirmelerine yer vermiştik. Dinî metinlerde Allah ve Rasûlü'nün muradını ortaya çıkarmanın esas olduğu açıktır. Dinî metinlerde kullanılan lafızlar her zaman ilk bakışta anlamı ya da muradı vermemektedir. Bunun bilincinde olan İslâm Alimlerine göre, lafzın muradını tespit edebilmek için dile dayalı olarak zihinsel süreç işletilmeli ve zahir aşılmalıdır. Zira metinde muhataba iletmeye çalışılan şey, zahir değil, muraddır.⁸³³ Hadisteki muradı tespit ederken bunun önündeki engellerden sened ya da metindeki okuma, yazma ve anlama sorunları yer almaktadır. Bu bölümde bu hususların üzerinde durulacaktır.

⁸²⁸ Yakub b. İshâk el-İsferâyînî Ebû Avâne, *Müstahrec Ebî Avâne* (Medine, 2014), 19/260. Hadis no: 11080.

حدثنا يونس بن حبيب، حدثنا أبو داود، حدثنا شعبة، عن الأعمش، قال: سمعت أبا صالح، يحدث عن أبي سعيد، أن النبي - -
Hadis No: 11081.

⁸²⁹ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/278.

⁸³⁰ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 7/579.

⁸³³ Yavuz Köktaş, "Hadislerin Anlaşılmasında Belâgat İlminin Önemi", *Dini Araştırmalar* 4/12 (2002), 128.

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 önemi hâizdir.⁸³⁴ Bu nedenle Mâzerî ve Kâdî İyâz’ın hadisleri, ayet, hadis ve cahiliye şiirini şerhe nasıl yansıttıklarını belirlemeye çalışacağız.

2.2.1. Lafızların Tespiti

Matbû eselerde okuduğumuz rivâyetler, elimize ulaşıncaya kadar bazı merhalelerden geçmektedir. İlk evvela imlâ meclisinde bulunan talebenin hocasından işitme veya yazmaya dayalı bir aktarım yapmasıdır. İkinci merhale, müstensihlerin yazılı metinleri çoğaltma işidir. Bu iki evrede anlama, duyma ve yazmayla ilgili yanlışlıkların olması kaçınılmazdır. İslâm ilim tarihinde bu yanlışlıkları noktalama ve harekelemenin olmamasından dolayı yazıya bağlayan âlimler var olmuştur. Bu tespiti Zehebî şöyle aktarmaktadır: “Özellikle o asırda sahifelerden veya icâzet yoluyla hadis alma usûlünde karışıklık meydana gelmesi olasıdır. Zira bahsi geçen dönemde henüz noktalama ve harekeleme yoktu. Bu yüzden bir kelime manayı değiştirecek şekilde yazılıp okunabilirdi.”⁸³⁵ Bu ifade ile birlikte düşünüldüğünde Kâdî İyâz’ın hadis tahammül yollarından semâyı ilk sıraya koymasının başlıca nedeni ortaya çıkmış olmaktadır. Her ne sebeple olursa olsun, hatalı rivâyetin ortaya konması ile işe başlanması gerektiğini savunan Kâdî İyâz görüşlerini şu minvalde serdeder:

“Pek çok muhaddisin uygulaması, rivâyette hata ya da kusur olsa bile işitildiği ve kendisine ulaştığı haliyle nakletmesidir. Bu konuda mütehassıs olanlar, semâ veya kıraat esnasında lahna/tashîfe dikkat çekmiş, hâşiyede tashihi göstermişlerdir. Bu yöntem doğrusu, ehil olmayan kişilerin hadisteki mevcut hatayı düzeltereğim derken doğrusunu bozma ihtimaline karşın, daha ihtiyatlı bir metot olarak görünmektedir. Başka bir deyişle râvi, öncelikle semâ esnasında duyduğu gibi lafzı nakleder. Akabinde

⁸³⁴ Semih Acet, *İmâm Nevevî ve Minhâc İsimli Eserinin Hadis Şerhçiliği Açısından Değerlendirilmesi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 276.

⁸³⁵ Ahmet Tahir Dayhan, *Hadiste Tashîf ve Tağyîr* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 5.

Arap dili kurallarına ve diğer hadis tariklerine kıyas edilerek doğru şekli kıraat eder. Sonunda kimden hangi şekilde, kime ait tarikte hangi lafızla olduğu malumatını verir."⁸³⁶ İyâz'ın da ifade ettiği üzere metindeki bozulmayı önlemek adına çeşitli önlemler alınmıştır. Muhaddislerin edâ ve tahammül yollarından özellikle semâ ve kıraat yöntemlerini diğerlerine üstün görmeleri; tahrîf, tashîf, idrâc, kalb gibi durumların tespitine çalışmaları, yazılan nüshaların hocanın nüshasıyla ya da bu nüshayla karşılaştırılmış sağlam bir nüshayla mukayese etmeleri gibi gayret ve çalışmalar hadis metinlerinin orijinal hâlini korumaya yöneliktir.⁸³⁷

Mâzerî ve Kâdı İyâz da İbn Hacer öncesi Alimlerin usûlüne uyararak sened ve metinde yer alan hatalar için tashîf, tağyîr, vehm gibi kelimeleri müterâdif olarak kullanmışlardır. Kâdı İyâz bu kelimelerin yanı sıra galat kelimesini de tashîf manasında kullanmıştır. Mâzerî ve Kâdı İyâz en çok isnaddaki râvinin isminin, baba adının, lakabının ya da nisbesinin yanlış nakledilmesine yoğunlaşmışlardır. Onlar *Sahih-i Müslim*'deki lafız değişikliğine eğildikleri gibi farklı kaynaklarda gördükleri hatalara da nadiren temas etmişlerdir. Mâzerî rivâyet metni içerisinde senedle ilgili bilgiler verilirken gerçekleşen tashîfin metnin anlamını tamamen değiştirmesinin mümkün olduğunun altını çizmektedir. O râvilerin isimlerine yanlışlıkla yapılan ekleme-çıkarmaları da tashîf kapsamında görmektedir.

Mâzerî ve Kâdı İyâz tashîfi, gerek kelime yapısındaki değişiklik gerekse kelimenin yanlış okunması olarak değerlendirmişlerdir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Mâzerî metinle ilgili tashîfe üç yerde değinirken Kâdı İyâz daha sık mevzuya temas etmektedir. Kâdı İyâz'ın hadisin metninde yer alması gerektiği halde bulunmayan öğelere de işaret etmektedir. Kimi zaman kelime hem râvilerden hem de daha sonra nüsha sahiplerinden kaynaklı tashîfe uğramakta, Kâdı İyâz'ın tabiriyle "tashîfin tashîfi" gibi bir durumla karşı karşıya kalınmaktadır. İlk dönem hadis usûlü eserlerinde mablûb terimi yerine takdim-tehir ifadelerine rastlamak mümkündür. Mâzerî ve Kâdı İyâz Mütakaddimûn usûlünü benimseyip takdim-tehir kelimelerini tercih etmektedirler.

⁸³⁶ Kâdı İyâz, *el-İlmâ'*, 186-187.

⁸³⁷ Ebü'l-Feth Muhammed b. Ali İbn Dakîku'lîd, *el-İktirâh fî beyâni'l-istilâh* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 23.

2.2.1.1. Tashîf

Tashîf, kelimedeki harflerin yerinin değişmesi ya da harflerde noktalama yanlışlığı yapılması olarak tanımlanmıştır.⁸³⁸ Râmeahurmûzî ve Hâkim en-Nîsâburî tarafından yazılan hadis usûlü eserlerinde nokta, harf ve harekede meydana gelen bütün tağyir türlerinin ve her çeşit hatalı okuyuşun “tashîf” olarak nitelendiği gözlemlenmektedir.⁸³⁹ İbn Hacer ise, yazılışları birbirine yakın harflerde nokta değişikliğine tashîf; kelimenin yapısını teşkil eden harfî ve harekeyi kapsayan hat değişikliklerini tahrif olarak tanımlamıştır.⁸⁴⁰ İbn Hacer’e kadar âlimler, tashîf ve tahrif arasında fark görmemişler, birbirinin yerine kullanmayı sürdürmüşlerdir. Mâzerî ve Kâdî İyâz da İbn Hacer öncesi Alimlerin usûlüne uyararak sened ve metinde yer alan hatalar için tashîf, tağyîr⁸⁴¹, vehm⁸⁴² gibi kelimeleri müterâdif olarak kullanmışlardır. Kâdî İyâz bu kelimelerin yanı sıra ğalat kelimesini de tashîf manasında kullanmıştır.⁸⁴³

Tashîf, isnad ve metinde vuku bulur. İsnaddaki tashîf, rivâyet zincirinde yer alan râvilerin adlarını değiştirmek suretiyle meydana gelmektedir. Bu tür tashîf, isimlerin birbiriyle kıyas edilmesi mümkün olmadığından ve cümlenin akışından hareketle bir tahminde bulunma imkanı olmadığından bilinme ihtimali yoktur.⁸⁴⁴ Bu nedenle Kâdî İyâz konunun önemini *İlmâ’* isimli eserinde şöyle nakletmektedir: “*Evvelâ zapt edilmesi geren husus, isimlerdir. Çünkü ibarenin siyâkı-sibâkında kendisine delâlet edecek, onunla kıyas edilecek herhangi bir şey bulunmamaktadır.*”⁸⁴⁵

Kimi zaman tashîf aynı rivâyetin hem senedinde hem metninde vuku bulabilir. Hasan el-Hulvânî> Şebâbe> Abdülkays> Süveyd b. Akale rivâyet zincirinde Kâdî İyâz’a göre, “سُوَيْدُ بْنُ عَقَلَةَ” isimli şahsın adının doğrusu “سُوَيْدُ بْنُ عَقَلَةَ”dir.⁸⁴⁶ Senedle ilgili değerlendirmenin ardından Müslim ise, tashîfin vuku bulduğu yerleri izah ederken,

⁸³⁸ İbnü’s-Salâh, *Mukaddime*, 283.

⁸³⁹ Dayhan Ahmet Tahir, *Hadiste Tashîf ve Tağyîr*, 157.

⁸⁴⁰ İbn Hacer, *Nüzhetü’n-nazar*, 96.

⁸⁴¹ Tağyîr kelimesinin tashîf anlamında kullanıldığı yerler için bk. Kâdî İyâz, *İkmâl*, 3/190;

⁸⁴² Vehm kelimesinin tashîf anlamında kullanıldığı yerler için bk. Mâzerî, *el-Mu’lim*, 1/377; 2/117; 3/108, 376; Kâdî İyâz, *İkmâl*, 1/269; 2/578; 6/444; 8/375.

⁸⁴³ Ğalat kelimesinin tashîf anlamında kullanıldığı yerler için bk. Kâdî İyâz, *İkmâl*, 1/101; 3/273, 276, 598; 5/18; 6/493.

⁸⁴⁴ Dayhan, *Hadiste Tashîf ve Tağyîr*, 157.

⁸⁴⁵ Kâdî İyâz, *el-İlmâ’*, 154.

⁸⁴⁶ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 1/152.

metindeki “نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُتَّخَذَ الرُّوحُ عَرْضًا”⁸⁴⁷ ifadesini tefsir eden râvinin “يَعْنَى تُتَّخَذُ كُورَةٌ فِي حَائِطٍ لِيَدْخُلَ عَلَيْهِ”⁸⁴⁸ şeklinde yanlış ve hatalı anladığını kaydetmiştir. Kâdı İyâz “عَرْضًا” kelimesinin musahhaf olduğunu, doğrusunun “غَرْضًا” kelimesinin olması gerektiğini ve bağlanmış canlı hayvanların hedef tahtası yapılması manasına geldiğini belirtmektedir.⁸⁴⁸

Bazen rivâyet metni içerisinde senedle ilgili bilgiler verilirken bu ifadelerde gerçekleşen tashîf anlamı tamamen değiştirmektedir. Bir örnek verilmesi gerekirse, bir bayram sabahı Rasûlullâh’ın, kadınlara biat edilmesi gerekli hususları barındıran ayetleri okumakta ve onlara bu konulara riayet edip edemeyeceklerini sorması üzerine içlerinden bir kadın “evet” cevabını vermektedir. Rivâyetin devamında sadece Müslim’de geçen “O vakit, bu kadının kim olduğu bilinmiyordu” demek olan “لا يدري من هي حينئذ من هي”⁸⁴⁹ cümlesi bulunmaktadır.⁸⁴⁹

Konuyla ilgili Mâzerî, Müslim’in bütün nüshalarında cümlenin yukarıdaki gibi nakledildiğini ifade etmektedir. O’na göre, “حينئذ” kelimesi hatalı rivâyet edilmiştir, o kelimenin yerine “حسن” gelmesi gerektiğini iddia etmektedir. Bu durumda “لا يدري من هي حسن من هي” yani “Hasan, onun (cevap veren kadının) kim olduğunu bilmiyordu” şeklinde cümle, senede dair bilgi içeren bir hüviyete dönüşecektir. Mâzerî’ye göre burada bahsi geçen Hasan, senedde Tâvus’tan rivâyet eden Hasan b. Müslim’dir. Mâzerî görüşünü desteklemek amacıyla Buhârî’nin rivâyetinde de⁸⁵⁰ “لا يدري حسن من هي” ifadesinin açık bir şekilde geçtiğini beyan etmektedir.⁸⁵¹

Kâdı İyâz, Mâzerî’nin açıklamasının tamamını iktibas etmekte, hiçbir şüpheye mahal bulunmayacak şekilde kelimedeki tashîf/ vehm vuku bulunduğunu söylemektedir. Zaten Hasan b. Müslim’in Tâvus> İbn Abbas tarikinde herhangi bir kuşku yoktur.⁸⁵² Kâdı İyâz’ın, daha genel bir ifade olan vehm/hata kelimesini tashîf sözcüğü

⁸⁴⁷ Benzer rivâyetler için bk. Müslim, “Sayd”, 59.

⁸⁴⁸ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 6/396.

⁸⁴⁹ Müslim, “Salâtu’l-İdeyn”, 1.

⁸⁵⁰ Buhârî, “İdeyn”, 979.

⁸⁵¹ Mâzerî, *el-Mu’lim*, 1/479.

⁸⁵² Kâdı İyâz, *İkmâl*, 3/294; *Meşârik*, 1/213.

mukabilinde kullandığı görülmektedir. Ayrıca Mâzerî ve Kâdı İyâz'dan sonra gelen Alimlerin, bu kelimedeki tashîfe atıflarında sadece Kâdı İyâz'ı zikrettiklerini müşahede edilmiştir. Ancak Müslim'in *Sahîh*'i üzerine çalışma yapanlardan, bu konuyu ilk değerlendirenin Mâzerî olması oldukça dikkat çekicidir.⁸⁵³

İsnadda tashîf râvinin ismi, baba adı, lakabı ya da nisbesinin yanlış nakledilmesidir. Mâzerî ve Kâdı İyâz, bu tür örneklerin izahını şerhlerinde fazlasıyla yapmaktadırlar. Ta'zîr cezası gerektiren durumla ilgili rivâyetin⁸⁵⁴ senedindeki Ebû Bürde el-Ensârî adındaki sahâbî üzerinde tashîf tartışması olmuştur. Mâzerî, İbn Mâhân nüshasında râvinin Ebû Bürde el-Ensârî adıyla kaydedildiğini, Râzî nüshasında aynı şahsın Ebû Berze el-Ensârî olarak yazıldığını bildirmektedir. Yine açıklamasının devamında, doğru ismin Ebû Bürde el-Ensârî olacağını kaydeder. Künyesi açıklanan şahsın adının, Hânî b. Niyâr el-Hâris⁸⁵⁵ olduğunu söyleyenlerin de bulunduğunu ekler.⁸⁵⁶ Kâdı İyâz'a göre, Buhârî'nin Ebû Bürde el-Ensârî şeklinde nakletmesi ve Ebû Berze olarak kaynaklarda zikredilmemesi dolayısıyla Râzî nüshasındaki Ebû Berze el-Ensârî ismi hatalıdır.⁸⁵⁷

Mâzerî ve Kâdı İyâz tashîfi, gerek kelime yapısındaki değişiklik, gerekse kelimenin yanlış okunması olarak değerlendirmişlerdir. Kelimede yapısındaki değişim, harfin taktim-tehirinden kaynaklanabilmektedir. Meselâ, yolculuk esnasında oruç tutmanın ruhsatına dair rivâyetin isnadında “Ebû Merâvih/ أبو مرواح” yer almaktadır.⁸⁵⁸ Kâdı İyâz hocası İbn Sükkere'nin (ö. 514/1120) Üzrî (ö. 478/1085) nüshasında, ismi “Ebû Merâvih/ أبو مرواح” olarak rivâyet ettiğini belirtir. Öte yandan Kâdı İyâz Muhammed b. İsâ et-Temîmî'nin (ö. 505/ 1111) aynı râviyi “Ebû Mirvâh/ أبو مرواح” şeklinde kaydettiğini ifade eder. Kâdı İyâz birinci ismin doğru; ikinci rivâyetteki ismin musahhaf olduğu kanaatini taşımaktadır. Kezâ, “*Ebû Merâvih/*

⁸⁵³ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ömer Kurtûbî, *Müfhim limâ eşkele min telhîsi Kitâbi Müslim*, thk. Muhyiddin Dîb Müstû vd. (Beyrût: Dâru İbn Kesir, 1996), 2/540.

⁸⁵⁴ Müslim, “Hudûd”, 40.

⁸⁵⁵ Ahmed b. Hanbel, Ebû Berde b. Niyâr sahâbî başlığı altında isminin Hânî b. Niyâr el-Hâris ve Berâ b. Âzib'in dayısı olduğunu söylemektedir. Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 27/15.

⁸⁵⁶ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 2/398.

⁸⁵⁷ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 5/548.

⁸⁵⁸ Müslim, “Sıyâm”, 107. İsnadı şöyledir: “Ebu't-Tâhir/ Hârûn b. Saîd el-Eylî> Ebu'l-Esved> Urve b. Zübeyr> Ebû Merâvih> Hamza b. Amr el-Eslemî” olarak gelmiştir.

”*أبو مرواح*”ten *Buhârî* ve diğer hadis ulemâsı rivâyet etmiştir.”⁸⁵⁹ diyerek konu ile ilgili değerlendirmesini sonlandırır.⁸⁶⁰ Nesâî (ö. 303/915)⁸⁶¹, Ebû Avâne el-İsferâyînî (ö. 316/929)⁸⁶², İbn Hibbân (ö. 354/965)⁸⁶³ “Ebû Merâvih/ *أبو مرواح*”ten rivâyeti eserlerinde yer vermişlerdir.

Mâzerî râvilerin isimlerine yanlışlıkla yapılan ekleme-çıkarmaları da tashîf kapsamında görmektedir. Sözelimi, nafile namazın bir kısmını ayakta, bir bölümünü oturarak kılmanın caiz olması ile ilgili rivâyetin isnadındaki⁸⁶⁴ el-Velîd b. Ebû Hişâm’ın ismi konusunda ihtilaf vardır. Bu ihtilafı irdeleyen Mâzerî: “*Müslim nüshasını Endülüs’e taşıyan İbnu’l-Hazzâ*⁸⁶⁵ (ö. 416/1025) kendine ait nüshada bu zatın doğru isminin, “Ebû” ilavesi olmaksızın el-Velîd b. Hişâm olduğunu iddia etmiştir. Bu lafz musahhaf olup, doğru râvinin el-Velîd b. Ebû Hişâm olması icab etmektedir.”⁸⁶⁶ açıklamalarından sonra Mâzerî, şahsın kimliğine ilişkin: “*Zira el-Velîd b. Ebû Hişâm; Mekkeli, Hz. Osman’ın azatlı kölesi ve daha sonra Basralılar arasında sayılan kişidir. el-Velîd b. Hişâm el-Muaytî ise Şamlıdır ve her ne kadar Müslim ondan bir rivâyette bulunmuşsa*⁸⁶⁷ *da yukarıdaki senedde isminin zikredilmesi hatalıdır.*”⁸⁶⁸ bilgisini sunmak suretiyle tespitini nihayete erdirmektedir.

İsnadda tashîf, râvinin yanlış nispetle anılıp farklı bir şahıs görüntüsüne sebebiyet vermektedir. Örneğin Senedi: Züheyr b. Harb> Süfyân b. Uyeyne> Amr b. Dînâr> Ebû Ma‘bed olan rivâyet zincirinde⁸⁶⁹ Mâzerî, seneddeki (أخبرني بذا أبو معبد)

⁸⁵⁹ Buhârî: “Ubeydullâh b. Mûsâ> Hişâm b. Urve> Urve b. Zübeyr> Ebû Merâvih> Ebû Zer” isnadını telifinde yer vermiştir. Rivâyetin konusu da en faziletli ameldir. bk. Buhârî, “İtk”, 2.

⁸⁶⁰ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 4/74.

⁸⁶¹ Nesâî, “Siyâm”, 55. *el-Müctebâ*’da: “Ubeydullâh b. Sa‘d> Amcası> Babası> İbn İshâk> İmrân b. Ebû Enes> Süleymân b. Yesâr>Ebû Mürâvih> Hamza b. Amr” tarikini kullanmıştır.

⁸⁶² Ebû Avâne el-İsferâyînî, *Müstahrec Ebî Avâne*, 8/48. *Müstahrec*’de: “Yunûs b. Abdula ‘lâ/ er-Rebi’/ Îsâ b. Ahmed el-Askalânî> İbn Vehb> Amr b. El-Hâris> Ebu’l-Esved> Urve> Ebû Mürâvih> Hamza b. Amr el-Eslemî” isnatı bulunmaktadır.

⁸⁶³ İbn Hibbân, *Sahih*, 8/332. *Sahih*’te: “İbn Selm> Harmele b. Yahyâ> İbn Vehb> Amr b. el-Hâris> Ebu’l-Esved> Urve b. Zübeyr> Zübeyr b. Avvâm> Ebû Mürâvih> Hamza b. Amr es-Sülemî” şeklinde rivâyet zinciri ile gelmiştir.

⁸⁶⁴ Müslim, “Salâtu’l-Müsâfirîn”, 113.

⁸⁶⁵ Kurt, *Mağrib ve Endülüs’te Hadis İlminin Gelişim Safhaları ve Muhyiddin İbnu’l-Arabi’nin Hadis Kültürü*, 163.

⁸⁶⁶ Mâzerî, *el-Mu‘lim*, 1/451.

⁸⁶⁷ Müslim, “Salât”, 225.

⁸⁶⁸ Mâzerî, *el-Mu‘lim*, 1/451; Kâdî İyâz, *İkmâl*, 3/79.

⁸⁶⁹ Müslim, “Mesâcid”, 120. Hadisin senedin tamamı şu şekildedir:

”حدثنا زهير بن حرب، حدثنا سفيان بن عيينة، عن عمرو، قال: أخبرني بذا أبو معبد - ثم أنكره بعد - عن ابن عباس“

ifadesinin, Ebu'l- Alâ Abdülvehhab b. İsa b. Mâhân'ın (ö. 387/997) ve ondan nakilde bulunan İbnü'l- Hazzâ et- Temîmî'nin (ö. 416/1025) nüshalarında (أخبرني جدى أبو معبد) formatına dönüştüğünü bildirmektedir. Lafız değişikliğini inceleyen Mâzerî ifadelerini şöyle sürdürmektedir: “*Bu durumda kelimedede tartışmasız tashîf meydana gelmiştir. Haddizatında “بذأ” kelimesi de “بهذا” şeklinde yazılmalıdır. Musahhaf “جدى” kelimesi ile Amr b. Dînâr’ın, Ebû Ma’bed’in dedesi olduğu anlaşılmaktadır. Ancak o, Ebû Ma’bed’in dedesi değildir. Ayrıca Ebû Ma’bed’in ismi Nâfiz olup kendisi Abdullâh b. Abbas’ın azatlı kölesidir. Amr b. Dînâr’a gelince İbn Bâdân’ın azatlı kölesidir.*”⁸⁷⁰ *el-Mu’lim* bir şerh kitabı hüviyetinde olsa da Mâzerî, râvilerin karışmaması adına tabakat kaynaklarından faydalanmak suretiyle konuyu netliğe kavuşturmuştur.

Metindeki tashîf, anlama ve okumaya bağlı olarak çoğunlukla anlam değişimine sebep olmaktadır. Başka bir deyişle, muhaddisler metindeki tashîfin anlamı tağyir ettiğini ifade etmektedirler.⁸⁷¹ Ayrıca tashîf hadis ilminde uzman olanların kolayca tespit edeceği söylenmektedir.⁸⁷² Tespit edebildiğimiz kadarıyla Mazerî metinle ilgili tashîfe üç yerde⁸⁷³ değinmişken Kâdı İyâz yeri geldikçe konuya sıklıkla temas etmiştir.⁸⁷⁴ Kâdı İyâz rivâyet ve dirâyet ilmindeki ustalığını bu alanda da göstermektedir.

Metinde görülen tashîfin birtakım sebeplere bağlı olarak kısımlara ayrılmıştır. Bunlardan biri tashîf-i sem’î olup İbnü’s-Salâh: “*Tashîf-i sem’î râvilerin yanlış işitmesine dayalı olarak vuku bulan tashîf türüdür.*” olarak tanımlamıştır.⁸⁷⁵ Mazerî ve Kâdı İyâz, râvinin hatalı duyması ile meydana gelen tashîfi tespit etmektedir. Bir örnek vermek gerekirse, Hz. Peygamber’in sarımsak ve soğan yiyenlerin mescide gelmesini hoş görmediği rivâyette, Hz. Peygamber’e bir tabak içerisinde sebze yemeği getirilir.⁸⁷⁶ Tabak sözcüğü hadiste “قَدْر” ile nakledilmiştir. Mazerî ve Kâdı İyâz, bu kelimenin musahhaf olduğunu kelimenin “بَدْر” şeklinde ifade edilmesi gerektiğini

⁸⁷⁰ Mâzerî, *el-Mu’lim*, 1/423.

⁸⁷¹ Subhî Salih, *Hadis İlimleri*, 222.

⁸⁷² İbnü’s-Salâh, *Ulûmu’l-Hadîs*, 279.

⁸⁷³ Mâzerî, *el-Mu’lim*, 1/ 416; 3/337; 2/498.

⁸⁷⁴ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/122, 452, 455; 2/154, 498; 6/547; 7/249.

⁸⁷⁵ İbnü’s-Salâh, *Ulûmu’l-Hadîs*, 283.

⁸⁷⁶ Müslim, “Mesâcid”, 73.

nakletmektedirler.⁸⁷⁷ Mazerî'ye göre, bu hata râvilerin kusurundan kaynaklanmaktadır.

Mazerî, tashîf iddiasını aynı konuyu ihtiva eden Ebû Dâvud'un eserindeki rivâyete⁸⁷⁸ dayandırmaktadır. Orada “بُر” kelimesi kullanılmıştır. Kelimenin asıl anlamı dolunaydır. Bu sözcük, istiâre yoluyla tabak anlamına geçiş yapmıştır. Hadise uygun düşen manayı karşılayan kelime “بدر”dir. Mazerî'nin tashîfi ortaya çıkarmak için karşılaştırmalı eser analizine başvurduğu görülmektedir.

Mazerî kıyamet günü müminin Rabbine yaklaştırılacağına dair rivâyette; “ حتى يضع عليه كنفه / Nihayet Cenâbı Hak, kulunun üzerine affını indirecek.” cümlesinde bazı raviler “كفنه” kelimesi yerine “كتفه” ibaresini nakletmişlerdir.⁸⁷⁹ Mazerî ilk ifadenin doğru olduğunu kaydetmektedir.⁸⁸⁰

Kâdı İyâz üzerinde tashîf iddiası olan kelimenin -doğru olması halinde- te'ville birkaç mananın birlikte düşünülebileceğini ortaya koymaktadır. Sözelimi, Hz. Peygamber'in bir seferinde yanındaki sahâbeden bir kısmı oruç tutmuş, diğer kısmı tutmamıştır. Hz. Peygamber: “Bugün oruç tutmayanlar ecri alıp götürdüler.” değerlendirmesinde bulunmuştur. Rivâyeti bize nakleden Hz. Enes oruç tutmayanlara yönelik “فتحزم” (akıllılık ettiler) şeklinde yorum yapmıştır.⁸⁸¹ Siczî nüshasında söz konusu kelime “فتخدم” (hizmet ettiler) olarak kaydedilmiştir. Bazı muhaddisler oruç tutmayanların çadır kurmaları ve develeri sulamaları⁸⁸² yani iş yaptıklarına dair bilgiler ışığında ilk rivâyetteki “فتحزم”nin tashîfe uğradığını iddia etmişlerdir.

Bu iddiayı yerinde bulan Kâdı İyâz, “فتخدم” lafzının diğer rivâyetlerle uyumlu olduğunu ifade etmektedir. Öte taraftan “تخدم/تخدم” kelimesinin de bazı te'villerle “hizmet etme” manasına gelebileceğini kaydetmektedir. Bu kelimenin asıl anlamı, insanlara yardım için paçaları/kolları sıvamaktır. Yine bu kelime hizmetten istiâre edilerek kullanılmıştır. Bu durumda onda, canla başla çalışmak ve hizmet etmek

⁸⁷⁷ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/416; Kâdı İyâz, *İkmâl*, 2/498.

⁸⁷⁸ Ebû Dâvud, “Et'ime”, 40.

⁸⁷⁹ Müslim, “Tevbe”, 52.

⁸⁸⁰ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/337.

⁸⁸¹ Müslim, “Sıyâm”, 101.

⁸⁸² Müslim, “Sıyâm”, 100.

manası ön plana çıkar. Burada Hz. Peygamber'in Ramazan'ın son on gününe girdiğinde ibadette gayretini daha da arttırdığına ilişkin “شد المنزر”⁸⁸⁴ ile paralel anlatım bulunmaktadır. Kelime grubunun manası “izarını sıkıca bağlamaktan” mecaz anlamı olan “kadınlardan uzak durmaya” kaymıştır. Bununla beraber “Tehazzeme” kelimesi “kararlılık” anlamı da barındırmaktadır.⁸⁸⁵ Kâdı İyâz'ın bu tespitlerle farklı kelimelerle ilgili her ihtimali düşündüğünü, kelimenin anlamı müsaade ediyorsa te'vilden çekinmeyerek muhtemel manalarını kabul ettiğini söylemek mümkündür.

Mütekaddimûn Alimler nezdinde tashîfin en büyük sebebi, ricâlden bizzat işitmek yerine sahife veya kitaptan hadis almaktır. İlmi yazılı belgelerden almayı önemseyen Saîd b. Abdülaziz (ö. 167/784): “İlmi sahafiden, Kur'ân'ı mushafiden almayınız.”⁸⁸⁶ uyarısında bulunmuştur. Kâdı İyâz, tashîfin râvi ya da müstensihler eliyle nasıl gerçekleştiğine eserinde yer vermektedir. Şöyle ki, kıyamet gününde insanların mahşer meydanına gelişi ile alakalı rivâyette Câbir b. Abdullâh'ın: “نَجِيءٌ / Bizler kıyamet gününde filan yerden filan yerden geleceğiz. Yani insanların üzerine bak.”⁸⁸⁷ sözü mevcuttur.

Bu ifade ile alakalı Kâdı İyâz, pek çok tağyir ve tashîfin gerçekleştiğini belirtir. Doğru ifadenin “نحن يوم القيامة على كوم” / Bizler kıyamet günü bir tepenin üzerindeyiz.” olması gerektiğini savunur. Çünkü hem manadaki bozukluk hem de diğer hadis telifatındaki rivâyetler bu bilgiyi doğrulamaktadır. Bu manadaki hadisleri İbn Ebû Hayseme⁸⁸⁸ ve Taberî⁸⁸⁹, müterâdif kelimeler olan “كوم” ve “تل” ile eserlerine derç etmişlerdir. Kâdı İyâz, “Râvi ‘كوم’ yani tepe kelimesini anlayamamıştır ya da kitaptan rivâyet ediyorsa kelime silinmiştir. Râvi hatırlayamadığı kelimenin yerine “كذا و كذا” ibaresini koymuş. “فَوْقَ النَّاسِ” kelimesinin önüne “bak” uyarısını yazarak cümledeki eksikliğe işaret etmiştir. Ondan sonra gelen müstensihler râvinin açıklama ve uyarısını

⁸⁸⁴ Müslim, “İ'tikâf”, 7.

⁸⁸⁵ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 4/71-72.

⁸⁸⁶ Ebû Ahmed Hasan b. Abdullâh Askeri, *Tashîfâtü'l-muhaddisîn*, thk. Mahmûd Ahmed Mire (Kahire: el-Matbaatü'l-Arabiyyeti'l-Hadise, 1982), 1/7.

⁸⁸⁷ Müslim, “İmân”, 316.

⁸⁸⁸ Kâdı İyâz'ın bahsettiği kelimeye ilişkin bilgiye İbn Ebû Hayseme'nin matbu eserlerinde rastlayamadık.

⁸⁸⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili'l-Kurân*, thk. Ahmet Muhammed Şâkir (Beyrût: Müessetü'r-Risâle, 2000), 17/540.

hadisten bir bölüm diye nakletmişler, hadis görülen şekli almıştır”⁸⁹⁰ şeklinde tağyirin nasıl gerçekleştiğini izah etmiştir.

Kimi zaman kelime, hem râvilerden hem de daha sonra nüsha sahiplerinden kaynaklı tashîfe uğramakta, Kâdı İyâz’ın tabiriyle “tashîfin tashîfi” gibi bir durumla karşı karşıya kalınmaktadır. Sözelimi Kâdı İyâz “Allah’tan başka ilah yoktur, diyen ve kalbinde arpa/شَعِيرَةٌ ağırlığında hayır bulunan herkes cehennemden çıkarılacaktır. Allah’tan başka ilah yoktur, diyen ve kalbinde buğday/بُرَّةٌ ağırlığında hayır bulunan herkes cehennemden çıkarılacaktır. Allah’tan başka ilah yoktur, diyen ve kalbinde zerre/ذَرَّةٌ ağırlığında hayır bulunan herkes cehennemden çıkarılacaktır.” rivâyetinin devamında Seneddeki Ebû Minhâl Şu‘be’nin zerre kelimesini mısır manasındaki "ذُرَّةٌ" ile değiştirip tashîf yaptığını beyan etmiştir.⁸⁹¹ Kâdı İyâz, Semerkandî ve Sadefî’nin nüshalarında rivâyette musahhaf "ذُرَّةٌ" kelimesinin yer aldığını ve yanlışlığın devam ettiğini belirtmektedir. Dârekutnî’nin *Tashîfü’l-muhaddisîn* adlı eserinde ‘arpa, buğday ve benzer hububat türü olan mısırdan hareketle aynı cinsten bir kelime zanneden Şu‘be’nin böyle bir tashîfi gerçekleştirmiş olabileceği’ bilgisini bize aktarmaktadır. Akabinde Kâdı İyâz, Üzrî, Şinticâlî, Huşenî nüshalarında Şu‘be’nin tashîfli “ذُرَّةٌ/ mısır” kelimesinin “ذُرَّةٌ/ inci tanesi” sözcüğüne dönüştüğünü ifade etmekte, bu değişimin “tashîfin tashîfi” kabilinden olduğunu ifade etmektedir.⁸⁹²

Mâzerî ve Kâdı İyâz, *Sahih-i Müslim*’deki lafız değişikliğine eğildikleri gibi farklı kaynaklarda gördükleri hatalara da nadiren temas etmişlerdir. *Sahih-i Müslim*’deki rivâyetteki "جَنَابٌ"⁸⁹³ ibaresi Buhârî’de “حَبَائِلٌ”⁸⁹⁴ şeklinde rivâyet edilmiştir. Mâzerî Buhârî’nin rivâyetinde tashîf olduğunu belirtir.⁸⁹⁵ Kâdı İyâz, Buhârî’nin Kitâbü’l-Enbiyâ’da⁸⁹⁶ "جَنَابٌ" kelimesiyle rivâyet etmesine karşılık, kelimeyi Kitâbü’s-Salât’ta “حَبَائِلٌ”⁸⁹⁷ ile naklettiğini ortaya koymaktadır. İyâz "جَنَابٌ"

⁸⁹⁰ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/569.

⁸⁹¹ Müslim, “İmân”, 325.

⁸⁹² Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/581; *Meşârik*, 1/ 426; Übbî, *İkmâlü İkmâl*, 1/598.

⁸⁹³ Müslim, “İmân”, 163.

⁸⁹⁴ Buhârî, “Salât”, 1.

⁸⁹⁵ Mâzerî, *el-Mu’lim*, 1/330.

⁸⁹⁶ Buhârî, “Kitâbü’l-Enbiyâ”, 7.

⁸⁹⁷ Buhârî, “Salât”, 1.

sözcüğünün; “bir şeyin yüksek yeri” manasında çoğul bir kelime olduğunu ve bu hadiste “inciden kubbeler” anlamında kullanıldığını belirtmektedir.⁸⁹⁸

Ayrıca bu manayı destekleyen Taberî'nin tefsirindeki rivâyeti de doğru kullanımın "جنايب" kelimesi olduğu destekler mahiyette eserinde yer vermiştir.⁸⁹⁹ Kâdı İyâz, *Meşârik* isimli eserinde, Buhârî'deki ibarenin “حبايل” olarak nakledildiğini, eğer bu şekliyle sahih kabul edilse bile sözcüğe gerdanlık anlamı verip, onun inciden yapılmış gerdanlıklar manasına hamletmek gerektiğine yer vermektedir.⁹⁰⁰ Kâdı İyâz'ın Buhârî'nin benzer rivâyetlerde iki ayrı kelime ile rivâyetini zımnen doğru kabul ettiğini ve “حبايل” kelimesini te'ville anlamayı bir çözüm yolu olarak gördüğünü söylememiz mümkündür.

2.2.1.2. İklâb

Kalb, lügatte bir şeyi döndürmek, altını üstüne getirmek, çevirmek anlamlarına gelmektedir.⁹⁰¹ Bir hadis terimi olarak maktûb, “*Senedinde râvinin adının yahut nesebinin, metinde ise kelime ya da kelime gruplarının yerinin değiştirildiği hadis.*”⁹⁰² şeklinde tanımlanmıştır.

Bu tanıma biraz açmak gerekirse şunları söylemek yerinde olur. Bir hadisi rivâyet eden râvi bazen onun senedini oluşturan râvi isimlerinin, bazen de metnini teşkil eden kelime ya da cümlelerin yerlerini değiştirerek veya yerine başka kelime yahut cümleler getirerek rivâyet eder. İlave ettiği şeyler, başka rivâyetin ibareleri olabilir veya hadisin isnadını tamamıyla kaldırıp başka bir hadisin isnadını koyabilir. Rivâyetin isnad ve metnini teşkil eden kelime ya da cümlelerin yerlerini değiştirme daha çok hata ile olabileceği gibi, râvinin hadis bilgisini ve hâfıza gücünü denemek maksadıyla kasten de yapılabilir.⁹⁰³

⁸⁹⁸ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/511.

⁸⁹⁹ فإذا أنا بنهر حافظاه خيام اللؤلؤ /حافظاه قباب اللؤلؤ المجوف Bu rivâyetler, Kâdı İyâz'ın iki kelime arasında tercih yapmasına referans kabul ettiği rivâyetlerin ilgili bölümleridir. bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/539.

⁹⁰⁰ Kâdı İyâz, *Meşârik*, 1/155, 177.

⁹⁰¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/ 685.

⁹⁰² İbn Hacer, en-*Nüket*, 1/129-130.

⁹⁰³ Mustafa Ertürk, *Metin Tenkidi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 82-84.

Metinde hata ile yapılan kalbe şu misal verilebilir: “Hz. Peygamber, kıyamet gününde Allah’ın gölgesinde bulunacak yedi sınıftan biri olarak, sağ elinin verdiği sol eli bilmeyecek tarzda infakta bulunanları saymaktadır. Bu rivâyet Kâdı İyâz’ın beyanına göre, bütün Müslim nüshalarında “sol elinin verdiği sağ eli bilmeyecek kimse”⁹⁰⁴ diye yer almıştır. Muvatta ve Buhârî’nin *Sahih*’inde “sağ elinin verdiği sol eli bilmeyecek”⁹⁰⁵ şeklindeki rivâyetler doğrultusunda Müslim’in râvileri yahut müstensihler tarafından kelimeler, takdim-tehir edilmiştir. Kâdı İyâz, hatanın râvi ya da müstensih kaynaklı olduğunu Muvatta ile mukayese ederek ortaya koymaktadır.⁹⁰⁶

İlk dönem hadis usûlü eserlerinde maktûb terimi yerine takdim-tehir ifadelerine rastlamak mümkündür. Mâzerî ve Kâdı İyâz’ın bu kullanımı devam ettirdikleri söylenebilir. Şöyle ki, Hz. Peygamber’e bakmanın ve onu görmeyi istemenin fazileti bâbında,⁹⁰⁷ Kâdı İyâz, Müslim’den rivâyet eden Ebû İshâk İbrâhîm b. Süfyân “وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، لَيَأْتِيَنَّ عَلَى أَحَدِكُمْ يَوْمٌ وَلَا يَرَانِي، ثُمَّ لَأَنْ يَرَانِي أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنْ أَهْلِهِ وَمَالِهِ مَعَهُمْ”⁹⁰⁸ cümlesinde takdim tehir yapıldığını iddia etmiştir. Ona göre ifade “معهم” kelimesi cümlenin başına gelmeli “لأن يراي معهم أحب إليه من أهله وماله ثم لا يراني”⁹⁰⁹ şeklinde olmalıdır. Ebû İshâk İbrâhîm b. Süfyân’dan (ö. 308/920) aktarılan bu değerlendirmeye Kâdı İyâz olduğu gibi katılmaktadır. Bu değişime Saîd b. Mansûr’a (ö. 227/842) ait *Müsned* adlı eserinde “لأن يراني أحب إليه من أن يكون له مثل أهله وماله ثم لا يراني” şeklinde ifadeye tesadüf ettiğini de eklemektedir.⁹¹⁰ Nevevî, Kâdı İyâz’ın tespitlerine yer vermektedir. “معهم” zarfında herhangi bir takdim-tehir olmadığını kaydetmektedir. Cümle taktirle birlikte düşünüldüğünde şöyle olmaktadır: “يأتي على أحدكم يوم لأن يراني فيه لحظة ثم لا يراني بعدها أحب”

⁹⁰⁴ Müslim, “Zekat”, 91.

⁹⁰⁵ Muvatta, “Şi’r”, 14; Buhârî, “Zekat”, 16; “Ezân”, 26; “Hudûd” 19.

⁹⁰⁶ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 3/563, *Meşârik*, 2/254. Aynî de Kâdı İyâz’dan nakil yapmak suretiyle hadis metninde kalb meydana geldiğini belirtir. Bu hatanın ne Müslim’den ne de hocalarından kaynaklandığını, müstensihlerden sebep bu yanlışlığın vuku bulduğunu ifade eder. bk. Aynî, *Umdetü l-kârî*, 5/179.

⁹⁰⁷ Müslim, “Fedâil”, 142.

⁹⁰⁸ Yukarıdaki cümlenin tercümesi: Yemin olsun ki sizden birinin beni göremeyeceği bir gün gelecek, sonra beni görmek onun nazarında bir misliyle birlikte ailesinden ve malından daha kıymetli olacaktır.

⁹⁰⁹ Bu cümlenin manası: Beni (sahâbenin) kendi aralarında görmüş olmaları, kişinin nazarında ailesiyle malından daha değerli olacak, ancak beni göremeyecek.

⁹¹⁰ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 7/336; *Meşârik*, 2/376.

”إليه من أهله وماله جميعا“⁹¹¹ Nevevî Kâdı İyâz’a katılmamış, bir takdirle cümleyi anlamaya çalışmıştır.

Maklûb isnadı tespit etmek, hadis ilmine iyi derecede vakıf olmayı ve bu ilim dalında uzun zaman mesai harcamayı gerektirir. Mâzerî ve Kâdı İyâz şerhlerinin temâyüz eden yönlerinden biri, isnadta vuku bulan değişimleri tespit etmeleridir. Örneğin, *Sahîh-i Müslim* nüshalarından Culûdî (ö. 368/978), ve Kisâî’de (ö. 385/995) geçen İshâk b. İbrâhîm> Abd b. Humejd>Abdürrezzâk> Ma‘mer> Zührî⁹¹² isnadında görülmektedir. İbn Mâhân (ö. 388/997) nüshasında “İshâk b. İbrâhîm” yerine “İshâk b. Mansûr” yazılmıştır. Bu malumatı zikreden Mâzerî, bu hatanın sebebini “Her ikisinin de Müslim râvisi olmasına ve senedde çoğunlukla yan yana bulunmalarına” bağlamaktadır. Bu değerlendirmesini takviye eder mahiyette her iki râvinin Abdürrezzâk’tan rivâyette bulunduğunu belirtmektedir. Yine Alimlerin bir kısmına göre isnaddaki râvi İshâk b. İbrâhîm olmalıdır.⁹¹³ Mâzerî, isnaddaki takdim-tehir, kalb gibi râvi tasarrufuna dikkat edilmezse yanlışın nasıl kolayca tahakkuk edeceğini izah etmektedir.⁹¹⁴

Mâzerî’nin ve Kâdı İyâz’ın hadis usûlü terimlerini her zaman istikrar kazanmış manalarında kullanmadığı bilinmektedir. Kâdı İyâz, iklâb bahsinde aynı tavrı sürdürerek, illetli gördüğü rivâyete maklûb adını vermektedir. Mâzerî, “*Allah’a isyan hususunda adak olmaz.*”⁹¹⁵ hadisinin şerhinde, böyle bir nezirde kefarete gerek olmadığına işaret etmektedir. Öte taraftan Ebû Dâvûd ile Tirmîzî’de olan Hz. Âişe’den rivâyet edilen “*Masiyet konusunda adak yoktur; adak olması halinde kefareti, yemin kefaretidir.*”⁹¹⁶ hadisiyle Hanefilerin ihticac ettiklerini paylaşmaktadır.⁹¹⁷ Kâdı İyâz

⁹¹¹ Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*, 15/118. Yukarıdaki cümlenin anlamı: Sizden birine öyle bir gün gelecek ki o gün beni bir an görüp sonra bir daha beni hiç görmemesi ailesiyle malının hepsinden ona daha hoş gelecektir.

⁹¹² Müslim, “Libâs”, 76.

⁹¹³ Mâzerî, *el-Mu‘lim*, 3/134.

⁹¹⁴ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 6/621; *Meşârik*, 1/68; Gassânî, *Takyîdü’l-mühmel*, 3/904.

⁹¹⁵ Müslim, “Nezr”, 8.

⁹¹⁶ Tirmîzî, “Nuzûr”, 1; Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezid İbn Mace, *Sünenu İbn Mace*, thk. Şuayb Arnaut vd. (Darü’r-Risaleti’l-Alemiyeye, 2009). Bk. İbn Mâce, “Kefârât”, 16..

⁹¹⁷ Mâzerî, *el-Mu‘lim*, 2/363.

ise hadis mütehasşısı tarafından bu hadisin illetli ve maktûb olarak kabul edildiğini nakletmektedir.⁹¹⁸

2.2.1.3. Ziyâde

Ziyâdetü's-sikâ; sika râvinin rivâyet ettiği hadisi, öbür râvilerden farklı olarak aktardığı hadistir.⁹¹⁹ Mâzerî ve Kâdı İyâz, kayıt koymadan “ziyâde” ıstılahını kullandıklarında ziyâdetü's-sikâ terimini kastetmişlerdir. Râvilerden kaynaklanan ziyâdelerin adâlet ve zabt olmak üzere iki ana sebebi vardır. Rivâyet zincirinin ilk halkası olan sahâbe, farklı bir değerlendirilmeye tabi tutulması sahâbe ziyâdesinde de etkisini göstermiştir. “Ancak bu, onların beşerî yönlerinden kaynaklanabilecek hatalarına göz yumulduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü sahâbe de birbirlerinin rivâyetlerini ziyâdeler dâhil olmak üzere farklı yönlerden tenkit etmişlerdir.”⁹²⁰

Sözgelimi, Rasûlullâh'ın av ve çoban köpekleri haricindekilerin öldürülmesini emretmesiyle alakalı hadisi İbn Ömer nakletmektedir. İbn Ömer'e Ebû Hureyre'nin istisna edilen köpeklere “ziraat/tarla köpeği” ziyadesi sorulduğunda, O'nun ziraatla uğraştığından bahsetmiştir.⁹²¹ Kâdı İyâz'a göre, “İbn Ömer değerlendirmesini Ebû Hureyre'yi töhmet altında bırakmak için yapmamıştır. O, Ebû Hureyre'nin tarlasının bulunmasından dolayı bu konuda daha bilgili olduğunu, çiftçi olması dolayısıyla hadisi daha iyi öğrendiğini anlatmak istemiştir. Kaldı ki, İbn Ömer hadisinden sonra gelen Abdullâh b. Muğaffel,⁹²² İbnu'l-Hakem,⁹²³ Süfyân b. Ebû Züheyr,⁹²⁴ rivâyetlerinde de bu ziyâdeyi zikretmişlerdir.⁹²⁵ Bu açıklamalar doğrultusunda sahâbenin kendi arkadaşlarını değerlendirirken hüsnü niyetle davrandıkları söylenebilir. Sahâbenin Rasûlullâh'a bilerek yalan isnad etmekten masum olduğunu ifade eden “sahâbenin adaleti”⁹²⁶ kanaatine Kâdı İyâz'ın da katıldığı belirtilebilir.

⁹¹⁸ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 5/394.

⁹¹⁹ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 85-86; Uğur Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimler Sözlüğü*, 432.

⁹²⁰ Yusuf Suiçmez, “Ziyâdetü's-Sikât”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 11/1 (2013), 119.

⁹²¹ Müslim, “Müsâkât”, 46.

⁹²² Müslim, “Müsâkât”, 48.

⁹²³ Müslim, “Müsâkât”, 56.

⁹²⁴ Müslim, “Müsâkât”, 59.

⁹²⁵ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 5/243-244.

⁹²⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 22-25; Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, 492.

Mâzerî, nüsha karşılaştırması ile Seneddeki ziyâde ismi ortaya çıkarma gayretindedir. Sözelimi, “ ‘Muhammed b. el-Müsennâ> Abdüla‘lâ> Saîd> Katâde> Ebû Nadra’ senedi Culûdî ve Kisâî nüshalarında bu şekilde kayıt altına alınmıştır. Katâde burada zâid olarak zikredilmiştir. Ebû Mesûd ed-Dimeşkî; ‘Muhammed b. Müsennâ> Abdüla‘lâ> Saîd> Ebû Nadra isnadını *Etrâf* isimli eserinde yer vermiş, Katâde’yi senede almamıştır.” Mazerî bu örnekte olduğu gibi, nüshalardaki değişik bilgileri tespit ederek referans olarak bulduğu kaynakları delil göstermektedir.⁹²⁷

Bazı hadis usulcülere, “*Ziyâde meselesini fikhî hadislerle ilişkilendirmişler, örnekleri bu tür hadisler üzerinden vermişler ve zamanla ziyâde bu alana münhasır bir konu olarak telakki edilmiştir.*”⁹²⁸ Başka bir deyişle, hadislerdeki ziyâdelerin gündeme gelmesinin sebepleri arasında fikhî değerlendirmelerin önemli bir yer tuttuğu yönünde tesbit⁹²⁹ yapılmıştır. Bazı hadislerde İmâmlığa en layık kişilerin Kur’ân-ı Kerim’i en iyi okuyan, bu hususta eşitlik olduğu takdirde daha evvel hicret etmiş olanların öncelenmesi mevcuttur.⁹³⁰ A‘meş’in, Abdullâh b. Ömer’den rivâyetinde Kur’ân okuyuşları eşitse sünneti daha iyi bilen şahsın İmâm olması tavsiyesi bulunmaktadır.⁹³¹ Bu noktada Kâdî İyâz, “sünneti daha iyi bilen İmâm olması” ifadesinin A‘meş’in ziyâdesi olduğunu ve ondan başkası tarafından rivâyet edilmediğini aktarmaktadır.⁹³²

Fikhî hadislerde makbul ziyade, mezheplerin farklı hüküm vermelerine yol açabilmektedir. Sözelimi, Abdullâh b. Ömer’e ait: “*İki kişinin ortak olduğu köleyi hissedarlardan birinin azad etmesi durumunda, azad edenin malı varsa diğer hisse sahibine o miktarı ödeyerek azad edebileceğine*” ilişkin rivâyet bulunmaktadır.⁹³³ Ebû Hureyre’nin rivâyetinde ziyâdeli olarak “*Ancak azad edenin malı yoksa ağır işleri yüklememek kaydıyla, köle bir işte çalıştırılır/siâye*” ifadesi yer almaktadır. Yani azad

⁹²⁷ Mâzerî, *el-Mu‘lim*, 3/97.

⁹²⁸ Salih Karacabey, “Farklı Açılardan Hadiste Ziyâde Meselesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2003), 110.

⁹²⁹ Özafşar, Mehmet Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara, 1998, 225.

⁹³⁰ Müslim, “Mesâcid”, 289, 291, 292, 293.

⁹³¹ Müslim, “Mesâcid”, 290.

⁹³² Kâdî İyâz, *İkmâl*, 2/650.

⁹³³ Müslim, “İtk”, 1.

edenin ortağının hissesini ödeyeceği miktar bulunmadığı zaman, köle diğer ortağa belirlenen ücret tamamlanıncaya kadar bir işte çalıştırılır.⁹³⁴

Mâzerî, İmâm Mâlik'in İbn Ömer'in rivâyetini esas kabul ettiğini, azad edenin diğer hisse sahibine ödeyeceği meblağ elinde yok ise kölenin bir işte çalıştırılarak hürriyetini kazanamayacağı sonucuna vardığını belirtmektedir. Mâlikilerden bir kısmının bu ziyadenin Katâde'ye ait olduğu ve hadisi bazı râvilerin karıştırarak bu ziyâdeyi rivâyete kattıkları görüşünde olduklarını nakletmektedir. Mâzerî konu ile alakalı malumata şöyle devam etmektedir: *“Ebû Hanîfe, Ebû Hureyre tarikini tercih etmiştir. Bundan dolayı azad edenin malı yoksa köle çalışmaya zorlanır, fetvasını vermiştir. İbnü'l-Münzir bu hususa 'Katâde'nin fetvası bu şekildeydi' minvAlinde temas etmektedir.”*⁹³⁵

Kâdı İyâz, siâye ziyâdesinin Katâde'ye ait olduğunu benimsemektedir. Bu görüşünü Dârekutnî'ye dayandırıp şu bilgileri paylaşmaktadır: *“Sikâ râvilerden olan Şu'be ve Hişâm, Katâde'den 'kölenin bir işte çalıştırılması/ siâye ziyâdesi olmadan rivâyet etmişlerdir. Başka bir yerde Hemmâm, 'kölenin bir işte çalıştırılması/ siâye ziyâdesini Katâde'nin sözü olarak kabul etmiş, Buhârî de rivâyeti onun görüşü şeklinde tahrir etmiştir. Hâkîm en-Nisâburî ise, bu tespiti onaylayıp bu cümlelerin Katâde'ye ait olduğuna kanaat getirmiştir.”*⁹³⁶ İyâz, bu husustaki ihtilaf noktasını tayin ettikten sonra Mâlikî fakihlerinden Asîlî (ö. 392/1002) ile İbnü'l-Kassâr'ın (ö. 397/1007) bu ziyadenin hadisten kabul edilmemesinin daha isabetli olacağını kabul ettiklerini aktarmaktadır. Kâdı İyâz da “kölenin bir işte çalıştırılması/siâyeyi” hadisten saymadığı anlaşılmaktadır. Zira İbn Abdilber'den “Saîd b. Ebû Arûbe'nin, Katâde'den rivâyette bulunurken bu ifadeyi bazen söylediğini bazen de zikretmediğini, dolayısıyla bu cümlelerin hadisin metninden sayılamayacağını” paylaşmaktadır.⁹³⁷ Mâzerî ile Kâdı İyâz, ziyadenin tespitine ve mezheplerin ziyâdeyi kabul-ret noktasında farklı hükme vardıklarına dair bilgi vermektedirler.

⁹³⁴ Müslim, “İtk”, 3.

⁹³⁵ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 2/219-220.

⁹³⁶ Dârekutnî, *İlelü'l-vârîde fi'l-ehâdisi'n-Nebeviyye*, thk. Mahfûzürrahman Zeynullah es-Selefi, Dâru Tîbe, Riyâd, 1405/1985, X, 317.

⁹³⁷ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 5/97.

Kâdı İyâz'ın hadisin metninde yer alması gerektiği halde bulunmayan öğelere işaret etmektedir. Veda Haccı'nda genç bir kadın Rasûlullâh'a yaklaşıp “Allah'ın farz kıldığı hac farızası babam ileri derece ihtiyarladığı bir durumda gelmiştir. Onun yerine haccetsem olur mu?” tarzında bir soru sormaktadır.⁹³⁸ Hadisteki ifade قالت: يا قال: يا رسول الله، إن فريضة الله على عباده في الحج أدركت أبي شيخا كبيرا Bu noktada Kâdı İyâz, anlamca yetişti (أدركت) fiilinin eksik olduğunu beyan etmektedir. Hacc farızası ona yetişti (أدركته) şeklinde bir harf ziyadesiyle anlamın tamamlanacağını, ancak hiçbir yerde bu ziyadeye rastlayamadığını zikretmektedir.⁹³⁹ Hadiste harf, kelime, cümle ziyadesi muhakkik Alimler tarafından ince elenip sık dokunmaktadır.

Hadis âlimleri, isnad ve râvi tenkidi hususunda çok titiz davrandıklarından ziyâde lafız içeren hadislerin isnadında zayıf râvi bulunanları tenkit etmektedirler. Çünkü hadisteki ziyâdeyi sahih kabul etme ölçülerinden “râvi'nin güvenilirliği” şartını koymuşlardır. Kâdı İyâz, Allah-u Teâlâ'nın kendisi ile kulu arasında Fatıha Suresini ikiye ayırdığına dair hadisin⁹⁴⁰ “يقول الله حمدني عبدي وإذا قال: الرحمن الرحيم” bölümünün “يقول العبد: بسم الله الرحمن الرحيم، فيذكرني عبدي” şeklinde ziyâdeli rivâyet edildiğini ifade etmektedir. Bu ziyadeyi Muhammed b. Süfyân isimli, zayıf bir râvinin aktardığını iletmektedir.

Hadis hâfızlarından Mâlik, İbn Cüreyc, İbn Uyeyne gibi zatlardan yukarıdaki “بسم الله” ziyadesi rivâyet edilmemiştir. Dolayısıyla bu hadisten hareketle bismillah ibaresi Kur'ân-ı Kerim'den bir ayet sayılmamalıdır.⁹⁴¹ Bu örnekte Kâdı İyâz ziyâdeyi yapan râvinin zayıflığı sebebiyle hadisin bu bölümünü değerlendirmeye almamıştır. Ricâl kitaplarında Muhammed b. Süfyân'la ilgili “Sadûk”⁹⁴² ve “Sika”⁹⁴³ tabirlerine rastlanmaktadır. Dolayısıyla Kâdı İyâz, Mâlikî mezhebinin görüşü olan besmelenin Kur'an'dan bir ayet sayılmama kanaatine katılmakta ve zayıf râvinin ziyadesinin makbul sayılmamasını öne çıkartmaktadır. Ziyâde ile şâz ıstılahları birbiriyle iç içe

⁹³⁸ Müslim, “Hac”, 407.

⁹³⁹ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 4/436.

⁹⁴⁰ Müslim, “Salât”, 36.

⁹⁴¹ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 2/275.

⁹⁴² İbn Hacer, *et-Takrîb*, 9/119.

⁹⁴³ İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 9/192.

geçmiş, zaman zaman karıştırıla gelmişlerdir. Ziyâde terimini şâz kavramından ayıran temel özelliklerden biri muhalefetin olmamasıdır.

2.2.1.4. Şâzlık

Şâz terimi, güvenilir (sika) bir râvinin kendisi gibi sika râvilere muhalefeti olarak açıklanmaktadır.⁹⁴⁴ İbnü's-Salâh, “râvinin rivâyetinde tek kalması ve râvinin kendisinden daha sika başka râvinin rivâyetine muhalif olması halinde hadise merdûd ve şâz”⁹⁴⁵ isminin verileceğini ifade etmektedir. Muhalefet senedde olduğu gibi metindeki bir ifadeye de dayanabilir. Sözelimi, teşehhüd bâbında yer alan Ebû Kâmil> Ebû Avâne> Mûsâ el-Eş'arî tarikiyle gelen şu rivâyette teferrüde birlikte sika râvilere muhalefet olduğu iddia edilmiştir. Mûsâ el-Eş'arî, beraberinde bulunanlara Rasûlullâh'ın kendilerine namazı şu şekilde öğrettiğini anlatmıştır: “*Namaz kılacağınız zaman saflarınızı düzeltin. Size içinizden biri imâm olsun. İmâm tekbir aldığı anda siz de alın. O, ‘غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ’ dediğinde siz de ‘amîn’ deyin ki Allah Teâlâ size icabet etsin. İmâm tekbir alıp rükû yaptığı anda siz de tekbir alıp rükûa varın. İmâm rükûa sizden önce varır ve sizden önce başını kaldırır. İmâm ‘سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَهُ’ dediğinde siz de ‘اللَّهُمَّ رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ’ deyin. Zira Cenâb-ı Hak söylediklerinizi işitir. Allah (c.c.) Peygamber’inin dilinden buyurmuştur. İmâm tekbir alarak secdeye gitti mi, siz de tekbir alın ve secdeye gidin. İmâm sizden önce secdeye varır ve yine sizden önce başını secdeden kaldırır.*”⁹⁴⁶

Bir sonraki rivâyet, birtakım ziyâde ifadeler barındırmaktadır. Müslim’in râvilerinden Ebû İshâk İbrâhîm b. Süfyân, râvilerden Süleymân et-Teymî'nin Katâde'den rivâyetinde “İmâm okuduğu zaman siz susun.” ziyadesinin olduğunu iddia etmektedir. Kâdî İyâz, Dârekutnî'den (ö. 385/995) nakille,⁹⁴⁷ “*Süleymân et-Teymî'nin ‘İmâm okuduğu zaman siz susun.’ ziyâdesiyle Katâde'nin tüm râvilerine muhalefet ettiğini ve cümlelerin mahfuz olmadığını dile getirmektedir. İbrâhîm b. Süfyân*

⁹⁴⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar*, 81.

⁹⁴⁵ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 79.

⁹⁴⁶ Müslim, “Salât”, 62.

⁹⁴⁷ Dârekutnî, *el-İlzâmât*, 171. Dârekutnî, Süleymân et-Teymî'nin bu rivâyette Katâde'nin; Hişâm ed-Destevâî, Şu'be, Saîd, Ebân, Hemmâm, Ebû Avâne, Ma'mer isimli râvilerine muhalefet ettiğini aktarmaktadır.

rivâyetinde Müslim'e Süleymân et-Teymî'nin cerh edildiği aktarılnca, Müslim onun zabtı yerinde bir râvi olduğunu belirtmiş. Bunun üzerine Ebû Hureyre'den aktardığı "İmâm okuduğu zaman siz susun." ziyâdeli hadisi neden eserine koymadığı sorulunca, kendi kriterine göre hadisin sahih olduğunu ancak telîfine Alimlerin ittifak ettiği sahih hadisleri aldığı karşılığını vermiştir."⁹⁴⁸ Müslim bu değerlendirmesiyle, zabdında herhangi bir kusur olmayan râviye muhalefetin rivâyete zarar vermeyeceğini düşünmektedir. Kâdı İyâz'ın, şâzın tanımında yer alan sika râvinin kendi gibi birden fazla sika râviye muhalefetini dikkate aldığı görülmektedir.

Hadis metninde var olan muhalefete bir örnek daha vermek gerekirse, Süleymân b. Bilâl, Yunûs b. Yezîd yoluyla Rasûlullâh'ın sağ eline gümüş yüzük taktığını rivâyet etmektedir.⁹⁴⁹ Kâdı İyâz Dârekutnî'den nakille, Süleymân b. Bilâl'in "sağ eline" kelimesi ile Yunûs'tan rivâyet eden huffâza muhalefet ettiğini, yine bu hadisi nakleden Zührî'nin râvilerinden hiçbirinin, zayıf addedilen İsmâil b. Ebû Üveys'in bile bu ziyadeyi aktarmadıklarını kaydetmektedir.⁹⁵⁰ Kâdı İyâz'ın bu örnekte şâz ıstılahını kullanmamış ve ziyâde konusunda olduğu gibi Dârekutnî'nin görüşüne müracaat etmiştir.

İbn Hacer el-Askalânî, şâz tanımında sika râvinin kendinden daha güvenilir râviye muhalefeti gibi bir ayrıntıya dikkat çekmektedir. Kâdı İyâz, bir tanım yapmaksızın örnekle bu hususa işaret etmektedir. Ebû Bekir b. Ebû Şeybe>Abdullâh b. Nümeyr> İsmâil b. Ebû Hâlid> Ebû İshâk> Saîd b. Cübeyr rivâyet zincirinde, Saîd b. Cübeyr hac esnasında Abdullâh b. Ömer'in Müzdelife'de akşam ile yatsı namazını cem ettiğini ve bunu Hz. Peygamber'e dayandırdığını nakletmektedir.⁹⁵¹ İsmâil b. Ebî Hâlid, Ebû İshâk vasıtasıyla Saîd b. Cübeyr'e dayandırarak Abdullâh b. Ömer'in Müzdelife'deki cem uygulamasını rivâyet etmiştir. Kâdı İyâz, İsmâil b. Ebî Hâlid'in Ebû İshâk'ın Saîd b. Cübeyr'den rivâyetiyle hata yaptığını Dârekutnî'den referansla aktarmaktadır. Kendisi sika olmakla birlikte Sevrî, Şu'be, İsrâil gibi ondan daha sika

⁹⁴⁸ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 2/300.

⁹⁴⁹ Müslim, "Libâs", 62.

⁹⁵⁰ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 6/ 611. Tirmîzî, aynı hadisi Yunûs b. Yezîd yoluyla Abdullâh b. Vehb'ten rivâyette bulunur. İyâz'ın belirttiği gibi ziyadeye değinmeden hadis metni zikredilmiştir. bk. Tirmîzî, "Libâs", 13.

⁹⁵¹ Müslim, "Hac", 291.

râviler İsmâil'e muhalefet etmişlerdir. Zira bu haberi yukarıda zikredilen âlimler, Ebû İshâk'ın Abdullâh b. Mâlik'ten tarikini rivâyet etmişlerdir.⁹⁵² Nevevî, Ebû İshâk'ın rivâyeti hem Saîd b. Cübeyr'den hem de Abdullâh b. Mâlik'ten işiterek iki ayrı senedle rivâyet etmesinin imkan dahilinde olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca hadisin metninin sahih olduğunu dile getirmektedir.⁹⁵³ Burada İbn Hacer'in şâz tanımında altını çizdiği "daha güvenilir râviye muhalefet" hususunun ondan evvel bilinip değerlendirmeye alındığı görülmektedir.

Mahfûz; rivâyetleri birbirine zıt iki sika râviden daha güvenilir olanın rivâyeti şeklinde tanımlanmıştır.⁹⁵⁴ Mâzerî'nin zaman zaman yukarıda zikredilen terim anlamı dışında sahih manasında kullandığı da olmaktadır.⁹⁵⁵ Örneğin, Hz Peygamber'in hediye dağıtımına ilişkin rivâyet, İbn Ebû Ömer> Süfyân b. Uyeyne > ez-Zührî> Âmir b. Sa'd> babası kanalı ile nakledilmiştir.⁹⁵⁶

Mâzerî, Ebû Mesud ed-Dimeşkî'den (ö. 401/1010-11) nakille yukarıdaki rivâyetin, Humeydî, Saîd b. Abdurrahmân ve Muhammed b. es-Sabbâh el-Cercerî⁹⁵⁷ gibi hadis hafızları tarafından Süfyân b. Uyeyne ve ez-Zührî arasına Ma'mer eklenerek nakledildiğini ifade etmektedir. Mâzerî, Ma'mer ziyâdesi olmaksızın Süfyân b. Uyeyne> ez-Zührî tarikinin mahfûz olduğunu ve aynı tespiti Dârekutnî⁹⁵⁸ tarafından yapıldığını belirtir.⁹⁵⁹

2.2.2. Hadisleri Anlama Yöntemleri

Kur'an ile sünnet birbirinden bağımsız düşünülemez iki unsurdur. Her ikisini doğru anlayabilmek bir diğerine bağlıdır. Değerlendirme yaparken rivâyetleri ilk önce ilgili ayetler ışığında anlamak sonrasında hadislerle bağlantılı diğer hadisleri bütün olarak mütalaa etmek gerekir. Rivâyetlerde kelime ya da söz gruplarını doğru

⁹⁵² Kâdî İyâz, *İkmâl*, 4/365; Dârekutnî, *el-İlzâmât*, 303.

⁹⁵³ Nevevî, *Minhâc*, 9/36.

⁹⁵⁴ Mehmet Efendioğlu, "Mahfûz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/334.

⁹⁵⁵ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/58, 207, 260, 326.

⁹⁵⁶ Müslim, "İmân", 236.

⁹⁵⁷ *el-Mu'lim* 'i tahkik eden Muhammed eş-Şâzelî, bu şahısla ilgili bazı nüshalarda ismini tespit edemediğinden bahsetmektedir. *İkmâl*'de zikredilen kişinin ismi: Muhammed b. es-Sabbâh el-Cürcânî olarak kaydedilmiştir. bk. *İkmâl*, I,461.

⁹⁵⁸ Dârekutnî, *el-İlzâmât*, 190.

⁹⁵⁹ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/322-323.

anlamanın bir diğere yolu, sözcüğün iştikakına delâlet eden Arap şiirine müracaat etmektir.

Bu manada incelediğimiz her iki şârih de ayet, hadis ve şiir unsurlarına yer vermektedir. Mâzerî, şerhinde konuyla ilgili 117 ayetten ve diğere hadis kaynaklarından yararlandığı 103 hadisten istifade etmiştir. Özellikle kelime iştikakına yönelik değışik şiirlerden oluşan 43 beyitten yararlandığı tespit edilmiştir. Rakamlara bakıldığında ayet ve hadislere şerh malzemesi olarak daha sık başvurduğu, eserinde şiiri kullanma oranının oldukça düşük kaldığı görülmektedir. Kâdı İyâz ise 1191 ayet ya da ayetten bir bölüme atıf yaptığına müşahede edilmiştir. Verilere göre Kâdı İyâz, hadislerin anlaşılması adına içeriğı oldukça zenginleştirmiştir.

Mâzerî, hadis-ayet bütünlüğüne çoğunlukla kelime iştikaklarının benzerlik göstermeleri itibariyle atıfta bulunmuştur. Kâdı İyâz, çoğunlukla hadislerdeki garib kelimelerin zabtı ve izahı için ayetlerle istişhat etmektedir. Kâdı İyâz, konunun farklı açlarına değınen ayetleri zikreder ve bunu yaparken yeri geldikçe müfessirlerin görüşlerine başvurur. Kâdı İyâz, hadis metinlerinde birden çok manası olan kelimeleri tespit için ayetlerin delâletini kullanmaktadır. Mâzerî ve Kâdı İyâz Mâlikî mezhebinin fetvasına etki eden hadislerle birlikte ayet varsa buna işaret etmektedirler.

Mâzerî ve Kâdı İyâz rivâyetlere ek bilginin yanı sıra haberin hadis külliyatındaki yerinin ve mananın tespiti, hükme delâletinin ortaya çıkarılması gibi hususlarda hadislerden istifade etmişlerdir. Mâzerî, hadis kullanımında sıklıkla Müslim'in *Sahih*'indeki hadisleri tercih ederken Kâdı İyâz, farklı eserlerdeki rivâyetleri daha çok kullanmaktadır. Kâdı İyâz, hem muhalefet ettiği grubun kanaatine mesnet teşkil eden hadisleri hem de kendi görüşü doğrultusundaki rivâyetleri eserine taşımaktadır. Mâzerî, Hz. Peygamber'in şiire bakışını "Cihâd ve Tefsir Kitabı" başlığı altında "Şiir Bâbı" kısmında kısaca değınmiş; Kâdı İyâz ise, hem "Şiir Kitabında" hem de "Sahâbenin Faziletleri Kitabının" Hassân b. Sâbit'e ait bölümde daha tafsilatlı, zemmedilen ve övülen şiir türüne dair bilgi vermiştir. Mâzerî ve Kâdı İyâz hadislerde izaha muhtaç yerlerde; kelime yapısının tespiti, cümle yapısının hakikat-mecaz yönüne işareti, Arapların günlük yaşamlarını içeren malumatı şiirlerden yararlanmak suretiyle izah etmişlerdir.

2.2.2.1. Hadisi Ayetle Anlama

İslâm'ın temel kaynağı olan Kur'ân-ı Kerim'i tebliğ eden Hz. Peygamber'in, kutsal kitaba karşı başka görevleri de bulunmaktadır. Bunlardan biri de aldığı vahyi insanlığın doğru anlayabilmesi adına açıklamasıdır. Bu durum “*Sana insanlara indirdiklerimizi kendilerine açıklaman (tebyîn) için kutsal kitabı (zikri) gönderdik*”⁹⁶⁰ şeklinde ifade edilmektedir. Hadislerin Kur'ân-ı Kerim yanındaki konumu ve önemi ortaya çıkmaktadır. Hz. Peygamber'in vahyi tebyîn görevi bize sünnet veya hadis ile Kur'ân'ın birbirinden ayırlamayacağını göstermektedir.⁹⁶¹

Bütünlük arz etmesi bakımından sünnet Kur'ân'a ihtiyaç duyduğu gibi Kur'ân da sünnete ihtiyaç duymaktadır. “*Kur'ân, sünnetin konumunu belirleyen, onu destekleyen ve Hz. Peygamber'in şahsiyetini şekillendiren bir unsurdur. Kur'ân'ın tefsir edilmesinde sünnete ihtiyaç duyulduğu gibi, hadislerin doğru ve kolay anlaşılması noktasında da Kur'ân'a ihtiyaç duyulmaktadır. Bir konu işlenirken hadislerle beraber ayetlerin de dikkate alınması doğru anlama ve yorumlama açısından gerekli bir husustur. Tabii Kur'ân'a hâkim olunması şarttır.*”⁹⁶²

Bu tavrı bizzat Hz. Peygamber'in hayatında görmek mümkündür. Hz. Peygamber de bazen hadisleri söyledikten sonra hadise mutabık ayetleri sahâbeye okurdu. Sözgelimi, bir cenaze defninden sonra Bakî mezarlığında oturan sahâbenin yanına gelir. Elindeki bastonu ile çizgiler çizerek “*Sizden her birinizin cennet veya cehennemden yerini Allah (c.c.) taktir etmiştir. Yine herkesin saîd yahut şakî olduğu yazılmıştır.*” buyurur. Bunun üzerine yanında bulunan bir şahıs: “*Yâ Rasûlallâh, o takdirde bizler yazgımız üzere kalıp ameli bırakalım mı?*” sorusunu sorar. O kimseye: “*Amel edin! Herkese istediğini yapma imkânı verilmiştir. Saadet ehline onların amelleri kolaylaştırılacak, şekavet ehline de onların amelleri kolaylaştırılacaktır.*” cevabını verir.

⁹⁶⁰ Nahl, 16/44.

⁹⁶¹ Hayri Kırbaoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008), 79.

⁹⁶² Saffet Sancaklı, “Ayet Hadis Bütünlüğü Açısından Buhârî'nin el-Câmi‘u’s-Sahîh’inin Bâb Başlıklarının Analizi”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/7 (2019), 22-23.

Bu cevabın ardından mevzu ile alakalı: “Artık her kim (elinden bulunandan) verir, (günahlardan) sakınırsa ve en güzeli tasdik ederse biz de onu en kolay olana hazırlarız. Kim de cimrilik eder, kendisini (yeterli görüp Allah’a) muhtaç görmez ve o en güzeli yalanlarsa biz de onu en güç olana sevk ederiz.”⁹⁶³ ayetlerini okumak suretiyle hadisi, içerik bakımından uyuşan ayetle desteklemektedir. İşte bu noktada hem Mâzerî hem de Kâdı İyâz’ın ayetlerin manasına hakim oldukları söylenebilir. Onlar hadislerdeki kelimenin sözlük manasını ve fikhî delâleti teyit etmesi, te’vili gibi hususlarda ayetlerden faydalanmışlardır.

Kâdı İyâz, rivâyetlerdeki birtakım ifadelerin bazı ayetleri hatırlattığını dile getirmektedir. Örnek vermek gerekirse, Hz. Peygamber bir gece kızı Fâtıma ile Ali’yi ziyarete gider ve “Haydi, namaza kalkmıyor musunuz?” diye seslenir. Hz. Ali de “Yâ Rasûlallâh, nefislerimiz Allah’ın elindedir.”⁹⁶⁴ mukabelesinde bulunur. Kâdı İyâz, Hz. Ali’nin bu sözünün “اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا / Allah, ölenlerin ölüm zamanı gelince ruhlarını alır.”⁹⁶⁵ ayetini hatırlattığını belirtmektedir. Hz. Alinin cevabının ardından Hz. Peygamber dizine vurarak “وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا / Fakat insan tartışmaya her şeyden daha çok düşkündür.”⁹⁶⁶ ayetini okuyarak dönüp gider. Kâdı İyâz’a göre, Rasûlullâh’ın okuduğu ayeti, Hz. Ali ile konuşmasını “وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ / وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ”⁹⁶⁷ ayetiyle birlikte düşününce, hakikati bulmak için tartışmanın cevazına işaret vardır.⁹⁶⁸

Mâzerî, hadis-ayet bütünlüğüne çoğunlukla kelime iştikaklarının benzerlik göstermeleri itibariyle atıfta bulunmuştur.⁹⁶⁹ Örneğin, “Dünyada ipek giyen kişinin ahirette hiçbir payı yoktur.” hadisindeki “خلق” kelimesini açıklamak üzere ilgili ayetleri referans olarak gösterir. “...فَاسْتَمْتَعُوا بِخَلْقِهِمْ”⁹⁷⁰ “Onlar dünya nimetlerinden paylarına düşenden zevk aldılar.” ayetindeki “خلق” kelimesinin; dünya malından bol nasip manasına geldiğini ifade eder. Yine aynı kelimenin geçtiği “أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي”

⁹⁶³ Leyl 92/5-10.

⁹⁶⁴ Müslim, “Salâtü'l-Müsâfirîn”, 206.

⁹⁶⁵ Zümer 42/39.

⁹⁶⁶ Kehf 54/18.

⁹⁶⁷ Ankebût, 29/46.

⁹⁶⁸ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 3/141.

⁹⁶⁹ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/ 246, 275, 311; 3/47,145, 153, 165.

⁹⁷⁰ Tevbe 9/69.

الأخِرَةَ/ *Ahirette onlar için hiçbir pay yoktur.*⁹⁷¹ ayetini örnek vermek suretiyle kelimenin manasını açıklar.⁹⁷²

Kâdı İyâz da bu minvalde hadislerdeki garib kelimelerin zabtı ve izahı için ayetlerle istiṣhat etmektedir. Örneğin, bir yolculuk esnasında aralarında Hz. Peygamber'in de bulunduğu ordu uyuyakalır. Sabah namazları geçen grubun yanında yeterli miktarda su bulunmamaktadır. Bu esnada oradan develeri üzerinde su dolu iki tulumla geçmekte olan kadını görürler ve kendisinden su isterler. Kadının onlara cevabı: “أَيُّهَا، أَيُّهَا، لا مَاءَ لَكُمْ” şeklinde olur.⁹⁷³ Kâdı İyâz, “ايهاه” kelimesinin sonunun hem “ه” ile hem “ت” ile bittiğini aktarmaktadır. Bununla birlikte kelime zabtı “ه” ile de başlamakta ve “ت” ile de bitmektedir. Nitekim Allah-u Teâlâ “هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ” / *Bu size va'd edilen şey, gerçek olmaktan çok çok uzak!*⁹⁷⁴ şeklinde bu kelimenin zikredilen zabdını kullanmıştır. Kâdı İyâz, kelimenin vaslında “ت” harfi mansûp olarak okunmakta ve kelime “isteğiniz şey ne kadar uzak” anlamına geldiğini de nakletmektedir.⁹⁷⁵

Mâzerî, Mâlikî mezhebinin fetvasına etki eden hadisle birlikte ayet varsa buna işaret etmekte, fetvanın medarı konusunda şerhi okuyanları aydınlatmaktadır. Örneğin, “*Hiçbir evlat babanın hakkını ödeyemez. Ancak babasını köle olarak bulup da satın alsın ve azat etse bu başka...*”⁹⁷⁶ hadisinin ikinci cümlesinden yola çıkan Alimler, yakın akrabasının azadı meselesini tartışmışlardır. Cumhûra göre hadiste akrabayı satın almakla hürriyetine sebep olduğu için “azad etme” ifadesi kullanılmıştır. Cumhûr, ana ve baba ile çocukların bu hadise dayanarak satın almakla azad olunacağına ittifak etmişlerdir. Cumhûrun bu görüşüne katılan İmâm Mâlik, “لا أُمَّلِكُ إِلَّا نَفْسِي”⁹⁷⁷ ayetine atıf yaparak kardeşleri de bu kapsama dahil etmiş, onların satın alınmakla azad edilmiş sayılacağına hükmetmiştir.

⁹⁷¹ Âl-i İmrân 3/77.

⁹⁷² Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/129.

⁹⁷³ Müslim, “Mesâcid”, 312.

⁹⁷⁴ Mü'minûn 23/36.

⁹⁷⁵ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 2/579.

⁹⁷⁶ Müslim, “İtk”, 25.

⁹⁷⁷ Mâide 4/25.

Mâzerî, “وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا”⁹⁷⁸ ve “فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفًّا”⁹⁷⁹ ayetlerindeki ana-babaya iyiliğin emredilmesi bakımından usûlün satın alınmakla azad edilmesine bir işaret olduğunu da ilave etmektedir. Esasen Ebû Dâvûd’da geçen “/ من مَلَكَ ذَا رَجْمٍ مَحْرَمٍ فَهُوَ حُرٌّ / Her kim evlenmesi haram olan bir kimseyi veya nikahlanamayacağı kan akrabasını köle olarak satın alırsa o köle ve cariye hürdür.”⁹⁸⁰ hadisi konuyu aydınlatması bakımından daha teferruatlı bilgi vermektedir.⁹⁸¹ Mâzerî hem Mâlikî mezhebinin fetvasına kaynaklık eden ayetin bilgisini vermekte hem de mevzuyla alakalı gördüğü ayetleri sıralamaktadır.

Kâdî İyâz da fetvaya mesned teşkil eden ayetlere işaret etmektedir. Hz. Âişe’nin, yeğeni Urve’ye, Hz. Peygamber’in ashâbına istiğfar edilmesi çağrısında bulunduğu halde bazılarının kendilerine sövdüklerini aktarmaktadır.⁹⁸² Kâdî İyâz, Hz. Âişe’nin bu değerlendirmeyi Mısırlıların Hz. Osman; Şamlıların Hz. Ali’ye karşı sözlerini işittiği zaman yaptığını söylemektedir. Ona göre Hz. Âişe bu cümlesiyle şu ayete ⁹⁸³ وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ” işaret etmiştir. Bundan dolayı İmâm Mâlik bu ayetle istidlal ederek, sahâbeye söven kimsenin ganimetten herhangi bir pay alamayacağına hükmetmiştir. İmâm Mâlik’e göre, Allah (c.c.) ganimeti, ashâba dil uzatanlardan sonra gelip istiğfarda bulunanlara tahsis etmiştir.⁹⁸⁴ Bu örnekle birlikte her iki şârihin fikhî tercihlerini ayetler üzerinden temellendirdikleri görülmektedir.

Kimi zaman hadis metinlerinde birden çok manaya gelecek durumla karşılaşılabılır. Alimlerin doğru karar vermelerinde ayetler bir karine sunar. Sözelimi Mâzerî, Mekke’nin fethi esnasında Rasûlullâh’ın söylediği sözlerden şu pasajı eserine almaktadır: “Ey Ensar topluluğu... Kureyş’in şu serserilerini görüyor musunuz? Onlar

⁹⁷⁸ Nisâ 4/36.

⁹⁷⁹ İsrâ 17/23.

⁹⁸⁰ Ebû Dâvûd, “İtk”, 7.

⁹⁸¹ Mâzerî, *el-Mu’lim*, 2/152-153.

⁹⁸² Müslim, “Tefsir”, 15.

⁹⁸³ Haşr 54/10. “Onlardan sonra gelenler ise şöyle derler: “Ey Rabbimiz! Bizi ve bizden önce iman etmiş olan kardeşlerimizi bağışla.”

⁹⁸⁴ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 8/583.

da “evet” karşılığını verirler. Bunun üzerine, yarın onlarla karşılaştığınızda onları adamakıllı biçmelisiniz, buyurur.”⁹⁸⁵

Mâzerî, bu hadisin akabinde “*Mekke sulh ile mi, yoksa harple mi alınmıştır?*” ihtilafından bahsetmektedir. İmâm Mâlik ve fakihlerin çoğunluğunun bu ve benzeri hadislere dayanarak harpla alındığına kanaat getirdiklerini iletmekte, sadece Şâfiî’nin Mekke’nin sulh yoluyla fethedildiğini benimsediğine de değinmektedir. Harple ele geçirildiğini düşünen grubun delilleri “إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا” ayetidir. Çünkü fetih kelimesinin yapısında sulh değil üstün gelmek ve hezimete uğratmak vardır.⁹⁸⁶

Kâdı İyâz, konunun farklı açılarına değinen ayetleri zikreder ve bunu yaparken yeri geldikçe müfessirlerin görüşlerine başvurur. Örneğin, cinlerin Hz. Peygamber’in Kur’ân okuyuşunu dinlemek üzere gelmesini nakleden rivâyette⁹⁸⁷ Kâdı İyâz, pek çok ayeti sıralar. Mevzuya İbn Abbas’ın, şeytanların haber almak için göğü dinleme durumunun Hz. Peygamber’in doğumundan sonra engellendiğine dair kanaatini paylaşarak girmektedir. Ona göre Rasûlullâh’ın doğumundan önce kâhinlik mesleğinin yaygındı. Doğumuyla beraber gökten haber alması engellenen şeytanların bu malumatı kâhinlere ulaştıramamaları nedeniyle zamanla kahinlik mesleği ortadan kalkmıştır.

Nitekim bu husus ayette şöyle dile getirilmiştir: “وَأَنَّا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مَلَأَتْ حَرَسًا” / *(Cinler, dediler ki): Kuşkusuz biz göğe ulaşmak istedik, fakat onu çetin bekçilerle ve yakıcı alevlerle dolu bulduk. Halbuki, (daha önce) biz onun bazı kısımlarında (haber) dinlemek için oturacak yerler (bulup) oturuyorduk.*”⁹⁸⁸, “إِنَّهُمْ عَنَّا” / *Çünkü onlar (vahyi) işitmekten uzaklaştırılmışlardır.*”⁹⁸⁹, “إِنَّا زَيْنَّا السَّمَاءَ” / *Biz, en yakın göğü zinetlerle, yıldızlarla donattık. Onu, inatçı her türlü şeytandan koruduk. Onlar yüksek (melekler) topluluğunu dinleyemezler. Her taraftan kovulup atılırlar.*”⁹⁹⁰

⁹⁸⁵ Müslim, “Cihâd”, 86.

⁹⁸⁶ Mâzerî, *el-Mu’lim*, 3/33.

⁹⁸⁷ Müslim, “Salât”, 149.

⁹⁸⁸ Cin 72/8-9.

⁹⁸⁹ Suarâ 26/212.

⁹⁹⁰ Saffât 37/6-9.

Kâdı İyâz, şeytanlardan gökyüzünün korunmasına dair ayetleri aktardıktan sonra müfessirlerin görüşlerine yer vermektedir. Arapların eski inancına göre şeytanları kovmak maksadıyla gökyüzünden yıldız kaymasının yahut göktaşının düştüğünü bilmezler ve bunu inkâr ederlermiş.⁹⁹¹ Önceki bilginin kaynağını vermeden aktaran Kâdı, dünyanın yaratılışından beri göktaşlarının olduğunu savunanlardan birinin Zührî olduğunu nakletmektedir. Yine İbn Abbas'ın da içinde olduğu bazı müfessirlere göre göktaşları öteden beri vardır, fakat bunlarla şeytanların yakılması Hz. Peygamber'in nübüvvetinden sonra meydana gelmiştir.⁹⁹²

2.2.2.2. Hadisi Hadisle Anlama

Müslim eserini ilgili rivâyetleri en uygun oldukları bab altında toplayarak tertip etmiştir. Bu yöntem rivâyetleri bir bütün olarak görme ve değerlendirme imkanı tanımaktadır. Durum böyle olmakla birlikte zaman zaman gerek eserdeki farklı hadisler, gerek diğer hadis telifatındaki rivâyetlerdeki ziyâde bilgiler hadisin muhtevasını doğru kavramayı kolaylaştırmaktadır. Mâzerî ve Kâdı İyâz, rivâyetlere ek bilginin yanı sıra, haberin hadis külliyatındaki yerinin ve manasının tespiti, hükme delâletinin ortaya çıkarılması gibi hususlarda hadislerden istifade etmişlerdir.

Mâzerî, hadis kullanımında sıklıkla Müslim'in *Sahîh* 'indeki hadisleri tercih ettiği gözlemlenirken Kâdı İyâz, farklı eserlerdeki rivâyetleri daha çok kullanmaktadır. Her iki müellif de bazen açıkça alıntı yaptığı eserin adını zikrederken, bazen referans kaynağı anmadan rivâyeti nakletmektedirler. Yine her iki şârih, kimi zaman hadisin tamamını paylaşırken, kimi zaman gerekli gördükleri ilgili bölümü ihtisar etmek suretiyle nakletmektedirler.

Kimi zaman yararlandıkları hadisin hem kaynağını hem de hadisin tamamını zikrederler. Sözgelimi, Abdullâh b. Abbas'ın naklettiği Rasûlullâh'ın hiçbir korku ve sefer durumu olmaksızın öğle ile ikindiye, akşam ile yatsıyı cem ettiği rivâyette⁹⁹³ namazların nerede kılındığı ve cem şekli ile alakalı bilgiler yer almamaktadır. Kâdı İyâz, bu ayrıntıyı aktardıktan sonra Ebû Dâvûd'da bulunan hadisi aktarmakta, daha

⁹⁹¹ Ebû Abdullâh Muhammed b. İshâk İbn İshâk, *Kitâbü's-siyer ve'l-megâzî* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1978), 113-114.

⁹⁹² Kâdı İyâz, *İkmâl*, 2/364-365.

⁹⁹³ Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 49.

ayrıntılı malumatı referans göstermek suretiyle paylaşmaktadır. Muâz, Hz. Peygamber'in Tebük gazvesi esnasında sefere çıkmadan evvel, güneşin batıya kayması halinde namazı öğle vaktinde ikindi ile cem ederek kıldığını, güneş batıya meyiletmeden önce yolculuğa çıkacak olursa ikindi vaktinde öğle namazını geciktirerek cem ettiğini, güneş batmadan önce hareket etmişse akşamı yatsı için konaklayacak kadar geciktirirdi. Sonra ikisini birlikte kılardı. Güneş battıktan sonra yolculuğa çıkacaksa akşam vaktinde yatsıyı öne alarak ikisini cem ederdi.⁹⁹⁴ Kâdı İyâz, Rasûlullâh'ın cem yapma mutadını eğer gündüz yola çıkacaksa öğle namazı ile ikindiye; gece sefere çıkacaksa akşam namazıyla yatsı namazını birleştirerek kıldığını Muvatta'dan,⁹⁹⁵ aktarmıştır.

Kimi zaman hadisin kaynağına değinilmeden konuyu delillendirme bakımından esere alınır. Örneğin, Hz. Peygamber'in yanında hutbe irad eden biri şöyle demiştir: “مَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ رَشِدَ. وَمَنْ يَعْصِيهِمَا فَقَدْ غَوَىٰ” / *Kim Allah ve Resûlü'ne itaat ederse, muhakkak doğru yolu bulmuştur. Onlara isyan eden ise muhakkak sapmıştır.*” Bu söz üzerine o şahsa “*Sen ne fena hatîpsin! (onlara diyeceğine) Allah ve Resûlü'ne isyan eden muhakkak sapmıştır de.*” buyurmuştur.⁹⁹⁶ Bu hadisin şerhinde Kâdı İyâz, bazı ilim adamlarına göre, Hz. Peygamber'in hatibe itirazı “kim ikisine isyan ederse” ifadesinde zamiri tesniye formunda kullanması sebebiyledir. Zira tesniye iki şeyin eşit olduğuna işaret etmektedir ki bu Allah ve Rasûlü için düşünülemez.

Onlara göre, cümle tesniye ile değil, ayrı ayrı isimler zikredilerek oluşturulmalıydı. İyâz, bu görüş sahiplerinin kanaatini destekleyen rivâyetin kaynağını belirtmeden: “لا تَقُولُوا: مَا شَاءَ اللَّهُ وَشَاءَ فُلَانٌ، وَلَكِنْ قُولُوا: مَا شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ شَاءَ فُلَانٌ” / *Allah ve filan kimse diledi, demeyin. Fakat (önce) Allah sonra filan diledi, deyin.*”⁹⁹⁷ hadisini aktarmaktadır. Bu rivâyette müsâvât ifade eden “و” bağlacı yerine zaman itibariyle sıra manasında “ثم” tabiri kullanılmıştır. Bu tahlili yerinde bulmayan Kâdı İyâz, hutbenin açık ve dolaysız bir anlatımı içermesi gerektiğinden ve tesniye zamirinin bu açıklığı karşılamadığından dolayı Hz. Peygamber hutbeyi irad edeni uyarmıştır. Nitekim sahih

⁹⁹⁴ Ebû Dâvûd, “Salâtü'l-Müsâfirîn”, 4.

⁹⁹⁵ Muvatta', “Sehv”, 152.

⁹⁹⁶ Müslim, “Cum'a”, 49.

⁹⁹⁷ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 76.

hadislerde sabit olduğu üzere Rasûlullâh anlaşılmasını ve kavranmasını istediği bir ifadeyi üç defa tekrar ederdi.

Rivâyetteki “وَمَنْ يَعْصِيَهُمَا” tesniye zamiri pek çok rivâyette bulunmaktadır. Kâdı İyâz, yine kaynağa atıf yapmadan kendi görüşünü desteklediğini düşündüğü örnek olan “مَنْ كَانَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا” / Allah ve Resûlünü, (bu ikisinden başka) herkesten fazla seven⁹⁹⁸ rivâyetini paylaşmaktadır. Bu hadis göstermektedir ki Hz. Peygamber hutbe haricinde vaazlarda bu tür kullanımda herhangi bir beis görmemiştir.⁹⁹⁹ Kâdı İyâz, hem muhalefet ettiği grubun kanaatlerine mesnet teşkil eden hadisleri hem de kendi görüşü doğrultusundaki rivâyetleri referans göstermeden kullanmaktadır.

Mâzerî diğer hadislerden yararlanmasının yanı sıra Buhârî'nin bab başlıklarına atıfta bulunmuş, görüşüne mesned yapmıştır. Örneğin, Rasûllah'a Ebvâ ya da Veddân'da bulunduğu sırada Sa'b b. Cessâme'nin, kendisine avlanmış yaban eşiği ya da yaban eşiği eti veya av eti hediye etmek istediği, Hz. Peygamber'in bu hediyeyi ihramlı olduğu için kabul etmediği rivâyetleri bulunmaktadır.¹⁰⁰⁰ Mâzerî, bu haberlerden dolayı hediye edilen yaban eşiğinin diri ya da kesilmiş olarak getirildiğinde ihtilaf olduğuna işaret etmektedir. Buhârî'nin bu konuya ait bâb başlığı¹⁰⁰¹ oluşturmasından hareketle hediye edilen hayvanın diri olduğuna kanaat getirmiştir. Hz. Peygamber'in av etini yemeyerek Sa'b b. Cesâme'ye iade etmesinden hareketle, ihramlı kimsenin elindeki av etini başkasına göndermesine bir işaret olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁰²

Mâzerî, eserini Müslim'in tertibine uygun bir şekilde telif etmemiş, izaha muhtaç gördüğü hadisleri şerh etmiştir. Bunu yaparken bazen ilgili başlık altındaki hadisleri konuyu açıklaması bakımından peş peşe sıralamıştır. Örneğin, Hz. Peygamber kabrin kireçlenmesini, üzerine oturulmasını, bina yapılmasını yasakladı¹⁰⁰³

⁹⁹⁸ Müslim, “İmân”, 67; Buhârî, “İmân”, 9, 14, “İkrah”, 1, “Edeb”, 42; Tirmizî, “İmân”, 10.

⁹⁹⁹ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 3/275-276.

¹⁰⁰⁰ Müslim, “Hac”, 49-54.

¹⁰⁰¹ Buhârî, “Hibe”, 4. Buhârî “Av hediyesinin kabulü” şeklinde başlık oluşturmuştur.

¹⁰⁰² Mâzerî, *el-Mu'lim*, 2/74.

¹⁰⁰³ Müslim, “Cenâiz”, 94.

hadisinin açıklamasında Mâzerî, *Sahîh*'teki “Bir kimsenin kabrin üstüne oturmasındansa kor üzerine oturup korun elbisesini yakmasının ve cildine ulaşmasının daha hayırlı olması”¹⁰⁰⁴ ya da “Sakin mezarlar üzerine oturmayın.”¹⁰⁰⁵ gibi hadisleri mevzunun önemine binaen zikretmektedir. Hadiste geçen “oturma” eylemini, “üzerine abdest bozmak” şeklinde te’vili nakletmektedir.¹⁰⁰⁶ Kâdı İyâz, bu te’vilin¹⁰⁰⁷ İmâm Mâlik’e ait olduğunu bildirmektedir.¹⁰⁰⁸

Mâzerî fakihliği ile şöhret bulmuş bir Alimdir. Nitekim ahkam hadislerini ele alırken Mâlikî mezhebine ait hükme medar olan farklı rivâyetlere müracaat etmektedir. Meselâ, Hayber’in fethi günü ehlî eşeklerin etinin yasaklandığı, at etinin yenmesine izin verildiğine dair rivâyet Câbir b. Abdullâh tarafından nakledilmiştir.¹⁰⁰⁹ Bu hadislerin yanı sıra “وَالْخَيْلِ وَالْبِغَالِ وَالْحَمِيرِ لِنَزْكُوهَا وَزِينَةً”¹⁰¹⁰ ayeti ve Ebû Dâvûd¹⁰¹¹ ve Nesâî’de¹⁰¹² bulunan Hâlid b. el-Velîd tarafından rivâyet edilen “At, katır ve eşek eti yemek helâl değildir.”¹⁰¹³ hadisi de mevcuttur. Nesâî, at etinin yasaklanması ile alakalı rivâyet konusunda neshi gündeme getirmiştir. Hâlid b. el-Velîd’den nakledilen hadislerin zayıf, Câbir’den gelen rivâyet sahih görülmüştür. Konunun ahkamına ilişkin nasları toplayan Mâzerî, Nesâî’nin kanaatini paylaşmakta, at eti yemenin ilk önceleri yasak olduğunu, daha sonra yenmesine izin verildiğine katılmaktadır. Atın binmeye, ziynet özelliğine binaen yaratılması ve at eti yeme yasağının sonradan izne çevrilmesinden dolayı bunun mekruh olduğuna hükmetmiştir.¹⁰¹⁴

Kâdı İyâz, bazı hadislere kendi anlayışı doğrultusunda anlam verirken bunu başka bir rivâyete dayandırmaktadır. Bir rivâyette Hz. Ömer, Rasûlullâh’a “Bir gün oruç tutup, iki gün tutmayana ne dersin?” sorusunu yöneltir. Allah Rasûlü bu soruya

¹⁰⁰⁴ Müslim, “Cenâiz”, 96.

¹⁰⁰⁵ Müslim, “Cenâiz” 97.

¹⁰⁰⁶ Mâzerî, *el-Mu‘lim*, 1/491.

¹⁰⁰⁷ Muvatta‘, “Cenâiz”, 232,233.

¹⁰⁰⁸ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 3/441.

¹⁰⁰⁹ Müslim, “Sayd”, 36,37.

¹⁰¹⁰ Nahl 16/8.

¹⁰¹¹ Ebû Dâvûd, “Et’ime”, 25. Hadis, Hâlid b. el-Velîd tarafından “نهى عن أكل لحوم الخيل والبغال والحمير” lafızlarıyla rivâyet edilmiştir.

¹⁰¹² Nesâî, “Sayd”, 30. Hadis, Hâlid b. el-Velîd tarafından nakledilip “لا يحلُّ أكلُ لحوم الخيل، والبغال، والحمير” şeklinde yer almıştır.

¹⁰¹³ Mâzerî’nin eserinde hadisin metni الحميمير والبغال والخيل لحوم الخيل لا يحلُّ أكل لحوم الخيل olarak verilmiştir.

¹⁰¹⁴ Mâzerî, *el-Mu‘lim*, 3/79-80.

“وَدِدْتُ أَيْ طُوِّقْتُ ذَلِكَ/ Bu hususta bana güç verilmesini dilerim.”¹⁰¹⁵ cevabını verir. Kâdı İyâz’a göre, Hz. Peygamber’in cümlesi “Ümmetimin buna takât getirmesini arzu ederim.” anlamındadır.¹⁰¹⁶ Zira kendisi bu oruçtan daha zor olan visal orucunu tutmuş, ümmetine “Muhakkak bu konuda siz benim gibi değilsiniz. Çünkü ben Rabbim tarafından yedirilir, içirilirim.”¹⁰¹⁷ uyarısında bulunarak kendisinin farkını beyan etmiştir.¹⁰¹⁸ Dolayısıyla bir gün oruç tutup iki gün tutmama hususunda, güç yetirecek grubun ümmeti olduğunu, bir başka hadisin delâleti ile anlama yoluna gitmiştir.

Kâdı İyâz, rivâyetteki kelimenin zabdının anlama etkisini farklı hadis kaynaklarına müracaat etmek suretiyle sağlamasını yapmakta ve tercihte bulunmaktadır. Örneğin “رَبِّ الْمَدِينَةِ هَاجَتْ رِيحٌ شَدِيدَةٌ تَكَادُ أَنْ تَدْفِنَ الرَّأْسَ / Rasûlullâh, Medîne yakınına geldiğinde neredeyse atlıyı gömecek derecede şiddetli bir rüzgâr esmiş.”¹⁰¹⁹ rivâyetindeki “تَدْفِنَ” kelimesinin bütün Müslim nüshalarında “nun/ن” harfi ile yazıldığını ifade eden Kâdı İyâz, bazı güvenilir ilim ehlinin bu kelime yerine “تدفق” ile rivâyeti naklettiklerini kaydetmektedir. İbn Ebû Şeybe’nin eserinde de yukarıda zikredilen her iki kelime ile rivâyetlere yer verdiğini aktarmaktadır. Bu durumda mana: “Giden ve gözden kaybolan atlı” şeklinde olmaktadır. İyâz, bu hadisten sonra gelen “هَذَيْنِكَ الرَّجُلَيْنِ الرَّكْبَيْنِ الْمُقْفَيْنِ / Hayvanlara binmiş giden şu iki şahıs” rivâyetinde “المقفيين” kelimesinin ilk rivâyetteki “تدفق” kelimesini açıkladığını beyân etmiştir.¹⁰²⁰

Kâdı İyâz, hadisleri izah ederken *Sahih*’teki diğer rivâyetlerden yararlanmaktadır. Ancak Mâzerî bu konuda daha çok atıfta bulunmaktadır. Mâzerî, ahkam hadislerini açıklarken sıklıkla başka hadislerden istifade etmektedir. Kâdı İyâz ise hadise kendi yorumunu getirirken veya kelime zaptını tayin ederken zengin hadis külliyyatından yararlanmıştı.

2.2.2.3. Hadisi Şiirle Anlama

Medeniyet ve kültürü taşıyan unsurların başında dil gelmektedir. Cahiliyye Arap şiiri o dönemin toplumsal değer yargılarını, günlük yaşam formlarını, edebi

¹⁰¹⁵ Müslim, “Sıyâm”, 196.

¹⁰¹⁶ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 4/131,132.

¹⁰¹⁷ Müslim, “Sıyâm”, 55, 56.

¹⁰¹⁸ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 4/38.

¹⁰¹⁹ Müslim, “Sıfâtü’l-Münâfikîn”, 15.

¹⁰²⁰ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 8/312-313.

zevkini, sade ve anlaşılır Arapçayla yansıtmaktadır. Arap toplumunda şiirin yerini bilen Rasûlullâh şiire duyarsız kalmamış, onaylamadığı şiir türlerini ifade etmiş, sahâbeden şair olanları dinlemek istemiş, hatta İslâm'ın savunulması adına şiir söylemelerini teşvik etmiştir.

Rasûlullâh bir gün yanındaki sahâbeye “*Ümeyye b. Ebû Salt'ın şiirlerinden ezberinde olan var mı?*” diye sordu. Ben, “Evet” dedim. Rasûlullâh (s.a.s.), “*Hadi oku!*” buyurdu. Sonra ben ona şiir okudum. Rasûlullâh (s.a.s.), “*Daha oku!*” buyurdu. Ben ona yüz beyit kadar şiir okudum. O, her beyit arasında, “*Devam et!*” buyuruyordu. Sonra “*Ümeyye müslüman olmaya yaklaştı.*” buyurdu.¹⁰²¹ Kâdı İyâz, bu hadisin şerhinde İmâm Şâfiî'nin “güzeli güzel; çirkini çirkin” değerlendirmesini ilereyerek şiirin muhtevasının, kabul görüp görmemede önemli olduğunu beyan etmektedir. Dolayısıyla Müslümanı tahkir eden, iffetli bir hanımın namusuna dil uzatan, haramı teşvik eden şiir zemmedilir.¹⁰²²

Asr-ı Saadette şiir bir propaganda aracı olarak görülmüştür. Mekkeli müşrikler İslâm'a hücumlarını arttırdınca Hz. Peygamber, Hassân b. Sâbit'i şiir yazma konusunda teşvik etmiş, “*Ey Hassân! Rasûlullâh adına cevap ver. Allah'ım, Hassân'ı Cebrâîl ile güçlendir.*” diye duâ etmiştir.¹⁰²³ Kâdı İyâz, Allah'ın varlığını ve birliğini bildiren, Hz. Peygamber'i öven, İslâm'ı müdaafa eden, Allah'ı zikreden, güzel ahlakı teşvik eden şiirlere olumlu bakıldığını zikretmektedir.¹⁰²⁴

Hz. Peygamber, ünlü Câhiliye şairi Lebîd'in (ö. 40 veya 41/660 veya 661) “*Şüphesiz, Allah'tan başka her şey bâtıldır.*” beytinin şairlerin ağzından çıkan en doğru ifade olduğunu söylemektedir.¹⁰²⁵ Kâdı İyâz, bu rivâyetten yola çıkarak Câhiliye şiirinin mutlak olarak kötü görülemeyeceğini ifade etmektedir. Eğer şiir hak ve hakikati tavsif ediyor, onlara davet ediyorsa bu durumda şiir teşvik aracı olmuştur. Mâzerî, şiirle ilgili Hz. Peygamber'in bakışına “Cihâd ve Tefsir Kitabı” başlığı altında “Şiir Bâbı” kısmında kısaca değinmekte; Kâdı İyâz ise, “Şiir Kitabında” hem de

¹⁰²¹ Müsli, “Şiir”, 1

¹⁰²² Kâdı İyâz, *İkmâl*, 7/197.

¹⁰²³ Müslim, “Fedâilü's-Sahâbe”, 151.

¹⁰²⁴ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 7/528.

¹⁰²⁵ Müslim, “Şiir”, 2-5.

“Sahâbenin Faziletleri Kitabının” Hassân b. Sâbit’e ait bölümde daha tafsilatlı zemmedilen ve övülen şiir türüne dair bilgi vermektedir.

Sahîh-i Müslim’de bazı rivâyetlerde şiirden örnekler bulunur. Meselâ, Rasûlullâh’a ait sağmal yirmi deve kuraklık nedeniyle Zû Kared mevkiinde otlatılır. Gatafan kabilesinden kırk kişilik süvari meraya baskın düzenler, Ebû Zerr’in oğlunu şehit eder, hanımı Leylâ’yı ve develeri kaçırlar. Baskına uğrayan Müslümanlardan biri, develerin sütlerini Medîne’ye götüren Seleme b. Ekva’a yetişir, o da başka birine bu görevi devrettikten sonra Seniyyetü’l-Vedâ tepesine çıkıp, müşrikleri gözetler, bir süre yaya daha sonra binekle onları kovalar. Seleme b. Ekva ‘وَأَنَا ابْنُ الْأَكْوَعِ ... وَالْيَوْمُ يَوْمٌ’ beytini okuyarak müşriklere ok fırlatır.¹⁰²⁶ Bu karşılaşmadan sonra baskın yapan grup Seleme’den hızla kaçmaya başlar, daha çabuk kaçabilmek için mızrak ve kaftanlarını yollarda terk ederler.

Rivâyette: *ولا يطرحون شيئاً إلا جعلت عليه أراماً من الحجارة/ Onlar bir şey attı mı, taşlardan nişan koyuyordum.*” Şeklinde bulunan Seleme’nin cümlesindeki “أراماً” kelimesinin anlamının Kâdı İyâz, tümsek veya alamet, nişan olduğunu kaydetmektedir. Kâdı İyâz, *وبيداء تحسب أرامها ... رجالاً إياد بأجلادها/ Ve bir çöl ki, tümseklerini İyâd’ın adamlarının tâ kendileri zannedersin.*¹⁰²⁸ Beytini esas alarak kelimenin tümsek manasına geldiğini ifade etmektedir. Kâdı İyâz, “أراماً” kelimesi hakkında bilgi vermekle yetinmemekte, bu ibarenin zaptının değişimiyle anlamının da değişeceğini ilave etmektedir. “الأرام” kelimesindeki hemzenin okunması halinde, sözcüğün anlamı “ceylan” olmaktadır. Nitekim Câhiliye Arap şairlerinden Züheyr bu kelimeyi içeren *وأطلاؤها ينهضن من كل مجثم / Orada iri gözlü بها العين والأرام يمشين خلفاً/ Orada vahşi inekler ve ardı ardına giden beyaz ceylanlar var, her dinlenmek için durduklarında yavruları kalkıyor.*¹⁰²⁹ beytini yazmıştır.¹⁰³⁰

¹⁰²⁶Beytin’in anlamı: “Ben Ekva ‘ın oğluyum. Bugün alçakların günüdür.”

¹⁰²⁷ Müslim, “Cihâd”, 116.

¹⁰²⁸ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 3/124.

¹⁰²⁹ Ebû Abdîrrahmân el-Halil b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhidî Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhim es-Sâmerrâî (Beyrût: Mektebetü’l-Hilâl, ts.), 7/452.

¹⁰³⁰Kâdı İyâz, *İkmâl*, 6/194.

Mâzerî ve Kâdı İyâz'ın şiiri, kelimenin anlamını belirlemede istişhat olarak kullandıkları görülmektedir. Örneğin, Rasûlullâh oruçlu olduğu bir gün Hz. Âişe'nin yanına gelir. Evde herhangi bir yiyecek olup olmadığını sorar. Bunun üzerine Hz. Âişe “ziyaretçilerin/ زُورٌ” geldiğini ve “hays/حَيْسٌ” yemeği getirdiklerini söyler.¹⁰³¹ Arap dil Alimi İbn Düreyd (ö. 321/933) “زُورٌ” kelimesinin, bir ya da daha çok kişiye delâlet ettiğini söyler. Bu malumatı paylaşan Mâzerî, “كما تَهَادَى الْفَتَيَاتُ الزُّورُ”¹⁰³² şiiriyle kelimenin anlamını teyit eder.¹⁰³³ Misafirlerin hediye ettikleri hays yemeği ile alakalı dil Alimi Herevî (ö. 401/1011), farklı malzemelerin konulduğu tiride benzer yemek şeklinde izah eder. İbn Düreyd (ö. 321/933), haysın hurmaya yağ ve keş katılarak yapılan bir tür yemek olduğunu ifade eder. Mâzerî, onun tarifi ile “الْتَّمْرُ وَالسَّمْنُ جَمِيعًا”¹⁰³⁴ beyitteki bilgilerin örtüştüğünü aktarır.

Mâzerî, fikhî bir kavramın kullanımına dair şiirden istişhat getirmektedir. Nezir, kelimesinin şarta bağlı olduğunu savunan İbn Arefe'nin aksine, şarta bağlı olmadan söylenen söze dendiğini “الشَّائِمِي عَرَضِي وَلمَ اشْتَمُهُمَا ... وَالنَّاذِرِينَ إِذَا لمَ الْقَهْمَا دَمِي” ile “فَلَأَيْتَ رَجَالًا فِيكَ قَدْ نَذَرُوا دَمِي ... وَهَمُوا بِقَتْلِي يَا أُمِيمٌ”¹⁰³⁵ beyitlerini örnek göstermektedir.

Cümle kalıpları kimi zaman mecaz bir kullanımla başka bir anlam kazanır. Sözelimi, Rasûlullâh Medîne'ye vardığında Abdullâh b. Übey'in yanına onu İslâm dinine davet için gider fakat Abdullâh b. Übey tarafından hoş karşılanmaz ve Hz. Peygamber'e karşı incitici ifadeler kullanır. Bunun üzerine Allah Rasûlü, ensarın ileri gelenlerinden Sa'd b. Ubâde'ye olayı anlatır. Sa'd da bunun üzerine “*Medîne ahalisi kendisini lider tayin edip taç giydirmeye hazırlanıyorlardı. Allah (c.c.) sana verdiği hak ile beklentisi ortadan kalkınca boğazına durdu.*” mukabelesinde bulunur.¹⁰³⁶ Kâdı İyâz, rivâyetteki “شَرَقَ بِذَلِكَ/ Boğazına durdu.” ifadesinin “İnsanın güvendiği biri tarafından ihanete uğramasına” benzetilerek kullanıldığını belirtmektedir. Buna istişhat olarak “لَوْ بَغِيرَ الْمَاءِ حَلْفِي شَرَقَ كُنْتُ كَالْغَصَّانِ بِالْمَاءِ اعْتِصَارِي/Boğazımda sudan başka

¹⁰³¹ Müslim, “Sıyâm”, 169.

¹⁰³² Beytin tercümesi: Misafir kızlar paytak paytak yürürlerken.

¹⁰³³ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 2/ 63.

¹⁰³⁴ Beytin anlamı: Hays yemeğine önce hurma ve yağ birlikte, sonra keş peyniri katılır.

¹⁰³⁵ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 2/364; Kâdı İyâz, *İkmâl*, 5/393.

¹⁰³⁶ Müslim, “Cihâd”, 116.

*bir şey düğümlenseydi sudan meded umardım. Ya su düğümlendiğinde ne yapmalı ?*¹⁰³⁷ şiirini örnek göstermektedir.¹⁰³⁸

İbn Abbas'ın “*Şiir Arabın divanıdır. Allah'ın Arapça indirdiği Kur'an'ın bir kelimesini anlayamadığımızda Arab'ın divanına başvurur, manayı orada ararız.*”¹⁰³⁹ tespiti hadisleri doğru anlama, kavrama için de geçerlidir. Bu minval üzere Mâzerî ve Kâdı İyâz, hadislerde izaha muhtaç yerlerde; kelime yapısının tespiti, cümle yapısının hakikat-mecaz yönüne işareti, Arapların günlük yaşamlarını içeren malumatı şiirlerden yararlanmak suretiyle izah etmişlerdir.

2.3. Hadislerin Dil Yönü

Sistemli hadis şerhine giden yolun ilk adımı sayılan dil ağırlıklı eserlerin, rivâyetlerin anlaşılmasındaki önemi inkâr edilemez. Bu faaliyetlerin ilk ürünlerini verdiği dönemde yaşayan Şâfiî: “*Arapçanın geniş bir lisan olduğunu, bazen bir kelime ile hâss mana kastedildiğini, sözcüğün bazen tahsîs edildiğini ve bunların siyak denilen ifadenin bağlamından anlaşıldığını, kelimenin müteradif veya müşterek anlamlarını Arapçanın özelliklerini bilmekle mümkün olacağını belirtmek*”¹⁰⁴⁰ suretiyle Arap diline vukufiyetle metni doğru anlamının ne derece sıkı bir bağı olduğunu ifade etmektedir.

Kelime iştikakı ve kelimenin cümledeki konumuna binaen cümlenin anlaşılması ve yorumlanması gramer tahlili temelinde gerçekleşmektedir. Semantik olarak isimlendirilen bu ameliye, mütakellim ve muhatabının kullandığı dilin vasıtası kelime çalışmasını ve diğer unsurlarla ilişkisini irdelemektedir. Başka bir deyişle semantik, “*Kelimelerin, cümlelerin ve ibarelerin anlamlarını öğrenmek için yapılan anlam çalışmasıdır. Semantik analizlerde mütakellimin, kullandığı ifadelerle bulunduğu özel şartlarda neyi anlatmak istediğinden ziyade, genellikle ifadelerin pek çok insan tarafından kabul edilen anlamına yoğunlaşmaktadır. Bu yaklaşım tarzı*

¹⁰³⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzîbü'l-lüğa*, thk. Muhammed Avde Murağğîb (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001), 13/8.

¹⁰³⁸ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 6/174.

¹⁰³⁹ Ebû Ali Hasan el-Kayrevânî İbn Reşîk, *el-Umde fi mehâsini's-şi'r âdâbih ve nakdih*, nşr. Muhammed Abdulhamîd (Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1982), 1/32.

¹⁰⁴⁰ Şâfiî, *Ümm*, 7/289.

sübjektif ve lokal anlayışları ortadan kaldırmakta, dil bilimlerindeki kelime ve cümlelerin kullanım yoluyla elde edilen, daha sonraki zamanlara taşınan geleneksel anlamlarını ele almaktadır.”¹⁰⁴¹

2.3.1. Garîbü'l-Hadîs

Sözlükte “uzak olan şey” ve “kendi türünde benzersiz olan” anlamına gelen garîb kelimesi,¹⁰⁴² hadis ilminde kullanıldığında, hadis metinlerinde manası kapalı olduğu için açıklanmayı gerektiren veya az kullanıldığı için anlaşılması zor kelimeleri konu alan ilim dalı demektir.¹⁰⁴³ Hz. Peygamber’in kullandığı dil özellikleri ve üslubu hakkında bilgi sahibi olmamızı sağlayan garîb kelimeler, “çok kullanılmadıkları için tanınmayan ve dilde kendileriyle zor ünsiyet kurulabilen kelimeler gibi anlaşılmaktaysa da aslında bunların özellikleri şu şekilde tespit edilebilir. Hadislerdeki garîb kelimeler, uzun düşünme, fikrî araştırma ve zihnî çalışma sonucunda manaları anlaşılabilen kelimelerdir. Bu kelimeler, Arapça konuşan kimi toplumların iyi bildiği, diğerlerinin ise yadırgadığı kelimelerdir, bu sebeple, ilk bakışta anlaşılabilirler.”¹⁰⁴⁴

Mâzerî *el-Mu'lim*’de, zor anlaşılan kelimelerin bulunduğu yerlerde “Arapların kullandığı şekilde” tabiriyle garîbü'l-hadis kitaplarına müracaat etmektedir.¹⁰⁴⁵ Çoğunlukla, Mâzerî anlamı kapalı kelimenin Arapça konuşan toplumlardaki lügavi karşılığını ortaya koyarken Kâdı İyâz, bu kelimelere atfedilen istiâre gibi edebi sanatlar üzerinde durmaktadır.¹⁰⁴⁶ Her iki Alim için de kelimenin manasını tespit için ince bir işçilikle çalıştıklarını söylemek mümkündür. Nitekim Mâzerî’nin eserinin muhakkiki Neyfer eş-Şâzelî, onun kavranması zor lafızları ustalıkla halleden bir Alim olduğunu, hassaten aklın idrak etmesinde zorlandığı yerler üzerinde çokça durduğunu belirtmektedir.¹⁰⁴⁷ Mâzerî ve Kâdı İyâz, garîb kelimeleri Abdülmelik b. Kureyb el-

¹⁰⁴¹ Abdülkerim Seber, “Semantik-Delâlet Kavramlarının Mukayesesi ve Anlambilim Kavramının Muhtevasının Tespiti”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2013), 102.

¹⁰⁴² Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredat fî garibi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Davud (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1992), 504.

¹⁰⁴³ İbnü's-Salâh, *Ulumü'l-hadis*, 41.

¹⁰⁴⁴ Ömer Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 302.

¹⁰⁴⁵ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/539; Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/373.

¹⁰⁴⁶ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/336.

¹⁰⁴⁷ Mâzerî, *el-Mu'lim*, (neşredeninin girişi) 204.

Asmaî (ö.216/ 831), Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö.224/ 838), İbn Kuteybe (ö.276/ 889), el-Herevî (ö.401/ 1011) gibi dilcilerin görüşlerine müracaat edip izah etmektedirler. Mâzerî'nin kaynak kullanımında ağırlıklı garîbü'l-hadis eserlerini tercih etmesi tesadüfi değildir. Zira Ebû Ubeyd b. Sellâm'ın eseriyle ilgili “*Hadisçiler, fıkıhçılar ve dilciler, sahalılarıyla ilgili ilmî ihtiyaçları sebebiyle bu esere rağbet etmişlerdir.*”¹⁰⁴⁸ tespiti binaen Mâzerî'nin fakih ve muhaddis kimliği ile öne çıkması, bu eserlere yoğunlaşmasını sağlamıştır.

Örneğin *Rasûlullâh*, فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم برئ من الصالقة والحالقة والشاقفة/ *feryat çığlık atan, saçını başını yolan, elbisesini yırtan kadından uzaktır.*”¹⁰⁴⁹ hadisinin şerhinde Mâzerî, “الصالقة والحالقة والشاقفة” kelimelerinin az kullanılmaları dolayısıyla dilcilerin açıklamalarına başvurmaktadır. Buna göre Ebû Ubeyd, “الصالقة” kelimesinin hem “ص” hem de “س” harfleriyle yazıldığını, “الصلق” kelimesinin “yüksek ses” anlamına geldiğini ifade etmektedir. Mâzerî, diğer bir dilbilimci olan Herevî'nin “الصالقة” hakkında “sesini musibet anında yükselten” dediğini aktarmaktadır. “الحالقة” sözcüğünün “musibetler karşısında saçını kısaltan” manasına geldiğini paylaşmaktadır. Mâzerî buraya kadar tercihinin yapmadan görüşleri serdetmektedir. Bazı ilim adamlarının “الشاقفة” kelimesine “musibet halinde elbisesini parçalamak” manası verdiğini nakletmekte ve bu mananın “لَيْسَ مِثْلًا مَنْ شَقَّ الْجُبُوبَ”¹⁰⁵⁰ rivâyetine göre isabetli olduğunu kaydetmektedir.¹⁰⁵¹

Kâdı İyâz, bu bilgileri naklettikten sonra, “الصلق” kelimesinin nüansına vurgu yapan Basra Dil Okuluna mensup Ebû Zeyd el-Ensârî'nin (ö. 215/830) görüşüne yer verir. Ona göre “الصلق” kelimesi, “yüksek sesle velvele koparmak” demektir. İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) aynı kelimeye “yüzünü dövmek” manası verdiğini de paylaşır. Bu manaya katılan İyâz, “لَيْسَ مِثْلًا مَنْ ضَرَبَ الْخُدُودَ/ *Yanaklarına vuran bizden değildir.*”¹⁰⁵² rivâyetinin bu görüşü desteklediğini belirtir.¹⁰⁵³

¹⁰⁴⁸ Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, 304.

¹⁰⁴⁹ Müslim, “İmân”, 167.

¹⁰⁵⁰ Buhârî, “Cenâiz”, 34.

¹⁰⁵¹ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 304.

¹⁰⁵² Müslim, “İmân”, 165.

¹⁰⁵³ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 3/565.

Hadis içerisinde birden çok garîb kelime içermesi halinde Mâzerî ve Kâdı İyâz tarafından, kelimelerin izahı peş peşe yapılmaktadır. Sözelimi, zekatla mükellef şahsın bunu vermemesi durumunda ahirette uğrayacağı azapla ilgili “إِلَّا إِذَا كَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ” / “بُطِحَ لَهَا بِقَاعِ قَرَقَرٍ، لَا يَفْقِدُ مِنْهَا شَيْئًا، لَيْسَ فِيهَا عَقْصَاءٌ وَلَا جَلْحَاءٌ وَلَا عَضْبَاءٌ، تَنْطِخُهُ بِقُرُونِهَا وَتَطْوُهُ بِأَطْلَافِهَا / Kiyamet günü geldiğinde (zekatını vermeyen kişi) düz ve geniş bir yerde onların (koyunların) altına yatırılarak hayvanların hepsi, içlerinde yamuk boynuzlu, boynuzsuz, kırık boynuzlu koyunlar, onu boynuzları ile süser ve ayaklarıyla çiğner.”¹⁰⁵⁴ rivâyetinin içinde birden çok kapalı lafız mevcuttur.

Kâdı İyâz, “بُطِحَ” kelimesine bazı Alimlerin yüz üstü yatırmak manası vermelerine rağmen ister yüz isterse sırt üstü olsun, bu kelimenin yere sermek ve yaymak anlamına geldiğini beyân etmektedir.¹⁰⁵⁵ Rivâyetteki diğer kelime “الْقَرَقَرُ” in anlamının Mâzerî, düz ve geniş manasına geldiğini ifade etmektedir. Arap dili âlimi Seâlibî’den (ö. 429/1038) bir nakille, düzlükle birlikte genişliğine göre yerin sırasıyla “الصَّفْصَفُ/القَاعُ وَالْقَرَقَرُ / الخَبْتُ والجَدَدُ والصَّخْصَخُ” adlarını aldığını aktarmaktadır.¹⁰⁵⁶

Mâzerî, hayvanın boynuzunun kırık veya kulağının yırtık olması durumunda “عَضْبَاءٌ” kelimesinin kullanıldığını belirtmektedir. “الْمَعْضُوبُ” kelimesinin uzun süre hareketsiz kalmaya tekabül ettiğini, “الْأَعْضَبُ” sözcüğünün ise hareket kabiliyetini yitirmeleri halinde sürüngenlere verilen bir isim olduğunu beyân etmektedir. Kâdı İyâz, Mâzerî’nin bu nakilleri Ebû Ubeyd (ö. 224/838) ve diğer dilcilerden yaptığını söylemekte, İbn Düreyd’in boynuzundan biri kırılan hayvana “الأَعْضَبُ” dediğini, Ebû Zeyd’in (ö. 215/830) ise aynı kelimeye, alt kısmına kadar her iki boynuzu kırık hayvanlara dendiğini nakletmektedir. Ancak bu iki dil Alimine katılmayan Kâdı İyâz, boynuzun üst kısmının kırık olması durumunda böyle ifade edildiğini belirtmektedir. Zira ona göre Ebû Zeyd’in dışındaki birtakım dilciler, boynuzunun üst yarısı kırık hayvanlara bu adın verildiğini söylemişlerdir.¹⁰⁵⁷ Kâdı İyâz, Mâzerî’nin dilcilerden birinden naklettiği bilgiyle yetinmemiş, farklı garîbü'l-hadîs müelliflerinden bilgiler nakletmek suretiyle konuyu tafsilatlandırmıştır.

¹⁰⁵⁴ Müslim, “Zekât”, 24.

¹⁰⁵⁵ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 3/488.

¹⁰⁵⁶ Mâzerî, *el-Mu’lim*, 2/15.

¹⁰⁵⁷ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 3/487.

Mâzerî ve Kâdı İyâz, garîb kelimenin izahında bazen tüm açıklamaların referansını belirtirler. Sözelimi, Hz. Âişe'ye Rasûlullâh'ın Mirâc gecesinde Rabbini görüp görmediğine ilişkin sorusuna, O'nun “لَقَدْ قَفَّ شَعْرِي لِمَا قُلْتُ / Söylediğin şeyden tüylerim diken diken oldu.” cevabındaki “قف” kelimesinde farklı izahlar yapılmıştır. Mâzerî, öğrencilerinden olma ihtimali bulunan İbnü'l-Arabî'den (ö. 543/1148), Arapların herhangi bir şeyi inkar ettiklerinde “اِشْمَأَزَّتْ نَفْسِي / اِفْتَعَرَ جُلْدِي / قَفَّ شَعْرِي” tabirlerini kullandıklarını aktarmaktadır.¹⁰⁵⁸ Kâdı İyâz, kaynaklardan ulaşabildiği dilciler; Halil b. Ahmed (ö. 175/791), Nadr b. Şümeyl (ö. 204/820), Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 215/830) ve el-Herevî'nin (ö. 401/1011) bu kelime üzerindeki izahlarını sunmaktadır. Halil b. Ahmed bu kelimenin müştaklarından olan “الْقَفَقَفَّة” kelimesinin şiddetli titreme manasına geldiğini, cildin soğuk, korku ve hayret durumlarında ürperdiğini dile getirmektedir. Ebû Zeyd, kişinin sıcak ve soğuktan titremesi halinde “قف شعري / Tüylerim diken diken oldu.” deyiminin hayret ve korku ifadesi olduğunu belirtmektedir.

2.3.2. Edebi Sanatlar

İlim olarak düzgün ve yerinde söz söyleme usul ve kaidelerini inceleyen belâgat¹⁰⁵⁹; meânî, beyân ve bedî' şeklinde üç bölüme ayrılmaktadır. Arap dilinin zengin edebi unsurları arasında sayılan hadislerde isti'âre, kinaye, hakîkat, mecâz, teşbih gibi edebi sanatların kullanıldığı bilinmektedir.¹⁰⁶⁰ Mâzerî ve Kâdı İyâz'ın eserlerinde belâgatın özellikle beyân ilmine atıf yaptıkları tespit edilmiştir.

Teşbihe tefsir ve mübalağa gücü katmak için müşâbehet alakasıyla bir karineye dayalı olarak kelimeyi hakiki anlamının dışında kullanılan istiâreye¹⁰⁶¹ Mâzerî'nin Allah'ın sıfatlarında sıklıkla vurgu yaptığı gözlemlenmiştir. Bu konuya “Şeref ve kudret Allah'ın gömleği, Kibriyâ (büyüklik) kaftanıdır.”¹⁰⁶² rivâyeti misal verilebilir. Mâzerî, bu hadisin şerhinde Araplarda bu tür mecaz kullanımının yaygın olduğundan bahsetmektedir. “Kişinin saçının zühd ve vera', ceketinin takvâ olması” gibi

¹⁰⁵⁸ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/334.

¹⁰⁵⁹ Hulusi Kılıç, “Belâgat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/380.

¹⁰⁶⁰ Adem Dölek, *Edebi Açından Hadislerde Teşbih ve Temsiller* (İstanbul: Ekev Yayınları, 2001), 23.

¹⁰⁶¹ Abdülkâhir Cürçânî, *Esrarü'l-belâga*, thk. H. Ritter (Beyrût: 1983, ts.), 20.

¹⁰⁶² Müslim, “Bir”, 136.

cümlelerden kastın saç ya da giysi olmayıp, sıfat veya na't olduğunu belirtmektedir. Tıpkı izahtaki gibi bu hadiste mevzu edilen izzet ve kibriyâ kelimelerinde, Allah'ın sıfatına atıfla güzel bir istiâre yapılmıştır. Gömleğin veya kaftanın nasıl ki insanın vücudunu sararak örtme ve güzellik sağlama işlevi varsa bu iki sıfat da Yüce Allah'a elzem ve ondan ayrı düşünülemez, Allah'ın şanını yüceltecek istiâre ile temsil edilen sıfatlardandır.¹⁰⁶³ İstîâreyi mecaz ve teşbihin türü olarak benimseyen iki ayrı tavır gelişmiş, Mâzerî istiâreyi mecazın alt birimi kabul etmiştir.

Kâdı İyâz, Arapların kinâye yoluyla bazen giysi tabirleriyle olayın veya şahsın durumunu, sıfatını kastettiklerini dile getirmektedir. “الْمُتَشَبِّعُ بِمَا لَمْ يُعْطَ، كَلَابِسِ تَوْبَى زُورٍ / *Verilmeyen bir şeyle doymuş görünen kişi, iki sahte giysi giyen gibidir.*”¹⁰⁶⁴ rivâyetinde, Hattâbî'den iktibas ederek bu ifadeden muradın, kişinin hal ve tavır olduğunu nakletmektedir. Yani, elinde olmayan herhangi bir şeyi varmış gibi gösterip övünen şahsın hAli, olmamış bir şeyi söyleyen yalancının durumuna benzemektedir.¹⁰⁶⁵ Kâdı İyâz, örtülü anlatımı kinâye diye tanımlarken Mâzerî'nin benzer anlatımı istiâre olarak adlandırması, kinâye ve istiâre kavramlarına farklı açıdan baktıklarını gösterebilir.

Bir ögenin farklı yön ve özelliklerini teşbihle istiâre edilmesi demek olan alegori deyimlerde yer almaktadır. Temsilî istiâre de denilen alegoriye Kâdı İyâz, Mâzerî'ye göre daha çok işaret etmektedir. Sözgelimi, zina eden yahut hırsızlık yapan biri, Allah'tan başka ilah olmadığına tanıklık eder, ardından da ona hiçbir şeyi ortak koşmadan ölürse cennete gireceğine ilişkin haberi duyan Ebû Zer'in Hz. Peygamber'e teyit ettirme maksatlı ısrarlı sorusuna Rasûllullâh'ın “عَلَى رَغْمِ أَنْفِ أَبِي ذَرٍّ” mukâbelesi bu türden bir ifadedir.¹⁰⁶⁶ Bu tabirin hakiki manası şudur: “*Ebû Zer'in burnu topraklansın.*” Alegorik kullanımda bu yapı, zelil ve hakir olma anlamında kullanılmaktadır. Bu ifadedeki müşabehet alakası, toprağa burnu sürtülmek istenen

¹⁰⁶³ Mâzerî, *el-Mu'lim* , 3/304; Kâdı İyâz, *İkmâl*, 8/101. Diğer misaller için bk. Mâzerî, *el-Mu'lim* , 1/304, 1/460.

¹⁰⁶⁴ Müslim, “Libâs”, 126-127.

¹⁰⁶⁵ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 6/576.

¹⁰⁶⁶ Müslim, “Îmân”, 154.

kişinin bu durumdan duyduğu hoşnutsuzluktur. Temsili istiâreye göre mana: “*Ebû Zer bundan hoşlanmasa da.*” olmaktadır.¹⁰⁶⁷

Edep dışı durum, olay ya da kavramların daha nezih bir uslûpla söylenmesinin güzel yollarından biri kinâyedir. Bu sebeple hem Kur’ân-ı Kerîm’de hem de hadislerde cinsel hususlar bu üslupla dile getirilir. Bu meyânda Mâzerî ve Kâdı İyâz, يُصِيبُ أَهْلَهُ، حَتَّى تَذُوقِي عُسَيْلَتَهُ وَيَذُوقِي¹⁰⁷¹ أَعْرَسْتُمُ اللَّيْلَةَ¹⁰⁷⁰ لِأَطُوفَنَّ عَلَيْهِنَّ اللَّيْلَ¹⁰⁶⁹ مَا كَتَفْتُ عَنْ كَنْفِ أَنْثَى قَطُّ¹⁰⁶⁸ gibi kullanımlarda kinâye yoluyla cimanın kastedildiğini beyân etmektedirler.

Mâzerî, kinevî lafzın fikhî hükme etkisini “*malı olan kölenin efendisinin şart koşması halinde bile satana ait olduğu*”¹⁰⁷³ hadisinin şerhinde irdelemektedir. Bu konuda vârid olan *Her kim bir köleyi azad eder ve o kölenin de malı olursa kölenin malı onun(kölenin/efendinin) olur.*¹⁰⁷⁴ hadisindeki “فماله له” zamirinin köleye ve efendiye râci’ olma durumu söz konusudur. Mâzerî, zamir en yakın isme taalluk eder kuralı gereğince zamirin sarîh lafız “عبد” kelimesine dönmesinin daha uygun olması nedeniyle kendi mezhebinin bu yönde tercihte bulunduğunu bildirmektedir. Kölenin malının efendisine ait olduğu kabulü ile bu hadisi değerlendirilenlere göre, efendisinin şart koşmaması halinde, azat ettiği kölenin malına malik olmaktadır. Bu kabulü yerinde bulmayan Mâzerî, sarîh kelimesinin zıddına tekabül eden kinâye kavramıyla, şöyle açıklar: “*فماله’deki zamirin efendiye dönmesi, uzak olana tercihtir. Kölenin sahibi köleye hakikaten, malına ise kinâyeten sahiptir. Efendi onu azat edince köle aradan çıkmış olur ve malına hakikaten sahip olur.*”¹⁰⁷⁵ Mâzerî, kinâye kelimesini bu değerlendirmesinde

¹⁰⁶⁷ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/365. Deyimlerdeki temsili istiâre/alegori örnekleri için bk. Kâdı İyâz, *İkmâl*, 2/148.

¹⁰⁶⁸ Müslim, “Hayz”, 88; Kâdı İyâz, *İkmâl*, 2/199.

¹⁰⁶⁹ Müslim, “Tevbe”, 56; Kâdı İyâz, *İkmâl*, 8/300.

¹⁰⁷⁰ Müslim, “Eymân”, 22; Kâdı İyâz, *İkmâl*, 5/416.

¹⁰⁷¹ Müslim, “Âdâb”, 23; Kâdı İyâz, *İkmâl*, 7/ 22.

¹⁰⁷² Müslim, “Nikâh”, 111; Kâdı İyâz, *İkmâl*, 4/506.

¹⁰⁷³ Müslim, “Buyû”, 80.

¹⁰⁷⁴ Ebû Dâvûd, “İtk”, 11; İbn Mâce, “İtk”, 8.

¹⁰⁷⁵ Mâzerî, *el-Mu‘lim*, 2/266.

edebî sanatların bir dalı olan kavramın dışında sarih sözcüğünün zıddı anlamında kullanmıştır.

Mâzerî aklî çıkarım ve karine yoluyla anlaşılabilen mecâz terimini¹⁰⁷⁶, daha çok Allah'ın zâtî ve sıfatları hususunda mevzu bahis etmektedir. “ مَا أَذِنَ اللَّهُ لِشَيْءٍ، مَا أَذِنَ ” rivâyetinde geçen “ /iştirme / أَذِنَ ” kelimesinin, kulu kendine yaklaştırmak veya kişiye çokça sevap verme anlamında¹⁰⁷⁸; “يُؤْذِنِي ابْنُ آدَمَ”¹⁰⁷⁹ cümlesindeki “يُؤْذِنِي/ Bana eziyet ediyor.” ibaresinin, insanın Allah'a muhalefet etmesi şeklinde te'vil edilmelidir. Zira iştirme ya da eziyet görme fiilleri mahlukata has özelliklerdendir.¹⁰⁸⁰

Kinâyeyi mecazdan ayıran özellik hem hakiki hem mecazi anlama göre ifadenin doğru olması¹⁰⁸¹ sebebiyle birden çok yoruma mahal olabilmektedir. “ الْمُؤَذِّنُونَ /أَطْوَلُ النَّاسِ أُغْنَاكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ / Müezzinler kıyamet günü boynu en uzun insanlar olacaktır. ”¹⁰⁸² rivâyeti bu tespiti örnek teşkil etmektedir. Mâzerî, bu hadisin te'vili için Alimler tarafından farklı kanaatler ortaya konduğundan bahsetmektedir. Verdiği bilgilere göre bazı Alimler “boyun” kelimesine, bir şeyi görmeyi arzu eden kimselerin boynunu uzatıp o şeye bakmasından hareketle, kıyamet gününde müezzinlerin sevaplarının çokluğunu görecekleş şeklinde anlam vermişlerdir. Nadr b. Şümeyl'in (ö.204/820) te'viline göre, kıyâmet günü insanlar ter içinde boğulurken müezzinlerin boyunlarının uzamasından dolayı, bu durumun müezzinlere sıkıntı vermeyeceğini benimsemiştir.

Basra'nın önde gelen tâbiî, hadis hâfızlarından Yunûs b. Ubeyd (ö. 139/756), bu ifade ile “*Müezzinlerin Allah'a yakınlıkları murat edilmiştir.*” demektedir. Mâzerî, Nadr b. Şümeyl'in (ö. 204/820) te'viline göre bu yorumun daha isabetli olduğunu belirtmektedir. Alimlerden bir kısmının bu deyimle kıyamet gününde müezzinlerin

¹⁰⁷⁶ Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1971), 2/442.

¹⁰⁷⁷ Müslim, “Salâtü'l-Müsâfirîn”, 232-234.

¹⁰⁷⁸ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/459.

¹⁰⁷⁹ Müslim, “Âdâb”, 2.

¹⁰⁸⁰ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/191; Kâdı İyâz, *İkmâl*, 7/184.

¹⁰⁸¹ İsmail Durmuş, “Kinâye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/34.

¹⁰⁸² Müslim, “Salât”, 14.

insanlığın efendileri olmalarının kast edildiğini nakletmektedir. Zira Araplar, kıymet verdikleri büyüklerini “boyun uzunluğu” ile tavsif etmektedirler. İbnü’l-Arâbî (ö. 543/1148) ise boyun uzunluğu ile hayırlı amel çokluğunun anlatılmak istendiğini ifade etmektedir.¹⁰⁸³

Mâzerî, müezzinlerin sürekli ve istikrarlı hayırlı amel işlemleri nedeniyle cennete hızlı bir şekilde girecekleri te’vilini de nakletmektedir. Nitekim böyle bir yorumu, Rasûlullâh’ın Arafat’tan Müzdelife’ye giderken tırıs giden bineğini كَان يَسِيرُ كَانِ الْعَنْقُ tavsif eden hadisi¹⁰⁸⁴ ile لا يَزَالُ الرَّجُلُ مُعْنَفًا مَا لَمْ يُصَبِّ دَمًا/ *Kişi haram bir kanı dökmedikçe sAlih amellerde koşturmaya devam eder.*¹⁰⁸⁵ rivâyeti de desteklemektedir.¹⁰⁸⁶ Mâzerî, Alimlerce ortaya konan kinâye üslubundaki yorumları aktarmakta, hakikat manasına daha yakın olan “Allah’a kurbiyyet” te’vilini tercih etmektedir.

Netice itibariyle Mâzerî, Allah’ın isim veya sıfatlarında edebi sanatlardan istiâre ve mecazi sıklıkla gündeme getirmektedir. Kinâye hem hakiki hem mecazi anlama göre ifadenin doğru olması sebebiyle birden çok yoruma mahal olabilmektedir. Mâzerî, bu yorumları naklederek kendi tercihini ortaya koymaktadır. Yine kinevî lafzın fikhî hükme etkisini örnekler üzerinden açıklama yoluna gitmektedir.

Kâdî İyâz, Arapların kinâye yoluyla bazen giysi tabirleriyle olayın veya şahsın durumunu, sıfatını kastettiklerini dile getirmektedir. Temsilî istiâreye deyimlerde Kâdî İyâz, Mâzerî’ye göre daha çok işaret etmektedir. Her iki müellif edep dışı durum, olay ya da kavramların kinâye ile ifade edildiğine temas etmektedirler.

2.3.3. Nahiv Bilgisi

“Biz, her elçiyi kendi kavminin diliyle gönderdik ki onlara (emredildikleri şeyi) açıklasın.”¹⁰⁸⁷ ayetiyle cümlelerden müteşekkil dilin, insanlar arasında anlaşma

¹⁰⁸³ Mâzerî, *el-Mu’lim*, 1/390.

¹⁰⁸⁴ Müslim, “Hac”, 283.

¹⁰⁸⁵ Ebû Dâvûd, “Fiten”, 6. *el-Mu’lim*’in matbu nüshasında bu hadis yer almamaktadır. Kâdî İyâz, *İkmâl*’de bu hadisi Mâzerî’nin eserinden nakletmektedir. bk. Kâdî İyâz, *İkmâl*, 2/255.

¹⁰⁸⁶ Mâzerî, *el-Mu’lim*, 1/391.

¹⁰⁸⁷ İbrâhîm 14/4.

vasıtası olduğu vurgulanmaktadır. “*Arap dilinin her çeşit (lafzî, takdîrî veya mahallî) söyleyiş biçimleri ve tüm gramer kurallarını cümlelere uygulayarak cümlelerden kastedilen en isabetli manayı tespit sanatı.*”¹⁰⁸⁸ şeklinde tarif edilen nahiv/i’râb ilminin, hadis ilmiyle birlikte tüm şer’î ilimlerle sıkı bir ilişkisi vardır.

Arapçada bir kelimenin cümle içerisindeki ögesel durumu, sonundaki alâmetlerle belirlendiğinden ve bu alâmetlerin cümlenin unsurunu belirleme konusunda her zaman açık olmaması ya da birden fazla ögeyi işaret etmesi sebebiyle ayet ve hadislerin manasında değişim olabilmektedir. Hadisin barındırdığı doğru mananın anlaşılmasında ve isabetli hükmün çıkarılmasında “nahiv” bilgisinin edinilmesi zaruridir.¹⁰⁸⁹ Asmaî (ö. 216/831) “*Nahiv bilmeyen kişinin hadis ilmiyle uğraşması halinde, Hz. Peygamber aleyhine söz uyduranların grubuna dahil olabileceği*” yönünde endişe taşımaktadır.¹⁰⁹⁰

Kâdı İyâz, cümle ve ibarelerin doğru anlaşılması adına nahvî tahliller yapmaktadır. Sözelimi, bir hadise göre (ebeveynler) aşure orucunu tutan çocukların (açlıktan) ağlamaları durumunda yünden yapılmış oyuncakları, iftar zamanına kadar çocuklara vermektedirler.¹⁰⁹¹ Kâdı İyâz, bu rivâyetin ellerinde bulunan bütün *Sahîh-i Müslim* nüshalarında “*أعطيناها إياه عند الإفطار / İftar anında oyuncakları onlara verirdik.*” cümlesiyle yer aldığını aktarmaktadır. İyâz nahiv kuralları gereği cümlenin bu haliyle bozuk olduğunu, doğrusunun Buhârî’de geçen “*حتى يكون عند الإفطار / İftar zamanı gelinceye kadar*” şeklindeki ifade gibi olması gerektiğini savunur. Ona göre, her ne kadar *Sahîh-i Müslim* nüshalarında Buhârî’nin cümlesi yer almasa bile bir sonraki “*فإذا سألونا الطعام أعطيناهم اللعبة تلبيهم حتى يئتموا صومهم / Bizden yiyecek istediler mi, oyuncakları onlara verirdik de oyuncak onları avuturdu. Bu suretle oruçlarını tamamlarlardı.*”¹⁰⁹² hadisin delâleti ile doğrusu anlaşılabilir.¹⁰⁹³ Kâdı İyâz’ın *Sahîh-i Müslim* nüshaları ile

¹⁰⁸⁸ Durmuş Ali Kayapınar, “İ’râbu’l-Kur’ân -Kur’ân-ı Kerîm’in Gramerine Giriş”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1990), 341.

¹⁰⁸⁹ Hadis-i şeriflerde i’rab kritiği yapan İbn Mâlik Muhammed b. Abdullâh el-Endelûsî, *Şevahidü’t-tavzîh vet-tashîh li müşkilâti’l-Câmi’is-Sahîh*, thk. Taha Muhsin, Dâru Âfâku’l-Ma’rife, Beyrût, 1985; İbnu’l-Hümâm, *İ’râbü kavlihî ş-sallallâhu aleyhi ve sellem: “Kelimetân hafîfetân ‘ale’l-lisân*”, nşr. Kahtân Abdurrahman ed-Dûrî, Bağdat, 1980. gibi müstakil eserler bulunmaktadır.

¹⁰⁹⁰ İbnü’s-Salâh, *Mukaddime*, 217.

¹⁰⁹¹ Müslim, “Sıyâm”, 136.

¹⁰⁹² Müslim, “Sıyâm”, 137.

¹⁰⁹³ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 4/91; Buhârî, “Savm”, 45. Rivâyetin ilgili kısmı şöyle: “*فكنا نصومه بعد، ونصوم صبياننا، ونجعل لهم اللعبة من العهن، فإذا بكى أحدهم على الطعام أعطيناه ذلك حتى يكون عند الإفطار*”

Buhârî'nin rivâyetini mukayese etmesi ve tercihini doğru gördüğü taraftan yana yapması ilmi objektifliği ile örtüşmektedir.

Mâzerî bir kelimenin müennes ya da müzekker olarak cinsiyet kategorisinin tespitinde sadece lafzi unsurların değil, kelimenin farklı anlamlarının da gözetilerek belirlendiğini ifade etmektedir. Bazen müennes formdaki bir kelime ile müzekker bir kelime kastedildiğinden, sözcük müzekker gibi amel etmektedir. Bu durumu tersinden de düşünmek mümkündür. Mâzerî, “*قرء /kar*” kelimesinin ezdad kelimelerden olduğunu söylemektedir. “*قرء /kar*” kelimesinin, temizlik anlamına geldiğini ileri sürenler olduğu gibi, hayız hali anlamına geldiğini iddia edenlerin olduğunu ifade etmektedir. O, İmâm Mâlik'in bu kelimeye temizlik anlamını verdiğini aktarmaktadır.¹⁰⁹⁴

“*قرء /kar*” kelimesinin diğer rivâyetlere kıyas edilerek nasıl müzekker formdaki “*الطهر /temizlik*” kelimesine tekabül ettiğini şöyle izah etmektedir: Abdullâh b. Ömer'in eşini boşamasına ilişkin “*فَتَأْتِكِ لِلْعِدَّةِ الَّتِي أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يُطَلَّقَ لَهَا النِّسَاءَ*”¹⁰⁹⁵ rivâyetinde; “*فَتَأْتِكِ*” ve “*لَهَا*” kelimelerinin müennes gelmesinden hareketle “*قرء /kar /kar*” kelimesinin “*الْحَيْضَةَ*” olduğu iddia edilmiştir. Mâzerî, kendi mezhep Alimlerinin “*ثَلَاثَةُ قُرُوءٍ*”¹⁰⁹⁶ ayetiyle alakalı benzer bir açıklamayı yaptıklarını şöyle aktarmaktadır: “*Üç ila on sayısı arasındaki sayıların temyizi kelimenin müfredinin cinsiyeti ile zıt kullanılmaktadır. “قرء” kelimesi “الحيضة/ hayz” manasında kullanılsaydı, zikredilen kural gereği Cenâb-ı Hak “ثلاث قرء” şeklinde buyururdu. Ancak bu kelimenin delâleti “الطهر /temizlik” olduğundan “ثلاثة قرء” ayetini böyle indirmiştir.*”

Her iki açıklamayı yersiz bulan Mâzerî'ye göre kelimenin cinsiyetinin bazen lafzı bazen farklı manası kastedilerek kural dışı kullanımları olabildiğini dile getirmektedir. Örneğin, “*فَكَانَ مَجْبِي دُونَ مَا كُنْتُ أَتَّقِي ... ثَلَاثُ شُخُوصٍ كَاعِبَانَ وَمُعْصِرٍ*” şiirinde olduğu gibi, “*شُخُوصٍ*” kelimesinin tekili müzekkerdir ve temyizi “*... ثَلَاثَةٌ*” gelmelidir. Ancak kelimenin çoğulu kastedildiğinden kural dışı kullanılmıştır. Benzer bir durum

¹⁰⁹⁴ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 2/185.

¹⁰⁹⁵ Müslim, “Talâk”, 1

¹⁰⁹⁶ Bakara 2/228.

“عَفَرْنَا وَكَانَتْ مِنْ سَجِيَّتِنَا الْعُفْرُ” beytinde görülmektedir. “كَانَتْ” nakıs fiilinin ismi “العُفْرُ” kelimesi ile “المغفرة” kastedildiğinden, fiil tenis takısıyla gelmiştir.¹⁰⁹⁷

Kâdı İyâz, aynı dil ekolüne mensup Alimlerin farklı izahlarına değinmektedir. Örneğin “يتعاقبون فيكم ملائكة”¹⁰⁹⁸ hadisinde fâilin akıllı çoğul olmasından dolayı fiilin müfred olması gerekirken fiilin cem gelmesi nahiv Alimleri arasında ihtilafı bir husustur. Kâdı İyâz, el-Ahfeş ‘in (ö. 215/830) “وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا”¹⁰⁹⁹ ayeti ve Benî Hâris kabilesinin “أكلوني البراغيث” cümlesiyle istidlâl ederek “يتعاقبون” fiilindeki zamirin ait olduğu “ملائكة” ismini açıktan zikretmeyi caiz gördüğünü nakleder. Basra nahiv mektebinin en önemli temsilcisi Sibeveyh’e (ö. 180/796) göre “يتعاقبون” fiilinin fâili sonundaki zamir olan “و”dır. Cümlenin devamındaki “ملائكة” kelimesi bu vavdan bedel ya da beyandır.” şeklinde farklı bir yorum getirmektedir. Sibeveyh bu açıklamanın ardından dil felsefesi yapmakta ve izahını şöyle güçlendirmektedir. “Sanki cümlede “Kim onlar?” diye sorulmuş da “Melekler” cevabı verilmiştir.”¹¹⁰⁰ Kâdı İyâz, “جلسن إحدى عشرة امرأة”¹¹⁰¹ rivâyetinde benzer bir kullanımın olduğundan söz etmekte, en yaygın ve fasih, güzel kullanımın fiilin müfred şeklinin olduğunu söylemektedir.¹¹⁰²

Kâdı İyâz, *Sahîh-i Müslim*’in râvileri ya da diğer râvilerden kaynaklı hataları/vehmleri nahiv kurallarını cümleye uygulayarak düzeltme cihetine gitmektedir. Misal olarak Rasûlullâh’ın Müslümanı hurma ağacına benzettiği rivâyette “O / إِنَّ مِنَ الشَّجَرِ شَجْرَةً لَا يَسْفُطُ وَرَقُهَا” ve “Her zaman yemişini vermez. / وَلَا تُؤْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ”¹¹⁰³ lafzı bulunmaktadır. Müslim’in öğrencilerinden İbrâhîm b. Süfyân el-Mervezî (ö. 308/921), başka rivâyetlerde “Meyvesini / تُؤْتِي أَكْلَهَا” kaydına rastladığını, Müslim’in rivâyetinde işkal olma ihtimalinden bahsetmektedir. Kâdı İyâz, Müslim’in râvisi İbrâhîm b. Süfyân’ın vehme kapıldığını, zira Buhârî’nin eserinde de Müslim’in naklinde olduğu gibi “وَلَا تُؤْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ”¹¹⁰⁴

¹⁰⁹⁷ Mâzerî, *el-Mu’lim*, 2/186.

¹⁰⁹⁸ Müslim, “Mesâcid”, 210.

¹⁰⁹⁹ Enbiyâ 21/3.

¹¹⁰⁰ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 2/598.

¹¹⁰¹ Müslim, “Fedâilu’s-Sahâbe”, 92.

¹¹⁰² Kâdı İyâz, *İkmâl*, 7/456.

¹¹⁰³ Müslim, “Sifâtü’l-Kıyâme”, 63.

¹¹⁰⁴ Buhârî, “Tefsîr”, 14.

rivâyet edildiğini belirtmektedir. Râvi nefiy edatı olan “لا”nın matufunu zikretmediğinden yahut unuttuğundan bir iltibasa sebep olmuştur. Kâdı İyâz’a göre nefiy edatı olan “لا”, “توتى” fiiline değil, görünmeyen bir lafza bağlantılıdır. Bu durumda mana “*Bu ağacın ne yaprakları düşer ne de ona bir şey arız olur. Meyvesini daima verir.*” olmaktadır.¹¹⁰⁵

Kâdı İyâz, cümle içindeki kelimenin okunuş vecihleri konusunda âlimlerden nakil yapmak suretiyle ayrıntılı bilgi vermektedir. “يَا نِسَاءَ الْمُسْلِمَاتِ، لَا تَحْقِرَنَّ جَارَةً لِجَارَتِهَا” rivâyetindeki “نساء” kelimesinin üç çeşit okunuşunun olduğunu bildirmektedir. “نساء” sözcüğü mansûb okunmaktadır. Burada terki, bir şeyin kendisine izâfeti kabilindedir. Nitekim bu vecih tercih edildiğinde “مسجد الجامع” izafetiyle aynı yapıda olmaktadır. Yine üzerinde konuştuğumuz terki, âmm kelimenin hâss kelimeye izafeti şeklinde de kabul edilmektedir. Tıpkı “مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ”¹¹⁰⁷ ayetinde olduğu gibi. Bu tip tamlamanın yapılma gerekçesi, muzaafa ta’zîm kazandırmaktır. Bu izahın ardından Kâdı İyâz, Bâcî’den (ö. 474/1081) “Şark’ta bütün üstatların ‘نساء’ şeklinde mansup rivâyet ettiği malumatını paylaşmaktadır. “يا نساء النفوس المؤمنات” münâdânın mahzûf bir taktirle okunabileceğini ifade etmektedir. Bu takdir Basra Dil Ekolü’nün tercihidir.

İkinci vecih hem “نساء” hem de “المسلمات” kelimelerinin her ikisinin de na’t/mevsûf makamında merfu’ okunmasıdır. Bu tür okuyuşun Şark’ta örnekleri olduğunu Bâcî bildirmektedir. Son okunuş türü, “نساء” kelimesi merfu’, “المسلمات” kelimesi meksûr olmaktadır. Bu durumda “المسلمات” kelimesi mahallin sıfatı olmak üzere mansuptur.¹¹⁰⁸

Kâdı İyâz, bazen Mâzerî’nin nahvî izahına katılmaktadır. Örneğin “ما أنا بقارئ”¹¹⁰⁹ cümlesindeki “ما” edatının mâ-i istifhâmî mi yoksa mâ-i nâfiye mi olduğu tartışmalıdır. Her iki müellif “ما” edatının buradaki kullanımının nâfiye olduğu

¹¹⁰⁵ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 8/347.

¹¹⁰⁶ Müslim, “Zekât”, 90.

¹¹⁰⁷ Hâc, 22/28.

¹¹⁰⁸ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 3/561.

¹¹⁰⁹ Müslim, “İmân”, 252.

konusunda hemfikirdirler. Zira cümle içinde “bâ” harfi cerrinin istifhâmiyyede kullanılması zayıf bir görüşken nâfiyede kullanılması anlamı güçlendirmektedir.¹¹¹⁰

Mâzerî, bazen nahvî yorum ve tercihleri kendi kanaatini paylaşmak suretiyle nakletmektedir. Hz. Âişe’den nakledilen¹¹¹¹ ve Rasûlullâh’ın okuyup üzerine uyarıda bulunduğu şu ayet örnek verilebilir: “هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ”¹¹¹² Mâzerî konunun anlaşılmasının güç olduğunun farkında olsa gerek bâbın diğer hadislerini de eserinde zikredip muhatabına mevzuyu doğru anlama imkanı sunmak ister. Akabinde müteşâbih kavramı üzerinde pek çok görüşün olduğunu ifade edip ilimde derinleşenlerin müteşâbihin te’vilini bilip bilmediği hususu üzerinde durur. Bütün te’vil ve taktirler kesinlikten uzak olmakla birlikte, farklı yorumlar nahiv ilminin sınırları içerisinde mümkündür.

İlimde yüksek pâyeye erişenlerin müteşâbihin te’vilini bildiğini kabul edenlere göre, “يقولون آمنا به”nın başındaki vâv “إلا الله”a atfedilmiş peşinden gelen “يقولون آمنا به” cümlesi hal taktir edilmiş ve ayete şu anlam verilmiştir: “... Halbuki onun te’vilini ancak Allah ve ‘Ona inandık, hepsi Rabbimizin katındandır’ diyerek ilimde derinleşenler bilir.” İkinci anlayışa göre bu ibaredeki vâv, yeni bir cümlenin başladığını gösteren istinâfiye vâvıdır. Nahvî yorumu “والراسخون” kelimesi cümlenin mübtedası, devamında gelen “يقولون آمنا به” ibaresi haberi olmaktadır. Şu hâlde ayetin anlamı şöyledir: “... Halbuki onun te’vilini ancak Allah bilir. İlimde yüksek pâyeye erişenler ise; O’na inandık, hepsi Rabbimiz ’in katındandır, derler.” Mâzerî, konuya ilişkin farklı yaklaşımları zikrettikten sonra Hz. Peygamber’in “Sizden öncekiler ancak ve ancak Kitap hakkında ihtilafları sebebiyle helâk oldular.”¹¹¹³ sözü ile “Kur’ân’ı kalpleriniz onun üzerinde birleştiği sürece okuyunuz. Kur’ân-ı Kerim

¹¹¹⁰Mâzerî, *el-Mu’lim*, 1/328; Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/482.

¹¹¹¹ Müslim, “İlm”, 1.

¹¹¹² Âl-i İmrân 3/7.

¹¹¹³ Müslim, “İlm”, 2.

hakkında ihtilafa düştüğünüzde hemen kalkın."¹¹¹⁴ ihtarı, müteşâbih ifadelerin peşinden gidip fitne çıkarma arzusundakilere yöneliktir.¹¹¹⁵

Nevevî'nin adı geçen ayetle ilgili izahı neredeyse Mâzerî'nin ifadeleriyle birebir örtüşmektedir. O da Allah ve ilimde yüksek pâyedinenlerin müteşâbihin te'vilini bildiğine dair yorumu daha sahih bulur. Nevevî sadece konuyu dil bilgisi kuralları açısından değerlendirmez. Aynı zamanda Allah'ın yarattıklarını anlamadıkları konulardan sorumlu tutması düşünölmeyeceğinden ve O'nun abes söz söylemeyeceğinden ötürü tercihini bu yönde yaptığını ifade etmektedir.¹¹¹⁶

2.3.4. Sarf Bilgisi

Sarf ilmini; *"Harflerin asıl/ziyâde yahut sahih/illetli türünde olabileceği, manayı uygun hale getirmek veya telaffuzu kolaylaştırmak için değişiklik yapılan mutasarrıf kelimeleri inceleyen ilimdir."*¹¹¹⁷ şeklinde tanımlamak mümkündür. Sarf/Morfoloji ilmi sadece kelimenin ek ve köklerini, kelimeyi türetme yollarını göstermekle kalmaz, aynı zamanda "anlam ve biçim öğelerinin" birleşme tarzını da ortaya koyar.¹¹¹⁸

Arapçanın sarf ilmi, başta tefsir olmak üzere, fıkıh, hadis, kelâm gibi bilimlerle sıkı bir ilişki içerisinde olup müfessirin ilk üzerinde durması gereken husus sarf ilmi olmalıdır. Bu gerçeği Zerkeşî (ö. 794/1392) şöyle izah etmektedir: *"Müfessirin (tefsire başlarken) ilk yapması gereken, işe lafzî ilimlerle başlamaktır. Bu ilimlerden de ilk olarak müfred kelimelerin manalarıyla işe başlamalıdır. Bu Kur'ân'dan çıkarılacak ilk kıymetli hazinedir. Aslında bu tüm şer'î ilimler için geçerlidir. İlk önce mürekkebin manaya ulaşmak için müfred mananın bilinmesi gerekmektedir. Bunun için dilbilimle alakalı olan, kelimelerin şekil bilgisiyle ilgilenen sarf bilgisine sahip olması gerekmektedir."*¹¹¹⁹

¹¹¹⁴ Müslim, "İlm", 3.

¹¹¹⁵ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/321; Kâdî İyâz, *İkmâl*, 8/160.

¹¹¹⁶ Nevevî, *Minhâc*, 18/218.

¹¹¹⁷ Emil Bedî' Yakub, *Mevsûatu ulûmi'l-lugati'l-Arabî* (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 2/81.

¹¹¹⁸ Aksan Doğan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim* (Ankara: TDK Yayınları, 2015), 2/81.

¹¹¹⁹ Bedreddin Muhammed b. Abdullâh Zerkeşî, *el-Burhan fi ulumi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Kahire, ts.), 2/173-174.

Mâzerî ve Kâdı İyâz'ın şerhlerinin en bariz vasıflarından biri de anlama etki etmesi durumunda kelime iştikakını incelemeleridir. Sözelimi, Hz. Peygamber'in hangi mallardan ve ne şekilde faizin olacağını beyan ettiği hadiste¹¹²⁰ “هاء و هاء” kelime grubunu Mâzerî, sarf ilmi açısından şu malumatı vermektedir: “Bu kelimenin med ile okunması meşhur olsa da muhaddislerce kasırla da okunmuştur. Kelimenin aslı “هاك” olup hemze kaf harfinden bedeldir. Cümle içerisinde “al şunu” manasına gelmektedir. Tesniyesi “هاؤما”, cemisi “هاؤم” şeklinde çekilmekle birlikte cemi sigaya “هاؤم أقرؤا”¹¹²¹ ayeti istiştattır.¹¹²² / Alın kitabımı okuyun”¹¹²¹ ayeti istiştattır.¹¹²²

Kâdı İyâz, Mâzerî'nin eksik bıraktığını düşündüğü kısmı şöyle tamamlamaktadır: “Kelimenin sonunda hemze olmaksızın kasırla “ها” şeklinde okuyanlara göre tesniyesi “هاء”, cemisinin tasrîfi “هاؤوا” olmaktadır. Bazı dilciler kelimenin müfredinin geçerli olduğunu ve müsennâ ve cem formunun olmadığını iddia etmektedirler. Basra dil mektebine mensup Arap dili Alimi Sîrâfî, (ö. 368/979) bu kelimenin “صه / Sus” manasına gelen bir ses ismidir ve te'nîsi “هائى”dır. Üçüncü bir kıraati “هءءك” şeklinde kelime müzekker formunda hemzenin fethası ile, müennes formunda hemzenin kesra ile okunmaktadır. Kelime bu iştikakı ile satıcı ile alıcının malları eline alması anlamı kazanmaktadır. Muhaddislerin iddia ettiği, dilcilerin kabul etmediği bir başka kıraat ise “هأ” şeklinde hemzenin üzerinde vakf edip okumaktır.”¹¹²³ Mâzerî ve Kâdı İyâz'ın birer sarf Alimi tavrıyla kelimeyi incelemeleri bu alana ne derece vakıf olduklarını göstermesi bakımından mühimdir.

Kâdı İyâz, gerekli gördüğü yerde *Sahîh-i Müslim* dışındaki hadis kaynaklarındaki rivâyetleri de sarf ilmi açısından değerlendirmiştir. Sözelimi, “ليس / المسكين بالذى ترده التمرة والتمران، ولا اللقمة واللقمتان / Miskin; bir veya iki hurma, bir veya iki lokma verilen değildir.”¹¹²⁴ hadisini ele alırken Nesâî'de “ترده الأكلة والأكلتان”¹¹²⁵ tarihinin var olduğunu ifade etmektedir. “الأكلة” kelimesindeki hemzenin mazmun okunmasının doğru olacağını kaydetmektedir. Çünkü bu durumda sözcük, “lokma”

¹¹²⁰ Müslim, “Müsâkât”, 79.

¹¹²¹ Hâkkâ 69/19.

¹¹²² Mâzerî, *el-Mu'lim*, 2/305.

¹¹²³ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 5/262-263.

¹¹²⁴ Müslim, “Zekât”, 102.

¹¹²⁵ Nesâî, “Zekât”, 76.

manasına gelmektedir. Yine bu kelimenin hemze ile okunması durumunda masdar-ı binâ-i merre ile “bir kerelik yeme” anlamı oluşacak ki o da buradaki hadisin manasına muvafık düşmemektedir.¹¹²⁶

Mâzerî ve Kâdı İyâz’a göre gramer-anlam ilişkisi son derece önemlidir. Adeta İbn Cinnî’nin (ö. 392/1002) “*Dil, her toplumun düşüncelerini ifade eden seslerden müteşekkildir.*”¹¹²⁷ tespitini doğrular bir vaziyette kelimenin muhatabına iletmek istediği mesajı ortaya çıkarmak istemektedirler. “والحج المبرور ليس له جزاء إلا الجنة” / *Kabul olunmuş hacın karşılığı ancak cennettir.*”¹¹²⁸ hadisinde, Mâzerî “المبرور” kelimesinin aslının lâzım olmasına rağmen “mef’ûl” vezninde olduğunu kaydetmektedir. Halbuki lâzım/edilgen fiilin mef’ûlü gelmemektedir. “المبرور” ile hacın sıfatı kastedildiğinde, bu kelime müteaddî/etken fiile dönüşeceğiinden böyle kullanılmasında sakınca bulunmamaktadır. Mâzerî, fiilin mastarını nitelemek üzere mef’ûl formda geleceğini belirttikten sonra “*Hac, haccedenin birtakım günahlarına keffâret olmakla kalmaz, eda edeni cennete ötürür.*” manasında olduğunu ifade etmektedir.¹¹²⁹ Kâdı İyâz, yukarıdaki izahı desteklemektedir. Lâzım fiilleri müteaddî forma getirmek için harf-i cer ile kullanımı söz konusudur. Mâzerî’nin te’viline göre harf-i cer almadan da işaret edilen ism-i mef’ûle dönüştürülebileceğini aktarmaktadır.¹¹³⁰

Mâzerî, müştak kelimeleri değerlendirirken ism-i mübalağa gibi yapıların farklı vezinlerini ortaya koymaktadır. Sözelimi, fâhişenin yaptığı işe karşılık aldığı paranın kirli kazançlardan olduğunu bildiren rivâyette “الْبَغْيِي” kelimesinin iştikâkını incelemektedir.¹¹³¹ Kelimenin aslı “بَغْوِي” olup, “فَاعِلَةٌ” ism-i fâil anlamında “فَعُولٌ” veznindedir. Müennes kelimenin sıfatı olduğundan sonuna müenneslik tâ’sı gelmemiştir. Mâzerî, “الْبَغْيِي” kelimesinin yine ism-i mübalağa vezinlerinden olan “فَعِيلًا” kalıbında geldiğinde de sözcük müenneslik tâ’sı alamayacağını nakletmektedir. “فَعِيلًا” kalıbı, “فَاعِلٌ” vezninin anlamına tekabül etmektedir.¹¹³²

¹¹²⁶ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 3/573.

¹¹²⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/33.

¹¹²⁸ Müslim, “Hac”, 437.

¹¹²⁹ Mâzerî, *el-Mu’lim*, 2/113.

¹¹³⁰ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 4/ 461.

¹¹³¹ Müslim, “Müsâkât”, 39-40.

¹¹³² Mâzerî, *el-Mu’lim*, 2/291, 3/193.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞERHLERİN MUHTEVALARININ MUKAYESESİ

Mâzerî'nin Mâlikî mezhebinde “İmâm” denince akla geldiği ve Kuzey Afrika’da bu ünvanla anılan birkaç âlimden biri olduğu ifade edilmektedir. Müspet ilimlerde de söz sahibi olacak derecede birikimi olmasına karşın fakih kimliğinin ön planda olduğu bilinmektedir.¹¹³³ Mâzerî'nin mezhep içindeki konumunu Kâdı İyâz “Döneminde kendisinden Mâlikî mezhebi içerisinde daha fakih bir kimsenin ve kendi mezhebini daha fazla güçlendiren bir şahsın olmadığı” şeklinde dile getirmektedir.¹¹³⁴ Güçlü bir fıkıh formasyonu nedeniyle Mâzerî'nin eseri fikhu'l-hadis örnekleriyle öne çıkmaktadır.

Farklı ilim dallarına ait eserlere hamdele ve salvele ile başlanması bir gelenek hAlini almıştır. Mâzerî eserine “*Hamd, hükümleri indiren, helal ve haramı ayrıntıları ile açıklayan, insanlığın İslâm şeriatine göre kulluk ettiği Allah'a mahsustur.*” şeklinde başlaması, akabinde de “nebisi Muhammed'in diliyle hükümleri bildiren”¹¹³⁵ ifadesiyle devam etmesi, ilmî temayülünün fıkha dair olduğuna işaretler. Rivâyetleri izah ederken fikhî değerlendirmelerde genellikle tasvirî bir yöntem izlese de nadiren fûru fıkıh meselelerini uzun uzadıya açıkladığı görülür.

Kâdı İyâz'ın eserinde dikkati çeken yönlerin başında fikhî muhteva gelmektedir. Çeşitli yönleri bulunan hadislerin “Fîhi mine'l-fikh” veya “fîhi delîlün” ya da “fîhi” gibi ifadeleri kullanmak suretiyle fikhî izaha girişir. İlk önce meselenin ihtilafı olup olmadığını belirler, eğer ihtilaf varsa mezhepler arası ayrıntıya girer, zaman zaman Mâlikî mezhebi içindeki farklı görüşlere de değinir. Bunu yaparken Alimlerin isimlerini zikreder, kanaatlerden hangisini desteklediğini açıklar ve karşı görüşte olanlara karşı içinde bulunduğu gurubu savunur. İyâz birbirinden farklı değerlendirmelerde “الظاهر” veya “الصحيح” gibi kelimelerle tercihini belirtir. Hem

¹¹³³ Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, *el-İmâm el-Mâzerî*, 55.

¹¹³⁴ Kâdı İyâz, *Gunye*, 65.

¹¹³⁵ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/381.

Mâzerî'nin hem de Kâdı İyâz'ın eserlerinin fikhî ağırlıklı şerhlerden olması bakımından¹¹³⁶ tezimizde ele alacağımız konunun alt başlıkları çeşitlenmiş ve bunun kapsamı genişlemiştir.

3.1. Fikhî Yaklaşımlar

Fıkıh usûlünde, Şâri'nin mükelleflerden onun talebine uygun davranışları sergileyebilmeleri için muradını izhar eden naslarda kullanılan ifade kalıpları son derece önemlidir.¹¹³⁷

Mâzerî ve Kâdı İyâz'ın üzerinde çalıştığımız eserleri yoğun fıkıh bilgisi barındırmaktadır. Her iki Alim bu bölümde fakihlerin hadislerden nasıl hüküm çıkardıklarına ilişkin örnekleri bize sık sık sunmaktadırlar. Bunu yaparken her iki şârihin Mâlikî mezhebinin görüşünü ön plana çıkarmakta ve zaman zaman fikhî mezhepleri dışında kendilerine ait kanaatlerini izhar etmektedirler. Özellikle Kâdı İyâz mezhep içindeki farklı fikhî anlayışları sıralamaktadır. Böylece Mâlikî mezhebinin fikhî zenginliğini gözler önüne sermektedir.

3.1.1. Emir Kiplerinin Delâleti

Fıkıh usûlünde emir konusu sarf, nahiv, belâgat, mantık, kelâm ilimleriyle bağlantılı olarak incelenmiştir. Arapça sarf terimi olarak emir, fiilin ileride yerine getirilmesi talebine işaret eden sözcüktür. Emir genel anlamıyla Şâri'nin yapmak ya da yapmamak anlamındaki talebidir.¹¹³⁸ Fıkıh usûlü ıstılahın da ise Şâri'nin bağlayıcı ve kesin tarzda talep ifade etmesidir.¹¹³⁹ Başka deyişle, bir şahsın kendinden daha alt konumda olan birine bilinen emir kipiyle “yap” demesi yahut aynı talebi ifade edecek başka kalıplarla bildirmesidir.¹¹⁴⁰

¹¹³⁶ Türcan, Hadis Şerh Geleneği Doğu Gelişimi ve Dönüşümü, 180.

¹¹³⁷ Mâzerî, *İzâhü'l-mahsûl*, 193.

¹¹³⁸ Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, thk. Abdülhamîd b. Ali Zenîd (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 1/258.

¹¹³⁹ Mâzerî, *İzâhü'l-mahsûl*, 236.

¹¹⁴⁰ Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efganî. (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 1/11.

Emir kipiyle gelen her ifadenin bağlayıcı olması gerekmez. Arapça’da emir kipiyle gelen ifadeler; *ibaha*, *nedb*, *tehdîd*, *irşâd*, *te'dib*, *ta'ciz*, *duâ*, *tesviye*, *ikram* gibi manalara da gelebilir.¹¹⁴¹ Emrin başka manalar doğrultusunda anlaşılması için bir karinenin olup olmaması fakihler tarafından tartışılmıştır. Bir ayet yahut hadiste emir varsa bu emrin mahiyeti hakkında karineler de mevcutsa nasları bu istikamette anlamak gerekir. Bu karineler “*ibaha*”ya, “*nedb*”e, “*irşad*”a delâlet ediyorsa emre bu doğrultuda hüküm bina edilir. Cumhûra göre, yukarıdaki durumların hiçbiri söz konusu değilse, emir haricinde delâlet edecek bir karine yoksa o takdirde emir emredilenin kesin ve bağlayıcı tarzda talep edildiğini gösterir.¹¹⁴² Bu bölümde zikredilen hususlara Mâzerî ve Kâdî İyâz’ın nasıl yaklaştıklarını tespit etmeye çalışacağız.

3.1.1.1. Emre Hamledilen Kipler

Klasik dönem usul bilginlerinin çoğunluğuna göre emir, bir kimsenin kendisinden daha aşağı konumda bulunan birinden sözlü olarak bir şeyi yapmasını istemesidir. Yine bunun gibi başkasına belli bir kip kullanılarak 'şöyle yap' denilmesi ya da bu manayı ifade edecek başka bir söz söylemesi de emir olarak tanımlanır.¹¹⁴³ Buradan da anlaşılacağı gibi Şâri’in bir işin vücûbü yönündeki talebinin emir kipleri dışındaki ifadelerle de gerçekleşmesi olağandır. Her dilde buna benzer ifadeler olduğu gibi Arapça’da da emr-i gaib, bazı durumlarda haber cümleleri ve mastarlar, fiilimsiler, bir işin yapılmasını bağlayıcı tarzda talep anlamındaki emrin diğer bir kullanımı olan soru kipleri sarîh emrin dışındaki emir ifade eden talep ifadeleridir.¹¹⁴⁴

Müslim’de Müslümanın müslüman üzerindeki altı hakkı ile ilgili rivâyet yer almaktadır.¹¹⁴⁵ Hapşiran kişinin Allah’a hamdetmesi durumunda bunu duyan kişinin kendisine teşmitte bulunması bu haklar arasında sayılır. Kâdî İyâz “*فحق*” kelimesinin

¹¹⁴¹ Mâzerî, *İzâhü'l-mahsûl*, 199-200.

¹¹⁴² Mâzerî, *İzâhü'l-mahsûl*, 202.

¹¹⁴³ Nuri Kahveci, “Fıkıh Usûlü Açısından Emrin Delaleti ve Emre Delalet Eden Lafızlar Üzerine Bir Değerlendirme”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2009), 27-28.

¹¹⁴⁴ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-İhkam fî usûli'l-ahkâm* (Beyrût, 1983), 4/72.

¹¹⁴⁵ Müslim, “Selâm”, 5.

delâleti kapsamında, Zâhiriler ve Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. İbrâhîm b. Müzeyn¹¹⁴⁶ (ö. 259/873)'in İmâm Mâlik'ten rivâyeti doğrultusunda teşmitte bulunmanın farz olduğuna kâil olduklarını nakleder. Bu fetvayı benimseyenlere göre teşmit, farz-ı kifâye olarak vaciptir. İmâm Mâlik'ten sonra mezhebin râcih görüşü böyle olmakla birlikte, Muhammed b. Nasr'ın (ö. 422/1031)¹¹⁴⁷ da içlerinde olan bir guruba göre teşmitte bulunmak güzel ahlak kapsamında müstehaptır.¹¹⁴⁸ Kâdı İyâz, “حق” kelimesinin zahîrî manası doğrultusunda vücûba hamledilebileceğini, ancak teşmit konusunda nedb anlamına geldiğini ifade etmektedir.¹¹⁴⁹

Rivâyetlerde bir şeyin olmaması durumunda ibadetin de yok sayılacağı ifadeleri, eksik kalan şeyin farz kabul edilmesine yol açmıştır. Örneğin Mâzerî, “*Fâtiha suresini okumayanın namazı yoktur.*”¹¹⁵⁰ hadisini naklettikten sonra hadiste vârid olan “لا صلاة” ifadesinin nefye hamledilmesinin usulcüler arasında ihtilafı bir mesele olduğunu nakletmiştir.¹¹⁵¹ Mâzerî'nin bu açıklamalarına yer vermeyen Kâdı İyâz, “*Fâtiha suresini okumayanın namazı yoktur.*” rivâyetini mutlak anlayanların “*Her kim Fâtiha'yı okumadan namaz kılsa, kıldığı namaz noksandır.*”¹¹⁵² hadisindeki “خداج” kelimesini de dikkate alarak gerek tek başına gerekse imâmla kılarken, namazda Fatihâ okumanın farzîyetini benimsediklerini zikretmektedir.

Farzîyeti kabul edenler arasında da sureyi namazın hangi rekatlarında okunacağına dair farklı görüşler mevcuttur. İshâk, Evzâî ve Ebû Sevr tek başına ya da cemaatle namaz kılarken namazın bütün rekatlarında Fâtihayı okumanın farz olduğuna hükmetmişlerdir. Evzâî'den “*Namazın rekatlarının çoğunluğunda Fâtihâ okunması*

¹¹⁴⁶ Arap asıllı olan Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. İbrâhîm b. Müzeyn el-Kurtubî, Tuleytula'da dünyaya geldi. Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî gibi âlimlerden hadis dersleri aldı. İlmîni arttırmak amacıyla Kuzey Afrika, Hicaz ve Irak bölgelerine yolculuk yaptı. Mısır'da Mâlik b. Enes'in katipliğini yapan Hubeyb b. Ebû Hubeyb ve Asbağ b. Ferec, Basra'da Ka'nebî ve Kûfe'de Ahmed b. Abdullâh b. Yûnus et-Temîmî gibi pek çok âlimin ders halkasına katıldı. Hubeyb b. Ebû Hubeyb'den Mâlik'in el-Muvaţta'ını dinledi ve Ondan rivâyet etti. bk. Kâdı İyâz, *Tertîb*, 4/238-239; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 2/361.

¹¹⁴⁷ Tam adı, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Ali b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî'dir. Bağdat'ta doğdu. Dimaşk'ta bir müddet bulundu. Mısır'a yerleşti ve kadılık yaparken bir taraftan öğrenci yetiştirdi. Telifatı ve görüşleriyle Mâlikî mezhebinin usûl ve furûunun gelişimine katkıda bulundu. bk. Kâdı İyâz, *Tertîb*, 2/220-221; Nübâhî, *Târîhu kudâti'l-Endelüs*, 62.

¹¹⁴⁸ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 8/541.

¹¹⁴⁹ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 7/47; 5/360.

¹¹⁵⁰ Müslim, “Salât”, 36-38.

¹¹⁵¹ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/393-394.

¹¹⁵² Müslim, “Salât”, 41.

gerekir.” fetvası da bulunmaktadır.¹¹⁵³ Kâdı İyâz, sarih emir ifadesi olmayan “لا صلاة” ve “خداج” ibarelerinin Fâtihâ suresinin okunmasının farziyetine delil sayıldığını vurgulamış; Mâzerî ise, kendi mezhebi olan Mâlikîlikte namazın her rekatında okunmasının farz olduğunu ortaya koymuştur.¹¹⁵⁴

Mâzerî Hanefilerin, cumhûrdan ayrılarak namazda Fâtiha okumayı farz değil, vacip kabul ettikleri görüşünü özetle şöyle aktarır: “Ebû Hanîfe’ye göre hadisteki “ لا صلاة /*Namazı yoktur.*” ifadesi, namazın sıhhatinin değil, faziletinin eksik olması manasındadır. Ebû Hanîfe, hem “فَأَقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ / *Artık Kur’an’dan kolayınıza geleni okuyun.*”¹¹⁵⁵ ayetini, hem de “إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاكْبِرُوا، ثُمَّ اقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مَعَكُمْ مِنَ الْقُرْآنِ / *Namaza kalktığınız zaman tekbir al sonra Kur’ân-ı Kerim’den kolayına geleni oku.*”¹¹⁵⁶ hadisini dikkate alıp fetvasını oluşturmuştur. Yine ona göre, zikredilen naslardan kıraatin mutlak olarak farz olduğu anlaşılmaktadır. Cenâb-ı Hakk’ın kıraati kolay olana yönlendirmesi sebebiyle, kıraat Fâtihâ suresine hasredilemez. Eğer “*Fâtihâ okumayanın namazı yoktur.*” hadisi mutlak kabul edilirse, Kur’ân nassına ziyâde yapılmış olur ki bu da icmâ ile caiz değildir.¹¹⁵⁷ Mâzerî birbirinden farklı hükümleri delilleriyle aktarmakta, Fâtihâ okumanın farz olduğu kanaatiyle konuyu tamamlamaktadır.

Mefhûm-u muhâlefe ya da delîlü’l-hitâb, bir manayı anlatmak için sevk edilen sözdeki kayıt, şart veya vasfın kaldırılması durumunda, hükmün aksinin sabit olması anlamına gelmektedir.¹¹⁵⁸ Türkçe’de de “mefhûm-i muhâlif” (karşıt kavram kanıtı) şeklinde ifade edilen¹¹⁵⁹ delâlet, Mâlikî mezhebi tarafından kabul edilmektedir. Delîlü’l-hitâb’ı kabul edenler, bazı durumlarda bu delâletin emre karşılık geleceğini iddia etmektedirler. Sözgelimi, Hz. Peygamber bir hutbe esnasında, vefat eden bir Müslümanın yetersiz kefenle geceleyn defnedildiğini söylemiş, konuşmasının

¹¹⁵³ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 2/273-274.

¹¹⁵⁴ Mâzerî, *el-Mu’lim*, 1/393.

¹¹⁵⁵ Müzemmil 73/20.

¹¹⁵⁶ Müslim, “Salât”, 4.

¹¹⁵⁷ Mâzerî, *el-Mu’lim*, 1/394-395.

¹¹⁵⁸ Muhammed Ebû Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, çev. Abdülkadir Şener (Ankara: Fecr Yayınları, 1994), 130.

¹¹⁵⁹ Ferhat Koca, “Mefhum” (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 351.

devamında cenaze namazı kılınmadan gece definden nehyetmiştir,¹¹⁶⁰ rivâyetinde böyle bir husus gündeme gelmektedir.

Kâdı İyâz'a göre, bu hadiste defin namaz şartına bağlanmıştır. Nitekim Mâlikî mezhebinin cumhuru, cenaze namazı kılmayı farz kabul etmiştir. İyâz, bazı Mâlikî Alimlerin “ولا تصل على أحد منهم مات أبدا” / *Ve onların arasından ölen hiç kimsenin namazını kılma.*”¹¹⁶¹ ayetini mefhumu muhalifi ile düşünerek cenâze namazının farziyetine hükmettiklerini nakletmektedir. Bir başka deyişle, münafıklardan ölenlerin cenaze namazlarının kılınması nasıl yasaklanıyorsa müminlerin cenaze namazının kılınması da emredilmektedir. Kâdı İyâz, mefhum-u muhalifle yapılan bu istidlale katılmadığını ifade etmektedir. Bazı âlimler, cenaze namazının farziyetini “خُدْ مِنْ”¹¹⁶² ayetiyle istidlal ederek tespit etmişlerdir. Kâdı İyâz, bu ayette “وَصَلِّ” kelimesinin duâ manasına geldiğini ifade edip, bu görüşe de katılmadığını ortaya koymaktadır.¹¹⁶³

Mâzerî, Mâlikî mezhebi içerisindeki cenaze namazının hükmünde farz/sünnet ayrışmasına dikkat çekmektedir. Farz diyenlere göre, Rasûlullâh'ın fiilleri, sözlerindeki vücûba yönelik ifadeleriyle takviye olunur.¹¹⁶⁴ Kâdı İyâz'a göre, Mâlikî mezhebinin râcih görüşü, cenaze namazının hükmünün farz olmasıdır. Zira “Mâlikî mezhebinin cumhuru” ifadesini, cenaze namazının farz/sünnet hilafından sonra bilinçli kullandığı anlaşılmaktadır.

Emre delâlet eden hususlardan biri de Hz. Peygamber'in ibadetteki bir davranışı hiç aksatmadan devamlı yapmasıdır. Örneğin, Hz. Âişe Allah Rasûlü'nün namazını tavsif ederken, onun namazını devamlı surette selam vererek bitirdiğini rivâyet etmektedir.¹¹⁶⁵ Bu rivâyetle alakalı olarak Kâdı İyâz, “*Hz. Peygamber'in uygulamasına binaen selef ve Alimlerin kâhir ekseriyetine göre selam vermek namazın sıhhat şartlarındandır. Selâm vermekten başka herhangi bir fiille namazdan çıkmak*

¹¹⁶⁰ Müslim, “Cenâiz”, 49.

¹¹⁶¹ Tevbe 9/94.

¹¹⁶² Tevbe 9/103.

¹¹⁶³ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 3/398.

¹¹⁶⁴ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/488.

¹¹⁶⁵ Müslim, “Salât”, 240.

caiz değildir. Selam vermeyi namazın şartlarından sayanlar“مِفْتَاحُ الصَّلَاةِ الطُّهُورُ وَتَحْرِيمُهَا“*مِفْتَاحُ الصَّلَاةِ الطُّهُورُ وَتَحْرِيمُهَا* / *Namazın anahtarı taharettir, tahrîmi (girişi) tekbîrdir, tahlili (çıkışı) selâm vermektir.*” hadisinin delâletiyle vücûba hamletmişlerdir. Ancak Kâdı İyâz, bu rivâyetin şâz olduğuna kanidir.¹¹⁶⁶ Ebû Hanife, Evzâî, Sevrî'nin namazdan selam lafzıyla çıkmanın sünnet olduğu görüşündedirler.¹¹⁶⁷ Kâdı İyâz, Mâlikî Alimlerden İbnü'l-Kâsım'ın¹¹⁶⁸ da selâm lafzında sünnet hükmüne meylettiğini bildirmekte ve bunu yadırgadığını belirtmektedir.

Nevevî, yukarıdaki rivâyetle beraber “*Benim nasıl namaz kıldığımı görüyorsanız sizler de öyle namaz kılın.*”¹¹⁶⁹ hadisiyle selamın farziyetinin sübut bulunduğunu söylemiştir. Ebû Hanife'nin namazdan selamla çıkmayı sünnet addetmesinin birtakım sonuçlar doğurduğunu açıklamaktadır. Ona göre, bir kimse teşehhüt miktarı oturduktan sonra bir şey konuşarak ya da abdesti bozularak namazdan çıksa namazı sahih olmaktadır.¹¹⁷⁰ Nevevî'nin namazdaki diğе rükunlarla ilgili sıkça kullanılan hadisle istidlal ettiği görülmektedir. Allah Rasûlü'nün daimi uygulaması - o şeyi, her ne kadar muhataplarına sarahaten bir emirle bildirmese de - vücûbiyet gerektirdiği anlaşılmaktadır.¹¹⁷¹

3.1.1.2. Emir Kipinin Vücûb İfade Etmesi

Ararçada sarih emir, emr-i gâib muzari fiiline lâmu'l-emrin bitişmesiyle meydana gelmektedir. Sözelimi Kâdı İyâz, Hz. Peygamber'in “ *إِذَا تَوَضَّأَ أَحَدُكُمْ فَلْيَسْتَنْشِقْ* ” *İbnü'l-Kâsım'ın rivâyetlerine güvenmişlerdir. Mısırlı öğrencilerinin en genci ve Mâlik'in derslerine katılan en son öğrencisi, görüşlerini en iyi bilendi. Bk. Kâdı İyâz, Tertîb, I, 433-446, 448-449, 469-473.*

¹¹⁶⁶ Ebû Dâvûd, “Tahâre”, 31; Tirmizî, “Tahâre”, 3, “Mevâkîf”, 62; İbn Mâce “Tahâre”, 32.

¹¹⁶⁷ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 2/412.

¹¹⁶⁸ Tam adı, Ebû Abdullâh Abdurrahmân b. Kâsım b. Hâlid el-Utakî el-Mısırlı olup Filistin'de dünyaya geldi. Ailesiyle birlikte Kahire'ye göç ettiler, Kahire'de hocaları aracılığı ile İmâm Mâlik'in görüşlerini öğrendikten sonra Medine'ye gelerek kendisine uzun yıllar öğrencilik yaptı. h. 191 yılında Kahire'de vefat etti. İbnü'l-Mâcişûn, b. Uyeyne, Nâfi' b. Abdurrahman gibi âlimlerden ders gördü. Kendisinden İsâ b. Dînâr, İbnü'l-Mevvâz ve Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî gibi şahsiyetler ilim tahsil etti. Mâlikîler, ilk dönemlerden itibaren İmâm Mâlik'in görüşleri hususunda İbnü'l-Kâsım'ın rivâyetlerine güvenmişlerdir. Mısırlı öğrencilerinin en genci ve Mâlik'in derslerine katılan en son öğrencisi, görüşlerini en iyi bilendi. Bk. Kâdı İyâz, *Tertîb*, I, 433-446, 448-449, 469-473.

¹¹⁶⁹ Buhârî, “Edeb”, 28.

¹¹⁷⁰ Nevevî, *Minhâc*, 4/215.

¹¹⁷¹ Hz. Peygamber'in süreklilik arzeden fiillerinin farz niteliği kazandığına bir örnek de Cuma hutbelerini ayakta okuduğuna dair rivâyetlerdir. Mâzerî, “İttifakla Hz. Peygamber'in davranışları vücûba hamledilir” şeklinde bir kaideyi aktarmaktadır. bk. Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/475.

sümkürsün.”¹¹⁷² rivâyetine yer verdikten sonra emir lâm’ını vücuba yoranların değerlendirmelerini şöyle nakleder: İbn Kuteybe, istinşâk ve istinsârın aynı manada olduğunu söylemektedir. İstinşâk, suyun nefesle burna alınması; istinsâr ise, alınan suyun burnun içindeki kirlerle beraber atılması şeklinde bir ayırım mevcuttur. Zira böyle bir ayırımın olduğu, Rasûlullâh’ın iki fiilin arasını “تم” bağlacıyla ayırmasından anlaşılmaktadır.

“فَإِنَّ / فَإِنَّ الشَّيْطَانَ يَبِيتُ عَلَى حَيَاتِيْمِهِ”¹¹⁷³ ve “فَإِنَّ / فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَفْتَحُ بَابًا مُغْلَقًا /Şeytân kapalı olanı açamaz.”¹¹⁷⁴ hadislerini emre açık bir delâlet kabul eden İbn Ebû Leylâ hem abdest hem de gusül de istinşâk ve istinsârın farz olduğuna hükmetmiştir. İstinşâk ve istinsârı aynı anlamda kabul eden Ahmed b. Hanbel, İshâk b. Râhûyeh ve Ebû Sevr abdest ve gusülde sadece istinşâkın farz olduğu görüşündedirler. Kufe ehli sadece gusülde istinşâkın farz olduğunu söylemişlerdir.¹¹⁷⁵ Abdest ve gusülde rivâyetteki sarîh emirden dolayı istinşâk ve istinsârın faraz olduğunu kabul edenlerin fikhî görüşlerini aktaran Kâdı İyâz, istinşâk ve istinsârın Alimlerin çoğunluğuna göre nedbe hamledildiğini ifade ederek mezhebinin görüşünü desteklemektedir.

Emr-i gâib sigası ile ifade edilen nas vücûb manasına gelebilir. Başka bir delil olursa emirden başka bir hükme dönmesi mümkündür. Mâzerî ve Kâdı İyâz, Hz. Ömer’in Cahiliye döneminde Mescid-i Haram’da bir gün ya da bir gece itikafa girmeyi nezrettiği ve Taif’ten dönerken Cir’âne’de bu adağıyla alakalı Rasûlullâh’a soru sorduğu ve Hz. Peygamber’in de kendisine “فأوف بنذرك”¹¹⁷⁶ Nezirini öde” buyurmuştur. Mâzerî herhangi bir izah yapmadan Mâlikî mezhebine göre kişinin kafirken yaptığı nezrin müslüman olduktan sonra ilgili şahsı bağlamadığını dile getirmiştir.¹¹⁷⁷ Halbuki Kâdı İyâz’ın naklettiğine göre, hadisin zahirini esas alan; Muğîre b. Abdurrahman el-Mahzûmî (ö. 186/802)¹¹⁷⁸ Ebû Sevr, Buhârî, Şâfîî, Taberî kafirken yapılan adağın

¹¹⁷² Müslim, “Tahâre”, 20.

¹¹⁷³ Müslim, “Tahâre”, 23.

¹¹⁷⁴ Müslim, “Eşribe”, 97.

¹¹⁷⁵ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 2/30-31.

¹¹⁷⁶ Müslim, “Eymân”, 27.

¹¹⁷⁷ Mâzerî, *el-Mu’lim*, 2/369.

¹¹⁷⁸ Mâlikî fakih ve muhaddis. h. 124’te Medine’de dünyaya geldi. Mâlik b. Enes’ten ders aldı. Mâlik b. Enes’le yaş itibarıyla yakın olan Muğîre b. Abdurrahman el-Mahzûmî, ilk önceleri İmâm Mâlik’e

müslüman olduktan sonra yerine getirilmesinin farz olduğunu söylemişlerdir. Bu gruptakiler lafzî bir yorumla beraber verilen söze bir vefa gerektiğini beyan etmektedirler.¹¹⁷⁹

İmâm Mâlik'e ve Hanefîler'e göre "الأعمال بالنيات" hadisi bir delil sayılarak, ibadeti belirleyen esasın niyet olduğu prensibinden dolayı kâfirin nezri sahih olmaz. Zira kâfir nezri yaptığında ibadete mahal değildir. Mâzerî ve Kâdı İyâz "Her ne kadar Hz. Peygamber Hz. Ömer'e Câhiliye'deki adağını ödemeyi emir sigası ile söylemişse de başka bir hadisin delâleti ile bu ifade emir kapsamında düşünülemez." fikrini benimsemişlerdir. Bu iki Alimi bu sonuca götüren saikin mezhep aidiyeti olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Hadislerde geçen bir isteğin vacip olduğunu bildiren kelimelerden biri de "فرض" fiilidir. Fakat kelimenin barındırdığı farklı manalar düşünüldüğü takdirde emrin dışında bir anlam da çıkabilir. Sözelimi Abdullâh b. Ömer, Rasûlullâh'ın Ramazan'da sadaka-ı fitrı Müslümanların hür veya köle, erkek ya da kadın her birine hurmadan bir sa' veya arpadan bir sa' olmak üzere farz kıldığını nakletmektedir.¹¹⁸⁰ Mâzerî, bu hadisin şerhinde fitır sadakasının hükmündeki ihtilafa değinmektedir. Fıtır sadakasını farz olarak kabul edenler bu hadisi "أتوا الزكاة/Zekatı verin."¹¹⁸¹ ayetinin umumuna dahil etmektedirler. Mâzerî, "فرض" kelimesine taktir etmek manasını verenlerin de olduğunu belirtmektedir. Ama ona göre bu kelime çoğunlukla vücûb manasında kullanılmaktadır.¹¹⁸²

Kâdı İyâz, bu kanaati destekler mahiyette Alimlerin çoğunluğunun "فرض" fiiline "vacip kıldı." manası verdiklerini nakletmektedir. Hatta İshâk b. Râhûye farz kelimesinin emir anlamına dair icmâ oluştuğunu iddia etmektedir. Kâdı İyâz, fitır sadakasına fetva ehlinin cumhûrunun, selef Alimlerinin kâhir ekseriyetinin vücûb hükmünü verdiklerini aktarmaktadır. Yukarıda saydığı âlimler gurubu, Abdullâh b.

tenkitte bulunmuşsa da ilim meclisini kurmasından sonra halkasına katılmıştır. Bk. Kâdı İyâz, *Tertîb*, 2/3-8; 3/4.

¹¹⁷⁹ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 5/424-425.

¹¹⁸⁰ Müslim, "Zekât", 12.

¹¹⁸¹ Bakara 2/43.

¹¹⁸² Mâzerî, *el-Mu'lim*, 2/12.

Ömer'in rivâyetiyle amel etmekle beraber “خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً”/ *Onların mallarından sadaka al.*”¹¹⁸³ ayetinin umumuyla da ihticâc etmişlerdir. Bu bilgilerden sonra Kâdı İyâz, Iraklı bazı Alimlerin ve Mâlikîlerden bir kısım fakihlerin fitır sadakasını sünnet, Ebû Hanife'nin de farz ve sünnet arasında bir kategori olan vacip kabul ettiklerini nakletmektedir.¹¹⁸⁴

Mâzerî Mâlikî mezhebinde “müctehid” derecesinde sayılmaktadır. Rivâyetlerdeki emirleri değerlendirirken bazen kendi ictihadını ortaya koymaktadır. Sözelimi, Rasûlullâh'ın “*Nazarın hak olduğu, nazarı değen kimseden istendiği takdirde abdest almasını*”¹¹⁸⁵ emrettiğine dair hadis hakkında abdest alma emrini mutlak şekilde anlamının ihtilaflı olduğunu aktarmaktadır.¹¹⁸⁶ Ona göre, nazar değdiren kişinin istendiği takdirde abdest alması vaciptir. Neticede “yıkansın/ abdest alsın.” mutlak emri, abdest suyuyla nazar isabet edenin arkasından dökülmesiyle tamamlanır.¹¹⁸⁷

3.1.1.3. Emir Kipinin Nedb İfade Etmesi

Mendûb: Şâri'in, yapılmasını bağlayıcı olmaksızın istediği ve terk edilmesini kötülemediği, dini vecibeleri tamamlayıcı veya taat nevinden olan fiillere denmektedir.¹¹⁸⁸ Emrin bir karineye dayanarak me'mûrun bihin “nedb” yoluyla talep edildiğini gösteriyorsa, emrin “mendupluk” ve “müstehablık” ifade ettiğine hükmolunur. Örneğin, “*Zengin borcunu ödemeyi ertelemesi, zulümdür. Sizden biri borcunu ödemesi için bir zengine havale edilirse (zengin) havaleyi kabul etsin.*”¹¹⁸⁹

Kâdı İyâz rivâyetin ilk kısmında, zengin kimsenin borcunu ödememesinin zulüm olarak tanımlanmasından dolayı zamanı geçirmeden ödeme yapılmasının vacip olduğunu ifade etmektedir. Öte taraftan “*وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ*”/ *Şayet borçlu eli*

¹¹⁸³ Tevbe 9/103.

¹¹⁸⁴ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 3/476.

¹¹⁸⁵ Müslim, “Selâm”, 42.

¹¹⁸⁶ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/155-156.

¹¹⁸⁷ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/157; Kâdı İyâz, *İkmâl*, 7/82.

¹¹⁸⁸ Zekiyüddin Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 244-245.

¹¹⁸⁹ Müslim, “Müsâkât”, 33.

darda olan birisi ise, eli genişleyene kadar beklemek gerekir."¹¹⁹⁰ ayetiyle borcu savsaklamakla, onu belli bir zamana kadar ertelemenin birbirinden ayrıldığını da açıklamaktadır.

Hadisin ikinci kısmında, zengine havale edilecek borcun alacaklı tarafından kabul edilmesi emir sigası ile bildirilmektedir. "فَلْيَتَّبِعْ" kelimesini Kâdı İyâz "تُمْ لَا تَجِدُوا" "لَكُمْ عَلَيْنَا بِهِ تَبِيعًا" O zaman bize karşı size arka çıkacak birini de bulamazsınız"¹¹⁹¹ ayetinin delâletiyle, alacaklıyı korumak ve ona arka çıkmak maksadıyla havalenin gerçekleştiğini dile getirmektedir. "*Havaleyi kabul etsin.*" emri nedbe ve ibaha manasına gelse de Kâdı İyâz'a göre, ibaha yönü ağır basmaktadır.¹¹⁹²

Mâzerî "فَلْيَتَّبِعْ" kelimesine ilişkin, emri nedbe hamledenlerin olduğu gibi Dâvûd b. Ali (ö. 270/884)'den borcu ödemek üzere başvuru zenginin havaleyi kabul etmesi gerektiğini, başka bir deyişle farz olduğunu ve onun icbar edileceğini nakleder. Farklı hükümlere ait bilgileri aktardıktan sonra borcun borçlunun zimmetinde olması ve Müslümanların verdikleri söz üzerine olması gerektiği¹¹⁹³ hadisiyle istidlal ederek emrin nedbe hamledildiğini zikretmektedir. Usulcülerin çoğunluğuna göre karinesiz, mutlak emir vücûb manasına geldiğini aktarmaktadır.¹¹⁹⁴ Mâzerî'nin vardığı neticenin cumhurun görüşüyle paralellik arz ettiği söylenebilir.

Naslarda emir, geniş anlamıyla yapma ve yapmama şeklindeki talebi içerdiğini daha önce ifade etmiştik.¹¹⁹⁵ Dolayısıyla "yapmamayı" talep etmek de emir kapsamına girmektedir. Örneğin, Ümmü Seleme'den farklı lafızlarla aktarılan "Zilhicce ayını gördüğünüzde kurban kesmek isteyen kimse, saç ve tırnağını kesmesin"¹¹⁹⁶ rivâyetinde, kurban kesmek isteyen kişiye "yapmamaya" yönelik bir emir vardır.

Mâzerî kendi mezhebi olan Mâlikîliğe göre, Hz. Âişe'den aktarılan "*Rasûlullâh Medîne'den kurbanlık gönderirdi. Kurbanlığının gerdanlığını ben örerdim. (Kurbanlığı gönderdikten) sonra ihrama giren kimsenin sakınacağı*

¹¹⁹⁰ Bakara 2/280.

¹¹⁹¹ İsra 17/69.

¹¹⁹² Kâdı İyâz, *İkmâl*, 5/233-234.

¹¹⁹³ Buhârî, "İcâre", 12 ; Tirmîzî, "Ahkâm", 17.

¹¹⁹⁴ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 2/285-286. Emrin delâleti ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Zekiyüddin Şabân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 327-336.

¹¹⁹⁵ Bâkîllânî, *et-Takrib*, 1/258.

¹¹⁹⁶ Müslim, "Edâhî", 39-42.

şeylerden sakınmazdı.” rivâyetiyle amel ettiğini, bu rivâyetin mutlak ifadesine göre tırnak kesmenin ve saç kısaltmanın haram olmadığını beyan etmektedir. Mâzerî, “*Bu hadisin delâletiyle Mâlik ve Şâfi’ye göre, Zilhicce ayı girdiğinde kurban kesecek kişinin tırnak ve saçını kesmemesi nedbe yorumlanır. Ebû Hanîfe’nin nezdinde bu fiili yapmamak ibahaya hamledilir. Rebîa, (ö. 136/753), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve İshâk b. Râhûye (ö. 238/853) bu sayılan rivâyeti esas almak suretiyle Zilhicce ayının ilk on günü içerisinde saç ve tırnak kesmenin haramlığına hükmetmişlerdir.*”¹¹⁹⁷ malumatını paylaşmaktadır. Böylece Mâzerî, herhangi bir rivâyette emrin vaki olmasının mutlak şekilde o fiili kabule zorlamadığını, nedbe işaret eden başka bir rivâyetin karinesiyle o emrin mendup bir fiile dönüştüğüne işaret etmektedir.

3.1.1.4. Emir Kipinin İbaha İfade Etmesi

Hadislerde ibaha veya istibâha ibarelerine rastlanır fakat mübah terimi kullanılmaz.¹¹⁹⁸ Fıkıh usûlünde mübah, şâriin mükellefi yapıp yapmamakta serbest bıraktığı fiildir.¹¹⁹⁹ Emir kipinin vücûb değil de ibâha ifade etmesi halinde o şeyin mübah olduğu anlaşılır. Bir örnek vermek gerekirse Ebû Süfyân’ın hanımı Hind, Rasûlullâh’a eşinin cimri biri olduğunu, kendine ve oğullarına yetecek miktarda harcama yapmadığını ve kendisinden habersiz parasından almanın herhangi bir sakınca doğurup doğurmadığını sorar. Hz. Peygamber bunun üzerine “Onun malından ma’ruf ölçüsünde sana ve oğullarına yetecek miktar al”¹²⁰⁰ buyurur. Mâzerî, kişinin ailesinin nafakasını temin konusunda yükümlü olduğunu ve eğer bu yükümlülüğü yerine getirmezse yeterli miktarın gizlice alınabileceğini hadisin mefhumundan çıkarmaktadır. “*اَلْ /اَلْ*” emrini mahzûf “eğer dediğin gibiyse” cümlesiyle değerlendiren Mâzerî, emrin ibahaya döndüğünü söylemektedir.¹²⁰¹

Konuyla alakalı diğer bir misal şudur: Medîne’ye Kurban Bayramı zamanında gelen zayıf, muhtaç bedevilere dağıtılmak üzere Rasûlullâh Müslümanlara kurban etini üç günden fazla evlerinde bırakmamalarını emreder. Sahâbenin çocuk,

¹¹⁹⁷ Mâzerî, *el-Mu’lim*, 3/ 99.

¹¹⁹⁸ Wensinck, *el-Mu’cem*, “bv” md.

¹¹⁹⁹ Abdülvehhab Hallâf, *İlmü Usûli’l-fikh* (İskenderiyye: Mektebetü’l-Da’veti’l-İslâmî, 2002), 115.

¹²⁰⁰ Müslim, “Akdiye”, 7.

¹²⁰¹ Mâzerî, *el-Mu’lim*, 2/404; Kâdı İyâz, *İkmâl*, 5/565.

hizmetçilerinin olmasından dolayı durumlarını arzederler. Bunun üzerine Hz. Peygamber ertesi sene onlara şöyle buyurur: “كُلُوا، وَأَطْعِمُوا، وَاحْبِسُوا أَوْ ادَّخِرُوا /Yiyin, yedirin, saklayın veya biriktirin.”¹²⁰²

Mâzerî, emir sigasının açık geldiği üç ifadenin ilki “Yiyin.” emri ile ilgili “Cumhûr ulemâyâ göre kurban etinden yemenin vacip olmadığı, şaz bir görüş olarak Zâhirîlerin ‘yiyin’ emri mucibince kurban etinden yemeyi farz kabul ettikleri, Hz. Peygamber’in ilk yasaklamasının ardından emir geldiği için cumhûrun ibareyi ibahaya hamlettikleri” malumatını nakleder. Devamında “وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا /İhramdan çıkınca avlanabilirsiniz”¹²⁰³ ayetinde, ihramlıyken avlanmanın yasak olmasından sonra gelen bu emirle yeni bir emir değil, izin anlamı çıktığını ifade etmektedir. Mâzerî, “فَإِذَا فَضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ /Namaz bitince yeryüzüne dağılırsınız.”¹²⁰⁴ ayetini bu minvalde örnek olarak sunmaktadır.¹²⁰⁵

Kâdî İyâz, İbn Habîb es-Sülemî (ö. 238/853)’nin¹²⁰⁶ *el-Vâdiha* adlı eserinde İmâm Mâlik’in “Yiyin.” emrini mendup olarak değerlendirdiğini beyan etmektedir. İmâm Mâlik’ten nakille kurban etinden yemeyenin hata yapmadığını, dileyenin hepsini tasadduk edebileceğini, dileyenin hem yiyip hem de başkasına verebileceğini söylemektedir.¹²⁰⁷ Mâzerî’nin, konuyu mütalaa ederken fıkıh usûlündeki “nehyden sonra gelen emrin ibahaya delâlet edeceği” kaidesine temas etmesi dikkate değer bir husustur.

Hz. Peygamber’in vefatına sebep olan hastalığı esnasında Hz. Ömer’in de olduğu bir gruba “اِثْنُونِي أَكْتُبُ لَكُمْ كِتَابًا لَا تَضِلُّوا بَعْدِي / Getirin de size benden sonra

¹²⁰² Müslim, “Edâhi”, 33.

¹²⁰³ Mâide 5/2.

¹²⁰⁴ Cum’a 62/10.

¹²⁰⁵ Mâzerî, *el-Mu’lim*, 3/97.

¹²⁰⁶ Asıl adı, Ebû Mervân Abdümelik b. Habîb b. Süleymân es-Sülemî’dir. Kurtuba yakınlarında dünyaya geldi. 208 (823 veya 207/822) yılında ilim yolculuğuna çıktı, Medine’ye gitti, bu seyahati dört yıl sürdü. Dönüşünde İlbire’ye yerleşti. Emir tarafından fetva makamına tayin edildi. İbn Habîb, İmâm Mâlik’in görüşlerini sistematik bir hale getirip tedvin etmesi mezhep doktrinin gelişimine katkı sağladı. Kâdî İyâz, *Tertîb*, 4/122-128. Kâdî İyâz, İbn Habîb’in mezhep içindeki değerinden olsa gerek eserinde 98 defa görüşlerine atıfta bulunmuştur. Çoğunlukla, İbn Habîb’in sadece ismini zikrederek, bazen açıktan kitabın ismini anmadan “kitabında” ifadesiyle, iki yerde “el-Vâziha” şeklinde açıktan eserin ismini kaydetmiştir. Bk. Kâdî İyâz, *İkmâl*, 2/535. Mâzerî ise, sadece İbn Habîb’in ismiyle 12 yerde atıfta bulunmuştur. bk. Mâzerî, *el-Mu’lim*, 1/228, 282; 2/104; 3/86, 127, 150, 177.

¹²⁰⁷ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 6/425-426.

sapıtmayacağınız bir belge yazayım.” emrini vermiştir. Odada Abdullâh b. Abbas, Ömer ve Ehl-i beyitten kimselerde bulunuyormuş. Bu emir üzerine Hz. Ömer, Allah Rasûlü’nün hastalığının şiddetini arttırdığını ve Allah’ın kitabının ellerinde bulunduğunu söylemiş yazının yazılmamasını istemiş. Kimisi de kâğıt kalem gibi yazı araç-gereçlerini Hz. Peygamber’e verilmesi gerektiğini ifade etmişler. Tartışmadan rahatsız olan Rasûlullâh onların kendisini rahat bırakmalarını istemiş.¹²⁰⁸

Mâzerî, bu emrin niteliğini ele almadan önce nübüvvetin her durum ve koşulda etkinliğini sürdürüp sürdüremeyeceğini tartışmaktadır. Hz. Peygamber’in sıhhatli ya da hastalığında yalan söylemekten yahut şer’î ahkam konusunda en ufak şeyi değiştirmekten masum olduğunu, bununla birlikte hastalık ve sızı gibi bedende görülen rahatsızlıkların görülebileceğini ve bunların onun için bir kusur sayılamayacağını ifade etmektedir. Bundan dolayı, Hz. Peygamber’in kendisine yapılan sihirden etkilendiğini, ancak bu durum etkisini sürdürürken şeriat emirlerine muhalif herhangi bir söz ya da davranışın kendisinden sadır olmadığını savunmaktadır.¹²⁰⁹

Bu değerlendirmenin akabinde Mâzerî, Rasûlullâh’ın vasiyet yazdırmak için kâğıt kalem istediği halde nasıl olur da ashâbı ihtilaf eder, bu soruya cevap aramaya koyulmaktadır. Karine bulunduğu takdirde emir sigasının nedbe, yine karinenin olası halinde nedbden ibahaya veya tahyir manasına dönüşebileceğini söylemektedir. Çünkü Mâzerî’ye göre bu olayda Hz. Ömer’in bu yazma/yazdırma işinin mümkün olmadığına kanaat getirmesi, oradaki bir kısım zevatın Allah Rasûlü’nün vasiyetini yazdırmaya istekli olması ile yaşanan görüş ayrılıkları “yazma” eyleminin ibahaya yönelik birer karine olduğunu göstermektedir. Yanında bulunanların “*Sayıklıyor.*” ve Hz. Ömer’in “*Onu hastalık etkisi altına aldı.*” demeleri ile Hz. Peygamber’in emrinin kat’i bir maksat taşımadığı ortaya konmuştur. Dolayısıyla ortaya konan bütün deliller doğrultusunda bu emir ibahaya delâlet etmektedir.¹²¹⁰ Mâzerî’nin rivâyetin fikhî boyutuna değinmeden önce Peygamber’in her durumda tebliğinde hiçbir kusur işlemediğine işaret etmesi, sonrasında usule dair konuları ayrıntılı delillendirmesi, çok yönlü âlimin özelliklerini taşıdığını göstermektedir.

¹²⁰⁸ Müslim, “Vasiyye”, 20,21,22.

¹²⁰⁹ Mâzerî, *el-Mu’lim*, 2/356; Kâdı İyâz, *İkmâl*, 5/379.

¹²¹⁰ Mâzerî, *el-Mu’lim*, 2/357.

Nevevî, rivâyet içerisinde Hz. Ömer'in "Allah'ın kitabı bize yeter." sözünü şöyle değerlendirmektedir: "O, Hz. Peygamber'in bu belgeyi yazdırması halinde Müslümanlar için tahammülü güç, terk edilmesinden dolayı cezayı gerektirecek ve içtihadı mahal bırakmayacak hususlar yazdırmasından endişelenerek dile getirmiştir."¹²¹¹ Nevevî, kelâm Alimlerinin Hz. Ömer'in bu konudaki fazilet ve derin kavrayışıyla ilgili değerlendirmelerinden etkilenmiş benzetmektedir. Beyhakî ise, Hz. Ömer'in Rasûlullâh'ın hastalığından ötürü çektiği ızdırabı görmesinin ve ona karşı şefkat duymasının bu cümleyi sarf etmesinin arkasındaki sebep olarak izah etmektedir.¹²¹²

3.1.2. Nehiy Kiplerinin Delâleti

Nehiy, fiilden el çekme ve fiili terk etme talebine dellet eden sözdür.¹²¹³ Fiili yapmamaya taalluk eden talep, bilinen nehiy sigası, fiilden el çekme talebini gösteren emir sigası, nehiy mastarından türetilmiş fiil ve tahrîm mastarından türetilmiş fiil şekillerinden biri ile olabilir.¹²¹⁴ Sayılan bu formların bulunduğu rivâyetler *Sahîh-i Müslim*'de farklı konularda vaki olmuş, Mâzerî ve Kâdı İyâz çoğunlukla konunun fikhî boyutuna ilişkin değerlendirmelerde bulunmuşlardır.

3.1.2.1. Tahrîme Hamledilen Nehiy

Özel bir karine, delil olmaksızın tahrîmin nehye delâlet ettiğine dair genel bir kanaat bulunmaktadır. Mâzerî ve Kâdı İyâz da sünnette yer alan nehyin anlaşılmasında bundan maksadın ne olduğuna işaret eden özel karine bulunmaması halinde haramlık anlamına geleceğine kaidirler.

Nehiy sigası ile oluşan tahrîme örnek olarak, kuru hurma ile kuru üzüm ya da yaş hurma ile kuru hurma veya koruk hurma ile olgun hurma karışımı yapılan nebizin Rasûlullâh tarafından nehyedildiğine ilişkin hadisler verilebilir.¹²¹⁵ Mâzerî, iki farklı

¹²¹¹ Nevevî, *Minhâc*, 11/90.

¹²¹² Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetu ahvâli sahibi's-şerîa*, thk. Abdülmu'ti Kal'aci (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 185.

¹²¹³ Mâzerî, *Îzâhü'l-mahsûl*, 243; Zekiyüddîn Şabân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 338.

¹²¹⁴ Mâzerî, *Îzâhü'l-mahsûl*, 227-230.

¹²¹⁵ Müslim, "Eşribe", 16-29. "عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ أَنَّهُ نَهَى أَنْ يَنْبَذَ التَّمْرَ وَالزَّبِيْبَ جَمِيعًا، وَنَهَى أَنْ يَنْبَذَ الرُّطْبَ وَالْبَسْرَ جَمِيعًا" rivâyetlerden bir örnek.

yemişin karıştırılmasının nehyedilme gerekçesini: “*Karışımından çoğunlukla köpürme meydana gelmeyeceğinden bozulma anlaşılabilir, durum şüpheli bir hal alır ve nebizin sarhoşluk vermesinden korkulur. Mefsedete götüren yolların kapatılması anlamına gelen sedd-i zerîa ilkesi bu konuda korunmalıdır.*” şeklinde açıklamaktadır.¹²¹⁶ Mâzerî, Mâlikîlere göre iki farklı tür yemişin karışımından meydana gelen, bir tür hoşaf olan nebizin haram olduğunu nakletmektedir. Mütেকaddimûn ve müteahhirûn Mâlikîler arasında konuya bakışta farklılık olduğuna da işaret etmekte, bazı müteahhir Mâlikîlerin “bir avuç kuru hurma ve bir avuç kuru üzümle yapılan nebizin”¹²¹⁷ Hz. Aîşe rivâyetiyle bu içeceklere ruhsat verdiklerini aktarmaktadır.¹²¹⁸

Kâdı İyâz: “*Nebizin içilmesini ve kullanılmasını haram sayanlara göre mücerret nehy, tahrîm anlamına geldiğinden ilgili babda gelen rivâyetleri bu minvalde değerlendirmek gerekir. Ebû Hanîfe ile Ebû Yusuf haricindeki cumhûr, iki yemişten oluşan nebizin haramlığına hükmederken, her iki âlim caiz olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre, tek bir neviden yapıldığında helal olan nebiz, iki tür karıştırıldığı zaman da helal olmaktadır. Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf’un ashâbı hadislerdeki nehyi, bu çeşit nebizi içmeyi “tiryakilik düzeyinde devamla” te’vil etmişlerdir. Buhârî, bâb başlığında bu duruma işaret etmiştir.*”¹²¹⁹

Kâdı İyâz, Leys’in “*kuru hurma ile kuru üzümün ayrı ayrı nebiz yapıldıktan sonra karıştırılmasını caiz; iki çeşidin birlikte nebiz yapılmasını haram saymıştır.*”¹²²⁰ malumatını paylaşmıştır. Kâdı İyâz, Leys’e nebizle ilgili bütün rivâyetlerin ulaşmadığını tahmin etmektedir. Kâdı İyâz, Mâlik ve Şâfî’nin bu mevzudaki hadislerden ve Medîne ehlinin uygulamalarından dolayı kuru hurma ve kuru üzümün karıştırılarak nebiz yapılmasına karşı çıktıklarını, rivâyetlerde yer almayan bal gibi yiyeceklerle yapılan hoşafın caiz olduğuna hükmettiklerini nakletmektedir.¹²²¹

¹²¹⁶ Mâzerî, *el-Mu’lim*, 3/106.

¹²¹⁷ Ebû Dâvûd, “Eşribe”, 8.

¹²¹⁸ Mâzerî, *el-Mu’lim*, 3/107; Kâdı İyâz, *İkmâl*, 6/449.

¹²¹⁹ Buhârî, “Eşribe”, 10. İlgili bâb başlığı: “باب من رأى أن لا يخلط البسر والتمر إذا كان مسكراً، وأن لا يجعل إدامين” olarak kayda geçmiştir.

¹²²⁰ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 6/450-451.

¹²²¹ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 6/451; Sahnûn, *el-Müdevvene*, 4/ 523.

Mâzerî karışimli nebiz mevzusunu şerhederken mezhep içi görüş ayrılıklarına değinirken, Kâdi İyâz farklı mezheplerin temel ayrışım noktalarına temas etmiştir.

Tahrîm, mücerret nehiy sîgasıyla meydana gelmektedir.¹²²² Nitekim Ömer b. Ubeydullâh hacda ihramlı oğluna, Şeybe b. Osman'ın kızını istemiş, düğüne katılması için hac emiri Eban b. Osman'ı davet etmiş. Ebân, bu durumu garipseyerek Hz. Osman'dan nakledilen “لَا يَنْكُحُ الْمُحْرَمُ وَلَا يُنْكَحُ وَلَا يَخْطُبُ” / “İhramlı bir kimse kendisini veya bir başkasını nikâhlayamaz dünürcü de olamaz.” hadisini söylemiştir.¹²²³

Mâzerî, ihramlı kişinin evlenip evlenemeyeceğine dair Alimler arasında ihtilaf olduğunu ifade ederek konuya giriş yapmaktadır. Caiz görmeyenler görüşlerini yukarıdaki Hz. Osman hadisine ve benzeri rivâyetlere dayandırmaktadırlar. İhramlıyken evliliği caiz görenler, Hz. Peygamber'in Meymûne ile ihramlıyken evlendiği rivâyeti esas almaktadırlar. Mâzerî, her iki grubun hadisten delillerini zikrettikten sonra Rasûlullâh'ın kavlî ve fiilî sünnetinin teâruzuna değinmektedir. Ona göre, Hz. Peygamber'in ihramlıyken evliliği yasaklaması kavlî, Meymûne ile evliliği fiilîdir. Hz. Peygamber ihramlıyken evlenmiş olsa bile bu ona has kabul edilen bir özellik sayılmalıdır. Kaldı ki, Hz. Peygamber'in Meymûne ile ihramlı değilken evlendiğine ilişkin rivâyet de mevcuttur.¹²²⁴ Fiilî sünnet ile kavlî sünnet, her bakımdan çelişirse, kavlî sünneti fiilî sünnetine öncelenir. Bu mevzuda bu ilkedden hareketle ihramlının kendisini veya bir başkasını nikâhlayamayacağı görüşü kuvvet kazanır.¹²²⁵

Kâdi İyâz, ihramlıyken evlenmenin Hz. Osman rivâyetiyle yasaklandığını, her iki tarafın nikah yapması için ihramdan çıkmış olmalarının şart olduğunu düşünmektedir. Zira sahâbeden Abdullâh b. Abbas ve Kufeliler dışında, Hz. Peygamber'in ihramlıyken evlendiğine dair sahâbenin ileri gelenlerinden ne bir söz ne de bir rivâyet gelmiştir. Bu görüşleriyle geri kalan fukaha ve fetva ehline muhalefet etmişlerdir. Bu evlilikte dünür başı olduğunu ifade eden Ebû Râfi' “Hz. Peygamber'in

¹²²² Mâzerî, *İzâhü'l-mahsûl*, 233.

¹²²³ Müslim, “Nikah”, 41-45.

¹²²⁴ Müslim, “Nikah”, 48.

¹²²⁵ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 2/137-138.

Meymûne ile ihramsız iken evlendiği ve ihramdan çıktığı halde zifafa girdiği”¹²²⁶ rivâyetini nakletmektedir. Kâdı İyâz’a göre, Meymûne ile ilgili rivâyeti aktaran râvilerin tamamı nikâh kıyıldığı sırada Rasûlullâh’ın ihramdan çıkmış olduğunu haber verirken İbn Abbas ise bunun aksini iddia etmiştir. Ebû Râfi’nin rivâyeti ile ihramlı kadınla evliliğin caiz olmadığı anlaşılmaktadır.¹²²⁷

Esasen Mâzerî ve Kâdı İyâz bu hadisteki nehiy ifadesi üzerinden Mâlikî mezhebinin ihramlının evliliğini batıl saydığını açıklamaktadırlar. Mâzerî’nin çelişmeleri durumunda tahrîm ifade eden kavli sünnetin, fiilî sünnete göre bağlayıcı olacağını belirtmesi önem arz etmektedir. Kâdı İyâz, İbn Abbas’tan “*Hz. Peygamber’in ihramlı olduğu halde Meymûne ile evlendi.*”¹²²⁸ rivâyetinin, diğer rivâyetlerle teâruz etmesinin altını çizmekte, tahrîm ifadesini esas kabul etmektedir.

3.1.2.2. Kerâhiyete Hamledilen Nehiy

Nehiy, bir karine olması halinde tahrîm manasının dışında değerlendirilir. Bu karine; Kitap, sünnet, sahâbe fetvası, icmâ, Medîne ehlinin fetvası, kıyas, istihsan, istishab, masâlah-ı mürsele, zerâî, örf ve âdet delillerinden biri olabilir. Abdullâh b. Abbas, Ebû Hureyre ve Ebû Sa‘lebe el-Huşenî’den aktarılan köpek dişi olan yırtıcı hayvanların tümünün etinin yenmesini Hz. Peygamber’in yasaklaması söz konusudur.¹²²⁹

Kâdı İyâz bu mevzuda, “*Nebi, köpek dişi olan yırtıcı hayvanların etinin yenmesini nehyetti, bütün pençeli kuşların yenmesini yasakladı, her yırtıcı hayvanın etini yemek haramdır.*” şeklinde farklı rivâyetlerin bulunduğunu beyân etmektedir. Mâzerî Mâlikîlerce, yukarıda sayılan hayvanların etlerinin yenilmesinin yasaklanması ile “*قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ*” De ki: “*Bana*

¹²²⁶ Ebû Dâvûd, “Menasik”, 38; Tirmîzî, “Hac”, 24. Tirmîzî, bu rivâyetle ilgili şu değerlendirmede bulunur: “Bu hadis hasen-sahihtir. Bu rivâyetin müsned tariki sadece Hammâd b. Zeyd> Matar el-Verrâk> Rabîa yoluyla bize ulaşmıştır. Mâlik b. Enes, Rabîa> Süleymân b. Yesâr tariki ile Hz. Peygamber’in Meymûne ile ihramsızken evlendiğini mürsel olarak rivâyet etmiştir. Süleymân b. Bilâl> Rabîa tariki de mürseldir.”

¹²²⁷ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 4/552-553.

¹²²⁸ Müslim, “Nikah”, 47.

¹²²⁹ Müslim, “Sayd”, 12.

vahyedilende, murdar et (meyte) veya akıtılmış kan yahut domuz eti -ki pisliğin kendisidir- ya da günah işlenerek Allah'tan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka, yiyecek kimse için yasaklanmış bir şey bulamıyorum. Ama biri mecbur kalırsa, haksızlığa sapmadıkça, sınırı aşmadıkça (yiyebilir). Çünkü Rabbin bağışlayan ve esirgeyendir.”¹²³⁰ ayetinin birlikte değerlendirildiğini nakletmektedir. Hadisteki köpek dişi olan yırtıcıların ve avını pençesiyle parçalayan kuşların yenilmesinin yasaklanması nehye hamledilip, tahrîm manası ifade etmektedir. Ancak ayette zikredilen türler anılmadığından, hüküm tahrîmden kerâhiyete dönmektedir.¹²³¹

Mâzerî, Mâlikîlerin yırtıcıların yenmesinin “haram” değil de “mekruh” addedilmesinin sebebini açıkladıktan sonra Kâdı İyâz, hangi “yırtıcı” hayvanların rivâyetlerde zikredildiğini ve bunlar hakkında Mâlik başta olmak üzere, diğer mezhep imâmlarının görüşlerini serdetmektedir. Hakkında rivâyet bulunmayan yırtıcı kabul edilen hayvanların yenmesinin Mâlik tarafından haram kabul edildiğini ve bu hususta herhangi bir ihtilafın bulunmadığını aktarmaktadır. Fakat hadislerde etinin yenip yenmeyeceğine dair bilgi bulunan sırtlan, tilki, kedi ehl-i eşek gibi hayvanlarda ihtilafın olduğunu ifade etmektedir.

Mâlikî ashabından İbn Kinâne, eğer hayvan avını parçalamıyor ve et yemiyorsa genel ilke olarak onun etinin yenmesinin helal olduğunu belirtmektedir. Sırtlanın yenmesine dair rivâyetlerin bulunması ve av hayvanı sayılması sebebiyle Şâfî (ö. 204/820), İshâk b. Râhûye (ö. 238/853), Ebu Sevr (ö. 240/854), Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) etinin yenmesinin helal olduğuna hükmetmiştir. Mâlik, sırtlanı yırtıcı hayvan kabul ettiğinden, yenmesini mekruh görmüştür. Mâlik, tilki eti hakkında da kerâhiyet görüşünü sürdürmüştür.¹²³² Dikkat edilirse Mâlik'in köpek dişi olan yırtıcıların etinin yenmesinin mekruh olduğu görüşü, Mâzerî'nin naklettiği değerlendirmeye uyum içerisinde ilerlemektedir.

Örfün bir karine olarak tahrîm hükmünü, kerâhete çevireceğine değinmiştik. Sözelimi, Ebû Beşîr el-Ensârî Rasûlullâh'ın “ لا يَبْقَيْنَ فِي رِقَبَةِ بَعِيرٍ قِلَادَةٌ مِنْ وَتَرٍ أَوْ قِلَادَةٌ، إِلَّا ”

¹²³⁰ En'âm 6/145.

¹²³¹ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/72.

¹²³² Kâdı İyâz, *İkmâl*, 6/367-368.

قَطَعَتْ/Hiçbir devenin boynunda kesilmemiş kirişten bir gerdanlık ya da başka bir gerdanlık bulunmaması”¹²³³ şeklindeki buyruğunu rivâyet etmiştir. Rivâyet ilk bakışta kapalı gelmesine rağmen devamında Mâlik’e ait “Yasağın nazardan dolayı olduğunu sanıyorum.” şeklindeki cümle ile nehyin sebebi bir miktar daha netleşmektedir.

Cahiliye adetlerinde var olan nazara karşı korunma yolları “Anadolu'nun birçok yerinde nazara karşı hayvanların özellikle ineklerin boynuna, bir ipe geçirilmiş kolye şeklinde mavi boncuk takıldığını, yeni yaptırılan evlerin kapılan üzerine, mavi boncuklarla beraber buğday başakları, at nalı, küçük bir torba içerisinde çörek otu, şap gibi şeylerin asılarak, kem gözlerden korunmak amacıyla kullanıldığı bir vakiadır.” gerçeğiyle yurdumuzda da kendini göstermektedir.¹²³⁴ İmâm Mâlik hayvanları nazardan koruduğuna inanılan bu tür nazarlıklar karşısındaki net tutumu ortaya çıkmış olmakta ve her şeyin yaratıcısı olan Fâil-i Mutlak’ın yerine, başka nesnelerin konulmasına karşı tutum sergilemektedir.

Nitekim Mâzerî, İmâm Mâlik’in sadece nazardan korunma amacıyla develerin boynuna asılan kirişten gerdanlıkları kerih gördüğünü dile getirmektedir. Bunun haricinde devenin tedavisine yönelik veya güzellik adına takılan renkli boncuk hususunda herhangi bir beis olmadığını da ilave etmektedir. Nazardan korunma amacıyla Kur’ân-ı Kerim ayetlerini okuma konusunda herhangi bir beis olmadığını dile getirmektedir.¹²³⁵ İmâm Mâlik, yer yer lafza bağlı yorumlar yapsa da bu gibi yerlerde ilgili çağda cari olan adet ve örflerden hAli olmayan te’viller de bulunmaktadır.

Konuya ilişkin başka bir örnek şu olaydır: Mekke’nin fethi günü Ebû Kuhâfe’yi Hz. Peygamber’in yanına getirirler. Rivâyeti aktaran Câbir b. Abdullâh, Ebû Kuhâfe’nin başı ve sakalını beyaz çiçeği ile meşhur seğame çiçeğine benzeter. Onun bu vaziyetteki görüntüsüne şahit olan Nebi, “Bunu bir şeyle değiştirin (boyayın), ama siyaha boyamaktan kaçının.”¹²³⁶ uyarısında bulunur. Mâzerî sadece Rasûlullâh’a ait

¹²³³ Müslim, “Libâs”, 105.

¹²³⁴ M. Talat Karaçizmeli, “Toplumsal Zaaflarımızdan Nazar Boncuğu”, *Diyanet Dergisi* 55 (Temmuz 1995), 38.

¹²³⁵ Mâzerî, *el-Mu’lim*, 3/137; Kâdi İyâz, *İkmâl*, 6/642.

¹²³⁶ Müslim, “Libâs”, 78-79.

olan uyarı cümlesini almış ve “*Şüphesiz Hristiyan ve Yahudiler saç boyamazlar. Şimdi siz onlara muhalefet edin (saçlarınızı boyayın).*”¹²³⁷ şeklinde sonraki bâbın hadisini birleştirerek izaha başlar. İmâm Mâlik saç boyama emrini “vacip” olarak görmemiş, Hz. Peygamber’in saç ve sakalı siyahla boyamayı nehyetmesine de “haram” hükmü vermemiştir.¹²³⁸

Mâzerî’nin mevzuyla alakalı açıklamalarına yer veren Kâdı İyâz, erkeklerin saç ve sakal boyamasına ve hangi tür boya malzemesi kullanacaklarına ilişkin sahâbe ve tâbiûn nezdinde ihtilaf bulunduğunu nakleder. Ali, Übey b. Ka’b gibi sahâbiler ağaran saçların boyanmasını yasaklayan hadisler¹²³⁹ ile Hz. Peygamber’in ağaran saçlarına hiçbir müdahalede bulunmadığını¹²⁴⁰ dikkate alarak erkeklerin saçlarını boyamasını kerâhate hamletmişlerdir. Diğer grupta olan İbn Ömer ve Ebû Hureyre’yi takip eden âlimler, Müslim ve diğer müelliflerin rivâyetlerine göre saçlarını boyamışlar ve erkeğin saçını boyamasını müstehap olarak görmüşlerdir. Kına, zağferan, ketemle boyayanlar olduğu gibi Hz. Osman, Ukbe b. Âmir, İbn Sîrîn siyah boya kullanmışlardır.¹²⁴¹

Kâdı İyâz, sahâbe ve tâbiûn arasındaki ihtilafları izah ettikten sonra, emir ve nehyin hangi durumları kapsadığını açıklayan Taberî’nin şu açıklamasına yer verir: “*Hz. Peygamber’den saç boyanması ve bundan nehyedilmesi konusundaki rivâyetlerin hepsi sahihtir. Ebû Kuhâfe gibi saçları son derece ağarmış şahısların saçlarını boyamaları emredilmiş, henüz saçı yeni ağarmaya başlamış kişiler ise boyamaktan sakındırılmıştır. Bununla birlikte bu husustaki emir ve nehiy vücûb ifade etmediği için selef birbirlerine karşı eleştiri yöneltmemişlerdir.*”¹²⁴²

Kâdı İyâz konuya farklı açılardan baktıktan sonra kendi görüşünü sunarak tartışmayı şöyle nihayete erdirir: “*Eğer bir yörede saç boyamak adetse, boyamamak*

¹²³⁷ Müslim, “Libâs”, 80.

¹²³⁸ Mâzerî, *el-Mu’lim*, 3/134-135.

¹²³⁹ Yine Ebû Dâvûd da sakalı siyaha boyamayı nehyeden “Kıyamete yakın zamanlarda güvercinlerin gerdanı gibi sakallarını siyaha boyayanlar çıkacaktır, onlar cennetin kokusunu alamayacaklardır” rivâyeti de bulunmaktadır. bk. Ebû Dâvûd, “Tereccül”, 20.

¹²⁴⁰ Ebû Dâvûd, “Tereccül”, 17. Rivâyet, Enes b. Mâlik’ten “Resulullah hiç saçını boyamadı. Ancak Ebû Bekir, Ömer saçlarını boyadılar” şeklinde vârid olmuştur.

¹²⁴¹ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 6/625.

¹²⁴² Kâdı İyâz, *İkmâl*, 6/ 625.

*şahsı meşhur yapacağından mekruh olmaktadır. Aksi halde, saç boyamamanın örf hAline geldiği yerlerde, boyamak kerahet özelliği kazanmaktadır. Erkeklerin saç boyaması kapsamındaki hadisleri şahsın yaşı, konumu, yaşadığı bölgenin örfü gibi hususlar doğrultusunda değerlendirmek daha isabetli görünmektedir. Bir kimse saçı ağarmış bile olsa, kendi saçı boyalı saçından daha tabii ve güzel görünüyorsa, boyamaması daha uygun olur. Durum böyle değil de çirkin ve dağınık bir görüntü arz ediyorsa, boyamak daha uygundur.”*¹²⁴³ Kâdı İyâz’ın bu mütaalası, onun İkmâl eserindeki fikhî istidlallerinden dolayı müctehid kabul edildiğine dair tespiti¹²⁴⁴ haklı çıkarmaktadır.

3.1.2.3. Nehye Hamledilen İbaha

Nehiy sigasının tahrîm ya da kerâhet anlamı ifade etmesi hususunda yukarıdaki örnekler eşliğinde Mâzerî ve Kâdı İyâz’ın bakış açıları sunulmaya çalışıldı. Nehyin bu iki kategorisi hakiki manasına olup, irşad, küçümsemeyi belirtmek için kullanılanlar mecâzî anlamdadır. Bazen fakihler değişik saiklerle neyhi ibahaya hamlederek mecâzî anlamda yorumlamışlardır.

Yalnızca cuma günü tutulan oruçla ilgili Câbir b. Abdullâh’tan, “*Rasûlullâh cuma günü oruç tutmaktan nehy buyurdu.*”¹²⁴⁵ rivâyeti vaki olmuştur. Ebû Hureyre’den, “*Hiçbiriniz kendisinden önce ve sonra oruç tutulması haricinde cuma günü oruç tutmasın.*”¹²⁴⁶ ve “*Biriniz orucuna rastlaması haricinde cuma gününü nafile oruç için tahsis etmesin.*”¹²⁴⁷ hadislerini nakletmiştir. Mâzerî, İmâm Mâlik’in “*İlim ve fıkıh ehlinin ve kendilerine uyulan imâmın hiçbirinin cuma günü oruç tutmayı nehyettiğini işitmedim, cuma günü oruç tutmak güzel bir davranıştır.*” görüşünü aktarmaktadır. Mâzerî, İmâm Mâlik’in yaklaşımını mazur göstermek

¹²⁴³ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 6/626.

¹²⁴⁴ el-Abde el-Ceyyânî, “el-Kâdı İyâz: el-Müctehid ve’l-mukallid”, *Devratü’l-Kâdı İyâz* (Merakeş: Matba’atü’l-Fedâle, 1981), 2/37.

¹²⁴⁵ Müslim, “Sıyâm”, 146.

¹²⁴⁶ Müslim, “Sıyâm”, 147.

¹²⁴⁷ Müslim, “Sıyâm”, 148.

istercesine, Mâlikî Alimlerden Ahmed b. Nasr ed-Dâvûdî (ö. 402/1011)'nin¹²⁴⁸ “*Bu rivâyetin Mâlik’e ulaşmadığını, eğer ulaşıyorsa buna muhalefet etmesinin düşünülemeyeceğini*” bildirdiğine yer vermektedir.¹²⁴⁹

Kâdı İyâz nehyin, oruç tutmak için hassaten o günü kollamaya yönelik olduğunu, öte taraftan böyle bir kasıt olmaksızın yalnızca cuma günü oruç tumanın kerahet gerektirmediğini ifade etmiştir. Zira bu hususta İmâm Mâlik’ten, “*Cuma günü oruç tutmayı caiz görmüyorum.*” fetvasına rastlanmamıştır. Yine Endülüs Mâlikî fakihlerinin ileri gelenlerinden Bâcî (ö. 474/1081)'nin “*Hadisteki nehye uygun, cuma günü oruç tutmakla alakalı Mâlik’in başka bir değerlendirmesinin olması ihtimal dahilindedir.*”¹²⁵⁰ kanaatini de teyit mahiyetinde paylaşmaktadır.

Kâdı İyâz, bugünü oruçla geçirmenin kerahetinin hikmetlerini şöyle sıralamaktadır: Cuma günleri devamlı oruç olarak tutulması halinde farz kılınması endişesi, Yahudi ve Hristiyanlarda cumartesi ve pazar gününe gösterilen ifrat derecesine varan tazime düşülme tehlikesi. Kâdı İyâz, Tâhâvî'nin yer verdiği, “*Cuma günü bayramınızdır. Bayram gününüzü oruç gününüz yapmayın. Ancak bir gün öncesi ve sonrasıyla oruç tutabilirsiniz.*”¹²⁵¹ rivâyetine dayanarak cuma gününün haftalık bayram telakki edildiğini, dolayısıyla böyle bir günde oruç tutulamayacağını belirtmektedir.¹²⁵²

İmâm Mâlik’in sadece cuma gününde oruç tutmayı yasaklayan hadislerin varlığına rağmen o günde tutulan oruca mübahlık addetmesine, şârihlerimizin ve aynı gelenekten beslenen Alimlerin yaklaşımı Mâlik’in kanaatini koruma refleksiyle olmuştur. Acaba İmâm Mâlik’in böyle bir sonuca varmasında Medîne’de nesilden nesile nakledilen amel-i ehl-i Medîne’nin etkisi olmuş mudur? Zira hadis naklinin

¹²⁴⁸ Tam adı: Ebû Ca’fer Ahmed b. Nasr ed-Dâvûdî el-Esedî’dir. Mağrib’deki Mâlikî imâmlarındandır. Tilimsân’a göç etmiş ve vefatına kadar orada yaşamıştır. Dâvûdî, herhangi bir âlimin rahle-i tedrisinden geçmemiş, kendi gayretiyle fıkıh, hadis, kelâm, Arap dili alanlarında eser verecek düzeye çıkmıştır. *Kitâbü’l-emvâl* bilinen ve günümüze ulaşan eserlerindedir. bk. Kâdı İyâz, *Tertîb*, 12/102-104; İbn Hayr, *Fehrese*, 87-88, 495, 501, 512, 540; Günümüze ulaşamayan en-*Nasiha fî şerhi’l-Buhârî* eserine Mâzerî dört kez, Kâdı İyâz ise yüz altı kez atıfta bulunmuşlardır.

¹²⁴⁹ Mâzerî, *el-Mu’lim*, 2/ 60.

¹²⁵⁰ Ebü’l-Velîd Süleyman b. Halef Bâcî, *el-Müntekâ şerhu’l-Muvatta* (Mısır: Matbaatü’s-Saade, 1913), 2/76.

¹²⁵¹ Tahâvî, *Şerh-u meâni’l-âsâr*, 2/79.

¹²⁵² Kâdı İyâz, *İkmâl*, 4/96.

merkezinde bulunan bir şahsın bu bilgilerden müstağni kalması pek düşünülemez. Zira Mâlik, bu hususta “*Âişe’ye Hz. Peygamber’in günlere tahsis ettiği herhangi bir ibadetinin olup olmadığı sorulduğunda, hayır yoktu, fakat onun ameli devamlı idi.*”¹²⁵³ hadisini dikkate almıştır. Başka bir deyişle devamlı tuttuğu oruç cuma gününe rastlarsa, bugünde de oruç tutmaya devam ederdi şeklinde hadisi anlamıştır.

Başka bir örnek vermek gerekirse, Ebû Saîd el-Hudrî ve Abdullâh b. Ömer’in farklı lafızlarla “*Biriniz namaz kaldığında, önünden kimseyi geçirmesin, mümkün olduğunca engellesin, şayet (namaz kılanı) dikkate almazsa, onunla mücadele etsin. Zira o şeytan gibidir.*”¹²⁵⁴ hadisini rivâyet ettiği, nehiy konusunda mezhep imâmları tarafından farklı görüşler serdedilmiştir. Kâdı İyâz, bu hadisteki nehyin Alimlerce namaz kılan kişinin kendisini koruması için mübah kabul edildiğini nakletmiştir.¹²⁵⁵

Übbî, Kâdı İyâz tarafından önünden geçirmeme emrinin mübah olarak sunulmasını “*Buradaki kavram, bir filin yapılması ya da terkedilmesinde eşitlik olan hakiki anlamdaki mübah değil de genel bir cevazdır. Zira kişinin namaz esnasında önünden geçen kişiye engel olması menduptur.*”¹²⁵⁶ izahıyla mübah terimini fıkıh usûlü kavramı dışında bir manada kullanmaktadır.

Kâdı İyâz, rivâyetteki “*Onunla gücü yettiğince mücadele etsin.*” ifadesinin “silahlı ya da kişiye zarar vermeye sebep olacak bir müdahale olmayacağı” şeklinde anlaşılması hususunda icmâ oluştuğunu kaydeder. Bu engelleme ya bir işaretle veya önden geçenin göğsüne dokunarak olmalıdır. Kâdı İyâz bu tespitlerin ardından kişi namaz esnasında giriştiği mücadele yüzünden önünden geçen birinin ölümüne sebep olsa, ölen kişi heder olacak yani katil kısas ya da diyetten muaf tutulacaktır.¹²⁵⁷ Esasen rivâyetteki nehyin, zorunlu ve bağlayıcı olmayan mübah/mendup hükmünde olması sebebiyle öldürenen kısas veya diyetin düşürülmesi pek anlaşılammaktadır.

3.1.3. Amel-i Ehl-i Medîne

¹²⁵³ Buhârî, “Savm”, 63.

¹²⁵⁴ Müslim, “Salât”, 258.

¹²⁵⁵ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 2/419.

¹²⁵⁶ Übbî, *İkmâlü İkmâl*, 2/219.

¹²⁵⁷ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 2/420.

İmâm Mâlik'in "العمل عندنا/Bize göre uygulama şudur" ya da "العمل عندنا/ Bize göre amel şöyledir." veya "ليس عليه العمل عندنا قديماً ولا حديثاً"¹²⁵⁸ gibi tabirler kullanılarak Medîne ehlinin tatbikatına özel bir değer atfettiği bilinmektedir. Bunun nedenini Kâdı İyâz şöyle açıklamaktadır: "*Hicretin Medîne'ye gerçekleşmesi, Kur'ân'ın Medîne'de inzal olması, birçok haramın ve helalin orada konması Medîne'yi özel kılmaktadır. Medîne'de yaşayan sahâbe vahyin inişine tanık olmuş, vahyin emrine uymuş, Hz. Peygamber'in sünnetine uymuşlardır. Rasûlullâh'ın vefatından sonra sünnete en iyi vakıf olan sahâbe nesli orada yaşamaya devam etmiş, bildikleriyle amel etmiş, bilmediklerini araştırmışlardır. Yeni çıkan meselelerde tespit edebildikleri en kuvvetli delillerle amel etmiş, farklı görüşlerle karşılaştıklarında daha kuvvetli olanı tercih etmişler ve kendi görüşleri zayıfsa onları terk etmişlerdir. Tâbiûn neslinin yöntemi de bu şekilde olmuştur. Haber zâhir ve mamulün bihse, kimse kendine ulaşan bu ilmi mirasa bigâne kalmamıştır.*"¹²⁵⁹

Kâdı İyâz, Medîne ehlinin tatbikatına ve uygulamadaki ittifakına özel önem verme fikrinin Mâlik'le beraber başlamadığını aktarır. Sahâbilerden Hz. Ömer'in "Amele muhâlif hadis nakledenlerin benden çekeceği var." sözü ile Abdullâh b. Ömer'in "İşin içinden çıkılmadığında Medînelilerin ne söylediğine bakılır." şeklindeki değerlendirmesini en meşhur örnekler arasında saymaktadır.¹²⁶⁰ Mâlik'in hocası Rebâ'nın (ö. 136/753): "Bin kişinin bin kişiden nakli, bir kişinin bir kişiden naklinden bana göre daha iyidir." dediğini kaydetmektedir.¹²⁶¹

Mâlik'in bu hususta kendinden önceki kanaati sürdürdüğü ve fetvalarına kaynak olarak kullandığı anlaşılmaktadır. Medîne ehlinin amelini tercih etmek suretiyle bizzat kendi naklettiği rivâyetlere İmâm Mâlik'in muhalefeti gerekçesiyle pek çok Alim tarafından tenkit edilmektedir. Kâdı İyâz, tenkit yöneltenlerin bir kısmının Medîne ehlinin uygulamasının fikhî değerini kavrayamayanlar, diğer bir

¹²⁵⁸ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 4/236.

¹²⁵⁹ Halit Özkan, "Amel-i Ehl-i Medîne'nin Klasik Usul-i Fıkıh Literatüründeki Yeri", *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları*, ed. Sami Erdem (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009), 97.

¹²⁶⁰ Kâdı İyâz, *Tertîb*, 1/45.

¹²⁶¹ Kâdı İyâz, *Tertîb*, 1/46.

kısımının Sayrâfî¹²⁶², Mehâmilî ve Gazzâlî¹²⁶³ gibi Mâlikîler'in söylemedikleri şeyleri onlara nispet edenler olduğundan yakınmaktadır. Sonraki dönem Mâlikî uleması tarafından Medîne ehlinin uygulaması/ameli, Medîne ehlinin icmâsı terimleri eşanlamda kullanılmıştır. Kâdî İyâz, Medînelilerin icmâsını/amelini “naklî ve amelî” diye ikiye ayırmaktadır.¹²⁶⁴

Naklî icmâ, Hz. Peygamber zamanından beri aktarıla gelen tatbikat olup söz, fiil, takrir şeklinde kısımlara ayrılmaktadır. Kâdî İyâz'a göre, naklî icmâ yakîni bilgi ifade ettiğinden kesin fikhî kaynaklık değeri teşkil etmektedir. Bu sebeple söz konusu icmânın delil olarak alınması icap etmektedir. Buna aykırı haberi vâhid ile kıyasın terkedilmesi gerekmektedir. Kâdî İyâz, bu icmâyâ eğer bir muhalefet olursa bu tür nakillerin Medîne haricindeki yerlere ulaşamamasından kaynaklandığını iddia etmektedir.¹²⁶⁵ Amel-i ehli Medîne'nin ikinci türü olan amelî icmâ (ictihadî icmâ)nın, Medîne ehlinin bir davranış üzerinde ictihad ve istidlâl yoluyla icmâsı olduğunu kaydetmektedir. Ancak bu kısımda Mâlikîler arasında dahi ihtilaf olduğunu, büyük çoğunluğun bu tür icmânın hüccet olamayacağı ve başka içtihadı tercih edilemeyeceği görüşünde olduklarını nakletmektedir.¹²⁶⁶ Kâdî İyâz'la birlikte Mâlikîlere göre, Medîne'de oluşan sünnet ve sahâbe uygulamasının yekunu, amel-i ehli Medîne'nin fikhî açıdan bağlayıcı kısmı naklî icmâ olmaktadır.

Mâlik'in Muvatta'da rivâyet ettiği hadislerle amel etmeyip Medîne uygulamasından hareketle rivâyetin hilafına hüküm verdiğini daha önce ifade etmiştik.

¹²⁶² Sayrâfî, “Medine içerisindeki muhalefeti esas almak suretiyle İmâm Mâlik'in “amel” ismiyle naklettiği tüm Medine halkının üzerinde ittifak ettiği hususlar değil, Mâlik'in kendilerine itibar ettiği çoğunluğun görüşleri olduğunu ifade etmektedir.” Bu kanaati sebebiyle Kâdî İyâz tarafından İmâm Mâlik'e ait olmayan görüşü yakıştırma şeklinde tenkit edilmiştir. Bk.Ebû Abdullâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fıkh* (Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, 1992), 4/488.

¹²⁶³ “Gazzâlî (ö. 505), hocası Cüveynî'nin aksine Mâlik'in görüşü hakkında şüphe duymaz ve Medine amelini tartışmaya ayırdığı kısma “Mâlik'e göre yalnızca Medine icmâ bağlayıcıdır” sözüyle başlar. Mâlik'in bu iddiasını kabul etmeyen Gazzâlî, sahâbenin İslâm'ın ilk devirlerinden itibaren farklı bölgelere dağıldıklarına dikkat çekmektedir. Medine dışındaki şehirlerde, Medine'de bulunmayan bilgilerin varlığının mümkün olduğuna işaret eden Gazzâlî, bunu gerekçe göstererek Medine icmânının bağlayıcı olmadığını söylemektedir.” Her ne kadar Gazzâlî amel-i ehli Medine'nin imkanı konusunda itidalli bir yorumda bulursa da Kâdî İyâz buna içerlemişe benziyor. Bk. Özkan Halit, “Amel-i Ehl-i Medine'nin Klasik Usul-i Fıkh Literatüründeki Yeri”, 102.

¹²⁶⁴ Kâdî İyâz, *Tertîb*, 1/47.

¹²⁶⁵ Kâdî İyâz, *Tertîb*, 1/ 48.

¹²⁶⁶ Kâdî İyâz, *Tertîb*, 1/50-51.

Örneğin, Câbir b. Abdullâh'tan nakledildiğine göre Hz. Peygamber “*Herhangi bir kişiye ve çocuklarına hibe edilen umrâ, lehine bağışta bulunan kişinin olur. Bu umrâ hibe eden kimseye dönmez, umrâ hibe edilenin varislerine intikal eder.*”¹²⁶⁷ buyurmuştur. Bağışlayanın ya da lehine bağışta bulunulan kişinin hayatta olması kaydıyla yapılan bağış¹²⁶⁸ anlamına gelen umrâ konusunda Ebû Hanife, Ahmed b. Hanbel hibeye konu olan malı temlik mahiyetinde ve yukarıdaki rivâyetin zahirine göre değerlendirerek, malın bağışlayana geri dönmeyeceğine ve bağışta bulunulana ölmesi halinde hibe edilen malın mirasçısına intikal edeceğine hükmetmişlerdir.¹²⁶⁹

Mâzerî'ye göre, umranın her hâlükârda bağışlayana dönmeyeceğini düşünenler sanki mutlak hibeyi “*Hayatta olduğun sürece senin ve ölümünden sonra çocuklarına ait olsun.*” şeklinde bir kayıtla anlamışlardır. Mâlik'e göre hibe yapılan kişiye malın sadece menfaati geçmekte ve hibe yapan kişi, rücu etme hakkını elinde bulundurmaktadır. Mâzerî, hadislerde yer alan “*Umra kime hibe edildiyse onunundur.*”¹²⁷⁰ veya “*Kim bir malı umrâ yaparsa, o şey ölü ya da diriyken kendine bağışta bulunulan ile çocuklarındır.*”¹²⁷¹ ifadelerini Mâlikîlerin mülkün menfaatinin kullanımına te'vil ettiklerini zikretmektedir.¹²⁷² Kâdı İyâz'a göre “*Ömür boyu*” kullanım için verilen hibenin menfaatinin temlikî konusunda mezhep içinde herhangi bir şüpheye yer yoktur.

Mâlik Muvatta'da, “*Bir kimse umrâ yaparsa bu, lehine umrâ yapılan şahıs ve nesline aittir; asla verene rücu etmez; zira hibe edenin hibesi, miras hükümlerinin geçerli olduğu bir hibedir.*”¹²⁷³ rivâyetine yer vermişse de, bunun aleyhine fetva vermiştir. Bu ayrıntıya işaret eden Kâdı İyâz, Mâlik'in “*Bunu sana ve çocuklarına bağışlıyorum.*” kaydı olmadan yapılan bağışta rücu hakkının olduğunu aktarır. Mâlik'e göre, hibe edilen kimsenin arkasında mirasçı bırakmaması halinde yukarıdaki kayıtla dahi yapılırsa, hibe eden kimseye mal rücu eder. Böylesi bir uygulamanın

¹²⁶⁷ Müslim, “Hibât”, 20.

¹²⁶⁸ Hacı Mehmet Günay, “Umra”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/218.

¹²⁶⁹ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 5/356.

¹²⁷⁰ Müslim, “Hibât”, 25.

¹²⁷¹ Müslim, “Hibât”, 26.

¹²⁷² Mâzerî, *el-Mu'lim*, 2/351.

¹²⁷³ Muvatta', “Akdiye”, 43.

ardında Mâlik'in "*Bize göre uygulama bu yöndedir.*"¹²⁷⁴ şeklinde amel-i ehli Medîne görüşünün olduğunu izhar eder. "*Fukahâ-i seb'a*" olarak anılan Medîneli meşhur yedi tâbiîn fakihi arasında yer alan Kâsım b. Muhammed (ö. 107/725)'in de aynı görüşte¹²⁷⁵ olduğuna dikkat çeker.¹²⁷⁶ İmâm Mâlik'in Kâsım b. Muhammed'in görüşü doğrultusunda Medîne uygulamasını ön plana çıkardığı anlaşılmaktadır.

Mâzerî ve Kâdı İyâz'ın da içerisinde olduğu Mâlikîlere göre, Medîne ehlinin nakilleri mütevâtir olup haber-i vâhiden üstündür.¹²⁷⁷ Bir örnek üzerinden yürümek gerekirse, Mâlik "*Her kim Ramazan orucunu tutar da sonra ona Şevval ayından altı günü eklerse tıpkı bütün sene oruçlu gibi olur.*"¹²⁷⁸ rivâyeti hakkında benzer bir tutum sergilemektedir. Mâzerî, bir hasenenin on misliyle karşılık bulacağından, Ramazan ayı ile Şevval'den altı günle birlikte toplamda üç yüz altmış güne (sevaba) tekabül edeceğini aktarmaktadır.¹²⁷⁹

Kâdı İyâz, bazı ilim adamlarının bu hadisle amel ederek Şevval ayından altı gün oruç tutmanın müstehap addettiklerini bildirmektedir. Ancak Mâlik'in Muvatta'da bu zaman diliminde oruç tutmayı mekruh gördüğünü beyan etmektedir. Kâdı İyâz, Mâlik'in dilinden bu orucu neden mekruh kabul ettiğini şöyle aktarmaktadır: "*Ne ilim adamlarının ve fukahânın bu orucu tuttuklarını gördüm, ne de seleften herhangi bir Alimden bununla ilgili bir bilgi bana ulaştı. Yine Alimler bid'at olmasından korktukları ve birtakım cahillerin bu altı günü Ramazan ayına ilhak etmelerinden çekindiklerinden dolayı bu orucu mekruh görmüşlerdir.*"

Kâdı İyâz, mezhepte üstat kabul edilen Alimlerin¹²⁸⁰, Mâlik'ten önceki ulemanın görüşleri doğrultusunda ve Şevval ayındaki altı günü farz zannetme tehlikesinden dolayı ilgili zaman diliminde oruç tutmayı mekruh saydıklarını

¹²⁷⁴ Muvatta', "Akdiye", 44.

¹²⁷⁵ Kendisine umrâ ve insanların bu konudaki görüşü sorulduğunda bu soruyu "Yetiştığım insanlar mallarında ve kendilerine verilen hibelerde şartlarını sürdürüyorlardı" diyerek cevaplaması Medine ahâlisinin uygulamasına atfettiği önemi göstermektedir. bk. Muvatta', "Akdiye", 46.

¹²⁷⁶ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 5/355-356.

¹²⁷⁷ Kâdı İyâz, *Tertîb*, 1/49.

¹²⁷⁸ Müslim, "Sıyâm", 204.

¹²⁷⁹ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 2/ 65.

¹²⁸⁰ İmâm Mâlik'ten İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'ye kadar süren zaman dilimi içindeki fakihlere mütekaddimîn denilmektedir. İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî dönemi ve sonrasındaki müteahhirîn devrinde çalışmaları birer dönüm noktası kabul edilen birçok fakihe özel bir sıfat verilmektedir. Örneğin, Ebû Bekir et-Turtûşî "üstâd" sıfatı ile temsil edilmektedir. bk. Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 2/ 88.

paylaşmaktadır. Bazıları bu hadisin Mâlik'e ulaşmaması¹²⁸¹ ya da bu haberin amele muhalefet etmesi veya Mâlik'in hadisin sahihliğini tespit edememesi gibi durumlardan kerahet sonucu çıkarmış olabileceğini düşünmüşlerdir.¹²⁸²

Mâlik'in rivâyeti değerlendirme kriterlerinden biri de gerek Medîne'de kendinden önce yaşamış ulemanın değerlendirmeleri, gerekse halkta örf hAline gelmiş uygulamalarıdır. Mâzerî ve Kâdî İyâz'ın da bu tatbikata özel önem attıkları ve Mâlikî mezhebinin kıstas kabul ettiği bu uygulamaya bağlı kaldıkları söylenebilir. *“Nihayetinde Mâlik'in delil olarak kullandığı amelin, naklî bilgiler ile kısmen naklî olma ihtimali taşıyan sahâbe görüşlerinin kaynaştığı sahâbe devri Medîne tatbikatının yanı sıra, bu tatbikattan hareketle kendi zamanına kadar geçen süre içinde devrin bilginlerince Medîne muhitinin ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde geliştirilen içtihatları da kapsayan bir uygulamalar bütünü olduğu sonucuna varılabilir.”*¹²⁸³

3.1.4. Mâlikîliği Tercih Etme

Endülüs'ün, Mâlikî mezhebinin önemli merkezlerinden biri olması, küçük yaşlarından itibaren Mâlikî fakihleri Ebû Abdulhamid b. es-Sâîğ'den (ö. 486/1073) ile Ebu'l-Hasen Ali b. İbrâhîm b. Muhammed b. Lahmî'den (ö. 498/1085) ders alması¹²⁸⁴ ve bu iki hocası ile uzun süren ilmî beraberliği Mâzerî'yi bu mezhebin etkisi altında bırakmıştır. Kadılık görevini deruhte ederken, mezhebinin görüşlerine bağlı ve maslahata uygun fetvalar vermiştir. Kendisi bu durumu; *“Bu dönemde yaşayan insanları, İmâm Mâlik ve ashabının maruf görüşleri dışındaki şaz fetvalara sevk edemem. Zira takva azaldı, hatta neredeyse bitti, aynı zamanda insanların dini hassasiyetleri zayıfladı. Eğer böyle bir ortamda, mezhebe muhalefet kapısı aralanacak olursa, dini kargaşa artar, sonunda mezhebin heybeti çiğnenir. Böyle bir durumun ortaya koyacağı mefsedet açık ve nettir.”* şeklinde tavsif etmektedir.

Mâzerî ifade ettiği hassasiyetler doğrultusunda fetva verirken zaman zaman mezhep içi tercihler noktasında kendi görüşünü serdetmekten ve kimi içtihatları tenkit

¹²⁸¹ İbn Abdilber, Ebû Eyyub el-Ensârî'den nakledilen Şevval ayında tutulan altı günlük oruçla alakalı rivâyetin Mâlik'e ulaşmadığını ifade eder. bk. İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 3/380.

¹²⁸² Kâdî İyâz, *İkmâl*, 4/139.

¹²⁸³ İbrahim Kafi Dönmez, “Amel-i Ehl-i Medîne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/28.

¹²⁸⁴ Mâmurî, *Fetâvâ el-Mâzerî*, 27.

etmekten geri durmamıştır. Kâdı İyâz da 18 yıl boyunca kadılık görevini yerine getirmiş, hem fıkıh sahasındaki hem de diğer ilimlerdeki mütebahhir yönü sebebiyle “Âlimu'l-Mağrib” tabiriyle vasıflandırılmıştır.¹²⁸⁵ O, kadılık faaliyetini yürütürken mezhebinin ilkelerini gözetmeyi ihmal etmemiştir.

Mâzerî ve Kâdı İyâz'ın, İmâm Mâlik'in fikhî hükümlerini doğruluğunu rivâyetler üzerinden sağlama gayretlerini müşahede etmek mümkündür. Sözelimi, Huneyn Savaşı esnasında Ebû Katâde, kafir birini öldürür. Savaş bitiminde Rasûlullâh savaşa katılanlara, “*Her kim birini öldürür de öldürdüğünü ispat ederse onun selebine sahip olur.*” buyurur. Öldürdüğü şahsın üzerindeki eşyasına dokunmayan Ebû Katâde, o şahsı kendisinin öldürdüğünü söyler ve selebini kimin aldığını sorar. Topluluk içerisinde bulunan biri, Ebû Katâde'nin öldürdüğü kişinin selebinin kendi yanında olduğunu ifade eder. O şahıs, Hz. Peygamber'den selebden bir miktarı, Ebû Katâde'nin kendisine bırakması için ikna etmesini rica eder. Bunun üzerine araya giren Hz. Ebû Bekir, “*Hz. Peygamber Allah'ın aslanlarından birinin hakkını çiğneyerek, onun malını sana hiç verir mi?*” demek suretiyle bu isteğe karşı çıkar. Rasûlullâh da Ebû Bekir'i tasdik ederek selebin Ebû Katâde'ye verilmesini emreder.¹²⁸⁶

Savaş sırasında öldürülen düşman askerinin üzerinde ya da yanında bulunan her türlü giysi, para, takı, değerli eşya ve madenlerle kullandığı silâhlar ve bineği ifade eden selebi¹²⁸⁷ kimin hak ettiği âlimler arasında ihtilaflıdır. Mâzerî, İmâm Şâfiî'nin Hz. Peygamber'in sarîh emrinden dolayı mücahidin öldürdüğü düşman üzerinden ne çıkarsa almaya hak sahibi olduğunu ve hiçbir yöneticinin buna mani olamayacağına hükmettiğini nakletmektedir. Mâlikîlere göre, savaş esnasında düşmanı öldüren şahıs kamu otoritesinin tasarrufu ve müsaadesiyle selebi sahiplenebilir.¹²⁸⁸ Kâdı İyâz, Şâfiî ile Evzâî, Ahmed b. Hanbel, İshâk, Taberî, Sevrî, Ebû Sevr'in mücahidin öldürdüğü kişinin üzerindeki eşyayı, kamu otoritesinin müdahalesi olmadan mal edinilebileceği konusunda hemfikir oldukları bilgisini vermektedir.¹²⁸⁹

¹²⁸⁵ ZehEbû, *Tezkiratu'l-huffâz*, 4/67.

¹²⁸⁶ Müslim, “Cihâd”, 41.

¹²⁸⁷ Ahmet Yaman, “Seleb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 338.

¹²⁸⁸ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/12.

¹²⁸⁹ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 6/66.

Mâzerî Ebû Katâde hadisinin, mensubu olduğu Mâlikî mezhebini destekleyen bir delil olduğunu savunur. Zira Rasûlullâh, Ebû Katâde'den şahit istemeden ya da kendisine yemin ettirmeden selebi ona vermiştir. Mâzerî'ye göre, sayılan iki sebepten dolayı Hz. Peygamber devlet başkanı sıfatıyla karar vermiş, içtihadta bulunmuştur.¹²⁹⁰ Kâdı İyâz, Şâfiî ve Leys'e göre selebin öldüren kişiye ancak beyyine, şahit, yeminle verilebileceğini, İmâm Mâlik'in bunları gerekli görmediğini aktarmaktadır.

Kâdı İyâz, bu rivâyette Şâfiî'yi muhalif olarak konumlandırmış ve cevapları onu merkeze alarak cevap vermiştir. Şâfiî, Ebû Katâde'nin eşyasını alan şahsın sözü ve Ebû Bekir'in, "*Allah'ın aslanlarından birinin hakkını çiğneyerek onun malını sana hiç verir mi?*" ifadesine istinaden iki şahit olduğunu iddia etmektedir. Kâdı İyâz, Ebû Bekir'in olaya tanıklık edenler arasında bulunmadığını ve Hz. Peygamber'in mecliste Ebû Katâde'den şahit de istemediğini ifade etmektedir. Bir başka deyişle, Şâfiî'nin iddia ettiği gibi selebin verilmesi için iki şahidin varlığına gerek olmadığı anlaşılmaktadır.¹²⁹¹

Mâzerî, kamu otoritesi kavramının altını çizmeyi ve delillerini sıralamayı şöyle sürdürür: "*Nitekim Bedir Savaşı'nda Ebû Cehl'i öldürenlerin Muâz b. Amr ile Muâz b. Afrâ olduğu bilinmektedir. Hz. Peygamber'in selebi sadece Muâz b. Amr'a vermesi, yine devlet başkanı sıfatıyla davrandığını göstermektedir. Eğer Ebû Katâde rivâyetinin zahirine göre amel edilseydi, Rasûlullâh öldüren sahâbînin her ikisine de selebi paylaşırdı.*"¹²⁹² Kâdı İyâz, hem Bedir hem Huneyn Savaşı sonrasında seleb dağıtımının Hz. Peygamber'in izni ile gerçekleştiğine dikkati çekmektedir. Yine, "*Eğer selebin hak edilmesi kimsenin iznine bağlı olmadan, bütün zamanları kapsayan dini hüküm olarak tesis edilseydi, sahâbe ve tâbiûnun buna muhalefet etmemesi gerekirdi.*"¹²⁹³ bilgisi ile Mâzerî'yi takip ederek mezhebin fetvasını delillendirme gayreti göstermektedir.

Esasında bu mevzuda "*İhtilafın ana sebebi, Rasûlullâh'ın bu hükmü devlet başkanı sıfatıyla mı, yoksa nübüvvet sıfatıyla mı, verdiği belirlelenememesidir. İmâm Mâlik, Rasûlullâh'ın Huneyn öncesindeki savaşlarında uyguladığı hüküm ile*

¹²⁹⁰ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/12.

¹²⁹¹ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 6/62.

¹²⁹² Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/12.

¹²⁹³ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 6/ 66.

Huneyn’de uyguladığı hüküm arasında nâsih-mensuh ilişkisi kurmamış ve bu konuda yetkiyi devlet başkanına vererek onun iki farklı tatbikat arasında muhayyer olmasına ve Müslümanların maslahatına göre ikisinden birini seçmesine imkân vermiştir. Şâfi’ ise, Rasûlullâh’ın bütün hükümlerini teşriî konumunda gördüğünden, Hz. Peygamber’in bu sünnetini kıyamete kadar baki saymıştır.”¹²⁹⁴

Sahih-i Müslim’de rivâyet edilen bir hadise göre Rasûlullâh’ın huzuruna giren bir hanım, “Yâ Rasûlullâh kendimi sana hibe ettim.” diyerek Hz. Peygamber’in cevabını beklemeye başlar. Bunun üzerine yanında bulunan sahâbîlerden biri ayağa kalkarak, “Eğer sen almayacaksan onu bana nikahla.” diyerek kadına talip olur. Hz. Peygamber bu şahsa mehir olarak verecek bir şeyi olup olmadığını sorar. Üzerindeki ızardan başka herhangi bir eşyası olmadığını dile getiren adama, demirden bir yüzük bile olsa da mehir vermesi gerektiğini beyan eder. Nihayetinde mehir olarak verecek bir şey bulamayan sahâbîye, Hz. Peygamber Kur’ân öğretmesi karşılığında kadını nikahlar.¹²⁹⁵ Hadiste nikah ve mehirlle ilgili hususlara ait bilgiler üzerinden Mâzerî ve Kâdı İyâz hem mezheplerin görüşlerini hem de mezhep içi uygulamaları sunmaktadırlar.

Kâdı İyâz, Hz. Peygamber’in kadına talip olan kişiye mehir olarak verecek bir şeyinin olup olmadığını sorması, Muvatta’da “Ona mehir ver.” şeklinde emir vermesi sebebiyle nikahın ancak mehirle sahih olacağını söylemektedir. Mâlikîlerde mehirin nikahın şartı olduğunu ve diğer mezheplerden bu noktada ayrıştığını tespit ettikten sonra mehir olmaya elverişli malın cinsi hususuna değinmektedir. Ona göre, mehir olarak verilecek malın ekonomik değerinin olması ve kendisinden yararlanılabilmesi, şer’an mal kapsamında sayılan mütekavvim olması, cinsi, vasfı ve miktarının bilinmesi, havadaki kuş veya sudaki balık gibi belirsiz olmaması gerekir. İmâm Mâlik, “İffetli yaşamak ve zina etmemek kaydıyla, mallarınızla (mehir vecibesini göz ardı etmeden) istemeniz size helâl kılındı.”¹²⁹⁶ ve “İçinizden mümin ve hür kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyen kimse, ellerinizin altında bulunan mümin câriye

¹²⁹⁴ Aktepe, *Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, 199.

¹²⁹⁵ Müslim, “Nikah”, 76.

¹²⁹⁶ Nisâ 4/24.

kızlarınızdan alabilir.”¹²⁹⁷ ayetlerinin delâletiyle mehir verilecek malın maddi bir değer taşımasına hükmetmiştir.¹²⁹⁸

Mâzerî, rivâyette yer alan “*Demirden bile olsa bir yüzük ver.*” sözüne binaen mehrin alt sınırını İmâm Mâlik’in “hırsızlık/sirkat haddi” için konan miktara kıyasla çeyrek dinar olarak tespit ettiğini nakletmektedir.¹²⁹⁹ İmâm Mâlik, bu miktarın altında mehri kabul etmemektedir. Kâdı İyâz, Mâzerî’den nakille yukarıdaki malumatı paylaştıktan sonra, Şâfiî, Rebîa, Ebu’z-Zinâd, Yahyâ b. Saîd, Leys b. Sa’d, Müslim b. Hâlid ez-Zencî, İmâm Ahmed, İshâk, Sevrî, Evzâî, İbn Ebû Leylâ, Dâvûd ez-Zâhirî ve Mâlikîlerden İbn Vehb’in eşlerin karşılıklı anlaşmaları durumunda bir dirhemden daha az bir tutar ya da mukabili mal karşılığında nikahlanabileceğini söylediklerini de zikreder. Ebû Hanife on dirhem, İbn Şübrûme ise beş dirhem olarak mehrin alt sınırını, yine “hırsızlık/sirkat haddine” kıyasla tespit etmişlerdir. Bu ayrıntıları paylaşan Kâdı İyâz, devamla bazı Mâlikîlerin “Demirden bile olsa bir yüzük ver” cümlesine “*Demir yüzüğün kıymetinden fazla mehir ver.*” şeklinde anlam yüklediklerini aktarmaktadır.

Mâzerî, mehrin tespiti ile ilgili konulardan sonra Kur’ân öğretimi mehir kapsamında değerlendirilir mi sorusuna cevap aramaktadır. Yine, “*Git, o (kadın) sana ezbere bildiğin Kur’ân ile temlik olundu.*” ifadesini, taraflardan birinin diğerine ödemesi gereken mAlî bir yükümlülük, bedel anlamındaki ivaz kapsamında değerlendirmek gerektiğini düşünmektedir. Yoksa Hz. Peygamber bu cümlesiyle ilgili şahsın bildiği Kur’ân sebebiyle nikahlanabileceğini kastetmemiştir. Eğer böyle olsaydı kadın, tAlip olan şahsa hibe edilmiş olurdu ki, bu durum yalnızca Rasûlullâh’a has özelliklerdendir.¹³⁰⁰

Mâzerî, bir kadının sadece Hz. Peygamber için kendini hibe edebileceği düşünmekte “*Ayrıca, diğer müminlere değil de sana has olmak üzere, mehirsiz olarak kendini Peygamber’e bağışlayan, Peygamber’in de kendisini nikâhlamak istediği herhangi bir mümin kadını da (Sana helâl kıldık.).*”¹³⁰¹ ayetine işaret etmektedir. Yine, temlik kelimesini ivaz kavramıyla ilişkilendirmiş, yukarıdaki cümlenin mehir

¹²⁹⁷ Nisâ 4/25.

¹²⁹⁸ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 4/579.

¹²⁹⁹ Mâzerî, *el-Mu’lim*, 2/150.

¹³⁰⁰ Mâzerî, *el-Mu’lim*, 2/148.

¹³⁰¹ Ahzab 33/50.

mukabilinde evlenmeye delâlet edeceği ve hibe lafzıyla nikah akdedilemeyeceği çıkarımını yapmıştır.

Kâdı İyâz, Kur’ân öğretiminin mehir sayılabileceğine fetva vermektedir. Zira bu mevzuda İmâm Mâlik’ten böyle bir rivâyet bulunmaktadır. İmâm Mâlik’in “*Eşyanın faydası da mehir olabilir.*” şeklinde daha sonra kaide hAline gelecek görüşüne katılmaktadır. Atâ’nın naklettiği, “*Ona yirmi ayet öğret.*” ve “*Git, ona Kur’ân öğret.*” rivâyetlerinin bu kanaati desteklediğini savunmaktadır. Sözüne devamla “*أَذْهَبَ فَقَدْ*” cümlesinde bulunan “ب” harfinin ta’lil anlamı içerdiğini söylemektedir.¹³⁰² Yani Kur’ân öğretiminin bir maddi karşılığı olmaksızın, öğretim karşılığındaki bereket, hayır mehir sayılabilecektir.

Bu değerlendirme ışığında Mâzerî’ye göre, mehir ekonomik değeri olan maldan verilebilir. Konu ile ilgili rivâyeti bu doğrultuda yorumlamıştır. Kâdı İyâz’a göre ise Kur’ân öğretimi manevi bereketi mukabilinde düşünülerek mehir yerine sayılabilir. Bu sonuca ulaşmasının sebebi, rivâyetin zahir manası ve İmâm Mâlik’in “*Eşyanın faydası da mehir olabilir.*” sözü olmuştur. Esasında İmâm Mâlik’ten Kur’ân öğretiminin mehir olacağı ve olamayacağına dair iki ayrı rivâyet bulunmaktadır. İmâm Mâlik’in, “*Kur’ân öğretim mukabilinde alınacak parayı mehir olarak telakkisi*”¹³⁰³ ve “*Kur’ân öğretimini mehir olarak kabul etmediği görüşünün daha itimada şayan olduğu bilgisi*”¹³⁰⁴ mevcuttur. Kur’ân öğretiminin mali bir bedel karşılığında olması ve mehrin ekonomik değeri haiz maldan verilmesi görüşü isabetli görünmektedir.

Mâzerî ve Kâdı İyâz, rivâyetlerin mezheplerince te’vil edilmesine ve mezhep içindeki Alimlerin farklı tercihlerine değinmektedirler. Tazir cezası hakkında “*لَا يُجَدُّ إِلَّا فِي حَدِّ مَنْ حُدِّدَ اللَّهُ* / *Allah’ın hadlerinden biri hariç, bir şahsa on kamçıdan fazla vurulmaz.*”¹³⁰⁵ hadisinde Mâzerî, Mâlikî mezhebi içerisinde ihtilafın olduğunu beyan etmektedir. Mezhep Alimleri, hadisi Rasûlullâh zamanına hasrederek te’vil etmeyi yeğlemişlerdir. Sahâbe uygulamasını bu konuda belirleyici sayan Mâlikî mezhebi mensupları, Hz. Ömer’in bir kimseye on kamçıdan daha fazla had

¹³⁰² Kâdı İyâz, *İkmâl*, 4/581, 584.

¹³⁰³ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullâh İbn Abdilber, *Fethu’l-Mâlik bi tebvîbi’t-Temhîd*, thk. Mustafa Samîra (Beyrût: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1998), 7/177.

¹³⁰⁴ Mevlana Muhammed Zekeriyâ Kandehlevî, *Evcezü’l-mesâlik ilâ Muvatta’i Mâlik* (Beyrût: Dârü’l-Fikr, 1989), 9/294.

¹³⁰⁵ Müslim, “Hudûd”, 40.

uygulatmasından ve yüzüğüne hadle ilgili ayeti nakşetmesinden dolayı ukubât alanında belirlenen haddten fazla cezanın uygulanabileceğine karar vermişlerdir. Mâzerî, ayrıca “Allah’ın hadlerinden biri” kapsamına bütün haram kılınan bütün konuların girdiği şekilde mezhep içerisinde başka bir yorumun olduğunu da nakletmektedir.¹³⁰⁶

Kâdı İyâz, mezhep Alimlerinden Eşheb el-Kaysî’nin (ö. 204/820) bu ve bunun gibi rivâyetleri esas alarak had cezalarında on sopa vurulmasına kanaat getirdiğini nakletmektedir. Mezhep içinde ihtilafla birlikte İmâm Mâlik’e göre, suçun niteliği ve fiili işleyen şahsın diyanetine bağlı olmak kaydıyla haddi belirleme yetkisi devlet başkanına aittir.¹³⁰⁷

3.2. İhtilaflı Hadislere Yaklaşımları

Sözlükte “bulanık olmak, iç içe geçmek, karışmak” manalarına gelen işkâl; “Eşyadaki karışıklığı ortaya çıkarma ve birbirine karışan iki rengi belirtme” anlamında kullanılmıştır.¹³⁰⁸ İstılâhi olarak müşkil “anlaşılması ve açıklanması güç bir ifade içeren hadîs; nokta, hareke ve i’rab yönünden güçlük arz eden kelime” şeklinde tanımlanmıştır.¹³⁰⁹ Bazı Alimler bir hadîsin ayete, akla, hisse ve vakıya muhalif olmasını müşkilü’l-hadis olarak nitelendirmişlerdir.¹³¹⁰ Kâdı İyâz, hadîs öğrencisinin talep etmesi gereken hususları sıralarken hadîsin, müteârızı ile müşkilini bilmek şeklinde bir ayrıma gitmektedir.¹³¹¹ Müteârız kelimesinden muhtelifü’l-hadîs terimini, müşkil kavramından müşkilü’l-hadîsi kastetmektedir. Onun bu tespitinden bu kavramları, hadis ilminin iki ayrı alt başlığı olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Zira iki kavramın benzerlikleri yanında umum-husus yönüyle birtakım farklılıkları vardır.

Ayrıldıkları hususları Abdullâh Aydınlı şöyle sıralamaktadır: “*Muhtelifü’l-hadîs, hadisler arasındaki çelişkileri ve aykırılıkları incelerken, müşkilü’l-hadîs sadece hadisler arasındaki çelişkileri değil hadîsin anlaşılmasını zorlaştıran her*

¹³⁰⁶ Mâzerî, *el-Mu’lim*, 2/397-398.

¹³⁰⁷ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 5/547.

¹³⁰⁸ İbn Manzûr, “ş-k-l”, *Lisânü’l-Arab*, 11/356; Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb, *Firûzâbâdî, el-Kâmûsu’l-muhît* (Beyrût: Müessesü’r-Risâle, 2005), 1019.

¹³⁰⁹ Abdullâh Aydınlı, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, 225.

¹³¹⁰ Fethüddin Muhammed, *Beyânünî, Müşkilü’l-hadis: Dirâse te’siliyye muâsıra* (Kahire: Dârü’s-Selâm, 2012), 11-23.

¹³¹¹ Kâdı İyâz, *el-İlmâ*, 5.

hususunu konu edinir.¹³¹² Başka bir rivâyete aykırı görünmese bile bir hadisin metninde karşılaşılan anlaşılma güçlüğü yine müşkilü'l-hadîs kapsamında incelenir. Muhtelifü'l-hadîsi de içeren müşkilü'l-hadîs alanı ise akaid ve kelâm ilmini de ilgilendirir.”¹³¹³ Hadis literatüründeki örneklerin çoğunlukla akaid ve kelâm sahasından verildiği bir vakıdır ve Mâzerî ve Kâdı İyâz da müşkilü'l-hadîs konusuna bu doğrultuda değinmişlerdir.

Hadiste yer alan kelimelerin hakikat-mecaz kullanımına açık olması sebebiyle rivâyetin anlaşılması zorlaşabilir. Abdullâh b. Ömer'in, “*Namaz kılmak için güneşin doğuşu ve batışını beklemeyin! (Namazı o vakitlere bırakmayın.) Çünkü güneş şeytanın iki boynuzu arasından doğar.*”¹³¹⁴ rivâyeti bu hususta misal verilebilir. Bu hadise ilişkin Kâdı İyâz, hakikat-mecaz yorumunun mevcut olduğunu, Dâvud ez-Zâhirî'nin de içinde olduğu bazı Alimlerin bu lafzı hakikat manasında kabul ettiklerini nakletmektedir. İyâz, “*Güneşin şeytanın iki boynuzu arasından doğduğuna/battığına dair*” açık haberlerin varid olması dolayısıyla lafzı zahire bağlı kalarak anlamıştır. Bu haberlere göre güneş, batış anında Cenâb-ı Hakk'a secde etmek ister, şeytanın engel olması üzerine onun iki boynuzu arasında batar. Zira güneş batarken şeytan başını güneşe yaklaştırır, sanki iki boynuzu varmış da onun arasından güneş batıyormuş gibi görünür. Bu esnada Allah, güneşin altında şeytanı yakar.¹³¹⁵

Bu bilgileri verdikten sonra Kâdı İyâz, “*Güneşin şeytanın iki boynuzu arasından doğuşu/batışı*” ifadesini mecazî olarak anlayanların da olduğunu şöyle nakleder: “*Güneşin doğuşu ve batışı esnasında, Allah'ı bırakıp şeytana tapan bir grup*

¹³¹² Abdullâh Aydın, “Muhtelifü'l-Hadîs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/75.

¹³¹³ İbrâhim M. el-Hifnâvî, *et-Te'âruz ve't-tercîh 'inde'l-usûliyyîn ve eseruhümâ fi'l-fıkhî'l-İslâmî* (Mansûre: Dâru'l-Vefa, 1987), 29.

¹³¹⁴ Müslim, “Salâtü'l-Misâfirîn”, 290. “Güneşin şeytanın iki boynuzu arasından doğması” ibaresinin bulunduğu rivâyetler için bk. Müslim, “Mesâcid”, 173, 195.

¹³¹⁵ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 2/587. Şeytanın güneşin altında yakılmasına kısaca değinen Kâdı İyâz, tespit edebildiğimiz kadarıyla bu rivâyeti İbn Abdilber'den almıştır. O, bu rivâyeti isnatsız bir şekilde şöyle nakletmektedir: “Güneş, yetmiş bin melek gelip kendisini zorlayana kadar doğmamakta diretir. Melekler kendisine “doğ doğ” diye emredince, “Allah'ı terk edipte bana tapan bir kavmin üzerine doğmayacağım” diye mukabelede bulunur. Ardından bir melek gelir ve Allah'ın kendisine doğmasını emrettiğini bildirir. Bunun üzerine Güneşte ademoğlunu aydınlatmak için ışığını yayar. Bu sırada şeytan gelir ve onun doğmasına engel olmaya çalışır. Fakat başarılı olamaz ve Güneş onun iki boynuzu arasından doğuverir. Böylece Allah, şeytanı Güneş'in altında yakar. Daha sonra Güneş, secde edene kadar batmaz. Şeytan gelip onun secdesine mani olmaya çalışsa da başarılı olamaz ve ardından Güneş o'nun iki gözünün arasından batar. Allah'ta onu Güneş'in altında yakar.” Bk. İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 1/105.

vardır. Hz. Peygamber işlerinde kafirlere benzemeyi kerih görür ve bundan kaçınırdı. İbadet etme zamanı bakımından da onlara muhalefet etmek için bu vakitlerde namaz kılmayı yasakladı.” Nitekim bu görüşte olanların kanaatlerini “İkinci namazını kıldıktan sonra güneş batıncaya/kavuşuncaya kadar namaz kılma. Çünkü güneş şeytanın iki boynuzu arasından batar. O zaman kâfirler güneşe secde ederler.”¹³¹⁶ rivâyetinin desteklediğini ilave etmektedir.

Mâzerî, hadisin şerhinde farklı görüşlerin olduğunu kaydetmekte, “şeytanın iki boynuzu” ifadesi ile bazı Alimlere göre şeytanın hizbi ve ona tabi olanlar; bazılarına göre şeytanın kuvveti ve galebesi olarak isitâre ile anlaşıldığını aktarmaktadır. Şeytanın kuvveti şeklinde yorumlayanlara göre, Kur'an-ı Kerîm’de geçen “وما كنا له مقرنين”¹³¹⁷ ayetindeki مقرنين ifadesi güç/kuvvet anlamında, hadisteki “boynuz” kelimesiyle istiḥat yapılabilir. Başka bir görüşe göre, “güneşin şeytanın iki boynuzu arasından doğuşu/batışı ile” şeytanın boynuzunun iki tarafı kastedilmiştir.¹³¹⁸

Mâzerî’nin işaret ettiği “şeytanın boynuzu” istiâresini Kâdı İyâz şöyle izah etmektedir: “Güneş, şeytanın güçlendiği vakitlerde doğar/batar. Çünkü kafirler güneşin doğuşunu/batışını gözetlemek suretiyle ibadetlerini yerine getirmektedirler. Güneşe tapan ve ona secde eden bir topluluk, bu zamanlarda Allah’ı bırakıp güneşe secde edenler şeytanın yandaşlarıdır, bu failer bir nevi şeytan işini üstlenmekte ve bu ibadetle şeytan bunları tasallutu altına almaktadır. Başka bir deyişle bu rivâyette fiilin kötülüğü şeytanla temsil edilerek istiâreye başvurulmuştur.”¹³¹⁹

Kâdı İyâz’ın, hadisin hakikat-mecaz yorumlarını detaylandırmış olmasına rağmen hakikat manasını tercihe yöneldiği görülmektedir. Mâzerî ise, mecaz te’vilatı peş peşe sıralamasına karşın kısa bir cümle ile zahiri manasına değinmesi, ifadeyi istiâre/kinaye olarak anladığını düşündürmektedir.

Her dönemde tartışma konusu olmuş, manası kapalı sayılan “Allah Adem’i kendi suretinde yaratmıştır.”¹³²⁰ rivâyeti üzerine Mâzerî’nin ciddi zihni, ilmî mesâi

¹³¹⁶ Müslim, “Salâtü’l-Misâfirîn”, 294.

¹³¹⁷ Zuhurf 51/13.

¹³¹⁸ Süleyman Besler, “Güneş’in Şeytan’ın İki Boyunuzu Arasından Doğması ve Batması ile İlgili Rivâyetlerin Tahlili”, *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5 (2018), 65.

¹³¹⁹ Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed Hattâbî, *Garibü’l-hadis*, thk. Abdulkerim İbrahim el-Ğarbâvi (Dımaşk: Dâru’l-Fikr, 1982), 1/726.

¹³²⁰ Müslim, “Birr”, 115; “Cennet”, 28.

harcadığı görülmektedir. Mâzerî “على صورته” kelimesindeki “ه/hu” zamirinin mercii konusunda ihtilaf cereyan ettiğini bildirmektedir. Zamirin Allah’a, Adem’e ve yüzüne vurulan şahsa râci’ olması bakımından üç farklı görüş olduğunu ifade etmektedir.

Birinci yorum, bu zamirin mercii Cenâb-ı Hak olarak görenlerdir. Mâzerî, bu kanaatlerini “*Âdemoğlu, Rahmân sûretinde yaratılmıştır.*”¹³²¹ rivâyetine dayandırdıklarını söylemiş, “*Bu rivâyet bu şekilde sabit değildir, mana ile rivâyetten kaynaklı bir hatadır.*” değerlendirmesiyle “Rahmân’ın suretinde” ziyadesinin sıhhatini kabul edenlere şiddetle karşı çıkmıştır. Bu yanlışlığın râvi tasarrufu sebebiyle meydana geldiğini eklemiştir.¹³²² Yine bu hadisi mesnet kabul ederek inşa edilen vahdet-i vücud düşüncesinin muhaddislerce zayıf görüldüğüne de temas etmektedir.

Mâzerî, bu hadise zahiri tarafından yaklaşan ve “*Allah’ın bir sureti vardır fakat diğer yaratılmışların suretine benzemez.*” diyen İbn Kuteybe’ye, bu yorumuyla “*Allah cisimdir, ancak diğer cisimlere benzemez.*” görüşünü savunan Mücessime’ye benzediğini söyleyerek karşı çıkmaktadır. Mâzerî, muhdes olan suretin terkiib ifade ettiğini mürekkebin olanın ise hâdis olduğunu¹³²³ ve bunun Allah için düşünülemediğini belirterek te’vilin yanlışlığını ispata çalışmıştır. Ona göre, cümledeki zamirin Allah’a izafe edilmesinin iki açıklaması vardır. Birincisi: Hayvanlardan insanı ayıran akıl ve konuşma gibi sıfatlarla Allah’ın subuti sıfatları ilişkilendirilmiştir. Son tahlilde cümlenin anlamı “*Allah, Âdem’i kendi sıfatları üzere yarattı.*” şeklinde olmaktadır. İkincisi: Zamirin Allah’a raci olması teşrif ve ihtisas içindir. “*بيت الله / Allah’ın evi*” ya da “*ناقة الله / Allah’ın devesi*” gibi benzeri terkiplerde de -bu yönde- izafe edilen varlığa şeref kazandırmaya matuf bir kullanım mevcuttur.¹³²⁴ Bu açıklamaların ardından Mâzerî, yanlış anlamının önüne geçmek için şu tesitte bulunur: “*Hz. Adem’in yaratılışı ile ilgili rivâyette, râvilerin malum*

¹³²¹ Süleymân b. Ahmed Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kEbûr*, thk. Hamdi b. Abdilmecid es-Silefî (Musul: Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, ts.), 12/430, hadis sy 13580.

¹³²² İbn Fûrek, “Rahmân’ın sûreti üzere yarattı” şeklindeki rivâyeti çoğunluğun galat olarak gördüğünü ve reddettiğini beyan etmiştir. Detaylı bilgi için bk. Ebû Bekir Muhammed b. Hasan, İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadis ve beyânuhu*, thk. Musa Muhammed Ali (Beyrût: Alemü’l-Kütüb, ts.). 45-46

¹³²³ Muhdes, kelâm ilminde sonradan yaratılanlar anlamına gelmektedir. Muhdes, cevherse basit yapıda bulunur, ya da mürekkebin olup cisim olur. Başta Cenâb-ı Hakk’ın muhdes ve mürekkebin olması düşünülemez. bk. Mesûd b. Fahriddîn et-Teftâzânî, *Şerhu’l-akâid*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire, 1987), 28.

¹³²⁴ Mâzerî, *el-Mu’lim*, 3/299-300.

olduğunu düşündükleri kısımları ihtisar etmeleri sonucunda yanlış anlamalar meydana gelmiştir."¹³²⁵

Üzerinde durduğumuz “/hu” zamirinin merciinin “Âdem” olduğunu kabul eden ikinci bir yorum bulunmaktadır. Kâdı İyâz, “*Allah Âdem'i kendi suretinde yarattı. Onun uzunluğu altmış arşındır. Âdem'i yaratınca (ona): Git de şu topluluğa selâm ver, buyurdu. Bunlar meleklerden bir grup olup oturuyorlardı. 'Sana ne cevap vereceklerini dinle, çünkü bu senin ve zürriyetin için selâm olacaktır.'* dedi. Âdem de giderek: ‘Selâm size!’ dedi. Melekler: ‘Selâm sana, Allah'ın rahmeti de sana!’ dediler. Bu cümleye ‘Allah'ın rahmeti’ sözünü eklediler, cennete her girecek Âdem'in suretinde ve uzunluğu altmış arşın olacaktır.”¹³²⁶ rivâyetinin şerhinde, üzerinde mütalaa ettiğimiz konuya atıfta bulunur. Kâdı İyâz’a göre, bu rivâyete münhasıran “hu” zamiri Adem’e dönmektedir.¹³²⁷

Üçüncü yorum, “hu” zamirinin yüzüne vurulan şahsa raci olmasıdır. Yukarıda zikredilen rivâyetle birlikte “*Sizden biri darp ettiğinde yüze (vurmaktan) sakınsın. Allah senin yüzünü ve sana benzeyenlerin yüzünü çirkinleştirsın, demesin. Zira Cenab-ı Allah Âdem'i onun suretinde yaratmıştır.*”¹³²⁸ rivâyetinin bu tariki, hadiste yasaklanan fiillerin illetini izah etmektedir. Çünkü yüzü kullanılarak kendisine küfredilen ya da vurulan şahsın yüzü, Âdem’in yüzünün bir benzeridir. Bu benzerlik dolayısıyla saygıya layıktır.¹³²⁹

Kâdı İyâz, “hu” zamirinin bu rivâyette yüzüne vurulan şahsa raci olduğunu düşünmektedir. Zamirin mercii bu doğrultuda anlaşıldığında sorunun ortadan kalkacağını beyan etmektedir. Hadisle alakalı müşkilat, “*Allah, Adem'i kendi sûretinde yaratmıştır. Onun boyu altmış zira idi.*”¹³³⁰ şeklindeki Buhârî tarikininde de içinde olduğu diğer rivâyetlerde zamirin merciiine dair herhangi bir açıklamanın olmamasından kaynaklanmaktadır.¹³³¹

¹³²⁵ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/302.

¹³²⁶ Müslim, “Cennet”, 28.

¹³²⁷ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 8/374.

¹³²⁸ Müslim, “Birr”, 115; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 8/88.

¹³²⁹ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/300.

¹³³⁰ Buhârî, “İsti'zân”, 1.

¹³³¹ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 8/91.

Yukarıdaki değerlendirmeler doğrultusunda, Mâzerî üç vecihten zamirin Allah'a döndüğüne kanaat getirmiş, "kendi suretinde" kelimesinin Cenab-ı Hakkın sıfatları ve izafetin teşrif ve hürmet için kullanıldığını savunmuştur. Kâdı İyâz, *Sahih-i Müslim*'de "Birr" ve "Cennet" bâblarında geçen rivâyetleri, hadislerin bulunduğu bağlamın dışına çıkmadan değerlendirmiştir. "Kişinin yüzüne vurulmasının nehyi" ile ilgili rivâyette "hu" zamirinin yüzüne vurulan şahsa döndüğünü ifade etmiştir. Hz. Âdem'in yaratılışı ile ilgili hadiste, zamirin merciinin Hz. Âdem olduğunu beyan etmektedir.

Konunun girişinde hadislerin akla, vakıya aykırı olması durumunda bu hadislerin müşkilü'l-hadîs kapsamında değerlendirildiğinden söz etmiştik. Bu tür rivâyetlere karşı Mâzerî ve Kâdı İyâz'ın aklî çıkarımlarda bulunduğuna şahit olmaktayız. Örneğin; "*Ölüm meleği Hz. Mûsa'ya (a.s.) geldi ve ona Rabbine icabet et!*", dedi. Bunun üzerine Hz. Mûsa ölüm meleğine bir tokat atarak onun gözünü çıkardı. Melek hemen Allah'ın huzuruna geri dönerek, "*Beni, sana kul olan ancak ölümü istemeyen bir kimseye gönderdin ve o benim gözümü çıkardı.*" dedi. Allah gözünü ona iâde ettikten sonra, "*Geri dön ve kuluma, 'Hayat mı istiyorsun? Eğer hayat istiyorsan elini bir öküzün sırtına koy, elin ne kadar kılın üzerini kaplarsa onlar sayısınca daha yaşayacaksın' de!*" buyurdu. Haberi alan Hz. Mûsa; "*Sonra ne olacak?*" diye sordu ve melekten "*Öleceksin!*" yanıtını aldı. "*O halde şimdi, yakinken (öleyim)*" dedi ve "*Rabbim! Beni Arz-ı Mukaddes'e bir taş atımı kadar yakınlıkta bir yerde öldür.*" diye nidâ etti. Rasûlullâh: "*Eğer ben orada olsaydım, size onun yol tarafında bir kırmızı tepe civarındaki kabrini gösterirdim.*"¹³³² rivâyeti idraki çok kolay olmayan hadislerdendir.

Mâzerî, bu hadisin âlimler tarafından üç şekilde anlaşıldığını şöyle sıralamaktadır: "*Birincisi, Hz. Musâ'ya Azrâil'e tokat atması için Allah'ın izin vermesi imkân dahilindedir. Bu çerçevede düşünüldüğü takdirde, atılan tokat meleğ için bir imtihan olmaktadır. İnsan görünümünde geldiğinden dolayı, Hz. Musâ'nın vurduğu göz hayali bir gözdü.*" Bu cevabı Mâzerî tatmin edici bulmaz. "*İkincisi, tokat hadisesi Hz. Musâ'nın tartışmada ölüm meleğine üstün geldiğini ifade eden mecâzî bir anlatım içermektedir. Biri diğerine karşı getirdiği delil ile üstünlük sağladığı zaman "*

¹³³² Müslim, "Fedâil", 157,158.

”فقع فلان عين فلان“ denmesi bu sebeptir. Ancak bu açıklamayı da zayıf görmüştür. Çünkü hadîsin metninde “فرد الله إليه عينه/ Allah ona gözünü iade etti” denmektedir. Mecâza hamledildiğinde ortaya çıkan “Allah ona hüccetini/delîlini iâde etti.” anlamı uzak ihtimal olmaktadır. Üçüncü yorum, Hz. Mûsa Azrâîl’in Allah tarafından görevlendirilen bir melek olduğunu bilememiştir. Dolayısıyla ölüm meleğini, kendi canına kasteden bir insan zannetti. Kendini savunurken kasıtsız, gözünü çıkardı. Metinde geçen “صكه” lafzı da bunu teyit etmektedir. Hadîste Hz. Mûsa’nın kasta dâir bir açıklama ya da emare bulunmamaktadır.”¹³³³ Mâzerî, Hz. Mûsâ’ya gelenin melek olduğunu bilememesi sebebiyle insan sanarak tokat atması yorumuna katıldığını beyan etmektedir. Kâdı İyâz da Mâzerî ile bu mevzuda aynı kanaati paylaşmaktadır. O, “Hz. Mûsâ’nın kardeşi Hârûn’un saçından ve sakalından çekmesi, Azrâîl’e atılan bu tokattan az değildir. Nitekim ölüm meleği muazzam bir varlık olduğu gibi, Hz. Hârûn da yüce bir peygamberdir. Alimlere göre, bir nebî herhangi bir melekten daha faziletlidir.”¹³³⁴ açıklamaları ile ölüm meleğini insan zannedip atılan tokadın mümkün olacağını ifade eder.

Mâzerî ve Kâdı İyâz müşkilü’l-hadîs bahsine eğildiklerinden daha fazla muhtelifü’l-hadîs mevzusuna yoğunlaşmışlardır. Müelliflerin bu konuya bakışlarını sunmadan muhtelifü’l-hadîs’in çerçevesini vermenin faydalı olacaktır. Muhtelifü’l-hadîs’e ilk defa değinen Şâfiî bu kavramı: “Bir yönden de olsa, ikisiyle birden amel etmek imkânı bulunduğu sürece hadisler arasında ihtilaf olduğu söylenemez. Asıl muhtelif, aynı meseleyi biri helal, diğeri de haram kıldığı için birini terk etmedikçe diğeriyle amel etme imkânı bulunmayan hadislerdir.”¹³³⁵ şeklinde tarif etmektedir. Onun yaptığı tanımdan hareketle teâruzun hakikî olması gerekmektedir ve hadislerin vahiy kontrolünde olması, şeriatte tenâkuzun olmaması, Hz. Peygamber’in hatadan korunmuş olması¹³³⁶ gibi gerekçelerle yukarıdaki tanımı yapmış olmalıdır.

Günümüzde yapılan ıstılahi tanım: “Hadislerin zahirinde görülen muhalefeti ifade eden bu kavram, zahiren birbirine zıt görünüp de dikkatle tetkik edildiğinde

¹³³³ Mâzerî, *el-Mu’lim*, 3/230-232.

¹³³⁴ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 7/352.

¹³³⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, 213; İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 32.

¹³³⁶ Çakan İsmail Lütfi, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, 98.

aralarını cem etmek mümkün olan hadisleri telif etmek, cem ve telif imkânı yoksa nesh durumunu araştırmak, neshe dair herhangi bir delil bulunmazsa da en çok tercih edilenle amel etme sürecidir.”¹³³⁷ Bu tanımları yapanlarca hadisler arasında hakiki anlamda teâruzun meydana gelmeyeceği anlaşılıyor.

Muhaddisler zahiren var olan teâruzu cem ve telif, nesh, tercih, tevakkuf gibi yöntemlerle çözüme yoluna gitmişlerdir. Cumhûr, Hanefiler ve muhaddislere göre yukarıdaki çözüm yollarının değişmesi teorik bir sıralama düzeyinde kalmıştır. Ancak bütün Alimlerin teâruzu gidermek adına yoğun çaba içerisinde olduklarını söylemek mümkündür. Mâzerî ve Kâdı İyâz da şerhlerinde zahirde bulunan tenâkuzun hakikatte olmadığına dair tespitlerini kaydetmişlerdir. Bazen *Sahîh-i Müslim*'deki hadisler arasında, bazen de diğer hadis külliyyatında bulunan hadisler arasında teâruz vaki olabilmektedir. Mâzerî'nin eserinin hacmi düşünüldüğünde fikhî hadisler muvacehesinde ihtilafı rivâyetlere ciddi mesai harcadığı söylenebilir. Kâdı İyâz konu ile ilgili farklı âsârı zikretmekte aralarında, varsa bir tenâkuz, buna muhakkak işaret etmektedir. Her iki müellifin tenâkuzu giderme yollarından en çok başvurdukları yöntem te'vil, bir başka ifade ile cem ve telifdir.

¹³³⁷ Ahmed Naim-Kâmil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı*, 1/251; Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, 268.

3.3.1. Cem ve Telif

Cem kelimesi, dağınık vaziyette bulunan bir şeyin toplanması, bir araya getirilmesi anlamına gelir.¹³³⁸ İstilahi olarak, birbirine muâriz olarak görünen hadisleri te'ville her iki hadise amel etme imkânı tanıyan bir yöntemdir. Bu yönetime işlerlik kazandırabilmek için öncelikle bu iddiaya kaynaklık eden hadislerin sıhhatlerinin birbirine denk olması icap etmektedir. Böyle bir eşitlikten bahsediliyorsa, bu takdirde cem ve telifin alt kategorileri; âmm bir ifadeyi tahsis etme/ geneli özelleştirme, mutlak olanı takyid etme, hadislerin farklı duruma ve hadiselerle ait olduğunu gösterme (haml/te'vil) yöntemlerinden biriyle muâraza giderilir.

3.3.1.1. Teâruzu Tahsisle Giderme

Teâruz halindeki hadislerin cem ve telif kapsamında çözüm yollarının başında tahsis gelmektedir. Tahsis, âm bir lafzın anlamının bu lafız kapsamına giren fertlerden bir kısmıyla sınırlandırılmasını ifade eder.¹³³⁹ Hadisin hadisle, hadisin Kur'ânla, kıyas ve örflerle tahsisi gibi çeşitleri bulunmaktadır.

Âmm bir ayetin kapsamındaki fertlerden bir kısmını onun dışına çıkaran muhassıs ayet ve buna destek olan karine hadis olabilir. Örneğin Sübey'a binti'l-Hâris el-Eslemî hamile iken eşi Sa'd b. Havle Veda Haccı'nda vefat eder. Sübey'a, üzerinden çok geçmeden çocuğunu dünyaya getirir. Nifasının sona ermesiyle kendisine dünürücü gelir. Bu mevzuya şahit olan Ebu's-Senâbil b. Ba'kek, kocasının ölümünün üzerinden dört ay on gün geçmeden evlenemeyeceğini iddia eder. Sübey'a, bu konuyu sormak için Hz. Peygamber'e gider. O da doğumla birlikte evlenmesinin helâl olduğunu açıklar.¹³⁴⁰

Mâzerî, Mâlikî mezhebinin hamile kadının dört ay on gün vefat iddetinden önce doğum yapması halinde iddetin doğumla biteceğini benimsediğini belirtir. Akabinde *“Gebe olanların bekleme süreleri ise doğum yapımlarıyla sona erer.”*¹³⁴¹

¹³³⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “Cem’ ”, 3/631.

¹³³⁹ Ferhat Koca, “Tahsîs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/432.

¹³⁴⁰ Müslim, “Talâk”, 56.

¹³⁴¹ Talâk 65/4.

ayetin gerek vefat iddeti, gerek boşama iddeti olsun umum ifade eden bir ayet olduğunu belirtir. “İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri kendi başlarına (evlenmeksizin) dört ay on gün beklerler.”¹³⁴² ayeti ise kadının hamile olanları ve olmayanları kapsamı bakımından âmm bir ifadedir. Bu iki ayetin umumu ise birbirine muâırızdır. Mâlikî ashabının da içinde olduğu bazı fakihler iki iddetten süre bakımından uzun olanın tercih edilmesini benimsemişlerdir. Bu görüş sahiplerine göre, kadın vefat iddetinden önce doğum yaparsa dört ay on günü tamamlayacak, vefat iddetinden sonra doğum yapacaksa doğuma kadar iddetini tehir edecektir. Bu uygulama ile her iki ayete tatbik imkânı tanınmaktadır.¹³⁴³

Mâzerî, vefat iddeti ile doğum süresinden uzun olan müddetin esas alındığını zikretmiş, bu görüş sahiplerinin kimler olduğunu açıklamamaktadır. Kâdı İyâz, mevzuyu tafsilatlandırarak sahâbeden Hz. Ali ile İbn Abbas’ın Mâlikî otoritelerinden Sahnûn’un bu kanaatte olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte İbn Abbas’ın bu görüşünü daha sonra terk ettiğini de eklemektedir.¹³⁴⁴ Mâzerî ve Kâdı İyâz, konunun daha iyi anlaşılması için bu bilgileri serdettikten sonra ayetlerin umum-husus teâruzuna temas etmişlerdir.

Mâzerî, İbn Mesûd’dan Talak Sûresi’nin Bakara Sûresi’nden sonra nazil olduğunu ve her ikisinin de âmm lafız manasını barındırdığını aktarmaktadır. Yine Mâzerî, umum ifade eden iki lafzın birbiriyle teâruz etmesi halinde usulcülerin ekserisine göre, tercihe sebep bir karine olmadıkça her iki lafzı cem ederek onlarla hükmetmenin gerekli olduğunu beyan etmektedir. Ona göre buradaki tercihe karine sayılacak unsur Sübey’a hadisidir. İbn Mesûd’un da ifade ettiği gibi vefat iddetini belirleyen Bakara suresindeki ayeti¹³⁴⁵, hamileliğin bitmesiyle iddetin de biteceğini belirten Talak suresindeki ayet¹³⁴⁶ tahsis etmiş, kocası ölmüş hamile kadının iddetinin doğumla sona ereceği hükmü ortaya çıkmıştır.¹³⁴⁷

¹³⁴² Bakara 2/234.

¹³⁴³ Mâzerî, *el-Mu’lim*, 2/206.

¹³⁴⁴ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 5/ 64.

¹³⁴⁵ Bakara 2/234.

¹³⁴⁶ Talâk 65/4.

¹³⁴⁷ Mâzerî, *el-Mu’lim*, 2/207.

Kâdı İyâz ise, İbn Mesûd'un iddia ettiği Talâk Sûresi 4. ayetin Bakara Sûresi 234. ayeti tahsis etmesi için bir delilin olmadığını öne sürer. Sübey'a hadisi Rasûlullâh'ın ömrünün sonuna doğru, Veda Haccı'nda vuku bulduğuna göre, Hz. Peygamber hamile kadının hem vefat iddetinin hem de talak iddetinin doğumla biteceği şeklinde son hükmü bu olayda vermiştir. Bakara Sûresi 234. ayetinin bu hadisle tahsis edildiğini de ilave eder. Bu bakış açısının İbn Mesûd'un te'vilinden daha isabetli olduğunu da kaydeder.¹³⁴⁸ Mâzerî, İbn Mesûd'un te'viliyle ayetin ayeti tahsis etmesi hususunu detaylandırmaktadır. Kâdı İyâz'ın değerlendirmesinde, âmm lafzın zanni değere sahip olması ve yine zanni değere sahip haber-i vâhid tarafından tahsis olabileceğine ilişkin usûlî bir tartışmanın etkilerini görmek mümkündür.

Hadisin hadisle tahsisine örnek olarak Câbir b. Abdullâh'ın devesini Rasûlullâh'a satıp Câbir'in Medîne'ye varıncaya kadar deveye yükünü taşıtmasını istisna etmesi verilebilir. Olay, bir sefer dönüşünde hayvanı hastalanan Câbir'in arkada kalmasıyla cereyan eder. Hz. Peygamber durumu ona sorar, ardından deveyi dürtmesi ile hayvan kendine gelir ve hızlanır. Rivâyetlerde geçen farklı bedellerle hayvanı kendisine bir ukiyye¹³⁴⁹/ bir ukiyye altın ve bir kırat¹³⁵⁰/altı ukiyye¹³⁵¹/ iki ukiyye bir dirhem ya da iki ukiyye iki dirhem¹³⁵²/ dört dinara¹³⁵³ satmasını ister. Câbir Medîne'ye kadar hayvanı kullanma şartı ile satar. Hz. Peygamber bu şartı kabul eder, Medîne'ye ulaştıklarında bahsi geçen değerlerden birini öder ve deveyi Câbir'e hibe eder.¹³⁵⁴ Mâzerî, "Bey' de şartlı satım" başlığından sonra Câbir'in ileri sürdüğü şartı ifade eden kısmı eserine alır.

Mâzerî, bu hadisin mezheplerin akit nazariyelerine etki eden haberlerden biri olduğunu verdiği şu bilgilerle açıklar: *"Hadisin zahirine göre hareket edenler, hayvanın satıcı tarafından binmeyi istisna etmeyi caiz görmüşlerdir. Mâlik, hayvana binilecek mesafenin az olması sebebiyle böyle bir şartı sahih olarak nitelemiştir.*

¹³⁴⁸ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 5/ 64.

¹³⁴⁹ Müslim, "Müsâkât", 109.

¹³⁵⁰ Müslim, "Müsâkât", 111.

¹³⁵¹ Müslim, "Müsâkât", 113.

¹³⁵² Müslim, "Müsâkât" 115.

¹³⁵³ Müslim, "Müsâkât", 117.

¹³⁵⁴ Rivâyetleri topluca görmek için bk. Müslim Müslim, "Müsâkât", 109-117.

*Ancak Ebû Hanîfe ile Şâfiî'ye göre, akdin muktezasından (gereğinden) olmaması sebebiyle bu şart fâsittir. Yine bunlara göre, aktin yolda gerçekleşmesi, önce devenin ve paranın daha sonra Medîne'de verilmesinden dolayı taraflar arasında gerçek anlamda bey' akdi gerçekleşmemiştir.”*¹³⁵⁵

Mâzerî, şartlı satışta Mâlikî ve Hanefî/Şâfiî ayrışmasını umûm-husûs sadedinde şöyle izah eder: *“Hanefî/Şâfiîler ‘Hz. Peygamber şartlı satımı yasakladı.’¹³⁵⁶ hadisi ile ‘Hz. Peygamber istisna satışından nehyetti.’¹³⁵⁷ rivâyetini esas almaktadırlar. Bu hadisleri Allah Rasûlü'nün buradaki fîlinden daha evla görmektedirler. Ancak biz Mâlikîler, hâs lafzın âmm lafzı tahsis etmesi ilkesinden dolayı lafzın delâleti bakımından âmm olan bu iki rivâyeti Hz. Peygamber'in deveyi Medîne'de teslim alma şartı ile yaptığı bey' akdi ile tahsis ediyoruz. Kaldı ki, Hz. Peygamber'in deveyi Câbir'e hibe etmesi birinci akdi bey' olmaktan çıkarmaz. Bu haberdeki ‘Sırtı benim olmak şartıyla’ kaydından dolayı alış-veriş akdinde şartın geçersiz olacağına hamletmek de sahih olmaz.”*

Mâzerî, Hz. Peygamber'den şartlı satım akdini yasaklayan sahih rivâyetleri nakletmiştir. Öte taraftan Câbir'in şartlı satışını Rasûlullâh onaylamıştır. Bu durumda iki rivâyet arasında teâruz meydana gelmektedir. Kendi mezhebi Mâlikîlerin bu haberleri cem ve telif metodunun alt dalı olan âmmı tahsis etmek suretiyle çözdüğünü aktarmaktadır.

Kâdı İyâz, birbirine muâriz hadislerin tahsisle aralarındaki ihtilafın giderilmesini yeterli görmüş olacak ki, Mâzerî'nin açıklamalarını olduğu gibi almış ve buna bir ilavede bulunmamıştır. Ancak rivâyetlerde devenin mukabili meblağın farklı zikredilmesini ihtilaf olarak vurgulamıştır. Müslim, yukarıda geçen rakamları zikretmekle birlikte Buhârî; yüz dirhem, yirmi dinar gibi muhtelif bedellerin de var

¹³⁵⁵ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 2/316.

¹³⁵⁶ Süleymân b. Ahmed, Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Târik b. İvâzullâh b. Muhammed, Abdülmuhsin b. İbrahim el-Huseynî (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ts.), 4/335. hadis sy 4361. Şartlı satışının yasaklandığı başka bir hadis: “Resûl-i Ekrem'in Berîre adındaki câriyenin âzat işleminde velâ hakkının üçüncü kişiye şart koşulması üzerine, “Allah'ın kitabında bulunmayan hiçbir şart geçerli değildir” rivâyetidir. bk. Buhârî, “Büyü”, 73.

¹³⁵⁷ Ebû Dâvûd, “Büyü”, 68; Tirmizî, “Büyü”, 19; Nesâî, “Büyü”, 60.

olduğunu zikretmiştir. Ebû Ca'fer ed-Dâvûdî (ö. 402/1011)'den:¹³⁵⁸ “Bir ukiyye altın miktarı bellidir. Yine bir ukiyye gümüşün de kırk dirhem olduğu nettir. Dolayısıyla bu değişik rakamların ortaya çıkmasının nedeni mana ile rivâyettir.” tespitine yer verir. Kâdı İyâz'a göre, rivâyetlerde bu denli değişik bilgilerin olması o dönemde farklı para birimlerinin kullanılmasından ve paraların da farklı ağırlıkta basılmasından kaynaklanmaktadır.¹³⁵⁹

Kâdı İyâz'a göre, Sâlim b. Ebi'l-Ca'd'dan nakledilen “bir ukiyye altın”¹³⁶⁰ rivâyeti esas alınmalı ve diğer ölçü birimleri buna kıyas edilerek anlaşılmalıdır. Diğer rivâyetlerde mutlak “bir ukiyye” şeklinde geçen ifadeler “bir ukiyye altına” hamledilmelidir. “Beş ukiyye” ifadesi “beş ukiyye gümüş” para demektir. O dönemde bir ukiyye altın, beş ukiyye gümüşe tekabül etmekteydi. Bundan dolayı deve için pazarlığın bir ukiyye altına yapıldığı, beş ukiyye gümüşe satışının yapıldığı çıkarılabilir. Ödeme esnasında Rasûlullâh'ın üzerinde anlaşılan miktara ziyâde yaptığı malumatı vardır. Bir ya da iki dirhem, bir kırat gibi ziyadelerin yapılmış olması ihtimal dahilindedir. Çünkü dinarlar, on kırat veya yirmi kırat gibi ağırlıkta olabiliyorlardı. İki ukiyye karşılığında satış rivâyeti “Bir ukiyye altın mukabilinde satılmış, diğer bir ukiyye Hz. Peygamber tarafından Câbir'e ekstra verilmiş olabilir.” şeklinde te'vil edilebilir. Başka bir rivâyette dört dinar bilgisi bulunmaktadır. Yine o dönemde “bir ukiyye altın” büyük olarak basılmış dört dinara eş değer kullanılmaktaydı ki bu değer üzerinden pazarlık yapılmış, bir ukiyye altına satılmış olabilir.¹³⁶¹ Mâzerî hadisin farklı kaynaklarda yer alan rivâyetlerle teâruzunu gündeme getirmiş ve tahsisle hadisi anlama yoluna gitmişken, Kâdı İyâz *Sahîh-i Müslim*'de yer alan rivâyet farklılıklarını te'vil/haml metodu ile tarihi verilere dayanarak hadislerdeki ihtilafı gidermeye çalışmıştır.

¹³⁵⁸ Tam adı: Ebû Ca'fer Ahmed b. Nasr ed-Dâvûdî el-Esedî'dir. Mağrib'deki Mâlikî imâmlarındandır. Tilimsân'a göç etmiş ve vefatına kadar orada yaşamıştır. Dâvûdî, herhangi bir âlimin rahle-i tedrisinden geçmemiş, kendi gayretiyle fıkıh, hadis, kelâm, Arap dili alanlarında eser verecek düzeye çıkmıştır. *Kitâbü'l-emvâl* bilinen ve günümüze ulaşan eserlerindedir. bk. Kâdı İyâz, *Tertîb*, 12/ 102-104.

¹³⁵⁹ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 5/295.

¹³⁶⁰ Müslim, “Müsâkât”, 111.

¹³⁶¹ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 5/296.

Mâzerî, Kur'ân'ın umum ifadelerinin, haber-i vâhidle tahsis olunabileceği mevzuunda usûl âlimleri arasında bir ihtilafın olduğunu belirtir.¹³⁶² Sözelimi, “*Murdar hayvan, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına kesilmiş, boğulmuş, vurularak öldürülmüş, yuvarlanıp ölmüş, boynuzlanarak öldürülmüş hayvanlarla - henüz canı çıkmadan yetişip kestiklerinizin dışında- yırtıcıların yediği hayvanlar, dikili taşlar önünde (sunaklarda) boğazlanmış hayvanlar ve fal oklarıyla paylaşmanız size haram kılındı.*”¹³⁶³ ayeti anılan konuyla ilgilidir. Bu ayette usûlüne uygun kesilmeksizin veya avlanmaksızın öldürülmüş veya kendiliğinden ölmüş hayvana¹³⁶⁴ meyte denmektedir.

Mâzerî, “*Rasûlullâh'ın hanımlarından birinin bir koyunu varmış. Koyun ölmüş de Rasûlullâh 'Onun derisini alsaydınız da ondan yararlınsaydınız ya.*”¹³⁶⁵ ve “*Deri tabaklandığı vakit temiz olur.*”¹³⁶⁶ buyurmaktadır. Ayette kendiliğinden ölmüş hayvanın haram kılındığı ifade edilmektedir. Hadiste ise leş sayılan hayvanın derisinin tabaklanarak kullanılması beyan edilmektedir. Bu yönüyle ayet ve hadis müteâriz görünmektedir. Mâzerî, her ne kadar usul âlimleri arasında tartışmalı olsa da Kur'ân'ın umumi lafzının bu iki hadisle tahsis edilebileceğini beyan etmektedir. Cumhûr: “*Deri tabaklandığı vakit temiz olur.*” rivâyetini hâs bir ifade olarak tayin etmiş, ayette zikredilen meytenin bütün azalarından derisini istisna ederek helal olduğuna hükmetmektedir. Mâzerî, umum ifade eden bir lafzın hâs bir lafza döndürüleceğini ve hâs lafzın âmm lafzı beyân eden bir yönünün olduğunu söylemektedir.¹³⁶⁷

Mâzerî, üzerinde değerlendirme yaptığı rivâyetleri ayetten bağımsız olarak umum-husus bakımından incelemektedir. Birtakım ilim adamları, Hz. Peygamber'in Meymûne'nin ölmüş koyununun derisini tabaklayarak kullanma tavsiyesinde

¹³⁶² Haber-i vâhidin, Kur'ân'ın umumunu tahsisi ile ilgili görüş ayrılıklarını Fethat Koca şu şekilde özetler: “Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel ile usulcülerin çoğunluğuna nisbet edilen bir görüşe göre haber-i vâhid gerek kitap gerekse mütevâtir veya âhâd sünnette yer alan âm nassı tahsis edebilirken bazı Şâfiî ve Hanbelîler'le Iraklılar'dan bir gruba, bazı kelâmcılara ve Mu'tezile'ye nisbet edilen bir görüşe göre ise haber-i vâhid Kur'an ve mütevâtir sünneti tahsis edemez.” Koca Ferhat, “Tahsis”, 39/432.

¹³⁶³ Mâide 3/4.

¹³⁶⁴ Karaman Hayreddin vd., *Kuran Yolu Tefsiri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay, Ankara, 2020, 2/208.

¹³⁶⁵ Müslim, “Hayz”, 103.

¹³⁶⁶ Müslim, “Hayz”, 105.

¹³⁶⁷ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/381.

bulunmasını -sebebi özel olsa da- hükmü umumileştirip eti yenen hayvanları bu kapsama dahil etmektedirler. Hatta Ebû Yusuf ve Dâvûd ez-Zâhirî bu hadisin umumiliğini o kadar genişletmişlerdir ki, domuzun da derisinin tabaklanmasıyla temiz olacağına hükmetmişlerdir. Bu konuda bazı âlimler âmm lafzın tahsisinde örfün belirleyici olacağını ifade ederek domuzun derisinin kullanmanın örfte yeri olmadığını beyan etmişlerdir. Yine Şâfî, köpeğin derisinin kullanma adeti olmadığından bu hadisi tahsis etmiş ve köpeğin derisinin temiz olmayacağına karar vermiştir.¹³⁶⁸

3.3.1.2. Teâruzu Takyitle Giderme

Mutlak, cinsinin içine giren fertlere tayinsiz ve şümûlsüz olarak delâlet eden has bir lafızdır.¹³⁶⁹ Mukayyet ise muayyen olmayan bir ferdi veya fertleri göstermekle beraber, herhangi bir şeyle kayıtladığına dair delil bulunan lafızdır.¹³⁷⁰ Yemin, zihâr ve Ramazan orucunun kefâretinde azad edilen kölenin Müslüman olup olmayacağı bu kapsamda değerlendirilmiştir. *“Muâviye b. el-Hakem es-Sülemî, cariyesi koyunlarından birini kurda kaptırduğu için ona şiddetli bir tokat atar. Bu olayı Hz. Peygamber’e anlatır ve bu hareketi sebebiyle cariyesini azat etmek istediğini ifade eder. Rasûlullâh câriyeyi kendisine çağırmasını söyler. Ona Allah’ın nerede olduğunu sorar. Cârîye “gökte” cevabını verir. Bunun üzerine şahsa câriyenin mümin olduğunu ve onu azat etmesini tavsiye eder.”*¹³⁷¹

Kâdî İyâz, hadisin zahirine göre tatavvu olarak azat edilen kölenin Müslüman olmasının kafir bir köleye göre daha evlâ olduğunu bildirmektedir. Hata ile adam öldürme kefâretinde mümin olmayan kölenin azat edilmesi, bu emrin yerine getirilmemesi demektir. *وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهَا إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا* / Yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin mümin bir köle azat etmesi ve ölenin ailesine teslim edilecek bir diyet vermesi gereklidir; ancak ölünün ailesi diyeti bağışlarsa o başka.”¹³⁷² ayetindeki köle lafzı “Müslüman” sıfatı ile mukayyet hale getirilmiştir. Yemin, zihâr, Ramazan orucu kefâreti ile alakalı rivâyetler mutlak köle lafzı ile vârid

¹³⁶⁸ Mâzerî, *el-Mu’lim*, 1/382.

¹³⁶⁹ Molla Hüsrev, *Mir’atü’l-usûl şerh-i Mirkatî’l-Vüsûl* (Dersâadet: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1321), 69.

¹³⁷⁰ Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 411.

¹³⁷¹ Müslim, “Mesâcid”, 33.

¹³⁷² Nisâ 4/92.

olmuştur. Kâdı İyâz, adı geçen kafâretler mutlak olarak mı kabul edilecek yoksa hata ile adam öldürme kefarete kıyas edilerek diğer kefareter de “mümin köle” mi azat edilecektir, bu meselenin üzerinde durmaktadır. Mâlik ve Şâfiî'nin adam öldürme kefaretindeki “mümin” kaydını yemin, zihar, Ramazan orucu kefareterine hamlederek “mümin köle” azat edilmesini gerekli gördüklerini nakletmektedir. Mâlik'in Ebû Mus'ab ez-Zührî rivâyeti şöyledir: “Ömer b. el-Hakem Rasûlullâh'a gelerek ‘Ya Resûlallah! Cariyem koyunlarımı güderdi. Yanıma geldiğinde, koyunlardan biri kaybolmuştu. Bu koyunu cariyeme sordum. O da: «Onu kurt yedi» dedi. Koyunu kurdun yemesine üzüldüm. Ben de bir insanım, onun yüzüne bir tokat vurdum. Benim sadece bir cariyem var. Onu azat edecek miyim?» Rasûlullâh cariyeme: «Allah nerede?» dedi. Cariye: « Gökte» Rasûlullâh: « Ben kimim?» diye sordu. Cariye: « Sen Allah'ın Rasûlüsün» dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber: « Onu azat et. Zira o Müslümandır.» buyurdu.”¹³⁷³ Kâdı İyâz, Muvatta'daki “Müslüman” kaydının altına da çizmektedir. Mâlikî ve Şâfiî'nin fetvayı bu rivâyete göre oluşturduklarını ima etmektedir. Hanefilerin sadece hataen insan öldürme kefaretinde mukayyet ifadenin olduğuna, diğer kefareterde mutlak olarak Müslüman olmayan kölenin de azat edilebileceğine kail olduklarını aktarmaktadır.¹³⁷⁴

Mukayyet, kapsamındaki fertleri sınırlandırılmış ve bir sıfatla kayıt altına alınmış bir lafızdır.¹³⁷⁵ Bazen sıfat kelimeyi kayıtlamak için değil de vakıya işaret etmek adına getirilir. Örneğin, “Ümmü Habîbe Hz. Peygamber'in evlenmesi için kız kardeşini ona teklif eder. Rasûlullâh, Ümmü Habîbe'nin kız kardeşinin kendisine helal olmayacağını beyan eder. Bunun üzerine o da Ümmü Seleme'nin önceki evliliğinden üvey kızı olan Dürre binti Ebû Seleme'ye dünürcü olduğunun kulağına geldiğini söyler. Hz. Peygamber, onun terbiyesi altında olmasa bile, süt kardeşinin kızı olması hasebiyle evlenmesinin helal olmadığını ifade eder. Ümmü Habibe'ye, Dürre'nin babası ile kendisini Süveybe'nin emzirdiğini açıklar.”¹³⁷⁶ Mâzerî, Hz. Peygamber'in “Kendileriyle zıfafa girdiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kılındı.”¹³⁷⁷ ayetine atıfta bulunduğunu bildirmektedir. Fakihlerin

¹³⁷³ Muvattâ', “Itk”, 20.

¹³⁷⁴ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 2/466; 4/ 54.

¹³⁷⁵ Zeydân, *el-Vecîz*, 284; Zekiyyüddîn Şabân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 269

¹³⁷⁶ *Müslim*, “Radâ”, 15.

¹³⁷⁷ *Nisâ*, 4/23.

çoğunluğuna göre ayetteki üvey kızların babalığın yanında kalması, onun terbiye ve gözetiminde bulunması genel bir vakıdır, yoksa takyîdî/ kapsamı daraltan bir ifade değildir. Bu durumu Hz. Peygamber, kendi yanında ikamet etmese bile yine de haram olduğunu beyan etmiştir. Bu bilgilerden sonra Mâzerî, çoğunluğun aksine Dâvûd ez-Zâhirî'nin hadisteki ifadeyi mukayyet olarak anladığını, dolayısıyla babalığın evinde bulunmayan üvey kızıyla evlenebileceğine hükmettiğini nakletmektedir.¹³⁷⁸

2.3.1.3. Teâruzu Te'velle Giderme

Birbirine tenâkuz halinde görülen hadisleri ya her ikisini ya da birini te'vel etmek suretiyle aklî ve naklî olarak şerî deliller arasını muvafakat sağlamak cem ve telif metotlarından biridir.¹³⁷⁹ Bir başka deyişle, ihticaca elverişli iki ihtilafı hadisin beraber değerlendirilmesidir.¹³⁸⁰

Sahih'te “*Hastalık bulaşması yoktur, buyuran Rasûlullâh'a bir bedevî 'Yâ Rasûlullâh! O halde benim develerime ne oluyor ki onlar kumda ceylân gibi sağlıklı oluyorlar. Derken uyuz deve gelip aralarına girdiğinde onlara uyuz bulaştırıyor, demesi üzerine Hz. Peygamber: 'Öyleyse ilk uyuz deveye bu hastalığı kim sirayet ettirdi?' diye karşılık vermiştir*”¹³⁸¹ rivâyeti ile biat etmek üzere Medîne'ye gelen Sakîf heyetinde cüzzamlı bir kişiye Hz. Peygamber'in “*Seninle biatlaştık, geri dön.*”¹³⁸² emri ve “*Hasta develerin sahibi, sağlam deve sahibinin yanına getirmesin*”¹³⁸³ rivâyeti arasında Kâdı İyâz ve Mâzerî teâruzun vaki olduğunu kaydetmektedirler. Kâdı İyâz “*Seninle biatlaştık, geri dön.*” rivâyetine Buhârî'deki “*Cüzzamlıdan aslandan kaçır gibi kaçınız.*”¹³⁸⁴ hadisinin muvâfık düştüğünü belirtmektedir.¹³⁸⁵

Mâzerî, Mâlikî Alimlerden bir kısmının “*Hasta develerin sahibi, sağlam deve sahibinin yanına getirmesin.*” rivâyetinin “*Hastalık bulaşması yoktur.*” hadisiyle nesh

¹³⁷⁸ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 2/162,163; Kâdı İyâz, *İkmâl*, 4/533.

¹³⁷⁹

¹³⁸⁰ Üsame b. Abdullâh Hayyat, *Muhtelifu'l-hadîs ve mevki'fu'n-nükkâd ve'l-muhaddisîn minhu* (Mekke-i Mükerrreme, 1986), 142.

¹³⁸¹ Müslim, “*Selâm*”, 101.

¹³⁸² Müslim, “*Selâm*”, 126.

¹³⁸³ Müslim, “*Selâm*”, 104.

¹³⁸⁴ Buhârî, “*Tıb*”, 53.

¹³⁸⁵ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 7/163.

edildiğini savunduklarını aktarmaktadır. Her ne kadar kendi mezhebinden bazıları hadislerden birinin diğerini nesh ettiğini düşünse de Mâzerî bu iki hadisin arasının şöyle bulunabileceğini beyan etmektedir: “*Câhiliye Araplarının hastalığın Allah’ın irade ve fiiliyle değil, tabiatın tesiriyle bulaşmasının vuku bulduğuna dair bir inanca ‘Hastalık bulaşması yoktur.’ cümlesiyle cevap verilmiştir. Dolayısıyla bu karşılık mahlukatın bir fiili yaratamayacağını altı çizilmektedir. ‘Hasta develerin sahibi, sağlam deve sahibinin yanına getirmesin.’ hadisinin, mevzuya Allah’ın fiil ve iradesi yönünden bakıldığında önem kazandığı tespitine yer vermektedir. Zira hasta develerin sağlam develere hastalığı bulaştırması, Allah’ın halk etmesi adetindedir.*”¹³⁸⁶

Kâdı İyâz, Rasûlullâh’ın cüzzamlı kimsenin biatının alındığını kabul ederek evine dönmesiyle ilgili konuyu izah ederken başka bir cüzzamlının elinden tutarak sofrasına oturduğunu ve ona: “*Allah’ın ismi ile Allah’a güvenerek ye.*”¹³⁸⁷ tavsiyesinde bulunduğunu aktarmaktadır. Hz. Âişe’nin “*Benim cüzzamlı bir kölem vardı. Benim yediğim tabaktan yemek yedi, benim yattığım yerde yatarı.*”¹³⁸⁸ rivâyetine de yer vermektedir. Bununla birlikte Hz. Ömer’in de içlerinde olan bir grubun hadisler arası neshi kabul ettiğinin bilgisini ulaştırmaktadır. Kâdı İyâz bütün detaylardan sonra cüzzamlıdan kaçınmanın bir emir değil, ihtiyat olarak anlaşılması gerektiği kanaatini paylaşmaktadır.¹³⁸⁹

Müteâriz iki fiilî hadisin bildirdiği fiillerden birini bir zaman, ötekini de bir başka zaman yapmayı gerektiren gizli bir sebep olabilir.¹³⁹⁰ İbn Abbas, Ehl-i kitabın saçlarını saldığını, müşriklerin baş tarafından ikiye ayırdığını nakletmektedir. Rasûlullâh’ın kendisine emir gelmeyen hususlarda Ehl-i kitaba uymayı sevdiğini de belirtmekte, bu sebeple bir müddet saçlarını sarkıttığını daha sonra ayırdığı bilgisini paylaşmaktadır.¹³⁹¹

¹³⁸⁶ Mâzerî, *el-Mu‘lim*, 3/176-177; Kâdı İyâz, *İkmâl*, 7/141-142.

¹³⁸⁷ Tirmîzî, “Et’ime”, 19. Hadisin tam metni şöyledir: “Rasûlullâh, cüzzam hastası olan birinin elinden tutarak, onunla beraber elini yemek tabağına uzatmış ve Allah’ın ismi ile Allah’a güvenerek, Allah’a dayanarak benimle beraber ye demiştir.

¹³⁸⁸ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 5/142, hadis sy. 24541.

¹³⁸⁹ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 7/163.

¹³⁹⁰ Çakan İsmail Lütfi, *Hadislerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları*, 197.

¹³⁹¹ Müslim, “Fedâil”, 90.

Kâdı İyâz, Rasûlullâh'ın saçını ikiye ayırıp kullanmasıyla Ehl-i kitaba uyarak saçını sarkıtma biçimini neshettiğini ifade edenleri de zikretmiştir. Her ne kadar hadisin zahirine göre uygulama değişimi vahiyle olmuşsa da Kâdı İyâz'a göre Hz. Peygamber'in tercihi kendi içtihadıyla oluşmuştur. Kâdı İyâz, Rasûlullâh'ın saçını uzun olduğunda sarkıttığına, ikiye ayrılabilirdiği durumlarda ayırdığına, ayrılamadığı zamanlarda olduğu hal üzere bıraktığına dair rivâyetlerin vârid olması da bu tespiti desteklemektedir. Bununla birlikte selef uygulamasındaki farklılıklar dolayısıyla bu kanaatin pekiştiğini beyan etmektedir.¹³⁹²

Kâdı İyâz, Ehl-i kitaba muvafakat konusunun Alimler arasında ihtilafli meselelerden olduğunu aktarmaktadır. Hz. Peygamber'in Mekke döneminde Ehl-i kitabın gönüllerini İslâm'a ısındırmak gayesiyle vahiy gelmeyen hususlarda onlara muvafakat ettiğini dile getirenler olmuştur. Putperestliğin etkisinin azalması, İslâm'ın hakim olmasından sonra Ehl-i kitaba muhalefet etmeyi esas aldığı da aktarılmıştır. Kâdı İyâz, yukarıdaki değerlendirmenin akabinde Hz. Peygamber'in Mekke döneminde saçlarını sarkıtarak kullanmasının sebebinin ortak kabulleri olan şeriat sahiplerinin kalplerini kazanma olduğunu bildirmektedir. Medîne dönemine gelince mevcut şartların Müslümanlar lehine dönmesi, şirk unsurunun zayıflaması, Ehl-i Kitabın karşı tarafa konumlandırılması ile müşriklerin tercih ettiği saçları ayırma stiline tekrar döndüğü anlaşılmaktadır.¹³⁹³

Kâdı İyâz, râvi yahut râvilerin yaptığı yanlışlıklar bir ya da iki rivâyette görülürse hata veya tashîfin gündeme getirileceğini aksi takdirde bu hususu te'vil etmenin doğru olacağını beyân etmektedir. Hz. Peygamber havzın iki ucu arasındaki uzaklığı; bazı rivâyetlerde Eyle ile San'a¹³⁹⁴, bazı rivâyetlerde Cerbâ ile Ezruh¹³⁹⁵, diğer rivâyetlerde Amman ile Eyle¹³⁹⁶ arası kadar olduğunu tavsif buyurmaktadır. Kâdı İyâz'a göre, pek çok sahâbînin rivâyet etmiş olması, muhtelif haberlerin gelmesi sebebiyle havzın iki ucu arasındaki mesafenin râvilerden kaynaklı ihtilaf olduğunu

¹³⁹² Kâdı İyâz, *İkmâl*, 7/302.

¹³⁹³ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 7/303.

¹³⁹⁴ Müslim, "Fedâil", 31.

¹³⁹⁵ Müslim, "Fedâil", 34.

¹³⁹⁶ Müslim, "Fedâil", 36.

düşünmemek icap eder. Hz. Peygamber muhatabına havzın büyüklüğünü anlatmak/kavratmak maksadıyla her defasında hatırına gelen iki yeri misal olarak vermektedir. Bunu yaparken de hakiki mesafeyi de kastetmez. Böylece arasında teâruz var gibi görünen muhtelif rivâyetlerin arası bulunmuş olur.¹³⁹⁷

3.3.2. Nesh

Sözlükte nakil, ibdal, izâle, tağyir, ref manalarına gelmektedir.¹³⁹⁸ İstilahî olarak şer'î bir hükmün, o hükmün delilinden sonra gelen şer'î bir delille kaldırılmasıdır.¹³⁹⁹ İslâm tarihi boyunca neshin varlığı, kabul edenlerce nesh edilen ayet ve hadis sayısı, hangi ayet ve hadisin birbirini neshettiği konunun mütehasısları tarafından tartışılmış ve günümüzde de tartışılmaya devam edilmektedir.¹⁴⁰⁰ Mâzerî ve Kâdı İyâz'ın şerhlerinde, nesh kavramına dair bir tanımlama yaptıklarına rastlayamadık, ancak nesih çeşitlerine Kâdı İyâz detaylandırmadan şöyle değinmektedir:

1. Hükmü neshedilmiş, lafzı olduğu gibi bırakılmış ayetler ki mensûh ayetlerin çoğunluğu bu gruptan müteşekkildir.
2. Hem hükmü hem de lafzı mensûh olan ayetler. Bu maddeye örnek olarak süt kardeşliğinin ve evlenme engelinin beş emzirme ile gerçekleştiğini beyân eden ifadeler yer almaktadır.
3. Lafzı neshedilmiş, hükmü bâki olan ayetler. Zina eden yaşlı kadın ve erkeğin recmedileceğine dair ayet bu gruba dahildir.¹⁴⁰¹

Mâzerî, neshin iki şer'î hükmün teâruzu ve birinin diğeriyle imal etme durumunun ortadan kalkması halinde gündeme geleceğini, beyan etmektedir. İhtilafî hadisler beraberce telif etme imkanına sahipse iki hadisle amel etmek icap

¹³⁹⁷ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 7/259-260.

¹³⁹⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/28-29.

¹³⁹⁹ Zekiyüddîn Şaban, *İslam Hukuk Esasları*, 424.

¹⁴⁰⁰ Nesh mevzuunda daha detaylı bilgi için bk. Ali Osman Koçkuzu, *Hadiste Nâsîh Mensûh Meselesi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1985), 89-102.

¹⁴⁰¹ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 3/585.

etmektedir.¹⁴⁰² Bu durumda Mâzerî'nin cem ve telif sisteminde muhaddislerin hiyerarşisini benimsediğini söylemek mümkündür.¹⁴⁰³

Kur'ân'da eksiklik varmış izlenimini uyandıran birtakım rivâyetlerin başında haramlığa yol açan süt emme sayısı ile ilgili rivâyet gelmektedir. Hz. Âişe'ye dayanan, *“Bilinen on emzirme ile evlenmenin haram olacağı (konusundaki ayet), Kur'ân kapsamında inzal olunanlar arasındaydı. Sonra bu bilinen beş emzirme ile (evlenmenin haram olacağını bildiren) ayetle neshedildi. Onlar Kur'ân içinde okunmaktayken Rasûlullâh (s), vefat etti.”*¹⁴⁰⁴ rivâyetiyle alakalı Mâzerî birtakım tenkitlerde bulunur.

Mâzerî on süt emmenin daha sonra beş süt emme ile neshini içerik olarak değerlendirmeye almaz. Çünkü Kur'ân ayetlerinin haber-i vâhidle tespiti mümkün değildir, dolayısıyla hem rivâyetteki ifadenin Kur'ân'dan sayılması hem de hadisin bu konuda hüccet kabul edilmesi muhaldir. Yine O'na göre, eğer konu Hz. Âişe'nin dediği gibi ayetler okunmaktayken Allah Rasûlü vefat etmişse sadece bir sahâbîden bize intikal eden bir haber olmazdı da bu ayetler diğer sahâbe tarafından da bize intikal ederdi. O takdirde Kur'ân'dan bir ayet hüviyeti taşırdı.¹⁴⁰⁵ Mâzerî'nin, hukukçu kimliği ile mevzuya yaklaştığını müşahede etmekte ve *“Bir şey bâtil oldukça onun zımnındaki şey dahi bâtil olur.”*¹⁴⁰⁶ küllî kâideyi hatırlattığını düşünmekteyiz.

Kâdî İyâz'ın neshin bölümlerinde bahsettiği, recm ayeti olarak bilinen, tilâveti nesh edilmekle birlikte hükmü bâki olan ve üzerinde ihtilaf bulunan ayetlerden biri de *“الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة”* ifadesidir. Hz. Ömer halifeliği sırasında bir cuma namazı esnasında, minbere çıkarak hutbe okumuş ve şunları söylemiştir: *“Şüphesiz ki Allah, Muhammed'i hak peygamber olarak gönderdi ve ona kitap indirdi. Allah'ın indirdiği şeyler içerisinde "recm ayeti" de vardı. Bizler o ayeti okuduk, ezberledik ve hükmünü kavradık. Bunun içindir ki Rasûlullâh recm etti, ondan sonra biz de recm ettik. Ama insanların üzerinden uzun zaman geçerse korkarım ki birisi çıkıp, 'Biz*

¹⁴⁰² Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/310.

¹⁴⁰³ Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, 180.

¹⁴⁰⁴ Müslim, “Radâ”, 24.

¹⁴⁰⁵ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 2/164-165.

¹⁴⁰⁶ Mecellenin 52. Maddesi.

Allah'ın kitabında recmi göremiyoruz' der de Allah'ın indirdiği farizayı terk ederek sapıklığa düşerler. Gerçekten erkek ve kadınlardan zina eden kimse üzerine -muhsan olmak, beyyine veya gebelik yahut itirafta bulunmak şartıyla- recm, Allah'ın kitabında sabit bir haktır."¹⁴⁰⁷ Kâdı İyâz, bu rivâyeti destekler mahiyette Buhârî'de haberin daha tafsilatlı aktarıldığı¹⁴⁰⁸ notunu düşer. Hz. Ömer'in recmin yalanlanması endişesini haklı bularak "*Bu ümmet içerisinde recmi ve Deccâl'i yalanlayan bir grup olacaktır.*"¹⁴⁰⁹ rivâyetini, yer aldığı kaynağı zikretmeden nakleder. Muvatta'daki "*Eğer insanların, 'Ömer Kur'an'dan olmayan bir şeyi Kur'an'a sokuyor.'* şeklindeki ithamlarından korkmasaydım kuşkusuz recm ayetini Kur'an'a yazardım."1410 bilgilerini daha açıklayıcı bulduğunu belirtir.

Buraya kadar konuyu ilgilendiren farklı kaynaklardaki bilgileri bir araya getiren Kâdı İyâz, ayetle ilgili Alimlerin lafzının mensûh, manasının ve hükmünün bâki olduğuna hüküm verdiklerini söylemektedir. Ancak Allah Teâlâ'nın Müslümanlara unutturması dolayısıyla ayetin Kur'an'da yer alması sahih değildir. Hz. Ömer, hutbesinde ezberlenen ifadenin manasını nakletmiştir. Dikkat edilirse lafzı bize intikal eden ibare Kur'an'ın belâgatından, lafzından ve nazmından oldukça uzaktır.¹⁴¹¹ Kâdı İyâz, ayetin lafzının nesh edilmesinden sonra Müslümanlara unutturulduğunu, bunun neticesinde Kur'an'ın yazılma sürecinde Mushaf'a dahil edilmediği kanaatini taşır.

Hz. Ömer, cuma günü hutbede Kur'an'da daha önce bulunan, toplumsal niteliği olan ve fevkalâde önem taşıyan bir ayeti gündeme taşımış, ayeti cemaate karşı okumuştur.¹⁴¹² Kâdı İyâz'a göre bunun karşılığında sahâbenin ona herhangi bir itirazda bulunmaması, Hz. Ömer'in tespitine muvâfakatı gösterir. Hz. Peygamber'in hilafına bir bilgiye karşı sahâbenin Alimlerinin susması ya da Hz. Ömer'e karşı gelmemesi düşünülemez. Bu tür sebeplerle ayetin lafzının mensûh, hükmünün bâki olduğu

¹⁴⁰⁷ Müslim, "Hudûd", 15.

¹⁴⁰⁸ Buhârî, "Hudûd", 31.

¹⁴⁰⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/23.

¹⁴¹⁰ Mâlik, *Muvatta*, Hudûd, 1.

¹⁴¹¹ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 5/507.

¹⁴¹² Muhsin Demirci, "Nesih Bağlamında Recm Ayeti Sorunu", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 101-119.

anlaşılmaktadır.¹⁴¹³ Söz konusu rivâyete eserinde yer vermeyen Mâzerî, evli bir şahsın zina fiilini itiraf ettiği rivâyetin şerhinde, “الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة” ayetinin daha önce okunduğunu, sonra nesh edildiği bilgisini vermekle yetinir.¹⁴¹⁴ Kâdı İyâz, bazen Mâzerî’nin mevzuyu yeterince açıklamadığı yerde, vuzuha kavuşturmak amacıyla malumat vermekte ve detaylandırmaktadır ki bu hadisin şerhi bu tespite örnektir.¹⁴¹⁵

Mâzerî, bazı rivâyetlerin Kur’ân ayetlerinin tevatürüne yönelik tereddüt uyandırdığını iddia etmektedir. Sözelimi, Alkâme Şam’a geldiğini ve bir mescitte Ebu’d-Derdâ ile karşılaştığını, onun Abdullâh b. Mesûd kıraatine göre Leyl Sûresi’ni kendisinden okumasını istediğini nakleder. Sureyi “ وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ وَالدَّكَّرَ ” şeklinde okuduğunu ve Ebu’d-Derdâ’nın kendisini onayladığını, ancak Şamlıların Ebu’d-Derdâ’dan “وَمَا خَلَقَ” ziyadesiyle sureyi okumasını istedikleri halde, onun bu isteği reddettiğini aktarmıştır.¹⁴¹⁶

Mâzerî’ye göre, bu tür karışıklığa bazı ayetlerin nâzil olup bir müddet sonra neshedilmesi fakat bazılarının ayetin neshini işitmedikleri için ayeti ilk haliyle okumaya devam etmesi yol açmaktadır. Yukarıdaki hadisenin Hz. Osman’ın mushafından önce olması muhtemeldir. Zira Hz. Osman’ın Mushaf’ı oluşturulurken mensûh ayetler çıkarılmıştır. Bununla birlikte Mâzerî, Abdullâh b. Mesûd’un şâz kıraatlerinin Alimlerce sabit olmadığını ve mushafına kendi kanaatini yazdığını nakletmektedir. Konunun uzmanı olmayanların da mushafındaki açıklayıcı mahiyetteki malumatı yanlış yorumladığını bildirmiştir.¹⁴¹⁷ Sözü edilen rivâyet çerçevesinde Mâzerî’ye göre, nesh edilen ayetlerin tüm Müslümanlar tarafından bilinmemesi ve Abdullâh b. Mesûd’un mushafındaki bazı izahların bulunması ayetlerin tevâtür yoluyla nakledilmesi konusunda şüphe uyandırmaktadır.

¹⁴¹³ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 5/508.

¹⁴¹⁴ Mâzerî, *el-Mu’lim*, 2/395.

¹⁴¹⁵ Lafzı nesh edilmiş, hükmü bâki ayetlerle ilgili bk. Mâzerî, *el-Mu’lim*, 2/30; Kâdı İyâz, *İkmâl*, 3/584-585.

¹⁴¹⁶ Müslim, “Salâtu’l-Müsâfirîn”, 282-284.

¹⁴¹⁷ Mâzerî, *el-Mu’lim*, 1/464-465.

Neshin alt başlıklarından, Kur'an'ın sünneti neshi meselesi de tartışılmalıdır. Berâ b. Âzib'den nakledilen rivâyette, Rasûlullâh'a Medîne'ye hicretinden on altı ay sonra namazda Kabe'ye yönelme emri nâzil olunca Ensardan bir kişinin namaz kılan Müslümanlara bu emri içeren ayeti haber verdiği ve cemaatin bu emir mucibince namaz esnasında Kabe'ye yöneldiği nakledilmektedir.¹⁴¹⁸

Kâdî İyâz, Beytü'l-Makdîs'in kible tayini meselesi Kur'an ile mi yoksa sünnet ile mi tespit edildiğine dair ihtilafın vaki olduğunu belirtir. Alimlerin çoğunluğuna göre bu tespit sünnetle yapılmıştır. Kâdî İyâz, sünnetin vahyin denetiminde olduğunu beyan ederek, zımnen Kur'an dışı vahye işaret etmiş, sünnetle Beytü'l-Makdîs'in kible olarak tespit edildiğini vurgulamıştır.¹⁴¹⁹ Sünnetin Kur'an'ın açıklayıcısı konumunda olduğunu savunanlara göre Kur'an'ın sünneti neshi söz konusu değildir. Bu kanaatte olanlara göre, "فأينما تولوا فثم وجه الله"¹⁴²⁰ ayetiyle Cenâb-ı Hak namaz kılan kişiyi kible konusunda muhayyer bırakmıştır.¹⁴²¹ Aradan geçen bir süre sonra "وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَحْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَلَا تَمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ"¹⁴²² ayetinin inmesi ile bir önceki ayet nesh olunarak kiblenin Kabe'de karar kılınmıştır. Bir diğer görüşe göre Hz. Peygamber Medîne'ye gelişinden sonra yine vahiyle Beytü'l-Makdîs'e dönmesi emredilmiş. Bu duruma Yahudiler memnun olmuş, ardından kible Kabe'ye döndürülmüştür.¹⁴²³

Kâdî İyâz, Beytü'l-Makdîs'in kible olarak tayininde neshin gerçekleştiği pek çok görüş içerisinden üç ayrı görüşe yer vermiş, Kur'an dışında gelen vahiyle ki vahyi gayri metlûv denilen sünnetle kible tespitinin ağır bastığını belirtmiştir. İkinci görüş

¹⁴¹⁸ Müslim, "Mesâcid", 11.

¹⁴¹⁹ Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmiu li-ahkâmi'l-Kur'an* (Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Mısır, ts.), 2/151.

¹⁴²⁰ Bakara 2/115.

¹⁴²¹ İbn Abbas'tan gelen rivâyet konuyu daha anlaşılır hale getirmektedir: "Kur'an'da ilk nesh olunan konu kibledir. Cenâb-ı Hak, 'Doğu da Allah'ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah'ın zâtı oradadır. Şüphesiz Allah (zât ve sıfatlarında) sınırsızdır, her şeyi bilmektedir' ayetini indirdiğinde Rasûlullâh Kabe'yi terkedip Beyt-i Makdîs'e doğru namaz kılmaya başlamış. Ayak takımı insanlar, üzerinde buldukları kiblede onları döndüren nedir, söylentisini yaymaya başladıklarında Allâh onları Kabe'ye çevirmiş, 'Her nereden yola çıkarasan, yüzünü Mescid-i harâm'a çevir...' buyurmuştur. bk. Beyhakî Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *Sünen-i Beyhakî*, thk. Muhammed Abdulkâdir Ata (Mekke, 1987), 2/12.

¹⁴²² Bakara 2/150.

¹⁴²³ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 2/447.

de ayet Hz. Peygamber'i muhayyer bırakmış, neticede ayetin delâleti ve kendi içtihiyle Beytü'l-Makdîs'e yönelmiştir. Son görüş sahipleri Hz. Peygamber'in Medîne'ye gidişyle açık bir vahiyle Beytü'l-Makdîs'e dönmesinin emredildiğini savunmuşlardır. Kanaatimizce dinin asıllarından olan bir meselenin tayininde ister açıktan bir vahiyle isterse vahy-i gayri metlûvle olsun Hz. Peygamber'in yönlendirilmesi daha isabetli görünmektedir.

Sünnetin sünnetle neshi konusunda iki şerhte de bolca misale rastlamak mümkündür.¹⁴²⁴ İslâm'ın ilk yıllarında bekarların zina yapmaları halinde yüz celde ve sürgün; bu suçu işleyen evlilere yönelik yüz celde ve recm cezası vardı. Bu ceza *“Benden öğrenin! Benden öğrenin! Allah onlara (kadınlara) (çıkarak) bir yol gösterdi. Bekârla bekâr (zina ederse) yüz celdeyle bir sene sürgün; evliyle ile evli (zina ederse) yüz celde ve recm vardır.”*¹⁴²⁵ hadisiyle sübut bulmuştur. Kâdı İyâz, zina suçunun cezasının tarihi seyrini Mâlikî fakih ve muhaddis Ebû İshâk İsmâîl b. İshâk'dan (ö. 282/896): *“İslâm'ın ilk yıllarında bu fiilin cezası, işleyeni izhar etmek ve sözlü eziyete maruz bırakmaktı. İkinci merhale Nisâ suresi 15. ayeti olan “Onları evlerde tutun.”*¹⁴²⁶ *ayeti muktezasınca ev hapsinde tutmak olmuştur. Zina cezasının son düzenlemesi, Abdullâh b. Ömer'den nakledilen habere göre, ev hapsi neshedilerek recm ve celde cezasına dönüştürülmüştür.”* şeklinde nakletmektedir.¹⁴²⁷

Kâdı İyâz, İsmâîl b. İshâk'ın açıkladığı suça verilecek cezanın aşamalarına katılmakla birlikte hadisin ayeti neshine karşı çıkmakta ve hadisin ayeti tefsir ettiğini düşünmektedir. Kâdı İyâz, Nisâ suresi 15. ayetteki *“Allah'ın zina yapanlara bir yol açacağı”* ifadesini Hz. Peygamber'in bu hadisle muhsan/evli olanlara recm cezası uygulanacağı şeklinde tefsir ettiğini belirtmiştir. Kâdı İyâz'ın mütekaddimûn

¹⁴²⁴ Benzer örnekler için bk. *Mâzerî, el-Mu'lim*, 2/391, Kâdı İyâz, *İkmâl*, 2/917; *Mâzerî, el-Mu'lim*, 2/131, Kâdı İyâz, *İkmâl*, 4/534-535; *Mâzerî, el-Mu'lim*, 3/416-417, Kâdı İyâz, *İkmâl*, 6/429-430; *Mâzerî, el-Mu'lim*, 1/412-413; Kâdı İyâz, *İkmâl*, 2/467-468.

¹⁴²⁵ Müslim, “Hudûd”, 12-14.

¹⁴²⁶ Nisâ 4/15. Ayetin tamamının meâli: “Kadınlarmızdan çirkin fiilde bulunanlara karşı aranızdan dört şahit getirin. Eğer şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye yahut Allah onlara bir yol açıncaya kadar evlerde tutun.”

¹⁴²⁷ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 5/504.

Alimlerinin nesh başlığı altına dahil ettiği mücmelin tebyîn edilmesini, nesih maddesinden ayırdığı müşahede edilmektedir.¹⁴²⁸

Bunlara binaen hem Mâzerî hem de Kâdı İyâz bekarlar için celde ile birlikte sürgün; evlilere yönelik recm ve celde cezalarının beraber uygulanıp uygulanmayacağı konusunda tartışma olduğunu bildirmektedirler. Kâdı İyâz, Alimlerin çoğunluğuna göre muhsan/evli olanların bu fiil karşısında sadece recm cezasıyla muâheze edileceğini belirtir. Bu kanaatin mesnedi, Rasûlullâh'ın Mâiz'e¹⁴²⁹ ve bu fiili işlemiş kadına¹⁴³⁰, bunların dışındakilere yönelik celde cezası olmadan recm cezasıyla hükmetmesidir. Hz. Peygamber'in talimatıyla muhsanlara/evlilere yönelik recm ve celde cezası İslâm'ın ilk yıllarında uygulanmış, daha sonra Mâiz ve diğer örneklerde olduğu üzere nesh edilmiştir.¹⁴³¹

Mâzerî, muhsanların/evlilerin sadece recmedileceği konusunda ittifak olduğunu nakleder. Celdeyle birlikte icra edileceği hususunda bazı kanaatlerin olduğunu da beyan eder. Cumhûrun *“Haydi Üneys! Bunun karısına git. Şayet itiraf ederse onu recm et.”*¹⁴³² hadisinde evli kadına yalnızca recm cezasına hükmedilmesi sonucunda celde cezasının düştüğü ve neshedildiği hükmüne vardıklarını bildirir. Bu açıklamalar doğrultusunda Mâzerî'nin muhsanlara/evlilere yönelik zina cezasının değişimi konusunda ulemânın genel kabulü çerçevesinde tavır takındığı söylenebilir.¹⁴³³

Mâzerî ve Kâdı İyâz, İk'â oturuşuyla alakalı rivâyet nesih konusunda ayrıştıkları noktalardan biridir. Tâvûs söyle demiştir: *“İbn Abbas'a ayakların üzerine çömelme hakkında söz ettik. İbn Abbas 'O sünnettir' dedi. Biz kendisine 'Ama biz onu*

¹⁴²⁸ Mütেকaddim ve Mütetahhir alimlerin nesh kavramı üzerinde yaptıkları değerlendirmenin ayrıntıları için bk. Muhammed Sâlih Ali Mustafa, “Kur'ân-ı Kerîm'de Nesh İddiası”, çev. Zakir Demir, *Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/1 (2019), 463-500.

¹⁴²⁹ Müslim, “Hudûd”, 17-23.

¹⁴³⁰ Kâdı İyâz şerhin bu kısmında kadının kimliğine dair bilgi vermemiştir. Sahih'te zina cezasına çarptırılan muhsan kadınlardan Gâmidıyyeli bir şahıstan bahsedilmektedir. Bk. Müslim, Hudûd, 22-23. Muhsan durumunda zina yapmış kadınlardan biri Cüheyne kabilesine mensuptur. bk. Müslim, “Hudûd”, 24. Aynı cezaya çarptırılan kadınlardan biri de Benî Eslem kabilesine mensup bir hanımdır. bk. Müslim, “Hudûd”, 25.

¹⁴³¹ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 5/505.

¹⁴³² Müslim, “Hudûd”, 25.

¹⁴³³ *Mâzerî, el-Mu'lim*, 2/391.

insana cefâ görüyoruz' dedik. Bunun üzerine İbni Abbas 'Bilâkis o senin Peygamber'inin sünnetidir' dedi."¹⁴³⁴ Mâzerî, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (öl. 224/838)'dan ik'ânın, makatını yere yayarak dizlerini dikmek, elleriyle de yere dayanarak köpek oturuşuna benzer bir şekilde oturmaya dendiğini aktarır. Fakihlerin kelimeyi secdele arasında oturuşta makatını topuklarının üzerine koyarak oturmak şeklinde anladığını nakleder. Mâzerî, fukaha arasında tercih edilen anlamı¹⁴³⁵ bu olsa da ilk manayı tercih ettiğini ortaya koyar.

İbn Abbas'ın bu tür oturuşa sünnet hükmü vermiş olmasına karşın ik'â oturuşunun daha sonra nesh edildiğini ifade etmektedir. Nitekim Mâzerî: "*Hz. Peygamber, namaz esnasında kişinin ik'â şeklinde oturmasını nehyetti.*" hadisini Herevî Ahmed b. Muhammed'in (ö. 401/1011) tefsirinden örnek göstermek suretiyle kanaatini desteklemektedir. Son tahlilde Mâzerî, İbn Abbas'ın namazda mak'adını yere yayarak dizlerini dikmek, elleriyle de yere dayanarak köpek oturuşuna benzer bir şekilde oturmanın nesh edildiği konusunda bilgisi olmadığına karar verir.¹⁴³⁶

Kâdı İyâz'a göre, *Sahih*'te yer alan İbn Abbas rivâyetindeki sünnet olan oturuş, fakihlerin açıkladığı, secdele arasında oturuşta makatını topuklarının üzerine koymaktır. Bu manasıyla ik'â şeklinde oturmak nehyedilmemiştir. Kaldı ki sahâbeden bir cemaat ve selef Alimleri hem bu rivâyeti nakletmişlerdir hem de namazda bunu uygulamışlardır. Kâdı İyâz, İbn Abbas'tan "*Namaz esnasında topuklarının kalçana dokunması sünnettendir.*" mevkûf hadisini nakledip, bu uygulamanın mahallinin teşehhüd olduğunu izah etmiştir.¹⁴³⁷ Görüldüğü üzere Mâzerî, kelimenin bir manası üzerinden uygulamanın neshi sonucuna varırken Kâdı İyâz, zâhiren Mâzerî'nin görüşüne karşı çıkmaksızın, kelimenin diğer manasını kabul ederek Alimlerin genel kabulü çerçevesinde ik'â oturuşunun teşehhütte sünnet olduğu neticesine varmıştır. Zimnen Mâzerî'nin vardığı neticenin doğru olmadığını ima etmiştir.

Nesh kavramı hem fıkıh usûlünün hem de hadis usûlünün önemli konularından olduğundan Mâzerî ve Kâdı İyâz'ın şerhlerinde bu konuya ağırlık verdikleri

¹⁴³⁴ Müslim, "Mesâcid", 32.

¹⁴³⁵ Mübârek b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-usûl fi ehâdisi'r-rasûl*, thk. Abdulkadir Arnavûd, Beşir Uyûn (Mektebetu'l-Hulvânî, 1969), 5/379.

¹⁴³⁶ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/409-410.

¹⁴³⁷ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 2/459-460.

görülmektedir. Mâzerî teâruz eden pek çok rivâyete nesih iddiasında bulunup ifrata düşenlere eserinde sıklıkla cevap vermiştir. Mâzerî ve Kâdı İyâz'ın eserlerinde sünnetin sünnetle neshine dair bolca örnek bulmak mümkündür. Kâdı İyâz nesh konusunu mütalaa ederken sünnetin vahyin denetiminde olduğunu beyan etmektedir. Kâdı İyâz'ın mütekaddimûn alimlerinin nesh başlığı altına dahil ettiği mücmelin tebyîn edilmesini, nesih maddesinden ayırdığı görülmektedir.

3.3.3. Tercih

Kâdı İyâz, teâruz eden rivâyetlerin her ikisinin işletilememesi ve tarihlerinin bilinmemesi itibariyle neshin düşünülmemeyeceği durumlarda tercihin gündeme geleceğini ifade etmektedir.¹⁴³⁸

Râvilerin hıfzının ve zaptının daha kuvvetli olması rivâyetin tercih sebebidir. Örneğin Kusûf namazının keyfiyetine dair hadis külliyyatı da göz önünde bulundurulduğunda; bir kısmında iki rükû ve dört secde ile iki rekât, *Sahih*'te ağırlıklı olarak dört rükû ve dört secde ile iki rekât, bazısında altı rükû ve dört secde ile iki rekât, bir başkasında sekiz rükû ve dört secde ile iki rekât, son olarak on rükû ve dört secde ile iki rekât şeklinde muhtelif rivâyetler mevcuttur. Bu durumu Kâdı İyâz şöyle değerlendirmektedir: “Hz. Âişe'den Urve¹⁴³⁹ ve Amra'nın¹⁴⁴⁰, Abdullâh b. Abbas'ın¹⁴⁴¹, Câbir b. Abdullâh'ın¹⁴⁴² ve Abdullâh b. Amr'ın¹⁴⁴³ rivâyetleri kusûf namazının iki rekât kılındığını ortaya koymaktadır. Bu haberlerden dört rükû ve dört secde ile iki rekât kılınacağı vârid olmuştur.”¹⁴⁴⁴ Kâdı İyâz, fakih sahâbîlerin rivâyetlerini ve isnadlarındaki râvilerin daha sağlam olmasını bir tercih sebebi olarak görmüştür.

Görüşünü desteklemek adına İbn Abdilber'in (ö. 463/1071) “*Bu konudaki en sahih rivâyetler, kusûf namazının dört rükû ve dört secde ile iki rekât kılınmasını içeren hadislerdir. Bu haberlere muhalefet eden rivâyetlerin zayıf olduğu*

¹⁴³⁸ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 5/65, 5/541.

¹⁴³⁹ Müslim, “Kusûf”, 1-4,

¹⁴⁴⁰ Müslim, “Kusûf”, 8.

¹⁴⁴¹ Müslim, “Kusûf”, 5,17,

¹⁴⁴² Müslim, “Kusûf”, 9, 10.

¹⁴⁴³ Müslim, “Kusûf”, 20.

¹⁴⁴⁴ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 3/ 330.

*bilinmektedir. Bu nedenle Mâlik, Şâfiî, Leys, Ahmed b. Hanbel, Ebû Sevr bu görüşü benimsemişlerdir. Kufe Ehli Ebû Semura ile Ebû Bekira'dan gelen 'Hz. Peygamber (küsur namazını) iki rekât kıldı' hadisiyle amel etmişlerdir. Ancak bizim mezhepteki arkadaşlarımız bu rivâyeti, rekât sayısı açısından iki olduğuna hamletmişlerdir. Yoksa sair nafîle namazları kıldığı gibi eda ettiği anlaşılmaz. Hz. Âişe'den Urve ve Amra'nun râvileri daha hafız ve zâbit olduklarından bu tarikler tercih edilmelidir.'*¹⁴⁴⁵ değerlendirmesini eserine kaydetmiştir.

Mâlikîlerin teâruz eden hadislerde seddi zerâîyi tercih meselesi yaptıkları bilinmektedir. Mâzerî şerhinde bu durumu sıklıkla gündeme getirmektedir. Ölünün mescid içinde cenaze namazının kılınıp kılınamayacağına dair teâruz eden rivâyetler bulunmaktadır. Âişe'den nakledilen, “*Rasûlullâh Beydâ'nın iki oğlu Süheyl ve kardeşinin cenaze namazını mescidin içinde kıldı.*”¹⁴⁴⁶ rivâyeti mescit içinde kılınacağına işaret eden Hz. Peygamber'in bir uygulamasını göstermektedir. Mâzerî, ölü için mescitte namaz kılınabileceğine dair Ebû Dâvûd'daki “*مَنْ صَلَّى عَلَى جَنَازَةٍ فِي الْمَسْجِدِ فَلَا شَيْءَ لَهُ*”/Kim cenaze namazını mescitte kılsa ona (sevap olarak) hiçbir şey yoktur.¹⁴⁴⁷ hadisinin bir önceki rivâyete müteâruz olduğunu kaydetmektedir. Üstelik Hz. Âişe'nin rivâyeti sahih, Ebû Dâvûd'un hadisi ise zayıftır. Böyle olmakla birlikte ölünün necis sayılması ya da ondan mescide bulaşacak necaset gibi seddi zerâî kapsamında değerlendirilecek sebeplerle ölünün mescitte cenaze namazının kılınmaması uygundur. Nitekim Rasûlullâh mescidi kirletmeleri endişesiyle çocuk ve mecnunların mescide getirilmelerini yasaklamaktadır.¹⁴⁴⁸

Seddi zerâî gibi “*Hadislerin bir isnad, metin ve delâlette denk olmaları halinde bir başka delilin desteği ile tercihe başvurulmaktadır.*”¹⁴⁴⁹ Bu sebeple Mâzerî'nin aralarında teâruz kabul ettiği iki rivâyetin sahihliği denk olmadığından bir tercihe mahal olmadan sahih rivâyetin kabul edilmesi esastır. Ancak Mâzerî, Mâlikîlerin seddi

¹⁴⁴⁵ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 3/306-307.

¹⁴⁴⁶ Müslim, “Cenâiz”, 110.

¹⁴⁴⁷ Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 49-50.

¹⁴⁴⁸ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/492.

¹⁴⁴⁹ Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, 241.

zerâiye binaen Ebû Dâvûd'un zayıf hadisi ile amel etmek de bir beis görmediklerini de ima etmektedir.¹⁴⁵⁰

3.3. İtikâdı Konulara Yaklaşımları

Mâzerî'nin yaşadığı dönemde Kuzey Afrika, Mısır ve Şam bölgeleri Fâtımîlerin himaye ettiği Şîî/bâtını düşünce ile Ehl-i Sünnet arasındaki mücadeleye tanıklık etmiştir.¹⁴⁵¹ Mâzerî de bu fırkaya ve filozoflara karşı etkin bir mücadele yürütmüş, Zîrî hükümdarı Temîm b. Muiz'in ricası üzerine *el-İmlâ alâ şey' min resâ'ili İhvâni's-Safâ* adıyla bir risale yazmıştır.¹⁴⁵² Mâzerî'nin Ehl-i sünnet kavramıyla Eş'ariliği eşleştirmesi,¹⁴⁵³ kelimî konularda Ebu'l-'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935-36) ve Ebû Bekir el-Bâkılânî'ye (ö. 403/1013) sıklıkla müracaat etmesi,¹⁴⁵⁴ Eş'arîlerin görüşlerinin akla daha uygun olduğunu söylemesi,¹⁴⁵⁵ bu mezhebe müntesip olduğunu göstermektedir. Bu sebeple âlimler de onun Eş'arî olduğu konusunda hemfikirdirler.¹⁴⁵⁶

Kâdı İyâz, Abdurrahman Ebu'l-'l-Velîd Bâcî (ö. 474/1081), el-Meâfirî (ö. 502/1109) gibi Eş'arî kelamcılara öğrencilik yapması nedeniyle bu itikadi fırkanın tesiri altında kalmıştır.¹⁴⁵⁷ Muhammed Tâvit Tancî'nin (1918-1974) Kâdı İyâz hakkında, onun münazara meclislerinde Ehl-i sünneti savunurken Eş'arî çizgiyi benimsediğini¹⁴⁵⁸ ifade eden sözleri de bu kanaati güçlendirmektedir. Kelami konularda Cüveynî'yi kendi mezhep imâmlarından sayması, Eş'arî mezhebine aidiyetini göstermesi bakımından önemlidir.¹⁴⁵⁹ O, haberi sıfatlarda Eş'arîler gibi te'ville anlama yoluna gitmektedir. Buna rağmen Kâdı İyâz'ın bazı itikadi

¹⁴⁵⁰ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/492.

¹⁴⁵¹ Abdullâh b. Muhammed Rumeyyan, *Mesailü'l-akide fi kitabeyi'l-Mu'lim li'l-Mâzerî ve'l-Müfhim li'l-Kurtûbî fi şerheyma li-Sahîh-i Müslim* (Camiatu Ümmü'l-Kura, Basılmamış Doktora Tezi, 1999), 14.

¹⁴⁵² Hasan Hüsnü Abdülvehhab, *el-İmâm el-Mâzerî*, 66.

¹⁴⁵³ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/311.

¹⁴⁵⁴ Mâzerî, *el-Mu'lim*, /36.

¹⁴⁵⁵ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/160.

¹⁴⁵⁶ Abdülhamid İşşâk, *Menhecü'n-nakdi'l-fikhî inde'l-İmâm el-Mâzerî* (Abudabi: Merkezü'l-Muvatta li'd-Dirâsât ve't-Ta'lîm, 2017), 361.

¹⁴⁵⁷ Kâdı İyâz, *el-Gunye*, 166.

¹⁴⁵⁸ Ahmed Abdurrahman Ğassân, *el-Kâdı İyâz el-Yahsubî ve menhecühu fi'l-akide* (Medine: el-Camia el-İslamiye bi'l-Medinetü'l-Münevvera, Basılmamış Doktora Tezi, 1994), 59.

¹⁴⁵⁹ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/536.

görüşlerinde selef Alimlerinin kanaatine katıldığını da görebiliriz. Kaza, kader, hidâyet, idlâl, bir müslümanın kafir ilan edilmesi, imanın tanımı, artması eksilmesi ve büyük günah işleyeninin durumu gibi hususlarda selefi bakış açısına sahiptir. Zaten Selefiyye yöntemi benimseyenlerin Ehl-i sünnet âlimleriyle çok bariz farklılık olduğu söylenemez. “*Zira onlar genel olarak nasların, özellikle haberi sıfatların te’vili, felsefi delillerin ve Aristo mantığının kullanılması, Kitap ve Sünnette bulunmayan terimlere akaidde yer verilmesi gibi konulardaki itirazları dışında itikadi konularda Ehl-i sünnetle aynı görüşleri paylaşmışlardır.*”¹⁴⁶⁰ Bu bilgilerden hareketle Kâdı İyâz’ın çoğunlukla Eş’arî çizgiyi takip ettiği, kısmen selefi yöntemi benimsediği söylenebilir.

3.4.1. İman-İslâm İlişkisi

Mâzerî ve Kâdı İyâz’ın kelâmî meselelerde önemle üzerinde durdukları konulardan iman ve İslâmın tanımları ve farkları, imanın niteliği ve kapsamı, büyük günah işleyen kişinin mezheplere göre durumunu incelemeye çalışacağız. İman ve İslâm kavramlarının birbiriyle ilişkisinde üç farklı yaklaşım söz konusudur. Birincisi; iman ve İslâm terimleri özdeştir ve birbirinin yerine gerek ayet gerekse hadislerde kullanılmıştır. İkincisi; iman ve İslâm birbirilerinden ayrı kavramlardır. Üçüncüsü; iman ve İslâm bazen aynı manada kullanılsa da bazen, farklı yönleri bulunan iki ayrı istilaktır.

Mâzerî, iman ve İslâm’ın tamamen ayrı iki kavram olduğunu kabul edip ikinci yaklaşımı benimsemektedir. Nitekim ona göre: “*Hz. Peygamber, Sa’d b. Ebû Vakkâs’ın da içinde bulunduğu topluluktaki bazı kişilere ganimetten pay dağıtmıştır. Sa’d, iyi tanıdığı bir kimseye herhangi bir şey vermemesi üzerine bu kimse için referans olup bu şahsı “mümin” olarak tanıdığını Rasûlullâh’a söyler. Bunun üzerine Hz. Peygamber “müslim” demesi yönünde Sa’d’ı üç defa uyarır.*”¹⁴⁶¹ rivâyeti iman ve İslâmın birbirinden ayrı olduğunu gösteren bir metindir. Zira gerçekten inandığına işaret eden vasıf, mümin sıfatıdır. Uyarı neticesinde sadece ikrar edip boyun eğmek mümin vasfını kazanmak için yeterli değildir, bu durumda olan kimseye müslüman denmektedir. Yine *قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا* / *Bedeviler, “İman ettik”*

¹⁴⁶⁰ Mevlüt Özler vd., *Kelam* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 106.

¹⁴⁶¹ Müslim, “İmân”, 236-237.

dediler. Şunu söyle: “Henüz iman gönüllerinize yerleşmediğine göre, sadece boyun eğdiniz”¹⁴⁶² ayeti de iki terimin farklılığına işaret etmektedir. İman inanılacak konulara kalbin tasdiki demektir. Başka bir deyişle içteki olguya işaret etmektedir. İslâm ise sözlük manasına uygun olarak boyun eğmek manasınadır ki ayet bunu belirtmektedir. Nitekim ayetin delâletine göre, zahiren boyun eğmiş ancak kalben inanmamış şahıslara münafık denmektedir.¹⁴⁶³ Mâzerî'nin imanı sadece kalbin tasdikinden ibaret görmesi Ehl-i sünnetten Mâturîdî'ye katıldığını göstermektedir. Bunun doğal sonucu olarak imanın artması ve eksilmesi söz konusu olmamaktadır.

İman-İslâm ayrımını belirleyen hadislerden biri de: “Hz. Peygamber'e gelen Abdülkays heyetine şu dört şeyi emretmektedir: Allah'a iman. Bunu Hz. Peygamber 'Allah'tan başka ilah olmadığına ve Hz. Muhammed'in O'nun kulu ve elçisi olduğuna inanmak' şeklinde tefsir etmiştir. Namaz kılmak, zekat vermek, ganimetin beşte birini (devlete) vermek.”¹⁴⁶⁴ rivâyetidir. Arapçadaki sıralı cümleler, sonrakilerin ilk cümleye bağlanmasıyla, atfedilmesiyle anlaşılmaktadır. Mâzerî bu kural gereği bazı fakihlerin Allah'a imandan sonra gelen cümleleri bununla ilişkilendirerek namaz kılmanın ve zekat vermenin imanın esaslarından kabul ettiklerini nakletmektedir. Mâzerî bu iddiayı Eş'arî kelamcılarının cevaplarıyla reddetmektedir. Zira “şehadet getirmek, namaz kılmak, zekat vermek ve ganimetin beşte birini (devlete) vermek” cümleleri, Allah'a imana atfedilemez ve İslâm'ın şartları olarak ayrı değerlendirilmelidir.

Kâdı İyâz, iman ve İslâm'ın benzeşen ve ayrılan yönleri bulunan, birbirini tamamlayan kavramlar olduğunu kabul eder. Ehl-i sünnet kelamcılarının çoğunluğuna göre iman, kalp ile tasdik, dil ile ikrardır.¹⁴⁶⁵ İyâz'a göre imanın tanımı; kalb ile tasdik, dil ile ikrar ve organlarla amel etmektir.¹⁴⁶⁶ Bu tarif Selef ve Ehl-i hadise ait olup iman-amel ilişkisini beraberinde getirmekte, ona bağlı olarak azalıp artmaktadır.¹⁴⁶⁷

¹⁴⁶² Hucurât, 49/14.

¹⁴⁶³ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 2/33.

¹⁴⁶⁴ Müslim, “İmân”, 23.

¹⁴⁶⁵ Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail, *el-İbâne an usûlü'd-diyâne*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd (Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1397), 26.

¹⁴⁶⁶ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/272.

¹⁴⁶⁷ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/567.

Kâdı İyâz, Abdulkays heyetiyle ilgili hadisi iman ve İslâm arasındaki farkın en bariz delillerinden olduğunu vurgular. Ona göre iman, bâtında vuku bulan ve kalbin ameli konumundadır. İslâm'a girmenin ilk adımını teşkil etmektedir. İslâm ise dilin ikrarı ve azaların amelleriyle dinin görünen yönüdür. Bu itibarla imanın kemaline işaret etmektedir. İslâm'ın kalpteki ikrara delâlet ettiğini ve imanla İslâm'ın birbirini destekleyen bir yapıya sahip olduklarını söyler.¹⁴⁶⁸ “*Her mümin müslimdir, fakat her müslim mümin değildir.*” genellemesinin doğru olacağını ifade eder.¹⁴⁶⁹ Kâdı İyâz'ın imanı; dilin ikrarı, kalbin tasdiki ve uzuvların ameli şeklinde üç unsurdan oluştuğunu ifade etmesi bu mevzuda selef bakışını benimsediğini düşündürmektedir.¹⁴⁷⁰

Kâdı İyâz, Sa'd b. Ebû Vakkas rivâyetinde imanı sadece dilin ikrarı olarak kabul eden Mürcie ve Kerrâmiyye'ye bir cevap bulunduğunu ilave etmektedir. Zira Hz. Peygamber'in “mümin” olarak zikredilen kişiye “müslim” vasfını uygun görmesiyle bu durumdaki kişinin dinin genel ilkelerini kabul ettiği anlaşılmıştır.¹⁴⁷¹ İyâz, imanın tasdik değil, kesin bilgiden/marifetten ibaret olduğunu bunun zıddı cehaletin küfür olacağını savunan Cehmiyye'ye karşı çıkmaktadır. Mücerred taklidin onların dediği üzere cehâlet/küfür kapsamına girmeyeceğini ifade etmektedir.¹⁴⁷²

İmanın karşıt kavramı olan şirk/küfür istilahlarını beyân eden Mâzerî ve Kâdı İyâz, mevzuyu zulüm kelimesi etrafında izah etmektedirler. Müslümanlar “*İnanıp da imanlarına herhangi bir zulüm bulaştırmayanlar var ya!*”¹⁴⁷³ ayeti inince, hayat boyunca zulümden uzak durmanın kendileri için mümkün olmadığını düşünerek telâşa kapılmışlar; Hz. Peygamber bunun üzerine ayete şöyle açıklık getirmiştir: “*Bu sizin düşündüğünüz zulüm değildir. Burada Lokmân'ın oğluna hitaben söylediği “Sevgili yavrum! Allah'a şirk koşma; çünkü O'na ortak koşmak kesinlikle çok büyük bir zulüm.*”¹⁴⁷⁴ sözü gibidir.¹⁴⁷⁵

¹⁴⁶⁸ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 2/276-278.

¹⁴⁶⁹ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/203; 1/461.

¹⁴⁷⁰ Ebû'l-Muin Meymun b. Muhammed Neseî, *Tebîrâtü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 2/404.

¹⁴⁷¹ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/ 461.

¹⁴⁷² Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/240.

¹⁴⁷³ En'âm 6/82.

¹⁴⁷⁴ Lokmân 31/13.

¹⁴⁷⁵ Müslim, “İmân”, 197-198.

Mâzerî, bazı Kalam Alimlerinin ayette umum manasında kullanılmasından dolayı zulmü, küfür olarak telakki ettiklerini aktarmaktadır.¹⁴⁷⁶ Kâdı İyâz, Araplar tarafından zulmün herhangi bir şeyi yerinden başka bir yere koymak/konumlandırmak için kullanıldığını belirtmektedir. Kulun Allah'a şirk koşması, ayetlerine karşı gelmesi ve kulluğunu başka bir şeye göstermesinden dolayı haktan sapması anlamına gelmektedir. Bu manaya “*Onlardan kendine zulmedenler vardır.*”¹⁴⁷⁷ ayeti muvafık düşmektedir.¹⁴⁷⁸

Büyük günah kavramı, büyük günahların sayısı ve onları işleyenin dünya ve ahiretteki durumu Alimlerin tartışageldikleri konulardan biri olmuştur. Alimler büyük-küçük günah ayırımında iki görüş etrafında toplanmışlardır. Çoğunluğu teşkil edenlere göre Kur’ân ve hadislere göre büyük-küçük günah şeklinde bir kategorize bulunmaktadır. Nitekim Kâdı İyâz, “*إِنَّ تَجْتَبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكْفِرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ*”¹⁴⁷⁹ ayetinde günah kavramının ayırımına gidildiğini söylemektedir.¹⁴⁸⁰ Mâzerî de büyük ve küçük günahların olduğunu kabul etmektedir.¹⁴⁸¹ Eş’arîlerden Kuşeyrî, Cüveynî, Bâkılânî, İbn Fûrek’in başı çektiği, Kâdı İyâz’ın muhakkikler şeklinde tavsif ettiği grup ise bütün günahları, büyük günah olarak kabul etmektedir. Bu kanaat sahipleri görüşlerini Abdullâh b. Abbas’a dayandırmaktadırlar. Kâdı İyâz, onun büyük günah hakkında “*Allah’a karşı yapılan başkaldırma, büyük günahdır. Allah’ın hakkında azapla, lanetle yahut gazapla hükmünü bildirdiği fillerdir.*” dediğini nakletmektedir. Yine Abdullâh b. Abbas’ın “Büyük günah üzerinde ısrar edilen, küçük günah da kendisinden istiğfar edilen günahdır.” şeklindeki konuya bakışını aktarmaktadır. İyâz’ın ‘günahın büyüğü küçüğü olmaz’ anlayışını benimseyenlere ‘muhakkikler’ demesi, bu kanaate yakın durduğuna bir işaret sayılabilir.

Kâdı İyâz, büyük günahları Kur’ân-Sünnetteki verilere göre şöyle bir sıralamaya tabi tutmaktadır: “*Şüphesiz naslarda geçen en büyük günah, şirktir. Hadislerde geçmemesine rağmen livâtâ, zinâdan daha günah bir fiildir. Yine birtakım hadislerde karşılaştırılması yapılmasa da başkasını öldürme, ana-babaya isyandan*

¹⁴⁷⁶ Mâzerî, *el-Mu’lim*, 1/309.

¹⁴⁷⁷ Fâtır 35/32.

¹⁴⁷⁸ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/418.

¹⁴⁷⁹ Nisâ 4/31.

¹⁴⁸⁰ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/355.

¹⁴⁸¹ Mâzerî, *el-Mu’lim*, 2/34.

*daha büyük seyyiedir. Bazı rivâyetlerde şirkten sonra başkasını öldürme sayılırken, bazılarında ana-babaya isyan yer almaktadır. Sonraki büyük günah kimi rivâyetlerde yemîn-i gamûstan bahsedilmektedir. Şirkten sonra bazen adam öldürmenin, bazen ana-babaya karşı gelmenin zikredilmesinden dolayı bu iki fiilin aynı derecede günah olduğu anlaşılmaktadır. Zinanın, yemîn-i gamûsla birlikte anılması bu ikisinin üçüncü kategoride yer aldığı göstermektedir.*¹⁴⁸² Kâdı İyâz'ın itikadi hususlarda hadislerle dayanarak başka bir referans göstermeden büyük günahları sıralaması, hadisçiliğine değer katmaktadır.

Kâdı İyâz, Tahâvî'den adam öldürme ile zinanın ana babaya isyan ile yemîn-i gamûstan önce olması gerektiğini nakletmektedir. Tahâvî, rivâyetlerin bu sırayla gelmemesini râvilerin unutkanlığına bağlamaktadır. Bu iddiaya karşı çıkan Kâdı İyâz, elde kesin bilgi olmaksızın böyle bir yorumun iddiadan öteye geçemeyeceğini ve böyle bir kapının aralanması halinde rivâyetlerin değerini yitireceğini beyân etmektedir.¹⁴⁸³ Kâdı İyâz'ın Tahâvî'ye sağlam deliller ortada yokken sadece zanla rivâyetle ilgili yanlışlık yaptığını söylemesi makul görünmektedir.

Büyük günah işleyenin dinden çıkıp çıkmayacağı kelâm ekolleri tarafından tartışılmış ve Mâzerî ve Kâdı İyâz da konuya şerhlerinde yer vermişlerdir. *“Her kim Allah'tan başka ilah olmadığını bilerek ölürse cennete girecektir.”*¹⁴⁸⁴ rivâyetinin şerhinde Mâzerî, Allah'a isyan edip günah işleyenler konusunda Alimlerin ihtilaf ettiğini ifade etmektedir. Ehl-i sünnet dışında Mürcie, Haricî ve Mu'tezile'nin görüşlerini nakletmekle konuya giriş yapmaktadır. Mürcie'nin imanla birlikte hiçbir günahın zararı olmadığını, Hâricîler'in büyük günah işleyenin kâfir olduğuna hüküm verdiklerini, Mu'tezile'nin mürtekib-i kebirenin durumu hakkında ne Ehl-i sünnet gibi ne de Haricîler gibi düşündüklerini aktarmaktadır. Onlara göre kişinin işlediği büyük günah sebebiyle iman dairesinde kalamayacağı gibi küfrü gerektiren inkarda bulunmadığı için de kafir olmayacağı, bu ikisi arasında menzile beyne'l-menzileteyn durumunda bulanacağını ve fâsık diye nitelendirileceğini nakletmektedir.

¹⁴⁸² Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/355.

¹⁴⁸³ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 17356.

¹⁴⁸⁴ Müslim, “İmân”, 43.

Mu'tezile'ye göre büyük günah işleyen fâsık, tövbe etmediği takdirde ebedî cehennemde kalacaktır.

Ehl-i sünnet mezheplerinden Eş'arîler'in görüşlerine değinen Mâzerî, günahkâr azap görse de sonunda Allah'ın affına mazhar olup muhakkak cennete gireceğini vurgulamaktadır. Mâzerî'ye göre, “*Her kim Allah'tan başka ilah olmadığını bilerek ölürse cennete girecektir.*”¹⁴⁸⁵ rivâyeti Hâricîlerin ve Mu'tezile'nin iddiasının aleyhine delil teşkil etmektedir. Mürcie'nin bu hadisin zahirine göre bir anlayış geliştirmesini tenkit eden Mâzerî, “*Cennete girecektir.*” ibaresinin ‘*günahkârın affedilmesiyle*’ ya da ‘*cehennemde azap çektikten sonra*’ şeklinde anlamının yerinde olacağını kaydetmektedir.¹⁴⁸⁶ Kâdı İyâz, bu hadisin Mürcie'nin iddiasına bir delil olduğunu nakletmektedir. Ehl-i sünnete göre şehadetin iki unsuru Allah'tan başka ilah olmadığına, Hz. Muhammed'in Onun kulu ve Rasûlü olduğuna birlikte inanmak gerektiğini, birbirinden ayrı düşünülmemeyeceğini, böyle bir durumda kişinin cehennemden kurtulamayacağını ilave etmektedir.¹⁴⁸⁷

Nevevî, bu mevzuyla ilgili malumatı bir araya getirenin Kâdı İyâz olduğunu ve bu bilgileri çok beğenerek kitabına dercettiğini belirtmektedir.¹⁴⁸⁸ Halbuki Ehl-i Sünnet dışındaki mezheplerin büyük günah işleyen kişinin ahiretteki durumuna ait görüşlerini derleyen Mâzerî, malumatı nakleden Kâdı İyâz'dır. İslâm Alimlerinin referans kullanımında bu ve buna benzer hususlara rastlamak mümkündür. Bunun farklı sebepleri olmakla birlikte bilginin ümmetin ortak malı olduğu inancı da etkili olabilir. Mâzerî'nin Ehl-i sünnete atıf yaparken Eş'arîlik ekseninde muhtevayı değerlendirmesi kelâmî mezhep tercihi açısından önemli görünmektedir.

İman inananlara dünyevî ve uhrevî birtakım hak ve ayrıcalıklar tanırken küfür inancı bütün bu ayrıcalıklardan mahrum bırakan bir durumdur. Müminler vadedilen nimetlere ermek için birtakım sorumlulukları üstlenmek durumundadır ve davranış kalıpları inanan-inanmayan ayırımına yol açan bir mihenk taşı olabilmektedir. Dolayısıyla inanan bir kişi bazı dini sorumluklarını yerine getirmediğinde dünyevi

¹⁴⁸⁵ Müslim, “İmân”, 43.

¹⁴⁸⁶ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/289; Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/253.

¹⁴⁸⁷ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/253.

¹⁴⁸⁸ Nevevî, *Minhâc*, 1/218.

birtakım cezalarla karşı karşıya kalabilmektedir. Nitekim “*Kişi ile şirk ve küfür arasında (engel olarak) namaz vardır.*”¹⁴⁸⁹ rivâyeti ibadet-küfür ilişkisinden bahsetmektedir. Hz. Ali, Abdullâh b. Mübârek, İshâk b. Râhûye, Ahmed b. Hanbel ve Mâlikî mezhebi imâmılarından İbn Habîb’in bu hadisin zahiriyle amel ederek namazı terk edenin mutlak olarak kâfir olduğuna hükmettiklerini Kâdi İyâz nakletmektedir. Onlara göre, namaz kılmayan tövbeye davet edilir, reddederse öldürülür.

Kâdi İyâz, Kûfe ulemâsı ile Şâfiîlerden Müzenî’nin namaz kılmayan kişiyi kâfir addetmediklerini, namaz kılmayı kabul edene kadar ta’zir cezasına çarptırılacağına hükmettiklerini zikreder. Kendi mezhebi olan Mâlikîlerin namaz kılmayı reddeden şahsın tövbeye çağırılması konusunda ihtilaf bulunduğunu bildirir. İmâm Mâlik’e göre, namaz vakti çıkıncaya kadar tövbeye davet edilir, tövbe etmezse öldürülür. Bu görüşleri aktaran İyâz, “*إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ*,” *Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz, ondan başkasını dilediği kimseleri bağışlar.*”¹⁴⁹⁰ ayetinin delâleti ile namaz kılmayanı kâfir şeklinde değil, asi olarak isimlendirir. İhtilafları zikrettikten sonra bu durumdaki kişinin kâfir olmayacağı kanaatini paylaşması, zimnen namaz kılmayanın katline cevaz vermediğine yorulabilir. Ayrıca bir yönüyle itikâdi, bir yönüyle amelî bir konuda mezhep imâmıyla farklı görüşü benimsemesi kayda değer bir husustur.

Bununla birlikte, namaz kılmayı reddedenlerin katledileceğine hükmedenlerin “*فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ*,” *Şayet tövbe ederler, namazlarını kılarlar ve zekâtlarını verirlerse artık onları serbest bırakın.*”¹⁴⁹¹ ayeti ve “*İnsanlarla ‘Allah’tan başka ilah yoktur.’ deyip namazı kılıncaya, zekatı verinceye kadar savaşmakla emrolundum.*”¹⁴⁹² hadisi ile istidlal ettiklerini ifade etmiştir. Bu görüş sahiplerince, her ne kadar hadiste namaz zikredilmiş olsa da Ramazan’da oruç tutmamakta ve gusül gerektiren durumda gusül almamakta direnen kimselerin de katli gerekmektedir.¹⁴⁹³

¹⁴⁸⁹ Müslim, “İmân”, 134-135.

¹⁴⁹⁰ Nisâ 4/116.

¹⁴⁹¹ Tevbe 9/5.

¹⁴⁹² Müslim, “İmân”, 36.

¹⁴⁹³ Kâdi İyâz, *İkmâl*, 1/343-344.

3.4.2. Ru'yetullâh

Allah'ın ahirette görülmesi mevzuunda “Müminlerin bulutsuz bir öğle vaktinde güneşin yahut bulutsuz bir gecede dolunayın görüldüğü gibi Allah'ın ahirette görüleceği”¹⁴⁹⁴ ile ilgili hadisler bulunmaktadır. Dünyada Hz. Peygamber'in Allah'ı görmesine ilişkin “Rasûlullâh'a Allah'ı Mi'rac'da görüp görmediği sorulduğunda ‘Bir nur, nasıl göreyim?’ veya ‘Sadece bir nur gördüm’ cevabını vermesi”¹⁴⁹⁵ gibi rivâyetler mevcuttur. Bu hadisler neticesinde Allah'ın dünya ve ahirette görülmesine dair farklı kelâmî anlayışlar gelişmiştir. Kâdı İyâz, Rasûlullâh'ın İsra gecesinde Rabbini görüp görmediğine dair ayrı telakkilerin varlığından bahsetmektedir.

Hiz. Âişe, Ebû Hüreyre, İbn Mes'ûd Allah Teâlâ'nın dünyada görülmeyeceğine “لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ”/Gözler O'nu idrak edemez, hâlbuki O gözleri idrak eder. O en ince şeyleri bilir ve her şeyden haberdardır.”¹⁴⁹⁶ ayetinin zahiriyle istidlal etmektedirler. Abdullâh b. Abbas, Ebû Zer, Ka'b, Hasan el-Basrî, Ahmed b. Hanbel ve Ebu'l-Hasan Eş'arî ve Eş'arîlerin bir kısmı, Mirac'da Hz. Peygamber'in Cenâb-ı Hakk'ı gözüyle gördüğünü benimsemektedirler. Bu açıklamalardan sonra İyâz, kendi mezhebi olan Eş'arî imâmlarından bazılarının Mirac'da rü'yetin gerçekleşmesi konusunda tevakkuf ettiklerini nakletmekte, böyle bir sonuca varmalarında rivâyetlerin yeterince açık olmamasının etkili olduğunu beyan etmektedir. Dünyada Allah'ın görülebileceğine inanlar “Hz. Mûsâ'nın Allah'ı görmek istemesi, görmenin imkanına delâlet etmektedir. Zira bir Peygamber'in Cenâb-ı Hak hakkında caiz ve mümteni olan hususları bilmemesi düşünülemez.”¹⁴⁹⁷ diyerek rü'yetin imkanını ispat etmeye çalışmışlardır. Rasûlullâh'ın İsra Gecesi Rabbini gördüğünü ve görmediğini iddia edenlerin delillerini zikrettikten sonra Kâdı İyâz bu gecede Hz. Peygamber'in Allah'ı gördüğüne kanaat getirir.¹⁴⁹⁸

¹⁴⁹⁴ Müslim, “İmân”, 299.

¹⁴⁹⁵ Müslim, “İmân”, 291-295.

¹⁴⁹⁶ En'âm 6/103.

¹⁴⁹⁷ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/257.

¹⁴⁹⁸ Kâdı İyâz, *eş-Şifâ*, 1/196.

Mirac'da Hz. Peygamber'in Allah'ı görmesine dair “أَرَاهُ/نُورٌ أُنَّى أَرَاهُ/Bir nur, O'nu nasıl göreyim?”¹⁴⁹⁹ ve “رَأَيْتُ نُورًا/Sadece bir nur gördüm.” şeklinde birbirine muarız gibi görünen rivâyetler vardır. Birinci tarikteki “أراه” kelimesindeki zamir hem nur kelimesine hem de Allah'a mercii olması ihtimali bulunmaktadır. Mâzerî'ye göre, zamir Allah'a mercii olması, ikinci rivâyetteki nurun gözü almasının anlaşılması sebebiyle Rasûlullâh Mirac'da Allah Teâlâ'yı görmemiş, nurun ziyasını idrak edebilmiştir. Kendi dediği gibi iki rivâyet yorumlanacak olursa tearuz ortadan kalmaktadır.¹⁵⁰⁰ Zaten dünyada hiçbir insanın Cenâb-ı Hakkı göremeyeceği “O'nun hicabı nurdur. Eğer onu açacak olsa subuhât-ı veçhi bütün mahlukatını yakardı”¹⁵⁰¹ hadisiyle ortaya konmaktadır.¹⁵⁰²

Kâdî İyâz, Mâzerî'nin nur kelimesini' Allah'a izafe etmesine karşı çıkmakta bu durumda nurun cisim kabul edildiğini ve Allah'ın böyle şeylerle muttasıf olmaktan münezzehtir olduğunu savunmaktadır. “اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ”¹⁵⁰³ ayeti ile hadislerde nur ifadesi “nurun yaratıcısı ve sahibi manasına” gelmektedir. “Göklerde ve yerde yaşayanlara hidayet eden” ya da “Mümin kullarının kalplerini nurlandıran” anlamlarını verenler olmuşsa da bunlar hep “nurun yaratıcısı ve sahibi manasına” dönük ifadelerdir.¹⁵⁰⁴ Kelâm ilminin temel konularından olan Mirac'da Hz. Peygamber'in Allah'ı görüp görmediği meselesinde Mâzerî görmediğini ifade ederken, Kâdî İyâz müşahede ettiğini beyan eder.

Allah'ın ahirette görülmesi başlıca iki görüş ekseninde şekillenmiştir. Bunlardan ilkinde göre, ahirette bir lütuf olarak müminler tarafından Allah Teala görülecek, kafirler bu nimetten mahrum kalacaktır. Diğer görüş sahiplerine göre ise Allah'ın dünyada görülmediği gibi ahirette de görülmesi mümkün değildir. Kâdî İyâz birinci gruba dahil olup, ona göre “لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ”¹⁵⁰⁵ ayetindeki “وَزِيَادَةٌ/fazlası” ibaresi

¹⁴⁹⁹ Müslim, “İmân”, 291.

¹⁵⁰⁰ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/ 334.

¹⁵⁰¹ Müslim, “İmân”, 293.

¹⁵⁰² Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/335.

¹⁵⁰³ Nûr, 24/35.

¹⁵⁰⁴ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 1/534.

¹⁵⁰⁵ Yûnus, 10/26.

Allah'ın görülmesini ifade eder.¹⁵⁰⁶ Bununla birlikte “*Rableri onlardan hicabı kaldıracak.*”¹⁵⁰⁷ gibi rivâyetlerle de müminlerin ahirette Allah'ı göreceğine ilişkin Ehl-i sünnet telakkisine göre icmâ gerçekleşmiştir. Allah'ın görülmesi aklen caiz ve semân vaciptir. Ehl-i sünnetin bu oluşumunda konuyla ilgili on kûsur sahâbînin çeşitli rivâyetleri etkili olmuştur.¹⁵⁰⁸ Esasen Kâdı İyâz'ın konuyla ilgili rivâyetin bu denli çok sahâbîden nakledildiğini söylemesi, bu hadisi manevî mütevâtir olarak değerlendirilmesine bir işaret sayılabilir.¹⁵⁰⁹

Bid'at fırkalarının akli bilgilere dayanarak Allah'ın görülmesini muhal kabul ettiklerini şöyle nakletmektedir: “*Mu'tezile, Hâriciyye, Mürcie gibi fırkalar görme eyleminin gerçekleşebilmesi için gören, görülen, görülenin bir yerde olması ve gözden çıkan ışınların görülene ulaşması gibi fiziksel şartları ileri sürdüklerinden Allah'ın dünyada görülemeyeceği gibi O'nun ahirette de görülmesinin mümkün olmadığı sonucunu çıkarmışlardır. Kâdı İyâz bu görüş sahiplerine karşı çıkararak görmenin aklın idraki düzeyinde olacağını ve hak mezheplerin dışındakilerin ileri sürdüğü şartların oluşmasında bir zorunluluk olmadığını, görme fiilinin oluşabilmesi için ileri sürülen şartların duyu bilgisinin bir ürünü olduğunu beyan etmiştir.*”¹⁵¹⁰

3.4.3. Haberî Sıfatlar

Varlıkları sadece Kur'ân'ın ve hadislerin haberiyle bilinen,¹⁵¹¹ başka bir deyişle varlıklarını tespit için akıl yürütme imkanı bulunmayan sıfatlara haberi sıfatlar denmektedir.¹⁵¹² İstivâ, yed, isba', vech, ayn, nüzul, meci' gibi kelimeler, müteşabih anlamları olması yönüyle haberi sıfatlar gurubuna girmektedir. Bu sıfatlar Allah'a birtakım cismani vasıfları çağrıştırdığından Selef ile Mu'tezile ve Ehl-i sünnetin halef âlimleri arasında derin görüş ayrılığı olmuştur. Bu konuda Selef'in yöntemi; Allah'ı hiçbir şekilde yaratılanlara benzetmemek, teşbihin her türlüünden kaçınmak ve bu sıfatlara Allah'ın şanına yakışır bir vaziyette inanmak şeklinde özetlenebilir. Nitekim

¹⁵⁰⁶ Ğassân, *el-Kâdı İyâz el-Yahsubî ve menhecûhu fi'l-akide*, 673.

¹⁵⁰⁷ Müslim, “İmân”, 297.

¹⁵⁰⁸ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/541.

¹⁵⁰⁹ Eş'arî, *el-İbâne an usûlü'd-diyâne*, 14.

¹⁵¹⁰ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/540-541.

¹⁵¹¹ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmî Matbuası, ts.), 2/57.

¹⁵¹² Özler vd., *Kelâm*, 251.

bu bakış açısı İmâm Mâlik'in "*İstivâ malum, keyfiyeti meçhul, ona inanmak imanın gereği, inkârı ise küfürdür.*"¹⁵¹³ sözüyle formüle edilebilir.

Haberî sıfatlar konusunda Ehl-i sünnetin çoğunluğu te'vil metodunu benimsemiş ve bu sıfatları Arap lügatına uygun ve aklî delillere ters düşmeyecek şekilde te'vil etmişlerdir.¹⁵¹⁴ Kâdı İyâz da "*Selef âlimleri Allah'ın sıfatlarına ilişkin konuları te'vil etmekten kaçınmışlardır. Halbuki faydasız ve boş şeylerle Allah'ın kullarına muhatap olması düşünülemeyeceğinden bu konuları araştırmak icap eder. Arap dilinin imkanları çerçevesinde bu araştırma yapılabilir.*"¹⁵¹⁵ demek suretiyle bu metodu benimsediğini izhar etmektedir.

Haberî sıfatların te'vil edilmesinin başlıca sebebi, Mücessime ve Müşebbihe gibi sapkın fırkaların haberî sıfatlardan yola çıkarak Allah'ın zatına ve şanına yakışmayacak birtakım iddialara cevap vermek, tevhid inancının zarar görmesini önlemektir.¹⁵¹⁶ Bu hassasiyeti hem Mâzerî, hem de Kâdı İyâz da bu fırkaların görüşlerine karşılık verirken görmek mümkündür.

Haberî sıfatlar te'vil edilirken rastgele yorumlanmadığını ifade etmiştik. Nasların ruhuna uygun ve akli delillerle bağdaşır olması önemlidir. Kâdı İyâz, akli ve Rasullerin getirdiklerini güvenilir iki ayrı bilgi kaynağı olarak kabul etmektedir. İlki şahadet aleminde, ikincisi gayb alemine dair bilgi vermektedir. Dolayısıyla bu iki kaynağın birbiriyle çelişmesi düşünülemez.¹⁵¹⁷

Eş'arîler'in çoğunluğu Ebu'l-'l-Hasan Ali b. Muhammed Taberî'den itibaren vech, yed, istivâ, nüzül gibi haberî sıfatlara ilişkin nasları mecaz kabul ederek zât, nimet veya kudret, hâkimiyet ve rahmet gibi manalarla te'vil etmişlerdir.¹⁵¹⁸ Sözelimi, "*Şüphesiz ki Allah-u Teâlâ gündüz günah işleyenin günahını kabul etmek için gece elini açar. Gece günah işleyenin tövbesini kabul etmek için de gündüz elini*

¹⁵¹³ Abdullâh b. Ahmed İbn Kudâme, *Lüm'atü'l-i'tikadi'l-hâdi ilâ sEbûli'r-reşâd* (Suudi Arabistan: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, 2000), 15.

¹⁵¹⁴ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 8/138.

¹⁵¹⁵ Ğassân, *el-Kâdı İyâz el-Yahsubî ve menhecûhu fi'l-akide*, 260.

¹⁵¹⁶ Özler vd., *Kelam*, 254.

¹⁵¹⁷ Ğassân, *el-Kâdı İyâz el-Yahsubî ve menhecûhu fi'l-akide*, 255.

¹⁵¹⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Eş'ariyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/450.

açar”¹⁵¹⁹ hadisinin şerhinde Mâzerî te’vil metodunu uygulamaktadır. Ona göre “elini açmak” terkibi: “Bir kimse kendisine yardım edilmesi halinde yardım edene elini uzatır veya sevdiği kişiye elini uzatır ya da hoşlanmadığı kimseden elini çeker.” anlamını ihtiva etmektedir. Bununla birlikte “yed” kelimesinin sözlük anlamının “nimet” olduğunu belirten Mâzerî, Cenâb-ı Hak tarafından tövbe edenin tövbesinin kabul edilmesinin onun nimetlerinden biri olduğunu dile getirmektedir.¹⁵²⁰

Bir başka sefer Mâzerî yine aynı tutumunu devam ettirdiği söylenebilir, şöyle ki: “*Cenâb-ı Hak kıyâmet gününde göğü dürüp, onu sağ eline alacak. Sonra sol eliyle yeri dürececek.*”¹⁵²¹ rivâyetinde sağ ve sol eli “kudret” manasına te’vil etmeyi tercih etmektedir. Ona göre istiâre sanatıyla aktarılan bilgiler insanın zihninde somutlaşmakta, konunun daha anlaşılır hale gelmesi sağlanmaktadır. Mâzerî yapılan istiâreyi şöyle tasavvur etmektedir: “*Yaşamda sağ el, sol elin yapamadığı birtakım işleri yapması bakımından nazarımızda daha kıymetlidir. Dolayısıyla göğün yere göre daha büyük olmasından dolayı hadiste sağa nispet edilmiştir. Allah, insanlarla melekler arasında tafdiliyyet ihsas ettiğine göre burada da böyle bir derecelendirme yapması mümkündür.*”¹⁵²² Mâzerî’nin, haberi sıfatları sadece te’vil etmekle yetinmeyip aklileştirme cihetine de gittiği söylenebilir.

Mâzerî, “yed” kelimesinin te’ville kudret ve nimet anlamlarına geldiğine kanaat getirmekle beraber Bâkılânî (ö. 403/1013) ve Ebu’l-’l-Meâlî Cüveynî’nin (ö. 478/1085) görüşlerini de sunmaktadır. Mesela “*ما خلقت بيدي* /Kendi ellerimle yarattığım”¹⁵²³ ayeti kerimesinden yola çıkarak Bâkılânî “yed” sıfatını ezeli ve kadim sıfatlardan olduğunu kabul etmiştir. Ona göre bu ayette “yed” kelimesine nimet yorumu uygun düşmemektedir. Zira nimet yaratılmıştır, bu durumda yaratılanın halk etmesi düşünülemez. Yine “*بيدي* /İki kudretle yaratma” mantığa mugayir olacağından, “yed” kelimesinin anlamlarından biri olan kudret manası da söz konusu olamaz.

¹⁵¹⁹ Müslim, “Tevbe”, 31.

¹⁵²⁰ Mâzerî, *el-Mu’lim*, 3/336

¹⁵²¹ Müslim, “Sıfâtü’l-Kıyâme”, 24. Bâbda benzer mevzu 23, 25, 26. nolu rivâyetlerde bulunmaktadır. Ancak bu tarihi daha mufassal olmasından dolayı tercih ettik.

¹⁵²² Mâzerî, *el-Mu’lim*, 3/346-347; Kâdî İyâz, *İkmâl*, 8/319.

¹⁵²³ Sâd 38/75.

Mâzerî, bu bilgileri aktardıktan sonra Bâkılânî'ye karşı çıkan Cüveynî'nin görüşlerine şu şekilde yer verir: “*Kur’ân-ı Kerim’deki her kelime üzerinde tartışma yapılmaması gerekir. Biz insanlar herhangi bir iş, eylemi aracı veya vasıta olmadan yaptığımızda “Ben bizzat yaptım.” deriz, aksi halde bu cümleyi kullanmayız. Dolayısıyla bu ayette Allah-u Teâlâ, Hz. Adem’in özelliği olan vasıtasız yaratılmasını ön plana çıkarmak maksadıyla “ما خلقت بيدي” cümlesini kullanmıştır. Ayrıca cümledeki “بيدي” kelimesiyle tevhim/yüceltme anlamında kullanıldığını iddia edenlere, bunun tesniye ile değil cem’i sigası ile yapıldığını hatırlatırız.*”¹⁵²⁴ Mâzerî, bu izahlara şerhinde yer verdikten sonra yed gibi kelimelerin te’ville anlaşılmasının mümkün olacağını ifade ederek müteahhirûndan olan Eş’arî Alimlerle paralel görüş serdedir.

Kâdı İyâz Hz. Mûsâ ile Hz. Adem’in bir tartışmasında, Hz. Adem’in “*Sen Mûsâ’sın. Allah seni kelâmıyla seçkin kıldı. Senin için eliyle yazdı.*”¹⁵²⁵ sözü üzerine kelami ekollerin haberî sıfatlar üzerindeki görüşlerini nakleder. Alimleri selef ve halef olarak ikiye taksim eden İyâz, selef Alimlerinin “yed/el” vb. haberî sıfatların var olduğunu, ancak mahiyetini Allah’tan başka kimsenin bilemeyeceğini, zahirine göre inanmak gerektiğini ve te’vilinden sakınmayı kabul ettiklerini aktarır. İlk dönem selef Alimlerinden kabul edilen Ebu’l-Hasan Eş’arî’nin (ö. 324/935-36) ve onun mezhebine bağlı bir gurubun “*Sem’î sıfatları ancak şeriatın bize haber verdiği şekilde bilir, hakikatini ve şerhini bilmeyiz.*” kabulüne şerhinde yer verir. Halef ulemasının, sem’î sıfatların izahında Arap dilinin çerçevesini aşmadan te’vile başvurduklarına da değinir.¹⁵²⁶

Kâdı İyâz, bir şeyin üstünde olma anlamına gelen ulüv ve fevkiyye tabirlerine üstünlük ve izzet anlamlarını vermektedir. “*O, göklerde ve yerde tek Allah’tır.*”¹⁵²⁷ ayeti ve Hz. Peygamber’in cariyeye Allah’ın nerede olduğunu sorması üzerine “gökte” cevabını içeren rivâyet¹⁵²⁸, Allah’a yön izafe edilip edilmeyeceği tartışmalarının mesnedini teşkil eden naslardır. Kâdı İyâz, Allah’a yön

¹⁵²⁴ Mâzerî, *el-Mu’lim*, 3/336-337; Kâdı İyâz, *İkmâl*, 8/261.

¹⁵²⁵ Müslim, “Kader”, 13.

¹⁵²⁶ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 8/138.

¹⁵²⁷ En’âm, 6/3.

¹⁵²⁸ Müslim, “Mesâcid”, 33.

tainin kesinlikle caiz olmadığını ve “Allah göktedir.” cümlesinin izzet, kudret, mülk ve saltanat, uluhiyetini ortaya koymak anlamlarına geldiğini kabul etmektedir. Buna göre ulüv yücelik belirten mecazi bir anlama sahip sıfattır. İyâz, Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin “Allah'ın arşı, mahlukata göre cihet teşkil etmez, rütbe/konum bakımından üstünlük arz eder.” cümlesini benimsediğini belirtmektedir.¹⁵²⁹

Mâzerî, ityân, mecî' veya nüzul haberlerini “Cenâb-ı Hakk'ın rahmet ve merhametinin yakınlığı” şeklinde te'vil etmektedir. Mesela, “Kıyamet günü kul Allah'a yaklaşır.” yahut “Allah'ın yeryüzünde en fazla Müslümanı Arefe günü affetmesi”¹⁵³⁰ hadisinin izahında, Allah'ın mesafe ve mekandan münezzeh olduğunu beyan etmektedir. Mâzerî, “yaklaşma” fiiline Rabbin kulunu bağışlaması sebebiyle “Allah'ın rahmet ve ikramının ulaşması” anlamı vermektedir.¹⁵³¹

Kâdı İyâz da ityân ve mecî' nispetlerini izah ederken çeşitli şekillerde te'vil yolunu tercih eder. Örneğin, “Bana bir karış yaklaşırsa ben ona bir arşın yaklaşıyorum. Bir arşın yaklaşırsa ben ona bir kulaç yaklaşıyorum. O bana yürüyerek gelirse ben ona koşarak gelirim.”¹⁵³² hadisinde ityân ve mecî' sıfatlarının zahiri manasında düşünülmemeyeceğini, hadisteki bütün bu kullanımların mecaz olduğunu vurgulamaktadır. O, “Kulun karış, arşın, yürümek gibi fiilleri Cenâb-ı Hakk'a karşı ibadetlerinin niteliğini göstermektedir. Allah'ın “yaklaşması” da kulun layık olduğu mükafatı kat kat vermektir”¹⁵³³ şeklinde te'vil yapmaktadır. Başka bir rivâyetteki “Allah yaklaşır”¹⁵³⁴ ifadesini melekler üzerinden bir yorumla şöyle sunmaktadır: “Yaklaşma fiiliyle, meleklerin yeryüzüne ya da semaya rahmet indirmeleri kastedilmiş olabilir.”¹⁵³⁵

Kâdı İyâz'ın haberi sıfatlar hususunda halefin izini takip ettiğini ifade edebiliriz. Ancak bu alanda temkini elden bırakmadığını zaman zaman selefin

¹⁵²⁹ Ğassân, *el-Kâdı İyâz el-Yahsubî ve menhecîhu fi'l-akide*, 286-287.

¹⁵³⁰ Müslim, “Hac”, 436.

¹⁵³¹ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/337; Kâdı İyâz, *İkmâl*, 8/272-273. Haberî sıfatlarla ilgili benzer örnekler için bk. Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/316.

¹⁵³² Müslim, “Zikr”, 2.

¹⁵³³ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 8/174.

¹⁵³⁴ Müslim, “Hac”, 436.

¹⁵³⁵ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 4/ 459.

metoduna yaklaştığını söylemek de mümkündür. Bu tespitimizi “*Hadislerdeki müşkil kelimelerden Rasûlullâh’ın ne kastettiğini ancak Allah bilir. Biz Allah’a ve sıfatlarına iman eder, Hiçbir şeyi ona benzetmez, Onu da hiçbir şeye teşbih etmeyiz. Onun misli yoktur. Hz. Peygamber ne dediyse hak ve doğrudur. Anlayabildiklerimiz Allah Teâlâ’nın lütfu keremiyledir. Kavrayamadıklarımıza iman eder, hakikatini ona havale ederiz.*”¹⁵³⁶ değerlendirmesi güçlendirmektedir.

3.4.4. Bid’at Fırkalarına Bakış

Mâzerî ve Kâdı İyâz, Eşarîliğin sünnet ve hadise uygun olduğunu, bu nedenle Ehl-i Sünnet diye adlandırıldığını kaydetmektedirler.¹⁵³⁷ Mâzerî ve Kâdı İyâz kelami konularda sık sık Ehl-i sünnet tabirini kullanırlar. Eş’arîliği Ehl-i sünnet anlamında kullanmalarından dolayı, *el-Mu’lim*’de altı kez,¹⁵³⁸ *İkmâl* de ise üç defa Eş’arîlik kelimesi zikredilir.¹⁵³⁹ Her iki Alim de “mübtedia”¹⁵⁴⁰ şeklinde ifade ettikleri bid’at ehli fırkaları öncelikle sıhhati konusunda şüphe bulunmayan hadisleri inkar etmeleri yahut uygun olmayan te’villere başvurmaları sebebiyle tenkit etmektedirler.

Örneğin, Rasûlullâh’a bir yahudinin sihir yaptığına dair hadisin¹⁵⁴¹ ve Mut’a nikahının helalliğinin nesh edilmesi¹⁵⁴² ve akabinde de haramlığı üzerinde icmâ oluşmasına ilişkin bilginin bid’at fırkaları tarafından reddedilmesi Mâzerî tarafından eleştirilir. Sihirle ilgili rivâyet ehl-i bid’at tarafından peygamberliğin şanına yakışmadığı ve Hz. Peygamber’in getirdiği şeriatin tümünde şüpheye yol açacağı gerekçesiyle reddedilmiştir.

Bu iddialara Mâzerî şöyle cevap vermektedir: “*Rasûlullâh’ın Rabbinden aldıklarından emin ve tebliğinde korunmuş olduğuna dair başta ayet-i kerimeler olmak üzere pek çok delil mevcuttur. O risaletle ilgili olmayan meselelerde diğer kişilerin maruz kaldığı durumlarla karşılaşılabılır. Dinî konulardaki masumiyetinin*

¹⁵³⁶ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 8/320.

¹⁵³⁷ Mâzerî, *el-Mu’lim*, 3/53; Kâdı İyâz, *İkmâl*, 6/246, 8/136.

¹⁵³⁸ Mâzerî, *el-Mu’lim*, 1/273, 1/285, 1/289, 3/160, 3/284, 3/291.

¹⁵³⁹ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 8/46, 8/132, 8/136.

¹⁵⁴⁰ Mâzerî, *el-Mu’lim*, 3/299, 3/155; Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/126, 1/197, 1/405

¹⁵⁴¹ Müslim, “Selâm”, 43.

¹⁵⁴² Müslim, “Nikâh”, 22.

aksine, dünyevî işlerde yapmadığı halde bazı şeyleri yapıyormuş gibi vehmetmesi ihtimal dahilindedir. Bid'at ehlinin vâkıf olduğu tüm bu hususlar sabitken böylesi bir hüküm vermek geçersizdir.”¹⁵⁴³

Kâdı İyâz, Mâzerî'nin izahına katılmış olmalı ki sadece sihrin tesir sahasına şöyle değinmektedir: “Mülhitlerin iddialarının aksine sihrin hakikati vardır. Büyüyle alakalı bütün rivâyetler neticesinde büyü, Hz. Peygamber'in vücuduna ve dış uzuvlarına etki etmiştir. Yoksa aklına, kalbine ve itikadına herhangi bir tesiri olmamıştır.”¹⁵⁴⁴

Kâdı İyâz fırka ismi zikretmeden bid'at ehli diyerek ayın yarılma hadisesini¹⁵⁴⁵ reddedenlerin varlığını dile getirmektedir. Bu iddianın muhal oluşu, gerek “اَقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْتَشَقَّ الْقَمَرُ وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرَضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ” / *Kıyamet saati yaklaştı ve ay yarıldı; onlar bir delil görünce bile yüz çevirirler ve: 'Süregelen bir sihir' derler*¹⁵⁴⁶ ayetinden, gerek pek çok sahâbiden gelen rivâyetlerle anlaşılmaktadır. “Şayet böyle bir olay vuku bulsaydı, dünyanın farklı yerlerinden tanık olanların bilgisi gelirdi.” itirazı yapılmıştır. Bu iddiaya ayın yarılmasının gece vakti gerçekleştiğinden pek çok insanın görme imkanına kavuşamadığını ifade eden Zeccâc'ın beyanıyla cevap vermiştir. İyâz, “Ayın görülmesi menzillere göre değişiklik gösterdiğinden bazı bölgelerde görülmüş birtakım yerlerde görülmemiştir.”¹⁵⁴⁷ cümlesini ilave etmiştir.

Mâzerî ve Kâdı İyâz, Bid'at ehli adı altında Mu'tezile, Hâriciyye, Mücessime, Kaderiyye, Cehmiyye, Mürcie, Râfıza, Felâsife gibi guruplara beraberce işaret etmişlerdir. Bunun yanı sıra Mâzerî Haşviyye,¹⁵⁴⁸ aşırı Şîî guruplarından Keysâniyye ve Râvendiyeye¹⁵⁴⁹ gibi fırkalara yeri geldikçe değinmiştir. Mâzerî'nin en çok tenkit

¹⁵⁴³ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/159.

¹⁵⁴⁴ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 7/87.

¹⁵⁴⁵ Müslim, “Sıfatü'l-Kıyâme”, 43-48.

¹⁵⁴⁶ Kamer 54/1-2.

¹⁵⁴⁷ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 8/333.

¹⁵⁴⁸ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/322; Kâdı İyâz, *İkmâl*, 8/160. Haşviyye; Dinî konularda akıl yürütmeyi reddeden, nasların zâhirine bağlı kalmak suretiyle teşbih ve teccsime kadar varan telakkileri benimseyenlere verilen ad. bk. Metin Yurdağür, “Haşviyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/426.

¹⁵⁴⁹ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/239; Kâdı İyâz, *İkmâl*, 7/387. Râvendiyeye; Muhammed b. Hanefiyye'nin oğlu Ebû Hâşim'den sonra imâmetin Ali evlâdından Abbas evlâdına intikal ettiğini kabul eden Abdullâh er-Râvendî (ö. II./VIII. yüzyılın ilk yarısı) mensuplarına verilen ad. bk. Mustafa Öz, “Keysâniyye” (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 15/362.

ettiği akımların başında, Hâriciyye ve Mu'tezile gelmektedir. Eş'arîliğin Mu'tezile mezhebine tepki göstermek suretiyle ayrılması ve fikri mücadelenin devam etmesi sebebiyle Mâzerî'nin bu fırkaya karşı daha savunucu olduğu söylenebilir. Adı geçen iki bâtil fırkanın yanlış te'villerini Ehl-i Sünnet doktrini çerçevesinde tenkit etmektedir.

Mâzerî "*Bir kimse zina ederken mümin değildir.*"¹⁵⁵⁰ rivâyetini cümlelerin zâhirine göre algılayıp bu durumdaki şahsın kâfir olduğuna hükmeden Hâriciyye'nin görüşünün yanlışlığını belirtir. Yine aynı hadis doğrultusunda böyle bir kişiye fâsik adı veren Mu'tezile'nin görüşünün de isabetli olmadığını ispata gayret eder. Mâzerî'ye göre hadisin doğru anlaşılması "*Zinayı işleyenin bu esnada kâmil bir imana sahip olmadığı*" yahut "*böyle bir şahsın kâfir sayılabilmesi için bu fiili helal sayması*" yorumlarıyla mümkündür. Bu izah sayesinde rivâyetin Hâriciyye ve Mu'tezile tarafından delil olarak kullanılamayacağını söyler.¹⁵⁵¹

İnsanın irade hürriyetinin sınırlarını ifade eden ef'âlü'l-ibâd, kelim ilminde mezheplerin görüş ayrılıklarına düştükleri konuların başında yer almaktadır. Sahâbe döneminden itibaren bu konu Allah'ın bir şeyi yaratmadan önce bilmesi, istitaât, kader hususlarıyla incelemeye tabi tutulmuştur. Nitekim Yahyâ b. Ya'mer'in kader konusunu ilk gündeme taşıyan kişi Ma'bed el-Cühenî hakkında soru sorması üzerine Abdullâh İbn Ömer'in: "*Bu guruptan beri olduğunu, bu düşünceye sahip birinin Uhud dağı kadar altını olsa ve bunu infak etse bile kadere inanmadıkça Allah'ın ondan bu sadakayı kabul etmeyeceği*"¹⁵⁵² cevabını vermesi, henüz sahâbiler hayattayken kader meselesinin tartışıldığını göstermektedir.

İnsan fiillerinin kendisi tarafından yaratıldığını iddia eden Kaderiyye ile Mu'tezile bu ortak tezlerinden dolayı kimi âlimler tarafından aynı fırkanın farklı isimleri olarak kabul edilir.¹⁵⁵³ Kimi âlimler de ayrı birer mezhep olarak telakki ederler.¹⁵⁵⁴ Kâdı İyâz, Abdullâh b. Ömer'in Kaderiye taraftarlarına yönelik söylediği

¹⁵⁵⁰ Müslim, "İmân", 104.

¹⁵⁵¹ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/294

¹⁵⁵² Müslim, İmân, 1-2.

¹⁵⁵³ Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve İtikadî Görüşleri* (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967), 58.

¹⁵⁵⁴ Ebû Bekir Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Mücerred makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, thk. Ahmed Abdürrahîm Sâiyih (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2005), 106.

söz neticesinde kader, ef'âlû'l-ibâd konuları üzerinden Kaderiye ve Mu'tezile'nin süreç içinde birbirine nasıl dahil olduğunu aktarır. İyâz, Mu'tezile'nin Bağdat ekolüne bağlı Kâ'biyye fırkasının lideri olduğunu söylediği Ebu'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed el-Kâ'bî'den (ö. 319/931) “*İstitâat fiilden önce bulunur ve Allah'ın ilmi ezeli değildir. Zira eğer Onun ilmi ezeli olsaydı, peygamber göndermesi de abes olurdu.*”¹⁵⁵⁵ şeklindeki iddiasını nakleder. Kaderiye fırkasının iki döneminden söz eden Kâdı, yukarıdaki görüşlerin birinci döneme ait olduğunu ve fırkanın dördüncü hicri asırdan sonra takipçisinin kalmadığını kaydeder. İyâz'a göre, Abdullâh b. Ömer'in ‘sadakası kabul edilmeyecek’ dediği gurup, bu düşünceye sahip olanlardır.¹⁵⁵⁶ Mâzerî, İbn Ömer'in kaderi inkar edenlerden kastının filozoflar olabileceğini iddia etmektedir. Zira ona göre kaderi tamamen inkar edenler felsefe ehlidir. Halbuki Mu'tezile “kader yoktur” iddiasında bulunmamakta, Allah'ın hayrı işlediğini ve şerrin Onun kaderi dışında olduğunu ifade etmektedir.¹⁵⁵⁷

Hz. Peygamber kaderi inkar edenler için “ الْقَدْرِيَّةَ مَجُوسٌ هَذِهِ الْأُمَّةُ: إِنْ مَرْضُوا فَلَا / تَعُوذُوهُمْ، وَإِنْ مَاتُوا فَلَا تَشْهَدُوهُمْ / Kaderîler bu ümmetin Mecusileridir. Hastalanırlarsa ziyaret etmeyin. Öldüklerinde cenazelerine katılmayın.”¹⁵⁵⁸ buyurmuştur. Kâdı İyâz, bu hadise atıfta bulunarak Hz. Peygamber'in Mecusi olarak belirttiği fırkanın Mu'tezile olduğunu düşünmektedir. Kâdı İyâz'a göre Kaderiyenin ikinci dönemi Mu'tezile'nin oluşumundan sonraya tekabül etmektedir ve bu iki mezhebin adı birbiri yerine kullanılmaktadır.

O Hz. Peygamber'in Kaderîlerin/Mu'tezile'nin bu ümmetin Mecusileri olduğuna dair tespitinin¹⁵⁵⁹ altında yatan sebebi şöyle izah etmektedir: “*Kaderiye Mecusilerin düAlist anlayışına benzer bir anlayış benimsemiştir. Nitekim onların hayrın Allah'tan, şerrin de kullardan kaynaklı olduğu iddiası düAlist bir karakter taşımaktadır. Bu anlayış onları bid'at fırkalara dahil etmektedir.*”¹⁵⁶⁰ Bid'at fırkasına

¹⁵⁵⁵ Ebü'l-Kasım Abdullâh b. Ahmed Ka'bî, *Kitabü'l-makâlât ve meahu uyünü'l-mesail ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER), 2018), 374.

¹⁵⁵⁶ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 199.

¹⁵⁵⁷ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/278.

¹⁵⁵⁸ Ebü Dâvûd, “Sünnet”, 17.

¹⁵⁵⁹ Ebü Dâvûd, “Sünnet”, 16; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/86, 5/407.

¹⁵⁶⁰ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/199-200,

dahil olmaktan kurtulmak adına Mu‘tezile kendisine “ashâbü’l-adl ve’t-tevhîd” ismini vermek suretiyle hak mezhep olduğunu iddia etmektedir.¹⁵⁶¹ Kâdı İyâz’a göre, bu mezhep “bid’at fırkası” damgasından kurtulmak için isimlerine “tevhid” kelimesini eklemiştir.¹⁵⁶²

Her fırka kendisine isim olarak benimsedikleri inanç öğretilerini ifade eden, övgü ve medh içeren isimler tercih ederken diğerlerini yergi ve zemmi çağrıştıran lakaplarla adlandırmışlardır. Böylelikle geniş halk kitleleri nezdinde mezhep isim ve lakapları kanalıyla “kendileri hakikat ve doğrunun takipçisi, diğerleri ise bid’at ve sapıklığın müntesipleri” olduğu imajı oluşturulmaya gayret edilmiştir. Zira, mezhep isimlerini o mezhepler için birer “tanıtıcı/tanımlayıcı” sıfatlar olarak telakki etmek mümkündür.¹⁵⁶³ Bu tespit doğrultusunda Mu‘tezile’nin kendisine verdiği adın ve Kâdı İyâz’ın da dahil olduğu Ehl-i sünnetin, bu mezhep mensuplarına Mecusi demesinin arka planı anlaşılmış olmaktadır.

Kaderiye ile Mu‘tezile arasında iki ayrı hareket mi, yoksa aynı esas ve ilkeleri savunan isimleri farklı aynı iki mezhep şeklinde tartışma cereyan etmiştir.¹⁵⁶⁴ Kâdı İyâz Kaderiyenin ilk döneminde “kader yoktur” gibi uç söylemleri benimseyen bir mezhep olduğunu kaydetmektedir. Mu‘tezile’nin teşekkülünden sonra ef’âlü’l-ibâd gibi konularda ortak düşüncelere sahip birbirinin içine geçmiş aynı mezhep olduğunu ifade etmektedir.¹⁵⁶⁵

İnsanın ihtiyarî fiillerinin Allah’ın yaratması ile kulun da hâdis kudretiyle meydana geldiğini ifade eden kesb terimi¹⁵⁶⁶ Eş’arî’nin mesai harcadığı kelâmi konulardandır. Kaderle ilgili Rasûlullâh’ın saîd ve şakî’nin cennet ve cehennemdeki yerlerinin takdir edilip yazıldığını söylemiştir. Bunun üzerine “*Ey Allah’ın Resulü! O halde neden bize yazılmış olana güvenip ameli bırakmayalım?*”¹⁵⁶⁷ ve “*Yâ Rasûlallâh*

¹⁵⁶¹ Ebü’l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, thk. Ahmed Fehmî Muhammed (Beyrût: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2013), 1/43.

¹⁵⁶² Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/201.

¹⁵⁶³ Çağfer Karadaş, “Mezhep ve İsim, Mezhep-İsim Münasebeti ve Ehl-i sünnet Topluluğuna Verilen İsimler”, *Marife* 5/3 (2005), 15-16.

¹⁵⁶⁴ Özler vd., *Kelam*, 56.

¹⁵⁶⁵ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 1/201.

¹⁵⁶⁶ Ebü’l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail Eş’ari, *Makalatü’l-İslâmiyyin ve ihtilafü’l-musallin*, thk. Hellmut Ritter (Wiesbaden, 1980), 539.

¹⁵⁶⁷ Müslim, “Kader”, 6.

niçin çalışıyoruz? Tevekkül etmeyelim mi?” soruları sorulmuştur. Hz. Peygamber “ *لَا يَأْتِيَنَّكُمْ أُمَّةٌ إِلَّا أَغْمَلُوا، فَكُلُّ مَيْسَرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ* / Hayır! Siz amel edin. Herkes ne için yaratılmışsa, o kendisine kolaylaştırılacaktır.” cevabını vermiştir. Ardından “*Onun için kim (elinde bulunandan) verir, Allah’a karşı gelmekten sakınır ve en güzel sözü (kelime-i tevhidi) tasdik ederse biz onu en kolay olana kolayca iletiriz. Fakat, kim cimrilik eder, kendini Allah’a muhtaç görmez ve en güzel sözü (kelime-i tevhidi) yalanlarsa, biz de onu en zor olana kolayca iletiriz.*” ayetlerini okumuştur.¹⁵⁶⁸

Mu‘tezile’nin insanın hiçbir ilahi müdahale olmadan fiillerini gerçekleştirdiği fikri bu hadisteki bilgiyi sorgulamakta “Allah günahkarın fiilini yaratıyorsa niçin azap ediyor? Teklifin mantığı nedir? İnsanın işlediği amelin faydası nedir?” sorularını sordurmaktadır. Mâzerî şakinin tuttuğu yolda ona imkân tanındığını, bunun ayetle teyit edildiğini ve hiçbir kulun fiili işlemeye mecbur bırakılmadığını Hz. Peygamber’in bildirdiğini zikretmektedir. Kendini Eş’arîlere dahil eden Mâzerî, Allah’ın fiili yarattığı ve insanın da kesbettiği fikrini benimsemektedir. Hayır ve şer Allah’ın ilmi, kaderi ve kazasıyla gerçekleşmektedir. Kesb teorisinin kelâmi kaynaklarda daha detaylı ele alındığını ve konuyu oraya havale ettiğini beyan etmektedir.¹⁵⁶⁹

Dünyada vuku bulacak her şeyin hakkında hükmedildiğini,¹⁵⁷⁰ kalemle yazıldığını ve mürekkebinin kurduğunu¹⁵⁷¹ ifade eden rivâyetleri esas alan Cebriyye insanın ihtiyari fiillerinde hiçbir etkisinin olmadığını savunmaktadır. Kâdı İyâz bu rivâyetlerin Cebriyye’nin iddia ettiği gibi anlaşılmayacağını ifade etmektedir. Mezhep imâmılarınca bu tür hadisler, “*Allah ezeli ilminde kimin itaat edip cennete gireceğini kimin isyan edip cehenneme gireceğini bilmektedir. Cennet ya da cehenneme girmek ilahi ilmin bir sonucu değildir. Kişiye bir zorlama söz konusu değildir. Cennetlikler için* “ *أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا جَزَاءَ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ* ”/Onlar cennetliklerdir. Yapmakta olduklarına karşılık, orada sürekli kalacaklardır.”¹⁵⁷² ayeti ile cehennemlikler için “*ذَلِكَ جَزَاءُ أَعْدَاءِ اللَّهِ النَّارَ لَهُمْ فِيهَا دَارُ الْخُلْدِ جَزَاءَ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ*”¹⁵⁷³ ayeti Cebriyye’nin

¹⁵⁶⁸ Leyl 92/5-10.

¹⁵⁶⁹ Mâzerî, *el-Mu‘lim*, 3/309-310; Kâdı İyâz, *İkmâl*, 8/129.

¹⁵⁷⁰ Müslim, “Kader”, 11.

¹⁵⁷¹ Müslim, “Kader”, 8.

¹⁵⁷² Ahkâf 46/14.

¹⁵⁷³ Fussilet 41/28.

kulların ihtiyari fiillerinde hür olmadığı iddiasına bir cevap teşkil etmektedir.” şeklinde anlaşılmıştır.¹⁵⁷⁴

SONUÇ

Hicrî 5. asrın ikinci yarısı ile 6. asrın ilk yarısına tekabül eden dönemde Mâzerî (453/1061- 536/1141) ve Kâdı İyâz, (476/1083-544/1149) Kuzey Afrika'nın İfrîkiye bölgesinde farklı şehirlerde yaşamışlardır. Hayatları boyunca birbirleriyle görüşme imkânı buluşmamışlardır. Müslim'in *el-Câmiu's-sahîh*'i üzerine yazılmış, günümüze ulaşmış ilk şerh Mâzerî'nin *el-Mu'lim bi-fevâdi Müslim* eseri kabul edilmektedir. *el-Mu'lim* 'de gördüğü bir takım eksiklikleri tamamlamak için Kâdı İyâz *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâdi Müslim* kitabını yazmıştır. “Sahîh-i Müslim Şerhlerinden el-Mu'lim

¹⁵⁷⁴ Kâdı İyâz, *İkmâl*, 8/135-136.

ile İkmâlü'l-Mu'lim'in Mukayesesi" adını taşıyan çalışmada, iki eserin metotları ile kaynak kullanımları, senede ve metne dair bahisleri, muhtevaları üzerinden karşılaştırma yapılmış olup aşağıdaki bulgu ve neticelere ulaşılmıştır.

Sicilya sahilinde bulunan Mâzer şehrinde dünyaya gelen Mâzerî, ailesi ile birlikte Normanların adayı ele geçirmesinden önce, günümüzde daha çok Tunus sınırları içerisinde kalan Mehdiye'ye göç etmiştir. O dönemde bölgenin siyasi ve sosyal çalkantılı durumundan dolayı, onun Mehdiye'den başka yere seyahat edemediği anlaşılmaktadır. Bu durum hocaları hakkında daha az bilgi edinmemize sebep olmuştur. Küçük yaştan itibaren ilimle meşgul olan Mâzerî, başta fıkıh ve kelim olmak üzere hadis, tıp, astronomi, matematik gibi farklı ilim dallarıyla da ilgilenmiş olup bu birikimini şerhine yansıttığı görülmüştür. Özellikle şerhinde dönemine ait tıp ve astronomi bilgilerine yer vermesi oldukça ilgi çekicidir.

Fâtımîler tarafından kurulan Mehdiyye şehri Mâzerî'nin doğumundan kısa bir süre önce olan 436/1044 tarihine kadar bu devletin idaresindeydi. Bu şehir, itikatta Şîî-bâtınî düşüncesinin, amelde İsmâîliğin etkisi altındaydı. Bu tarihten sonra halkın inancı Sünnî-Mâlikî çizgiye kaymaya başlamıştır. Böyle bir vasatta dünyaya gelen Mâzerî, Şîîlikle hem kitap telif etmek suretiyle hem de öğrenci yetiştirerek etkin mücadele etmiştir. Mâlikî mezhebini bölgede tahkim etmek için mezhebin temel metinleri üzerine ağırlık vermiştir.

Mâzerî (499/1106) senesinin Ramazan ayında öğrencileriyle Müslim'in *Sahîh*'ini ilim meclisinde müzakere etmiş, akabinde ders notlarının birleştirilmesiyle *el-Mu'lim* şerhi ortaya çıkmıştır. Mâzerî'nin *el-Mu'lim* 'deki metodunun ele alındığı bölümde; *Sahîh*'teki hadislerin bir bölümünün şerh edildiği, şerhte sıklıkla takdim-tehirlere rastlandığı görülmüştür. Ayrıca *Sahîh*'in Mukaddimesi'ne dair ciddi bir değerlendirmenin yapılmayışı, Mâzerî'nin şerhinde hadis usûlüne eğilmeyeceğinin işareti sayılabilir. Nitekim onun üzerinde ısrarla durduğu hadis usûlü konuları, senedin ittisali ve râvi kimliğine dair bilgilendirme olup dar bir alana hapsolmuştur. Mâzerî'nin bazı hadis usûlü kavramlarını mütekaddim alimlerin ıstılahına göre kullandığı tespit edilmiştir. O mürsel, muallâk ve maktû terimlerini munkatî hadis olarak değerlendirmiştir. Mâzerî, Gassânî'nin Müslim'in *Sahîh*'inde 14 muallâk hadis

olduğu iddiasını kabul edip buna eserinde yer vermiş, haber-i vâhidle amelin sahâbe icmâsından dolayı vacip olduğunu dile getirmiştir.

Mâzerî'nin eserinde fikhü'l-hadîs faaliyetine odaklandığı görülmüştür. Mâlikî mezhebinde mutlak müctehid olması, bu alana yoğunlaşmasına bir sebep teşkil etmiş olabilir. Hadislerden fikhî çıkarımları “في هذا الحديث من الفوائد” “فقاه كثير” gibi ifadelerle yapmıştır. Mâlikî mezhebine göre fetva vermeye özen gösterdiğini beyan eden Mâzerî, hadislerden yola çıkarak bazen mezhep dışı furu-u fıkha ait sonuçlara ulaşmışya gayret etmiştir. Hadisleri esas almak suretiyle fıkıh usûlünün genel kurallarına ulaşmaya çalışmış ve Mâlikî mezhebinin usuldeki kaidelerine işaret etmiştir. Şerhinde Mâzerî'nin fikhî görüşlerinin özgün olduğu söylenebilir.

Müslim'in *Sahih*'ini “kitab” başlıklarına göre yazdığı ve “bâb” başlığı koymadığı genel kabulü yeni çalışmalarla tartışılmaya başlamıştır. Mağrib'de meşhur olan Kalânîsî nüshasında çoğunlukla “bâb” adlarının bulunduğu, az bir kısmında bulunmadığı tespit edilmiştir. Muhtemelen Mâzerî'nin mübevveb *Sahih* nüshası elinde bulunuyordu. Bununla birlikte bazı eksik başlıklara küçük tasarruflarda bulunmak suretiyle şerh ettiği kaynağa bir katkı yapmış görünmektedir. *el-Mu'lim*'in *Sahih-i Müslim* şerhleri içinde en ayırıcı özelliği kuşkusuz nüsha karşılaştırmasını yapmasıdır. Hicri 4. asrın ikinci yarısından sonra *Sahih*'in Endülüs'e ulaştığı düşünüldüğünde kısa sayılabilecek bir süre sonra asıl metnin sağlamasının nüshalar üzerinden yapılmasının önemi anlaşılmaktadır. Nüsha mukayesesi genel itibariyle hareke ve seneddeki harf ile kelime farklılıklarına dairdir. Senedle ilgili karşılaştırmada râvi kimliğinin tespiti ve onunla alakalı bilgiler ön plana çıkmıştır.

Mâzerî *el-Mu'lim*'i oluştururken ağırlıklı olarak lügat ve garîbü'l-hadîs literatüründen yararlanmışır. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, İbn Kuteybe, Herevî başvurduğu alimlerin başında yer almışlardır. Arap diline dair bir kısmı günümüze ulaşmamış on sekiz eserden yararlanması, şerhe kıymet katmaktadır. Hadis kitapları üzerine yazılmış şerhlerden İbn Abdilber'den azami derecede istifade ettiği müşahede edilmiştir. Mâzerî ve İbn Abdilber'in Mâlikî mezhebine mensup olmaları ve *el-Mu'lim* 'den önce Müslim'in *Sahih*'ine dair müstakil bir şerh olmaması bu alime atıfta etkili

olmuştur. Bu atıflarla *el-Mu'lim*, garîbü'l-hadis ve fıkıh konularının incelendiği ilk dönem şerhleri ile klasik hadis şerhleri arasında bir yerde durmaktadır.

Mâzerî, fıkıh sahasındaki derin tahlil gücüyle ve etkili bir Eş'arî mütekellimi olması yönüyle sonraki alimlere tesir etmiştir. O, Fâtımîlerin himaye ettiği Şîî/bâtını düşünceye ve filozoflara karşı etkin bir mücadele yürütmüş, Zîrî hükümdarı Temîm b. Muiz'in ricası üzerine *el-İmlâ alâ şey' min resâ'ili İhvâni's-Safâ* adıyla bir risale yazmıştır. Şerhinde bid'at fırkalarının isimlerini ve savundukları fikirleri zikretmesi, bunlara karşı kesin bir tavır alması dönemindeki fikir akımlarına bigâne kalmadığının işaretidir.

Kâdı İyâz, günümüz Fas sınırları içinde bulunan Sebte şehrinde doğmuş, ilki ilim yolculuğu, kalan ikisi de kadı olarak tayin edilme sebebiyle memleketinden Endülüs'e üç defa geçmiştir. Ancak orada üç sene gibi kısa bir süre kalıp, memleketine geri döndüğünde şûra meclisi üyeliğine seçildikten sonra on beş sene kesintisiz kadılık görevini yürütmüştür. Bu süreçte Sebte, Mağrib-Endülüs siyasî bütünlüğünü sağlayan Murâbitlar Devleti'nin (448-541/1056-1147) yönetimine bağlı kalmıştır. Kâdı İyâz, Murâbitlar Devleti'ni yıkıp aynı topraklarda kurulan Muvahhidler Devleti'ne (524-668/1130-1269) karşı yaşadığı şehirdeki insanları örgütlemiş, bundan dolayı hayatının son zamanlarını sürgünde geçirmek zorunda kalmıştır. Kuzey Afrika ile Endülüs'ün kesiştiği noktada yer alan Sebte'de yaşayan Kâdı İyâz, bulunduğu yerin avantajını kullanarak pek çok alime öğrencilik yapmıştır. Zamanla ilmi birikimini arttıran Kâdı İyâz, bölgenin aranan muhaddisi olmuş ve kendisi "Mağrib'in âlimi" diye tanınmıştır. Başta hadis, fıkıh, dil, edebiyat, tabakât ve tarih sahalarında yetkin kabul edilmiş, yaşadığı yörede en büyük muhaddis olarak ün salmıştır.

Kâdı İyâz'ın *İkmâl*'in metodunun ele alındığı bölümde şu sonuçlara ulaşılmıştır: Eserini belli bir sistematik dahilinde yazmıştır. *el-Mu'lim*'de görülen takdim-tehirlere *İkmâl*'de rastlanmaz. *Sahîh-i Müslim*'deki hadislerin tamamını değil, sadece açıklayacağı kısmı kitabına almıştır. Kâdı İyâz *Sahîh*'in büyük bölümünü şerh edip, *el-Mu'lim*'in kapsamını genişletmiştir. Hatta *el-Mu'lim*'le kıyaslandığında ona göre daha sistemli ve daha kapsamlı olması bakımından *Sahîh-i Müslim*'in ilk şerhi denilebilir. Kâdı İyâz Mâzerî'yi değerlendirirken oldukça saygılı bir dil kullanmıştır.

Mâzerî'nin izahı hakkında genellikle olumlu ya da olumsuz bir kanaat belirtmeden onun bıraktığı yerden devam etmiştir. *el-Mu'lim* 'e en önemli katkısı takdim-tehirlere müdahale etmesidir. Nüsha mukayesesinde eksik gördüğü hususları ilave etmiştir. Râvi isimleri, kelime zaptı gibi konularda hocasının hatalarını düzeltmiştir.

Fakih kimliğini öne çıkardığı imân, temizlik, cenâze, nikâh, talâk, hibe, hadler, cihâd ve siyer bölümlerinde mezhepler arası farklılıklara dikkat çekmiş, Mâlikî mezhebinin kaynağı olan İmâm Mâlik'in Muvatta'na sık sık müracaat etmiştir. Hatta çeşitli yerlerde bu eseri rivâyet eden on râviye atıfta bulunmuştur. Eğer mezhep içi görüş ayrılığı var ise ona değinmiştir. *İkmâl* bu yönüyle bir hilâfiyat çalışması niteliğine yakındır. Şerhteki fikhî bilgiden dolayı Kâdı İyâz'ı Mâlikî mezhebinde müctehid kabul eden bir grup bulunmaktadır.

Kâdı İyâz'ın İslâm ilim geleneğine kuşkusuz en büyük katkılarından biri hadislerdeki kelimelerin zaptını tespit etmesidir. Bu meyanda kelimenin tekil-çoğul durumunu, eşanlamlı sözcüklerdeki nüansları ve bu hususların hadisi anlamaya tesirini ele almıştır. Kelime zaptında zaman zaman *Meşârik*'ten yararlanmıştır. Bazen herhangi bir sebep belirtmeden “عندي/bana göre” diyerek kanaatini ortaya koyması bu konudaki otoritesini göstermiştir.

İkmâl'de kullanılan kaynaklar *el-Mu'lim* 'e kıyasla çeşitli ve aynı esere atıf sayısı oldukça fazladır. Kâdı İyâz, şerhinde yirmi yedi ayrı ilim dalına ait esere atıfta bulunmuştur. Kâdı İyâz eserinde yoğun olarak dil analizlerine değinmiş ve bu konuda meşhur otoriterlerin görüşlerine başvurmuştur. Kâdı İyâz; kelime zaptı, kelimelerdeki tashîfin belirlenmesi, nüsha farklılığı, müşkil kelimelerin izahı, edebi sanatlar, sened değerlendirmesi gibi konularda Alimler tarafından istifade edilmiştir. Kâdı İyâz'ın sayılan hususlarda Mâzerî'ye göre etkisinin daha fazla olduğu söylenebilir.

Kâdı İyâz'ın *Sahîh*'in Mukaddime bölümüne dair özgün açıklamaları olmuştur. Hâkim en-Nîsâburî, Müslim'in *Sahîh*'e sadece hıfz ve itkân sahibi râvilerin rivâyetlerini aldığını, bu özelliğe sahip olmayan râvilerin rivâyetlerine geçmeden vefat ettiğini iddia etmiştir. Bu iddianın gerçeği yansıtmadığını ifade eden Kâdı İyâz, Müslim'in hem hafız ve güvenilir hem de bunlardan daha aşağıda bulunanların rivâyetlerini kitabına aldığını, yalancılıkla itham edilen veya çoğunlukla münker hadis

nakledenlerin hadislerinden uzak durduğunu ifade etmiştir. Kâdı İyâz Mâzerî'ye göre, hadis ıstılahlarının istikrar kazandığı anlamları daha çok kullanmıştır. Mâzerî'nin “عِدَّةٌ” gibi örnekleri muallak/munkatı' kabul etmesine karşı çıkmış, bunların meçhul râvinin rivâyeti olduğunu belirtmiştir.

Kâdı İyâz, Abdurrahman Ebu'l-'l-Velîd Bâcî (ö. 474/1081) ve el-Meâfirî (ö. 502/1109) gibi Eş'arî kelamcılara öğrencilik yapması nedeniyle bu itikadi fırkanın tesiri altında kalmıştır. Haberî sıfatları te'vili, Eş'arî mütekellim metodunu benimsediğini gösteren bir işarettir. Kaza, kader, hidâyet, idlâl, bir müslümanın kafir ilan edilmesi, imanın tanımı, artması eksilmesi ve büyük günah işleyenin durumu gibi hususlarda selefi bakış açısına sahiptir. O, hadislerde geçen “Şeytan” imgesini, gerçek varlığa tekabül ettiğini kabul etmiştir. Onun “Şeytan” temasının bulunduğu hadislere getirdiği yorumlar da hadis şerhçiliği açısından önemlidir.

Mâzerî ile Kâdı İyâz'ın eserlerinin mukayesesinde kanaatlerinin kesiştiği hususlar şunlardır: Şârihlerin lafzî mütevâtir yerine manevî mütevâtiri ön plana çıkardıkları görülmüştür. İbn Hacer öncesi alimlerin usûlüne uyararak sened ve metinde yer alan hatalar için tashîf, tağyir, vehm gibi kelimeleri müteradif olarak kullanmışlardır. Kâdı İyâz bu kelimelerin yanı sıra galat kelimesini de tashîf manasında kullanmıştır. Mâzerî ve Kâdı İyâz en çok isnaddaki râvinin isminin, baba adının, lakabının ya da nisbesinin yanlış nakledilmesine yoğunlaşmışlardır. Onlar *Sahih-i Müslim*'deki lafız değişikliğine eğildikleri gibi farklı kaynaklarda gördükleri hatalara da nadiren temas etmişlerdir. Mâzerî râvilerin isimlerine yanlışlıkla yapılan ekleme-çıkarmaları da tashîf kapsamında görmüştür. İlk dönem hadis usûlü eserlerinde mablûb terimi yerine takdim-tehir ifadelerine rastlamak mümkündür. Mâzerî ve Kâdı İyâz mütekaddim usûlü takip etmişlerdir. Kâdı İyâz, illetli gördüğü rivâyete mablûb adını vermiştir. Mâzerî ile Kâdı İyâz ziyâde kavramını fikhî hadislerle ilişkilendirmişler ve ziyâdenin mezheplere yansımaları ele almışlardır.

Mâzerî, hadis kullanımında sıklıkla Müslim'in *Sahih*'indeki hadisleri tercih ederken Kâdı İyâz, farklı eserlerdeki rivâyetleri daha çok kullanmıştır. Kâdı İyâz, hem muhalefet ettiği grubun kanaatine mesnet teşkil eden hadisleri, hem de kendi görüşü doğrultusundaki rivâyetleri eserine taşımıştır. Mâzerî ve Kâdı İyâz hadislerde izaha

muhtaç yerlerde; kelime yapısının tespiti, cümle yapısının hakikat-mecaz yönüne işareti, Arapların günlük yaşamlarını içeren malumatı şiirlerden yararlanmak suretiyle izah etmişlerdir.

Bu çalışmanın hadis şerh edebiyatına mütevazi bir katkı sağlayacağını ümit ediyoruz. Mâzerî'nin *el-Mu'lim* 'i ile birlikte "ikmâl" geleneği sürmüştür. Bu nedenle bu eseri esas alan kaynakların mukayesesi "ikmâl" geleneğinin geldiği nokta hakkında fikir verecektir. Mâzerî'nin eserleri göz önünde bulundurularak fıkhu'l-hadis ilmine bakışını tayin eden bir tez, onun Müctehid-muhaddis kimliğini ön plana çıkaracaktır. Yine yaşadığı dönemde Şîi-batınî düşünceye karşı yürüttüğü fikrî mücadele, bağımsız bir çalışma konusu olarak önümüzde durmaktadır. *İkmâl*'in mukaddimesinin müstakil bir çalışmayla ortaya konulması Kâdı İyâz'ın hadis usûlü anlayışının tespitine katkı sağlayacaktır. Tezimizin muhtelif bölümlerinde Müslim'in nüshalarına dair bilgi verilmiştir. Sadece Müslim'in nüshalarını ele alan çalışmalar alana ciddi ufuk açacaktır. Bu iki kıymetli şerhi bütün yönleri ile ele alıp inceleme ve dahi son noktayı koyma iddiasını taşımayan çalışmamızın bu alanda yapılacak muhtemel çalışmalara ışık tutacağını ümit etmekteyiz.

KAYNAKÇA

Abde, el-Ceyyânî. "el-Kâdı İyâz: el-Müctehid ve'l-mukallid". Devratü'l-Kâdı İyâz. 2/37-61. Merakeş: Matba'atü'l-Fedâle, 1. Basım, 1981.

Abdülhâdî, Ahmed el-Huseysin. "Mağrib ve Endülüs'e Hadis'in Girişi". çev. Murat Gökalp. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2005), 107-138.

Abdülkerîm el-Hudayr. "Kitâbu Mukâraneti Beyne Şurûhi Kütübi's-Sünne". Erişim 27 Temmuz 2022. <https://al-maktaba.org/book/31751/90#p1>

- Abdülvehhab**, Hasan Hüsnü. el-İmâm el-Mâzerî. Tunus: Dâru'l-Kütübi's-Şarkî, ts.
- Acar**, Yusuf. *Endülüs Hadisçiliği ve İbn Abdilber*. Ankara: TDV Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Acet**, Semih. *İmam Nevevî ve Minhâc İsimli Eserinin Hadis Şerhçiliği Açısından Değerlendirilmesi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Ahmed b. Hanbel**, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Câmi' fi'l-ilel ve ma'rifetü'r-ricâl*. thk. İbrâhîm en-Nehhâs. 22 Cilt. Feyyum: Dâru'l-Felâh, 1. Basım, 2009.
- Aksan**, Doğan. *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*. Ankara: TDK Yayınları, 2015.
- Aktepe**, İsak Emin. *Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.
- Alâî**, Salâhaddin Halil b. Keykeldî. *Câmiu't-tahsil fi ahkâmi'l-merâsîl*. thk. Hamdi Abdülmecîd es-Selefi. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1986.
- Âmidî**, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. thk. Abdürrezzâk Afifi. 4 Cilt. Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1402.
- Âmirî**, Muhammed el-Hâdî. *Dirâsât mülteki'l-imâm el-Mâzerî li'l-felsefeti'l-İslâmî*. Tunus: Vizâratü's-Şüûni's-Sekâfi, 1975.
- Âsım Efendi**. *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*. haz. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi. Ankara: Türkiye Yazarlar Kurumu Başkanlığı, ts.
- Askerî**, Ebû Ahmed el-Hasan b. Abdullah. *Tashîfâtü'l-muhaddisîn*. Kahire: el-Matbaatü'l-Arabîyyeti'l-Hadise, 1982.
- Attâr**, Ebü'l-Hüseyn Yahyâ b. Ali Reşîdüddîn. *Gurerü'l-fevâidi'l-mecmûa fi beyâni ma vekaa fi Sahîhi Müslim mine'l-esânîdi'l-maktûa*. nşr. Sa'd b. Abdullâh Al-i Humeyd. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 2001.
- Aydın**, Osman. "Buhârî'nin Tercemelerde Yer Verdiği Muallâk Rivayetlerin Hadîs Usûlü ve Musannifin Yöntemi Açısından Değeri". *V. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi - Bildiriler Kitabı III*. ed. Nuriye Kayar, Ümit Güneş. 3/19-36. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Basımevi Müdürlüğü, ts.

- Aydınlı**, Abdullah. “Muhtelifü’l-Hadîs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/74-77. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Aynî**, Bedreddîn Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü’l-kârî fi şerhi Sahîhi Buhârî*. Beyrût: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, ts.
- Bağcı**, H. Musa. “İbn Mâce’nin es-Sünen Adlı Eserinin Mukaddimesi’nin Tahlili”. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 3 (2010), 16-44.
- Bağdatlı İsmail Paşa**. *Hediyyetü’l-ârifîn esmâü’l-müellifîn ve âsârü’l-musannifîn*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, ts.
- Bâkılânî**, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *et-Takrîb ve’l-irşâd*. thk. Abdülhamîd b. Ali Zenîd. Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1998.
- Besler**, Süleyman. “Güneş’in Şeytan’ın İki Boyunuzu Arasından Doğması ve Batması ile İlgili Rivayetlerin Tahlili”. *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5 (2018), 53-74.
- Beyhakî**, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Delâilü’n-nübüvve ve ma’rifetu ahvâli sâhibi’ş-Şeria*. thk. Abdülmü’ti Kal’aci. Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. Basım, 1985.
-, *Sünen-i Beyhakî*. thk. Muhammed Abdulkâdir Ata. Mekke, 1. Basım, 1987.
- Buhârî**, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl. *et-Târîhu’l-kebîr*. Haydarâbâd: Dâiretü’l-Meârifî’l-Osmânî, ts.
- Büseyf**, Senûsî. *Fıkhu’l-hadîs inde’l-İmâm el-Mâzerî min hilâli el-Mu’lim bi-fevâidi Müslim*. Cezayir: Vahran Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2015.
- Câhiz**, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Kitâbü’l-hayevan*. Beyrût, 1969.
- Canlı**, Mustafa. *Hicri İlk Dört Asırda Hadis Şerhçiliği*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 1998.
- Ceran**, İsmail. “Sebte”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/258-260. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Cum’a**, Fethî Abdülhalim. *Kitâbu rivâyeti’l-Câmi’i’s-Sahîh ve nûsahihî: Dirâse, nazeriyye, tatbikiyye*. Mısır: Dâru’l-Fellâh, 1. Basım, 2013.
- Cürçânî**, Abdülkâhir. *Esrarü’l-belâga*. thk. H. Ritter. Beyrût: 1983, ts.
- Çakan**, İsmail Lütfi. *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 7. Basım, 2015.

- Çimen, Ali.** *Mâzerî (ö.436/1147), Hayatı, Eserleri ve “el-Mu’lim” İsimli Eseri Özelinde Şerhçiliği.* Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2007.
- Dayhan, Ahmet Tahir.** *Hadiste Tashîf ve Tağyîr.* İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Debbağ, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed.** *Meâlimü’l-îmân fî ma’rifeti ehli’l-Kayrevân.* thk. Muhammed el-Ahmedî Ebü’n-Nûr, Muhammed Mâdûr. Tunus: el-Mektebetü’l-Atîka, ts.
- Demfû, Abdullah b. Muhammed Hasan.** “İbrahim b. Muhammed b. Süfyân rivâyetühü ve ziyâdâtühü ve ta’likâtühü alâ Sahîh-i Müslim”. *Mecelletü’l-Câmiati’l-İslâmiyye* 111 (ts.), 161-246.
- Demirci, Muhsin.** “Nesih Bağlamında Recim Ayeti Sorunu”. *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 101-119.
- Dölek, Adem.** *Edebi Açıdan Hadislerde Teşbih ve Temsiller.* İstanbul: Ekev Yayınları, 2001.
- Dönmez, İbrahim Kafi.** “Amel-i Ehl-i Medîne”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 3/21-25. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Durmuş, İsmail.** “Kinâye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 26/34-36. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Ebû Avâne, Yakub b. İshak el-İsferâyînî.** *Müstahrec Ebî Avâne.* Medine, 1. Basım, 2014.
- Ebû Bekir, Muhammed b. İsmâîl.** *el-Mu’lim bi-şüyûhi’l-Buhârî ve Müslim.* thk. Ebû Abdurrahmân Âdil b. Sa’d. Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.
- Ebû Zehv, Muhammed.** *el-Hadîs ve’l-muhaddisûn inâyetü’l-ümmeti’l-İslâmiyye bi’s-sünneti’n-nebevîyye.* Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1378.
- Efendioğlu, Mehmet.** “Mahfûz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 27/334-335. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Emil, Bedi’ Yakub.** *Mevsûatu ulûmi’l-lugati’l-Arabî.* Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2006.
- Ertürk, Mustafa.** “Haber-i Vâhid”. 14/349-352. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
-, *Metin Tenkidi.* Ankara: Fecr Yayınları, 2005.

- Eş'arî**, Ebû'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail. *el-İbâne an usûlü'd-diyâne*. thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd. Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1. Basım, 1397.
-, *Makalatü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-musallîn*. thk. Hellmut Ritter. Wiesbaden, 3. Basım, 1980.
- Ezherî**, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-lüğa*. thk. Muhammed Avde Murağğıb. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.
- Fesevî**, Ebû Yusuf Yakub b. Süfyan. *Kitâbü'l-ma'rife ve't-târîh*. thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî. 3 Cilt. Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1974.
- Fethüddin**, Muhammed Ebû'l-Feth Beyânûnî. *Müşkilü'l-hadîs : Dirâse te'sîliyye muâsıra*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2012.
- Fîrûzâbâdî**, Ebû't-Tâhir Muhammed b. Yakub. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Beyrût: Müessetü'r-Risâle, 2005.
- Gassânî**, Ebû Ali Hüseyin b. Muhammed. *Takyîdu'l-mühmel ve temyîzü'l-müşkil*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl. 3 Cilt. Mağrib: Vizârat'ü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmî, 2000.
- Gökalp**, Murat. *Kadi İyâz ve Şifâ Adli Eserinde Peygamber Tasavvuru*. Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005.
- Günay**, Hacı Mehmet. "Umra". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/218-219. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Ğassân**, Ahmed Abdurrahman. *el-Kâdi İyâz el-Yahsûbî ve menhecühu fi'l-akîde*. Medine: el-Camia el-İslamiyye bi'l-Medinetü'l-Münevvera, Basılmamış Doktora Tezi, 1994.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî**, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1990.
- Haldun**, Ahdeb. *Esbâb-ü ihtilâfî'l-muhaddisîn*. 2 Cilt. Cidde: ed-Dâru's-Suudiyye, 2. Basım, 1987.
- Halil b. Ahmed**, Ebû Abdurrahmân el-Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhim es-Sâmerrâi. Beyrût: Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Hallâf**, Abdülvehhab. *İlmu usûli'l-fikh*. İskenderiyye: Mektebetü'd-Da'veti'l-İslâmî, 2002.
- Hamevî**, Ebû Abdullâh Yâkût b. Abdullâh. *Mu'cemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrût, 1957.

- Hansu**, Hüseyin. *Mütevâtir Haber*. Van: ilge Adamlar Yayınları, 2008.
- Hasan**, Ahmed Mahmud. *Kıyâmu devleti 'l-Murâbitûn*. Kahire: Dâru'l-Fikr Arâbî, ts.
- Hasan**, Ali Hasan. *el-Hadâratü'l-İslâmiyye fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs: Asru'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1980.
- Hatiboğlu**, İbrahim. "Übbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/271. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 2012.
- Hatiboğlu**, Mehmet Said. *İslami Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
-, "Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri". *İslami Araştırmalar* 10/1-2-3-4 (1997), 2.
- Hattâbî**, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed. *A'lâmü'l-hadîs fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahman Al-i Suud. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1988.
-, *Garîbü'l-hadîs*. thk. Abdulkerim İbrahim el-Ğarbâvi. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1982.
- Hayyat**, Üsame b. Abdullah. *Muhtelifü'l-hadîs ve mevkıfu'n-nükkâd ve'l-muhaddisîn minhu*. Mekke-i Mükerreme, 1986.
- Herevî**, Ebu Ubeyde Ahmed b. Muhammed. *el-Garîbeyn fi'l-Kur'an ve'l-Hadis*. 6 Cilt. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1. Basım, 1999.
- İrâkî**, Ebü'l-Fazl Abdürrahîm b. Hüseyin. *et-Takyîd ve'l-îzâh limâ utlika uğlika min Mukaddimeti İbni's-Salâh*. thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1969.
- Işık**, Kemal. *Mu'tezile'nin Doğuşu ve İtikadî Görüşleri*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967.
- Işşâk**, Abdülhamid. *Menhecü'n-nakdi'l-fikhî inde'l-İmâm el-Mâzeri*. Abudabi: Merkezü'l-Muvatta li'd-Dirâsât ve't-Ta'lîm, 2. Basım, 2017.
- İbn Abdilber**, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah. *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*. thk. Ali Muhammed Bicâvî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1. Basım, 1996.
-, *Fethu'l-Mâlik bi tebvîbi't-Temhîd*. thk. Mustafa Samîra. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

....., *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. Thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî, Muhammed Abdülkerim el-Bekrî. 24. Cilt. Mağrib: Vizârat'ü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmî, 1397.

İbn Battâl, Ebü'l-Hasan Halef b. Abdülmelik. *Şerhu Sahîh-i Buhârî*. thk. Ebû Temim Yasir b. İbrâhim. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423.

İbn Beşküvâl, Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik. *es-Sıla fi târîhi eimmeti'l-Endelüs ve ulemâihim ve muhaddisihim ve fukahâihim ve üdebâihim*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Tunus: Dâru'l Garbi'l- İslâmî, 2010.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî. *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1971.

İbn Dakîku'lîd, Ebü'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Ali. *el-İktirâh fi beyâni'l-istilâh*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan. *Cemheretü'l-lüga*. thk. Remzî Münîr Ba'lebekî. Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1978.

İbn Ebû Hâtîm, Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Merâsîl*. thk. Şükrüllâh Nimetullâh Kûcânî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1397.

İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yusuf Hût. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1409.

İbn Ferhûn, Ebü'l-Vefa İbrâhîm b. Ali. *ed-Dîbâcü'l-müzheb fi ma'rifeti a'yânî ulemâ'i'l-mezheb*. thk. Muhammed el-Ahmedi Ebü'n-Nur. 2 Cilt. Kahire: Dâru't-Türas, ts.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan. *Mücerred makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*. thk. Ahmed Abdürrahîm Sâiyih. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1. Basım, 2005.

....., *Müşkilü'l-hadis ve beyânuhu*. thk. Musa Muhammed Ali. Beyrût: Alemü'l-Kütüb, 1985.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Fethü'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Muhibbüddin el-Hatîb. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1379.

....., *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1415.

-, *en-Nüket alâ kitâbi İbni's-Salâh*. thk. Rebi' b. Hadi Umeyr. 2 Cilt. Riyad: Dâru'r-Raye, 2. Basım, 1988.
-, *Hedyü's-sârî mukaddimetu Fethi'l-bârî*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2000.
-, *Nuhbetü'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*. thk. İmâd es-Seyyid. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 10. Basım, 1997.
-, *Nüzhetü'n-nazar fî tavzihi Nuhbeti'l-Fiker fî Mustalahi Ehli'l-Eser*. thk. Nureddîn Itr. Dımaşk: Matbaatü's-Sabâh, 3. Basım, 1421.
- İbn Haldûn**, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed. *Kitâbü'l-İber ve dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fî eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men-âsarahüm min-zevi's-sultâni'l-ekber*. thk. Halil Şehâde. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1988.
- İbn Hallikân**, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân mimmâ sebete bi'n-nakl evi's-semâ' ev esbetehü'l-'ayân*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrût: Dâru Sadır, 1. Basım, 1971.
- İbn Hayr**, Ebû Bekir Muhammed b. Hayr. *Fehrese*. thk. Muhammed Fuad Mansur. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1419.
- İbn Hazm**, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Beyrût, 1983.
- İbn İshâk**, Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk. *Kitâbü's-siyer ve'l-megâzî*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1978.
- İbn Kayyim el-Cevziyye**, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed. *İğâsetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*. thk. Muhammed Hâmid el-Fıki. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Meârif, ts.
- İbn Kudâme**, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed. *Lüm'atü'l-i'tikadi'l-hâdî ilâ sebîli'r-reşâd*. Suudi Arabistan: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, 2. Basım, 2000.
- İbn Kunfüz**, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Hasan. *el-Vefeyât*. thk. Âdil Nüveyhiz. Beyrût: Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, ts.
- İbn Nâsirüddîn**, Ebu Bekr Muhammed b. Abdullah. *Meclisün fî hatmi kitâbi's-Şifâ*. thk. Abdüllatif Muhammed el-Ceylânî. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, 1. Basım, 1983.

- İbn Reşîk**, Ebû Ali Hasan el-Kayrevânî. *el-Umde fî mehâsini 'ş-şi 'r âdâbih ve nakdih*. nşr. Muhammed Abdulhamîd. Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1982.
- İbnü'l-Esîr el-Cezerî**, Mecdüddîn Mübârek b. Muhammed. *Câmiu'l-usûl fî ehâdisi'r-rasûl*. thk. Abdulkadir Arnavûd, Beşir Uyûn. Mektebetu'l-Hulvânî, 1969.
- İbnü'l-Hatîb**, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *el-İhâta fî ahbâri Gırnata*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.
- İbnü'l-İmâd**, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. thk. Abdülkâdir el-Arnaût, Mahmûd el-Arnaût. 11 Cilt. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 1406.
- İbnü's-Salâh**, Ebû Amr Osmân b. Abdurrahmân. *Siyânetü Sahîhi Müslim mine'l-ihlâli ve'l-galat ve himâyetühü mine'l-iskati ve's-sakat*. thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1984.
-, *Ulumü'l-hadis*. thk. Abdüllatîf el-Hemîm, Yâsîn el-Fahl. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2002.
- İbrâhim M. el-Hifnâvî**. *et-Te'âruz ve't-tercîh inde'l-usûliyyîn ve eserühümâ fî'l-fikhi'l-islâmî*. Mansûre: Dâru'l-Vefa, 1987.
- İyâde**, b. Eyyûb Kübeysî. *Sahâbetü Rasûlillah fî'l-kitâb ve's-sünne*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1986.
- İzmirli**, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmî Matbuası, 1339.
- Ka'bü**, Ebü'l-Kasım Abdullah b. Ahmed. *Kitabü'l-makâlât ve meahu uyünü'l-mesail ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu vd. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER), 1. Basım, 2018.
- Kâdı İyâz**, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsûbî. *el-Gunye: fihriüstü şüyühi'l-Kâdı İyâz*. thk. Mâhir Züheyr Cerrâr. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, ts.
-, *el-İlmâ ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-semâ*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Dâru't-Turas, 1970.
-, *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'idi Müslim*. thk. Yahyâ İsmâil. Mansûre: Dâru'l-Vefa, 1998.
-, *Kitâbü'ş-şifâ bi-ta'rifi'l-hukûki'l-Mustafa*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1988.
-, *Meşâriku'l-envâr ala sıhâhi'l-âsâr*. 2 Cilt. Tunus: el-Mektebetü'l-Atika, 1914.

-, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*. thk. Muhammed b. Tâvî't et-Tancî vd. 8 Cilt. Mağrib: Matabiu Fedala, 1. Basım, ts.
- Kahveci**, Nuri. "Fıkıh Usûlü Açısından Emrin Delaleti ve Emre Delalet Eden Lafızlar Üzerine Bir Değerlendirme". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2009), 21-66.
- Kandehlevi**, Mevlana Muhammed Zekeriyâ. *Evcezü'l-mesâlik ilâ Muvatta Mâlik*. 15 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1989.
- Kandemir**, Yaşar. "Sahihayn'e Yöneltilen Tenkitlerin Değeri". *Sünnetin Dindeki Yeri*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2000.
- Karacabey**, Salih. "Farklı Açılardan Hadiste Ziyâde Meselesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2003), 106-134.
-, *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri ve Şerh Metodu*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 1990.
- Karaçizmeli**, M. Talat. "Toplumsal Zaaflarımızdan Nazar Boncuğu". *Diyanet Dergisi* 55 (Temmuz 1995).
- Karadaş**, Cağfer. "Mezhep ve İsim, Mezhep-İsim Münasebeti ve Ehl-i Sünnet Topluluğuna Verilen İsimler". *Marife* 5/3 (2005), 7-24.
- Karâfi**, Ebü'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. İdris. *el-Furûk*. 4 Cilt. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Karagözoğlu**, Mustafa Macit vd. *Hadis Şerh Literatürü 1*. ed. Mustafa Macit Karagözoğlu. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2020.
-, *Maktû Hadis ve Delil Değeri*. Ankara: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2007.
-, "Hadis Şerhine Panoromik Bir Bakış". *Hadis Şerh Literatürü 1*. ed. Mustafa Macit Karagözoğlu. 440. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Kayapınar**, Durmuş Ali. "İ'râbu'l-Kur'ân -Kur'ân-ı Kerîm'in Gramerine Giriş". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1990), 331-371.
- Kesgin**, Hafsa. "Ebü'l-Hasan el-Lahmî ve Mâlikî Mezhebindeki Yeri". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 50 (2018), 219-241.

- Kettânî**, Abdulhay b. Abdilkebîr. *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-meâcim ve'l-meşihât ve'l-müselâat*. thk. İhsan Abbâs. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1982.
- Kılıç**, Hulusi. “Belâgat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/384-387. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kırbaçoğlu**, Hayri. *İslam Düşüncesinde Sünnet*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.
- Koca**, Ferhat. “Mefhum”. 350-353. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
-, “Tahsîs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/432-434. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Koç**, Turan. *Din Dili*. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1995.
- Koçkuzu**, Ali Osman. *Hadiste Nâsîh Mensûh Meselesi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1985.
- Koçyiğit**, Talat. *Hadis Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 10. Basım, 2010.
- Köktaş**, Yavuz. “Hadislerin Anlaşılmasında Belâgat İlminin Önemi”. *Dini Araştırmalar* 4/12 (2002), 125-143.
-, “Mürsel Hadis Kavramının Gelişiminde İbnü's-Salâh'ın Rolü”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2019), 242-263.
- Kurt**, Abdurrahman. *Sahih-i Müslim Mukaddimesinin Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi*. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2013.
- Kurt**, Ali Vasfî. *Mağrib ve Endülüs'te Hadis İlminin Gelişim Safhaları ve Muhyiddin İbnu'l-Arabi'nin Hadis Kültürü*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1997.
- Kurtubî**, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmiu li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Mısır, 1967.
- Kurtubî**, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer. *Müfhim limâ eşkele min telhîsi Kitâbi Müslim*. thk. Muhyiddin Dîb Müstû vd. 7 Cilt. Beyrût: Dâru İbn Kesir, 1. Basım, 1996.
- Kutlay**, HALil İbrahim. *Hadiste Sened Tenkidi*. İstanbul: Elif Yayınları, 2015.
- Mahlûf**, Muhammed. *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikiyye*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1424.

- Makkarî**, Ahmed b. Muhammed et-Tilimsânî. *Ezhârü'r-riyâz fî ahbâri İyâz*. thk. Mustafa es-Sekkâ. 5 Cilt. Kahire: Matbaatü Lecneti't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, ts.
- Mâzerî**, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ali. *Şerhu't-tekîn*. thk. Muhammed el-Muhtâr es-Selâmî. 5 Cilt. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, ts.
-, *el-Mu'lim bi fevâidi Müslim*. thk. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l Garbi'l- İslâmî, 2. Basım, 1992.
-, *İzâhü'l-mahsûl min burhâni'l-usûl*. thk. Ammar et-Tâlibî. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.
- Melîbârî**, Hamza Abdullah. *Abkariyyetü'l-İmâm Müslim fî tertîbi ehâdîsi Müsnedihi's-Sahîh : Dirâse tahliliyye*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1997.
- Mirzaoğlu**, Murat. *Sahîh-i Müslim'de Tevhib*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.
- Mizzî**, Ebü'l-Haccâc Yusuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*. nşr. Beşşâr Avvad Ma'rif. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Molla Hüsrev**. *Mir'atü'l-usûl şerh-i Mirkati'l-vüsûl*. Dersâdet: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1321.
- Muhammed b. İyâz**, Ebû Abdullah. *et-Ta'rîf bil-Kâdi İyâz*. thk. Muhammed b. Şerîfe. Fas: Matba'atü'l-Fedâle, 1982.
- Muhammed b. Tavî**. *Târîhu Sebte*. Dârülbeyzâ : Cem'iyetü'l-Mağribiyye, 1982.
- Muhammed Ebû Zehra**. *İslam Hukuku Metodolojisi*. çev. Abdülkadir Şener. Ankara: Fecr Yayınları, 6. Basım, 1994.
- Muhammed Sâlih**, Ali Mustafa. "Kur'ân-ı Kerîm'de Nesh İddiası". çev. Zakir Demir. *Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/1 (2019), 463-500.
- Ma'mûrî**, et-Tahir b. Muhammed. *Fetâvâ el-Mâzerî*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr, 1994.
- Müslim b. Haccac**, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-sahîh el-muhtasar mine's-sünen bi-nakli'l-adl ani'l-adli ilâ Rasûlillah*. thk. Yâsir Hüseyin vd. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 2016.
- Nedvetü'l-İmâm Mâlik**, *İmâm Dâri'l-Hicre – Devratü'l-Kâdi İyâz*. 3 Cilt. Merakeş: Matba'atü'l-Fedâle, 1. Basım, 1981.

- Neseîî**, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Nevevî**, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref. *et-Takrîb ve't-teysîr li-ma'rîfeti süneni'l-beşiri'n-nezîr fî usûli'l-hadîs*. thk. Muhammed Osman el-Huşî. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1985.
-, *Sahîhi Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî*. 18 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1392.
- Neyfer**, Muhammed eş-Şâzelî. *el-Mâzerî: el-fâkih ve'l-mütekellim ve kitâbuhû'l-Mu'lim*. Tunus, ts.
- Nûristânî**, Muhammed b. Muhammed. *el-Medhal ilâ sahîhi'l-imâm Müslim*. Kuveyt: Mektebetu's-Şuûni'l-Fennî, 2007.
- Nübâhî**, Ebü'l-Hasan Ali b. Abdullah. *Târîhu kudâtil-Endelüs*. thk. Lecnetü İhyai't-Türasi'l-Arâbî fî Dâri'l-Afâki Cedide. Beyrût, 5. Basım, 1983.
- Öz**, Mustafa. "Keysâniyye". 15/362-363. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Özafşar**, Mehmet Emin. *Hadisi Yeniden Düşünmek Fıkhi Hadisler Bağlamında Bir İnceleme*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998.
-, "Rivâyet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in el-Câmiu's-Sahîh'i". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (1999), 277-292.
- Özdemir**, Mehmet. *Endülüs Müslümanları-I*. Ankara: TDV Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Özdemir**, Recep. *İmam Mâlik ve Metodolojisi*. İstanbul: Hiper Yayıncılık, 2017.
- Özen**, Şükrü. "Hilâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/527-538. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Özer**, Salih. *Endülüslü İbn Battal ve Buhârî Şerhi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2007.
- Özkan**, Halit. "Amel-i Ehl-i Medine'nin Klasik Usul-i Fıkıh Literatüründeki Yeri". *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları*. ed. Sami Erdem. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2009.
-, "Buhârî'nin el-Câmi'u's-Sahîh'i Üzerine Yazılmış Şerhler". *Hadis Şerh Literatürü 1*. 421. İstanbul: İFAV, 1. Basım, 2020.

- Özkuyumcu**, Nadir. “İfrikıye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/515-516. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Özler**, Mevlüt vd. *Kelam*. Ankara: Grafiker Yayınları, 5. Basım, 2016.
- Özpınar**, Ömer. *Hadis Edebiyatının Oluşumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Özşenel**, Mehmet. *Bir Hadis Usûlü Klasığı Olarak Ulûmü'l-Hadis ve Etkileri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.
- Öztuna**, Yılmaz. *İslam Devletleri ve Hanedanları*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2. Basım, 1996.
- Polat**, Salahattin. *Hadis Araştırmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 5. Basım, 2014.
-, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*. Ankara: TDV Yayınları, 2. Basım, 2010.
- Râgıb el-İsfahânî**, Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan Davud. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1992.
- Robson**, James. “Sahîh-i Müslim Nüshalarının Rivayeti”. çev. Talat Koçyiğit. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/3 (1955), 8-20.
- Rumeyyan**, Abdullah b. Muhammed. *Mesailü'l-akide fî kitabeyi'l-Mu'lim li'l-Mâzerî ve'l-Müfhim li'l-Kurtûbî fî şerheyyima li-Sahîh-i Müslim*. Camiatu Ümmü'l-Kura, Basılmamış Doktora Tezi, 1999.
- Saîd Burkiba**. “Mekânetü İyâzi'l-İlmiyye”. *Devretü'l-Kadı İyaz : Nedvetü'l-İmam Mâlik İmamu Dâri'l-Hicre*. Merakeş: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1981.
- Sancaklı**, Saffet. “Ayet Hadis Bütünlüğü Açısından Buhârî'nin el-Câmi'u's-Sahîh'inin Bâb Başlıklarının AnAlizi”. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/7 (2019), 19-39.
- Seber**, Abdülkerim. “Semantik-Delâlet Kavramlarının Mukayesesi ve Anlambilim Kavramının Muhtevasının Tespiti”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2013), 97-130.
- Sem'ânî**, Ebû Saîd Abdülkerim b. Muhammed. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî. Haydarâbâd: Meclisu Dâireti'l-Meârifi'l-Usmâniyye, 1962.
- Serahsî**, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *Usûlü's-Serahsi*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efganî. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

- Sezgin**, Fuad. *Buhârî'nin Kaynakları*. Ankara: Otto Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Suiçmez**, Yusuf. "Ziyâdâtü's-Sikât". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 11/1 (2013), 113-140.
- Suyûtî**, Ebü'l-Fazl Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Tedrîbü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Ebû Kuteybe el-Fâryâbî. Riyad: Dâru Taybe, ts.
....., *et-Tatrîffî't-tashîf*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. Umman: Dâru'l-Fâiz, 1409.
- Sübki**, Taceddîn Abdülvehhâb b. Ali. *Tabakâtü'ş-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed Tanahî, Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1413.
- Şabân**, Zekiyüddin. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 18. Basım, 2013.
- Şehristânî**, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihâl*. thk. Ahmed Fehmî Muhammed. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Şevvât**, Hüseyin Muhammed. *el-Kâdı İyâz âlimü'l-Mağrib ve imâmü ehli'l-hadîs fi vaktih*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1. Basım, 1999.
....., *Menheciyyetu fıkhi'l-hadîs inde'l-Kâdı İyâz fi İkmâli'l-il-Mu'lim bi-Fevâidi Müslim*. Suudi Arabistan: Dâru İbn Affân, 1. Basım, 1993.
- Taberânî**, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Hamdi b. Abdilmecid es-Silefî. Musul: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1983.
....., *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Târik b. İvâzullâh b. Muhammed, Abdülmuhsin b. İbrahim el-Huseynî. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ts.
- Taberî**, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli'l-Kurân*. thk. Ahmet Muhammed Şâkir. Beyrût: Müessetü'r-Risâle, 1. Basım, 2000.
- Teftâzânî**, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn. *Şerhu'l-akâid*. nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire, 1987.
- Tekin**, Dilek. "Müslim ve el-Câmiu's-Sahîh'i Üzerine". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015).
....., *Yazılı-Şifâhî Rivayet Bağlamında Müslim'in Eser Sahibi Hocalarından Rivayetleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Turâbî**, Beşîr Ali Hamed. *el-Kâdı İyâz ve cühûdühû fi ilmeyi'l-hadîsi rivâyeten ve dirâyeten*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1997.

- Tüccar**, Zülfikar. “Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/244-246. İstanbul, 1994.
- Türcan**, Zişan. *Hadis Şerh Geleneği Doğuşu Gelişimi ve Dönüşümü*. Ankara: TDV Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Ugan**, Zâkir Kâdirî. “Dinî ve Gayrî Dinî Rivâyetler”. *Dârulfunûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 4/4 (1926).
- Umerî**, Ahmed Cemal. *es-Sîretü'n-nebeviyye fî mefhûmi'l-Kâdi İyâz*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1988.
- Yaman**, Ahmet. “Seleb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 398-399. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yavuz**, Yusuf Şevki. “Âşûrâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/24-26. Ankara, 1991.
-, “Eş'ariyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/444-447. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
-, “Haber-i Vâhid”. 14/354. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Yılmaz**, Ahmet. *Kâdi İyâz'ın Kitâbü's-Şifâ Adlı Eseri ve Osmanlı'da Şifâhânlık Geleneği*. Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015.
- Yurdağür**, Metin. “Haşviyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/426-427. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yücel**, Ahmet. *Hadis Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 39. Basım, 2018.
- Yücel**, Ali. *Kâdi İyâz (ö. 544/1149) ve el-İlmâ' ilâ Ma'rifeti Usûli'r-Rivâye ve Takyîdi's-Semâ İsimli Eseri*. İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2018.
- Zehebî**, Şemseddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-İber fî haberi men gaber*. thk. Ebû Hâcer M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
-, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaut, Hüseyin el-Esed. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1402.
-, *Tezkiretü'l-huffâz*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.
- Zerkeşî**, Bedreddîn Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Kahire, ts.
-, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*. 6 Cilt. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, 2. Basım, 1992.

Zerkeşi, Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim. *Tarihü'd-devleteyn el-Muvâhhideyye el-Hafsiyye*. thk. Muhammed Mâdûr. Tunus, 1966.

Zirikî, Ebû Gays Hayrüddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm kâmûs-u terâcim li-eshûri'r-ricâli ve'n-nisâi mine'l-A'rabi ve'l-müsta'ribîne ve'l-müsteşrikîn*. Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.