

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

**‘AVNÜ’L-MA’BÛD VE EL-MENHELÜ’L-‘AZBÛ’L-  
MEVRÛD’UN MUKAYESESİ**

**TUBA ÖZTÜRK GELELİOĞLU**

**DOKTORA TEZİ**

**DANIŞMAN  
PROF. DR. ADİL YAVUZ**

**KONYA-2023**





**DOKTORA TEZİ KABUL FORMU**

Öğrencinin	Adı Soyadı	Tuba Öztürk Gelelioğlu
	Numarası	158106033004
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/Hadis Bilim Dalı
	Programı	Doktora
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Adil YAVUZ
	Tezin Adı	‘AVNÜ’L-MA’BÛD VE EL-MENHELÛ’L-‘AZBÛ’L-MEVRÛD’UN MUKAYESESİ

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan ‘Avnü’l-Ma’bûd Ve El-Menhelü’l-‘Azbü’l-Mevrûd’un Mukayesesi” başlıklı bu çalışma 22/06/2023 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	Adil YAVUZ	
2	Prof. Dr.	Fikret KARAPINAR	
3	Prof. Dr.	İsmail Hakkı ATÇEKEN	
4	Prof. Dr.	Talat SAKALLI	
5	Prof. Dr.	Seyit AVCI	





**Bilimsel Etik Sayfası**

Öğrencinin	Adı Soyadı	Tuba Öztürk Gelelioğlu		
	Numarası	158106033004		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/Hadis Bilim Dalı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
Tezin Adı	'AVNÜ'L-MA'BÛD VE EL-MENHELÜ'L-'AZBÜ'L-MEVRÛD'UN 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.

**Tuba Öztürk Gelelioğlu**





ABSTRACT

Öğrencinin	Adı Soyadı	Tuba Öztürk Gelelioğlu		
	Numarası	158106033004		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/Hadis Bilim Dalı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	x	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Adil YAVUZ		
Tezin Adı	'AVNÜ'L-MA'BÛD VE EL-MENHELÛ'L-'AZBÛ'L-MEVRÛD'UN MUKAYESESİ			

Ebû Dâvud'un (ö. 275/889) es-Sünen'i, konularına göre tasnif edilmiş hadis kitabı yazma geleneğinin önemli bir dönüm noktasını temsil etmektedir. Diğer hadis musannefâtına göre çok daha erken dönemlerde şerh edilmeye başlanan es-Sünen ile ilgili şerh faaliyetleri günümüze kadar devam etmiştir. Azîmâbâdî'nin (ö. 1329/1911) 'Avnü'l-Ma'bûd'u ve Hattâb es-Sübki'nin (ö. 1352/1933) el-Menhelü'l-'Azbü'l-Mevrûd'u, son dönemde yazılmış es-Sünen şerhlerindedir. 'Avnü'l-Ma'bûd ve el-Menhelü'l-'Azbü'l-Mevrûd'un Mukayesesi isimli çalışmamız, Hindistan ve Mısır'da aynı dönemde yazılmış olan bu iki eserin şerh metotlarının mukayesesini konu edinmektedir. Giriş ve dört bölümden oluşan çalışmanın birinci bölümünde, Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübki'nin hayatları, yaşadıkları dönem ve ilmî şahsiyetleri incelenmiştir. İkinci bölümde, 'Avnü'l-Ma'bûd'un muhteva, üslup ve kaynakları hakkında bilgi verilmiş, şerh metodu tahlîlî bir yöntem ile ele alınmıştır. Hindistan Ehl-i Hadis ekolünün önemli temsilcilerinden birisi olan Azîmâbâdî'nin bu anlayışının şerhine yansımaları incelenmiştir. Üçüncü bölümde, el-Menhelü'l-'Azbü'l-Mevrûd'un genel özellikleri, şerh yöntemi ve Hattâb es-Sübki'nin fikhî rivayetleri tahlilleri ele alınmıştır. 'Avnü'l-Ma'bûd ve el-Menhelü'l-'Azbü'l-Mevrûd'un mukayeseli bir şekilde ele alındığı son bölümde, iki şerhin benzerlikleri ve farklılıkları ve şârihlerin hadis anlayışları örneklendirilerek tahlil edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Ebû Dâvud, es-Sünen, 'Avnü'l-Ma'bûd, Azîmâbâdî, el-Menhel, Hattâb es-Sübki, Ehl-i Hadis, Hindistan, Mısır.







ABSTRACT

ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Tuba Öztürk Gelelioğlu		
	Student Number	158106033004		
	Department	Basic İslamic Sciences/Hadith		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	x	
	Supervisor	Prof. Dr. Adil YAVUZ		
Title of the Thesis/Dissertation	COMPARISON İS 'AVNÜ'L-MA'BÛD AND EL-MENHELÜ'L-'AZBÜ'L-MEVRÛD			

Abu Dawud's (d. 275/889) es-Sunan, represents an important turning point in the tradition of writing hadith books that classified according to their subjects. Annotation activities related to es-Sunan, which started to be annotated much earlier than other hadith books have continued until today. Azîmâbâdî's (d. 1329/1911) 'Avnü'l-Ma'bûd and Hattâb as-Subkî's (d. 1352/1933) al-Manhelü'l-'Azbu'l-Mavrûd', the last It is one of the es-Sunan commentaries written in the period. Our study named 'Avnü'l-Ma'bûd and el-Manhelü'l-'Azbu'l-Mavrûd's Comparison', focuses on the comparison of the annotation methods of these two works written in the same period in India and Egypt. In the first part of the study, which consists of an introduction and four chapters, the lives, periods and scientific personalities of Azîmâbâdî and Hattâb as-Sübkî were examined. In the second part, information about the content, turn of expression and sources of 'Avnü'l-Ma'bûd is given, and the method of commentary is discussed, with an analytical method. The reflections of these understandings of Azimabad, one of the important representatives of the Indian Ahl-i Hadith School, on his commentary were examined. In the third part, the general features of al-Manhelü'l-'Azbu'l-Mavrûd, the method of commentary and the analysis of the fiqh (fikh) narrations of Hattab as-Subkî are discussed. In the last part, in which 'Avnü'l-Ma'bûd and al-Manhelü'l-'Azbu'l-Mavrûd' are discussed in a comparative way, the similarities and differences of the two commentaries and the hadith understandings of the commentators are analyzed by exemplifying them.

**Keywords:** Abu Dawud, es-Sunan, 'Avnü'l-Ma'bûd, Azimabad, al-Manhel, Hattab as-Subki, Ahl-i Hadith, India, Egypt.



## İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER .....	i
KISALTMALAR .....	vii
ÖNSÖZ.....	viii

### GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu ve Önemi.....	1
2. Araştırmanın Amacı .....	2
3. Araştırmanın Yöntemi.....	3
4. Araştırmanın Kaynakları .....	6
5. ‘Avnü’l-Ma’bûd ve El-Menhelü’l-‘Azbu’l-Mevrûd İle İlgili Çalışmalar.....	7
6. Ebû Dâvud ve Sünen’i.....	9

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### AZİMÂBÂDÎ VE HATTÂB ES-SÛBKÎ’NİN HAYATLARI

<b>1.1. Azîmâbâdî’nin Yaşadığı Dönemin Genel Özellikleri .....</b>	<b>20</b>
1.1.1. Tarihî, Siyasî ve Dinî Durum .....	20
1.1.2. Sosyal Durum.....	23
1.1.3. İlmî Durum ve Hadis Faaliyetleri.....	25
1.1.3.1. İlmî ve Fikrî Ekoller .....	28
1.1.3.1.1. Diyûbend Dârululûm’u (Hanefî Ekolü) .....	28
1.1.3.1.2. Birelvîler .....	31
1.1.3.1.3. Kur’aniyyûn (Ehl-i Kur’an) .....	34
1.1.3.1.4. Aligarh Ekolü.....	38
1.1.3.1.5. Nedvetü’l-Ulemâ.....	39
1.1.3.1.6. Kadıyânîlik (Ahmedîlik).....	40
1.1.3.1.7. Firengi Mahal Dârululûm’u .....	42
1.1.3.1.8. Mezâhiru Ulûm Medresesi.....	43
1.1.4. Ehl-i Hadis.....	43
1.1.4.1. Ehl-i Hadisin Ortaya Çıkışı .....	44
1.1.4.2. Hind Alt Kıtasında Ehl-i Hadis Ekolü .....	47
1.1.4.3. Ehl-i Hadisin Prensipleri.....	50
<b>1.2. Azîmâbâdî’nin Hayatı Ve İlmî Şahsiyeti.....</b>	<b>54</b>
1.2.1. Hayatı .....	54
1.2.2. İlim Tahsili ve İlmî Faaliyetleri.....	55
1.2.3. Hadis İlmindeki Yeri .....	58

1.2.4. Eserleri .....	61
1.2.4.1. Matbû' Eserler .....	61
1.2.4.2. El Yazması Eserler .....	66
1.2.4.3. Kayıp Eserler .....	67
<b>1.3. Hattâb es-Sübki'nin Yaşadığı Dönemin Genel Özellikleri .....</b>	<b>68</b>
1.3.1. Tarihî ve Siyasî Durum .....	69
1.3.2. Sosyal Durum .....	71
1.3.3. el-Cem'iyetü'ş-Şer'iyye .....	75
<b>1.4. Hattâb Es-Sübki'nin Hayatı Ve İlmî Şahsiyeti .....</b>	<b>78</b>
1.4.1. Hayatı .....	78
1.4.2. Fikrî Yönü .....	82
1.4.3. Tasavvuf Anlayışı.....	83
1.4.4. Hocaları .....	85
1.4.5. Öğrencileri.....	87
1.4.6. Eserleri .....	88
1.4.6.1. Hadis İle İlgili Eserler.....	88
1.4.6.2. Kelam İlmi İle İlgili Eseri .....	89
1.4.6.3. Fıkıh İle İlgili Eserler.....	90
1.4.6.4. Bid'atlere Karşı Yazdığı Eserler.....	92
1.4.6.5. Tasavvuf İle İlgili Eserler .....	92
1.4.6.5. Davet ve İrşad ile İlgili Eserler .....	93
1.4.6.6. Siyasî Konularla İlgili Eserler .....	93

## İKİNCİ BÖLÜM

### 'AVNÜ'L-MA'BÛD'UN ŞERH METODU

<b>2.1. Müellifi İle İlgili İhtilaflar .....</b>	<b>95</b>
<b>2.2. Şerhte Kullanılan Nüsha ve Baskıları .....</b>	<b>99</b>
2.2.1. Şerhte Kullanılan Sünen Nüshası .....	99
2.2.2. Baskıları .....	101
<b>2.3. Şerhin Genel Özellikleri .....</b>	<b>102</b>
2.3.1. Üslûbu .....	103
2.3.2. Kaynakları .....	106
2.3.2.1. Tefsir ile İlgili Eserler.....	107
2.3.2.2. Hadis İle İlgili Eserler.....	107
2.3.2.3. Hadis Şerhleri .....	113
2.3.2.4. Ricâl ile İlgili İstifade Ettiği Eserler .....	119

2.3.2.5. Fıkıh İle İlgili Konularda Başvurulan Eserler.....	121
2.3.2.6. Lügat ve Garîbü'l-Hadis ile İlgili Eserler: .....	122
Azîmâbâdî'nin Kaynak Kullanımına Dair Değerlendirme .....	123
<b>2.4. Bâb Başlıklarını Şerh Etme Metodu.....</b>	<b>126</b>
2.4.1. Bâb Başlıklarını Açıklaması.....	127
2.4.2. Bâb Başlıklarına İlaveleri.....	130
2.4.3. Bâb Başlıklarının Ayetlerle İzahı .....	131
2.4.4. Bâb Başlıklarının Hadislerdeki Karşılığına Yer Vermesi.....	132
2.4.5. Bâb Başlıklarını Tenkidi.....	133
2.4.6. Bâb Başlığı ile Hadislerin Uygunluğunu Değerlendirmesi .....	135
<b>2.5. Sened Tahlil Metodu.....</b>	<b>137</b>
2.5.1. Râvîleri Tanıtması .....	139
2.5.2. Mübhem Râvîyi Tespiti.....	141
2.5.3. Cerh-Ta'dîl Bilgisine Yer Vermesi .....	142
2.5.4. Senedlerin Sıhhatine Dair Değerlendirmeleri.....	145
2.5.5. İsnaddaki Ziyadeleri Açıklaması.....	147
2.5.6. Sünen'in Nüsha Farklılıklarına Değınmesi .....	150
<b>2.6. Metinleri Şerh Metodu .....</b>	<b>152</b>
2.6.1. Hadislerin Lafızları ile İlgili Değerlendirmeleri .....	152
2.6.1.1. Hadislerde Yer Alan Kelimeleri İncelemesi ve Açıklaması .....	153
2.6.1.2. Nahiv ve Sarf Yönünden Tahlili.....	155
2.6.1.3. Garib Kelimeleri Tahlili .....	158
2.6.1.4. Kelimelerin Farsça Karşılıklarını Açıklaması .....	159
2.6.2. Hadis Metinlerini Şerh Yöntemi ve Tatbiki .....	160
2.6.2.1 Hadisleri Ayetle İzahı.....	161
2.6.2.2. Hadisleri Başka Hadislerle İzahı.....	163
2.6.2.3. Hadisleri Şiirle İzahı .....	166
2.6.2.4. Hadis Metinlerindeki Arap Geleneklerini İzahı.....	169
2.6.2.5. Hadis Metinlerini Belağat Açısından Tetkiki .....	171
2.6.2.6. Hadis Metinlerindeki İdrâcı Bildirmesi .....	174
<b>2.7. Rivayetler Arasında Görülen İhtilafı Tespiti ve Çözüm Yöntemleri.....</b>	<b>177</b>
2.7.1. Cem ve Te'lif .....	178
2.7.2. Nesh.....	181
2.7.3. Tercih .....	185
2.7.4. Tevakkuf.....	188
<b>2.8. Ahkam Hadislerini Şerhi.....</b>	<b>189</b>

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### EL-MENHELÜ'L-'AZBÜ'L-MEVRÛD'UN ŞERH METODU

<b>3.1. Şerhin Genel Özellikleri .....</b>	<b>197</b>
3.1.1. Tertibi ve Muhtevâsı .....	199
3.1.2. Üslûbu .....	200
3.1.3. Kaynakları .....	203
3.1.3.1. Tefsir ve Tarih ile İlgili Eserler .....	204
3.1.3.2. Hadis ile İlgili Eserler .....	204
3.1.3.3. Hadis Şerhleri .....	206
3.1.3.4. Rical İle İlgili Eserler .....	207
3.1.3.5. Lügat ve Garîbü'l-Hadis ile İlgili Eserler .....	208
3.1.3.6. Fıkıh ile İlgili Eserler .....	209
Hattâb es-Sübki'nin Kaynak Kullanımına Dair Değerlendirme .....	212
<b>3.2. Bâb Başlıklarını Şerh Etme Metodu.....</b>	<b>215</b>
3.2.1. Bâb Başlıklarda Geçen Lafızları İzah Etmesi.....	216
3.2.2. Bâb Başlıkları Arasındaki Münasebeti Açıklaması .....	218
3.2.3. Başlık İle Hadisler Arasındaki Bağlantıyı Açıklaması .....	220
3.2.4. Farklı Nüsha ve Kaynaklardaki Bâb Başlıkları Hakkında Bilgi Vermesi .....	223
3.2.5. Bâb Başlıklarıyla Hadislerin Uygunluğunu Değerlendirmesi .....	225
<b>3.3. İsnad Tahlil Metodu.....</b>	<b>228</b>
3.3.1. Râvîlerin Kimliğini Tanıtması.....	230
3.3.2. Râvîlerin Nisbelerini Açıklaması .....	232
3.3.3. Mübhem Râvîyi Tesbiti .....	233
3.3.4. Cerh ve Ta'dîl Bilgisine Yer Vermesi .....	235
3.3.5. Râvîler Hakkında Ayrıntılı Bilgi Vermesi.....	236
3.3.5.1. Râvîlerin Tabakalarını Bildirmesi .....	237
3.3.5.2. Râvîlerin Hocalarının ve Talebelerinin İsimlerine Yer Vermesi .....	238
3.3.5.3. Büyüklerin Küçüklerden Rivayetini Açıklaması (Rivâyetü'l-Ekâbir 'ani'l-Esâğîr).....	238
3.3.5.4. Tâbiîn'in Birbirinden Rivayetlerini Bildirmesi (Rivâyetü'l-Akrân).....	239
3.3.5.5. Bazı Râvîlerin Menkîbe Ve Faziletlerine Yer Vermesi .....	240
3.3.5.6. Vuhdân Olan Râvîleri Açıklaması .....	241
3.3.5.7. İhtilata Uğrayan Râvîleri Bildirmesi.....	242
3.3.5.8. Sahâbe Râvîlerin Rivayet Sayılarını Bildirmesi .....	242
3.3.6. Hadislerin Senedini Sıhhat Bakımından Değerlendirmesi .....	244
3.3.7. Hadislerin Tahrici Hakkında Bilgi Vermesi .....	250
3.3.8. Hadislerin Şâhidlerine Yer Vermesi .....	254
<b>3.4. Metinleri Şerh Metodu .....</b>	<b>258</b>

3.4.1. Hadislerin Lafızları İle İlgili Değerlendirmeleri.....	259
3.4.1.1. Hadislerde Yer Alan Kelimeleri İncelemesi .....	259
3.4.1.2. Kelimelerin Nahiv ve Sarf Yönünden Tahlili .....	261
3.4.1.3. Garîb Kelimeleri Tahlili .....	262
3.4.2. Hadis Metinlerinin Muhtevasına Yönelik İzahları .....	264
3.4.2.1. Hadisleri Ayetle İzahı .....	264
3.4.2.2. Hadisleri Başka Hadislerle İzahı.....	265
3.4.2.3. Hadisleri Sahabe, Tâbiîn ve Diğer Âlimlerin Sözleriyle İzahı .....	268
3.4.2.4. Hadis Metinlerindeki Nüsha Farklılıklarını Tespit Etmesi .....	270
3.4.2.5. Hadis Metinlerindeki İdracı Bildirmesi .....	273
<b>3.5. Rivayetler Arasında Görülen İhtilafı Tespiti Ve Çözüm Yöntemleri.....</b>	<b>274</b>
3.5.1. Cem ve Te'lif .....	275
3.5.2. Nesh.....	279
3.5.3. Cem Ve Te'lifin Neshe Tercih Edildiği Durumlar .....	282
3.5.4. Tercih .....	284
3.5.5. Tevakkuf.....	286
<b>3.6. Hadislerle İlgili Fıkhî Değerlendirmeleri .....</b>	<b>287</b>
3.6.1. Cumhurun Görüşünün Kabul Edilmesi .....	289
3.6.2. Malikî Mezhebinin Görüşünün Kabul Edilmesi .....	292
3.6.3. Diğer Mezheplerin Görüşünün Mâlikî Mezhebine Tercih Edilmesi .....	295

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### ‘AVNÜ’L-MA’BÛD VE EL-MENHELÜ’L-’AZBÛ’L-MEVRÛD’UN KARŞILAŞTIRILMASI

<b>4.1. İki Şerhin Şekillenmesinde Etkisi Olan Eserlerin Mukayesesi .....</b>	<b>300</b>
4.1.1. Meâlimü’s-Sünen .....	302
4.1.2. El-Minhâc fî Şerhi Şahîhi Müslim b. Haccâc .....	304
4.1.3. Fethü’l-Bârî fî Şerhi Şahîhi’l-Buḥârî.....	306
4.1.4. Tehzîbü Muhtasarı Süneni Ebî Dâvud.....	308
4.1.5. Mirkâtü’s-Suûd.....	311
4.1.6. Sübülü’s-Selâm .....	312
4.1.7. Neylü’l-Evtâr.....	313
4.1.8. Hanefî Alimlerin Eserleri .....	315
<b>4.2. İstifade Ettikleri Eserler ile İlgili Değerlendirme.....</b>	<b>316</b>
<b>4.3. Bâb Başlıklarını Değerlendirme Şekillerinin Mukayesesi .....</b>	<b>322</b>

<b>4.4. Sened Şerh Yöntemlerinin Mukayesesi .....</b>	<b>326</b>
4.4.1. Ricâlü'l-Hadis ile İlgili Tahlilleri .....	327
4.4.1.1. Râvîlerin Künye, Lakap ve Nisbelerini Açıklamaları.....	332
4.4.1.2. Mechûl Râvî ile İlgili Tutumları.....	334
4.4.2. Senedin Sıhhatine Yönelik Tahlilleri .....	336
<b>4.5. Ebû Dâvud'un Hükümlerini Değerlendirmeleri .....</b>	<b>339</b>
4.5.1. İsnadla İlgili Yaptığı Açıklamalar .....	340
4.5.2. Metinle İlgili Yaptığı Açıklamalar .....	349
4.5.3. Fıkhî Yönüyle İlgili Açıklamalar .....	352
<b>4.6. Metin Şerh Yöntemlerinin Mukayesesi.....</b>	<b>355</b>
4.6.1. Metinlerin Lafzî Yönden Tahlili .....	356
4.6.2. Metinlerin İçerik Yönünden Tahlili.....	359
<b>4.7. Fıkhî Meselelere Yaklaşımlarının Mukayesesi .....</b>	<b>363</b>
4.7.1. Ehl-i Hadis Şerh Geleneğinin Etkileri .....	371
4.7.2. Hanefî Mezhebine Yaklaşımları.....	373
4.7.3. Fıkhî Konularda Hadisin Zâhiriyle Amel Edilmesi .....	380
4.7.4. Bid'atlere Karşı Tepkileri.....	385
<b>SONUÇ.....</b>	<b>389</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>396</b>

## HARİTALAR LİSTESİ

<b>Harita 1:</b> Azîmâbâd ve Diyânvân/Diyawan'ın Konumu.....	55
<b>Harita 2:</b> Diyânvân/Diyawan, Leknev/Lucknow, Muradâbâd ve Delhi'nin Konumu.....	56
<b>Harita 3:</b> Delhi'den Tunku'nun Konumu.....	57
<b>Harita 4:</b> Sübki'l-Ehad, Ashmûn, Menûfiyye ve Kahire'nin Konumu.....	79
<b>Harita 5:</b> Sübki'l-Ehad ile Kahire'nin Konumu.....	80



## KISALTMALAR

<b>a.g.e.</b>	: Adı geçen eser
<b>a.y.</b>	: Aynı yer
<b>AÜİFD</b>	: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<b>b.</b>	: Bin, İbn
<b>bkz.</b>	: Bakınız
<b>c.</b>	: Cilt
<b>çev.</b>	: Çeviren
<b>DİA</b>	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
<b>H.</b>	: Hicrî
<b>İFAV</b>	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
<b>Krş.</b>	: Karşılaştırınız
<b>KÜSBD</b>	: Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi
<b>md.</b>	: Madde
<b>nşr.</b>	: Neşreden
<b>ö.</b>	: Ölüm tarihi
<b>ÖS.</b>	: Özel Sayı
<b>r.a.</b>	: Radıyallahü Anh
<b>s.</b>	: Sahife/sayfa
<b>(s.a.v.)</b>	: Sallallahu Aleyhi ve Sellem
<b>sy.</b>	: Sayı
<b>TDV</b>	: Türkiye Diyanet Vakfı
<b>thk.</b>	: Tahkik
<b>thrc.</b>	: Tahric
<b>tlk.</b>	: Ta'lik
<b>trc.</b>	: Tercüme, tercüme eden
<b>ts.</b>	: Tarihsiz
<b>yy.</b>	: Yayın yeri yok.

## ÖNSÖZ

Kur'an-ı Kerim'den sonra bütün İslam âleminin ikinci başvuru kaynağı sünnettir. Hz. Peygamber'den tevârüs eden sünnet, İslam Medeniyetinin şekillenmesinde temel referans kaynağı olarak kabul edilmiştir. Fikrî, siyasî, ilmî ve sosyokültürel hayat sünnet ışığında tesis edilmiş, hayatın merkezinde yer alan pek çok mesele hadisler bağlamında ele alınmıştır. Bunun bir yansıması olarak Rasûlullah'ın yaşadığı dönemden günümüze kadar sünnetinin anlaşılmasına yönelik pek çok ilmî çalışma yapılmıştır. Sünnetin anlaşılmasına yönelik yapılan ilmî çalışmaların başında şerh faaliyetleri yer almaktadır. Rivayet yoluyla nakledilen hadislerin tam manası ile anlaşılabilmesi ve gereği gibi izah edilememesinden dolayı zaman zaman hadislere yönelik itiraz ve eleştiriler söz konusu olmuştur. Bu sebeple hadis rivayetlerinin doğru anlaşılması ve Hz. Peygamber'in muradının tespit edilmesi için her dönemde hadis şerhlerine ihtiyaç duyulmuştur.

Hadis şerhleri, yazıldıkları dönemin fikrî ve ilmî özelliklerini ihtiva eden, daha önceki dönemlerde yapılan çalışmaları ve ilmî mirası kendi kuşaklarına aktaran bir köprü vazifesi görmektedir. Hz. Peygamber'den tevarüs eden hadislerin anlaşılması ve yorumlanması üzerine sistematik çalışmalar olarak nitelendirilebilecek şerhler, özellikle sünnetin değeri üzerine yöneltilen ithamlar karşısında önemli bir vazife icra etmektedir. Hadis şerhleri, hadisleri yazıldıkları dönemin koşullarında değerlendirmeleri, muhalif zihniyetlere aklî ve naklî deliller çerçevesinde cevap vermeleri yönüyle son derece mühim bir fonksiyon icra etmektedirler. Şerh türü eserler, kendilerine özgü bir metodoloji çerçevesinde hadis, hadis usûlü, ricâl kaynakları, lügat, tefsir, fıkıh eserleri gibi pek çok ilim dalından ve kaynaktan istifade edilerek telif edilmiştir. Bu anlamda aklî ve naklî yöntemler kullanılmış, hadislerin müşkil sayılabilecek tüm yönlerinin açıklanması hedeflenmiştir. Şerhler, bu yönü ile hadisleri anlama faaliyetinin vazgeçilmez temel kaynaklarını oluşturmaktadır.

Üzerine şerh çalışması yapılan önemli eserlerden birisi de hadis tasnif geleneğinin bir dönüm noktasını temsil eden Ebû Dâvud'un (ö. 275/889) *Sünen*'idir. *Sünen*, diğer hadis kitaplarına göre çok daha erken bir dönemde şerh edilmeye başlanılmış, bu şerh faaliyetleri günümüze kadar devam etmiştir. Son dönem şerhleri arasında en çok dikkat çeken eserlerden birisi, Hindistan Ehl-i hadis ekolünün önde gelen isimlerinden Şemsülhak el-Azîmâbâdî'nin (ö. 1329/1911) '*Avnü'l-Ma'bûd fî Şerhi Sünen-i Ebî Dâvud*'udur. Önceki şerh ve haşiyelerden zengin malumat aktarması, *Sünen* rivayetlerini numaralandırmış olması ve pratik bir kullanıma sahip olması gibi özellikleri ile tanınan bu eser, müellifi Azîmâbâdî'nin Ehl-i hadis anlayışını yansıtmaya açısından da dikkat çekmektedir. *Sünen* şerhleri arasında kıymetle

hâiz bu eser hakkında ülkemizde yüksek lisans ve doktora araştırması yapılmamış olması bu konuda bir çalışmaya ihtiyaç olduğunu ortaya koymaktadır.

XX. yüzyıl başlarında yazılmış *Sünen* şerhlerinden bir diğeri de Mısır'da Mahmud Muhammed Hattâb es-Sübki (ö. 1352/1933) tarafından yazılan *el-Menhelü'l-'Azbü'l-Mevrûd*'dur. Hadis usûlü ve fıkhu'l-hadis ile ilgili oldukça fazla izah içeren bu şerh üzerine, ülkemizde herhangi bir çalışma yapılmadığı tespit edilmiştir. İki şerhin benzer siyasi şartlarda ve birbirine yakın zamanlarda yazılmış olması da dikkate alınarak mukayeseli incelenmesinin uygun olacağı düşünülmüştür. Bu bağlamda birbiri ile bağlantılı iki ekolden olan, Hindistan Ehl-i hadis geleneğini temsil eden Azîmâbâdî ve Selefî yaklaşımda olan Hattâb es-Sübki'nin *Sünen* rivayetlerini şerh etme metotlarının mukayeseli bir şekilde ortaya konulmasına dair bir tez çalışması yapılmasına karar verilmiştir.

Giriş ve dört bölümden oluşan tezin, giriş bölümünde konunun önemi ve amacına dikkat çekilmiş, yöntem ve kaynaklar hakkında bilgi verilmiştir. *'Avnü'l-Ma'bûd* ve *el-Menhelü'l-'Azbü'l-Mevrûd* ile ilgili yapılan ilmî çalışmalar hakkında açıklamalara yer verilen giriş kısmında Ebû Dâvud ve eserine dair temel malumat nakledilmiştir. Birinci bölümde, Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübki'nin yaşadıkları dönem, genel hatları ile ele alınmış, Hindistan Ehl-i hadis şerh geleneği hakkında bilgi verilmiş ve müelliflerin hayatları, eserleri ve ilmî çalışmalarına dair malumat aktarılmıştır. İkinci bölümde, *'Avnü'l-Ma'bûd*'un yazım aşamaları ve müellifi hakkındaki ihtilaflar ele alınmış, şerhin genel özellikleri ve şerh metodu incelenmiştir. Üçüncü bölümde, *el-Menhelü'l-'Azbü'l-Mevrûd*'un genel özellikleri hakkında bilgi verilmiş ve şerh metodu ile ilgili müellifinin yaklaşımlarına temas edilmiştir. Dördüncü bölümde ise *'Avnü'l-Ma'bûd* ve *el-Menhel*'in ikinci ve üçüncü bölümde müstakil ele alınan şerh yöntemleri mukayeseli olarak incelenmiştir. İki şerhin benzerlikleri ve farklılıkları, şârihlerin hadis anlayışları, fikhî rivayetleri ele alma şekilleri örneklendirilerek tahlil edilmiştir.

Tez konusu tespiti aşamasından itibaren rehberlik ederek her türlü tecrübe ve ilmî birikiminden istifade ettiğim danışmanım ve muhterem hocam Prof. Dr. Adil Yavuz'a, tez izleme komisyonunda yer alan kıymetli hocalarım Prof. Dr. Mehmet Eren ve Prof. Dr. İsmail Hakkı Atçeken'e teşekkürü bir borç bilirim. Çalışmalarım boyunca sabır ve anlayış gösteren aileme de ayrıca teşekkür ederim.

Gayret bizden tevfiğ Allah'tandır.

Tuba ÖZTÜRK GELELİOĞLU

Konya-2023

## GİRİŞ

### 1. Araştırmanın Konusu ve Önemi

Kütüb-i Sitte içerisinde üçüncü sırada yer alan Ebû Dâvud'un (ö. 275/889) *Sünen*'i, ahkâma taalluk eden hadisleri derleyen sünen türü eserlerin dönüm noktası konumundadır. Hadis edebiyatının önemli kaynakları arasında yer alan bu eser, tasnif edildiği dönemden bu yana Ehl-i sünnetin kabul ettiği, hadis âlimlerinin itina gösterdiği müstesnâ bir kaynaktır. *Sünen*'in değeri yazıldığı dönemlerde henüz Ebû Dâvud hayatta iken kabul edilmiş ve eser otoritesini ispat etmiştir. *Sünen*, ibâdât, muâmelât ve ukûbâta dair her türlü rivayete erişebilebilmek için yeterli bir kaynak olarak kabul edilmektedir. Ahkâm hadislerini sistemli bir şekilde derleyen eser farklı mezhep ve anlayıştaki pek çok kesim tarafından ilgi görmüştür. Kütüb-i Sitte içerisinden *Sahihayn*'dan hemen sonra zikredilen ilk eser genellikle Ebû Dâvud'un bu eseri ya da Tirmizî'nin eseri olmuştur.

Eserde yer alan rivayetlerin doğru anlaşılabilmesi için tasnif edildiği dönemden günümüze kadar çok sayıda şerh yazılmıştır. *Sünen* diğer hadis kitaplarına nazaran çok daha erken dönemde şerh edilmiştir.<sup>1</sup> Bu şerhlerde muhaddislerin hadislerin sübût ve delaletleri ile ilgili gayret sarf ettikleri ve mevcut rivayetleri ayrıntılarına kadar analiz ettikleri görülmektedir. Şerh faaliyeti esnasında şârihlerin pek çok unsurdan etkilendikleri de yadsınamayan bir gerçektir. Şerhler, yazıldıkları dönemin siyâsi ve sosyal durumundan, şârihlerin hadis anlayışlarından, bağlı oldukları ekol ve mezheplerden izler taşımış, bu etkilerden müstağnî kalamamıştır. *Sünen* üzerine yazılan ilk şerh Hattâbî'nin (ö. 388/988) *Meâlimü's-Sünen* adlı eseridir. Kendisinden sonra yazılan tüm şerhlerin ilk başvuru kaynağı mahiyetindeki *Meâlimü's-Sünen*'den sonra *Sünen* üzerine şerh yazım çalışmaları devam etmiştir. Bunlardan bir kısmı tamamlanmış, bir kısmı ise *Sünen*'in hacmi ve fıkıh ağırlıklı şerh gerektiren rivayetlerin fazlalığı gibi sebeplerle tamamlanamamıştır. *Sünen* üzerine yapılan çalışmalardan birisi olan Azîmâbâdî'nin (ö. 1329/1911) *'Avnü'l-Ma'bûd* adlı eseri, Ebû Dâvud'un *Sünen*'i üzerine yazılan meşhur şerhlerden biridir. Günümüzden yaklaşık bir asır önce Hindistan'da yaşamış olan Azîmâbâdî, bu şerhi ile sadece kendi bölgesinde değil tüm İslam âleminde tanınmaktadır. Hind bölgesinde 19. yüzyılda siyasî, fikrî ve sosyal anlamda yaşanan problemler neticesinde, bölgede hadis ilmi ile ilgili çalışmaların yoğunlaşmış, buna

<sup>1</sup> Süleyman el-Hattâbî'nin (ö. 388/988) *Meâlimü's-Sünen* adlı şerhi, hadis ilminde şerh literatürünün başlangıcı olarak kabul edilmektedir. Zişan Türcan, *Hadis Şerh Geleneği* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 52.

bağlı olarak hadis şerh faaliyetleri artmıştır. Ehl-i hadis ekolüne mensûb olan Azîmâbâdî, bu dönemin ilmî hareketliliği içerisinde pek çok hadis eseri telif etmiş ve hadis ile ilgili çalışmalara önderlik etmiştir.

Çalışmanın ikinci eseri olan *El-Menhelü'l-'Azbü'l-Mevrûd* ise Hattâb es-Sübkî (ö. 1352/1933)'nin *Sünen* üzerine fikhî meselelere ağırlık vererek yazmaya başladığı hacimli bir şerhtir. Mısır'da yaşamış olan Hattâb es-Sübkî hadis ilminin yanı sıra fıkıh, kelam, akâid gibi pek çok konuda eserler kaleme almış, Ezher'de yetişmiş ve uzun yıllar fıkıh alanında hocalık yapmış bir âlimdir. Mısır'da 19. yüzyıl sonlarında ve 20. yüzyıl başlarında yaşanan olaylarda etkin bir rol oynamış, bid'at ve hurafelerle mücadele ve sünneti ihyâ gayesi ile pek çok faaliyette yer almıştır. *Sünen* üzerine oldukça hacimli ve ayrıntılı bir şerh faaliyeti yürüten Hattâb es-Sübkî, hadisleri anlama, yorumlama ve hüküm çıkarma konusunda daha önceki tüm *Sünen* şerhlerinden daha teferruatlı bir çalışma başlatmış ancak eseri bitirmeye ömrü yetmemiştir. *El-Menhelü'l-'Azbü'l-Mevrûd*'u yazmaya oğlu Emin Mahmûd Hattâb devam etmiş, ancak o da tamamlayamamıştır.

## 2. Araştırmanın Amacı

Araştırmanın amacı, hadis literatürünün önemli unsurlarından birisi olan hadisleri anlama ve yorumlamayı mümkün kılan şerhlerden olan '*Avnü'l-Ma'bûd* ve *el-Menhelü'l-'Azbü'l-Mevrûd*'u tanımaktır. *Sünen* üzerine yapılan bu meşhur eserde Azîmâbâdî'nin uyguladığı şerh metodunu, istifade ettiği kaynakları ve Ehl-i hadis şerh geleneğinin tesirlerini belirlemeye yönelik başlattığımız çalışmamızda tezin sınırları çerçevesinde dönemin zihni yapısını ve Azîmâbâdî'nin şerh yöntemini belirlemeye gayret gösterilecektir.

Sünnet ve hadisin iyi şekilde anlaşılabilmesi maksadıyla günümüze kadar pek çok eser telif edilmiştir. Bu eserler kaleme alındıkları dönemin hadis anlayışını günümüze aktaran bir köprü mahiyetindedir. Hadis alanındaki şerh araştırmalarının çoğunun tarihî nitelik taşıyan, ilk dönem eserleri üzerinde yoğunlaştığı, yakın dönem eserler üzerinde fazla çalışma yapılmadığı görülmektedir. Oysaki yakın dönemde yaşayan hadis âlimleri büyük ölçüde bizim karşılaştığımız problemlerle karşılaşmış ve yaşadıkları dönemin elverdiği ölçüde çözümler üretmişlerdir. Yakın dönemde yazılan eserler hakkında yapılan çalışmalar, müelliflerinin sorunlara çağımızın gözüyle nasıl çözümler ürettiklerini ortaya koymasından önem arz etmektedir. Bu tür araştırmalar hadis alanındaki güncel sorunlara ışık tutacak mahiyettedir. Bu konudaki eksikliği göz önünde bulundurarak, çalışma konusu olarak günümüze yakın dönemde telif edilmiş '*Avnü'l-Ma'bûd* ve *el-Menhelü'l-'Azbü'l-Mevrûd*'u belirlemiş

bulunuyoruz. Bir asır önce Hindistan ve Mısır'da yaşamış iki muhaddisin *Sünen* gibi mühim bir hadis kaynağına yaklaşımlarını tespit etmenin günümüze de ışık tutacağı düşüncesindeyiz. Söz konusu şerhler hem kendi dönemlerinden önce yazılmış eserleri kapsayıcı olmaları hem de güncel olmaları sebebiyle *Sünen* şerhleri arasında farklı bir değere sahiptir.

Tezde öncelikli olarak iki şerhin üslûbunu belirlemek hedeflenmektedir. Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübki'nin kaynak kullanımlarını analiz etmek, sened ve metin tahlillerini mukayese edilecektir. İki şârihin bağlı buldukları mezhep ve ekollerden ne derece etkilendiklerini de ortaya koymaya gayret gösterilecektir. Birbirine yakın dönemde iki farklı coğrafyada şerhlerini kaleme alan bu iki hadis âliminin birbirlerine etkilerini tespit etmek de araştırmada üzerine durulacak öncelikli meseleler arasında yer almaktadır. Çalışma esnasında şu soruların yanıtları bulunmaya gayret gösterilecektir;

\*Şerhlerin yazıldığı dönemin siyasî ve ilmî yapısının eserlere nasıl bir etkisi olmuş?

\*Eserlerde kullanılan ortak kaynaklar nelerdir?

\*Ehl-i hadis prensiplerini savunan Azîmâbâdî ile Selefi çizgide yer yalan Hattâb es-Sübki'nin, bu yaklaşımlarının hadis şerhlerine etkisi var mı? Fikhî meseleleri değerlendirme şekilleri bu anlayışlarını yansıtıyor mu?

\*Hattâb es-Sübki kendisinden kısa bir süre önce telif edilmiş olan '*Avni'l-Ma'bûd*'tan istifade etmiş mi?

İki eserin şerh yöntemlerinin ve fikhî yaklaşımlarının tespit edileceği bu araştırmanın, son dönem hadis şerhlerinin genel özelliklerini belirlemekte katkı sunacağı ve Ehl-i hadis prensibinin şerhlerdeki yansımalarına ışık tutacağı düşünülmektedir. Ayrıca XX. yüzyılda telif edilmiş güncel sayılabilecek bu iki şerhin incelenmesinin, Hattâbî'den bu yana şerh edebiyatının nasıl bir noktaya geldiği konusunda fikir vermesi de beklentiler arasındadır.

### 3. Araştırmanın Yöntemi

Hadislerin ifade ettiği manâların izâhı, hükümlerinin ortaya koyulması ve belli bir dönemde söylenilen bir sözün sonraki dönemlere ışık tutacak derinlikte beyan edilmesi açısından şerhler son derece önemli bir kaynaktır. Çalışma konusu olarak, hadis müdevvenatı arasında son derece müstesna bir değere sahip olan *Sünen*'in iki şerhi '*Avni'l-Ma'bûd* ve *el-Menhelü'l-'Azbu'l-Mevrûd*'un şerh metotlarının mukayesesini belirlenmiştir. Öncelikli gaye şerhleri mukayese etmek olduğundan araştırma boyunca fikrin kaynağını tespit, metni anlama, yorumlama ve değerlendirme yöntemleri kullanılacaktır.

Çalışma, giriş ve dört bölümden oluşacaktır. Araştırmanın temelini teşkil eden Ebû Davud'un *Sünen*'i hakkında gerekli genel bilgilere ve sık sık atıfta bulunmamız gereken kaynak mahiyetindeki şerh, hâşiye türü eserlerin tanıtımlarına giriş bölümünde yer verilecektir. '*Avnü'l-Ma'bûd* ve *el-Menhelü'l-'Azbü'l-Mevrûd*'dan önce *Sünen* üzerine yapılan çalışmalar, nüsha bilgileri bu kısımda verilerek, *Sünen* ve değeri üzerinde durulacaktır.

Birinci bölümde Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübki'nin hayatları, yaşadıkları dönem ve ilmî kişilikleri hakkında bilgi verilecektir. Azîmâbâdî'nin yaşadığı dönemde Hindistan'da mevcut olan dinî hareketlilik ve fikrî ekoller hakkında özet bilgiler verilerek, Azîmâbâdî'nin dâhil olduğu Ehl-i hadis ekolü ve bu ekolün şerh anlayışı hakkında bilgi verilecektir. Yine bu bölümde Hattâb es-Sübki'nin yaşadığı dönemde Mısır'daki siyasî, sosyal ve ilmî durum hakkında kısa bilgi verilerek, hayatı ve ilmî kişiliğine yer verilecektir. Hattâb es-Sübki'nin siyasî duruşunu sergilemesi açısından kendisinin de kurucusu olduğu el-Cem'iyetü's-Şer'iyye hakkında bilgi verilecektir.

Tezin ikinci bölümünde, '*Avnü'l-Ma'bûd*'un yazılış sebebi, Azîmâbâdî'ye aidiyeti, kaynakları ve genel özellikleri ile beraber şerh metodu örneklendirilerek verilecektir. Üçüncü bölümünde ise *el-Menhelü'l-'Azbü'l-Mevrûd* tanıtılacak, kaynakları, rivayetlerin sened ve metin yönünden tahlil yöntemleri üzerinde durulacaktır. Şerh yöntemlerini ortaya koyması açısından çok sayıda örneğe yer verilecektir. Bu süreçte daha ziyade tahlilî bir yöntem takip edilecek, sadece bilgi vermekle yetinilmeyecek, gerek görüldüğünde verilen bilgilerin değerlendirmesi yapılacaktır.

Tezin mühim kısmını teşkil eden dördüncü bölümde ise şerhlerin mukayeseleri yapılacaktır. Kaynak kullanım yöntemleri, benzerlikleri ve ayrıştıkları noktalar, sened ve metin tahlilinde uyguladıkları yöntemler ve fikhî konulardaki üslûbları örneklerle ortaya konulacaktır.

Tezde uygulanan yöntem ile ilgili şunları söylemek mümkündür; Hadisleri anlama, yorumlama ve izah etme faaliyeti diyebileceğimiz şerh edebiyatı, ilk şerh faaliyetlerinden günümüze kadar pek çok aşamadan geçerek belli bir sistematığe kavuştuğu söylenilebilir. Tarihin herhangi bir döneminde yazılan bir şerhin bu değişim ve gelişimden bağımsız olması ve hadislere getirilen yorumun önceki asırlardan tevarüs eden mirastan etkilenmemiş olması düşünülemez. Dolayısıyla geçtiğimiz yüzyılda telif edilmiş olan '*Avnü'l-Ma'bûd* ve *el-Menhelü'l-'Azbü'l-Mevrûd* da kendilerinden evvel yazılmış olan *Sünen* şerhlerinden etkilenmiştir. Bu sebeple Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübki'nin uyguladıkları şerh metotlarını

ortaya koyarken, *Sünen* üzerine yazılan diğer şerhlere de yer yer temas edilerek, onlardan yapılan alıntılar ve şerhler üzerindeki etkilerine değinilecektir. Bu şekilde geçmişten günümüze şerhlerin birbirinden ne düzeyde etkilendiği ve şerh edebiyatının etkileşim ve gelişim gösterdiği bir yapı arz ettiği de ortaya konulmaya çalışılacaktır.

'*Avnü'l-Ma'bûd* ve *el-Menhelü'l-'Azbü'l-Mevrûd*' un şerh yöntemlerini belirlemeye ve kıyaslamaya yönelik olan araştırma, fikhî meselelere fazla dâhil olunmadan hadis ilmi ile sınırlı tutulmaya çalışılacaktır. Tezin sınırlarını ve konu bütünlüğünü muhafaza etme gayesi ile şerh metodları özelinde bir çalışma yürütülerek, araştırma '*Avnü'l-Ma'bûd* ve *El-Menhelü'l-'Azbü'l-Mevrûd*' daki verilerle sınırlı tutulacak, şârihlerin diğer eserleri çalışmaya dahil edilmeyecektir. Ehl-i hadis anlayışında olan Azîmâbâdî'nin ve Selefi bir âlim olan Hattâb es-Sübkî'nin fikhî yönlerinin şerhe yansımaları tespit edilmeye gayret gösterilecektir. Bu kapsamda şârihlerin mezhebî tercihlerinin hadis yorumlarında ve delillerin tesbitinde ne gibi bir tesirin olduğunu seçtiğimiz örneklerle ortaya koymaya çalışılacaktır. Örnekler belirlenirken mümkün mertebe tekrardan uzak durulmaya ve farklı yönleri olduğu düşünülen misallere yer verilmeye gayret gösterilecektir. Aynı gayretle bir misal üzerinden genellemede bulunmaktan imtina edilerek, ulaşılan hükümler birden fazla misalle sunulmaya çalışılacaktır. Ancak sunulan misaller sınırlı tutulsa da hükümler mümkün mertebe fazla örnek üzerine bina edilecektir.

Eserlerin şerh yöntemleri incelenirken pek çok hadise yer verilmesi gerekecektir. Bu hadisler metin içinde verilirken insicâmın korunması adına bazen hadisin tamamına yer verilmeyip sadece ilgili kısım nakledilecektir. Bu hassasiyet şârihlerin görüşleri kaydedilirken de gözetilerek, konu bütünlüğünün bozulmaması için gerekli yerlerde sadece konu ile ilgili görüş ve değerlendirmelerinin özetlenmesi ile kifayet edilecektir. Fikhî meselelerle ilgili tartışmalarda da, Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübkî'nin görüşlerinin mukayesesinin sağlanması amacıyla zaman zaman farklı âlimlerin görüşlerine yer verilmekle beraber, uzun tartışmalara girmekten kaçınılacaktır. İhtiyaç durumunda bu türden elzem olduğu düşünülen ayrıntılara dipnotta yer verilecektir.

Çalışma, '*Avnü'l-Ma'bûd* ve *el-Menhelü'l-'Azbü'l-Mevrûd*' un şerh yöntemlerinin ortaya konulması ve mukayesesi ile sınırlı tutulacaktır. Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübkî'nin düşünce yapısına dair net tespitlerde bulunabilmek için oldukça fazla sayıda olan diğer telifâtını incelemek icab edeceğinden, bu konudaki tespitlerde ihtiyatlı olunmaya çalışılmıştır. Aslında araştırmanın her bir bölümü müstakil bir tez çalışmasına konu olacak boyuttadır.



Ancak konunun sınırlarını muhafaza etme gayesi ile eserlerin yöntemlerine yeterli derecede yer verilecektir.

Şahıs isimlerinden sonra parantez içinde önce hicrî vefat tarihleri daha sonra da miladî vefat tarihleri verilecektir. Çalışma konumuzu teşkil eden Sünen şerhleri ilk geçtikleri yerde tam isimleri ile zikredilecek, daha sonra ‘*Avnü’l-Ma’bûd* ve *el-Menhel* şeklinde verilecektir. Sistematik olması ve İlahiyat alanına uygunluğu sebebiyle dipnotlarda ve kaynakçada İsnad Atıf Sistemi esas alınacaktır.

#### 4. Araştırmanın Kaynakları

Araştırmamız süresince öncelikli kaynaklarımız ‘*Avnü’l-Ma’bûd* ve *el-Menhelü’l-’Azbü’l-Mevrûd* olacaktır. Şerh yöntemlerinin ortaya konulması bu eserlerin detaylı değerlendirmesi ile olacağından tezin omurgasını oluşturacak olan en önemli kaynak bu iki eserdir. ‘*Avnü’l-Ma’bûd* nüshası olarak Yusuf el-Hâc Ahmed’e ait tahkik ve tahrirci metin, *el-Menhelü’l-’Azbü’l-Mevrûd* nüshası olarak da Müessesetü’t-Târîhi’l-Arabî’nin Beyrut baskısı tercih edilecektir.<sup>2</sup>

Yukarıda da ifade edildiği üzere tezin giriş kısmında *Sünen*’in özellikleri, nüshaları ve Ebû Dâvud hakkında bilgi verilecektir. Ebû Dâvud’un hayatına dair Zehebî’nin (ö. 748/1348) *Siyerü A’lâmi’n-Nübelâ* adlı eserinden istifade edilecektir. *Sünen*’in özellikleri ile ilgili bölümlerde ülkemizde bu konuda yapılmış kapsamlı çalışmalardan birisi olan Mehmet Dinçoğlu’nun *Ebû Dâvud’un Sünen’i* adlı çalışmasına müracaat edilecektir.

‘*Avnü’l-Ma’bûd* ve *el-Menhelü’l-’Azbü’l-Mevrûd* hakkında daha evvel mukayeseli, müstakil bir çalışma yapılmamış olması sebebiyle tezde Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübki’nin hayatları ve yaşadıkları dönem hakkında bilgi verilmesi gerekli görülmüştür. Azîmâbâdî’nin hayatı, yaşadığı dönem ve Hindistan’daki hadis faaliyetleri ile ilgili Mehmet Özşenel’in *Pakistan’da Hadis Çalışmaları* ve Daudî’nin *Pakistan ve Hindistan’da Hadis Çalışmaları* adlı eserlerinden istifade edilecektir. Ayrıca *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*’nin “Hindistan” maddesi ve Azîmâbâdî ile ilgili yurtdışında yapılan bazı akademik çalışmalar da bu konuda faydalanılan kaynaklar arasında yer alacaktır. Hattâb es-Sübki’nin yaşadığı dönem hakkında ise *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* “Mısır” maddesi, Nurullah Çakmaktaş’ın *Mısır’da Selefi Akımlar* adlı eseri başvurulacak kaynaklar arasındadır. Müellifin hayatı ile ilgili ise bu konudaki yegâne kaynak konumunda olan torunu Abdülazîm

<sup>2</sup> Ebu’t-Tayyib Şemsülhak Muhammed b. Emir Ali ed-Diyânuvî el-Azîmâbâdî, ‘*Avnü’l-Ma’bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvud*, thk. Yusuf el-Hâc Ahmed (Dmeşk: Dâru’l-Feyhâ’, 1434).

Hâmid Hattâb'ın *Lemehât min Tarihi İmam Şeyh Mahmûd Muhammed Hattâb es-Sübkî* adlı eserinden istifade edilecektir. Bu konuda ayrıca Hattâb es-Sübkî hakkında fıkıh alanında yapılmış akademik çalışmalara başvurulacaktır.

Eserlerin şerh yöntemleri ile ilgili bölümlerde ise kendilerinden evvel yazılmış olan ve şerhlerin şekillenmesinde büyük etkisi olan Hattâbî'nin (ö. 388/988) *Meâlimü's-Sünen*'ine, Nevevî'nin (ö. 676/1277) *el-Minhâc Şerhu Sahihi Müslim*'ine, İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *Fethü'l-Bârî*'sine sıklıkla müracaat edilecektir. Rical ve isnad ile ilgili değerlendirmelerde önemli başvuru kaynakları olan Mizzî'nin (ö. 742/1341) *Tehzîbü'l-Kemâl*'i, İbn Hacer'in *Tehzîbü't-Tehzîb* ve *Takrîbü't-Tehzîb*'i, *et-Telhîşü'l-Habîr*'i fikhî meselelerde Nevevî'nin (ö. 676/1277) *Şerhu'l-Mühezzeb*'i, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) *Zâdü'l-Meâd*'ı ve Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) *Neylü'l-Evtâr*'ı sıkça başvurulacak kaynaklardandır.

Ayrıca 'Avnü'l-Ma'bûd ve *el-Menhel*'in günümüz hadis yorumculuğuna etkilerini ortaya koyabilmek adına Şamil Yayınevi tarafından basılmış güncel bir çalışma olan *Sünen-i Ebû Dâvud Terceme ve Şerhi* önemli başvuru kaynaklarımız arasında yer alacaktır.

### 5. 'Avnü'l-Ma'bûd ve El-Menhelü'l-'Azbü'l-Mevrûd İle İlgili Çalışmalar

Tez konumuzu belirleme aşamasında yaptığımız taramalar sonucunda ülkemizde 'Avnü'l-Ma'bûd ve *el-Menhelü'l-'Azbü'l-Mevrûd* ile ilgili herhangi bir çalışmanın yapılmamış olduğunu tespit ettik. *Sünen* gibi hadis ilimleri açısından son derece kıymetli bir eserin en çok kabul gören şerhi konumundaki 'Avnü'l-Ma'bûd ile ilgili boşluğu doldurmak gayesi ile bu şerhi tahlil etmeyi uygun gördük.

Çalışma konumuzu belirlediğimiz dönemde konu ile ilgili tamamlanmış bir akademik çalışma olmamasına rağmen araştırma sürecimiz esnasında Nurullah Agitoğlu'nun *Hindistan Ehl-i hadis Ekolünde Şerh Geleneği -Azîmâbâdî'nin* (ö. 1911) 'Avnü'l-Ma'bûd Adlı Eseri- isimli çalışması yayımlanmıştır.<sup>3</sup> Azîmâbâdî'nin şerhi hakkında yüzeysel malumat vermesi ve Ehl-i hadis prensiplerinin şerhteki etkilerine değinmemiş olması sebebiyle bu çalışmanın yeterli mahiyette olmadığı görülmektedir. Bu çalışmanın haricinde Fethullah Yılmaz'ın şerhi inceleyerek metodolojisi hakkında bilgi verdiği "Azîmâbâdî'nin 'Avnü'l-Ma'bûd' Adlı Ebû Dâvud Şerhinin Metodolojik Açıdan İncelenmesi" adlı makale yer almaktadır. Makale şerh ile ilgili genel değerlendirmelerin yapıldığı muhtasar sayılabilecek bir çalışmadır.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Nurullah Agitoğlu, *Hindistan Ehl-i Hadis Ekolünde Şerh Geleneği -Azîmâbâdî'nin* (ö. 1911) 'Avnü'l-Ma'bûd Adlı Eseri- (Ankara: Gece Kitaplığı, 2018).

<sup>4</sup> Fethullah Yılmaz, Azîmâbâdî'nin 'Avnü'l-Ma'bûd' Adlı Ebû Dâvud Şerhinin Metodolojik Açıdan İncelenmesi", *Ekev Akademi Dergisi* 63 (Yaz 2015), 93-117.

Azîmâbâdî'nin hadisçiliğini ortaya koymak üzere başlatılan bir başka araştırma da Seyit Ali Cantürk tarafından Ankara Üniversite'sinde “*‘Avnü’l-Ma’bûd Çerçevesinde Azîmâbâdî'nin Hadisçiliği ve Şerh Metodu*” ismi ile devam etmektedir. Doktora tezi olan bu çalışma henüz tamamlanmamıştır.

Azîmâbâdî ve ‘Avnü’l-Ma’bûd ile ilgili tespit edebildiğimiz yurt dışında yapılan tez ve makale çalışmaları şunlardır; Muhammed Uzeyr Şems'in “*Hayâtü'l-Muhaddis Şemsül'l-Hak ve A'mâlühû*” ismi ile basılmış tezi<sup>5</sup>, Abdülmâcid el-Ğavrî'nin “*el-Muhaddis eş-Şeyh Şemsü'l-Hak el-Azîmâbâdî Hayâtühû ve Cühûdühû fi'l-Hadisi'n-Nebevî*” adlı makalesi<sup>6</sup>, Ziyad Reşid Hamdi el-Ubeydî'nin “*el-Azîmâbâdî ve Ârâuhu'l-Akâidiyye fi'r-Redd ale'l-Firaki'l-Kelâmiyye fi Kitâbihî ‘Avni’l-Ma’bûd Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud*” adlı makalesi<sup>7</sup>, Huveydâ Abdullah Abdurrahman Seyyid Zağlûl'un, “*‘Avnü’l-Ma’bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvud Dirâse fi'l-Menhec ve'l-Masâdir*” isimli yüksek lisans tezi.<sup>8</sup> Zikredilen bu çalışmalar genellikle Azîmâbâdî'nin hayatı ve kelâmî görüşleri ile ilgilidir. Seyyid Zağlûl'un ‘Avnü’l-Ma’bûd özelinde hazırladığı çalışmada ise eser ile ilgili çok sayıda örnek aktarılmış ancak şârihin hadis şerh metodu hakkındaki değerlendirmeler zayıf kalmıştır. Konunun derinlemesine incelenmediğini söyleyebiliriz.

*El-Menhelü'l-'Azbü'l-Mevrûd* ve Hattâb es-Sübkî ile ilgili ülkemizde yazılmış akademik bir tez ya da makaleye rastlanılmamıştır. *Sünen* şerhleri arasında ismen zikredilen eser hakkında verilen bilgilerin genellikle birkaç cümlelik izahtan ibaret olduğu görülmektedir. Hattâb es-Sübkî'nin Mısır'da etkin bir isim olmasının etkisiyle özellikle Ezher'de onu ve eserlerini konu edinen fazlaca araştırma olduğunu görmekteyiz. Bu çalışmalardan tespit edebildiklerimiz şunlardır; Ramazan Abdülmuttalip Hamîs'in “*Menhecü'ş-Şeyh Mahmud Hattâb es-Sübkî fi'd-Da'veti ve Eseruhû fi İhyâi's-Sünneti ve Muhârebetü'l-Bidei' ve'l-Hurâfât*”; Bu çalışma Hattâb es-Sübkî'nin davet metodu ile ilgili hazırlanmış bir yüksek lisans tezidir.<sup>9</sup> Ali Abdülvehhâb Ebû Suleyb'in “*el-İmâm Mahmud*

<sup>5</sup> Muhammed Uzeyr es-Selefi, *Hayâtü'l-Muhaddis Şemsül'l-Hak ve A'mâlühû* (Medine: el-Câmiatü's-Selefiyye, 1399).

<sup>6</sup> Abdülmâcid el-Ğavrî, “el-Muhaddis eş-Şeyh Şemsü'l-Hak el-Azîmâbâdî Hayâtühû ve Cühûdühû fi'l-Hadisi'n-Nebevî”, *Mecelletü'l-Hadîs* 6 (2013), 135-176.

<sup>7</sup> Ziyad Reşid Hamdi el-Ubeydî, “el-Azîmâbâdî ve Ârâuhu'l-Akâidiyye fi'r-Redd ale'l-Firaki'l-Kelâmiyye fi Kitâbihî ‘Avni’l-Ma’bûd Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud”, *Mecelletü Külliyyeti'l-İmâmi'l-A'zam* 23 (2017), 179-249.

<sup>8</sup> Huveydâ Abdullah Abdurrahman Seyyid Zağlûl, *‘Avnü’l-Ma’bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvud Dirâse fi'l-Menhec ve'l-Masâdir* (İskenderiyye: Câmiatü'l-İskenderiyye, Yüksek Lisans, 2001).

<sup>9</sup> Ramazan Abdülmuttalip Hamîs, *Menhecü'ş-Şeyh Mahmud Hattâb es-Sübkî fi'd-Da'veti ve Eseruhû fi İhyâi's-Sünneti ve Muhârebetü'l-Bidei' ve'l-Hurâfât* (Kahire: Câmiatü'l-Kahire, Yüksek Lisans, 1989).

*Hattâb es-Sübkî ve Ârâühu'l-Kelâmiyye, Dirâsetü Tahlîliyye Nakliyye*"<sup>10</sup>; Hattâb es-Sübkî'nin kelâmî görüşlerinin ve davetçi kimliğinin incelendiği bu yüksek lisans tezi konu itibari ile hadis ilminden uzak ve *el-Menhelü'l-'Azbü'l-Mevrûd*'un şerh metodu ile ilgili değildir. 'Imâd Abdülğaffâr Abdülhalîm el-Merğânî'nin "*el-Îmâm Mahmud Hattâb es-Sübkî ve Mekânetühü'l-Fıkhıyye*"<sup>11</sup> adlı tezi; Hattâb es-Sübkî'nin fikhî anlayışını tespit etmek üzere hazırlanmış bu tezde şârihin fikhî görüşleri çoğunlukla *ed-Dînü'l-Hâlis, Hikmetü'l-Basîr li-Fehmi Mecmû'l-Emîr*, eserleri ve fetvaları üzerinden belirlenmiş, kısmen *el-Menhel*'e atıf yapılmıştır. Konumuza yakın mahiyette bir çalışma Ezher Üniversitesi'nde, Fühayd Seyf Fühayd el-Âzîmî tarafından hazırlanmıştır. "*Menhecü Îmâm Mahmud Hattâb es-Sübkî fi Kitâbihî el-Menhelü'l-'Azbü'l-Mevrûd Şerhu Süneni'l-Îmâm Ebî Dâvud*"<sup>12</sup> isimli bu çalışma, değerlendirme, tahlil ve yorum yazılarının eksikliği sebebiyle *el-Menhelü'l-'Azbü'l-Mevrûd*'un şerh metodunu yansıması açısından yetersiz mahiyettedir.

Çalışmamızın temel farkı, '*Avnü'l-Ma'bûd* ve *el-Menhelü'l-'Azbü'l-Mevrûd*'un hadis ilimleri açısından incelenmesi ve şerh tekniklerinin analiz edilmesi olacaktır. Yakın dönemlerde ancak farklı coğrafyalarda telif edilen mezkûr eserlerin birbirlerinden etkileşimleri üzerinde durulacak olan çalışmamızda müstakil araştırmalara ilave olarak mukayeselere yer verilecektir. Bu süreçte Ehl-i hadis ve Selefî kimlikteki iki âlimin hadisleri şerh etme ve yorumlama şekilleri, benzerlikleri ve farklılıkları açısından incelenecektir. Şârihlerin mensub oldukları ekollerin genel prensiplerinin şerhlerindeki yansımaları tespit edilecektir.

Çalışmamızın bu kısmında araştırma konumuz olan '*Avnü'l-Ma'bûd* ve *El-Menhelü'l-'Azbü'l-Mevrûd*'un şerh metotlarına geçmeden evvel ilerleyen bölümlerde sıklıkla bahsi geçecek olan Ebû Dâvud ve *Sünen*'i hakkında ana hatlarıyla bilgi verilecektir.

## 6. Ebû Dâvud ve Sünen'i

Ebû Dâvud es-Sicistânî olarak bilinen ve bu künye ile meşhur olan Süleyman b. Eş'as b. İshak b. Beşir b. Şeddâd b. 'Amr b. İmrân<sup>13</sup> el-Ezdî es-Sicistânî<sup>14</sup>, kaynakların verdiği bilgiye göre 202/817 tarihinde Sicistan'da doğmuştur.<sup>15</sup>

<sup>10</sup> Ali Abdülvehhâb Ebû Suleyb, *el-Îmâm Mahmud Hattâb es-Sübkî ve Ârâühu'l-Kelâmiyye, Dirâsetü Tahlîliyye Nakliyye* (Kahire: Câmiatü'l-Kahire, Yüksek Lisans, 2007).

<sup>11</sup> 'Imâd Abdülğaffâr Abdülhalîm Merğânî, "*el-Îmâm Mahmud Hattâb es-Sübkî ve Mekânetühü'l-Fıkhıyye*" (Kahire: Câmiatü'l-Kahire, Yüksek Lisans, 2010).

<sup>12</sup> Fühayd Seyf Fühayd el-Âzîmî, *Menhecü Îmâm Mahmud Hattâb es-Sübkî fi Kitâbihî el-Menhelü'l-'Azbü'l-Mevrûd Şerhu Süneni'l-Îmâm Ebî Dâvud* (Kahire: Câmiatü'l-Ezher, Doktora, 2009).

<sup>13</sup> Dedesinin adının Bişr veya Şeddâd olduğu, büyük dedesi İmrân'ın Sıffîn'de Hz. Ali'nin yanında yer aldığı ve bu savaşta öldüğü rivayet edilmektedir. Bkz. Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-

Kurdukları vakıflarla uzun yıllar hizmet etmiş olan, zengin bir aileden gelen Ebû Dâvud tahsiline Sicistan'da başlamıştır. Hadis bilgisini artırmak maksadıyla on sekiz yaşında seyahate çıkarak önce Bağdat'a, daha sonra Basra'ya gitmiş ve orada uzun süre kalmıştır.<sup>16</sup> Bu seyahatlerde zaman zaman kendisine büyük kardeşi Muhammed b. Eş'as da eşlik etmiştir.<sup>17</sup> Ebû Dâvud tahsil hayatı boyunca muhtelif şehirlerde uzun süre kalmış, Tarsus'ta ise yirmi yıl ikamet etmiştir. Memleketi olan Sicistan'a döndükten sonra da Herat'ta ve Bağdat'ta bulunmuştur.<sup>18</sup>

Ebû Dâvud, Horasan, İran, Irak, Şam, Hicaz, Suriye, Cezîre<sup>19</sup> ve Mısır'daki ilim merkezlerini dolaşmıştır. Bu bölgelerde görüşebileceği hocaların hepsi ile görüşmüş, elde etmek istediği hadisleri ve rivayet nüshalarını almıştır.<sup>20</sup> Yaklaşık dörtüyz kadar hocadan dersler almış ve fıkhu'l hadis, hadisin illetleri ve özellikleri konusundan geniş bir birikim kazanmıştır. "Muhaddisü'l-Basra", "Mukaddemü'l-Huffâz", "Şeyhü's-Sünne" ve hadiste imam ünvanları ile anılır hale gelmiştir.<sup>21</sup> Ölümünden yaklaşık 5 yıl kadar önce Basra'ya yerleşmiştir.<sup>22</sup> 275 yılında Basra'da ölmüş ve Süfyân es-Sevrî'nin kabrinin yanına defnedilmiştir.<sup>23</sup>

---

Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Hindistan: Matbaatü'd-Dâiratü'l-Maârifî'n-Nizâmiyye, ts.), 4/169; M. Yaşar Kandemir, 'Ebû Dâvud es-Sicistânî', *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 10/119-121.

<sup>14</sup>Ailesi aslen Ezd kabilesinden olduğu için Ezdî ve "Sicistanlı" anlamında Siczî nisbeleriyle de anılır. Ezd Kabilesi; Yemen'de Arap olarak bilinen meşhur bir kabilelerdir. Sicistân ise; "Herat'ın güneyindeki geniş vilayettir" diye bildirilmektedir. Günümüzde ise İran ve Afganistan bölgesinin güney bölümündedir. Sicistan bölgesinin ayrıntılı konumu için; Bkz. Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî ez-Zehabî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb Arnaût (Müessesetü'r-Risâle, ts.),13/220; Kettânî, Muhammed b. Ca'fer, *Hadis Literatürü (er-Risâletü'l-Müstatrafe)*, çev. Yusuf Özbek (İstanbul: İz Yayıncılık, ts.), 11; Dinçoğlu Mehmet, *Ebû Dâvud'un Sünen'i (Kaynakları ve Tasnif Metodu)* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 29.

<sup>15</sup> Doğum yılı ile ilgili ihtilaflar vardır. Bazı kaynaklarda 203 (817/818) yılı olarak verilmiştir. İbn Ebû Hâtim Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *El-Cerh ve't-Ta'dîl* (Haydarâbâd: Meclisü Dâireti'l-Maârif, 1271), 4/106; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/169; Dinçoğlu, *Ebû Dâvud'un Sünen'i*, 28; Kandemir, "Ebû Dâvud es-Sicistânî", 10/119.

<sup>16</sup> Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 13/213; Kandemir, "Ebû Dâvud es-Sicistânî", 10/119.

<sup>17</sup> Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 13/221; Dinçoğlu, *Ebû Dâvud'un Sünen'i*, 74-75.

<sup>18</sup> Dinçoğlu, Ebû Dâvud'un Tarsus'a ne zaman gidip ne zaman döndüğü ile ilgili bir bilgiye rastlanılmadığını belirtmektedir. Bu bölgede Adana, Missis, Ceyhan ve Erzî'n'e de gittiğini, hatta bazı ilim merkezlerine ikinci hatta üçüncü kez ilmî seyahatlerde bulunduğunu bildirmektedir. Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 13/218; Dinçoğlu, *Ebû Dâvud'un Sünen'i*, 36; Kandemir, "Ebû Dâvud es-Sicistânî", 10/119.

<sup>19</sup> Silvan, Erzen, Siirt, Zap havzası ve Fırat'ın batısındaki Adıyaman bölgesini de içine alan Yukarı Mezopotamya'nın ismidir. Ramazan Şeşen, 'Cezîre', *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/509-511.

<sup>20</sup> Zehebî, Ebû Dâvud'un; "Ulaşabildiğim hadis âlimlerine ulaştım. Görüştüğüm bu hadisçiler arasında Yahyâ b. Maîn'den daha hafız, daha çok hadis bilen ve hadis toplayan, Ahmed b. Hanbel'den daha iyi fıkhu'l-hadisi bilen ve hadiste titiz davrananı, hadislerdeki gizli kusurları (illet) Ali b. Medîni'den daha iyi bilen bir kimse görmedim. Hadisleri ezberleme ve bilme konusunda İshâk b. Râhaveyh'i Ahmed b. Hanbel'den önde gördüm. - Ahmed de bunu itiraf ederdi-" dediğini nakletmektedir. Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, XIII, 218; Mehmet Dinçoğlu, *Ebû Dâvud'un Sünen'i*, s. 31-34.

<sup>21</sup> Dinçoğlu, *Ebû Dâvud'un Sünen'i*, 33.

<sup>22</sup> Kandemir, "Ebû Dâvud es-Sicistânî", 10/119.

<sup>23</sup> Hatîb el-Bağdâdî Ebû Bekr Ahmed b. Ali (ö. 463/1071), *Târîhü Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422), 10/75; Kandemir, "Ebû Dâvud es-Sicistânî", 10/119.

Ders alıp ilim tahsil ettiği hocalarından bazıları şunlardır; Abdullah b. Mesleme b. Ka'neb el-Hârisî el-Ka'nebî (ö.221),<sup>24</sup> Ebû Seleme et-Tebûzekî (ö. 223),<sup>25</sup> Süleyman b. Harb (ö.224),<sup>26</sup> Ahmed b. Abdillâh b. Yunus (ö. 227),<sup>27</sup> Ebû Velîd et-Tayâlisî (ö. 227),<sup>28</sup> Yahyâ b. Maîn (ö.233),<sup>29</sup> Ali b. el-Medinî (ö.234),<sup>30</sup> Ebû Ca'fer en-Nüfeylî (ö.234),<sup>31</sup> Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe (ö. 235), İshak b. Râhûye (ö. 238),<sup>32</sup> Safvân b. Sâlih ed-Dimeşkî (239),<sup>33</sup> Tevbe b. Rabî' b. Nâfi (ö.241),<sup>34</sup> Ahmed b. Hanbel (ö. 241),<sup>35</sup> Kuteybe b. Saîd (ö. 241).<sup>36</sup>

Ebû Dâvud, ömrünün ilk 18 yılı ve son 5 yılı hariç (h. 220-h.271 yılları arası), yani yaklaşık elli yılını ilim seyahatleri ile geçirmiştir.<sup>37</sup> Mizzî (ö.742/1341) bu seyahatlerinde ders aldığı 171 hocasının ismini vermiştir.<sup>38</sup> İbn Hacer (ö. 852/1449) ise Ebû Dâvud'un 300 civarında hocasının olduğunu belirtmektedir.<sup>39</sup> Dinçoğlu ise *Sünen*'de 401, *Sünen* haricinde 70 olmak üzere 471 hocası olduğunu belirtmektedir.<sup>40</sup>

Ebû Dâvud'un hocaları kadar, kendisinden ilim tahsil eden ve ondan aldığı ilmi nakleden talebeleri de önemlidir. Talebeleri onun ilmî şahsiyetinin, bu konudaki yetkinliğinin ve gayretinin bir göstergesi mesabesinde. Talebeleri arasında ilk olarak oğlu Abdullah'ı saymak mümkündür.<sup>41</sup> İshak Musa er-Remlî (ö. 320/932)<sup>42</sup>, Ebû Hasen b. Abd el-Ensârî

<sup>24</sup> Mekke'de ders almıştır. Malik b. Enes'in (ö. 179) *Muvatta'*ını muhtemelen Ka'nebî'den Mekke'de alıp dinlediği belirtilmektedir. Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 13/204; Dinçoğlu, *Ebû Dâvud'un Sünen'i*, 35.

<sup>25</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/169; Abdullah Karahan, "Tebûzekî", *DİA* (İstanbul: TDV, 2011), 40/227.

<sup>26</sup> Mekke'de ders almıştır. Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 13/204.

<sup>27</sup> Kûfe'de ders almıştır. Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 13/205.

<sup>28</sup> Basra'da ders almıştır. Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 13/204; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/169.

<sup>29</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/170.

<sup>30</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/170.

<sup>31</sup> Harran'da ders almıştır. Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 13/204; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/170.

<sup>32</sup> Horasan'da ders almıştır. Zehebî Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 13/205.

<sup>33</sup> Dimeşk (Şam)'da ders almıştır. Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 13/204.

<sup>34</sup> Kendisinden Halep'te ders almıştır. Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 13/204.

<sup>35</sup> Bağdat'ta ders almıştır. Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 13/205; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/170.

<sup>36</sup> Belh'te ders almıştır. Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 13/205.

<sup>37</sup> Dinçoğlu, *Ebû Dâvud'un Sünen'i*, 38.

<sup>38</sup> Eserde Ebû Dâvud'un hocalarından 171 tanesinin ismi bir bir yazılmıştır. Bu konudaki en önemli iki kaynaktan birisi *Tehzîbü'l-Kemâl*, diğeri ise *Tehzîbü't-Tehzîb*'tir. Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrrahmân(742/1341) Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 11/356-359.

<sup>39</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/170.

<sup>40</sup> Dinçoğlu, *Ebû Dâvud'un Sünen'i*, 38.

<sup>41</sup> Tam adı; Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvud Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî (ö. 316/929)'dir. Hadis hafızıdır. Bâbasiyla birlikte Sicistan dışındaki ilim merkezlerine seyahatler yapmıştır. Horasan, Cibâl, İsfahan, Fâris, Basra, Bağdat, Kûfe, Medine, Mekke, Mısır, Şam, Cezîre gibi bölgeleri dolaşarak Fellâs, Bûndâr lakabıyla bilinen Muhammed b. Beşşâr, Ali b. Haşrem, Hârûn b. İshak, İbn Ebû Hayseme, Ebû Zür'a er-Râzî ve Zühîlî gibi âlimlerden hadis tahsil etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 13/222-238; Ali Yardım, "İbn Ebû Dâvud" (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 19/429.

<sup>42</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, 11/360; Dinçoğlu, *Ebû Dâvud'un Sünen'i*, 39.

(ö.328/940), Ebû Ali Muhammed b. ‘Amr el-Lü’lûî (ö.333/944)<sup>43</sup>, Ebû Saîd Ahmed İbn Arabî (ö. 340/951)<sup>44</sup>, Ebû Bekir Muhammed İbn Dâse et-Temmâr (ö. 346/957)<sup>45</sup>, Ebu’t-Tayyib Ahmed b. İbrahim el-Bağdâdî<sup>46</sup>, Ebû Dâvud’un eserlerini rivayet eden talebelerinden bazılarıdır. Ebû İsâ et-Tirmîzî (ö. 279), Ebû Abdurrahman en-Nesâî (ö. 303), Ebû Bişr Ahmed ed-Dulâbî (ö. 310), Ebû Avâne Yakup b. İshak el-İsferâyînî (ö. 316), Ahmed b. Muhammed el-Herevî (ö. 334) gibi pek çok isim de Ebû Dâvud’dan sadece ders alıp, hadis rivayet eden taleberi arasında sayılabilir.

Ebû Dâvud hadislerin zayıfını sağlamından ayırma, rivayetlerin ince illetlerini tanıma ve hadis râvîlerinin cerh ve tadîli hususlarında şöhret kazanmış bir âlimdir. Cerh tadîl ve râvî tenkidinde mutedil bir yol izlemiştir. Râvîleri tenkit ederken kesin bilgi sahibi olmadığı kimseler hakkında görüş bildirmekten sakınmıştır. Râvîlerin genel ifadeler kullanılarak cerh edilmesi yerine, hangi sebeple cerh edildiklerinin açıkça ifade edilmesi gerektiği görüşündedir.<sup>47</sup>

Ebû Dâvud’a nisbet edilen yaklaşık 25 eser ismi zikredilmektedir. Bu eserlerden en meşhuru *Sünen*’dir. Diğer eserleri ise; *El-Merâsîl*, *Risâletü Ebî Dâvud ilâ ehli Mekke fî vaşfi Sünenihî*, *Mesâ’ilü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, *İcâbâtühû ‘alâ Su’âlâti Ebî ‘Ubeyd Muhammed b. ‘Alî b. ‘Osmân el-Âcurrî*, *Kitâbü’z-Zühd*, *Nâsıhu’l-Kur’ân ve Mensûhuh*, *Delâilü’n-Nübüvve (A’lâmü’n-Nübüvve)*, *Suâlâtun Ecâbe anhâ Ebû Dâvud fî Ma’rifeti’r-Ricâl ve Cerhihim ve Ta’dâlihîm*,<sup>48</sup> *Tesmiyetü İhye Ellezîne Ruviye ‘Anhümü’l-Hadîş*, *Kitâbü’l-Bağ ve’n-Nüşûr*, *Kitâbü’l-Ğader*,<sup>49</sup> *et-Teferrüd fî’s-Sünen*, *Fedâ’ilü’l-Enşâr*, *Müsnedü Mâlik*, *ed-Du‘â*, *İbtidâü’l-Vahy*, *Ahbârü’l-Havâric ve el-Âdâbü’ş-Şer’iyye*’dir.<sup>50</sup>

<sup>43</sup> “Merâsîl” ve “Sünen” adlı eserleri rivayet etmiştir Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl fî Esmâi’r-Ricâl*, 11/360; Dinçoğlu, *Ebû Dâvud’un Sünen’i*, 39; Zehebî, *Siyerü A’lâmi’n-Nübelâ*, 13/206.

<sup>44</sup> “Sünen” ve “Kitâbü’z-Zühd” adlı eserleri rivayet etmiştir. Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl fî Esmâi’r-Ricâl*, 11/360; Zehebî, *Siyerü A’lâmi’n-Nübelâ*, 13/205; Dinçoğlu, *Ebû Dâvud’un Sünen’i*, 39.

<sup>45</sup> “Sünen”, “Kitâbü’z-Zühd” ve “Delâilü’n-Nübüvve” adlı eserleri rivayet etmiştir Zehebî, *Siyerü A’lâmi’n-Nübelâ*, 13/206; Kettânî, *Hadis Literatürü*, 217; Dinçoğlu, *Ebû Dâvud’un Sünen’i*, 39.

<sup>46</sup> “Sünen” adlı eserleri rivayet etmiştir Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl fî Esmâi’r-Ricâl*, 11/360; Zehebî, *Siyerü A’lâmi’n-Nübelâ*, 13/205; Dinçoğlu, *Ebû Dâvud’un Sünen’i*, 39.

<sup>47</sup> Dinçoğlu, *Ebû Dâvud’un Sünen’i*, 41.

<sup>48</sup> Bu eser kayıtlarda “İcâbâtühû ‘alâ su’âlâti Ebî ‘Ubeyd Muhammed b. Alî b. Osmân el-Âcurrî” veya “Suâlâtü Ebî Ubeyd Acurrî Ebâ Dâvud es-Sicistânî fi’l-Cerhi ve’t-Ta’dîl” olarak da bilinir. Dinçoğlu, *Ebû Dâvud’un Sünen’i*, 47.

<sup>49</sup> Bu eser “Kitâbü’r-Reddi alâ Ehli’l-Kader” olarak da bilinmektedir. Zehebî, *Siyerü A’lâmi’n-Nübelâ*, 13/206; Dinçoğlu, *Ebû Dâvud’un Sünen’i*, 47.

<sup>50</sup> Ebû Dâvud’un yayınlanmış ve el yazması eserlerinin ayrıntıları için bkz. Zehebî, *Siyerü A’lâmi’n-Nübelâ*, 13/206-209; Dinçoğlu, *Ebû Dâvud’un Sünen’i*, 43-47; Kandemir, “Ebû Dâvud es-Sicistânî”, 10/121.

Ebû Dâvud'un en önemli ve en büyük eseri olan *Sünen*, Kütüb-i Sitte içerisinde üçüncü sırada yer almaktadır.<sup>51</sup> Ebû Dâvud'un ahkâm hadislerini bir araya getirdiği bu eser, hadis literatüründe “sünen” türü eserlerin ilki olarak kabul edilmektedir.<sup>52</sup> *Sünenü Ebî Dâvud* bu yönü ile kendi alanında bir otorite sayılmaktadır.<sup>53</sup>

Ondan önce ve ondan sonra sünen türü pek çok eser yazılmış olmasına rağmen hadis edebiyatında sünenlere örnek verilirken ilk başta genellikle Ebû Dâvud'un *Sünen*'i zikredilmektedir. Bu durum, *Sünen*'in kemal noktasında olduğuna delalet etmektedir.<sup>54</sup> Ebû Dâvud ilmin yayılması ve öğretilmesi gerektiğini düşünen bir âlimdi. Bu sebeple kendisi de bizzat hadis öğretimine ve ilmî faaliyetlere dâhil olmuştur. Ahkâm hadislerini ihtivâ eden sünen türü bir eser yazmış olması onun, ilmin pratik hayatta uygulanmasına verdiği önemin bir delilidir.<sup>55</sup>

Hadis edebiyatı türü olarak sünen, taharetten vasiyyete kadar bütün fikhî konulara dair hadisleri ihtiva eden eserlere denilmektedir.<sup>56</sup> Sünenler fikhî görüşle telif ve tasnif edildikleri için, genellikle Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerini bize nakleden merfu' hadisleri ihtiva ederler. Mevkûf ve maktu' haberlere pek yer vermezler.<sup>57</sup>

Ebû Dâvud, hayatı boyunca yazdığı beş yüz bin hadis arasından, senesinde kopukluk bulunmayan ve râvîlerinin zayıflığı hakkında görüş birliğine varılmayan ahkâma dair 4800 tanesini seçerek eserini meydana getirmiştir.<sup>58</sup> *Sünen*'in mahiyetini merak eden ve öğrenmek isteyen Mekkeliler'e kendisinin yazdığı “*Risâle ilâ ehli Mekke fî vaşfi Sünenih*” diye anılan mektubunda eserinin özelliklerini anlatmıştır.<sup>59</sup>

<sup>51</sup> Kütüb-i Sitte ile ilgili farklı sıralamalar için bkz.; M. Yaşar Kandemir, “Kütüb-i Sitte”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 27/6-8; Dinçoğlu, *Ebû Dâvud'un Sünen'i*, 41.

<sup>52</sup> Ebû Dâvud eserinde Kitâbü'z-Zühhd, Fedâilü'l-A'mâl'e yer vermediğini sadece ahkâma dair hadisleri tasnif ettiğini ifade etmektedir. Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî ( ö.275/889) Ebû Dâvud, *Risâle ilâ Ehli Mekke fî vaşfi Sünenih*, thk. Muhammed Lütfî es-Sabbâğ (Riyad/ Mektebetü'r-Risâle, 1984), 33; İsmail Lütfî Çakan, *Hadis Edebiyatı Çeşitleri-Özellikleri Faydalanma Usulleri* (İstanbul: İFAV, 2015), 113.

<sup>53</sup> Dinçoğlu, *Ebû Dâvud'un Sünen'i*, 13.

<sup>54</sup> Ebû Dâvud'un Sünen'inden önce ve sonra tasnif edilmiş olan diğer sünenler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.; M. Yaşar Kandemir, “Sünen”, *DİA*, 38/141-142; Mehmet Dinçoğlu, *Ebû Dâvud'un Sünen'i*, 72; 73.

<sup>55</sup> Dinçoğlu, *Ebû Dâvud'un Sünen'i*, 41.

<sup>56</sup> Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 37.

<sup>57</sup> Kettânî, *Hadis Literatürü*, 24.

<sup>58</sup> Ebû Dâvud, *Risâle ilâ Ehli Mekke*, 34; Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 14/154; M. Yaşar Kandemir, “es-Sünen”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 38/145.

<sup>59</sup> Yazma nüshası Şam-Zahirîyye Kütüphanesinde yer alan bu risale, ilk kez 1369/1950'de Zâhid Kevserî (1370/1951) tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir. Daha sonra Mecelletü'l-Advâî'ş-Şerîa'da Muhammed Sabbâğ tahkîki ile yayımlanmıştır. Risâle, Beyrut'ta 1394 Dâru'l-Arabiyye ve 1405'te Mektebetü'l-İslâmî tarafından müstakil olarak yayımlanmıştır. Ayrıca 1997 yılında Abdülfettâh Ebû Ğudde'nin önceki neşirlere olan tenkildi bir tahkîki ile “Selâsü Resâil fî İlmî Mustalahi'l-Hadîs” adlı çalışması içinde tekrar yayımlanmıştır. Kandemir, “es-Sünen”, 38/145-147; Dinçoğlu, *Ebû Dâvud'un Sünen'i*, 34.



Ebû Dâvud, hadislerin farklı tariklerini zikrederek, bir kısmında bulunup diğerlerinde mevcut olmayan lafız farklılıklarını ve ziyadeleri kaydetmiştir. Hadisin fıkhına gösterdiği ilginin isnadına olan ilgisinden fazla olduğu ifade edilmiştir.<sup>60</sup>

Hadisleri titiz bir çalışmayla derleyen Ebû Dâvud, sahih isnadla rivayet edilen her rivayeti eserine aldığı kanaatiyle Rasûlullah'ın sünneti konusunda sadece bu eserle yetinilebileceğini belirtmiştir. *Sünen*'de yer alan hadislerin sıhhat durumu hakkında bizzat kendisi şöyle söylemektedir; “*Kitabıma Şahîhi, sahîhe benzeyeni ve sahîhe yakın olan hadisleri aldım. Kitabımda yer alıp da kendisinde şiddetli vehn (zayıflık) bulunan hadisleri açıkladım. Hakkında bir şey söylemediğim hadisler sâlihtir. Bunların bir kısmı diğerlerinden daha sahihtir.*”<sup>61</sup>

Ebû Dâvud'un eserinin telif tarihi tam olarak bilinmemektedir. Ancak Ebû Dâvud *Sünen*'ini tasnifini tamamlayınca Ahmed b. Hanbel'e arz etmiş, O da iyi ve güzel görmüştü.<sup>62</sup> Bu durum Ebû Dâvud'un *Sünen*'i Ahmed b. Hanbel'in vefatından yani h. 241'den önce tasnif ettiğini göstermektedir. Bu da bizi Ebû Dâvud'un eserini vefatından 34 yıl önce yazdığı sonucuna ulaştırmaktadır.<sup>63</sup>

*Sünen*'de bâb başlıkları altında mümkün oldukça az hadise yer verilmektedir.<sup>64</sup> Nadiren de olsa bu genel durumun dışına çıkılarak fazlaca hadise yer verilen, birkaç sayfalık bâblar görülmektedir.<sup>65</sup> Bazen de sadece “Bâb” ifadesi yer alır terceme verilmemiştir. Bâb başlıkları genellikle kısadır ve fikhî bir görüş ortaya koymadığı görülmektedir<sup>66</sup>. Bölüm başlıkları konusunda *Sünen*'in önceki hadis kaynaklarından yararlandığı ancak bu konuda seçici davrandığı görülmektedir.<sup>67</sup>

Ebû Dâvud'un risalesinde dile getirdiği “Çoğu kez uzun hadisleri ihtisar ettiği, şayet hadisi uzun yazmış olsaydı, hadisi okuyan ve duyanlardan bazıları, fıkhı'l-hadisi bilmeyebilir

<sup>60</sup> Ağitoğlu, *Hindistan Ehl-i Hadis Ekolü*, 78.

<sup>61</sup> Ebû Dâvud, *Risâle ilâ Ehli Mekke*, 27; Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 14/154; Osman b. Abdurrahman b. Musa eş-Şehrezûrî (643/1245) İbnü's-Salâh, 'Ulümü'l-Hadîs, thk. Nûreddin İtr (Halep, 1966), 36.

<sup>62</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhü Bağdâd*, 10/75.

<sup>63</sup> Dinçoğlu, *Ebû Dâvud'un Sünen'i*, 88.

<sup>64</sup> Kendisi bu durumu şöyle izah etmektedir; “Bir bâbda birçok sahih hadis bulunduğu halde, kitabın hacmi büyür düşüncesiyle bir iki hadis almakla yetindim. Böylece kitabın daha faydalı olmasını istedim.” Ebû Dâvud, “*Risâle ilâ ehli Mekke fi Vasfî Sünenih*”, thk. Muhammed Lutfî es-Sabbâğ.

<sup>65</sup> “باب صِفَةِ حَجَّةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ” Peygamber'in (s.a.v.) Haccı” Bâb Başlığındaki rivayet yedi sayfa sürmüştür. Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvud, *Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrût, Lübnan: Mektebetü'l-Asriyye, ts.), "Menâsik", 56; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 108-109.

<sup>66</sup> Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 113.

<sup>67</sup> *Sünen*'deki bölüm başlıklarına bakıldığında, Kitâbü'l-Harac ve'l-İmâra ve'l-Fey', Kitâbü'l-Hurûf ve'l-Kırâat, Kitâbü'l-Teraccül, Kitâbü'l-Hatem, Kitâbü'l-Mehdî ve Kitâbü'l-Melâhim başlıklı bölüm isimlerinin Ebû Dâvud tarafından tasnifte yeni uygulanan başlıklar olduğu görülmektedir. Bölüm başlıklarının önceki Muşannefât ile karşılaştırılması ve ayrıntılı bilgi için bkz. Dinçoğlu, *Ebû Dâvud'un Sünen'i*, 254-259.

ve anlayamayabilirdi”<sup>68</sup> açıklamalarından, *Sünen*’inde fıkhu’l-hadisi amaç edindiği anlaşılmaktadır.<sup>69</sup>

Ebû Dâvud gerekli gördüğü yerlerde râvîler hakkında bilgi vermiştir. Bir şahıs hakkında bilgi verirken bazen naklen aktarmış bazen de kendi görüşü olarak cerh ve ta’dîl’de bulunmuştur. Zayıf hadisleri eserine aldığı yerlerde gerekçelerini zikretmiştir. Bazen hadislerin sebab-i vürûdlarını bildirmiştir. Hadisle ilgili tashîh ve tad’îf dışında bazı değerlendirmelerde bulunmuştur.<sup>70</sup>

Ebû Dâvud’un *el-Merâsîl* adlı eserindeki rivayetlerin 600’e yakın olması, ayrıca *el-Merâsîl*’in *Sünen*’in bazı nüshalarının sonunda bulunması *el-Merâsîl*’in *Sünen*’in tekmilesi olduğunu göstermektedir.<sup>71</sup>

Ebû Dâvud’un *Sünen*’inin talebeleri tarafından rivayet edildiği bilinmektedir. En meşhur Ebû Dâvud râvîleri şunlardır;

- 1- İshak Musa er-Remlî (ö. 320/932)<sup>72</sup>
- 2- Ebû Hasen b. Abd el-Ensârî (ö.328/940)<sup>73</sup>
- 3- Ebû Ali Muhammed b. ‘Amr el-Lü’lûî (ö.333/944)<sup>74</sup>
- 4- Ebû Saîd Ahmed İbn Arabî (ö. 340/951)<sup>75</sup>
- 5- Ebû Bekir Muhammed İbn Dâse et-Temmâr (ö. 346/957)<sup>76</sup>,

<sup>68</sup> Ebû Dâvud, “*Risâle ilâ ehli Mekke fî vasfî Sünenih*”, thk. Muhammed Lutfî es-Sabbâğ, 25.

<sup>69</sup> Dinçoğlu, *Ebû Dâvud’un Sünen*’i, 86.

<sup>70</sup> Şerhlerin incelendiği bölümlerde örneklerini inceleyeceğimiz bu mevzûlar hakkında ayrıntılı bilgi verilecektir.

<sup>71</sup> Kandemir, “es-Sünen”, 38/145-147.

<sup>72</sup> Azîmâbâdî, ‘*Avnü’l-Ma’bûd*, 14/158; Dinçoğlu, *Ebû Dâvud’un Sünen*’i, 94.

<sup>73</sup> Ensârî’nin rivayet ettiği bu nüsha “Nüshatü’l-Abd” olarak da anılmaktadır. Bu nüshada Lü’lûî’nin nüshasında yer almayan pek çok açıklama yer almaktadır. Ebû Dâvud’dan altı kez dinlemiş sonuncusunda Ebû Dâvud vefat ettiği için tamamlanamamıştır. El-Ensârî’den *Sünen*’i dinleyenler arasında Dârekutnî de yer almaktadır. Zehebî, *Siyerü A’lâmi’n-Nübelâ*, 13/205; Yusuf el-Hâc Ahmed, ‘*Avnü’l-Ma’bûd (Mukaddime)*, 1/12; Azîmâbâdî, ‘*Avnü’l-Ma’bûd*, 14/158; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/19; Dinçoğlu, *Ebû Dâvud’un Sünen*’i, 95.

<sup>74</sup> Tam adı; Ebû Alî Muhammed ibn Ahmed ibn ‘Amr el-Lü’lûî el-Basri’dır. İnci satmasından dolayı daha çok Lü’lûî nisbesi ile bilinir. Rivayeti bâkî kalan ve günümüzde basılan, en sahih ve yaygın rivayet olarak bilinir. Ebû Alî el-Lü’lûî’nin Ebû Dâvud’dan *Sünen*’ini dinlediği, bir nüsha yazdığı ve yirmi yıl boyunca da Ebû Dâvud’a okuduğu rivayet edilmektedir. Azîmâbâdî mutlak manâda Ebû Dâvud’un *Sünen*’i denildiği zaman Lü’lûî nüshasının anlaşılacağına işaret etmektedir. Ayrıca Ebû Dâvud’un imlâ ettirdiği son nüsha olması sebebiyle en sahih nüshanın Lü’lûî nüshası olduğunu belirtmektedir. Zehebî, *Siyerü A’lâmi’n-Nübelâ*, 13/206; Azîmâbâdî, ‘*Avnü’l-Ma’bûd*, 14/158; James Robson, “‘Sünen-ü Ebî Dâvud Nüshalarının Rivayeti’”, çev. Talat Koçyiğit, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1-4 (1956), 173-183; Dinçoğlu, *Ebû Dâvud’un Sünen*’i, 96.

<sup>75</sup> Azîmâbâdî, İbnü’l-Arabî nüshasından Kitâbü’l-Fiten, Melâhîm, Hurûf, Hâtem ve Kitâbü’l-Libâs’ın da yarısına yakınının düştüğünü ve Kitâbü’l-Vudû’, Salât ve Nikâh’tan da bazı sayfaların eksik olduğunu belirtmektedir. Zehebî, *Siyerü A’lâmi’n-Nübelâ*, 13/206; Azîmâbâdî, ‘*Avnü’l-Ma’bûd*, 14/158; Dinçoğlu, *Ebû Dâvud’un Sünen*’i, 101.

<sup>76</sup> Azîmâbâdî, ‘*Avnü’l-Ma’bûd*, 14/158; Dinçoğlu, *Ebû Dâvud’un Sünen*’i, 102.

Bunların dışında Ebû ‘Amr Ahmed b. Ali el-Hasen el-Basrî<sup>77</sup>, Ebû Tayyib Ahmed b. İbrahim b. el-Üşnânî el-Bağdâdî<sup>78</sup>, Ebû Sâlim Muhammed b. Saîd el-Culûdî<sup>79</sup> ve Ebû Üsâme Muhammed b. Abdülmelik er-Ruâsî’nin<sup>80</sup> rivayet ettiği nüshalar olduğu bildirilmektedir.

*Sünen* Kahire, Delhi, Luknov, Haydarâbâd gibi merkezlerde pek çok defa basılmıştır. Hindistan’da 1323’te Azîmâbâdî’nin ‘Avnü’l-Ma’bûd şerhi ile birlikte dört cild halinde neşredilmiştir. Muhyiddîn Abdülhamit tahkîk ve ta’lîki ile Mısır’da 1354/1935’de yapılan baskısı 4 cild halinde ve hadisleri numaralandırılmış şekilde yapılmıştır.<sup>81</sup>

Esere Ebû Muhammed Abdülaziz b. Abdilkavî b. Abdillâh el-Münzirî (ö. 656/1258) *Muhtaşaru Süneni Ebî Dâvud (el-Müctebâ Mine’s-Sünen)* adıyla bir ihtisâr hazırlamıştır.<sup>82</sup> Bu İhtisâr Haydarâbâd’da 1342’de basılmıştır. A. Muhammed Şâkir ve Muhammed Hamid el-Fakî tarafından tahkîk edilen *el-Müctebâ* Kahire’de basılmıştır.<sup>83</sup>

İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), *Tehzîbü Muhtasarı Süneni Ebî Dâvud* adlı eserinde bazı hadisler üzerinde açıklamalar yapmıştır. Ahmed Muhammed Şâkir ve Muhammed Hâmid el-Fakî tarafından, Münzirî’nin anılan *Muhtasar’ı* ve Hattâbî’nin *Me’âlimü’s-Sünen*’i ile birlikte basılmıştır.<sup>84</sup> Nâsırüddin el-Elbânî *Sünen*’deki rivayetleri sahih ve zayıf olarak iki kısma ayırmış, bunları *Sahîhu Süneni Ebî Dâvud* (Riyad-1989) ve *Da’îfü Süneni Ebî Dâvud* (Beyrut-1991) adıyla yayımlamıştır.<sup>85</sup> *Sünen* ile ilgili Kurtubî (ö.330)<sup>86</sup>, Kâsım b. Asbağ (ö. 340) ve İbn Mencûye (ö. 428) *el-Müstahrec alâ Süneni Ebî Dâvud* ismi ile tahrir çalışmaları kaleme almışlardır.<sup>87</sup>

<sup>77</sup> Zehebî, *Siyerü A’lâmi’n-Nübelâ*, 13/205; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 115.

<sup>78</sup> Zehebî, *Siyerü A’lâmi’n-Nübelâ*, 13/205.

<sup>79</sup> Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 14/158; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 115.

<sup>80</sup> Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 14/158; Lütfü İmamoğlu, *Ebû Dâvud ve Sünen’i* (Erzurum/ Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2000), 136.

<sup>81</sup> Sünen’in neşri ve matbû’ nüshaları hakkında teferruatlı bilgi için bkz. Dinçoğlu, *Ebû Dâvud’un Sünen’i*, s. 110-114; Kettânî, *Hadis Literatürü*, s.4.

<sup>82</sup> Bu eserin ismini Hacı Halife ve Fuat Sezgin *el-Müctebâ* olarak vermektedir. Mustafa B. Abdullah Hacı Halife (ö.1067/1657) Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zünûn an Esmâi’l- Kütüb Ve’l-Fünûn* (Bağdat: Mektebetü’l-Müsennâ, 1941), 2/1005; Kettânî, *Hadis Literatürü*, 4.

<sup>83</sup> Münzirî, muhtasarında Sünenü Ebî Dâvud’un Lü’lûf nüshasını esas almış, hadislerin Kütüb-i Sitte’de bulunduğu yerleri göstermiş, rivayetlerin sağlamlık derecesini belirtmiştir. Bu ihtisar, Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Hâmid el-Fakî’nin tahkiki ile, Hattâbî’nin *Me’âlimü’s-Sünen* ve İbn Kayyim el-Cevziyye’nin *Tehzîb’i* ile birlikte, 8 cild halinde, h. 1367-1369’da Kahire’de basılmıştır. Münzirî, Sünenü Ebî Dâvud’da gördüğü bazı hataları Şerhu’s-Sünen (Hâşiyetü’s-Sünen) adlı küçük hacimli çalışmasında tashih etmiştir. M. Yaşar Kandemir, “Münzirî”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 32/32/35-37; Kandemir, “es-Sünen”, 38/145-147.

<sup>84</sup> Bu eser Delhi’de ilk kez 1891’de neşredilmiştir. Ahmed Muhammed Şâkir ve Muhammed Hamid el-Fakî tahkiki ile 1948’de Kahire’de neşredilmiştir. H. Yunus Apaydın, “İbn Kayyim el-Cevziyye”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 20/123-127; Dinçoğlu, *Ebû Dâvud’un Sünen’i*, 118.

<sup>85</sup> Kandemir, “es-Sünen”, 38/145-147.

<sup>86</sup> Kurtubî’nin müstahrecinin ismi; *es-Sünenü’l-Müstahrec alâ Süneni Ebî Dâvud*’dur. Zehebî, *Siyerü A’lâm*, 15/242; Kettânî, *Hadis Literatürü*, 22.

<sup>87</sup> Kettânî, *Hadis Literatürü*, 22.

*Sünen* üzerine yazılan şerhlerden başlıcaları ise şunlardır;

1- *Meâlimü's-Sünen*; Ebû Süleyman Ahmed b. Muhammed Bustî Hattâbî (ö. 388/998) Bu şerh hadis tarihinde şerh edebiyatının ilk ürünlerinden olduğu gibi, *Sünenü Ebî Dâvud* ile ilgili yapılan ilk şerh çalışmasıdır.<sup>88</sup> Hattâbî bu eserini Buhârî'nin *Sahîh*'ine yazmış olduğu şerhten önce telif etmiştir. *Meâlimü's-Sünen* diğer ilk dönem şerhlerinde olduğu gibi fikhî bir özellik taşımaktadır.<sup>89</sup>

2- *Abdü'l-Mevrûd fî Havâşî Süneni Ebî Dâvud*: Zekiyyüddin Abdülazim b. Abdilkevî Münzirî (ö. 656/1258).<sup>90</sup>

3- *Şerhu's-Sünen*: İmam Nevevî (ö. 676/1277), tamamlanmamış bir şerhtir. *Sünen*'in 'vudû' bölümüne kadar şerh etmiş ve bu kitaba *el-İcâz* ismini vermiştir. eş-Şihâb b. Raslân (ö. 844/1441) Nevevî'nin kaldığı yerden devam ederek bu eseri tamamlamıştır.<sup>91</sup>

4- *Şerhu Süneni Ebî Dâvud*: Mes'ûd b. Ahmed Irâkî (ö. 711/1312).<sup>92</sup>

5- *Şerhu Süneni Ebî Dâvud*: Muhammed b. Ebî Bekr, İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350).<sup>93</sup>

6- *Şerhu Süneni Ebî Dâvud*: Ömer b. Raslân b. Nasr el-Bulkinî (ö. 805/1403).<sup>94</sup>

7- *Şerhu Süneni Ebî Dâvud*: Ebû Zür'a Ahmed b. Abdurrahîm Veliyyüddîn İbnü'l-İrakî (ö. 826/1423).<sup>95</sup>

8- *Şerhu Süneni Ebî Dâvud*: Şihâbüddîn Ahmed b. Huseyn b. Raslân er-Remlî (ö. 844/1441).<sup>96</sup>

8- *Şerhu Süneni Ebî Dâvud*: Bedruddîn Mahmud b. Ahmed Aynî'nin (ö.855/1451).<sup>97</sup>

9- *Mirkâtü's-Şu'ûd ilâ Süneni Ebî Dâvud*: İmam Suyutî (ö. 911/1505).<sup>98</sup>

<sup>88</sup> Dinçoğlu, *Ebû Dâvud'un Sünen'i*, 114.

<sup>89</sup> Türcan, *Hadis Şerh Geleneği*, 52; Hattâbî hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Salih Karacabey, "Hattâbî", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 16/489-491.

<sup>90</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, 2/1005; Fuat Sezgin, *Târîhü't-Turâsi'l-'Arabî*, çev. Mahmud Fehmi Hicâzî (Riyad, 1991), 293; Dinçoğlu, *Ebû Dâvud'un Sünen'i*, 115.

<sup>91</sup> Dinçoğlu, *Ebû Dâvud'un Sünen'i*, 115; Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî (ö.748/1348), *Tezkiretü'l-Huffâz* (Beyrut, Lübnan: Dâru Kitâbi'l-İlmiyye, 1998), 4/175.

<sup>92</sup> Mücteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 280; Dinçoğlu, *Ebû Dâvud'un Sünen'i*, 115.

<sup>93</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, 2/1005; Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, 280.

<sup>94</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, 2/1005; Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, 280.

<sup>95</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, 2/1005; Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, 280.

<sup>96</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, 2/1005; Dinçoğlu, *Ebû Dâvud'un Sünen'i*, 116.

<sup>97</sup> Bu şerh tamamlanmamış ve eksik haliyle basılmıştır. Şerhte Kitâbu't-Taharet, Kitâbu's-Salât ve Kitâbu'l-Cenâiz bölümleri şerh edilmiştir. Bedruddîn Aynî Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed (ö. 855/1451), *Şerhu Süneni Ebî Dâvud*, thk. Ebu'l-Münzir Halid b. İbrahim el-Misrî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1420); Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, 2/105; Dinçoğlu, *Ebû Dâvud'un Sünen'i*, 116.

<sup>98</sup> Bu şerh Ali b. Süleyman Demneti Bücüm'avi (ö. 1306) tarafından *Derecâtü Mirkâu's-Su'ud* ismiyle ihtisar edilmiştir. Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfî (911/1505)

10- *Fethu'l-Vedûd alâ Süneni Ebî Dâvud*: Muhammed b. Abdülhâdî es- Sindî (ö.1138/1726).<sup>99</sup>

11- *'Avnü'l-Ma'bûd fî Şerhi Süneni Ebî Dâvud*: Ebû Tayyib Muhammed Şemsülhak Azîmâbâdî (ö. 1329/1911).<sup>100</sup>

12- *Ġāyetü'l-Makşûd fî Şerhi Süneni Ebî Dâvud*: Ebû Tayyib Muhammed Şemsülhak Azîmâbâdî (ö. 1329/1911)<sup>101</sup>

13- *Bezül-Mechûd fî Halli Ebî Dâvud*: Halil Ahmed b. Mecid Sehârenpûrî (ö. 1346/1927)<sup>102</sup>

14- *el-Menhelü'l-'Azbü'l-Mevrûd Şerhu Süneni Ebî Dâvud*: Mahmûd Muhammed Hattâb es-Sübkî (ö. 1352/1933)<sup>103</sup>

15- *Envâru'l-Mahmûd alâ (fî) Süneni Ebî Dâvud*: Muhammed Enver Şah Keşmirî (ö. 1352/1934)<sup>104</sup>

*Sünen*'in Türkçe iki tercümesi bulunmaktadır. Bu tercümelerde hadislerden sonra yapılan izahlar da şerh özelliği taşımaktadır. Bunlardan ilki İbrahim Koçaşlı'nın tercümesidir.<sup>105</sup> Çalışmada hadislerden sonra hadis hakkında kısa açıklama yapılmış ve tahrir bilgileri de dipnot olarak kısaca sunulmuştur. Ancak eser mukaddime kısmındaki hatalar ve hadis metinlerindeki harekeleme yanlışlarının fazlalığı sebebiyle eleştirilmiştir. Diğer tercüme Necati Yeniel ile Hüseyin Kayapınar tarafından hazırlanmıştır.<sup>106</sup> Bu çalışmanın mukaddimesini İsmail Lütfi Çakan yazmış, kontrolleri de Mehmet Savaş tarafından yapılmıştır. Şerh mahiyeti taşıyan tercümede hadislerin senedleri üzerinde durulmamış, metin ile ilgili izahlar Hattâbî, Azîmâbâdî, Sehârenpûrî ve Hattâb es-Sübkî'nin şerhlerinden istifade edilerek yazılmıştır. Çalışmada hadislerin tahriri belirtilmiş, fikhî meseleler Hanefî mezhebi ön planda tutularak değerlendirilmiştir. Mehmet Dinçoğlu'nun "*Ebû Dâvud ve Sünen'i (Kaynakları ve Tasnif Metodu)*" ismi ile basılmış olan doktora tezi ülkemizde *Sünen* üzerine

---

Suyutî, *Mirkâtü's-Şu'ûdilâ Süneni Ebî Dâvud* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433); Dinçoğlu, *Ebû Dâvud'un Sünen'i*, 116.

<sup>99</sup> Sezgin, *Târîhü't-Turâs*, 294; Dinçoğlu, *Ebû Dâvud'un Sünen'i*, 116.

<sup>100</sup> Araştırma konumuzu teşkil eden eser hakkında ileride ayrıntılı bilgi verilecektir.

<sup>101</sup> Bu eser Azîmâbâdî'nin en büyük çalışmasıdır. Fakat tamamlanamamıştır. Zaferullah Daudî, *Şah Veliyyullah Dihlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 203-205.

<sup>102</sup> Müellifin ömrünün sonlarına doğru bütün birikimini ortaya koyduğu eseridir ve yaklaşık on yılda tamamlanmıştır. Önce büyük boy beş cilt, ardından Muhammed Zekeriyâ Kandehevî'nin ta'likleriyle birlikte yirmi cilt halinde basılmıştır. Dinçoğlu, *Ebû Dâvud'un Sünen'i*, 118; Mehmet Özşenel, "Sehârenpûrî, Halil Ahmed", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 36/310-311.

<sup>103</sup> Araştırma konumuzu teşkil eden eser hakkında ayrıntılı bilgi İkinci Bölüm'de verilecektir.

<sup>104</sup> Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 343.

<sup>105</sup> İbrahim Koçaşlı, *Sünen-i Ebî Dâvud ve Tercemesi* (İstanbul: Millî Gazete Yayınları, 1983) Bu tercüme daha sonra pek çok yayınevi tarafından basılmıştır.

<sup>106</sup> Necati Yeniel - Hüseyin Kayapınar, *Sünen-i Ebî Dâvud Terceme ve Şerhi* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1987).

yapılan en kapsamlı çalışma mahiyetindedir. *Sünen* üzerine burada ismini zikredemeyeceğimiz kadar çok sayıda çalışma yapılmıştır. Çalışmanın hacmini aşmamak maksadıyla başlıcaları zikredilmeye çalışılmıştır.



## BİRİNCİ BÖLÜM

### AZÎMÂBÂDÎ VE HATTÂB ES-SÜBKÎ'NİN HAYATLARI

Bu bölümde öncelikle *'Avnü'l-Ma'bûd'* un müellifi Azîmâbâdî'nin (ö. 1329/1911) ve *el-Menhel'* in müellifi Hattâb es-Sübkî'nin (ö. 1352/1933) yaşamış oldukları dönem hakkında ana hatları ile bilgi verilecek, ardından hayatları üzerinde durulacaktır. Şârihlerin yaşadıkları ve yetiştikleri ortamın bilinmesi kendilerinin ilmî, fikrî ve siyasî tavırlarını anlamamızda ciddi bir katkı sağlayacaktır. Birbirine yakın dönemde farklı coğrafyalarda yetişen bu iki önemli âlim, siyasî ve dinî çekişmelerin yaşandığı, Müslümanların kendi aralarında anlayış ve mezhep mücadeleleri içinde olduğu karmaşık sayılabilecek bir dönemde yetişmiştir. Azîmâbâdî'nin yaşadığı bölge olan Hind Alt-Kıtası ve Hattâb es-Sübkî'nin yaşadığı Mısır'ın siyasî, sosyal ve ilmî durumuna genel hatları ile yer verilmesinin ardından şârihlerin hayatları, ilmî kişilikleri ve eserler hakkında bilgi verilecektir. Bu bölümde ayrıca Azîmâbâdî'nin görüşlerini benimsediği Hindistan Ehl-i hadis anlayışı tanıtılacak ve prensipleri üzerinde durulacaktır.

#### 1.1. Azîmâbâdî'nin Yaşadığı Dönemin Genel Özellikleri

Bir âlimin yetişmesinde ve fikirlerinin oluşmasında yetiştiği çevrenin, siyasal ortam ve atmosferin, hâkim fikir ve anlayışların etkisinin olduğu yadsınamaz. Bu yönüyle Azîmâbâdî'yi iyi tanımak ve sağlıklı değerlendirebilmek için, yaşadığı dönem olan XIX. yüzyıl Hind Alt Kıtasının siyasî, ilmî ve sosyal durumuna ışık tutmak yerinde olacaktır. Bu doğrultuda çalışmamızın bu kısmında şârihin yaşadığı dönem ana hatlarıyla ele alınacaktır.

##### 1.1.1. Tarihî, Siyasî ve Dinî Durum

Farsça 'Hint ülkesi' anlamına gelen Hindistan (Hindûsitân) isminin Eskiçağ'da Kuzey Hindistan'da oturan Ârîler'in yerleştiği alanı ifade etmektedir. Hindû kelimesinin, Sanskritçe'de 'nehir, ırmak' anlamını taşıyan Sindhû kelimesinden geldiği söylenmektedir.<sup>107</sup>

Hindistan yarı kıtası, çok hareketli ve çok önemli kara ve deniz yolları üzerinde bulunması sebebiyle, tarih boyunca hep dikkat çeken bir bölge olmuştur. Baharat ve ipek

<sup>107</sup> S. Maqbul Ahmed, "Hindistan", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 18/73; Bazı Arap tarihçileri Hind demek süretiye Sind'i kastetmektedir, yani Sind'i de dâhil etmektedir. Konu hakkınada ayrıntılı bilgi için bkz. Recep Uslu, *Sind'de İslam Fetihleri* (MÜSBE, Yüksek Lisans, 1990), 19.

yolları üzerinde yer alıyor olması, kıymetli taş, kereste ve madenlere sahip olması gibi pek çok sebep, ülkenin siyasî kargaşa içerisinde yer almasında etkili olmuştur. Çok uzun tarihi boyunca siyasî bakımdan Bâbürlüler ve İngiliz hâkimiyeti dönemleri hariç genellikle parçalanmış bir manzara gösteren bu topraklar bugün Hindistan, Pakistan, Bangladeş, Myanmar ve Srilanka arasında paylaşılmıştır. Bu bölüşmede tabîî kaynaklar bakımından en zengin ve sanayi bakımından en gelişmiş bölgeler ve nüfusun büyük bir kısmı (yaklaşık % 66) Hindistan Cumhuriyeti'nin payına düşmüştür.<sup>108</sup>

Köklü bir tarihe sahip Hindistan'ın tarihî durumunu tüm yönleri ile ele almanın araştırmamızın bağlamından kopmasına sebep olacağı düşüncesi ile konuyu bölgenin İslamlaşması çerçevesinde ele almakla iktifa edeceğiz. İslamiyetin bölgede yayılmasında ticârî ilişkilerin ve eski ortak inançların oldukça fazla etkisi olmuştur. O dönemde iki bölgede de putperestlik ve yıldıza tapma inancının olduğu bilinmektedir. İnançlardaki benzerlikler gelenek ve kültüre de yansımıştır. Birbirine çok yakın iki topluluk olan Araplar ve Hindlilerin dinî eğilimleri de birbiri ile örtüşmektedir. Arapların arasında İslam dininin yayılması ile beraber, Hind toplumunda da İslamî bir uyanış ve heyecan görülmüştür.<sup>109</sup> Sahabe Hindistan'a Hz. Peygamber'in vefatından yaklaşık 4 yıl sonra tebliğ amacıyla gelmeye başlamıştır. Sahabîler Hindlileri İslam'ın temiz ahlak, kültür ve medeniyet değerleri ile buluşturmak üzere çıktıkları bu ziyaretleri ile bölge sakinlerini hadisle de tanıştırmıştır.<sup>110</sup> İslamın bölgede yayılmasında devletler düzeyinde en büyük katkı Gaznelilere aittir. İlim ve din adamlarına büyük önem veren Gazneliler birçok eğitim kurumunun açılmasına öncülük etmiştir. Bölgede pek çok cami ve medrese yaparak halkın Müslümanlaşmasına büyük oranda teşvîk edici olmuşlardır.<sup>111</sup>

579/1183 yılında Gazneli Devleti'nin yıkılmasından sonra Hindistan'ın Kuzey bölgesinde İslâm hâkimiyetini Delhi Türk Sultanlıkları devam ettirmiştir. Bu sultanlar sırasıyla Muizzîler (568-689/1173-1290), Halacîler (690-720/1291-1320), Tuğluklular (720-816/1320-1413), Seyyid Hanedanı (816-855/1413-1451) ve Lûdîler (855-900/1451-1494)'dir. Sultanlıklar kendilerine merkez olarak Delhi'yi seçtiklerinden dolayı Delhi, dönemin en ünlü ilim ve kültür merkezi haline gelmiştir. Yine bu dönemde de fetihlere devam edilmiş ve ilme büyük önem verilmiştir. Cami ve medreseler yapılmış, âlimler himaye edilmiştir. Delhi sultanlarının Hanefî mezhebine mensub olmaları, bu dönemde Hind bölgesinde Hanefî

<sup>108</sup> Erinç Sırrı, "Hindistan", *DİA* (İstanbul: TDV, 1994), 18/69-70.

<sup>109</sup> Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 31; Birişik, *Hind Altkitası*, 28.

<sup>110</sup> Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 31;40; Abdülhamit Birişik, *Hind Altkitası Düşünce ve Tefsir Ekolleri* (İstanbul: İnsan Yay, 2003), 31; Mehmet Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları* (İstanbul: İFAV, 2014), 25.

<sup>111</sup> Birişik, *Hind Altkitası*, 31.



mezhebinin yaygınlaşmasında etkili olmuştur. Muhammed Zahîruddin Bâbü 1494'te Fergâna'da tahta çıkmasıyla bölgede Bâbürlüler dönemi başlamıştır. Bu dönem yine daha önce olduğu gibi İslamî faaliyetlerin yürütüldüğü bir dönemdir.<sup>112</sup>

Bölgenin hristiyanlaşması XV. yüzyılın sonlarında Portekizlilerin batı sahillerinde ticaret yapması ile başlamıştır. XVII. yüzyıldan itibaren Hollandalı ve İngiliz tüccarları bölgeye ilgi duymuştur. Hollandalılar daha çok Doğu Hint adalarına yönelirken, İngilizler 1612'de Bâbürlülerden izin alarak Sûret'te bir ticarî üs kurmuştur.<sup>113</sup> İngilizler XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Doğu Hindistan Şirketi<sup>114</sup> sayesinde bağımsız ticaret merkezleri oluşturmaya başlamıştır. Bu dönemde Hindistan'da Fransız-İngiliz rekabeti başgöstermiş, İngilizler bölgedeki Fransızların varlığını büyük ölçüde ortadan kaldırarak itibar kazanmıştır. XVIII. yüzyıl ortalarında artık İngilizler bölgenin siyasî ve idarî yönetiminde söz sahibi olmaya başlamıştır. İngiliz Hükümeti 1784 yılında Hindistan'a doğrudan müdahale imkânı veren bir kanunu yürürlüğe koyarak bölgedeki etki alanını geliştirmiştir.<sup>115</sup> İngiliz sömürgeciliğinin temsilcisi olan ve zamanla dünyanın en büyük ticaret organizasyonu haline gelen Doğu Hindistan Şirketi, ticarî koloniler sayesinde Hindistan'da zamanla büyük bir nüfuza sahip olmuştur. XVIII. Yüzyılın ilk yarısında ticaret hacminde büyük bir gelişme kaydeden şirket, İngiliz hükümetiyle ilişkilerini düzenleyerek ticaret yaptığı bölgelerde devlet adına hareket etme ve temsil imtiyazı almıştır. Şirket dünyanın en büyük ticaret organizasyonu olduğu gibi yönetimindeki bölgelerde kurduğu idarî, malî ve hukûkî yapı ile de devlet fonksiyonu icra eder hale gelmiştir.<sup>116</sup>

Mevcut durum, özellikle Hindistan'da yüzyıllardır hüküm süren İslam aleyhine gelişmiş ve şirketin genişleme süreciyle birlikte Müslümanların siyasî, ekonomik ve kültürel durumları kötüleşmiştir. Kendilerine yardım etmesini umdukları Osmanlı İmparatorluğu ise bu süreçte kendi problemleri ile meşgul olduğu için bölgeye müdahale edememiştir.<sup>117</sup>

<sup>112</sup> Bölgede Bâbürlüler Dönemi diye anılan dönem h. 900-1273/m. 1494-1857 arasındır. Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 48-50.

<sup>113</sup> Azmi Özcan, "Hindistan", *DİA* (İstanbul: TDV, 1994), 18/77-78.

<sup>114</sup> Orijinal adı British East India Company'dir. 31 Aralık 1600'de, Portekiz ve İspanya'nın tekelinde bulunan Uzakdoğu ve Hindistan baharat ticaretinden pay almak üzere İngiliz tüccarları tarafından krallık beratıyla kurulmuş, zamanla dünyanın en büyük ticaret organizasyonlarından biri ve İngiliz sömürgeciliğinin Asya'daki temsilcisi haline gelmiştir. Şirketin bu temsilciliğini, hükümetin tekel imtiyazını sona erdirip teşkilâtını dağıttığı 1858 yılına kadar özellikle Hindistan'daki faaliyetleri, konumu ve etkisiyle özerk bir devlet gibi sürdürdüğü görülür Azmi Özcan, "İngiliz Doğu Hindistan Şirketi", *DİA* (İstanbul: TDV, 1994), 22/294.

<sup>115</sup> Agitoğlu, *Hindistan Ehl-i Hadis Ekolü*, 25; Özcan, "Hindistan", 18/77-78.

<sup>116</sup> Durmuş Bulgur, "Ticaretten Sömürgeciliğe XIX. Yüzyılda Hindistan ve İngiliz Hâkimiyeti", *Dîvan İlmi Araştırmalar Dergisi* 17 (Şubat 2004), 67.

<sup>117</sup> Bayur, *Hindistan Tarihi*, 3/82-87.

İngilizler sözkonusu şirket vasıtasıyla ticaret adı altında sömürgecilik yapmıştır. Şirketin her geçen gün Hindistan'da etkisini hissettirmesi, eyaletlerdeki siyasî ve sosyal yapıyı olumsuz etkilemiş, pazarlarda her türlü gıda maddesini vergi vermeden pazarlayan yabancı unsurlara karşılık, vergi vermek zorunda olan Hindistan'lı tüccarlar, bu durum karşısında şirketin mallarıyla rekabet edemez hale gelmiştir. Bölge zenginliğinin “Doğu Hindistan Şirketi” eliyle İngilizlere aktarılması halkı her geçen gün fakirleştirmiş, ülkede işsizlik artmış ve köylerinde geçim umudu kalmayan insanlar, şehirlere göç etmek zorunda kalmıştır. 1857’de Bengal ordusu sipahilerinin ayaklanması ile başlayan İngiliz hâkimiyetine karşı başlatılan direnişler kısa bir sürede genel bir bağımsızlık hareketine dönüşmüştür. Ancak kısa bir müddet sonra İngiliz ordusu ayaklanmaları kanlı bir şekilde bastırmıştır. Bu ayaklanmanın başarısızlıkla neticelenmesinin akabinde İngilizler’in uyguladığı katı siyasetle binlerce insan öldürülmüş ve sürgüne gönderilmiştir. Bu süreçte İngilizlerin Müslümanlardan otuz bin kişiyi öldürdükleri, bunlardan yüzlercesinin ulemandan olduğu nakledilmektedir.<sup>118</sup> Ayaklanmanın bastırılmasından sonra İngiliz Doğu Hindistan Şirketi’nin yetkilileri ortadan kaldırılarak ülke yönetimi doğrudan Londra’ya bağlanmıştır.<sup>119</sup>

1857 bağımsızlık ayaklanmasının bastırılmasına rağmen İngilizlerle bölge halkının mücadelesi bitmemiştir. Aksine bu durum gerek Müslümanları gerekse Hindularını daha da kamçılayarak siyasî ve kültürel teşkilatlanmaya yöneltmiştir. XX. Yüzyıl’ın ilk yarısında artan İngiliz karşıtı hareketler ve bağımsızlık talepleri karşısında İngilizler Hindistan’ı bırakmaya mecbur kalarak bölgeden ayrılmıştır. Bölgede 90 yıldır hüküm süren İngilizlerin çekilmesiyle birlikte Hint yarımadası, Hindistan ve Pakistan olmak üzere ikiye ayrılmıştır.<sup>120</sup>

### 1.1.2. Sosyal Durum

Hind yarımadası sosyolojik açıdan pek çok farklı yapının bir arada yaşadığı, çok kültürlü bir coğrafyadır. Hindistan halkı dil, din ve ırk farklılıklarına rağmen İngiliz idaresi dönemine kadar sorunsuz ve güven içinde yaşamıştı. Hint-Türk hükümdarları döneminde halk hangi dine mensub olursa olsun yönetim karşısında eşitti ve huzurlu bir ortam mevcuttu. Müslümanlar, Hindular, Şifler ve Sünnîler aynı ortamda sükûnet içinde bir yaşam sürüyorlardı. Ancak bölgede Osmanlı’nın güç kaybetmesi ve İngiliz hâkimiyetinin gelmesi ile

<sup>118</sup> Özşenel, *Pakistan’da Hadis Çalışmaları*, 21.

<sup>119</sup> Ethem Rûhi Fiğlalı, *XIX. Yüzyıl Sonlarında Hindistan (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)* (İzmir/ Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1983), 13; Özcan, “Hindistan”, 18/78; Özcan, “İngiliz Doğu Hindistan Şirketi”, 22/294.

<sup>120</sup> Özşenel, *Pakistan’da Hadis Çalışmaları*, 22; 127.

beraber durum tamamen değişmiştir. <sup>121</sup> Azîmâbâdî'nin yaşadığı dönemde Hindistan bölgesinde bu kargaşa ve uyumsuzlukların yaygın olduğu bir yaşam tarzı hâkimdi.

İngilizler bölgedeki siyasî emellerine ulaşmak için, Hindistan'ın sosyal ve kültürel kimliğini yeniden şekillendirmeye yönelmişti. Adalet sistemi, haberleşme, polis teşkilatı, sağlık, sanat, ticaret, ekonomi, kültür, medeniyet, gelenek-görenek ve inanç gibi pek çok şey Batı'nın rengiyle boyanmaya başlamıştı ve zamanla Hindistanlıların düşünce ve davranışları değişmeye başlamıştı. <sup>122</sup> İngilizlerin bu doğrultuda yaptıkları en radikal değişim dil alanında olmuştur. Bölgede İngilizceyi yaygınlaştırmak gayesi ile hâkimiyetleri altındaki her yerde İngilizcenin kullanılmasını mecbur tuttular. 1835'ten itibaren pek çok yerde resmî dil olarak Farsça yerine İngilizce kullanılmaya başlanmıştır. Dilin değiştirilmesinin temelinde ülkedeki Müslümanların kültürel ve sosyal hâkimiyetlerini kırmak hedefi vardı. Bu değişim Müslümanların tepki göstermesine sebep olacak bir kırılma noktası olmuştur. <sup>123</sup>

Sosyal ve kültürel anlamda ciddi bir değişim yaşayan halk, maddî açıdan da oldukça güç durumdaydı. Bir yanda fakirlik, bir yanda ağır vergiler sebebiyle emeğinin karşılığını alamaması halkı derinden etkilemişti. İngilizlerin ayrımcı ekonomi politikası sebebiyle ülkede işsizlik had safhadaydı. İnsanlar en temel ihtiyaç malzemelerini bile temin etmekte zorlanıyordu. <sup>124</sup> Halkın İngiliz yönetimi altında yaşadığı sıkıntı yalnızca ekonomik alanda değildi. İngilizler birçok alanda Müslümanlar aleyhine ayrımcılık yapıyordu. Mahkemelerde Müslümanlar ile Avrupalılar arasında ayırım vardı. Bu dönemde Hindistan'da misyonerlik faaliyetleri de artmış birçok kasabaya misyoner merkezleri kurulmuştu. Fakirlikten yıllardır bunalan halk çeşitli imtiyazlar elde etmek amacıyla Hıristiyanlığı kabul ediyordu. <sup>125</sup>

Müslüman halk bu dönemde pek çok konuda ikinci sınıf muamelesi görüyordu. Devlet dairelerinde memuriyet gibi meslekleri yapabilecek donanıma sahip olsalar bile müslüman oldukları için bu kadrolarda kendilerine iş imkânı verilmiyordu. Genellikle kapıcılık, postacılık, tamircilik gibi işlerde çalışabiliyorlardı. <sup>126</sup> Bu durum 1947 yılında İngilizlerin bölgeden çekilmelerine kadar devam etmiştir. 1947'de bölgeden ayrılmaları ile birlikte onlardan geriye Hinduların egemenliği altında bir Hindistan, laik düşünceli idarecilerin yönettiği bir Pakistan ve Müslüman azınlıklar gibi pek çok problem kaldı. İslamla tanışmasından günümüze kadar İslam kültür dünyasının ayrılmaz bir parçası olan Hint alt

<sup>121</sup> Bulgur, "Ticaretten Sömürgeciliğe", 82.

<sup>122</sup> Bulgur, "Ticaretten Sömürgeciliğe", 83.

<sup>123</sup> Özcan, "Hindistan", 18/78.

<sup>124</sup> Vural, Suat, *Hindistan'da İngiliz Yönetimi*, (Malatya/ İnönü Üniversitesi, Doktora, 2006), 27.

<sup>125</sup> Vural, Suat, *Hindistan'da İngiliz Yönetimi*, 31; Bulgur, "Ticaretten Sömürgeciliğe", 101.

<sup>126</sup> Bulgur, "Ticaretten Sömürgeciliğe", 101.

kıtası, bu karmaşık sosyal durumu sebebiyle İslam modernist hareketlerinin birçoğuna kaynaklık etmiştir. İslam dünyasına fikrî ve ilmî anlamda büyük katkılarda bulunmuştur.

### 1.1.3. İlmî Durum ve Hadis Faaliyetleri

Hind bölgesi tarihî, sosyal, siyasî, dinî ve ilmî açıdan oldukça hareketli bir geçmişe sahip olan bölgenin farklı ırk, dil ve dinleri barındırması, türlü çekişmelerin ve farklı mücadelelerin merkezlerinden birisi olmasına sebep olmuştur. Çalışmanın bu kısmında, özellikle Azîmâbâdî'nin yaşamış olduğu dönemdeki ilmî faaliyetlere hadis ilmi özelinde yer verilmeye çalışılacaktır.

Uzun yıllar yönetici sınıf konumunda olan Hindistan Müslümanları, İngilizlerin bölgeyi işgali ile birlikte siyasî ve sosyal pek çok alanda hâkimiyetlerini kaybetmişlerdi. 1857 ayaklanmasının başarısızlığa uğramasının ardından, İngiliz iktidarı, kendi din, kültür ve inanç anlayışını yaygınlaştırmaya çalışan bir eğitim programını halka dayatmıştı. Mevduat durum, Müslümanların eğitim sistemi açısından da bir bunalıma girmesine sebep olmuştur.<sup>127</sup>

İngilizlerin her alanda kontrolü ele almaları karşısında Müslümanlar siyasî bir girişimde bulunamadıkları için bu buhranlı dönemden kurtuluşun dinî değerlerine sarılmakla olacağı düşüncesinde idiler. Bu sebeple kısa zamanda dinî eğitim veren kurumlar inşâ etmeye başladılar. Bu kurumların amacı, bu sıkıntılı ve bunalımlı dönemde müslümanları örgütlemek ve sahip oldukları dinî kimliği muhafaza etmelerini sağlamaktı. Bu dönemde mevcut medreselerin yanında enstitüler, kolejler, üniversiteler ve araştırma merkezleri açılmıştır.<sup>128</sup> Ancak Müslümanlar arasında birlik beraberlik sağlamak, sıkıntı ve problemlerini çözmek üzere açılan eğitim kurumları, maalesef kendi aralarında yaptıkları sert münakaşalar, tekfir etmeye varan katı eleştiriler sebebiyle tefrikayı arttırmış ve onları başka bir probleme sürüklemiştir.

Fikrî hareketliliğin oldukça fazla görüldüğü bölgede, başta hadis ilmi olmak üzere pek çok alanda ilmî çalışmalar yapılmış ve önemli eserler telif edilmiştir. Gaznelilerin bölgeye girişinden İngiliz Hâkimiyetine kadar olan dönem (980-1857) İslamî eğitimin kurumsallaştığı dönem olarak değerlendirilmektedir.<sup>129</sup> İngiliz hâkimiyetinden önce XVI. ve XVIII. yüzyıllar arasındaki dönemde bölgede pek çok muhaddis yetişmiştir. Bu dönem için Hind bölgesinin hadiste uyanış dönemi veya canlanma çağı gibi isimler kullanılmaktadır. Daha önce de

<sup>127</sup> Bayur, *Hindistan Tarihi*, 3/305.

<sup>128</sup> Özcan, "Hindistan", 18/78

<sup>129</sup> Abdülhamit Birişik - M. Nur Pakdemirli, "Hint Altkıtası Geleneksel Öğretim Kurumlarında Yürütülen Din Eğitiminin Gelişim Sürecine Tarihsel Bir Yaklaşım", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/2 (2013), 87-115.

belirttiğimiz gibi Gazneliler sonrasında Bâbürlüler döneminde de ilmî faaliyetler saray tarafından desteklenmiştir. Hadis alanındaki faaliyetlerde devletin desteğinin yanı sıra şahsî gayretlerin de oldukça önemli bir katkısı olduğu görülmektedir.<sup>130</sup>

Bölgede hadis ilminin gelişmesinde eserleriyle Sâğânî (ö. 650/1252)<sup>131</sup> ve Ali el-Muttakî (ö. 975/1567)<sup>132</sup> öncülük etmiş, Abdülhak ed-Dihlevî (ö. 1052/1642)<sup>133</sup> ve Şah Veliyullah ed-Dihlevî (ö.1176/1762) ise telif ettikleri eserlerin yanısıra hadis eğitimine önem vererek bu ilmin kökleşmesini sağlamışlardır.<sup>134</sup>

Şah Veliyullah'ın ihyâ düşüncesini savunan ve ilim geleneğini devam ettiren Rahimiyye Medresesi'nin<sup>135</sup> önde gelen isimlerinin şehit düşmesi ve 1857'de devletin yıkılmasından sonra ülkeyi terk eden birçok âlimle beraber medresenin idarecileri de Hicaz'a hicret etmiş bunun neticesinde ilmî faaliyetler inkitâyâ uğramıştır.<sup>136</sup> Bu çevre içinde ilmî faaliyetleri devam ettiren isimlerin temel karakteristiği, her birinin hadis ilmi üzerinde yoğun mesai harcamaları ve Şah Veliyullah'ın "muhaddis fakih" kavramı ile simgeleştirdiği ihyâ projesi zemininde fıkıh ilmini ihyâyâ çalışmalarınıdır. 18. yüzyıl ihyâ hareketleri ile onların takipçileri olduklarını ileri süren bu cemaatlerin en önemli özelliklerinden biri Ehl-i hadis'in

<sup>130</sup> Agitoğlu, *Hindistan Ehl-i Hadis Ekolü*, 31.

<sup>131</sup> Lügat, dil, fıkıh ve hadis âlimi Ebu'l-Fezâil Radıyyüddîn (Radî) Hasen b. Muhammed b. Hasen es-Sâğânî (ö. 650/1252). *Meşârikü'l-Envâr*, er-Risâle fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzûa hadisle ilgili önemli eserlerindedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Görmez, "Sâğânî Radıyyüddîn", *DİA* (İstanbul: TDV, 1994), 35.487; Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 36-37.

<sup>132</sup> Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân el-Müttakî el-Hindî (ö. 975/1567), Hindistanlı sûfî ve hadis âlimi. Burhanpûr (Deken)'de doğup büyüyen Aliyyü'l-Müttakî, Multan'da tasavvuf eğitimi aldıktan sonra atmış yedi yaşında iken Mekke'ye hicret etmiş ve ömrünün kalan kısmını burada geçirmiştir. Mekke'de Ebu'l-Hasen Bekrî, Muhammed es-Sehâvî, İbn Hacer Heytemî gibi önemli âlimlerden hadis ve tasavvuf dersleri almıştır. Yüzen fazla eser telif eden Aliyyü'l-Müttakî daha hayatta iken eserleri ve Mekke'deki hadis öğretim faaliyetleri sebebiyle İslam dünyasının her tarafında tanınmış, dergahı çeşitli ülkelerden gelen ilim talebeleri ile dolmuştur. Tasnifçi yönü ile dikkat çeken âlim, Suyûtî'nin eserlerini tertib etmiş ve Kenzû'l-Ummâl'i tasnif ederek, doksan yaşında Mekke'de vefat etmiştir. Sâğânî'den sonra Hind bölgesinde yetişen ikinci büyük muhaddistir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Azmi Özcan, "Müttakî el-Hindî", *DİA* (İstanbul: TDV, 1994), 32/222; Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 52-54.

<sup>133</sup> Birçok müellif ve araştırmacı kendisini Hind yarımadasında hadisi ilk kez ihyâ eden âlim kabul etmektedir. Ağırlıklı olarak hadis tâlim ve tadrîsi ile meşgul olmuş, fıkıhla hadisi cem metodunun tatbik etmiştir. Eserlerinde özellikle Hanefî fıkıhının hadislerle izahını yapmaya gayret göstererek, Hindistan'da gelişen ve günümüze kadar devam eden Hanefî Hadis Ekolü'nün temelini atmıştır. Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 66-67.

<sup>134</sup> *Muvaṭṭa*'ın Farsça şerhi olan *Muṣaffâ*, *Huccetullahü'l-Bâliğa* gibi eserleri bunlardandır. Kettânî, *Hadis Literatürü*, 8; 441; Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 185.

<sup>135</sup> Medrese-i Rahimiyye/ 1660 yılında Delhi'de kurulan ve Şah Veliyullah Dihlevî'nin (1703-1762) babası Şah Abdurrahim (1644-1718) tarafından geliştirilen medresedir. 1857'ye kadar devam eden eğitim-öğretim faaliyetleriyle Hindistan'ın en önemli ilim ve araştırma merkezi olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Birışık - Pakdemirli, "Hint Altıtası Geleneksel Öğretim Kurumları".

<sup>136</sup> Bulgur, "Ticaretten Sömürgeciliğe", 73.

yaptığı üzere Ehl-i Kurân ve Kâdiyânîlik ekollerine ve bu dönemde Batı modernizminin etkisi ile ortaya çıkan Aligarh Ekolü gibi hareketlere karşı mücâdele vermeleridir.<sup>137</sup>

Bölgede hadis alanındaki en önemli isimlerden birisi olan Şah Veliyyullah önemli bir hareket olan hadisle amel hareketini başlatmış, kendisinden sonra da torunu Şah İsmail Dihlevî hadisle amel edilmesi konusunda büyük gayret göstermiştir. Bu çalışmalar neticesinde hadisle amel edenler yani Ehl-i hadis denilen grup ortaya çıkmıştır. Bu fikri Şah Veliyyullah'tan sonra Seyyid Nezîr Hüseyin Muhaddis Dihlevî (ö. 1320/1902) yayarak ülkenin pek çok bölgesinde ilmî bir hareketlilik başlatmıştır.<sup>138</sup>

Gerek gayr-i müslimlerin Müslümanlarla olan mücadelelerinde, gerekse müslümanların kendi içlerindeki münakaşalarda en önemli tartışma zemini, hadis/sünnet bilgisi ve malzemesi olmuştur, diyebiliriz. Elbette bunun bazı olumsuz sonuçları olduğu gibi olumlu tarafları da söz konusu olabilmıştır. İslâm ülkelerindeki hadisle ilgili çalışmaların tarih boyunca farklılık arz ettiğine dikkatleri çeken Koçkuzu, bir kısım İslâm ülkelerinin, bazı İslamî ilim dallarında, tarihin bazı dönemlerinde daha fazla ilgilendiklerini, onunla imtiyaz kazandıklarını, yükseldiklerini söylemektedir. Ona göre Hint bölgesinde son üç yüz sene içinde, hadis ilimlerinde diğer İslam Ülkelerine göre bir erken uyanış olmuştur. Bu konudaki tespitlerini şu sözleri ile ifade etmiştir; ‘..Pakistan-Hindistan, Bangladeş, Keşmir v.b. ayırımı yapmaksızın diyebiliriz ki; “Hind müslümanları”, hadis ve Sünnet bilgilerinin yayılmasında diğer bazı ülkelere nazaran son yüzyıllarda bir hayli mesafe almışlardır. ...İmam Rabbânî ile asırlar önce başlayan bir “yeniden diriliş hareketi”, Şâh Veliyyullah Dihlevî ve etrafındaki ilim adamlarınca yeniden güçlenmiş, yeni yeni fertler ve müesseselerle bu feyizli hareket günümüze kadar devam etmiştir. Bu hareketin, hadis ilimlerine, hadis ilimlerinin öğretim ve öğreniminin de bu ıslah ve davet hareketine geniş çapta faydası olmuştur. Bugün de Hind ülkesi aynı canlılığı muhafaza etmektedir.’<sup>139</sup>

XIX. yy'da Hindistan'da çok çeşitli fikri akımlar yer almaktaydı. Farklı dinî yapıların ve fikrî yaklaşımların yaşandığı bu coğrafyada İslamî topluluklar arasında da ayrışmalar görülmekte idi. Mezhebi farklılıklar ve fırkalaşmaların yoğun olarak görüldüğü XVIII. ve XIX. yüzyıllarda tarikatler, İmam Rabbanî (ö.1033/1624) ve Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö.1176/1762)'den büyük oranda etkilenmişlerdi ve bütün fırkalar kendilerinin fikrî zeminini Dihlevî'ye dayandırıyorlardı.

<sup>137</sup> Ahmet Aydın, “Sömürge Hindistan’ında İslâmî Akımlar: Ehl-i hadis Cemaati (Islamic Movements in Colonial India / Ehl-i Hadith Community)”, *History Studies* 11/1 (2019), 1-22.

<sup>138</sup> Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 377.

<sup>139</sup> Ahmed b. Abdîrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî el-Fârûkî (ö. 1176/1762) Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Büstanu'l-Muhaddisin*, çev. Ali Osman Koçkuzu (Ankara: TDV Yayınları, 1986), 7 (Önsöz).

Eğitime yönelik yapılan yeniliklerin bir kısmı zamanla ekol halini almış, bu faaliyetlerin önemli bir kısmı da kurumsallaşmıştır. Azmbd'nin yaşadığı dönemi daha iyi anlamak için, dönemin etkili limlerinin ve aydınlarının tanıtılması, Hindistan'ın ilmi birikimine önemli katkısı olan ekol ve fikir akımlarının temel görüşlerine yer verilmesi önem arz etmektedir. 1857 yılı halk ayaklanması sonrasında oluşan akımlar genellikle ‘‘gelenekçiler’’, ‘‘yenilikçiler’’ ve ‘‘uzlaşmacılar’’ olarak kategorize edilmiştir.<sup>140</sup>

### 1.1.3.1. İlm ve Fikr Ekoller

Çalışmamızın bu kısmında Hanef mezhebinin bir savunucusu konumundaki Diybend Ekolü, Kur'an bize yeter diyerek hadisleri tamamen reddeden Ehl-i Kuran, İngiliz sömürüsü ve misyonerlik faaliyetlerine karşı daha modernist yaklaşarak, modern eğitim usullerini kabul eden Aligarh Ekolü ve her türlü bid'at ve hurfeyi reddederek özellikle Hanef mezhebine tenkidlerde bulunan Azmbd'nin de içinde yer aldığı bir oluşum olan Ehl-i hadis ve diğer ekoller ayrı başlıklar altında kısaca ele alınacaktır.

#### 1.1.3.1.1. Diybend Drllm'u (Hanef Ekolü)

1857 halk isyanından sonra, batı hkimiyetinin bilim ve teknoloji gibi alanlardaki etkisi neticesinde Müslümanlar, din ve ictim yönden bir kimlik krizi yaşamaktaydı. İngiliz baskı ve hkimiyetine karşı koymak, İslam kimlik ve kültürlerini koruyabilmek için Batı eğitim sistemi haricinde, İslam ilimlerin okutulacağı eğitim kurumları amaya yöneldikleri görülmektedir. Bölgede geleneksel eğitim sistemini esas alan, modernist batı yaklaşımına ve İngilizlerle işbirliğine sıcak bakmayan eğitim anlayışının önemli temsilcilerinden birisi Diybendlerdir. Ekolün itikad mezhebi Mturd ve Eş'ar, amel mezhebi ise Hanefdir. Ancak ekol, aynı zamanda sf özellikler de taşımaktadır.

Hind bölgesinde yer alan Hanef iki gruptan birisi Diybend Ekolü diğer de Birelv Ekolü'dr.<sup>141</sup> Bu iki grup da aynı mezhebin savunucusu olmalarına rağmen, akde ve

<sup>140</sup> Birışık, *Hind Altıktası*, 6.

<sup>141</sup> Hint yarım adasının eski grupları arasında yer alan Hanefiler aralarındaki ihtilâflardan dolayı iki kısma ayrılmışlardır. Bu iki grup Diybend ve Birelv ismiyle tanınmaktadır. Diybend ekolü itikaden Eş'ari ve Mturid, mezheben Hanef ve meşeben sf olarak bilinmektedir. Bu ekol Hindistan'daki eski Hanef grubu olarak tavsif edilmektedir. Bunlar İmam Eb Hanife'yi taklid etmeyi sadece gerekli görmekle kalmazlar aynı zamanda vacip olarak telakki ederler. Dad, *Hadis alışmaları*, s. 233-234; Hind yarımadasındaki nl Osmn, Tnev, 'Azm gibi şahsiyetler ve Hindistan'daki Meşhur Tebliğ Cemaati bu gruba bağlıdır. Bu cemaat Hanef ekolünün ikinci grubunu oluşturur. Mevlana b. Muhammed İlyas b. Muhammed İsmail Kandehlev (1885/1944)

fiillerdeki ihtilafları sebebiyle ayrı ayrı ele alınmaktadır. “*Ezherü’l-Hind*” olarak anılan Diyûbend Medresesi’nin yetiştirdiği âlimler sadece Hind bölgesinde değil, tüm İslam âleminde şöhret kazanmıştır.<sup>142</sup>

Dârululûm Diyûbend ismi ile anılan bu medrese, Sehârenpûr’da bir kasaba olan Diyûbend’in Çatta mescidinde, Muhammed Abid Hüseyin (ö. 1912), Mevlânâ Zülfikâr Ali ve Mevlânâ Fazlurrâhmân Osmânî tarafından kurulmuştur. Medrese ilk kez 14 Haziran 1866’da açılmıştır.<sup>143</sup> Başlangıçta küçük bir okul niteliğinde olan Diyûbend Medresesi, daha sonraları Mevlana Muhammed en-Nânutevî’nin (ö. 1297/1880) buraya katılması ile Hindistan’ın en büyük eğitim kurumu olmuştur.<sup>144</sup> Bu medrese günümüzde Dârululûm Diyûbend ismiyle meşhurdur. Bu medreseden mezun olanlara “*Diyûbendî*” denilmektedir.<sup>145</sup>

Diyûbendî’ler siyasî alanda İngilizlerle hiçbir şekilde irtibatı kabul etmeyerek pasif bir direniş sergilemişlerdir. Bununla birlikte Osmanlı’ya bağlılıklarını ve Osmanlı hilafetinin meşrûluğunu uluslararası platformlarda dile getirmekten çekinmemişler, özellikle Sultan II. Abdülhamid (1876-1908) devrinde, Osmanlı ile Diyûbend ulemâsı arasında yakın irtibat kurulmuştur.<sup>146</sup> Modern ilimlerle hiçbir bağlantısı olmayan ve diğer mezheplerden hiçbir şekilde etkilenmeyen medrese, Aligarh Koleji’ne ve İngiliz Hükûmetine muhalif düşüncededir.<sup>147</sup>

Ekol mensupları kendilerini, itikâden Eş’arî ve Maturîdî, amelen Ehl-i Sünnet Hanefî, meşreben Sûfî, fikren Veliyyullahî ve usûlen de Kasımî olarak takdim etmektedir.<sup>148</sup> Diyûbendîler, Tasavvuf’a da önem vermiş, ulemânın çoğunluğu, bir tarîkatın müntesibidir. Tasavvufa verdikleri değer sebebiyle, keşfi olarak elde edilen bilgileri reddetmemişler, onları da kayda değer nakiller olarak kabul etmişlerdir.<sup>149</sup>

---

tarafından kurulmuştur. Kendi temel prensiplerine göre sadece ferdin ıslahı için çalışmaktadırlar. Fertlerin tek tek ıslahıyla bütün toplumun düzeleceğini iddia etmişlerdir. Daûdî, *Hadis Çalışmaları*, 237.

<sup>142</sup> Daûdî, *Hadis Çalışmaları*, 233.

<sup>143</sup> Hilal Mertoğlu, *Abdu’l-Hayy Leknevî’nin Hayatı ve Hadis Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2003), 19.

<sup>144</sup> Agitoğlu, *Hindistan Ehl-i Hadis Ekolü*, 48.

<sup>145</sup> Daûdî, *Hadis Çalışmaları*, 291.

<sup>146</sup> Azmi Özcan, “Dârululûm”, *DİA* (İstanbul: TDV, 1994), 8/554.

<sup>147</sup> Durmuş Bulgur, “1850-1900 Yılları Arası Hind Yarımadası’ndaki İslamî Fikir Akımları”, *Selçuk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi* 14 (2002), 109-124; Daûdî, *Hadis Çalışmaları*, 234.

<sup>148</sup> Daûdî, *Hadis Çalışmaları*, 233-246; 291-295; Azmi Özcan, “Dârululûm”, 8/554.

<sup>149</sup> Daûdî, *Hadis Çalışmaları*, 233-234.



Diyûbendîler genellikle hadis ve hadis usûlü ile ilgili konuları kabul etmektedirler. Ancak kendi mezhepleri olan Hanefîliğe ters düşen bir hadis usûlü meselesi ya da hadis ile karşılaşılırsa, mezhebî taassub göstererek kendi mezheplerini savunmaya gayret göstermektedirler.<sup>150</sup> Dârululûm Diyûbend Medresesi, hadis ilminin Hind Yarımadasında eğitim müesseseleri, telifât ve ilmî şahsiyetler açısından en verimli devrini yaşamasında büyük pay sahibidir. Diyûbendîlerin hadis ilmine en büyük hizmetlerinden birisi, bölgede Şah Veliyyullah ekolü tarafından sürdürülmekte olan temel hadis kaynaklarını okutma geleneğine medrese düzeyinde yaygınlık kazandırmalarıdır. Bu sebeple Diyûbendîler Şah Veliyyullah ekolünün mirasçıları konumundadır.<sup>151</sup>

Önce küçük bir mescidde açılan medrese, temel ilkeleri ve uygulanan programlar sayesinde kısa sürede gelişerek, eğitim-öğretim ve araştırma için eklenen yeni binalarla, zamanla medreseden üniversiteye (Dâru'l-Ulûm) dönüşmüştür.<sup>152</sup> Dâru'l-Ulûm Diyûbend'in bu başarısı üzerine Sehârenpûr'da "Mezâhirü'l-Ulûm" ve Muradâbâd'da "Kâsımu'l-Ulûm" medreseleri kurulmuştur. 1900 yılına gelindiğinde ise Diyûbend'e bağlı 40'tan fazla medrese olmuştur.<sup>153</sup> Bu medreselerden, Reşit Rıza ve Zahid el-Kevserî takdir ve övgüyle bahsetmiştir.<sup>154</sup>

Dâru'l-Ulûm Diyûbend'de 1330/1912 yılında devre-i hadîs programının uygulandığı Dâru'l-Hadîs'in temeli atılmıştır.<sup>155</sup> Bu programda *Mişkâtü Mesâbih*, *Şerhu Nuḥbetü'l-Fiker*, *Nesâi*, *İbn Mâce*, *Tirmizî*, *Buhârî*, *Ebû Dâvud*, *Müslim*, *Şemâilü't-Tirmizî*, *Tahâvî*, *İmam-ı Mâlik'in Muvatta'* gibi temel kaynaklar okutulmaktadır. Dâru'l-Ulûm'un kendileri tarafından

<sup>150</sup> Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 236.

<sup>151</sup> Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 100.

<sup>152</sup> Özcan, "Dârululûm", 8/554; Birişik, *Hind Altıtası*, 10.

<sup>153</sup> 1866-1900 yılları arasında Dârululûm-i Diyûbend'e bağlı kırka yakın yeni medrese kurulmuştur. Bunlar arasında Medrese-i Sehârenpûr (Kasım 1866; daha sonra adı Mezâhirü'l-ülûm olmuştur), Medresetü'l-gurebâ Kâsımu'l-ülûm (Muradâbâd, 1878'de adı Câmia Kâsımiyye olarak değiştirildi), Câmia İslâmiyye Arabiyye ('Amroha 1880), Câmia Reşidiyye (Raypûr 1895), Medrese-i Emîniyye (Delhi 1897), Câmia Arabiyye Ta'limüddin (Dubhel 1908) ve Hayrü'l-medâris (Calender 1931) özellikle önemlidir. Bugün Diyûbendî nisbesiyle anılan kişiler tarafından kurulan medreselerin sayısı binlerle ifade edilmektedir. Abdülhamit Birişik, "Medrese", *DİA* (İstanbul: TDV, 1994), 28/333-337.

<sup>154</sup> Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 21.

<sup>155</sup> Devre-i hadîs, bütün çalışmaları hadis alanında olan Mevlânâ Reşid Ahmed b. Hidayet Ahmed Ensârî Hanefî Rampûrfî Gangohî (1905) tarafından başlatılan bir uygulamadır. Onun başlattığı bu 'Devre-i Hadis' Hanefî medreselerinde devam etmektedir. Mevlâna Gangohî Devre-i Hadis'te ilk olarak Tirmizî'yi okutmaktaydı. Burada sened ve metin tahkiki yapmaya, tearuz gidermeye, tercih edileni ortaya koymaya ve bu hususlarda Hanefî Mezhebim teyid etmeye çalışıyordu. Tirmizî'den sonra Sünen-i Ebû Dâvud, Buhârî, Müslim, Nesâi ve en son İbn Mâce okutulmaktaydı. Reşid Ahmed Gangohî'nin hayatı, eserleri ve bu uygulaması hakkında bilgi için bkz. Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 198-201.

yayınlanmış bir hadis kitapları da yer almamaktadır. Dârekutnî, hadis eğitimi konusunda bu sistemin yetersizliğine dikkat çekmiştir.<sup>156</sup>

Diyûbend ekolünde yetişen ve hadis ilmine hizmet eden pek çok önemli isim yer almaktadır. Ahmed Ali Sehârenpûrî (ö. 1297/1880), Muhammed Kâsım Nânutevî (ö. 1297/1880), Reşid Ahmed Gangohî (ö. 1324/1906), *Bezîlü'l-Mechûd fî Halli Ebî Dâvud'un* müellifi Halil Ahmed Sehârenpûrî (ö.1346/1927) , *Arfü'ş-Şezî alâ Câmi't-Tirmizî* müellifi Enver Şah Keşmirî (ö. 1352/1933), Eşref Ali Tehanevî (ö. 1362/1943) bu isimlerdendir.<sup>157</sup>

Hindistan'da, Diyûbendî ekolü, İslâm kültür ve birikiminin korunmasında önemli bir misyon üstlenmiştir. Özellikle halkın ihtiyaç duyduğu çalışmalara öncelik vermesi sebebiyle, Hindistan'da muteber ve etkin bir ekol haline gelmiştir. Ekolün bölgede islamî ilimlerin gelişmesinde büyük etkileri olduğunu söylemek mümkündür. Azîmâbâdî ve Ehl-i hadis ekolü yapmış oldukları hadis çalışmalarında genellikle bu ekole ve bu ekol üzerinden Hanefîlere tenkidlerde bulunmuştur.

#### 1.1.3.1.2. Birelvîler<sup>158</sup>

Hind Yarımadası'nda İngiliz hâkimiyeti döneminde ortaya çıkan bir diğer büyük ekol Birelvî ekolüdür. Hanefî bir ekol olan Birelvîlerin kurucusu Ahmet Rıza Han'dır (ö. 1340/1921).<sup>159</sup> Ekolün muasır diğer iki ekol olan Diyûbendîlere ve Ehl-i hadis'e tepki olarak doğduğu kabul edilmektedir.<sup>160</sup>

<sup>156</sup> Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 294-295; Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 100.

<sup>157</sup> Selefi âlim Senâullah 'Amritsarî'ye göre Şah Veliyullah'ın ekolu ikiye ayrılmıştır. Birisi Nezîr Hüseyin Dehlevî'nin kolu, diğeri ise Ahmed Ali Sehârenpurî'nin koludur. Ahmed Ali Sehârenpurî'nin kolundan ise Diyobend medresesinin müessisleri Reşid Ahmed Gengohî ve Kâsım Nânotevî çıktığını söylemiştir. Her iki kolun çıkış noktası (Şah Veliyullah) tek olduğundan dolayı -taklit hariç- şirke sokan gelenekleri reddetmekte ikisi (Diyobendî ve Selefi) aynı tutumu gösterir ve birbirini teyit ederler. Senâullah 'Amritsarî, *Fetâvâ Sunâiyye* (Lahor/ İdâratü Tercümânü's-Sünne, ts.), 414-415.

<sup>158</sup> Birelvî olarak zikredildiği de görülmektedir. Bu ismin kullanıldığı pek çok tez ve makale yer almaktadır. Örnek olarak şunları zikretmek mümkündür; Bayram Aydın, "Büyük Britanya'daki İslâmî Akımlar", *İslam Medeniyetleri Araştırma Dergisi* 1/3 (2015), 390-415; Recep Durgun, "Ahmet Rıza Han Birelvî'nin Hadâik-ı Bahşîş Adlı Eserinde Hz. Peygamber ile İlgili Benzetmeler", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi-Urdu Dili ve Edebiyatı* 37 (2017), 122-133; Syed, Muhammad Masharib, *Pakistan'daki Diyobendî Ve Birelvî Ekolleri Arasındaki Hadise Dayalı Tartışmalar* (İzmir/ Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2016).

<sup>159</sup> Tam ismi; Ahmed Rızâ Han b. Nakî Ali b. Rızâ Ali b. Kâzım Ali'dir. Aldığı uzun süreli eğitimlerin ardından 1876'da bağımsız olarak fetva vermeye başlayan Rızâ Han önceleri bâbasının medresesinde ve ardından kendi medresesinde çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. 1877'de Kâdirî tarikatı şeyhi Şah Âl-i Resûl Mârhervî'den el alarak Kâdirî tarikatına girmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. b. Fahrüddîn Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtir ve Behcetü'l-Mesâmi'* ve'n-Nevâzir (Beyrut, Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1999), 8/38-41; Abdülhamit Birışık, "Rıza

Birelvî hareketi ismini hareketin merkezinde bulunan ve kurucusu kabul edilen Ahmed Rıza Han (1856-1921)'ın yaşadığı Uttar Pradeş bölgesinde yer alan Bareilly kasabasından alır. Kendilerini Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat şeklinde isimlendirseler de, yaygın olarak Birelvî ismi ile anılmaktadırlar. Birelvîler görüşlerini ve fıkıh ihtisasını genel olarak tasavvuf anlayışı içerisinde şekillendirmiş ve İslam dininin elden ele bugüne kadar gelmesinde tarikatların büyük rol üstlendiğini iddia etmişlerdir. Bu sebeple, bireyin manevi olarak olgunlaşmasının ve kendisini dine adanmasının ancak tasavvuf yolu ile olduğunu kabul etmektedirler.<sup>161</sup>

Ekol mensupları kendilerinin Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaate mensup olduklarını, mezhep itibarıyla Hanefî ve meşrep olarak Sûfî (özellikle Kâdiriyye) olduklarını söylemektedirler. Bu sebeple ekolün Şah Veliyyullah'dan ziyade Abdülhak Muhaddis Dihlevî'den etkilendiği kabul edilmektedir.<sup>162</sup> Ahmed Rıza Han, fikirlerinin yayılması için ömür boyu gayret sarf etmiş, bu gaye ile kendi özel fikir ve inançları hakkında bin hatta binden fazla kitap yazdığı söylenmektedir.<sup>163</sup>

Ekolün inanç ve fikirleri, tasavvufî konular ve Nûr-i Muhammedî (Hz. Peygamber'in nur olup olmadığı) düşüncesi üzerine gelişmiştir. Tasavvuf ağırlıklı bir hareket olmasına rağmen İngiliz hâkimiyeti döneminde hadis ilmine katkıda bulunan gruptan birisi olmuştur. Hadis ilmine olan katkılarının, hadis usûlüne önem vermeksizin, hadislere haddinden fazla saygı göstermek şeklinde olduğu görülmektedir. Hz. Peygamber'in sözü olduğu söylenen ve onun kutsallığını artıran, halk arasında dolaşan her Arapça ibareyi sahih hadis olarak kabul etmektedirler. Hadisçilere göre asılsız ve uydurma kabul edilen hadisler, Birelvîler tarafından iman konusunda bile kullanılmaktadır.<sup>164</sup>

Peygamber sevgisine ağırlık veriyor olmaları sebebiyle, çalışmaları genellikle bu meseleler üzerine temerküz etmiştir. Hz. Peygamber Allah'ın nurundan bir nur olması, Hz. Peygamber'in gölgesi meselesi, Hz. Peygamber'in gaybı bilmesi, ondan yardım talep etme (istiğâse) ve onu aracı edinme (vesile) gibi meseleler üzerinde yoğunlaşmaktadırlar. Hz.

---

Han Birelvî", *DİA* (İstanbul: TDV, 1994), 35/61-64; Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 116; Ahmet Vehbi Ecer, *Barelvîyye Mezhebi* (Kayseri/ Laçın Yayınları, 2007), 2; Durgun, "Ahmet Rıza Han Barelvî", 125.

<sup>160</sup> Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 116.

<sup>161</sup> Bayram, "Büyük Britanya'daki İslâmî Akımlar", 399.

<sup>162</sup> Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 246; Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 116.

<sup>163</sup> Birelvî cemaati onun kişiliği üzerinde oluştuğundan cemaat mensupları tarafından hakkında yazılan kitaplarda çok abartılı bir dil kullanılmıştır. Bu eserlerin çoğu ciddi araştırmalara dayanmayan küçük çapta risâleler ya da fetvalardır. Birişik, "Rıza Han Birelvî", 35/61-64; Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 246.

<sup>164</sup> Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 246.

Peygamber'in ismi geçtiğinde, başparmaklarını öpmeleri de bu konudaki yaklaşımlarına işaret etmektedir.<sup>165</sup> Ekolün tasavvufî yönü olması, aynı meselelerin evliyalar ve salih kimseler için de geçerli olup olmadığı hususu muhalifleri ile tartışmalarına sebep olmuştur.<sup>166</sup>

Diğer Hanefî ekol olan Diyûbendîlerde olduğu gibi Birelvî ekolünde de medrese-tarikat birliği vardır. Ancak Diyûbendîlerde medrese ve ilim geleneği ağır basarken, Birelvîlerde ise tarikat geleneğinin baskın unsur olduğu görülür. Diyûbendîlerde tasavvuf fikhın kontrolünde iken, Birelvîler'de bu kontrol bir hayli esnek hale getirilmiştir.<sup>167</sup>

Daudî'ye göre ekolün inanç, fikir ve yaşantıları gerçek İslamî inanç yerine pek çok şirk unsurlarını içermekte, sünnet anlayışlarının doğru olmamasından dolayı da bid'atlerin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır.<sup>168</sup>

Ekol diğer muâsırları gibi medreseler açmış olsa da hadisle ilgili çalışmaları genellikle irşad sahasında yoğunlaşmıştır.<sup>169</sup> Yazılı faaliyetleri de genellikle bahsettiğimiz ihtilafli konular çerçevesinde olmuştur. Bu sebeple hadis alanındaki katkıları Ahmet Rıza Han'ın çalışmalarından ibaret olduğunu söylemek mümkündür. Özşenel, ekolün İngiliz hâkimiyeti döneminde hadis alanında katkılarının olduğunu söyleyerek bunun şu üç şekilde olduğunu belirtmektedir;

<sup>165</sup> Muhammad Masharib Syed, Daudî'nin başparmak öpme ile ilgili vermiş olduğu bu bilgiye şöyle sert bir üslupla itiraz etmiştir; "Başparmak öpme hadisinin hükmünü bilmek için Ahmed Rıza'nın iki risalesini okumakta fayda var/ "Munîrî'l-Ayn fî Hukmi Takbîlî'l-İbhameyn" ve "el-Hâdi'l-Kâf fî Hukmi'd-Di'âf". Ayrıca başparmak meselesi itikâdî bir konu olmadığından akîde konusunda bunu zikretmesi doğru değildir. Buna ilaveten başparmak öpme hadisi uydurulmuş bir hadis değil, zayıf bir hadistir." Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 248; Syed, *Pakistan'daki Diyûbendî Ve Birelvî Ekolleri Arasındaki Hadise Dayalı Tartışmalar*, 41.

<sup>166</sup> Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 247; Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 116.

<sup>167</sup> Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 84.

<sup>168</sup> Muhammad Masharib Syed, Hâlid Zaferullah Daudî'nin, Birelvîler'in itikatları hakkındaki bu türden değerlendirmelerinde yanıldığını ayrıntılı bir şekilde delillendirmekte ve itiraz etmektedir. Örneğin; Daudî'nin "Yukarıdaki bu inanç ve fikirleri onların kabul ettiği şekilde kabul etmeyen kişi İslam dairesinin dışındadır" ifadesine şu şekilde itiraz etmektedir; Bu kanaat doğru değildir. Birelvîlerin böyle bir iddiası yoktur. Daudî bunu Ahmed Rıza'nın eseri Temhîd-i İmân ve Hüsâmü'l-Haremeyn'den aktarmıştır. Araştırdığımız kadarıyla atıfta bulunduğu eser olan Temhîd-i İmân ve Hüsâmü'l-Haremeyn'de böyle bir şey bulamadık. Bu iki eser Arapça'da da bulunmaktadır. Bu iki eser içinde tekfir fetvası vardır fakat o fetvanın sebebi yazarın söylediği gibi değildir. Aksine o fetvanın temeli Hz. Peygamber (s.a.v.)'e hakaret etmesidir. Birelvîlere göre Hüsâmü'l-Haremeyn ve Temhîdü'l-İman'ın tekfir fetvası, Diyûbendîler'in Hz. Peygamber (s.a.v.)'e hakaret taşıyan özel ibareleri üzerinedir. Bu tekfir fetvasının sebebi yazarımızın yukarıda zikrettiği gibi bu inançlara inanıp inanmaması değildir. Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 248; Bu ve benzeri tüm itirazları için bkz. Muhammad Masharib Syed, *Pakistan'daki Diyûbendî Ve Birelvî Ekolleri Arasındaki Hadise Dayalı Tartışmalar*, 37-44.

<sup>169</sup> Özellikle Bareyli, Bedâyün, Muradâbâd ve daha sonra da Lahor merkezli olarak kurulan Birelvî medreselerinde tasavvuf ve akaidle ilgili ihtilafli konular istisnâ edilirse ders-i nizâmî takip edilmiştir. Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 116.

1- Misyonerlerin ve Hinduların, İngiliz hükümetinin desteğinde Hz. Peygamber'in şahsiyetine yönelik saldırılarını yoğunlaştırdıkları bir dönemde Peygamber sevgisine ağırlık vermek sûretiyle özellikle halk arasında sîret ve sünnetin yayılmasına vesîle olmuşlardır.

2- Bu hedef doğrultusunda vaaz ve irşad çalışmalarının yanı sıra sîret ve sünnetle ilgili Urduca eserler telif ederek ya da Arapça'dan tercümeleler yapmak sûretiyle literatüre katkıda bulunmuşlardır.

3- Açtıkları medreselerde diğer muâsırları gibi Kütüb-i Sitte ve diğer hadis kitaplarının tadrîsine yer vermek sûretiyle tadrîs ve ta'lîm yönünden de hizmet vermişlerdir.<sup>170</sup>

Günümüzde de aynı çizgide devam eden Birelvî cemaati abartılı bir tasavvufî anlayışa sahip olduğu gibi, amelî konularda Hanefîliğe sıkı sıkıya bağlıdır. Kabirlerin inşâ ve ihyâsına büyük önem veren cemaat mensupları Ahmed Rıza Han'ın görüşlerine bağlanmayı çok önemli bir farz olarak kabul etmektedirler.<sup>171</sup>

### 1.1.3.1.3. Kur'anîyyûn (Ehl-i Kur'an)

XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Hind Alt kıtasında ortaya çıkmış oluşumlardan birisi de, İslam dünyasında sünneti devre dışı bırakıp sadece Kur'ân'a dayanma hareketi olarak da nitelendirilen Ehl-i Kur'ân ekolüdür.<sup>172</sup> Müstakil bir cemaat halinde olmayan bu ekolün kurucusu Seyyid Ahmet Han (1817-1898) sayılır.<sup>173</sup> Seyyid Ahmet Han, ülkenin 1857 isyanı sonrasında içinde bulunduğu kaostan kurtulması için çözüm arayan âlimlerden birisidir. Bağımsızlık savaşına kadar görüşlerinde gelenekçi bir çizgi takip eden Seyyid Ahmet Han, bu tarihten sonra siyasî açıdan İngilizler'e karşı ılımlı bir siyaset izlemiş ve zamanla modernist bir anlayışa doğru kaymıştır.<sup>174</sup>

<sup>170</sup> Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 117.

<sup>171</sup> Birişik, "Rıza Han Birelvî", 35/61-64; Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 248.

<sup>172</sup> Muhittin Düzenli, "Hadise Yönelik Rasyonalist Yaklaşımlar-Ehl-i Kur'ân Örneği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2012), 108.

<sup>173</sup> 1232/1817 yılında Delhi de dünyaya gelmiştir. Birçok hocadan ders almış, bunun yanında matematik ve astronomi de okumuştur. 1869 yılında İngiltere'ye gitmesi onun hayatında dönüm noktası olmuştur. İngiltere'de geçirdiği 17 ay onun hayatında köklü izler bırakmıştır. Bu durum onun İngiltere'ye gitmeden önceki kitapları ile gitmesinden sonra kaleme aldığı kitapları incelendiğinde çok net bellidir. Seyyid Ahmed Han'ın gençlik yıllarında yazdığı kitaplar o devirdeki ulemaların çoğunluğunun görüşleriyle paralellik göstermekteydi. Hatta Ehl-i hadis ekolü düşüncesini kabul ederek mezhepleri taklit fikrine de karşı çıkmıştır. Bu dönem 1857'e kadar az bir değişimle devam etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Birişik, *Hind Altıtası*, 301.

<sup>174</sup> Birişik, *Hind Altıtası*, 352.

Mevcut karmaşık dönemde Seyyid Ahmed Han ve arkadaşlarının karşısına klasik nassın (özellikle de hadislerin) zâhirine son derece tavizsiz bir şekilde sarılan Ehl-i hadis gibi bir akımın çıkması onlara daha fazla hız vermiştir. Ehl-i hadis'in akli en zayıf bir hadise bile feda etmesi, hadisin metninde problem olmasına rağmen isnaddaki zahirî sağlamlığı öne çıkarması Ahmed Han ve arkadaşlarının işini kolaylaştırmıştır. Onlar bu yanlışlıkları ıslah etme yerine bütünüyle reddetme yoluna gitmişlerdir.<sup>175</sup>

Grubun tek bir temsilcisi olmadığından, muhtelif kişilerle birlikte hareket edilmesinden dolayı bir merkeze bağlı olmadığını söylemek mümkündür. Seyyid Ahmed Han haricinde grubun önde gelenleri; Çerağ Ali (ö. 1312/1895)<sup>176</sup>, Abdullah Çakrâlevî (ö. 1332/1914)<sup>177</sup>, Hafız Muhammed Eslem Cerâcpûrî (ö. 1375/1955) ve Ğulam Ahmed Pervîz (ö. 1405/1985)'dir.<sup>178</sup>

Ekolün fikirleri şahıslara göre farklılık gösterse de, en önemli özellikleri Kur'an'ın ilahî kelim olduğunu kabul edip, onu yegâne dinî kaynak saymalarıdır. Şer'î bilgi kaynağı olarak Kur'an-ı Kerim'i ve sayıları ona varmayan lafzî mütevatir hadisi saymışlardır.<sup>179</sup> Kur'an'a dönüş tezi ile ortaya çıkan Ehl-i Kur'an ekolünün amacı dini, mümkün olan minimum inanç ve kaideye indirgemek ve imanın basitleştirilmesidir.<sup>180</sup> Bu temelden hareketle geleneksel İslam'ı reddetmişler ve en önemli dinî kaynaklardan biri olan hadisi inkar etmişlerdir. Hz. Peygamber (s.a.s.)'in rolünü postacı seviyesine indirerek, hadislerin gereksiz olduğunu iddia etmişlerdir. Hz. Peygamber (s.a.s.)'in mütevâtir sünnetleri hariç, hadislerin Kur'an gibi kat'î olmadığını, bu sebeple bilgi değeri ifade etmediğini

<sup>175</sup> Birışık, *Hind Altkitası*, 290.

<sup>176</sup> Çerağ Ali, Seyyid Ahmed Han'ın himayesi altında yetişmiştir. İncil ve Kur'an'ı karşılaştırmalı olarak incelemiş ve daha da önemlisi İslam hukukunun kaynaklarını eleştirel bir incelemeye tabi tutmuştur. Bunların sonucunda ise İslamın herhangi bir toplumsal düzene bağlı olmadığı kanısına varmıştır. Düzenli, "Hadise Yönelik Rasyonalist Yaklaşımlar-Ehl-i Kur'an Örneği", 112.

<sup>177</sup> 1899 yılında Pencap'ta doğmuştur. İlk eğitimini aile çevresinden ve mahalli medreselerden alarak yetişmiş, sonra da Delhi'ye giderek Ehl-i hadis ekolünün kurucusu olan Nezir Hüseyin Dihlevî'den ders okumuştur. Buradaki eğitimden sonra Ehl-i hadis ekolüne uygun olarak tedaris ve te'lif hayatını sürdürmüştür. Ehl-i hadis ekolü gereği fıkıh mezheplerine karşı olan Çakrâlevî, amcasının oğlu ile yaptığı bir münazaradan sonra Kur'an dışında hiçbir vahiy bulunmadığı ve şeriatte hadislerin onun yerine konulamayacağı sonucuna varmıştır. Bu tarihten sonra hadislerle ameli bir tarafa bıraktığı gibi hadislerin İslam'ın kaynağı olma bakımından itimada şayan olmadığı propagandasına başlamıştır. Daha sonra kendisine merkez olarak Lahor'u seçen Çakrâlevî burada 1902 yılında "Ehlu'z-Zikr ve'l-Kur'an" adını verdiği cemaati kurmuştur. İlahî Bahş, Hadim Hüseyin, *el-Kurâniyyûn ve Şubehatuhum Havle's-Sünne* (Taif/ Mektebetu's-Siddîk, 1989), 25.

<sup>178</sup> Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 275-276.

<sup>179</sup> Düzenli, "Hadise Yönelik Rasyonalist Yaklaşımlar-Ehl-i Kur'an Örneği", 109.

<sup>180</sup> Mazharuddîn Sıddîkî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. Göksel Korkmaz, Murat Fırat (İstanbul: Dergah Yayınları, ts.), 57.

savunmuşlardır. Hadis tedvîninin geç dönemde olduğunu ileri sürerek hadis rivâyetlerine güvenilemeyeceğini söylemişlerdir.<sup>181</sup>

Seyyid Ahmet Han, tabiatçı ve pozitivist anlayışı büyük ölçüde benimsemiş ve Kur'an ve Sünnet'te yer alan "mu'cize, melek, cin" gibi hususları inkâr etmiştir.<sup>182</sup> Ahirette şefaatin olacağını reddedip, Cennet ve Cehennem mahiyeti hakkında garip fikirler ileri sürdükleri görülmüştür. Tüm bu görüşleri sebebiyle, muhalifleri tarafından kendilerine önceleri "Münkirîn-i Hadis"<sup>183</sup>, "Natüralist", Seyyid Ahmed Han sebebiyle "Neçirî (Nature)", Abdullah Çekrâlevî sebebiyle "Çekrâlevî"<sup>184</sup>, Ğulam Ahmet Pervîz<sup>185</sup> sebebiyle "Pervizî" gibi isimler verilmiştir.<sup>186</sup> Abdullah Çekrâlevî ile birlikte bu ekol "Ehl-i Kur'an" olarak anılır olmuştur.<sup>187</sup> Ekolün fikrî bir uzantısı mahiyetinde olan İnâyetullah Meşrikî (ö. 1963)<sup>188</sup> tarafından kurulan harekete mensub olanlara ise "Haksâr" denilmektedir.<sup>189</sup>

Bu düşünce ortamında Seyyid Ahmed Han, Çerağ Ali, Muhsinü'l-Mülk gibi isimlerin temsil ettiği Kur'ânî düşünce, bidayette Ehl-i hadis mensubu iken sonradan koyu bir hadis düşmanı kesilen Abdullah Çekrâlevî tarafından biraz daha sistemleştirilerek 1902 yılında "Ehlü'z- Zikr ve'l-Kur'ân" adıyla kurumlaştırılmıştır. Yeni oluşuma merkez olarak Lahor'u seçen Çekrâlevî burada kendi düşüncesi etrafında konuşmalar yapıp kitaplar telif etmiş ve muhaliflerinin eleştirilerine cevap vermek için *İşa'atu'l-Kur'ân* adıyla bir dergi yayınlamıştır.<sup>190</sup> Bu ekol daha çok batı tarzı eğitim almış ve modern hayat formlarına meyyal bir kesimi etkileyen bir düşünce olarak ve sayıları onu geçmeyen temsilcilerine göre küçük değişiklikler yaşayarak günümüze kadar varlığını sürdürmüştür.<sup>191</sup> Hareketin fiilî değilse de fikrî temsilciliğini Çekrâlevî'nin ölümünden sonra sırasıyla Hoca Ahmed Din 'Amritsârî (ö.1936)

<sup>181</sup> Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 277-279; Birişik, *Hind Altktası*, 352.

<sup>182</sup> Birişik, *Hind Altktası*, 353.

<sup>183</sup> Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 224.

<sup>184</sup> Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtir*, 8/1358-1359.

<sup>185</sup> Ehl-i Kur'ân ekolünün Seyyid Ahmed Han'dan sonra en velûd şahsiyeti olan Gulam Ahmed Perviz 1903 yılında Pencap'ta dünyaya gelmiştir. İlk Kur'an ve dini eğitimini kendisini sūfî olarak yetiştirmek isteyen dedesinden almıştır. Lahor'da kaldığı süre içerisinde İkballe olan görüşmelerinden çokça etkilenmiştir. İlahi Bahş, *el-Kurâniyyûn ve Şubehatuhum Havle's-Sünne*, 47-55; Birişik, *Hind Altktası*, 291; Düzenli, "Hadise Yönelik Rasyonalist Yaklaşımlar-Ehl-i Kur'ân Örneği", 113.

<sup>186</sup> Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 275.

<sup>187</sup> Abdülhamit Birişik, "Kur'aniyyûn", *DİA* (İstanbul: TDV, 1994), 26/428.

<sup>188</sup> İnâyetullah Han lise öğrenimini 'Amritsar'da tamamlamıştır. Pencap Üniversitesi'nde matematik eğitimi gördükten sonra İngiltere'ye giderek öğrenimini Cambridge Üniversitesi'nde sürdürmüştür. Bu üniversitenin matematik, fizik ve Doğu dilleri bölümlerinden mezun olmuştur. İnâyetullah'ın Avrupa bilim ve felsefesinden geniş ölçüde etkilendiği, İslâmî birçok konuyu sübjektif yorumlarla temellendirmeye çalıştığı, hadis rivayetini boş ve zararlı bir meşgale olarak değerlendirdiği görülmektedir. Bu yüzden bir kısım Hint ulemâsı tarafından şiddetle eleştirilmiş ve küfürle itham edilmiştir Kurtuluş, "İnâyetullah Han", *DİA* (İstanbul: TDV, 2000), 22/267.

<sup>189</sup> Haksâr Hareketi, Hindistanda İnâyetullah Han tarafından kurulan dinî, İctimâî ve siyasî harekettir. Kurucusu ve ilkeleri için bkz. Kurtuluş, "İnâyetullah Han", 22/267; Birişik, *Hind Altktası*, 178.

<sup>190</sup> Birişik, *Hind Altktası*, 291.

<sup>191</sup> Birişik, *Hind Altktası*, 288.

Hafız Muhammed Eslem Çerapçûrî (ö.1955) ve Ğulam Ahmed Perviz (ö.1985) üstlenmiştir.<sup>192</sup>

Ekol, çalışmalarında ana kaynak olarak sadece Kur'an'ı kullanmış, Kur'an ve tefsir sahasında pek çok çalışma ortaya koymuştur. Kur'âniyyûn düşüncesi ve hareketi eğitimli kesim üzerinde etkili olmuştur, halk onlara fazla itibar etmemiştir.<sup>193</sup> Bunun temel sebebi olarak, toplum üzerinde etkili olan imam, pîr, mevlânâ, şeyh gibi isimlerle anılan şahsiyetlerin yeni yapılanmada yer almaması yani hiyerarşinin reddedilmesi ve konulara daha entelektüel bir şekilde yaklaşılması sayılabilir.<sup>194</sup>

Ehl-i Kur'an, başvurulması gereken tek kaynak olarak Kur'an'ı kabul etmeye yönelten şeylerden biri de, Ehl-i hadis ekolünün vahiy ve sünnet anlayışı olmuştur. Ehl-i hadis'in nassların zâhirine sarılan bir yapıda olması, yorumlamaksızın hadisle ameli öne çıkarması, Ehl-i Kur'an'ın görüşlerine taraftar toplamasını sağlamıştır. Denilebilir ki, Ehl-i hadis'in, hadislere bakış açısındaki ifrat sebebiyle, Ehl-i Kur'an Hz. Peygamber (s.a.s.)'i büyük ölçüde saf dışı bırakan serbestçiliğiyle tefrit derecesine varmıştır.<sup>195</sup>

Kur'âniyyûn içerisinde ibadetler hususunda da farklı değerlendirme ve uygulamalar vardır. Özellikle Çekrâlevî'den sonra namaz vakitleri, rek'at sayısı, kılınış âdâb ve erkânı ile diğer bazı konularda değişiklikler yapılmıştır. Çekrâlevî günde beş vakit namazdan söz ederken, Ahmedüddin sadece iki vakit namazın farz olduğunu ileri sürmüştür. Cenaze ve Bayram namazlarını -Kurân'a dayanmadığı için-kılma zorunluluğu olmadığını kabul etmektedirler. Yine zekât konusundaki anlayışlarının da farklılık arz ettiği görülmektedir.<sup>196</sup>

Hind alt kıtası alimleri, Kur'âniyyûn hareketine karşı tepkisiz kalmamış, oluşuma reddiye niteliği taşıyan pek çok sayıda kitap, risale ve makâle kaleme alınmıştır. Özellikle Ehl-i hadis ile karşılıklı gerçekleştirdikleri reddiye yazıları oldukça geniş bir literatür oluşturmaktadır. Ehl-i hadis ekolünden İlahi Bahş'ın "*el-Kurâniyyûn ve Şubuhatuhum Havle's-Sünne*" adlı eseri bu konu ile ilgili önemli çalışmalardan biridir.<sup>197</sup> Yine

<sup>192</sup> Düzenli, "Hadise Yönelik Rasyonalist Yaklaşımlar-Ehl-i Kur'an Örneği", 113.

<sup>193</sup> Birışık, *Hind Altıktası*, 178.

<sup>194</sup> Birışık, "Kur'aniyyûn", 26/428.

<sup>195</sup> Mertoğlu, *Abdu'l-Hayy Leknevî'nin Hayatı ve Hadis Anlayışı*, 19.

<sup>196</sup> Birışık, "Kur'aniyyûn", 26/428.

<sup>197</sup> Abdülhamit Birışık'ın Hind Altıktası Düşünce ve Tefsir Ekolleri adlı kitabının üçüncü bölümü ekolün tanıtımına ve ekole mensup ilim adamları tarafından yazılan tefsirlere ayrılmıştır. Eser hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Birışık, *Hind Altıktası*, 317; 413.



Mevdûdî'nin “*Sünnet kî Â'inî Haysiyyet*”<sup>198</sup> adlı eseri bu konuda yapılmış bir başka önemli çalışmadır.<sup>199</sup>

#### 1.1.3.1.4. Aligarh Ekolü

Aligarh Ekolü'nün kurucusu İngilizlerle yakın ilişkileri ile bilinen Seyyid Ahmed Han'dır (ö. 1315/1898).<sup>200</sup> 1869 yılında İngiltere'ye giden Seyyid Ahmed Han, oradaki yüksek seviyedeki eğitim sisteminden çok etkilenmiş ve İngiltere'den geriye döndüğünde Müslümanların eğitim alanındaki eksikliklerini gidermek için bir dernek kurmuştur.<sup>201</sup> Aligarh Koleji olarak bilinen eğitim kurumu, bu derneğin kararı ile Aligarh'ta, 24 Mayıs 1875'te Muhammedân Medrese-i Aligarh (Muhammedan Anglo-Oriental College) ismi ile kurulmuştur. 1877'de Muhammedan Oriental College (Muhammedî Şarkiyat Koleji)'nin temeli atılmıştır. Bu kolej 1920'de Aligarh Üniversitesi ismini almıştır.<sup>202</sup>

Seyyid Ahmed Han 1870 yılında Hindistan'a döndüğünde yazılarıyla Müslümanları, Batı kültürüne ve İngiliz Hükümetine ısındırmaya çalışmıştır. Onun İngiliz Hükümetine ve İngilizlere verdiği destek memnuniyetle karşılanmış ve kendisine “sir” ve “Knight Commander of the Star of India” (Hint yıldızı nişanının şövalye kumandanı) unvanı verilmiştir. Seyyid Ahmed Han 1889'da Edinburg Üniversitesi tarafından fahrî doktor unvanıyla taltif edilmiştir.<sup>203</sup>

1878 yılında İngilizce ve Doğu Bilimleri olmak üzere iki bölüm olarak açılan okul geleneksel müslümanlardan tepki almamak için programına İslamî unsurlar da eklemiştir. Sünnî ve Şîî öğrencilerin ders aldığı kurumda eğitim dili İngilizce, dinî ilimler Arapça olarak okutulmuştur.<sup>204</sup>

Okulda, bilimsel ve teolojik çalışmalar arasında denge kurmak arzu edildiğinden, bu dengeyi sağlamak için geleneksel İslamcılardan da destek alınmıştır. Bu doğrultuda kolejde dinî eğitim Aligarh hareketine ve koleje muhalif olan Diyûbend hocaları tarafından

<sup>198</sup> Mevdûdî'nin Tercümânü'l-*Qur'ân*'da Dr. Abdülvedûd adlı bir şahısla sünnet ve hadis inkârcılığı konusunda yaptığı tartışmaların kitap haline getirilmiş şeklidir. N. Ahmed Asrar tarafından Sünnetin Anayasal Niteliği, Durmuş Bulgur ve Halid Zaferullah Daudi tarafından Sünnetin Anayasal Konumu başlığıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Anis Ahmed, “Mevdûdî”, *DİA* (İstanbul: TDV, 1994), 29/432-437.

<sup>199</sup> Birışık, “Kur'aniyyûn”, 26/428.

<sup>200</sup> Aligarh, Hindistan'ın Uttar Pradeş eyaletinde İslâm Üniversitesi ile meşhur tarihî bir şehirdir. Şehir hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Halit Eren, “Aligarh”, *DİA* (İstanbul: TDV, 1994), 2/460.

<sup>201</sup> Yücel, *Hadis Tarihi*, 222.

<sup>202</sup> Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 297.

<sup>203</sup> Yücel, *Hadis Tarihi*, 222; Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 297; Mustafa Öz, “Ahmed Han, Seyyid”, *DİA* (İstanbul: TDV, 1994), 2/73.

<sup>204</sup> Şaban Ali Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1997), 146.

verilmiştir.<sup>205</sup> Kuruluşunda İngilizlerin maddî ve manevî katkısı olan kolejin, eğitim kadrosunu meşhur müsteşrikler oluşturuyordu. Kurum bu yüzden Mevlânâ Şiblî (ö. 1332/1914), Muhammed Ebu'l-Kelâm Âzâd (ö. 1377/1958) gibi âlimler tarafından eleştirilmiştir.<sup>206</sup>

Aligarh hareketinin hadis görüşü olarak Seyyid Ahmed Han tarafından ortaya koyulan görüşler sayılabilir. Ona göre Hz. Muhammed'e iki türlü vahiy inmekteydi; Birinci görüşe göre ona lafızlar inmekteydi, buna *vahy-i metlüv* veya *Kur'an* veya *Word of God (Allah'ın Sözü)* denilmektedir, ikincisine göre ise Hz. Muhammed'e anlam vahyoluyordu. O bunu kendi sözleriyle beyan ediyordu ve buna da *vahy-i gayri metlüv* ya da *hadis* deniliyordu.<sup>207</sup> Bu ikinci görüşe göre hadisler, günümüze sözlü silsile ile geldiğinden zamanla pek çok asılsız şey rivayetlere karışmıştır.<sup>208</sup>

Daudî, Seyyid Ahmed Han'ın hadisler hakkında bu ve bunun gibi pek çok görüşünü, kendi makale ve dergilerinde ortaya koyduğunu, bunun neticesinde halk nezdinde hadis kitapları ile ilgili şüphe uyandırıldığını, rivayetlere itibarı azaltarak, dirayet adı altında akılcılığın değil nefsi hoş tutmanın yolunun açıldığını belirtmektedir.<sup>209</sup>

#### 1.1.3.1.5. Nedvetü'l-Ulemâ

1894 yılında Hindistan'da kurulan ulemâ cemiyetinin ismidir. Diyûbend Dârululûm'unun yalnızca klasik eğitim vermesi, Aligarh Koleji'nin Batı tarzında modern ilimler okutması, uzun vadede farklı dünya görüşlerine sahip nesillerin yetişmesine sebep olacağı endişesini oluşturmuştur. Bu duruma engel olmak amacıyla, klasik ve modern ilimleri birlikte veren bir eğitim kurumunun kurulması gündeme gelmiştir. Başta Şia, Ehl-i hadis, Diyûbend ve Aligarh hareketine mensup âlimler olmak üzere, çok farklı fikir ve gruptan ulema bir araya gelerek 1892 yılında Kanpûr'daki Feyz-i Âm Medresesi'nde bir toplantı düzenlemiştir. 1898'de merkezini Kanpûr'dan Leknev'e taşıyan Nedvetü'l-ulemâ, İslâmî eğitimle ilgili tasarılarını gerçekleştirmek amacıyla 2 Kasım 1898 tarihinde *Dârü'l-ulûm-i Nedvetü'l-Ulemâ*'yı öğretime açmıştır.<sup>210</sup>

<sup>205</sup> Mertoğlu, *Abdu'l-Hayy Leknevî'nin Hayatı ve Hadis Anlayışı*, 24.

<sup>206</sup> Eren, "Aligarh", 2/460.

<sup>207</sup> Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 298.

<sup>208</sup> Ekolün hadis anlayışları ve hadis hakkındaki görüşleri için bkz. Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 298-300.

<sup>209</sup> Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 300.

<sup>210</sup> Bkz. Azmi Özcan, "Nedvetü'l-Ulemâ", *DİA* (İstanbul: TDV, 1994), 32/514; Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 303.

Nedve'nin amaçları arasında dinî eğitimi, günümüz ihtiyaçlarına uygun hale getirmek, dinî ve dünyevî her iki ilmin eğitim ve uygulamasını aynı anda gerçekleştirmek, modern tenkit ve araştırma metodlarını yaygınlaştırmak, muhtelif âlim ve gruplar arasındaki düşmanlığı ortadan kaldırmak ve Batı medeniyetine İslâm'ın fikir ve prensipleriyle yaklaşmak gibi hususlar yer almaktadır.<sup>211</sup>

Dâru'lulûm Nedvetü'l-Ulemâ, Mevlevî Seyyid Muhammed Ali Mungerî Kanpurî başkanlığında, Leknev'de kurulmuştur. Daha sonra Halîlürrahman Sehârenpûrî (ö. 1345/1927), Abdülhayy el-Hasenî (ö. 1341/1923), Ebü'l-Hasen en-Nedvî (ö. 1419/1999) gibi âlimler bu görevi yürütmüştür. Şiblî Nu'mânî (ö. 1332/1914) de 1894'teki toplantıya katılmış, Dâru'l-ulûm'da İlmî İşler Sorumlusu olarak görev yapmıştır.<sup>212</sup>

Nedevîler, kişisel ve ahlakî hareketlerde örnek bir görüntü sergilemiş, Müslüman gruplar arasındaki nefret ve düşmanlığı azaltmada etkili çalışmalar ortaya koymuşlardır. Mezhebî taassuptan uzak bu tavırları ve verdikleri eğitim sayesinde günden güne gelişmiş ve bölgede belirgin bir yer edinmiştir.<sup>213</sup>

#### 1.1.3.1.6. Kadıyânîlik (Ahmedîlik)

Mirzâ Ğulam Ahmed (1840-1908)<sup>214</sup> tarafından kurulan bu fırka, önce kurucusunun ismine nisbetle Mirzâiyye, sonra da bulunduğu yerden dolayı Kadıyâniyye olarak anılmıştır. Ancak mezhep taraftarlarının 1900 yılında resmî kayıtlarda yayınladıkları belgede Hz. Peygamber'in ismine işaret etmek üzere Ahmediyye ismini kullanmış olmaları sebebiyle bu isimle de anılmaktadır. Bu tarihten itibaren hem kendileri hem Batılılar bu ismi kullanmışlardır. Müslüman âlimler ise bu ismin Mirzâ Ğulam Ahmed'in kendisine işaret etmek üzere kullanıldığını belirterek Kadıyâniyye'yi tercih etmişler ve fırka mezhepler tarihi literatüründe daha çok Kadıyânîlik ismi ile yer almıştır.<sup>215</sup>

Hint Müslümanlarının fikrî ve manevî açıdan Hindu ve Hristiyanlar tarafından baskı altında olduğu bir dönemde Ğulam Ahmed'in 1876 yılında gazetelerde Hindular ve Hristiyanlar aleyhine yazılar yazması, halk nezdinde itibarının artmasını sağlamıştır. Ğulam Ahmed, İslâmı savunmak maksadıyla yazdığı yazılarla bir taraftan Müslümanlar'ın

<sup>211</sup> Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 302.

<sup>212</sup> Özcan, "Nedvetü'l-Ulemâ", 32/514.

<sup>213</sup> Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 303.

<sup>214</sup> Mirza Ğulam Ahmed'in hayatı hakkında bilgi için bkz. Ethem Rûhi Fıĝlalı, "Kâdiyânîlik", *DİA* (İstanbul: TDV, 1994), 37/137; Muhammad Masharib Syed, *Pakistan'daki Diyûbendî Ve Barelvî Ekolleri Arasındaki Hadise Dayalı Tartışmalar* (İzmir/ Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2016), 19.

<sup>215</sup> Ethem Rûhi Fıĝlalı, *Kadıyânîlik* (İzmir/ Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1986), 41.

sempatisini kazanırken, diğer taraftan İslâm ile bağdaşmayan bazı düşüncelerini yazılarına karıştırmıştır.<sup>216</sup>

İslamî ilimlerde kendisini yetiştiren Ğulam Ahmed, hayatının bazı dönemlerinde inzivaya çekilmiştir. Bu sırada vahiy dediği bazı sesler duyduğunu iddia etmiş ve etrafına taraftar toplamıştır. Hindistan'ın Pencap bölgesinde, 1885'ten itibaren kendisini sırasıyla 14. Hicri yüzyılın müceddidi (1885), Hristiyanların ve Müslümanların beklediği mesîh ve mehdî (1891), "Allah'ın has ve seçilmiş bir kulu" manasında Müslümanlar için Hz. Muhammed'in yeniden tezahürü, Hristiyanlar için Hz. İsa'nın yeryüzündeki ruhu (1902) ve Hindular için Krişna Avatar olarak tanıtmıştır.<sup>217</sup>

Fırkanın görüşlerinden bazıları şöyledir; İtikâdî görüşleri büyük ölçüde Ehl-i Sünnet'in görüşleri istikametindedir. Dinin ana prensibi "Kelime-i Tevhid" sözünde toplanır. İctihad kapısı her zaman açıktır, nasih-mensuh sadece önceki kitaplar içindir. İbadet aç kalmak ya da bazı kelimeleri söylemek değildir anlayışı ile tasavvufî bir tavır sergileyerek, ibadetleri "Allah'ın huzurunda kaybolmaktır" şeklinde yorumlarlar. Kurban insanın nefsinin ve zorbalıkları kesmesidir. Zekât, Allah yolunda yürümeyi unutturacak derecede malı sevmemeyi öğretir. Hac ise insanın aşkla dolmasını ve diğer aşağı derecedeki ilgilerden uzaklaşmasını sağlar.<sup>218</sup>

Fırka, Kur'an'dan sonra başvurulacak ikinci kaynak olarak Sünneti kabul eder ancak onlara göre sünnet, Hz. Peygamber'in fiilî davranışlarıdır. Hadis ise Hz. Peygamberden yaklaşık 150 yıl sonra râvîler tarafından toplanmış olanlardır. Onun haricinde kaynaklarda kullanılan haberler, tahrifata uğramış, âhad ve zannîdir. Bu iddialardan yola çıkarak Ğulam Ahmet kendisinin, bu hata ve eksikliklerin tamamlayıcısı bir Peygamber olduğunu iddia eder.<sup>219</sup> Hadis hakkındaki bu görüşleri büyük tepki çekmiş, bu sebeple Hindistan'da "hatm-i nübüvvet"<sup>220</sup> ile ilgili eserler kaleme alınmıştır.<sup>221</sup>

<sup>216</sup> Fıĝlalı, "Kâdiyânîlik", 24/137.

<sup>217</sup> Mefkûre Nur Pakdemirli, "Hint Altkıtasında Dini Ekoller ve Din Eğitimi", *Ekev Akademi Dergisi* 62 (Bahar 2015), 448.

<sup>218</sup> Fıĝlalı, *Kadiyânîlik*, s.41.

<sup>219</sup> Mirza Ğulâm Ahmed'in hatm-i nübüvvet inancını benimsemediğini açıkça ortaya koyan müstakil bir eseri yoktur. Ancak bir kısmı kendi konuşmalarından oluşan Berâhîn-i Ahmediyye (I-IV, 'Amritsar 1880-1884; V, Kadiyân 1905), Tavzîh-i Merâm (Kadiyân 1891), el-Hutbetü'l-İlhâmiyye (Kadiyân 1319/1901), Tuĥfetü'n-Nedve (Kadiyân 1902) ve Hâkikatü'l-Vahy (Kadiyân 1907, 1934) adlı kitaplarında nübüvvetin bir şekilde devam ettiğini söylediği görülmekte, kendisinin nübüvvet iddia ve ilânlarına sıkça rastlanmaktadır. Metin Yurdagür, "Hatm-i Nübüvvet", *DİA* (İstanbul: TDV, 1994), 16/483.

<sup>220</sup> Hz. Muhammed'in gelişleyle nübüvvetin sona erdiğini ifade eden bir tabir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yurdagür, "Hatm-i Nübüvvet", 16/483.

<sup>221</sup> Mirza Ğulâm Ahmed'in ölümüyle Kadiyânîler'in hatm-i nübüvvet konusuna itirazları ortaya çıkmış ve sadece bu meseleyi ele alan eserler te'lif edilmiştir. İtiraz mahiyetinde yazılan eserler için bkz. Yurdagür, "Hatm-i Nübüvvet", 16/483.

Fırka siyasî olarak İngilizlere bağıllığını açıkça ifade etmiştir ve onları memnun edecek siyasî bir anlayışa sahiptir. İslam dininin yalnızca barış yönünü vurgulamışlar ve cihad anlayışını farklı yorumlayarak, İslam'da silahlı direnişin olmadığını savunmuşlardır. Bu sebeple Kadıyânîlik, İngilizler tarafından ilgiyle karşılanmış ve kendilerine geniş propaganda imkanı sağlanmıştır.<sup>222</sup>

Kâdiyânîler, “hatm-i nübüvvet”i inkâr etmeleri ve kendilerinden başka bütün grupları kafir ilan etmeleri gibi sapkın görüşleri sebebiyle 1974’te Pakistan Parlamentosu tarafından “İslâm dışı azınlık” olarak kabûl edilmiş, yayın ve propaganda faaliyeti kısıtlanmıştır.<sup>223</sup>

### 1.1.3.1.7. Firengi Mahal Dârululûm’u

Firengi Mahal Dârululûm’ü 1693 yılından itibaren Hindistan’ın Leknev şehrinde faaliyet gösteren dinî bir eğitim kurumudur. Daha önceleri burada Avrupalı (Frenk) tüccarlar oturduğu için okul bu ismi almıştır. Şiblî en-Numanî tarafından “Hindistan’ın Cambridge’i” olarak nitelendirilen Firengi Mahal, XVIII ve XIX. yüzyılda Hindistan’daki en büyük İslamî eğitim merkezlerindedir. Bununla birlikte bilinen manada teşkilatlı bir eğitim kurumu halini alması ancak XX. yüzyılın başlarında mümkün olmuştur.<sup>224</sup>

İlme ve ulemâyâ büyük değer veren Bâbürlü hükümdarı Evrengzib, burayı Molla Nizâmeddin (ö.1161/1748)’in ailesine tahsis etmiş ve iki yüz elli yıl kadar, bu aileye mensup ilim adamları verdikleri derslerle medresenin ilmî faaliyetini sürdürmüşlerdir. Fıkıh ve Mantık ilimlerine ağırlık vermesiyle, diğer medrese ve ekollerden ayrılır. Bu ekolün en önemli temsilcileri arasında Abdülhayy el-Leknevî ve Mevlânâ Abdülbârî sayılabilir.<sup>225</sup>

Mevlânâ Abdülbârî, 1905 yılında inşa ettiği Medrese Âliye Nizâmiyye (Medresetü’n-Nizâmiyye) ismindeki kurum ile Firengî Mahal’in eğitim anlayışını bir sisteme oturtmuş ve kurumsallaşmasını sağlamıştır. Bu şekilde yaklaşık yarım asır hizmet verdikten sonra XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, 1947 yılında Hindistan ve Pakistan’ın ayrılması ve dinî eğitim anlayışının değişmesi, medresenin eski canlılığını yitirmesine neden olmuştur. Bu medrese 1980’li yıllarda maddî sıkıntılar yüzünden kapanmıştır.<sup>226</sup>

<sup>222</sup> Ethem Rûhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri* (İstanbul: Şato Yayınları, 2001), 234.

<sup>223</sup> Fığlalı, “Kâdiyânîlik”, 14/137.

<sup>224</sup> Özcan, “Firengi Mahal”, 13/132.

<sup>225</sup> Özcan, “Firengi Mahal”, 13/132.

<sup>226</sup> Özcan, “Firengi Mahal”, 13/132.

Hindistan'ın bağımsızlığı sürecinde, aktif rol oynayan Firengi Mahal mensubu âlimler, siyasetle ilgilenmeyi de ihmal etmemişlerdir. Medrese, bilimsel çalışmaların yanında tasavvufî hayata da değer vermiştir.

#### 1.1.3.1.8. Mezâhiru Ulûm Medresesi

Bu eğitim kurumu, Diyûbend Dârululûmu'na bağlı olarak Hindistan'ın pek çok bölgesinde açılan medreselerden biridir. 1866 yılında Şeyh Saadet Ali es-Sehârenpûrî tarafında Sehârenpûr şehrinde kurulan medrese 1896 yılında önemli bir gelişme göstermiş ve daha önce *Medrese-i Sehârenpûr* olan ismi *Mezâhiru Ulûm Medresesi* olarak değiştirilmiştir.<sup>227</sup>

Bu medrese, ilmî anlamda oldukça önemli yere sahip olan pek çok Kütüb-i Sitte şârihini yetiştirmiştir. Bunlar arasında *Bezli'l-Mechûd Şerhu Süneni Ebî Dâvud* müellifi Şeyh Halil Ahmed Sehâranpûrî (ö. 1927) ve *Evcezü'l-Mesâlik ilâ Muvaṭṭa' Mâlik* müellifi Zekeriya el-Kandehlevî (ö. 1982) sayılabilir. Bu medrese, hoca ve talebelerinin ihlas, kanaat ve din ve diyanetindeki ciddiyetleriyle de öne çıkmıştır.<sup>228</sup> Hind alt kıtasındaki ictimâî ve ilmî ortama ışık tutmaya çalıştığımız bu kısımda üzerinde durmamız gereken en önem ekol, Azîmâbâdî'nin de görüşlerini benimsediği Ehl-i hadistir. Azîmâbâdî'nin ilmî yaklaşımlarının anlaşılması gayesiyle çalışmamızın bu kısmında, Hindistan'da yaygın olan Ehl-i hadis anlayışına, Ehl-i hadisin tarihi sürecine ve temel prensiplerine yer vereceğiz.

#### 1.1.4. Ehl-i Hadis

Azîmâbâdî, Hindistan bölgesinde ortaya çıkan tüm bu fikrî ve ilmî hareketlilik içerisinde Ehl-i hadis ekolünü benimsemiş ve önde gelen temsilcilerinden olmuştur. Bu ekolün en önemli özelliği, İslam'ın klasik değerlerine öncelik vermesi ve hayatın her sahasında hadisle amel edilmesi gerektiğini savunmasıdır. Çalışmamızın bu kısmında Azîmâbâdî'nin hadis anlayışını kavrayabilmek gayesi ile Ehl-i hadis kavramı ve Ehl-i hadisin ortaya çıkışı hakkında genel bilgilere yer verilecek, ardından Hind bölgesinde etkili olan Ehl-i hadis ekolü ve Ehl-i hadisin prensipleri incelenecektir.

<sup>227</sup> Birışık, *Hind Altkıtası*, 12.

<sup>228</sup> Veliyyüddîn Nedvî, *el-İmam Abdülhayy Leknevî Allâmetü'l-Hind ve İmâmü'l-Muhaddisîn ve'l-Fukahâ* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1995), 40.

### 1.1.4.1. Ehl-i Hadisin Ortaya Çıkışı

Ehl-i hadisin ortaya çıkışı ile ilgili yapılan değerlendirmelerin pek çoğu bu anlayışın oluşumunun sahabe dönemine dayandığını ortaya koymaktadır. Sahabe zamanında kullanılmaya başlanılan *ehlü'l-hadis*, *ashâbü'l-hadîs* ve *sâhibü'l-hadîs* gibi tabirler, hadis öğrenim ve öğretimiyle uğraşan, râvîlerin durumlarını bilen ve hadisi ilgilendiren bütün konularda söz sahibi olan kimseler anlamına gelmekteydi. Bu ifadeler zamanla “hadise göre amel etmeye çalışan kimse” anlamını da kazanmaya başlamıştır. Ehl-i hadîsin en belirgin özelliği, hadisleri mümkün olduğu kadar yoruma tâbi tutmadan ve kıyasa başvurmadan uygulamak, aklî-edebî ilimlerden ziyade naklî ilimlerle ilgilenmektir.<sup>229</sup>

Hadisleri anlamada ve hüküm çıkarmada Ehl-i rey ve Ehl-i hadis olarak ifade edilen bu iki yaklaşım, Hz. Peygamber hayatta iken hadislerinin sübûtunu tespitte gayret göstermişlerdir. Ancak Rasûlullah'ın vefatından sonra Ehl-i rey olarak isimlendirilen eğilim, hadislerin mana ve maksadına, Ehl-i hadis eğilimi ise hadislerin lafızlarına yoğunlaşmıştır. Bunun en tipik örneği Benî Kureyza olayında (h. 5/m. 627) yaşanmıştır. Hz. Peygamber, Hendek gazvesinden sonra sahâbeyi Benî Kureyza'ya göndermiş ve onlara “Benî Kureyza yurduna varmadan ikindiye kılmayın” buyurmuştur. Ancak yola koyulan ashâbdan bazıları vaktin çıkmakta olduğunu görünce Rasûlullah'ın maksadı “hızlı hareket etmektir” diyerek yolda namazı kılmış, bazıları ise zahire bağlı kalarak Benî Kureyza yurduna varınca namazlarını geciktirerek kılmıştır. Bu durum daha sonra Hz. Peygamber'e intikal ettirildiğinde o hiç bir grubu da kınamamıştır.<sup>230</sup> Bu olayda ashâbın ikiye ayrıldığı görülmektedir. Bir grup Hz. Peygamber'in sözünün maksadını dikkate alarak hareket etmiş, diğer bir grup ise emrin zahirine bağlı kalmıştır. Bu iki anlayış şekli daha sonra Ehl-i rey ve Ehl-i hadis ekollerine dönüşmüştür.<sup>231</sup> Hz. Peygamber'in vefatından sonra da ashâbın bazıları bildiği veya duyduğu hadisleri anlamada lafzî yaklaşımı devam ettirmiş, bazıları ise hadislerin mâna ve maksatlarına vâkıf olmaya çalışmıştır. Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Ali ve Hz. Aişe gibi sahâbiler karşılaştıkları problemleri Kur'an ve sünnetten hareketle yaşadıkları dönemin şartlarını göz önünde bulundurarak çözmeye çalışmıştır. Buna karşın en çok hadis rivâyet eden sahabî olan Ebû Hureyre ve İbn Ömer'de lafzî yaklaşımın izlerini görmek

<sup>229</sup> Aydınlı, “Ehl-i hadis”, 10/507-508.

<sup>230</sup> Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemâm es-San'ânî (ö. 211/817) Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, thk. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403), 5/369-370; Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (256/870) Buhârî, *el-Câmiu'l-Müstedü's-Sahîhu'l-Muhtasar*, thk. Muhammed Zühayr Nâsır en-Nâsır (Dârü Tavku'n-Necât, 1422), "Cum'a", 44.

<sup>231</sup> Mehmet Özşenel, *Sünnet Ve Hadisi Değerlendirme Ve Anlamada Ehl'i Rey-Ehl-i hadis Yaklaşımları Ve Imam Şeybani* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora, 1999), 70-71.

mümkündür.<sup>232</sup> İbn Ömer bir konuda hüküm verirken Kur'an ve sünnet dışında fetvâ vermenin helâke sebep olacağını beyan etmiştir.<sup>233</sup> İbn Ömer'in bu bakış açısı, meseleye ne kadar ehemmiyet verdiğini ortaya koymaktadır.

Sahabe döneminde Ebû Saîd el-Hudrî'nin hadis öğrenmeye çalışan gençlere, “*Siz bizim halefimiz ve bizden sonraki ehl-i hadissiniz*”<sup>234</sup> sözleri Ehl-i hadis kavramının sahabe döneminde kullanılmaya başlanıldığına işaret etmektedir. Ancak bazı hadis âlimleri Ehl-i hadis kavramının hicrî II. yüzyılda ortaya çıktığı kanaatindedir.<sup>235</sup>

Zamanla İslam coğrafyasının genişlemesi ve farklı toplulukların Müslüman olması ile birlikte, toplumda farklı problemler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu problemler karşısında İslam ümmetini disipline etmede “İlk ataların sünnetini takib etme” yöntemine başvurulmuştur. Özellikle Ömer İbnü'l-Abdülazîz devrinde bu fikir devlet politikası haline gelmiş ve “Rasûlullah ve onun ardından gelen yöneticiler sünnet koymuştur. Onlara uymak Allah'ın kitabını tasdik etmek ve Allah'a itaati tamamlamaktır.” sözleri ile sahâbe ve tâbiin neslinin uygulama ve fikirlerinin takip edilmesi gereken birer dinî delil olduğunu ifade etmiştir. Selefin uygulamalarının dinî bir otorite olduğunun kabulü, rivayete dayalı bir din anlayışını beraberinde getirmiştir.<sup>236</sup> Ehl-i hadis anlayışı, Mekke'de Atâ b. Ebî Rabâh (ö. 115/733), Medine'de Zührî (ö. 124/742), Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713), Mısır'da Mekhûl (ö.112/730), Yemen'de Vehb b. Münebbih (ö.110/728) gibi âlimler tarafından başlatılmış, daha sonra Medine'de Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Mısır'da Leys b. Sa'd (ö. 175/791), Şam'da Evzât (ö. 157/773), Kûfe'de Süfyân es-Sevrî (ö. 161/777), Basra'da Şu'be (ö.160/776) gibi âlimlerle daha yaygın bir hale gelmiştir.<sup>237</sup> Ehl-i hadisin en önemli temsilcilerinden birisi olan İmam-ı Şâfiî gibi ilk iki asırdaki bu âlimler de hadisleri anlamada akıl ve re'yi tamamen devre dışı bırakmamışlar, hadislerle birlikte ihtiyaç durumunda re'ye de başvurmuşlardır. Aynı şekilde Ehl-i re'y de hadisten bağımsız hüküm vermemiştir. Ancak İmam Şâfiî sonrasında Ehl-i hadis ile Ehl-i re'y arasındaki çatışma şiddetlenmiştir.<sup>238</sup> Hicrî

<sup>232</sup> Özşenel, *Ehl-i Rey-Ehl-i hadis Yaklaşımları*, 72; Serdar Murat Gürses, *Hanefti-Selefi Hadis Şerh Geleneği Açısından Keşmirî'nin el-Arfü's-Şezî ve Mübârekpûrî'nin Tuhfetü'l-Ahvezî İsimli Eserlerinin Karşılaştırması* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Doktora, 2018), 20.

<sup>233</sup> Yücel, *Hadis Tarihi*, 51.

<sup>234</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali (ö. 463/1071) Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefü Ashâbi'l-Hadîs*, thk. M. Said Hatiboğlu (Ankara: DİB, 1991), 21; Aydın, “Ehl-i hadis”, 10/10/507.t

<sup>235</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. M. Zeki İşçan, *Selefilik* (İstanbul: Kitap Yayınevi, ts.), 121.

<sup>236</sup> M. Zeki İşçan, “Ehl-i Sünnette Dîni bir Otorite Olarak Selef Fikrinin Ortaya Çıkışı”, *Ekev Akademi Dergisi* 9 (Erzurum 2005), 11-16.

<sup>237</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* (Ankara: Kitâbiyât Yayınlar, 2002), 44-53.

<sup>238</sup> Gürses, *Hanefti-Selefi Hadis Şerh Geleneği*, 24.



III. asır ve sonrasında Ehl-i hadis, Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî ve Zâhirîlerde farklı düzeylerde varlığını devam ettirmiştir.<sup>239</sup>

Ehl-i hadisin mezhep olarak kabul edilip edilmeyeceği meselesi de ilmî çevrelerce tartışılan konulardan birisi olmuştur. Zâhid Kevserî, Ehl-i hadîsin bir mezhep olarak kabul edilmemesi gerektiği kanaatindedir. Hayri Kırbaşoğlu ise Yahya b. Main (ö. 233/848), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), İbn Kuteybe (ö. 276/889), İbn Huzyeme (ö. 311/924) gibi hadis âlimlerinin Ehl-i hadis hakkında mezhep ifadesini kullanmaları sebebiyle ve akaid alanında faaliyette bulmalarından dolayı mezhep adını almaya uygun bir derinlikte ve değerde oldukları görüşündedir.<sup>240</sup>

Özetle diyebiliriz ki, Ehl-i hadis terimi başlangıçta “hadis rivayeti ile meşgul olan kimse” anlamında kullanılırken zamanla “hadise göre amel etmeye çalışan kimse” anlamını kazanmaya başlamıştır. Ehl-i hadîsin önde gelen temsilcilerinden Ahmed b. Hanbel, Sâhibü'l-hadîsi “*hadisle amel eden kimse*” diye tarif ederek, Ehl-i sünnetin belli bir kısmına hasretmiştir.<sup>241</sup> Ahmed b. Hanbel fıkıh kitaplarında re'y ve ictihada yer verilmesini bid'at olarak kabul etmiş, gelenekçi bir tavır sergileyerek fıkıh kitaplarında yalnızca rivayetlerin yer alması gerektiğini savunmuştur. Bu sebeple hicrî üçüncü asırda sadece rivayetlerden müteşekkil hadis metinleri yaygınlık kazanmıştır.<sup>242</sup> Bu bağlamda hicrî üçüncü asırda kaleme alınan pek çok müstakil eserle karşılaşmaktayız. Aynı şekilde genel nitelikli hadis kitaplarının içerisinde de özel bölümler ayrılarak sünnet ve hadis savunusu yapıldığı görülmektedir.<sup>243</sup>

Sahabe döneminde teşekkül etmeye başladığını söyleyebileceğimiz Ehl-i hadisin Hind Alt kıtasında ortaya çıkışının, geçirdiği tarihî süreçlerin ve 'Avnü'l-Ma'bûd'un telif edildiği dönemdeki durumunun bilinmesi çalışmamız açısından önem arz etmektedir. Bu bağlamda Hindistan Ehl-i Hadis ekolü genel hatları ile tanıtılmaya çalışılacaktır.

<sup>239</sup> Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 56.

<sup>240</sup> Mansur Koçinkağ, *Rey ve Hadis Fıkıh Düşüncesinde İlk Yöntemsel Ayrışmanın Edebî Kaynaklarına Dâir Bir Analiz* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2017), 236.

<sup>241</sup> Aydın, “Ehl-i hadis”, 10/507.

<sup>242</sup> Mihne olayları sonra Ehl-i hadis anlayışı için bkz. Koçinkağ, “Erken Dönem Fıkıh Düşüncesinde Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadis Ayrımı”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2017), 61.

<sup>243</sup> İsak Emin Aktepe, “Ehl-i hadis'in Sünnet ve Hadis Müdafaalarındaki Üslup Sorunu”, *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* ÖS-1 (2015), 112.

### 1.1.4.2. Hind Alt Kıtasında Ehl-i Hadis Ekolü

“Ehl-i hadis” teriminin kullanılması, ilk hicrî asıra kadar dayanmaktadır. Ancak XIX. yüzyılda, belirgin özelliği fıkıh mezheplerinin taklidini reddetmek ve hadisle ameli ön plana çıkarmak olan yeni bir cemaatin adı olmuştur.<sup>244</sup>

Şah Veliyyullah (ö. 1176/1762), Hind bölgesinde Bâbürlü Devletinin zayıflamaya başladığı XVIII. yüzyılda hadis merkezli ihya hareketi ile bölgedeki Müslümanların siyasî ve kültürel geleceği bakımından bir dönüm noktası konumundadır.<sup>245</sup> Şah Veliyyullah ile Hind bölgesinin tarihinde adeta yeni bir sayfa açılmıştır. Hind bölgesinde hadis faaliyetlerinde ilk akla gelen isimlerden birisi olan Şah Veliyyullah, Sâğânî (ö. 650/1252), Ali el-Muttakî (ö. 975/0567) ve Abdülhak Dihlevî (ö.1052/1642)’den sonra bölgenin yetiştirdiği dördüncü büyük isimdir. Hayatlarını hadis ilminin yayılmasına vakfeden Şah Veliyyullah ve oğulları, Abdülhak Dihlevî’nin hadis ihyâ faaliyetini sürdürmüşler ve daha geniş bir çerçeveye oturtmuşlardır.<sup>246</sup>

Şah Veliyyullah bölgede var olan taklid ve durgunluk ortamında fikir özgürlüğü ve hadisle amel hareketini başlatmıştır. Abdülhak Dihlevî gibi Şah Veliyyullah da, Hicaz’da hadis tahsili almış, Delhi’de hadis eğitim ve öğretimi görmüş, Farsça eserler yazmış ve var olan önemli hadis kitaplarını Farsça’ya tercüme ederek toplumun hadis kaynaklarından istifadesini sağlamıştır.<sup>247</sup> Abdülhak Dihlevî Hanefî mezhebini esas almasına rağmen Şah Veliyyullah, herhangi bir mezhebî bağlılık göstermeden Ehl-i Sünnet (dört mezhep) görüşünde olduğunu belirtmiştir. Abdülhak kendisine temel kitap olarak *Mişkât*’ı seçerken<sup>248</sup>, Şah Veliyyullah İmam Malik’in *Muvatta*’ını esas almış, *Muvatta*’ zemininde Hanefî ve Şâfiî mezheplerini cem etme yoluna gitmiştir. Her ikisi de fıkıhla hadisi bir arada tadrîs ederek, iki ilmi cem etme metodunu benimsemiştir.<sup>249</sup>

İhyâ düşüncesini Şah Veliyyullah fıkıh, kelâm ve tasavvuf olmak üzere üç ana ilim çerçevesinde ifade etmiştir. Hadislerdeki sırları ortaya çıkarmaya yönelik olarak

<sup>244</sup> Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 251.

<sup>245</sup> Özşenel, *Pakistan’da Hadis Çalışmaları*, 21.

<sup>246</sup> Özşenel, *Pakistan’da Hadis Çalışmaları*, 81-82.

<sup>247</sup> İmam Malik’in *Muvatta*’ını Sahihayn’ın önüne geçirmiş ve biri Arapça (*Müsevvâ*), diğeri Farsça (*Muşaffâ*) olmak üzere iki şerh yazmıştır. Kettânî, *Hadis Literatürü*, 8; Özşenel, *Pakistan’da Hadis Çalışmaları*, 85.

<sup>248</sup> Abdülhak Dihlevî, Beğavî’nin *Mesâbilü’s-Sünne* veya *Miškâtü’l-Mesâbil*’ini derslerinde okutmuş ve *Miškât*’e özel bir önem vermiştir. Eser üzerine biri halk için, diğeri ulemânın ihtiyalarını dikkate alarak farsça ve Arapça iki şerh hazırlamıştır. Şâfiîlik rengi ağır basan *Miškât*’a şerh yazmak sûretiyle esere Hanefî bir renk vermiştir. Özşenel, *Pakistan’da Hadis Çalışmaları*, 71-72.

<sup>249</sup> Özşenel, *Pakistan’da Hadis Çalışmaları*, 82.

*Huccetullahü'l-Bâliğa* adlı eserini kaleme almıştır.<sup>250</sup> O, bu sahadaki faaliyetini, amellerin sünnete uygun hale getirilmesi ve mezhepler arasındaki ihtilafların ortadan kaldırılmasına yönelik çalışma olarak tanımlamıştır. Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin birikimini ilmî çalışmalarının merkezine alan Şah Veliyyullah, fıkıh sahasındaki ihyâ faaliyetini bu iki mezhebi tek bir mezhep haline getirmek olarak belirlemiştir.<sup>251</sup>

Hindistan bölgesinin en etkili hadis âlimlerinden Ahbülhak Dihlevî, sünneti ihya yolunda daha çok tedarik/egitim faaliyetine öncelik verirken Şeyh Ahmed Sirhindî ise irşad faaliyetlerine önem vermiştir. Şah Veliyyullah ise bölgenin bu iki önemli şahsiyetinin tebliğ yöntemlerini şahsında birleştirmeye çalışmış, hem tedarik hem irşad faaliyetlerinde bulunmuştur. Şahsî kabiliyeti, siyasî ve felsefî boyutları olan dinamik karakteri neticesinde Hind Yarımadası'nda hadis ilmini kalıcı bir şekilde yayma onuru Şah Veliyyullah'a nasib olmuştur.<sup>252</sup>

XIX. yüzyılın sonunda Hindistan ve Pakistan'da klasik Ehl-i hadis anlayışını devam ettirmek isteyen yeni bir Ehl-i hadis anlayışı ortaya çıkmıştır. Şah Veliyyullah'ın fikirleri etrafında oluşan yeni Ehl-i hadis ekolünün kurucusu Seyyid Nezîr Hüseyin (ö.1319/1902) olmuştur.<sup>253</sup> Sıddîk Hasan Han<sup>254</sup>, Nezîr Hüseyin'den sonra bu cemaatin teşekkülünde önemli katkısı bulunan ikinci isim sayılmaktadır.<sup>255</sup> Tevhid ilkesine vurgu yapmak, itikâdî ve fikhî mezheplerin taklidini reddetmek, Kur'an ve Sünnet nasslarıyla doğrudan ameli öne çıkarmak Ehl-i hadis ekolünün temel prensiplerindedir. Ayrıca ekol toplumdaki bid'at ve gayri İslamî uygulamalara şiddetle karşı çıkmıştır.<sup>256</sup> Kurduğu medrese ve kurumlarda hayatı boyunca hadis okutmakla meşgul olan Seyyid Nezîr Hüseyin, burada Abdülmennân Vezîrâbâdî, Şemsülhak Azîmâbâdî, Abdurrahman Mübarekfûrî, Abdullah Gaznevî gibi birçok âlim yetiştirmiştir.<sup>257</sup>

<sup>250</sup> Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin, dinî hükümlerin hikmet ve gerekçelerini konu edinen eseridir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bekir Topaloğlu, "Huccetullahi'l-Bâliğa", *DİA* (Ankara: TDV, 2003), 18/453-455.

<sup>251</sup> Ahmet Aydın, *Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora, 2013).

<sup>252</sup> Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları* 81-82.

<sup>253</sup> Tam adı Nezîr Hüseyin b. Cevâd Ali b. Azametillah b. Allah Bahş el-Hüseynî el-Bihârî ed-Dihlevî'dir. Öğrencileri Abdülhay el-Hasenî'nin Hint-İslam tarihine dair hazırlanmış en kapsamlı biyografik çalışmalardan olan *Nüzhetü'l-Havâtır*'ında ve Azimâbâdî'nin *Gâyetü'l-Mağşûd*'unun girişinde hocaları hakkında verdiği bilgiler onun hayatına dair en erken çalışmaları oluşturmaktadır. Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtır*, 8/1391-1394; Azimâbâdî, *Gâyetü'l-Mağşûd*, I, 51.

<sup>254</sup> Tam adı Ebû't-Tayyîb Muhammed Sıddîk Bahadır Han b. Hasen b. Ali el-Kannevcî olan Sıddîk Hasan Han'dır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdülhamit Birışık-Cüneyt Eren, "Sıddîk Hasan Han", *DİA* (İstanbul: TDV, 1994), 37/92-93.

<sup>255</sup> Birışık, *Hind Altkatası*, 7; Ahmed, Aziz, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, çev. Ahmet Küskün (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990), 141.

<sup>256</sup> Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 109.

<sup>257</sup> Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtır*, 8/497; Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 108.

Ehl-i hadis ekolü, herhangi bir mezhebe bağlı olmadığı için, hadisler ön planda olmuş ve mezhebî hadis te'villerinden uzak durmuşlardır. Hadis anlayışları da klasik hadis literatürüne uygunluk arz ederek, zayıf hadisleri sadece fezâil konusunda hüccet kabul ederek sahih hadislerle amel etmeye ehemmiyet vermişlerdir.<sup>258</sup>

Ekol, selefın söz ve davranışlarına çok büyük bir değer vermiş ve daha sonraki tüm otoriteleri reddetmiştir. Kur'an'ı kişisel yorumlamayı küfür saymış, ictihadı şirk olarak kabul etmiş, kıyası ve icmâyı reddetmiştir. Sadece Kuran ve sünnete göre hareket etmeyi kendilerine şîâr edinmiş ve itikâdî ve amelî tüm mezheplere ittibaya karşı çıkmışlardır.<sup>259</sup> Tüm bunları yaparken ana hedefleri, ilk asırdaki İslam anlayışını canlı tutmak olduğunu ifade eden Ehl-i hadis mensupları, Hz. Peygamber dönemindeki Kuran ve sünnet anlayışına dayalı, zühd ve takva hayatını kabul ederek tüm mezhebî eğilimlerden uzak bir dinî anlayışı tesis etmeye gayret göstermiştir. Ayrıca bu doğrultuda büyük zâtlarla tevessülü ve ölümlerden istimdâdı şirk kabul etmektedirler.<sup>260</sup>

Kendilerini mezhepsiz yahut da Vehhâbî olarak gören muhâliflerine karşı Ehl-i hadis'in ilmî yaklaşımlarını bölgenin en merkezi şahsiyetlerinden Şah Veliyyullah'a dayandırmakta ve onu bir referans noktası olarak görmektedirler. Ehl-i hadis cemaati müntesipleri, bilhassa Diyûbendîler olmak üzere diğer cemaatlerin Şah Veliyyullah'ın metodunu terk ettiklerini düşünmektedirler.<sup>261</sup> Nezîr Hüseyin'in öğrencisi Ebû Saîd Muhammed Hüseyin el-Mevlevî (v. 1338/1920) kendilerini mezhepsiz ve Vehhâbî olarak isimlendiren muhâliflerine karşı müteaddid müracaatlarda bulunarak bu cemaatin ismini Ehl-i hadis olarak tescil ettirmiştir. Erken dönemde Muhammedî veya Muvahhid olarak da isimlendirilen bu cemaatin Ehl-i hadis olarak tanınma isteği önce Pencap ardından İngiliz yönetimi altındaki Hindistan topraklarında kabul edilmiştir.<sup>262</sup>

Ekolün siyasî görüşleri, daha çok uzlaşmacı bir çizgidedir. Şah Veliyyullah gibi ekolün öncü temsilcileri güvenliğin ve huzurun sağlanması için, ülkenin ileri gelen emirleri ile sürekli irtibat halinde bulunmuş ve onları siyasî birliği sağlayıp kargaşayı sona erdirmeleri konusunda teşvik etmişlerdir. Hatta Ehl-i hadis'in öne çıkan isimlerinden olan Sıddık Hasan Han (ö.1307/1890), Tercümân-ı Vehhâbiyet isimli bir kitap kaleme alarak hükümete

<sup>258</sup> Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 251; 254.

<sup>259</sup> Pakdemirli, "Hint Altkıtasında Dini Ekoller ve Din Eğitimi", 428.

<sup>260</sup> Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 252.

<sup>261</sup> Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 109.

<sup>262</sup> Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 252; Aydın, "Sömürge Hindistan'ında İslâmî Akımlar: Ehl-i hadis Cemaati", 1-22.

bağlılıklarını ilan etmiştir. Bu konuda ekolün genel kanaati, fitne ve kargaşa döneminde okları ve yayları kırıp, takva üzere bir hayat sürmek olmuştur.<sup>263</sup>

Hindistan bölgesinde pek çok grupta olduğu gibi Ehl-i hadisin görüşleri de Şah Veliyyullah'a dayanmaktadır. Düşünce yapıları, çalışmaları ve hadise yaklaşım tarzları ile Ehli hadis'in Şah Veliyyullah ve Sıddık Hasan Han'ın takipçileri olduğunu söylemek mümkündür.

### 1.1.4.3. Ehl-i Hadisin Prensipleri

Ehl-i hadis'in en önemli prensiplerinden birisi, hakkında nass bulunmayan konularda hüküm vermekten kaçınmaktır. Farazî meselelere girmemeleri, zarûrî bir durum olmadıkça fetvâ vermemeleri, bir konuda hüküm vermek gerektiğinde, mümkün olduğu kadar nasslara bağlı kalmaya çalışmaları, rey ve kıyastan kaçınmaları da önemli özelliklerindedir. Nasslar ile hüküm verirken, yorumlamadan zâhirî anlamı üzerine bırakmayı tercih etmişlerdir.<sup>264</sup> Hadis ehlinin büyük çoğunluğunun gayreti, hadisleri işitmeye ve rivâyet etmeye yöneliktir. Hadis ilmi olarak yalnızca sened ve metin olarak hadis rivâyet etmeyi kabul etmişler, hadisleri tetkik etmek ve anlama çabalarından sakınmışlardır. Ehl-i hadisin bir kısmı, hadislerde anlam kaymasına sebebiyet vereceğinden endişe duydukları için, hadisleri anlamak üzerinde düşünmeyi ve akıl yürütmeyi hadislere karşı çıkmak ve hadisleri reddetmek olarak değerlendirmektedir.<sup>265</sup>

Ehl-i hadis, Rasûlullah ve ashabının konuşmadığı konularda yorum yapmayı tenkid ederek, bid'at kabul etmektedir.<sup>266</sup> Ehl-i hadis için, hadis/sünnet Kur'ân kadar değerlidir ve sünnete tâbi olmak zarûridir. Sünnet delil olma açısından Kur'an ile aynı değere sahiptir, hiçbir mülâhaza ile ihmal edilemezler. Hadislere/sünnete tâbi olmak için, o sözü Hz. Peygamber'in söylemiş olması veya o fiili Hz. Peygamberin sünnet kılmış olması yeterlidir. Ayrıca hikmet, sebep, illet vs. aramanın/gözetmenin gereği ve lüzumu olmadığı kanaatindedirler.<sup>267</sup>

<sup>263</sup> Aziz Ahmet, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm*, 144.

<sup>264</sup> Özşenel, *Ehl-i Rey-Ehl-i hadis Yaklaşımları*, 129.

<sup>265</sup> Abdülhayy Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî(1848-1886) Leknevî, *er-Ref'u ve't-Tekmîl fi'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, thk. Abdülfettah Ebû Ğudde (Halep/ Mektebetü'l-Matbâil-İslâmiyye, 1987), 87 (Eserin muhakkiki Abdülfettah Ebû Ğudde'nin notları); Ahmet Uyar, "Hadisleri/Sünneti Anlamada Farklı Yaklaşımlar (Ehl-İ Hadis Ve Ehl-İ Re'y Ekolleri)", *Bilimnâme* 2/5 (2004), 33.

<sup>266</sup> Yücel, *Hadis Tarihi*, 55.

<sup>267</sup> Uyar, "Hadisleri/Sünneti Anlamada Farklı Yaklaşımlar (Ehl-İ Hadis Ve Ehl-İ Re'y Ekolleri)", 35.

Ehl-i hadis, nassları yorumlamayı bid'at kabul ettikleri için hadislerin metinlerinden ziyade senedleri ile ilgilenmişler, senedi sağlam olan hadislerin metinlerini de doğru kabul etmişlerdir. Çünkü onlara göre hadis metinlerini anlama ilkeleri insanlar tarafından beşerî bir kanaat ile yapılmaktadır, bu durumda insan mahsülü olan yorumlarla nassların reddedilmesi doğru değildir, kabul edilemez.<sup>268</sup>

Ehl-i hadis, hadis ve sünnete, akıl yürütme/tefakkuhtan daha fazla önem vermeleri sebebiyle rey ve kıyastan uzak durmuşlardır. Dinî konuların anlaşılması akıl ile olmayacağı gibi sadece vahiy ile olabilir, zira onlara göre dinin kaynağı sadece vahiydir. Re'y beşer ürünü olması sebebiyle her zaman hatalı olma ihtimali vardır ancak vahiy hatadan berîdir. Bu konuda İbn Sîrîn, Şa'bî, Ahmed b. Hanbel gibi Ehl-i Hadis'e mensup âlimlerin kıyası yerin ifadeleri nakledilse de bu onların re'y ve kıyası tamamen reddettikleri anlamına gelmemektedir.<sup>269</sup> Ehl-i hadisin kıyas ve re'yi reddeden bu ifadelerinin, nassa rağmen kıyas yapmakla ilgili olduğu görülmektedir.

Ehl-i Hadis'e izafe edilen, hadisleri anlama ve tefakkuhtan ziyade, ezberleme ve nakletmeye yoğunlaşmış olmalarının, ekolün tamamı için geçerli olmadığını söylemek gerekmektedir. Çünkü Ehl-i hadis yeknesak bir yapı olmadığı gibi, farklı tezahürlerini de görmek mümkündür. Örneğin Hattâbî gibi Ehl-i hadise mensub olmasına rağmen hadislerin mana ve yorumlarına önem veren âlimler de vardır.<sup>270</sup>

Dihlevî, kıyas yapan, hüküm istinbatında bulunan herkesi Ehl-i re'y olarak görenlere karşı çıkararak şöyle söylemektedir:

“Re'y kelimesiyle kastedilen şey, anlama ve akletmenin bizzat kendisi değildir. Şayet bu kastediliyorsa, hiçbir âlimi bunlarsız düşünmek mümkün değildir. Re'y kelimesiyle kastedilen şey, sünnetten bir asla dayanmayan görüş de değildir. Zîrâ böyle bir yola girmek elbette ki hiçbir Müslüman için söz konusu olamaz. Re'y kelimesiyle kastedilen şey, istinbat ve kıyas yapmaya kâdir olmak da değildir. Zîrâ İshâk, İmam Ahmed ve hatta İmam Şâfi' ittifakla Ehl-i re'yden değildiler; Oysaki onlar istinbatta bulunur ve kıyas yapırlardı.”<sup>271</sup>

Ehl-i hadis'in eserleri, hicrî yedinci asra kadar benzerlik arz etmektedir, bu dönemde yazılan eserler hicrî üçüncü asırda yazılanlarla büyük oranda benzerlik göstermektedir.<sup>272</sup>

<sup>268</sup> Mehmet Baktır, “Mütakaddimûn Selefîyye ve Metod Anlayışı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2004), 30.

<sup>269</sup> Kadir Gürler, *Ehl-i hadisin Düşünce Yapısı İlk Dönem Ehli Hadis Örneği* (Bursa/ Emin Yayınları, 1996), 223.

<sup>270</sup> Hayri Kırbaçoğlu, *Ehl-i Sünnetin Kurucu Ataları* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 79; Gürses, *Haneî-Selefi Hadis Şerh Geleneği*, 29.

<sup>271</sup> Ahmed b. Abdîrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Huccetullahi'l-Bâliğa*, thk. es-Seyyid Sâbık (Beyrut, Lübnan: Dâru'l-Ceyl, 2005), 1/257-258.

<sup>272</sup> Erkan Kurt, “Ehl-i hadis Kelama Alternatif Bir Akaid Geliştirmiş midir?”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2012), 154.

Ancak İbn Teymiyye ile beraber çok boyutlu tahlillerle fikirlerini temellendirme yoluna gitmişler, bu durum onları tek düze olmaktan çıkarmıştır. İbn Teymiyye dönemine kadar nassların zâhirine bağlı kalmayı esas alan, re'ye iltifat etmeyen gruplara Ehl-i hadis ismi kullanılırken, İbn Teymiyye sonrasında Selefîlik ismi kullanılmaya başlamıştır. İbn Teymiyye eliyle gelişen bu yeni akım, genel manada klasik Ehl-i hadise bağlı olmakla birlikte bazı konularda yeni bakış açıları geliştirmiştir.<sup>273</sup>

XIX. yüzyılda Hindistan'da görülen Azîmâbâdî'nin de mensûbu olduğu Ehl-i hadis ekolünün ilk dönem Ehl-i hadis çizgisinden bazı konularda farklılık arz ettiği görülmektedir. Bu konuyu derinlemesine inceleyen “İlk Dönem Ehl-i hadis ve İbn Teymiyye Selefîliğinin Hindistan Ehl-i Hadîs Ekolüne Etkileri” adlı makalede Hindistan Ehl-i hadis geleneğinin fikrî kökenleri ile ilgili farklı görüşler olduğu üzerinde durulmuştur. Bu görüşlerden ilki, Hindistan Ehl-i hadis düşüncesinin Vehhâbîlikten etkilendiği yönündedir.<sup>274</sup> Vehhâbîliğin etkilerinin XX. yüzyılda değişen ulaşım ve iletişim imkanları sayesinde pek çok Müslüman ülke ile birlikte Hindistan Ehl-i hadis ekolüne te'sîr ettiği ifade edilmektedir.<sup>275</sup> Hindistan Ehl-i hadisi'nin fikri kökenleriyle ilgili ortaya atılan ikinci teori ise Hindistan Ehl-i hadisi'nin, klasik dönem Ehl-i hadisinin devamı sayıldığı yönündedir. Bu görüşte olan Daudî, selef anlayışının Hindistan'ın fethiyle beraber Hindistan'a girdiğini, ilk dönem Ehl-i hadis anlayışının hicrî IV. asra kadar yaygın bir şekilde bölgede mevcut olduğunu belirtmektedir.<sup>276</sup> Hindistan Ehl-i hadisi'nin kökeni ile ilgili üçüncü tespit, bu ekolün yerel bir hareket olduğuna yöneliktir. Bu fikri savunanlara göre Hindistan Ehl-i hadisinin fikrî temelleri Şah Veliyyullah Dihlevî tarafından atılmıştır.<sup>277</sup> Hindistan Ehl-i hadis hareketinin kökeni ile ilgili son tespit ise bu hareketin Şevkânî'den etkilendiğine dairdir. Leknevî, Abdülmâcid Ğavrî ve Çavuşoğlu bu fikirdedir.<sup>278</sup>

Konuyla ilgili yapılan bir başka çalışmaya göre ise klasik dönem Ehl-i hadis'i ile Hindistan'daki Ehl-i hadis arasında pek çok farklılık vardır<sup>279</sup>. Çünkü klasik dönem Ehl-i

<sup>273</sup> Serdar Murat Gürses, “İlk Dönem Ehl-i hadis ve İbn Teymiyye Selefîliğinin Hindistan Ehl-i Hadîs Ekolüne Etkileri”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2022), 226.

<sup>274</sup> W. Hunter William, *The Indian Musalmans* (London, 1876), 47-53.

<sup>275</sup> Mehmet Ali Büyükkara, “Vehhâbîlik”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/611-615.

<sup>276</sup> Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 251.

<sup>277</sup> Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 109; Agitoğlu, *Hindistan Ehl-i Hadis Ekolü*, 46.

<sup>278</sup> Abdülhayyb. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî (1848-1886) Leknevî, *İbrâzû'l-Gayyî'l-Vâkı' fî Şifâi'l-Ayy* (Beyrut: Dâru'l-Feth, 1996), 8; Abdülmâcid el-Gavrî, “el-Murâdu bi ehli'l-hadîs fi'l-karni'l-hicriyyetti'l-ülâ ve medâ alâkati'l-müsemme-yîne fî şibhi'l-kârrati'l-Hindiyeye fi'l-kurûni'l-müte'ehhira”, *Journal of Islamic & Religious Studies* 5/1 (2020 1441), 8; Ali Hakan Çavuşoğlu, “Sıddık Hasan Han”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 96.

<sup>279</sup> Abdülhamit Birişik, “Pakistan'da Dinî Grupların/Yapıların Anatomisi ve Birlikte Yola Devamının imkanı” (2015), 370.

hadis'i, hadisle amel etmeyi prensip olarak benimseyen, hadisçiliği meslek olarak kabul eden kişilerdir. Hindistan'daki hareket ise fikhî dört mezhebi taklidi reddeden ve doğrudan hadisle amel etmeyi ön plana çıkaran bir gruptur.<sup>280</sup> Bu ifadeler tartışmaya açıktır. Zîra Hindistan Ehl-i hadis ekolü de tıpkı klasik dönem Ehl-i hadisçileri gibi hadisle amel ettikleri prensibini iddia etmektedir. Hindistan Ehl-i hadisinin hadislerin zâhirini esas alması vb. prensipleri ilk dönem Ehl-i hadisiyle aynıdır. Ancak mezhep mensupları tarafından büyük önem verilen, taklid, şefaât, tevessül ve Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret konularındaki fikirleri klasik dönem Ehl-i hadisi ve Şah Veliyyullâh Dihlevî'de bulunmamaktadır. Bu fikirler İbn Teymiyye ve Şevkânî kaynaklıdır.<sup>281</sup>

Ancak bizim kanaatimize göre, Hindistan Ehl-i hadisinin fikrî temellerinin bu dört kaynaktan da beslenen özgün bir fikrî yapı olduğunu söylemek mümkündür. Azîmâbâdî'nin dâhil olduğu bu ekolün, klasik Ehl-i hadis anlayışından, Şah Veliyyullah'tan, İbn Teymiyye ve Şevkânî'nin görüşlerinden etkilendiği görülmektedir ancak tamamen bir görüşün temsilcisi olduklarını söylemek güçtür.

Sözkonusu bu yönleri ile özgün bir hal arz eden Hindistan Ehl-i hadis ekolü zaman zaman Selefilik olarak da isimlendirilmiştir. Selefilik ilk dönem Ehl-i hadis anlayışından doğması sebebiyle Hindistan'daki son dönem Ehl-i hadis anlayışı için Selefilik isminin kullanıldığı da görülmektedir.<sup>282</sup>

Azîmâbâdî'nin yaşadığı dönemde Hind bölgesi Müslümanlarının sünnet ile ilgili farklı yaklaşımlarının olduğu görülmektedir. Bu dönemde hadis ilimleri ile ilgili hayli mesafe kat edilmiştir. Bölgede hadis ilimlerinin gelişmesinde Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Sıddık Hasan Han, Nezih Hüseyin oldukça etkili olmuştur. Azîmâbâdî'nin görüşlerinden istifade ettiği bu isimler bölgede sünnetin ihyâsı yolunda tedris faaliyetlerinde de bulunmuşlardır.

Hind alt kıtasının siyasî, dinî ve sosyal durumunu ve bölgenin fikrî yapısını ana hatları ile tanıttığımız bu kısımda Azîmâbâdî'nin yetişmiş olduğu ortama ışık tutmaya çalıştık. Kendisinin, Hindistan Ehl-i hadis ekolünün önemli bir temsilcisi olması sebebiyle tarihi süreç içerisinde Ehl-i hadisin gelişimi ve prensipleri üzerinde durulmuştur. Böylelikle yaşamış olduğu sosyal çevre içerisindeki hadis ve sünnet anlayışı ve mezhebî tavrı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu aşamada ise onun hayatı, hocaları, talebeleri, ilim tahsili ve eserleri ele alınacaktır.

<sup>280</sup> Abûlmâcid el-Gavrî, "el-Murâdu bi Ehlî'l-hadis", 7.

<sup>281</sup> Gürses, "İlk Dönem Ehl-i hadis ve İbn Teymiyye Selefilikinin Hindistan Ehl-i Hadis Ekolüne Etkileri", 240.

<sup>282</sup> Gürses, *Hanefti-Selefi Hadis Şerh Geleneği*, 7.



## 1.2. Azîmâbâdî'nin Hayatı Ve İlmî Şahsiyeti

### 1.2.1. Hayatı

Tam adı, Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî b. Maksûd Alî b. Ğulâm Haydar b. Hidâyetillah b. Muhammed Zâhid b. Nûr Muhammed b. Alâaddîn el-Bekrî ed-Diyânuvî el-Azîmâbâdî'dir.<sup>283</sup> 1273 yılının Zilkâde ayında (Temmuz 1857'de) Azîmâbâd/ Patna'da doğmuştur. İlk tahsilini burada yapan Azîmâbâdî'nin ailesi, Diyenvân'ın (Azîmâbâd, Patna) zengin ailelerinden birisi idi. Daha sonra bu zenginlik ilim zenginliğine dönüşerek, Azîmâbâdî'nin nadir hadis ve rical kitaplarını toplama isteği ile geniş bir kütüphane oluşturmaya vesile olmuştur.<sup>284</sup>

Ebû Tayyib künyesi ile anılan Azîmâbâdî'ye, günümüzde Patna olarak bilinen doğum yeri Azîmâbâd'a nisbet edilerek "Azîmâbâdî" denilmiştir. Bazen de yetiştiği memleketi Diyânvân'a nisbet edilerek "Diyânuvî" denilmiştir. Soyu hem annesi hem de babası tarafından ilk halife Ebû Bekir es-Sıddîk'a dayanmaktadır.<sup>285</sup>

Şemsü'l-hak Azîmâbâdî, şeref ve takvâsı ile şöhret bulmuş bir ailenin çocuğu idi. Babası Emir Alî, insanlar arasında cömertliği, yumuşak huyluluğu, tevâzusu ile bilinirdi. Arapça, hadis ve fıkha dair dersler alan babası, ilme ve okumaya ilgili birisi idi ancak Azîmâbâdî henüz on bir yaşında iken, h. 1284 yılında vefat etmiştir.<sup>286</sup>

Küçüklük yılları Azîmâbâd/ Patna'da geçen Azîmâbâdî, bâbasının vefâtından sonra ailesiyle beraber annesinin doğum yeri olan Diyânvân'a taşınmıştır. Azîmâbâdî burada dedesinin evinde din ve takvâ üzere bir terbiye alarak yetişmiştir.<sup>287</sup>

Kardeşi Şerefü'l-Hak Muhammed Eşref el-Azîmâbâdî'dir. Kendisine ilmî seyahatlerinde eşlik etmiş, Şeyh Nezir Hüseyin ed-Dihlevî'den ve diğer hocalardan beraber dersler almışlardır. Şerefu'l-Hak talebeliğini tamamladıktan sonra doğum yerine geriye dönmüş ve burada eğitim faaliyetlerine devam etmiştir. 1911 yılında vefat edene kadar ilmî çalışmalarına devam etmiştir.<sup>288</sup>

<sup>283</sup> Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtır*, 8/ 1243.

<sup>284</sup> Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 201.

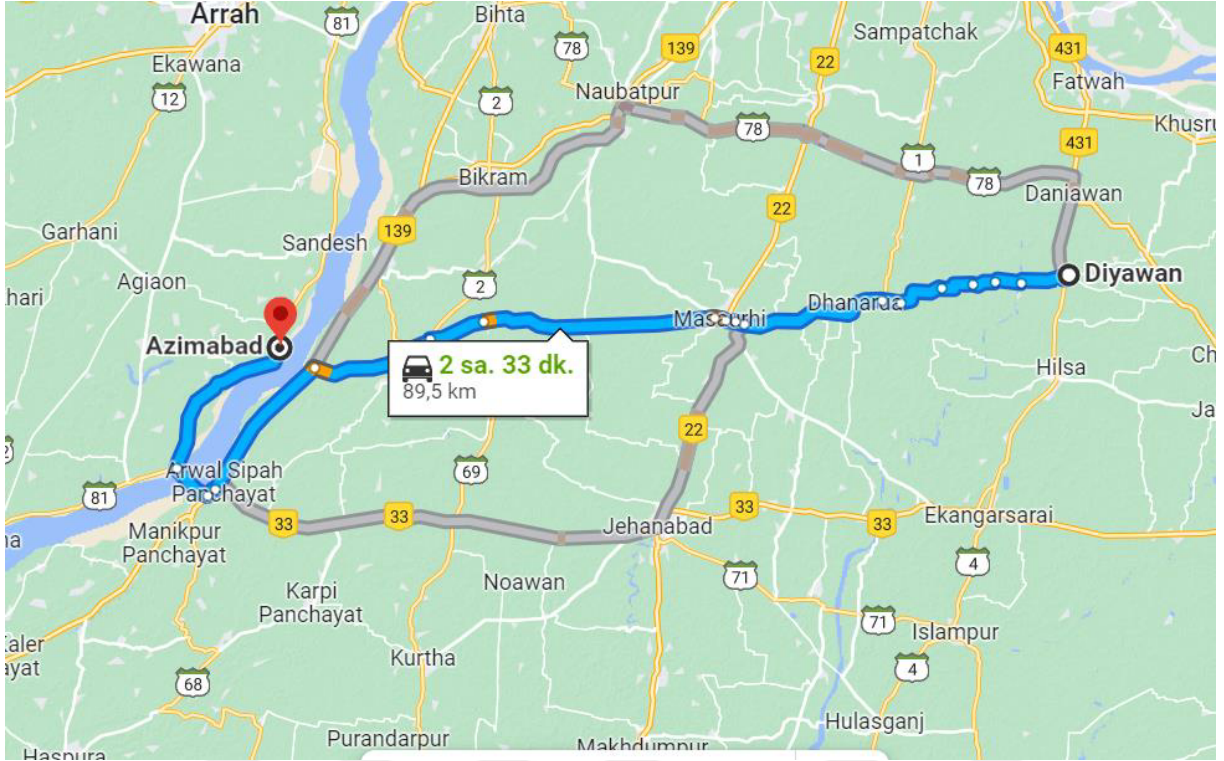
<sup>285</sup> Muhammed Azîz Şems, *Hayâtü'l-Muhaddis Şemsül'l-Hak ve A'mâlühû*, 13-14; Dâudî, *Hadis Çalışmaları*, 201.

<sup>286</sup> Abdülmâcid el-Ğavrî, "Azîmâbâdî Hayâtühû ve Cühûdühû", 135.

<sup>287</sup> Muhammed Azîz Şems, *Hayâtü'l-Muhaddis Şemsül'l-Hak ve A'mâlühû*, 2.

<sup>288</sup> Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtır*, 8/1243.

Azîmâbâdî, o dönem Hindistan'ın kuzey bölgesinde yaygın olan tâun (veba) hastalığı sebebiyle 19 Rabûlevvel 1329/21 Mart 1911'de, kendi köyü olan Diyânvân'da vefat etmiştir.<sup>289</sup>



**Harita 1:** Azîmâbâd ve Diyânvân/Diyawan'ın konumu.<sup>290</sup>

### 1.2.2. İlim Tahsili ve İlmî Faaliyetleri

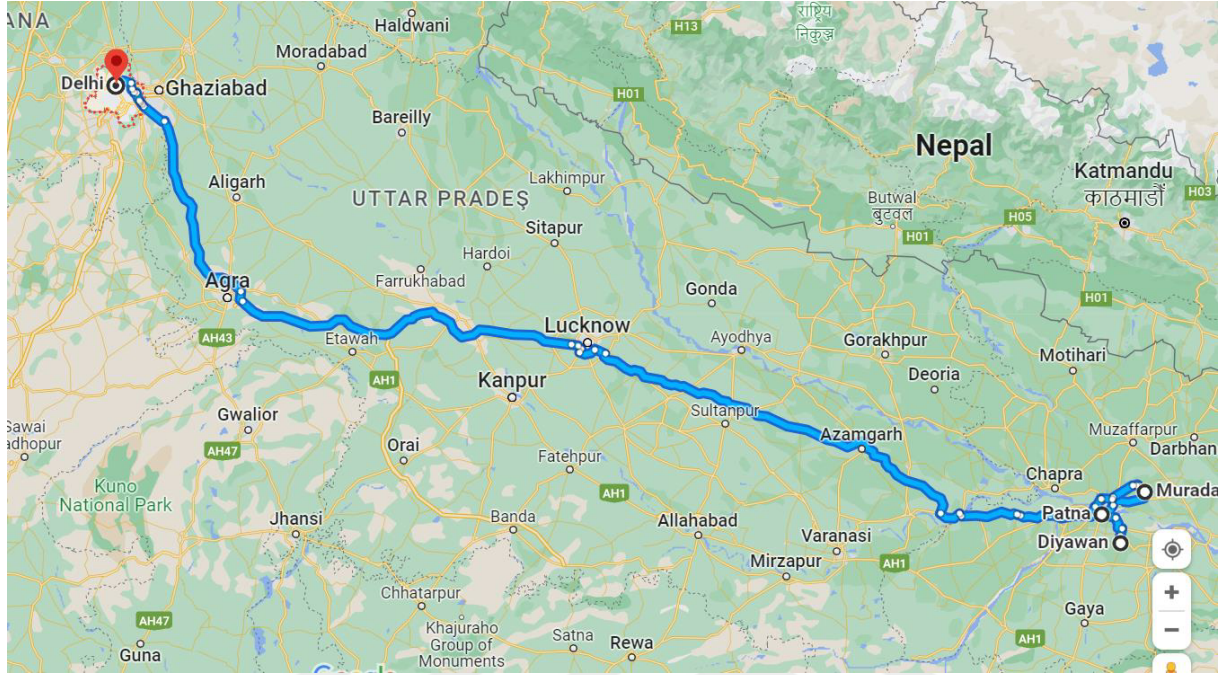
Azîmâbâdî, ilk tahsilini Diyânvân'da Ali el-Mevlevî Abdülhakîm eş-Şeyhpûrî ve Mevlânâ Lütfu'l-Alî el-Bahâî'den almıştır. Daha sonra 1292 senesinde Lekne'ye giderek bir yıl Fazlullah b. Nimetullah el-Leknevî'nin (ö. 1331/1893) derslerine devam etmiş, kendisinden mantık ve felsefe okumuştur. Ardından Muradâbâd'a geçerek 1295 yılına kadar Beşîruddîn el-Osmanî el-Kannûcî'den aklî ve naklî ilimlerle ilgili kitaplar okumuştur.<sup>291</sup> Buradan Delhî'ye geçerek o dönem en büyük hadis âlimlerinden biri olan Seyyid Nezir Hüseyin'den (ö. 1320/1902) hadis dersleri almış ve hadis rivayetinde bulunmuştur. En önemli

<sup>289</sup> Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 201.

<sup>290</sup> <https://www.google.com/maps/dir/Diyawan,+Bihar,+Hindistan/Azimabad,+Bihar+802164,+Hindistan/@25.3504299,84.680864,10z/data=!3m1!4b1!4m13!4m12!1m5!1m1!1s0x39f297eb99f7e009:0xdeb8b1e69d2d879a!2m2!1d85.2884129!2d25.3811391!1m5!1m1!1s0x398d448988d355b3:0x3a20fb650b9ba638!2m2!1d84.7067372!2d25.3326271!5m1!1e4?authuser=0>

<sup>291</sup> Abdülmâcîd el-Ğavrî, "Azîmâbâdî Hayâtühû ve Cühûdühû", 139.

hocası sayılabilecek bu zattan *Muvattâ'*, *Kütüb-i Sitte*, *Dârimî*, *Dârekutnî*, vb. hadis kitaplarının icazetlerini almıştır.<sup>292</sup>



**Harita 2:** Azîmâbâdî'nin yetiştiği yer olan Diyânân/Diyawan'ın ve eğitim için gittiği Leknev/Lucknow, Muradâbâd ve Delhi'nin konumu.<sup>293</sup>

Nezir Hüseyin'den ders aldıktan sonra bir süre memleketine dönmüş, kısa bir süre orada kaldıktan sonra 1302/1884 yılında Nezir Hüseyin'in derslerine devam etmek için yeniden Delhî'ye gitmiştir. Delhî'de bulunduğu süre içerisinde sadece Seyyid Nezîr Hüseyin ed-Dihlevî'den değil, aynı zamanda Şeyh Hüseyin b. Muhsin es-Sublî el-Ensârî el-Yemânî (ö. 1327/1909), Mevlânâ Şemsü'l-Hak Mevlevî Şeyhpûrî (ö. 1295/1878), Mevlânâ Lutfu'l-Ûlâ Bihârî (ö. 1296/1879) gibi hocalardan da dersler alarak hadis rivayetinde bulunmuştur.<sup>294</sup>

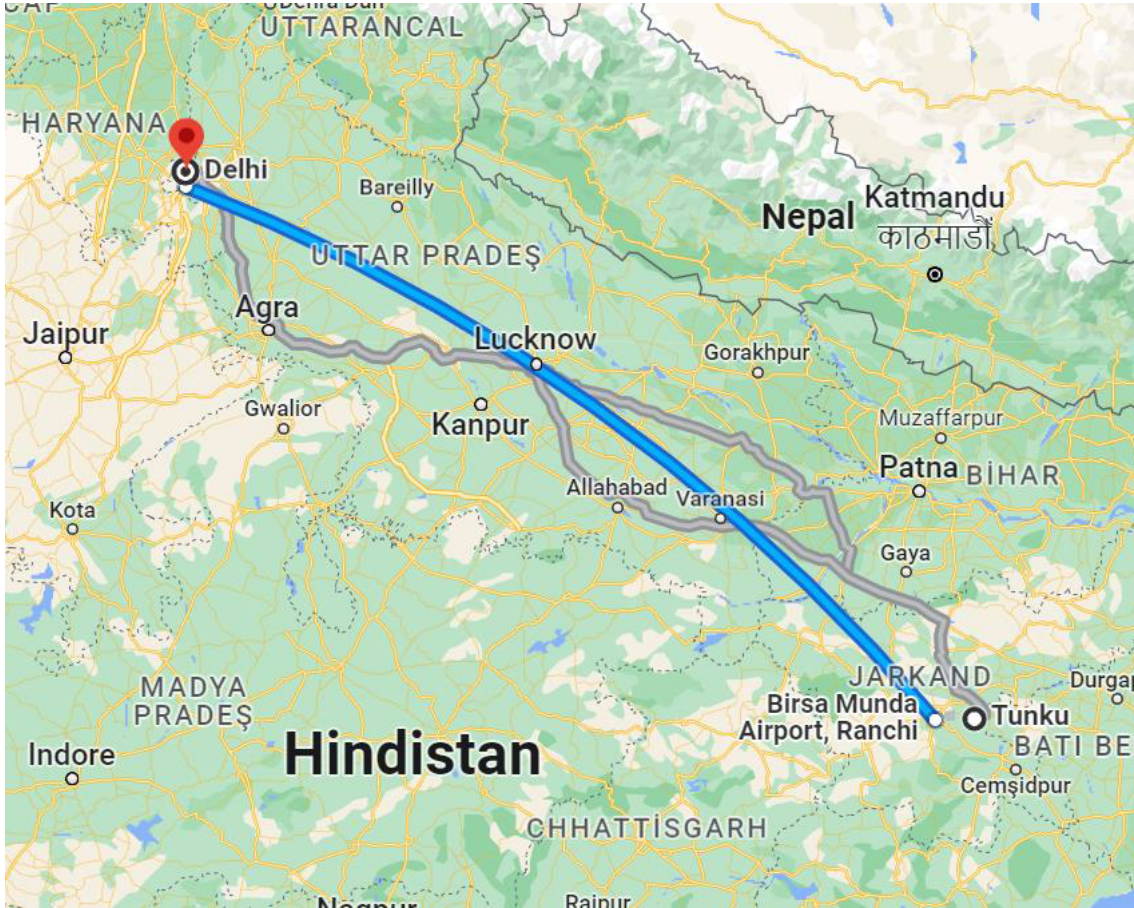
Azîmâbâdî, buradan Tunku şehrine giderek tıp eğitimi almıştır. Muhaddis ve fakih olarak tanındığı gibi tabîb olarak da tanınan Azîmâbâdî bu ilme çok fazla ağırlık vermemiştir.<sup>295</sup>

<sup>292</sup> Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtır*, 8/1243.

<sup>293</sup> <https://www.google.com/maps/dir/Diyawan,+Bihar,+Hindistan/Delhi,+Hindistan/@26.9051295,78.9583176,7z/data=!3m1!4b1!4m13!4m12!1m5!1m1!1s0x39f297eb99f7e009/0xdeb8b1e69d2d879a!2m2!1d85.2884129!2d25.3811391!1m5!1m1!1s0x390cfd5b347eb62d/0x37205b715389640!2m2!1d77.1024902!2d28.7040592!5m1!1e4?authuser=0>

<sup>294</sup> Mehmet Akif Aydın, "Azîmâbâdî", *DİA*, 4/329; Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtır*, 8/1243.

<sup>295</sup> Abdülmâcid el-Ğavrî, "Azîmâbâdî Hayâtühû ve Cühûdühû", 140; Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtır*, 8/1243.



**Harita 3:** Azîmâbâdî'nin Delhi'den, tıp eğitimi için gittiği Tunku şehrinin konumu.<sup>296</sup>

1311/1894 yılında hacca giden Azîmâbâdî hac görevini yerine getirdikten sonra altı ay orada kalarak bu süre içerisinde dönemin önde gelen âlimleri ile tanışmış ve onlardan hadis ve diğer İslamî ilimler ile ilgili dersler almıştır.<sup>297</sup> Burada bulunduğu süre içinde, Şeyh Ahmed b. Ahmed b. Ali el-Mağribî et-Tunusî el-Mekkî (1314/1897), Abdurrahman b. Abdillah es-Sirâc el-Hanefî et-Tâifî (ö. 1315/1897), Hayruddîn Ebi'l-Berekât Numan b. Mahmûd el-Alûsî (ö. 1317/1900), Abdulazîz b. Sâlih el-Hanbelî eş-Şarkî (ö. 1324/1906), Şeyh Fâlih b. Muhammed b. Abdillah ez-Zâhirî el-Mehnâvî el-Mâlikî el-Medenî (ö. 1328/1910), Şeyh Ahmed b. İbrahim b. İsâ el-Hanbelî eş-Şerefî en-Necdî (ö. 1329/1911) Muhammed b. Süleyman Hasbullah eş-Şâfî el-Mâlikî, el-Hatîb el-Müderres bi'l-Mescidi'l-Haram (ö. 1335/1917) gibi zatlardan hadis ilmi konusunda istifade etmiştir.<sup>298</sup>

<sup>296</sup> <https://www.google.com/maps/dir/Tunku,+Jarkand+835102,+Hindistan/Delhi,+Hindistan/@25.9548762,76.9835856,6z/data=!3m1!4b1!4m13!4m12!1m5!1m1!1s0x39f452b47a468ffb/0x58d4940daedad!2m2!1d85.7538469!2d23.3280126!1m5!1m1!1s0x390cfd5b347eb62d/0x37205b715389640!2m2!1d77.1024902!2d28.7040592!5m1!1e4?authuser=0>

<sup>297</sup> Abdülmâcid el-Ğavrî, "Azîmâbâdî Hayâtühû ve Cühûdühû", 141.

<sup>298</sup> Aydın, "Azîmâbâdî", 4/329; Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 201-202.

Hicaz'daki tahsilini tamamladıktan sonra memleketine dönen Azîmâbâdî, zamanını hadis tasnifine ve kitap telifine ayırmıştır. Düzenli bir medrese kurma imkanı bulamasa da dersleri sürekli devam etmiş, öğrencileri yanına ders almaya gelmiştir. Şöhreti hem Hindistan bölgesinde, hem de diğer İslam ülkelerinde yayılmış olan Azîmâbâdî'den ders almak ve hadis bilgisinden istifade etmek üzere başka şehirlerden de talebeler gelmiştir. Bu süre zarfı içerisinde Azîmâbâdî, tüm gücünü ve malını hadis derslerine ve hadis kitaplarının tasnif ve telifine kullanmıştır. O'ndan ders alan öğrencilerin pek çoğu sünnet-i nebeviye yolunda hizmet etmişlerdir.<sup>299</sup>

Azîmâbâdî'nin, Patna'da Medrese-i Islâhî'l-Müslimîn ve Ara/Bihâr'da Medrese-i Ahmediyye ile sıkı bağlarının olduğu ve Nedvetü'l-Ulemâ'ya para ve kitap yardımında bulunduğu ifade edilmektedir. Ayrıca Cemaat-i Ehli'l-Hadis'in kurulmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Bu hareketi onun ilmî alanda aktif olduğuna, bağınazlıktan uzak olduğuna, değişik oluşumlarla irtibata geçebildiğine işaret etmektedir.<sup>300</sup>

Cemaat-i Ehli'l-Hadis'in kurulmasına öncülük etmesinde en etkin ismin, ilmî hayatında önemli payı olan hocası Nezir Hüseyin (ö. 1320/1902) olduğunu söylemek mümkündür. Seyyid Nezir Hüseyin, hadislerle amel meselesine ağırlık vermiş ve yaklaşık altmış yıl süren hadis derslerinde bu konu üzerinde durarak büyük bir cemaat oluşturmuştur. Bu hareketi ile Şah Veliyyullah'ın (ö. 1176/1762) kurduğu hadislerle amel hareketini kurumsallaştırmıştır. Bu gelişimin devamlılığını sağlayanlar arasında Seyyid Nezir Hüseyin'den bayrağı teslim alan öğrencileri Azîmâbâdî ve Mübârekpûrî yer almaktadır.<sup>301</sup>

Azîmâbâdî, hadis alanında yazmış oldukları eserlerle yalnızca Hind bölgesinde değil, İslam dünyasının diğer bölgelerinde de tanınmıştır. Onun pek çok âlimden ders aldığı ve zengin bir literatürü takip ederek eğitim hayatını şekillendirdiği görülmektedir. Aktif bir ilmî hayata sahip olan Azîmâbâdî'nin hadis alanında fazlaca telifatta bulunmuş olmasında, yaşadığı dönemdeki fikrî hareketlilikten etkilendiğini söylemek mümkündür.

### 1.2.3. Hadis İlmindeki Yeri

Azîmâbâdî sadece hadis ilmi konusunda değil, aynı zamanda hem aklî hem de naklî ilimler konusunda yetkinliğe sahip bir âlimdi. Metin ve senet konusunda geniş bilgiye sahipti. Dönemindeki diğer hadis âlimlerine nazaran, ricâl isimleri ve muhaddislerin tabakaları konusundaki bilgisi, cerh-ta'dil ve hadis alanındaki geniş malumâtı ile daha üstün bir

<sup>299</sup> Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtır*, 8/1243.

<sup>300</sup> Nurullah Agitoğlu, *Hindistan Ehl-i Hadis Ekolü*, 69.

<sup>301</sup> Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 108,112; Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 198,251.

seviyedeydi. Hindistan bölgesinde, hadis ilimleri konusunda Abdülhay el-Leknevî'den sonra ilk akla gelen isimlerdendir.<sup>302</sup>

Hind ve Arap yarımadasında hadis ve rical alanındaki nadir bulunan kitapları bizzat kendisi toplamıştır. İlim erbâbı ile bu eserleri paylaşmış ve istifadelerine sunmuştur. Kıymetli eserleri dahi ödünç vermiş, eğer kendi kütüphanesinde birden fazla aynı nüshadan varsa hediye etmiştir.<sup>303</sup>

İbn Kayyim'in "*Tehzîbü's-Sünen*"i ve Munzirî'nin "*Telhîsü's-Sünen*"i, ilk olarak *Ġāyetü'l-Mağşûd*'un kenarında Azîmâbâdî'nin kütüphanesindeki nüshalardan yayınlanmaya başlamıştır. "*İ'lâmü Ehli'l-Asr*" adlı eserinin yanında kendi kütüphanesindeki nüshalardan Buhârî'nin "*Halku Ef'âli'l-İbâd*" ve Zehebî'nin "*Kitâbu'l-Arş ve'l-Ulûv*" eserleri ilk defa neşredilmiştir. Buhârî'nin "*et-Târîhu's-Sağîr*" "*eḏ-Ḍu'afâ'üs-Sağîr*" ve Nesâî'nin "*Kitâbu'd-Ḍu'afâ ve'l-Metrûkîn*"i de kendisinin özel gayretleri ile ilk kez basılmıştır.<sup>304</sup>

Hadis kitaplarının yayılmasıyla bizzat kendisi yakından ilgilenmiştir. *Sünenü Dârekutnî*, ilk kez onun ta'liki ile 1310 yılında Delhî'de Matbaa-ı Ensârî tarafından basılmıştır. İbn Hacer'in "*et-Telhîşü'l-Habîr*" adlı eserinin baskısı onun isteği ile Mevlânâ Talattuf Hüseyin tarafından yapılmıştır. Yine Dâiretü'l-Maarif, Azîmâbâdî'nin tavsiyesi ile "*Tehzîbü't-Tehzîb*" ve "*Tezkiretü'l-Huffâz*" adlı eserleri basmıştır. Azîmâbâdî, Es-Sem'anî'nin "*el-Ensâb*"ı, İbn Hacer'in "*Lisânü'l-Mîzân*"ı ve İbn Abdilberr'in "*et-Temhîd*"inin basılması konusunda yönlendirici olmuştur.<sup>305</sup>

Azîmâbâdî'nin mezhebi ile ilgili şunları söylenebilir; O, Ehli Sünnet ve'l-Cemaat anlayışında Selefî bir akide üzerine idi. Allah'ı, kendisinin ve Rasûlullah Efendimiz'in vafettiği şekilde bilip inanmak ve te'vil, teşbih, tefsirden uzak bir teslimiyet ile inanmayı tercih etmiştir. Amelî anlamda ise dört mezhep imamından herhangi birine tâbi olmamış, Ehli-i hadis çizgisinde amel etmiştir.<sup>306</sup>

Azîmâbâdî'nin ilmî faaliyetleri, telif ve tedris faaliyetleri ile sınırlı kalmamıştır. O, aynı zamanda emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münkeri de yerine getirmek için çaba sarfetmiş ve bunun için zaman ayırmıştır. Müslümanları, tevhîde, kitap ve sünnet ile amel etmeye davet etmiş, bulunduğu bölgede çok yaygın olan bid'at ve hurafelerden, şirke götüren geleneklerden uzak durmaları konusunda uyarmıştır. Sünneti inkar edenlere karşı reddiye mahiyetinde eserler telif ederek bid'at ve hurâfelerle mücadele etmiştir. Onun vesilesi ile pek çok kişi

<sup>302</sup> Abdülmâcid el-Ğavrî, "Azîmâbâdî Hayâtühü ve Cühûdühü", 143.

<sup>303</sup> Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 203.

<sup>304</sup> Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 201.

<sup>305</sup> Üzeyr es-Selefî, *Hayâtü'l-Muhaddis*, 69.

<sup>306</sup> Abdülmâcid el-Ğavrî, "Azîmâbâdî Hayâtühü ve Cühûdühü", 143.

sahih inanca ve sırat-ı müstakîm'e dönmüş, cahiliye adetlerini, hurafe ve batıl inanışları terk etmiştir.<sup>307</sup>

Azîmâbâdî'nin Hind alt kıtasında yetiştirdiği birçok öğrencisi olmuştur. Bunların en önemlilerinden birisi *Sünen-i Tirmîzî*'nin şârihi *Tuhfetü'l-Ahvezi*'nin müellifi Abdurrahmân b. Abdirrahîm el-Mübârekpûrî'dir (ö. 1865-1935). Azîmâbâdî arkadaşlarından Şeyh Abdüsselâm el-Mübârekpûrî'yi de *Sîretü'l-İmâm Buhârî* eserini yazması konusunda teşvik etmiştir.

Azîmâbâdî'nin ilmî faaliyetlerinde en büyük destekçileri iki evladı Muhammed Eyyûb ed-Diyânuvî (ö.1353/1934) ve Muhammed İdris ed-Diyânuvî (ö.1380/1960) ve kardeşi Şerefü'l-Hak el-Azîmâbâdî olmuştur. Evlatları ve kardeşi kendisine hadislerle ilgili çalışmalarında destek olan sağ kolu gibi olmuştur.<sup>308</sup>

Tüm vaktini okumaya, kitap telifine, derslerine, ibadete, irşad faaliyetlerine, Kur'an-ı Kerim'i tedebbüre, sünnet'i hakkı ile bilip istinbatta bulunmaya, hadisler arasındaki müşkilâtı gidermeye tahsis etmiştir.<sup>309</sup> Halîm, mütevazı, iffetli ve cömert bir karaktere sahip olan Azîmâbâdî, ilim ehli tarafından sevilen ahlakı ile de dikkat çeken bir âlimdir.<sup>310</sup> Büyük bir tevâzuya sahipti, takvâ ve verâ ehli idi. Bazı eserlerinde müellif isminin bulunmaması onun ne kadar mütevazı bir karaktere sahip olduğunu bize göstermektedir. Araştırma konumuz olan eseri '*Avnü'l-Ma'bûd*'un ilk cildinde kardeşi Şerefü'l-Hak el-Azîmâbâdî'nin isminin zikredildiği halde kendi isminin geçmemiş olması bazıları tarafından eserin hata ile Şerefü'l-Hak el-Azîmâbâdî'ye nisbet edilmesine sebep olmuştur.

Hocası Muhaddis Şeyh Hüseyin b. Muhsin el-Yemânî, Azîmâbâdî'yi "Müslümanların ve İslam'ın şeyhidir, muhakkiklerin önde gelenidir, araştırmacıların lideri, üstün eserlerin ve faydalı kitapların müellifi, en güzel faziletlerle meşhur, kemâl sıfatlarının en üstününe erişmiş olan yüce âlim..." ifadeleri ile tavsif etmektedir.<sup>311</sup> Oğlu Fâdıl Şeyh Muhammed b. Hüseyin el-Yemânî ise "Saygın, mükemmel âlim, omuzlarında ilmin sancağını taşıyan üstün anlayışa sahip muhakkik, dirâyeti ile zihinleri eğiten, üstün anlayışı ile öne çıkan..." şeklinde zikretmiştir.<sup>312</sup>

<sup>307</sup> Muhammed Azîz Şems, *Hayâtü'l-Muhaddis Şemsül'l-Hak ve A'mâlühû*, 29-30.

<sup>308</sup> Azîmâbâdî'nin dördü kız, üçü erkek olmak üzere yedi evladı vardı. Bunlardan en büyüğü olan Muhammed Şuayb doğumundan kısa bir süre sonra h. 1297 yılında vefat etmiştir. Diğer ikisi de; Muhammed Eyyûb ed-Deyânuvî ve Muhammed İdris ed-Deyânuvî'dir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Azîz Şems, *Hayâtü'l-Muhaddis Şemsül'l-Hak ve A'mâlühû*, 286.

<sup>309</sup> Muhammed Azîz Şems, *Hayâtü'l-Muhaddis Şemsül'l-Hak ve A'mâlühû*, 44.

<sup>310</sup> Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtır*, 8/1243.

<sup>311</sup> Azîmâbâdî, '*Avnü'l-Ma'bûd*, 7/15.

<sup>312</sup> Azîmâbâdî, *et-Ta'liku'l-Muğnî alâ Sünen-i Dârekutnî*, 2/18.

#### 1.2.4. Eserleri

Azîmâbâdî'nin telif etmiş olduğu eserlerin büyük çoğunluğu hadis ilimleri ile ilgili olmuştur. Tercüme, ta'lîk<sup>313</sup>, şerh türünde eserleri olduğu gibi, kendisine yöneltilen sorulara cevap mahiyetinde, belli konuları ele alan risaleler de kaleme almıştır. 'Avnü'l-Ma'bûd gibi geniş çaplı ve hacimli eserlerinin yanı sıra birkaç sahifelik güncel konulara dair teliflerinin de görülmesi onun yaşadığı ortamın ilmî ve fikrî hareketliliğinin eserlerine yansımaları olarak değerlendirilebilir. Azîmâbâdî, toplumsal olaylarla ilgili ve döneminde tartışılan konulara aktif katılım gösteren bir âlimdir.

Çalışmamızın bu kısmında Azîmâbâdî'nin tamamı hadis ilmi ile alakalı olan eserleri baskı durumları dikkate alınarak tasnif edilecektir. Zikredilen eserler hakkında genel malumata yer verilerek, içerikleri hakkında bilgilendirme yapılacaktır.

##### 1.2.4.1. Matbû' Eserler

**1- Ğāyetü'l-Maḫşûd fî Halli Süneni Ebî Dâvud:** Azîmâbâdî'nin Ebû Dâvud'un *Sünen*'i üzerine yapmış olduğu oldukça kapsamlı bir şerhtir. Çok geniş bir şerh olarak yazılmaya başlanan ancak tamamlanamayan bu eser Azîmâbâdî'nin en büyük çalışmasıdır.<sup>314</sup> Azîmâbâdî bu şerhte *Sünen*'in Kitâbu'l-Cenâiz'de yer alan "Ölü kabre koyulduğu zaman dua etme" babına yani *Sünen*'in 3213. hadisine kadar olan kısmını şerh edebilmiş, kalan kısmı tamamlayamamıştır.<sup>315</sup> Mehmet Akif Aydın, Nezir Hüseyin'den naklederek eserin otuz iki cilt olduğunu belirtmektedir.<sup>316</sup> Eserin sadece üç cildi günümüze ulaşmıştır. Bu cildler müellifin kendi el yazısı ile Patna'da yer alan Hüdâbahş Hân Kütüphanesinde.<sup>317</sup> Geri kalan ciltler için araştırma devam etmektedir.<sup>318</sup> Eserin birinci cildi, h. 1414'te Karaçi'de Müessesetü'l-Mecmai'l-İlmî, Faysalabad'ta Muhammed Üzeyr Şems ve Ebu'l-Kâsım el-A'zamî tahkîki ile basılmıştır.<sup>319</sup>

<sup>313</sup> Ta'lîkât/ İslâm te'lif geleneğinde bir metnin daha iyi anlaşılabilmesi için sayfa kenarlarına yazılan notlar, bir müellifin bazı görüş ve düşüncelerinin notlar halinde toplandığı eserlerin ortak ismidir.

<sup>314</sup> Abdü'l-Hay b. Abdu'l-Kâdir Kettânî, *Fihrisü'l-Fehâris ve'l-Esbât ve'l-Mu'cemü'l-Meâcim ve'l-Meşîhât ve'l-Müselselât* (Beyrut, 1982), 2/393.

<sup>315</sup> Abdülmâcid el-Ğavrî, "Azîmâbâdî Hayâtühü ve Cühûdühü", 152.

<sup>316</sup> Mehmet Akif Aydın, "Azîmâbâdî", *DİA* (İstanbul: TDV, 1991), 4/329.

<sup>317</sup> Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak Azîmâbâdî, *Ğāyetü'l-Maḫşûd fî Şerhi Süneni Ebî Dâvud*, thk. Ebu'l-Kâsım A'zamî-Muhammed Üzeyr Şems, ed. Muhammed İlyas Abdülkâdir (Riyad/ Mektebetü Dârü't-Tahâvî, 1414), 1/12 (Muhakkik Muhammed Üzeyr Şems'in Mukaddimesi).

<sup>318</sup> Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 203.

<sup>319</sup> Abdülmâcid el-Ğavrî, "Azîmâbâdî Hayâtühü ve Cühûdühü", 153.



Çok kapsamlı bir şerh olarak düşünülen bu eserin baş tarafına Azîmâbâdî geniş bir mukaddime yazmış ve burada telif sebebini açıklamıştır. Müellif bu şerhi yazma sebebini şöyle açıklamıştır;

“Şeyh Hafız Şeyhülislam Ebû Dâvud es-Sicistânî'nin *Sünen*'inin, muğlak kısımlarını hadis talebelerinin çözmesi zor olduğundan, Selef (r.a.) onu anlamak için şerhler ve hâşiyeler yazmıştır. Ancak şu anda bu eserdeki kapalılıkları ve işaretleri açıklayan yeterli bir çalışma bulunmuyor. Ben bütün hadisleri tam anlamıyla şerh etmek, ondaki işaretleri açıklamak ve hazinelerini açmak için ve onu anlamak isteyenlere gizlediklerini anlatmak maksadıyla bu şerhi yazmak istedim. Bütün bu çalışmalarına, Hz. Peygamber'in “Bizden bir hadisi işitip, onu aynen işittiği gibi başkasına ulaştırmanın Allah yüzünü ağartsın”<sup>320</sup> hadisine dâhil olanlardan olma temennisi ile başladım. Bölgemizde Lü'lûf nüshası meşhur olduğu için bu nüshayı kullanmayı tercih ettim. Bu mübârek şerhe *Ġāyetü'l-Maḫşûd fî Halli Sünen-i Ebî Dâvud* ismini verdim.”<sup>321</sup>

Azîmâbâdî, eserin mukaddime kısmında Ebû Dâvud'un hayatı, Sünen'in çeşitli nüshaları, hâşiye ve şerhleriyle beraber Ebû Dâvud'un hocaları hakkında malumat vermiştir. Esere Ebû Dâvud'un *Risâle-i Mekkiyye*'sini de ilave etmiştir.<sup>322</sup> Müellif bu açıklamalara “Levâmî'/Lem'alar” şeklinde isimlendirdiği başlıklar altında yer vermiştir. Bu başlıklar şunlardır;

Birinci Lem'a; *Sünen* ve özellikleri,

İkinci Lem'a; Ebû Dâvud'un hayatı,

Üçüncü Lem'a; *Sünen* nüshaları ve bunlarla ilgili ihtilaflar,

Dördüncü Lem'a; *Sünen*'in daha önceki şerh, ta'lik ve telhîsleri,

Beşinci Lem'a; *Sünen* nüshasını ve başka pek çok hadis ve tefsir kitabını kendilerinden aldığı iki hocası, Nezir Hüseyin ed-Dihlevî ve Hüseyin b. Muhsin el-Yemânî'nin hayatı,

Altıncı Lem'a; Kendi kullanmış olduğu *Sünen* nüshasının Ebû Dâvud'a kadar ulaşan isnadı şeklindedir.<sup>323</sup>

Müellifin eserinde oldukça tafsilatlı bir şerh yöntemi uyguladığı görülmektedir. Râvîler hakkında ilk geçtiği yerde geniş bilgi vermektedir. Garîbü'l-hadis ve Müşkilâtü'l-hadisle ilgili hususlar teferruatlı bir şekilde açıklamıştır. Hadisin senedinde ve metninde yer alan ızdırıp güzel bir şekilde ortadan kaldırabilmiştir. Her hadisin tahrici ile beraber tashih ve taz'ifine de yer vermiş, değerlendirmeleri nakletmiştir. Görünüşte ihtilaflı ve zıt görünen hadisler arasındaki ihtilafı gidermiştir. *Sünen-i Ebî Dâvud* şerhlerinde bulunan hatalara işaret

<sup>320</sup> Ebû Dâvud, “İlim”, 10; Tirmizî, “İlim”, 7.

<sup>321</sup> Azîmâbâdî, *Ġāyetü'l-Maḫşûd*, 1/24.

<sup>322</sup> Azîmâbâdî, *Ġāyetü'l-Maḫşûd*, 1/30.

<sup>323</sup> Azîmâbâdî, *Ġāyetü'l-Maḫşûd*, 1/27-83.

ederek düzeltilmesi gereken kısımlardaki hataları düzeltmiş ve doğru görüşleri zikretmiştir. Fıkhu'l-hadis ile ilgili meselelerde müctehidlerin görüşlerini zikretmiş ve deliller göstererek kendisinin doğru bulduğu görüşü belirtmiştir. Belli bir mezhebi taklid etmeksizin rivayetleri incelemiş ve en doğru olan görüşü açıklamaya çalışmıştır. Muallak hadisleri tespit ederek hadislerin muttasıl ve müsned rivayetlerine nüshasında yer vermiş ve sıhhat derecesini ortaya koymuştur. Kısaltılarak zikredilen/muhtasar rivayetleri tam hali ile mufassal bir şekilde zikretmiştir. Eğer bir hadis bâb başlığı ile uyumlu değilse bu konuda Ebû Dâvud'un görüşüne katılmadığını dile getirmiş ve kendi görüşünden bahsetmiştir. Gerek gördüğü konularda hadis usulü ve diğer ilimlerle ilgili bilgilere yer vermiştir.<sup>324</sup>

*Sünen* şârihlerinden Halil Ahmet es-Sehârenpûrî (ö. 1346/1927) eserin kapsamlı ve emsalsiz oluşu ile ilgili "Ebû Tayyib Şemsü'l-Hakk'ın telif ettiği "Ġâyetü'l-Mağşûd" isimli şerhinden bir cüz gördüm. Bu şerhin yeterli derecede ilim hazinelerini ortaya çıkardığını, bütün ilim hazinelerini topladığını gördüm. Onun bu husustaki gayretini ve sa'yini takdir ediyorum."<sup>325</sup> demiştir.

Mevlâna Abdu'r-Reşîd b. Zehîr Ahsen en-Nimevî de bu şerhi takdir ederek, çok güzel olduğunu ve diğer şerhler arasında emsalsiz bir yere sahip olduğunu ifade etmektedir.<sup>326</sup>

**2- Ġunyetü'l-Elmaî:** Bu eser, üç sorunun cevabını içeren on beş sayfalık bir risaledir.<sup>327</sup> Bu sorulardan birisi hadis ilmi ile ilgilidir. Azîmâbâdî, eserde "lâ yasîhhu hâze'l-hadîs" ve "lâ yesbitu hâze'l-hadis" ıstılahları arasındaki farkı geniş olarak ele almaktadır. "Bu hadis sahih değil" anlamına gelen "lâ yasîhhu hâze'l-hadîs" Risalede bu mesele haricinde "namazda eli göğüs üzerine koyma" ile alakalı hadislerin sıhhat durumu ve "ölüye kurban kesmenin sübûtu" meseleleri incelenmektedir.<sup>328</sup>

Bu risalenin ilk baskısı Delhî'de Matbaâ-i Ensârî tarafından h. 1311'de Taberânî'nin *el-Mu'cemu's-Sağîr*'i ile birlikte yapılmıştır. İkinci baskısı h. 1388'de Şeyh Abdurrahman Muhammed'in tashihi ile Medine-i Münevvere el-Mektebetü's-Selefiyye tarafından yine *el-Mucemu's-Sağîr li't-Taberânî* ile birlikte yapılmıştır.<sup>329</sup> Risale, Prof. Dr. İbrahim Canan tarafından tercüme edilerek Türkçe'ye kazandırılmıştır.<sup>330</sup>

<sup>324</sup> Azîmâbâdî, *Ġâyetü'l-Mağşûd*, 1/14-15.

<sup>325</sup> Sehârenpûrî, *Bezlî'l-Mechûd*, 1/31.

<sup>326</sup> Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 205.

<sup>327</sup> Aydın, "Azîmâbâdî", 4/329; Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 209.

<sup>328</sup> Abdülmâcid el-Ġavri, "Azîmâbâdî Hayâtühû ve Cühûdühû", 160.

<sup>329</sup> Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 209.

<sup>330</sup> Ebu't-Tayyib Şemsülhak Muhammed b. Emir Ali ed-Diyânuvî (1857-1911) Azîmâbâdî, "Zayıf Hadisle İlgili Üç Sual ve Üç Cevap veya Ġunyetü'l-Elmaî", çev. İbrahim Canan, *AÜİFD* 6 (1986), 155-175.

**3- Et-Ta'liku'l-Muğni alâ Süneni'd-Dârekutni:** Azîmâbâdî, el yazması nüshası kullanılan ve baskısı olmayan İmam Ebu'l-Hasan Alî b. Ahmed ed-Dârekutni'nin (ö. 375) *Sünen*'inin neşrini sağlamıştır. Azîmâbâdî eserin üç eski el yazması nüshandan istifade ederek metnin tashihiyi yapmıştır. Eser Delhî'de, Matbaa-i Ensârî tarafından büyük boyutlu iki cilt halinde 1319/1901 tarihinde basılmıştır. Bu nüsha Şeyh Abdullah Hâşim el-Medenî'nin tashihiyle dört cilt olarak 1386/1966 yılında Kahire'de tekrar basılmıştır. Ancak bu tashih neticesinde çok fazla hata ortaya çıkmış ve Azîmâbâdî'nin yapmış olduğu karşılaştırmalar korunamamıştır.

Azîmâbâdî Sünen'in başına üç bölümden oluşan bir mukaddime hazırlamıştır. Birinci kısımda Dârekutni'nin hayatı, ikinci kısımda *Sünen-i Dârekutni*'nin râvîleri ve nüshaları arasındaki farklılıklar, üçüncü kısımda ise *Sünen*'in musannifi Dârekutni ile Azîmâbâdî arasındaki sened yer almaktadır.

Müellif ta'likde hadislere zikrederken isnaddaki illetleri ile beraber yer vermiş ve râvîlerin tamamını mecrûh-sika ayırmaksızın zikretmiş, hadislerin tahrirlerini yapmıştır.<sup>331</sup> Eserde ricâl tahkîki, isimlerin zabtı, senedlerin ta'lil ve tashihi, hadislerin tahriri, mekanlar hakkında bilgi verilerek, hadislerdeki garib kelimeleri açıklanmıştır. Fikhî konularda açıklamalar yapılarak, Dârekutni'nin üzerinde durmadığı râvîler hakkında diğer imamların verdiği cerh ve ta'dil bilgileri nakledilmiştir.<sup>332</sup>

**4- İ'lâmü Ehli'l-Asr bi Ahkâmi Rak'ateyi'l-Fecr:** Müellifin, sabah namazının sünnetinin adâbını hadisler ışığında açıkladığı eserdir. Eserde, sabah namazının iki rek'atlık sünnetini muhafaza etmenin gerekliliği ile ilgili on fasıl yer almaktadır. Azîmâbâdî her fasılda o konu ile ilgili hadislere yer vermiş, daha sonra bu hadisler şerh etmiştir. Hadislerden istinbât edilen fikhî hükümleri izah ettikten sonra, kendisinin bu hükümler arasından hangisini tercih ettiğini belirtmiştir. Bu eser ilk olarak Matbaâ-i Ensârî tarafından, Delhî'de 1306 yılında basılmıştır.<sup>333</sup>

**5- Et-Tahkîkâtü'l-Ulyâ bi İsbâti Fardıyyeti'l-Cum'a fî'l-Kurâ:** Azîmâbâdî'nin Cuma namazı ile ilgili sorulmuş olan üç soruya cevabından oluşan bir risâledir. Bu sorulardan birincisi; Cuma namazı'nın köylerde kılınmasının farziyeti sabit midir? Değil midir?

İkinci soru; Hanefî Mezhebi kitaplarına göre Cuma namazı'nın bir mekanda kılınması hangi şartlarda olur? Bunlar sahih hadislerle mi delillendirilmiştir?

<sup>331</sup> Abdülmâcid el-Ğavrî, "Azîmâbâdî Hayâtühü ve Cühûdühü", 168.

<sup>332</sup> Kettânî, *Fihrisü'l-Fehâris*, 2/594; Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 207; Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 113; Aydın, "Azîmâbâdî", 4/329.

<sup>333</sup> Kettânî, *Fihrisü'l-Fehâris*, 2/593; Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 108; Aydın, "Azîmâbâdî", 4/329; Abdülmâcid el-Ğavrî, "Azîmâbâdî Hayâtühü ve Cühûdühü", 158.

Üçüncü soru; Cuma namazı kıldıktan sonra öğle namazını kılınması caiz midir? Değil midir?

Müellif risâlesinde bu sorulara sahih hadisler ışığında yanıtlar vermektedir. Bu risâle Matbaatü'l-Ahmedî tarafından Patna'da, h. 1309'da basılmıştır.<sup>334</sup>

**6- El-Mektûbu'l-Latîf ile'l-Muhaddisi's-Şerîf:** Azîmâbâdî'nin h. 1312'de hac ziyareti esnasında, Hicaz âlimleri Seyyid Nezîr Hüseyin ed-Dihlevî'den (ö. 1320/1902) icâze-i âmme istemeleri üzerine, Azîmâbâdî, Şeyh Nezîr Hüseyin ed-Dihlevî'ye onların bu talebini dile getiren, bir mektup yazmıştır. Nezîr Hüseyin, bu mektubu aldıktan sonra Hicâz âlimlerinin istediği icâzeti onlara vermiştir. Hadis usûlü ile ilgili olan bu mektup, Nezîr Hüseyin ed-Dihlevî'nin icâzeti ile birlikte Delhî'de Matbaâ-i Ensârî tarafından h. 1314 yılında basılmıştır.<sup>335</sup>

**7- Ref'u'l-İltibâs an Ba'zı'n-Nâs:** İmâm Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahih*'inde kullandığı bir terim olan "Ba'zu'n-nâs..." ifadesi aleyhine yazılmış olan bir makaleye Azîmâbâdî bu risâlesi ile cevap vermiştir. İlk olarak Delhî, Matbaa-yi Fârukî'de h.1331'de basılan bu eser daha sonra Muhammed Üzeyr es-Selefî'nin tashih ve ta'liki ile Hindistan Benâres, Matbaatü's-Selefiyye'de h.1396/1976'da basılmıştır.<sup>336</sup> İsam Kütüphanesi'nde yer alan nüshasına ulaşarak inceleme imkanı bulduğumuz bu risale Nezîr Hüseyin'in talebesi olan Muhammed İsmâil İsrâilî Aligarhî'nin el yazmasıdır ve 18 sayfa hacindedir.<sup>337</sup>

**8- Ukûdu'l-Cümân fî Cevâzi Ta'lîmi'l-Kitâbeti li'n-Nisvân:** Azîmâbâdî kendisine kadınların eğitiminin caiz olup olmadığına dair yöneltilmiş olan bir soruya cevap vermek üzere yazdığı bu risalede, kadınların eğitiminin caiz olduğunu sahih hadislerle delillendirmiştir. Hatta ev işleri ile ilgili meselelerde ve çocuk eğitimi gibi bazı durumlarda kadınların eğitiminin vacip olduğunu bildirmiştir.

Bu risâle Dr. Vasıyyullah b. Muhammed Abbâs'ın ta'lîk ve tahkîk'i ile, Pakistan'da, Müessesetü'l-Mecma'ı'l-İlmî tarafından h. 1408'de basılmıştır.<sup>338</sup> Ali Osman Koçkuzu eserin tercümesini yaparak ülkemizde de istifade imkanı sağlamıştır.<sup>339</sup>

<sup>334</sup> Abdülmâcîd el-Ğavrî, "Azîmâbâdî Hayâtühû ve Cühûdühû", 159.

<sup>335</sup> Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 209; Kettânî, *Fihrisü'l-Fehâris*, 2/592-593.

<sup>336</sup> Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 210.

<sup>337</sup> Ebu't-Tayyib Şemsülhak Muhammed b. Emir Ali ed-Diyânûvî (1857-1911), *Ref'u'l-İltibâs an Ba'zı'n-Nâs*, thk. Muhammed Üzeyr es-Selefî (Kahire/ Dâru's-Sahve, 1985), 1.

<sup>338</sup> Abdülmâcîd el-Ğavrî, "Azîmâbâdî Hayâtühû ve Cühûdühû", 162.

<sup>339</sup> Ebu't-Tayyib Şemsülhak el-Azîmâbâdî, "İnci Gerdanlıklar", çev. Ali Osman Koçkuzu, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1986), 79-96; Ali Osman Koçkuzu, "Ukûdu'l-Cümân Fî Cevâzi Ta'lîmi'l-Kitâbi li'n-Nisvân Adlı Eser Üzerinde Birkaç Söz", *Diyanet İlmî Dergisi* 3 (1983), 13-22.

**9- Et-Ta'likâtü alâ't-Târîhi'l-Kebîr ve Kitâbi'd-Duafâi'l-Kebîr li'l-Buhârî ve Kitâbi'd-Duafâi'l-Metrûkîn:** Müellifin bu üç önemli eseri üzerine ta'liklerini içerir. Yayınevi ve yayın yılına ulaşamadığımız bu eser ilk olarak Delhî'de, daha sonra Lahor'da basılmıştır.<sup>340</sup>

**10- Et-Ta'likâtü alâ İs'afi'l-Muvaṭṭa' li's-Suyûtî:** Azîmâbâdî, bu ta'likı Suyûtî'nin *İs'afi'l-Mübetta' bi Ricâli'l-Muvaṭṭa'* isimli ünlü risâlesi üzerine yazmıştır. Suyûtî'nin eserde isimler ve künyeler ile ilgili yaptığı hataları düzeltmiştir. Sadece ta'lik ile yetinmemiş el yazması nüshada görmüş olduğu hataları da düzeltmiştir. Azîmâbâdî'nin bu çalışması aslı ile birlikte Matbaa-i Ensârî tarafından, Delhî'de, 1320'de 50 sayfa olarak basılmıştır. Bu baskıda bu esere ek olarak Suyûtî'nin "*Esmâ Ehli's-Suffa*"sı da bulunmaktadır.<sup>341</sup>

**11- El-Vicâze fi'l-İcâze:** Şeyh Abdü'l-Hafîz b. Muhammed et-Tâhir el-Fehrî el-Fâsî (1383/1963) Kahire'den hadis için icâzet istediği zaman Azîmâbâdî tarafından kendi hadislerinin senedleri ve eserlerinin icâzeti, risâle şeklinde verilmiştir. Müellif bu risâlede hocalarına okuduğu ve onlardan işittiği tüm hadis kitaplarının icâzetini vermiştir.

Bu risâle Muhammed Şefî' en-Nepâlî'nin tahkiki ile birlikte Karaçi'de 1408/1988'de basılmıştır.<sup>342</sup>

#### 1.2.4.2. El Yazması Eserler

**1- En-Necmü'l-Vahhâc fi Şerhi Mukaddimeti's-Şaḥîḥ i'l-Müslim b. Haccâc:** İmâm Müslim b. Haccâc el-Kureşî'nin, *Câmiu's-Şaḥîḥ* 'i için yazdığı, hadis ilimleri açısından son derece önemli bilgilerle dolu olan Mukaddimesi için Azîmâbâdî'nin yazmış olduğu şerhtir. Bu şerhte müellif, Müslim'in anlaşılakta zorlanılan ifadelerini açıklamış, râvîlerin durumları hakkında bilgiler vermiş, garîb ve müşkil ifadeleri şerh etmiştir.<sup>343</sup>

**2- Hediyyetü'l-Luze'î bi Nükâti't-Tirmîzî:** Tirmîzî'nin *el-Câmi'i* üzerine yazılmış olan bu eserde müellif kitabın içeriğini yedi fasla ayırmıştır. Ancak kitabı tamamlayamamış, sadece üç fasıl yazabilmiştir. Bu hali ile eserin el yazması bir nüshası Patna Kütüphanesi'nde yer almaktadır.<sup>344</sup>

<sup>340</sup> Muhammed Uzeyr es-Selefi, *Hayâtü'l-Muhaddis Şemsül'l-Hak*, 254-255.

<sup>341</sup> Daudî, *Hadis Çalışmaları*, s.208; Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 113.

<sup>342</sup> Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 210; Agitoğlu, *Hindistan Ehl-i Hadis Ekolü*, 72.

<sup>343</sup> Daudî, *Hadis Çalışmaları*, s.208; Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 113.

<sup>344</sup> Daudî, *Hadis Çalışmaları*, s.208; Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 113; Muhammed Uzeyr es-Selefi, *Hayâtü'l-Muhaddis Şemsül'l-Hak*, 248.

**3- Et-Ta'likât alâ Câmîi't-Tirmizî:** Azîmâbâdî, *Câmiu't-Tirmizî* üzerine yaptığı bu ta'lik ile bazı garîb lafızları şerh etmiş, izah gerektiren mevzuları açıklamıştır. Rivayetleri izahı esnasında nakilde bulunduğu eser isimlerini remz ile bildirmiştir. Bu eser Patna Kütüphanesi'nde 3834 rakamı ile yer almaktadır.<sup>345</sup>

#### 1.2.4.3. Kayıp Eserler

1- *Et-Ta'likât alâ Süneni'n-Nesât:* Abdüsselâm Mübârekpûrî, *Sîretü'l-İmâm Buhârî* isimli eserinde Azîmâbâdî'ye ait böyle bir telif olduğundan bahsetmektedir. Ancak isimden başka herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.<sup>346</sup>

2- *Tuhfetü'l-Müctehidîni'l-Ebrâr fî Ahbâr-i Salâti'l-Vitr ve Kıyâmi Ramadân an Nebiyyi'l-Muhtâr:* Bu eserde müellif vitir namazı ve Ramazan ayı ile ilgili hadis ve rivayetlerin büyük bir kısmını toplamıştır.<sup>347</sup>

3- *Fazlü'l-Bârî Şerhu Sülâsiyyâti'l-Buhârî:* Azîmâbâdî'ye ait eserler arasında ismi geçmektedir ancak maalesef hakkında bir bilgi bulunmamaktadır.<sup>348</sup>

4- *En-Nûru'l-Lâmi' fî Ahbâri Salâti'l-Cum'ati ani'n-Nebiyyi's-Şâfi':* Cuma namazı ile alakalı var olan hadisleri senedleri ile beraber ele almış, râvîlerin zayıflık ve sıhhat durumları hakkında bilgi vermiştir. Ancak eser tamamlanamamış ve kayıptır.<sup>349</sup>

5- *Nihâyetü'r-Rusûh fî Mu'cemi's-Şuyûh:* Hayat hikayesinde ve sened silsilesinde yer alan isimlerin hayatlarından bahsettiği ömrünün son zamanlarında yazmış olduğu eserdir.<sup>350</sup>

6- *Sîretü'l-Muhaddisi's-Şeyh Abdullah Cehâi'l-İlahâbâdî:* Şemsü'l-hak bu eserinde h. XIII. Asırda Hindistan'ın büyük hadis âlimlerinden birisi olan Abdullah Cehâi'l-İlahâbâdî'den bahsetmektedir ancak eser kayıptır. Bu kitabın varlığından Şeyh Ebû Ziyâ Muhammed Kameruddîn el-İlahâbâdî bir makalesinde bahsetmiştir.<sup>351</sup>

7- *Fihristü'l-Mücelledi'l-Evvel min Müsned-i Ebî Avâne:* Azîmâbâdî'nin eserleri arasında ismi geçen bir eserdir.<sup>352</sup>

<sup>345</sup> Abdülmâcîd el-Ğavrî, "Azîmâbâdî Hayâtühû ve Cühûdühû", 168.

<sup>346</sup> Mübârekpûrî, Abdüsselâm, *Sîretü'l-Buhârî* (Lahor, 1986), 211.

<sup>347</sup> Muhammed Uzeyr es-Selefi, *Hayâtü'l-Muhaddis Şemsül'l-Hak*, 254-255.

<sup>348</sup> Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 208; Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 113.

<sup>349</sup> Abdü'l-hay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtir*, 8/1244; Muhammed Uzeyr es-Selefi, *Hayâtü'l-Muhaddis Şemsül'l-Hak*, 235.

<sup>350</sup> Daudî bu eserin ismini "*İfâdetü'r-Rusûh bi Ma'rifeti's-Şuyûh*" şeklinde vermektedir. Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 210; Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 113.

<sup>351</sup> Abdülmâcîd el-Ğavrî, "Azîmâbâdî Hayâtühû ve Cühûdühû", 165.

<sup>352</sup> Azîmâbâdî, *Ref'u'l-İltibâs an Ba'zî'n-Nâs*, 15; Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 210.

8- *Cevâbâtü İltizâmâtı'd-Dârakutnî ale's-Şaḥîḥ eyn:* Mevlânâ Ebu'l-Kâsım Benâresî'nin zikretmiş olduğu eserdir.<sup>353</sup>

9- *Tezkiretü'n-Nübelâ fî Terâcimi'l-Ulemâ:* Biyografi ile ilgili olan bu eser tamamlanmamıştır ve Farsça olduğu belirtilmektedir.<sup>354</sup>

10- *el-Metâlibü'r-Refî'a fî'l-Mesâili'n-Nefise*<sup>355</sup>

11- *el-Akvâlü's-Şaḥîḥ a fî Ahkâmi'n-Nüsükiyye*<sup>356</sup>

12- *Tenkîhu'l-Mesâ'il:* Fetvâ kitabı olduğu belirtilmektedir.<sup>357</sup>

13- *Fetvâ Reddi Ta'ziye Dârî:* Matbû olduğu bildirilmiştir.<sup>358</sup>

14- *Hidâyetü'n-Necdeyn ilâ Hukmi'l-Muânakati ve'l-Musâfahati Ba'de'l-Îdeyn:* Matbû olduğu bildirilmiştir.<sup>359</sup>

15- *Tefrîhu'l-Mütezekkirîn bi Zikri Kütübi'l-Müteahhirîn:* Farsçadır.<sup>360</sup>

16- *el-Kelâmü'l-Mübîn fî'l-Cehri bi't-Te'mîn ve'r-Reddi alâ Kavli'l-Metîn:* Matbû bir eserdir.<sup>361</sup>

17- *el-Ḳavlü'l-Muhakkak fî Tahkîki İhsâ'i'l-Behâ'im.*<sup>362</sup>

Bu kısımda zikretmiş olduğumuz eserler, Azîmâbâdî'nin daha çok rivayet ve dirayet alanında eserler yazdığını göstermektedir. Hindistan Ehl-i hadis ekolünün önde gelen isimlerinden birisi olan Azîmâbâdî ömrü boyunca bu inancı savunmak üzere eserler yazmış ve bunları hadis alanında yoğunlaştırmıştır. Onun ilmî çalışmaları özellikle hadis alanında temayüz etmiştir.

Buraya kadar çeşitli yönleriyle Azîmâbâdî'yi tanıtmaya çalıştık. Şimdi de tezimizde eserini ele alacağımız diğer müellifimiz Hattâb es-Sübki'yi tanıtmaya çalışacağız.

### 1.3. Hattâb es-Sübki'nin Yaşadığı Dönemin Genel Özellikleri

Bir âlimin yaşamış olduğu dönemi, etrafında cereyân eden olayları ve ilmî durumu bilmeden onu doğru bir şekilde tanımanın ve anlamının mümkün olmayacağı düşüncesinden hareketle çalışmamızın bu kısmında 1858-1933 yılları arasında yaşamış olan Hattâb es-Sübki'nin yaşadığı dönemde Mısır'da var olan siyasî ve sosyal duruma genel hatlarıyla yer

<sup>353</sup> Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 209; Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 114.

<sup>354</sup> Azîmâbâdî, *Ref'u'l-İltibâs*, 15; Aydın, "Azîmâbâdî", 4/330.

<sup>355</sup> Kettânî, *Fihrisü'l-Fehâris*, 2/594; Aydın, "Azîmâbâdî", 4/330.

<sup>356</sup> Aydın, "Azîmâbâdî", 4/330.

<sup>357</sup> Aydın, "Azîmâbâdî", 4/330.

<sup>358</sup> Agitoğlu, *Hindistan Ehl-i Hadis Ekolü*, 74.

<sup>359</sup> Agitoğlu, *Hindistan Ehl-i Hadis Ekolü*, 74.

<sup>360</sup> Azîmâbâdî, *Ref'u'l-İltibâs*, 15;

<sup>361</sup> Agitoğlu, *Hindistan Ehl-i Hadis Ekolü*, 74.

<sup>362</sup> Aydın, "Azîmâbâdî", 4/330; Agitoğlu, *Hindistan Ehl-i Hadis Ekolü*, 74.

verilecektir. Mahmûd Hattâb es-Sübki'nin yetişmiş olduğu ortamı kavrayabilmek, onu fikrî ve ilmî yönleriyle tanıyabilmek gayesiyle şimdi Mısır'ın tarihî, siyasî ve sosyal durumu ele alınacaktır.

### 1.3.1. Tarihî ve Siyasî Durum

Mısır, derin tahihi kökleri ve dinî, siyasî ve sosyal yapısındaki hareketliliği sebebiyle Medeniyet Tarihi ve İslam Tarihi açısından son derece önemli bir yere sahiptir. Antik Mısır'dan Mısır Arap Cumhuriyeti dönemine kadar pek çok yönetim görmüş olan Mısır, Bizans'ın, Abbasîler'in, Fatımîler'in, Eyyûbîler'in, Memlûkler'in, Osmanlıların ve daha sonraki dönemlerde ise Fransız ve İngilizler'in yönetimine şahit olmuştur. Mısır'ın son iki yüzyılımı siyasî dönemler halinde incelediğimizde Hattâb es-Sübki'nin, siyasî kargaşanın oldukça yoğun olduğu zamanlarda yaşadığını söyleyebiliriz. O, Mısır tarihinin üç önemli safhasına şahit olmuştur; Bunlardan birincisi Hattâb es-Sübki'nin çocukluk ve gençlik yıllarını kapsayan 1805-1882 yılları arası Osmanlı Valisi Kavalalı Mehmet Ali Paşa dönemidir. 1858 yılında dünyaya gelen Hattâb es-Sübki bu dönemde 24 yıl yaşamıştır. Bu dönemlerden ikincisi 1882-1922 yılları arası İngiliz Egemenliğinin hâkimiyeti dönemidir ve bu dönemde 40 yıl yaşamıştır. Sonuncusu ise 19 Nisan 1922'de ilan edilen Mısır Krallığı (1922- 1952) dönemidir. Hattâb es-Sübki 1933 yılında vefatına kadar Krallık döneminin 11 yılına şahit olmuştur.

Uzun yıllar Osmanlı İmparatorluğu himayesinde varlığını sürdüren Mısır'da, XIX. yüzyıldan itibaren farklı bir dönem başlamış ve artık işgal ve ihtillallerin söz konusu olduğu sıkıntılı bir sürece girilmiştir. 1798 yılında Fransızların Mısır'ı işgal etmesiyle birlikte işgal süreci başlamış ve ülkede pek çok şey değişmiştir. Yaklaşık 3 yıl süren işgalin ardından Fransızlar, Osmanlı-İngiliz ittifakı ile 1801'de Mısır'ı terk etmek zorunda bırakılmıştır. Ancak Fransızlar tahliye edilse bile ülkede eski huzur, sükûnet ve düzen uzun bir süre tekrar sağlanamamıştır. Mısır'ın Osmanlı valisi olan Kavalalı Mehmet Ali Paşa Fransızlar'ın bu işgalini bastıran bir yönetici olarak terfi etmiş ve halk nezdinde itibar kazanmıştır. Bu başarının ardından bölgedeki siyasî kargaşaları da kendi lehine kullanmış, ulemâ, eşraf ve halkın desteğini alarak bölgenin hâkimiyetini tamamen ele geçirmiştir. Bu durumun bir sonucu olarak 24 Mayıs 1841'de özerk bir yönetimle iç işlerinde serbest, dış işlerinde Osmanlı Devleti'ne bağlı Mısır Hidivliğini kurmuştur. Bu yönetim, Batılı devletler tarafından bağımsız bir devlet gibi itibar görmekte bunun yanı sıra Osmanlı'nın nazarında da kendilerinden önemli imtiyazlar verilen bir valilik olarak kabul görmekte idi. Mısır'ın iki



taftan da destek alan bu durumu Mehmet Ali Paşa'nın otoritesini artırmıştı. Bu süreçte Mısır'da askerî, idarî ve iktisâdî alanlarda reformlar başlatılmış, divan ve meclisler oluşturarak yönetimi merkezileştirmişti. Söz konusu reformların neticesinde Mısır'da iktisâdî bir yükseliş görülmüş, ülkenin gelirleri hızla artmıştır. Bu durum Mehmet Ali Paşa'yı yayılmacı bir siyaset izlemeye sevk etmiş, bu doğrultuda kısmen bağlı bulunduğu Osmanlıya karşı silahlı mücadeleye girişerek başkaldırmıştır. Başarıya ulaşamayan bu mücadelelerinin ardından, Mehmet Ali Paşa'nın yaşlanması ve yönetimi oğullarına devretmesi ile birlikte yönetimle ilgili sıkıntılar baş göstermeye başlamıştır. Yükselişini kaybeden Mısır maliyesi iflas noktasına gelmiş, İsmail Paşa döneminde Mısır artık borçlanarak ayakta durabilen ve batıya bağımlı bir yönetim haline dönüşmüştür.

Yaşanan mâli kriz sonrası mevcut hükümet, batılı devletlerden daha fazla borç almak zorunda kalmış ancak Mısır maliyesinin iflasını engelleyememiştir. 1876 yılında alacaklı Avrupalı devletlerin temsilcilerinin yer aldığı bir Düyûn-u Umûmiyye Kurulu oluşturulmuştur. Bu kurul gönderdiği müfettişlerle ülkenin gelir ve giderlerini kontrol etmeye başlamış bununla da yetinmeyerek artık Mısır Hükümetine Avrupalı bakanlar tayin etmiş ve yönetime direk müdahale etmeye başlamıştır. Bu durumdan rahatsız olan ve iç işlerine yabancı müdahalesine karşı çıkan Mısırlılar, Hizbü'l-Vatânî adı altında 1882'de ayaklanarak Avrupalı güçlere tepkilerini göstermek istediler. Ancak bu durumu fırsat bilen İngiliz ordusu İskenderiye'yi topa tutarak, el-Hizbü'l-Vatânî'yle mücadele etmiş ve İngilizler Mısır'ı fiilen işgal etmiştir.<sup>363</sup>

1882'de başlayan bu işgal ve sömürge süreci 1922'ye kadar devam etmiştir. Bu süreçte görevde bulunan Hidiv Tefvik Paşa gibi pek çok isim, işgal kuvvetleri ile uyumlu bir tavır içinde hareket etmiştir. 1914 yılında I. Dünya Savaşı'na girilmesi ile birlikte ülkede savaş hukuku uygulanmaya başlanmış, bu doğrultuda İngiltere Mısır'ın tüm resmî finans kaynaklarına el koymuş bu sebeple halk ekonomik açıdan sıkıntılar yaşamıştır. Mısır'da savaş hukukunun uygulandığı 1914-1918 yılları arasında bir taraftan Mısır basını sansür altında tutulurken bir taraftan da ekonomik zorluklar yaşamıştır. Bu olumsuz durumların da etkisiyle işgalci güçlere karşı çıkan hareketler halk tarafından büyük destek görmüş ve Birinci Dünya Savaşı sonunda bağımsızlık için ilk hareketler başlamıştır. 1922 yılında Ezher ulemâsının, çiftçilerin, talebelerin ve halkın büyük bir kesiminin ayaklanması sonrasında, İngiltere 28 Şubat 1922'de tek taraflı olarak Mısır'ı bağımsız devlet ilan etmiştir.

<sup>363</sup> Hilal Görgün, "Mısır", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 29/ 569-571.

1922’de bağımsızlık ilan edilmesine rağmen İngiltere’nin bazı konularda etkisi devam etmiştir. Bu süreçte İngiltere Mısır’daki haberleşme güvenliğinin sağlanması, Mısır’ın yabancı saldırısı ve işgali durumunda savunulması, yabancı ve azınlıkların haklarının korunması ve Sudan’ın yönetimi gibi konularındaki yetkilerini devam ettirmiştir. Bu bağımsızlık ilanı, Mısırlılara yeterli bir hâkimiyet sunmamasına rağmen Mısır siyasetçileri bu sınırlı bağımsızlığı resmen tanımak mecburiyetinde kalmış, bununla birlikte bir taraftan da devlet kurumlarını tesis etmeye başlamıştır.

Bağımsızlık ilanından kısa bir süre sonra Sultan Ahmet Fuat’a 19 Nisan 1922’de kral (melik) ünvanı verilerek Mısır’da monarşi ilan edilmiştir. Bir komisyon tarafından Belçika Anayasası temel alınarak hazırlanan anayasa 19 Nisan 1923’te resmen yayınlanmıştır. Krala bir takım yetkiler tanınsa da İngiltere yine de bölgede kendi çıkarlarına ters düşecek herhangi bir uygulamaya müdahale edebileceği bir yönetim düzenini kabul ettirmiştir. Bu yarı bağımsız durum uzun yıllar devam etmiş, 1920’li ve 1930’lu yıllarda kurulan hükümetler Mısır’ın tam bağımsızlığını kazanması için İngiltere ile birçok defa masaya oturmuş, fakat bu çabaların hiçbirinden sonuç alamamıştır.<sup>364</sup>

Hattâb es-Sübki’nin, Mısır siyasî tarihi açısından son derece sıkıntılı olayların yaşandığı, karmaşanın hâkim olduğu bir dönemde yetiştiği görülmektedir. Ezher ulemâsı dahil halkın büyük bir kısmının İngiliz baskısına karşı koyduğu bu dönemde, Hattâb es-Sübki’de İngilizlere muhalif gruplar içerisinde yer aldığı görülmektedir.

### 1.3.2. Sosyal Durum

Hattâb es-Sübki’nin fikrî altyapısını kavrayabilmek için, yaşadığı yıllarda Mısır’da var olan güncel siyasî gelişmelerin yanında, sosyal-dinî yapının da yakından takip edilmesi gerekmektedir. Mısır, İslam toplumu açısından büyük öneme hâiz, Arap Dünyasının kalbi olarak nitelendirilen bir ülkedir.<sup>365</sup> İslam dini ile Hz. Ömer dönemi gibi oldukça erken bir dönemde tanışmış olan Mısır, ilk dönemden itibaren hem Arap dünyasının hem de İslam dünyasının fikrî ve kültürel merkezi sayılabilecek bir konumdadır.<sup>366</sup> Stratejik konumu, verimli toprakları, köklü tarihi ve kültürü Mısır’ı ayrıcalıklı bir ülke haline getirmiştir. Tüm

<sup>364</sup> Görgün, “Mısır”, 29/571-572.

<sup>365</sup> Mısırlılar, bu nedenle kendi ülkelerini, “Ümmü’ d-dünya/dünyanın anası” olarak adlandırmaktadır.

<sup>366</sup> Nurullah Çakmaktaş, *Mısırda Selefi Hareket* (İstanbul: Açılım Kitap, 2016), 216.

bu özellikleri sebebiyle, Batılılar tarafından Mısır için, “padişahın en zengin arazisi” ifadesi kullanılmıştır.<sup>367</sup>

Mısır düşünce ve kültür hayatı, Fransız işgaline kadar olan dönemde çoğunlukla Memlûkler’in ve Osmanlı’nın etkisi altındaydı. Memlûklüler döneminde İslam dünyasının lideri konumuna yükselen Mısır, son dönemlerde Müslümanlar arasında ortaya çıkan fikrî ve düşünsel anlamda birçok akıma ev sahipliği yapmıştır. Özellikle XIX. yüzyılda Batı’nın siyasî, askerî ve kültürel meydan okumaları karşısında İslam dünyası içinde bir kurtuluş reçetesi olarak ortaya çıkan “İslamcılık” düşüncesinin merkezlerinden biri olduğu gibi aynı zamanda Birinci Dünya Savaşı sonrasında tezahür eden İslamî hareketlerin de fikrî menbâ olmuştur.<sup>368</sup> Özellikle 1924 yılında halifeliğin kaldırılmasından sonra, İslam dünyasındaki hareketliliğin devamını sağlama adına birçok İslamî hareketin doğuşuna anayurtluk etmiştir. Bu yönüyle bütün Müslüman ülkeler arasında en çeşitli, en güçlü ve bu ülkelere tesir eden en etkili ülke olarak varlığını sürdürmektedir.<sup>369</sup>

İşgalin ardından XIX. yüzyıldan itibaren Mısır’da düşünce, büyük ölçüde siyasî ve ictimâî olayların etkisiyle şekillenmiştir. O güne kadar siyaset, sanat, edebiyat, hukuk gibi birçok alanı kontrolü altında bulunduran ulemâ, artık halk arasında batılı fikirlerin yaygınlaşması üzerine geri çekilmek durumunda kalmıştır. Kavalalı Mehmet Ali Paşa modernleşme hareketi başlatmış, özellikle Kahire ve İskenderiye gibi büyük şehirlerde idarî, hukukî ve kültürel alanlarda batı tarzında düzenlemeler yapmıştır.<sup>370</sup> Eğitim sistemine de müdahale eden işgalci devletler, misyoner okulları ve yabancı okular açmış, özellikle İsmail Paşa döneminde bu durum oldukça yaygınlaşmıştır. Bu okullar sömürge hedefleri taşıdığı için millî kültürü tehdit etmiş, millî eğitim sistemini za’fiyete uğratmıştır. Yönetimin modernleşme faaliyetleri genellikle dinî kurumları kontrol etmek üzerine şekillenmiştir. Bu doğrultuda dinî düşüncenin en önemli unsurlarından birisi sayılan sûfî tarikatleri mezkeleştirme çalışmaları başlatılmış ve halk üzerinde etkin rolü olan Ezher gibi eğitim kurumlarına kısıtlamalar getirilmiştir. Hükümetin eğitim ile ilgili bu faaliyetleri neticesinde, dinî eğitim kısıtlanmış ve bu türden eğitim alanların devlet kurumlarında istihdamı sınırlandırılmıştır. Bürokraside, orduda dinî eğitim alan Mısırlıların yüksek ve mühim

<sup>367</sup> Lutskiy, Boriseviç, *Arap Ülkelerinin Yakın Tarihi-16. Yüzyıldan 20. Yüzyıla*, çev. Turan Keskin (İstanbul: Yordam Kitap, 2011), 28.

<sup>368</sup> Çakmaktaş, *Mısırdaki Selefî Hareket*, 22.

<sup>369</sup> Alev Erkilet Başer, *Ortadoğu’da Modernleşme ve İslâmî Hareketler* (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1999), 233.

<sup>370</sup> Abdülazîm Hâmid Hattâb, *Lemehât*, 45.

makamlara ulaşması engellenmiş, batı tarzı eğitim kurumlarından mezun olanlar yerleştirilmiştir.<sup>371</sup>

Batının müdahalesi ile iltizam sisteminin<sup>372</sup> lağv edilmesi, vakıflara el konulması ve medenî hukuk dışındaki tüm alanların Batı hukukuna göre düzenlenmesi, dinî düşüncenin günlük hayattaki etkisini yitirmesine sebep olmuştur. Bu dönemde Mısır'da iki önemli düşünce tarzı görülmektedir. Bunlardan birincisi misyoner okullarında yetişen ve çoğunlukla Hristiyan olan Arap aydınları ve İngilizler tarafından desteklenen laik düşünce; diğeri ise bu düşünce tarzına karşı çıkan ve geleneksel kurumlarda eğitim ve öğretimi sürdüren klasik düşüncedir. Hattâb es-Sübki'nin gençlik yıllarına rast gelen XIX. yüzyılın son çeyreğinde, bu iki düşünce şekli ile temas halinde olan ve aralarını birleştirmeye çalışan ayrı bir düşünce akımı doğmaya başlamıştır. Bu üçüncü grup, iki yaklaşımı meczeden, ıslahatçı ve belirli ölçüde modernist bir orta yol takip ederek bir taraftan da yönetimle irtibatlı biçimde hareket etmiş ve dönemin ihtiyaçlarını dikkate alarak eğitim kurumlarında düzenlemeler yapmıştır.<sup>373</sup>

Bölgede fikrî anlamda önemli değişikliklerin başlaması ve dinî uyanış Mısır'a Cemaleddin Afganî'nin (1838-1897) gelmesi ile olmuştur. Afgânî ile birlikte, ülkede dinî düşüncede ıslah ve yenilenmenin gerekli olduğu fikri açıkça dile getirilmeye başlanmıştır. 1871'de geçici bir süre için ve dinlenmek amacıyla Mısır'a gelen Afgânî, dönemin başveziri tarafından sıcak ilgiyle karşılanmış ve gördüğü ilgi sonucunda burada yaklaşık sekiz yıl kalmıştır. Bu süre içerisinde dersler vermiş, etrafında kalabalık bir talebe ve hayran kitlesi oluşmuştur. Dersleri önceleri sadece ilmî iken zamanla siyaset de eklenmiş, dönemin hidivi İsmail Paşa ve oğlu aleyhine ülkenin bağımsızlığını tehlikeye düşürdüklerine dair söylemleri duyulmaya başlanmıştır. Yönetim aleyhine söylemlerinin artması ve halkın hükümete karşı tepkisine sebep olmasından rahatsızlık duyan İngilizler ve Mısır yönetimi Afgânî'nin ülkeden çıkarılmasına karar vermiştir.<sup>374</sup>

Afgânî'den sonra onun fikirlerinin Mısır'daki en önemli temsilcilerinden Muhammed Abduh (1849-1905)<sup>375</sup> halk üzerindeki etkili isimlerden olmuştur. Kâsım Emin (1863-1908),

<sup>371</sup> Abdülazîm Hâmid Hattâb, *Lemehât*, 47.

<sup>372</sup> İltizam terim olarak, "özel bir şahsın devlete ait herhangi bir vergi gelirini toplamayı belirli bir yıllık bedel karşılığında üzerine alması" demektir. İltizam sistemi, Osmanlı Devleti'nde uygulanmakta olan, vergilendirme görevinin özel teşebbüs gibi hareket eden kişilere belirli şartlarda devredilmesidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Genç, "İltizam", *DİA* (İstanbul: TDV, 2000).

<sup>373</sup> Hilal Görgün, "Mısır", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 29/578.

<sup>374</sup> Hayrettin Karaman, "Efgânî, Cemâleddîn" *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/456.

<sup>375</sup> Muhammed Abduh/ Muhammed Abduh tam adıyla Muhammed Abduh bin Hasen Hayrillâh et-Türkmânî el-Mısırî (1849/1905) Mısırlı İslam düşünürü ve yenilik hareketlerinin öncülerindedir. Muhammed Abduh, özellikle hayatının son döneminde İslâmî ilimler ve uzun vadeli hedefler üzerinde yoğunlaşmıştır. Kısa otobiyografisinde, sıraladığı temel hedeflerinin başında düşüncenin taklit zincirinden kurtarılması ve dinin henüz

Reşit Rızâ (1865-1935), Ali Abdürrâzık (1888-1966) gibi Muhammed Abduh'un öğrencileri modernist fikirleri ile Mısır fikrî yapısında iz bırakan şahsiyetlerdir.<sup>376</sup>

Mısır fikrî hayatı açısından önemli bir gelişme olarak, XX. yüzyılın başlarında siyasî partiler kurulmasını ve pek çok aydının bu partiler etrafında toplanmasını zikredebiliriz. 1907'de Mustafa Kamil Paşa, el-Hizbü'l-Vatanî hareketini aynı isimle partileştirerek, ülkenin İngiliz işgalinden kurtulması için faaliyetlerde bulunmuştur. Bu dönemde telif edilen kitaplar İslamî sınırları korumak ve Osmanlılara bağlı, vatansever anlayışı yerleştirmeyi hedeflemektedir. Özellikle 1911'de İtalyanların Trablus'a çıkması ve Balkan Savaşları sırasında Osmanlılık vurgusu yapılmıştır. Diğer taraftan ise batılı fikirlerin etkisiyle Marksist-Sosyalist düşünce yayılmaya başlamış ve daha sonra Milliyetçiliği de içinde barındıran bir Sosyalizm anlayışı görülmüştür.<sup>377</sup>

1920'li yıllarda ise Türkiye'den Mısır'a yerleşen bazı âlimler özellikle dinî ilimler alanında etkili olmuştur. Bunlar arasında son Osmanlı şeyhülislamı Mustafa Sabri Efendi (1869-1954), Mehmet Akif Ersoy (1873-1936), Zâhid Kevserî (1879-1952) ve Mehmed İhsan Efendi (1902-1961) yer almaktadır. Bu isimler halkın, ıslahatçı-modernist yönelişlere farklı bir gözle bakmasını sağlamıştır. 1930'lu ve 1940'lı yıllarda gelişen hadiselerin de etkisiyle liberal laik aydınlardan bazılarının, İslam'a ilgilerinin arttığı görülmektedir.<sup>378</sup>

Hasan el-Bennâ'nın kurduğu İhvân-ı Müslimîn 1928 yılında büyük bir taraftar kitlesi kazanmıştır. İhvân-ı Müslimîn önceleri ahlâkî hedeflerle kurulmuş ancak zamanla dinî bir hareket olarak Selefî görüşler etrafında şekillenmiştir.<sup>379</sup> Siyasî açıdan ise sömürge sistemini şiddetle eleştirmiştir. Mısır'da Selefî akım, 1912 yılında Hattâb es-Sübkî tarafından kurulan el-Cem'iyetü'ş-Şer'ıyye ile ilk kez kurumsallaşma sürecine girmiştir.<sup>380</sup>

Hattâb es-Sübkî, bölgede meydana gelen İngilizler'in sömürgeci kararlarına, eğitim ve kültür alanında batılılaşmaya, millî üretimin neredeyse tükenmesine tepkisiz kalmamış, halkı sosyal ve dinî konularda yetiştirmeye yönelik çalışmalar yapmıştır. İngilizler, Hattâb es-Sübkî'nin bu tepkisinin daha büyük bir halk hareketine dönüşmesinden ve bölgedeki nüfûzlerini kaybetmelerine sebep olmasından endişe duymaya başlamışlardır. Bu sebeple

---

ihtilâfların çıkmadığı dönemde Selef'in anladığı metotla ve ilk kaynaklarından hareketle anlaşılması gereğine vurgu yapmıştır. Bkz. M. Said Özerverli, "Muhammed Abduh", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 30/480-485.

<sup>376</sup> Görgün, "Mısır", 29/578.

<sup>377</sup> Görgün, "Mısır", 29/577-578.

<sup>378</sup> Görgün, "Mısır", 29/577-578.

<sup>379</sup> İbrahim el-Beyyûmî Ganim, "İhvânî Müslimîn", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 583-586.

<sup>380</sup> Ramazan Yıldırım, "Cemaatten Partiye Dönüşen Selefîlik", *Seta Analiz* 73 (2013), 1-24.

Hattâb es-Sübkî'nin dersleri sansürlenmiş ve 1914'te gözaltına alınmıştır. Bu süreçte yaklaşık üç ay hapsedilen müellifin evi ve tüm eserleri incelenmiştir.<sup>381</sup>

Bu durumla birlikte Hattâb es-Sübkî, Mısır Müslümanlarının mevcut sosyal ve dinî şartlarının daha iyi noktaya getirilmesi maksadıyla, daha planlı ve farklı bir oluşuma girilmesi gerektiğine karar vermiştir. Bu maksat ile Mısır'da ilk Selefî hareketler arasında zikredilen el-Cem'iyetü's-Şer'iyye'yi kurmak üzere harekete geçmiştir.

### 1.3.3. el-Cem'iyetü's-Şer'iyye

Genel hatları ile özetlemeye çalıştığımız mevcut siyasî ve sosyal ortam Hattâb es-Sübkî'nin, İngiliz ihtilâli ile bir mücadeleye girmesini gerekli kılmıştır. O, bu ayaklanmaların ve çalkantıların ardından Müslümanların nüfuzlarını tamamen kaybetmelerinden endişe duymaya başlamış, bunun önüne geçmek için 1331/1912 yılı Muharrem ayında “el-Cemiyetu's-Şer'iyye li Teâvuni'l-Âmilîn bi'l-Kitâb ve's-Sünne”yi kurmuştur.<sup>382</sup> Bu hareket halkı bid'atler ile mücadeleye ve sünnetin ihyâsına davet eden Mısır'ın ilk örgütlü teşkilatıdır.<sup>383</sup> Cemiyetin esas ve prensiplerini hazırlamak üzere “el-Lecnetü't-Tahtîriyye” adlı yedi kişilik bir komisyon oluşturulmuştur. Bu komisyonun aldığı kararlar doğrultusunda el-Cemiyetü's-Şer'iyye'nin kuruluş amaçları şöyledir;

-Davet ve irşad hizmetleri yapabilecekleri ortamlar oluşturmak, camiler inşa etmek, Mısır'ın her yerine vâizler göndererek Kur'an ve Sünnet'e davet,

-Eğitim kurumlarında görülen batılılaşmaya müdahale etmek ve pozitif ilimlerin yanında dinî ilimlerin de verildiği okullar açmak,

-Kadınların eğitim görmesine imkan sağlamak, onlara özel okullar açmak,

-Tıbbî hizmetler vermek, yeni hastaneler yapmak ve burada ihtiyaç sahiplerini cüz'î ücretler alarak tedavi etmek,

-İktisâdî kalkınma sağlamak, dernek tarafından mensûcat fabrikası kurmak<sup>384</sup>

Kuruluşunun en önemli amaçlarından birisi, toplumun hakiki İslam ile bilinçlendirilmesi ideali çerçevesinde eğitimidir. Cemiyet faaliyetlerinin ana eksenini oluşturan bu amaç doğrultusunda birçok dinî eğitim kurumu, cami inşâ etmiş, dergi ve kitap gibi pek çok dinî yayın neşretmiştir. Eğitimin yanı sıra diğer tüm İslamî yardım kuruluşları gibi, toplum içindeki yetim, dul ve düşkün kimselerin ihtiyaçlarını karşılamak, röntgen,

<sup>381</sup> Merğânî, *Hattâb es-Sübkî ve Mekânetühü'l-Fıkhiyye*, 54; 57.

<sup>382</sup> El-Cem'iyetü's-Şer'iyye hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. <https://www.alshareyah.com> (Son erişim tarihi: 15.04.2023)

<sup>383</sup> Çakmaktaş, *Mısırda Selefî Hareket*, 123.

<sup>384</sup> Abdülazîm Hâmid Hattâb, *Lemehât*, 137.

diyaliz, göz tedavisi gibi tıbbî yardımlarda bulunmak suretiyle birçok alanda sosyal hizmet desteğinde bulunmuştur.<sup>385</sup>

Hattâb es-Sübki, kendi fikir ve hayat anlayışlarını empoze etme gayesinde olan işgal güçlerine gösterilecek en etkili tepkinin, iktisâdî alanda olacağını düşünüyordu. Bu doğrultuda onların bölgedeki maddî güçlerini kırmaya yönelik faaliyetleri önemsemiş, ürünlerini boykot etmeyi mühim bir silah olarak görmüştür. Kurduğu mensûcat fabrikası, ekmek imâlâtı ve dağıtılması, keçi yetiştirme projesi, yetim annelerinin çalıştırılması yoluyla onlara geçim imkanı sağlaması iktisâdî kalkınma projeleri arasındadır.<sup>386</sup>

Ancak İngiliz Sömürgecileri Hattâb es-Sübki'nin bu gayretini kendi açılarından tehlikeli bulmuş ve el-Cemiyetü's-Şer'iyye'nin faaliyetlerini 1333-1337/1915-1919 yılları arasında durdurmuştur. Mısır'da yeniden Osmanlı Hilafeti kurmak ve devrime hazırlık vb. suçlamalarla Hattâb es-Sübki, hükümet tarafından tutuklanmıştır. Hattâb es-Sübki'nin Sübki'l-ehad ve Kahire'deki evlerinde aramalar yapılmış ve yazışmaları tetkik edilerek ayrıntılı incelenmiştir.<sup>387</sup> İslam prensiplerini ve sünneti ihya etmek maksadı ile yaptığı çalışmalar sebebiyle 1914 yılında tutuklanarak hapsedilmiştir. Tutukluluğu esnasında tepkisini açlık grevi yaparak gösteren Hattâb es-Sübki, bu hareketi ile işgalcilerin yemeğini yemenin kendisine tat vermediğini, ihtilal durumundan hoşnut olmadığını ifade etmek istemiş ve en basit şekilde bile olsa, elden gelen her türlü yöntemle işgale karşı çıkmak gerektiği görüşünde olduğunu açık bir şekilde ifade etmiştir.<sup>388</sup>

El-Cemiyetü's-Şer'iyye, işgalci güçlere tepki göstermesine rağmen devrim öncesi diğer hareketlerle işbirliği yapmaktan kaçınmış, siyasetten uzak durmayı tercih etmiştir. Hattâb es-Sübki, bizzat kendisi Cemiyet mensuplarını siyaset hakkında söz söylemekten sakındırmış, aslî hedeflerinin Kur'an ve sünnet prensiplerini ihyâ etmek olduğunu beyan etmiştir.<sup>389</sup> Cemiyet, siyasete ilişkin bu tavrından dolayı Mısır'ın farklı bölgelerinde yayılma istidadı göstermiştir.

İslahçı ve davetçi bir cemiyet olarak tanımlanan Cemiyetü's-Şer'iyye'nin genel çerçevesini "Selef akâidi" üzerine belirleyen Hattâb es-Sübki'ye göre, bir kimse el-Cem'iyyetü's-Şer'iyye'ye mensup olmak istiyorsa, Selefî akîde üzerine olmalı, mü'min oldukları sürece halef hakkında fisk ve bid'at ehli oldukları gibi bir yaklaşımda bulunmamalıdır. Herhangi bir fikhî mezhep konusunda taassup sahibi olmamalı, bir mezhebin

<sup>385</sup> Çakmaktaş, *Mısırda Selefî Hareket*, 124.

<sup>386</sup> Abdülazîm Hâmid Hattâb, *Lemhât*, 141-145.

<sup>387</sup> Abdülazîm Hâmid Hattâb, *Lemhât*, 103.

<sup>388</sup> Muhammed Mervî, *Mecelletü'l-Muhtâr el-İslâmî* 23 (Nisan 1988), 74.

<sup>389</sup> Hattâb es-Sübki, *ed-Dînü'l-Hâlis*, 1/17.

diğer bir mezhebe karşı üstünlüğünü savunmamalıdır. Çünkü tüm Ehl-i Sünnet mezhepleri nasları doğru anlama konusunda güvenilirlerdir.<sup>390</sup> Kurumsal bir örgüt olma gayesinde olan Cemiyet, ortaya çıktığı dönemde tüm çevrelerin ilgisine mazhar olmuştur. Bu hedeflerle kurulan Cemiyet, yıllar sonra Selefi eğilimli yapılar arasında zikredilmeye başlanmıştır.<sup>391</sup>

Kendisi de halvetî olan Hattâb es-Sübki, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim Cevziyye'den etkilenmiş ve onların argümanlarını kullanarak tasavvufun teorik ve pratik yönlerine ciddi eleştirilerde bulunmuştur.<sup>392</sup> Açıkça siyasetle uğraşmayı doğru bulmayan Hattâb es-Sübki, “siyasetle ilgilenmek ama siyaset yapmamak” ilkesiyle hareket etmiş ve süreç içerisinde siyasî iktidarla çatışan bir tutum sergilememiştir.<sup>393</sup> Hattâb es-Sübki, bizzat kendisi Cemiyet mensuplarını siyaset hakkında söz söylemekten sakındırmış, aslî hedeflerinin Kur'an ve Sünnet prensipleri olduğunu sık sık dile getirmiştir.<sup>394</sup>

Hattâb es-Sübki, 1933 yılında vefat edene kadar Şer'i Cemiyet'in idareciliği görevine devam etmiştir. Ölümünden sonra yerine oğlu Emin Hattâb geçmiştir. Oğlu, hayır çalışmalarına öncelik vererek, bu doğrultuda başta Gazze Şeridi olmak üzere İslam dünyasının çeşitli bölgelerinde etkinliklerini artırmıştır. Bölgesel hayır örgütü olarak BM'ye kayıtlı dört Mısır kuruluşundan birisi olan el-Cem'iyyetü's-Şer'iyye, uygulamış olduğu hayır faaliyetlerinden ötürü 2009'da Uluslararası Kral Faysal Ödülü almıştır. Şu anda Mısır'ın birçok yerinde kendisine ait, yüzlerce mescit, 50'ye yakın okul, yüzlerce anaokulu ve çok sayıda tıp merkezi bulunmaktadır. Ayrıca Ezher öğrencilerine de düzenli olarak yardımlarda bulunmaktadır. Birçok yetimin bakımını üstlenen dernek, kendisine ait camilerde ve okullarda hafız yetiştirmekte ve İslamî ilimlere dair dersler vermektedir.<sup>395</sup>

Şer'î Cemiyetin bünyesinde çıkarılan, *el-İ'tisâm*, *et-Tebâyun* gibi dergiler vasıtasıyla derneğin bazen siyasî meselelere müdahil olduğu da görülmektedir. Ancak bu yaklaşımları çalışmalarına engel teşkil edecek bir hüviyete ulaşmamıştır. Cemiyet, Hz. Peygamber'in

<sup>390</sup> Kamile Ünlüsoy, “Mısır Selefiligi ve İhvân-ı Müslimîn ile İlişkisi”, *e-Makalât Mezhep Araştırmaları* 9 (2016), 39-75.

<sup>391</sup> Ramazan Yıldırım, “Arap Baharı ve Sonrasında Seleflik -Mısır Örneği-”, *İlahiyat Akademi Dergisi* 1-2 (2015), 263-282.

<sup>392</sup> Jong, Fredick, “XX. Yüzyıl Mısır'ında Tasavvuf Aleyhtarlığı, (1900-1970) Bir Ön Araştırma”, çev. Salih Çift, *UÜİFD* 20/1 (Ocak 2011), 213-226.

<sup>393</sup> Yıldırım, “Cemaatten Partiye Dönüşen Seleflik”.

<sup>394</sup> Hattâb es-Sübki, , *ed-Dînü'l-Hâlis*, 1/17.

<sup>395</sup> Nurullah Çakmaktaş, “Mısırda Selefilğin Toplumsal Tercih ve Nedenleri”, *Akademik Orta Doğu* 9/2 (2015), 27.



“*Din nasihattir*” hadisini kendilerine düstür edinmiş bir hayır kurumu olarak, genel dinî konular üzerinde durmayı tercih etmiştir.<sup>396</sup>

Özetle diyebiliriz ki; Hattab es-Sübkî toplumun hem sosyal hem de dinî anlamda bilinçlenmesinde etkili olan Mısır’ın ilk selefi gruplarından birisi olarak kabul edilen el-Cemiyetü’ş-Şer’iyye’yi kurarak bulunduğu dönemdeki olaylara tepkisini göstermiştir. Bu kuruluş, günümüze kadar büyük başarılar göstermiş hayır faaliyetlerinin yanında, siyasete mesafeli olmak suretiyle selefi ilkelere göre toplumun İslamlaştırılması için kurdukları kurumlar ve neşrettikleri yayınlarla eğitim ve irşat faaliyetlerinde bulunmaya devam etmiştir.

Hattâb es-Sübkî’nin, yaşamış olduğu dönemdeki siyasî ve sosyal çevreye ışık tutmaya çalıştığımız bu açıklamaların ardından şimdi onun hayatı, ilmî şahsiyeti, hocaları, talebeleri ve eserleri ele alınacaktır.

## 1.4. Hattâb Es-Sübkî’nin Hayatı Ve İlmî Şahsiyeti

### 1.4.1. Hayatı

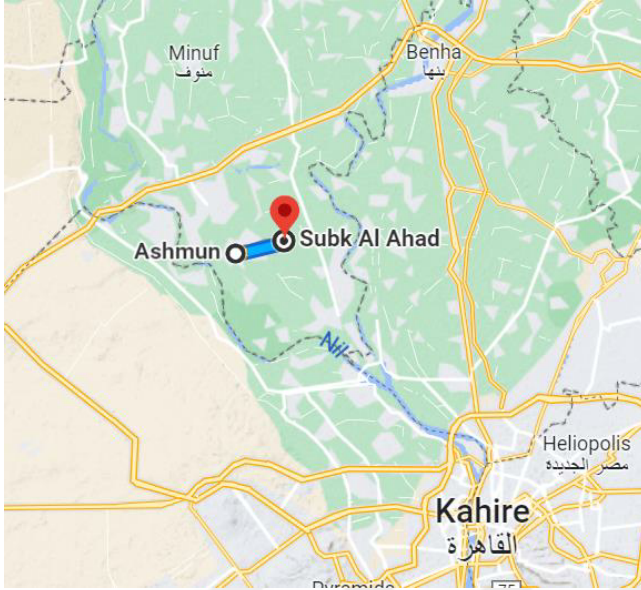
İsmi, Mahmud b. Muhammed b. Ahmed b. Abdi-Rabbihî b. Şerefü’-d-Dîn Hattâb es-Sübkî el-Mâlikî el-Ezherî<sup>397</sup> el-Halvetî’dir.<sup>398</sup> Lâkabı İmâmı Ehli’s-Sünne, künyesi Ebû Muhammed’dir.

<sup>396</sup> Çakmaktaş, *Mısrda Selefi Hareket*, 125.

<sup>397</sup> Ezher; Kahire’de İslam dünyasının halen yaşamakta olan en eski dinî eğitim kurumlarından biri olan cami ve etrafındaki külliye. Bina’nın ilk hali Fâtımîler döneminde, Halife Muız Lidînillah’ın emriyle Fustat’ı fethederek yakınına Kahire’yi kuran veziri ve kumandanı Cevher es-Sıkkî tarafından 361/972 yılında Cuma camii olarak yapılmıştır. 365/975 yılında bir eğitim kurumuna dönüşen Ezher Fatımîler döneminde (296-567/909-1171) Şîî propagandası yaparken Eyyübîler döneminde (648-923/1250-1517) başka bir hüviyete bürünerek Sünnî bir eğitim merkezi haline gelmiştir. Memlûklülerden sonra ise Ehli Sünnet itikâdına göre eğitimlerin verildiği ve bütün ilimlerin öğretildiği bir üniversite haline dönüşmüştür. Bir İslam Üniversitesi olması sebebiyle Ezher’de üniversitenin yöneticisine rektör değil Şeyh denilmektedir. Üniversitede hem ulûmu nakliye (dinî ve sosyal ilimler) hem de ulûmu akliye (fen bilimleri) işlenmektedir. Memlûkler ve Osmanlı zamanında en parlak dönemlerini yaşayan Ezher, Ortadoğu’nun en parlak eğitim kurumu olma özelliğini İngiliz İşgaline kadar sürdürmüştür. Ortadoğu hâkimiyeti ve Osmanlı’yı yıkma gayretinde olan İngilizlerin 19. Yy.daki işgalleri Ezher’i de olumsuz etkilemiştir. Said Abdülfettah Aşûr Mustafa Uzun, “Ezher”, *DİA* (İstanbul: TDV, ts.), 12/53.

<sup>398</sup> Henüz Ezher’de eğitime başlamadan önce bu tarikata olan mensûbiyeti sebebiyle kendisine “el-Halvetî” denilmiştir. Halvetiyye; Ömer el-Halvetî (ö. 800/1397-98)’ye nisbet edilen İslam dünyasının en yaygın tarikatıdır. Halvetiyye tarikati geçirmiş olduğu tarihi süreçler sonunda Rûşeniyye (kurucusu Dede Ömer Rûşenî ö. 892/1487), Cemâliyye (kurucusu Cemâl-i Halvetî ö. 899/1494), Ahmediyye (kurucusu Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin ö. 910/1504) ve Şemsiyye (kurucusu Şemseddin Sivasî ö. 1006/1597) şeklinde dört ana kola ayrılmış, bu kollardan çeşitli şubeler meydana gelmiştir. Halvetiyye’de nefsin kötülüklerden ve günahlardan arındırılması esasır. Bunun yolu dille, kalple, ruhla ve surla yapılan zikirdir. Az yeme, az konuşma, az uyuma, inzivâ, zikir, fikir, şeyhle gönülden bağlı olma gibi tasavvufi ilkelere hassasiyet gösterilir. Müşahade mertebesine uymak için mücadele şarttır. Halvetiyye tarikatında müridin her gün tek başına okuduğu zikirler, dualar ve virdler ve haftanın belli günlerinde tekkelerde cehri olarak icra edilen toplu zikirler vardır. *Halvetiyye’nin* birçok kolu

Menûfiyye vilâyetine bağlı, Eşmûn'un bir köyü olan Sübki'l-Ehad'da<sup>399</sup> 19 Zilkâde 1274/1 Temmuz 1858'de dünyaya gelmiştir.<sup>400</sup> Doğum yeri olan Sübki'l-Ehad köyüne nisbetle kendisine es-Sübki denilmiştir. Babası Muhammed b. Ahmed Hattâb<sup>401</sup>, takvâ ehli olması ile tanınan riyaset sahibi bir kimsedir. Annesi Âmine binti Muhammed b. Hüseyin'dir.<sup>402</sup> Annesinin soyunun Cafer es-Sâdik vasıtası Hz. Hüseyin'e kadar ulaştığı belirtilmektedir.<sup>403</sup>



**Harita 4:** Hattâb es-Sübki'nin köyü olan Sübki'l-Ehad'in Ashmûn, Menûfiyye ve Kahire'ye göre konumu.<sup>404</sup>

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin vahdeti vücûd görüşünden etkilenmiştir. 1925 yılında Türkiye'de Halvetî tekkeleri kapatılmış ancak gizli ve açık zikir ayinleri halen devam etmektedir. Halvetiyye tarikatının birçok kolu bugün Türkiye, Suriye, Mısır, Balkanlar ve Kuzey Afrika ülkelerinde faaliyetini sürdürmektedir. Süleyman Uludağ, "Halvetiyye", *DİA* (İstanbul: TDV, 1994), 15/393.

<sup>399</sup> Zirikli, *el-A'lâm*, 7/186.

<sup>400</sup> Mahmûd b. Muhammed b. Ahmed b. Hattâb Hattâb es-Sübki, *ed-Dînü'l-Hâlisu/İrşâdü'l-Halkı ilâ Dîni'l-Hakkı*, thk. Emîn Mahmut Hattâb (el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye es-Sübkiyye, 1977), 1/2; Hattâb, Abdülazîm Hamit, *Lemehât min Târîhi'sh-İmâm Mahmûd Hattâb es-Sübki* (Dâru'l-İ'tisâm, 1986), 25.

<sup>401</sup> Hattâb es-Sübki'nin bâbası yaşadıkları yer olan Sübki'l-Ehad'ın belediye başkanı idi. Kafr el-Avdıyyât ve Marâzaka'ya kadar binalar yapmıştır. Günümüze kadar varlığını sürdüren ve Sübki'l-Ehad'ın sembolü haline gelmiş olan Mescidi Bahrî bunların en önemlisidir. Bu mescidin ismi günümüzde Mescidi Âli Hattâb'tır ve halâ ibadete devam edilmektedir. Hattâb es-Sübki'nin babası âlimlerin sohbetlerinde bulunmayı ve onları dinlemeyi çok severdi. Bulunduğu bölgede hâkim ve kadı idi, onların sıkıntılarını malından harcayarak gidermekten çekinmeyen, cömert birisi idi. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk.; Abdülazîm Hâmid Hattâb, *Lemehât*, 24; Hattâb es-Sübki, *ed-Dînü'l-Hâlis*, 1/3.

<sup>402</sup> Mahmûd b. Muhammed b. Ahmed b. Hattâb Hattâb es-Sübki, *el-Ahdü'l-Vesîk limen Erâde Sülûki Ahseni't-Tarîk*, thk. Mahmûd Tayyib b. Muhammed Ahmed Şevvâlî (Kahire/ Matbaatü'l-Fütûh'ul-Edebiyye, 1931), 15; Hattâb, Abdülazîm Hamit, *Lemehât*, 25.

<sup>403</sup> Lemehât'ta Hattâb es-Sübki'nin annesinin soyu şu şekilde verilmektedir; Âmine hanımefendinin soyu, İmam Ali er-Rızâ b. Mûsa el-Kâzım b. Ca'fer es-Sâdik b. Muhammed b. Bâkır b. İmâm Ali Zeynelâbidîn b. İmâm el-Huseyn b. Fâtımatü'z-Zehrâ. Bu ifadelerin katiyetini ifade eden herhangi bir delile yer verilmemiştir. Abdülazîm Hâmid Hattâb, *Lemehât*, 25.

<sup>404</sup> <https://www.google.com/maps/dir/Ashmun,+Madinet+Ashmoun,+Ashmoun,+M%C4%B1s%C4%B1r/Subk+Al+Ahad,+Sabk+Al+Ahad+WA+Hessateha+WA+Kafr+Al+Marazqah,+Ashmoun,+El+Minufiye,+M%C4%B1s>

Hattâb es-Sübki'nin eğitim hayatı yirmi yaşından sonra başlamıştır. Babası Hz. Peygamber'in, "Allah'ın gönderdiği hiçbir peygamber yoktur ki koyun gütmüş olmasın...." hadisi şerifine göre hareket etmek ve Peygamber Efendimiz'in sünnetini uygulamak maksadıyla çocuklarından birkaçının çobanlıkla uğraşmasını istemiştir. Bu sebeple altı erkek evladından üç tanesini, hafızlık ve ilimle meşgul olmaları için Ezher'e göndermiş, Hattâb es-Sübki'nin de içlerinde bulunduğu diğer üç evladını çobanlık yapmaları ve tarla işleri ile meşgul olmaları için köyde bırakmıştır.<sup>405</sup>



**Harita 5:** Sübki'l-Ehad ile Kahire arasında gösteren harita.<sup>406</sup>

Gençlik yıllarında hayvanlarla ve tarla işleri ile meşgul olan Hattâb es-Sübki, temyiz yaşına geldikten sonra Halvetî şeyhlerinden Ebû Muhammed Ahmed b. Muhammed Ebî Cebeli's-Sübki el-Halvetî'ye intisab etmiştir.<sup>407</sup> Henüz okuma-yazma bilmediği bu

%C4%B1r/@30.2463082,30.6228384,9.67z/data=!4m13!4m12!1m5!1m1!1s0x14586391cf9add4d/0xb44e4443485820a2!2m2!1d30.9782196!2d30.2945424!1m5!1m1!1s0x14586513155b8fb9/0x9c499cd5d9a0b8b7!2m2!1d31.029311!2d30.3059408!5m1!1e4?authuser=0

<sup>405</sup> Hattâb es-Sübki'nin erkek kardeşlerinin isimleri; Hattâb, Âli, Ahmed, Ömer ve ikiz kardeşi Muhammed'dir. Âli Hattâb olarak bilinen oldukça geniş bir ailedir. Abdülazîm Hâmid Hattâb, *Lemehât*, 25.

<sup>406</sup> <https://www.google.com/maps/dir/Subk+Al+Ahad,+Sabk+Al+Ahad+WA+Hessateha+WA+Kafr+Al+Marazqah,+Ashmoun,+M%C4%B1s%C4%B1r/@30.1897676,30.6527544,9.83z/data=!4m9!4m8!1m5!1m1!1s0x14586513155b8fb9/0x9c499cd5d9a0b8b7!2m2!1d31.029311!2d30.3059408!1m0!3e2!5m1!1e4?authuser=0>

<sup>407</sup> Hattâb es-Sübki, *el-Ahdü'l-Vesik*, 25.

dönemlerde Hattâb es-Sübkî, hocasından aldığı icazetle va'z ve irşadda bulunmaya başlamış bu dönemde zeka ve ferâseti ile dikkat çekmiştir.<sup>408</sup>

Hattâb es-Sübkî'nin ilmî hayatı yirmi yaşından sonra Kahire'ye gelmesi ve Ezher Üniversitesi'ne girmesi ile başlamıştır.<sup>409</sup> Onun hayatında Ezher bir dönüm noktası konumundadır.<sup>410</sup> Burada Şeyh el-Adevî (ö. 1303/1886) ve 'Illîş (1299/1882) gibi fikrî hayatına tesir edecek hocalar ile tanışmıştır. Ezher'de, Arapça, Malikî fıkhi, hadis, tefsir alanlarında dersler almıştır. Öğrencilik yıllarında, karşılaştığı İslamî uygulamalardaki sıkıntılarla mücadele etmeye başlamış, sünnetin ihyâsı ve halkın bid'at ve hurâfelerden uzak olması için çalışmalar yapmıştır. Hattâb es-Sübkî, Ezher'deki talebelik döneminde derslerinde üstün başarılar göstermiş, bunun yanında *Hikmetül'l-Basîr alâ Mecmûi'l-Emîr* adlı dört ciltlik eseri ve *Fetâvâ Eimmeti'l-Müslimîn bi Kitâi Lisâni'l-Mübtediîn* gibi eserlerini yazmıştır.<sup>411</sup>

Hattâb es-Sübkî, 1296/1879 yılında Ezher'de başlayan talebeliğini 1313/1896 üstün başarı göstererek tamamlamış ve icazet almıştır. Bu tarihten itibaren 1350/1931 yılında emekliye ayrılana kadar 35 yıl Ezher'de hocalık yapmıştır. Ezher derslerinin yanı sıra va'z ve sohbetlerine devam etmiş, toplumun bilinçlenmesi için pek çok faaliyete katılmıştır. Müctehid, dâî, müceddid gibi sıfatlarla nitelendirilen Hattâb es-Sübkî, yaşadığı dönemin en büyük sünnet savunucularından birisi olmuştur. Mısır'da sosyal, ekonomik ve siyasî gerginliklerin fazlaca yaşandığı bir dönemde yaşayan Hattâb es-Sübkî, bu meselelere karşı duyarsız kalmamış, kendisi de bilfiil çalışmalara dâhil olmuştur. 1313/1912'te, önemli bir sosyo-ekonomik reform niteliği taşıyan el-Cemiyetü'ş-Şer'iyye'yi kurmuş ve vefat edene kadar yöneticiliğini üstlenmiştir.<sup>412</sup>

<sup>408</sup> Hattâb es-Sübkî'nin Ezher'e başlamadan önceki hayatı için bkz. Hattâb es-Sübkî, Mahmûd b. Muhammed b. Ahmed b. Hattâb, *Fetâvâ Eimmeti'l-Müslimîn bikitâi Lisâni'l-Mübtediîn*, 5; Hattâb es-Sübkî, *ed-Dîni'l-Hâlisu*, 1/12; Abdülazîm Hâmid Hattâb, *Lemehât*, 2.

<sup>409</sup> Bu dönemde Mısır'da zorunlu askere alınma ile ilgili bir kanun değişikliği olduğu için, Hattâb es-Sübkî kardeşi ile birlikte askerden muafiyet belgesi almak üzere ilk kez Ezher Üniversitesi'ne gitmiş. Buradaki ilmî ortamı, ders halkalarını, hocaları, talebeleri gördüğünde hayran kalarak, kendisi de burada öğrenci olmak istemiştir. Ezher hocalarından Şeyh el-Adevî'nin tavsiye ve teşvikinin de etkisiyle Ezher'e girmesi için gerekli sınavları başarı ile geçerek öğrenci olmaya hak kazanmıştır.... Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Abdülazîm Hâmid Hattâb, *Lemehât*, 44-56.

<sup>410</sup> Hattâb es-Sübkî, kendisinin Ezher'e girişini şöyle ifade etmektedir; "Allahü Teâlâ bana zürriyet ve pek çok ikramda bulundu. Bunların hepsi için ona hamdolsun. Ben okuma yazma bilmeyen bir ümmî idim. Ziraat işleri ile uğraştığım için benim öğrenmeyle, okulla, öğretmenle hiçbir ilgim yoktu. Okula girdiğim zaman Rabbu'l-Âlemîn bana; "Haydi, okuma yazmayı ve en güzel örnek olan Hz. Peygamber'i öğrenmeye gel" diye seslendi ve ben de icabet ettim. Sonunda bir iştiyakla, Kur'anı Kerim'i ve Hz. Peygamber'in ilmini öğrendim" Hattâb es-Sübkî, *Fetâvâ Eimmeti'l-Müslimîn bikitâi Lisâni'l-Mübtediîn*, 5.

<sup>411</sup> Merğânî, *Hattâb es-Sübkî ve Mekânetühü'l-Fıkhiyye*, 86.

<sup>412</sup> Hattâb es-Sübkî, *ed-Dîni'l-Hâlisu*, 1/10; Abdülazîm Hâmid Hattâb, *Lemehât*, 137.

Hattâb es-Sübkî, 14 Rabiülevvel 1352/7 Temmuz 1933 Cuma günü *el-Menhelü'l-'Azbü'l-Mevrûd*'un altıncı cildinin tashihini tamamlayarak baskıya verilmesi için teslim etmiş, Cuma namazına yetişmeden vefat etmiştir.<sup>413</sup>

Zâhid bir ailede yetişen Hattâb es-Sübkî, çocukluk yıllarında çobanlık ve köy işleri ile meşgul olmuş, gençlik yıllarında ise okuma yazma bilmiyor olmasına rağmen tasavvufa meyletmiş, vaaz ve sohbetlerde bulunmuştur. Ancak Ezher'e gitmesi ve ilim ile meşgûliyeti ile beraber hayatında büyük değişiklikler olmuş ve tüm vaktini ilmî faaliyetlere ayırmıştır. Ezher'e intisâbından vefatına kadar tüm ömrü boyunca sünnetin ihyâsı için tedris ve tedvin faaliyetlerinde bulunmuş, Mısır halkının İslâmî uyanışı için ömrünü vakfetmiştir. Onun ömrünü adadığı irşad çalışmalarını daha iyi anlamamız ve kendisini bu faaliyetlere sevk eden sâikleri tespit edebilmemiz için şimdi onun fikrî yapısı üzerinde durulacaktır.

#### 1.4.2. Fikrî Yönü

Hattâb es-Sübkî'nin düşünce ve fikirlerinde Kur'an-ı Kerim ve Rasûlullah'ın sünneti büyük bir öneme sahiptir.<sup>414</sup> Bu sebeple müslümanların hayatlarını, Kur'an ve sünnete göre şekillendirmeleri gerektiğini ve sünnete bağlı her türlü bid'at ve hurafeden uzak bir yaşam sürmeleri gerektiğini savunmuştur. Bid'atların bid'at-i hasene ve gayri hasene şeklinde taksim edilmesini tenkit etmiştir.<sup>415</sup> Zira bid'at sünnetin tersidir. Bu çerçevede, gördüğü her bid'atle, bir ayrıma gitmeden mücadele etmiş ve bundan dolayı büyük tenkite maruz kalmıştır.

Kur'an ve Sünnete ilavede bulunmaksızın tâbî olmak gerektiğini düşünen Hattâb es-Sübkî, Selefin dinî inancını aynen korumak gerektiği kanaatindedir. Hadis merkezli din anlayışını benimsemiş, mümkün mertebe kıyasa ve yoruma tabi tutmadan uygulamak gerektiğini savunmuştur. Yaşadığı dönemde gündemde olan dinî, siyasî ve toplumsal sorunlara karşı Selefi çizgide bir duruş sergilemiştir. Bu duruşu bazen Vehhâbilikle itham edilmesine sebep olmuştur.<sup>416</sup>

Fikrî hayatın siyaset kadar karmaşık olduğu bu dönemde Hattâb es-Sübkî, toplumu ilk dönem Müslümanlarının yaşam tarzında kalmaya teşvik etmiştir. Halka her türlü şekilde ulaşmaya gayret etmiş, Ezher'de naklî ve aklî ilimlerle ilgili dersler vermiştir.<sup>417</sup> Daha çok hadis, tefsir ve fıkıh alanında dersler veren Sübkî pek çok âlim yetiştirmiştir. Emekli olana kadar Ezher'deki derslerine devam etmiş, bunun yanı sıra Ezher dışında da ders vermiş,

<sup>413</sup> Abdülazîm Hâmid Hattâb, *Lemehât*, 151.

<sup>414</sup> Abdülazîm Hâmid Hattâb, *Lemehât*, 188

<sup>415</sup> Abdülazîm Hâmid Hattâb, *Lemehât*, 66.

<sup>416</sup> Abdülazîm Hâmid Hattâb, *Lemehât*, 96.

<sup>417</sup> Abdülazîm Hâmid Hattâb, *Lemehât*, 92.

talebeler gelip ondan ders almıştır. Hattâb es-Sübki diğer derslerini genellikle evine yakın bir yerde inşâ ettiği mescidde yapmıştır. Kendi memleketi olan Sübki'l-Ehad'a da sık sık giderek orada vaaz ve irşad faaliyetlerinde bulunmuş, buralarda cemaat tarafından kendisine yöneltilen sorulara cevap vermiştir.<sup>418</sup>

İşgalci devletlerin baskılarını artırdıkları bu dönemde, dinî anlamda ilmî bir gerileme görülmekteydi. Siyasî çalkantıların etkisiyle halk dinî değerlerden gittikçe uzaklaşmış içki içme, faiz alma ve rüşvet gibi yanlışlar toplumda yayılmıştı. Arapçanın değerini kaybetmeye başlaması ve fakihlerin mezhebî taassup göstermelerinin etkisiyle halk arasında taklid ve taassup yayılmıştı. Bu durumdan Ezher de etkilenmiş ve za'fiyete uğramış, eski değerini kaybetmişti. Dinin pratik hayattaki etkisi azalmış, Ezher âlimleri, eser okumaktan başka bir şey yapamaz hale gelmişti.<sup>419</sup> Hattâb es-Sübki, bu ortamda halkı dinî değerlerine sahip çıkması için harekete geçmiş, dine sonradan ilave edilen her türlü bid'ate adetâ savaş açmış, *ed-Dînü'l-Hâlis* gibi pek çok eserini telif etmiştir. Eserlerinde ve vaazlarında öncelikli<sup>420</sup> hareket noktası Rasûlullah'ın sünneti doğrultusunda bir yaşam tesis etmek olmuştur. Bu doğrultuda İslama sonradan dâhil edildiği gerekçesiyle Bayram namazlarının selef dönemindeki gibi sahrada kılınması gerektiğini, müslümanların sarık takmaları gerektiğini ve mescitlerde yer alan mihrapların kaldırılması gerektiğini savunmuştur.<sup>421</sup> Hattâb es-Sübki'nin bu fetvalarını, Selefin uygulamalarına hiçbir katkıda bulunmaksızın ittiba edilmesi gerektiğine olan inancının bir tezahürü olarak değerlendirmek mümkündür. Mâlikî mezhebine mensub olmasında rağmen mezhebî taassup göstermemiş, bir konuda hüküm vermesi gerektiğinde önceliği hep Kur'an ve sünnet olmuştur. Bu prensibi uygulaması esnasında gerekli gördüğü durumlarda kendi mezhebi olan Mâlikî mezhebini bile eleştirdiği görülmektedir.<sup>422</sup> Hattâb es-Sübki bu doğrultuda tasavvufî yaklaşımları da tashih etmek istemiştir. Bunu gerçekleştirmek için eserler telif etmiştir.

### 1.4.3. Tasavvuf Anlayışı

Tasavvufun hakikati, meşrûiyeti ve İslam'ın aslı ile uyumlu olup olmadığı konusu her dönemde tartışma konusu olmuştur. Hattâb es-Sübki'nin bu husustaki tutumunun kendisi ile ilgili tartışılan meselelerden birisi olduğunu söyleyebiliriz. Bu konudaki genel kanaat,

<sup>418</sup> Abdülazîm Hâmid Hattâb, *Lemhât*, 97.

<sup>419</sup> Abdülazîm Hâmid Hattâb, *Lemhât*, 72.

<sup>420</sup> Abdülazîm Hâmid Hattâb, *Lemhât*, 68.

<sup>421</sup> Abdülazîm Hâmid Hattâb, *Lemhât*, 190; 205; 214.

<sup>422</sup> Sigara ve kahve içmenin haram olduğuna dair vermiş olduğu hüküm bu duruma örnektir. Abdülazîm Hâmid Hattâb, *Lemhât*, 69; Bu konu ile ilgili ilerleyen bölümlerde daha fazla örneğe yer verilecektir.

tasavvuf ile kastedilen şey eğer İslamın ibadet, tâat, takvâ, ahlak ve edep boyutu ve Rasûlullah'ın yaşadığı manevî haller ise sözkonusu hususların İslamın ruhunu ve özünü teşkil ettiği şeklindedir. Tasavvufun bu hali, mü'minin Rabbi ile kurduğu derûnî ve ruhî ilişki (irtibat, ittisal) anlamına gelen İslamdaki manevî hayatın adıdır. Bu yönüyle baştan beri İslamda adı konulmamış bir tasavvuf vardır. Tasavvuf adı, söz konusu manevî ve ruhî hayata daha sonra verilmiştir. Bu husus daha evvel zühd, takvâ, ihlas, huşû, ihsan, Allah korkusu, Allah sevgisi gibi kelimelerle ifade edilmekteydi.<sup>423</sup> Hattâb es-Sübki'yi de içinde zikredebileceğimiz Selefi anlayış tasavvufun bu haline karşı çıkmamıştır. Ancak daha sonraki yıllarda ortaya çıkan Cehmiyye, Mu'tezile gibi aşırı temayüllere sahip olan görüşlere karşı çıkmış, bid'at olarak gördükleri tutumlarına reddiyeler yazmışlardır. Zamanla "İslamda zühd vardır ancak tasavvuf yoktur" anlayışını benimsemişlerdir.

Seleflerle aynı kanaatte olan Hattâb es-Sübki'nin tasavvufa yaklaşımı ile ilgili iki muhalif görüş olduğu görülmektedir. Bir kesim onun tasavvufa nisbetini ve yakınlığını iddia ederek, diğer bir kesim ise tasavvuf aleyhtarı olarak nitelendirmiştir. Tasavvufa nispet edenler, eserlerinde ele aldığı kitap ve sünnetle tasavvufun aynı olduğunu belirten ve tasavvufun sıhhatini ispat eden ifadelerini kendilerine delil olarak göstermişlerdir. Bu konudaki en önemli delilleri onun Halvetiyye tarikatı ve diğer tarikatler ile olan bağı ve onların meclislerine katılması, tasavvuf kitapları okuması ve onların yaptığı şeylerden bazılarını kendisinin de uygulamasıdır. Sübki'nin tasavvufî yaklaşımlara karşı olduğunu iddia edenler genellikle onun Selefi olduğunu kabul eden gruptur ve bu durumun Selefilik'in vazgeçilmez unsurlarından birisi olduğundan dolayı böyle düşünmektedirler.<sup>424</sup>

Bu iki karşı görüşü şu şekilde birleştirmek mümkündür; Hattâb es-Sübki'nin, şekli tasavvufa karşı bir tutum sergilediğini ancak buna rağmen mu'tedil bir mutasavvıf olduğunu söyleyebiliriz. Eserlerini incelediğimizde, tasavvufta aşırılığa ve sonradan dâhil edilen şeylere karşı olduğunu ve mu'tedil sayılan sahih tasavvufa yakın olduğunu görmekteyiz. O şer'î kaidelerin izin verdiği ölçüde ruhî, kalbî ve fikrî olarak sûfidir. Kur'ân'da geçen kalbî ve ruhî terbiye ve nefisî tehzib manasına gelen tasavvufa yakındır ve bu türden olan tasavvufa mensuptur, örfî ve ıstılahî manadaki tasavvufçulardan değildir. Kuran'ın hükümlerine uygun olan tasavvufa karşı çıkmayan Hattâb es-Sübki, bid'atlerin dahil edildiği tasavvuf anlayışına karşı durmuş, müslümanlarda farklı şekillerde görülen aşırılık ve taassuba karşı sert tepki göstermiştir.

<sup>423</sup> Süleyman Uludağ, "Tarihî Süreçte Selefilik-Tasavvuf İlişkileri", *İlahiyat Akademi Dergisi* 1-2 (2015), 253-262.

<sup>424</sup> Merğânî, *Hattâb es-Sübki ve Mekânetühü'l-Fıkhiyye*, 86.

Seleflerin bir kısmı tasavvufu mu'tedil ve ğâlî (aşırı) olarak ikiye ayırır ve mu'tedil olan tasavvufu kabul ederken aşırı olan kısmını reddetmektedir. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim bu kısma dâhildir.<sup>425</sup> Gerçek şu ki Hattâb es-Sübki'nin söylemleri incelendiğinde, onun Selefiyyenin söylemleri ile paralel görüşte olduğu görülmektedir. Hattâb es-Sübki'nin tüm yazdıklarından anlaşılmaktadır ki; O, tasavvufun şer'î delillerle örtüşen prensiplerine bağlı, aşırı kabul edilen kısmına ise dinî temellere aykırı tutumları sebebiyle tepkilidir.<sup>426</sup> Tasavvuf anlayışını, kişileri kutsallaştırmaktan kaçınarak sünnetle amel etme seviyesine taşımıştır.

Çalışmamızın bu kısmında eğitim hayatının neredeyse tamamını Ezher'de tamamlayan Hattâb es-Sübki'nin hocaları, talebeleri ve eserleri hakkında bilgi verilecek, sonra da *Sünen* şerhi *el-Menhel* incelenecektir.

#### 1.4.4. Hocaları

Hattâb es-Sübki, Ezher'de eğitim gördüğü on beş yıl boyunca, dönemin en yetenekli âlimlerinden ders almış ve kendilerinden istifade etmiştir. Şeyh Selim el-Beşerî el-Mâlikî, Şeyh İbrahim ez-Zavâhirî eş-Şâfiî, Şeyh Allâme Hasen el-Adevî, Şemsüddîn el-Enbâbî eş-Şâfiî ve Ebî Abdullah Muhammed el-'Illîş bu âlimler arasında yer almaktadır.

Özellikle Hasen el-Adevî ve Muhammed el-'Illîş'in Hattâb es-Sübki'nin hayatında oldukça fazla fikrî etkileri olmuştur.<sup>427</sup> Ders aldığı hocalar şunlardır;

1- Ahmed b. Muhammed Ebû Cebeli's-Sübki, Mahmûd Hattab'ın Sübki'l-Ehad'daki ilk hocasıdır.<sup>428</sup>

2- Hasen el-Adevî el-Hamzâvî el-Mâlikî, Malikî fıkhi konusunda Ezher'in en iyi hocalarından birisidir ve Hattâb es-Sübki'nin Ezher'de eğitim hayatına başlamasında etkili olmuştur. Hattâb es-Sübki, el-Adevî'den Malikî Mezhebine dair fıkhi eğitimi almıştır. *en-Nûru's-Sârî fî Feydi Sahihi'l-Buhârî, Tebsiratü'l-Kudâti ve'l-İhvân* ve *en-Nefhâtü's-Şâzeliyye* el-Adevî'nin yazdığı önemli eserlerindedir. El-Adevî, Kahire'de 1303/1886'de vefat etmiştir.<sup>429</sup>

3- Muhammed b. Ahmed b. Muhammed 'Illîş el-Mâlikî, Hattâb es-Sübki'nin hadis hocasıdır. Hattâb es-Sübki, *el-Ahdü'l-Vesîk* eserinde sünneti ihya konusunda onun fikirlerinden etkilendiğini ve çok istifade ettiğini belirtmektedir.<sup>430</sup> 'Illîş'in yazdığı önemli

<sup>425</sup> Ahmet Yalçın, "İbn Teymiyye'de Selefi Düşünce-Tasavvuf İlişkisi", *KÜSBD*, 9/1 (Ocak 2019), 139-156.

<sup>426</sup> Merġanî, *Hattâb es-Sübki ve Mekânetühü'l-Fıkhiyye*, 137.

<sup>427</sup> Merġanî, *Hattâb es-Sübki ve Mekânetühü'l-Fıkhiyye*, 93.

<sup>428</sup> Fühayd Seyf Fühayd el-Âzimî, *Menhecü İmâm Mahmud Hattâb es-Sübki*, 87.

<sup>429</sup> Zirikli, *el-A'lâm*, 1/202; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, 2/57.

<sup>430</sup> Hattâb es-Sübki, *el-Ahdü'l-Vesîk*, 22.



eserleri arasında *Fethu'l-Aliyyi'l-Mâlik fi'l-Fetvâ alâ Mezhebi Mâlik ve el-Menhu'l-Celîl alâ Muhtasarı Halîl* yer almaktadır. Kahire'de 1299/1882'de vefat etmiştir.<sup>431</sup>

4- Ahmed b. Mahbûb el-Feyyûmî er-Rufâî el-Ezherî el-Mâlikî en-Nahvî, Ezher'de eğitim almış ve 53 sene hocalık yapmıştır. *Hâşiyetü alâ Şerhi Bahrak el-Yemenî*<sup>432</sup> *alâ Lâmiyyeti'l-Ef'âl*<sup>433</sup> üzerine bir hâşiyeye yazmıştır. 1907/1325'te vefat etmiştir.<sup>434</sup>

5- Selim b. Ebû Ferâc el-Beşerî el-Mâlikî, Ezher'deki Mâlikî Fıkhı hocalarındandır. Mısır'ın Buhayre Eyaleti, Beşr bölgesinde doğmuş, eğitimini Ezher'de tamamlamıştır. Mâlikî fıkhı kısmında görev alan Ebû Ferrâc, 1320 yılında bu görevden ayrılmış ve h. 1335 yılının Zilhicce ayında Kahire'de vefat etmiştir. *Tuhfetü't-Tullâb bi Şerhi Risâleti'l-âdâb ve es-Seniyye fi'r-Raddi Ale'l-Kâdihî fi'l-Bi'seti'n-Nebeviyye* kendisine ait eserleri arasında yer almaktadır.<sup>435</sup>

6- Muhammed b. Muhammed b. Huseyn el-Enbâbî eş-Şâfîi, Ezher'de okumuş ve hocalık yapmış, 1312/1895 yılının Zilhicce ayında Ezher'deki görevinden ayrılmıştır. *Hâşiyetü alâ Risâleti's-Sibân ve'l-Beyân, Takrîru alâ Hâşiyeti's-Sücâî alâ Şerhi'l-Katar* gibi pek çok risale ve hâşiyeye yazmış olan el-Enbâbî, 1313/1896 yılında vefat etmiştir.<sup>436</sup>

Hattâb es-Sübkî, okumuş olduğu derslerin büyük çoğunluğunu 'İllîş'den almış ve zihnini meşgul eden pek çok problemi onunla paylaşmıştır.<sup>437</sup> Hattâb es-Sübkî'nin bid'atlerle mücadele etmesi ve sünneti ihyâ etme yolundaki çalışmalarına yönelmesinde Ezher ve Huseynî Mescidi'nde 'İllîş'den aldığı derslerin etkisi çok büyüktür.<sup>438</sup>

Hattâb es-Sübkî'nin eğitim hayatında Ezher önemli bir yer kapladığından etkileşim halinde olduğu hocalar genellikle Ezher ulemâsından olmuştur. Bu doğrultuda kendisi ile aynı dönemde talebelik ve hocalık yapan Ezher hocalarını zikretmek de yerinde olacaktır. Bu hocaların isimlerini şöyle sıralayabiliriz:

1- Şeyh Muhammed el-Mehdî el-Abbâsî el-Hanefî, Ezher'deki ilk Hanefî fıkhı hocasıdır, 1304/1887 senesinde Ezher'den ayrılmıştır.

<sup>431</sup> Zirikli, *el-A'lâm*, 2/19; Ömer b. Rıza b. Muhammed Râğîb b. Abdülğânî Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, 2010), 9/12.

<sup>432</sup> O, Muhammed b. Ömer b. Mübârek el-Himyârî'dir, Bahrak ismi ile meşhurdur, *Tuhfetü'l-Ahbâb ve Neşri'l-Alem fi Şerhi Lâmiyyeti'l-Acem* eserlerindedir. 930 yılında vefat etmiştir. Zirikli, *el-A'lâm*, 6/ 316; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, 11/89.

<sup>433</sup> Lâmiyyetü'l-Ef'âl; İbn Mâlik et-Tâî'nin yazmış olduğu *Elfiyye*'nin sarf kısmının 114 beyitlik zeylidir.(Abdülbâki Turan, "İbn Mâlik et-Tâî", *DİA* (İstanbul: TDV, 1994), 20/170.

<sup>434</sup> Zirikli, *el-A'lâm*, 2/199; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, 3/244.

<sup>435</sup> Zirikli, *el-A'lâm*, 3/119; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, 4/249.

<sup>436</sup> Zirikli, *el-A'lâm*, 7/75; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, 11/209.

<sup>437</sup> Merğânî, *Hattâb es-Sübkî ve Mekânetühü'l-Fıkhiyye*, 96.

<sup>438</sup> Abdülazîm Hâmid Hattâb, *Lemehât*, 55.

2- Şeyh Şemseddin el-Enbâbî eş-Şâfiî, Ezher'den hastalığı sebebiyle 1312/1895 yılında ayrılmıştır.

3- Şeyh Hasûne b. Abdullah en-Nevevî el-Hanefî, 1313/1896 yılından görevden ayrıldığı 1317/1899 yılına kadar Ezher'in yöneticiliğini yapmıştır.

4- Şeyh Abdurrahman el-Kutub en-Nevevî el-Hanefî.

5- Seyyid Ali b. Muhammed el-Beblavî el-Mâlikî.

6- Abdurrahman eş-Şirbînî eş-Şâfiî.

7- Muhammed Ebu'l-Fadl el-Varrâkî el-Cîzâvî el-Mâlikî.

8- Muhammed Mustafa el-Merâğî el-Hanefî.

9- Muhammed el-Ahmedî ez-Zavâhirî.<sup>439</sup>

### 1.4.5. Öğrencileri

Hattâb es-Sübkî, hocalarından öğrendiklerini toplumun her tabakasına erişmesi için gayret göstermiş, onların Kur'an ve Sünnete rağbetlerini artırmak ve İslamın temel değerlerini muhafaza etmek maksadıyla sürekli dersler vermiştir. Ezher'de uzun yıllar hocalık yapması sebebiyle pek çok öğrenci yetiştirmiş, mezun olan öğrencileri önemli görev ve makamlara erişmiştir.

Hattâb es-Sübkî'nin *ed-Dînü'l-Hâlis* adlı eserinin mukaddimesinde ve *Lemahât min Târîhi İmâm es-Hattâb es-Sübkî*'de zikredilen öğrencileri şunlardır;<sup>440</sup>

1- Abdülmecid Selîm el-Hanefî el-Mısırî, Ezher'den mezun olduktan sonra Mısır müftüsü olmuş, Ezher'de hocalık görevi üstlenmiştir. Eğitim, yargı ve fetva ile ilgili farklı mevki ve makamlarda görevler almıştır. Abdülmecid Selîm fıkıhçıların ve hukukçuların başvurduğu yaklaşık on beş bin fetva vermiştir. 1374/1954 senesinde Kahire'de vefat etmiştir.

441

2- Ali Mahfûz eş-Şâfiî, Dinî İlimler Fakültesinde İrşad ve Va'z Öğretmeni ve Kibâru'l-Ulemâ üyelerindedir. *Sebîlü'l-Hikme*, *Hidâyetü'l-Mürşidîn ilâ Turukı'l-Va'z*, *el-Hitâbe*, *el-İbdâ fî Mizmâri'l-İbtidâ*, ahlak ile ilgili bir risale olan *ed-Dürrâtü'l-Behiyye* onun eserlerindedir. 1321/1946 yılında vefat etmiştir.<sup>442</sup>

3- Abdürrezzâk Afîfî, Suudî Arabistan Büyük Âlimler Birliği üyesi.

4- Abdüsselâm el-Bahîrî, Yüksek Şeriat Mahkemesi üyesi.

<sup>439</sup> Merğânî, *Hattâb es-Sübkî ve Mekânetühü'l-Fıkhiyye*, 88-92.

<sup>440</sup> Hattâb es-Sübkî, *ed-Dînü'l-Hâlis*, 20; Abdülazîm Hâmid Hattâb, *Lemahât*, 153.

<sup>441</sup> Zirikli, *el-A'lâm*, 4/149.

<sup>442</sup> Zirikli, *el-A'lâm*, 4/323.

- 5- Ahmed b. Hüseyin, Vakıf Müftüsü.
- 6- Muhammed Ebu'l-Mecid el-Adevî, Şeriat Asliye Hukuk Mahkemesi Başkanı.
- 7- Süleyman Nevâr, Arap Dili ve Edebiyatı Fakültesi Dekanı.
- 8- Fethullah Süleyman, Yüksek Şeriat Mahkemesi Başkanı.
- 9- Mahmûd el-Ğamrâvî, Ezher Üniversitesi Müfettişi.

10- Emîn Mahmûd Muhammed Hattâb es-Sübkî, Hattâb es-Sübkî'nin oğlu olan Emin Hattâb<sup>443</sup>, babasının vefatından sonra el-Cemiyetü'ş-Şer'iyye'nin yöneticiliği görevini üstlenmiş, vefat edene kadar bu göreve devam etmiştir. “*İrşâdü'n-Nâsık ilâ Ameli'l-Menâsık*”, fetvalarının yer aldığı “*el-Fetâva'l-Emîniyye*” eserleri arasında yer alır. Hattâb es-Sübkî'nin pek çok eserinin tahkiklerini yapmıştır. Hattâb es-Sübkî'nin vefatı sebebiyle yarım kalan çalışma konumuz olan *el-Menhelü'l-'Azbü'l-Mevrûd alâ Süneni Ebî Dâvud*'a oğlu Emin Hattâb, *Fethü'l-Meliki'l-Ma'bûd Tekmiletü'l-Menheli'l-'Azbü'l-Mevrûd* ismi ile devam ederek dört ciltlik bir tekmile yazmış ancak *Sünen*'in şerhini tamamlayamamıştır. 26 Şubat 1968 (27 Zilka'de 1387)' de vefat etmiştir.<sup>444</sup>

Ezher'de pek çok hocadan ders alan ve ileri gelen Ezher hocaları ile talebe-hoca ilişkisinde bulunan Hattâb es-Sübkî'nin kelim, fıkıh, hadis gibi pek çok konuda tedris faaliyetlerinde bulunduğu ve eser telif ettiği görülmektedir. Şimdi Hattâb es-Sübkî'nin eserlerini konularına göre tasnif ederek incelenecek ve eserler hakkında kısa bilgiler verilecektir.

#### 1.4.6. Eserleri

Hattâb es-Sübkî'nin eserlerini incelediğimizde dinî ilimlere dair pek çok alanda eser yazdığını görmekteyiz. Sünneti ihyâsı amacıyla kelim, hadis, fıkıh, tasavvuf gibi pek çok alanda eserler yazmıştır. Bu eserler arasında hadis ilmi ile ilgili en önemli ve dikkat çeken eseri, aynı zamanda çalışma konumuz olan *el-Menhelü'l-'Azbü'l-Mevrûd* ile ilgili ileride tafsilatlı bilgi verileceğinden burada sadece ismi zikredilecektir.

##### 1.4.6.1. Hadis İle İlgili Eserler

1- *El-Menhelü'l-'Azbü'l-Mevrûd fî Şerhi Süneni Ebî Dâvud*

<sup>443</sup> Hattâb es-Sübkî'nin beş erkek evladı vardır. İsimleri şöyledir; Muhammed (babası hayatta iken 1917/1335'te vefat etmiştir), Şerefüddîn, Abdülhalîm, Abdülhakîm, Emin. Emin Hattâb Ezher, diğer oğulları Dâru'l-Ulûm mezunudur. Ayrıntılı bilgi için bk. Abdülazîm Hâmid Hattâb, *Lemehât*, 98.

<sup>444</sup> Abdülazîm Hâmid Hattâb, *Lemehât*, 98.

2- *el-Makâmâtü'l-Aliyye fi'n-Neşeti'l-Fahîmeti'n-Nebeviyye*<sup>445</sup>; Efendimizin sireti, şemâili ve tasavvuf ile ilgili konuları ele alan bu eserde Hattâb es-Sübkî'nin Rasûlullah'a olan derin muhabbeti, sünneti uygulamaya yönelik hırs ve gayreti net bir şekilde görülmektedir. Eser ilk kez Matbâtü's-Saâde tarafından 1350/1931'de, Müessesetü'l-Ehliyye tarafından 1373/1954 senesinde ikinci baskısı yapılmıştır. Şeyh Emin Mahmud Hattâb'ın *el-İthâfâtü'l-İlâhiyye bi Beyâni'l-Makâmâtü'l-Aliyye* eseri ile birlikte, 1403/1983 yılında dördüncü kez basılmıştır.

#### 1.4.6.2. Kalam İlmi İle İlgili Eseri

1- *İthâfî'l-Kâinât bi Beyâni Mezhebi's-Selef ve'l-Halef fi'l-Müteşâbihât*; Hattâb es-Sübkî'nin yaşadığı dönem Mısır'da kelâmî tartışmaların oldukça fazla olduğu bir dönemdi. Bu eseri, müteşâbih ayetler hakkında kendisine yöneltilen sorulara cevap vermek ve yaşadığı dönemdeki kelâmî problemleri açıklığa kavuşturmak maksadı ile yazmıştır.<sup>446</sup>

Eserde öncelikle kelâmî sorulara yer vermiş daha sonra konu ile ilgili zihinlerinde oluşabilecek şüpheleri ortadan kaldırmak için ayet ve hadislerle konuyu ele almış, sorulara tafsilatlı cevaplar vermiştir. Hattâb es-Sübkî eserde teşbih, tecsim, hulül gibi konulardan Allah'ın münezzehe olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Müteşâbih ayetlerin anlamlarının ancak Allah tarafından bilinebileceği üzerinde duran müellif, bu konudaki Selef anlayışını ortaya koymuştur. Arş, kürsü, istivâ, vech, yed gibi kelâmî tartışma konusu olmuş pek çok mevzuu delillerle açıklamıştır. Eser dönemin en önemli kelâm ve fıkıh âlimlerinin de onaylarını almış, takdir edilmiştir.

Kendisi de Eş'arî olan Hattâb es-Sübkî'nin bu önemli kelâmî meselelere karşı tutumunda ve yaptığı açıklamalarında Eş'arî âlim Fahrettin Râzî (ö. 606/1210)'nin etkisi altında kaldığı görülmektedir.<sup>447</sup>

Eserin ilk baskısı Kahire'de Matbaatü'l-İstikâme tarafından, *İthâfî'l-Kâinât bi Beyâni Mezhebi's-Selef ve'l-Halef fi'l-Müteşâbihât* ismi ile 1350/1931 yılında basılmıştır.<sup>448</sup> İkinci baskısı ise el-Müessesetü'l-Ehliyye li'l-Echizeti'l-İlmiyye tarafından, 1394/1974'te iki yüz sayfa olarak basılmıştır.<sup>449</sup>

<sup>445</sup> Bazı kaynaklarda eserin ismi *el-Makâmâtü'l-Aliyye fi'n-Neşeti'l-Fahîmeti'n-Nebeviyye* şeklindedir. Merğânî, *Hattâb es-Sübkî ve Mekânetühü'l-Fıkhıyye*, 154.

<sup>446</sup> Hattâb es-Sübkî, *İthâfî'l-Kâinât bi Beyâni Mezhebi's-Selef ve'l-Halef fi'l-Müteşâbihât*, 2.

<sup>447</sup> Merğânî, *Hattâb es-Sübkî ve Mekânetühü'l-Fıkhıyye*, 133.

<sup>448</sup> Merğânî, *Hattâb es-Sübkî ve Mekânetühü'l-Fıkhıyye*, 145.

<sup>449</sup> Fühayed el-Âzımî, *Menhecü'l-Îmâm Mahmûd Hattâb*, 91.

### 1.4.6.3. Fıkıh İle İlgili Eserler

1- *Ed-Dînü'l-Hâlis İrşâdü'l-Halk ilâ Dîni'l-Hakk*<sup>450</sup> ; Hattâb es-Sübki'nin fikhî görüşlerinin yer aldığı en önemli eseridir. Eserde öncelikli yöntem olarak fikhî bir hükmün nasslarla delillendirilmesini kullanmıştır. Hükmün ayet, hadis ve müctehid imamların icmâsı ile bağlantısını açıklamıştır. Bir mesele ile ilgili dört mezhebin görüşlerine ayrı ayrı yer vermiş ancak bununla iktifa etmemiş, konuyu tüm detayları ile ele almıştır. O, kendilerinden önceki imamların görüşlerini kullanarak taklid ile hüküm veren imamların aksine, bir konudaki fikhî görüşlerin delillerini açıklamaya büyük önem vermiştir. Bu eseri İslam ümmetine hukukî ve fikhî konularda yol gösterecek bir ana kaynak bırakma amacıyla yazmıştır.<sup>451</sup>

Kitabın Hattâb es-Sübki tarafından yazılmış mahtût nüshası *ed-Dînü'l-Hâlisu'l-Mübîn bimâ Sebete ani'n-Nebiyi'l-Emîn ve's-Selefi's-Sâlihîn ve'l-Eimmeti'l-Müctehidîn* ismi ile dört cild halindedir.

İkinci baskısı 1367/1948 senesinde yapılmıştır. Eser oğlu Emîn Mahmûd Hattâb'ın tashîh, ta'lîk ve revüzyonu ile *Ed-Dînü'l-Hâlis İrşâdü'l-Halk ilâ Dîni'l-Hakk* ismi ile Matbaatü'l-İstikâme tarafından sekiz cild olarak 1956/1376 yılında basılmıştır. Dördüncü baskısı, Kahire'de el-Matbaatü'l-Arabiyyetü'l-Hadîse tarafından 1982/1406'da yapılmıştır. Beşinci baskısı ise Matbaatü'l-Mektebetü'l-Mahmudiyyetü's-Sübkiyye tarafından 1411/1991 yılında torunu Dr. Abdülazîm Hâmid Hattâb'ın kontrolünde (bişrâfi) yapılmıştır. Bu baskılar 9 büyük cilt halindedir.<sup>452</sup>

2- *Hikmetü'l-Basîr li Fehmi Mecmûi'l-Emîr*<sup>453</sup>; Bu eserde Hattâb es-Sübki, Mâlikî fikhî görüşlerini tercih ederek tüm mezheplerin görüşlerine yer vermiştir. Ezherdeki öğrencilik yıllarında hazırlamıştır. Dört cild olan bu eserin 1303 yılında kendi yazdığı mahtût nüsha mevcuttur.<sup>454</sup>

3- *Er-Risâletü'l-Bedîatü'r-Rafîa fi'r-Reddi alâ Men Tağâ Fehâlefe's-Şerîate*<sup>455</sup>; Bid'at ve hurâfelere karşı koymak ve sünnetin ihyâsı maksadıyla yazılan bu eseri, 1313/1895 yılında Matbaatü's-Saâde ilk kez basmış daha sonra Matbaatü Ulûmü'l-Edebiyye 1341/1922 yılında

<sup>450</sup> Zirikli, *el-A'lâm*, 7/186.

<sup>451</sup> Merğanî, *Hattâb es-Sübki ve Mekânetühü'l-Fikhiyye*, 182-183; Füheyd el-Âzîmî, *Menhecü'l-İmâm Mahmûd Hattâb es-Sübki*, 227-228.

<sup>452</sup> Merğanî, *Hattâb es-Sübki ve Mekânetühü'l-Fikhiyye*, 182; Füheyd el-Âzîmî, *Menhecü'l-İmâm Mahmud Hattâb es-Sübki*, 91.

<sup>453</sup> Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, 12/193.

<sup>454</sup> Merğanî, *Hattâb es-Sübki ve Mekânetühü'l-Fikhiyye*, 180.

<sup>455</sup> Zirikli, *el-A'lâm*, 7/186.

104 varak olarak ikinci kez basmıştır. Tek cild olan bu eser el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye tarafından 1933'de 80 varak olarak basılmıştır.<sup>456</sup>

4- *El-Ahdü'l-Vesîk limen erâde Husûli Ahseni Tarîk*; 32 varak olan bu eseri Mısır'da Matbaatü'l-Fütûhî'l-Edebiyye basmıştır. Bu eser Mahmud Tayyib b. Muhammed Ahmed Şevvâlî tahkiki ile 1414/1993 yılında 102 varak halinde de basılmıştır.<sup>457</sup>

5- *En-Nasîhatü'n-Nûniyye fî'l-Hassi Ale'l-Ameli bi's-Şerâti'l-Muhammediyye*; Fıkıh ile ilgili yazdığı bu eser ilk kez 1314/1896'te Matbaatü's-Saâde tarafından basılmıştır. 1341/1922 yılında *er-Risâletü'l-Bedîa* ile beraber Matbaatü Dâru'l-Ulûm tarafından ikinci kez basılmıştır.<sup>458</sup>

6- *Tühfetü'l-Ebsâr ve'l-Besâir fî Beyâni Keyfiyyeti's-Seyr mea'l-Cenâzeti ile'l-Mekâbir*<sup>459</sup>, 24 varaktan oluşan bu eserin ilk baskısı Matbaatül-Mahmudiyye 1316/1898'de, ikinci baskısı Matbaatü's-Saade tarafından 1339/1921 yılında yapılmıştır.<sup>460</sup>

7- *Ğâyetü't-Tibyân Lemmâ bihî Sübûtü's-Siyâm ve'l-İftâr fî Şehri Ramazân*<sup>461</sup>; 55 varak olan bu eser, 1340/1920 senesinde el-Matbaatü'l-Hamîdiyye tarafında basılmıştır.<sup>462</sup>

8- *Es-Semmü'l-Fe'âl fî Em'ai Fırakı'd-Dalâl*; İlk baskısı, Matbaatü's-Saâde tarafından 1342/1923 yılında Kahire'de yapılmıştır.<sup>463</sup>

9- *Hâşiyetü Dîbâceti'r-Risâleti'l-Bedîati'r-Rafîa*; Mektebetü's-Şeyhi'l-Âliyye'de mahtût hali mevcuttur.<sup>464</sup>

10- *Ta'cîlü'l-Kadâi'l-Mübrim Limahk Men Seâ Dıdde Sünneti'r-Rasûli'l-A'zam*; Matbaatü's-Saâde 1330/1912 yılında Kahire'de ilk baskısını yapmıştır.<sup>465</sup>

11- *El-Adbü'l-Manzûm li'z-Zebbi an Sünneti'l-Ma'sûm*; Matbaatü'l-Ulûmu'l-Edebiyye, 1340/1921'de ilk baskısını yapmıştır.<sup>466</sup>

12- *Süyûfu İzâleti'l-Cehâle an Tarîkı Sünneti Sâhibi'r-Risâle*; İlk baskısını Matbaatü'l-Âmireti'l-Osmâniyye, 1324/1906 yılında yapmıştır.<sup>467</sup>

<sup>456</sup> Fühayd el-Âzımî, *Menhecü'l-İmâm Mahmûd Hattâb es-Sübkî*, 91.

<sup>457</sup> Fühayd el-Âzımî, *Menhecü'l-İmâm Mahmûd Hattâb es-Sübkî*, 90-91.

<sup>458</sup> Merğanî, *Hattâb es-Sübkî ve Mekânetühü'l-Fıkhiyye*, 181; Fühayd el-Âzımî, *Menhecü'l-İmâm Mahmûd Hattâb es-Sübkî*, 90.

<sup>459</sup> Zirikli, *el-A'lâm*, 7/186.

<sup>460</sup> Merğanî, *Hattâb es-Sübkî ve Mekânetühü'l-Fıkhiyye*, 181.

<sup>461</sup> Zirikli, *el-A'lâm*, 7/186.

<sup>462</sup> Fühayd el-Âzımî, *Menhecü'l-İmâm Mahmûd Hattâb es-Sübkî*, 90.

<sup>463</sup> Merğanî, *Hattâb es-Sübkî ve Mekânetühü'l-Fıkhiyye*, 182.

<sup>464</sup> Merğanî, *Hattâb es-Sübkî ve Mekânetühü'l-Fıkhiyye*, 182.

<sup>465</sup> Merğanî, *Hattâb es-Sübkî ve Mekânetühü'l-Fıkhiyye*, 182.

<sup>466</sup> Merğanî, *Hattâb es-Sübkî ve Mekânetühü'l-Fıkhiyye*, 182; Fühayd el-Âzımî, *Menhecü'l-İmâm Mahmûd Hattâb es-Sübkî*, 90.

<sup>467</sup> Merğanî, *Hattâb es-Sübkî ve Mekânetühü'l-Fıkhiyye*, 182.

#### 1.4.6.4. Bid'atlere Karşı Yazdığı Eserler

1- *Fetâvâ Eimmeti'l-Müslimîn bi Kitâi Lisâni'l-Mübtediîn*; Hattâb es-Sübkî'nin yaşadığı dönemde hurâfe ve bid'atlere karşı koymak üzere yazılmış iki önemli çalışmadan birisidir. Bu amaçla yazdığı bir diğer eser de *Er-Risâletü'l-Bedâ'a*'dır. Eserin ilk baskısı Matbaatü's-Saâde tarafından 1313/1895'te, ikinci baskısı 1350/1931'de Matbaatü'l-Ulûmu'l-Edebiyye tarafından basılmıştır. Eser oğlu Emin Mahmûd Hattâb'ın ilaveleri ve *Fethü'l-Meleki'l-Mübîn* ile birlikte beşinci kez basılmıştır.<sup>468</sup>

2 - *İsâbetü's-Sihâm Fûâdü men Hâde an Sünneti Hayri'l-Enâm*; Hattâb es-Sübkî bu eserini, ilim ehli arasında, camilerde, ders halkalarında sıkça görülen bid'at ve yanlışlara dikkat çekmek üzere yazmıştır. 1320/1902 yılında Kahire'de Matbaatü'l-Âmireti'l-Osmâniyye tarafından ilk kez basılmıştır.<sup>469</sup>

#### 1.4.6.5. Tasavvuf İle İlgili Eserler

1- *A'zebü'l-Mesâliki'l-Mahmûdiyye fi't-Tasavvufi ve'l-Ahkâmi'l-Fıkhiyye*<sup>470</sup>; Mahtût olan bu eser 1314/1896 yılında yazılmıştır. Saîd Abdülfettâh tahkik ve takdîmi ve Muhammed el-Baltâcî kontrolü (râcea) ile Matbaatü Dâru'l-Münîr tarafından 1421/2000 yılında basılmıştır.<sup>471</sup>

2- *Hulâsatü'z-Zâd Limen Erâde Sülûki Sebîli'r-Reşâd*; Hattâb es-Sübkî'nin tasavvufa dair yazdığı eserler arasında zikri geçen bu eserin ikinci baskısı Matbaatü'l-Edebiyye tarafından, 1931/1350'de yapılmıştır.<sup>472</sup>

3- *Risâletü'l-Besmele*; El yazması olan bu tasavvufî eser Hayâmiyye'deki Mektebetü'ş-Şeyhu'l-Âmire'dedir.<sup>473</sup>

4- *Mihverü'l-Vusûl ilâ Hazrati'r-Rasûl*; Matbaatü'l-Hamidiyye 1348/1929'de ilk baskısını gerçekleştirmiştir.<sup>474</sup>

<sup>468</sup> Merğânî, *Hattâb es-Sübkî ve Mekânetühü'l-Fıkhiyye*, 181.

<sup>469</sup> Merğânî, *Hattâb es-Sübkî ve Mekânetühü'l-Fıkhiyye*, 181.

<sup>470</sup> Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, 12/193.

<sup>471</sup> Merğânî, *Hattâb es-Sübkî ve Mekânetühü'l-Fıkhiyye*, 120.

<sup>472</sup> Merğânî, *Hattâb es-Sübkî ve Mekânetühü'l-Fıkhiyye*, 121.

<sup>473</sup> Merğânî, *Hattâb es-Sübkî ve Mekânetühü'l-Fıkhiyye*, 121; Fûheyd el-Âzımî, *Menhecü'l-Îmâm Mahmûd Hattâb es-Sübkî*, 92.

<sup>474</sup> Merğânî, *Hattâb es-Sübkî ve Mekânetühü'l-Fıkhiyye*, 120-121.

#### 1.4.6.5. Davet ve İrşad ile İlgili Eserler

1- *Hidâyetü'l-Ümmeti'l-Muhammediyye fi'l-Hikemi'l-Mahmûdiyyeti's-Seniyye*; Minberdeki hutbe ve va'zlarının yazılması ile elde edilen bu kitabın, el-Matbaatü'l-Arabiyyetü'l-Hadîse tarafından Kahire'de 1410/1990'da dördüncü baskısı yapılmıştır.<sup>475</sup>

2- *el-Hikemi'l-İlâhiyye bi'd-Delâili'l-Kur'âniyye (fi'l-Hitabi'l-Minberiyye)*; Matbaâtü'l-İstikâme, 1342/1923'de ikinci baskısı yapılmıştır.<sup>476</sup>

3- *Er-Riyâdü'l-Kur'âniyye fi'l-Hitabi'l-Minberiyye*; El yazmaları arasında zikredilen bir eserdir.<sup>477</sup>

#### 1.4.6.6. Siyasî Konularla İlgili Eserler

1- *Faslü'l-Kadiyye fi'l-Murâfeâti ve Suveri't-Tevsîkâti ve'd-Deâva's-Şeriyye*; <sup>478</sup> Matbaâtü'l-İstikâme, 1331/1913'de ilk baskısını yapmıştır.<sup>479</sup>

2- *El-Makâletü's-Şer'iyye li'r-Ruâseti'l-İslâmiyye*; 34 varaktan oluşan bu eserin ilk baskısı Matbaâtü'l-İstikâme tarafından 1331/1913'de, ikinci kez ise Matbaatü's-Saade tarafından 1334/1926 yılında basılmıştır.<sup>480</sup>

Söz konusu bu eserlerin haricinde Hattâb es-Sübkî'ye ait olan ancak sadece ismi zikredilen eserleri de yer almaktadır. Bu eserleri şu şekilde sıralayabiliriz;

1- *Tarîku'l-Vusûl ilâ İbtâli'l-Bida' bi İlmi'l-Usûl*.<sup>481</sup>

2- *El-Azbü's-Semîn fî Nuhûri 'Adâi'd-Dîn*.<sup>482</sup>

3- *El-Hısâmü's-Sâmî li Mahki Nukûli'l-Hammâmî*.<sup>483</sup>

4- *Es-Sârimü'r-Ranân fî Kelâmi Veledi Adnân*.<sup>484</sup>

Hattâb es-Sübkî'nin farklı alanlarda yazmış olduğu eserleri başlıklar halinde vermeye çalıştığımız bu bölümde görmekteyiz ki; müellifimiz İslamî ilimlerin pek çok alanı ile ilgilenmiş, yaşadığı toplumun ictimâî ve siyasî problemlerine duyarsız kalmamıştır. Müslümanların dinî hayatlarının ihyâsı için kitap ve risâleler yazmış, vaaz ve irşad

<sup>475</sup> Merğânî, *Hattâb es-Sübkî ve Mekânetühü'l-Fıkhîyye*, 156.

<sup>476</sup> Merğânî, *Hattâb es-Sübkî ve Mekânetühü'l-Fıkhîyye*, 156.

<sup>477</sup> Fühayd el-Âzımî, *Menhecü'l-İmâm Mahmûd Hattâb es-Sübkî*, 92.

<sup>478</sup> Zirikli, *el-A'lâm*, 7/186. Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, 12/193.

<sup>479</sup> Merğânî, *Hattâb es-Sübkî ve Mekânetühü'l-Fıkhîyye*, 158.

<sup>480</sup> Fühayd el-Âzımî, *Menhecü'l-İmâm Mahmûd Hattâb es-Sübkî*, 90.

<sup>481</sup> Fühayd el-Âzımî, *Menhecü'l-İmâm Mahmûd Hattâb es-Sübkî*, 92.

<sup>482</sup> Fühayd el-Âzımî, *Menhecü'l-İmâm Mahmûd Hattâb es-Sübkî*, 92.

<sup>483</sup> Hammâmî/ Mustafa Ebu's-Seyf el-Hammâmî'dir. Kahire Zeynebî Mescid'i hatibidir. 1949/1368'de vefat etmiştir. Zirikli, *el-A'lâm*, 7/230.

<sup>484</sup> Fühayd el-Âzımî, *Menhecü'l-İmâm Mahmûd Hattâb es-Sübkî*, 92.



faaliyetlerinde bulunmuş, eserlerini kaleme alırken, toplumun ihtiyaçlarına cevap vermeye öncelik vermiştir.

Netice itibarıyla Hattâb es-Sübkî'nin ilmî hayatı, gençliğinde başlamış ve akranları arasında kısa sürede temayüz etmiştir. Tahsil aldığı Ezher'de önce öğrenci olarak sonra da hoca olarak uzun yıllar tadrîs faaliyetlerinde bulunmuştur. Çağdaşı olan ve kendisinden 4 bin km. doğuda yaşayan Azîmâbâdî ile yakın anlayışta olduğunu gördüğümüz Hattâb es-Sübkî de Ebû Dâvud'un Sünen'i üzerine bir şerh yazmıştır. Pek çok eser yazmış olan bu iki muâsır müellif, görüş ve düşüncelerini bu eserlerinde serd etmişlerdir. '*Avnü'l-Ma'bûd*' ve el-Menhel'de, hadis alanındaki görüşlerini ağırlıklı olarak tespit ve tetkik etmek mümkündür. '*Avnü'l-Ma'bûd*'un az bir zaman kıdemi olduğu için Azîmâbâdî'nin şerh yöntemi ile başlamak uygun olacaktır.



## İKİNCİ BÖLÜM

### ‘AVNÜ’L-MA’BÛD’UN ŞERH METODU

Ebû Dâvud’un *Sünen*’i sünnet müdevvenâtı ve hadis külliyyatı arasında müstesna bir konumdadır. Bu sebeple hadis âlimleri *Sünen*’e ayrı bir önem vererek eser üzerine şerh, muhtasar ve hâşiye çalışmaları yapmışlardır. Azîmâbâdî hocası olan Nezîr Hüseyin’in *Sünen* üzerine bir şerh yazması için kendisini teşvik etmesi ile bu esere bir şerh yazmaya karar vermiştir. Ayrıca Azîmâbâdî’nin Ehl-i hadis görüşünde olması ve Ebû Dâvud’un *Sünen*’inin Ehl-i hadis’in fikhî yaklaşımını en güzel yansıtan eserlerden birisi olması da kendisinin şerh etmek üzere *Sünen*’i tercih etmesinde önemli bir etkidir.

‘*Avnü’l-Ma’bûd*’un *Sünen*’de yer alan hadislerin tamamını şerh eden, tamamlanmış bir şerh olması, rivayetleri numarandırarak hadislerle ulaşmayı kolaylaştırmış olması, kendisinden evvel yazılmış eserlerden çokça istifade etmiş olması ve pratik bir kullanımının olması gibi pek çok sebep bu eseri diğer *Sünen* şerhlerinden farklı bir konuma yerleştirmiştir. Eserin üslup ve muhtevası ile ilgili meselelere geçmeden evvel, öncelikle müellifinin kim olduğuna dair tartışmalara değinerek konuyu aydınlatmaya çalışacağız.

#### 2.1. Müellifi İle İlgili İhtilaflar

‘*Avnü’l-Ma’bûd*’un müellifinin Şemsülhak el-Azîmâbâdî (1329/1911) mi yoksa kardeşi Şerefülhak el-Azîmâbâdî mi olduğuna dair ihtilaflar olduğu görülmektedir. Bu ihtilaf sebebiyle eserin Şemsülhak el-Azîmâbâdî’ye ait olmadığını düşünenler olmuştur.<sup>485</sup> Bazı âlimler şerhin müellifinin Ebû Tayyib Muhammed Şemsülhak el-Azîmâbâdî, bazıları ise kardeşi Ebû Abdîrrahmân Muhammed Eşref Şerefülhak el-Azîmâbâdî (ö. 1326/1908) olduğu görüşündedirler.<sup>486</sup> Bir kısım ulemâ ise bu eseri ikisinin birlikte yazdığını kabul etmektedir.<sup>487</sup> Selefi âlimlerden Muhammed Takıyyüddîn el-Hilâlî (ö.1987) ise bu şerhi, âlimlerden bir grubun birlikte hazırladıklarını iddia etmektedir.<sup>488</sup>

<sup>485</sup> Kandemir, “Ebû Dâvûd es-Sicistânî”, 10/119-121.

<sup>486</sup> Kehhâle, *Mu’cemü’l-Müellifîn*, 9/593; Kettânî, *Hadis Literatürü*, 404.

<sup>487</sup> ‘*Avnü’l-Ma’bûd*’u iki kişiye nisbet edenler, eserinde yer alan hadis şerhlerinin ve fikhî açıklamaların Şemsülhak Azîmâbâdî tarafından, hadiste geçen kelimelerin anlamlarının açıklanması ve nahiv tahlillerinin kardeşi Şerefülhak Azîmâbâdî tarafından yapıldığını iddia etmektedir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Hasan Âli Selman, “من هو مؤلف عون المعبود/Men Hüve Müellifü Avni’l-Ma’bûd”, *Mecelletü’l-Esâle* 51 (1426).

<sup>488</sup> Azîmâbâdî’nin, şerhi hazırlarken kardeşi Şerefülhak Azîmâbâdî, oğlu İdris b. Ebi’t-Tayyib, öğrencisi Mübârekfûrî (ö.1353/1935), Şeyh Abdülcebbar b. Nur Ahmed Diyânuvî (ö.1319/1901) gibi dönemin bazı

Şerhte yer alan bazı açıklamalar eserin müellifinin Ebû Abdurrahmân Muhammed Eşref Şerefülhak el-Azîmâbâdî olduğuna işaret ederken, bazı bölümlerdeki açıklamalar da Ebû Tayyib Muhammed Şemsülhak el-Azîmâbâdî'ye ait olduğunu göstermektedir. Eserin başında “Şârihin Önsözü” kısmında, Şerefülhak el-Azîmâbâdî şerhin yazılma sebebi şöyle açıklanmaktadır;

“*Sünen* şârihi kardeşim Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsülhak el-Azîmâbâdî birkaç farklı ilim meclisinde *Sünen-i Ebî Dâvud* şerhi olan *Ġāyetü'l-Mağşûd*'un çok uzadığını ve tamamlamaktan endişe duyduğunu belirtti. Şerhi ihtisar etmeye de gönlünün razı olmadığını ifade ederek Allah'tan yardım istedi. Arkadaşlarından Telattuf Hüseyin el-Azîmâbâdî (1334/1916) kendisine *Ġāyetü'l-Mağşûd* dışında başka bir kısa şerh telif etmesini tavsiye ederek bu konuda ısrarcı olunca onun sözüne karşı çıkamadan bu talebi kabul etti ve yeni kısa bir şerh yazmaya karar verdi. Büyük kardeşim Ebu't-Tayyib (Muhammed Şemsülhak el-Azîmâbâdî) “Bunu senin yapman gerekli, gücüm yettikçe ben de sana yardımcı olurum” diyerek bu işi benim yapmamı istedi. Ben kendisine itiraz etsemde, mazeretimi kabul etmedi. Ben de Allah'a tevekkül ederek bu işi yapmaya karar verdim”.<sup>489</sup>

Şerefülhak'ın bu ifadeleri eserin müellifinin Muhammed Eşref Şerefülhak el-Azîmâbâdî olduğuna işaret etmektedir. Çalışmamıza esas kabul ettiğimiz nüshanın da müellifi olarak Ebû Abdurrahmân Şerefülhak Muhammed Eşref es-Siddîkî el-Azîmâbâdî'nin ismi yazılmıştır. Eserin dört cild olan Hind baskısında da birinci cildin müellifi olarak Muhammed Eşref'in ismi yer almaktadır ve cildi tamamladıktan sonra yazmış olduğu hâtimede; “*Ġāyetü'l-Mağşûd*'un bir özeti olan '*Avnü'l-Ma'bûd*'un birinci cildini tamamlama imkanı verdiği için ben Abduddaîf, Allah'a hamd ederim. Allah'ım bunu benden kabul eyle beni, ana-bâbamı ve bu kitabın tamamlanmasında bana yardımcı olan büyük kardeşim Ebu't-Tayyib'i bağışla...”<sup>490</sup> ifadesi de yine bu eserin Muhammed Eşref Şerefülhak el-Azîmâbâdî tarafından yazıldığını göstermektedir. İkinci cildin sonunda yine cildi tamamladığına hamd ederek, Allahü Teâlâ'ya dua ve niyazda bulunarak ilk cildin sonundaki duanın aynısını yaparak “Bu kitabın tamamlanmasında bana yardımcı olan abim Ebu't-Tayyib'i bağışla...” diyerek eseri kendisinin hazırladığına işaret etmektedir.<sup>491</sup>

Şerefülhak el-Azîmâbâdî şerhin muhtelif yerlerinde “Kardeşim Ebu't-Tayyib *Ġāyetü'l-Mağşûd fi Şerhi Süneni Ebî Dâvud*'da şöyle dedi” şeklinde açıklamalar yer almaktadır.<sup>492</sup>

---

ulemâsından yardım istemesi, heyet tarafından yazıldığı iddiasına neden olmuştur. Muhammed Takıyyüddîn el-Hilâlî, *ed-Da'vetü İllallah fi Akrârin Muhtelifi* (Kahire/ Mektebetü's-Sahabe, 1424), 191.

<sup>489</sup> Azîmâbâdî, '*Avnü'l-Ma'bûd*, 1/25;

<sup>490</sup> Azîmâbâdî, '*Avnü'l-Ma'bûd*, 1/15.

<sup>491</sup> Azîmâbâdî, '*Avnü'l-Ma'bûd*, 2/44.

<sup>492</sup> Azîmâbâdî, '*Avnü'l-Ma'bûd*, 1/353; 384; 3/224;

*Bezlü'l-Mechûd fî Halli Sünen-i Ebî Dâvud* müellifi olan Halil Ahmed Sehârenpûrî (ö. 1346/1927), *Ġâyetü'l-Mağşûd* ile *'Avnü'l-Ma'bûd* hakkında bilgi verdiği bölümde *Ġâyetü'l-Mağşûd*'un müellifi olarak Şemsülhak el-Azîmâbâdî'nin ismini zikrederken, *'Avnü'l-Ma'bûd*'un müellifinin kardeşi Muhammed Eşref Şerefülhak el-Azîmâbâdî olduğunu belirtmektedir.<sup>493</sup>

Eseri Şerefülhak el-Azîmâbâdî'ye nisbet eden âlimler bu delilleri ileri sürmektedir. Bunun yanı sıra eserin müellifinin Şemsülhak el-Azîmâbâdî olduğunu kabul eden âlimlerin de yine şerhten delilleri olduğunu görmekteyiz. Eserin üçüncü cildinin sonunda (Hind baskısı) “Şemsülhak el-Azîmâbâdî ismi ile bilinen Abduddaîf Muhammed b. Emîr der ki; Allah onu, ana-bâbasını ve hocalarını bağışlasın. Allah'ın yardımı ile *'Avnü'l-Ma'bûd* Şerhu Süneni Ebî Dâvud'un üçüncü cildi tamamlandı” ifadesini kullanmaktadır. Ayrıca dördüncü cildin başında ve sonunda eserin müellif ismi olarak Şemsülhak el-Azîmâbâdî yazılmıştır.<sup>494</sup>

Şemsülhak el-Azîmâbâdî eseri telifi esnasında metinlerin tashihi gibi konularda dönemin âlimlerinden müteşekkil bir ekiple birlikte çalışmıştır. Bu âlimler arasında kardeşi Ebû Abdurrahman Şerefülhak Muhammed Eşref el-Azîmâbâdî, Abdurrahman el-Mübârekpûrî, Ebû Abdullah İdris b. Ebi't-Tayyib el-Azîmâbâdî (Şemsülhak el-Azîmâbâdî'nin oğlu), Sâlih el-Bâr el-Hâc Abdülcebbâr b. Nur Ahmet ed-Diyânuvî yer almaktadır.<sup>495</sup>

Eserin Şemsülhak el-Azîmâbâdî'ye aidiyeti konusunda talebeleri, hocaları ve dönemin âlimleri fikir birliğindedirler ve hiçbirisi şerhi Şerefülhak el-Azîmâbâdî'ye nisbet etmemiştir. Meselâ Ebu'l-Hasan Ali en-Nedvî, (ö. 1341/1999) Sehârenpûrî'nin *Bezlü'l-Mechûd* adlı eserine yazdığı Mukaddimesinde *'Avnü'l-Ma'bûd*'un müellifi olarak Şemsülhak el-Azîmâbâdî'nin ismini zikretmektedir.<sup>496</sup> Arkadaşı olan *Tuhfetü'l-Ahvezî*'nin müellifi Abdurrahmân Mübarekpûrî (ö. 1865/1935), *'Avnü'l-Ma'bûd*'u Şemsülhak el-Azîmâbâdî'ye nisbet etmektedir.<sup>497</sup>

Şerhin sonunda, pek çok hadis âliminin *'Avnü'l-Ma'bûd* ile ilgili takrizlerine yer verilmiştir.<sup>498</sup> İçlerinde Nezâr Hüseyin'in, en meşhur öğrencilerinden birisi olan Ehl-i hadis'in

<sup>493</sup> Sehârenpûrî, Halil Ahmed, *Bezlü'l-Mechûd fî Halli Sünen-i Ebî Dâvud*, tlk. Takıyyuddîn en-Nedvî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût/Lübnan, ts., 1/31.

<sup>494</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 9/24,321; 14, 162,163.

<sup>495</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 14/172.

<sup>496</sup> Sehârenpûrî, *Bezlü'l-Mechûd*, 1/ 31.

<sup>497</sup> Mübarekpûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî*, 1/70.

<sup>498</sup> Takrîz/Takriz, Şark kitap te'lif usûlünde eser ve müellifin okuyucuya takdimini ifade eden yaygın bir terimdir. Hazırlanan eser nihâî şeklini aldıktan sonra hattatlarca çoğaltılmadan veya basılmadan önce müellifi tarafından devrin ilim ve sanat adamlarına sunulur, onların kitap ve yazarı hakkındaki düşüncelerine dair bir metin esere eklenirdi. Bundan amaç kitap ve müellifin okuyuculara tanıtılması ve öneminin duyurulmasıdır; Ahmet Turan Aslan - Mustafa Uzun, “Takrîz”, *DİA* (İstanbul: TDV, 1994), 39/472-474.



hazırlanması esnasında kendisinden çok destek alması sebebiyle ilk iki cildi kardeşi Şerefülhak el-Azîmâbâdî'ye atfetmiştir.

## 2.2. Şerhte Kullanılan Nüsha ve Baskıları

### 2.2.1. Şerhte Kullanılan Sünen Nüşhası

Azîmâbâdî şerhinde on bir nüshayı bir araya getirerek kendi oluşturduğu *Sünen* nüshasını esas kabul etmiş diğer nüshalarda yer alan tamamlayıcı bilgilerden de istifade etmiştir. Bu nüshalardan on tanesi Lü'lûî nüshası bir tanesi ise İbn Dâse nüshasıdır. Şerh esnasında Lü'lûî nüshasını daha çok kullansa da, Lü'lûî nüshasında zikredilmeyen ancak diğer nüshalarda yer alan rivayetleri de şerh etmiştir. Azîmâbâdî, şerhte kullandığı *Sünen* nüshası hakkında eserin son bölümünde teferruatlı bilgi vermektedir. Kendi nüshası hakkında şunları söylemektedir;

“Şerhte Lü'lûî nüshasını tercih ettim ancak bununla birlikte diğer nüshalarda yer alan tek bir hadisi bile şerh etmeden bırakmadım. Her hadisin altında Lü'lûî rivayetinde yer almayan ibareleri de naklettim Bu metin ve şerh, İbn Dâse, İbn Abd, İbn Arabî rivayetlerini cem etmiştir. Şerhte az da olsa birkaç tane Remlî rivayeti de yer almaktadır.”<sup>504</sup>

Kendisinin şerhte kullandığı *Sünen* metni hakkında bu açıklamalarda bulunan Azîmâbâdî, şerhinde 49 yerde İbn Dâse nüshası ile ilgili değerlendirme yapılmıştır. 43 yerde İbn Arabî, 50 yerde İbn Abd, 5 yerde Remlî nüshasına atıf yapıldığı görülmektedir.<sup>505</sup>

Azîmâbâdî ilim ehli bir grupta birlikte, *Sünen* nüshalarını karşılaştırmış ve farklılıkları tespit etmiştir. Bu nüshalar arasında şu konularda farklılık olduğunu bildirmektedir;

\*Metin ve Sened lafızlarında,

\*Bâb başlıklarında; Bazı nüshalarda kullanılan lafızların başka bir nüshada aynı anlamı ifade eden başka bir lafızla ifade edilmiş olması, ziyade ve noksanlıkların olması veya bir hadisin bir nüshada bir başlık altında zikredilmesine rağmen bir başka nüshada farklı başlık altında zikredilmesi.

\*Kitap ve bâbların yerlerinde,

\*Hadislerde ziyade ve noksanlık konusunda; Bazı nüshalarda yer alan hadislerin başka bir nüshada olmaması, bazı nüshalarda bir konuda az sayıda hadis olmasına rağmen diğerinde hiç olmaması gibi farklılıklar olduğunu ve bu konularda Lü'lûî nüshası yerine diğer nüshaları tercih konusunda zorlandığını belirtmektedir. Müellif bu şerh faaliyetleri esnasında *Tuhfetü'l-*

<sup>504</sup> Yusuf el-Hâc Ahmed, Mukaddimetü Avnü'l-Ma'bûd, 21; Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 14/162.

<sup>505</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/37; 3/17; 11/15; 11/17; 11/58.

*Eşrâf*<sup>506</sup>, *Muhtasar-ı Sünen*<sup>507</sup>, *Câmiu'l-Usûl*<sup>508</sup>, *Meâlimü's-Sünen*, *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*<sup>509</sup>, *Müntekâ*<sup>510</sup>, *Kitâbü'l-Ahkâm*<sup>511</sup>, *Nasbü'r-Râye*<sup>512</sup>, *Hâşiyetü's-Sünen*<sup>513</sup>, *et-Telhîşü'l-Habîr*<sup>514</sup>, *El-İstîâb*<sup>515</sup>, *Üsdü'l-Ğâbe*<sup>516</sup>, *Tecrîd-ü Esmâi's-Sahâbe*<sup>517</sup> ve *el-İsâbe*<sup>518</sup> gibi pek çok muteber ve güvenilir esere müracaat ettiğini belirtmiştir.

Azîmâbâdî, diğer nüshalarda tespit ettiği hadislerin Münzirî ve Mizzî'nin kullandığı nüshalar ile uyuştüğunu görmüş ve bu hadislerin Lü'lûî nüshasında yer almış olsa da olmasa da Lü'lûî rivayeti olduğuna hükmetmiştir. Nüshalardan bir kaçında yer alan bir hadis eğer Münzirî'nin muhtasarında bulunmuyorsa ve bu hadisi Mizzî, Lü'lûî rivayeti olarak zikretmemişse ve “Bu hadis İbn Dâse, İbn Abd ya da İbn Arabî rivayeti” demişse o hadisin Lü'lûî rivayeti olmadığına ve bu isimlerden birinin rivayeti olduğuna hükmetmiştir.<sup>519</sup>

Azîmâbâdî, şerhinde *Sünen*'in kendisine hocası Muhammed Nezir Hüseyin ed-Dihlevî (1805/1902) ve Hüseyin b. Muhsin el-Ensârî vasıtasıyla ulaşan Lü'lûî rivayetlerini kullanmıştır.<sup>520</sup> *Ğāyetü'l-Mağşûd*'da kendisine ulaşan Lü'lûî rivayetinden birisinin tarîki şu şekilde verilmiştir; Nezir Hüseyin→Muhammed İshâk ed-Dihlevî→Abdülazîz ed-Dihlevî→Veliyyullah b. Abdirrahîm ed-Dihlevî→Muhammed b. İbrahim el-Kürdî→İbrahim el-Kürdî→Ahmed b. Muhammed el-Medenî el-Kaşâşî→Şemseddin Muhammed b. Ahmed er-Remlî→Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed el-Ensârî→İbn Hacer el-Askalânî→Ömer b. el-Hasen el-Merâğî→Ebû Hüseyin Ali b. Ahmed b. Abdülvâhid (İbnü'l-Buhârî)→Muhammed

<sup>506</sup> Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî'nin (ö. 742/1341) etrâf türünün en meşhur örneği olan eseridir.

<sup>507</sup> Münzirî'nin (ö. 656/1258) Ebû Dâvud'un *Sünen*'i üzerine Lü'lûî nüshasını esas alarak, her hadisin *Kütüb-i Sitte*'de bulunduğu yerleri gösterdiği, hadiste tenkit edilecek bir taraf varsa sağlamlık derecesini de belirttiği *Muhtasaru Süneni Ebî Dâvud (el-Müctebâ mine's-Sünen)* olarak bilinen eseri.

<sup>508</sup> İbnü'l-Esîr Mecdüddîn Mübârek b. Muhammed'in (ö. 606/1210) Buhârî, Müslim, Ebû Dâvud, Tirmizî, Nesâî ve İmam Mâlik'in eserlerinden derlenip konularına göre alfabetik olarak hadisleri bir araya toplayan eseridir.

<sup>509</sup> Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *es-Sünen ve'l-Âsâr* veya *Ma'rifetü's-Şâfi'î li's-Sünen ve'l-Âsâr* adlarıyla da bilinen kitap Şâfiî fıkhnın dayandığı hadisleri, sahâbe ve tâbiîn sözlerini ihtiva eden eseridir.

<sup>510</sup> İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) eseridir.

<sup>511</sup> İbnü'l-Harrât ismi ile meşhur Abdü'l-hak el-İşbilî'nin (ö. 582/1186) *el-Ahkâmü'l-Kübrâ fi'l-Hadîs* adlı ahkâma dair hadisleri senedleriyle birlikte verdiği eseridir.

<sup>512</sup> Zeylâî'nin (ö. 762/1360) *Nasbü'r-Râye li-Tahrîci Ehâdisi'l-Hidâye* Merğınânî'nin (ö. 593/1197) el-Hidâye adlı fıkıh kitabında geçen hadisleri şerh ettiği eseridir. Zeylâî bu eserinde, Hanefî mezhebinin delilleri ile beraber diğer üç mezhebin delillerini de yer vermektedir.

<sup>513</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) *Sünenü Ebî Dâvud* üzerine yazdığı hâşiyesidir.

<sup>514</sup> İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) *Telhîşü'l-Habîr fi Tahrîci Ehâdisi'r-Râfi'îyyi'l-Kebîr* isimli Gazzâlî'nin *el-Vecîz* adlı fıkıh kitabına Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî tarafından yazılan *eş-Şerhu'l-Kebîr*'deki (Fethu'l-'Azîz) hadislerin tahrîcine dair olan eseridir.

<sup>515</sup> İbn Abdülber en-Nemerî'nin (ö. 463/1071) sahâbenin hayatına dair eseridir.

<sup>516</sup> İbnü'l-Esîr'in (ö. 630/1233) sahâbenin hayatına dair eseridir.

<sup>517</sup> Zehebî'nin (748/1348) 8000 kadar sahâbîyi ihtiva eden, İbnü'l-Esîr'in *Üsdü'l-Ğâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe'sini* ihtisar etmiş olduğu eserdir.

<sup>518</sup> İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) sahâbenin hayatına dair eseridir.

<sup>519</sup> Sünen nüshaları ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 14/161-162.

<sup>520</sup> Azîmâbâdî'nin Lü'lûî senedleri için ayrıca bkz. Azîmâbâdî, *Ğāyetü'l-Mağşûd*, 1/71-73.

b. Taberzed el-Bağdâdî (607/1210)→İbrahim b. Muhammed b. Mansûr el-Kerhî ve Ahmed b. Muhammed ed-Dûmî→Hatîb el-Bağdâdî→Ebû Ömer el-Kâsım b. Ca'fer b. Abdülvâhid el-Hâşimî→Muhammed b. 'Amr el-Lü'lûî→Ebû Dâvud es-Sicistânî'dir.<sup>521</sup> *Sünen*'in Lü'lûî nüshasının bu rivayet tarikine Mehmet Dinçoğlu'nun Ebû Dâvud'un *Sünen*'ini ele aldığı kitabında yer verilmemiştir.<sup>522</sup> Azîmâbâdî zikrettiği bu sened haricinde hocası Nezir Hüseyin ed-Dihlevî'nin, Abdurrahman b. Süleyman b. Yahya b. Makbûl el-Ehdel, Muhammed Âbid es-Sindî, Abdurrahman el-Küzberî ve Abdüllatif el-Beyrutî eş-Şâmî'den rivayet ettiği nüshalardan da faydalandığını bildirmektedir.<sup>523</sup>

Azîmâbâdî'nin bu nüshası o kadar kabul görmüştür ki, Sehârenpûrî'nin (ö. 1346/1927) *Bezlü'l-Mechûd*'da istifade ettiği nüshalardan birisi bu nüsha olmuştur. Sehârenpûrî şerhinde bu nüshayı 'Avn nüshası olarak zikretmektedir.<sup>524</sup>

### 2.2.2. Baskıları

Eserin el yazması nüshasının Bihâr, Patna'da bulunan Hindistan Devlet Kütüphanelerinden birisi olan Hudâ Bahş Kütüphanesi'nde (مكتبة خدا بخش) 3118 numarada yer aldığı belirtilmektedir.<sup>525</sup>

1- Eser ilk olarak dört cild halinde Hindistan/Delhi'de, Matbaatü'l-Ensârî tarafından basılmıştır. Bu nüsha Hind Nüshası olarak da bilinmektedir. 1318/1900 yılında basılmaya başlanan şerhin son cildi 1323/1905 yılında basılmıştır. Eserin basımı henüz müellifinin yaşadığı dönemde olan 1900-1905 yılları arasında tamamlanmıştır.<sup>526</sup>

2- Eser daha sonra Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî tarafından ofset olarak Beyrut'ta tekrar basılmıştır ve şerh bu ofset baskısı ile çok yayılmıştır.<sup>527</sup>

3- Medine-i Münevvere'de Mektebetü's-Selefiyye tarafından 1388-89/1968-6 yılında on dört cild halinde Abdurrahman Muhammed Osman'ın zabt ve tahkîkiyle basılmıştır.<sup>528</sup> Bu

<sup>521</sup> Azîmâbâdî, *Ğāyetü'l-Mağşûd*, 1/71.

<sup>522</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Dinçoğlu, *Ebû Dâvud'un Sünen'i*, 96-101.

<sup>523</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 1/26-28.

<sup>524</sup> Sehârenpûrî şerhinde yedi farklı Sünen nüshası kullanmıştır. Bu nüshalar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Halil Ahmed b. Necip Sehârenpûrî, *Bezlü'l-Mechûd fî Halli Sünen-i Ebî Dâvud*, thk. Muhammed Zekerriyya b. Yahya el-Kandehlevî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2006), 1/157; Akyok Aşur, *Sehârenpûrî ve Bezlü'l-Mechûd fî Halli Sünen-i Ebî Dâvud'daki Şerh Metodu* (Sakarya/ Sakarya Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021), 101-102.

<sup>525</sup> Hasan Âli Selman, "من هو مؤلف عون المعبود/Men Hüve Müellifü 'Avni'l-Ma'bûd", *Mecelletü'l-Esale*, sy. 51, yıl. 10, 1426.

<sup>526</sup> Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 205-206; Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 113; Yaşar Kandemir, "Es-Sünen", 38/145; Yusuf el-Hâc Ahmed, *Mukaddimetü 'Avnü'l-Ma'bûd*, 21-22.

<sup>527</sup> Yusuf el-Hâc Ahmed, *Mukaddimetü 'Avnü'l-Ma'bûd*, 22.



baskıya İbn Kayyim'in şerhi de dâhil edilmiştir. Ancak Abdurrahman Muhammed Osman'ın yapmış olduğu tahkîk neticesinde pek çok tashih, tahrif ve düşüklük meydana geldiği ifade edilmektedir.<sup>529</sup>

4- Daha sonra tahkiksiz bir şekilde iki cilt fihristiyle birlikte yedi cilt olarak Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye tarafından Beyrut'ta 1410/1989'da yayımlanmıştır.<sup>530</sup>

5- Eser, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) *Tehzîbü Muhtasarı Süneni Ebî Dâvud* eseri eklenerek on dört cilt artı iki cilt fihrist (Haz. Hâlid Abdülfettâh Şibl) ile Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye tarafından Beyrut'ta 1998 yılında basılmıştır.

6- Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî tarafından Abdurrahman Muhammed Osman'ın tahkîk, ta'lîk ve tashihi ile Beyrut'ta basılmıştır.<sup>531</sup>

6- Beytü'l-Efkâr ed-Devliyye tarafından, Râid b. Sabrî İbn Ebî Alfa'nın hadisleri tahrirci ile tek cilt halinde basılmıştır.<sup>532</sup>

7- Şerh, son olarak tahkiki ve tahrirci Yusuf el-Hâc Ahmed tarafından yapılmış bir şekilde yedi mücellid on dört cilt halinde Dımeşk/Şam'da 1430/2009 yılında basılmıştır. Biz de araştırmamız esnasında baskı kalitesi ve en güncel baskı olması sebebiyle bu son baskıyı esas almayı tercih ettik.<sup>533</sup>

### 2.3. Şerhin Genel Özellikleri

Azîmâbâdî'nin '*Avnü'l-Ma'bûd*'u kaleme alışının hikâyesi Şah Veliyyullah'ın oğlu Abdülaziz ed-Dihlevî'ye kadar uzanmaktadır. Abdülaziz ed-Dihlevî, Hindistan bölgesinde eksikliği hissedilen sağlam bir *Süneni Ebî Dâvud* nüshası oluşturabilmek için uzun süre emek harcamış çeşitli nüshaları dikkate alarak sahîh bir nüsha oluşturmuş ve bu nüshayı başından sonuna kadar notlarla zenginleştirmiştir. Nüsha daha sonra Azîmâbâdî'nin hocası Nezir Hüseyin'e intikal etmiştir. Ancak 1857'deki Hind Sipahi Ayaklanması sırasında nüsha kaybolmuştur.<sup>534</sup> Nüshanın kaybolması üzerine Muhammed Nezir Hüseyin'in çok üzüldüğünü ve hatırladıkça hayıflandığını gören Azîmâbâdî, hocasının da teşviki üzerine yeniden sağlam bir *Sünen* nüshası oluşturmak istemiştir. Bu amaçla Hindistan ve Hicaz bölgesinde mevcut

<sup>528</sup> Yaşar Kandemir, "Es-Sünen", 38/145.

<sup>529</sup> Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 206.

<sup>530</sup> Yusuf el-Hâc Ahmed, *Mukaddimetü 'Avnü'l-Ma'bûd*, 22.

<sup>531</sup> Yusuf el-Hâc Ahmed, *Mukaddimetü 'Avnü'l-Ma'bûd*, 22.

<sup>532</sup> Yusuf el-Hâc Ahmed, *Mukaddimetü 'Avnü'l-Ma'bûd*, 22.

<sup>533</sup> Bu nüshada mahtût Hind nüshasından sonra basılan ilk baskı olan, 1388'de Medine-i Münevvere'de basılan Mektebetü's-Selefiyye nüshası esas alınmıştır. Azîmâbâdî, '*Avnü'l-Ma'bûd Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud*, thc. Yusuf el-Hâc Ahmed, I-XIV, Dâru'l-Feyhâ/Dâru'l-Menheli Nâşirûn, Dımeşk, 1434/2013.

<sup>534</sup> Halit Özkan, "Ebû Dâvud'un es-Sünen'i Üzerine Yazılmış Şerhler", *Hadis Şerh Literatürü II*, ed. Mustafa Macit Karagözoğlu (İstanbul: İFAV, 2022), 73.

nüshaları temin etmiş, toplam onbir farklı nüshayı bir araya getirerek sağlam bir *Sünen* nüshası oluşturmuştur.<sup>535</sup> Bu nüsha üzerine hazırlanan şerhin genel özelliklerini ele alacağımız bu kısımda üslûbu, baskıları, kullanılan nüsha gibi genel özellikleri üzerinde durulacaktır.

### 2.3.1. Üslûbu

'*Avnü'l-Ma'bûd*'u diğer *Sünen* şerhlerinden ayıran ve daha fazla istifade edilmesini sağlayan hususların başında eserin müellifi olan Azîmâbâdî'nin tercih ettiği üslup gelmektedir. Bir müellifin eserinde kapalı, karışık ve muğlak ifadeler kullanması, başlangıçta kullandığı şerh yöntemini eserin sonuna kadar bir tutarlılık içinde koruyamaması gibi pek çok sebep, eserden istifadeyi güçleştirir ve değerini düşürür. '*Avnü'l-Ma'bûd*' muhtasar olarak ve baştan sona kadar aynı üslûb ile yazılmıştır. Fikhî meseleleri yeri geldiğinde uzunca ele almış olsa da şerhin bütününde yer alan muhtasar olma özelliğini koruyan bir şerhtir. Çalışmamızın bu kısmında Azîmâbâdî'nin '*Avnü'l-Ma'bûd*'da tercih ettiği şerh özellikleri ele alınacaktır.

Yazıldığı dönemde hem Hind alt kıtasında hem de İslam coğrafyasında bu eserin en çok kullanılan *Sünen* şerhi olmasındaki en önemli etken, eserin *Sünen*'de yer alan hadislerin tamamını şerh etmiş olmasıdır. Bu konuda bir başka etken de şerhte esas alınan nüshanın Lü'lûî rivayeti olmasıdır. '*Avnü'l-Ma'bûd*'da, *Sünen*'de yer alan hadislerin ve bâbların numaralandırılmış olması kullanım kolaylığı sağlamıştır. *Sünen*'in hadis sıralaması ve iç düzeni değiştirilmemiş ve aynı sıralama takip edilmiştir. Eserin başında kardeşi Şerefülhak Muhammed Eşref b. Emîr el-Azîmâbâdî'nin yazmış olduğu kısa bir Önsöz (خطبة الشارح) yer almaktadır. Bu kısımda eserin yazılış gayesi, şerhte ağırlık verilen konular ve yapılan çalışmalar, kullanılan nüsha gibi hususlarda genel bilgi verilmiştir. İlk bölüm olan Kitâbü't-Tahare'den son bölüm olan Kitâbü'l-Edeb'e kadar *Sünen*'de yer alan hadislerin tamamı şerh edilmiştir. "الرجل يسب الدهر" bâbında yer alan 5274 numaralı hadis ile şerh hitam bulmuştur.<sup>536</sup> Eserin sonunda ise şerhin tamamlanması sonrasında Şemsülhak el-'Azîmâbâdî "Tenbîhât" başlığı ile şerhi hakkında izahatta bulunmuştur. Beş tenbihten oluşan bu kısım, *Sünen*'de yer alan hadislerin tenkid ve tahrirleri, Ebû Dâvud'un *Sünen*'de kullandığı tercemeleri daha sonra *Sünen* râvîlerinin ihtisarlari, *Sünen* nüshaları arasındaki ihtilaf ve kendi nüshasını oluştururken

<sup>535</sup> Yaşar Kandemir, "es-Sünen", 38/145.

<sup>536</sup> Bu rakam baskı farklılıklarına göre değişiklik arz edebilmektedir. Azîmâbâdî, '*Avnü'l-Ma'bûd*', 14/151.

uyguladığı yöntemle ilgili konuları ihtiva etmektedir. Hamd ve uzun bir dua sonrasında dönemin önemli isimlerinin eserle ilgili takrizlerine yer verilmiştir.<sup>537</sup>

Muhtasar bir şerh sayılabilecek olan ‘Avnü’l-Ma’bûd’da, mufassal mahiyetteki şerhlerde olduğu gibi hadisin tüm yönleri ile açıklanması cihetine gidilmemiştir. Bazı hadisler eğer izaha muhtaç olmayacak derecede anlaşılabilir durumda ise herhangi bir bilgi verilmeden geçilmiştir. Hadislerin genellikle metin ağırlıklı şerh edildiği görülmektedir.<sup>538</sup> Sened ile ilgili değerlendirmelere ve râvî tanıtlarına sık yer verilmediğini söyleyebiliriz.

Bâblarla ilgili nüsha farklılıklarına yer verilmesi ve hadis metinlerindeki farklı nüsha bilgilerini vermesi ‘Avnü’l-Ma’bûd’u özel kılan özelliklerinden birisidir. Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd’da şerh esnasında diğer şerhlerde rastladığımız “kavlühü” tarzını kullanmamıştır. Genellikle daha önce yazılmış olan eserlerden iktibas ya da özet şeklinde aktarım yapmıştır. Bazı meselelerde ise okuyucunun zihninde oluşabilecek soru ya da tereddütlere yer vermek üzere “فَإِنْ قُلْتُ/قُلْتُ” tarzını kullanmıştır.<sup>539</sup> Mesela, Cuma namazının kendisinden önceki Cuma namazı ile kendisi arasındaki günahlara kefaret olacağını ifade eden rivayetin sonunda râvî, Cuma namazının iki Cuma arasındakilere ve üç gün ziyadesinin günahlarına kefaret olacağını belirtmiştir.<sup>540</sup> Azîmâbâdî, “فَإِنْ قُلْتُ/Eğer sen; “Geçmiş günahlar tevbe ve iyilikle silinebilir ancak henüz işlenmemiş ilerideki üç günün günahına nasıl kefaret olur?” dersin, قُلْتُ/Ben de sana; “Buradaki maksat bu günahlar gerçekleştiği zaman hesaba çekilmemesidir” derim.” şeklinde bu konuda akla gelebilecek bir soruya yer vermiş ve cevabını izah etmiştir.<sup>541</sup>

Dikkat çekmek istediği ve önemli olduğunu düşündüğü bir konuya başlarken okuyucunun dikkatini celb etmek üzere “اعْلَمْ أَنْ” ifadesini kullanır.<sup>542</sup>

Azîmâbâdî ele aldığı hadisin tahriri ve sıhhati hakkında değerlendirmelere sıkça yer vermiştir. Hadis ile ilgili diğer âlimlerin görüşlerini aktarımı esnasında farklı yorum ve değerlendirmeleri istifadeye sunarken nadir de olsa kendi tercihlerini ortaya koymuştur. Bu durumlarda genellikle أَرَجَّ أَصَحِّ gibi ifadeler kullanmıştır.<sup>543</sup>

Başka kaynaklardan aktarımları esnasında, diğer âlimlerin görüşlerini genellikle قَالَ ya da قِيلَ ifadeleriyle aktarır. Bu ifadeleri kendi görüşünü teyid maksadıyla kullandığı gibi bazen

<sup>537</sup> Hüseyin b. Muhsin el-Ensârî, Muhammed Beşîr, Ebû İsmail Yusuf Hüseyin el-Hanfûrî, Muhammed Nuaym ‘Atâ, Şeyh Nezîr (Ebû İbrahim) ve Abdülmennân el-Vezirâbâdî’nin eser ile ilgili takrizlerine yer verilmiştir. Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 14/153-182.

<sup>538</sup> Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 1/125; 2/10;72; 232; 3/287; 4/129.

<sup>539</sup> Bu ifadelerin her zaman kendisine ait olmadığı, görüşünü naklettiği müelliflerden iktibas olduğu da görülmektedir. Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 2/ 219; 356.

<sup>540</sup> Ebû Dâvud, “Tahâre”, 127.

<sup>541</sup> Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 2/9.

<sup>542</sup> Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 3/22; 64.

<sup>543</sup> Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 3/173; 4/70; 245.

itiraz etmek üzere de yer verdiği görülmektedir. İtiraz etmek istediği görüşü ilmî bir üslupla tenkid ederek, konu ile ilgili kendi kanaatini ortaya koymaktadır.<sup>544</sup> Eğer kendisi hadisin hükmü ile ilgili bir değerlendirmede bulunmuşsa, ihtiyatlı bir üslûb sergileyerek görüşünü beyan ettikten sonra, “اللَّهُ أَعْلَمُ” veya “وَاللَّهُ أَعْلَمُ وَعِلْمُهُ أَتْمُّ” gibi ifadeler kullanmıştır.<sup>545</sup> Örneğin “Kadın ve erkeğin birbirlerinden kalan su ile abdest almalarının nehyedilmesi” bâbında zikredilen hadislerin şerhinin sonunda bu yasaklamanın tenzih/sakındırmaya hamledilmesinin mümkün olduğunu belirtmiş ve “وَاللَّهُ أَعْلَمُ” demiştir.<sup>546</sup>

Bazı hadislerin şerhinde konu dolaylı olarak başka bir meseleye ya da rivayete temas etmesini gerektirirse, o mesele ya da hadisin ilerleyen bölümlerde ele alınacağını belirtmek üzere *كَمَا سَيَأْتِي* ifadesini kullanmaktadır.<sup>547</sup> Örneğin, “Sizden biriniz namaz kılmaya kalktığı zaman, şeytan kendisine gelip kaç rekat kıldığını bilemeyecek kadar zihnini karıştırır. Birinize böyle bir şey olduğunda oturarak iki defa secde yapsın” hadisinin İbn ‘Uyeyne, Ma’mer ve Leys tarafından da rivayet edildiği belirtilmiştir.<sup>548</sup> Azîmâbâdî hadisi İbn ‘Uyeyne, Ma’mer ve Leys’in “قبل ان يسلم/ selam vermeden önce” ifadesi olmadan naklettiğini ancak daha sonra gelecek izahlarda bu hadisin İbn Şihâb ez-Zührî’den “قبل ان يسلم/ selam vermeden önce” ifadesi ile nakledildiğine dair rivayetlere yer verileceğini “كَمَا سَيَأْتِي” diyerek belirtmiştir.<sup>549</sup> Bir meseleden daha önce bahsedilmişse ikinci kez yer vermek yerine “تَقَدَّمَ الْكَلَامَ” benzeri ifadelerle daha evvel bahsedildiğini hatırlatmaktadır.<sup>550</sup> Bu üslûbun kullanılması şerhi fazla tekrardan ve aynı mevzûnun birkaç kez incelenmesi durumundan koruduğu gibi okuyucuda bundan kaynaklı oluşacak sıkıntının da önüne geçilmesini sağlamaktadır. Bu durum eserin baştan sona sistematik bir şekilde hazırlandığını göstermektedir.

‘*Avnü’l-Ma’bûd*’ da bir hadisi şerhine öncelikle bâb başlığının açıklanması ile başlanır. Başlıkta eğer izah gerektiren garîb bir kelime varsa o açıklanır ve kısaca başlık şerh edilir. Bu açıklama bazen başlığın devamını oluşturan bir cümle ile bazen de başlığın tekrar yazılması ile yapılmaktadır. Mesela “في التسمية علي الموضوع/ Abdeste başlarken besmele çekmek” başlığını “هل هو ضروري ام لا؟/ Besmele çekmek gerekli mi? Değil mi?” sorusu ile başlayarak bâb başlığını şerhe başlamıştır.<sup>551</sup> Başlık izaha ihtiyaç duymadan anlaşılıyorsa hiçbir şey yazılmadan hadis şerhine geçilmektedir. Hadisin şerhine öncelikle sened tahlili ile başlanır ve

<sup>544</sup> Azîmâbâdî, ‘*Avnü’l-Ma’bûd*’, 2/50; 4/233; 263.

<sup>545</sup> Şerhin tamamında 1222 defa bu ifade kullanılmıştır. Azîmâbâdî, ‘*Avnü’l-Ma’bûd*’, 1/69; 82; 161.

<sup>546</sup> Azîmâbâdî, ‘*Avnü’l-Ma’bûd*’, 1/111.

<sup>547</sup> Azîmâbâdî, ‘*Avnü’l-Ma’bûd*’, 2/192; 3/13; 268.

<sup>548</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 191,192.

<sup>549</sup> Azîmâbâdî, ‘*Avnü’l-Ma’bûd*’, 3/ 268.

<sup>550</sup> Azîmâbâdî, ‘*Avnü’l-Ma’bûd*’, 2/12; 352; 3/60.

<sup>551</sup> Azîmâbâdî, ‘*Avnü’l-Ma’bûd*’, 1/129.

şerh edilen kısım parantez içinde küçük parçalar halinde metnin içinde verilir. İhtiyaç durumunda isnadda yer alan râvîlerin kimlikleri ve isimlerinin okunuşları ile ilgili kısa bilgiler verilir. Metin şerhine garîbü'l-hadis bilgisi ile başlanır daha sonra metin analizi yapılarak fikhî değerlendirmelere yer verilir. Hadis metninde nüshalar arası farklılık varsa muhakkak bildirilir. Hüküm içeren hadislerin şerhlerinde dört mezhebin yaklaşımlarına yer verilir. Hadislerin mutâbii olan, Kütüb-i Sitte ve diğer hadis kitaplarında yer alan rivayetlere de yer verildiği görülmektedir. Metin hakkındaki açıklamalar tamamlandıktan sonra ise hadisin sıhhat durumu ile ilgili Münzirî'nin değerlendirmesine yer verilerek hadisin şerhi tamamlanır.

### 2.3.2. Kaynakları

'Avnü'l-Ma'bûd, hem müellifi olan Azîmâbâdî'nin ilmî birikim ve telakkîsini yansıtmış olması açısından hem de kendisinden önce yazılmış olan *Sünen* şerhlerinden istifadesi yönünden hadis şerh edebiyatında önemli bir değere sahiptir. Bir eserde kullanılan kaynakların bilinmesi, hem eserin değerinin ve özelliklerinin tespiti, hem de müellifinin hangi konulara öncelik verdiği ve hangi kaynaklara vâkif olduğunun anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Şerhte istifade edilen kaynakların güvenilirliği ve değeri aynı zamanda şerhin güvenilirliğini ve değerini ifade etmektedir. Bu bağlamda çalışmamızın bu kısmında 'Avnü'l-Ma'bûd'un kaynakları üzerinde durulacaktır.

'Avnü'l-Ma'bûd'un, hadis edebiyatına dair eserlerin yazımının tamamlandığı yirminci yüzyıl başlarında yazılmış bir şerh olması, müellifi Azîmâbâdî'nin pek çok eserden istifadesini mümkün kılmıştır. Azîmâbâdî'nin şerhi kaynak zenginliği ve çeşitliliği açısından dikkat çekmektedir. Ancak müellif, kullandığı kaynak hakkında her zaman yeterli bilgi vermemiştir. Bu durum araştırmacının kaynağın yerini bulmasını zorlaştıran bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Eserin mukaddime ya da tenbihât kısmında kaynak kullanım yöntemi hakkında açıklama yapılmamıştır. Faydalandığı kaynaklar bazen metin içerisinde eser ve müellif ismi ile birlikte zikredilmiş<sup>552</sup>, bazen sadece müellif ismi<sup>553</sup> ya da eser ismi<sup>554</sup> zikredilerek bildirilmiştir.

Bu kısımda, Azîmâbâdî'nin sıklıkla müracaat ettiği kaynaklar konularına göre tasnif edilerek aktarılacaktır.

<sup>552</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 2/108; 120; 169.

<sup>553</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 2/168; 141; 152; 265.

<sup>554</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/90; 199; 287. Çalışmamızın ilerleyen kısımlarında konu ile ilgili örneklere yer verilecektir.

### 2.3.2.1. Tefsir ile İlgili Eserler

**Ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr:** Azîmâbâdî, Celâlüddîn es-Suyûtî'nin (ö. 911/1505) bu tefsirinden nakillere yer vermiştir. Bu eser en hacimli rivayet tefsiri olarak kabul edilmektedir. Eserden rivayetlerin ayetlerle şerhi sürecinde istifade edilmiştir, yapılan aktarımlar genellikle “السُّيُوطِيُّ فِي الدَّرِّ الْمُنْتَوَّرِ” şeklinde yapılmıştır.<sup>555</sup>

**Tefsîru Celâleyn:** Celâleddin el-Mahallî'nin (ö. 864/1459) yarım bırakıp Celâleddin es-Suyûtî'nin (ö. 911/1505) tamamladığı Kur'ân-ı Kerîm tefsiri olan bu eser şerhte tefsir konusunda kullanılan kaynaklardandır. Sadece eser ismi ile yapılan aktarımlarda “فِي الْجَلَالَيْنِ” şeklinde nakil yapılmıştır.<sup>556</sup>

**Me'âlimü't-Tenzîl:** Ferrâ el-Begavî'nin (ö. 516/1122) en tanınmış eseri olup âyetleri hadislerle, sahâbe ve tâbiîn müfessirlerinin ve daha sonraki âlimlerin görüşleriyle açıklamaktadır. “قَالَ الْبَغَوِيُّ فِي الْمَعَالِمِ” şeklinde eser ismi ile birlikte zikredilmektedir.<sup>557</sup>

**El-Keşşâf**<sup>558</sup>: Azîmâbâdî, Mu'tezile âlimlerinden Ebü'l-Kâsım Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) ağırlıklı olarak dirâyet metoduyla yazdığı bu tefsirden istifade etmiştir. Eserden yapılan nakiller “فِي الْكُتَّافِ” şeklinde nakledilmiştir. Zemahşerî'nin açıklamalarının aktarımı ise “قَالَ صَاحِبُ الْكُتَّافِ” şeklinde yapılmıştır.<sup>559</sup>

### 2.3.2.2. Hadis İle İlgili Eserler

Azîmâbâdî'nin şerhinde sıklıkla müracaat ettiği kaynaklara yer vermeye çalıştığımız bu bölümde, öncelikle Kütüb-i Sitte'de yer alan eserler zikredilecek, ardından diğer hadis tasnifleri üzerinde durulacaktır. Eserlerin kısa tanıtımı ve Azîmâbâdî'nin bu eserlerden şerhte ne şekilde ve ne oranda istifade ettiği kısaca belirtilecektir. Şerhte eğer eser ismi belirtilmeden sadece müellif ismi ile atıf yapılmışsa, biz kaynak eseri tespit etme yoluna giderek eser ve müellif ismi ile kaynak tanıtımını tercih ettik. Eser ismi konusunda emin olamadığımız durumlarda ise kaynak olarak sadece müellif ismine yer vermeyi tercih ettik.

Şerhte müracaat edilen başlıca kaynakları şu şekilde sıralayabiliriz;

**el-Câmi'u's-Şahîh:** Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî'nin (ö. 256/870) Sahîh-i Buhârî ismi ile meşhur olan bu eserinden Azîmâbâdî, bâb başlıklarının

<sup>555</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 2/158; 4/264; 6/10.

<sup>556</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 3/339; 7/191; 8/55.

<sup>557</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 2/157; 3/286.

<sup>558</sup> Eserin tam ismi; *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Ğavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl* dir.

<sup>559</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 2/185; 6/33.

değerlendirmesi, isnadın sıhhati tespiti, râvîlerin cerh ta'dili, hadisleri istişhâdı ve tahrirci gibi hemen hemen her aşamada Buhârî'den istifade etmiştir.<sup>560</sup> Buhârî'den yapılan nakiller, “أَخْرَجَهُ”، “الْبُخَارِيُّ”، “فِي رِوَايَةِ الْبُخَارِيِّ”، “صَحِّحَهُ الْبُخَارِيُّ”، ifadeleriyle genellikle eser ismi zikredilmeden yapılmıştır.

**el-Câmi 'u's-Şaḥîḥ (Sahîh-i Müslim):** Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî'nin (ö. 261/875) hocasından semâ yolu ile rivayet ettiği hadislerden seçerek hazırladığı bu eserden, şerhte genellikle hadislerin diğer kaynaklardaki durumları hakkında bilgi verilmek üzere faydalanılmıştır.<sup>561</sup> “فِي رِوَايَةِ مُسْلِمٍ” gibi eser ismi belirtilmeden ismen nakil yapıldığı gibi, “رَوَى مُسْلِمٌ فِي صَحِيحِهِ” şeklinde eser ve müellif isminin birlikre zikredildiği nakiller de görülmektedir.

**el-Câmi 'u's-Şaḥîḥ (Sünenü't-Tirmizî):** Ebû İsâ et-Tirmizî'nin (ö. 279/892) *Sünenü't-Tirmizî*, *Câmi'u't-Tirmizî*, *Şaḥîḥu't-Tirmizî*, *el-Müsnedü's-Şaḥîḥ*, *el-Câmi'u'l-Kebîr* gibi değişik adlarla kaynaklara geçmiştir. Sadece ahkâm hadislerini değil câmi' türü eserlerde bulunan diğer konulara dair hadisleri de ihtiva ettiği için *Câmi'u's-Şaḥîḥ* veya *Câmi'u't-Tirmizî* ismi de yaygın olarak kullanılmaktadır. Bu önemli eser, hadislerin sıhhat durumunu beyan konusunda Azîmâbâdî'nin öncelikli müracaat kaynaklarından biridir.<sup>562</sup> Şerhte, “قَالَ التِّرْمِذِيُّ حَدِيثٌ غَرِيبٌ”، “ذَكَرَهُ التِّرْمِذِيُّ وَصَحَّحَهُ”، “قَالَ التِّرْمِذِيُّ هَذَا حَدِيثٌ” şeklindeki ifadelerle Tirmizî'nin hadis hakkında verdiği hükümleri nakledilmiştir. Hadislerin tahrir edildiği diğer kaynaklar arasında da zikredilen Tirmizî'nin *Sünen*'i, genellikle eser ismine yer verilmeden “أَخْرَجَ التِّرْمِذِيُّ” olarak zikredilmiştir.

**Sünenü Nesâî:** Azîmâbâdî, Ahmed b. Şuayb en-Nesâî'nin (ö.303/915) *el-Müctebâ* diye bilinen bu eserinden fazlaca istifade etmiştir.<sup>563</sup> Genellikle hadislerin sened ve metin farklılıklarına işaret etmek ve tahrir bilgisi vermek üzere Nesâî'nin ismi zikredilmiştir. Eserinin ismine genellikle yer verilmediği “أَخْرَجَهُ النَّسَائِيُّ” ya da *Sünen* sahipleri olarak “أَخْرَجَهُ أَصْحَابُ السُّنَنِ” şeklinde zikredildiği görülmektedir.

**Sünenü İbn Mâce:** İbn Mâce el-Kazvinî'nin (ö. 273/887) *Sünen*'i şerhte diğer Kütüb-i Sitte eserlerine nazaran daha az başvurulan bir kaynaktır. İbn Mâce, şerhte genellikle hadislerin tahrir durumunu beyan konusunda istifade edilen bir âlim olmuştur. İbn Mâce'den,

<sup>560</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/55; 75; 109/2/ 59; 83; 3/43; 282; 296; 4/ 67; 123.

<sup>561</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 2/56; 199;203; 3/229; 4/90.

<sup>562</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/352; 2/115; 307; 3/129;281.

<sup>563</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 2/90;299; 3/196, 255; 4/74; 111.

şerhte “أَخْرَجَهُ بِنِ مَاجَةٍ” gibi ifadelerle, eser ismine yer verilmeden ismen nakilde bulunulmuştur.<sup>564</sup>

**Muvaṭṭa’**; Mâlik b. Enes’in (ö. 179/795) Hz. Peygamber’in hadisleriyle birlikte Medine halkının uygulamasını yansıtan sahâbe görüşlerini ve tâbiînin fetvalarını da toplamak üzere kaleme aldığı bu eser, şerhin başvuru kaynaklarındandır. Daha çok şerhlerine atıf yapılmış olsa da İmam Mâlik’in bu önemli eserinden nakillere de yer verilmiştir.<sup>565</sup> *Muvaṭṭa’* şerhte müellifinin ismi zikredilmeden eser ismi ile “فِي الْمُوْطَأِ” şeklinde zikredildiği gibi bazen de “أَخْرَجَهُ مَالِكٌ فِي الْمُوْطَأِ” gibi eser ve müellif ismi birlikre verilmektedir. Azîmâbâdî, hadislerin farklı tarîk ve metinleri hakkında bilgi vermek üzere esere müracaat etmiştir.

**Muşannef**: Abdürrezzâk es-San‘ânî’nin (ö. 211/826-27) ilk tasnif edilen hadis kitaplarından olan bu eser, şerhte tahrir konusunda başvurulan kaynaklardandır. Eser ismi zikredilmeden genellikle قَالَ عَبْدُ الرَّزَّاقِ şeklinde atıfta bulunulmuştur.<sup>566</sup> Eğer eser ismi zikretmişse İbn Ebî Şeybe’nin *Muşannef*’i ile karıştırılmasına engel olmak üzere “فِي مُصَنَّفِ عَبْدِ الرَّزَّاقِ” şeklinde yer verilmiştir.

**Müsned**: Şerhte Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) tarafından tasnif edilen, müsned türü eserlerin en meşhuru olan bu eserden hadisleri istişhâd, sened ve metin farklılıkları ve tahrir hususunda faydalanılmıştır. فِي مُسْنَدِ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ bazen eserin ismi zikredilse de Ahmed b. Hanbel’in mesele hakkındaki görüşü genellikle sadece “أَحْمَدَ” ismi zikredilerek aktarılmaktadır.<sup>567</sup>

**el-Muşannef fi’l-Ehâdîs ve’l-Âsâr**: Ebû Bekr b. Ebî Şeybe’nin (ö. 235/849) hadislerle sahâbe sözleri ve tâbiîn fetvalarını senedleriyle birlikte topladığı ve konularına göre tertip ettiği bu eserden hadisleri diğer tahrir edenler kısmında istifade edilmiştir. “نَقَلَهُ بِنِ أَبِي شَيْبَةَ فِي” şeklinde nadiren eser isminin zikredildiği görülmektedir genel kullanım müellif <sup>568</sup> ismi şeklindedir.<sup>569</sup>

**Sünenü Dârimî**: Abdullah b. Abdirrahmân ed-Dârimî’nin (ö. 255/869) bâb başlıklarında fikhî görüşlerini belirtmesi gibi özellikleriyle *Sahîh-i Buhârî*’yi andıran bu eser, hadislerin diğer kaynaklardaki durumu hakkındaki müracaat kaynaklarındandır. *Müsned* olarak da anılan Dârimî’nin *Sünen*’ininden Azîmâbâdî genellikle “الدَّارِمِيِّ فِي مُسْنَدِهِ” ifadeleriyle

<sup>564</sup> Bkz. Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 2/98; 377; 3/235; 276; 4/82.

<sup>565</sup> Bkz. Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 1/226; 283; 293; 2/31; 184; 3/55; 4/68.

<sup>566</sup> Bkz. Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 1/201; 2/165; 344; 3/ 40; 299; 4/ 13.

<sup>567</sup> Bkz. Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 1/150;206; 2/250; 271; 3/89; 274.

<sup>568</sup> Bkz. Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 1/139; 2/152.

<sup>569</sup> Bkz. Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 2/129; 218; 3/30; 38; 4/ 88; 100.



nakilde bulunmuştur. Dârimî'nin ismi genellikle hadis tahrirci ile ilgili mevzularda “أخرجه” zikredilmiş, eser ismine yer verilmemiştir.<sup>570</sup>

**Sahîhu Ebî Avâne:** Azîmâbâdî, Ebû Avâne el-İsferâyînî'nin (ö. 316/929) *Müstahrecü Ebî 'Avâne* adıyla da anılan, *Sahîhi Müslim* üzerine düzenlenmiş bir müstahrec olan bu eserinden senedin sıhhatine yönelik tartışmalarda, râvî bilgisi vermek üzere istifade etmiştir. “رَوَاهُ أَبُو عَوَانَةَ مِنْ طَرِيقٍ...” gibi ifadelerle hadislerin diğer tarîkleri nakledilmiştir. Ayrıca şerhte tahrirci bilgisi konusunda da Ebû Avâne'den istifade edilmiş “أَخْرَجَهُ أَبُو عَوَانَةَ فِي صَحِيحِهِ” şeklinde zikredilmiştir.<sup>571</sup>

**Şerhu Me'âni'l-Âsâr:** Ebû Ca'fer eṭ-Ṭahâvî'nin (ö. 321/933) Muhtelifü'l-hadîse dair bu eserinde, hadisler mezheplerin fikhî görüşleri bağlamında değerlendirilmiştir. Azîmâbâdî, genellikle fikhî konularda ve mezheplerin görüşlerini aktarırken bu eserden istifade etmiştir. Mezhepler arasında ihtilafli hükümlerle ilgili analizlerde müracaat edilen Tahâvî'nin değerlendirmeleri ekseriyetle müellif ismi verilerek aktarmıştır.<sup>572</sup> Şerhte Tahâvî nadiren eser ismi ile birlikte zikredilerek, “قال الطحاوي في شرح معاني الآثار” gibi ifadelerle nakletmiştir.<sup>573</sup>

**el-Müsnedü's-Şahîh :** İbn Hibbân b. Ahmed el-Büstî'nin (ö. 354/965) kaynaklarda çok defa *Şahîhu İbn Hibbân, et-Tekâsîm ve'l-Envâ', Kitâbü'l-Envâ' ve't-Tekâsîm, es-Sünen, el-Envâ'* diye anılan eserinden şerhte istifade edilmiştir. Genellikle hadislerin sıhhat durumu ve râvî değerlendirmeleri konusunda görüşleri nakledilen İbn Hibbân'ın ismi genellikle eser ismi ile birlikte “في صحيح بن جبان” yer verilmiş, atıflar eser ismi ile yapılmıştır.<sup>574</sup> Şerhte, İbn Hibbân'ın görüşlerine *ed-Duafâ* ve *es-Sikât* adlı eseri ile birlikte yer verilmiştir. Bu nakillerde genellikle “قال بن جبان في كتاب الضعفاء”, “ذكره بن جبان في الثقة”, “قال بن جبان في كتاب الضعفاء” ifadesi kullanılmıştır.<sup>575</sup>

**El-Mu'cemü'l-Kebîr:** Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî'nin (ö. 360/971) bu eserinden sıkça bahsedilmiş ve çoğu kez sadece müellif ismi zikredilmiştir. Bazen eser ismiyle de atıfta bulunduğu görülmektedir. Azîmâbâdî, eserden genellikle hadisler hakkında tahrirci bilgisi vermek amacıyla ya da ihtilafli rivayetlerle ilgili tahlilleri esnasında istifade etmiştir. Mesela, idrardan sakınmama ile ilgili İbn Abbas rivayetinin Taberânî'de farklı senedlerle

<sup>570</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/326; 327; 3/87; 4; 55.

<sup>571</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/144; 2/ 165; 3/32; 4/32.

<sup>572</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/177; 200; 2/31; 67; 3/22; 195; 4/55.

<sup>573</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/164; 301.

<sup>574</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/234; 2/426; 3/41; 4/41; 6/133; 7/114; 10/388.

<sup>575</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/246; 3/269; 9/176.

yakın anlamda nakledildiğini bildirmiştir.<sup>576</sup> Taberânî'nin görüşleri genellikle رَوَى الطَّبْرَانِيُّ فِي رَوَى الشكلinde ya da sadece ismen أَخْرَجَهُ الطَّبْرَانِيُّ الشكلinde aktarılmıştır.<sup>577</sup>

**Sünenü Dârekutnî:** Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî'nin (ö. 385/995) eseridir. Diğer sünen türü eserlerin aksine ahkâmla ilgili illetli hadisleri, bunların arasındaki farklılıkları ve kusurları ortaya koymak amacıyla yazılan eserde sahih, hasen, zayıf ve mevzû her tür hadisin yer aldığı bu eserden şerhte istifade edilmiştir. Dârekutnî'den şerhte genellikle hadis metinleri ve senedleri ile ilgili tartışmalı konularda müracaat edilmiştir. İstişhâd amaçlı başvuru bu eserden şerhte “قَالَ الدَّارَقُطْنِيُّ فِي سُنَنِهِ” şeklinde bahsedilmektedir. Râvîlerin durumu hakkında da müracaat edilen bir isim olan Dârekutnî, şerhte “ضَعَفَهُ الدَّارَقُطْنِيُّ” gibi ifadelerle zikredilmektedir. Ayrıca el-İlel eseri de şerhte ricâl konusunda başvuru kaynaklardandır. Eserden “قَالَ الدَّارَقُطْنِيُّ فِي كِتَابِ الْعِلَلِ” ifadeleriyle nakiller yapılmıştır.<sup>578</sup>

**el-Müstedrek:** Azîmâbâdî, Hâkim en-Nisâbûrî'nin (405/1014) Buhârî ile Müslim'in *el-Câmiu's-Şahîh* 'lerine almadıkları ama rivayet şartlarına uyan sahih hadisleri bir araya getirdiği bu eserine sıklıkla müracaat etmiştir. Azîmâbâdî genellikle hadislerin sıhhatlerini tespit ile ilgili konulardan eserden nakilde bulunmuştur. Bu nakiller esnasında genellikle, “وَرَوَاهُ الْحَاكِمُ فِي الْمُسْتَدْرَكِ وَقَالَ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ الْبُخَارِيِّ” ve “وَصَحَّحَهُ الْحَاكِمُ عَلَى شَرْطِ الشَّيْخَيْنِ” gibi ifadeler kullanılmış, Hâkim'in değerlendirmeleri hadisin sıhhatini beyan için nakledilmiştir.<sup>579</sup>

**es-Sünenü'l-Kübrâ:** Ahmed b. Hüseyin Beyhâkî'nin (ö. 458/1066) ahkâm hadisleri bir araya getirdiği eserinden şerhte hadislerin metin farklılıkları, sened tenkidi ve tahrir bilgisi gibi pek çok konuda faydalanılmıştır. İstişhâd amaçlı nakillerin de sıkça yapıldığını söyleyebileceğimiz Beyhâkî, şerhte genellikle eser ismi zikredilmeden, “فِي رَوَايَةِ الْبَيْهَقِيِّ” ve “كَذَلِكَ” gibi ifadeleri ile zikredilmiştir.<sup>580</sup>

**et-Temhîd:** Azîmâbâdî, Mâlik b. Enes'in *el-Muvatta* ' adlı hadis kitabına İbn Abdilberr en-Nemerî (ö. 463/1071) tarafından yazılan bu şerhten çokça istifade etmiş ve İbn Abdilberr'in görüşlerine yer vermiştir. Çoğunlukla hadis metinlerinin şerhinde ve fikhî konuları muhtevî hadislerin şerhinde görüşlerine başvuru İbn Abdilberr şerhte, “قال بن عبد

<sup>576</sup> Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb (ö. 360/971) Taberânî, *El-Mu'cemü'l-Kebîr*, thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415), 11/79; 11/84; Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 1/45.

<sup>577</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 1/45; 149; 2/96; 223; 3/23; 166; 4/160.

<sup>578</sup> Bkz. Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 2/88; 145; 3/59; 4/8; 149.

<sup>579</sup> Bkz. Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 1/329; 2/139; 331; 3/58; 158.

<sup>580</sup> Bkz. Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 2/24; 3/15; 291; 4/14; 95.

”النَّبْرَ“ şeklinde ismen nakil yapılmıştır. Eserden tahric konusunda istifade edildiği durumlarda “أخرجه بن عبد البرّ في التَّمْهِيدِ مِنْ طَرِيقٍ” ifadeleriyle nakil yapılmıştır.<sup>581</sup>

**el-Müntekâ min Ahbâri'l-Muştafâ:** İbn Teymiyye, Mecdüddîn Abdüsselâm el-Harrânî'nin (ö. 652/1254) eseridir.<sup>582</sup> Kütüb-i Sitte ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inden seçilerek konularına göre sıralanmış ahkâm hadisleri ihtiva eden bu eser üzerine Muhammed b. Ali eş-Şevkânî (ö. 1250/1834) *Neylü'l-Evtâr şerhu Müntekâ'l-Ahbâr* adıyla bir şerh yazmıştır. Bu iki kitap birlikte basılmıştır. Eser için *Müntekâ'l-Ahbâr min Ehâdisi Seyyidi'l-Ahyâr*, *Müntekâ'l-Ahkâm*, *el-Müntekâ min Ehâdisi'l-Ahkâm* isimleri de kullanılmaktadır. Şerhte “قال بن تَيْمِيَّةَ فِي الْمُنْتَقَى” ifadesi ile zikredilen Mecdüddîn İbn Teymiyye'dir. Ancak sadece “قال بن تَيْمِيَّةَ” denilmişse torunu olan Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî'nin (ö. 728/1328) kastedildiği görülmektedir.<sup>583</sup>

**Zâdü'l-Me'âd fî Hedyi Hayri'l-İbâd:** İbn Kâyyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) Hz. Peygamber'in hayatına, yaşayış ve uygulamalarına dair bilgileri derlediği, akaid, hadis ve fikhî bir araya getirdiği eseridir. Şerhte, fikhî konuların izahında ve mezhebî farklılıkların görüldüğü rivayetlerin şerhinde başvurulan başlıca eserlerdendir.<sup>584</sup> قال الحافظ بن الْقَيْمِ فِي زَادِ الْمَعَادِ<sup>584</sup> ifadesiyle kitabın tam ismi verilirken bazen de eserin denilerek<sup>585</sup> قال الحافظ بن الْقَيْمِ فِي الْهُدَى النَّبَوِيِّ<sup>585</sup> ismi *Hedyü'n-Nebevî* şeklinde kısaltılarak kullanılmıştır.

**Naşbü'r-Râye li-Tahrîci Ehâdisi'l-Hidâye:** Azîmâbâdî, şerhinde fikhî konularda Hanefî fikhına dair yazılmış en önemli eserlerden birisi olan, Ebû Muhammed Cemâlüddîn ez-Zeylâî'nin (ö. 762/1360) bu önemli eserinden istifade etmiştir. Bu eserde Hanefî mezhebinin yanı sıra diğer üç mezhebin delillerine de yer verilmiştir. Eserden istifâde genellikle fikhî konularla ilgili olmuştur. İhtilafî fikhî meselelerin analizinde görüşleri nakledilen ez-Zeylâî, şerhte genellikle “قَالَ الزَّيْلَعِيُّ” şeklinde, nadiren de “قَالَ الزَّيْلَعِيُّ فِي نَصْبِ” “الرَّايَةَ” şeklinde eser ismiyle zikredilmiştir.<sup>586</sup>

**Ref'u'l-yedeyn fi's-Şalât:** Buhârî'nin namazda rukûdan kalkıp tekbir alırken el kaldırmanın sünnet olduğunu anlattığı eseridir. Azîmâbâdî, bu eserden Kitâbü's-Salât içerisinde namazda elleri kaldırma bâbında ve rukûda ellerin kaldırılması ile ilgili hadislerin

<sup>581</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/89; 203; 2/ 174; 236; 3/251.

<sup>582</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/81; 3/207; 239.

<sup>583</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/148.

<sup>584</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/142; 210; 3/58; 333.

<sup>585</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/157; 320; 2/397.

<sup>586</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/228; 2/41; 3/123.

şerhinde sıklıkla nakilde bulunmuştur. Bu nakiller genellikle “الْبَحَارِيُّ فِي جَزَاءِ رَفْعِ الْيَدَيْنِ” ifadeleriyle yapılmıştır.<sup>587</sup>

**Ma 'rifetü's-Sünen ve'l-Âşâr:** Azîmâbâdî, sıklıkla Beyhakî'nin Şâfiî fikhına dair hazırlamış olduğu bu eserden istifade etmiştir. *es-Sünen ve'l-âşâr* veya *Ma 'rifetü's-Şâfiî li's-Sünen ve'l-Âşâr* adlarıyla da bilinen kitap Şâfiî fikhının dayandığı hadisleri, sahâbe ve tâbiîn sözlerini ihtiva etmekte ve onların güvenilir olduğunu ispata çalışmaktadır. Şerhte, fikhî rivayetlerin şerhinde mezheplerin görüşleri ile ilgili meselelerin tahlili esnasından bu eserden istifade edilmiştir. Bu eserden yaptığı nakillerde “رَوَى النَّبِيُّ فِي الْمَعْرِفَةِ” ifadesini kullanmaktadır. Bu esere şerhin ilk dört cildinde daha çok müracaat edilmiştir. Bu durum bize, bu esere *Gāyetü'l-Ma'şûd*'un yazımı aşamasında daha çok müracaat edilmiş olacağını, 'Avnü'l-Ma'bûd' un yazımında fazla müracaat edilmediğini düşündürmüştür.<sup>588</sup>

### 2.3.2.3. Hadis Şerhleri

**Meâlimü's-Sünen:** Sünen üzerine yazılmış ilk şerh olan Hattâbî'nin (ö. 388/998) bu eseri, şerhin en önemli kaynaklarından birisidir. Azîmâbâdî hadis şerhine dair hemen hemen her konuda, özellikle Garîbü'l-hadis ile ilgili meselelerde ve hadis metinlerinin şerhinde Hattâbî'nin değerlendirmelerine yer vermiştir. *Meâlimü's-Sünen*'den “قَالَ الْخَطَّابِيُّ” gibi ifadelerle genellikle eser ismi verilmeden, iktibas şeklinde aktarımlar yapılmıştır.<sup>589</sup>

**el-Minhâc fî Şerhi Müslim b. Haccâc:** Şerhin öncelikli kaynaklarından birisi olan bu şerh, *Sahîh-i Müslim* şerhlerinin en önemlilerindedir. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî (ö. 676/1277) tarafından yazılmıştır. Eserden hadislerin senedindeki râvîlerin tanıtımı, metinlerdeki garîb kelimeler açıklanması, ihtilâfu'l-hadisın giderilmesi ve fikhî rivayetlerin şerhinde istifade edilmiştir. 'Avnü'l-Ma'bûd'da Nevevî'nin açıklama ve değerlendirmelerine çokça yer verilmiştir. Görüşleri nakledilirken bazen “قَالَ النَّوَوِيُّ” şeklinde sadece müellif ismiyle<sup>590</sup>, bazen de “قَالَ النَّوَوِيُّ فِي شَرْحِ مُسْلِمٍ” eser ismi ile birlikte zikredilmiştir.<sup>591</sup>

**Fethü'l-Bârî fî Şerhi Şahîhi'l-Buhârî:** 'Avnü'l-Ma'bûd'da, İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) şerh edebiyatı açısından müstesnâ bir yere sahip olan Buhârî şerhinden, büyük oranda istifade edilmiştir. Sened ve metin şerhi, fikhî değerlendirmeler, hadisın tahriri ile

<sup>587</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 2/349; 359; 3/234.

<sup>588</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/26; 2/255; 4/86; 10/337.

<sup>589</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/134; 326; 2/46; 129; 281; 3/10; 39; 96; 148.

<sup>590</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/91; 2/193; 3/13; 4/50; 6/136; 7/96; 10/48.

<sup>591</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 2/338; 4/114; 6/8; 11/247.

ilgili meseleler gibi şerhin her aşamasında İbn Hacer'in bu eserinden istifade edildiğini söyleyebiliriz. Genellikle eser ismi zikredilmeksizin, nadiren de *قَالَ الْحَافِظُ فِي الْفَتْحِ* ifadeleriyle eser-müellif birlikte zikredilerek nakil yapılmıştır.<sup>592</sup>

***Neylü'l-Evtâr Şerhu Münteķa'l-Ahbâr:*** Azîmâbâdî, Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî'nin (ö. 1250/1834) Mecdüddin İbn Teymiyye'nin ahkâm hadislerini bir araya getirdiği *Münteķa'l-Ahbâr min Ehâdîsi Seyyidi'l-Ahyâr* adlı eserine yazdığı bu şerhten genellikle metin şerhi konusunda ve hadislerin ahkâmı ile ilgili hususlarda istifade etmiştir. Bu eserde Şevkânî, 'Avnü'l-Ma'bûd'un en önemli kaynakları arasında yer alan, İbn Hacer'in *Fethü'l-bârî* ve *Telhîşü'l-Habîr*'i ile Nevevî'nin *el-Minhâc*'ından önemli ölçüde yararlanmıştı. Şerhte isminden oldukça sık bahsedilen bu esere atıflar genellikle "قَالَ الشَّوْكَانِيُّ" ya da "قَالَ الْعَلَّامَةُ الشَّوْكَانِيُّ فِي نَيْلِ الْأَوْطَارِ" ya da müellif ismine yer verilmeden kısaca "قَالَ فِي النَّيْلِ" şeklinde yapılmıştır.<sup>593</sup>

***Umdetü'l-Kârî fi Şerhi Şahîhi'l-Buhârî:*** Azîmâbâdî, şerhte Bedreddîn el-Aynî'nin (ö. 855/1451) Buhârî'nin *Sahih*'i üzerine hazırladığı bu şerhten de istifade etmiştir. Ancak Hanefî mezhebine mensup olan Aynî'nin bu eserine *Fethü'l-Bârî*'ye nispetle çok daha az müracaat edilmiştir. Aynî'den yapılan nakiller, kelimelerin ifade ettiği anlamların tespiti ve hadis metinlerinin izahlarına yöneliktir. Genellikle eser ismi zikredilmeksizin "قَالَ الْعَيْنِيُّ" ifadeleriyle, nadiren de "قَالَ الْعَيْنِيُّ فِي شَرْحِ الْبُخَارِيِّ" ifadeleriyle eser ismi ile nakilde bulunulmuştur.<sup>594</sup>

***el-Kâşif 'an Hakâ'iki's-Sünen (Şerhu/Hâşiyetü Mişkâti'l-Mesâbîh):*** Abdullâh b. Muhammed Et-Tîbî (743/1343) talebesi Hatîb et-Tebrîzî'yi, Ferrâ el-Beğavî'nin *Mesâbîhu's-Sünne*'de eksik bıraktığı bazı kısımları tamamlaması için görevlendirmiş, bunun üzerine Hatîb et-Tebrîzî, Beğavî'nin sahih ve hasen başlıkları altında tasnif ettiği hadisleri yeniden düzenledikten sonra kitaba onun şartlarına uygun üçüncü bir bölüm eklemek suretiyle *Mişkâtü'l-Mesâbîh*'i kaleme almıştır. Tîbî de bu eser üzerine *el-Kâşif an Hakâ'iki's-Sünen* adlı şerhini yazmıştır. Hâşiye olarak da anılan eser, *Şerhu't-Tîbî 'alâ Mişkâti'l-Mesâbîh* adıyla şöhret bulmuştur. Şerhte *قَالَ الطَّبِيبِيُّ* şeklinde Tîbî'nin ismi 512 kez zikredilmiş olmasına rağmen hangi eserinden faydalandığına dair bilgi verilmemiştir.<sup>595</sup> Ancak yapılan nakillerden genellikle *Mişkât* şerhi *el-Kâşif*'in kullanıldığı anlaşılmaktadır.<sup>596</sup>

<sup>592</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/243; 333; 2/ 30; 63; 3/ 136; 166; 4/ 16; 30.

<sup>593</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/148; 2/365; 380; 3/205; 275; 281; 4/14; 235.

<sup>594</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 2/8; 162; 3/308; 338; 4/104.

<sup>595</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/194; 255; 344; 2/67; 105; 149; 3/41; 75; 4/7; 19; 33; 130.

<sup>596</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 2/96; Özkan, "Ebû Dâvud'un es-Sünen'i Üzerine Yazılmış Şerhler", 78.

**el-Müfhim Şerhu Şahîhi Müslim:** Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm el-Ensârî el-Kurtubî'nin (ö. 656/1258) *Şahîhi Müslim*'deki hadislerin senedlerinin ve mükerrer hadislerin alınmadığı bir ihtisar çalışması olan *Telhîsu Şahîhi Müslim* isimli eserinin şerhidir. 'Avnü'l-Ma'bûd' da "قَالَ الْقُرْطُبِيُّ"<sup>597</sup> ya da "قَالَ الْقُرْطُبِيُّ فِي الْمَفْهُمِ شَرْحَ مُسْلِمٍ"<sup>598</sup> şeklinde Kurtubî ve eseri zikredilmiştir. Genellikle eser ismi zikredilmeden "قَالَ الْقُرْطُبِيُّ" ifadesiyle nakilde bulunduğu görülmektedir. Genellikle eser ismi zikredilmeden "قَالَ الْقُرْطُبِيُّ" ifadesiyle nakilde bulunduğu da görülmektedir. Bu şekilde *et-Tezkire* müellifi olarak zikredilen Kurtubî Müslim şârih olan Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm el-Ensârî el-Kurtubî (ö. 656/1258) değildir. Bu atfla zikredilen isim ölüm ve ahret ahvâli ile ilgili yazılmış olan *et-Tezkire fî Zikri'l-Mevtâ ve Ahvâli'l-Âhire* adlı eserin müellifi olan Ebû Abdillâh Ahmed b. Ebî Bekir Ferh el-Kurtubî'dir (ö. 671/1273).<sup>599</sup> Bu durum eser ismi zikredilmeden "قَالَ الْقُرْطُبِيُّ" şeklinde yapılan nakillerde, iki müelliften hangisinden istifade edildiğini tespit etmekte güçlük çekilmesine sebep olmuştur. İlim ehlinin çoğunluğuna göre Cennetin sekiz kapısı olduğuna dair rivayetler ve konu ile ilgili ayrıntılı izahlar "قَالَ الْإِمَامُ الْقُرْطُبِيُّ فِي التَّنْذِيرَةِ فِي أَحْوَالِ أُمُورِ الْأَجْرَةِ" ifadesi ile iktibas şeklinde nakledilmiştir.<sup>600</sup>

**Şerhu's-Sünne:** Ferrâ' el-Beğavî'nin (ö. 516/1122), meşhur hadis âlimlerinin eserlerinden seçtiği hadisleri konularına göre sıraladıktan sonra az kullanılan kelimeleri açıklayarak ve âlimlerin ihtilâf ettiği fikhî problemleri, hadisten elde edilen hükümleri belirterek şerhettiği eserdir. Azîmâbâdî, Beğavî'den genellikle kelimelerin izahı konusunda istifade etmiştir. Kendisinden nakilde bulunduğu "قَالَ الْبَغَوِيُّ فِي شَرْحِ السَّنَةِ" ya da sadece "قَالَ الْبَغَوِيُّ" gibi ifadeler kullanmıştır.<sup>601</sup>

**Ârizetü'l-Ahvezî fî Şerhi't-Tirmizî:** Azîmâbâdî, şerhinde *Sünenü Tirmizî*'nin tamamının ilk şerhi olan Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) bu eserine müracaat etmiştir. Metin şerhlerinde müracaat edilen *Ârizetü'l-Ahvezî*'den yapılan nakiller genellikle "قَالَ الْحَافِظُ أَبُو بَكْرٍ بْنُ الْعَرَبِيِّ فِي شَرْحِ التِّرْمِذِيِّ" ya da "قَالَ بَنُ الْعَرَبِيِّ فِي عَارِضَةِ الْأَحْوَدِيِّ" ifadeleri ile eser ismi ile beraber yapılmıştır.<sup>602</sup>

**Şerhu'l-Muvatta' (Ebhecü'l-Mesâlik bi-Şerhi Muvatta'î'l-İmâm Mâlik):** Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf ez-Zürkânî'nin (ö. 1122/1710) *el-Muvatta'* şerhidir.

<sup>597</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/124; 309; 2/301; 3/126.

<sup>598</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 4/96.

<sup>599</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/212; 7/113; 11/333.

<sup>600</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Ebî Bekir Ferh el-Kurtubî (ö. 671/1273), *et-Tezkire fî Zikri'l-Mevtâ ve Ahvâli'l-Âhire*, thk. Sadık b. Muhammed b. İbrahim (Riyad: Mektebetü Dâru'l-Minhâc, 1425), 1/954; Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/212.

<sup>601</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/103; 2/40; 3/195; 4/55.

<sup>602</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/53; 191; 2/11; 301; 3/20; 4/104.

Azîmâbâdî *el-Muvatta*'nın en önemli şerhlerinden birisi olan bu esere bazen “قَالَ الرَّزْقَانِيُّ” ifadesiye eser ismi zikretmeden bazen de “قَالَ الرَّزْقَانِيُّ فِي شَرْحِ الْمُوطَأِ” ifadesiyle eser ismi ile birlikte yer vermiştir.<sup>603</sup> Zürkânî'nin *Şerhu'l-Mevâhibi'l-Ledünniyye* adlı eserinden de istifade edilmiş, yapılan nakillere “قَالَ الرَّزْقَانِيُّ فِي شَرْحِ الْمَوَاهِبِ” şeklinde yer verilmiştir.<sup>604</sup>

**Şerhu Süneni Ebî Dâvud:** Veliyyüddîn İbnü'l-İrâkî'nin (ö. 826/1423) ilk çalışmalarından olan yedi cilt hacmindeki bu eser, *Sünenü Ebî Dâvud*'un “Sücûdü's-sehv” bahsine kadar gelen kısmının şerhidir. Bu sebeple İbnü'l-İrâkî'den şerhin ilk cildlerinde daha çok müracaat edildiğini görmekteyiz. Şerhte İbnü'l-İrâkî'nin görüşleri “قَالَ الْحَافِظُ وَلِيُّ الدِّينِ” şeklinde nakledilmiştir.<sup>605</sup>

**Şerhu Süneni't-Tirmizî:** Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân el-İrâkî'nin (ö. 806/1404) *Sünenü Tirmizî* şerhidir.<sup>606</sup> İrâkî'nin görüşlerine genellikle, hadis metinlerinin şerhinde başvurulmuş, görüşleri “زَيْنُ الدِّينِ الْعِرَاقِيُّ فِي شَرْحِ التِّرْمِذِيِّ” ifadesi ile nakledilmektedir.<sup>607</sup> Azîmâbâdî, şerhte bazen sadece “قَالَ الْعِرَاقِيُّ” ifadesini kullanmaktadır, ancak burada tam olarak kimi kast edildiği net değildir.

**Mirķātü'ş-Şu'ûd ilâ Süneni Ebî Dâvud:** Azîmâbâdî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn es-Suyûtî'nin (911/1505) *Sünen* şerhi olan bu çalışmadan istifade etmiştir. Esere atıf yapılırken “مِرْقَاةُ الصُّعُودِ” ya da “قَالَ السُّيُوطِيُّ” ifadeleri kullanılmıştır.<sup>608</sup> Sadece “مِرْقَاةُ /Mirķât” zikredildiğinde genellikle Aliyyülkârî'nin *Mirķātü'l-Mefâtih* adlı eseri kastedilmiştir. Örneğin, “فَتَيَمَّمَا صَعِيدًا طَيِّبًا/temiz toprakla teyemmüm ettiler” ifadesinin şerhinde, bu ifade ile lügavî anlamın kast edildiği üzerinde durulmuştur. “قَالَ فِي الْمِرْقَاةِ” şeklinde yapılan naklin Aliyyülkârî'nin *Mirķātü'l-Mefâtih* eserinden yapıldığı görülmektedir.<sup>609</sup> Eğer Suyûtî'nin *Mirķātü'ş-Şu'ûd* adlı eserinden istifade edilmişse “قَالَ السُّيُوطِيُّ فِي مِرْقَاةِ الصُّعُودِ” şeklinde eser ismi ile zikredildiği görülmektedir.

**Şerhu Süneni Ebî Dâvud:** Azîmâbâdî, Şihâbüddîn Ahmed b. Hüseyin b. Raslân er-Remlî'nin (ö. 844/1441) *Sünenü Ebî Dâvud* şerhinden istifade etmiştir. Müellif, eserden

<sup>603</sup> Bkz. Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 2/38; 3/45; 268.

<sup>604</sup> Bkz. Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 1/156; 3/340; 4/149.

<sup>605</sup> Bkz. Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 1/133; 157; 337; 2/22; 56.

<sup>606</sup> Eserin ismi *Tekmiletü Şerhi't-Tirmizî*'dir. İrâkî, İbn Seyyidünnâs'ın (ö. 734/1334) yarım bıraktığı Tirmizî şerhini tamamlamaya karar vermiştir. İrâkî'nin dokuz cilt daha ilâve ettiği halde tamamlayamadığı bu tekmilenin bazı bölümleri günümüze ulaşmıştır. Azîmâbâdî'nin bu kısımlardan istifade ettiğini tahmin etmekteyiz. M. Yaşar Kandemir, “İrâkî Zeynüddîn”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 19/118-121.

<sup>607</sup> Bkz. Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 1/193; 2/11; 281; 3/115; 174; 301; 376.

<sup>608</sup> Bkz. Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 1/41; 149; 2/214; 3/327; 383.

<sup>609</sup> Ebü'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî (ö. 1014/1605) Ali el-Kârî, *Mirķātü'l-Mefâtih Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih* (Beyrut, Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1422), 2/485; Bkz. Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 1/394.

genellikle hadis metinlerini izahı sürecinde istifade etmiştir. Kaynak olarak kullandığı zaman “قال بن رسلان في شرحه” ya da “قال بن رسلان” ifadelerini kullanmıştır.<sup>610</sup>

**el-İlmâm bi-Ehâdisi'l-Ahkâm:** İbn Dakîk el-Iyd'e (ö. 702/1302) ait olan eserde hadis imamlarından en az birisi tarafından güvenilir kabul edilen râvîlerin rivayet ettiği ve hadis hâfızlarının ya da müctehid fakihlerin sahih saydığı 1632 (bazı neşirlerde 1474) hadis bir araya getirilmiştir. Şerhte eserden müşkil kelimelerin izahında ve metin analizlerinde istifade edilmiştir. İbn Dakîk el-Iyd'in görüşleri genellikle eser ismi zikredilmeden “قال ابن دقيق العيد” ifadesi ile nakledilmiş, bir kez “صاحب الإمام”<sup>611</sup> şeklinde eser ismi ile verilmiştir.<sup>612</sup>

**el-İstizkâr:**<sup>613</sup> Azîmâbâdî şerhte İbn Abdülberr en-Nemerî'nin (ö. 463/1071) bu eserinden istifade etmiştir. İbn Abdülberr, *et-Temhîd*'den sonra yaptığı bu çalışmada el-Muvatta'da yer alan mevkûf ve maktû rivayetleri, ayrıca farklı mezheplere mensup olup değişik bölgelerde yaşayan kimselerin sözlerini şerhetmiştir. Fıkhî meselelerin ve mezhebî ihtilafların söz konusu olduğu rivayetlerin şerhinde çokça ismi zikredilen eser, şerhte genellikle müellif ismi ile birlikte “روى بن عبد البر في الاستيذكار” şeklinde zikredilmiştir.<sup>614</sup>

**Fethü'l-Vedûd:** Azîmâbâdî, Muhammed b. Abdülhâdî es-Sindî'nin (ö. 1138/1726) *Sünenü Ebî Dâvud* şerhi olan bu eserden sıkça faydalanmıştır. Genellikle eserden, metin tahlili konusunda istifade edilmiştir ve sadece eser ismi zikredilerek müellif ismine yer verilmeden “قال في فتح الودود” ifadesi ile nakil yapılmıştır.<sup>615</sup>

**Mirķātü'l-Mefâtih:** Ali el-Kârî el-Herevî'nin (ö. 1014/1605), Hatîb et-Tebrîzî'nin Begavî'ye ait *Mesâbîhu's-Sünne*'yi tamamlayarak yazdığı *Mişkâtü'l-Meşâbih* adlı eserine yazdığı şerhtir. Şerhte Ali el-Kârî'den genellikle hadis metinlerindeki bazı lafızların analizi ve metin tahlili konusunda istifade edilmiştir. Şerhte genellikle eser ismi ile “كذاً في المِرْقَاة” ya da “قال علي الفارسي في شرح المشكاة” ifadeleri ile nakiller aktarılmıştır.<sup>616</sup> Şerhteki “في المِرْقَاة” şeklinde yapılan nakillerde Suyûtî'nin *Mirķātü's-Şu'ûd* adlı şerhi değil Aliyyülkârî'nin *Mirķātü'l-Mefâtih* eseri kastedilmektedir.

**et-Telhîşü'l-Habîr:** İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) tam ismi *et-Telhîşü'l-Habîr fî Tahrîci Ehâdisi'r-Râfi'iyi'l-Kebîr* olan eseridir. Gazzâlî'nin *el-Vecîz* adlı fıkıh kitabına Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî'nin yazdığı şerh olan *eş-Şerhu'l-Kebîr'deki*

<sup>610</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/147; 347; 2/ 113; 216; 3/ 82; 103.

<sup>611</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 10/370.

<sup>612</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/77; 275; 2/29; 166; 3/12; 46.

<sup>613</sup> Tam ismi; *el-İstizkârü'l-Câmi' li-Mezâhibi Fukahâ'i'l-Emsâr* ve 'Ulemâ'i'l-aķtâr fîmâ Tedammenehü'l-Muvatta' min Me'âni'r-Re'y ve'l-Âsâr' şeklindedir.

<sup>614</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/246; 2/ 281; 312; 3/372.

<sup>615</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 2/113; 336; 3/106; 4/213; 5/274; 7/5.

<sup>616</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/56; 2/149; 172; 188; 3/102; 255; 4/46.



(*Fethu'l-'Azîz*) hadislerin tahrîcine dair olan eserdir. Azîmâbâdî'nin hadislerin tahrîci konusunda en sık başvurduğu kaynaklardan birisi olan *et-Telhîsü'l-Habîr* şerhte genellikle “قَالَ الْحَافِظُ فِي التَّلْخِصِ” şeklinde nadiren de “قَالَ الْحَافِظُ فِي تَلْخِصِ الْحَبِيرِ” şeklinde zikredilmektedir.<sup>617</sup>

***Feyzü'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi'i's-Şağîr***: Muhammed Abdürraûf el-Münâvî'nin (ö. 1031/1622) Suyûtî'nin *el-Câmiu's-Şağîr*'inin şerhi olan bu eser, 'Avnü'l-Ma'bûd'un kaynaklarından birisidir. Şerhin farklı aşamalarında istifade edilen kaynak hakkında bilgi verilirken çoğunlukla “قَالَ الْمُتَاوِي” ifadesi kullanılmış, eser ismine yer verilmemiştir.<sup>618</sup>

***Şerhu Şemâilî't-Tirmizî***: İbn Hacer el-Heytemî el-Mekkî'nin (ö. 974/1567) tam adı *Eşrefü'l-Vesâ'il ilâ Fehmi's-Şemâ'il* olan bu eseri, Tirmizî'nin *Şemâ'ilü'n-nebî*'sinin şerhidir. 'Avnü'l-Ma'bûd'da yapılan nakiller genellikle “قال ابن حجر المكي” ya da “قال ابن حجر المكي في” şeklinde ifade edilmektedir.<sup>619</sup>

Azîmâbâdî'nin, İbn Battâl'ın (ö. 449/1057) *Şerhu'l-Câmiu's-Şahîh* 'inden<sup>620</sup>, İbn Seyyidünnâs'ın (ö. 734/1334) *en-Nefhu's-Şezî fî Şerhi Câmi'i't-Tirmizî*'sinden<sup>621</sup>, Şemseddin Kirmânî'nin (ö. 786/1384) *el-Kevâkibü'd-Derârî fî Şerhi Şahîhi'l-Buhârî*'sinden<sup>622</sup>, İbn Melek'in (ö. 821/1418) *Mebâriku'l-ezhâr fî Şerhi Meşâriku'l-Envâr*<sup>623</sup> isimli eserinden<sup>624</sup> ve Kadı İyaz'ın (ö. 544/1149)<sup>625</sup> *Meşâriku'l-Envâr 'alâ Şihâhi'l-Âsâr*<sup>626</sup>, *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'id (fî Şerhi Şahîhi) Müslim*<sup>627</sup> ve *eş-Şifâ bi-Ta'rîfi Hukûki (fî şerefi)'l-Mu'tafâ*<sup>628</sup> gibi eserlerinden de nadiren istifade ettiği görülmektedir.

Azîmâbâdî, şerhinde Hind bölgesinde ve Ehl-i Hadis ekolünde önemli yere sahip isimlere de yer vermiştir. 'Avnü'l-Ma'bûd'da kaynak olarak Şah Veliyyullâh Abdîrahîm b.

<sup>617</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/94; 2/176; 244.

<sup>618</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/54; 2/133; 7/123; 8/89.

<sup>619</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/200; 2/109; 185; 3/63.

<sup>620</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/43; 175; 2/8; 219; 3/140; 4/161.

<sup>621</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/32; 103; 2/163; 301; 3/32.

<sup>622</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/121; 127; 2/226; 384; 3/328; 4/185.

<sup>623</sup> Radiyyüddin es-Sâgânî'nin *Meşâriku'l-Envârî'n-Nebeviyye* adlı eserinin şerhidir. Buhârî ile Müslim'deki hadislerin senedleri ve tekrarları çıkarılmak suretiyle derlenen eser 2250 kadar hadis ihtiva etmektedir.

<sup>624</sup> Eserde İbn Melek'ten 150 kez atıf yapılmış ancak 1. Cilde hiç ismi zikredilmemiştir. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 2/57; 69; 167; 185; 3/22; 81; 147; 4/21.

<sup>625</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/77; 191; 2/198; 3/96; 99; 177; 4/126.

<sup>626</sup> Kâdî İyâz'ın, Buhârî ve Müslim'in *el-Câmi'u's-Sahîh'leri* ile Mâlik'in *el-Muvatta*'nda geçen garîb kelimeleri açıklamak ve hatalı yazılan kelimeleri düzeltmek amacıyla alfabetik olarak düzenlediği eserdir. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/187.

<sup>627</sup> Mâzerî'nin (ö. 536/1141), *Şahîhi Müslim*'in ilk şerhi olan *el-Mu'lim* adlı eserindeki bazı eksikliklerin tamamlanması ve bazı hataların düzeltilmesi amacıyla ona zeyil mahiyetinde yazılan eserdir. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 3/178.

<sup>628</sup> Eserde Hz. Peygamber'in kişiliği ve sahip bulunduğu özelliklere ve ona karşı saygısız davranışlara uygulanacak ceza konularına yer verilmiştir. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 4/311.

Vecîhiddîn ed-Dihlevî'nin (ö. 1176/1762) *Huccetullahi'l-Bâliğa*<sup>629</sup> ve *el-Muşaffâ Şerhu'l-Muvaţta'* eserlerinden<sup>630</sup>, Seyyid Nezir Hüseyin ed-Dihlevî'nin (ö. 1805-1902) *Mi'yârü'l-Hağ*<sup>631</sup>, Abdülhak b. Seyfiddîn b. Sa'dillâh ed-Dihlevî'nin (ö. 1052/1642) *Lema'âtü't-tenkîh fî Şerhi Mişkâti'l-Meşâbih*<sup>632</sup> adlı eserlerinden istifade edilmiştir. Ayrıca, Muhammed İshak ed-Dihlevî<sup>633</sup> ve Hüseyin b. Muhsin el-Ensârî'nin<sup>634</sup> isimleri de eser ismi belirtmeksizin zikredilmiş, görüşlerine yer verilmiştir.

#### 2.3.2.4. Ricâl ile İlgili İstifade Ettiği Eserler

**Tehzîbü't-Tehzîb:** İbn Hacer El-Askalânî'nin (ö. 852/1449) bu eserinden şerhte sık sık faydalanılmıştır. Türünün en önemli çalışmalarından olan eserde Mizzî'nin Kütüb-i Sitte râvîlerine dair eseri *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâ'î'r-Ricâl*'i ihtisar edilmiş ve esere hacminin üçte biri kadar ilâvede bulunulmuştur. Azîmâbâdî, bu eserden râvî tanıtımlarında ve cerh ve ta'dîli ile ilgili bilgileri aktararak yararlanmışır. Şerhte eserden genellikle sadece *Tehzîb* ismi ile “قَالَ فِي التَّهْذِيبِ” şeklinde bahsedilmiştir.<sup>635</sup> Örneğin; Bakıyye b. Velîd el-Hımsî hakkında Nesâî'nin “sika”, İbn Adî'nin “sebt” dediğine dair bilgiler ve cerh tadil'i ile ilgili ayrıntılar “كَذَا فِي تَهْذِيبِ التَّهْذِيبِ” ifadesiyle özet olarak nakledilmiştir.<sup>636</sup>

**Takrîbü't-Tehzîb:** İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) *Tehzîbü't-Tehzîb*'in muhtasarı olan bu eserinden genellikle râvî tanıtımlarında ve tabaka bilgisi verilirken istifade edilmiştir. Azîmâbâdî, şerhinde bu eserden râvîlerin tabaka bilgileri konusunda ve cerh ve ta'dîli ile ilgili bilgi aktarımlarında yararlanmışır. Şerhte eserden “قَالَ الْحَافِظُ فِي التَّقْرِيبِ” şeklinde atıf yapılmıştır.<sup>637</sup> Mesela Yakup b. Mücahid Ebû Hazra'nın Altıncı tabakadan sadûk bir râvî olduğu malumatı Takrîbü't-Tehzîb'den aktarılmıştır.<sup>638</sup>

<sup>629</sup> Şah Veliyyullah XIX. yüzyıldan itibaren yenilikçi hareketlerin ilham kaynağı olan bu eserini, dinî hükümlerin hikmet ve gerekçelerini ortaya koymak üzere yazmıştır. Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 1/63; 1/130; 2/41; 5/66.

<sup>630</sup> İmam Mâlik'in eseri için yazılmış Farsça bir şerhtir. Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 1/205; 340; 9/269.

<sup>631</sup> Eser, İsmâil Şehîd'in *Îzâhu'l-hakkı's-sarih ve Tenvîrü'l-ayneyn fî isbâti ref'i'l-yedeyn* adlı kitaplarını eleştirmek üzere Hanefî âlimi Nevvâb Kutbüddin Han Bahadır'ın kaleme aldığı *Tenvîrü'l-hağ* isimli esere reddiye olarak yazılmıştır. Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 1/133-134; 2/56; 4/110; 11/39.

<sup>632</sup> Abdülhak ed-Dihlevî'nin en büyük eseridir. Müellif eserinde *Mişkâti'l-Mesâbih*'te yer alan hadisleri Hanefî mezhebini ön planda tutarak yorumlamıştır. Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 1/194; 4/288; 5/107; 5/227; 10/285.

<sup>633</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 1/127; 5/107; 8/226; 14/121.

<sup>634</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 3/121.

<sup>635</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 1/218; 2/102; 122; 166; 3/204; 265.

<sup>636</sup> Krş. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/475-476; Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 1/218.

<sup>637</sup> Bkz. Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 1/276; 320; 381; 2/38; 122; 126; 3/107; 127; 4/114; 270.

<sup>638</sup> Krş. Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme (Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1986), 608; Bkz. Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 4/119.

***Mîzânü'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl:*** Azîmâbâdî, Şemsüddîn Muhammed Zehebî'nin (ö. 748 /1348) zayıf râvîlerle ilgili çalışmalarının en önemlisi olan *Mîzânü'l-İ'tidâl*'den faydalanmıştır. Azîmâbâdî eserden yaptığı nakillerde genellikle “قَالَ الذَّهَبِيُّ فِي الْمِيزَانِ” ifadesini kullanmaktadır.<sup>639</sup> Eserden genellikle râvîlerin, cerh ve ta'dîli ile ilgili bilgiler konusunda istifade edilmiştir. Ebû Akîl hakkında Ali b. el-Medinî ve Nesâî'nin “zayıf”, İbn Maîn'in “leyse bi şey” ve Ebû Zür'a'nın “leyyinü'l-hadîs” değerlendirmesi yaptığı bilgisini *Mîzânü'l-İ'tidâl*'den aktarmıştır.<sup>640</sup>

***Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâ'î'r-Ricâl:*** Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî'nin (ö. 742/1341) Cemmâîlî'nin (ö. 600/1203) Kütüb-i Sitte râvîleri hakkındaki *el-Kemâl* adlı eserini tashih ve yeniden tertip ederek, üzerine ilavelerle hazırladığı oldukça hacimli eseridir. Müellif bu eserden râvîlerin cerh ta'dili konusunda istifade etmiş, şerhte eserden genellikle “قَالَ فِي تَهْذِيبِ الْكَمَالِ” ifadesiyle bahsetmektedir.<sup>641</sup>

***Tuhfetü'l-Eşrâf bi-Ma'rifeti'l-Etrâf:*** Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî (ö. 742/1341) tarafından hazırlanan sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîne ait 1391 müsnedde mevcut 19.626 hadisin ele alındığı bu esere Azîmâbâdî şerhinde sıkça başvurmuştur. En önemli başvuru kaynaklarından birisi olan bu eserden şerhte genellikle “*Etrâf*” ismi ile “قَالَ الْمَرْيُ فِي الْأَطْرَافِ” şeklinde zikredilmiştir.<sup>642</sup>

Bu kaynaklara ilave olarak İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) *el-İşâbe fî Temyîzi's-Şahâbe'si*<sup>643</sup>, İzzeddîn İbnü'l-Esîr'in (ö.630/1233) *Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahabe'si*<sup>644</sup>, İbn Hibbân b. Ahmed el-Büstî'nin (ö. 354/965) *es-Sikât'ı*<sup>645</sup>, Şemsüddîn Muhammed Zehebî'nin (ö. 748 /1348) *el-Kâşif'i*<sup>646</sup> ve *Tezkiratü'l-Huffâz'ı*<sup>647</sup> Ebu'l-Fazl Celalüddîn es-Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *Lübbü'l-Lübâb fî tahrîri'l-Ensâb'ı*<sup>648</sup> da şerhte ricâl ile ilgili konularda istifade edilen kaynaklardandır.

<sup>639</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/243; 2/42; 364; 3/279; 4/18; 61.

<sup>640</sup> Krş. Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî (ö.748/1348) Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut, Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 1963), 4/404; Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 3/345.

<sup>641</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 2/365; 5/17.

<sup>642</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/66; 2/321; 363; 5/214; 8/251.

<sup>643</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 3/326; 4/117; 5/325; 10/338.

<sup>644</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 2/39; 4/214; 5/341.

<sup>645</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/243; 3/269; 7/316.

<sup>646</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 7/316.

<sup>647</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 4/130.

<sup>648</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/56; 10/297.

### 2.3.2.5. Fıkıh İle İlgili Konularda Başvurulan Eserler

**El-Ümm:** İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî'nin (ö. 204/820) fikhî görüşlerini en ayrıntılı biçimde yansıtan ve mezhebin ana kaynağını oluşturan bu eseri, şerhte fikhî konularda istifade edilen kaynaklardandır. Azîmâbâdî, eserden yaptığı nakillerde genellikle “قَالَ الشَّافِعِيُّ فِي الْأُمَّ” ifadesini kullanmıştır.<sup>649</sup>

**El-Muḥallâ**<sup>650</sup>: Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî'nin (ö. 456/1064) Zâhirî bakış açısına göre kaleme aldığı bu eserden Azîmâbâdî, fikhî meselelerin izahında istifade etmiş, eserden mezhep görüşleri ile ilgili nakillerde bulunmuştur. Şerhte bu eser, genellikle “قَالَ بِن حَزْمٍ فِي الْمُحَلَّى” şeklinde müellif ismi ile birlikte zikredilmiştir.<sup>651</sup>

**el-Mecmu' Şerhu'l-Mühezzeb:** Azîmâbâdî şerhte Şâfiî fikhına dair konularda sıklıkla Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî'nin (ö. 676/1277) bu eserine müracaat etmiştir. Bu eser Nevevî'nin, Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin Şâfiî fikhını delilleriyle ortaya koyduğu *el-Mühezzeb* adlı eserini hadislerini tahkik etmek, fıkıhla ilgili tüm hususları diğer mezheplerin görüşlerini ortaya koymak suretiyle şerhetmeye başladığı, ancak “Kitâbü'l-Bey'”i yazmakta iken vefat etmesi yüzünden yarım kalan bir çalışmadır. 'Avnü'l-Ma'bûd' da eser hakkında atıf yapılırken genellikle eser ve müellif ismi zikredilmiş, “قَالَ النَّوَوِيُّ فِي شَرْحِ الْمُهَذَّبِ” ifadesi kullanılmıştır.<sup>652</sup>

**Bulûḡu'l-Merâm:** İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) özellikle ibadet, hukuk ve muamele konularına dair sahih hadislerin toplanması ve kolayca ezberlenmesi maksadıyla hazırlanmış ahkâm hadislerinin derlendiği bu eser şerhin önemli kaynakları arasındadır. Mezhebî ihtilafların müzakere edildiği rivayetlerin şerhinde İbn Hacer'in bu eserinden istifade edilmiştir. Şerhte eser, genellikle “قَالَ الْحَافِظُ فِي بُلُوغِ الْمَرَامِ” ya da “قَالَ فِي بُلُوغِ الْمَرَامِ” şeklinde zikredilmiştir.<sup>653</sup>

**el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye:** Azîmâbâdî'nin şerhte özellikle Hanefî mezhebinin görüşlerini nakli esnasında başvurduğu kayanaklarından birisi Bedrüddîn el-Aynî'nin (ö. 855/1451) bu şerhidir. Bu eser, Mergînânî'nin (ö. 593/1197) Hanefî fikhına dair yazmış

<sup>649</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 2/47; 3/380.

<sup>650</sup> Eserin tam ismi/ el-Muḥallâ bi'l-âşâr fî şerhi'l-Mücellâ bi'l-iḥtişâr'dır. İbn Hazm'ın kaleme aldığı fıkıh kitaplarının sonuncusudur.

<sup>651</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/89; 205/3; 115; 218.

<sup>652</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/198; 297; 2/331; 3/368; 4/68-69.

<sup>653</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/205; 2/312; 345; 3/58; 230; 4/72.

olduğu meşhur eseri el-Hidâye'nin şerhidir. 'Avnü'l-Ma'bûd' da esere atıf genellikle "العَيْنِيُّ فِي" şeklinde eser ismi ile yapılmıştır.<sup>654</sup>

**Fetħu'l-Kadîr li'l-Âcizi'l-Fakîr:** İbnü'l-Hümâm Abdilhamîd el-İskenderî'nin (ö. 861/1457) Burhâneddin el-Mergînânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye* adlı eserine yazdığı şerhtir. Şerhte, Hanefî fıkına dair meselelerde diğer *el-Hidâye* şerhleri gibi bu eserden de istifade edilmiştir. İbn Hümâm'ın görüşleri genellikle "قال بن الهمام في شرح الهداية" ifadesi ile nakledilmiştir.<sup>655</sup>

**Sübülü's-Selâm:** Azîmâbâdî fikhî konuları değerlendirmelerinde Emir es-San'ânî'nin (ö. 1182/1768) *Buluğu'l-Merâm*'a yazmış olduğu bu şerhten nakillerde bulunmuştur. Azîmâbâdî bu eserden genellikle Ehl-i hadisin görüşlerini savunduğu rivayetlerin şerhinde istifade etmiştir. Şerhte esere bazen eser ismi "في سبيل السلام" ile bazen de eser ve müellif ismi ile "قال الأمير اليماني في سبيل السلام" şeklinde atıf yapılmıştır.<sup>656</sup>

**Es-Seylü'l-Cerrâri'l-Mütedeffik 'alâ Hadâ'iki'l-Ezhâr:** Şevkânî'nin (ö.1250/1834) en önemli fûrû-i fikh çalışması kabul edilen bu eser 'Avnü'l-Ma'bûd'da ismi zikredilen kaynaklardandır. İmam İbnü'l-Murtazâ'nın *Kitâbü'l-Ezhâr fi fikhî'l-e'immeti'l-eḥâr*'ı üzerine yazılmış bir şerhtir. Bu eserden şerhte "قال الشوكاني في السبيل الجرار" şeklinde nakil yapılmaktadır.<sup>657</sup>

Şerhte bu kaynaklara ilave olarak Sahnûn'un (ö. 240/854) *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*'sı<sup>658</sup>, Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâ-i Ulâmi'd-Dîn*'i<sup>659</sup>, İbnü'l-Hâc Muhammed el-Mâlikî'nin (ö. 737/1336) *Kitâbü'l-Medhal*'i<sup>660</sup> zikredilmiş, Şemsülhak el-Azîmâbâdî'nin kendi eseri olan *Ta'liku'l-Muğnâ alâ Sünen-i Darekutni*<sup>661</sup> eseri atıfta bulunulan diğer fikh kaynakları arasında yer almaktadır.

### 2.3.2.6. Lügat ve Garîbü'l-Hadis ile İlgili Eserler:

Azîmâbâdî, Ebû Dâvud'un *Sünen*'inde yer alan kelimeleri açıklaması esnasında ekseriyetle şu kaynaklardan istifade etmiştir;

<sup>654</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 3/341; 8/7; 380.

<sup>655</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 3/318; 4/132; 8/295.

<sup>656</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/156; 347; 2/287; 3/196; 230; 379; 4/336.

<sup>657</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/247; 8/7.

<sup>658</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 2/8; 3/387.

<sup>659</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/126; 2/191; 10/178.

<sup>660</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 3/340; 5/272.

<sup>661</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 3/318; 6/105.

Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) *Ğarîbü'l-Hadis'i*,<sup>662</sup> İsmâil b. Hammâd el-Cevherî'nin (ö. 400/1009), *Eihâhu Tâcü'l-Lüğa ve Şihâhu'l-Arabiyye'si*,<sup>663</sup> Mecdüddin İbnü'l-Esîr'in (ö. 606/1210) *En-Nihâye fî Garîbi'l-Hadis'i*,<sup>664</sup> Nevevî'nin (ö. 676/1277) *Tehzîbü'l-Esmâ' ve'l-Luğâ'sı*,<sup>665</sup> Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) *Lisânü'l-Arab'ı*,<sup>666</sup> Ahmed b. Muhammed Ebu'l-Abbas el-Feyyûmî'nin (ö. 770/1368-69) *el-Misbâhu'l-Münîr fî Ğarîbi'l-Şerhi'l-Kebîr'i*,<sup>667</sup> Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) *el-Kâmûsü'l-Muhîr'i*,<sup>668</sup> Abdurrahman-ı Câmî (Molla Câmî)'nin (ö. 898/1492) *Şerhu'l-Kâfiye*<sup>669</sup> adlı eserinden<sup>670</sup> istifade etmiştir.

'*Avnü'l-Ma'bûd*'da bu eserlerden nâdir kullanılan kelime, ıstılah ve fikhî lafızları açıklamak üzere faydalanılmıştır. Bu kaynaklardan aktarılan bilgiler genellikle, “ قَالَ فِي ” gibi müellif ismine yer verilmeden sadece eser ismi ile nakledilmiştir. Nevevî'nin eserine atıflar ise “ قَالَ النَّوَوِيُّ فِي تَهْذِيبِ الْأَسْمَاءِ ” şeklinde, eser ve müellif birlikte yapılmıştır. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın eserinden yapılan nakiller ise eser ismi zikredilmeden sadece müellif ismi ile “ قَالَ أَبُو عُبَيْدٍ ”<sup>671</sup> şeklinde zikredilmiştir.

### **Azîmâbâdî'nin Kaynak Kullanımına Dair Değerlendirme**

Azîmâbâdî'nin yaşadığı dönem göz önünde bulundurulduğunda kaynak kullanımının zirveye ulaştığı bir dönem olduğunu söylemek mümkündür. İlmî literatürün tekâmüle ulaşmış olması ve var olan eserlere ulaşım imkanının kolaylaşması gibi sebeplerle eserde zengin bir kaynak kullanımı olduğunu görmekteyiz. Yukarıda ismini zikrettiğimiz bu kaynaklar, eserde yoğunlukla başvurulanlardır, eserde ismini zikrettiğimiz bu kaynakların haricinde çok daha fazla kaynaktan istifade edilmiştir. Ender zikredilen isimleri burada nakletmenin tezimizin sınırlarını aşacağı düşüncesiyle sadece sık başvurulan kaynaklar zikredilmiştir.

Azîmâbâdî şerhinde fazlaca kaynak kullanmış olmasına rağmen bu çeşitlilik genellikle hadis metinlerine dair konularda görülmektedir. Kaynakların kullanım sıklığı her zaman aynı

<sup>662</sup> Bkz. Azîmâbâdî, '*Avnü'l-Ma'bûd*, 3/167; 4/270.

<sup>663</sup> Bkz. Azîmâbâdî, '*Avnü'l-Ma'bûd*, 1/339; 2/30.

<sup>664</sup> Bkz. Azîmâbâdî, '*Avnü'l-Ma'bûd*, 3/43; 433.

<sup>665</sup> Bkz. Azîmâbâdî, '*Avnü'l-Ma'bûd*, 1/164; 4/143; 11/410.

<sup>666</sup> Bkz. Azîmâbâdî, '*Avnü'l-Ma'bûd*, 1/244; 2/25.

<sup>667</sup> Bkz. Azîmâbâdî, '*Avnü'l-Ma'bûd*, 2/112, 177.

<sup>668</sup> Tam adı *el-Kâmûsü'l-Muhîr ve'l-Kabesü'l-Vasîr el-Câmî' limâ Zehebe min Luğati'l-'Arab Şemâfi'* tir. Azîmâbâdî, '*Avnü'l-Ma'bûd*, 3/120; 382.

<sup>669</sup> İbnü'l-Hâcib'in Arap gramerine dair *el-Kâfiye*'sine Abdurrahman-ı Câmî'nin (ö. 898/1492) *el-Fevâ'idü'z-Ziyâ'iyye* adıyla yazdığı, ancak daha çok şârihin lakabıyla tanınan şerhtir.

<sup>670</sup> Bkz. Azîmâbâdî, '*Avnü'l-Ma'bûd*, 3/339.

<sup>671</sup> Bkz. Azîmâbâdî, '*Avnü'l-Ma'bûd*, 2/5; 282; 5/171.

zenginlikte olmamıştır. Ricâl kaynaklarına müracaatı hadis metinlerine dair kaynaklara başvurusu ile aynı sıklık düzeyinde değildir. Ayetlere olan atıf ve şiirlerden istifade de az sayılabilecek bir seviyededir. Azîmâbâdî'nin metin tahlilinde istifade ettiği/referans gösterdiği asıl kaynakların daha ziyade hadis metinleri ile ilgili olduğunu söyleyebiliriz.

'Avnü'l-Ma'bûd'un başlıca kaynağı yine Azîmâbâdî tarafından hazırlanmış bir *Sünen* şerhi olan *Ġāyetü'l-Maḫşûd fî Şerhi Sünen-i Ebî Dâvud*'un tamamlanmış kısımlarıdır. Eserin ilk kısımları Azîmâbâdî'nin daha evvel hazırlamış olduğu bu şerhin özeti mahiyetindedir.<sup>672</sup> İlk cildlerde sık sık yer verilen bu atıflar 'Avnü'l-Ma'bûd'un kalan kısımlarında da mevcuttur. *Ġāyetü'l-Maḫşûd*'tan yapılan nakillerde genellikle “كَذَا فِي غَايَةِ الْمَقْصُودِ” ya da “مُخْتَصَرًا مِنْ غَايَةِ” “مُخْتَصَرًا مِنْ غَايَةِ الْمَقْصُودِ” veya “مُلَخَّصًا مِنْ غَايَةِ الْمَقْصُودِ” ifadeleri kullanılmıştır.<sup>673</sup> Bu türden atıflar şerhin sadece başında değil ilerleyen kısımlarında da görülmektedir.

Azîmâbâdî'nin şerhin yazımında hadis ve hadis ilimlerine dair konularda kullandığı temel kaynaklardan başlıcaları Hattâbî'nin *Meâlimü's-Sünen*'i, Nevevî'nin *el-Minhâc fî Şerhi Sahîh-i Müslim*'i ve *Şerhu Ebî Dâvud*'u, İbn Hacer'in *Fethü'l-Bârî*'si ve Şevkânî'nin *Neylü'l-Evtâr* adlı eserleridir. Bir hadisin hükmü ile ilgili ihtilaflar, fikhî yaklaşımlar, kelime izahları gibi konularda bu şerhlerden nakiller yapılmıştır.<sup>674</sup> *Meâlimü's-Sünen*'den diğer tüm *Sünen* şerhlerinde olduğu gibi öncelikle Garibü'l-hadis konusunda istifade edilmiştir. Kelime izahlarında öncelikli başvuru kaynağı Hattâbî'nin bu şerhi olmuştur. Şerhte *Fethü'l-Bârî*'den yapılan uzun nakiller sıklıkla görülmektedir. Azîmâbâdî'nin İbn Hacer'in değerlendirmelerine genellikle, görüşlerini teyid maksadıyla başvurmuştur.

'Avnü'l-Ma'bûd'da hadislerin sıhhat durumları ve tahrirci hususunda ayrıntılı izahlarda en önemli başvuru kaynağının Münzirî (ö. 656/1258) olduğu görülmektedir. Azîmâbâdî, *Sünen* hadisleri hakkında Münzirî'nin *Muhtasar-ı Sünen*'de yer verdiği sıhhat ve tahrir bilgilerinin tamamını nakletmiştir. Hatta Münzirî'nin sükût ettiği hadisleri dahî bildirmiştir. Ona göre İmam Münzirî, *Sünen-i Ebî Dâvud*'un Lü'lüî nüshasını en güzel şekilde ihtisâr eden, her hadisin ardından beş imamın (Buhârî, Müslim, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce) en uygun rivayetlerini zikrederek, tahrirlerine yer veren ve hadislerin var ise zayıflık ve illetlerini en güzel şekilde açıklayandır. Münzirî'ye göre eğer bir hadiste Şeyhân ya da ikisinden birisi ya

<sup>672</sup> Krş. Azîmâbâdî, *Ġāyetü'l-Maḫşûd*, 1/189; Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/63; Azîmâbâdî, *Ġāyetü'l-Maḫşûd*, 1/301-303; Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/121-122.

<sup>673</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 3/308; 4/73; 6/67; 7/265; 8/8.

<sup>674</sup> Krş. Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 1/176; Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 2/265; Krş. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri (ö. 676/1277) Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1392), 3/150; Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/77; Krş. İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 1/318; Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/44-45; Krş. Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, 2/202; Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 2/265.





“كَذَا فِي شَرْحِ الْبُخَارِيِّ لِلْحَافِظِ” gibi ifadeler kullanmıştır. Azîmâbâdî'nin en çok müracaat ettiği kaynaklar diyebileceğimiz *et-Telhîşü'l-Habîr*, *Tehzîbü't-Tezhîb*, *Takrîbü't-Tezhîb* gibi İbn Hacer'e ait eserler için de durum benzer şekildedir. Dolayısıyla farklı ifadelerle pek çok kez zikredilmiş olan İbn Hacer'in isminin 'Avnü'l-Ma'bûd'da sadece 1000 kez zikredildiği bilgisinin verilmesinin, şerh hakkında yanlış değerlendirmelere sebebiyet vermesi muhtemeldir. Aynı tabloda Nevevî'nin isminin 954 kez, Şevkânî'nin ise 80 kez zikredildiği belirtilmektedir. Belirtilen bu rakamlar taramaların yüzeysel yapıldığını göstermektedir. Bu türden taramalarla elde edilen verilerin şerhteki kaynak kullanımını yeterince yansıtamadığını söyleyebiliriz.

Çalışmamızın bu aşamasında, Azîmâbâdî'nin *Sünen*'in bab başlıklarını şerh ile ilgili takip ettiği metod üzerinde durulacaktır.

#### 2.4. Bâb Başlıklarını Şerh Etme Metodu

Hadis musanniflerinin, konu bütünlüğü çerçevesinde seçtikleri ve bir araya getirdikleri hadislerden oluşan bâblara “terceme/konu başlığı” koymaları, tasnif usullerinden birisidir. Bu tercemeler bâbda tasnif edilen hadislerin, bir anlamda muhtevâ değerlendirmesi olmaktadır. Musannifler ale'l-ebvâb türü hadis tasnifinde uyguladıkları bu sistemi, ele aldıkları konunun muhtevâsı hakkında okuyucuyu bilgilendirmek için kullanmışlardır. Böylece musannif, tasnif ettiği hadislerden anladığı bir hükmü veya konu hakkındaki kanaatini söz konusu konu başlığında ifade etmiş olmaktadır.<sup>679</sup> Bu sebeple Muşannef eserler incelenirken bâb başlıkları, müellifin ve yaşadığı dönemin ilmî anlayışı hakkında önemli bir bilgi kaynağı özelliği taşımaktadır. Sünenlerin oluşmasında etkili olan fikhî ihtilaflar ve mülâhazalar, kelâmî tartışma ve mücadeleler, ilmî ve dinî kaygılar, siyasî ve sosyal şartlar, bâb başlıklarının oluşumunda az ya da çok muhakkak etkili olmuştur.

Ebû Dâvud'un Sünen'inde yer alan bâb başlıklarının kendisi tarafından tasnif edildiğine dair hiçbir tereddüt bulunmamaktadır. Çünkü Ebû Dâvud *Sünen*'ini uzun bir süre okutmuş ve kendisi hayatta iken, *Sünen*'i hakkında yapılan tenkid mahiyetindeki suallere, cevabî bir risale kaleme almıştır. Konu başlığına dair hadisin takti'i veya ahkâmı ilgili kısımlarının verilmesi, metindeki ziyadelerin seçilerek ilgili yerde belirtilmesi hususu, hatta gerekirse aynı rivayetin farklı bâb başlıklarında verilmesi üslûbu, Ebû Dâvud'un eserini tasnif

<sup>679</sup> Ömer Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 365.

ederken önce bâb başlıklarını oluşturduğunu ve daha sonra bu bâblara uygun rivayet tercihinde bulunduğu izlenimini vermektedir.<sup>680</sup>

Wensinck'in el-Mu'cemü'l-müfehres'teki sayımına göre *Sünen*'de 40 kitap, 1889 bâb ve 4800 hadis bulunmaktadır. Muhtelif neşirlere göre ise bu sayılar değişmektedir örneğin Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd neşrinde 35 kitap, 1871 bâb ve 5274 hadis, Muhammed Avvâme neşrinde 36 kitap, 1850 bâb ve 5232 hadis bulunmaktadır. “Kitâbü'l-Luğa” ve “Kitâbü'l-Mehdî”de olduğu gibi bazı bâblarda isim görülmemekte sadece “Bâb” denilerek bâb adı zikredilmemektedir.<sup>681</sup>

'*Avnü'l-Ma'bûd*'da hadisler, Ebû Dâvud'un *Sünen*'de belirlediği konu başlığı sıralaması değiştirilmeden, kitap ve bâb silsilesine müdahale edilmeden şerh edilmiştir.

#### 2.4.1. Bâb Başlıklarını Açıklaması

Azîmâbâdî bâb ve kitap başlıklarına tam anlamıyla vâkîf olunmasına ve başlığın maksadının doğru anlaşılmasına itina göstermiş, bu doğrultuda ilk olarak başlıkta yer alan lafızların doğru okunması için zabtı ile ilgili açıklamalar yapmıştır. Yine aynı bağlamda başlıkta geçen kelime ve kavramların lügat ve ıstılah manalarına ve şer'î karşılıklarına yer vermiştir. Bu konudaki örneklerden bazıları şunlardır;

Azîmâbâdî, “بَابُ فِي الْجُنْبِ يَغْسِلُ رَأْسَهُ بِالْخَطْمِيِّ” “*Cünüp olan kişinin başını hitmî ile yıkaması*” başlığında yer alan “الْخَطْمِيِّ” kelimesinin okunuşu ve anlamı üzerinde durmuştur. Cevherî'ye göre, “الْخَطْمِيُّ/Hitmî” kendisi ile baş yıkanılan şeydir ve “خ” harfinin esresi ile “hitmî” olarak okunmaktadır. Ezherî ise الْخَطْمِيِّ kelimesinin “خ” harfinin fethası ile “hatmî” şeklinde okunması gerektiğini, esre ile okunursa yanlış okunmuş olacağını belirtmiştir. İbn Raslân'ın da aynı görüşte olduğunu belirten müellif, bu kelime hakkında Tîbî'nin الْخَطْمِيِّ kendisi ile baş yıkanan bir bitkidir ve “خ”nın kesresi ile okunur” dediğini nakletmiştir. Ancak kendi tercihinin hangisi olduğunu belirtmemiştir.<sup>682</sup>

Azîmâbâdî, “بَابُ جُمَاعِ الْإِمَامَةِ وَفَضْلِهَا” tercemesinde “جماع” kelimesinin farklı okunma ihtimallerini hadislerle dellillendirerek açıklamış ve bu başlıkta uygun olan zabt şeklinin hangisi olduğunu belirtmiştir. “جماع” kelimesinin zabtı iki şekildedir. Bunlardan ilki cimmin kesresi ile şeddetsiz olarak yani “cimâ” şeklinde okunmasıdır. Bu haliyle ayrı olan şeyleri bir araya getirmek, cem etmek manasındadır. “الْخَمْرُ جَمَاعُ الْإِثْمِ” “İçki günahı topayan, bir araya getirendir” denilir ki burada toplamak, birleştirmek anlamındadır. Ebû Zerr hadisinde

<sup>680</sup> Dinçoğlu, *Ebû Dâvud'un Sünen'i*, 301.

<sup>681</sup> Kandemir, “es-Sünen”, 38/125.

<sup>682</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 1/323.

Rasûlullah (s.a.v.) “وَلَا جَمَاعَ لَنَا فِيمَا بَعْدُ”<sup>683</sup> /Bundan sonra bizim için cimâ’ (toplanma) yoktur.” buyurmuştur. Başka bir hadiste de “حَدَّثَنِي بِكَلِمَةٍ تَكُونُ جَمَاعًا فَقَالَ اتَّقِ اللَّهَ فِيمَا تَعْلَمُ” /Bana bütün diğer kelimeleri de bir araya getiren kelimeyi söyle”<sup>684</sup> denilerek cimâ’ kelimesi toplayan, bir araya getiren anlamında kullanılmıştır. Kelimenin ikinci okunuşu ise “جَمَاعَ/cümmâ” şeklinde cimmin dammesi ve mimin şeddesi ile ve toplanan ve birbirine katılan, karışan her şey anlamıdadır. “جَمَاعَ/cümmâ” aynı zamanda bir araya gelen, birbirine dâhil olan herkes için kullanılır, farklı gruplardan insanların oluşturduğu gruptur. Bu kelime hadisi şerifte Tihâme dağında türlü kabilelerden bir cemaat vardı manasında “كَانَ فِي جَبَلٍ تِهَامَةَ جُمَاعًا” şeklinde geçmektedir. Azîmâbâdî, başlıkta yer alan kelimenin her iki anlamda da “İmametle ilgili tüm meselelerin bâbı ve fazileti” anlamında kitab, bâb, fasl manasına hamledilmesi doğru olduğunu ifade etmektedir.<sup>685</sup>

Azîmâbâdî, karanlıkta namaza gitmenin fazileti ile ilgili “بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمَشِيِّ إِلَى الصَّلَاةِ” başlığında yer alan “الظُّلْمَ” kelimesinin ظَلَمَ kelimesinin çoğulu olduğunu ve “الظُّلْمَ/ez-Zulem” şeklinde harekelenmesi gerektiğini belirtmiştir.<sup>686</sup>

Azîmâbâdî’nin tercemelerde yer alan kelimelerin ve kavramların lügat manalarına da özen gösterdiğini görmekteyiz. Mesela; Banyolara bevletme ile ilgili “بَابُ فِي الْبَوْلِ فِي الْمُسْتَحْتَمِ” başlığında yer alan “الْمُسْتَحْتَمِ” kelimesinin lügat manasının “Sıcak su ile yıkanılan yer, yani mutlak manası ile içinde gusledilen yer” olduğunu bildirmektedir.<sup>687</sup>

Lügat manasını açıkladığı bir başka kelime ise Ebû Dâvud’un Kûsûf Namazı ile ilgili “بَابُ صَلَاةِ الْكُسُوفِ” tercemesini şerhinde başlıkta yer alan “كُسُوفٌ” kelimesidir. Nevevî, halk arasında “كَسَفَتِ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ” /Ay ve güneş tutuldu” denildiğini naklederek, burada kullanılan fiil ile ilgili farklı görüşler olduğunu belirtmiş ve bu konuda lügatlerden bazı açıklamalara yer vermiştir.<sup>688</sup> *Misbah*’ta Ay’ın ışığı kaybolduğunda ya da azaldığında “كُسِفَ الْقَمَرُ /Ay tutuldu” denilir ki işte bu tutulma için “كُسُوفٌ” kelimesi kullanılır. Sa’leb<sup>689</sup>, “كَسَفَتِ الْقَمَرُ وَكَسَفَتِ الشَّمْسُ” ay için كَسَفَتِ güneş için كَسَفَ kullanıldığını söylemiştir. Ebû Hâtim ise; Güneşin ışığının bir kısmı kaybolduğunda “كُسُوفٌ” tamamı kaybolduğunda “كُسُوفٌ” kelimesinin kullanıldığını

<sup>683</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî (ö. 241/855) Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût (Müessesetü’r-Risâle, 2001), 35/413. Hadis no/21525.

<sup>684</sup> Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (279/892) Tirmizî, *Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf, (Beyrût/ Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1998), 5/49 Kitâbü’l-ilim/2683 .

<sup>685</sup> Azîmâbâdî, *‘Avnü’l-Ma’bûd*, 2/233.

<sup>686</sup> Azîmâbâdî, *‘Avnü’l-Ma’bûd*, 2/216.

<sup>687</sup> Azîmâbâdî, *‘Avnü’l-Ma’bûd*, 1/50.

<sup>688</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, 6/198.

<sup>689</sup> Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Zeyd b. Yesâr (Seyyâr) eş-Şeybânî (ö. 291/904) Kûfe dil mektebi ileri gelenlerinden, lugat, nahiv, şiir, edebiyat, Kur’an ve hadis âlimidir.

belirtmiştir.<sup>690</sup> Azîmâbâdî tercemede yer alan kelimenin tüm bu anlamlarına yer vererek meseleye açıklık getirmiştir.

Azîmâbâdî, başlıkları şerhinde izah gerektiren kelime ve kavramların lügavî manalarının yanı sıra şer'î manalarını da açıklamıştır. Özellikle fıkhu'l-hadis ile ilgili bâblarda geçen kelimelerin şer'î karşılıklarını henüz hadislerin şerhlerine başlamadan önce zikretmiştir. Mesela باب في الوَلِيِّ başlığındaki “الْوَلِيِّ” kelimesinin karşılığını *Neylü'l-Evtâr*'dan aktararak şöyle izah etmektedir,<sup>691</sup> Cumhurun görüşüne göre veli, asabetü'n-nesebiyye yani soydan kaynaklanan velayet ile baba tarafından erkek akrabalar, asabetü's-sebebiyye yani azad edilmiş köle sebebiyle, baba tarafından olan uzak akrabalar. Anne tarafından uzak olan akrabaların ve ashabü's-sihâm'in velayeti yoktur, onlar veli değildirler. Hanefî mezhebine göre ise anne tarafından uzak akrabalar veli sayılırlar, eğer anne tarafından akraba yoksa ya da varsa ve evlenmesine izin vermezse o zaman velayet sultana (yöneticiye) devredilir. Aliyyülkâriye göre ise veli, hürriyet ve teklif şartı ile asabedir (baba tarafından akraba), sonra anne, sonra anne tarafından akrabalar, daha sonra muvâlât sözleşmesinden doğan hükmî akrabalar ve daha sonra da kadıdır.<sup>692</sup> Bu açıklamaları ile “الْوَلِيِّ” ifadesi ile anlaşılması gereken şer'î manayı ortaya koymuştur.

Azîmâbâdî, başlıklarda yer alan bazı kelimelerin hem lügat manasını hem de şer'î manasını verdiği de görülmektedir. Örneğin “باب التَّيْمُمِ” teyemmüm ile ilgili bâbın şerhinde “التَّيْمُمِ” kelimesinin “kasıt, niyet, yönelme” anlamına geldiğini, şer'î karşılığının ise “Namazın mübah olması için el ve yüzü meshetmek maksadıyla toprağa yönelmek” olduğunu ifade ederek kelimeyi izah etmiştir. Teyemmüm, Allah'ın sadece bu ümmete has kıldığı, meşrûiyeti Kitap, sünnet ve ulemanın icması ile sabittir.<sup>693</sup> Şârih aynı şekilde rehin konusu ile ilgili hadislerin tasnif edildiği “باب في الرَّهْنِ” başlığında “الرَّهْنِ” kelimesinin hem lügavî hem de şer'î karşılıkları verilmiştir. “Rehin” sözlükte devamlı ve sabit olma; bir şeyi elde tutma, hapsedme anlamlarına gelirken şer'î manası ise bir malı bir borca karşılık teminat kılmaktır. Rehin bırakılan mala ismi mefulu olan “مَرْهُونَةٌ”denilir. رَهَانٌ ve رُهْنٌ kelimelerinin de rehin kelimesinin çoğulu olduğunu belirterek kelimeyi izah etmiştir.<sup>694</sup>

Misallerde de görüldüğü gibi Azîmâbâdî, bâb başlıklarında yer alan kelimelerin lügat ve ıstılah manalarını ve ihtiyaç gördüğü durumlarda ise şer'î manalarını açıklamıştır. Bu

<sup>690</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 4/34-35.

<sup>691</sup> Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali (ö. 1250/1834, *Neylü'l-Evtâr*, thk. Isâmuddîn es-Sabâbî (Mısır/ Dâru'l-Hadîs, 1993), 6/143.

<sup>692</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 6/76.

<sup>693</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 1/374.

<sup>694</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 9/298.

şekilde henüz hadis metinlerinin şerhine geçilmeden, bâb başlığının en sahih şekilde anlaşılmanı sağlamıştır.

#### 2.4.2. Bâb Başlıklarına İlaveleri

Azîmâbâdî, *Sünen* müellifinin koymuş olduğu başlıkların daha iyi anlaşılması maksadıyla bazen başlıklara ilavelerde bulunmuştur. Şârihin başlığa eklemiş olduğu bu kısa ifadelerle hem *Sünen* müellifinin o başlık ile kast etmiş olduğu anlam pekiştirilmekte, hem de başlık altında tasnif edilen rivayetlerin başlık ile bağlantısı gösterilmektedir. Tercemeye ilave ettiği ifadelerin gerekçesini genellikle açıkladığını görmekteyiz. Örneğin “بَابُ الْمَرْأَةِ تَغْسِلُ تَوْبَهَا” /Kadın hayızlı iken giydiği elbisesini yıkar” tercemesine “ثُمَّ تُصَلِّي فِيهِ/Sonra onunla namaz kılar” ibaresini ilave etmiştir. Azîmâbâdî, bu başlıkta yer verilen hadislerin manalarını ve hükümlerini göz önünde bulundurarak bu ziyadede bulunmuş, bu ilave ifade ile başlığı da şerh etmiştir. Çünkü terceme altında zikredilen hadiste elbisesine hayız kanı bulaşan kimsenin elbisedeki kanı yıkadıktan sonra onunla namaz kılabileceğine işaret edilmektedir.<sup>695</sup>

Azîmâbâdî “بَابُ الْمَرْأَةِ تَنْقُضُ شَعْرَهَا عِنْدَ الْغُسْلِ” /Kadın gusül aldığı örgülü saçlarını çözer”<sup>696</sup> başlığına soru edatı ilave ederek “بَابُ الْمَرْأَةِ هَلْ تَنْقُضُ شَعْرَهَا عِنْدَ الْغُسْلِ” /Kadın gusül aldığı örgülü saçlarını çözer mi?” Şeklinde müdahalede bulunmuş, هَلْ soru edatını eklemiştir. Başlığı “Ya da örgüsünü çözmeden başının üzerine su dökmesi ona yeter mi?” cümlesi ile de şerh etmiştir. Azîmâbâdî’nin tercemeye yapmış olduğu bu ilave, hem başlık ile altında zikredilen hadisler arasında uygunluk sağlamış hem de başlık daha anlaşılır hale gelmiştir.<sup>697</sup>

Namazda iken abdesti bozulan kişi ile ilgili hadisleri içeren “بَابُ فِيمَنْ يُحَدِّثُ فِي الصَّلَاةِ” başlığına “مَاذَا يَفْعَلُ” ibaresini ilave ederek “بَابُ فِيمَنْ يُحَدِّثُ فِي الصَّلَاةِ مَاذَا يَفْعَلُ” olarak nakletmiş ve şerh kısmında yanıt vermiştir.<sup>698</sup> Başlığın izahı esnasında ibarenin şer’î karşılığını da açıklamıştır. “Namazda bir hades meydana gelen kişinin namazdan çıkıp, abdest alması gerektiği hadislerle sabittir ki, hadesin abdesti bozduğu malumdur” sözleriyle eklemiş olduğu sorunun yanıtını kendisi vermiştir. Bu konu ile ilgili Buhârî; Ebû Hureyre senedi ile Rasûlullah’ın (s.a.v.) “Başına hades gelen kişinin namazı abdest alıncaya kadar kabul

<sup>695</sup> Azîmâbâdî, ‘Avnî’l-Ma’bûd, 2/20.

<sup>696</sup> Ebû Dâvud, "Tahâre", 99.

<sup>697</sup> Azîmâbâdî, ‘Avnî’l-Ma’bûd, 1/316.

<sup>698</sup> Ebû Dâvud, "Tahâre", 81.



anlamında kullanıldığına ve Allah-ü Teâlâ'nın isimlerinden birisinin ölüleri dirilten anlamına gelen *الْبَاعِثُ* olduğuna işaret etmiştir. Başlıkta yer alan kelimenin bu şekilde ayetteki kullanımına işaret ederek şerh etmiştir.<sup>706</sup>

Azîmâbâdî, misallerde de işaret edildiği gibi bâb başlıklarında yer alan kelimelerinin anlaşılması için çaba sarf etmiş, bu doğrultuda söz konusu kelimelerin ayetlerdeki kullanım şekillerine de işaret ederek, istifade etmiştir.

#### 2.4.4. Bâb Başlıklarının Hadislerdeki Karşılığına Yer Vermesi

Azîmâbâdî, bir tercemenin gayesinin ya da konusunun hadisin hangi kısmı ile alakalı olduğuna işaret ederek, “هُوَ مَحَلُّ التَّرْجَمَةِ” ya da “هُوَ مَوْضِعُ التَّرْجَمَةِ” ifadeleri ile dikkat çekmektedir. Örneğin “باب في الصلاة يُقَامُ وَلَمْ يَأْتِ الْإِمَامُ يَنْتَظِرُونَهُ فَعُودًا”/İmam gelmeden kâmet getirilmiş de olsa, cemaat imamı oturarak bekler” başlığı altında tasnif edilen Ebû Katâde rivayetinde Rasûlullah'ın (s.a.v.) “Namaz için kâmet edildiğinde beni görünceye kadar ayağa kalkmayınız.” hadisinin şerhinde “فَلَا تَقُومُوا حَتَّى تَرَوْنِي”/Beni görünceye kadar ayağa kalkmayınız” ifadesinin bu başlığın konusu olduğunu “وَهُوَ مَحَلُّ التَّرْجَمَةِ” diyerek belirtmiştir.<sup>707</sup> İbn Hacer'den naklederek, hadisteki “لَا تَقُومُوا”/kalkmayınız” ifadesinin kalkmayı nehyettiğini, “حَتَّى تَرَوْنِي”/beni görünceye kadar” sözünün de o zaman ayağa kalkmayı meşrû kıldığını belirtmiştir.<sup>708</sup>

Azîmâbâdî, “بَابُ الْجُلُوسِ إِذَا صَعِدَ الْمِنْبَرَ”/İmamın minbere çıktığı zaman oturması”<sup>709</sup> bâbındaki İbn Ömer rivayetinde bu tercemenin böyle isimlendirilme sebebinin hadisteki hangi ibareden dolayı olduğuna işaret etmiştir. İbn Ömer; “Rasûlullah (s.a.v.) Minbere çıktığı zaman “zannediyorum müezzin”<sup>710</sup> ezanı bitirinceye kadar oturur, sonra kalkıp hutbe okur (hitap eder), sonra yine oturur ve hiç konuşmaz sonra kalkıp tekrar hutbe okurdu (hitap ederdi).” demiştir. Azîmâbâdî bu hadisin şerhinde, bahsi geçen iki hutbe arasındaki “كَانَ يَجْلِسُ”/Rasûlullah (s.a.v.) otururdu” ibaresinin, tercemenin asıl konusunu teşkil ettiğini belirterek, “هُوَ مَوْضِعُ التَّرْجَمَةِ” ifadesini kullanmıştır.<sup>711</sup> Yani terceme, bu hadisteki bu ibare üzerinden belirlenmiş ve imamın oturması gerektiği hadisteki iki hutbe arasından Rasûlullah'ın oturduğunun ifade edildiği kısım sebebiyle kullanılmıştır.

<sup>706</sup> Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 13/34.

<sup>707</sup> Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 2/196.

<sup>708</sup> İbn Hacer, *Fethü’l-Bârî*, 2/119.

<sup>709</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 219, 221.

<sup>710</sup> Bu ifade hadisin râvîlerinden Nâfi’ye aittir. İbn Ömer hadiste geçen “bitirinceye kadar” ifadesinin failinin kim olduğunu açıklamamıştır. Talebesi olan Nâfi’ de o gizli öznenin müezzin olabileceğini ifade etmiştir.

<sup>711</sup> Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 3/345.

Azîmâbâdî, Cemaatle namaz kılmanın terk edilmemesi ile ilgili, "التَّشْدِيدُ فِي تَرْكِ الْجَمَاعَةِ" tercemesinin konusunun İbn Abbas rivayetinde yer aldığını ifade etmiştir.<sup>712</sup> Cemaati terk etmekten sakındıran bu başlık altında yedi hadise yer verilmiş, İbn Abbas rivayeti bu hadislerin beşincisidir. İbn Abbas Rasûlullah'ın (s.a.v.) şöyle buyurduğunu nakletmiştir; "Müezzinin ezanını duyup da namaza gelmesine mani bir özrü olmayan kimsenin ..." Bu arada sahabe "özür nedir?" diye sordular. Rasûlullah (s.a.v.) "Korku veya hastalıktır" diye cevap verdi ve "(Evinde kıldığı) namaz kabul olmaz" buyurdu. Bu rivayette yer alan "(Evinde kıldığı) namazı kabul olmaz" kısmında Azîmâbâdî التَّرْجَمَةُ مَوْضِعًا وَهَذَا مَوْضِعُ التَّرْجَمَةِ sözleri ile bu ifadenin tercemenin konusu olduğunu ifade etmiştir.<sup>713</sup> Bu hadis ve tercemede ezanı işiten ve özrü olmadan evinde oturan kimse için bir sakındırma vardır ve eğer mescide gitmezse evde kıldığı namazın tam ve kâmil bir kabul görmeyeceğine işaret edilmektedir.

#### 2.4.5. Bâb Başlıklarını Tenkidi

Azîmâbâdî, *Sünen* şerhinde Ebû Dâvud'un ibarelerini en güzel şekilde anlaşılması gayret etmiştir. Bu sebeple bazen başlıkların kullanım şekillerini tenkid etmiş ve eleştirilerde bulunarak kendi görüşünü belirtmiştir.

*Sünen*'in Türkçe tercümelerine genellikle "Abdest aldığı zaman kişinin okuyacağı dualar" şeklinde yer verilen "باب مَا يَقُولُ الرَّجُلُ إِذَا تَوَضَّأَ"/Abdest aldığı zaman kişinin söyleyeceği şey"<sup>714</sup> bâb başlığı ile ilgili Azîmâbâdî sert tenkidlerde bulunmuştur. Başlıkta kast edilen şeyin, abdest bittikten sonra yapılacak dualar olarak anlaşılması gerektiğini söyleyerek abdest esnasında yapılan dua ile ilgili şunları ifade etmektedir; "Rasûlullah'ın (s.a.v.) abdest alırken her uzuvda birer birer dua ettiğine dair rivayetler uydurma ve yalandır. Rasûlullah (s.a.v.) abdest alırken bu şekilde hiçbir şey söylememiştir ve ümmetine de öğretmemiştir. Sadece abdestin başındaki besmele ve sonundaki,

"أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي مِنَ التَّوَّابِينَ وَاجْعَلْنِي مِنَ الْمُتَطَهِّرِينَ" duası sabittir. Nesâî'de yer alan bir hadiste ise abdest aldıktan sonra şu duanın okunacağı nakledilmektedir;<sup>715</sup> "سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ أَسْتَغْفِرُكَ وَأَتُوبُ إِلَيْكَ" Ne Rasûlullah ne de ashaptan herhangi birisi abdestin başında "رَفَعَ الْحَدِيثَ وَلَا اسْتَبَاحَةَ الصَّلَاةِ"/Hadesi kaldırmaya ve namazı caiz kılmaya niyet ettim" dememiştir. Bu konuda Rasûlullah'dan nakledilen sahih

<sup>712</sup> Ebû Dâvud, "Salât", 46.

<sup>713</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 2/207-208.

<sup>714</sup> Ebû Dâvud, "Tahâre", 3; Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/210.

<sup>715</sup> Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî (ö. 303/915) Nesâî, *Es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Hasan Abdü'l-Men'am Şiblî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 9/37.



ya da zayıf isnadla, tek bir kelime bile rivayet edilmemiştir.”<sup>716</sup> Azîmâbâdî, bu konudaki yaklaşımın *Zâdü’Meâd*’da da böyle olduğuna işaret ederek kendisinin bu görüşünü İbn Kayyim el-Cevziyye ile desteklemektedir.<sup>717</sup> Şârih bu sözleri ile Ebû Dâvud’un abdest dualarına dair başlığını sert bir dille tenkid etmiştir. Azîmâbâdî’nin bid’at ve hurafelere karşı bu sert tepkisinin Ehl-i hadis anlayışının bir yansıması olduğu görülmektedir.

Azîmâbâdî’nin eleştirdiği bir başka başlık ise “الْوُضُوءُ مِنْ مَسِّ اللَّحْمِ النَّيِّءِ وَغَسْلِهِ” Çiğ ete dokunmaktan dolayı abdest almak ve el yıkamak” tercemesidir.<sup>718</sup> Bu başlıkta kullanılan “الْوُضُوءُ/abdest almak” ifadesinin fazla olduğu kanaatinde. Ona göre, bu başlıkta el yıkamak ibaresinin başında yer alan “و/ve” ibaresi “و/ya da” manasında kullanılmıştır. Yani başlığın anlamı “Pişmemiş ete dokunmaktan dolayı abdest almak ya da el yıkamak zorunlu mudur? Değil midir?” şeklindedir. Başlık altında zikredilen hadisler bunun zorunlu olmadığına işaret etmektedir ve abdest almak gerektiği anlamından uzaktır. Bâbda zikredilen koyun derisi yüzen bir çocuk ile ilgili hadiste Hz. Peygamber’in elini çiğ ete dokundurmasının ardından abdest almadan namaz kıldığı nakledilmektedir.<sup>719</sup> Bu durumda başlıkta zikredilen abdest meselesi ile başlık altında tasnif edilen hadislerin bir bağlantısı olmadığı görülmektedir. Aynı başlığın *Meâlimü’s-Sünen*’de “باب الوضوء من مس لحم النيء” Çiğ ete dokunmaktan dolayı abdest almak” şeklinde yer alması da bu duruma delalet etmektedir. Hattâbî bu başlıktaki “وُضُوءٌ” kelimesinin el yıkamak manasında olduğuna işaret etmiştir.<sup>720</sup> Azîmâbâdî de bu konuda Hattâbî ile aynı görüşte olduğunu ifade etmiş, başlığı tenkid etmiştir.

Azîmâbâdî’nin *Sünen*’de yer alan başlıklara dair zihinlerde oluşabilecek sorulara yanıt verdiği de görülmektedir. “بَابُ الْإِسْتِبْرَاءِ مِنَ الْبَوْلِ” İdrar’dan İstibrâ”birkaç başlık başlığından<sup>721</sup> sonra benzer manada “بَابُ الْإِسْتِبْرَاءِ” verilmesi konusunda yaptığı izahlar bu yer gınabaşlı<sup>722</sup> cihettendir. İstibrâ kelimesinin cinsel uzuvda idrar kalmayınca kadar oyalanmak olarak tarif edildiğine yer veren Azîmâbâdî<sup>723</sup>, istibrâ ile ilgili benzer bir başlığı tekrar etmesi ile ilgili “Eğer iki başlık arasındaki fark nedir?” diye sorarsan sözleri ile izah etmiştir. “الْإِسْتِبْرَاءُ مِنَ الْبَوْلِ” İdrar’dan İstibrâ” bâbında İbn Abbas’dan nakledilen hadiste Rasûlullah iki kabrin

<sup>716</sup> Azîmâbâdî, *‘Avnü’l-Ma’bûd*, 1/210

<sup>717</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî (751/1350), *Zâdü’l-Meâd fî Hedyi Hayri’l-İbâd* (Müessesetü’r-Risâle-Beyrût Mektebetü’l-Menâri’l-İslâmiyye, Küveyt, 1994), 1/189;.

<sup>718</sup> Ebû Dâvud, “Tahâre”, 72.

<sup>719</sup> Azîmâbâdî, *‘Avnü’l-Ma’bûd*, 1/234.

<sup>720</sup> Ebû Süleymân (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el- Hattâbî el-Büstî (ö. 388/998) Hattâbî, *Meâlimü’s-Sünen* (Halep/ Matbaatü’l-İlmiyye, 1932), 1/67-68.

<sup>721</sup> Ebû Dâvud, “Tahâre”, 11; Azîmâbâdî, *‘Avnü’l-Ma’bûd*, 1/43.

<sup>722</sup> Ebû Dâvud, “Tahâre”, 22; Azîmâbâdî, *‘Avnü’l-Ma’bûd*, 1/63.

<sup>723</sup> Şah Veliyullah ed-Dihlevî, *Huccetullahi’l-Bâliğa*, 1/308.

yanından geçerken, onların azab gördüklerini bildirmiş ve onlardan birisinin azab görmesinin sebebinin idrardan sakınmaması olduğunu söylemiştir. Müellifin bu tercemedeki gayesi, idrardan uzak durmayı teşvik ve idrardan sakındırmaktır. “بَابُ الْإِسْتِبْرَاءِ/İstibrâ” başlığında ise taş ile istincâdan bahsedilmektedir, burada kullanılan “istibrâ”dan maksat, necasetten kurtulmaktır. Azîmâbâdî, iki başlıkta da aynı ifade kullanılmış olsa da, başlık altında zikredilen hadislerin, aynı gibi görünen bu başlıkların farklı gayelerle kullanıldığını ortaya koyduğuna dikkat çekmektedir.

#### 2.4.6. Bâb Başlığı ile Hadislerin Uygunluğunu Değerlendirmesi

Azîmâbâdî, bir terceme ile o terceme altında zikredilen hadis arasındaki bağlantıyı açıklamaya özen göstermiştir. Tercemelerin altında zikredilen hadis ile bağlantısı bazen açık olur. Bazen hadisin içindeki bir cümle ile direk ya da dolaylı bağlantılı olur. Bazen ise hadisin terceme ile olan bağlantısı şârihler tarafından bile tespit edilemediği olmuştur. Azîmâbâdî, eğer başlıkta tahrir edilen hadis ile başlık arasında bir mutabakat söz konusu değil ise bu konuda Ebû Dâvud’a eleştiride bulunmuş ve hadisin uygunluğu ile ilgili kendi fikrini beyan etmiştir.

Nikah esnasında velînin gerekliliği ile ilgili bâbda yer alan Ebû Süfyan’ın kızı olan Ümmü Habibe rivayetine göre; “Ümmü Habîbe kendisi Ubeydullah İbn Cahş’ın nikahlısı olarak onun yanında bulunduğu sırada kocası irtidât etmişti. İbn Cahş Habeşistan’a hicret edenler arasında yer alıyordu. Necâşî, Ümmü Habîbe Habeş ülkesinde bulunduğu sırada onu Rasûlullah (s.a.v.) ile nikahladı.”<sup>724</sup> Azîmâbâdî, bu hadisin bâb ile bağlantısının “Necâşî, onu nikahladı” ifadesinden dolayı olduğunu belirtmiştir. Ümmü Habîbe kendisi Müslüman olduğu halde babası Ebû Süfyan o esnada Müslüman olmamıştı, Habeşistan’da kendisine velî olacak başka kimse olmadığından Necâşî devlet reisi olarak velî sıfatı ile onu Rasûlullah’a (s.a.v.) nikahlamıştır. Rivayetin “velîsi olmayan kimsenin velîsi devlet reisi’dir” şeklindeki şer’î hüküm ile mutabık olduğundan bu bâbda tasnif edildiğini beyan etmiştir.

Ayakkabı ile namaz kılmak bâbında, Abdullah b. es-Sâib’den iki hadis rivayet edilmiştir. Bu hadislerden birincisi; “Ben Mekke’nin fethi günü Peygamber’i (s.a.v) ayakkabılarını çıkararak sol yanına koymuş halde namaz kılarken gördüm.” şeklindedir. İkinci rivayet ise; “Peygamber (s.a.v.) Mekke’de bize sabah namazı kıldırdı. Bu namazda Fatiha’dan sonra Mü’minûn Sûresi’ni okumaya başladı. Musa ile Harun’un ya da İsâ ile Musa’nın zikredildiği yere gelince (burada râvî şüphe etmiştir) Hz. Peygamber’i öksürük tuttu

<sup>724</sup> Ebû Dâvud, "Nikah", 2083; Azîmâbâdî, ‘Avnû’l-Ma’bûd, 6/79.

da hemen okumayı keserek rükû' etti. Abdullah b. Sâib de bu namazda bulunuyordu.”<sup>725</sup> şeklindedir. Görüldüğü gibi ikinci rivayette namazda ayakkabı çıkarma konusu ile bir bağlantı görülmemektedir. Bu durum okuyucuda hadisin bu başlıkla mutabık olmadığı düşüncesi uyandırmaktadır. Azîmâbâdî zihinlerde oluşan bu soruya cevap mahiyetinde *وَاعْلَمَ* ifadesi ile dikkat çekerek, ilk hadis ve bu hadisin aslında tek bir hadis olduğunu<sup>726</sup>, Rasûlullah'ın (s.a.v.) ayakkabılarını çıkarıp sol tarafına koyduğunun zikredildiği ilk hadisin muhtasar, ikinci hadisin ise tam rivayet olduğunu belirtmiştir. Bu sebeple bu hadisin bu bâbda yer alması hakkında “Hadiste ayakkabıdan bahsedilmiyor, bâb ile uyumlu değil” şeklinde düşünülmemesi gerektiğine dikkat çekerek hadisin bu bâbda yer alma sebebini izah etmiştir.<sup>727</sup>

Azîmâbâdî, bâb ile hadis arasındaki mutabakatı tespit ederek açıklamaya öncelik vermiştir. Aksi durumda ise uyumsuzluğu dile getirerek eleştirmiştir. “Vitirden sonra dua etmek” bâbının ikinci hadisi, Ebû Saîd el-Hudrî'den rivayet edilen; “Kim vitrini kılmadan uyuyakalır ya da unutursa onu hatırlayınca kılsın” rivayetidir.<sup>728</sup> Azîmâbâdî, bu hadisin namazdan sonra dua etmek ile bir bağlantısı olmadığını ifade ederek, bu hadisten önce muhtemelen bir başlık olduğunu ancak düşmüş olabileceğini belirtmiştir. Bu konuda bir başka örnek ise “Yolcu namazını ne zaman tam kılar?”<sup>729</sup> başlığında yer alan Ömer b. Ali b. Ebû Tâlip'ten rivayet edilen şu hadistir; “Ali bir yolculuğa çıkacağı zaman güneş battıktan sonra çıkardı. Hava karacağı zaman bineğinden iner akşamı kılardı. Sonra akşam yemeğini isterdi, yedikten sonra da yatsıyı kılardı. Sonra; “Rasûlullah (s.a.v.) böyle yapardı” demiştir.”<sup>730</sup> Bu rivayette yolcu olan kimsenin namazı tam ya da seferî kılmasına dair herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır ancak “Yolcu namazı ne zaman tam kılar” başlığında yer verilmiştir. Azîmâbâdî, bu tasnif şeklinin Münzirî'nin *Muhtasar*'ı dâhil bütün nüshalarda bu şekilde olduğunu, ancak hadisin başlıkla mutabık olmadığını ifade etmektedir. Bu hadisin bu bâb altında zikredilmesinin muhtemel sebeplerine de değinmektedir. Ebû Dâvud'un bu hadisi cem hadislerini tamamlayıcı olması maksadıyla bu bâba koymuş olabileceği ya da müstensihlerin kendi tasarrufu olabileceğini ifade ederek hadise bu bâbda yer verilmesinin muhtemel sebeplerini ortaya koymaya çalışmıştır.

<sup>725</sup> Ebû Dâvud, "Salât", 88; Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 2/286.

<sup>726</sup> Hadisler Müsned'de tek rivayet olarak nakledilmiştir. *حَضَرْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ الْفَتْحِ وَصَلَّى فِي قَبْلِ الْكَعْبَةِ، فَلَمَّا جَاءَ ذِكْرُ عَيْسَى أَوْ مُوسَى أَخَذَتْهُ سَعْلَةٌ فَرَكِعَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ عَنْ يَسَارِهِ، ثُمَّ اسْتَفْتَحَ سُورَةَ الْمُؤْمِنِينَ، فَلَمَّا جَاءَ ذِكْرُ عَيْسَى أَوْ مُوسَى أَخَذَتْهُ سَعْلَةٌ فَرَكِعَ* Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 24/118 (15397).

<sup>727</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 2/287.

<sup>728</sup> Ebû Dâvud, "Vitr", 6; Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 4/245.

<sup>729</sup> Ebû Dâvud, "Salâtü's-Sefer", 10; Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 4/80.

<sup>730</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 4/84.

Misallerde Azîmâbâdî'nin, bâb başlıkları ile ilgili zihinlerde oluşabilecek tüm soruları cevaplandırıldığını görülmektedir. Ancak o, bâb başlıkları ile ilgili bilgi tekrarında bulunarak şerhin hacmini artırmaktan ve bu sebeple okuyucuda bıkkınlık oluşturmaktan çekinmiştir. Bâb başlıklarını şerhinde şerhin muhtasar olma niteliğini korumuştur.

## 2.5. Sened Tahlil Metodu

Sened kelimesi lügatte dağın eteğinden zirvesine doğru tırmanmak, itimad etmek, dayanmak, yaslanmak, güvenmek anlamlarında kullanılırken, bir şeyi kaynağına ulaştırmak, dayamak, anlam yüklemek, anlam nisbet etmek, vesîka, doküman, kayıt gibi anlamlar için “isnad” kelimesi kullanılmaktadır.<sup>731</sup> Hadis ıstılahında, rivayet için kullanılan lafızlarla râvî veya râvîleri anarak hadis metnini ilk söyleyenine ulaştırmaya, hadis metnini nakleden râvîleri rivayet sırasına göre zikrederek kaynağına kadar zikretmeye denilir.<sup>732</sup> İsnad sisteminin İslam ümmetine has kılınan hasâisten olduğu beyan edilmektedir. İbn Hazm'a göre, bir hadisin Hz. Peygamber'e varıncaya kadar muttasıl bir şekilde güvenilir kimse tarafından yine güvenilir kimseye rivayet edilmesi durumu, Allah'ın yalnızca Müslümanlara has kıldığı bir durumdur.<sup>733</sup>

Suyûtî İzzüddîn İbnü'l-Cemâa'dan naklederek hadis ilmini şöyle tarif etmektedir; “Sened ve metnin makbûl ve merdûd olması açısından kendisiyle bilindiği kurallar bütünüdür.”<sup>734</sup> İbn Hacer ise “Kaideleri ve râvînin ve mervînin durumunu bilmek” şeklinde tarif etmektedir. Bu tarif doğrultusunda muhaddisler hadisleri hem sened hem de metin değerlendirmesine tâbi tutmuşlardır. Bir hadisin sıhhatinin tespit edilebilmesi için onun hem senedinin incelenmesi hem de metnin değerlendirilmesi gerekmektedir. Sahih hadisin şartları incelendiğinde de bu durum açık bir şekilde görülmektedir. Hadisin senedinin muttasıl olması, râvîlerinin adalet ve zabt sahibi olması, şâz ve illetten uzak olması, sahih hadiste olması gereken şartlardır. Bu şartlardan ilk ikisi sadece senedle, diğer ikisi ise hem sened hem metinle ilgilidir. Hadisin şâz ya da illetli olması konusunda “senedin sıhhati metnin sıhhatini

<sup>731</sup> Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn er-Ruveyfî (711/1311) İbn Manzûr, *Lisani'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 3/220-221; Recep Şentürk, “İsnad”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994).

<sup>732</sup> Raşit Küçük, “İsnad”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994); Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV, 2013), 279.

<sup>733</sup> Bkz. Osman b. Abdurrahman b. Musa eş-Şehrezûrî (643/1245) İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-Hadîs*, thk. Nûreddin İtr (Halep, 1966), 255; Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfî (911/1505) Suyûtî, *Tedribü'r-Râvî fî Şerhi Tekrîbi'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Muhammed el-Firyâbî (Dâru Tayyibe, ts.), 2/604; Ebu'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî (ö. 1014/1605) Aliyyül-Kârî, *Şerhu Nuḥbetü'l-Fiker fî Mustalahâtı Ehli'l-Eser*, thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde (Lübân-Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.), 1/617; Koçyiğit, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Rehber Yayıncılık, 1992), 211.

<sup>734</sup> Suyûtî, *Tedribü'r-Râvî*, 1/26.

gerektirmez” şeklindeki usûl kâidesi de, hadisin sıhhatini tespit konusunda sened ve metnin ayrı ayrı değerlendirilmesi gerektiğine işaret etmektedir.<sup>735</sup>

İlk dönemlerden bu yana pek çok hadis âlimi isnadın önemi ve değerine vurgu yapmışlardır. Tâbiûn’dan Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729) herkesten hadis alınamayacağına ve senedin önemine dair şu ifadeleri kullanmıştır; “Eskiden isnad sorulmazdı ancak fitne vâkî olunca “râvîlerinizin isimlerini bize söyleyin” demeye başladılar. Bu şekilde sünnet ehli olanlara bakılır eğer sünnet ehli ise onların hadisleri alınır, bid’at ehli olanlara bakılır eğer bid’at ehli ise onların hadisleri alınmazdı.<sup>736</sup> Bu ifadeler isnad tenkidinin başlangıcı olması bakımından önemli bir kriterdir.<sup>737</sup> İbn Sîrîn isnadın değeri ile ilgili “فَانظُرْ عَمَّنْ” “Şüphesiz bu ilim dindir, dininizi kimden aldığınıza dikkat edin” uyarısında bulunmuştur. Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) yine aynı doğrultuda “الإِسْنَادُ مِنَ الدِّينِ، لَوْلَا” “İsnad dindedir, eğer isnad olmasaydı herkes aslı olmayan dilediği sözü hadis diye söylerdi” sözleriyle isnadın önemine dikkat çekmiştir.<sup>738</sup> İsnad ilminin gelişmesi sonucu bu araştırmaların bir semeresi olarak başka bir ilim dalı olan “cerh ve ta’dîl” ilmi teşekkül etmiştir.<sup>739</sup>

Azîmâbâdî şerhinde râvîlerin tanıtımı ve hadislerin sıhhatini tespit gayesi ile cerh ve ta’dîl ilmine yer vermiştir. Azîmâbâdî’nin sened ile ilgili değerlendirmeleri râvîlerin isim, künye, neseb, lâkab gibi biyografik malumatlar ve senedin okunuşuna dair lafzî bilgilerin az olduğunu, buna karşın senedin sıhhati ile ilgili cerh ta’dîle yönelik açıklamaların daha fazla olduğunu söyleyebiliriz. Şârihin sened tenkidine dair veriler yoğunlukla hadisin sıhhati ile alakalı konulardadır. İhtiyaç hâsıl olmadıkça senedde yer alan râvî tanıtımını yapmamıştır. Bazı hadislerin senedleri hakkında hiçbir açıklama yapılmadan, metin şerhine başlandığı görülmektedir.<sup>740</sup>

Azîmâbâdî’nin sened değerlendirmesi incelendiğinde, onun *Sünen*’de yer alan ve Ebû Dâvud’un hakkında hüküm verdiği hadis senedlerini değerlendirmeye tâbi tuttuğunu, cerh ve

<sup>735</sup> “عَدَمَ التَّلَازُمِ بَيْنَ صِحَّةِ الإِسْنَادِ وَالْمَثْنِ” Bkz. Ebu’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed (ö. 902/1497) es-Sehâvî, *Fethü’l-Muğîs bi Şerhi Elfiyyeti’l-Hadîs*, thk. Ali Hüseyin Ali (Mısır/ Mektebetü’s-Sünne, 2003.), 1/119.

<sup>736</sup> es-Sehâvî, *Fethü’l-Muğîs*, 2/62; Suyûtî, *Tedribü’r-Râvî*, 1/353; Bekir Kuzudişli, *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metodları* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 15-26.

<sup>737</sup> “İsnadın menşei ve hadiste kullanımının tarihi üzerine tartışmalar” için ayrıca bkz. Selahattin Polat, *Hadis Araştırmaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 13-51.

<sup>738</sup> Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdurrahmân b. Hallâd el-Fârisî (ö. 360/971) Râmehurmûzî, *el-Muhaddisü’l-Fâsıl Beyne’r-Râvî ve’l-Vâî*, thk. Muhammed Haccâc el-Hatîb (Beyrut: Dâru’l-Fıkr, 1404), 208; İbnü’s-Salâh, *Ulûmü’l-Hadîs*, 256.

<sup>739</sup> Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dımaşkî (ö. 1331/1914) Kâsımî, *Kavâidü’t-Tahdîs min Funûni Mustalahi’l-Hadîs* (Beyrut, Lübnan: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 187.

<sup>740</sup> Râvî tanıtımı ve sened tahlili yapılmayan hadis şerhleri için bkz. Azîmâbâdî, *‘Avnü’l-Ma’bûd*, 1/278; 315; 376; 2/175; 271; 3/321; 4/175; 283; 5/166; 6/184; 8/68; 10/87; 11/327.

ta'dil eserlerinden istifade ettiğini ancak hüküm verilmesi gereken noktalarda kendi kanaatini belirtmeyi tercih etmediğini görmekteyiz. Genellikle ricâl ile ilgili eserlerden aktarımlar yaparak, nakilde bulunduğu âlimlerin değerlendirmelerini zikrettiğini ve kendini şerhin dışında tuttuğunu söyleyebiliriz. Azîmâbâdî bu konuda kendisinden önceki âlimlerden fazlasıyla istifade etmiştir.<sup>741</sup>

'Avnü'l-Ma'bûd'un sened tenkid yöntemini aşağıdaki başlıklar altında incelemek mümkündür.

### 2.5.1. Râvîleri Tanıtması

Bir hadisin sıhhatinin bilinmesi öncelikle râvîlerinin tanınması ve onların cerh ve ta'dil değerlendirmesinin yapılması ile mümkündür. Bir hadis şârihinin ya da âliminin râvîlerin durumunu bilmemesi, onları tanımaması ve haklarındaki cerh ta'dil değerlendirmeleri hakkında malumat vermemesi düşünülemez. 'Avnü'l-Ma'bûd incelendiğinde Azîmâbâdî'nin râvîler hakkında iktifâ edilecek derecede bilgi sunduğu, râvîler hakkında vermiş olduğu bilgilerin ilk ciltlerde daha yoğun, şerhin ilerleyen ciltlerinde ise daha az olduğu görülmektedir. Azîmâbâdî'nin râvî bilgisi vermekteki amacı, şerhi kullanan okuyucuları hadisin senedi ve dolayısı ile senedin sıhhati hakkında bilgilendirmektir. Azîmâbâdî'nin şerhte yoğunlaştığı kısım sened olmamıştır bu sebeple hadislerin râvîleri hakkında izaha ihtiyaç olmadığına kanaat etmişse açıklama yapmayı lüzumlu görmemiştir.

Hadis hakkında doğru hüküm verilmesi için râvîlerin isimlerinin, lakaplarının, künye ve nisbelerinin doğru okunması önem arz etmektedir. Bu gaye ile hadis usulünde Mu'telif ve Muhtelif ilmi teşekkül etmiştir. Mu'telif ve Muhtelif, ricâlû'l-hadîs ilminin bir koludur ve yazılışı aynı okunuşu farklı olan râvî adları ile ilgilenmektedir. Mü'telif ve muhtelif, yazılış itibariyle aynı veya birbirine yakın (mü'telif), ancak telaffuz bakımından birbirinden farklı (muhtelif) olan isim, künye, lakap ve nisbeleri ifade etmektedir.<sup>742</sup> Bu farklılık bir harfin harekesinin yanlış okunması, harfteki noktanın değiştirilmesi, benzer bir harfle karıştırılması gibi sebeplerden kaynaklanır. Bu konudaki bir yanlışlık ise adalet ve zabt yönünden birbiri ile aynı olmayan iki râvînin birbirine karıştırılmasına ve dolayısıyla bu durum hadisin sıhhatine doğrudan tesir edecektir. Yahyâ b. Maîn, doğru olan isimle doğru olmayana ayırmadan

<sup>741</sup> Mesela, Ebû Dâvud'un "Bu ziyadenin mahfûz olmadığından endişe ediyorum" ziyadesini İbn Hacer'den yaptığı nakillerle izah etmiştir. Krş. Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *et-Telhîşü'l-Habîr* (Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1989), 1/593; Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 3/90.

<sup>742</sup> İbnü's-Salâh, 'Ulûmü'l-Hadîs, 1/344; Suyûtî, *Tedrîbü'r-Râvî*, 2/790; Kemal Sandıkçı, "Mü'telif ve Muhtelif", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 32/191; Koçyiğit, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 368-369.

rivayette bulunan kişinin kendisinden hadis rivayet edilmeye lâyık olmadığını söylemektedir.<sup>743</sup>

Azîmâbâdî'nin 'Avnü'l-Ma'bûd'da, أَبُو بَرَزَةَ الْأَسْلَمِيِّ/Ebû Berze el-Eslemî'nin<sup>744</sup>, فَايِدُ /الزُّبَيْرِ بْنِ خَرَيْتٍ/ez-Zübeyr bin Hırrî'tin<sup>745</sup>, سَمُرَةَ بْنِ جُنْدُبٍ/Semure bin Cündüb'ün<sup>746</sup>, زَبَّانُ بْنُ فَايِدٍ/Zebbân bin Fâyid'in<sup>747</sup>, ابْنُ تَعْلِيٍّ/Ibnü Ti'lî<sup>748</sup> 'nin isimlerinin doğru okunuşlarını aktarmıştır. خُلَيْدُ /الْعَصْرِيِّ/Huleyd el-'Asarî'nin isminin Taşğîr sigası ile ötreli olunması gerektiğini ve isminin İbn Abdullah Ebû Süleyman el-Basrî olduğunun belirtmiştir.<sup>749</sup>

Azîmâbâdî nisbelerin okunuşuna da aynı itina göstermiştir. أَبُو الْجَوَيْرِيَّةِ الْجَرْمِيِّ/Ebu'l-Cüveyriyye el-Cermî'nin isminin zabtını açıklamıştır.<sup>750</sup> هِشَامُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ الْأَيْزَنِيِّ/Hişâm b. Abdülmelik el-Yezenî'nin nisbesinin, Himyer'in içinde bir yer olduğuna işaret etmektedir.<sup>751</sup>

Bazı nisbelerin okunuşlarını açıkladığı gibi nisbe sebebine de yer vermiş, açıklamıştır. Örneğin, "الْمِصْبِصِيُّ/el-Missîsî" nisbesi ile zikredilen Muhammed b. Âdem b. Süleyman'ın nisbesinin okunuşuna işaret ettikten sonra, Şam'da bir şehir olan Missîsa'ya nisbet edildiğini belirtmiştir. Yine aynı hadisin diğer râvîsi Ebû Eyyûb'un nisbesinin El-İfrıkî şeklinde Endülüs'ün karşısında yer alan geniş topraklar olan İfrıkıyye'ye mensûbiyetinden dolayı olduğunu izah etmiştir.<sup>752</sup>

Azîmâbâdî'nin هِشَامُ الْمُقْرِيُّ/Halef b. Hişâm'ın el-Mukraî'nin nisbesi ile ilgili yaptığı açıklamalarda da vardır. خَلْفُ بْنُ هِشَامِ الْمُقْرِيِّ/el-Mükraî'nin nasıl okunması gerektiğini aktararak Halef b. Hişâm'a, Şam'ın bir köyü olan مُقْرَأُ Mukra' köyüne mensûbiyetinden dolayı bu nisbenin verildiğini belirtmektedir.<sup>753</sup> Ancak aynı râvînin nisbesi ile ilgili Sehârenpûrî (ö. 1927) *Bezli'l-Mechûd*'da Halef b. Hişâm'ın nisbesinin el-Mukrî olarak okunduğunu, kıraatı ile şöhret bulmasından dolayı böyle bir nisbesi olduğunu belirtmektedir. Sehârenpûrî kendi yapmış olduğu açıklamanın daha doğru olduğunu beyan etmiştir. Fîruzâbâdî ve Sem'ânî'nin konu ile ilgili açıklamalarını aktarmıştır.<sup>754</sup>

<sup>743</sup> Sandıkçı, "Mü'telif ve Muhtelif", 32/191.

<sup>744</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 2/58.

<sup>745</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 4/135.

<sup>746</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 2/382.

<sup>747</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 7/189.

<sup>748</sup> Tam ismi 'Ubeyd et-Tâî el-Filistinî. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 7/223.

<sup>749</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 2/80.

<sup>750</sup> Meşhur tâbii Hittân b. Hifâf. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 7/283.

<sup>751</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/266.

<sup>752</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/54.

<sup>753</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/63.

<sup>754</sup> Sehârenpûrî, *Bezli'l-Mechûd fi Halli Sünen-i Ebî Dâvud*, 1/177.

### 2.5.2. Mübhem Râvîyi Tespiti

Azîmâbâdî *Sünen*'in senedlerinde yer alan müphem râvîlerin tanıtımına gayret etmiştir. Senedde bazen “أَعْرَابِيٌّ/a'rabî” ya da “رَجُلٌ/racül” şeklinde kimliği belli olmayan “mechûlü'l-ayn” bir râvî zikredilebilmektedir. Bu durumda râvî meçhul bir şahıstır ve râvînin mechûliyeti, onun adalet ve zabt yönünden değerlendirilmesine manidir. Dolayısıyla sened zincirindeki o halka kopmuş sayılır. Bu durum da senedi munkatı' kılar ve hadis zayıf sayılır. Azîmâbâdî, sened tenkidinin yapılabilmesi için müphem râvînin ismini tespit gayesi ile diğer hadis kaynaklarından istifade etmiştir.

Bu minvalde örnek olarak değerlendirebileceğimiz hadislerden birisi namaz kılmaya niyet etmesine rağmen uyuyakalan kimse ile ilgili bâbda görülmektedir. Ka'nebî→Mâlik→Muhammed b. Münkedir→Saîd b. Cübeyr→Racül (عَنْ رَجُلٍ عِنْدَهُ) (عَنْ رَضِيٍّ→Hz. 'Âişe şeklinde gelen senedte “racül” olarak belirtilen mübhem râvî ile ilgili عَنْ رَجُلٍ عِنْدَهُ رَضِيٍّ ifadesi kullanılmaktadır. Bu söz, Saîd b. Cübeyr'in bu kişiyi kendisinden hadis nakletmeye uygun birisi olarak gördüğüne delalet etmektedir. Azîmâbâdî ismi senedde zikredilmeyen bu kimsenin el-Esved b. Yezid olduğunu, Nesâî'de aynı rivayetin Ebû Ca'fer er-Râzî'nin Muhammed b. Münkedir vasıtası ile olan senedinde bu râvînin isminin el-Esved b. Yezid olarak nakledildiğini belirtmiş, mübhemliği ortadan kaldırmıştır.<sup>755</sup>

Bu doğrultuda başka bir misal Muhammed b. el-Alâ'→İshak b. Mansûr→Hammâd b. Seleme→Racül→Hişâm b. 'Urve→Babası senedinde görülmektedir. “Tunçtan yapılmış kaplarda abdest alma” bâbında yer alan rivayetin senedinde “racül” olarak zikredilen meçhul râvînin isminin Şu'be olduğunu belirtmiştir.<sup>756</sup>

Benzer bir açıklama “Ezanın keyfiyeti” bâbında yer alan Nasr b. el-Muhâcir→Yezîd b. Hârun→el-Mes'ûdî→'Amr b. Mürre→İbn Ebî Leylâ→Muâz b. Cebel senedinde de vardır. Şârih senedde yer alan mübhem râvî “el-Mes'ûdî”nin kimliğini açıklamış, mechûliyeti ortadan kaldırmıştır.<sup>757</sup> el-Mes'ûdî'nin, Abdurrahman b. Abdullah b. 'Utbe b. Mes'ûd el-Kûfî el-Mes'ûdî olduğunu ve “sadûk” olarak nitelendirilen râvînin ölümünden önce ihtilat yaşadığını beyan etmiştir. *Takrîb*'ten yaptığı aktarımlarda, kendisinden Bağdat'ta hadis nakledenlerin kontrol etmesi gerektiğini, zira bu dönemin ihtilattan sonraki dönem olduğuna

<sup>755</sup> Nesâî'de sened, Ca'fer er-Râzî→Muhammed b. Münkedir →Saîd b. Cübeyr→el-Esved b. Yezîd→'Âişe şeklindedir. Nesâî, "Kıyâmu'l-Leyl", 61; Ebû Dâvud, "Salâtü't-Tatavvu'", 20; Azîmâbâdî, '*Avnü'l-Ma'bûd*', 4/159.

<sup>756</sup> Azîmâbâdî, '*Avnü'l-Ma'bûd*', 1/129.

<sup>757</sup> Ebû Dâvud, "Salât", 28.



dikkat çekerek, bazılarına göre altmış altı bazılarına göre altmış beş senesinde vefat ettiğini ve yedinci tabakadan olduğunu bildirmiştir.<sup>758</sup>

Korku Namazı ile ilgili bir rivayetin senedi, “Ka’nebî→Mâlik→Yezid b. Rûmân→Sâlih b. Havvât→Zâtü’r-Rikâ’ harbinde Rasûlullah (s.a.v.) ile korku namazı kılan bir zât” şeklindedir.<sup>759</sup> Bu hadisin ilk kaynağı olan meçhul râvînin isminin Sehl b. Ebî Hasme olduğunu belirtmektedir.<sup>760</sup> Râcih görüşe göre bu kişi Nevevî’nin de belirttiği gibi o Salih b. Havvât’ın bâbası olan Havvât b. Cübeyr’dır ve Müslim’de yer alan rivayet de bunu te’yîd etmektedir.<sup>761</sup> İbn Mende Ebû Üveys→Mâlik’in hocası Yezîd→Salih b. Havvât→Bâbası tariki ile nakletmiştir. Azîmâbadî, bu meseleyi şu şekilde izah etmiştir;

“Muhtemelen Salih hadisi hem bâbasından hem de Sehl’den duymuştur ve bazen bâbasının ismi ile bazen de Sehl b. Ebî Hasme’nin ismiyle nakilde bulunmuştur. Zâtü’r-Rikâ’ günü ifadesi ile mübhemliğin Salih’in Sehl’den olan rivayetinde değil de bâbasından kaynaklandığını göstermektedir. Çünkü o Zâtü’r-Rikâ’da Rasûlullah’la namaz kılmıştır. Sehl bu gazve olduğunda yaşı küçük olduğu için gazveye katılmamış ve namaz da kılmamıştır. Ancak bu sorun değildir hadis sahabe mürseli olabilir. Bu durum Havvât ile namaz kılması ihtimalini daha kuvvetli kılar.”

Görüldüğü gibi Azîmâbadî hadisteki meçhul râvînin kimliği ile ilgili olan ihtimalleri ortaya koymuş ve tahlil etmiştir.

### 2.5.3. Cerh-Ta’dîl Bilgisine Yer Vermesi

Cerh, kelimesi sözlükte maddî veya mânevî olarak “yaralamak” demektir.<sup>762</sup> Hadis istilâhında ise hâfızası kuvvetli ve dikkatli bir âlimin, fîsk ve yalancılık gibi kendisinde bulunan veya güvenilir râvîlerin rivayetine muhalefet etmek gibi rivayetinde yer alan bir kusurundan dolayı hem kendisinin hem de rivayetinin reddedilmesidir. Ta’dîl sözlükte “ılımlılık, dürüstlük; gönülde doğru olduğuna dair kanaat beliren şey” anlamına gelen adl veya adâlet kelimesinden türemiş bir masdar olup “düzeltmek, doğru hüküm vermek, tezkiye etmek” demektir.<sup>763</sup> Hadis terimi olarak ise bir râvînin adalet ve zabt niteliklerini taşıdığını, sika/güvenilir biri olduğunu belirtmek, buna hükmetmektir.<sup>764</sup>

<sup>758</sup> İbn Hacer, *Takrîbü’t-Tehzîb*, 1/344; Azîmâbadî, *‘Avnü’l-Ma’bûd*, 2/159.

<sup>759</sup> Ebû Dâvud, "Salâtü's-Sefer", 14.

<sup>760</sup> Azîmâbadî, *‘Avnü’l-Ma’bûd*, 4/90-91.

<sup>761</sup> Müslim b. Haccâc Ebu’l-Hasan el-Kuşeyrî en-Nisâbüri (261/285), *el-Müsnedüs’s-Sahîhu’l-Muhtasar*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.), "Musâfirîn", 310; Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref (676/1277), *Tehzîbü’l-Esmâ ve’l-Lügât*, (Beyrût-Lübân/ Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 1/237; İbn Hacer Ebu’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Tehzîbü’t-Tehzîb* (Hindistan/ Matbaatü’l-Dâiratü’l-Maârifî’n-Nizâmiyye, ts.), 4/248.

<sup>762</sup> İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, 2/422; Koçyiğit, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 71.

<sup>763</sup> Emin Aşıkutlu, "Cerh ve Ta’dîl", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994).

<sup>764</sup> Abdullah Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 299.

Cerh ve ta'dîl ilmi "Belirli lafızlarla, hadis râvîlerinin cerh ve ta'dîl durumlarının ve bu lafızların derecelerinin araştırıldığı ilim dalı" şeklinde tarif edilmektedir. Hadislerin sahih ve sakîm olanını ayırt etme aşaması olarak da tanımlanan cerh ta'dîl ilmi hadis ilminin esasıdır.<sup>765</sup> Hadisler, nakledilen birer haber olduğuna göre, onları nakledenlerin güvenilir olduğunu bilmek gerekmektedir. Hadis eserlerinin hemen hemen tamamında mutlaka râvîlerin cerh ve ta'dîl durumlarına işaret edilmiştir.<sup>766</sup>

Azîmâbâdî, rical hakkında bilgi verirken genellikle Münzirî'nin değerlendirmelerini aktarmaktadır. Şerhte bununla ilgili oldukça çok sayıda örnek gürülmektedir. Bunlardan bazıları şöyledir; Kuteybe→Cerîr→Ebû Cebân→Mağrâ' el-Abdî →Adiyy b. Sâbit→Saîd b.Cübeyr→İbn Abbas senesinde yer alan Ebû Cebân ile ilgili Münzirî'nin Ebû Cebân hakkında Yahyâ b. Ebî Hayye el-Kelbî'nin, "zayıf" dediğini bildirmiştir.<sup>767</sup> Hişâm b. 'Ammâr→Sadaka b. Hâlid→Osman b. Ebi'l-Âtike el-Ezdî→'Umeyr b. Hânî el-'Ansî→Ebû Hureyre senedi ile rivayet edilen "Mescide kim ne niyetle gelirse onun nasibi de niyetindekidir" hadisinin râvîsi, Osman b. Ebi'l-Âtike ed-Ezdî hakkında Münzirî'nin "Bir kişi dışında herkes onu zayıf kabul eder" değerlendirmesine yer vermiş, aynı râvî ile ilgili İbn Hacer'in "zayıf" hükmü verdiğini belirtmiştir.<sup>768</sup> Namaz kılınan elbisenin sayısı ile ilgili hadislere yer verilen bâbda zikredilen Müsedded→Mülâzim b. 'Amr el-Hanefî→Abdullah b. Bedr→Kays b. Talk→Babası senesinde yer alan râvî Kays b. Talk hakkında Münzirî'nin "lâ yuhteccü bih" değerlendirmesi yaptığını nakletmiştir.<sup>769</sup>

Azîmâbâdî, ricâl değerlendirmesi konusunda sadece Münzirî'nin açıklamaları ile iktifa etmemiş başka kaynaklardan da aktarımlarda bulunarak râvî hakkında mümkün olduğu kadar fazla değerlendirmeye yer vermiştir. Muhammed b. Avf→el-Mukri'→Saîd b. Ebî Eyyûb→Ebû Merhûm→Sehl b. Muâz b. Enes→Babası senesinde yer alan Sehl b. Muâz ile ilgili<sup>770</sup> Münzirî'den naklederek künyesi Ebû Enes el-Cühenî el-Mısırî olan Sehl b. Muâz hakkında Yahya b. Maîn'in "zayıf" dediğini ve diğer âlimler tarafından da eleştirildiğini nakletmektedir. Yine aynı senedde yer alan râvîlerden Ebû Merhûm Abdurrahman b. Meymûn Mevlâ Benî Leys Mısırî hakkında Yahya b. Maîn'in "zayıf" değerlendirmesi yaptığını ve Ebû Hâtîm er-Râzî'nin "lâ yuhteccü bih" dediğini nakletmektedir.<sup>771</sup> Aynı

<sup>765</sup> İbnü's-Salâh, *'Ulümü'l-Hadîs*, 1/387.

<sup>766</sup> Mehmet Eren, *Hadis İlmünde Rical Bilgisi ve Kaynakları* (İstanbul: İsam Yayınları, 2012), 510.

<sup>767</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 2/208.

<sup>768</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 7/124; Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 2/112.

<sup>769</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 2/272.

<sup>770</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 3/360.

<sup>771</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 6/308.

bâbdaki başka bir rivayette ise Muhammed b. Alâ'→Zeyd b. Hübâb→Hüseyin b. Vâkîd→Abdullah b. Büreyde senedinde yer alan Hüseyin b. Vâkîd'in Merv kadısı Ali'nin bâbası Ebû Ali olduğunu ve "sika" kabul edildiğini bildirmektedir. Müslim'in *Sahîh*'inde kendisi ile ihticâc ettiği bilgisine de yer vermiştir. Azîmâbâdî, bu nakillerinin ardından kendisi ilave bir açıklamada bulunmamış, sözkonusu görüşlerden hangisini tercih ettiğini belirtmemiş, sadece ihtilaflı görüşleri nakletmiştir.

Tilâvet secdesinden bahseden bâb'da Muhammed b. Osman b. Ebî Safvan es-Sakafî→Yahyâ b. Kesîr→Selm b. Ca'fer→el-Hakem b. Ebân→İkrime senedi hakkında Tirmizî'nin "hadis hasen garîbdir ve bu vechi dışında başka türlü bu hadisi bilmiyorum" dediğini naklederek senedde yer alan Selm b. Ca'fer hakkında Yahyâ b. Kesîr el-Anberî'nin "sika" ve el-Mûsulî'nin "metrûkü'l-hadîs ve lâ yühteccü bih" dediğini nakletmektedir.<sup>772</sup>

Abdestin sıfatı bâbında Muhammed b. İsa ve Müsedded→Abdülvâris→Leys→Talha b. Musarrif→Babası→Dedesı senedinde yer alan râvîler ile ilgili Azîmâbâdî'nin değerlendirmeleri şöyledir; Leys, İbn (ya da Ebî) Süleym el-Kureşî el-Kûfî'dir. Kendisi İkrime ve başkalarından rivayette bulunmuş, ondan ise Şu'be, Ma'mer ve es-Sevrî hadis nakletmiştir. Ahmed b. Hanbel Leys için "muzdaribü'l-hadîs" derken, el-Fudayl b. İyâz, "Kûfe halkının ibadetle en çok bilineni" olarak tanımlamaktadır. İbn Hibbân Leys'in senedleri karıştırdığını ve mürsel hadisleri merfu' rivayet ettiğini, sika râvîlere ait olmayan rivayetleri sanki kendilerinden işitmiş gibi rivayet ettiğini belirtmektedir. Bunun yanı sıra Yahyâ el-Kattân, İbn Mehdî, İbn Maîn ve Ahmed b. Hanbel'in ondan hadis almadıklarını ve terk ettiklerini belirtmektedir.<sup>773</sup> Nevevî, Leys'in zayıf olduğu konusunda rical âlimlerinin ve hadisçilerin ittifak ettiklerini bildirmiştir.<sup>774</sup> Senedde ismi geçen diğer râvî olan Talha'nın babasının Musarrif b. 'Amr b. Ka'b olduğunu nakleden şârih, onun hakkında İbn Kattân'ın "Talha'nın bâbasıdır ve meçhûldür" dediğini nakletmektedir.<sup>775</sup>

Misallerde de görüldüğü gibi Azîmâbâdî, senedde yer alan râvîler ile ilgili ihtiyaç gördüğü yerlerde ayrıntılı cerh ta'dil bilgisine yer vermiştir. Şârihin bu süreçte genellikle İbn Hacer'in *Tehzîbü't-Tehzîb* eserinden istifade ettiği görülmektedir.

<sup>772</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/127; Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 4/53.

<sup>773</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 8/465-468; Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/161-162.

<sup>774</sup> Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lüğât*, 2/75.

<sup>775</sup> Musarrif b. 'Amr ile ilgili Yahya b. Kattân *بِحَالِ مُصَرِّفِ بْنِ عَمْرِو وَالِدِ طَلْحَةَ* ifadesi ile onun durumu hakkında bilgisi olmadığını belirtmiştir. Bkz. İbn Hacer, *et-Telhîşü'l-Habîr*, 1/261.

#### 2.5.4. Senedlerin Sıhhatine Dair Değerlendirmeleri

Azîmâbâdî *Sünen*'de yer alan hadislerin senedlerinin sıhhat durumu hakkında Münzirî'nin yapmış olduğu değerlendirmelerin yanında hadisin senedindeki inkıta' gibi durumlarda derinlemesine izahlar yapmış, Hattâbî, Nevevî, İbn Hacer ve İbn Abdilberr gibi isimlerin hadis hakkında yapmış olduğu açıklamalara yer vermiştir. Hadis "sahih", "hasen sahih" olarak değerlendirilmişse bu konuda kendisi yorum yapmadan sadece hükmü vermekle iktifâ etmiştir. Bunun bir örneğini namazda selam verdikten sonra ne söyleneceğine dair bâbda görmekteyiz. Muhammed b. Kesîr→Süfyân→'Amr b. Mürre→Abdullah b. el-Hâris→Tuleyk b. Kays→İbn Abbâs'dan, Rasûlullah (s.a.v.) şu sözlerle dua ettiği nakledilmiştir; "Ey Rabbim! Sana ibadet ve kullukta yardım et, benim aleyhime (olan şeytana) yardım etme. Düşmanlarıma değil bana yardım et...."<sup>776</sup> Azîmâbâdî, bu hadisi Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce'nin tahrir ettiğini ve Tirmizî'nin "hasen sahih" dediğini belirtmiş ve ilave bir açıklamaya ihtiyaç duymamıştır.<sup>777</sup>

Bazı hadislerde kendi kanaatini ortaya koymak yerine cerh ta'dîl âlimlerinin konu hakkında yaptıkları değerlendirmeleri nakletmektedir. Onların hükümlerine itiraz etmemiş olması ve yorumlamadan nakilde bulunması bu görüşlerin aynı zamanda kendi görüşü olduğuna işaret etmektedir. Nebiz (şıra) ile abdest almak bâbında tasnif edilen İbn Mes'ud hadisinde Azîmâbâdî'nin uygulaması bu şekildedir. Hennâd ve Süleyman b. Dâvud el-Atekî→Şerîk→Ebû Fezâre→Ebû Zeyd→Abdullah b. Mes'ûd'dan rivayet edilen hadiste Rasûlullah (s.a.v.) cinlere gittiği gece İbn Mes'ûd'a "Mataranda ne var?" diye sormuş o da "Nebiz var" deyince Peyramber Efendimiz "Hurma hoş ve temiz, suyu temizleyicidir" buyurmuştur.<sup>778</sup> Bu hadis hakkında Tirmizî, Hadis ehline göre Ebû Zeyd'in tanınmayan "mechûl" birisi olduğunu ve bu hadis haricinde başka bir rivayetinin bilinmediğini söylemiştir.<sup>779</sup> Zeylâî, İbn Hibbân'ın *ed-Duafâ*'da "Ebû Zeyd, İbn Mes'ûd'dan hadis rivayet etmiştir, ancak onun kimliği, bâbası ya da oğlu bilinmiyor. Bu künyenin kime ait olduğu da bilinmiyor. Bu zât tek bir rivayette bulunmuştur o da Kitap, Sünnet ve kıyasa muhaliftir bu rivayetinden dolayı ondan sakınılması gereklidir." dediğini nakletmiştir.<sup>780</sup> İbn Ebî Hâtim, Ebû Zür'a'dan Ebû Fezâre'nin nebiz hadisinin sahih olmadığını, Ebû Zeyd'in "mechûl" kabul

<sup>776</sup> Ebû Dâvud, "Vitr", 25; Tirmizî, "Deavât", 102; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî (273/887) İbn Mâce, *Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, ts.), "Dua", 2.

<sup>777</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 4/297; *Hasen Sahih* ile ilgili diğer örnekler için bkz. Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 1/95; 268; 2/262; 3/75; 380; 4/78; 5/41; 6/325; 7/93; 9/130; 10/279; 12/256.

<sup>778</sup> Ebû Dâvud, "Tahâre", 42.

<sup>779</sup> Tirmizî, "Tahâre", 65.

<sup>780</sup> Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (ö. 354/965) İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ed-Duafâi ve'l-Mecrûhîn*, thk. Mahmud İbrahim Zâyid (Halep/ Dâru'l-Va'y, 1396), 3/158.

edildiğini duyduğunu belirtmiştir.<sup>781</sup> İbn Adî Buhârî'nin, "Nebizle abdest hadisinde İbn Mes'ûd rivayetinin râvîsi Ebû Zeyd mechûldür, Abdullah'la görüşüp görüşmediği bilinmez, bu hadis Kur'ân'a muhaliftir ve sahih değildir" dediğini nakletmiştir.<sup>782</sup> İbn Adî ve İbn Abdilberr, hadisteki râvî Ebû Zeyd'in, Mevlâ 'Amr b. Harîs olduğunu ve "mechûlü'l-hâl" olduğunu söylerken İbn Abdilberr, nebiz ile ilgili bu Ebû Ferâze hadisinden başka rivayetinin olmadığını ve bu hadisin "münker" olduğunu söylemiştir.<sup>783</sup> Nebiz hadisi ile ilgili Buhârî ve Tirmizî'nin, İbn Adî'nin, İbn Hibbân'ın, İbn Ebî Hâtim ve İbn Abdilberr'in değerlendirmelerine yer vererek, hadisin sahih olmadığını ve sebeplerini beyan etmiştir.<sup>784</sup>

Azîmâbâdî bazen de hadisin sıhhati hakkındaki farklı görüşleri nakletmiştir. Ancak kendi kanaatinin hangi yönde olduğuna dair açıklamada bulunmamıştır. Bu durum okuyucunun hadisin sıhhati hakkında kendisinin hangi görüşte olduğunu tespit etmesini zorlaştırmaktadır. Bu konuda şu hadisi örnek verebiliriz; Sabah namazının sünnetinden sonra biraz uyumak konusunda tahric edilen rivayet Müsedded, Ebû Kâmil ve 'Ubeydullah Ömer b. Meysere→Abdulvâhid→'A'meş→Ebû Sâlih→Ebû Hureyre senedi ile nakledilmiştir. Azîmâbâdî hadisin senedi ile ilgili değerlendirmelere Münzirî'den nakille yer vermiştir. Tirmizî, hadisin bu tarik ile "Hasen Sahîh Garîb" olduğunu belirttiğini nakletmiştir. Ebû Salih'in bu hadisi Ebû Hureyre'den işitmediğinin söylendiğini ve bu sebeple "munkatı" kabul edildiğini de belirtmiştir.<sup>785</sup> Nevevî ise *Şerhu Müslim*'de Sahihayn'ın şartlarına göre "sahîh" olduğunu, *Riyâzü's-Sâlihîn*'de ise isnadın "sahîh" olduğunu söylemiştir.<sup>786</sup> İsnad hakkında, Zekeriyâ el-Ensârî'nin de *Fethu'l-'Allâm*'da Buhârî ve Müslim'in şartlarına uygun olduğunu söylediğini nakletmiştir.<sup>787</sup> Azîmâbâdî bu açıklamalarla şerhi tamamlamış, kendisi ilave beyanda bulunmamıştır.

<sup>781</sup> Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî (ö. 327/938) İbn Ebû Hâtim, *el-'İlel*, thk. Saîd b. Abdullah el-Hamid, Hâlid b. Abdurrahman (Mutâbiu'l-Humeydî, 2006), 1/419.

<sup>782</sup> Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî (ö. 365/976) İbn Adî, *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl*, thk. Adil Ahmed Abdü'l-Mevcûd, Ali Muhammed Muavvid (Beyrut, Lübnan: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 9/190-191.

<sup>783</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 12/103.

<sup>784</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 1/113-114.

<sup>785</sup> Tirmizî, "Mevâkîf", 194.

<sup>786</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, 6/19; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî (ö. 676/1277) Nevevî, *Riyâzü's-Sâlihîn*, thk. Yâsin el-Fahl (Dmeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2007), 1/320.

<sup>787</sup> Zekeriyâ el-Ensârî, tam ismi Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî (ö. 926/1520) olan şâfii fakihidir. *Fethu'l-'allâm bi-şerhi'l-'Îlâm Ahkâm* ulemânın hadisleri fıkîh konularına göre derlediği eseridir. Eserleri mezhep görüşlerinin âyet ve hadislerle temellendirilmesi, ta'lîl edilmesi, muhakkik ulemânın istidlâllerinin ve kendi görüşlerinin kaydedilmesi, önceki ulemânın hatalı bulduğu nakil ve görüşlerinin eleştirilmesi, hadisleri tahric ederek kaynaklarının ve bu konuda değerlendirmelerinin belirtilmesi bakımından önem taşır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Özel, Cengiz Kallek, "Zekeriyâ el-Ensârî", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/212-215; Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 4/112.

“Hayve b. Şüreyh→Bakıyye→Bahîr (İbnü’s-Sa’d)→Hâlid→Sahâbeden biri” senedi ile rivayet edilen hadiste geçen “sahâbeden biri” şeklinde zikredilen meçhûl râvîden dolayı Beyhakî bu hadisin “mürsel” olduğunu ifade etmiştir.<sup>788</sup> İbn Kattân da hadisin “mürsel” olduğunu belirtirken İbn Hacer “fîhi bahsün” demiştir. Esrem<sup>789</sup>, hadis hakkında Ahmed b. Hanbel’e “Bu isnad ceyyid midir?” diye sorduğunda “Evet” yanıtını almıştır. Devamında “Eğer burada kastedilen kişi (racül) tâbiînden olsaydı ve râvî “bana tâbiînden bir adam rivayet etti” deseydi de sahih olur muydu?” diye sorduğunda Ahmed b. Hanbel yine “Evet” cevabını vererek hadisin bu şekilde rivayet edilmesinin sıhhatine manî teşkil etmediğini beyan etmiştir.<sup>790</sup> Şârih burada da kendi görüşünü ifade etmemiş sadece nakilde bulunmuştur.

### 2.5.5. İsnaddaki Ziyadeleri Açıklaması

Hadis rivayet sistemi, Rasûlullah’tan (s.a.v.) işitilen bir sözün hiçbir ilave ya da çıkarma yapılmadan sahibine isnad edilmesi ve olduğu gibi aktarılması prensibine dayanmaktadır. Râvîlerin güvenilirliği, bu temel prensibi ne ölçüde gerçekleştirdiği ile belirlenirken, hadisin sıhhati de râvîlerinin güvenilirliği ile bağlantılıdır. Hadis âlimleri bu sebeple hadisin sened ve metnine yapılan ilave ya da noksanları tespit ederek, hadis lafzında meydana gelen değişikliklerin önüne geçmeye gayret göstermişlerdir. Ziyâde ve ziyâdât hadis istilâhında senede râvî eklenmesi, kitaba hadis eklenmesi, tahkik edilen metnin asıl nüshalarından birinde yer aldığı halde diğerinde bulunmayan ilave lafızların belirtilmesi gibi durumlarda kullanılan bir terimdir.<sup>791</sup>

Azîmâbâdî, *Sünen*’de yer verilen bir hadisteki ziyade, düşme/noksan veya râvîlerden birinden kaynaklanan bir problemi çözmek üzere hem *Sünen* nüshalarını ayrıntılı bir şekilde incelemiş hem de hadisi diğer hadis kaynaklarından araştırmıştır. Bu şekilde bir metot uygulayarak ele aldığı hadis hakkında en doğru rivayetin hangisi olduğunu tespit etmiş hem de kendisinin de ifade ettiği gibi en sahih *Sünen* nüshasını ortaya koymuştur. Ebû Dâvud Mekkelilere yazdığı mektupta medodu hakkında bilgi verirken “Bâbda hadisi iki ya da üç vecihten tekrar ettiğimde bu, ilgili hadisin içerdiği ziyade bir sözden dolayıdır. Bazen diğer

<sup>788</sup> عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِ النَّبِيِّ gibi ifadelerin mürsel olması ihakkında ayrıca bkz. Beyhakî Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali (458/1066), *Ma’rifü’s-Sünen ve’l-Âsâr*, thk. Abdulmu’tî Emin Kal’acî (Beyrut: Dâru Kuteybe, 1991), 1/162.

<sup>789</sup> Tam İsmi; Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hânî el-Esrem et-Tât (ö. 261/874-75) olan Esrem hadis ve fıkıh âlimidir. Ahmed b. Hanbel’in talebelerindendir, ondan hadis, ilelül-hadîs ve fıkha dair pek çok meseleyi rivayet etmiştir. Ali Osman Koçkuzu, “Esrem”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 11/436.

<sup>790</sup> Azîmâbâdî, *‘Avnü’l-Ma’bûd*, 1/218.

<sup>791</sup> Ahmet Ürkmez, “Ebû Dâvud Süneni’nde Ziyade ve Noksan”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Mart 2015), 1-25.

hadislerde olmayan ek bir kelime, sonradan yazılan hadiste bulunabilir.” ifadesi ile eserinde ziyadelerin yer aldığına işaret etmektedir.<sup>792</sup> Biz çalışmamızın bu kısmında *Sünen* rivayetlerinin senedlerinde yer alan ziyadeler ile ilgili Azîmâbâdî'nin tespit ettiği örneklerle yer vereceğiz.

Azîmâbâdî hem diğer hadis kaynakları hem de incelemesini yaptığı nüshaları birbiri ile karşılaştırarak senedde yer alan ilave ve eksilmelerin izini sürmüştür. Ebû Hureyre'den rivayet edilen şu hadiste bunun güzel bir örneğini görmekteyiz; “Rasûlullah (s.a.v.) helâya gitmek istediği zaman ona tevr yahut rekve<sup>793</sup> denilen kaplardan biriyle su götürürdüm. Rasûlullah onunla taharetlenir ve elini toprağa silerdi. Sonra başka bir kapla su götürürdüm onunla da abdest alırdı.” Bu hadis İbrahim b. Hâlid→Esved b. Âmir → Şerîk ve Muhammed b. Abdullah (el-Muharrimî)→Vekî'→Şerîk→İbrahim b. Cerîr→Muğîre→Ebû Zür'a→Ebû Hureyre senediyle nakledilmiştir.<sup>794</sup> Azîmâbâdî bu hadisin râvîlerinden Cerîr ve Ebû Zür'a arasında yer alan Muğîre'nin pek çok nüshada yer aldığını ancak araştırmaları neticesinde onun kim olduğunu tespit edemediğini ve muhtemelen hata ile yazıldığını söylemiştir.<sup>795</sup> Azîmâbâdî bu karara şu üç sebeple ulaştığını belirtmektedir; Mizzî, *Tuhfetü'l-Eşrâf* ta Ebû Hureyre müsnedinde bu hadisin senedinde Muğîre'nin ismini zikretmemiştir. Hadisi Ebû Zür'a b. 'Amr b. Hazm b. Abdullah el-Bacelî→Ebû Hureyre senedi ile zikretmiştir.<sup>796</sup> Hadisi Zeylâî “Helâdan çıktıktan sonra istincâ” kısmında nakletmiş ve Muğîre'nin ismini zikretmemiştir. Hadisi, Ebû Dâvud'un Şerîk→İbrahim b. Cerîr→Ebû Zür'a→Ebû Hureyre kanalıyla rivayet ettiğini belirtmiştir.<sup>797</sup> İkinci sebep Taberânî, “Bu hadisi Ebû Zür'a'dan İbrahim b. Cerîr hariç rivayet eden olmamıştır. Şerîk tek kalmıştır.” demiştir.<sup>798</sup> Bu ifade hadisi Muğîre'nin Ebû Zür'a'dan rivayet etmediğinin bir delilidir. Üçüncü sebep; Hüseyin b. Muhsin el-Ensârî'nin ulaştığı el yazması *Sünen* nüshasında Ebû Zür'a ile İbn Cerîr arasında Muğîre zikredilmemiştir, İbn Mâce'de de aynı senedle nakledildiğini

<sup>792</sup> Ebû Dâvud, *Risâle ilâ Ehli Mekke*, 31-33.

<sup>793</sup> Tevr, Bakır ya da taştan oyulmuş, su içmeye ve abdest almaya yarayan küçük kap, tevre de yine aynı maksatla kullanılan deriden yapılmış küçük kap demektir.

<sup>794</sup> Bu nüshada hadis Müğîre zikredilmeden şöyle nakledilmiştir; İbrahim b. Hâlid→Esved b. Âmir → Şerîk ve Muhammed b. Abdullah (el-Muharrimî)→Vekî'→Şerîk→İbrahim b. Cerîr→Ebû Zür'a→Ebû Hureyre, Ebû Dâvud, "Tahâre", 24-25.

<sup>795</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 1/66-67.

<sup>796</sup> Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrahmân (742/1341) Mizzî, *Tuhfetü'l-Eşrâf bi Ma'rifeti'l-Etrâf*, thk. Abdüssamed Şerefüddîn (el-Mektebetü'l-İslâmî ed-Dâru'l-Kayyime, 1983), 10/437.

<sup>797</sup> Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed(ö. 762/1360) Zeylâî, *Naşbü'r-Râyeli'l-Ehâdîsi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Avvâme (Beyrut, Lübnan: Müessesetü'r-Reyyân, 1418), 1/213.

<sup>798</sup> Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb(ö. 360/971) Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsât*, thk. Tarık b. Avdullah b. Muhammed, Abdülmuhsin b. İbrahim el-Huseynî (Kahire/ Dâru'l-Harameyn, ts.), 1/191.

belirtmiştir.<sup>799</sup> Azîmâbâdî bütün bu izahların hadiste yer alan Muğîre lafzının ziyade olduğuna delalet ettiğini ve hadisi yazan nâsîhlerin hatası olduğu sonucuna varmıştır. Bu görüşünü destekleyen dördüncü bir delil olarak da Mekke’de temin edip incelediği Ebû Dâvud’un ricaline dair olan *Ricâlü Süneni Ebî Dâvud* eserini göstermektedir. Müellif Veliyyüddîn el-İrâkî’nin bu eserini incelediğinde Muğîre’nin zikredilmediğini tespit etmiştir. Bu da Muğîre’nin senedde ziyade olduğu görüşünü kuvvetlendirmektedir.

Konu ile ilgili verilebilecek bir başka örnek “Kişi abdeste sıkışırken namaz kılar mı?” babında yer alan hadisin râvîsi Abdullah b. Muhammed b. Ebî Bekir ile ilgilidir. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, Müsedded ve Muhammed b. İsa’nın rivayet ettikleri hadisin senedi Yahya b. Saîd→Ebû Harze→Abdullah b. Muhammed →Kâsım b. Muhammed şeklindedir. Hadisin râvîlerinden Muhammed b. İsa senedde Abdullah b. Muhammed b. Ebî Bekir olarak zikretmiştir.<sup>800</sup> Râvîlerden Abdullah b. Muhammed b. Ebî Bekir’in ismini râvîlerden Muhammed b. İsa tam olarak zikretmiş olmasına rağmen diğer kanaldan olan rivayette ihtisar yapılarak Abdullah b. Muhammed şeklinde nakletmiştir. Azîmâbâdî burada yer alan İbn Ebî Bekir ifadesinin ziyade olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>801</sup>

Azîmâbâdî’nin senedde tespit ettiği ziyadeye dair bir örneği şu hadiste de görmekteyiz; Rasûlullah (s.a.v.); “Allah azze ve celle şöyle buyurdu; Ben ümmetine beş vakit namazı farz kıldım ve onları tam vakitlerinde kılarak geleni, cennete koyacağıma katımda ahd ettim. Ama kim o namazlara devam etmezse benim katımda onun için herhangi bir ahd yoktur.” buyurmuştur. Bu kutsî hadis, Hayve b. Şureyh el-Mısırî, Bakıyye→Dubâra b. Abdullah b. Ebî Suleyk el-Elhânî,→İbn Nâfi’ ve İbn Şihâb ez-Zührî→Saîd b. Müseyyeb→Ebû Katâde b. Rabî’ senedi ile rivayet edilmiştir.<sup>802</sup> Azîmâbâdî, hadisin senedinde yer alan أَخْبَرَنِي ابْنُ نَافِعٍ ifadesini şerhi esnasında burada zikri geçen râvî İbn Nâfi’in, Düveyd b. Nâfi’ olduğunu ve sika olarak bilindiğini zikretmiştir. Ancak hadisteki أَخْبَرَنِي ابْنُ نَافِعٍ ifadesinin sadece bazı nüshalarda yer alan bir ziyade olduğunu belirterek bu hadiste de hatâen yer verildiğini belirtmiş, hadisin sıhhati hakkında bir değerlendirme yapmamıştır.<sup>803</sup>

Örneklerde de görüldüğü gibi Azîmâbâdî, hem daha önce yazılmış şerhlere müracaat ederek, hem de kendisi taramalar yaparak hadislerin senedlerinde yer alan ziyadeleri tespit etmeye gayret göstermiştir. Bu haliyle ‘Avnü’l-Ma’bûd’un sadece önceki eserlerde yer alan malumatı aktarmadığı görülmektedir.

<sup>799</sup> İbn Mâce, "Tahâre", 29.

<sup>800</sup> Ebû Dâvud, "Tahâre", 43.

<sup>801</sup> Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 1/118.

<sup>802</sup> Ebû Dâvud, "Salât", 9.

<sup>803</sup> Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 2/80.



### 2.5.6. Sünen'in Nüsha Farklılıklarına Değini

Azîmâbâdî'nin şerhinde on bir nüshayı bir araya getirerek kendi oluşturduğu *Sünen* nüshasını esas aldığını daha önce belirtmiştik. Şârihin incelediği bu nüshalardan on tanesi Lü'lûî nüshası bir tanesi ise İbn Dâse nüsnasıdır. Şerh esnasında Lü'lûî nüshasını daha çok kullansa da, diğer nüshalarda yer alan tüm rivayetleri şerh etmiştir. Azîmâbâdî'nin *Sünen* nüshaları üzerinde bu şekilde uzun süre çalışmış olmasının bir sonucu olarak şerh esnasında sıklıkla diğer nüshalarda yer alan farklılıklar üzerinde durmuştur. Azîmâbâdî bazen senedde, bazen metinde bazen de bâb başlıklarında olan bu değişiklikleri, küçük bir değişiklik şeklinde dahi olsa izah etmeye gayret göstermiştir. Çalışmamızın bu kısmında şârihin açıkladığı sadece senedlerde yer alan nüshalar arası farklılık üzerinde duracağız.

Örneğin “Rasûlullah (s.a.v.) abdest bozmak istediği yere yaklaşmadan elbisesini toplamazdı” hadisinin senedinde Remli nüshasında yer alan bilginin Lü'lûî nüshasına dâhil edilme ihtimali üzerinde durmuştur. Züheyr b. ‘Amr→Vekî’→A’miş→Racül<sup>804</sup>→İbn Ömer senedi ile rivayet edilen hadisin sonunda Ebû Dâvud ve Remlî'nin ilavelerine yer verilmiştir. Ebû Dâvud, “Bu hadisi aynı zamanda Abdüsselam b. Harb A’miş’ten, o da Enes b. Mâlik’ten rivayet etmiştir. Ancak o rivayet zayıftır.” açıklamasını yapmıştır.<sup>805</sup> Ebû İsa er-Remlî ise hadisin başka bir senedine yer vermiştir. Bu sened; “Ahmed b. el-Velîd→’Amr b. ‘Avn→Abdüsselam” şeklindedir. Azîmâbâdî, *Sünen* sahibinin açıklamalarını Suyûtî'den nakilde bulunarak izah etmiştir. Suyûtî, Ebû Dâvud'un A’miş→Enes b. Mâlik senedi hakkında zayıf hükmünü vermesinin sebebinin Absüselâm'ın zayıf bir râvî olmasından dolayı olmadığını söylemektedir. Çünkü Absüselâm, Buhârî ve Müslim'in râvîlerinden güvenilir bir hadis hafızıdır. Burada zayıf hükmünü vermesinin sebebi A’miş'in hadisi Enes'den rivayet etmiş olmasıdır, çünkü A’miş, Enes'ten hadis işitmemiştir.<sup>806</sup> Azîmâbâdî, hadisin bu sebeple “mürsel” olduğunu ifade etmiştir. Ebû Dâvud'un verrâklarından birisi olan Remlî'nin eklediği açıklama ile ilgili ise; Remlî'nin hadisin başka bir tarik ile muttasıl olduğuna işaret etmek amacıyla burada bu senede yer vermiş olduğunu belirtmektedir. Remlî tarafından ilave edilen bu açıklamanın sadece Lü'lûî nüshasında yer aldığını söyleyen şârih, bu ibarenin Lü'lûî nüshasında yer almasının sebebi olarak da, Lü'lûî nüshasını kaydeden verrâklardan bazılarının Remlî nüshasına ulaşmış olması ve farklı kısımları Lü'lûî nüshasına dâhil etmiş olmaları olabileceğine işaret etmiştir. Remlî ilave ettiği bu açıklama ile

<sup>804</sup> Burada zikredilen mechul ravi'nin sika bir ravi olan Kâsım b. Muhammed ya da zayıf bir ravi olan Ğiyâs b. İbrahim olduğu belirtilmektedir. Azîmâbâdî, ‘Avnü'l-Ma'bûd, 1/37.

<sup>805</sup> Ebû Dâvud, "Tahâre", 6.

<sup>806</sup> Suyûtî, *Mirâti's-Suûd*, 1/46-47.

Abdüsselâm'ın "muttasıl" olmayan bu rivayetinin "mevsul" olan başka tariki olduğunu beyan etmiştir.<sup>807</sup>

Bu konuda başka bir örnek, Muhammed b. Mahbûb→Hafs b. Ğıyâs→Abdurranman b. İshak→Ziyâd b. Zeyd→Ebû Cuhayfe→Hz. Ali senedi ile nakledilen hadiste görülmektedir. Bu hadiste Hz. Ali "Namazda göbeğin altında iki eli üst üste koymak sünnettir" demiştir.<sup>808</sup> Azîmâbâdî hadisin İbn Arabî ve İbn Dâse nüshalarında yer verilmesine rağmen bütün *Sünen* nüshalarında yer almadığını belirtmiştir.<sup>809</sup> Mizzî, Ebû Dâvud'un bu hadisinin Ebû Said el-Arabî ve İbn Dâse nüshalarında yer aldığını ancak Zeylâî'nin hadis hakkında "Bu hadis Ebû Dâvud nüshasında yer almıyor" dediğini belirtmiştir.<sup>810</sup> Mizzî, Zeylâî'nin bu nüshalara erişememiş olmasından dolayı böyle söylemiş olduğuna işaret etmektedir. Hadise erişemediğini söylemiştir. Zeylâî sözlerinin devamında bu hadisi sadece İbn Dâse nüshasında bulabildiğini belirterek hadisin yer aldığı kaynaklar hakkında bilgi vermektedir.<sup>811</sup> Bu durum bize şârihin hadisin yer aldığı nüshaları karşılaştırarak tahkik ettiğini göstermektedir.

İbrahim b. Musa er-Râzî→İsâ b. Yunus→Mis'ar→el-Mikdâm b. Şureyh→Babası senedi ile rivayet edilen hadiste Şureyh'in Hz. 'Âişe'ye "Rasûlullah (s.a.v.) eve girdiğinde ilk ne yaptı?" diye sorduğu Hz. 'Âişe'nin de "Misvaklanırdı" yanıtını verdiği rivayet edilmektedir.<sup>812</sup> Azîmâbâdî, bu hadisin tüm nüshalarda yer almadığını bildirmektedir. Münzirî'nin ve Hattâbî'nin nüshalarında da bu hadisin bulunmadığını, sadece birkaç matbu' nüshada yer aldığını ifade etmiştir.<sup>813</sup> Hadisin zikredildiği nüshaların bazısı hadisi "Geceleyin namaza uyanan kişinin misvak kullanması" bâbında, bazısı da "Başkasının misvağını kullanmak" bâbında yer verdiğini, ancak hadis iki bâb içinde uygun bir içerikte olmadığını ifade eden şârih, hadis ile ilgili ayrıntılı araştırma yapmıştır. Bu doğrultuda İbnü'l-Esîr'in eseri *Câmi'u'l-'Usûl*'de hadisi incelemiş ve hadise Ebû Dâvud'un rivayetleri arasında yer verilmediğini, Müslim'in rivayeti olarak nakledildiğini görmüştür.<sup>814</sup> İbn Teymiyye'nin eseri

<sup>807</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 1/37-38.

<sup>808</sup> Ebû Dâvud, "Salât", 117-118.

<sup>809</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 2/361.

<sup>810</sup> Mizzî, *Tuhfetü'l-Eşrâf*, 7/457 Mizzî'nin senedi aktarılırken محمد بن محبوب olarak yazılmasına rağmen 'Avnü'l-Ma'bûd'da senedde yer alan râvî ismi مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ olarak yanlış yazılmıştır. Mizzî'nin eserinde .

<sup>811</sup> Zeylâî, *Nasbu'r-Râye*, 1/313.

<sup>812</sup> Ebû Dâvud, "Tahâre", 26.

<sup>813</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 1/81-82.

<sup>814</sup> Azîmâbâdî Ebû Dâvud hadisleri arasında yer verilmediğini belirtmiş olmasına rağmen biz eserde aynı hadisi incelediğimiz de رواية مسلم وأخرج أبو داود والنسائي şeklinde bir izahla karşılaştık. Ebû's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüdînn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 606/1210) İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-'Usûl fî Ehâdîsi'r-Rasûl*, thk. Abdülkadir el-Arnaût (Mektebetü Dâru'l-Beyân, ts.), 7/177.

*Müntekâ*'da<sup>815</sup> ise hadisin, Buhârî ve Müslim hariç *Kütüb-i Sitte*'de yer aldığı belirtilmiş, Demîrî'nin *Dîbâcetü Hâşiyeti İbn Mâce* adlı eserinde hadisin İbn Mâce'ye nisbet edildiğini tespit etmiştir.<sup>816</sup> Şârih, karmaşıklığın arttığı bu durumda Mizzî'nin *Etrâf*'ından hadisi inceleyerek nihayet Ebû Dâvud, Müslim, Nesâî ve İbn Mâce'ye nisbet edildiği bir kaynağa ulaştığını belirtmektedir. Mizzî, hadisin Ebû Dâvud'un İbn Dâse rivayetinde yer aldığını belirtmiştir.<sup>817</sup> Bu durum bize Azîmâbâdî'nin hadislerin tahriri ve nüshaları hakkında ayrıntılı bir inceleme yaptığını ve bu konuyu önemseydiğini açık bir şekilde göstermektedir.

## 2.6. Metinleri Şerh Metodu

### 2.6.1. Hadislerin Lafızları ile İlgili Değerlendirmeleri

Dil, insanlar arasında anlaşmayı sağlayan, duygu, düşünce, fikirlerini birbirlerine nakletmelerini ve kendilerini ifade etmelerini mümkün kılan önemli bir unsurdur. Her dil kendi içinde belli kaideler üzerine temellendirilmiştir. Peygamber Efendimiz'in hadislerinin bize intikal ettiği dil olan Arap dilinde de tüm dillerde olduğu gibi anlamayı zorlaştıran ve yanlış anlaşılma ihtimali olan bazı özellikler ve dil kaideleri bulunmaktadır. Bu ifadelerin doğru anlaşılması için Arapçanın kendine özgü gramer, sentaks kurallarının bilinmesi gerekmektedir. Arapça'da lafız ve anlamları birbirine yakın kelimeler, müteşâbih lafızlar ve birkaç şekilde okunması mümkün kelimeler yer almaktadır. Bazı kelimelerin iki farklı şekilde okunabiliyor olması beraberinde farklı te'vil ve tevcihleri de gündeme getirmektedir.<sup>818</sup>

Hadis metinlerinin layıkıyla anlaşılabilmesi ve yanlış anlaşılmadan arınması için, dil ile ilgili bu malumatlar iyi bilinmeli ve metinler incelikte tetkik edilmelidir. Hadis gibi dil merkezli bir metni tam olarak anlamak, ancak o metnin dilini iyi anlamayla mümkün olabilir. Hadisler Arap diline ait birer metin olduğuna göre hadis metinleri Arap dilinin ifade özelliklerine haizdir. Bunların Hz. Peygamber'in sözleri olduğu düşünülecek olursa metinlerin, en üst sanatları, ifade güzelliklerini, sadelik, fesahat ve ahkâm ifade edeceği

<sup>815</sup> Mecdüddîn İbn Teymiyye'nin (Ebu'l-Berekât Mecdüddîn Abdüsselâm b. Abdillâh b. el-Hadır el-Harrânî) (ö. 652/1254) eseridir. Tam ismi *el-Müntekâ min ahbâri'l-Muştafâ* olan eserde *Kütüb-i Sitte* ve Ahmed b. Hanbelî'nin *el-Müsned*'inden seçilip konularına göre sıralanmış ahkâm hadislere yer verilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Celal Kırca, "İbn Teymiyye, Mecdüddîn", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/390-391.

<sup>816</sup> Ebu'l-Bekâ Kemâlüddîn Muhammed b. Mûsâ b. İsâ el-Kâhîrî eş-Şâfiî ed-Demîrî (ö. 808/1405) Mısırlı meşhur hadis ve fıkıh âlimidir. *ed-Dîbâce (Şerhu Süneni İbn Mâce)*, Beş cilt kadar olduğu kaydedilen eser tamamlanamamıştır. Demîrî hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Cevat İzgi, "Demîrî", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/152.

<sup>817</sup> Mizzî, *Tuhfetü'l-Eşrâf*, 11/421 Mizzî hadis hakkında *أبو القاسم ولم يذكره أبو بكر بن داسه ولم يذكره أبو القاسم* ifadesini kullanmıştır.

<sup>818</sup> Ayhan Tekineş, *Hadisleri Anlama Problemi* (İstanbul: Işık Yayınları, 2002), 158.

kolayca anlaşılacaktır.<sup>819</sup> İşte bu sebeple hadis metinlerinde kullanılan lafızların doğru şekilde telaffuzunu tespit etmek, gramer yapısını belirlemek, anlaşılması güç kelimeleri izah etmek, söz sanatlarını ve deyimleri açıklamak, lafızlardaki mücmel ifadelere netlik kazandırmak hadis metinlerinin şerhinde büyük önem taşıyan hususlardır. Azîmâbâdî bu doğrultuda metin üzerinde derinlemesine incelemeler yapmış ve kendisinden önce yapılan şerhlerden ve dil kaynaklarından istifade ederek bahsi geçen meselelerle ilgili izahatlarında bulunmuştur. Kaynak mahiyetinde istifade ettiği konuya vâkıf âlimlerden ve dil bilimcilerden yaptığı aktarımlarda onların isimlerinden bahsetmekle birlikte bazen sadece eser ismi vererek naklettiği de olmuştur. Bunun yanı sıra kelimeleri izahı esnasında istişhâd mahiyetinde ayet, hadis, şiirlerden de istifade etmiştir. Şerhte ayrıca Arapların kullanım şekillerine delalet eden atösözü ve deyimler üzerinde durulduğu da görülmektedir.

Çalışmamızın bu kısmında zikredilen hususlarda Azîmâbâdî'nin şerhte uyguladığı usûl ve metodu tespit ederek 'Avnü'l-Ma'bûd' üzerinden örnekler sunmaya çalışacağız.

### 2.6.1.1. Hadislerde Yer Alan Kelimeleri İncelemesi ve Açıklaması

Kelime tahlili bağlamında öncelikle üzerinde durulması gereken husus lafızların doğru şekilde telaffuz edilmesidir. Özellikle metinde yer alan ifadelerin doğru telaffuzu, metin üzerine bina edilen diğer ilimler içinde büyük önem arz etmektedir. Ahkâm hadislerinde yer alan hüküm ifade eden lafızlarda meydana gelebilecek bir yanlış telaffuz manayı, mana da kendisinden çıkarılan hükmü değiştirecektir. Gerek râvî tasarruflarının gerekse nüsha farklılıklarının sonucunda meydana gelen değişiklikler dikkate alındığında, birbirinden farklı rivayetlerdeki doğru telaffuzu bulmanın ne kadar mühim olduğu anlaşılacaktır.<sup>820</sup>

Azîmâbâdî metinde yer alan karışması muhtemel lafızlarının okunuşları ile ilgili ayrıntılı izahatta bulunmuştur. Hatta bu açıklamalarında harflerin noktalarının doğru zabtı için harflerin noktalarına işaret eden özel ifadeler kullanmıştır. Örneğin, be harfi için “مُوَحَّدَةٌ/tek noktalı harf”, sad ve ayn harfi için “مُهْمَلَةٌ/ Noktalanmamış, noktaları belirtilmemiş harf”, ğayın ve dat harfleri için “مُعْجَمَةٌ/noktalanmış harf”, te harfi için “مُنْتَهَا مِنْ فَوْقٍ ya da الْمُنْتَهَا الْفَوْقَانِيَّةُ /üstten iki noktalı harf”, ye harfi için “مُنْتَهَا مِنْ تَحْتٍ/ alttan iki noktalı harf” ibarelerini kullanmıştır.<sup>821</sup>

Ebû Hureyre'nin şu rivayeti bu konuda örnektir; “Medine yollarından birinde ben cünüp iken Rasûlullah (s.a.v.) bana rastladı. Ondandır gizlendim, gidip yıkandım ve geri

<sup>819</sup> Çakan, İsmail Lütfi, *Hadislerde Görülen İhtilaf ve Çözüm Yolları* (İstanbul: İfav, 2013), 145.

<sup>820</sup> Geniş bilgi için bkz. Süleyman Doğanay, *Hadis Rivayetinde Râvî Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler* (İstanbul: İsam Yayınları, 2009), 101-195.

<sup>821</sup> Örnekler için bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/70; 91; 100; 285; 333; 2/201-202; 275; 3/256; 4/253.

geldim....” demiştir.<sup>822</sup> Azîmâbâdî bu hadiste yer alan “فاختتست” ifadesinin okunuşunu “بِالْخَاءِ بِالْمُعْجَمَةِ ثُمَّ الْمُتَنَاءِ الْفَوْقَانِيَّةِ ثُمَّ النُّونِ ثُمَّ السَّيْنِ الْمُهِمَلَةِ كَالدِّمِ، غِزْلَنْدِمِ” olduğuna işaret etmiştir.<sup>823</sup>

Cemaati terk etmemek ile ilgili hadiste, İbn Ümmi Mektûm Rasûlullah’a (s.a.v.): “Yâ Rasûlallah, ben gözü görmeyen ve evi mescide uzak olan bir adamım. Bana kılavuzluk etmeyen bir hizmetçim var. Benim namazımı evimde kılmama ruhsat var mı? diye sormuştur. Rasûlullah’ın kendisine sorduğu “Ezanı duyuyor musun?” sorusuna “Evet” cevabını vermiştir. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v.) “Sana ruhsat bulamıyorum” buyurmuşlardır.<sup>824</sup> Bu hadiste yer alan “ولي قائد لا يلاومني /bana kılavuzluk yapmıyor” cümlesi Azîmâbâdî’nin kullandığı nüshada لا يَلاومني şeklinde.<sup>825</sup> Şârih bu kelimesinin izahını Hattâbî’den nakille yapmıştır. Metindeki bu kelime bazı nüshalarda لا يَلاومني şeklinde. Hattâbî’ye göre doğru olan da bu şekilde kullanılmasıdır. Hattâbî, لا يَلاومني “yardım etme, muvafakat etme” anlamına geldiğini, لا يَلاومني kelimesinin ise الْمَلَاوَمَةَ “azarlama, kınama, paylama” anlamına gelen لَوْمُ fiilinin mufâale bâbında bir fiil olduğunu ve konu ile bir bağlantısının olmadığını belirtmiştir.<sup>826</sup> Azîmâbâdî’nin bu açıklamasıyla hem kelimenin doğru talaffuzunu ve anlamını ortaya koyduğunu hem de nüsha farklılığına işaret ettiğini görmekteyiz.

Talak Kitabında Tâvus’tan nakledilen hadiste Ebu’s-Sahbâ isminde İbn Abbas’a çok soru sonra bir adam, İbn Abbas’a; “Sen Rasûlullah (s.a.v.) ve Ebû Bekir devrinde ve Ömer’in halifeliğinin ilk yıllarında, bir adam karısını zifaktan önce bir defada üç talakla boşarsa bu talakın tek talak sayıldığını biliyor muydun?” dedi. İbn Abbas da; “Evet, Rasûlullah (s.a.v.) ve Ebû Bekir devrinde ve Ömer’in halifeliğinin ilk yıllarında bir adam karısını zifaktan önce bir defada üç talakla boşarsa bu talakın tek talak sayarlardı. Fakat Ömer, halkın talak ifadesini çokça kullandığını görünce onların aleyhine olarak bu şekilde verilen üç talakın üçünü de geçerli kıldı” cevabını verdi.<sup>827</sup> Azîmâbâdî bu hadisin metninde yer alan قَدْ تَتَابَعُوا فِيهَا ifadesinin doğru talaffuzunu açıklamıştır. تَتَابَعُوا fiilinin “بَاءِ الْمُوَحَّدَةِ” ile yazıldığını bazı nüshalarda ise بَاءِ مُتْنَاءٍ مِنْ تَحْتِ” ile تَتَابَعُوا şeklinde yazıldığını söylemiştir. Şârih, iki okunuşun da aynı anlama geldiğini “tek defada üç talak birden kullanmak” anlamına

<sup>822</sup> Ebû Dâvud, “Tahâre”, 89.

<sup>823</sup> Azîmâbâdî, ‘Avni’l-Ma’bûd, 1/285-286.

<sup>824</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 48.

<sup>825</sup> Azîmâbâdî, ‘Avni’l-Ma’bûd, 2/208.

<sup>826</sup> Hattâbî, Meâlimü’s-Sünen, 1/159.

<sup>827</sup> Ebû Dâvud, “Talak”, 9,10.

geldiğine işaret etmiştir. “فَدَّ تَتَابَعُوا فِيهَا” “Boşama konusunda hızlı davrandılar, tek defada üç talak kullandılar anlamındadır. Sözleriyle fiilin manasını izah etmiştir.<sup>828</sup>

Azîmâbâdî'nin, hadis metinlerinde yer alan anlaşılması güç kelimeleri izah etmeye önem verdiği görülmektedir. Şerhte bu türden kelimelerin okunuşları ve anlamları hakkında oldukça fazla örnek yer almaktadır.

### 2.6.1.2. Nahiv ve Sarf Yönünden Tahlili

“Nahiv” kelimesi isim olarak yön, taraf, yol, metot ve usûl anlamlarına gelmektedir. Istılahta ise Arapça gramerinin söz dizimi kuralları ile i'râb bölümünü kapsayan ilim kastedilmektedir.<sup>829</sup> Kendisiyle kelimenin mu'rablık ve mebnîliğinin bilindiği ilim dalıdır. Bu anlamı ile hadislerin en iyi şekilde anlaşılması açısından hadis ilimlerine yardımcı ilim dallarından birisidir. Azîmâbâdî, hadis metinlerini şerhi esnasında metinde geçen ibarelerin gramer yapısını tahkik etmiş, çok sık olmasa da gerekli gördüğü yerlerde nahvî tahlillerde bulunmuştur.

“Namazda ellerin kaldırılması” bâbında tahrir edilen Vâil b. Hucr'un Rasûlullah'ın (s.a.v.) nasıl namaz kıldığını görmek için Efendimiz'i namaz kıldığı yerde gözetlemesi ile ilgili olan hadis bu konuda örnektir. Vâil b. Hucr'un Rasûlullah'ın (s.a.v.) kıyam, rukû', secdesi hakkında ayrıntıları aktardığı hadis metninde yer alan “وَحَدَّ مِرْفَقَهُ الْأَيْمَنَ عَلَى فَخْذِهِ”/Sağ dirseğini sağ uyluğu üzerine temas etmeyecek şekilde koydu”<sup>830</sup> cümlesinin şerhinde Azîmâbâdî “وَحَدَّ” fiiline hadis şârihlerinin verdiği üç ayrı manaya değinmiş ve şu şekilde üç madde halinde özetlemiştir;

1- “حَدَّ” Mazi fiildir, “uzaklaştırdı, ayırdı” anlamına gelmektedir. Kendisinden önce gelen “وَضَعَ يَدَهُ الْيُسْرَى عَلَى فَخْذِهِ الْيُسْرَى” cümlesinde geçen “وَضَعَ” fiiline atıftır. Bu durumda “حَدَّ” fiilinden sonra önceki cümlede yer alan “عَلَى” harfi ceri عَنْ manasındadır. Yani cümle “Dirseklerini uyluklarından ayırdı. Birbirine temas ettirmede, uyluklarının üzerine sadece eli temas etti” şeklinde anlaşılır.

2- “حَدَّ” kelimesi مِرْفَقٌ kelimesine muzaf ve mübtedâ olarak gelmiş merfu bir kelimedir. “عَلَى فَخْذِهِ” ibaresi de haberdir. Yani bu cümle mübtedâ ve haberden meydana gelmiş bir haber cümlesidir. Mana şöyledir; “Sonra sol ayağını yayarak oturdu ve sol elini sol uyluğunun

<sup>828</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 6/180.

<sup>829</sup> İsmail Durmuş, “Nahiv”, *DİA* (İstanbul: TDV, 2006), 32/300.

<sup>830</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 114, 115.

üzerine koydu, sağ dirseği sağ uyluğunun üzerinde ve sağ uyluğuna değmeyecek bir halde bulunuyordu.”

3- “وَضَعُ” İsmi mansûb olarak gelen mefûle atıftır. Yani önceki cümlede yer alan “وَضَعُ” fiilinin mef’ulü olarak gelen mansûb مَرَفَقْ kelimesine atıf olarak gelmiştir. Bu durumda anlam şöyle olur; “Ve sağ dirseğini de sağ uyluğu üzerine koydu.”

Azîmâbâdî burada “وَضَعُ” fiili ile ilgili yapılmış olan nahvî ihtimalleri bir bir ele almış ve anlama yansımalarını izah etmiştir ancak bu anlamlardan hangisinin daha isabetli olduğunu belirtmemiştir.<sup>831</sup>

“Deniz suyuyla abdest almak” bâbında zikredilen hadiste Ebû Hureyre, “Bir adam Rasûlullah’a (s.a.v.); “Yâ Rasûlallah, biz deniz yolculuğu yaparız ve beraberimizde az su taşırız. Onunla abdest alırsak susuz kalırız. Bu durumda deniz suyu ile abdest alabilir miyiz? diye sordu. Rasûlullah da “O, deniz suyu temizdir, ölüsü de helaldir” buyurmuştur.<sup>832</sup> Azîmâbâdî, hadisin “O، deniz suyu temizdir، ölüsü de helaldir.” kısmı hakkında nahvî açıklamalar yapmıştır. Metinde zikredilen deniz anlamında kullanılan “هُوَ”nin irabı ile ilgili dört ihtimal olduğuna işaret etmektedir. Bunlar;

1- Bu cümlede هُو mübtedâ الطَّهْرُ da ikinci mübtedâdır, cümlenin haberi ise مَاءُهُ ifadesidir. Cümle birinci mübtedânın haberidir.

2- هُو mübtedâ, haberi de الطَّهْرُ kelimesidir. مَاءُهُ ise bedel-i iştimâldir.

3- هُو zamîrü’s-şe’ndir. الطَّهْرُ مَاءُهُ cümlesi de mübtedâ haberdir.

4- هُو mübtedâdır، الطَّهْرُ haberdir، مَاءُهُ ise failidir.

Hadisin bu kısmının şerhinde Azîmâbâdî, hem irab ile ilgili ayrıntılar hakkında, hem kelimelerinin telaffuzu hakkında bilgi vermiş, ancak kendi tercihinin hangisi olduğunu belirtmemiştir.<sup>833</sup>

“İstinsâr/Buruna su verip dışarı atmak” bâbında tasnif edilen Lakît b. Sabre rivayetinde râvî, “فَبَيْنَا نَحْنُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جُلُوسٌ، إِذْ دَفَعَ الرَّاعِي عَنَّمَهُ إِلَى الْمُرَاحِ، وَمَعَهُ سَخْلَةٌ،” /Biz Rasûlullah’la beraber otururken bir çoban Rasûlullah’ın davarlarını, yanında yeni doğmuş meleyen bir kuzu ile beraber ağıla götürüyordu...” demiştir.<sup>834</sup> Azîmâbâdî, bu kısımda kullanılan “فَبَيْنَا نَحْنُ” ifadesindeki بَيْنِ’nin izafet durumundan dolayı الوَسْطِ manasında kullanıldığını belirtmektedir. Bu zarf hakkında şu açıklamaları ilave etmiştir; “بَيْنِ kelimesi tek kişiye izafe edilmez, iki kişiye ya da daha fazla kişiye izafe edilir. “عوان بين ذلك” “İkisi arası

<sup>831</sup> Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 2/336.

<sup>832</sup> Ebû Dâvud, “Tahâre”, 41.

<sup>833</sup> Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 1/112.

<sup>834</sup> Ebû Dâvud, “Tahâre”, 56.

bir yaşta”<sup>835</sup> ayetinde ise zarfı zaman olarak kullanılmıştır. بَيْنُ'nin bazen muzafun ileyhi hazfedilir ve yerine kelimeye “ما”ya da “الألف” eklenir ve “بَيْنَمَا نَحْنُ كَذَا veya بَيْنَا نَحْنُ كَذَا” şeklinde okunur. Bazen de hazfedilen kelime yerine başka bir ilave gelmez, o zaman da orta anlamında “بَيْنَ بَيْنَ” denilir.”<sup>836</sup>

Azîmâbâdî hadislerde yer alan harfler ve edatlar hakkında pek çok ayrıntıya önem vermiş ve açıklama yapmıştır. Hangi maksatla kullanıldıklarına, cümleye kattıkları anlama işaret etmiştir. Hz. Ömer'in naklettiği “Rasûlullah'tan (s.a.v.) umre için izin istedim. Bana izin verdi ve “Kardeşliğim bizi de duadan unutmama” buyurdu. Bana öyle bir söz söylemiş oldu ki, onun yerine tüm dünyaya sahip olmam beni o kadar sevindirmezdi.” hadisini bu hususa örnek verilebilir.<sup>837</sup> Hadiste yer alan مَا يَسْرُنِي أَنَّ لِي بِهَا الدُّنْيَا onun yerine tüm dünyaya sahip olmam beni o kadar sevindirmezdi.” İfadesinde yer alan ب harfi cerinin اَلْبَاءُ لِلْبَدَلِيَّةِ olduğunu söylemiştir. Bütün dünya bana bu duyduğuma karşılık verilse yine de bu kadar çok sevindirmez anlamında bedeldir.<sup>838</sup>

Bu konudaki bir başka örnek, Efendimiz'in Ümmü Seleme ile nikahlandığında yanında üç gece kalması hususundaki rivayette yer almaktadır. Şârih hadisteki “أَيَسُّ بِكَ عَلَيَّ” cümlesinde zikredilen “ب” harfi cerinin اَلْبَاءُ لِلْسَّبَبِيَّةِ/sebeplendirme bildiren bâ” olduğuna işaret etmiştir.<sup>839</sup> Bu şekilde cümle “Senin sebebinle/senin yüzünden ehlinden sana bir hakaret ulaşmış değildir” anlamına gelmektedir.

Nahvî açıklamaların yapıldığı bir başka örnek de “Yağmur duası” bâbında zikredilen Enes b. Mâlik rivayetindeki “حَوَالَيْنَا وَلَا عَلَيْنَا” cümlesi ile ilgilidir. Sahabeden bir adamın “Allah'a dua edersen de yağmuru durdursa” talebi üzerine Rasûlullah (s.a.v.) “Üstümüze değil etrafımıza” manasında “حَوَالَيْنَا وَلَا عَلَيْنَا” buyurmuştur. Azîmâbâdî, “حَوَالَيْنَا/etrafımıza” ifadesinin tüm tarafları kapsadığını ancak kullanılan و/ve harfi ile “üzerimize” kısmı hariç tutulduğunu belirtmektedir. “Üzerimiz hariç, etrafımıza” manasında olan bu cümlede yer alan vav harfi ile ilgili Tîbî'nin(ö. 743/1343); “Cümleye و/ve harfinin dâhil edilmesi cümleye bir letafet katar ve üst kısım hariç mezkûr olan yerlere yağmur istemek anlamındadır. Bu cümledeki vav harfi atıf değildir” dediğini nakletmektedir.<sup>840</sup>

<sup>835</sup> Bakara Sûresi 2/68.

<sup>836</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/178.

<sup>837</sup> Ebû Dâvud, “Vitr”, 23.

<sup>838</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 4/290.

<sup>839</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 6/116.

<sup>840</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 4/33.



### 2.6.1.3. Garib Kelimeleri Tahlili

Hadislerin doğru anlaşılmasının ilk ve en önemli aşaması, hadis metinlerinde kullanılan garib kelimelerin analizlerinin iyi yapılması ve anlamlarının tespit edilmesidir. Rasûlullah (s.a.v.), hadislerinde Arap dilinde nadir kullanılan kelimeleri ve veciz ifadeleri sıklıkla kullanmıştır. Sahabîler, hadislerde anlaşılmayan bir kelime ya da terkîb olduğu zaman onu Peygamber Efendimiz'e sorarlardı. Ancak zamanla İslam Coğrafyasının genişlemesi, Hz. Peygamber'in vefatı, Arap dilini bilmeyen çeşitli kültür ve milletlere mensup kimselerin İslama dâhil olmaları gibi sebeplerle bu kelimelerin anlamlarına ulaşmak Rasûlullah zamanındaki kadar kolay olmamıştır. Bu sebepler hadis ve dil âlimlerini, hadislerde nadir kullanılan ve manası anlaşılmayan ifadeler üzerine eserler telif etmeye sevk etmiş ve Garîbü'l-Hadis türü eserler kaleme alınmıştır.

Hadislerin anlaşılmasına yönelik, dil ile ilgili çalışmalar içerisinde garîbü'l-hadis ilmi büyük bir öneme hâizdir. Nevevî bu terimi, "Hadis metinlerinde geçen ancak az kullanılması sebebiyle kapalı ve anlaşılması güç olan kelimelere garîbü'l-hadîs denir." şeklinde tanımlamaktadır.<sup>841</sup> Garîbü'l-hadîse dair kitaplarda bir kelimenin açıklaması yapılırken, sözlük anlamına ilave olarak Arap dilcilerinin sözlerinden ve eski Arap şairlerinin şiirlerinden örnekler verilir. Ayrıca bu kelimenin edebî incelikleri üzerinde durulur. Hadis ilminde otorite olan Ahmed b. Hanbel gibi bazı âlimlerin kendilerine sorulan garîb kelimeleri açıklamayıp onların lugat âlimlerine sorulmasını tavsiye etmeleri, garîbü'l-hadîsin esasen dil ve lugat ilimlerinin bir parçası olduğunu göstermektedir. Bu sebeple garîbü'l-hadîs müelliflerinin büyük çoğunluğunu dil ve lugat âlimleri oluşturmaktadır. Henüz şerh geleneğinin sistemleşmesinden önce bile bu konuda çalışmalar yapıldığı görülmektedir. Hadislerdeki garîb kelimeler üzerinde ilk defa tebeu't-tâbiîn neslinden Mâlik b. Enes, Şu'be b. Haccâc ve Süfyân es-Sevrî'nin durduğu belirtilmektedir.<sup>842</sup>

Azîmâbâdî, şerhin muhtevasının anlaşılması için garib kelimelerin izahına büyük emek sarf etmiştir. Şerhinde bu alanda yazılmış pek çok esere müracaat etmiştir. Azîmâbâdî'nin bu gaye ile istifade ettiği ve atıfta bulunduğu başlıca kaynaklar Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), Ebû Süleymân Humeyd el-Hattâbî (ö. 388/998) ve Mecdüddîn İbnü'l-Esîr'in (ö. 606/1210) bu alandaki eserleri olmuştur. Eserin tamamına kıyaslandığında garib kelimelerinin izahının metin analizinde büyük bir oran teşkil ettiğini söyleyebiliriz.

<sup>841</sup> Ebû Zekeriyya Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref (676/1277) Nevevî, *et-Takrîb ve't-Teyisr li Ma'rifeti Süneni'l-Beşîri'n-Nezîr fî Usûli'l-Hadîs*, thk. Muhammed Osman el-Huş (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985), 87.

<sup>842</sup> İbnü's-Salâh, *'Ulûmü'l-Hadîs*, 272; M. Yaşar Kandemir, "Garîbü'l-Hadîs", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/376.

Şerhte bu mevzû ile alakalı pek çok örnek yer almaktadır. Örneğin Rasûlullah'ın (s.a.v.) kendilerine geliş şeklini ifade eden râvî *فَلَمْ يَنْشَبْ أَنْ جَاءَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَتَقَلَعُ يَتَكَفَّأُ،* Çok beklemeden Rasûlullah sert ve mertçe yürüyerek geldi” ifadesini kullanmıştır. Azîmâbâdî burada Efendimizin yürüyüşünü tarif eden *“يَتَكَفَّأُ”* kelimesinin karşılığının *en-Nihâye*'de “Gemi gibi sağa-sola meyletmek”<sup>843</sup> olarak tarif edildiğini, Tîbî'nin (ö. 743/1343) tarifinde ise “Ayakları yerden kaldırıp, tekrar koyarak yürümek, tozularak yürüyen kimse gibi ayaklarını yere dokundurmamak,” anlamına geldiğini belirtmiştir.<sup>844</sup> Bu konuda bir başka örnek olarak ise “İdrarın isabet ettiği toprağın temizlenmesi” babında zikredilen hadisteki *“تَحَجَّرَتْ”* ifadesi gösterilebilir. Sahabeden bir kimse namazından sonra “Allahım bana ve Muhammed'e rahmet eyle, bizimle beraber bir başkasına acıma” şeklinde dua etmiştir. Rasûlullah (s.a.v.) bu kişiye; *“أَلْقَدْ تَحَجَّرْتَ وَاسِعًا”/Geniş olan şeyi men ettin*” buyurmuştur. Azîmâbâdî, *“تَحَجَّرْتَ/ men ettin”* kelimesinin izahını Hattâbî'den yaptığı nakille izah etmiştir. Kelimenin aslı “men etmek” manasına gelen *الْحَجْرِ* kelimesidir ve sefih kimseyi hacr etmek, malındaki tasarrufuna engel olmak ve elini kabz etmek (tutmak) anlamında kullanılmaktadır. Buradaki anlamı ise Allah'ın geniş tuttuğu şeyi sen daralttın, onun izin verdiğini sen yasakladın demektir.”<sup>845</sup> Söz konusu ifade *en-Nihâye*'de, “Allah'ın geniş tuttuğu şeyi daraltmak, başkasına değil de kendine has kılmak” olarak açıklanmıştır.<sup>846</sup>

Azîmâbâdî, metinde yer alan garîb kelimeleri izah ettiği gibi bab başlıklarında zikredilen kelimeleri de açıklamaya özen göstermiştir. Örneğin *“بَابُ الْعُرُوضِ إِذَا كَانَتْ لِلتَّجَارَةِ، هَلْ فِيهَا مِنْ زَكَاةٍ/ Ticaret malları zekâta tâbi midir?”* başlığında kullanılan *“الْعُرُوضُ”* kelimesinin kelimesinin çoğulu olduğunu ve dirhem ve dinar haricinde, satışa arz edilen mal anlamında olduğunu belirtmiştir. Bu kelimeyi Ebû Ubeyd'in *“Tartıyla, ölçüyle miktarı belirlenemeyen, hayvan ve akar haricindeki mallardır”* şeklinde tarif ettiğini nakletmektedir.<sup>847</sup>

#### 2.6.1.4. Kelimelerin Farsça Karşılıklarını Açıklaması

Azîmâbâdî, hadisleri ve bab başlıklarını şerhinde, bazı kelimelerin Farsça manalarına da yer vermiştir. Yaşadığı bölgenin Fars coğrafyası ile yakın olmasının ve iki kültürün ilmî

<sup>843</sup> Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 606/1210) İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, thk. Tahir Ahmet ez-Zâvî (Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, 1399), 4/183.

<sup>844</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 1/181.

<sup>845</sup> Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 1/116.

<sup>846</sup> İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 1/342; Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 2/34-35.

<sup>847</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 4/335.

etkileşim halinde olmasının etkisiyle kelimelerin Farsça izahlarını yapmıştır. Azîmâbâdî'nin şerhte bu konuda açıklamalar yapmış olması, onun Farsça'yı iyi bildiğine delalet etmektedir. Şerhte kelimelerin Farsça okunuşlarına ve anlamlarına 75 yerde işaret edildiği görülmektedir. Örneğin “Rasûlullah (s.a.v.) bir koyunun küreğini yedi. Sonra abdest almadan namaz kıldı.” Hadisinde kullanılan “كَتِفَ/koyunun küreği” ifadesindeki كَتِفَ kelimesinin Farsçada “kürekteki eti” manasında “شانه/omuz” kelimesi ile ifade edildiğini belirtmiştir.<sup>848</sup>

Mescid-i Nebevî'nin duvarları ile ilgili hadiste zikri geçen “الْجَرِيدُ” kelimesinin hurma dalı manasında olduğunu, üzerindeki hasır yani yaprakların sıyrılmasından sonra geriye kalan dallara bu ismin verildiğini açıklayan Azîmâbâdî bu kelimenin Farsça'da “شاخ درخت خرما برك” manasına geldiğini belirtmiştir. Bir sonraki hadiste zikredilen ve “tuğla” manasına gelen “بِالْأَجْرِ” kelimesinin Farsça karşılığının “خشت بخته” olduğuna da işaret etmiştir.<sup>849</sup> Cemaati terk etmekten sakındıran hadis metninde yer alan “حُزْمٌ مِنْ حَطْبٍ” ifadesindeki “حُزْمٌ” kelimesinin izahında kelimenin, “bağlı, sarılı şey” anlamında kullanılan “حُزْمَةٌ” kelimesinin çoğulu olduğunu *Misbâhü'l-Münîr* ve *Münthe'l-Erab*<sup>850</sup> adlı lügatlerden yaptığı nakillerle izah etmiştir. “حُزْمَةٌ”nin Farsça anlamının “بندھيزم” olduğu üzerinde de durmuştur.<sup>851</sup>

Misallerde de görüldüğü gibi ‘Avnü'l-Ma'bûd’da, anlaşılması zor kelimelerin okunuşları, anlamları, nahvî tahlilleri ve gramer analizleri yapılmıştır. Bazı kelimelerin Farsça karşılıkları da verilerek şerhin öncelikli hitap ettiği bölge olan, Hind Alt Kıtası halkının kelimelerin anlamlarını anlamalarına gayret gösterilmiştir.

## 2.6.2. Hadis Metinlerini Şerh Yöntemi ve Tatbiki

Hadislerin manalarının sağlıklı bir şekilde anlaşılmasının en temel ilkelerinden birisi diğer dinî kaynaklarla bütünlük içinde değerlendirilmesidir. Birbirinden bağımsız olmayan din, vahiy, sünnet gibi temel unsurları bir arada ele almak, hadislerin doğru anlamak için elzemdir. Bu bağlamda ‘Avnü'l-Ma'bûd’a baktığımızda Azîmâbâdî'nin hadis metinlerini şerhinde muhteva ve üslup benzerliğinden hareketle ayet, hadis, şiir ve atasözlerinden istifade ettiğini görmekteyiz.

<sup>848</sup> Azîmâbâdî, ‘Avnü'l-Ma'bûd, 1/236.

<sup>849</sup> Azîmâbâdî, ‘Avnü'l-Ma'bûd, 2/98; 100.

<sup>850</sup> Lügatin tam ismi لغة العرب في لغة العرب /Münthe'l-Erab fi Lüğati'l-Arab şeklindedir. Farsça-Arapça olan bu sözlüğü Abdurrahman b. Abdülkerim Safî Pûr (صفي پور، عبدالرحيم بن عبدالكريم) hazırlamıştır.

<sup>851</sup> حَزَمْتُ الدَّابَّةَ حَزْمًا مِنْ بَابِ ضَرَبَ [ص/134] شَدَّدْتُهُ (1) بِالْجَزَامِ وَجَمَعَهُ حُزْمٌ مِثْلُ /كِتَابٍ وَكُتِبَ وَبِالْمُفْرَدِ سُمِّيَ وَمِنْهُ Ahmed b. Muhammed Ebu'l-Abbas Feyyûmî (770/1368-69), *el-Misbâhu'l-Münîr fi Ğarîbi'l-Şerhi'l-Kebîr* (Beyrut, Lübnan: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 1/133; Azîmâbâdî, ‘Avnü'l-Ma'bûd, 2.204.

### 2.6.2.1 Hadisleri Ayetle İzahı

Sünnetin en sahih şekilde anlaşılması için her türlü yanlış te'vil ve yorumdan uzak olması gerektiği gibi, hadisten çıkarılan hükümlerin de Kur'ân-ı Kerim ile aynı doğrultuda olması gereklidir. Kur'ân ve sünnetin iki temel kaynak olması, bu iki ana kaynağın birbiri ile sıkı bir uyum ve birliktelik içinde olmasını gerekli kılmaktadır. Kur'ân ayetlerinin açıklanmasında, tefsir, tebyîn, tahsis maksatlarıyla Efendimiz'in sünnetinden istifade edildiği gibi, Sünnet'in izahı için de ayetlerden faydalanılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında hadisleri anlama ve onlardan hüküm istinbât etme aşamasında, hadis ilimlerine vukûfiyetin yanı sıra iyi bir Kur'ân-ı Kerim bilgisine de ihtiyaç duyulmaktadır. Hadis şârihleri ayet-hadis bağlantısını dikkate alarak, sünnetin şerhinde hadisin ayetten bağımsız olarak tahlîlinin eksik olacağı düşüncesi ile sıkça ayetlere müracaat etmişlerdir. Azîmâbâdî de diğer hadis şârihleri gibi hadislerin şerhinde, kelime manası, te'vîli ve istidlâli gibi konularda ayetlerden istişhadda bulunmuştur. Bu şekilde kelimelerin ve metinlerin manalarını ayetle desteklemiş, delalet ettiği anlamları kuvvetlendirmiştir.

Azîmâbâdî'nin ayetlere müracaat ederek açıklamalar yapması bağlamında örnek olarak Abdullah b. Amr rivayeti olan şu hadis verilebilir; “الْجُمُعَةُ عَلَى كُلِّ مَنْ سَمِعَ النَّدَاءَ” “Cuma namazı, ezanı işiten herkese farzdır.”<sup>852</sup> Hadis metninden, Cuma namazını işiten veya işitebilecek bir yerde bulunan herkese farz olduğu anlamı çıkarılmaktadır. Ancak daha sonra “Köle ve Kadın için Cuma” babında zikredilen Târik b. Şihâb rivayeti Cuma namazının köle, kadın, çocuk ve hasta dışındaki müslümanlara farz olduğuna işaret etmektedir. Hadisin sıhhati hakkında Ebû Dâvud, bu sened hariç diğer senedlerin mevkûf olduğuna dair ilave bir bilgi vermiştir. Ayrıca sened râvî Muhammed et-Tâifî sebebiyle tenkid edilmiştir. Ancak Azîmâbâdî, hadis hakkında bazı tenkidler yer alsa bile “إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ” “Cuma günü sizin için ezan okunduğunda Allah'ı anmaya koşun”<sup>853</sup> ayetinin, hadisin sıhhatine delalet ettiğini belirtmiştir. Hadisin manasının bu ayetin hükmü ile aynı doğrultuda olduğuna işaret etmiştir.<sup>854</sup> Bu hadisten Cuma namazının ezanı işiten veya işitebilecek bir yerde olan herkese farz olduğu anlaşılmaktadır. Ancak “Köle, kadın, çocuk ve hasta dışındaki bütün Müslümanlara cemaatle Cuma namazı kılmaları farzdır.”<sup>855</sup> şeklindeki Târik b. Şihâb rivayeti köle, kadın, çocuk ve hastaların bu hükmün dışında olduğuna delalet etmektedir.

<sup>852</sup> Ebû Dâvud, "Salât", 205, 206.

<sup>853</sup> Cuma Sûresi, 62/9.

<sup>854</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 3/301.

<sup>855</sup> Ebû Dâvud, "Salât", 208, 209.

“İhramlının kan aldırması” babında yer alan İbn Abbâs rivayeti de bu hususta örnek mahiyetindedir. İbn Abbâs’tan rivayet olunduğuna göre; “Rasûlullah (s.a.v.) ihramlı iken başındaki bir rahatsızlıktan dolayı kan aldırılmıştır.”<sup>856</sup> Hadisin delalet ettiği hükme göre, ihramlı olan bir kimsenin bir özründen dolayı kan aldırması caizdir. Ancak ihramlı kişi saçından kestirmesi gerekirse, saç kestirmesi sebebiyle fidye vermesi icab eder. Bu fidyenin delilinin “...<sup>857</sup> فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ آدَى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ ...” “İçinizden her kim hastalanır veya başından rahatsız olur (da tıraş olmak zorunda kalır)sa fidye gerekir...” olduğunu belirtmiştir. Ayet açık bir şekilde ihramlı iken bir kimse zorunlu bir durumdan dolayı tıraş olmak mecburiyetinde kalırsa (oruç, sadaka ya da kurban) şeklinde fidye vermesi gerektiğine işaret etmektedir. Azîmâbâdî bu ayet ve hadisten hareketle, eğer bir kimse ihramlı iken tıraş olmadan kan aldırılmışsa fidye gerekmediği, tıraş olmuşsa da fidye gerektiğine dikkat çekmiştir.<sup>858</sup>

Hadis metninde geçen ifadenin ayet ile izah edilmesi ile ilgili bir başka örnek de “İstiâze” babında tasnif edilen Ömer b. Hattâb rivayetinde mevcuttur. Ömer b. Hattâb hadisi şöyle rivayet etmiştir; “كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَعَوَّذُ مِنْ خَمْسٍ: مِنَ الْجُبْنِ، وَالْبُخْلِ، وَسُوءِ الْعُمْرِ، وَفِتْنَةِ الْقَبْرِ” “Rasûlullah (s.a.v.) beş şeyden Allah’a sığınır; Korkaklıktan, cimrilikten, kötü ihtiyarlıktan, kalp fitnesinden ve kabir azabından.”<sup>859</sup> Azîmâbâdî “وَفِتْنَةِ الْقَبْرِ/kalp fitnesi” ifadesinin şerhinde ifadenin manası üzerinde durmuştur. İbnü’l-Cevzî’nin kalp fitnesini, “tevbe etmeden ölme” şeklinde tanımladığını, Eşrefî’nin ise “kalbin fesadı ve ölmesi” olarak tanımladığını nakletmiştir. Kalp fitnesini kalbi kaplayan hased, kin, kıskançlık, kötü ahlak ve razı olunmayan her türlü kötü inanış olarak ifade eden Azîmâbâdî, Efendimizin duasındaki maksadının kalbin daralması olduğuna işaret etmektedir. Bu hususta şu ayet-i kerimenin hadisteki bu ifadeye delalet ettiğini söylemiştir; “وَمَنْ يَرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيْقًا حَرَجًا” “Allah kimi sapıklığa düşürmek isterse, onun göğsünü göğe yükseliyormuşçasına dar ve sıkıntılı yapar.”<sup>860</sup> Tîbî bu ayette bahsedilen göğüs sıkıntısının, Efendimizi’in hadiste Allah’a sığındığı kalp fitnesi ile ifade edildiğine işaret etmektedir. Azîmâbâdî de bu yaklaşımı itiraz etmeksizin, onaylayarak aktarmıştır.<sup>861</sup>

<sup>856</sup> Ebû Dâvud, "Menâsık", 35.

<sup>857</sup> Bakara Sûresi, 2/196.

<sup>858</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 5/201.

<sup>859</sup> Ebû Dâvud, "Vitr", 32.

<sup>860</sup> En'âm Sûresi, 6/125.

<sup>861</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 4/317.

Birkaç farklı örnekle bahsetmeye çalıştığımız Azîmâbâdî'nin hadisleri ayetlerden istifade ederek şerh etme usûlünün şerhin tamamında benzer şekilde devam ettiğini görmekteyiz.

### 2.6.2.2. Hadisleri Başka Hadislerle İzahı

Azîmâbâdî'nin şerhinde takip ettiği yöntemlerden biri de, *Sünen* hadislerini açıklarken *Sünen*'den ve diğer hadis kaynaklarından faydalanmasıdır. O, hadisleri başka hadis metinleri ile irtibat kurarak izah etmiş ve *Sünen* harici kaynaklardan da azami derecede istifade etmiştir. Herhangi bir konuda vârid olan bir hadis hakkında değerlendirme yapılırken diğer hadisleri görmezden gelmek, sadece tek hadise odaklanarak bir hadis üzerinden hükme varmak, hadiste kastedilen manaya ulaşmada sorunlara sebebiyet verebilir, bir hadis hakkında yanlış ya da eksik hüküm verilmesine yol açabilir. Bu sebeple hadis şârihlerinin hadis değerlendirmelerinde muhakkak hadislerin birbirleri ile olan bağlantılarını bilmeleri, konu ve mahiyet derinliğine vâkıf olmaları gerekmektedir. Hadis ilimlerine ve diğer hadis külliyyatına hâkim olmaları hadisleri en isabetli şekilde şerh etmelerini mümkün kılmaktadır.

Azîmâbâdî'nin bu hususta hassasiyet gösterdiğini ve diğer hadislerden yeterince istifade ettiğini görmekteyiz. O, hadisler hakkında hüküm verme sürecinde hadisin manasını pekiştirmek, sened ve metin farklılıklarını beyan etmek veya hadisin nesh durumunu açıklamak gayesiyle başka hadislere müracaat etmiştir. Mutlak mana içeren bir hadisin manasının başka bir hadis tarafından tahsîs ya da takyîdi gibi durumlarda da başka hadislere yer vermektedir. Hadisi hadisle izah etmesi, bazen sened tahlili gayesiyle bazen de metin tahlili gayesi ile olmuştur. Bu sebeple şerh esnasında kullandığı hadislerin bir kısmını senedli, bir kısmını ise senedsiz nakletmiştir. Şârihin ihtiyaç durumuna göre sened ya da metnin ayrıntılarına yer verdiğini görmekteyiz.

Azîmâbâdî, bazen hadisten istinbât edilen hükmü delillendirmek maksadıyla başka hadislere müracaat etmiştir. “Peygamberimiz’in abdest alış şekli” babında yer alan el-Mikdâm b. Ma’dikerib el-Hindî'nin Efendimizin abdest alışını naklettiği hadis bu konudaki örneklerdendir.

أُتِيَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِوَضُوءٍ فَنَوَّضًا فَعَسَلَ كَفَّيْهِ ثَلَاثًا، ثُمَّ تَمَضَّمَصَ وَاسْتَنْشَقَ ثَلَاثًا وَعَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثًا، ثُمَّ غَسَلَ ذِرَاعَيْهِ ثَلَاثًا ثَلَاثًا، ثُمَّ مَسَحَ بِرَأْسِهِ وَأُذُنَيْهِ ظَاهِرَهُمَا وَبَاطِنَيْهِمَا

Abdurrahman b. Meysere el-Hadramî, el-Mikdâm b. Ma’dikerib el-Hindî'nin şöyle dediğini işittim demiştir; “Rasûlullah’a (s.a.v.) abdest suyu getirildi ve abdest aldı. Önce ellerini üç kere yıkadı, sonra üç kere de ağzına ve burnuna su verdi, sonra da yüzünü ve kollarını üçer

kere yıkadı. Sonra da başını, kulaklarının dışını ve içini mesh etti.”<sup>862</sup> Azîmâbâdî hadiste yer alan “ظَاهِرُهُمَا وَبَاطِنُهُمَا” ifadesini izahında bu iki ifadenin de bedel olmasından dolayı, aynı cümlede yer alan اُذُنَيْهِ kelimesindeki gibi mecrur okunması gerektiğini söylemiştir. Ancak nasıl meshedileceği ile ilgili ihtilaflar olduğuna işaret ederek bu konuda delil olması maksadıyla başka kaynaklarda yer alan hadislerle yer vermiştir. Aynı konu, İbn Hibban’ın tahrir ettiği İbn Abbas rivayetinde şöyledir;

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ تَوَضَّأَ فَعَرَفَ عَرَفَةً فَغَسَلَ وَجْهَهُ ثُمَّ عَرَفَ عَرَفَةً فَغَسَلَ يَدَهُ الَيْمَنَى ثُمَّ عَرَفَ عَرَفَةً فَغَسَلَ يَدَهُ الْبُسْرَى ثُمَّ عَرَفَ عَرَفَةً فَغَسَلَ بِرَأْسِهِ وَأُذُنَيْهِ دَاخِلُهُمَا بِالسَّبَابِئِينَ وَخَالَفَ بِإِبْهَامَيْهِ إِلَى ظَاهِرِ أُذُنَيْهِ فَغَسَلَ ظَاهِرَهُمَا وَبَاطِنَهُمَا.

“Rasûlullah abdest aldı ve bir avuç su alarak yüzünü yıkadı, sonra bir avuç su alarak sağ elini yıkadı, sonra bir avuç su alarak sol elini yıkadı, sonra bir avuç su alarak başını ve işaret parmağı ile kulaklarının içini, serçe parmağı ile kulaklarının içini de dışını da meshetti.”<sup>863</sup>

Aynı hadisi Nesâî, İbn Mâce, Hâkim ve Beyhakî’nin de rivayet ettiğini belirten şârih bazı ifade farklılıklarına da yer vermiştir. Hadis Nesâî’de şu ifade farkıyla nakledilmiştir; “ثُمَّ مَسَحَ بِرَأْسِهِ وَأُذُنَيْهِ بَاطِنَهُمَا بِالسَّبَابِئِينَ وَظَاهِرَهُمَا بِإِبْهَامَيْهِ مَسَحَ أُذُنَيْهِ فَأَدْخَلَهُمَا السَّبَابِئِينَ وَخَالَفَ إِبْهَامَيْهِ” “Sonra başına, işaret parmağı ile kulaklarının içine, serçe parmağı ile dışına mesh etti.”<sup>864</sup> İbn Mâce’de; “إِلَى ظَاهِرِ أُذُنَيْهِ فَغَسَلَ ظَاهِرَهُمَا وَبَاطِنَهُمَا” “Kulaklarını, işaret parmakları ile içine, ardından serçe parmaklarını dışına koyarak mesh etti, iki kulağın içine de dışına da mesh etti.”<sup>865</sup> Beyhakî’de ise şu ifadelerle nakledilmiştir; “ثُمَّ أَخَذَ شَيْئًا مِنْ مَاءٍ فَغَسَلَ بِهِ رَأْسَهُ وَقَالَ بِالْوَسْطِيِّينَ” “Sonra bir miktar su aldı, onunla başını mesh etti ve şöyle dedi; Orta parmaklarla kulaklarının içini, serçe parmaklarla kulaklarının arkasını mesh etti.”<sup>866</sup> Bu hadisleri ince ayrıntıları ile nakleden şarih, kulakların baş ile birlikte mesh edildiğini, kulak için ayrıca yeniden su alınması gerekmediğine işaret ederek bu hadislerin de buna delil teşkil ettiğini belirtmektedir.<sup>867</sup>

Bu mahiyette bir başka örnek de Ebû Humeyd ve Ebû Üseyd’in rivayet ettiği şu hadistir;

<sup>862</sup> Ebû Dâvud, "Tahâre", 51.

<sup>863</sup> Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (354/965) İbn Hibbân, *el-İhsân fî Takrîbi Şahîhi İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrût/ Müessesetü’r-Risâle, 1988), 3/367.

<sup>864</sup> Nesâî, "Tahâre", 84.

<sup>865</sup> İbn Mâce, "Tahâre", 52.

<sup>866</sup> İbn Hacer, *et-Telhîşü’l-Habîr*, 1/283 Bu kısmın tamamını *et-Telhîşü’l-Habîr*’den nakletmiştir. ; Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut, Lübnan: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2003), 1/110.

<sup>867</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü’l-Meâd* ;1/187; Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 1/157.

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " إِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمْ الْمَسْجِدَ فَلْيَسَلِّمْ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثُمَّ لِيَقُلْ: اللَّهُمَّ افْتَحْ لِي أَبْوَابَ رَحْمَتِكَ، فَإِذَا خَرَجَ فَلْيَقُلْ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ مِنْ فَضْلِكَ "

Rasûlullah (s.a.v.) “Sizden biri mescide girerken Nebi’ye (s.a.v.) salât ve selam getirsin, sonra da “Allahım bana rahmet kapılarını aç” desin, camiden çıkarken ise “Allahım senden fazl ve keremini istiyorum” desin” buyurdu.<sup>868</sup> Azîmâbâdî bu hadisle benzer mahiyette, farklı eserlerde yer alan metinleri şerhinde zikretmiştir. Hz. Fâtıma tariki ile Ahmed b. Hanbel, Tirmizî ve İbn Mâce’de Rasûlullah’ın şöyle söylediğın nakledilmiştir;

كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا دَخَلَ الْمَسْجِدَ قَالَ اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَسَلِّمَ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي ذُنُوبِي وَافْتَحْ لِي أَبْوَابَ رَحْمَتِكَ وَإِذَا خَرَجَ قَالَ مِثْلَهَا إِلَّا أَنَّهُ يَقُولُ أَبْوَابَ فَضْلِكَ

Mescide girdiği zaman Rasûlullah’a (s.a.v.) salât ve selam getirir ve “ Allahım günahlarımı bağışla ve bana rahmet kapılarını aç”, çıktığı zaman da Muhammed’e (s.a.v.) salât ve selâm getirir sonra da Allahım günahımı bağışla ve bana fazlının kapılarını aç” buyururdu.<sup>869</sup>

Aynı hadisi İbn Huzeyme ve İbn Hibbân, Ebû Hureyre’den “mescidden çıkarken” kısmındaki farklı ifade ile nakletmiştir.

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمْ الْمَسْجِدَ فَلْيَسَلِّمْ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلِيَقُلْ اللَّهُمَّ افْتَحْ لِي أَبْوَابَ رَحْمَتِكَ وَإِذَا خَرَجَ فَلْيَسَلِّمْ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلِيَقُلْ اللَّهُمَّ أَجْرِنِي مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

“Sizden biriniz mescide girdiği zaman Muhammed’e (s.a.v.) salât ve selam getirsin ve “ Allahım bana rahmet kapılarını aç”, çıktığı zaman da Muhammed’e (s.a.v.) salât ve selâm getirsin sonra da “Allahım beni kovulmuş şeytandan koru” desin buyrumuştur.<sup>870</sup>

Bu hadislerde görüldüğü kadarıyla, Ebû Dâvud haricindeki rivayetlerde selâmdan önce “صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَسَلِّمْ” zikredilmiş, ilave olarak da günahın bağışlanmasını istediği de kaydedilmiştir. Mescide girerken yaptığı duada ve çıkarken yaptığı duada küçük farklılıklar olduğu görülmektedir. Azîmâbâdî bu farklılıklara temas üzere farklı kaynaklardaki bu rivayetlere yer vermiştir.<sup>871</sup>

Azîmâbâdî bazen de hadiste yer alan bir kelimenin izahı için başka bir hadise müracaat etmektedir. Saîd b. Yezid rivayeti şöyledir;

<sup>868</sup> Ebû Dâvud, "Salât", 18

<sup>869</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 25/453; İbn Mâce, "Mesâcid", 13; Tirmizî, "Salât", 117; Nesâî, "Mesâcid", 36.

<sup>870</sup> Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nisâbü'rî (ö. 311/924) İbn Huzeyme, *Sahîh*, thk. Muhammed Mustafa el-'A'zamî (el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.), 1/231; İbn Hibbân, *Sahîh*, 5/396.

<sup>871</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 2/108.



أَنَّ الْأَذَانَ كَانَ أَوَّلُهُ حِينَ يَجْلِسُ الْإِمَامُ عَلَى الْمُنْبَرِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فِي عَهْدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَبِي بَكْرٍ، وَعُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، فَلَمَّا كَانَ خِلَافَةُ عُمَانَ، وَكَثُرَ النَّاسُ أَمَرَ عُمَانُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ بِالْأَذَانِ الثَّلَاثِ، فَأَذَنَ بِهِ عَلَى الرَّوْرَاءِ، فَتَبَّتِ الْأَمْرَ عَلَى ذَلِكَ

“Peygamber (s.a.v.), Ebû Bekir ve Ömer’in devirlerinde Cuma günü ilk ezan, imam minbere oturduğu zaman okunurdu. Osman halife olduğunda insanlar çoğalınca Osman, Cuma günü üçüncü bir ezanı emretti. Bunun üzerine Zevrâ’da bir ezan daha okunmaya başlandı ve Cuma ezanı bu şekilde kaldı.”<sup>872</sup> Hadiste, Hz. Osman döneminde ezan okunan yer olarak bahsedilen Zevrâ’nın, Buhârî’nin bildirdiğine göre Medine’de bir çarşının ismi olduğunu aktaran Azîmâbâdî, İbn Battâl’ın Zevrâ hakkında “Mescid’in kapısındaki büyükçe bir taş” dediğini nakletmiştir.<sup>873</sup> Ancak, İbn Huzeyme ve İbn Mâce’nin Zührî rivayetinde Zevrâ hakkında “أَنَّهَا دَارٌ بِالسُّوقِ يُقَالُ لَهَا الرَّوْرَاءُ/ O çarşıda bir yerdir ve oraya Zevrâ denilir.” açıklaması vardır.<sup>874</sup> Bu ifade, İbn Battâl’ın “Mescid’in kapısındaki büyükçe bir taş” açıklamasının hatalı olduğunu göstermektedir. Taberânî’de aynı manadaki hadis nakledilirken Zevrâ şu şekilde tanımlanmıştır; “فَأَمَرَ بِالْبَدَاءِ الْأَوَّلِ بِالسُّوقِ عَلَى دَارٍ لَهُ يُقَالُ لَهَا الرَّوْرَاءُ/ Hz. Osman ilk ezanın çarşıda kendisine ait olan Zevrâ denilen damda okunmasını emretti.”<sup>875</sup> Azîmâbâdî, bu ifadenin Zevrâ denilen yerin Hz. Osman’ın kendi mülkü olan bir yer olduğuna delalet ettiğini belirtmiştir.<sup>876</sup>

Misallerde görüldüğü gibi Azîmâbâdî, hadis metninin te’vili, ahkâmın tesbiti ve hadis metninde zikredilen garip kelimelerin izahı vb. gayelerle sıklıkla hadislere başvurmuştur.<sup>877</sup> Bu izahların akabinde şimdi Azîmâbâdî’nin hadis metnini tahlil ederken Arap dilinin önemli bir parçası olan şiire ne derece müracaat ettiğini belirlemeye çalışacağız.

### 2.6.2.3. Hadisleri Şiirle İzahı

*Avnü’l-Ma’bûd*’da hadislerin şerh ve izah aşamasında kelimelerin anlamı ve gramer kaidelerini izah maksadıyla ya da kelimenin anlamı ve delaleti konusunda istişhâd için şiirlere müracaat edilmiştir. Azîmâbâdî, hadislerin izahında Arap dilinin inceliklerine ve şiire

<sup>872</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 217, 219; Ahmed B. Hanbel, *el-Müsned*, 285.

<sup>873</sup> Bkz. Buhârî, “Cuma”, 25.

<sup>874</sup> İbn Mâce, “İkâme”, 97; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3/168.

<sup>875</sup> Ebü’l-Kâsım Müsnidü’l-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb(ö. 360/971) Taberânî, *El-Mu’cemü’l-Kebîr*, thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi (Kahire:Mektebetü İbn Teymiyye, 1415), 7/145.

<sup>876</sup> Azîmâbâdî, *‘Avnü’l-Ma’bûd*, 3/338.

<sup>877</sup> Azîmâbâdî’nin diğer hadislerden istifade ettiğine dair benzer misaller için bkz. Azîmâbâdî, *‘Avnü’l-Ma’bûd*, 1/315; 2/16; 4/122; 5/74.

başvurulduğu gibi, Efendimiz bizzat kendisi de kısa ve özlü sözleri ile Arap diline katkıda bulunmuş, içinde yaşadığı toplumun bu konudaki meziyetine kayıtsız kalmamıştır.

Azîmâbâdî'nin, hadiste kullanılan kelimedenden anlaşılması gereken manayı açıkladıktan sonra, delil olarak getirdiği şiirle kelimenin manasını pekiştirdiği görülmektedir. Ancak Azîmâbâdî'nin şerhinde şiire sıklıkla müracaat etmediğini, özellikle ayet ve hadislerden istifade oranı ile kıyaslandığında şiire çok daha az müracaat edildiğini söylemek mümkündür.

Azîmâbâdî bazen kelime ve terkiplerin manalarını izah etmek üzere şiire başvurmuştur. Meymûne binti Kerdem, babasının Rasûlullah'a (s.a.v.) Vedâ Haccı esnasında nikah ile ilgili sorduğu bir soruyu nakletmiştir. Bu hadiste Rasûlullah *وَيَقْرَنُ أَيَّ النِّسَاءِ هِيَ* "وَيَقْرَنُ أَيَّ النِّسَاءِ هِيَ" sorusunu sormuştur.<sup>878</sup> Azîmâbâdî, "وَيَقْرَنُ أَيَّ النِّسَاءِ هِيَ" ibaresinin *en-Nihâye*'de "O kadın, kadınlardan hangisinin yanında?" anlamına geldiğini söylemiştir.<sup>879</sup> Hattâbî bu ibarenin, "O (kadın) şimdi hangi kadınlarla aynıdır?" anlamına geldiğini, "قَرْنٍ" kelimesinin "bir yaşın çocuğu" anlamında olduğunu belirtmiştir. Bu ta'biri Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ şiirinde şöyle kullanmıştır;

إِذَا مَا مَضَى الْقَرْنُ الَّذِي أَنْتَ مِنْهُمْ وَخُلِّفْتَ فِي قَرْنٍ فَأَنْتَ غَرِيبٌ

"İçinde yaşadığın yüzyıl geçerse ve sen başka bir yüzyıla bırakılırsan (kalırsan) işte o zaman sen garib olursun." Şârih böylece şiirde bu ifadenin kullanım şeklini örnekleyerek, ifade ettiği anlamın en sahih şekilde anlaşılmasını hedeflemiştir.<sup>880</sup>

Azîmâbâdî'nin zekât vermeyenlerden bahseden Ebû Hureyre hadisinde yer alan kelimenin izahı için de şiirle istişhadda bulunduğunu görmekteyiz. Hadiste yer alan Hz. Ebû Bekir'in;

وَاللَّهِ، لَوْ مَنَعُونِي عَقَالًا كَانُوا يُؤَدُّونَهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَقَاتَلْتُهُمْ عَلَى مَنَعِهِ

"Vallahi, Rasûlullah'a vermiş oldukları bir deve yularını bile bana vermezlerse, vermemelerinden dolayı onlarla savaşırım." ifadesinde geçen "عَقَالًا" kelimesinin, sadaka (zekât) olmadığını söyleyerek, bu sebeple birisinin öldürülmesinin de helal olmayacağı üzerinde durmaktadır. Burada bir mübalağa ifade etmek maksadıyla bu kelime "Eğer deve yuları sebebi ile bile öldürecekse, zekât vermeyenin durumu kimbilir nasıl olur?" diye düşünülmesini sağlayan mübalağalı bir anlatım vardır. Burada عَقَالًا kelimesi ile her türlü zekât malı kastedilmiştir. عَقَالًا/Deve yularından maksadının her türlü zekât malı olduğu herkes tarafından maruf bir durum olduğunu 'Amr b. el-'Adâ' nın şiiri ile göstermiştir;

سَعَى عَقَالًا فَلَمْ يَبْرُكْ لَنَا سَيِّدًا فَكَيْفَ لَوْ قَدْ سَعَى عَمْرُو عَقَالَيْنِ

<sup>878</sup> Ebû Dâvud, "Nikah", 26, 27.

<sup>879</sup> İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 4/51.

<sup>880</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 6/98.

‘Amr, zekat olarak bir deve yuları aradı ama vermeyen bir kimse bile bırakmadı. ‘Amr iki yular aramış olsa nasıl yapardı?’

Buradaki sa’y eden kişi, ‘Amr b. Akabe b. Ebû Süfyân’dır ve amcası Muaviye b. Ebû Süfyân kendisini Benî Kelb kabilesinin zekâtlarını toplamakla görevlendirmiş, O da bu şiiri o zaman söylemiştir. Burada şârih “deve yuları” anlamındaki kelimenin zekât malı manasında kullanıldığını, örnek verdiği bu şiirle pekiştirmiş, halkın bu kelimeye ne derece aşina olduğunu beyan etmiştir.<sup>881</sup>

Enes’den nakledilen şu hadis de Azîmâbâdî’nin şiirle istişhadına örnektir;

كَانَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْتَظِرُونَ الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ حَتَّى تَحْفِقَ رُءُوسُهُمْ، ثُمَّ يُصَلُّونَ وَلَا يَتَوَضَّئُونَ

“Rasûlullah’ın (s.a.v.) ashabı, yatsı namazı beklerlerdi. Hatta başları öne eğilir daha sonra abdest almadan, namaz kılarlardı.”<sup>882</sup>

Bu hadiste zikredilen “عِشَاءَ” kelimesi ile ilgili izahında “الْعِشْيُ وَالْعِشْيَةُ” kelimelerinin akşam namazından karanlığa kadar olan zaman anlamında olduğunu, belirtmiştir. Kelimenin cümlede “أَتَيْتُهُ عِشْيَةَ أَمْسٍ وَعِشْيَةَ أَمْسٍ”/dün (akşam) karanlıkta geldim” şeklinde kullanılmakta olduğunu ancak, bazılarının الْعِشَاءَ kelimesinin anlamını “güneşin batmasından, fecrin doğmasına kadar olan zaman” zannettiklerini (yanıldıklarını) söyleyerek eleştirmiştir. عِشَاءَ gün bittikten sonra yenen yemektir. Akşam yemeği manasındadır ve öğle yemeğinden başka bir yemek için kullanılır.<sup>883</sup> o güneşin batmasından, fecrin doğmasına kadar olan zaman zannedenlerin bunu bilmedikleri için bir şiirde, “عَدُونَا عَدُونَا سَحَرًا بِلَيْلٍ” Gecenin seherinde (öğle yemeği) yedik” dediklerini, burada “عِشَاءَ” kelimesinin anlamını gece vakti zannettikleri için “عَدُونَا عَدُونَا” dediklerini söylemiştir. Şârih burada الْعِشَاءَ kelimesinin anlamını açıklarken bir taraftan da kullanımı ile ilgili yanlış ve eksik bilgilere dikkat çekmiştir. Bu doğrultuda yanlış kullanım şekillerini örneklendirmek amacıyla şiire yer vermiştir.

Vermiş olduğumuz bu misaller, Azîmâbâdî’nin şerhte, nadiren de olsa şiirle istişhadta bulunduğunu göstermektedir.

<sup>881</sup> Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 4/330.

<sup>882</sup> Ebû Dâvud, "Tahâre", 79.

<sup>883</sup> Ebû Nasr İsmail b. Hammâd (393/1003) Cevherî, *es-Sihâh Tacu’l-Lüğa ve Sihâhu’l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr (Beyrut, Lübnan: Dâru’l-İlmi li’l-Melâyîn, 1987), 6/2426 ‘Avnü’l-Ma’bûd’da şiir عَدُونَا عَدُونَا سَحَرًا بِلَيْلٍ عِشَاءَ بَعْدَ مَا انْتَصَفَ النَّهَارُ şeklinde nakledilmiştir. Oysa Cevherî’nin عِشَاءَ بَعْدَ مَا انْتَصَفَ النَّهَارُ açıklamasıdır. Blok halinde aktarım yapıldığından dolayı böyle yanlışlarla karşılaşmaktayız. Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 1/248-249.

#### 2.6.2.4. Hadis Metinlerindeki Arap Geleneklerini İzahı

Bir metinde ifade edilen konuyu anlayabilmemiz için, metnin arka planının ve vârid olduğu toplumun kültürüne hâkim olmak gerekmektedir. Metnin ortaya çıktığı koşullara vukûfiyet, ifade ettiği manayı daha iyi kavramamız için şarttır. Bir metnin hangi kültürde ortaya çıktığını, kimlerle alakalı olduğunu ve hangi sebepten dolayı olduğunu bilmemiz gereklidir. Kendisine değinilen kişiler, olaylar ve yerler hakkında bilgi sahibi olmadığımız bir metnin doğru şekilde anlaşılması mümkün olamaz.<sup>884</sup> Efendimiz'in hadisleri de yıllar boyunca hâkimiyet sürmekte olan bir kültür ve coğrafya da vârid olmuştur. Arap gelenek ve göreneklerinden uzak bir hadis anlama faaliyeti muhakkak eksikliklere ve yanlış anlamalara sebep olacaktır.

Azîmâbâdî hadis metinlerini şerhi süresince hadislerin ilk muhatabı konumundaki Arapların durumları, adetleri ve gelenekleri ışığında açıklamalar yapmıştır. Hadisin manasının en doğru şekilde anlaşılması gayesi ile yapılan bu açıklamalara ilk örnek olarak Cabir b. Abdullah'tan rivayet edilen şu hadisi verebiliriz;

أَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مَسْجِدِنَا هَذَا، وَفِي يَدِهِ عُرْجُونُ ابْنِ طَابٍ...

“Rasûlullah (s.a.v.) elinde İbn Tâb türü hurma salkımının sapından bir sopa ile bizim mescidimize geldi...”<sup>885</sup> Mescide tükürmenin yasaklanması ile ilgili olan bu hadiste zikredilen عُرْجُونُ ابْنِ طَابٍ ibaresi, hurma ile ilgili geniş bir kültüre sahip olan Araplara has bir kelimedir. Hadisin vârid olduğu bölgede, Medineli bir şahıs olan İbn Tâb'a nisbet edilen bir hurma türü bilinmektedir. Rasûlullah'ın elindeki çubuk, onun ismi ile anılan hurma çeşidinin salkımının sapından yapılmıştır. Araplar hurmanın rengi değiştikçe hurmanın ismini başka birisine nispet ederlerdi.<sup>886</sup> Hattâbî de bu hususta benzer bir açıklama yaparak, “İbn Tâb'a nisbet edilen bir hurma çeşididir. Hurma rengi değiştikçe farklı kişilere nispet edilir, mesela bir rengi de İbn Hubeyk'e nisbet edilir ve İbn Hubeyk hurması denilir. Hurma renk değiştirdikçe İbn Hubeyk rengi, falan kişi rengi, filan kişi rengi... gibi isimler verilir.” demiştir.<sup>887</sup> Şârih bu açıklamaları ile kelimenin anlamını dilin kullanıldığı çevre ve toplumsal ortam çerçevesinde değerlendirmiş, farklı kullanım şekilleri ile örneklere yer vererek manayı kavramamızı kolaylaştırmıştır.<sup>888</sup>

<sup>884</sup> Düccane Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültür'e Anlam'ın Tarihi* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 4.

<sup>885</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 22.

<sup>886</sup> Bedruddîn Aynî Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Aynî (ö. 855/1451, *Şerhu Süneni Ebî Dâvud*, thk. Ebu'l-Münzir Halid b. İbrahim el-Mısrî (Riyad/ Mektebetü'r-Rüşd, 1420), 2/384.

<sup>887</sup> Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 1/144.

<sup>888</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 2/120.

Azîmâbâdî, Ebû Saîd el-Hudrî'nin şu rivayetini de Arap kültürü ışığında şerh etmiştir;  
 كُنَّا نُخْرَجُ إِذْ كَانَ فِينَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَكَاةَ الْفِطْرِ عَنْ كُلِّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ، حُرٍّ أَوْ مَمْلُوكٍ، صَاعًا مِنْ طَعَامٍ، أَوْ  
 صَاعًا مِنْ أَقِطٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ زَبِيبٍ

“Rasûlullah (s.a.v.) aramızda iken biz fitır sadakasını büyük-küçük, hür-köle herkes için yiyecekten bir sâ' veya keşten bir sâ' veya arpadan bir sâ' veya kuru hurmadan bir sâ' veya kuru üzümünden bir sâ' olarak verirdik...”<sup>889</sup> Hadisinde zikredilen طَعَامٍ kelimesi ile ilgili farklı yaklaşımlar olduğu görülmektedir. طَعَامٍ kelimesi sözlüklerde azık türünden olan yiyecek olarak tarif edilmektedir. Bu kelime buğday, arpa ve hurma gibi kelimelerin hepsini kapsar. Şârih hadiste bu kelimedden sonra arpa, hurma, keş ve kuru üzümün zikredilmesinin sebebi olarak, o dönemde yiyecek maddesi denilince bu maddelerin anlaşılmasını saymıştır. Hattâbî burada bahsi geçen طَعَامٍ kelimesinin, buğdaya mahsus bir kelime olduğunu söyleyenler olduğunu belirtmektedir. Kendi kanaati de “طَعَامٍ” kelimesinin buğday anlamında kullanıldığı yönündedir. Hadiste keş, arpa, kuru hurma ve kuru üzümün isimlerinin zikredilmesine rağmen en kıymetli azık olan buğdayın zikredilmemiş olmasını bunun bir delili olarak göstermektedir. Eğer bu kelime ile buğday kast edilmeseydi ayrıca buğdayın da zikredilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu kelime açıklama yapılmaksızın mutlak bir şekilde kullanıldığından buğday manasındadır. Çünkü Araplar “أَذْهَبَ إِلَى سُوقِ الطَّعَامِ”/Taâm çarşısına git” dediklerinde buğday çarşısını kast ederler. Burada örfî kullanım lügavî kullanımdan daha önceliklidir, eğer genel manası ile yiyeceklerin tümü olarak anlaşılırsa anlam eksik olur.”<sup>890</sup>

İbn Münzir ise bu konuda Hattâbî'nin bu görüşünü reddederek genel gıda manasında anlaşılmasının daha doğru olduğunu savunmaktadır. Bu tartışmalara geniş yer veren Azîmâbâdî, kelimenin örfî anlamını zikrederek, vârid olduğu çevre içerisindeki manaya işaret etmiştir. Ancak bu kelime ile ilgili ihtilaflara yer vermesine rağmen kendi görüşünün hangi doğrultuda olduğunu ifade etmemiştir.<sup>891</sup>

Azîmâbâdî'nin örfî bir başka izahını Necâşî'nin Rasûlullah'a (s.a.v.) hediye ettiği kıyafet hakkında vârid olan hadis ile ilgili yapmıştır. Bu hadiste râvî İbn Büreyde babasının şöyle söylediğini nakletmiştir;

أَنَّ النَّجَاشِيَّ أَهْدَى إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خُفَّيْنِ سَادَجَيْنِ، فَلَبَسَهُمْ ثُمَّ تَوَضَّأَ وَمَسَحَ عَلَيْهِمَا

Necâşî Rasûlullah'a (s.a.v.) bir çift siyah ve düz mest hediye etmişti, Rasûlullah bunları giydi, sonra abdest aldı bu mestleri mesh etti.” Azîmâbâdî, hadiste zikredilen “سَادَجَيْنِ” kelimesinin “üzerinde nakış olmayan, tüylü olmayan, başka bir renkle karışmayan, sadece

<sup>889</sup> Ebû Dâvud, "Zekât", 20.

<sup>890</sup> Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 2/50-51.

<sup>891</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd', 5/13-14.

siyah renk olan” anlamına geldiğini ifade etmiştir. Bu kelimeyi lügatlerde ve garîbü’l-hadis kaynaklarında da incelediğini ancak bulamadığını, bu anlamda kullanımının örfî bir kullanım olduğunu vurgulamıştır.<sup>892</sup>

Azîmâbâdî, Arapların adetleri arasında yer alan Muâkara ile ilgili نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ مُعَاقَرَةِ الْأَعْرَابِ/Rasûlullah (s.a.v.) Arapların muâkarasını yasaklamıştır.<sup>893</sup> hadisinin şerhinde izahatta bulunmuş, kelimenin Arap geleneklerindeki karşılığını derinlemesine açıklamıştır. Cahiliye Arapları misafire ikramda bulunmayı ve cömertlik gösterisinde bulunmayı çoğu kez israf derecesine çıkarıyorlardı. Muâkara dedikleri ve kimin daha çok deve kesip ikram edeceği üzerine iddiaya girme şeklinde bir adetleri bulunmaktaydı. Bu iddia aynı zamanda bir tür kumar olarak görülmekteydi. Taraflardan biri vaz geçinceye kadar deve kesilmesine devam edilir ve iddiayı kazanan cömertliği ve keremi ile şöhret bulurdu. Bunlar yapılırken kesilen hayvanın çoğu defa Allah adına kesilip kesilmediğine dair şüphe olurdu. Bu sebepten Allah’ın ismi anılmadan sadece şöhret ve övünme gayesi ile kesilen bu hayvanların etlerinden yenilmesi de hoş görülmemiştir. Çünkü bu hayvanların kesiliş gayesi, şahsın ve kabilenin isminin bilinmesi, saygınlık kazandırmasıdır.<sup>894</sup> Azîmâbâdî bu konuyu Arap gelenekleri, ayet ve hadisler ışığında açıklamış, o dönem kültüründe oldukça yaygın olan ve Araplar tarafından iyi bilinen “Muâkara” hakkında okuyucuyu da aydınlatmıştır.<sup>895</sup>

Azîmâbâdî, gerek hadisin anlaşılması, gerek kelimelerin izahı ve kastedilen murada yönelik te’vil gayesi ile ayet, hadis, şiir ve Arap örfünden istifade etmiştir. Bu şekilde ‘Avnü’l-Ma’bûd hadis külliyatı içinde özel bir yer edinmiştir. Şimdi çalışmamızın bu kısmında Azîmâbâdî’nin hadislerde yer alan söz sanatlarına dair tespit ettiğimiz açıklamalarını sunmaya çalışacağız.

### 2.6.2.5. Hadis Metinlerini Belağat Açısından Tetkîki

“Peygamber Efendimiz gece namazını nasıl kılardı?” bâbında tahrir edilen İbn Abbas hadisinde Rasûlullah’ın şu duası nakledilmektedir;

اللَّهُمَّ اجْعَلْ فِي قَلْبِي نُورًا، وَاجْعَلْ فِي لِسَانِي نُورًا، وَاجْعَلْ فِي سَمْعِي نُورًا، وَاجْعَلْ فِي بَصَرِي نُورًا، وَاجْعَلْ خَلْفِي نُورًا، وَأَمَامِي نُورًا، وَاجْعَلْ مِنْ فَوْقِي نُورًا، وَمِنْ تَحْتِي نُورًا اللَّهُمَّ، وَأَعْظِمْ لِي نُورًا

<sup>892</sup> Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 193.

<sup>893</sup> Ebû Dâvud, "Dahâyâ", 14,15.

<sup>894</sup> Muâkara ve diğer Cahiliye adetleri hakkında ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Fethullah Zengin, “Cahiliye Araplarında Bazı İyi Ahlâk Örnekleri ve Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Güz 2016), 51-69.

<sup>895</sup> Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 8/15.

“Ey Allahım! Benim kalbime nur, dilime nur, kulağıma nur, gözüme nur, arkama nur, önüme, altına ve üstüme nur ver ve benim nurumu büyüt.”<sup>896</sup>

Azîmâbâdî, Efendimiz’in bu duasında talep ettiği “نور” kelimesinin şerhinde istiâre sanatı üzerinde durmaktadır.<sup>897</sup> Kelimenin tenvinli kullanılmış olmasının ta’zim maksadıyla, nûrun azamet ve şanını beyan için olduğunu söylemiştir. Burada “نور” kelimesi hakkın ve gerçeğin zuhuru ve aydınlığı anlamındadır. Kurtubî, hadiste geçen nûr kifadesinin zâhirî anlamına hamledilebileceğini ve “Rasûlullah’ın (s.a.v.) Allahü Teâla’dan Kıyamet gününün karanlığında kendisini, kendisine tâbî olanları ve Allah’ın dilediklerini aydınlatmak için tüm uzuvlarını nurlandırmasını istemiştir.” şeklinde anlaşılabilirliğini söylemiştir. Ancak, “فهو على وَجَعْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ/Rabbinden bir nur üzere bulunan kimse”<sup>898</sup> ve “وَجَعْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ/Kendisine, insanlar arasında yürüyeceği bir nur verdiğimiz kimsenin durumu”<sup>899</sup> ayetlerinde olduğu gibi, burada ilim ve hidayete müsteâr olduğunu anlamanın daha doğru olduğunu ifade etmektedir.

Azîmâbâdî ise hem zâhirî manası ile hem de istiâreli manası ile anlaşılabilirliğini ve iki anlamı cem edebileceğini belirtmiştir. “Nur neye atfedilirse onu aydınlatır, atfedildiği şeye göre farklı anlamlar verilebilir. Kulağın nûru işittiği şeylerde tecelli eder, görmenin nûru görülebilen şeyleri ortaya çıkarır, kalbin nûru ma’lûmatı ortaya çıkarır, her uzvun nûru bağlantılı olduğu şeyde tecelli eder.” şeklinde istiâreye işaret edeceğini belirtmiştir.<sup>900</sup> Nevevî de “nûr” kelimesini Hakk’ın beyanı ve hidayetin aydınlığı manasında zâhirî manasından öte mecazî bir şekilde istiâreli manası ile anlamanın isabetli olacağına işaret etmektedir. Hadisi şerifteki istiâre üzerinde duran şârih meseleyi Kirmânî, Kurtubî, Nevevî gibi âlimlerden yaptığı nakillerle izah etmiş kendi kanaatine göre ise kelimenin iki türlü de anlaşılmasının mümkün olduğunu söylemiştir.<sup>901</sup>

Azîmâbâdî hadislerde yer alan mecâz sanatına da işaret etmektedir. Örneğin “Namazın anahtarı temizlik, girişi tekbir, çıkışı selam vermektir.” hadisinde mecâzi bir kullanım olduğunu belirtmiştir.<sup>902</sup> Metinde “namazın anahtarı temizliktir” manasındaki “مِفْتَاحُ الصَّلَاةِ” cümlesinde, temizliğin, anahtar olması mecazî bir kullanımdır. Çünkü hades/temiz

<sup>896</sup> Ebû Dâvud, “Salâtü’t-Tatavvu”, 26.

<sup>897</sup> Bir kelime veya terkinin, teşbihe mübalağa ve yorum gücü sağlamak için benzeşme ilgisıyla ve bir karîneye dayalı olarak gerçek anlamı dışında kullanılması anlamına gelmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Durmuş, İskender Pala, “İstiâre”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 315-318.

<sup>898</sup> Zümer Sûresi, 39/22.

<sup>899</sup> En’âm Sûresi, 6/122.

<sup>900</sup> Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 4/185.

<sup>901</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, 6/45.

<sup>902</sup> Ebû Dâvud, “Tahâre”, 31; Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 1/83-84.

olmama durumu namaza engeldir. Hades kendisine verilmiş bir kilit gibidir, ancak temizlenince çözülür. Şârih burada ancak Peygamber Efendimiz'in yapacağı üstünlükte bir edebî kullanım ve istiâre sanatı olduğunu söylemekte ve ifadenin şöyle anlaşılmasının mümkün olduğuna işaret etmektedir; Cennetin anahtarı namazdır, çünkü Cennetin kapıları kapalıdır ve onu ancak tâat açar. Tâat yani kulluğun olmazsa olmaz rüknü ise namazdır.<sup>903</sup>

Esed b. Huzeyme oğullarından bir adam Ebû Eyyûb el-Ensârî'ye “Birimiz evinde namaz kılıp mescide geliyor ancak namaz kılınmakta oluyor. Ben de onlarla birlikte namaza duruyorum, fakat bundan dolayı içim hiç rahat değil. Bunun hükmü nedir? diye sordu. Ebû Eyyûb el-Ensârî de “Aynı şeyi biz de Rasûlullah'a sorduk. O da; “Bu onun için cemaat sevabından bir nasiptir” buyurdu.<sup>904</sup> Bu hadiste soru soran kişi, “يُصَلِّي أَحَدُنَا فِي مَنْزِلِهِ الصَّلَاةَ، ثُمَّ يَأْتِي،” / Birimiz evinde namaz kılıp mescide geliyor ancak namaz kılınmakta oluyor Ben de onlarla birlikte namaza duruyorum, fakat bundan dolayı içim hiç rahat değil.” şeklinde kim olduğunu belirtmediği bir kişi ile ilgili başlamış ancak daha sonra mütekellim siga kullanarak “فَأُصَلِّيَ مَعَهُمْ” / ben onlarla namaz kıldım” demiştir. Azîmâbâdî burada edebî sanatlardan birisi olan “İltifat” olduğuna işaret etmiştir.<sup>905</sup> Şerhte bu ifade şekli ile aslında burada soru soran kişinin “فَيُصَلِّي مَعَهُمْ” / onlarla namaz kıldı” demek istediği belirtilmiştir.<sup>906</sup>

Azîmâbâdî, Sehl b. Muâz'ın rivayet ettiği hadiste ise bir başka sanat türü olan kinâye üzerinde durmuştur. Rasûlullah (s.a.v.), “Kur’ân-ı Kerim’i okuyan ve hükümleriyle amel eden kimsenin anne-babasına kıyamet günü bir tâc giydirilir. Bu tâcın ışığı dünya evlerindeki güneş ışığından daha güzeldir” buyurmuştur.<sup>907</sup> Azîmâbâdî bu hadiste yer alan “tâc” kelimesinin mülk ve saadetten kinâye olduğunu Tîbî’den nakletmiştir. Bu kelime ile zenginlik ve huzur ifade edildiğine işaret etmiştir.<sup>908</sup> Ehl-i hadis anlayışında olan Azîmâbâdî’nin burada rivayeti Ehl-i hadis prensibi iyi muvafık olmayan bir anlayışla şerh ettiği, “tâc” kelimesini lafzî değerlendirmedeği görülmektedir. Azîmâbâdî, Hz. Ali’den rivayet edilen “Kim kıl dibi kadar bir yeri yıkamayıp cünüp bırakırsa ona şöyle şöyle azab edilir”<sup>909</sup> hadisinde Rasûlullah’ın “كَذَا

<sup>903</sup> Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 1/83.

<sup>904</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 56.

<sup>905</sup> Bir ifadede sözün yönünü birdenbire değiştirerek üslup farklılığı meydana getirme anlamında edebî sanattır. Ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Durmuş, “İltifat”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/152-153.

<sup>906</sup> Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-Mefâtih*, 3/887; Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 2/232. Bu kısım ile ilgili yapılan açıklama *Mirkât*’tan blok aktarılmıştır.

<sup>907</sup> Ebû Dâvud, “Vitr”, 14.

<sup>908</sup> Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 4/258.

<sup>909</sup> Ebû Dâvud, “Tahâre”, 98.



”وَكَذَا مِنَ النَّارِ“ ifadesinin çokluktan kinâye olduğuna işaret etmiştir. İfadenin “çokça azab edilecek, çok uzun süre azab edilecek” anlamlarında olduğunu belirtmiştir.<sup>910</sup>

#### 2.6.2.6. Hadis Metinlerindeki İdrâcî Bildirmesi

İdrâc, lügatte bir şeye eklemek veya idhâl etmek, sokmak manasında kullanılır.<sup>911</sup> Hadis ıstılahında ise hadisin sened veya metnine, aslında olmayan bir şeyin karıştırılması, eklenmesi anlamına gelir.<sup>912</sup> Bu şekilde ilavede bulunmuş hadise de “Müdreç” denilir. Müdreç hadis “müdreçü’l-isnâd” ve “müdreçü’l-metn” olmak üzere iki kısma ayrılır. Sened ve metnin durumuna göre müdreç hadis sahih, hasen veya zayıf olabilir. Hadiste bulunan garîb bir kelimeyi veya muğlak bir ifadeyi izah için yapılan idrâcın sakıncasının olmadığı ittifakla kabul edilmiştir. Yanılma sonucu meydana gelen idrâc, râvî için bir kusur teşkil etmemekle birlikte bu durumun aynı râvîde sık sık görülmesi onun zabt niteliğine zarar verir, kasten yapılması ise adâlet vasfını yok eder.<sup>913</sup>

Azîmâbâdî, Ebû Ümâme’den şu metinle nakledilen hadiste idrac olduğunu belirtmiştir.  
عَنْ أَبِي أُمَامَةَ، وَذَكَرَ وَضُوءَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَمْسُحُ الْمَأْقَيْنِ»، قَالَ: وَقَالَ: «الْأُذُنَانِ مِنَ الرَّأْسِ»

Süleyman b. Harb, Müsedded ve Kuteybe→Hammâd→Sinân b. Rebîa→Şehr ve Havşeb→Ebû Ümâme senedi ile rivayet edilen hadiste Ebû Ümâme Rasûlullah’ın (s.a.v.) abdest alışını naklederken şunları söylemiştir; “Rasûlullah (s.a.v.) göz pınarlarını meshederdi” ve devamla “Kulaklar baştandır” buyurdu.

Ebû Dâvud hadisin râvîlerinden Süleyman b. Harb’in “Kulaklar baştandır” sözlerinin Ebû Ümâme’nin kendi sözü olduğunu söylediğini ilave etmiştir. Kuteybe’nin de kulaklar hakkındaki bu söz hakkında kendisine Hammâd’ın, “Bu sözün Rasûlullah’a mı yoksa Ebû Ümâme’ye mi ait olduğunu bilmiyorum” dediğini nakletmiştir.<sup>914</sup> Azîmâbâdî bu hadisin sahabeden sekiz farklı kişi tarafından rivayet edildiğini söyleyerek İbn Hacer’in bu senedlerle ilgili değerlendirmelerini özetle aktarmıştır. Ona göre, Ebû Ümâme hadisinde yer alan “Kulaklar baştandır” ifadesi müdreçtir. İbn Hacer *Takrîbü’l-Menhec bi Tertîbi’l-Müdreç* adlı

<sup>910</sup> Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 1/314.

<sup>911</sup> İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, 2/269.

<sup>912</sup> Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 126.

<sup>913</sup> Mehmet Efendioğlu, “Müdreç”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/472-473.

<sup>914</sup> Ebû Dâvud, "Tahâre", 51.

kitabında bu konu ile ilgili ayrıntıları açıkladığını belirtmektedir. Şârih hadiste yer alan bu ifade hakkında kendisi bir açıklama yapmamış, İbn Hacer'in izahı ile iktifâ etmiştir.<sup>915</sup>

Konu ile ilgili bir başka örnek ise Ka'nebî→Mâlik→İbn Şihâb→İbn Ukeyme el-Leysî→Ebû Hureyre senedi ile rivayet edilen şu hadiste yer almaktadır. Rasûlullah (s.a.v.) sesli okuduğu bir namazda; "Biraz önce biriniz benimle beraber okudu mu?" buyurdular. Bunun üzerine bir adam; "Evet Yâ Rasulallah" diye cevap verdi. Efendimiz "Ben de neden kıraatım karışıyor diyordum" buyurdu. İnsanlar Rasûlullah'tan bunu duyunca bir daha Peygamberimizin açıktan/cehrî okuduğu namazlarda O'nunla beraber okumayı bıraktılar.<sup>916</sup>Azîmâbâdî, hadisin son kısmındaki "İnsanlar Rasûlullah'tan bunu duyunca bir daha Peygamberimizin açıktan/cehrî okuduğu namazlarda onunla beraber okumayı bıraktılar." cümlesinin Rasûlullah'a ait olmadığını, râvîlerden İbn Şihâb ez-Zührî'ye ait olduğunu bildirmiştir. Buhârî, Ya'kub b. Süfyân, Zühlî ve Hattâbî'nin hadisteki bu cümlenin müdrec olduğu konusunda ittifak ettiklerini aktaran şârih, Hatîp el-Bağdâdî'nin bu sözün Zührî'ye ait olduğunu beyan ettiğini de belirtmiştir.<sup>917</sup> Şârihin kendi kanaati de müdrec olması yönündedir.<sup>918</sup>

Abdullah b. Mesud'dan rivayet edildiğine göre, "Rasûlullah (s.a.v.) Abdullah'ın elini tutarak namazda teşehhüdü öğretti. Râvî, A'meş hadisindeki duanın aynısını zikretti.<sup>919</sup> A'meş hadisinde yer alan ifadelere ilave olarak, Rasûlullah veya İbn Mes'ud; "Bunu söylediğin zaman namazını tamamladın demektir. Bundan sonra istersen kalk, istersen otur." demiştir.<sup>920</sup> Azîmâbâdî, bu hadisin son kısmındaki "Bunu söylediğin zaman namazını tamamladın demektir. Bundan sonra istersen kalk, istersen otur" ifadesinin İbn Mesûd'un idracı olduğunu belirterek, konu ile ilgili el-Hatîb el-Bağdâdî'in değerlendirmelerine yer vermiştir. Ona göre "Bunu söylediğin zaman namazını tamamladın demektir. Bundan sonra istersen kalk, istersen otur" sözleri Rasûlullah'ın sözü değildir, İbn Mes'ud'un hadise ilavesidir. Hadisin bir başka senedi olan Şebâbe b. Sevvâr'ın Züheyr b. Muaviye rivayetinde bu ifadelerin kime ait olduğu açıkça beyan edilmiştir. Hadiste, Hz. Peygamber'in sözü ile İbn Mes'ud'un sözünü birbirinden ayırmıştır. Açık bir şekilde bu kısmın İbn Mes'ud'a ait olduğu

<sup>915</sup> İbn Hacer, *et-Telhîşü'l-Habîr*, 1/283; Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 1/167.

<sup>916</sup> Ebû Dâvud, "Salât", 177, 178.

<sup>917</sup> İbn Hacer, *et-Telhîşü'l-Habîr*, 1/565-566.

<sup>918</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 3/43-44.

<sup>919</sup> Bu bâbın ilk hadisi olarak tasnif edilen Müsedded→YaHYâ→Süleyman el-A'meş→Şakîk b. Seleme→Abdullah b. Mes'ud senedi ile rivayet edilen hadiste Efendimiz (s.a.v.) Abdullah b. Mes'ud'un önceki yaptığı duayı düzelterek، وَالصَّلَاةِ، وَالطَّيِّبَاتِ، السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ، السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَىٰ عِبَادِ اللَّهِ، الشَّيْخِ الصَّالِحِينَ şeklinde yapmasını öğretmiştir. Ebû Dâvud, Salât, 177,181.

<sup>920</sup> Ebû Dâvud, "Salât", 177, 178.

belirtilmiştir. Yine aynı şekilde Abdurrahman b. Sâbit'in, el-Huseyn b. Ebi'l-Huseyn'den olan rivayetinde de bu ifadelerin İbn Mes'ud'a ait olduğu beyan edilmiştir.<sup>921</sup> Hattâbî ise bu ifadeler hususunda "Bu sözlerin Nebî'nin sözleri mi yoksa İbn Mes'ud'un sözleri mi olduğu ihtilafıdır" ibaresi yer almaktadır.<sup>922</sup> Burada kastedilen ihtilafın hadisin vasfı ile ilgili olmadığı, bu sözlerin müdrec olduğu konusunda hadis hafızlarının hepsinin ittifak ettikleri belirtilmiştir. Azîmâbâdî burada idrâc olduğu görüşünü benimseyerek Hatîb el-Bağdâdî ve Sindî'den yaptığı aktarımlarla kendi kanaatini belirtmeksizin konuyu ele almıştır. Bu ifadeler hakkında Aynî, hadiste idrac olmadığını eğer böyle bir durum olsaydı, Ebû Dâvud'un daha önceden adeti olduğu üzere burada ilave bir açıklamada bulunmuş olacağını belirtmiştir. Aynî'ye göre Ebû Dâvud'un ta'lîki olmadığına göre idrac yoktur.<sup>923</sup> Azîmâbâdî, burada Aynî'nin görüşü gibi karşı görüşlere yer vermeyerek sadece idrâc olduğunu düşünen âlimlerden aktarım yapmayı tercih etmiştir. İdrac olduğuna dair görüşleri nakletmesi kendisinin de aynı kanaatte olduğunu düşündürmektedir.<sup>924</sup>

Bazen hadis hakkındaki yorumlara da yanıt verdiğini görmekteyiz; Ezanın keyfiyeti ile ilgili bâbda tahrir edilen Hasan b. Ali, Affân, Saîd b. Amîr ve Haccâc→Hemmâm b. Yahyâ→Âmir el-Ahval→Mekhûl→İbn Muhayriz rivayetinde Ebû Mahzûre Rasûlullah'ın (s.a.v.) kendisine ezanı ondokuz kelime olarak, kâmeti ise onyedî kelime olarak öğrettiğini ezan metni ile birlikte nakletmektedir. Hadisin sonunda Ebû Dâvud, "Hemmâm b. Yahyâ'nın kitabında da Ebû Mahzûre'nin bu söylediği şekildedir" cümlesine yer vermektedir.<sup>925</sup> Hadisin metninde on yedi ve ondokuz kelime konusunda, ikişer ya da dörder kez okunması ile ilgili râvî Hemmâm'ın yanılması ile ilgili değerlendirmeler yapılmıştır. Zira hadis bazı metinlerde kâmet lafızlarına yer verilmeden sadece ezan lafızları ile rivayet edilmiştir. Beyhakî, buradaki ezan ve kâmet lafızları konusundaki farklı rivayetler ile ilgili tartışmanın sonunda; Müslim b. Haccâc, Hemmâm rivayetini terk ederek, Hişâm'ın Amir'den kâmet ile ilgili lafızlardan bahsetmeyen rivayetini tahrir etmiştir" diyerek Hemmâm rivayetini tenkid etmiştir.<sup>926</sup> Hadis sayı belirtmeksizin Müslim tarafından Ebû Ğassân el-Mismaî Mâlik b. Abdü'l-vâhid ve İshâk b. İbrahim →Muaz b. Hişâm→Babası→Âmir el-Ahvel→Mekhûl→İbn Muhayriz senediyle rivayet edilmiştir.<sup>927</sup> Beyhakî'nin Ebû Dâvud rivayeti olan Hemmâm'ın Âmir tarihi

<sup>921</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali (ö.463/1071) Hatîb el-Bağdâdî, *el-Faşl li'l-Vafl el-Müdrec fi'n-Nakl*, thk. Muhammed b. Matar ez-Zührânî (Dâru'l-Hicre, 1418), 1/104.

<sup>922</sup> Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 1/229.

<sup>923</sup> Aynî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvud*, 4/246.

<sup>924</sup> Azîmâbâdî, *'Avni'l-Ma'bûd*, 3/196-197.

<sup>925</sup> Ebû Dâvud, "Salât", 28.

<sup>926</sup> Beyhakî, *Ma'rifeü's-Sünen ve'l-Âsâr*, 2/229.

<sup>927</sup> Müslim, "Salât", 3.

ile olan bu rivayetine tenkidine Azîmâbâdî itiraz ederek, “Hemmâm b. Yahyâ hadisi Âmir b. Hişâm’dan aynen kitabında olduğu gibi tercî’ ve kâmet ile rivayet etmiştir. o rivayeti Müslim’in tahrir etmemiş olması sahih olmadığı anlamına gelmez. Çünkü Müslim bütün sahih hadisleri rivayet etmek zorunda değildir. Kaldı ki, Hemmâm’ın Âmir’den olan bu rivayetini Saîd b. Ebî Arûbe mutâbî’dir ve Hemmâm hadisinde herhangi bir vehm yoktur” açıklamasında bulunmuştur.<sup>928</sup>

Misallerde de görüldüğü gibi Azîmâbâdî, hadis metinlerindeki idracı tespiti esnasında genellikle kendisinden evvel yazılmış olan kaynaklardan faydalanmıştır. Bu kaynakların en önemlilerinden birisinin, şerhte görüşlerine sıklıkla yer verilen İbn Hacer’in eseri *et-Telhîşü’l-Habîr* olduğu görülmektedir.

## 2.7. Rivayetler Arasında Görülen İhtilafı Tespiti ve Çözüm Yöntemleri

Hadis âlimlerinin üzerinde durdukları önemli konulardan birisi de zâhiren birbirine zıd gibi görünen makbul hadisleri inceleyen “muhtelifü’l-hadis” ilmidir. Istilâhî olarak hadislerin zahirinde görünen teâruzu ifade eden “muhtelifü’l-hadis”, sıhhat açısından birbirlerine denk kuvvette olup aralarında çelişki varmış gibi görünen hadisleri ve hadisler arasındaki bu tür aykırılıkları inceleyen ilim dalını ifade etmek için kullanılır.<sup>929</sup> Bu ilim zahiren zıt görünmesine rağmen dikkatle tetkik edildiğinde aralarını cem etmek mümkün olan hadisleri cem ve te’lif etmek, cem ve te’lifi mümkün olmayan hadislerin nesh durumlarını incelemek, araştırmak, eğer neshe dair bir delil varsa neshine hükmetmek, yok ise iki hadisten en çok tercih edilen ile amel etmek ile ilgili süreci beyan etmektedir.<sup>930</sup>

İmam Şâfiî, hadisler arasında görülen ihtilaf hakkında şu sözleriyle ihtilafın ancak birbirine denk olan hadisler için söz konusu olduğunu ifade etmiştir;

“Hz. Peygamber’in hadislerinde ihtilafı görülen bir şeyle karşılaşırsak aslında onun ihtilafı olmama ihtimalini gösteren bir izah şeklinin mevcut olduğunu görürüz. Ya da bu hadislerden birinin sabit olduğunu ötekisinin aynı derecede sabit olmadığını gösteren bir delalet buluruz. Böylece ihtilafı sayılan iki hadis birbirine denk olmaz. Biz de bu iki hadisten sübût bakımından kuvvetli olanını kabul ederiz.”<sup>931</sup>

<sup>928</sup> Azîmâbâdî, ‘*Avnü’l-Ma’bûd*, 2/149.

<sup>929</sup> Aydınlı, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, 206; Abdullah Aydınlı, “Muhtelifü’l-Hadis”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 31/74.

<sup>930</sup> Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 323; İsmail Lütfi Çakan, “Hadis Usûlü Kİtaplarında İhtilâfı’l-Hadis”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 75-115.

<sup>931</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî (ö. 204/820) İmam Şâfiî, *er-Risâle (İslam Hukukunun Kaynakları)*, çev. Abdülkadir Şener, İbrahim Çalışkan (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 128.

İbn Huzeyme (ö. 311/924) “Hz. Peygamber’den sahih bir sened ile rivayet edilen ve birbirine teâruz halinde iki sahih hadis bilmiyorum. Kimde bu şekilde iki hadis varda getirsin ve aralarını te’lif edeyim” diyerek hadislerde var gibi görünen işkâlin, çeşitli yöntemlerle giderilebileceğine işaret etmektedir.<sup>932</sup>

Muhtelifü’l-hadis ilmi, garîbü’l-hadîs, ricâlü’l-hadis, cerh-ta’dîl ilmi ve nâsih-mensûh ilmi gibi pek çok ilim dalı ile bağlantılıdır ve bu ilimleri de içinde barındıran bir araştırma sahası vardır. Bu ilimlerden bağımsız müstakil bir muhtelifü’l-hadis ilmi tasavvur edilemez. Bu konuda telif edilmiş ilk müstakil eser İmâm Şâfiî’nin *İhtilâfü’l-Hadis* isimli eseridir. İbn Kuteybe’nin (ö. 276/889) *Te’vilü Muhtelifü’l-Hadîs* adlı eseri, Tahâvî’nin (ö. 321/933) *Şerhu Müşkili’l-Âsâr*, Hatîb Bağdâdî’nin (ö. 463/1071) *Takyîdü’l-İlm* adlı eseri de bu konu ile ilgili telif edilmiş ilk eserler arasındadır.<sup>933</sup>

Muhaddislerin ihtilaf giderme usulleri, çeşitli bakış açılarına göre farklılık arz etmiştir. Azîmâbâdî’nin Ehl-i hadis’in çözüm yöntem sıralamasındaki gibi öncelikle cem-telif yöntemini tercih ettiğini görmekteyiz. Daha sonra nesh, tercih ve tevakkuf ile ihtilafların çözümünü gerçekleştirmeye çalıştığını görmekteyiz.<sup>934</sup> Bu açıklamaları esnasında şerhin tamamında karşılaştığımız kendi görüş ve anlayışını öne çıkarmama anlayışını devam ettirmiştir. Genellikle hadis ile ilgili diğer âlimlerin değerlendirmelerini aktarmış, meseleyi izah ederken konu ile ilgili yapılan yorumları nakletmekle iktifa etmiştir. Şimdi sırası ile Azîmâbâdî’nin, ‘*Avnü’l-Ma’bûd*’da uyguladığı ihtilaf giderme yöntemlerine değinmeye çalışacağız.

### 2.7.1. Cem ve Te’lif

Cem ve te’lif sahih iki hadis arasında vukû’ bulan teâruzun te’vîl yoluyla giderilmesi sonucunda ortaya çıkan hükümlerle amel edilebilmesinin sağlanmasıdır. “İlk bakışta aralarında bir çelişki varmış gibi görünen hadislerin arasını, birini ya da ikisini te’vîl etmek suretiyle veya başka bir şekilde uzlaştırmaktır”<sup>935</sup> şeklinde tarif edilen bu yöntem, hadisler arasındaki muârazayı gidermek için Azîmâbâdî’nin ilk başvurduğu yöntemdir.

Bu hususta örnek olarak, Rasûlullah (s.a.v.) namaz için gelmesinden önce cemaatin ayağa kalkıp beklemesi konusundaki hadisler arasındaki tenâkuzu gidermesini verebiliriz.

<sup>932</sup> İbnü’s-Salâh, *Ulûmü’l-Hadîs*, 1/285.

<sup>933</sup> İbnü’s-Salâh, *Ulûmü’l-Hadîs*, 1/285; Suyûtî, *Tedribü’r-Râvî*, 2/652; Muhtelifü’l-Hadîs ile ilgili müstakil ilmi çalışmalar için ayrıca bkz. Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaf ve Çözüm Yolları*, 65-72.

<sup>934</sup> Ehl-i Hadis’in benimsediği ihtilaf çözüm yöntemleri 1-Cem ve te’lif, 2-Nesh, 3-Tercih, 4-Tevakkuf olarak tespit edilmiştir. Bkz. Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaf ve Çözüm Yolları*, 180-181.

<sup>935</sup> Aydın, *Hadis İstihlâhları Sözlüğü*, 46.

Ebû Hureyre'nin "Rasûlullah evinden çıkınca, namaz için kâmet getirilmeye başlanırdı. Cemaat de Peygamberden önce yerlerini alırdı"<sup>936</sup> rivayeti, *Sünen*'de tahrir edilen şu hadisle teâruz halindedir; Abdullah b. Ebî Katâde, Rasûlullah'ın şöyle söylediğini nakletmiştir; "Namaz için kâmet getirildiğinde beni görünceye kadar ayağa kalkmayınız."<sup>937</sup> Bu iki rivayetin ilkinde Efendimizin çıkmasından evvel cemaatin safta yerlerini aldıklarına yani ayakta olduklarına işaret edilirken diğer hadiste Efendimiz kendisinden önce, farz namaz için ayağa kalkılmasını yasaklamıştır. Müslim'in rivayet ettiği şu hadisler de ilk hadisi destekler mahiyettedir; "Bilal (r.a.), Rasûlullah'ın hücrelerinden çıktığını görmedikçe kâmet getirmezdi" hadisi ve "Namaza kâmet getirildi, biz de Rasûlullah yanımıza çıkmadan önce kalkarak saf olduk."<sup>938</sup> Bu rivayetler Efendimiz evinden çıkmadan önce cemaatin ayağa kalktığına delalet etmektedir. Azîmâbâdî, muâraza halinde görünen bu hadisleri şöyle birleştirmiştir; Peygamberimiz'in hücrelerinden çıktığını gören Bilal (r.a.), hemen kâmete başladılar. Cemaat de ondan sonra Rasûlullah'ın gelmekte olduğunu görür ve safa durmaya başladılar. Yani cemaatin ayağa kalkması Rasûlullah'ın gelmesine işaret eden kâmetle birlikte olurdu, O gelmeden önce ayağa kalkıp beklemezlerdi. Netice itibarıyla Azîmâbâdî, iki hadisin anlamının birbirine zıt olmadığını belirtmiştir.<sup>939</sup> Burada nakledilen hadisler kâmet getirme vaktinin, Hz. Peygamber'in hücrelerinden çıkması olarak tayin edildiğine işaret etmektedir. Çünkü Efendimiz bir mazereti sebebiyle eğer evinden çıkmakta geç kalırsa, cemaat uzun süre ayakta beklemek zorunda kalabilir. Bu durum da cemaat için meşakkat verici olacağından ve beklemenin bıkkınlığa sebebiyet vermesinden dolayı Rasûlullah ihtiyatlı davranmış ve cemaatin acele edip ayakta beklemesini men etmiştir. O gelmeden kalkıldığına işaret eden hadisler, kâmet sonrası kalktıklarına işarettir ki kâmet zaten Rasûlullah'ın gelmekte olduğunun işaretidir. Azîmâbâdî, ihtilafı gibi görünen söz konusu rivayetler arasında bir teâruz olmadığını bu şekilde izah etmiştir.

Azîmâbâdî'nin, hadislerin arasındaki teâruzu cem ve te'lif kapsamı içerisinde değerlendirilen te'vil etme yöntemine başvurarak açıkladığı da görülmektedir. Te'vil, birbiriyle çelişik durumda görülen hadislerden her birisini vürûd sebeplerine yönlendirme, yani farklı olaylara hamletme ve her iki hadisin vürûd gayelerini ortaya koyarak hadisler arasındaki çelişkiyi gidermektir.<sup>940</sup> Bu yöntem ihtilaf giderme konusundan Azîmâbâdî'nin öncelikle tercih ettiği ve sıklıkla başvurduğu yöntemdir. Hadislerin anlaşılması bağlamında

<sup>936</sup> Ebû Dâvud, "Salât", 45.

<sup>937</sup> Ebû Dâvud, "Salât", 45; Buhârî, "Cuma", 18.

<sup>938</sup> Müslim, "Mesâcid" 156, 160.

<sup>939</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 2/196-198.

<sup>940</sup> Suphi es-Sâlih, *Ulûmu'l-Hadîs ve Mustalahuhû* (Beyrut: Dâru'l-İlim, 1984), 111.

Azîmâbâdî'nin takip ettiği genel yöntemler incelendiğinde şerhin tamamında pek çok örneği ile karşılaştığımız te'vil ile ihtilaf giderdiği hadislerden birisi olarak Rasûlullah'ın (s.a.v.) ayakta küçük abdest bozması ile ilgili hadisleri gösterebiliriz. Huzeyfe'den nakledin "Hz. Peygamber bir kavmin çöplüğüne geldi, ayakta bevletti ve su istedi."<sup>941</sup> hadisi ile Hz. 'Âişe'nin şu iki rivayeti ihtilaflı görünmektedir. Hz. 'Âişe'nin ilk rivayeti, "Kim size Rasûlullah ayakta bevletti derse inanmayın, o ancak oturarak bevletti."<sup>942</sup> İkincisi ise; "Rasûlullah Kur'an kendisine nâzil olduktan sonra hiç ayakta bevletmemiştir."<sup>943</sup> hadisidir. Bazılarına göre Hz. 'Âişe rivayetleri, daha önce vârid olan Huzeyfe hadisini neshetmiştir. Ancak Azîmâbâdî bu hadislerde neshin olmadığı kanaatindedir. Bu sebeple hadisleri te'vil ederek cem etmiştir. Azîmâbâdî, Hz. 'Âişe'nin Efendimiz'in sadece evdeki halini bilmektedir. Ev dışındaki hal ve tutumlarına çoğu zaman vâkıf değildir. Oysaki sahabenin büyüklerinden birisi olan Hz. Huzeyfe, Hz. Peygamber'in Medine'de bulunan bir çöplükte ayakta bevlettiğine işaret etmektedir ki bu dönem Kur'anın nüzûlünden sonraki bir zamandır. Ayrıca sahabenin ileri gelenlerinden Hz. Ömer, Hz. Ali, Zeyd b. Sabit ve pek çok sahabenin de ayakta bevlettikleri sabittir. Bu durum idrar sıçramasından emin olduğu zaman ayakta bevletmenin caiz olduğuna delalet ettiğini beyan eden şârih, ayakta bevletmeyi yasaklayan net başka bir rivayet olmadığına da işaret ederek hadisleri te'vil etmektedir.<sup>944</sup>

Azîmâbâdî'nin rivayetler arasındaki te'vîli ile giderdiği bir başka misal olarak, Rasûlullah'ın (s.a.v.) cinlerle görüşmesi esnasında yanında İbn Mes'ûd'un olması meselesindeki hadisleri gösterebiliriz. Bu hadislerden ilki nebiz hadisi olarak da bilinen Abdullah b. Mes'ud'un cin gecesi Rasûlullah ile birlikte olduğuna işaret eden rivayet, diğeri ise cin gecesi Rasûlullah'ın yanında hiç kimsenin bulunmadığını bildiren Alkame rivayetidir.

İlk hadis şöyledir; "Abdullah b. Mes'ûd'dan rivayet edildiğine göre Rasûlullah cinlere gittiği gece İbn Mes'ûd'a "Mataranda ne var" diye sormuş o da "Nebiz var" demiştir. Bunun üzerine Rasûlullah "Hurma hoş ve temiz, suyu da temizleyicidir." buyurmuştur. *Sünen* müellifi bu hadisin ardından Alkame'nin tenâküz içeren şu rivayetine yer vermiştir; "Ben Abdullah b. Mes'ûd'a, sizden kim cin gecesinde Rasûlullah ile birlikte bulundu?" dedim. O da "Bizden hiç kimse onunla bulunmadı." diye cevap verdi."<sup>945</sup>

<sup>941</sup> Ebû Dâvud, "Tahâre", 12.

<sup>942</sup> Tirmizî, "Tahâre", 8; Nesâî, "Tahâre", 24; İbn Mâce, "Tahâre", 14.

<sup>943</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 42/516. (25787).

<sup>944</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 1/46-47. Şerhte yer alan bu açıklamalar Fethu'l-Bârî'den blok aktarım şeklindedir. Krş. İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 1/330.

<sup>945</sup> Ebû Dâvud, "Tahâre", 42.

Azîmâbâdî, cin gecesini ile ilgili teâruz halindeki bu iki rivayetten ikincisini Ebû Dâvud'un bir önceki nebiz hadisinin zayıflığını ispat etmek için naklettiğini belirtmiştir. Çünkü İbn Mes'ûd'un cin gecesinde Rasûlullah'ın yanında kimsenin olmadığını söylediği hadis sahih iken, bir önceki nebiz hadisi ise sıhhat yönünden tenkid edilen bir hadistir. Nevevî, Akame hadisinin bir önceki nebizle abdest almanın cevazına delalet eden hadisi çürütmek için açık bir delil olduğunu belirtmektedir.<sup>946</sup> Ancak, nebiz hadisi ile ilgili farklı değerlendirmeler yapılmaktadır. Şârih İbn Mes'ûd rivayetinin yedi farklı senedle geldiğini ve o gece Rasûlullah ile birlikte olduğuna işaret eden sahih senedlerin de olduğunu belirtmiştir. Eğer iki hadisin de sahih olduğu kabul edilirse Azîmâbâdî, hadislerin iki şekilde cem edilebileceğine işaret etmiştir.

Birincisi; İbn Mes'ûd o gece Rasûlullah'ın cinlerle konuştuğu yerde bulunmamıştır. O gece oradan hayli uzakta kendisine çizilen çizgi içinde bulunmuştur. Yani cin gecesini Rasûlullah ile beraberdi ama cinlerle konuştuğu yerde yanında değildi yorumunu yapmıştır. İkincisi; Bazılarına göre Rasûlullah cinlerle iki kez görüşmüştür. İlk görüşmesinde İbn Mes'ûd ya da başka birisi yanında değildi. Bu görüşmeden sonra Rasûlullah yanında İbn Mes'ûd varken bir kez daha cinlerle bir araya gelmiştir. İbn Mes'ûd, Rasûlullah'ın birkaç kez vukû' bulan cinlerle görüşmelerinden birisinde yanında iken diğerinde yanında değildir, bu durumda iki rivayet arasında çelişki kalmamış olur. Bu açıklamalar, hadisler arasında ihtilaf olmadığına ve ikisinin hükümlerinin te'vil edilerek uzlaştırılabileceğine işaret etmektedir. Bu izahları yaptıktan sonra Azîmâbâdî yine de “الله اعلم/Allahu a'lem” diyerek şerhi tamamlamıştır.<sup>947</sup>

Azîmâbâdî'nin, hadisler arasındaki ihtilafı giderme yöntemi olarak öncelikle cem ve te'vil yöntemini tercih ettiğini görmekteyiz. Mümkün mertebe ihtilaflı hadislerin arasını te'lif etme yöntemine müracaat eden şârihin bu tavrını, Ehl-i hadis ekolünden olmasının bir neticesi olarak değerlendirmek mümkündür.

### 2.7.2. Nesh

Neshin lügat manası, bir şeyi iptal ederek yerine yeni bir şey ikâme etmek, nakil, izale, yok etmek, yazmaktır.<sup>948</sup> İstilahî manası ise eski bir hükmün yenisi ile yürürlükten kaldırılmasıdır. Şer'î bir hükmün ref'i ve yerine başka bir hükmün getirilmesi olan nesh bazen ayetin ayeti neshi, bazen ayetin hadisi neshi, bazen de hadisin hadisi neshi şeklinde

<sup>946</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, 4/169.

<sup>947</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 1/115-116.

<sup>948</sup> İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 3/61.



olmaktadır.<sup>949</sup> İki hükümden zaman bakımından önce gelen ve sonraki gelen ile hükmü kaldırılana mensûh, onun yerine getirilen yeni hükme ise nâsîh ismi verilmektedir.

Hadis âlimleri tenâkuz giderme sürecinde cem ve te'lif ile hadisler arasındaki ihtilafı ortadan kaldırmaları mümkün olmadığı durumlarda, hadisler arasında nesh ihtimalini araştırmaktadır. Hadisler arasında vukû' bulan bir neshi akıl ya da kıyas ile tespit edebilmek mümkün değildir. Neshin tespiti ancak Rasûlullah'ın kendi sarîh beyanı, sahabenin açıklaması, icma'nın delaleti ve hadislerin vürûd tarihlerinin bilinmesi ile mümkündür.<sup>950</sup> Neshin varlığı, tesbiti ve şartları ile ilgili hadis âlimleri arasında görüş ayrılıkları ilk dönemlerden günümüze kadar devam etmektedir.<sup>951</sup>

Hadis âlimleri, hadisler arasında vukû bulan neshi tespitini ancak üç yolu olduğunu ifade etmektedir.<sup>952</sup> Bunlardan birincisi hadislerdeki neshin bizzat Hz. Peygamber'in beyanı ile bilinmesidir. Bu duruma örnek olarak şu hadisi verebiliriz;

Abdullah b. Mes'ûd demiştir ki; "Biz İslamın ilk yıllarında namaz kılan kimseye selam verir ve ihtiyacımızı sorardık. (Habeşistan'dan döndükten sonra) Rasûlullah'ın yanına geldim, o namaz kılıyordu ve selam verdim. Selamımı almadı (böyle olunca) beni olduk-olmadık düşünceler sardı. Rasûlullah namazı bitince bana; "Allah emir ve hükümlerinde istediğini yeniler. Allahü Teâlâ namazda kesinlikle konuşmamanıza hükmetti" buyurdu ve selamımı aldı.<sup>953</sup> Azîmâbâdî burada Peygamberimizin kendisinin neshi beyanı olduğunu bildirmektedir. Daha evvel uygulanan bir sünnet olan namazda selam alınabilmesi, aradan bir müddet geçtikten sonra Şârî'nin emri ile değiştirilmiş ve namazda konuşmayı yasaklayan yeni hüküm ikame edilmiştir. Azîmâbâdî, Rasûlullah'ın hadiste zikredilen *وَإِنَّ اللَّهَ جَلَّ وَعَزَّ فَذُ أُحَدِّثَ مِنْ أَمْرِهِ أَنْ لَا تَكَلَّمُوا فِي الصَّلَاةِ*/Allahü Teâlâ namazda kesinlikle konuşmamanız hükmünü getirdi" ifadesinin, namazda konuşmanın caiz olmasına dair olan eski hükmün yenisi ile değiştirildiği anlamına geldiğini belirtmiştir. Hadisteki neshi "Rasûlullah'ın bu nehyeden ifadesi ile daha evvel namazda selam alma ve konuşmanın cevazına dair hüküm neshedilmiş oldu" şeklinde açıklamıştır.<sup>954</sup>

<sup>949</sup> İbnü's-Salâh, *'Ulûmü'l-Hadîs*, 277; Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 246.

<sup>950</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaf ve Çözüm Yolları*, 205-220.

<sup>951</sup> Nesh meselesi ile ilgili tartışmalar hakkında bkz. Ali Osman Koçkuzu, *Hadiste Nâsîh-Mensûh Meselesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, ts.), 89-102.

<sup>952</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Mûsa (ö. 584/1188) Hâzîmî, *el-İ'tibâr fi'n-Nâsihi ve'l-Mensûhi mine'l-Âsâr* (Haydarâbâd/ Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1359), 40-51.

<sup>953</sup> Ebû Dâvud, "Salât", 165, 166.

<sup>954</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 3/148-149.

Hadisler arasında var olan neshi tespit etmenin bir başka şekli ise sahabenin nesh durumunu haber vermesidir.<sup>955</sup> Azîmâbâdî, Abdullah b. Mes'ûd'un "Biriniz rukûya vardığında kollarını uyluklarının üzerine koysun ve avuçlarını da birleştirip iki dizinin arasına yerleştirsün...."<sup>956</sup> rivayetinin neshedildiğini bildirmiştir. Abdullah b. Mes'ûd bu ifadesi ile rukûya varınca avuç içlerini birleştirerek dizlerin arasına koymanın sünnet olduğunu söylemektedir. Oysaki bu onun kendi kanaatidir. Azîmâbâdî, namazda bu şekilde avuçları birleştirerek dizlerin arasında koymanın nübüvvetin ilk yıllarına ait bir uygulama olduğunu, sonradan bunun neshedildiğini belirtmiştir. Bu harekete "tatbik" denilir ve ulemanın çoğuna göre bunu yapmak mekruhtur. Ebû Dâvud'un rivayet etmiş olduğu hadiste Abdullah b. Mes'ûd "Rasûlullah bize namazı şöyle öğretti. Tekbir aldı ve ellerini kaldırdı. Rukû'ya varınca ellerini dizlerinin arasına soktu" demiştir. Hadisin râvîsi Osman b. Ebî Şeybe; "Bu haber Sa'd b. Vakkâs'a ulaştığı zaman şöyle dedi; "Kardeşim Abdullah doğru söylemiştir. Rukûda bunu yani elleri dizlerin arasına sokmayı biz de böyle yapardık, sonra dizleri tutmakla emrolunduk."<sup>957</sup> Bu hadis bir önceki Abdullah b. Mes'ûd rivayetini neshetmektedir. Efendimiz daha sonra elleri dizlerin arasına sokmaktan nehy etmiş ancak Abdullah b. Mes'ûd bu hadisi naklettiği zaman nehy durumundan haberdar olmamıştır. Burada sahabe kavli ile Rasûlullah'ın evvelki hükmü neshettiğini bildirmektedir. Şârih, böylece mensûh olan hadisin artık hükmünün iptal olduğunu izah etmiştir.<sup>958</sup>

Üçüncü yöntem, Rasûlullah'ın (s.a.v.) farklı uygulamaları arasında neshin olduğu bazen hadislerin vürûd tarihlerinin bilinmesi ile tespit edilmesidir.<sup>959</sup> Hadisler arasındaki nesih, bazen hadisi nakleden râvînin hadisin tarihi ve mekanı hakkında bilgi vermesiyle tespit edilebilir. Bazen de ihtilafli hadislerden birinin daha önce ya da daha sonra olduğuna delalet eden bir işaret ile tespit edilebilir. Azîmâbâdî'nin evinde namaz kıldıktan sonra bir cemaate rastlayan kimsenin durumu ile ilgili ihtilafli hadislerin şerhinde, hangisinin daha sonra vârid olduğunu tespit ederek neshe dair hüküm verdiğini görmekteyiz. Yezid b. Câbir'den şu hadis nakledilmiştir; "O, gençken Rasûlullah'ın yanında namaz kılmıştı. Rasûlullah namazını bitirince iki kişinin mescidin köşesinde namaz kılmayıp oturduklarını gördü. Bunun üzerine onları çağırtdı, onlar titreyerek Rasûlullah'a getirildiler. Efendimiz onlara; "Sizi bizimle beraber namaz kılmaktan alıkoyan şey nedir?" buyurdu. Adamlar; "Biz evimizde kıldık" dediler. Bunun üzerine Rasûlullah "Böyle yapmayın. Sizden biriniz evinde namaz kılıp sonra

<sup>955</sup> Hâzımî, *el-İ'tibâr fi'n-Nâsihi ve'l-Mensûhi mine'l-Âsâr*, 40-51.

<sup>956</sup> Ebû Dâvud, "Salât", 145, 146.

<sup>957</sup> Ebû Dâvud, "Salât", Bâb.

<sup>958</sup> Bkz. Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 3/88.

<sup>959</sup> Hâzımî, *el-İ'tibâr fi'n-Nâsihi ve'l-Mensûhi mine'l-Âsâr*.

da imamı namaz kılmamış halde bulursa onunla birlikte yine kılsın. Çünkü o, kendisi için nafil olur” buyurdu.<sup>960</sup>

Bu hadisin zahirinden, kişi hangi namaz olursa olsun bir namazı tek başına kıldıktan sonra bir cemaate rastlarsa o cemaate iştirak etmesi gerekmektedir. Bu namazdan hangisinin nafil olacağına dair ihtilaflar yer alsada hadisteki mutlak ifade, herhangi bir namazı istisnâ etmeksizin tüm namazlar için algılanmaktadır. Mezheplerin bu konuda farklı değerlendirmeleri olduğu görülmektedir. Hasan, Zührî, Ahmed, İshak ve Şâfiî'nin görüşleri hadisin zahirî manası ile aynı doğrultudadır. Ancak Nehâî ve Evzâî'ye göre eğer tek kılınan namaz akşam ve sabah namazları ise bu namazlar daha sonra cemaatle tekrar kılınmaz. Mâlik ve Sevrî de benzer bir yaklaşımla akşam namazından sonra cemaate katılarak tekrar kılmanın mekruh olduğunu söylemektedir. Hanefîlere göre ise bir kimse eğer sabah, ikindi ve akşam namazlarını tek kıldıktan sonra bir cemaate tesadüf ederlerse, namazlarını tekrar kılma. Bu namazlar dışında kalan öğle ve yatsı namazına ise nafil olarak iştirak edebilirler. Azîmâbâdî, sabah namazından sonra güneş doğana kadar ve ikindi namazından sonra güneş batana kadar nafil namaz kılmayı men eden hadisler ile burada zikredilen Yezid arasındaki ihtilafın iki sebebi olabileceği üzerinde durmuştur.

Bunlardan birisi; Sabah namazından ve ikindi namazından sonra nafil namaz kılmayı men eden hadislerde, bu namazlardan sonra sebepsiz yere nafil bir namaz kılınması yasaklanmıştır, ancak cemaat halinde namaz kılınması gibi bir sebep varsa, cemaatin faziletinden istifade edilmesi için izin verilmiştir. İkincisi ise sabah ve ikindiden sonra nafil kılmayı men eden hadisler, Yezid b. el-Esved'den rivayet edilen bu hadis ile neshedilmiştir. Çünkü Yezid'in hadisi onlardan sonra vârid olmuştur. Yezîd, Rasûlullah (s.a.v.) ile birlikte Veda Haccı'na iştirak etmiş ve hacdan döndükten sonra bu hadisi rivayet etmiştir. Şârih, Yezid hadisinin vürûd tarihinin bilinmesinden yola çıkarak nesh ihtimali üzerinde durmuştur.

Şârih bu şekilde hadisler arasında fikhî farklılıklara sebebiyet veren teâruzun iki şekilde de ortadan kaldırılacağını belirtmiştir.<sup>961</sup> Azîmâbâdî'nin Hanefî mezhebine karşı olan tutumunu bu örnekte bir kez daha görmekteyiz. Sabah ve ikindi namazından sonra namaz kılmayı men eden hadislerin neshi görüşü Hanefîler tarafından reddedilmiştir. Hanefîler, Yezid b. Câbir hadisinde neshe delalet eden bir karine olmaması, Yezid'in veda haccında bulunmasının bu hadisin de vedâ haccından sonra vârid olduğuna delalet etmeyeceği gibi sebeplerle, nesh hükümüne itiraz etmişlerdir.

<sup>960</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 56; Tirmizî, “Salât”, 49.

<sup>961</sup> Azîmâbâdî, ‘Avnü'l-Ma'bûd, 2/230; Bu konuda yapılan açıklamaların tamamı Meâlimü's-Sünen'den blok aktarımdır. Krş. Hattâbî, Meâlimü's-Sünen, 1/164.

Kurban etlerinin üç günden fazla saklanması ile ilgili şu iki rivayet de, Azîmâbâdî'nin hadisler arasında neshe işaret ettiği başka bir örnektir. 'Amra binti Abdullah, Hz. 'Âişe'nin şöyle söylediğini rivayet etmiştir; "Rasûlullah (s.a.v.) zamanında Kurban Bayramı yaklaştığı bir sırada yardım toplamak için Rasûlullah'ın huzuruna bedevîlerden bir grup geldi. Bunun üzerine Rasûlullah; "Kendinize üç günlük et bırakınız gerisini dağıtınız" buyurdu. ....Hz. 'Âişe bu bayramdan sonraki bayram gelince Rasûlullah'a "Ey Allahın Rasûlü geçen sene sen bize üç günlük nafakadan fazlası için et saklamayı yasaklamıştın. Bu yasak bu sene de geçerli mi?" diye sordu. Rasûlullah da; "Ben bunu geçen sene size yardım istemek için gelenlerden dolayı yasaklamıştım. Bu sene istediğiniz gibi yiyin, dağıtın, biriktirin." buyurdu.<sup>962</sup> Azîmâbâdî bu hadis ile kurban etlerinin üç günden daha fazla süre saklanmasını yasaklayan hadisin neshedildiğini söylemektedir. Cumhur, sahabe-i kirâm ve Tâbiîn'in uygulaması bu doğrultudadır. Nevevî ise Hz. Ali ve İbn Ömer'in etleri üç günden daha uzun süre saklamanın haram olduğunu söylediklerini o yüzden de tahriminin bâkî olduğunu belirtmiştir. Hazimî ise bu görüşe itiraz ederek Ali ve İbn Ömer'in bu hükmün neshedildiğini bilmediklerinden dolayı böyle söylediklerini söylemiştir. Azîmâbâdî, konu ile ilgili fikhî tartışmalara çok fazla yer vermemiş, Nevevî'nin görüşü üzerine yorum yapmamıştır.<sup>963</sup>

Azîmâbâdî, iki hadis arasındaki ihtilafın nesh ile giderileceğine işaret ettiği durumlarda genellikle Hattâbî, Nevevî, İbn Hacer gibi Ehl-i Hadis anlayışında olan âlimlerin görüşlerini naklettiği görülmektedir. Şârih, Hanefî mezhebinde ihtilaf giderme ile ilgili ilk yöntem olarak tercih edilen nesh konusunda Ehl-i Hadis çizgisinde kalmış, Yezid rivayetinde olduğu gibi neshi tercihi durumunda Hanefî mezhebine itirazda bulunmuştur.

### 2.7.3. Tercih

Aralarında teâruz görünen hadislerin teâruzlarını gidermek için hadis âlimlerinin başvurduğu bir başka çözüm yolu da tercihtir. Tercih, ihtilaf durumunda olan iki hadisten birisini diğerine üstün kılan bir özelliğinden dolayı daha kuvvetli görerek kabul etmektir. Muhtelifü'l-hadis âlimlerine göre eğer hadisler arasındaki teâruz, cem ve te'vil yöntemi ile giderilememişse ya da nâsih-mensûh ilişkisi tespit edilememişse hadislerden birisi, diğerine tercih edilir.

Azîmâbâdî'nin iki hadis arasındaki ihtilafı ortadan kaldırmak üzere hadislerden birisini tercih etmesine örnek olarak "İmamın arkasında "Âmîn" demek" bâbında tahrir edilen

<sup>962</sup> Ebû Dâvud, "Dahâyâ", 10.

<sup>963</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 8/10.

hadisleri verebiliriz. Muhammed b. Kesîr→Süfyân→Seleme→ Hucr Ebi'l-Anbes el-Hadramî→Vâil b. Hucr şöyle rivayet etmiştir; “وَإِذَا قَرَأَ وَلَا الضَّالِّينَ قَالَ آمِينَ وَرَفَعَ بِهَا صَوْتَهُ” Rasûlullah (s.a.v.) “وَلَا الضَّالِّينَ” ayetini okuduğu zaman sesini yükseltir ve “Âmin” derdi ve sesini yükseltirdi.”<sup>964</sup> Bu hadis ile yakın manada olan ve Rasûlullah’ın sesini yükselttiğine delalet eden bir hadis de “مَدَّ بِهَا صَوْتَهُ/ Sesini uzattı (yükseltti)” ifade farklılığıyla Tirmizî’de nakledilmiştir.<sup>965</sup> Bu hadiste Efendimiz’in sesini yükselttiği nakledilmiş olmasına rağmen diğer hadis kaynaklarında yer alan başka rivayetlerde Efendimizin sesini alçalttığı ifade edilmektedir. Ahmed b. Hanbel, Ebû Ya’lâ ve Hâkim, Şu’be→ Seleme b. Küheyl→Hucr Ebi'l-Anbes→Alkame b. Vâil→Vâil b. Hucr senedi ile nakledilen hadis şöyledir; “Rasûlullah (s.a.v.) “وَلَا الضَّالِّينَ” ayetini okuduğu zaman sesini kısarak (alçaltarak) “Âmin” derdi...”<sup>966</sup> Buhârî ve diğer hadis âlimleri bu hadiste yer alan “خَفَضَ صَوْتَهُ/sesini alçalttı” ifadesinde Şu’be’nin vehm ettiği konusunda ittifak etmişlerdir.<sup>967</sup> Ancak Hanefîler bu hususta bu hadis ile ihticâc etmektedir.<sup>968</sup> Şârih burada onların görüşlerini reddederek, “Âmin” sözünü yüksek sesle söylediğini ifade eden Süfyân rivayetini, alçak sesle söylediğini ifade eden Şu’be hadisine tercih etmiştir. Azîmâbâdî, “Âmin” derken sesi yükseltmeye delalet eden hadisin daha sahih olduğunu şu şekilde beş madde ile açıklamaktadır;

- 1- Şu’be, Süfyân’a بِهَا صَوْتَهُ sözünde muhalefet etmiştir ve burada hata etmiştir.
- 2- Bütün hadis âlimleri “Şu’be ile Süfyân eğer bir hadiste ihtilaf ederse muhakkak Süfyân’ın sözü tercih edilir” görüşündedir.
- 3- Şu’be أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ لَمَّا بَلَغَ غَيْرَ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ قَالَ آمِينَ وَأَخْفَى بِهِ صَوْتَهُ şeklinde aynen Süfyân rivayetinde olduğu gibi nakletmiştir.
- 4- Efendimiz’in senini yükseltmesi konusunda el-Alâ’ b. Sâlih ve Muhammed b. Seleme b. Küheyl’in Seleme’den olan rivayetleri, Süfyân hadisinin mütâbî’i konumundadır.<sup>969</sup>

<sup>964</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 167, 168.

<sup>965</sup> “سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَرَأَ/ {غَيْرَ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ}، فَقَالَ/ آمِينَ، وَمَدَّ بِهَا صَوْتَهُ” hadisi Bündâr→Yahyâ b. Saîd ve Abdurrahman b. Mehdî→Süfyân→Seleme→Vâil b. Hucr senedi ile rivayet edilmiştir. Tirmizî, “Mevâkîtü’s-Salât”, 116.

<sup>966</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 31/146; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî (405/1014) Hâkim, *el-Müstedrek ale’s-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrût/ Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1990), 2/253 “يُخْفِضُ بِهَا صَوْتَهُ” ifadesi ile nakledilmiştir.

<sup>967</sup> حَدِيثُ سُفْيَانَ أَصْحَحُ مِنْ حَدِيثِ شُعْبَةَ فِي هَذَا، وَأَخْطَأَ شُعْبَةُ فِي مَوَاضِعَ مِنْ هَذَا الْحَدِيثِ Tirmizî, “Mevâkîtü’s-Salât”, 116.

<sup>968</sup> Burada Hanefilere bir itirazı söz konusudur. Sesi yükseltme görüşünü savunurken biraz da onlara itiraz eder gibidir.

<sup>969</sup> Mahled b. Hâlid eş-Şâfirî→İbn Nübeyr→Ali b. Sâlih→Seleme b. Küheyl→ Hucr b. ‘Anbes→Vâil b. Hucr kendisi Rasûlullah’ın arkasında namaz kılmış, Rasûlullah Fatiha’dan sonra seslice “Amin” diyerek sağına

5- “Âmin” senini alçaltmaya delalet eden Şu’be hadisinin mutâbi’i olan başka bir hadis yoktur. Bütün bu deliller Şu’be hadisinin “şâz” ve “zayıf” olduğuna delalet etmektedir. Azîmâbâdî, bu sebeplerle Rasûlullah’ın sesini gizlediğini ifade eden Şu’be hadisi ile istidlâl etmenin doğru olmadığını, Süfyân hadisinin tercih edilmesi gerektiğini belirtmiştir.<sup>970</sup>

Azîmâbâdî, bazen de hadis alimleri arasındaki iki hadis arasındaki tearuzu gidermeye yönelik tartışmalara yer vermiştir. Şu iki hadis arasında böyle bir durum söz konusudur; Abdullah b. Ebî Bekir, ‘Urve’nin şöyle söylediğini rivayet etmiştir; “Mervân b. el-Hakem’in huzurunda abdest bozan şeyleri müzakere etmekte idik. Mervân “Tenasül uzvuna dokunmaktan da bozular” dedi. ‘Urve; “Ben bunu bilmiyorum” dedi. Mervân, “Büsra binti Safvân bana Rasûlullah’ın “Tenasül organına dokunan kimse abdest alsın” buyurduğunu haber verdi” dedi.<sup>971</sup> Bu rivayet tenasül uzvuna dokunmaktan dolayı abdest almak gerektiğine delalet etmesine rağmen bir sonraki hadis olan Talk hadisi bu durumdan dolayı abdest gerekmediğine işaret etmektedir. Kays b. Talk babası Talk’ın şöyle dediğini haber vermektedir; “Biz Rasûlullah’ın yanına gitmiştik ki, Bedevî olduğu sanılan bir adam geldi ve “Yâ Rasulallah abdest aldıktan sonra edep yerine dokunan kimse ile ilgili ne dersin?” dedi. Rasûlullah “O ondan bir parça et değil midir?” buyurdu.<sup>972</sup> Bu ifadesi ile Efendimiz’in abdestin bozulmayacağını söylemek istediği belirtilmektedir.

Azîmâbâdî, bu iki hadis ile ilgili hadis âlimleri arasında yer alan farklı görüşleri incelemiştir. Ali b. el-Medinî, Tahâvî ve İbn Hacer gibi bazı âlimler Talk hadisinin Büsra hadisinden daha sahih olduğunu görüşündedir. İbn Hazm, İbn Hibbân ve Taberânî ise Talk hadisini daha sahih bulurken, İmam Şâfiî, Ebû Hatim, Ebû Zür’a, İbnü’l-Cevzî ise bu hadise zayıf hükmü vermiştir.<sup>973</sup> İbn Hibbân, Taberânî, İbnü’l-‘Arabî gibi âlimler, Talk’ın Büsra’dan daha önce Müslüman olmasından dolayı Talk hadisinin mensûh olduğunu söylemiştir. Azîmâbâdî, nesh durumuna itiraz ederek Talk’ın daha evvel Müslüman olaması sebebiyle neshe hülmedilmesinin hadis usûlü âlimlerine göre nesh için delil olmadığını belirtmektedir. Bazı hadisçiler ise Büsra hadisini Talk hadisine tercih etmektedir. Bunun sebebi olarak, Büsra hadisinin sahih olmasını, bu hadisi sahih kabul eden âlimlerin sayısının daha fazla olmasını ve hadisin şevâhidinin çok olmasını göstermektedirler. Aynı görüşte olan Beyhakî de, “Büsra hadisinin Talk hadisine tercih sebebi olarak, Buhârî ve Müslim’in Talk rivayeti ile ihticac

---

soluna Selam vermiştir. Vâil b. Hucr, “Hatta ben yanağının beyazlığını bile gördüm” demiştir. Ebû Dâvud, “Salât”, 167, 168.

<sup>970</sup> Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 3/158-159.

<sup>971</sup> Ebû Dâvud, “Tahâre”, 70.

<sup>972</sup> Ebû Dâvud, “Tahâre”, 70.

<sup>973</sup> İbn Hacer, *et-Telhîsü’l-Habîr*, 1/347.

etmemelerine rağmen, Bûsra rivayeti ile ihticac etmeleri bile yeterlidir” demiştir.<sup>974</sup> Yahya b. Maîn; Talk hadisinin muzdarip olduğunu ve âlimlerin onunla ihticâc etmediklerini söylemiştir. İbn Ebî Hâtim, babasına ve Ebû Zûr’a’ya, Talk hadisinin sıhhatini sorduğunda ikisinin de hüccet ve sebt olmadığı yönünde hüküm vermiştir. Azîmâbâdî, Talk hadisi hakkında tüm bu değerlendirmeleri naklettikten sonra kendi kanaatini açıkça beyan etmemiştir. Ancak, Münzirî gibi Azîmâbâdî’nin de kanaatinin Bûsra hadisininin tercihinden yana olduğu anlaşılmaktadır. Talk hadisinin yani abdest gerekmediğini ifade eden hadisin neshedildiği görüşüne itirazları nakletmesinin akabinde Bûsra hadisininin tercih edilmesine dair delillere yer vermiş olması da, her ne kadar açıkça ifade etmese de, tercihinin Bûsra hadisinden yana olduğuna delalet etmektedir.<sup>975</sup>

*Sünen*’de yer alan hadislerdeki ihtilafın giderilmesine dair özetle şunu ifade edebiliriz; Azîmâbâdî hadislerde görülen tenâkuzları gidermeye yönelik teferruatlı izahlar ve derin mütalaalar yapmıştır. İhtilafın ortadan kaldırılması ve izahı konusunda kendi değerlendirmelerine yer vermiş olsa da genel metodu diğer hadis âlimlerinin konu ile ilgili değerlendirmelerini aktarmak şeklindedir. Bu süreçte cem, te’lif, te’vil yapılabiliyorsa öncelikle bu yöntemleri uygulamayı tercih etmiştir. Bu şekilde ihtilaf vuzûha kavuşmuyorsa nesh ve tercih ihtimalleri üzerinde durmuş en son yöntem olarak tevakkuf yöntemini uygulamıştır. Azîmâbâdî’nin hadisler arası ihtilafları giderme sürecinde daha çok âlimlerin görüşlerine yer vererek meseleyi izah etmiştir. Bazen farklı kanaat belirten bu âlimlerden hangisinin görüşünü tercih ettiğini belirtmiş bazen de bu görüşlerden hangisini benimsediğini ifade etmeden sadece aktarmakla iktifa etmiştir. Kendi kanaatini ortaya koymadığı böyle durumlarda şârihin görüşü ancak, kullandığı satır arası küçük ifadelerden anlaşılmaktadır. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki, şârihin kendi değerlendirmeleri genellikle Hanefî mezhebi aleyhinedir. Direkt hedef alıncasına ifadeler kullanmasa bile eleştirilerinin büyük çoğunluğunun Hanefî mezhebinin benimsediği görüşü tenkid etmek ya da üstü kapalı çürütmek şeklinde olduğunu görmekteyiz.

#### 2.7.4. Tevakkuf

Birbiri ile teâruz halinde olan hadislerin arasındaki ihtilafı giderme yöntemlerinden sonuncusunu ifade etmekte olan tevakkuf, “bir şeyi geciktirmek, ağırdan almak” anlamına

<sup>974</sup> İbn Hacer, *et-Telhîsü'l-Habîr*, 1/347; Şârih Beyhakî’nin görüşünü *et-Telhîs*’ten aktarmıştır. Beyhâkî’de manaya delalet eden cümleler vardır ancak ibare aktarımı İbn Hacerden yapılmıştır. Blok aktarıma işaretettir. Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 1/212.

<sup>975</sup> Azîmâbâdî, *‘Avnü'l-Ma’bûd*, 1/229.

gelmektedir.<sup>976</sup> Hadis ıstılahında ise müteâriz hadislerden ikisi ile de amel etmeyip, herhangi birisiyle ameli gerektirecek bir tercih unsuru ortaya çıkana kadar beklemek demektir.<sup>977</sup> Çakan'a göre, bu manasıyla tevakkufun pratik yönü oldukça zayıf görülmektedir ve çözüm değil çözümsüzlük ifade etmektedir.<sup>978</sup> İbn Hacer ise eğer müteâriz durumda olan iki hadis hakkında tevakkuf yöntemi tercih edilirse daha sonra başka bir âlimin bulacağı tercih sebebiyle tevakkuftan kurtulmaya yeteceğini savunmaktadır.<sup>979</sup>

Tevakkuf, muhtelif hadisleri değerlendirme esnasında gösterilen itinanın bir göstergesi konumundadır. Hadis âlimleri bir konuda kendilerine henüz malum olmayan bir konunun daha sonra gelen âlimler tarafından çözüme kavuşturulacağı ihtimalini göz önünde bulundurarak ihtilafın daha sonra giderilebileceği ihtimalini göz önünde bulundurmışlardır. Tevakkuf, şerhlerde ender karşılaşılabilecek bir yöntemdir. Nitekim, Azîmâbâdî'nin şerhinde tevakkuf yönteminin pratik olarak kullanıldığı bir örneğe rastlanmamıştır.

## 2.8. Ahkam Hadislerini Şerhi

'Avnü'l-Ma'bûd' da hadisler incelenirken hadisin yalnızca sened ve metin yönlerinin şerh edilmesi ile iktifa edilmemiş, hüküm ihtiva eden hadisler de fikhî açıdan ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Azîmâbâdî fikhî yönden ele alınan, mezheplerin ihticâc ettikleri rivayetleri derinlemesine izah etmiş, fakihlerin hadisten istinbâd ettikleri hükümleri beyan etmiştir. Özellikler mezhepler arasında farklı değerlendirmelerin olduğu rivayetlerde şerhin üslûbunun dışında uzun açıklamalar nakledilmiştir. Azîmâbâdî, şerhin bu sürecinde sıklıkla farklı kanaatleri ifade etmek gayesi ile detay bilgiler nakletmiştir. Bu izahlar farklı kaynaklardan iktibaslar şeklinde yapılmış, şârih genellikle yapmış olduğu aktarımlarla, kendisini konunun haricinde tutarak meselenin çerçevesini çizmiştir. Bazen de konu ile ilgili kendi görüşünü beyan etmiş, benimsemiş olduğu görüşü desteklemek üzere deliller ortaya koymuştur. Ehl-i hadis anlayışının şerhe yansımalarını bu türden analizlerde sıkça görmekteyiz. Fikhî meselelerde şerhin en çok dikkat çeken yönü, Diyûbend ekolüne ve Hanefî mezhebine reddiye mahiyetinde olmasıdır. Şerhin genelinde bazen isim vererek bazen hiç isimden bahsedilmeden ekolün benimsediği görüşlerin tenkid edildiği görülmektedir.

<sup>976</sup> İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 9/359.

<sup>977</sup> Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Nüzhetü'n-Nazar fî Tavdîhi Nuhfetü'l-Fiker fî Mustalahı Ehli'l-Eser*, thk. Abdullah b. Dayfullah er-Rahîlî (Riyad: Matbaatü Sefîr, 1422), 97; 218; Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaf ve Çözüm Yolları*, 247.

<sup>978</sup> Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaf ve Çözüm Yolları*, 247.

<sup>979</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-Nazar*, 97.



Farklı görüşlerin hüccetlerine dair detayları aktarma sürecinde sıkça başvurduğu kaynakların başında İbn Hacer'in *Fethü'l-Bârî*'si, Nevevî'nin *Müslim Şerhi*, fikhî meseleleri ele aldığı *Şerhu'l-Mühezzebe*'i, Şevkânî'nin *Neylü'l-Evtâr*'ı, Aliyyül-Kârî'nin *Mirqâtü'l-Mefâtiḥ*'i, Tahâvî'nin *Şerhu Meâni'l-Asâr*'ı, Zeylâî'nin *Nasbu'r-Râye*'si, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *Zâdü'l-Meâd*'ı, Beyhakî'nin *Ma'rife*'si yer almaktadır. Bunlar haricinde kaynaklardan da görüş nakletmektedir ancak yoğunluklu ve uzun aktarım genellikle bu kaynaklardan olmaktadır. Hatta öyle ki bazı hususlarda sayfalar süren iktibaslarla karşılaşmaktayız.

Azîmâbâdî'nin, Tahâvî, Aynî, Zeylâî gibi Hanefî ilim adamlarının görüşlerine da atıfta bulunduğu görülmektedir. Ancak bu aktarımlar, onların mezhebî görüşlerini beyan etmek maksadı ile olduğu gibi, tenkid gayesi de içermektedir. Şerhte Diyûbend ekolüne olan itirazlar genellikle Tahâvî ve Aynî'nin görüşleri üzerinden yapılmaktadır. *الْأَيْمَةُ، الْأَيْمَةُ الْحَنْفِيَّةِ، بَعْضُ الْحَنْفِيَّةِ* / Bazı Hanefîler, Hanefî imamlar, Ashâbu'r-re'y, Ehlü'l-Kûfe, Ehlü'l-Basra, Iraklılar gibi ifadeler kullanılarak yapıldığı görülmektedir. Hanefîlere yapılan tenkidler bazen *هَذَا التَّغْلِيلُ مَرْدُودٌ*, *هَذَا تَحَكُّمٌ فَاسِدٌ*, *هَذَا التَّأْوِيلُ فَاسِدٌ* gibi keskin ifadeler kullanılarak yapılmıştır.<sup>980</sup> Azîmâbâdî'nin fikhî tenkidleri, her zaman Hanefîlere yönelik olmamıştır. Hanbelî, Mâlikî ve Zâhirî mezheplerine yönelik itiraz ve değerlendirmelerinin olduğu da görülmektedir.

Azîmâbâdî'nin ahkâm hadislerini şerh yöntemin ortaya koyması açısından “Dördüncü rek’atte teverrükten bahsedenlerin delilleri” babında tasnif edilen rivayet örneklik teşkil etmektedir. Ebû Humeyd’in Rasûlullah’ın (s.a.v.) namaz kılışını anlattığı hadiste Efendimizin namazda oturuşu şu şekilde nakledilmiştir; “Rasûlullah secde yaptığı zaman ayak parmaklarını birazcık diker ve “Allâhü Ekber” diyerek başını kaldırır ve sol ayağını büküp üzerinde otururdu. Daha sonra son rekâtte de aynısını yapardı. Nihayet kendisinden sonra selam olan secdeye gelince sol ayağını çıkardı ve sol kabasının üzerine oturdu.” ‘Amr b. Atâ’dan nakledilen hadiste ise Rasûlullah’ın namazda oturması şöyle nakledilmiştir; “Rasûlullah ilk iki rek’atte oturduğunda, sol ayağının üzerine son rek’atte oturduğunda ise sol ayağını öne çıkarıp kalçasının üzerine otururdu.”<sup>981</sup> Her iki rivayette de ka’de-i âhirede “teverrük” şeklinde oturuş tarif edilmiştir. Teverrük; Sağ ayak parmaklarını dikip, sol ayağı bükerek sağ taraftan çıkarma ve sol kabanın üzerine oturma şeklindedir. Bu iki hadis son oturuşta teverrük şeklinde oturulması gerektiğini söyleyen Şâfiî Mezhebinin delillerindedir. Şâfiî

<sup>980</sup> Bkz. Azîmâbâdî, ‘Avnü'l-Ma'bûd, 1/76; 3/34; 143.

<sup>981</sup> Ebû Dâvud, "Salât", 176, 177.

Mezhebine göre teverruk son oturuşta yapılması gerekirken, Mâlikî Mezhebine göre her iki oturuşta da gerekli görülmüştür. Hanefî Mezhebine göre ise her iki ka'dede de "iftirâş" yani sol ayak yere serilip sağ ayağı dikilmesi şeklinde oturuş gerektiği söylenmiştir. Azîmâbâdî mezhepler arası farklılık arzeden bu görüşlerden İmam Şâfiî'nin görüşünün doğru olduğunu belirtmiştir. Hanefîlerin görüşlerini ise isabetli bulmamıştır. Bu hadislerdeki teverruk şeklinde oturuşu, Hanefî mezhebi özür ya da cevazı beyan durumuna hamletmiştir. Şârih, hadisın özür ya da cevazı beyan için olduğuna dair delile ihtiyaç olduğunu ifade ederek iftirâş şekline oturuşu dair rivayetlerin sabit olmadığını söylemiştir. Azîmâbâdî, Hanefî mezhebinin iftirâş hükmüne hüccet teşkil eden rivayetleri de nakletmektedir. Rasûlullah'ın namazda oturuşunu tarif eden "Sol ayağımı yere yayar, sağ ayağımı dikerdi"<sup>982</sup> şeklindeki Hz. 'Âişe hadisi, "Rasûlullah'ın arkasında namaz kıldım, oturduğu zaman sol ayağımı yere yayıp oturdu."<sup>983</sup> şeklindeki Vâil b. Hucr rivayeti, Rasûlullah'ın namazını hatalı kılan bir A'rabî'ye "Oturduğun zaman sol ayağının üzerine otur"<sup>984</sup> buyurduğunu nakleden rivayet ve İbn Ömer'den nakledilen "Sol ayağı yaymak ve sağ ayağı dikmek namazın sünnetlerindendir."<sup>985</sup> hadislerinin son oturuşta açık bir şekilde iftirâşa delalet etmediğini beyan etmiştir. Buna rağmen Ebû Humeyd hadisinin mufassal olduğuna ve teverruk olacağına açık bir şekilde delalet ettiğine değinerek, Hanefîlerin görüşlerini temellendirdikleri bu hadislerin mübhem olmasından dolayı mufassal olan Ebû Humeyd hadisine hamlini isabetli görmektedir.<sup>986</sup>

Azîmâbâdî'nin mezheplerin hadislerden istinbâd ettikleri hükümleri bazen fıkıh usûlû kâideleri açısından değerlendirerek eleştirmektedir. Rasûlullah'ın (s.a.v.) kendisi ve ailesi adına kurban kesmesi konusundaki Hanefî mezhebinin görüşünü bu şekilde tenkid etmiştir. Câbir b. Abdullah şöyle nakletmiştir; "Kurban Bayramı günü Rasûlullah'ı (s.a.v.) musallâda gördüm. Hutbeyi tamamladıktan sonra minberden indi ve kendisine bir koç getirildi. Rasûlullah koçu "بِسْمِ اللَّهِ، وَاللَّهُ أَكْبَرُ، هَذَا عَنِّي، وَعَمَّنْ لَمْ يُضَحَّ مِنْ أُمَّتِي" Bismillâhi Allâhü Ekber bu (koç) benim ve ümmetimden kurban kesemeyenler içindir" diyerek kesti."<sup>987</sup> Suyûtî bu rivayetin bir koyunun Efendimizin ehli beyti için de yeterli olduğuna delalet ettiğini belirterek, Ebû Eyyûb el-Ensârî rivayetinin de aynı mahiyette olduğuna işaret etmektedir.<sup>988</sup> Ebû Eyyûb el-Ensârî şöyle söylemiştir; "Rasûlullah zamanında bir kişi kendisi ve ailesi adına bir koyun kurban

<sup>982</sup> Nesâî, "Sehv", 31; "İftitah", 11.

<sup>983</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 22/34.

<sup>984</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 31/328. (18995).

<sup>985</sup> Ebû Dâvud, "Salât", 175, 176.

<sup>986</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 3/188-190.

<sup>987</sup> Ebû Dâvud, "Dahâyâ", 7, 8.

<sup>988</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 8/5-8.

ederdi, ondan yerlerdi. İnsanlar bu konuda birbirleriyle yarışmaya kadar bu böyle devam etti.”<sup>989</sup> Hz. Aişe’nin “Allahım bunu benden ve Muhammed ehlinden kabul eyle”<sup>990</sup> rivayeti, Abdullah b. Hişâm’ın “Rasûlullah kendisi ve tüm ümmeti için bir koyun kurban keserdi” rivayeti gibi benzer manalar içeren sahih hadisler de Efendimizin tek bir kurbanı ailesinin niyeti ile kestiğine işaret etmektedir. Azîmâbâdî, bir koyunun bir kişiye ve onun ailesine yeterli olduğu görüşündedir. Hz. ‘Âişe, Câbir, Ebû Eyyub el-Ensârî, Abdullah b. Hişâm rivayetleri gibi pek çok rivayet buna delalet etmektedir. Şârih, cumhurun kanaatinin de kesilen tek bir kurbanın kişinin kendisi ve ailesi için yeterli olduğu yönünde olmasına rağmen Hanefîlerin bunu reddettiklerini söylemiştir. Hanefîlerden Tahâvî’nin bu hadisin Hz. Peygamber’e has olduğu veya neshedildiği düşüncesinde olduğunu ancak yanlış olduğunu belirtmektedir. Burada nesh ve tahsîse hükmetmeye sebep olacak açık ve kesin bir delil olmadığını ifade ederek Hanefîleri eleştirmektedir. Hanefîlerin, udhiye kurbanının hedy kurbanı ile kıyas edilmesi sonucunda, bir kurbanın kâfi olmadığına hükmettiklerini ancak böyle bir kıyasın sahih olmadığını söylemektedir. Sahih bir kıyas yapılması için yapılan kıyasın benzer türler arasında olması gerektiğini söyleyen şârihe göre burada birbirine denk olmayan kurban türlerinin birbirine kıyası vardır bu sebeple bundan elde edilen hüküm de sahih değildir. Hattâbî, İbn Kayyim, İbn Hacer ve Şevkânî’nin görüşlerini de nakleden şârih bu hadisin bir kurbanın aile fertleri kaç kişi olursa olsun yeterli olacağına açık bir şekilde delalet ettiğini ifade etmektedir.<sup>991</sup>

Azîmâbâdî, mezheplerin görüşlerini aktarıırken bazen, sadece verdikleri fikhî hükümleri nakletmiş, delil ve izahlarına yer vermemiştir. Böyle durumlarda kendisi de mesele hakkında teferruata girmeden, sebep belirtmeksizin hangi görüşü doğru bulduğunu ifade etmekle yetinmiştir. “Hz. Peygamber’in (s.a.v.) abdest alış şekli” babında zikredilen hadisin ahkâmı ile ilgili izahları bu türdendir. Osman b. Affân’ın azadlısı Humrân b. Ebân şöyle söylemiştir; “Ben Osman b. Affân’ın abdest alışını gördüm. Önce ellerine üç defa su döküp onları yıkadı, sonra ağzına su alıp çalkaladı, sonra burnuna su verip dışarı attı, sonra üç defa yüzünü yıkadı. Sonra sağ elini dirseğiyle beraber üç defa ve sol elini de yine aynı şekilde yıkadı, başını mesh ederek önce sağ sonra sol ayağını yıkadı...”<sup>992</sup> Azîmâbâdî, hadiste el, ayak ve yüzün yıkanmasının tüm mezheplerin icması ile vacip olduğunu belirtmektedir. Bu

<sup>989</sup> Tirmizî, "Edâhâ" 10, 20.

<sup>990</sup> Ebû Dâvud, "Dahâyâ", 3,4.

<sup>991</sup> Krş. Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 2/228; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-Meâd*, 2/295; İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 10/6; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali (ö. 1250/1834) Şevkânî, *es-Seylü'l-Cerrârü'l-Mütedeffik 'alâ Hadâ'iki'l-Ezhâr* (Dâru İbn Hazm, ts.), 717; Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 8/5-8.

<sup>992</sup> Ebû Dâvud, "Tahâre", 50

konuda ayakların yıkanmasına değil de mesh edilmesine dair verilen hükmün hatalı olduğunu, bu hususla ilgili tüm sahih nasların yıkamak gerektiğine delalet ettiğine işaret etmiştir. Başa mesh edilmesi ile ilgili de yine icma olduğunu ancak başın ne kadarına mesh edileceği konusunda bir ihtilaf olduğunu aktaran şârih, bu konuda mezheplerin görüşlerini şu şekilde nakletmektedir; Şâfiîlere göre isterse bir kıl miktarı olsun başa dokunmakla farz yerine getirilmiş olur. Mâlikî ve Hanbelî Mezhebine göre ise başın tamamını kaplayarak mesh etmek farzdır. Hanefî Mezhebine göre başın dörtte birini mesh etmek farzı yerine getirmek için yeterlidir. Azîmâbâdî kendi kanaatini “Bana göre Şâfiî mezhebinin görüşü zayıftır, Hanbelî ve Malikîlerin görüşü daha doğrudur” sözleriyle belirtmiştir. Burada herhangi bir değerlendirme ya da yoruma yer vermeksizin kendi görüşünü zikretmesi ve mezheplerin görüşlerine yer verirken Hanefîlerin görüşlerine en son yer vermesi dikkat çekicidir.<sup>993</sup>

Azîmâbâdî, bazen mezheplerin hadislerden istinbâd ettikleri hükümlere aklî gerekçeler öne sürerek itirazda bulunmuştur. “Namazda Fatiha’yı okumayı terk eden kimsenin durumu” bâbında zikredilen Ebû Hureyre rivayeti hakkındaki değerlendirmeleri bu duruma örnek mahiyetindedir. Ebû Hureyre’den rivayet edildiğine göre, Rasûlullah (s.a.v.) “Her kim namaz kılar da Fatiha okumazsa, o namaz eksiktir, o namaz eksiktir, o namaz eksiktir, tam değildir.” buyurmuştur.<sup>994</sup> Hadiste zikredilen فَهِيَ خَدَاجٌ فَهِيَ خَدَاجٌ فَهِيَ خَدَاجٌ غَيْرُ تَمَامٍ ifadesi namazda Fatiha okumak farz değil, vaciptir görüşünü benimseyen Hanefîlerin delilidir. Hanefî mezhebine göre eğer namazda Fatiha Sûresi okunmazsa namaz fâsid değildir ancak noksandır, eksiktir. Şâfiî mezhebi ise burada zikredilen eksik olma durumunu fâsid olma olarak değerlendirmiş ve “namazda Fatiha okumak farzdır” görüşlerini bu hadisin de te’yîd ettiğini belirtmişlerdir. Azîmâbâdî, Hanefîlerin Fatiha okunmasa bile namazın câiz olacağını iddia ettiklerini, çünkü onlara göre خَدَاجٌ kelimesinin noksanlık ifade ettiğini ve noksan/eksik namazın da caiz olduğunu söylediklerini eleştirerek هَذَا تَحَكُّمٌ فَاسِدٌ/Bu fâsid hükmü zorlama bir hükümdür” sözleriyle Hanefîlerin bu konudaki görüşlerini sert bir dille tenkid etmiş ve yanıldıklarını belirtmiştir. Yine aynı hadisin devamında Ebû Hureyre kendisine sorulan, “Yâ Ebâ Hureyre, ben bazen imamın arkasında bulunuyorum. O zaman da okuyacak mıyım?” diye soran râvî Ebu’s-Sâib’e kolunu sıkıştırarak أَقْرَأُ بِهَا يَا فَارِسِيُّ فِي نَفْسِكَ /Ey Fârisî Onu (namazda imamın arkasında olduğunda) içinden oku...” demiştir. Bu ifadenin şerhinde Ebû Hureyre’nin kendisinin işitebileceği bir sesle okumasını söylediğini belirten Azîmâbâdî, imamın ardında cemaatle namaz kılan kimsenin Fatiha’nın okunması esnasında sûreyi okumadan tedebbür ve

<sup>993</sup> Azîmâbâdî, ‘Avnû’l-Ma’bûd, 1/135.

<sup>994</sup> Ebû Dâvud, "Salât", 131, 132.

tezekkür etmesinin yeterli olduğuna hükmeden Mâlikîleri eleştirmektedir. Onlara şu şekilde itiraz etmiştir; “Kıraat, kişinin kendisinin işiteceği şekilde dilini hareket ettirmesi ile mümkündür, bu sebeple de bütün âlimler eğer bir kimse cünüb iken dilini hareket ettirmeksizin tedebbür ederse kıraat etmemiş olur bu sebeple de cünüb iken Kur’an okumuş olma günahını işlememiş olur.” demiştir. O halde dil hareket etmezse kıraat olmaz, nasıl ki cünüb olan kişi tedebbür ettiğinde kıraat etmemiş oluyorsa, imam arkasında dilini oynatmadan Fatihayı tedebbür eden kişinin de kıraat etmemiş olacağını savunmaktadır. Şârih, bu ifadeleri ile Malikî mezhebinin görüşüne de itiraz etmektedir.<sup>995</sup>

Azîmâbâdî’nin, mezheplerin görüşlerine bazen diğer hadis kaynaklarında yer alan rivayetleri kullanarak itiraz ettiği görülmektedir. Rasûlullah’ın torunu Ümâme’yi namazda omuzuna bindirmesi ile ilgili rivayetlerin hükümleri konusunda Mâlikî mezhebine dair eleştirileri bu doğrultudadır. Söz konusu rivayette Ebû Katâde’nin “Rasûlullah, kızı Zeyneb’in kızı omzunda olduğu halde namaz kılardı. Secdeye varacağı zaman onu indirirdi, kalkacağında da omzuna bindirirdi” dediği nakledilmiştir. Aynı bâbda yer alan bir başka rivayette ise Ebû Katâde’nin, “Biz mescidde otururken, yanımıza Rasûlullah, kızı Zeyneb ve Ebu’l-Âs b. er-Rabî’in kızı Ümâme’yi omzunda taşıyarak geldi. Rasûlullah Ümâme omzunda olduğu halde namaz kıldı. Rukû’ya varacağı zaman onu indiriyor, kalkacağı zaman tekrar omzuna bindiriyordu. Namaz bitene kadar bu böyle devam etti.” dediği nakledilmektedir.<sup>996</sup> Azîmâbâdî, her iki hadisin de namaz esnasında namazla ilgili olmayan az bir hareketin namazı bozmayacağına delalet ettiğine işaret ettiğini belirtmiştir. Kılınan namaz ister nafîle olsun ister farz namaz olsun, ister münferid kılınan bir namaz olsun ister cemaatle kılınan bir namaz olsun hükmün değişmeyeceği kanaatindedir. Ebû Katâde hadisi Müslim’de “Rasûlullah omuzunda Zeyneb’in kızı Ümâme olduğu halde imamlık yaptığını gördüm”<sup>997</sup> şeklinde nakledilmektedir. Bu ifade imamlık yapmasına dahi engel teşkil etmediğine delalet etmektedir. Şârihe göre eğer Rasûlullah omuzunda Ümâme varken imamlık yaptıysa, bu hadis aynı durumun farz, nafîle tüm namazlar için caiz olduğuna delalet etmektedir. Malikîlerin bu hadis hakkındaki görüşlerini tenkid ederek, itirazlarını beyan etmiştir. İlk olarak Malikîlerin hadisi nafîle namazlara hamlederek farz namazlar için caiz olmadığını savunmalarını eleştirmektedir. هَذَا التَّأْوِيلُ فَاسِدٌ sözleri ile bu te’vilin fâsid olduğunu söyleyerek, Müslim hadisinde geçen “يَوْمُ النَّاسِ”/imamlık yaptı” ibaresinin son derece sarîh bir ifade olduğunu ve farz namaza delalet ettiğini savunmaktadır. Malikîlerin bir kısmının bu hadisin mensûh

<sup>995</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, 4/103; Azîmâbâdî, *‘Avnü’l-Ma’bûd*, 3/34-35.

<sup>996</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 164, 165.

<sup>997</sup> Müslim, “Mesâcid”, 42.

olduğunu iddia ettiklerini, bir kısmının namazda bu şekilde davranmanın Rasûlullah'a has özel bir davranış olduğunu söylediklerini, bir kısmının ise burada zarûret olduğunu söylediklerini nakleden şârih, tüm bu iddiaların bâtil ve merdûd olduğunu dile getirmektedir. Bu hadisin metninde bu iddiaların hiçbirinde delil olmadığını ve açık bir şekilde caiz olduğuna delalet ettiğini, buna aykırı başka herhangi bir delil de olmadığını belirterek Maliki mezhebine itirazda bulunmaktadır. Şârihe göre Efendimizin bu davranışı, namazda bu şekilde namaz dışı az hareketlerin caiz olduğunu beyan için ve çocuğun namazı bozacak bir necasetinin olmadığını hatırlatmak içindir.<sup>998</sup>

Azîmâbâdî'nin fikhî hadisleri şerhine dair örneklere çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde daha fazla yer verilecektir.

Azîmâbâdî'nin ahkâm hadislerini şerhinde genellikle şöyle bir metod uyguladığını söyleyebiliriz; Söz konusu hadisin şerhine öncelikle ilgili kelimelerin lügat ve ıstılah anlamlarını vererek, kavramsal çerçeveyi netleştirmiştir. İhtiyaç durumunda kelimelerin ve cümlelerin irabı noktasında âlimlerin ihtilafları varsa bunlara temas etmiştir. Hadis ile ilgili bunun gibi gerekli ön bilgileri aktarmasının akabinde hadisin başka kaynaklarda yer alan farklı lafız ve manalarına işaret eden, farklı tariklerden nakledilen rivayetlere yer vermiştir. Naklettiği bu rivayetler bazen istişhâd mahiyetinde olduğu gibi bazen de ihtilaflı manalar içermektedir. Bu durumda söz konusu hadisleri ve bunlardan istinbâd edilen hükümleri genellikle delilleri ile birlikte nakletmektedir. Tüm bu izahların ardından mezheplerin konu ile ilgili tercih ettikleri hükümleri serd eden şârih, varsa kendi kanaatini ve itirazını şerhin sonunda beyan etmektedir.

'Avnü'l-Ma'bûd, muhtasar bir şerh mahiyetinde olmasına rağmen ahkâm hadisleri konusunda farklı bir tavır ortaya koyularak, fıkhu'l-hadis hususunda tafsilatlı açıklamalara yer verilmiştir. Azîmâbâdî'nin şerhinde, yaşadığı dönemde Hind altkıtasında mevcut olan dinî hareketliliğin etkilerini görmektedir. Şerhe, kendisinin de mensub olduğu hadis merkezli din anlayışını yansıtmış, o dönem bölgede yaygın eğilimlerden Diyûbend, Ehli Kur'an, Aligarh gibi ekollere karşı sünneti önceleyen bir tutum sergilemiştir. Azîmâbâdî, *Sünen* gibi önemli bir hadis kitabı üzerinden hem kendi görüşünü te'yid etmiş, hem de özellikle Hanefî mezhebine olan tenkid ve itirazlarını dile getirmiştir. Şerhte fikhî meselelerin izahında çoğunlukla Hanefîlere dair yanıt mahiyetinde eleştiriler yapıldığı görülmektedir.

'Avnü'l-Ma'bûd'un genel özellikleri, sistematığı ve Azîmâbâdî'nin hadisleri şerh etme metodu hakkında bilgilere yer verdiğimiz bu bölümün ardından şimdi, mukayese yapacağımız

<sup>998</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, 5/32; Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 3/142-143.

ikinci eser olan *el-Menhelü'l-'Azbü'l -Mevrûd* incelenecektir. Bu bölümde, Hattâb es-Sübki'nin sened ve metne yönelik analizleri üzerinde durularak, kendisinin *el-Menhelü'l-'Azbü'l -Mevrûd*'daki şerh yöntemi tespit edilmeye çalışılacaktır.



## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### EL-MENHELÜ'L-'AZBÜ'L-MEVRÛD'UN ŞERH METODU

#### 3.1. Şerhin Genel Özellikleri

Hattâb es-Sübkî, böyle bir şerh yazmaya öğrencilerinin, *Sünen*'den istifade etmekte zorlandıklarını söyleyerek, kendisinin bir şerh yazmasını rica etmeleri üzerine karar vermiştir. Ebû Dâvud'un *Sünen*'i üzerine yapılan şerhler arasında en kapsamlısını yazmaya başlayan Hattâb es-Sübkî, ancak Kitâbu'l-Menâsik'ın Bâbü't-Telbîd (İhramlı kimsenin saçlarını örmesi)'ne kadar olan kısmı şerh edebilmiş, eserini tamamlayamadan vefat etmiştir.

Şerhi yazmaya 1343 yılı Rabiüssânî'de başlayan Hattâb es-Sübkî yaklaşık dokuz yıl sonra 1352/1933 yılı Rabiulevvel ayında vefat etmiştir<sup>999</sup>. Vefatından sonra oğlu Emin Mahmud Hattâb *Fethü'l-Meliki'l-Ma'bûd Tekmiletü'l-Menheli'l-'Azbi'l-Mevrûd* ismi ile babasının bıraktığı yerden şerhe devam etmiş, dört ciltlik bir tekmile yazmıştır. "Hacda Kurban Kesme" bâbından başlayan tekmilede en son Kitabu't-Talak hadisleri şerhedilmiş ancak şerh tamamlanamamıştır. Bu hali ile *Sünen*'in ancak yarısına kadar gelebilmiştir. Tekmile 1955, 1956, 1959 ve 1963 yıllarında neşredilmiştir.<sup>1000</sup>

*El-Menhel* üzerine Mustafa b. Ali İbn Beyyûmî, *Miftâhu'l-Menhelü'l-'Azbi'l-Mevrûd* isimli bir fihrist hazırlamış ve bu fihrist 1356/1937 yılında neşredilmiştir.<sup>1001</sup> Miftâh'ta *el-Menhel* pek çok farklı yönden tasnif edilmiş ve hadislere ulaşmak isteyenlerin istifadesine sunulmuştur. Numaralandırılmadan hazırlanmış olan *el-Menhel*'de bir hadise ulaşmayı kolaylaştırmış olan bu çalışmada fihrist başlıkları şu şekildedir;

- 1- Kitâb ve Bâb Fihristi<sup>1002</sup>,
- 2- Kavîlî Hadislerin İlk Kelimelerinin Fihristi,<sup>1003</sup>
- 3- Fiilî Hadislerin İlk Kelimelerinin Fihristi,<sup>1004</sup>
- 4- Kelime Fihristi,<sup>1005</sup>
- 5- Konu ve Özel İsim Fihristi,<sup>1006</sup>

<sup>999</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/2.

<sup>1000</sup> Sabbâğ, *Ebû Dâvud*, 96-97.

<sup>1001</sup> İbn Beyyûmî, *Miftâhu'l-Menhel*, 291, Dinçoğlu, *Ebû Dâvud'un Sünen'i*, 118.

<sup>1002</sup> İbn Beyyûmî, *Miftâhu'l-Menhel*, 1.

<sup>1003</sup> İbn Beyyûmî, *Miftâhu'l-Menhel*, 15.

<sup>1004</sup> İbn Beyyûmî, *Miftâhu'l-Menhel*, 41.

<sup>1005</sup> İbn Beyyûmî, *Miftâhu'l-Menhel*, 59.



6- Rakam Fihristi; Bu fihrist hadis metninde geçen bir rakama bakarak hadisi bulmak için hazırlanmıştır. Mesela “إن يوما عند ربك كألف سنة”/Allah katında bir gün bin sene gibidir” hadisini bulmak için bin rakamına müracaat edilerek hadise ulaşılabilir.<sup>1007</sup>

Hattâb es-Sübkî, Mukaddime kısmında şerhe başlamadan önce hadis ilmine dair ana prensipleri ve hadis usûlü ile ilgili özet bilgiler vermiş, Ebû Dâvud’un *Sünen*’ini ve mevcut nüshalarını tanıtmıştır. Bu kısımda kendisinin Lü’lü’ nüshasını kullandığını ifade etmiştir. Şerhte kullanılan nüshanın Ebû Dâvud b. Eş’as es-Sicistânî el-Ezdî’ye kadar olan isnad zincirini ayrı bir başlık altında sıralayarak Kitâbu’t-Tahâre’den şerhe başlamıştır.

El-Menhel’in beş farklı baskısı yapılmıştır. Bunlar;

1- Matbaatü’l-İ’tisâm, Hıyâmiyye, 1375/1955.

2- Matbaatü’l-İstikâme, Kahire, 1375/1956.

3- Matbaatü’l-İstikâme, Kahire, 1379/1959.

4- Matbaatü’s-Saâde, Mısır, 1383/1963.

5- Müessesetü’t-Târîhi’l-Arabî, Beyrut-Lübnan, 1394/1974. Eserin tüm baskıları on cild halindedir. Bizim çalışmamıza esas aldığımız baskı son baskısı olan Müessesetü’t-Târîhi’l-Arabî baskısıdır.

*El-Menhelü’l-’Azbü’l-Mevrûd*’un müellifine aidiyeti kesin sayılabilecek bir netliktedir. Hattâb es-Sübkî, şerhin takdim kısmında Allahü Teala’nın yardım ve inayeti ile Rabûussânî 1343’te yani Ekim 1924’te böyle geniş ve kapsamlı bir şerh yazmaya başladığını ve şerhini “*El-Menhelü’l-’Azbü’l-Mevrûd Şerhu Süneni İmâm Ebî Dâvud*” olarak isimlendirdiğini bizzat kendisi belirtmektedir.<sup>1008</sup>

Zirikli, Hattâb es-Sübkî maddesinde eserleri arasında *Şerhu Süneni Ebî Dâvud*’u zikretmiş<sup>1009</sup>, İbn Beyyûmî Fihristin sonunda Hattâb es-Sübkî’ye ait eserlerin listesinde *el-Menhelü’l-’Azbü’l-Mevrûd*’a yer vermiş,<sup>1010</sup> Ömer Rıza Kehhâle de yine aynı şekilde *Ebû Dâvud Şerhi*’ni eserleri arasında zikretmiştir<sup>1011</sup>. Kendisine ait eserlerin mukaddimelerinde ya da tahkiklerinde, hadis alanında yazmış olduğu bu önemli eser zikredilmektedir.<sup>1012</sup>

<sup>1006</sup> İbn Beyyûmî, *Miftâhu’l-Menhel*, 177.

<sup>1007</sup> İbn Beyyûmî, *Miftâhu’l-Menhel*, 285.

<sup>1008</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/3.

<sup>1009</sup> Zirikli, *el-A’lâm*, 7/186.

<sup>1010</sup> Mustafa b. Ali b. Muhammed b. Mustafa İbn Beyyûmî, *Miftâhu’l-Menheli’l-’Azbü’l-Mevrûd Şerhu Süneni Ebî Dâvud* (Riyad/ el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 1394), 292.

<sup>1011</sup> Kehhâle, *Mu’cemü’l-Müellifîn*, 12/193.

<sup>1012</sup> Abdülazîm Hâmid Hattâb. *Lemhât*, 153, Hattâb es-Sübkî, *el-Ahdü’l-Vesîk*, 19.

### 3.1.1. Tertibi ve Muhtevâsı

Hattâb es-Sübkî, Lü'lûî nüshasını kullandığını ifade etmiş olsa da şerhinde uyguladığı tertib Lü'lûî nüshası ile aynı değildir.<sup>1013</sup> Şerhte sıralama Kitâbu't-Tahâre, Kitâbu's-Salât, Kitâbu'l-Cenâiz, Kitâbu'z-Zekât, Kitâbu's-Sıyâm, Kitâbu'l-Menâsik şeklindedir. Ancak Lü'lûî nüshasında Kitâbu'l-Cenâiz, bu sıralamadaki gibi Salât Kitabından sonra değil, çok daha sonra Kitâbu'l Harâc ve'l-İmâre'den sonra yer almaktadır. İbn Dâse nüshasında ise Kitâbu'l-Cenâiz, Kitâbu's-Salât ve Kitâbu'z-Zekât arasında yani Hattâb es-Sübkî'nin kullandığı sıralamadaki gibi yer almaktadır. Bu sebeple Hattâb es-Sübkî şerhinde İbn Dâse tertibini kullanmıştır diyebiliriz. Hattâb es-Sübkî, 5252 kadar rivayet ihtivâ eden *Sünen*'in, 2045 hadisini (yaklaşık %39'unu) şerh etmiştir. Şerhte hadislerin tasnifi ve rivayet sayıları şu şekildedir;

Kitâbu't-Tahâre'de 390 rivayet,<sup>1014</sup>

Kitâbu's-Salât'te 390-1555 arası 1165 rivayet,<sup>1015</sup>

Kitâbu'l-Cenâiz'de 3088-3241 arası 153 rivayet,<sup>1016</sup>

Kitâbu'z-Zekât'ta 1555-1700 arası 145 rivâyet,<sup>1017</sup>

Kitâbu's-Sıyâm'da 2312-2476 arası 164 rivayet,<sup>1018</sup>

Kitâbu'l-Menâsik'ta ise 1720-1748 arası 28 rivayet<sup>1019</sup> şerh edilmiş ve kitap tamamlanamamıştır.

Hattâb es-Sübkî, neden böyle bir tasnif uyguladığını şu şekilde izah etmiştir; “Lü'lûî nüshasında ve diğer nüshaların çoğunda, Kitâbu'l-Cenâiz, Kitâbu'l-Harâc'dan sonraya bırakılmıştır. Ancak Lü'lûî rivayetini kullanmayan Aynî ve Hattâbî, Kitâbu'l-Cenâiz'e, Kitâbu's-Salât'ten sonra yer vermiştir çünkü ölü için yapılan en önemli şey Cenaze Namazıdır. Kitâbu's-Salât'ten sonra yer verilmesi daha münasıptır ve Buhârî'nin ve fıkıh kitaplarının uygulaması da bu şekildedir.”<sup>1020</sup> Hattâbî (ö. 388/998), Ebû Dâvud'un *Sünen*'ini aynı zamanda kendisinin hocası da olan İbn Dâse rivayetine göre şerh etmiş ve İbn Dâse nüshasını kullandığını ifade etmiştir.<sup>1021</sup> *Meâlimi's-Sünen*'de sıralama Kitâbu't-Tahâre,

<sup>1013</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/19.

<sup>1014</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, I/22; 3/274.

<sup>1015</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/274; 8/215.

<sup>1016</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 8/215; 9/113.

<sup>1017</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 9/113; 10/19.

<sup>1018</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 10/19; 256.

<sup>1019</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 10/256-296.

<sup>1020</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 8/215.

<sup>1021</sup> Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 1/12.

Kitâbu's-Salât, Kitâbu'l-Cenâiz, Kitâbu'z-Zekât, Kitâbu'l-Lukata, Kitâbu's-Sıyâm şeklidir.<sup>1022</sup>

*El-Menhelü'l-'Azbü'l-Mevrûd*'da Kitâbu's-Sıyâm'a, Kitâbu'z-Zekât ve Kitâbu'l Menâsik arasında yer verilmiştir. Hattâb es-Sübkî, bu bölümün yani Kitâbu's-Sıyâm'ın pek çok nüshada Kitâbu't-Talâk'tan sonra yer aldığını ancak Hattabî'nin el yazması olan nüshasında Kitâbu'z-Zekât'ın ardından yer verdiğini ifade ederek böyle tertib edilmesinin “... بني الإسلام علي خمس...”<sup>1023</sup> hadisine daha uygun olduğunu belirtmiştir. Aynı tertibi Müslim ve Tirmizî de uygulamıştır, Nesâî ve İbn Mâce ise her iki ibadetin de beden ile yapılıyor olması sebebiyle, Kitâbu's-Salât'ın hemen akabinde Kitâbu's-Sıyâm'a yer vermişlerdir. Buhârî, zekât ve hac mal ile yapılan ibadetler olduğu için, Kitâbu'l-Hac'dan sonraya ertelemiştir.” ifadeleriyle izah etmektedir.<sup>1024</sup>

Sonuç olarak Hattâb es-Sübkî, iki önemli nüsha olan Lü'lû ve İbn Dâse nüshalarını kullanmıştır. Şerh esnasında hangi nüshada olduğunu tam olarak belirtmeden diğer nüshalara atıfta bulunmaktadır. Bununla ilgili örneklere, metin şerhi ve bâb başlıkları ile ilgili değerlendirmelerini incelediğimiz bölümlerde geniş bir şekilde yer verilecektir.

Hattâb es-Sübkî şerhine hacimli bir şerh olacak şekilde başlamış ancak bir süre sonra bitiremeyeceği endişesiyle üslûbunu değiştirmiştir. Ancak yine de eserini tamamlayamadan vefat etmiştir. Eserinin her bir cildinde şerh ettiği rivayet sayıları da bu durumu tasdik etmektedir. Eserin ilk cildinde 104 hadis şerh edilmişken, 2. cildde 134 (105-238) hadis, 3. Cildde 185 (239-424) hadis, 4. Cildde 291 hadis (425-615) hadis, 5. Cilde 290 hadis (616-905) hadis şerh edilmiştir. Bu durum, ilk cildelerde daha ayrıntılı bir şerh çalışması yaptığını ortaya koymaktadır.

### 3.1.2. Üslûbu

Hattâb es-Sübkî, şerh ettiği hadisi şerifi (ص), şerhi (ش) ile vererek birbirinden ayırmıştır. Şerh esnasında metne yer verirken karışıklık olmaması için metne dâir ibâreyi parantez içine yazarak “kavluhû” şeklinde izah etmeyi tercih etmiştir. Hadisin sened kısmında yer alan râvîler hakkında bilgi verdiği kısmı “رجال الحديث”, hadisin metin kısmının şerhini “معني الحديث” başlığı ile sunmuştur. Hadis hakkında eğer fikhî değerlendirme var ise “فقہه من اخرج” kısmında incelemiştir. Şerh ettiği hadislerin geçtiği diğer hadis kaynaklarına “الحديث ايضا” başlığı altında yer vermiştir.

<sup>1022</sup> Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 4/307; 318.

<sup>1023</sup> Buhârî, “İman”, 1,2; Müslim, “İman”, 5.

<sup>1024</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 10/19.

Hattâb es-Sübkî, “رجال الحديث” başlığı altında her hadisin senedini incelemiş ve râvîler hakkında ayrıntılı bilgi vermiştir. Râvîlerin, isimlerine, nisbelerine, künyelerine, hocalarına, kimlerden rivayette bulduklarına ve kendilerinden kimlerin hadis naklettiğine, vefat yerine ve yılına dair bilgilere teferruatlı bir şekilde yer vermiştir. Râvîlerin cerh ve ta'dil değerlendirmeleri üzerinde durmuş, pek çok kaynaktan istifade ederek haklarındaki hükümlere yer vermiştir. Bir râvîyi ilk geçtiği yerde ayrıntılı bir şekilde tanıtmış, tekrar geçtiğinde ise kısaca ismini zikretmekle yetinmiştir. Aynı isimlerin tekrar geçmesi durumunda bazen o râvîyi atlamış, bazen de cild ve sayfa numarası belirterek daha evvel açıklama yaptığı yere yönlendirmiştir.<sup>1025</sup> Örneğin; Musa b. İsmail, Dâvud b. Şebîb→Hammâd b. Seleme→Sâbit el-Bünânî→Enes b. Mâlik senedinde yer alan râvîlerden sadece Sâbit el-Bünânî'yi tanıtmış, diğer râvîler hakkında bilgi vermemiştir.<sup>1026</sup> Sâbit el-Bünânî, daha sonra başka bir senedde Sâbit şeklinde zikredildiğinde ise daha önce 2. Cildin 245. Sayfasında geçtiğini belirtmiştir. Benzer bir örneği yine aynı sayfada yer alan Hammâd ile ilgili açıklamalarda görmekteyiz; “*Hammâd b. Selemedir, 1. Cild 26. Sayfada geçmiştir*” diyerek râvînin ilk geçtiği yere kendisi yönlendirme yapmıştır.<sup>1027</sup> Sahâbe olan râvîlerin hayatlarını ilk geçtiği yerde ayrıntılı anlatmış tekrar geçtiği yerlerde de haklarında özet bilgiler vermiştir.<sup>1028</sup>

Hattâb es-Sübkî, “معنى الحديث” kısmında hadis metninde yer alan garib kelime ve terkiplerin okunuşlarını ve anlamlarını açıklamıştır. Bu kısımda daha önceki yapılmış şerhlerden fazlaca istifade ettiğini ve nakilde bulunduğunu söyleyebiliriz. İstifade ettiği kaynaklardan nakilleri genellikle blok halinde lafzen olmuş nadiren muhtevasını özetlediği de olmuştur. Metinleri şerhi esnasında genellikle meseleyi tüm cihetleri ile tahlil eden bir anlatım kullanan şârihin bazı durumlarda soru-cevap yöntemi uyguladığı da görülmektedir.<sup>1029</sup> Hadis metinleri ile ilgili tahlillerinde ayetlerden, diğer hadis kaynaklarından ve şiir ve atasözlerinden istifade etmiştir.<sup>1030</sup> Şerhte genellikle ihtilâfî'l-hadis ile ilgili hususlarda ve hadisleri istişhâd gayesi ile diğer kaynaklarda yer alan hadisler zikredilmiş ve incelenmiştir.

Şerhin “فقه الحديث” kısmında öncelikle hadisin delalet ettiği hükme yer verilmektedir. “دل الحديث...” ifadesi ile hadisten istidlâl edilen hüküm zikredilmiştir. Örneğin, “Hades olmaksızın kişinin abdestini tazelemesi” bâbında yer alan “Kim abdestli olduğu halde tekrar

<sup>1025</sup> Örnekler için bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/196; 281; 331; 6/173; 252.

<sup>1026</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/244.

<sup>1027</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/173.

<sup>1028</sup> Örnekler için bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/26; 102; 2/121; 222; 272; 3/329; 7/165.

<sup>1029</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/77; 2/90; 303.

<sup>1030</sup> Örnekler için bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/220; 8/134; 9/119.

abdest alırsa, Allah o kimseye on iyilik sevabı yazar”<sup>1031</sup> hadisinde, “Bu hadis, bir kimsenin seferî ya da mukîm olması fark etmeksizin her namaz için abdestini tazelemesinin istihbâbına delalet etmektedir” şeklinde açıklama yapılarak meselenin fikhî yönleri ele alınmaktadır. Mezheplerin görüşlerine ve fikhî tahlillere bu açıklamadan sonra yer vermektedir.<sup>1032</sup> Şârih fikhî meselelerdeki yetkinliğinin etkisiyle şerhin bu kısmında, bazen bir fıkıh kitabı intibâ uyandıracak derin izahlara yer vermiştir. Mezheplerin görüşleri ile ilgili kendi kanaatini zikretmeye özen gösteren şârih onayladığı görüşleri tercih etme sebeplerini ve reddettiği görüşlerin zayıf taraflarını ilmî bir üslupla dile getirmektedir. Tercih ettiği görüşü ekseriyetle “أولي- أرجح- أصح” gibi kelimelerle ifade etmiştir.<sup>1033</sup>

“من اخرج الحديث ايضاً/Hadisi diğer rivayet edenler” başlığı altında hadisin nakledildiği diğer kaynakları zikretmektedir. Eğer hadis Kütüb-i Sitte’de yer alıyorsa bu kaynaklara öncelik verilmektedir. Daha sonra, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Dârimî (ö. 255/869), İbn Huzeyme (ö. 311/924), Tahâvî (ö. 321/933), İbn Hibbân (ö. 354/965), Dârekutnî (ö. 385/995), Hâkim (ö. 405/1014), Beyhakî’nin (ö. 458/1066) eserlerinde geçen metinlere işaret edilmektedir. Bahsi geçen kaynaklarda metin ve sened farkı var ise yer verilerek, hadislerin sıhhatleri ile ilgili açıklamalar nakledilmektedir.<sup>1034</sup> Bu kısımda hadisin sıhhati hakkında Hattâb es-Sübkî’nin kendi görüşüne yer verdiği de görülmektedir.

*Sünen* müellifi eğer hadisi ihtisâr ile nakletmiş ise şârih bu durumu beyan etmektedir. Muhtasar olarak zikredilen hadisin tam halini mutavvilen nakletmektedir. Bu durum şârihin şerhi esnasında fazlaca uyguladığı bir yöntemdir.<sup>1035</sup>

Hattâb es-Sübkî şerhi esnasında incelediği hadisin, diğer nüshalardaki ve hadis kaynaklarındaki lafız farklılıklarına ve ziyâde lafızlara yer vermiştir. Ebû Dâvud’un ta’liklerinin sebeplerini açıklamış, hangi gâye ile yazmış olabileceğini izah etmiştir.<sup>1036</sup> Bir konu hakkında önemli bir bilgi vereceğinde dikkatleri toplamak için “وَاعْلَمَ” ifadesini kullanmaktadır.<sup>1037</sup> Şârih, şerh esnasında okuyucunun dikkatini çekecek ifadeler kullanarak

<sup>1031</sup> Ebû Dâvud, “Tahâre”, 32; Tirmizî, “Tahâre”, 44; İbn Mâce, “Tahâre”, 73.

<sup>1032</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/ 221.Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/170; 191-192; 242; 3/257; 5/303.

<sup>1033</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/210;3/208; 4/275; 5/63.

<sup>1034</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/80;

<sup>1035</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/80; 2/154; 3/80; 4/38-39.

<sup>1036</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/282; 4/129; 5/29.

<sup>1037</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/247; 2/148; 223.

“فائدة”<sup>1038</sup>, “حكمة”<sup>1039</sup>, “حاصل”<sup>1040</sup> gibi küçük başlıklar altında özet bilgiler sunmuş ve kısa açıklamalar yapmıştır.

Bazı hadislerin sıhhat durumu hakkında ayrıntılı hükümlere yer vermiş bu konuda pek çok tahric bilgisi sunmuştur. Ebû Dâvud’un vermiş olduğu hükümleri kendisi de değerlendirmiştir. Bazen onaylamış, bazen yorumsuz bırakmış, bazen de itiraz ederek hata yaptığını belirtmiş, hadisin sıhhat durumu ile ilgili teferruatlı izahta bulunmuştur.<sup>1041</sup>

Şerhin daha önceki nüshalarında ve bizim incelediğimiz nüshasında herhangi bir numaralandırma yapılmamıştır. *Sünen* üzerinde var olan numaralandırmanın şerhte olmaması ve tertîb farklılığı hadislere ulaşmayı zorlaştırıcı bir unsur olmuştur. Şerhte kitap ismi ve bâb başlığı kullanılmıştır.

### 3.1.3. Kaynakları

Hattâb es-Sübkî, şerhinde kendisinden önce yazılmış olan oldukça fazla kaynağa ve görüşe yer verdiğini görmekteyiz. Onun çok yönlü bir âlim olması, hadis ilminin yanı sıra fikhî meselelere de ağırlık vermesi ve Ezher’de fıkıh hocalığı yapmış olması bunun önemli etkenlerindedir. O, hadislerin sened şerhlerine ve tahriclerine ihtimam göstermiş, cerh ta’dil ve ricâl ilmine dair de fazlaca kaynağa müracaat etmiştir. İslâmî ilimlerin bütün sahalarında yazılmış fazlaca esere müracaat etmiş olması onun ilmî derinliğini, bu konudaki gayretini göstermesi açısından ayrı bir önem arz etmektedir. Hattâb es-Sübkî’nin istifade ettiği kaynaklara farklı üsluplarla yer verdiğini görülmektedir. Bazen “قال ابن سيد الناس في شرح” “الترمذي” “İbn Seyyidi’n-Nâs *Şerhu’t-Tirmizî*’de şöyle dedi” şeklinde hem müellif hem eser ismi zikrederek<sup>1042</sup>, bazen “كذا في التلخيص” “Telhîs’te böyledir” şeklinde sadece eser ismi zikrederek, bazen de “قال الاوزاعي” “Evvâî şöyle dedi” ifadeleriyle kaynak belirtmeksizin nakilde bulunmuştur.<sup>1043</sup>

Kaynak tespiti çalışmalarımız esnasında müellif ismi verilmesine rağmen eser ismi zikredilmemişse eser tespitinde güçlük yaşamamız sebebiyle emin olamadığımız eser isimlerine yer vermekten imtina edilmiştir. Bu doğrultuda Hattâb es-Sübkî’nin sadece kişi

<sup>1038</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/ 186; 4/206; 5/121.

<sup>1039</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/281; 5/83; 98.

<sup>1040</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/54; 244; 2/199; 5/166;

<sup>1041</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/75-78; 2/171-172; 3/208.

<sup>1042</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/89.

<sup>1043</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/57.

ismi ve mana ile görüş beyan ettiği meselelerde, sadece kişinin ismini vermekle iktifa ettik. Şerhte böylesi aktarımlara çokça yer verilmesi, Hattâb es-Sübkî'nin bizzat eserden atıfta bulunmadığını, onun da başka bir kaynaktan aktarımda bulunduğuna dair kannatimizi güçlendirmiştir. Bu kısımda yer vereceğimiz eserler ve müellifler, okumalarımız esnasında sıkça karşılaştığımız başlıca kaynaklardır, çalışmamızın sınırlılığı sebebiyle nadir zikredilen eserlere yer verilmemiştir.

### 3.1.3.1. Tefsir ve Tarih ile İlgili Eserler

Hattâb es-Sübkî, hadislerde zikredilen kelimelerin izahında, hadislerin yorumlanması safhasında ve fikhî hükümlerini tespiti esnasında, ayetlerden istifade etmiştir. Şerhte istifade ettiği ayetleri açıklarken ve kelimelere mana verirken müfessirlerin görüşlerine ve yorumlarına müracaat etmiştir. Hattâb es-Sübkî'nin en çok istifade ettiği tefsir kaynakları şunlardır;

İbn Merdûye (ö. 410/1020) *Kitâbü't-Tefsir/et-Tefsîru'l-Müsned*,<sup>1044</sup> Zemahşerî (ö. 538/1144) *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl*,<sup>1045</sup> Beyzâvî (ö. 685/1286) *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*,<sup>1046</sup> İbn Kesîr (ö. 774/1373) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*.<sup>1047</sup>

### 3.1.3.2. Hadis ile İlgili Eserler

Hattâb es-Sübkî, sened ve metin değerlendirmeleri esnasında, hadislerin başka lafızlarını ve senedlerini aktarırken, hadislerin hükmü hakkında bilgi verirken diğer hadis kaynaklarından istifade etmiştir. Hadislerin sıhhat durumunun tespiti sürecinde diğer hadis kaynaklarındaki sened ve metinleri zikredilmiş, farklılıklar mütalâ edilmiştir. İstişhâd maksadı ile de bu eserlerden istifade edildiği görülmektedir. *el-Menhel*'de Hattâb es-Sübkî'nin istifade ettiği başlıca hadis ile ilgili kaynaklar şunlardır;

<sup>1044</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/97.

<sup>1045</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/159.

<sup>1046</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/289.

<sup>1047</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/244.

Mâlik (ö. 179/795) *el-Muvaţta'*,<sup>1048</sup> Ebû Dâvud et-Tayâlisî (ö. 204/819) *el-Müsned*,<sup>1049</sup> Abdürrezzâk (ö. 211/827) *el-Muşannef*,<sup>1050</sup> İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849) *el-Muşannef*,<sup>1051</sup> Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) *el-Müsned*,<sup>1052</sup> Dârimî (ö. 255/869) *es-Sünen*,<sup>1053</sup> Buhârî (ö. 256/870) *eş-Şahîh*,<sup>1054</sup> Müslim (ö. 261/874) *eş-Şahîh*,<sup>1055</sup> İbn Mâce (ö. 273/887) *es-Sünen*,<sup>1056</sup> Tirmizî (ö. 279/892) *es-Sünen*,<sup>1057</sup> Bezzâr (ö. 292/905) *el-Müsned*,<sup>1058</sup> Nesâî (ö. 303/915) *Sünen*,<sup>1059</sup> İbn Huzeyme (ö. 311/924) *eş-Şahîh*,<sup>1060</sup> Ebû Avâne (ö. 316/929) *Sahîhu Ebî Avâne*,<sup>1061</sup> İbnü's-Seken (ö. 353/964) *es-Sünen*,<sup>1062</sup> İbn Hibbân (ö. 354/965) *el-Müsnedü's-Şahîh*,<sup>1063</sup> Taberânî (ö. 360/ 971), *el-Mu'cemü'l-Kebîr*,<sup>1064</sup> *el-Mu'cemü'l-Evşat*,<sup>1065</sup> Dârekutnî (ö. 385/995) *es-Sünen*,<sup>1066</sup> Hâkim (ö. 405/1014) *el-Müstedrek*,<sup>1067</sup> Beyhakî (ö. 458/1066) *es-Sünenü'l-Kübrâ*,<sup>1068</sup> İbn Abdilberr (ö. 463/1071) *et-Temhîd*,<sup>1069</sup> Abdülhak b. Abdurrahman İbnü'l-Harrât (ö. 582/1186) *el-Ahkâmü'l-Kübrâ*,<sup>1070</sup> Hâzımî (ö. 584/1188) *Kütübü'l-İ'tibâr*,<sup>1071</sup> Şevkânî (ö. 1250/1834) *Neylü'l-Evâtâr Şerhu Münteķa'l-Aḥbâr*.<sup>1072</sup>

İbn Hırâş (ö. 101/719),<sup>1073</sup> Fellâs (ö. 249/864),<sup>1074</sup> Zühîlî (ö. 258/872),<sup>1075</sup> Muhammed b. Vaddâh (ö. 287/900),<sup>1076</sup> İbn Şâhîn (ö. 385/996),<sup>1077</sup> Ebû Ya'lâ el-Hanbelî (ö.

<sup>1048</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/195; 4/109.

<sup>1049</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/122.

<sup>1050</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/189.

<sup>1051</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/189.

<sup>1052</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/239.

<sup>1053</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/93.

<sup>1054</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/122.

<sup>1055</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/207.

<sup>1056</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/305.

<sup>1057</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/56.

<sup>1058</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/305; 1/236; 5/44.

<sup>1059</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/138.

<sup>1060</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/287; 4/260.

<sup>1061</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/5; 1/93.

<sup>1062</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/64; 4/245; 5/85.

<sup>1063</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/210; 2/287; 4/260.

<sup>1064</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/89.

<sup>1065</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/236.

<sup>1066</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/287; 3/260.

<sup>1067</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/205.

<sup>1068</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/56.

<sup>1069</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/147; 5/153.

<sup>1070</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/73; 3/235.

<sup>1071</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/154.

<sup>1072</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/63.

<sup>1073</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/132.

<sup>1074</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/183.

<sup>1075</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/245.

<sup>1076</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/44.

<sup>1077</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/93.



458/1066),<sup>1078</sup> Deylemî (ö. 509/1115),<sup>1079</sup> Beğavî (ö. 516/1122),<sup>1080</sup> İbnü'l-Müneyyir (ö. 683/1284),<sup>1081</sup> İbn Dakîkul-'Yd'in (ö. 707/1302)<sup>1082</sup> görüşleri şerhte eser ismi zikredilmeden aktarmıştır.

### 3.1.3.3. Hadis Şerhleri

*Sünen* ile ilgili yapılmış olan şerhlerin en kapsamlısı mahiyetinde olan *el-Menhel*'in, kendisinden evvel yazılmış olan şerhlerden bağımsız, tamamen özgün bir şerh olması mümkün değildir. Bu sebeple *el-Menhel*'de gerek kendisinden önce *Sünen* üzerine yapılan şerhlerden gerek diğer şerh kitaplarından sık sık bahsedilmektedir. Şerhte bu kaynaklardan, Garîbü'l-hadis ile ilgili konularda, hadis metinlerindeki anlaşılması zor kelime ve ibarelerin izahında, hadislerin sened ve metinleri ile ilgili tartışmalı meselelerde, fikhî müzakerelerde ve şerhin pek çok aşamasında müracaat edilmiştir. Hattâb es-Sübkî'nin istifade ettiği başlıca şerh çalışmalarını şu şekilde sıralayabiliriz;

Hattâbî (ö. 388/998) *Meâlimü's-Sünen*,<sup>1083</sup> İbn Battâl (ö. 449/1057) *Şerhu'l-Câmi's-Şaḥîḥ*,<sup>1084</sup> İbn Abdilberr en-Nemerî (ö. 463/1071) *el-İstizkâr*,<sup>1085</sup> Ebû Abdullah el-Mâzerî (ö. 536/1141) *el-Mu'lim bi-fevâ'idü Müslim*,<sup>1086</sup> İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) *Ârızetü'l-Ahvezi fî Şerhi't-Tirmizî*,<sup>1087</sup> Kadı İyâz (ö. 544/1149) *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'id (fî şerhi Şaḥîḥ)i Müslim*,<sup>1088</sup> Münzirî (ö. 656/1258) *Muhtaşaru Süneni Ebî Dâvud (el-Müctebâ Mine's-Sünen)*,<sup>1089</sup> Nevevî (ö. 676/1277) *el-Minhâc fî Şerhi Müslim b. Haccâc*,<sup>1090</sup> *el-Ezkâr*,<sup>1091</sup> *el-Mecmu' Şerhu'l-Mühezzeb*,<sup>1092</sup> İbn Seyyidinnâs (ö. 734/1334) *en-Nefḥu's-Şezî fî Şerhi Câmi'i't-Tirmizî*,<sup>1093</sup> Tîbî (ö. 743/1343) *el-Kâşif*,<sup>1094</sup> Şemseddin Kirmânî (ö. 786/1384) *el-*

<sup>1078</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/58; 1/236.

<sup>1079</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/115.

<sup>1080</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/305.

<sup>1081</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/189; 5/235.

<sup>1082</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/201; 4/322.

<sup>1083</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/230.

<sup>1084</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/232; 3/273; 5/43.

<sup>1085</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/328.

<sup>1086</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/88.

<sup>1087</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/300.

<sup>1088</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/191.

<sup>1089</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/247.

<sup>1090</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/39; 5/8.

<sup>1091</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/206.

<sup>1092</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/209.

<sup>1093</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/89;127; 4/209.

<sup>1094</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/302, 3/19; 4/254.

*Kevâkibü'd-Derârî fî Şerhi Şahîhi'l-Buĥârî*,<sup>1095</sup> İbn Raslân ( ö. 844/1441) *Şerĥu Süneni Ebî Dâvud*,<sup>1096</sup> İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) *Fethü'l-Bârî fî Şerhi Şahîhi'l-Buĥârî*,<sup>1097</sup> Bedreddîn el-Aynî (ö. 855/1451) *Umdetü'l-kârî fî Şerhi Şahîhi'l-Buĥârî*,<sup>1098</sup> Suyûtî (ö. 911/1505) *Mirĥâtü's-Şu'ûd ilâ Süneni Ebî Dâvud*,<sup>1099</sup> Ahmed b. Kâsım el-Abbâdî (ö. 994/1586) *Hâşiyetü alâ Tuĥfeti'l-Muhtâc bi Şerhi'l-Minhâc*,<sup>1100</sup> Şemseddin er-Remlî (ö. 1004/1596) *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*,<sup>1101</sup> Mübârekpûrî (ö. 1935) *Tuĥfeti'l-Aĥvezî*.<sup>1102</sup>

### 3.1.3.4. Rical İle İlgili Eserler

Hattâb es-Sübkî'nin, hadis usûlü konularında, râvîleri tanıtımında, râvîlerin cerh ve ta'diline yönelik hükümlerinde ve biyografi türü bilgilerde yeri geldikçe görüşlerine yer verdiği isimler ve eserler şu şekilde sıralanabilir;

İbn Ebî Zi'b (ö. 159/776) *el-Muvatta'*,<sup>1103</sup> Ali İbnü'l-Medinî (ö. 234/848) *İlelü'l-Hadis*,<sup>1104</sup> Buhârî (ö. 256/870) *et-Târîhu'l-Kebîr*,<sup>1105</sup> Ebu'l-Hasen İclî (ö. 261/875) *Târîhu's-Sikât*,<sup>1106</sup> Tirmizî (ö. 279/892) *el-İlelü'l-Kebîr*,<sup>1107</sup> İbrahim el-Harbî (ö. 285/899) *Kitâbü'l-İlel*,<sup>1108</sup> Ukaylî (ö. 322/934) *ed-Duafâu'l-Kebîr*,<sup>1109</sup> İbn Ebû Hâtım (ö. 327/938) *İlelü'l-Hadis*,<sup>1110</sup> *el-Cerh ve't-Ta'dil*, İbn Kâni' (ö. 351/962) *Mu'cemü's-Sahâbe*,<sup>1111</sup> Dârekutnî (ö. 385/995) *Ġarâib-ü Mâlik*,<sup>1112</sup> Halîlî (ö. 446/1055) *el-İrşâd fî Ma'rifeti Ulemâi'l-Hadis*,<sup>1113</sup>

<sup>1095</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/130; 3/245; 4/109.

<sup>1096</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/138;88; 3/237.

<sup>1097</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/128;4/190.

<sup>1098</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/232.

<sup>1099</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/271; 3/34; 4/243.

<sup>1100</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/186.

<sup>1101</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/280.

<sup>1102</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/154.

<sup>1103</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/295.

<sup>1104</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/245.

<sup>1105</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/196.

<sup>1106</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/132.

<sup>1107</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/97.

<sup>1108</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/247; 3/67.

<sup>1109</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/97.

<sup>1110</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/97.

<sup>1111</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/132.

<sup>1112</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/89.

<sup>1113</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/132.

Zehebî (ö. 748/1348) *Tezkiretü'l-Huffâz*,<sup>1114</sup> İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) *Telhîşü'l-habîr fî tahrîci ehâdisi'r-Râfi'iyi'l-kebîr*,<sup>1115</sup> *Takrîbü't-Tehzîb*.<sup>1116</sup>

Hasan el-Basrî (ö. 110/758),<sup>1117</sup> İbn Ebî Leylâ (ö. 148/765), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778),<sup>1118</sup> Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813),<sup>1119</sup> Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838),<sup>1120</sup> Yahya İbn Maîn (ö. 233/848),<sup>1121</sup> İshak b. İbn Râhûye (ö. 238/853),<sup>1122</sup> Muhammed b. Habîb el-Ahbârî (ö. 245/860),<sup>1123</sup> Müzenî (ö. 264/878),<sup>1124</sup> Ebû Hâtım (ö. 277/890),<sup>1125</sup> İbn Mende (ö. 395/1005), Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Kudâî (ö. 454/1062) eser isimleri zikredilmeksizin rical ile ilgili görüşlerine yer verilen isimlerdir.

### 3.1.3.5. Lügat ve Garîbü'l-Hadis ile İlgili Eserler

Hadislerin anlaşılabilmesi, yorumlanabilmesi ve fikhî ahkâmın çıkarılabilmesi, lafızların ve ibarelerin anlaşılabilmesi ile doğru orantılıdır. Hattâb es-Sübkî, kelimelerin lüğavî anlamlarını, türedikleri kalıpları ve cümle içerisindeki konumlarını, fesâhat ve belâğat yönünden durumlarını doğru tespit etmeye ve buna göre hadislere doğru anlam vermeye özen göstermiştir. Şerhi esnasında pek çok yerde gramer ve belâğat kaidelerine yer vermiş, bu konuda bilgiler nakletmiştir. Bu tahlilleri esnasında Arap dilinin kaynaklarından faydalanmıştır. Onun istifade ettiği başlıca kaynaklar şunlardır;

İbnü's-Sikkît (ö. 244/858) *Islâhu'l-Mantık*,<sup>1126</sup> Ebu'l-Kâsım ez-Zeccâcî (ö. 337/949) *el-Cümelü'l-Kübrâ*,<sup>1127</sup> Cevherî (ö. 393/1009) *es-Sihâhu Tâcü'l-Lüğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*,<sup>1128</sup> İbn Berrî (ö. 582/1187) *Et-Tenbîh ve'l-İzâh*,<sup>1129</sup> İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210) *En-*

<sup>1114</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/119.

<sup>1115</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/247.

<sup>1116</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/319.

<sup>1117</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/238.

<sup>1118</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/312.

<sup>1119</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/297.

<sup>1120</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/ 238.

<sup>1121</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/193.

<sup>1122</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/238; 2/312.

<sup>1123</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/147.

<sup>1124</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/238.

<sup>1125</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/71; 183.

<sup>1126</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/183.

<sup>1127</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/276.

<sup>1128</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/189.

<sup>1129</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/26.

*Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs*,<sup>1130</sup> İbn Manzûr (ö. 711/1311) *Lisânü'l-Arab*,<sup>1131</sup> Feyyûmî (ö. 770/1368) *el-Misbâhu'l-Münîr fî Garîbi'l-Şerhi'l-Kebîr*.<sup>1132</sup>

İbn Kuteybe (ö. 276/889), İbnü'l-Kattâ' (ö. 515/1121)<sup>1133</sup> ve Kurtubî (ö. 656/1258)<sup>1134</sup> ise kelime anlamı konusunda ismen nakilde bulunduğu kaynaklardandır.

### 3.1.3.6. Fıkıh ile İlgili Eserler

Fikhî meselelere ağırlık veren bir şerh olan *el-Menhel*'in fıkıh kaynakları oldukça fazladır. Fikhî meselelerde genellikle dört mezhebin görüşlerine ayrıntılı bir şekilde verilmiştir. Fıkıh ve fıkıh usûlü ile ilgili kaynaklar bazen “قال الطحاوي في شرح معاني” şeklinde hem eser hem müellif ismi zikredilerek bazen “قال ابن قاسم من المالكية” şeklinde sadece müctehidin ismi zikredilerek bazen de “قالت الحنابلة” şeklinde mezhebin ismi ile nakledilmektedir.<sup>1135</sup> *El-Menhel*'de “قال الحنفيون” gibi ifadelerle Hanefîler, Şâfiîler, Mâlikîler, Hanbelîler'in fikhî görüşlerinin verildiğine sıkça rastlanmaktadır.

*El-Menhel*'de fikhî kaynak olarak şu isimleri görmekteyiz;

Sahnûn'un (ö. 240/854) *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*,<sup>1136</sup> İmam Şâfiî (ö. 204/820) *el-Ümm*,<sup>1137</sup> İbnü'l-Münzir en-Nisâburî (ö. 318/930) *el-İşrâf Alâ Mezâhibi Ehli'l-İlm*,<sup>1138</sup> Tahâvî (ö. 321/933) *Şerhu Meâni'l-Âsâr*,<sup>1139</sup> Kaffâl eş-Şâşî (ö. 365/976) *Mehasinü's-Şerîa*,<sup>1140</sup> Maverdî (ö. 450/1058) *el-Hâvî'l-Kebîr* ya da Kazvinî (665/1266) *el-Hâvî's-Şağîr*,<sup>1141</sup> İbn Hazm (ö. 456/1064) *el-Muhallâ*,<sup>1142</sup> Kâsânî (ö. 587/1191) *Bedâi'u's-Şanâi'*,<sup>1143</sup> Merğînânî (ö. 593/1197) *Bidâyetü'l-Mübtedî*,<sup>1144</sup> Nevevî (ö. 676/1277) *El-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*,<sup>1145</sup>

<sup>1130</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/11.

<sup>1131</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/141.

<sup>1132</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/60; 3/190.

<sup>1133</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/320.

<sup>1134</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/296.

<sup>1135</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/167; 4/58.

<sup>1136</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/20.

<sup>1137</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/314; 4/209.

<sup>1138</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/93; 2/303; 4/189.

<sup>1139</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/167.

<sup>1140</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/186.

<sup>1141</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/324.

<sup>1142</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/150; 2/127; 3/70.

<sup>1143</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/2.

<sup>1144</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/201.

<sup>1145</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/6.

İbnü'l-Hâc el-Abderî (ö. 737/1336) *el-Medhal*,<sup>1146</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) *Zâdü'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-'İbâd*,<sup>1147</sup> Zeylât (ö. 762/1360) *Nasbu'r-Râye*,<sup>1148</sup> Sehâvî (ö. 902/1417) *el-Makâsıdu'l-Hasene*,<sup>1149</sup> İbn Hümâm (ö. 861/1457) *Fethü'l-Kadir*,<sup>1150</sup> Haccâvî (ö. 968/1560) *el-İknâ' li-Tâlibi'l-İnfıtâ*,<sup>1151</sup> İbn Nuceym Hanefî (ö. 970/1563) *el-Bahrü'r-Râik*,<sup>1152</sup> Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) *Mirķātü'l-Mefâtih*,<sup>1153</sup> Münâvî (ö. 1031/1622) *Feyzü'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr*,<sup>1154</sup> Mansur b. İdris el-Hanbeli el Buhûtî (ö. 1051/1641) *Keşşâfü'l-Kınâ', Şerhu'l-Müntehâ*,<sup>1155</sup> Haskefî (ö. 1088/1677) *Ed-Dürri'l-Muhtâr*,<sup>1156</sup> Zürkânî (ö. 1099/1688) *Şerhu Muhtasarı Halîl*,<sup>1157</sup> Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) *Huccetullahi'l-Bâliğa*,<sup>1158</sup> San'ânî (ö. 1182/1768) *Sübülü's-Selâm*,<sup>1159</sup> Muhammed es-Seffârînî (ö. 1188/1774) *Ğıdâ'ü'l-Elbâb Şerhu Manzûmeti'l-Âdâb*,<sup>1160</sup> İbn Âbidin (ö. 1252/1836) *Reddü'l-Muhtâr*,<sup>1161</sup> Kannûcî (ö. 1307/1890) *er-Ravdatü'n-Nedîyye Şerhu'd-Düreri'l-Behiyye*.<sup>1162</sup>

İbn Ebû Leylâ (ö. 83/702),<sup>1163</sup> Nehât (ö. 96/714), Şa'bî (ö. 104/722),<sup>1164</sup> İbn Sîrîn (ö. 110/729),<sup>1165</sup> Mekhûl (ö. 112/730), Zührî (ö. 124/742), Atâ' b. Dînâr (ö. 126/744), Eyyüb es-Sahtiyânî (ö. 131/749), El-Evzâî (ö. 157/774),<sup>1166</sup> Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Leys b. Sa'd (ö. 175/791) sık sık görüşlerine yer verdiği tabiindendir.<sup>1167</sup>

Ebû Yusuf (ö. 182/798),<sup>1168</sup> İmam Muhammed (ö. 189/805), İbn Kâsım el-Mâlikî (ö. 191/806),<sup>1169</sup> İbnü Vehb (Maliki Ashabından) (ö. 197/813),<sup>1170</sup> İbn Mâcişûn (ö. 212/827),<sup>1171</sup>

<sup>1146</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/193.

<sup>1147</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/18.

<sup>1148</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/186; 5/154.

<sup>1149</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/205.

<sup>1150</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/189; 4/218.

<sup>1151</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/201.

<sup>1152</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/89; 1/186.

<sup>1153</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/115; 4/ 70; 4/88; 4/ 251.

<sup>1154</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/115.

<sup>1155</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/188.

<sup>1156</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/193.

<sup>1157</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/171.

<sup>1158</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/287; 3/150.

<sup>1159</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/138; 2/242; 4/241.

<sup>1160</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/188.

<sup>1161</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/201.

<sup>1162</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/166.

<sup>1163</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/252.

<sup>1164</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/328.

<sup>1165</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/314.

<sup>1166</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/57.

<sup>1167</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/46.

<sup>1168</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/286.

İbn Habîb es-Sülemî (ö. 238/853),<sup>1172</sup> Sahnûn (ö. 240/854),<sup>1173</sup> Müzenî (ö. 264/878),<sup>1174</sup> Dâvud ez-Zâhirî (ö. 270/884),<sup>1175</sup> Hâdî (ö. 298/911),<sup>1176</sup> Ebû Saîd el-İstahrî (ö. 328/940),<sup>1177</sup> El-Kurtî (İbn Şa'bân) (ö. 355/966),<sup>1178</sup> Müeyyed Billâh (ö. 411/1021),<sup>1179</sup> Ebû Muhammed Abdülvehhâb (ö. 422/1031),<sup>1180</sup> Mâverdî (ö. 450/1058),<sup>1181</sup> Kâdî Ebu't-Tayyib et-Taberî (ö. 450/1058),<sup>1182</sup> El-Bâcî Malikî (ö. 474/1081),<sup>1183</sup> Humeydî (ö. 488/1095),<sup>1184</sup> Gazâlî (ö. 505/1111),<sup>1185</sup> Abdülkerim Muhammed er-Râfîî (ö. 623/1226),<sup>1186</sup> İbn Ebû Cemre (ö. 699/1300),<sup>1187</sup> el-Fâkihânî (ö. 734/1334),<sup>1188</sup> Abderî (ö. 737/1336),<sup>1189</sup> İbn Ferhûn (ö. 769/1367),<sup>1190</sup> El-Ezraî (ö. 783/1381),<sup>1191</sup> Zerkeşî (ö. 794/1392),<sup>1192</sup> İbn Arafe (ö. 803/1401),<sup>1193</sup> Demîrî (ö. Şâfiî, 808/1405),<sup>1194</sup> İbn Melek (ö. 821/1418),<sup>1195</sup> Bezzâzî (ö. 827/1424),<sup>1196</sup> İbn Nâcî (ö. 839/1435),<sup>1197</sup> Burzülî (ö. 844/1440),<sup>1198</sup> Şâ'rânî (ö. 973/1565),<sup>1199</sup> El-Mansur-Billâh (ö. 1029/1620),<sup>1200</sup> Zürkânî (ö. 1099/1688),<sup>1201</sup> Ahmed en-Nefrâvî el-Mâlikî

<sup>1169</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/314.

<sup>1170</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/58; 190.

<sup>1171</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/57.

<sup>1172</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/287; 292.

<sup>1173</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/314; 5/118.

<sup>1174</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/18.

<sup>1175</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/304.

<sup>1176</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/340.

<sup>1177</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/288.

<sup>1178</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/147.

<sup>1179</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/340.

<sup>1180</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/266.

<sup>1181</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/216; 5/284.

<sup>1182</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/138.

<sup>1183</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/188; 2/329.

<sup>1184</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/345.

<sup>1185</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/49.

<sup>1186</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/216.

<sup>1187</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/91.

<sup>1188</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 6/84.

<sup>1189</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/118.

<sup>1190</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/280.

<sup>1191</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/186.

<sup>1192</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/186.

<sup>1193</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/210.

<sup>1194</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/189.

<sup>1195</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/60; 4/297.

<sup>1196</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/89.

<sup>1197</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/210.

<sup>1198</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/210.

<sup>1199</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/193.

<sup>1200</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/224.

<sup>1201</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/233; 3/263; 4/247.

(ö. 1189/1775),<sup>1202</sup> el-Kürdî (ö. 1194/1780),<sup>1203</sup> Muhammed Haseneyn Adevî Hâşiyetül'l-Adevî (ö. 1936),<sup>1204</sup> fikhî konularda görüşleri nakledilen isimlerdendir.

Hattâb es-Sübkî, hadisleri şerh ederken çeşitli tarihî bilgiler vermiş ve bu bilgileri güvenilir siyer ve tarih kaynaklarından nakletmiştir. Bu kaynaklar arasında Vâkıdî (ö. 207/823) *Kitâbu'l-Meğazî*,<sup>1205</sup> Ömer b. Şebbe (ö. 262/876) *Aḥbâru'l-Medine*<sup>1206</sup> yer almaktadır.

### Hattâb es-Sübkî'nin Kaynak Kullanımına Dair Değerlendirme

Hattâb es-Sübkî'nin şerhini yazdığı XX. asır, hadis ilimlerine dair kaynak kullanımının son derece ileri bir noktaya taşındığı bir dönemdir. Çok yönlü bir âlim olan Hattâb es-Sübkî, görüldüğü gibi İslamî ilimlerin pek çok sahasına dair telif edilmiş çokça eserden istifade etmiştir. Şerhinde zikrettiği bu zengin literatürü onun, *el-Menhel*'e verdiği değer bir karînesi olarak değerlendirmek mümkündür. Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki; Hattâb es-Sübkî, sözkonusu eserlerden istifadesinde belli bir düzen takip edememiştir. Bazen doğrudan alıntı yaptığı bir kaynaktan başka bir yerde, dolaylı olarak alıntı yapabilmıştır. Aktarımlar, genellikle kaynağın direk kendisinden değil de *Fethü'l-Bârî*, *Neylü'l-Evḫâr* gibi ana kaynaklardan yapılmıştır. Şârihin manen nakillerde takip ettiği bu yöntem, araştırmacının kaynak eserlere ulaşmasını güçleştirmiştir.

Hattâb es-Sübkî, istifadede bulunduğu kaynaktan bilgiyi direk kendisi aktarmışsa; “ قال ” gibi ifadeler kullanmıştır. Ya da önce nakilde bulunarak sonrasında “ كما قاله الحافظ ابن حجر ”, “ كذا قال مالك ”, “ كذا الحاكم ”, “ كما قاله الحافظ ابن حجر ” şeklinde bilgi vermektedir.<sup>1208</sup> Bu türden kendisinin direk eserden yaptığı nakillerde, bazen de atıfta bulunduğu kaynağı zikrederek “ قال الخطابي ” ifadesiyle nakle başlanır ve nakil bittiğinde “ انتهى ” ya da kısaca “ هـ ” yazılarak naklin bittiğine işaret etmektedir.<sup>1209</sup> Şerhte, özellikle blok halinde yapılan nakillerde genellikle bu şekilde başlangıç ve bitiş yerlerine işaret edilmektedir.

<sup>1202</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/187; 2/18.

<sup>1203</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/201.

<sup>1204</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/188.

<sup>1205</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/56.

<sup>1206</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/78.

<sup>1207</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/215.

<sup>1208</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/176; 3/262.

<sup>1209</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/83.

Hattâb es-Sübkî'nin, kaynaklardan atıf yapma yönteminin genellikle müellif ismiyle olduğunu görmekteyiz. Sadece çok sık müracaat ettiği *el-Minhâc*, *Fethü'l-Bârî*, *Tehzîbü't-Tehzîb*, *et-Telhîşü'l-Habîr*, *Neylü'l-Evtâr* gibi eserlerden, müellif ismi zikretmeden esere atıf yaptığı görülmektedir. Fıkıhî konularla ilgili görüş aktarımlarında ise aksi bir uygulama ile eser ismi zikretmediği, sadece fıkıh âliminin ismi ile ya da mezhep ismi ile görüş naklettiğini söylemek mümkündür. Örneğin Şâfiî ve Hanbelî mezhebinin görüşünü naklinde “ قال الشافعي و ”<sup>1210</sup>, ifadelerini kullanmış ya da “قال ابو يوسف ومحمد”<sup>1211</sup> “قال سحنون”<sup>1212</sup> gibi sadece görüş sahibinin ismi ile nakilde bulunmuştur.

Rivayetlerin sıhhati ile ilgili değerlendirmelerinde birinci referans kaynağı, *Sahihayn* olmuştur. “من اخرج الحديث ايضا/Hadisi diğer tahrir edenler” kısmında hadisin öncelikle *Kütüb-i Sitte*, ardından *Müsned*, *Muvaṭṭa'*, *Muşannef*, *Müstedrek*, İbn Huzeyme'nin *Müsned*'i gibi pek çok hadis kaynağındaki tahrir durumu hakkında bilgi verilmiş, hadisin sened ve metni ile ilgili nakilde bulunulmuştur. Hadisin sıhhati hakkında Tirmizî'nin değerlendirmelerini muhakkak zikretmiştir. Örneğin, “Karışık bir halde durmayın ki, kalpleriniz ihtilafa düşmesin. Pazar yerlerindeki gibi gürültü patırtı çıkarmaktan da sakınınız”<sup>1213</sup> rivayeti hakkında; “Hadisi Ahmed, Beyhakî ve Tirmizî tahrir etmiştir. Tirmizî, “hadis hasen gariptir” demiştir, Dârekutnî, “Hadiste Halid b. Mihrân el-Hazzâ', Ebî Ma'ser'den rivayetinde tek kalmıştır” demiştir.” şeklinde hadisin sıhhati ile ilgili değerlendirmeler nakletmiştir.<sup>1214</sup> Hattâb es-Sübkî, bazen lafız farklılıklarına ve ziyâde lafızlara dikkat çekmek ve mütâbîlerini zikretmek üzere hadis kaynaklarından istifade etmiştir. Mesela, “Lanet vesilesi olan üç şeyi yapmaktan; Su yollarına ve kaynaklarına, yol ortasına ve gölgelik yerlere bevletmekten sakınınız”<sup>1215</sup> rivayetinin şevâhidi olarak İbn Mâce'nin *Sünen*'inde nakledilen şu iki rivayete yer vermiştir; <sup>1216</sup> “Yol kenarlarında yatıp uyumaktan, namaz kılmaktan sakının, oralar hayvanların ve yırtıcıların sığınağıdır. İhtiyaç gidermekten de sakının çünkü lanetlenen şeylerdendir”<sup>1217</sup> “Rasûlullah (s.a.v.) yol kenarlarında namaz kılmayı, ihtiyaç gidermeyi ve bevl etmeyi yasakladı.”<sup>1218</sup>

<sup>1210</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/135.

<sup>1211</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/314; 5/118.

<sup>1212</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/286.

<sup>1213</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 95; Müslim, “Salât”, 123; Tirmizî, “Mevâkîf”, 54.

<sup>1214</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/65; Diğer örnekler için bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/259; 281; 5/298.

<sup>1215</sup> Ebu Dâvud, “Tahâre”, 14.

<sup>1216</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/103.

<sup>1217</sup> İbn Mâce, “Tahâre”, 21.

<sup>1218</sup> İbn Mâce, “Tahâre”, 21.



Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*'in metin şerh kısmında diğer hadis kitaplarından, şerhlerden ve fıkıh kaynaklarından oldukça uzun alıntılar yapabirmiştir. Bu uzun alıntılar arasında kendi açıklamalarına az yer vermiştir.<sup>1219</sup> Eseri inceleyen kimsenin bu hususta dikkatli olması gerekmektedir. Mesela, “Namazın anahtarı tahârettir, tahrimi (girişi) tekbirdir, tahlîli (çıkışı) selam vermektir”<sup>1220</sup> hadisinin şerhinde İbn Kayyim el-Cevziyye'nin hadis ile ilgili değerlendirmelerini oldukça uzun aktarmıştır. Bu uzun nakillerin arasında kendisi birkaç cümle ile izahta bulunmuştur, ancak kendisine ait bu açıklamaları İbn Kayyim'in açıklamalarından ayırmak oldukça zordur.

Şârihin, ilk *Sünen* şerhi olan Hattâbî'nin (ö. 388/998) *Meâlimü's-Sünen*'inden garîb kelimelerin izahı, metin açıklamaları, sened değerlendirmeleri gibi konularda önemli ölçüde istifâde ettiğini görmekteyiz. Şerhte en çok istifade edilen şerh kaynağı olarak, *Fethü'l-Bârî*'yi ve *el-Minhâc*'ı saymak mümkündür. Bu iki eser şârihin hemen hemen şerhin her aşamasında referans gösterdiği ana kaynaklarındandır.

Hattâb es-Sübkî'nin bir fıkıh âlimi olması şerhin fikhî kaynaklarına yansımıştır. Bunun bir neticesi olarak şerhte, diğer hadis şerhlerinde çok sık görüşlerine yer verilmeyen pek çok fıkıh âliminin isimlerinin ve fikhî değerlendirmelerinin nakledildiği görülmektedir. Hattâb es-Sübkî, fikhî meselelerle ilgili tartışmaları ele aldığı bölümlerde hem klasik dönem imamlarının görüşlerini hem de yaşadığı döneme yakın âlimlerinin görüşlerine yer vermiştir. Mansur b. İdris el-Hanbeli el Buhûî (ö. 1051/1641),<sup>1221</sup> Muhammed es-Seffârî (ö. 1188/1774)<sup>1222</sup> gibi âlimlerin görüşlerini nakletmesi bu konuya vukûfiyetinin bir tezâhürüdür.

Hattâb es-Sübkî'nin, sened değerlendirmelerinde ve rivâyetin sıhhatine dair hükümlerde, hadis ve şerh kaynaklarının tamamından istifade etmiştir. Sened/ricâl değerlendirmelerinde ricâl kitaplarından da sıkça istifade eden şârihin öncelikli kaynakları *Telhîşü'l-Habîr* ve *Tehzîbü't-Tehzîb* olmuştur. Hadislerin sıhhat durumlarını tespiti yönelik hem daha evvelki şerh ve tahrir kaynaklarından istifade etmiş, hem de kendisi gayret sarf etmiştir. Örneğin yukarıda zikrettiğimiz “Lanet vesilesi olan üç şeyi yapmaktan; Su yollarına ve kaynaklarına, yol ortasına ve gölgelik yerlere bevletmekten sakınıınız”<sup>1223</sup> rivayetinin

<sup>1219</sup> Bkz. Ebû Abdullâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb (ö. 751/1350) İbn Kayyim el-Cevziyye, *Tehzîbü Süneni Ebî Dâvud ve İzâhu İlelihî ve Müşkilâtihî*, thk. Ali b. Muhammed el-İmrân (Mekke/ Dâru Alemi'l-Fevâid, 1437), 1/19-31; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/215-219.

<sup>1220</sup> Ebû Dâvud, “Tahâre”, 31; Tirmizî, “Mevâkîf”, 63.

<sup>1221</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/188.

<sup>1222</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/188.

<sup>1223</sup> Ebu Dâvud, “Tahâre”, 14.

sıhhati ile ilgili Irâkî'nin değerlendirmeleri hariç yapılan izahların neredeyse tamamı *et-Telhîşü'l-Habîr*'den nakledilmiştir.<sup>1224</sup>

Genellikle hadis tasnif kaynaklarından, şerhlerden ve fıkıh kaynaklarından referans gösteren şârih, eser tercihinde mezhebî bir taassup göstermemiştir. Selefî kimliğinin etkisiyle başvuru kaynaklarında, Şâfiî mezhebi ağırlıklı olsa da şerhinde özellikle metin tahlilleri esnasında zengin bir ilmî malzeme sunmuştur. Hattâb es-Sübkî, Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) *Neylü'l-Evâtâr Şerhu Münteķa'l-Aḥbâr*'ından şerhte fazlaca aktarımda bulunmuştur. Bu durum kendisi ile yakın çizgide olan Şevkânî'nin kaynak kullanımında ağırlık verdiği isimlerin aynı şekilde *el-Menhel*'e de yansması sonucunu doğurmuştur. Bu sebeple şerhte *Neylü'l Evâtâr*'da Şevkânî'nin sıkça istifâde ettiği İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *Fethü'l-Bârî* ve *et-Telhîşü'l-Habîr*'i ve Nevevî'nin (ö. 676/1277) *el-Minhâc*'ından sıklıkla bahsedilmektedir.

Hattâb es-Sübkî'nin şerhinde çok fazla eser ve müellif ismine atıfta bulunduğunu ancak bu eserlerin tamamına erişemediğini, doğrudan kullandığı kaynaklardan naklederek aktarımda bulunduğunu söylemek mümkündür.

### 3.2. Bâb Başlıklarını Şerh Etme Metodu

Hadis külliyyatındaki ana konuları (kitab) ve onların altında bulunan bölüm (bâb) başlıkları için “terceme” tabiri kullanılmaktadır.<sup>1225</sup> *Sünen* gibi kitab ve bâb esasına göre tasnif edilen eserlerde aynı konudaki hadislerin bir araya getirildiği ana başlıklar kitab, bunların alt başlıklar ise bâb olarak isimlendirilmektedir. Bu tür eserlerde hem ana başlıklar için hem de alt başlıklar için terceme/terâcim denilmektedir.<sup>1226</sup>

Hattâb es-Sübkî, kullandığı nüsha olan Lü'lûû nüshasındaki kitab sıralamasını kullanmamış, kendisine has bir kitab sıralaması yapmıştır. Ancak bâb başlıkları konusunda Ebû Dâvud'un belirlemiş olduğu mevcut sıralamayı değiştirmemiş, küçük müdahale ve yorumlar yapmıştır. Hadislerin izahına geçmeden evvel terceme ile ilgili açıklama yapmış ve terceme hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. İzah etmeden geçtiği terceme sayısının oldukça az olduğunu söyleyebiliriz. Şimdi, Hattâb es-Sübkî'nin bâb başlıkları ile ilgili yapmış olduğu değerlendirmeleri ele almak istiyoruz.

<sup>1224</sup> Krş. İbn Hacer, *et-Telhîşü'l-Habîr*, 1/308; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/103.

<sup>1225</sup> Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 403.

<sup>1226</sup> Erdinç Ahatlı, “Terceme”, *DİA* (İstanbul: TDV, 2011), 40/483.

### 3.2.1. Bâb Başlıklarda Geçen Lafızları İzah Etmesi

Hattâb es-Sübkî bâb başlıklarının doğru anlaşılması hususuna ehemmiyet vermiş bu konuda özel gayret göstermiştir. Başlıkların doğru okunması ve lafızların doğru anlaşılması gayesi ile pek çok kelime ve kavramın okunuş şeklini, lügavî ve şer'î manalarını açıklamıştır.

Şârih, “بَابُ مَا يُجْزَى الْأُمِّيَّ وَالْأَعْجَمِيَّ مِنَ الْقِرَاءَةِ، ‘Ümmî” ve A’cemî” kimselere namazda yeterli olan okuma” tercemesinde kelime merkezli bir izah yapmıştır. Başlıkta yer alan “الأمي/Ümmî” kelimesinin anne anlamına gelen الام’den nisbet olduğunu, ümmî denilen kimselerin annelerinden doğduğu zamandaki gibi okuma-yazma bilmediklerini bu sebeple de sûreleri güzel okuyamadıklarını belirtmiştir. “الأمي/Ümmî” nisbesinin Arap dili ile okuma-yazmayı bilmediklerinden dolayı batı ümmetleri için de kullanıldığına işaret etmektedir. “الأعجمي/A’cemî” kelimesinin ise Arap olmayanları ifade eden “العجم/Acem” kelimesinden nisbet olduğunu ve Arap olsa bile dilinde tutukluk ve telaffuz problemi olan kimse için kullanıldığını söyleyerek kelimelerin izahlarını yapmıştır.<sup>1227</sup>

Benzer bir örnek “بَابُ فِي الْإِسْتِنْسَارِ” bâbının şerhinde görülmektedir. Tercemede kullanılan “الاستينسار/istinsâr” kelimesinin anlamını henüz hadislerin şerhine başlamadan açıklamıştır. İstinsâr, “Abdest alan kişinin burnunun içini temizlemek için aldığı suyu istinşaktan sonra dışarıya çıkarmasıdır” ifadeleriyle tarif etmiş ve istinsâr’ın sol el ile yapılmasının müstehab olduğunu çünkü Rasûlullah (s.a.v.) sağ eli ile yemek, içmek, giyinmek gibi işlerini yaparken sol elini bunun haricindeki işleri için kullandığını belirtmiştir.<sup>1228</sup>

Hattâb es-Sübkî, benzer bir bâb başlığı olan “بَابُ فِي الْإِنْتِدَاحِ” ile ilgili izahta bulunmuş kelime hakkında *en-Nihâye*’de yapılan açıklamalara yer vermiştir. “الانتداح/İntidâh”ın abdestten sonra su serpmek anlamına geldiğini, İbnü’l-Esîr’in kelimeyi “Abdestten sonra duyulan vesveseyi önlemek için bir miktar su serpmek” olarak tarif ettiğini nakletmiştir.<sup>1229</sup> Hattâb es-Sübkî, kelimenin diğer şerhlerde yapılan tanımlarını zikretmiştir. Hattabî’nin “الانتداح/İntidâh” tabirine su ile istincâ manası vererek “Araplar ekseriyetle taşla istincâ yapar suyla taharetlenmeye lüzum görmezlerdi. Bu tabir istincadan sonra vesveseyi önlemek için su serpmek anlamında te’vîl edilebilir” şeklinde izah ettiğini nakletmiştir.<sup>1230</sup> Nevevî’ye göre ise “الانتداح/İntidâh” ile eteğe su serpmenin kastedildiğini ve cumhurun görüşünün de böyle olduğu belirtilmiştir.<sup>1231</sup> Şârih, terceme altında tasnif edilen hadislerin

<sup>1227</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/263.

<sup>1228</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/81.

<sup>1229</sup> Krş. İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye*, 4/1402; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/151.

<sup>1230</sup> Krş. Hattabî, *Meâlimü’s-Sünen*, 1/31; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/151..

<sup>1231</sup> Krş. Nevevî, *el-Minhâc*, 3/150; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/151.

şerhinde bu kelimeyi teferruatlı bir şekilde izah etmesine rağmen, tercemeyi okuyunca zihinlerde oluşabilecek soruları ortadan kaldırmak üzere henüz hadislerin şerhine geçmeden başlık hakkında kısa bir bilgi vermeyi tercih etmiştir.

Hattâb es-Sübkî, kendi kullandığı nüshanın bâb başlıklarının yanı sıra diğer nüshalarda kullanılan bâb başlıklarındaki kelimeleri de izah etmiştir. “بَابُ الْمَجْرُوحِ يَتَيَّمُّ” /Yaralının teyemmümü” başlığında bu durumun bir örneğini görmekteyiz. Şârih bu başlığın bazı nüshalarda “بَابُ الْمَجْدُورِ /Özürlünün teyemmümü”, bazı nüshalarda ise “بَابُ الْمَجْدُورِ /Sivilcelinin teyemmümü” olarak farklı zikredildiğini ifade etmektedir. Sivilceli anlamına gelen “الجُدْرِي” kelimesinin *Sihah*’da iki türlü okunduğunu, bunlardan birincisinin “الجدري/el-Cüderî” (cim harfinin dammeli dal harfinin fethalı) olduğunu, ikinci okunuşun ise “الجدري/el-Cederî” (ikisinin de fethalı) olduğunu belirtmiştir. Eğer bir kişi sivilcelenirse “جَدْرٌ/Ceddera” denildiğini, cildde mercimek tanesi gibi noktacıklar görünen genç için bu kelimenin kullanıldığını belirtmiştir.<sup>1232</sup> Hattâb es-Sübkî, *Misbâh*’da; Cildin üzerinde ortaya çıkan içi su dolu yaralar için bu kelimenin kullanıldığını ve sonra bu yaraların açıldığını, bu şekilde olan kimseye de sivilceli anlamında “جدير-مجدر/Cedîr, Mücedder” denildiğini naklederek kendi nüshasında olmayan bir tercemeyi açıklamıştır.<sup>1233</sup>

Hattâb es-Sübkî, başlıklarda zikri geçen bazı kelimelerin hem lügavî manalarını hem şer’î manalarını açıklamıştır. Kelimelerin ıstilahî manalarını izahları esnasında ayet ve hadislere müracaat ettiği de görülmektedir. Örneğin, “بَابُ تَقْرِيعِ صَلَاةِ الْإِسْتِسْقَاءِ” /Yağmur duası namazı” başlığında “الْإِسْتِسْقَاءُ/istiskâ” kelimesinin lügat manasının “yağmur yağmasını istemek”, şer’î manasının ise; “Susuzluk ve kuraklık olduğu zaman Allahü Teâla’dan namaz, dua ve tazarrû ile yağmur niyaz etmek” olduğunu belirtmektedir. Yağmur duasının meşrû oluşu konusunda tüm âlimler müttelik olduğuna değinen şârih, yağmur duası namazının meşrûiyetinin kitap ve sünnetle sabit olduğunu ve Nuh (a.s.)’ın kıssasından bahsedilen; “فَقُلْتُ: “اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا” “Dedim ki, Rabbinizden bağışlamasını dileyin, doğrusu O çok bağışlayandır. Size gökten bol bol indirsin”<sup>1234</sup> ayetinin yağmur duası yapmanın Kur’an’dan delili olduğunu üzerinde durmuştur.<sup>1235</sup>

Misallerde de görüldüğü gibi Hattâb es-Sübkî, şerhinde bâb başlıklarında yer alan anlaşılması güç kelimeleri açıklamaya gayret göstermiştir. Bu türden kelimelerin lügavî, ıstilahî ve şer’î karşılıklarını vermiştir. Şârih, bâb başlığının ifade ettiği manânın tam

<sup>1232</sup> Krş. Cevherî, *es-Sihâh Tâcu’l-Lüğa*, 2/609; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/189.

<sup>1233</sup> Krş. Feyyûmî, *el-Misbâhu’l-Münîr*, 1/93; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/189.

<sup>1234</sup> Nuh 71/10-11.

<sup>1235</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 7/2.

anlaşılmasını sağlamak sûretiyle başlık altında zikredilen hadislerin anlaşılmasını kolaylaştırmıştır.

### 3.2.2. Bâb Başlıkları Arasındaki Münasebeti Açıklaması

Hattâb es-Sübkî, birbirini takip eden bâbların arasındaki bağlantıyı açıklamaya önem vermiş, bâbların sıralanma şekillerindeki hikmeti izah ederek, kendisinden önce ve sonra olan bâbla bağlantısını açıklamıştır.

*Sünen*'de “بَابُ الرَّجُلِ يَدُهُ بِالْأَرْضِ إِذَا اسْتَنْجَى/Taharetlenen kimsenin elini toprağa sürmesi” bâbından sonra “بَابُ الْمِسْوَاكِ/Misvak kullanmak” bâbına yer verilmiştir. Şârih her iki amelin de abdestten önce yapılması gereken şeyler olması sebebiyle bâb silsilesinin bu şekilde olmasının uygun olduğunu belirtmiştir. İstincâda nasıl ki taharete uygun olmayan bir olumsuzluktan temizlenme var ise aynı durumun misvaklanmak için de söz konusu olduğunu beyan etmiştir. Kişi istincâ ile necasetten ve misvak ile de ağız kokusundan arınarak abdeste hazırlanmış olur. Dolayısıyla istincâ da misvak da abdestten önce yapılması gereken amellerdir ve bu sebeple bâb başlıklarının sıralaması böyle yapılmıştır.<sup>1236</sup>

Hattâb es-Sübkî bazen Ebû Dâvud'un bâb sıralamasını tahlil etmiş ve *Sünen* müellifinin belirlemiş olduğu tebvîb sisteminin hikmetini beyan etmiştir. Mesela, “بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ/Mestler Üzerine Mesh” bâbının Teyemmüm bâbından daha evvel zikredilmiş olmasının sebebi üzerinde durmuştur. Mestler üzerine mesh bâbı ile gusül bâblarının arasına başka bir bâb girmemiştir, çünkü mesh abdestin bir parçasıdır, bu sebepten silsile bu şekildedir. Teyemmüm bir bütün iken, mesh abdestten bir parça olduğu için öncelikle mestler üzerine mesh meselesine yer verilmiştir.<sup>1237</sup> Buhârî'de de sıralama benzer şekildedir “Mestler üzerine mesh” bâbından sonra “Teyemmüm” bâbı zikredilmiştir.<sup>1238</sup> Hattâb es-Sübkî, Müslim, Nesâî ve Tirmîzî'de de aynı şekilde olan bu sıralamanın hikmetini açıklamıştır.

Ebû Dâvud, ateşte pişen şeyden dolayı abdest almanın gerekli olduğuna işaret eden hadisleri “بَابُ الشَّيْءِ يَدُونَ فِي ذَلِكَ/Ateşte pişen şeye dokunmaktan dolayı abdest almanın lüzumuna ısrarla işaret eden hadisler” tercemesinde zikretmiştir.<sup>1239</sup> Hattâb es-Sübkî, bu bâbın bazı nüshalarda olmadığını ifade ederek, abdest almanın gerekli olduğuna delalet eden bu türden hadislerin bir önceki başlık olan “بَابُ فِي تَرْكِ الْأَوْضُوءِ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ/Ateşte pişen şeyi yemekten dolayı abdest bozulmaz” altında nakledildiğini söylemektedir. Şârih bazı nüshalarda

<sup>1236</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/167.

<sup>1237</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/101.

<sup>1238</sup> Bkz. “بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ”, Buhârî, “Tahâre”, 34 (Buhârî, *Sahîh*, 1/51); Kitâbu't-Teyemmüm ise; Buhârî, *Sahîh*, 1/71.

<sup>1239</sup> Ebû Dâvud, “Tahâre”, 76.

zikredilmeyen “بَابُ التَّشْدِيدِ فِي ذَلِكَ” /Ateşte pişen şeye dokunmaktan dolayı abdest almanın lüzumuna ısrarla işaret eden hadisler” başlığının yer alması gerektiğini savunmaktadır. Bunun gerekçesi olarak, muhaddislerin tebvîb sistemlerindeki şu ayrıntıyı zikretmektedir. Muhaddisler eğer bir meselede nesh olduğuna hükmetmişlerse, ilk olarak mensûh yani hükmü kaldırılan hadisleri naklederler daha sonra onu neshaden nâsih hadisleri naklederler. Bu sebeple Ebû Dâvud önce pişmiş etten dolayı abdest almak gerekmediğine işaret eden hadisleri nakletmiş, daha sonra abdest almak gerektiğine delalet eden hadisleri nakletmiştir. Ebû Dâvud’un bu konudaki görüşü ateşte pişmiş etten dolayı abdestin bozulacağı yönündedir. Dolayısıyla ateşte pişmiş etten dolayı abdest gerekmediğine delalet eden rivayetler mensûhtur, abdest gerektiğini ifade eden rivayetler ise nâsihtir, nâsih olduğu için sonra yer verilmiştir. Bu hususta cumhurun görüşü tam tersi yöndedir, yani ateşte pişen eti yemekten dolayı abdestin bozulduğuna delalet eden hadisler neshedilmiştir. Bu sebeple önce ateşte pişen yiyecekte dolayısıyla abdest alınması gerektiğine işaret eden hadisleri, daha sonra da abdest almak gerekmediğine delalet eden hadisleri zikretmişlerdir.<sup>1240</sup> Örneğin Müslim’de “بَابُ الْوُضُوءِ مِمَّا /Ateş dokunan şeyden sonra abdest” bâbı “بَابُ نَسْخِ الْوُضُوءِ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ /Ateş dokunan şeyden sonra abdest almanın neshi” bâbından önce gelmektedir.<sup>1241</sup> Tirmîzî’de “بَابُ الْوُضُوءِ مِمَّا /Ateşin değiştirdiği (pişirdiği) şeyi yedikten sonra abdest” bâbı önce gelmiş, daha sonra ise bu konudaki hükmün nesholunduğuna delalet eden rivayetler “بَابُ فِي تَرْكِ الْوُضُوءِ مِمَّا /Ateşin pişirdiği şeyi yedikten sonra abdest almanın terki” başlığı ile tasnif edilmiştir.<sup>1242</sup> Cumhurun bu anlayışını pek çok eserde görmemiz mümkündür.

Şârih, bu ifadeleriyle Ebû Dâvud’un cumhurun uygulamasından farklı olan bu uygulamasının, yani önce “بَابُ فِي تَرْكِ الْوُضُوءِ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ” /Ateşte pişen şeyi yemekten dolayı abdest almanın terki” başlığına neden “بَابُ التَّشْدِيدِ فِي ذَلِكَ” /Ateşte pişen şeye dokunmaktan dolayı abdest almanın lüzumuna ısrarla işaret eden hadisler” başlığından önce yer verdiğini açıklamıştır.

Hattâb es-Sübkî, misallerde de görüldüğü gibi bâb başlıklarını sıralamış şekillerini değerlendirmiş ve Ebû Dâvud’un gayesini beyan etmeye çalışmıştır. Bu şekilde bâb başlıkları arasındaki bağlantıyı izah etmiştir.

<sup>1240</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/223.

<sup>1241</sup> Müslim, “Tahâre”, 23; 24.

<sup>1242</sup> Tirmîzî, “Tahâre”, 58; 59 .

### 3.2.3. Başlık İle Hadisler Arasındaki Bağlantıyı Açıklaması

*Sünen*'de bazı bâb başlıkları ile altında tasnif edilen hadisler arasındaki bağlantı hemen anlaşılamadığından şârih böyle durumlarda okuyucuyu aydınlatmak üzere bir takım izahlarda bulunmuştur.

Ümmü Câhder rivayeti ile ilgili şârih bu türden biz izahta bulunmuş, hadis ile başlık arasındaki mutâbakatı beyan etmiştir. Ümmü Câhder el-Âmiriyye, Hz. 'Âişe'ye elbiseye bulaşan hayız kanının hükmünü sormuş, Hz. 'Âişe kendisine şöyle cevap vermiştir; "Ben hayızlı iken bir gece üzerimizde şiltemiz olduğu halde Rasûlullah'la beraberdik, şiltenin üzerine bir elbise örtmüştük. Sabah olunca Rasûlullah elbiseyi alıp giydi, çıktı. Sabah namazını kıldırdı ve oturdu. Bir adam;

-Yâ Rasûlallah! Bu bir kan lekesi değil mi diye kanı gösterdi.

Rasûlullah, lekeli kısmın kenarını avuçlayıp dürülmüş bir şekilde bir çocukla bana gönderdi. "Bunu yıka, kurut ve bana gönder" buyurdu.

Çanağımı isteyip onu yıkadım, kuruttum ve Rasûlullah'a gönderdim. Rasûlullah öğleye doğru o elbise üzerinde olduğu bir şekilde geldi.<sup>1243</sup>

Bu rivayet "Elbisedeki necasetten dolayı namazı iade gerekir mi?" tercemesi altında tasnif edilmiştir. Namazın iadesine dair herhangi bir ibâre yer almamasına rağmen neden bu bâbda yer aldığına dair zihinlerde oluşabilecek sorulara Hattâb es-Sübki bir açıklama getirme ihtiyacı hissetmiş, hadis ile başlık arasındaki münâsebeti şöyle izah etmiştir; "Burada Rasûlullah elbisesinde var olan kan lekesini sabah namazını kıldıktan sonra fark etmiştir ancak namazı yeniden kıldığına dair bir bilgi verilmemiştir. Eğer bu sebepten ötürü namazı tekrar kılsaydı muhakkak ki nakledilirdi. Bu da bize gösteriyor ki eğer elbiseye az miktarda bir necaset bulaşmışsa namazı yeniden kılmaya gerek yoktur."<sup>1244</sup> Şârih, söz konusu hadisin "Elbisedeki necasetten dolayı namazı iade gerekir mi?" sorusunun cevabını içinde barındırdığından dolayı bu başlıkta yer aldığını belirtmiş, hadis ile terceme arasındaki bağlantıya işaret etmiştir.

Bu konuda başka bir örnek de Ebû Hureyre rivayeti ile ilgilidir. Ebû Hureyre Rasûlullah'ın (s.a.v.) şöyle buyurduğunu nakletmiştir; "Namaz için ezan okunmaya başlanıldığında şeytan, arkasını dönüp yellene yellene ezan sesini işitmez oluncaya kadar uzaklaşır. Ezan bitince geri gelir; namaz için ikâmet edilince tekrar arkasını dönüp kaçar. İkâmet bitince tekrar gelir namaz kılan kişiyle kalbi arasına girer ve hatıra gelmeyen şeyler

<sup>1243</sup> Hadisi Kütüb-i Sitte içinde sadece Ebû Dâvud rivayet etmiştir. Ebû Dâvud, "Tahâre", 138.

<sup>1244</sup> Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 3/280.

hakkında “Şunu da hatırla, bunu da hatırla” der. Nihayet adam kaç rekât namaz kıldığını bilmez hale gelir.”<sup>1245</sup>. Bu hadis *Sünen*’de “Ezanı Yüksek Sesle okumak” tercemesinde nakledilmiştir. Hattâb es-Sübki’ye göre hadise bu bâbda yer verilmesinin sebebi, şeytanın bunu yapmaktaki gayesinin, yüksek sesle okunan ezan sesinin işitmek istememesidir. Ezan sesinin yüksekliğinden rahatsız olduğundan değişik sesler çıkarır ve arkasını dönerek olabildiğince uzaklaşır.

Söz konusu hadis, Buhârî’nin tebvîb sisteminde “Ezan okumanın fazileti”, Müslim’in eserinde ise “Ezan’ın fazileti ve şeytanın onu duyunca kaçması” başlığında tasnif edildiğini görmekteyiz. Buhârî şârihi Aynî’ye göre şeytanın yellenmesinden maksat, çok korktuğu bir musibete maruz kalmasıdır. Nasıl ki musibete maruz kalan bir kimsenin, o anda korkudan dolayı dizlerinin bağı çözülür, abdesti kalmazsa şeytanın da ezan sesini duyunca mü’minlere vesvese vermektен ümitsizliğe düşerek büyük bir korku hali yaşadığı ifade edilmek istenmiştir. Yani yellenmek kelimesi ile yellenmeye sebep olan korku hali kastedilmiştir.<sup>1246</sup>

Hattâb es-Sübki’ye göre ise burada zâhiri bir değerlendirme mümkün olduğu gibi Aynî’nin şerh ettiği gibi temsîli bir durum da söz konusu olabilir. Ona göre şeytan da, yiyen ve içen bir cisimdir, ondan da koku çıkması mümkündür. Ezan sesini işiten şeytanın yaşamış olduğu büyük korku sebebi ile uzaklaşmak istemesi ve bu esnada kendisini kaybederek mafsallarına hâkim olamaması da, muhtemel manalardan birisidir. Şârihe göre şeytan, ezan sesinden kurtulmak için, bu ses işitilmez olana kadar uzaklaşmaktadır. Hadis dolaylı olarak ezan sesinin yüksekliğine işaret etmekte olduğundan “Ezanı Yüksek Sesle okumak” bâbında tasnif edilmiştir.<sup>1247</sup>

Hattâb es-Sübki, başlık ile ilgili yaptığı değerlendirmeleri, henüz hadisin şerhine başlamadan vermeyi tercih etmiştir. Şârihin ilk değerlendirmeleri hadis metninin hemen altında “ricâlü’l-hadis”ten önce yer almaktadır. Şârih, Bükkeye rivayetinin başlık ile olan uygunluğunu bu türden ele almıştır. Rivayette, hayzı istihâza ile bozulup kendisinden devamlı kan gelen bir kadının durumu Hz. ‘Âişe’ye sorulmuştur. Hz. ‘Aişe “Rasûlullah (s.a.v.) bana o kadına, “âdeti düzgün iken her ay hayz olduğu günler kadarını araştırmasını, o kadar gün sayıp o günler miktarınca namazı terk etmesini, sonra yıkanıp bir bez koymasını, daha sonra namaz kılmasını” söylememi emretti” demiştir.<sup>1248</sup>

<sup>1245</sup> Ebû Dâvud, “Salât” 31; Buhârî, “Ezan”,4; “Sehv”, 6; Müslim, “Salât”, 16.

<sup>1246</sup> Bedruddîn Aynî Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed (ö. 855/1451, *Umdetü’l-Kârî Şerhu Şahîhi’l-Buhârî* (Beyrut, Lübnan: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.),5/111.

<sup>1247</sup> Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 4/174.

<sup>1248</sup> Hadisi Kütüb-i Sitte içinde sadece Ebû Dâvud rivayet etmiştir. Ebû Dâvud, “Tahâre”, 109.



Bu rivayet, el-Menhel'de “بَابُ فِي الْمَرْأَةِ تَسْتَحَاضُ، وَمَنْ قَالَ: تَدَعُ الصَّلَاةَ فِي عِدَّةِ الْأَيَّامِ الَّتِي كَانَتْ” /أقْبَلَتْ الْحَيْضَةُ تَدَعُ الصَّلَاةَ/İstihâzeli kadın hakkındaki hükümler ve “Hayız olduğu gün sayısınca namazı terk eder” diyenler” başlığı altında nakledilmektedir. Şârih aynı hadisin başka nüshalarda “بَابُ مَنْ قَالَ إِذَا” /أقْبَلَتْ الْحَيْضَةُ تَدَعُ الصَّلَاةَ/ ‘İstihâzeli kadın hayız olunca namazı terk eder’ diyenler”<sup>1249</sup> başlığı altında nakledildiğini ifade etmektedir. Hadisin “İstihâzeli kadın hayız gelince namazı terk eder” başlığında tasnif edilmesini doğru bulmayan şârih bu başlığın kaldırılarak, kendi kullandığı nüshadaki gibi nakledilmesinin daha uygun olduğunu ifade etmektedir.<sup>1250</sup> İstihâze halinde olan bir kadının hayız durumunu tespit edememesi sebebiyle hadisin “Hayız olduğu gün sayısınca namazı terk eder” diyenler” tercemesi ile uyumlu olduğunu savunmaktadır. Şârih hadisin *Sünen*'de ihtisar ile nakledildiğini, Beyhakî'deki mutavvil rivayet incelendiğinde “Hayız olduğu gün sayısınca namazı terk eder” diyenler” başlığı ile uygunluğunun daha net ortaya çıktığını belirterek, Beyhakî'den hadisin tam metnini nakletmiştir.<sup>1251</sup> Beyhakî rivayetinde kadının sorusunun biraz daha açıklayıcı olduğu görülmektedir. Rivayette bir kadın Hz. Âişe'ye gelerek “İstihâze olduğu dönemde adet günlerini tespit edemediğini, namazı nasıl kılması gerektiğini” sormuştur. Dolayısıyla hadis istihâzeli kadının namazı terk etmesinden çok hayız süresini tespit etmesi ile ilgilidir. Bu sebeple şârih hadisin hayız olduğu gün sayısı ile ilgili tercemeye daha uygun olduğunu belirtmiştir.

Hz. Ali'den rivayet edilen “Namazın anahtarı taharettir, tahrîmi (girişi) tekbirdir, tahlîli (çıkışı) selam vermektir”<sup>1252</sup> hadisinin bâb başlığı nüshalar arasında, farklılık arz etmektedir. Hattâb es-Sübkî'nin kullandığı nüshada bu hadis “باب في تحريم الصلاة و/تخليها/Namazın tahrîmi ve tahlîli” bâbında yer alırken başka nüshalarda bu başlık kullanılmamıştır. Onun yerine bu hadis bir önceki başlık olan “بَابُ الْإِمَامِ يُحَدِّثُ بَعْدَ مَا يَرْفَعُ رَأْسَهُ مِنْ” /آخر الرَّكْعَةِ/İmamın son rekâtte secdeden başını kaldırdıktan sonra abdestinin bozulması” bâbında tasnif edilmiştir. Şârihe göre, bu hadisin müstakil bir başlıkta ele alınması daha isabetli görülmektedir. “Namazın tahrîmi ve tahlîli” bâb başlığı, muhtemelen *Sünen*'in nüssahlarının istinsah esnasındaki bir hataları sebebiyle yazılmamıştır.<sup>1253</sup> Bu hadis daha önce “باب فَرَضِ الْوُضُوءِ/Abdestin farzları” tercemesi altında zikredilmiş, burada ise ikinci kez yer verilmiştir. Asıl uyumlu olduğu konu ilk geçtiği yer olmasına rağmen, namazdan selamla çıkmanın gerekliliğine işaret etmesinden dolayı “Namazın tahrîmi ve tahlîli” tercemesinde

<sup>1249</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/61.

<sup>1250</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/80.

<sup>1251</sup> Bkz. Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 1/492.

<sup>1252</sup> Ebû Dâvud, “Tahâre”, 31; Tirmîzî, “Mevâkîf”, 63.

<sup>1253</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/5.

tasnif edilmesi daha uygundur. Bu hadiste selam vermenin de tekbir gibi namazın rükünlerinden birisi olduğuna işaret vardır, “İmamın son rekâtte secdeden başını kaldırdıktan sonra abdestinin bozulması” tercemesinden daha çok “Namazın tahrîmi ve tahlîli” tercemesi ile bağlantılıdır. Bu bağlamda şârih hadis için en münasip olan bâb başlığının hangisi olduğunu belirtmiş, diğer nüshalardaki başlıkları da ayrıca değerlendirmiştir.<sup>1254</sup>

İbn Ömer'den rivayet edilen mescidde kadınlara mahsus bir kapı ayrılması ile ilgili hadiste Rasûlullah Efendimiz'in (s.a.v.) “Şu kapıyı kadınlara bıraksak” buyurduğu nakledilmektedir. Hadisin râvîlerinden Nâfi', İbn Ömer'in ölünceye kadar bu kapıdan bir daha girmedğini belirtmektedir.<sup>1255</sup> Rivayette bahsi geçen bu kapı, günümüzde de “بَابُ الْنِسَاءِ/kadınlara kapısı” olarak kadınlara tahsis edilen kapıdır. Bu hadis, “بَابُ فِي اعْتِزَالِ النِّسَاءِ فِي” bânında tasnif edilmiş olmasına rağmen “بَابُ التَّشْدِيدِ فِي ذَلِكَ/Kadınlara mescide gitmelerini yasaklayan hadisler” bânında tekrar zikredilmiştir. Hattâb es-Sübkî, Ebû Dâvud'un bu hadisi ikinci kez zikretmesinin, kadınların mescide farklı kapıdan girmeleri gerektiğini te'kid etmek amacı ile olduğunu belirtmektedir. Böylece hem hadisin neden ikinci kez tekrar zikredildiğini hem de bu bâb başlığı ile arasındaki bağlantıyı beyan etmiştir.<sup>1256</sup>

Misallerde de görüldüğü gibi Hattâb es-Sübkî, bâb başlıkları ve başlık altında zikredilen hadis arasındaki bağlantıyı açıklamaya gayret göstermiş, hadisin neden o başlık ile nakledildiğine dair izahlarda bulunmuştur. Şârih, bu açıklamaları ile Ebû Dâvud'un tebvîb sisteminin hikmetlerini de ortaya koymuştur.

### 3.2.4. Farklı Nüsha ve Kaynaklardaki Bâb Başlıkları Hakkında Bilgi Vermesi

Hattâb es-Sübkî, nüshalar arasındaki bâb başlığı farklılıkları çok küçük olsa bile muhakkak bilgi vermiş, diğer nüshalarda kullanılan bâb isimlerini aktarmış ve kullanılan başlıklarla ilgili değerlendirmede bulunmuştur. Örneğin, “بَابُ غَسْلِ الرَّجُلَيْنِ/Ayakları yıkamak” başlığının başka bir nüshada “بَابُ غَسْلِ الرَّجْلِ/Ayağı yıkamak” şeklinde müfred ifade ile geçtiğini ama yine de iki ayağı da yıkamak anlamında kullanıldığını belirtmektedir. Bir başka nüshada ise başlığın “بَابُ تَخْلِيلِ أَصَابِعِ الرَّجُلَيْنِ/Ayak parmaklarının arasını ovmak” şeklinde olduğunu belirterek, rivayet edilen hadisin manasının bu bâb ismi ile daha uyumlu olacağını

<sup>1254</sup> Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 1/176; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/5.

<sup>1255</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 17.

<sup>1256</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/271.

ifade etmektedir.<sup>1257</sup> Benzer şekilde diğer nüshalarda “باب في الصلاة الوسطي/Orta namazı” başlığının olmadığını, bu bâbdaki hadislerin bir önceki başlık olan “بَابُ وَقْتِ الْعَصْرِ/İkinci namazının vakti” başlığında zikredildiğini ancak bu “Orta namazı” başlığının bulunmasının daha uygun ve evlâ olduğunu ifade etmektedir.<sup>1258</sup>

Hattâb es-Sübkî, *Sünen*’de kullanılan bâb başlıklarının, diğer hadis kaynaklarında nasıl başlıklandırıldığı ile ilgili de bilgiler vermiş, başlıkları mukayese etmiştir. Örneğin, Efendimiz’in (s.a.v.) mescidde namaza durduğunda gusletmediğini hatırlayıp, evine gidip guslederek geri gelmesi ile ilgili Ebû Hureyre rivayetini Ebû Dâvud “Kitâbu’t-Tahâre”de “بَابُ فِي الْجُنُبِ يُصَلِّ بِالْقَوْمِ وَهُوَ نَاسٍ /Cünüp olduğunu unutarak cemaate namaz kıldırmanın durumu” tercemesi ile tasnif etmiştir.<sup>1259</sup> Bu hadisi Buhârî’nin “Kitâbü’l-Gusûl”de<sup>1260</sup>, Nesâî ve Dârekutnî’nin “İmamet” başlığında<sup>1261</sup>, İbn Mâce’nin “Namaza başlama ile ilgili hadisler” başlığında<sup>1262</sup>, Müslim’in ise Ebû Hureyre’den pek çok farklı senedle “Hayz” başlığında rivayet ettiğini bildirmektedir.<sup>1263</sup> Şârihin bu türden açıklamaları, hadisi şerhi esnasında yapmış olduğu kapsamlı araştırmaları ortaya koyan bir işaret mahiyetindedir.

Hattâb es-Sübkî, “باب التشديد في الذي تفوته صلاة العصر/İkinci namazını kaçırana tepki göstermek” başlığının bazı nüshalarda yer almadığını ifade etmektedir.<sup>1264</sup> İbn Ömer’den nakledilen “İkinci namazını geçiren kimse, sanki ailesini ve malını kaybetmiş gibidir”<sup>1265</sup> hadisi bazı nüshalarda özel bir başlık altında nakledilirken, bazı nüshalarda ise bir önceki “İkinci namazının vakti” başlığında nakledilmektedir. Şârihe göre bu konunun farklı bir başlık altında zikredilmesi daha doğrudur. İkinci namazını kaçırana kimse ifadesi ile kastedilen manâ, ikinci namazını kılınması caiz olan vakitte kılınmayıp geçiren kimsedir. Bu yaptığı şeyin ne büyük bir kayıp olduğuna dikkat çekmek maksadıyla müstakil bir başlık altında verilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir.

<sup>1257</sup> el-Müstevrid b. Şedâd’dan rivayet edilen hadis şöyledir; “Rasûlullah (s.a.v.)’i abdest alırken serçe parmağı ile ayak parmaklarının arasını ovduğumu gördüm.”; Ebû Dâvud, “Tahâre”, 59; İbn Mâce, “Tahâre”, 54; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/99.

<sup>1258</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/322.

<sup>1259</sup> Ebu Dâvud, “Tahâre”, 93.

<sup>1260</sup> Hadis “Bir kimse cünüp olduğunu mescidde hatırlarsa, teyemmüm etmez, gusleder” başlığı altında tasnif edilmiştir; Buhârî, “Gusûl”, 17; “Vudû”, 34.

<sup>1261</sup> Nesâî, *Sünen*, 2/81; Ebu’l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed (ö. 385/995) Dârekutnî, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût, Beyrut-Lübnan: Müessesetü’r-Risâle, 2004, 2/181.

<sup>1262</sup> İbn Mâce, “Tahâre”, 83.

<sup>1263</sup> Müslim, “Hayz”, 83; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/324.

<sup>1264</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/336.

<sup>1265</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 5; Müslim, “Mesâcid”, 200.

Hattâb es-Sübkî, bu hadisin diğer musannifler tarafından nasıl tebvîb edildiğini de izah etmektedir. Buhârî bu hadisi, “İkinci namazını kaçıran kimsenin günahı”<sup>1266</sup> bâb başlığında zikretmiştir. İbn Hacer, Buhârî’nin tercemede “ism/günah” kelimesinin kullanılmasına dikkat çekmiş ve fikhî boyutları ile ele alarak derinlemesine izah etmiştir.<sup>1267</sup> Hattâb es-Sübkî, muhtemelen aynı hadis hakkında kendi nüshasındaki başlıkta “تشديد/teşdîd” ifadesinin kullanılması ile Buhârî’de “ism” ifadesinin kullanılması arasında bir bağlantı kurmuş ve bu sebeple bu ayrıntıya yer vermiştir.

Bu konudaki bir başka örnek “بَابُ إِذَا صَلَّى فِي جَمَاعَةٍ ثُمَّ أَدْرَكَ جَمَاعَةً أُيْعِدُ”/Cemaatle namaz kıldıktan sonra başka bir cemaate yetişen kişi yeniden kılar mı?” başlığı ile ilgilidir. Hattâb es-Sübkî, bu başlık altında yer alan “Bir namazı bir günde iki defa kılmayınız”<sup>1268</sup> hadisinin başka nüshalarda “بَابُ إِذَا صَلَّى فِي جَمَاعَةٍ ثُمَّ أَدْرَكَ جَمَاعَةً يُعِيدُ”/Cemaatle namaz kılan bir kimse eğer başka bir cemaate yetişirse tekrar kılar” tercemesi ile soru edatı olmaksızın nakledildiğini ve kendi nüshasında yer alan soru edatının (hemze) takdîrî olduğunu bildirmektedir. Bu hadisin Nesâî’de “Mescidde imamla birlikte namaz kılan kimseden namazın sâkıt olması”<sup>1269</sup> başlığı ile nakledildiğini belirterek diğer hadis kaynaklarında hangi başlık ile yer verildiğini de beyan etmektedir.<sup>1270</sup> Aslında aynı hadisin farklı musannifler tarafından farklı bâb başlığı altında kaydedilmesi, onların o hadisin fikhî yönünü nasıl anladıkları ve nasıl yansıttıklarını da göstermektedir.

Örneklerde de görüldüğü gibi Hattâb es-Sübkî, şerhi esnasında *Sünen* nüshalarının ve diğer hadis kaynaklarının tasnif sistemini takip ederek, referans göstermiş ve tercemeler hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu meseleye dair şerhte fazlaca örnek yer almaktadır.

### 3.2.5. Bâb Başlıklarıyla Hadislerin Uygunluğunu Değerlendirmesi

Ebû Dâvud, *Sünen*’de kitapları/bölemleri oluşturan bâbları belirlerken, o başlığın üst başlığında yer alan “kitap” ile kendisinden önceki ve sonraki başlıklarla uyumlu olmasına dikkat ettiği gibi muhtevasında tasnif edilen hadislerle de uyum içerisinde olmasına dikkat etmiştir. Hattâb es-Sübkî, bâb başlıklarını şerh ederken bu unsurları belirtmeye ve izah

<sup>1266</sup> Buhârî, “Mevâkîf”, 14.

<sup>1267</sup> İbn Hacer, *Fethü’l-Bârî*, 2/30.

<sup>1268</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 57.

<sup>1269</sup> Terceme ismi “Sukûtu’s-Salâh ammen sallâ mea’l-imâmi fi’l-mescidi” terceme ismi. Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî (ö. 303/915) Nesâî, *es-Sünenü’s-Suğrâ*, thk. Absülfettâh Ebû Ğudde (Halep/ Mektebetü’l-Matbûâtü’l-İslâmiyye, 1406), 2/114.

<sup>1270</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/291.

etmeye özen göstermiş, başlık ile hadis arasındaki uyumu ya da uyumsuzluğu dile getirmiştir. Bazen kendi esas aldığı nüsha dışındaki nüshalarda yer alan başlıklandırma sistemi hakkında bazen de aynı hadisin diğer tasniflerde (Buhârî, Müslim, Tirmizî gibi) hangi başlıklar altında yer aldığı hakkında bilgiler vermiştir. Başlık ile hadis arasındaki uyumu değerlendirmeleri esnasında kendi kanaatini ortaya koyarken, diğer şârihlerin görüşlerinden istifade etmiş, onlardan da nakilde bulunmuştur.

Hattâb es-Sübki, Bilâl kâmete başlayıp da “قَدْ قَامَتِ الصَّلَاةُ” cümlesini söyleyince Rasûlullah (s.a.v.)’in “أَقَامَهَا اللَّهُ وَأَدَامَهَا”/Allah namaz kılmayı nasib etsin ve onu devam ettirsin<sup>1271</sup> diye dua ettiğini ifade eden rivayetin başlığa uygunluğunu değerlendirmiştir. Bu hadis, Hattâb es-Sübki’nin kendi kullandığı nüshada “بَابُ مَا يَقُولُ إِذَا سَمِعَ الْإِقَامَةَ”/Kâmeti işitenin ne söyleyeceği” başlığı ile yeni bir bâb başlığı ile nakledilmiştir. Bazı nüshalarda ise bu hadis bir önceki “بَابُ مَا يَقُولُ إِذَا سَمِعَ الْمُؤَذِّنَ”/Müezzini işiten kişinin ne söyleyeceği” bâbında zikredilmiştir. Bu hadisin Beyhakî’de de ayrı bir başlıkla, buradaki gibi yer aldığını belirten şârih, en uygun olanın bu şekilde farklı bir başlık altında tasnif edilmesi olduğunu ifade etmektedir.<sup>1272</sup> Hadise diğer nüshalarda yeni bir başlık verilmemesinin sebepleri üzerinde duran şârih, bu durum “ya nüshayı yazan kimselerin hatası, ya da terceme aslında “Müezzini ve kâmet getireni işiten kişinin ne söyleyeceği” şeklindeydi fakat “kâmet getiren” ifadesi hafzedildi, ya da “müezzin” kelimesi ile hem ezan oluyan hem de kâmet getiren kimse kastedilerek ikisini de ifade etmek üzere bu kelime kullanıldı” diyerek muhtemel sebepleri belirtmiştir. Zikredilen bu ihtimallerden birisi sebebiyle yeni bir başlıkla “Kâmet getiren” denilmesine ihtiyaç duyulmamış olabileceğini ifade etmektedir.<sup>1273</sup> Bu bâba Concordance’da numara verilmemiş olması bu ihtimalleri daha da güçlü kılmaktadır.

Şârih, bazen rivayetlerin başlık ile uyumlu olmadığını da belirtmektedir. “بَابُ الْوُضُوءِ”/Abdest organlarının ikişer kez yıkanması” bâbında tasnif edilen Atâ b. Yesâr rivayeti bu konuda örnek mahiyetindedir. Atâ b. Yesâr demiştir ki; İbn Abbâs bize “Size Rasûlullah’ın nasıl abdest aldığını göstermemi ister misiniz?” dedi ve içinde su bulunan bir kap isteyerek o sudan sağ eliyle bir avuç ağzına ve burnuna su verdi. Sonra bir avuç daha su alıp iki elini birleştirip yüzünü yıkadı...”<sup>1274</sup> Şeklindeki bu rivayet “بَابُ الْوُضُوءِ مَرَّتَيْنِ”/Abdest uzuvlarının ikişer kez yıkanması” bâb başlığı altında tasnif edilmiştir. Oysaki Rasûlullah (s.a.v.)’in abdest alışını tarif eden bu rivayette iki kez yıkamaya dair her hangi bir ifade geçmemektedir. Hattâb

<sup>1271</sup> Hadisi Kütüb-i Sitte içinde sadece Ebû Dâvud rivayet etmiştir. Ebû Dâvud, “Salât”, 36.

<sup>1272</sup> Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, 1/605.

<sup>1273</sup> Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 4/203.

<sup>1274</sup> Ebû Dâvud, “Tahâre”, 53.

es-Sübkî, bu sebeple hadisin “Abdest uzuvlarını ikişer kez yıkanması” bâb başlığı ile uyuşmadığına işaret etmektedir. Bu hadise bazı nüshalarda olduğu gibi “بَابُ الْوُضُوءِ مَرَّةً/Abdest organlarının teker teker yıkanması” bâbında yer verilmesinin daha isabetli olduğunu ifade eden şârih, bu şekilde hadis ile başlık arasındaki uyuşmazlığa işaret etmiştir.<sup>1275</sup> Hattâb es-Sübkî'nin bu izahı, son derece isabetli bir tutum olarak görülmektedir.

Bir başka misalde ise Ziyâd b. Sübeyh el-Hanefî, “Ben İbn Ömer (r.a.)'ın yanında namaz kıldım ve namazda ellerimi böğrüne koydum. Namazı kılınca İbn Ömer bana; Namazda böyle yapan kimse asılmış kimse gibidir. Rasûlullah (s.a.v.) bundan nehyetti.” demiştir.<sup>1276</sup> Bu hadise “بَابُ فِي التَّخْصُرِ وَالْإِقْعَاءِ/Kıyamda elleri böğrüne koymak (tehassur) ve kalçalar üzerine oturup elleri yere koymak (ik'â)” bâbında yer verilmiştir. Şerhte “التَّخْصُرُ/tehassur” kelimesinin, böğür anlamına gelen “خاصرة/hâsıra” kelimesinden türediği ve eli böğründe dikilmek anlamına geldiği belirtilmektedir. Başlıkta yer verilen “الْإِقْعَاءُ/ikâ” ise kalçaları yere koyarak yan taraftan ellerin üzerine abanmak anlamındadır. “الْإِقْعَاءُ/ikâ” meselesi ile ilgili rivayetler, bu oturma şekli ile ilgili tanımlar ve fikhî meseleler “باب الإقعاء بين السجدين/İki secde arasında ik'â” bâbında incelenmiştir.<sup>1277</sup> Söz konusu olan İbn Ömer hadisinde, teşehhüdde oturma şekli ile ya da ik'â meselesi ile ilgili bir ifade yer almadığından hadisin başlığının “بَابُ فِي التَّخْصُرِ وَالْإِقْعَاءِ/Tehassür ve ik'â bâbı” olarak yazılması Hattâb es-Sübkî'ye göre uygun görülmemiştir. Ona göre başlıkta sadece “التَّخْصُرُ/tehassur” yer almalı “الْإِقْعَاءُ/ikâ” kaldırılmalıdır.<sup>1278</sup>

Enes b. Malik'den rivayet edilen hadiste Rasûlullah (s.a.v.), “Biraz önce bana bir sûre indirildi” buyurmuştur ve “بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكُؤْتُرَ/ Bismillahirrahmanirrahim, İnnâ a'taynâ ke'l-kevser..” diye okumaya başladı ve sûreyi bitirdi...<sup>1279</sup> bu hadisi şerifinin “Besmelenin cehrî okunması görüşünde olmayanların delilleri” bâb başlığında yer almasına rağmen hadisin cehrî okunması görüşünü desteklediğini ifade ederek bu hadisin, terceme ile uyumlu olmadığını açık bir şekilde dile getirmektedir. Rasûlullah (s.a.v.)'in Kevser Sûresini açıklaması esnasında besmele ile bereber okuması, besmelenin namazda gizli ya da açıktan okunması ile ilgili değildir. Hadis besmelenin sûreden bir cüz olduğuna delalet etmektedir. Bu durumda besmelenin gizli ya da açık okunması sûrenin gizli ya da açıktan okunmasına bağlı olacağından sûrenin sesli okunduğu cehrî namazlarda besmele de cehrî okunacak, gizli okunduğu hafî namazlarda besmele de gizli okunacaktır. Şârih, bu hadisin “Besmelenin cehrî

<sup>1275</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/77.

<sup>1276</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 155, 156; Nesâî, “İftitâh”, 12.

<sup>1277</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 138, 139.

<sup>1278</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/352.

<sup>1279</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 121, 122; Müslim, “Salât”, 53; Nesâî, “İftitâh”, 21.

okunması görüşünde olmayanların delili” başlığında değil Mısırlıların tasnifinde olduğu gibi “Bismelenin cehri okunması” bâbında yer alması daha uygun olduğunu ifade etmektedir.<sup>1280</sup> Bu şekilde başlıklandırılmasının, hadisin manası ile daha uyumlu olacağı görülmektedir.

Şârih, bazen tercemelerin hadisle uyumluluğunu sorguladığı gibi çoğu defa da tercemenin gerekli olup-olmadığını sorgulamaktadır. “بَابُ مَنْ جَهَرَ بِهَا/Bismelenin açıktan okunacağını kabul edenlerin delilleri” tercemesini bu yönden tenkid etmektedir. Hattâb es-Sübkî, bazı nüshalarda böyle bir başlığın yer almadığını, aslında bu başlığın olmamasının daha doğru olduğu görüşündedir. Ona göre bu başlık altında tasnif edilen hadisler, bismelenin açıktan okunması ile ilgili değildir bu sebeple bir önceki başlık olan “بَابُ مَنْ لَمْ يَرَ الْجَهْرَ بِ «بِسْمِ» /Bismelenin açık okunması görüşünde olmayanların delilleri” içerisinde tasnif edilmesi daha uygundur.<sup>1281</sup> Concordance’ta Hattâb es-Sübkî’nin belirttiği gibi bir numaralandırma yapılmıştır ve “Bismelenin açıktan okunacağını kabul edenlerin delilleri” tercemesine yer verilmemiştir.

Hattâb es-Sübkî, bâbların şerhine başlıkta yer alan kelimeleri açıklamakla başlamıştır. Bâb başlıklarının sıralanış şekillerinin hikmetini ve altlarında zikredilen hadislerle olan bağlantılarını açıklamaya gayret göstermiştir. Bu süreçte eğer hadis ile başlık arasında bir uyumsuzluk görmüşse, bu durumu gerekçeleri ile ifade etmiş, kendi kanaatini beyan etmiştir. Şârih, Ebû Dâvud’un başlıklandırma şeklini çoğu defa isabetli bulmuş nadiren uyumsuz bulunduğu durumlarda da muhakkak dile getirmiş ve tenkid etmiştir. Doğru başlıklandırma şeklini ortaya koyarken, aynı hadisin diğer hadis kaynaklarında hangi başlık altında zikredildiğini belirterek, diğer kaynaklardan istifade etmiştir. Bâb başlıklarına dâir yapmış olduğu teferruatlı analizler, Hattâb es-Sübkî’nin şerhinde kapsamlı bir çalışma yaptığına işaret eden deliller mesabesinde.

### 3.3. İsnad Tahlil Metodu

Hadisler sened ve metin olarak iki kısımdan müteşekkildir. Bu sebeple rivayetlerin şerhleri genellikle isnad ve metin tahlili olarak iki aşamalı ve metin-sened bütünlüğü içerisinde ele alınmaktadır. Rivayetlerin isnadları ile ilgili yapılan incelemeler, metin muhtevâları kadar gerekli ve önemlidir. Hattâb es-Sübkî, *Sünen*’de zikredilen rivayetleri metin ve sened ayrımı yapmaksızın tüm cihetleri ile ele almıştır. Muâsırı olan şerhlere nazaran sened tahliline oldukça fazla önem verdiğini söyleyebiliriz.

<sup>1280</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/201.

<sup>1281</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/203.

Hattâb es-Sübkî'nin isnad ile ilgili değerlendirmelerinin, isnad tenkidinden ziyade isnadın tespitine yönelik olduğunu görmekteyiz. Son dönem eserlerinden sayabileceğimiz *el-Menhel*'in telif edildiği dönem, isnad öncelikli tenkid faaliyetlerinin neredeyse bittiği, metin şerhine öncelik verilen bir dönemdir. Ancak şârih, kendi dönemine kadar *Sünen* hadislerinin senedleri ile ilgili yapılan hemen hemen tüm tahlilleri okuyucunun istifadesine sunmuştur. Bu açıdan şerhte, sened ile ilgili oldukça fazla malumata yer verilmiş, özellikle râvîlerin tanıtımı ve tespiti noktasında büyük çaba gösterilmiş, sened tahliline yönelik zengin bir içerik sunulmuştur.

Hattâb es-Sübkî'nin senede yönelik açıklamaları, kendisinden önce rical ve sened ile ilgili yapılan yorumları aktarımdan ibaret bir nakilcilik olmamıştır. Bir rivayetin sened analizi konusunda ihtiyaç duyulacak tüm malumata yer vermiş, eserden bu yönüyle istifadeyi en kolay hale getirmiştir. Şârih, gerek yaptığı nakillerle gerek kendi yorumları ile sened hakkında tatmin edici malumatı okuyucunun istifadesine sunmuştur.

*El-Menhel*'de, *Sünen* hadislerinin tamamının râvîlerinin tanıtılmasına ve senedlerinin güvenilirlik ve zayıflık yönünden incelenmesine özen gösterilmiştir. Şerhte sened ve râvîler üzerinde derinlemesine izahlarda bulunmuştur. Râvîlerin isimleri ile ilgili ortaya çıkabilecek her türlü karışıklığı ve müphemliği gidermek üzere onların tabakalarını, nisbelerini, künyelerini, lâkaplarını, hocalarını ve talebelerini zikredilmiş, teferruatlı açıklamalar yapılmıştır. Bu şekilde senedde yer alan râvîler ile ilgili yapılacak cerh ve ta'dil çalışmaları kolaylaştırılmış ve senedin sıhhatinin tespitine imkan sağlanmıştır.

Hattâb es-Sübkî'nin senedde yaptığı bu derinlemesine izahlar diğer *Sünen* şerhlerine göre onu farklı kılan yönlerden birisidir. Şârih, kendi dönemine kadar hadislerin sıhhati ve râvîlerin cerh ta'dîli ile ilgili yapılmış değerlendirmelerden ve bu konularda telif edilmiş pek çok eserden istifade etmiştir. Kendisinden önce yazılmış bu tür eserlerden olan Hattâbî'nin *Meâlimü's-Sünen*'inden, İbn Hacer'in *Fethü'l-Bârî* ve *Telhîşü'l-Habîr*'inden isnad değerlendirmesi konusunda oldukça fazla faydalanmıştır. *Sünen*'de ismi zikredilmiş olan her bir râvî hakkında muhakkak izahta bulunmuştur. Râvîleri özellikle ilk geçtikleri yerde ayrıntılı tanıtmış, daha sonra geçtiği yerlerde ise ya teferruata yer vermeden kısaca zikretmiş ya da ilk açıklama yaptığı yere atıfta bulunmuştur.<sup>1282</sup> Sahabe olan râvîlerin tanıtımlarını

<sup>1282</sup> Örneğin Ömer b. Hattâb, isminin ilk zikredildiği yerde ayrıntılı ve uzun bir şekilde tanıtılmış, ikinci kez zikredildiği yerde ise hakkında kısa bilgi verilmiştir. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/153-156; 4/ 200. Bir başka örnekte ise ismi Abdu'l-a'lâ olarak zikredilen râvî ile ilgili "Daha önce birinci cildin 69. Sayfasında zikri geçmişti" şeklinde açıklama yapmış, râvîyi ikinci kez anlatma cihetine gitmemiştir. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/146.



ayrıntılı bir şekilde ele almıştır.<sup>1283</sup> Bu sebeple râvî değerlendirmeleri ile ilgili olan izahları, şerhin ilk cildlerinde diğer cildlere göre daha fazla yer kaplamaktadır.

Hattâb es-Sübkî, *Ricâlü'l-Hadis* kısmında bir râvînin tanıtımını yaparken şöyle bir yöntem takip etmektedir; Öncelikle râvînin tam ismini verir ardından var ise künyesini, nisbesini, lâkabını zikreder ve bunların okunuş ve anlamları ile ilgili gerekli izahlarda bulunur. Daha sonra râvînin kimlerden hadis rivayet ettiğini ve kendisinden kimlerin hadis naklettiğini açıklar. Bazı râvîlerin akrabalarından bahsederek, var ise kendisi ile ilgili menkîbe, yorum veya hadislere yer verir. Ardından katıldığı gazveleri, hadis ricâl âlimlerinin kendisi ile ilgili yaptığı cerh ta'dîl değerlendirmelerini aktarır. Eğer râvîde ihtilât durumu varsa açıklar, Sahâbe olan râvîlerin Kütüb-i Sitte içerisinde yer alan rivayet sayılarını, Buhârî ve Müslim'in ittifak ve teferrüd ettiği rivayet sayılarını nakleder. Son olarak râvînin hangi tabakada yer aldığını ve vefat tarihini bildirir.

Hattâb es-Sübkî'nin râvî isimleri ile ilgili yaptığı açıklamaları şu şekilde ele almak mümkündür.

### 3.3.1. Râvîlerin Kimliğini Tanıtması

Hattâb es-Sübkî, isnad ile ilgili açıklamalarında râvî isimlerinin doğru okunuşlarını izah etmeye öncelik vermektedir. Bu sayede muhtemel hataların önüne geçmeyi hedefleyen şârih, *Sünen* râvîlerinin isimleri, tabakaları, nisbeleri, lâkapları, künyeleri, talebeleri ve hocaları, görüştükleri kişiler hakkında ayrıntılara yer vermiştir. Hattâb es-Sübkî râvî hakkında bu bilgileri okuyucuya sunarak Ebû Dâvud râvîleri hakkında araştırma yapmayı, senedin munkatı' ya da muttasıl, mürsel ya da merfu' olması durumunun tespitini kolaylaştırmaktadır. *Sünen*'de bazı râvîlerin tam isimlerinin verilmediği, bazılarının ise sadece künye ve nisbelerinin verildiği ya da aynı isimli râvîler hakkında bilgi verilmediği görülmektedir.

Râvîlerin tanıtılması hususuna ehemmiyet veren Hattâb es-Sübkî'nin bu konudaki açıklamalarını şu şekilde örneklendirebiliriz; Mesela senedde geçen Hammâd b. Zeyd'i, Hammâd b. Zeyd b. Dirhem el-Ezdî Ebû İsmail el-Ezrak el-Basrî el-Hâfız Mevlâ Cerir b. Hâzim şeklinde zikrederek, tanıtmaktadır.<sup>1284</sup> İsmi “حيي” olarak zikredilen râvînin isminin şeddeli okunması gerektiğini yani “Huyeyy” olduğunu ve tam isminin; Abdullah b Şureyh el-Meâfirî Ebû Abdullah el-Mısırî olduğunu belirterek nisbe ve künyesini zikretmektedir.<sup>1285</sup>

<sup>1283</sup> Sa'd b. Ebî Vakkâs örneği için bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/197;

<sup>1284</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/72; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/29. Bu isim Hammâd b. Ziyâd daha sonra pek çok defa geçmiştir. Ancak onun hakkında bu ilk açıklamadan sonra tekrar bilgi verilmemiştir.

<sup>1285</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/195.

Benzer bir örnekte Ziyâd b. Yunus'un, Ziyâd b. Yunus İbn Saîd el-Hadramî Ebû Sellâme el-İskenderânî olduğunu nakletmektedir.<sup>1286</sup>

Hattâb es-Sübkî, sadece künyeleri ile zikredilen bazı râvîlerin isimlerini ve nisbelerini de açıklamıştır. Sadece künyesi ile tanınan ve başka birisi ile karışma ihtimali olmayan Ebû Hureyre gibi râvîlerin, isimlerini zikretmeye ihtiyaç duymamıştır. Ebu Hureyre künyesi ile başkaları olsa bile ilk akla gelen sahabe Abdurrahman b. Sahr'dır. Ebû Nemle el-Ensârî 'Ammâr b. Muaz el-Evsî gibi bazı künyeler sadece bir kişi tarafından kullanılmaktadır ve bu tür isimlerde karışıklığa mahal olmadığı için ismini ayrıntıları ile zikretmeye ihtiyaç duymamıştır. Zira Hattâb es-Sübkî'nin gayesi, râvînin kim olduğunun doğru anlaşılmasını sağlamak ve bu konuda karışıklık oluşmasına engel olmaktır.

“أَبُو الْأَحْوصِ/Ebu'l-Ahvas” bâbında “يَابُ الْمَاءِ لَا يُجْنِبُ” Sudan dolayı cünüplük yoktur” künyesi ile zikredilen râvînin isminin Sellâm b. Süleym el-Kûfî el-Hâfız olduğunu bildirmektedir.<sup>1287</sup> “أَبُو الْأَسْوَدِ/Ebu'l-Esved”in isminin Muhammed b. Abdurrahman b. Nevfel b. El-Esved b. Nevfel olduğunu, babasının onu 'Urve'ye emanet etmesinden dolayı 'Urve b. Zübeyr'in yetimi olarak tanındığını, dedesinin ise Habeşistan muhaciri olduğunu nakletmiştir.<sup>1288</sup> Müslim *el-Künâ ve'l-Esmâ* eserinde Ebu'l-Esved künyesi ile 14 ayrı isim olduğunu zikretmektedir.<sup>1289</sup>

Hattâb es-Sübkî, isimleri bilinmeyen ama künyeleri ile tanınan bazı râvîler hakkında bilgi vermektedir. Mesela Ebû Bekir b. Muhammed'in isminin Ebû Bekir b. Muhammed b. 'Amr b. Hazm el-Ensârî el-Hazrecî olduğunu, Ebû Bekir künyesi ile tanındığını, isminin pek bilinmediğini ve künyesinin ismi olduğunu belirtmektedir.<sup>1290</sup> Ebû Seleme'nin de tam isminin İbn Abdurrahmân b. Avf ez-Zührî el-Medenî olduğunu belirtmektedir. Onun, genellikle Ebû Seleme künyesi ile anıldığını ve ismi yerine künyesi ile meşhur olduğunu bildirmektedir.<sup>1291</sup> Ebû Bekir b. İyâş ile ilgili de benzer bir durum söz konusudur. Şârih, onun isminin İbn Sâlim el-Esedî el-Kûfî el-Hayyât Mevlâ Vâsıl el-Ahdeb olduğunu, ancak genellikle künyesi ile İbn Sâlim olarak tanınmakta olduğunu ve ismi yerine künyesi ile anıldığını belirtmiştir.<sup>1292</sup>

<sup>1286</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/21.

<sup>1287</sup> Müslim, *el-Künâ ve'l-Esmâ*, 1/91; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/240.

<sup>1288</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 7/112.

<sup>1289</sup> Müslim, *el-Künâ ve'l-Esmâ*, 1/72-75.

<sup>1290</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 12/38; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 6/92.

<sup>1291</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/23.

<sup>1292</sup> Onun isminin Muhammed, Abdullah, Sâlim, Ravbe, Müslim, Haddâş, Mutarrif, Hammâd, Hubeyb olduğu söylenmektedir. Hattâb es-Sübkî bunlardan sadece Abdullah ve Sâlim'i zikretmektedir. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 12/34; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 6/137.

Hattâb es-Sübkî, râvî isimlerinden hatalı okunma ihtimali olan mü'telif ve muhtelif isimleri açıklamaya özen göstermiştir. Mü'telif ve muhtelif, yazılış itibariyle aynı veya birbirine yakın, ancak telaffuz bakımından birbirinden farklı olan isim, künye, lakap ve nisbeleri ifade etmektedir. Şârih râvî isimleri ile ilgili ortaya çıkabilecek karışıklığa engel olmak maksadıyla bu konuda izahta bulunmuştur. Mesela, مُسْلِمُ بْنُ سَلَامٍ /Müslim b. Sellâm'ın ismi ile ilgili yaptığı açıklamalar bu türdendir. Şârih, bu râvînin babasının isminin, şeddeli okunması gerektiğini ve onun el-Hanefî el-Abdülmelik olduğunu söylemiş ve “تنبيه/Tenbîh” diyerek okuyucuyu bu konuda yanılgıya düşmekten sakındırmıştır. سلام şeklinde yazılan bütün isimlerin “Sellâm” şeklinde şeddeli okunması gerektiğini yalnızca sahabe olan Abdullah b. Selâm el-İsrâîlî ve Buhârî'nin hocası olan Muhammed b. Selâm'ın isminin şeddesiz okunduğunu ifade ederek, okuyucuya hatırlatmada bulunmuştur.<sup>1293</sup>

Yine benzer bir açıklama, مُحَمَّدُ بْنُ سَلْمَةَ /Muhammed b. Seleme ile ilgili açıklamaları esnasında görülmektedir. Şârih, bu ismin de karıştırılma ihtimali olan isimlerden olduğuna dikkat çekerek yine “تنبيه/Tenbîh” uyarısı ile Nevevî'den naklederek, ‘Amr b. Selime ve Ensardan olan Benî Selime kabilesi hariç, سلمة şeklinde yazılan tüm isimlerin lam harfinin fethası ile “Seleme” şeklinde okunması gerektiğini söylemiştir.<sup>1294</sup>

Hattâb es-Sübkî, râvî isimlerinin zabtı ile ilgili yapmış olduğu bu izahlar ile özellikle senedin doğru tespiti adına önemli bir malumat sunmuştur. İsimlerin okunuşlarına dair sunduğu bu bilgiler ile ilgili genellikle kaynak belirtmemiş, herhangi bir esere atıfta bulunmamıştır.

### 3.3.2. Râvîlerin Nisbelerini Açıklaması

Hattâb es-Sübkî, senedde yer alan râvîlerin isimleri ilgili açıklamaları esnasında eğer râvîlerin nisbesi varsa nisbelerinin ne anlama geldiğini açıklamaya gayret göstermiştir. Bu türden yaptığı izahlar râvînin kimliğini tespitinde önem arz etmektedir. Meselâ زَيْدُ الْعَمِّيِّ /Zeyd el-‘Ammî'nin nisbesini açıklamıştır. الْعَمِّيِّ /‘Ammî kelimesinin fethalı ayn ve meksûr şeddeli mim olarak okunması gerektiğini ve Temîm Kabilesinin bir kolunun ismi olan “عَمِّ/‘Amm” yani amca kelimesinden nisbet olduğunu belirtmektedir. Bu kabileye bir şey sorulduğu zaman “Amm'a yani amcaya sorun” demeleri sebebiyle “الْعَمِّيِّ /‘Ammî” diye isimlendirildikleri bilgisine yer vermiştir.<sup>1295</sup>

<sup>1293</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/255.

<sup>1294</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/238.

<sup>1295</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/407; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/186.

Hattâb es-Sübkî, Abbâd b. Musa el-Huttelî'nin hakkında bilgi verirken nisbesinin sebebini açıklamıştır. *الْحُتْلِيُّ*/Huttelî'nin doğru okunuşu ve harekesini verdikten sonra “*حُتْلٍ*/Huttel” denilen yere nisbet yapıldığını, Huttel'in Ceyhun nehrinin arkasında çok geniş şehirleri olan bir bölge olduğunu nakletmiştir.<sup>1296</sup> Aynî, bu kelime ile ilgili Ebû Dâvud Şerhi'nde bu ismin “*الْحُتْلِيُّ*/el-Hutulî” şeklinde okunması gerektiğini belirterek *el-Lübâb*'da Belh'in ardında (bilâdün müctemiatün) toplu şehirlerin bulunduğu, *حُتْلٍ*/Hutul denilen yere nisbet edildiğini nakletmektedir.<sup>1297</sup> Şârih, Huttel'in Belh olduğunu söyleyenlerin yanıldıklarını çünkü Huttel'in, Ceyhun nehrinin arkasında olduğunu belirtmiştir. Bu durum bize, Hattâb es-Sübkî'nin bazı şerhler diye kastettiği şerhin Aynî şerhi olduğu ihtimalini düşündürmektedir.<sup>1298</sup>

Şârih, *السَّاعِدِيُّ*/es-Sâidî'nin isminin Yemen yakınlarındaki *سَاعِدٍ*/Sâid köyüne nisbet edildiğini,<sup>1299</sup> *الْقَتَّاتُ*/el-Kattât'ın isminin “*الْقَتَّ*/katt” denilen ıslak hayvan yemi satmaktan nisbet yapıldığını,<sup>1300</sup> *العَشَّيْبَانِيُّ*/eş-Şeybânî'nin Basra'daki *شَيْبَانٍ*/Şeybân denilen mahalleye nispet yapıldığını,<sup>1301</sup> *القَتْبَانِيُّ* / Kıtbânî olarak zikredilen râvînin nisbesinin Aden civarlarında bir bölge olan *قَتْبَانٍ*/Kıtbân'a nisbet yapıldığını beyan etmiştir.<sup>1302</sup>

Râvî isimlerini pek çok yönden inceleyen Hattâb es-Sübkî'nin, râvîlerin nisbet edildiği yer, kabîle, meslek vb. hakkında geniş açıklamalar yaptığı örnekler şerhte sıklıkla görülmektedir.

### 3.3.3. Mübhem Râvîyi Tesbiti

Hattâb es-Sübkî, hadisin senesinde ya da metninde yer alan mübhem isimleri açıklamaya gayret göstermiştir. Mübhem, belirsiz bırakılmış veya ne olduğu bilinmeyen şey demektir. Hadis ıstılahında ise isnadda ismi açıklanmaksızın çoğu defa “fulan”, “racül”, “şeyh”, “imrae” gibi tabirlerle ile işaret olunan râvîler için kullanılmıştır. Bazen şeyhinden hadis nakleden bir râvî, ya ihtisar için ya da şeyhinin zayıflığını örtmek için “*أخبرنا فلان*” /ahbaranâ fulânun/ falan kimse bana haber verdi” diyerek hadisi nakleder. Bu sûretle isnad

<sup>1296</sup> Hattâb es-Sübkî bu bilgiyi verirken herhangi bir kaynak belirtmemiştir. Nisbe ile ilgili olan bu açıklama Hattâb es-Sübkî'nin ana kaynaklarından birisi olan *Tehzîbü't-Tehzîb*'de “Ceyhûn'un arkasındaki bir bölge olan Huttel'e nisbet edilmiştir” şeklinde bir dipnot bilgisi şeklindedir. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 5/105.

<sup>1297</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb*, 1/421; Aynî, *Şerhu Ebî Dâvud*, 4/61.

<sup>1298</sup> Hattâb es-Sübkî Huttel ile ilgili yapmış olduğu bu açıklamayı herhangi bir kaynak belirtmeksizin yapmıştır. Kaynağı belirlemek üzere yapmış olduğumuz taramalar sonucunda, *Mu'cemü'l-Büldân*'da rastladık. Bkz. Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkut b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî (626/1229) Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân* (Beyrût/ Dâru Sâdır, 1995), 2/346.

<sup>1299</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/272.

<sup>1300</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/221.

<sup>1301</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/60.

<sup>1302</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/39.

içinde bir râvî mübhem bırakılmış olur. Hadis râvîleri arasında mübhem bir kimse var ise o hadise de “mübhem” denilmektedir.<sup>1303</sup> Mübhem isimlerin hadisin senedinde de metninde de olması muhtemeldir. Senedde yer alan mübhem râvî hadisin sıhhatini yakından ilgilendirirken, metinde yer alan mübhem şahsın hadisin sıhhatine tesiri olmadığını söyleyebiliriz.

Hadisin sıhhatini tespit açısından problem teşkil eden bu mübhem isimleri beyân etmek üzere tasnif edilen kitaplara genellikle “Mübhemât” ismi verilmektedir.<sup>1304</sup> Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) “*el-Esmâ'ül-Mübhemâ fi'l-Enbâ'i'l-Muhkeme*” adlı eseri, Ebû Zür'a el-İrâkî'nin (ö. 826/1423) “*el-Müstefâdü min Mübhemâti'l-Metni ve'l-İsnâd*”<sup>1</sup> ve İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) Buhârî'nin *el-Câmi'u's-Şaḥîḥ* 'indeki mübhem isimler için yazdığı “*Tertîbü'l-Mübhemât 'ale'l-Ebvâb*” adlı eserleri bu konudaki en meşhur kaynaklardır.

“بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقِرَاءَةِ فِي الظُّهْرِ”/Öğle namazındaki kıraat ile ilgili hadisler” başlığında tasnif edilen hadisin senedi Osman b. Ebî Şeybe→Affân→Hemmâm→Muhammed b. Cühâde→Bir adam/racül→Abdullah b. Ebî Evfâ şeklindedir. Bu senedde ismi belirtilmeden “رَجُلٍ /racül” olarak zikredilen râvînin Tarfe el-Hadramî olduğunu ifade etmektedir.<sup>1305</sup>

“بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ عِنْدَ دُخُولِ الْمَسْجِدِ”/Mescide girince kılınacak namaz” tercemesi altındaki hadisin senedi Müsedded→Abdolvâhid b. Ziyâd→Ebû Umeys 'Utbe b. Abdullah→'Âmir b. Abdullah b. Zübeyr→Benî Züreyk'ten bir adam→Ebû Katâde şeklindedir. Senedde “عَنْ رَجُلٍ مِنْ بَنِي زُرَيْقٍ /racülün min Benî Züreyk” olarak zikredilen mechul râvînin isminin İbni Hacer tarafından 'Amr b. Süleym ez-Zürakî olarak açıklandığına yer vermiştir.<sup>1306</sup>

Hattâb es-Sübkî, râvî hakkında mechûl bir durum var ise bunu açıklamaya gayret göstermiştir. Süfyân, Muhammed gibi hakkında herhangi bir künye, nisbe, lâkab verilmeden zikredilen râvîlerin, kim olduklarını izah etmiştir. “بَابُ الرَّجُلِ يُعِيدُ سُورَةَ وَاحِدَةً فِي الرَّكْعَتَيْنِ”/Aynı sûrenin iki rekâtte de okunması” bâbında Ahmed b. Sâlih→İbn Vehb→'Amr→İbn Ebî Hilâl→Muâz b. Abdullah el-Cühenî→Cühenî'den bir adam senedi ile nakledilen hadiste Muâz b. Abdullah el-Cühenî'nin “رَجُلًا مِنْ جُهَيْنَةَ”/Cühenî kabilesinden bir adam”dan rivayetine yer verilmiştir. Hattâb es-Sübkî, burada Cühenî kabilesinden bir adam ifadesindeki bilinmezlik durumunun yani râvînin mechûl oluşunun hadisin sıhhatine zarar vermediğini

<sup>1303</sup> Koçyiğit, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 291.

<sup>1304</sup> Bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, 2/1583; Mübhemât/ Hadislerin metin ya da senedlerinde vâkî olan mübhem isimleri beyan etmek maksadıyla tasnif olunan kitaplardır.

<sup>1305</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/225.

<sup>1306</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/82; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 12/372; *Takrîbü't-Tehzîb*, 733.

belirtmektedir. Burada meçhûl olan kişi sahabedir ve tüm sahabe udûldür. Bu senedte meçhûl olarak yer alan ‘Amr’ın, ‘Amr b. el-Hâris olduğunu belirtmiştir.<sup>1307</sup>

Örneklerde de görüldüğü gibi Hattâb es-Sübkî, senedde zikredilen meçhûl râvînin tespitine yönelik gayret sarfetmiştir. Râvînin meçhûliyetinin senedin sıhhat tesbitini yakından ilgilendirmesi sebebiyle, mübhem şahsın tespiti için pek çok kaynaktan istifade ettiği görülmektedir.

### 3.3.4. Cerh ve Ta’dîl Bilgisine Yer Vermesi

Hattâb es-Sübkî, Ebû Dâvud’un *Sünen*’inde yer alan râvîlerin tanıtımlarına önem verdiği gibi râvî hakkında cerh ve ta’dîl bilgilerine de yer vermiştir. Senedin râvîleri ile ilgili bu türden tavsif edici malumatlar, hadisin sıhhatinin belirlenmesi açısından büyük önem arz etmektedir. Hattâb es-Sübkî’nin şerhinde bu konuya ihtimam gösterdiğini, râvî ile ilgili müsbet ya da menfî tüm değerlendirmeleri aktardığını görmekteyiz. Bu konuda “Ayakkabıyla namaz kılmak” bâbında zikredilen hadisin râvîleri hakkında izahlarda bulunmuştur. Senedde ismi geçen “أَبُو نَعَامَةَ /Ebû Neâme” nin isminin “عَبْدُ رَبِّهِ /Abdü Rabbeh” olduğunu ve onun hakkında Ebû Nuaym’ın “sika”, Dârekutnî “sâlih”, Ebû Hâtim “lâ be’se bih” değerlendirmesi yaptıklarını ve İbni Hibbân *Sikât*’ta zikretmiş olduğunu naklederek, râvînin durumunu beyan etmektedir.<sup>1308</sup>

Hattâb es-Sübkî’nin râvîleri cerh ve ta’dîl yönünden tanıma adına yaptığı benzer bir izahı “أَبُو نُعَيْمٍ /Ebû Nuaym” tercemesinde görmekteyiz. Ebû Nuaym’ın isminin el-Fadl b. ‘Amr el-Kûfî el-Mülâî el-Ahvel olduğunu ve lakâbının “دُكَيْنٌ /Dükeyn” olduğunu zikretmesinin ardından, Ebû Nuaym hakkındaki Ahmed b. Hanbel’in; “Hadis konusunda ârifdir ve sikadır”, Yâkub b. Şeybe’nin; “sika, sebt, sadûk”, İbn Maîn’in; “Ebû Nuaym’dan daha sâdık muhaddis görmedim”, İclî’nin “hadis alanında sika ve sebtir” İbn Sa’d’in; “Çok hadis rivayet eden sika ve hüccet biridir”, Ahmed b. Sâlih’in; “Ebû Nuaym’dan daha sâdık bir muhaddis görmedim” dediklerini nakletmiştir. Şârih, bu sûretle râvînin hem ismini, hem künyesini hem de kendisinin zabt ve adâletine dair cerh ta’dîl âlimlerinin değerlendirmelerini zikrederek kapsamlı bir tanıtım yapmıştır.<sup>1309</sup>

<sup>1307</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/239.

<sup>1308</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 12/257; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/41. Bu ifadeleri Tehzîbü’t-Tehzîb de benzer şekilde görmekteyiz. Ancak Hattâb es-Sübkî kaynak belirtmeden aktarmıştır.

<sup>1309</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/32.

Benzer bir yaklaşımı “Sütire olmadığı zaman çizgi çizilir”<sup>1310</sup> bâbında tasnif edilen hadisin şerhinde de görmekteyiz. Bâbda tasnif edilen hadiste, râvîlerinden Ebû ‘Amr Muhammed b. Hureys’in rivayeti dedesinden işittiği belirtilmektedir. “سمع جده حريثاً” şeklinde nakledine rivayette Hurys’in dedesinin kimliği ile ilgili izahlarda isminin İbn Süleym, İbn Süleymân ya da İbn ‘Ammâr olduğu yani kimliğinin net olarak bilinmediği bildirilmektedir. Benî ‘Uzra (بنى عذرة) kabilesinden olan ve Ebû Hureyre’den rivayette bulunan bu râvînin sahâbe olması ile ilgili ihtilafli görüşler olduğunu belirtmiştir.<sup>1311</sup> Kendisi hakkında Tahavî, “mechûl” demiştir. Hattâb es-Sübkî, hat (çizgi çekme) hadisinin râvîsi olan Ebû ‘Amr Muhammed b. Hureys’in dedesinin sahâbe olmadığını, üçüncü tabakadan mechûl birisi olduğunu ifade etmiştir. Burada şârih “عندي” diyerek, Tahavî ve İbn Hacer’in görüşleri ışığında kendi kanaatini zikretmiştir.<sup>1312</sup>

Hakkında cerh ve ta’dîl bilgisi verilen başka bir râvî örneğini, “Namaz kılan kimse ayakkabılarını çıkardığı zaman nereye koyar”<sup>1313</sup> bâbında görmekteyiz. Sâlih b. Rüstem Ebû Âmir el-Hazzez için Ebû Bekir b. Bezzâr ve Muhammed b. Vaddâh’ın “sika”, Hâkim ve Dârekutnî’nin “Leyse bikavî”, İbn Adıyy’in “Azîzü’l-hadîs”, Ebû Hâtîm’in ise “Şeyhtir ancak hadisi hüccet değildir” dediğini kaynak vermeden bildirmektedir.<sup>1314</sup>

Hattâb es-Sübkî, bir râvî hakkındaki cerh ta’dîl âlimlerinin görüşlerini genellikle hiçbir yorum eklemeyen nakletmiştir. Râvîlerin cerh ta’dîl durumları hakkındaki bu bilgilere hadisin râvîlerini tanıtmaya aşamasında “رجال الحديث” başlığı altında yer vermektedir. Ancak eğer senedin sıhhati ile ilgili ihtilaf var ise böyle durumlarda da “معنى الحديث” kısmında, râvîler hakkında teferruatlı cerh ta’dîl bilgisi sunduğu görülmektedir.

### 3.3.5. Râvîler Hakkında Ayrıntılı Bilgi Vermesi

Hattâb es-Sübkî’nin rivayetleri sıhhat yönünden değerlendirme şeklini tespit etmeye çalıştığımız bu bölümde râvî tanıtımına dair teferruatlı malumat sunduğunu ve senedlerini tüm yönleri ile tahlil ettiğini söylemek mümkündür. Senedin tüm râvîlerinin tanıtımını yapmaya gayret gösteren şârih, senedin sıhhatine ve râvîlerin durumuna dair tespit edebildiği pek çok

<sup>1310</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 689.

<sup>1311</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 2/236; 12/181.

<sup>1312</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/80. “Hat hadisi” şeklinde ifade edilen hadis şöyledir; Ebû Hureyre’den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur; “Sizden biriniz namaz kıldığı zaman önüne bir şey koysun, hiçbir şey bulamazsa bir sopa diksın, sopa da bulamazsa önüne bir çizgi çizsin, bunu yaptıktan sonra önünden ne geçerse geçsin ona zarar vermez.” Ebû Dâvud, “Salât”, 102.

<sup>1313</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 89.

<sup>1314</sup> Kaynak verilmeden nakledilen bu malumatın *Tehzîbü’t-Tehzîb*’den özet olarak nakledildiğini görmekteyiz. İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 4/391; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/44.

ayrıntıyı zikretmiştir. Sened ile ilgili zengin içerik sunan şerhte râvî tanıtımı hususunda sunulan malumatı şu şekilde kısa başlıklar halinde ele almak mümkündür.

### 3.3.5.1. Râvîlerin Tabakalarını Bildirmesi

Tabaka hadis ıstılahında, “Yaş ve öğrenimde (isnada) veya sadece öğrenimde birbirine yakın olan kimselerden oluşan küme ve grup” veya “Birbirine yakın yaşlarda bulunan şeyhlerden, yine birbirine yakın kimselerin hadis rivayet etmesi, yahut hadis rivayet etmeseler bile o şeyhlerin devrine yetişmek sûretiyle meydana getirdikleri gruplardır.”<sup>1315</sup> Hadis râvî tabakalarının ilkinin oluşturan sahabîlerden başlayan tabakalandırma, daha sonra birbirine yakın dönemlerde yaşayan râvîlerin teşkil ettiği gruplar olarak devam etmektedir. Muhaddislerin üzerinde durduğu râvî tabakaları hadisin mürsel, münkatı‘, mu‘dal ve müdelles olanın belirlemeye imkân vermesi, an‘ane ile nakledilen rivayetlerin hocadan hangi yolla alındığını göstermesi, isimleri, nisbeleri veya künyeleri birbirine benzeyen râvîlerin karıştırılmasının önlenmesi, ayrıca bir yerde belli dönemlerde hadis ile ilgili yapılmış faaliyetlerin tesbitine yardımcı olması bakımından önem taşımaktadır.<sup>1316</sup>

Hattâb es-Sübkî pek çok râvînin ismi ile ilgili açıklama yaptıktan sonra vefat yılını, sahabe ya da tâbinden olduğunu ve kaçınıcı tabakadan olduğunu bildirmektedir. Bu tür malumatı genellikle İbn Hacer’in, *Takrîbü’t-Tehzîb*’inden nakletmektedir. Şârih, tabaka bilgisini genellikle “قال في التقریب”, “كذا في التقریب” ya da “قال الحافظ في التقریب” gibi ifadelerle nakletmektedir.

Hilâl b. Ebî Meymûne için *Takrîb*’de “beşinci tabakadan sika” denildiğini<sup>1317</sup>, Ebû Hasan el-Cezerî’nin “altıncı tabakadan mechûl” olduğunu<sup>1318</sup>, Câbir b. Yezîd b. el-Esved’in “üçüncü tabakadan sadûk” olduğunu nakletmiştir.<sup>1319</sup> Büreyde b. el-Huseyb el-Eslemî b. Abdullah b. el-Hâris Ebû Abdullah el-Eslemî’nin Horasan’da vefat eden son sahabe olduğunu belirtmiştir.<sup>1320</sup> Ubeydullah b. Said es-Sakafî el-Kûfî’nin “altıncı tabakadan

<sup>1315</sup> Aydınlı, Hadis İstılahları Sözlüğü, 297; Koçyiğit, Hadis Terimleri Sözlüğü, 443.

<sup>1316</sup> Mehmet Efendioğlu, “Tabakât”, *DİA* (İstanbul: TDV, 1994), 39/291.

<sup>1317</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 11/82; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 6/29.

<sup>1318</sup> İbn Hacer, *Takrîbü’t-Tehzîb*, 632; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/48. Ebu’l-Hasen El-Cezerî ile ilgili verdiği bilgiler tamamen *Tehzîb*’dendir; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 12/73.

<sup>1319</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 2/46; İbn Hacer, *Takrîbü’t-Tehzîb*, 137.

<sup>1320</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/121. Bu açıklamalar ‘Avnü’l-Ma’bûd’da zikredilmemiştir. Bkz. Azîmâbâdî, *‘Avnü’l-Ma’bûd*, 1/192.



*mechûl*” denildiğini belirtmiştir.<sup>1321</sup> Şerhte senedin durumunu tespit etmeyi kolaylaştıran bu türden oldukça fazla malumata yer verilmiş bu konuda oldukça zengin bir içerik sunulmuştur.

### 3.3.5.2. Râvîlerin Hocalarının ve Talebelerinin İsimlerine Yer Vermesi

Hattâb es-Sübkî, pek çok râvînin hocalarının ve talebelerinin isimleri hakkında bilgi vererek senedin ittisâli ile ilgili araştırma yapmayı kolaylaştırmaktadır.

“Kişi tuvalete girdiği zaman ne söyler” bâbında Hammâd b. Zeyd hakkında bilgi verirken Enes b. Sîrîn, Sâbit, İbn Vâsi’ ve Eyyüb gibi pek çoklarından hadis rivayetinde bulunduğu söylemiştir.<sup>1322</sup> “Kişi Abdest Aldığı zaman ne söyler” bâbında Ebû Akîl tercemesinde, Abdullah b. Ömer, İbnü’z-Zübeyr, Saîd b. El-Müseyyeb, Ömer ibn Abdilaziz’den rivayette bulunduğunu kendisinden de Leys b. Sa’d, Hayve b. Şureyh’in hadis rivayet ettiğini belirtmiştir.<sup>1323</sup> “Ayakkabıyla namaz kılma” bâbında Ebû Neâme’nin Abdullah b. Es-Sâmit, Ebû Nadra el-Münzir b. Mâlik, Mutarrif b. Abdillâh’dan rivayette bulunduğunu, yine kendisinden Eyyûb, Ebû Âmir el-Hazzez, Mübarek b. Fudâle, Şu’be, Hammâd b. Seleme’nin hadis rivayet ettiğini belirtmiştir.<sup>1324</sup>

Şerhte hakkında bilgi verilen râvîlerin kimlerden hadis naklettiği ve kendisinin kimlere hadis rivayet ettiği üzerinde durulmaktadır. Hemen hemen bütün râvîler ile ilgili aktarılan bu malumat genellikle İbn Hacer’in *et-Tehzîbü’t-Tehzîb*’inden aktarılmıştır. Ancak bazen lafzen bazen de mânen yapılan bu nakiller hakkında genellikle kaynak bildirilmemiştir.

### 3.3.5.3. Büyüklerin Küçüklerden Rivayetini Açıklaması (Rivâyetü’l-Ekâbir ‘ani’l-Esâgîr)

Rivâyetü’l-Ekâbir ‘ani’l-Esâgîr, yaş bakımından ya da hadis ilmindeki mevki bakımından büyük durumda olanların kendisinden küçük olanlardan rivayetlerini ifade etmektedir. Hattâb es-Sübkî, “Taş ile İstincâ” bâbında Saîd b. Mansûr ve Kuteybe b. Saîd→Ya’kûb b. Abdurrahmân→Ebû Hâzim→Müslim b. Kurt →’Urve→’Âişe (r.a.) senediyle yer alan rivayetle ilgili sened değerlendirmesine ayrıntılı bir şekilde yer vermiştir. Müslim b. Kurt ile ilgili İbn Hibbân’ın değerlendirmelerine yer vermiştir. Müslim b. Kurt hakkında cerh ta’dîl âlimlerinin görüşlerini uzun bir şekilde nakletmesinin ardından şu sonuca

<sup>1321</sup> İbn Hacer, *Takrîbü’t-Tehzîb*, 1/371; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/48.

<sup>1322</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/29.

<sup>1323</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/161.

<sup>1324</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/40-41.

varmıştır; Ebû Hâzim tâbiindendir ve rivayetlerinin çoğu Sehl b. Sa'd ve Müslim b. Kurt'tandır. Müslim b. Kurt ise İbn Hibbân'ın bildirdiğine göre tebei tâbiindendir ve üçüncü tabakadandır. Yani bu rivayette tâbiinden olan Ebû Hâzim tebe-i tâbiinden olan Müslim b. Kurt'tan rivayette bulunmuştur.<sup>1325</sup>

Yunus→İbn Şihâb→Sâib b. Yezîd ve Ubeydullah→Abdurrahmân b. 'Abd (b. Vehb, b. Abdülkârî) →Ömer b. Hattâb<sup>1326</sup> senesinde yer alan Sâib b. Yezîd b. Saîd el-Leysî kendisi sahâbe olmasına rağmen hadisi tabiinden olan Abdurrahman b. Abdülkârî'den rivayet ettiğini beyan etmiştir.<sup>1327</sup>

### 3.3.5.4. Tâbiîn'in Birbirinden Rivayetlerini Bildirmesi (Rivâyetü'l-Akrân)

Rivâyetü'l-Akrân, Hattâb es-Sübkî, bazen tâbiîn'in birbirinden rivayet ettiğine işaret etmektedir. Hattâb es-Sübkî, Hasan b. Ali el-Hulvânî→Abdurrezzâk→Ma'mer→Zührî→Atâ' b. Yezid→Humrân b. Ebân senedi ile nakledilen hadisin senesinde birbirinden rivayette bulunan üç tâbiîn olduğuna dikkat çekmiştir. Hadisin râvîlerinden Humrân (ö.76)<sup>1328</sup>, Atâ' (ö. 105)<sup>1329</sup> ve İbn Şihâb ez-Zührî'nin (ö.124)<sup>1330</sup> üçünün de tâbiinden olduğunu ifade ederek râvîleri tanıtmıştır.<sup>1331</sup>

Benzer bir açıklamayı Ka'nebî→Mâlik→Yahyâ b. Saîd→Vâkîd b. 'Amr ibn Sa'd b. Muâz el-Ensârî→Nâfi' b. Cübeyr b. Mut'im→Mes'ûd b. el-Hakem→Ali b. Ebî Tâlib isnadı ile ilgili de yapmıştır. Bu hadisin senesinde dört tâbiîn'in birbirinden rivayeti olduğuna işaret etmiştir.<sup>1332</sup> Hattâb es-Sübkî'nin burada işaret ettiği dört tâbiîn; Yahyâ b. Saîd b. Kays (ö.

<sup>1325</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/147.

-Ebu Hâzim; Seleme b. Dînâr Ebû Hâzim el-A' rec el-Medenî, Esved b. Süfyân el-Mahzûmî'nin mevlasıdır. Sehl b. Saîd, İbn Müseyyeb, İbn Ömer'den hadis nakletmiştir. Zührî ve Mâlik kendisinden rivayette bulunanlardır. Hicri 140 bazılarına göre 144 yılında vefat etmiştir. Beşinci tabakadan sikadır. İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (ö. 354/965). *es-Sikât*. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973. 4/316, İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/143; *Takrîbü't-Tehzîb*, 247.

-Müslim b. Kurt, el-Hicâzî, 'Urve b. Zübeyr'den rivayette bulunmuş, kendisinden de Ebû Hâzim rivayette bulunmuştur. Altıncı tabakadan makbuldür. Ebû Dâvud ve Nesâî kendisinden hadis nakletmiştir. İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/447; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/259; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 10/134.

-'Urve b. Zübeyr b. Avvâm b. Huveylid b. el-Esedî, Ebû Abdullah el-Medenî. Bâbası Zübeyr ve Esmâ binti Ebû Bekirden, teyzesi 'Âişe'den, Ali b. Ebî Talib'den rivayette bulunmuştur. Kendisinden ise oğlu Osman, Abdullah, Hişâm, Yahyâ rivayette bulunmuştur. Sika ve fakîhtir. Hicri 94 yılında vefat etmiştir. Zehebî, *el-Kâşif*, 2/18; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 7/ 180; *Takrîbü't-Tehzîb*, 454.

<sup>1326</sup> Ebû Dâvud, "Salâtü't-Tatavvu", 19.

<sup>1327</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 7/237.

<sup>1328</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/24.

<sup>1329</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 7/217.

<sup>1330</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 9/445.

<sup>1331</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/3.

<sup>1332</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 9/7.

143), Vâkıd b. ‘Amr ibn Sa’d b. Muâz el-Ensârî (ö. 120), Nâfi’ b. Cübeyr b. Mut’ım (ö. 99) ve Mes’ûd b. el-Hakem’dır.<sup>1333</sup>

Hattâb es-Sübkî tâbiînin birbirinden rivayetlerine dair bilgi verdiği gibi aynı bölge halkının birbirinden rivayetlerini de bildirmektedir. Örneğin, Mu’temir→et-Teymî→Bekir→Hasan→İbn Muğîre b. Şu’be→Muğîre b. Şu’be senedindeki râvîlerden dördünün tâbiînden olduğunu belirtmiştir.<sup>1334</sup> Bu râvîler, Süleyman et-Teymî (ö. 143)<sup>1335</sup>, Bekr b. Abdullah el-Müzenî (ö. 106)<sup>1336</sup>, Hasan el-Basrî (ö. 110) ve Hamza b. Muğîre<sup>1337</sup> dir. Hattâb es-Sübkî, bu râvîlerden Hamza hariç diğerlerinin Basralı olduğunu, Hamza’nın ise Kûfe’li olduğunu da bildirerek, râvîler hakkında ayrıntıları nakletmiştir.

### 3.3.5.5. Bazı Râvîlerin Menkîbe Ve Faziletlerine Yer Vermesi

Hattâb es-Sübkî’nin râvî tanıtımında üzerinde durduğu bir başka husus da râvîler ile ilgili önemli anekdotlara yer vermesidir. “Teyemmüm” başlığında yer alan râvîlerden birisi olan Üseyd b. Hudayr (r.a.) hakkındaki açıklamaları esnasında, hakkında pek çok menkîbe olduğundan bahsetmektedir.<sup>1338</sup> İsmi İbn Simâk b. Atîk el-Ensârî olan İbn Hudayr’ın İslam’a ilk girenlerden olduğu üzerinde duran şârih, bu sahâbenin Bedir Savaşı haricinde tüm gazvelere katıldığını ve Uhud Savaşı’nda Rasûlullah (s.a.v.) ile birlikte savaşarak yedi yerinden yaralandığını aktarmıştır. Hakkında pek çok menkîbe yer alan İbn Hudayr hakkında, Ebû Hureyre’den rivayet edilen merfû bir hadiste Efendimiz’in (s.a.v.) “Üseyd b. Hudayr ne iyi adamdır” buyurduğunu ve Hz. ‘Âişe’nin “Üseyd insanların en faziletlielerindendir”<sup>1339</sup> dediğini nakletmiştir. Onun hakkında şu olayı nakletmektedir;

Bir gün Üseyd b. Hudayr bir topluluğa konuşuyordu ve onları güldürüyordu. Efendimiz onun böğrüne dürttü. O da “Yâ Rasulallah beni incittin” dedi. Efendimiz ona “Kıyas yap (sen de aynısını bana yap)” buyurdular. Useyd “Yâ Rasulallah senin üzerinde gömlek var, bende yoktu” dedi. Efendimiz vurması için gömleğini topladı ve bunun üzerine Üseyd böğrünü öpmeye başladı ve “Anam babam sana feda olsun Yâ Rasûlallah, ben işte

<sup>1333</sup> Mes’ûd b. el-Hakem, tâbiînin büyükleri arasında sayılır. İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 10/110.

<sup>1334</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/108.

<sup>1335</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 4/201.

<sup>1336</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 1/484.

<sup>1337</sup> İbn Adî tâbiînden olduğunu bildirmiştir. İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 3/33.

<sup>1338</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/146.

<sup>1339</sup> Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/326.

bunu istedim” dedi.<sup>1340</sup> Hattâb es-Sübkî Üseyd’in tercemesinde Rasûlullah ile aralarında yaşanan bu olayı aktararak kimliği hakkındaki bu ayrıntıyı aktarmıştır.

Hakkında ayrıntılı malumat naklettiği bir başka isim de İbn Şihâb ez-Zührî’dir. Şârih onun isminin “Muhammed b. Müslim b. Ubeydullah b. Abdullah İbn Şihâb b. Abdullah b. el-Hâris” olduğunu belirttikten sonra hakkında cerh ta’dil âlimlerinin yapmış olduğu yorumlara yer vermiştir. Ali b. el-Medinî onun bin civarında hadisi olduğunu bildirmektedir. Leys; “İbn Şihâb’dan daha çok hadis toplayan bir âlim görmedim”, Eyyûb; “Zührî’den daha fazla bilen birini görmedim”, Mâlik “İbn Şihâb insanların en cömerdi ve en takvalısı idi, O’nun dengi bir başkası yoktur”, İbn S’ad; “Sikadır, çok fazla hadis nakletmiştir, ilim sahibidir ve pek çok ilme vâkıf bir fakîhtir”, Mekhûl; “Bu dünyada onun kadar çok şey bilen birisi kalmadı” gibi övgü dolu değerlendirmelerde bulunmuştur. Hattâb es-Sübkî, Zührî hakkında ulemânın değerlendirmelerine yer vererek, hadis ilimleri açısından büyük öneme hâiz bu âlimi daha ayrıntılı tanıtmıştır.<sup>1341</sup>

Hattâb es-Sübkî misallerde zikrettiğimiz sahabelerin haricinde, İbn Abbâs, Osman b. Affân gibi sahabelerin fazilet ve menkîbeleri hakkında da ayrıntılı bilgi vermiştir.<sup>1342</sup> Sahabe tanıtımına şerhte geniş yer verilmiş, diğer râvîlere oranla tafsilatlı tanıtımları yapılmıştır.

### 3.3.5.6. Vuhdân Olan Râvîleri Açıklaması

Vuhdân, kendisinden sadece bir râvînin hadis rivayet ettiği kimselerdir. Mechûl olan râvîlerin bilinmesi yönünden büyük önemi bulunan vuhdân’a Müslim ve el-Hasan İbn Süfyân (ö. 303) gibi bazı müellifler özel kitaplar tahsis etmişlerdir. Vuhdân mechûlü’l-hâl olan kimselerdir. Hadis ve hadis rivayetiyle tanınmamış oldukları için bu kişiler hakkında cerh ve ta’dil ulemâsı tarafından, adalet ve zabt yönünden herhangi bir hüküm verilmemiştir.<sup>1343</sup> Hattâb es-Sübkî bu râvîler hakkında aydınlatıcı izahlarda bulunmuş, vuhdân olduklarını beyan etmiştir.

Örneğin, Müsedded→Abdülvâhid b. Ziyâd→A’meş→Zeyd b. Vehb→Abdurrahman b. Hasene senedinin râvîlerinden, Abdurrahmân b. Hasene’den hadis rivayet edenin sadece Zeyd b. Vehb olduğunu ve Müslim, İbn Abdilberr, Hâkim gibi pek çok âlimin bu kanaatte olduğunu bildirmektedir.<sup>1344</sup> Başka bir örnekte ise Müsedded ve Ebû Tevbe→Ebu’l-

<sup>1340</sup> Bkz. İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 1/347-348.

<sup>1341</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/48.

<sup>1342</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/26-27; 2/3-4.

<sup>1343</sup> Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 507.

<sup>1344</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/86.

Ahvas→’Amr İbn ‘Avn→Ebu’l-Ahvas→Ebû İshak →Ebû Hayye senesinde yer alan Ebû Hayye’den rivayette Ebû İshak’ın tek kaldığını belirtmektedir.<sup>1345</sup>

Suyûtî, senedde zikri geçen mechûl râvî eğer sahabeden ise rivayetinin kabul olacağını ancak sahâbe değilse kabul olunmayacağını belirtmektedir.<sup>1346</sup> Hattâb es-Sübki, râvîlerin vuhdân olma durumunu beyan ederek, senedin sıhhatini tespiti yönelik önemli bir veri aktarmaktadır. Şerhte senedin ittisâlini tespiti yardımcı olacak bu türden ayrıntıların sıklıkla zikredildiği görülmektedir.

### 3.3.5.7. İhtilata Uğrayan Râvîleri Bildirmesi

İhtilât, yaşlanma, aniden bir felaketle karşılaşma gibi sebeplerle hafıza bozukluğuna uğramaktır. Hattâb es-Sübki râvînin zaptı açısından son derece önemli olan ihtilât durumu hakkında izahta bulunmuş, eğer bir râvîde böyle bir durum var ise muhakkak bilgi vermiştir. Örneğin Musa b. İsmail→Hammâd→Atâ b. es-Sâib→Zâdân→Ali senesinde yer alan Atâ’ b. es-Sâib’in tanıtımını yaparken Ahmed b. Hanbel ve İclî’nin kendisini “sika” bulduklarını ancak Nesâî, Ebû Hâtim ve Dârekutnî’nin ihtilât durumundan bahsettiklerini ve ihtilâtından önceki rivayetlerini sahih bulduklarını belirtmiştir. Bu âlimlerin Atâ’ b. es-Sâib’i karıştırmaya başlamadan önce sika, sâlih, müstakîm, sahîh olarak nitelendirildiğini ancak ihtilâtından sonraki rivayetlerini sahih bulmadıklarını aktarmıştır.<sup>1347</sup> Şârih, Ali b. Zeyd’in de ihtilât durumuna işaret etmektedir. Râvînin tanıtımını yaptığı “Ricâlü’l-Hadis” kısmında Tirmizî’nin “sadûk” dediğinin ancak Şu’be’nin, “Ali b. Zeyd bize ihtilâtından önce rivayete bulundu” dediğini nakletmektedir.<sup>1348</sup>

Hattâb es-Sübki’nin, râvîlerin ihtilâtını açıklaması kendisinin hadislerin senedine gösterdiği hassasiyete işaret etmekte, râvîlerin durumlarına ve senedin sıhhatine verdiği önemi ortaya koymaktadır.

### 3.3.5.8. Sahâbe Râvîlerin Rivayet Sayılarını Bildirmesi

Şârih, sahâbe olan râvîlerin tercemelerinde geniş izahlarda bulunmuştur. Pek çok sahâbenin Kütüb-i Sitte’de yer alan rivayet sayısı ile beraber Buhârî ve Müslim’in ittifak ettiği rivayetlerinin sayısını belirtmiştir. Örneğin, Muaz b. Cebel’in 157 hadis rivayet ettiğini,

<sup>1345</sup> Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 2/34.

<sup>1346</sup> Suyûtî, *Tedribü’r-Râvî*, 2/739.

<sup>1347</sup> Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 3/22.

<sup>1348</sup> Bkz. İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 7/323; Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 1/193..

bunlardan 2 tanesinin Müttefekün aleyh olduğunu, Buhârî'nin 3 hadiste, Müslim'in 1 hadiste teferrüd ettiğini söylemiştir. Yine Zeyd b. Sâbit'in de 92 rivayeti olduğunu, bunlardan 5 tanesinde Buhârî ve Müslim'in ittifak ettiğini, Buhârî'nin 4, Müslim'in de 1 hadis rivayet ettiğini belirtmiştir.<sup>1349</sup>

Hattâb es-Sübkî'nin râvîlerin tanıtımına dair yapmış olduğu bu teferruatlı izahlar şerhin tamamında görülmektedir. Şârihin *Sünen*'de ismi zikredilen bir râvî hakkında kendisinden evvel telif edilen rical eserlerinde yer alan her türden bilgiyi okuyucunun istifadesine sunduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda bazı râvîlerin isim, künye ya da lakapları konusunda görülen ihtilafları gidermeye yönelik açıklamalar yapmıştır. Pek çok rical kaynağında Ebû Zerri'l-Ğıfârî'nin ismi ve babasının ismi ile ilgili farklı görüşler olduğundan bahsedilmiştir. Bunlardan en meşhurlarının, Cündüb b. Cünâde es-Seken, İbnü Cenâde b. Kays b. Beyâd b. 'Amr ez-Zâhid olduğunu ifade eden şârih, İbn Abdilberr'in bu isimlerle ilgili değerlendirmelerini naklederek, Ebû Zerr'in babasına adı olarak rivayet edilen bazı isimleri şu şekilde zikretmiştir; Berîr b. Abdillâh, Berîr b. Cünâde, Berîr b. Işrika, Berîr b. Cündüb, Cündüb b. Abd, Cündüb b. Es-Seken, Cündüb b. Cünâde b. Kays b. 'Amr b. Sağîr b. Harâm b. Ğıfâr, Cündüb b. Süfyân b. Cünâde b. Ubeyd b. El-Vâkife b. Harâm b. Ğıfâr b. Melîl b. D'amra b. Kenâne el-Ğıfârî olduğunu nakletmiştir. Pek çok şerhte bu ayrıntı nakledilmezken el-Menhel'de Hattâb es-Sübkî, râvîyi tüm yönleri ile izah gayesi ile bu isimleri zikretmiş, en doğru olanın Cündüb b. Cünâde olduğunu ifade etmiştir.<sup>1350</sup>

Hattâb es-Sübkî, râvîleri tanıtırken rivayet ettikleri hadis sayısını zikretmeye gayret göstermiştir. Bu bağlamda bazı râvîlerin hadis kitaplarındaki rivayet sayıları hakkında da bilgi vermiş, hadis kaynaklarında sadece bir rivayeti yer alan râvîleri bildirmiştir. Mesela, Abdullâh b. el-Erkam b. Abdi Yeğûs'un tercemesinde, kendisinden bu hadisten başka bir hadisin nakledilmediğini belirtmektedir.<sup>1351</sup> Abdullâh b. Sa'd ve Ya'kup b. Seleme'nin de söz konusu rivayetinden başka rivayetinin olmadığına işaret etmektedir.<sup>1352</sup>

Aynı bağlamda bir râvîden eğer Ebû Dâvud sadece bir hadis nakletmişse buna da işaret etmiştir. Mesela, "Ateşte pişen şeyi yemekten dolayı abdest bozulmaz" başlığında yer alan hadisin râvîlerinden birisi olan Abdülmelik ibn Ebî Kerîme'nin tercemesinde, Ebû Dâvud'un kendisinden sadece bu hadisi rivayet ettiğini, başka rivayeti olmadığını

<sup>1349</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/102; 3/329.

<sup>1350</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/175-176.

<sup>1351</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/291.

<sup>1352</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/267; 1/321.

belirtmektedir.<sup>1353</sup> Hattâb es-Sübkî, Ebû Dâvud'un aynı şekilde Sa'd el-Eğtaş ve Rebîa el-Kinânî'den de sadece bir hadis naklettiğini açıklamıştır.<sup>1354</sup>

Hattâb es-Sübkî, vuhdân râvîleri açıklamak, sahâbe olan râvîlerin rivayet sayılarını bildirmek, hadis kitaplarında sadece bir hadis nakleden râvîleri belirtmek ve Ebû Dâvud'un kendisinden sadece bir hadis rivayet ettiği râvîleri bildirmek sûretiyle, senedin ittisalini tespiti kolaylaştırmaya gayret göstermiştir. Hadislerin râvîlerinin durumuna yönelik yapmış olduğu bu izahlar senedin sıhhatini yakından alakadar etmektedir. Şârihin, râvîlerin kimlikleri ve cerh ta'dîl durumları ile ilgili yaptığı bu teferruatlı açıklamalarla senedin sıhhat bakımından değerlendirilmesini kolaylaştırdığı görülmektedir. Çalışmamızın bu aşamasında, Hattâb es-Sübkî'nin senedin ittisalini tespit etmek üzere yaptığı değerlendirmeler incelenecektir.

### 3.3.6. Hadislerin Senedini Sıhhat Bakımından Değerlendirmesi

*El-Menhel*'de üzerinde durulan en önemli hususlardan birisi de *Sünen* hadislerinin zayıflık ve güvenilirlik açısından incelenmesidir. Hattâb es-Sübkî, bu konuda derinlemesine incelemelerde bulunmuş, senedin sıhhati ile ilgi yapılan tüm açıklamaları nakletmiş ve hadislerin hükümleri ile ilgili hadis âlimlerinin görüşlerine yer verilmiştir. Hadisleri senedin ittisal ve inkitâ' durumu açısından incelemiş, senedin sıhhatini ve za'fını delillerle beyan etmiştir. Şârih, bu hükümleri bazen kendisinden önce yapılan değerlendirmeleri aktararak ortaya koymuş bazen de bu hükümlerle ilgili kendi görüş ve değerlendirmelerini beyan etmiştir. *el-Menhel*'de hadisin sıhhatine yönelik izahlar geniş bir yer tutmaktadır. Ebû Dâvud'un hadis hakkında verdiği hükmü her zaman onaylamadığını görmekteyiz. Böyle durumlarda *Sünen* müellifine olan itirazlarını delilleri ile etraflıca ortaya koyan Hattâb es-Sübkî'nin hadis ilminin kâidelerine vukûfiyeti dikkat çekmektedir.

Hattâb es-Sübkî'nin, bir sened hakkında diğer eserlerde verilen hükmü herhangi bir yorumda bulunmaksızın nakletmesine "Misvak kullanmak" bâbında zikredilen rivayeti örnek gösterilebilir. Sened, Muhammed b. Avf et-Tâî→Ahmed b. Hâlid→Muhammed b. İshâk→Muhammed b. Yahyâ b. Habbân→Abdullah b. Abdullah b. Ömer şeklindedir.<sup>1355</sup> Rasûlullah'ın (s.a.v.) her namaz için ayrı abdest alması hususundaki bu İbn Ömer rivayeti Beyhakî ve İbn Huzeyme'de farklı sened ile nakledilmiştir. Hadis hakkında Beyhakî ve İbn

<sup>1353</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, 1/668; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 6/468; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/221-222; 'Avnü'l-Ma'bûd'da söz konusu hadisin ravileri ve Abdülmelik ibn Ebî Kerfme ile ilgili bir açıklama yapılmamıştır. Azimâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 2/239.

<sup>1354</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/32; 2/270.

<sup>1355</sup> Ebû Dâvud, "Tahâre", 25.

Huzeyme “sahih” değerlendirmesi yapmıştır.<sup>1356</sup> Münzirî, bu hadisin râvîlerinden Muhammed b. İshâk b. Yesâr’ın hadisleri ile ihticâc konusunda hadis âlimlerinin ihtilâfa düştüklerini söylemiştir. Muhammed b. İshak b. Yesâr’ın “sadûk” ve “hasenü’l-hadîs” kabul edildiğini ancak tedlîsi olduğunu belirten Münzirî, rivayet sigasına göre hadisin sıhhat durumunun değişeceğini belirtmiştir. O, Muhammed b. İshâk b. Yesâr eğer hadisi tahdîs sigası ile nakletmişse hadisin kabul edilebileceğini, ama bunu belirtmeden rivayette bulunmuşsa hadisi terk etmek gerektiğini söylemektedir. Şârih, bu hadisin an’ane ile nakledildiğine ve hadisin rivayet şekli ile ilgili bir açıklama yapılmadığına işaret etmektedir. Hattâb es-Sübki, sened hakkında kendi kanaatini açıklamamıştır. Ancak yapmış olduğu bu aktarımlar, bu hadisin ihticâca uygun olmadığına ve hadisi “sahih” bulmadığına işaret etmektedir.<sup>1357</sup>

Şu örnekte ise Hâkim’in hadis hakkındaki kanaatini nakletmiş ve kendisi açıklamaya ihtiyaç duymamıştır. Vehb b. Bakıyye→Hâlid→Yunus b. Ubeyd→Hasan→Imrân b. Huseyn senedi ile nakledilen hadis, Rasûlullah’ın (s.a.v) bir sefer dönüşünde ashabi ile uyuya kalarak, sabah namazını kaçırmaları ve sonra kaza etmeleri ile ilgilidir. Şârih hadisin sıhhat durumunu “Bu hadisi Hâkim Müstedrek’de nakletmiştir ve “Sahîh” demiştir.” diyerek herhangi bir yorum yapmadan aktarmıştır.<sup>1358</sup>

Hattâb es-Sübki’nin bazen de hadisin sıhhat durumu hakkında diğer âlimlerin verdikleri hükme itiraz ettiğini de görmekteyiz. Mesela Muhammed b. Yahyâ b. Fâris→Safvân b. İshâ→Hasen ibni Zekvân→Mervân el-Asfar senediyle nakledilen hadis ile ilgili verilen hükme itiraz etmiştir. Mervân el-Asfar hadisi, şöyle nakletmektedir; İbni Ömer’i bineğini kibleye doğru çöktürmüş bir şekilde gördüm. Sonra o tarafa bevletti. Ona “Ey Ebû Abdurrahmân bu yasaklanmadı mı?” dedim. O da bana “Evet ama bu bize açık alanda yasaklandı, kibleyle aranda bir sütre bulunuyorsa sakınca yoktur.” cevabını verdi.”<sup>1359</sup> Hattâb es-Sübki, bu hadisi İbn Huzeyme’nin, Dârekutnî’nin ve Beyhakî’nin naklettiğini, Hâkim’in bir nüshada “Buhârî’nin şartına göre sahihtir” başka bir nüshada ise “Müslim’in şartına göre sahihtir” dediğini ve *el-Müstedrek*’te naklettiğini söylemektedir.<sup>1360</sup> Ayrıca aynı hadis hakkında Hâzimî’nin *Kitâbu’n-Nâsîh ve’l-Mensûh*’ta “hasen hadistir” dediğini nakletmektedir.<sup>1361</sup> Ancak müellif, bu görüşleri desteklemeyerek hadisin zayıf olduğuna

<sup>1356</sup> İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/71; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, 1/61.

<sup>1357</sup> Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 1/176.

<sup>1358</sup> Ebu Dâvud, “Tahâre”, 4; Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/408; Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 4/39.

<sup>1359</sup> Ebu Dâvud, “Tahâre”, 4.

<sup>1360</sup> Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/256.

<sup>1361</sup> Hâzimî, *el-İ’tibâr fî’n-Nâsîh ve’l-Mensûh mine’l-Âsâr*, 1/38.



hükmetmiştir. Bu hadisin senesinde Hasen b. Zekvân olduğu için “merdûd” olduğunu belirten şârih, Hasan b. Zekvân hakkında açık ta'n edici ifadeler olduğunu bu sebeple de hadislerinin hüccet olmadığını savunmaktadır. Buhârî'nin ondan hadis tahric etmiş olmasının da bu durumu değiştirmeyeceğini çünkü Buhârî'nin de onunla ilgili eleştirileri olduğunu ifade etmektedir. Hadisi sahih kabul etmeyişinin bir başka sebebi olarak da İbn Hacer'in, *Fethü'l-Bârî* Mukaddimesinde Hasen b. Zekvân'a yöneltilen eleştirilere yer vermiş olmasını göstermektedir. İbn Hacer'in normalde bu tarz tenkid edilen bir râvî ile ilgili savunmada bulunmaya ve eleştirileri cevaplamaya gayret etmesine rağmen bu konuda herhangi bir açıklama yapmamış ve râvînin ta'diline yönelik izahta bulunmamıştır. Şârih, tüm bu sebeplerden dolayı, hadis “zayıftır” ve “hüccet değildir” sonucuna varmıştır.<sup>1362</sup> Bu şekilde hadisi “sahih” kabul eden Hâkim'in görüşlerini nakletmiş ancak itiraz ederek aksi yönde görüş beyan etmiştir.

Hattâb es-Sübkî, hadislerin sıhhat ve zayıflık durumu ile ilgili ihtilafli görüşleri de nakletmektedir. Bu türden nakilleri çoğunlukla kendi yorumunu dâhil etmeden sadece aktarım şeklinde olmuştur. Peygamber Efendimiz'in küçük abdest bozmayı yasakladığı yerler ile ilgili Muâz b. Cebel rivayeti bu konuda örnek mahiyetindedir. İshâk b. Süveyd er-Remlî ve Ömer b. Hattâb→Nâfi' b. Yezîd→Hayve b. Şüreyh→Ebû Saîd el-Himyerî→Muâz b. Cebel'den şöyle nakletmiştir; “Rasûlullah (s.a.v.) üç şeyi yapmayı; Su yollarına ve kaynaklarına, yol ortasına, gölgelik yerlere bevletmeyi yasaklamıştır.”<sup>1363</sup> Şârih, bu hadis ile ilgili şu değerlendirmeleri nakletmektedir;

-İbn Mâce, Hâkim, İbn Seken, Taberânî ve Beyhakî bu hadise eserlerinde yer vermiştir. İbn Mâce hadisin “mürsel” olduğunu söyleyerek tahric etmiştir.<sup>1364</sup>

-Hadisin râvîlerinden Ebû Saîd el-Himyerî sebebiyle hadisin “zayıf” olduğunu söyleyenler vardır.

-Ebû Saîd'in Muâz'dan bu hadisten başka bir rivayeti olmadığını ve ikisinin görüşmediklerini bu sebeple hadisin “munkatı” olduğu söylenilmektedir.

-İbn Hacer, Ebû Saîd'in Muâz'dan bu hadisten başka rivayette bulunmadığını söyleyerek, Hâkim ve İbnü's-Seken'in hadisi “sahih” bulmalarına itiraz etmektedir.<sup>1365</sup>

-İrâkî hadisin şevâhidlerinin bulunduğunu bu sayede “hasen” derecesine yükseldiğini söylemektedir. Şâhid mahiyetindeki bu hadislerden birisi, Ahmed b. Hanbel'in İbn Abbas

<sup>1362</sup> İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 1/397; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/53.

<sup>1363</sup> Ebu Dâvud, “Tahâre”, 14.

<sup>1364</sup> İbn Mâce, “Tahâre”, 21.

<sup>1365</sup> Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/273; İbn Hacer, *et-Telhîşü'l-Habîr*, 1/307.

rivayetidir. Ancak bu rivayette İbn Lehîa'nın yer alması sebebiyle bu sened de "zayıf" kabul edilmektedir.

-İbn Mâce aynı manadaki başka bir hadisi "hasen" bir isnadla "merfu" olarak nakletmiştir.

Bu şekilde hadis ile ilgili görüşleri aktaran Hattâb es-Sübkî hadisin hükmü ile ilgili kendi kanaatini söylememiş, bu nakillerle iktifâ etmiştir.<sup>1366</sup>

İhtilaflı görüşlerin nakledildiği bir başka örnek de istihâre hadisinde görülmektedir. Abdullah b. Mesleme el-Ka'nebî→Abdurrahmân b. Mevlâ→Muhammed b. El-Münkedir→Câbir b. Abdillâh şöyle söylemiştir; "Rasûlullah (s.a.v.) bize Kur'an'dan bir sûreyi öğrettiği gibi istihâreyi de öğretti..."<sup>1367</sup> Bu rivayet hakkında hadis âlimlerinin iki farklı hükmü olduğu belirtilmiştir. Hadise Tirmizî, "Hasen Sahih" hükmünü vermiş,<sup>1368</sup> Ahmed b. Hanbel'in ise senedde yer alan Abdurrahmân b. Ebi'l-Mevlâ sebebiyle hadisi "zayıf" saymış ve "münker" olduğuna hükmetmiştir.<sup>1369</sup> Şârih, hadisin zayıflığı konusunda Ahmed b. Hanbel'in görüşüne itiraz etmektedir. Abdurrahman b. Mevlâ'nın bu rivayeti hariç tüm rivayetleri "sahih"tir. Bu sebeple de Tirmizî ve Ebû Hâtim bu hadise "sahih" hükmünü vermişlerdir. İstihâre hadisini İbn Ebi'l-Mevlâ senedi haricinde sahâbeden Ebû Eyyûb, Ebû Saîd, Ebû Hureyre, İbn Mes'ûd da rivayet etmiştir, sadece İbn Ebî Mevlâ rivayeti değildir. Bu şekilde şahidlerinin olması da hadisin sahih olduğuna delalet ettiğini düşünen şârih hadis ile ilgili Tirmizî'nin "sahih" hükmünü tercih etmiş, Ahmed b. Hanbel'in görüşünü reddetmiştir.<sup>1370</sup>

Hadis hakkında Ebû Dâvud'un vermiş olduğu mevkûf hükmü konusunda İbn Hacer de aynı kanaattedir. Darekutnî, hadisin mevkûf olması ile ilgili ihtilaflara yer vermiş ve "doğru olan Abdu'l-Alâ'nın dediği gibi hadisin merfu olduğudur" demiştir. Hattâb es-Sübkî ise iki görüşün de uygun olduğunu hadisin hem mevkûf hem merfu rivayet edildiğini belirtmiştir.<sup>1371</sup>

Şerhte, namaza Sübhaneke ile başlanacağına dair hadislerin yer aldığı bâbda Rasûlullah'ın (s.a.v.) namaza başlarken Sübhâneke duasını okuduğunu bildiren rivayet ile ilgili ihtilaflara yer vermektedir. Hadisin senedi Huseyn b. İsa→Talk ibn Ğannâm→Abdüsselâm b. Harb→Büdeyl b. Meysera→Ebu'l-Cevzâ'→'Âişe şeklindedir.

<sup>1366</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/103.

<sup>1367</sup> Ebu Dâvud, "Vitr", 31; Buhârî, "Teheccüd", 25.

<sup>1368</sup> Tirmizî, "Vitr", 18. Tirmizî; "Hadis sadece Abdurrahmân b. Mevlâ'nın rivayeti ile nakledilmiştir, "Hasen Sahih Garibdir." yorumunda bulunur.)

<sup>1369</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 23/55; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 6/283.

<sup>1370</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 8/201.

<sup>1371</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/147-148.

Rivayetin sonunda Ebû Dâvud “Bu hadis Abdüsselâm b. Harb’den rivayet edilen şekliyle meşhur değildir. Bunu Abdüsselâm’dan sadece Talk b. Ğannâm rivayet etmiştir. Rasûlullah’ın namaz kılma şeklini Büdeyl’den bir cemaat daha nakletmiştir ancak onlar namazda duadan (sübhâne keden) hiç bahsetmemiştir.” ilavesinde bulunmuştur. Müellif bu açıklamasıyla hadisin “zayıf” olduğuna işaret etmektedir.<sup>1372</sup>

Hadis hakkındaki yorumlar şu şekilde nakledilmiştir;

-Darekutnî, bu hadisi merfû olarak tahrir etmiş ve sağlam olmadığını söylemiştir. Ancak hadisin Hz. Ömer’e varan mevkûf şeklinin “sahih” olduğunu söylemiştir.<sup>1373</sup>

-Tirmizî ve İbn Mâce, bu hadisi Hârise b. Ebi’r-Ricâl tarîki ile mevkûf olarak nakletmişlerdir.<sup>1374</sup> Bu senedde yer alan Hârise hakkında İbn Hacer “zayıf” demiştir. İbn Huzeyme ise onun hakkında “ehli ilmin güvenmediği bir kimsedir” tabirini kullanmıştır. Bu açıklamalara yer vermesine rağmen Tirmizî ve İbn Hacer hadisin mevkûf şekli için “sahih” hükmünü vermiştir.

Hâkim, hadisin Hz. ‘Âişe’den merfû olarak nakledilmesini “sahih” bulmuş, Hz. Ömer tarîki ile Rasûlullah’a (s.a.v.) isnadını “zayıf” bulmuştur.<sup>1375</sup>

Hattâb es-Sübkî, bu açıklamaları aktardıktan sonra sonuç olarak şunları söylemektedir; “Bu hadis çeşitli senetlerle merfu ve mevkûf olarak nakledilmiştir. Bunlardan mevkûf olanlar da merfu hükmündedir. Bazısı zayıf bazısı sahihtir, zayıf olanlar sahihlerin desteği ile zayıflıktan kurtulmuştur. Hz. Ömer’in naklettiği hadis de mevkûftur ancak hükmü merfudur. Çünkü bir sahabenin akılla bilinemeyecek bir konuda kendi aklına dayanarak fikir beyan etmeyeceği kesindir. Hz. Ömer’in bu duayı okuması ve başkalarını da okumaya teşvik etmesi onu Rasûlullah’tan gördüğü içindir, kendi fikri değildir. Bu sebeple Hz. Ömer hadisi sağlamdır ve kendisi ile amel etmekte bir sakınca yoktur.” Bu şekilde hadis hakkındaki ihtilafli hükümleri ortaya koyulmuş, ardından kendi kanaatinde isbetli olan görüş olarak hadisin “sahih” olduğu hükmü ifade edilmiştir.<sup>1376</sup>

Alkame’den rivayet edilen, Abdullah b. Mes’ûd rivayeti ile ilgili hükümlere yer vermiştir. Abdullah b. Mes’ûd: “Size Rasûlullah’ın kıldığı gibi namaz kıldırayım mı?” diye

<sup>1372</sup> Ebu Dâvud, “Salât”, 119-120.

<sup>1373</sup> Aynı hadisi Dârekutnî, Mâlik b. Muğavvel’den ve Enes b. Mâlik’den rivayet etmiştir. Dârekutnî, *Sünen*, 2/62; 2/64.

<sup>1374</sup> İbn Mâce, “İkâme”, 1; Hadisi Ali b. Muhammed ve Abdullah b. İmrân→Ebû Muâviye→Hârise b. Ebi’r-Ricâl→’Amra→’Âişe senediyle rivayet etmiştir; Tirmizî, “Salât”, 65; Hadisi Hasan b. Arafе→Yahyâ b. Mûsâ→Ebû Muâviye→Hârise b. Ebi’r-Ricâl→’Amra→’Âişe senediyle rivayet etmiştir.

<sup>1375</sup> Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/361.

<sup>1376</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/189.

sormuş. Daha sonra da ellerini bir kere kaldırarak namaz kılmıştır.”<sup>1377</sup> Bu hadis ile ilgili hadis âlimlerinin görüşlerinden bazıları şu şekildedir; Ahmed b. Hanbel; “sahih değildir”, İbnü’l-Mübârek; “Bana göre sebt değildir”, İbn Ebî Hâtim; “Hadisün hataün”, İbn Hibbân; “Bu hadis, Kûfelilerin rivayet ettiği, rukû’ esnasında ellerin kaldırılmayacağına delalet eden en güzel rivayettir ancak illetlidir ve batıldır”, İbn Abdilberr; “ Bu hadis aslında uzun bir hadisin muhtasarıdır, bu hali ile sahih değildir”, Bezzâr; “hüccet değildir” demiştir. Hadisin diğer Ebû Dâvud nüshalarında “Bu hadis uzunca bir hadisten özetir ve bu lafızlarla sahih değildir” ilavesi yer almaktadır. Bu ifadenin yer alması da rivayetin bu lafızla sahih olmadığına işaret etmektedir. Şârih “Bu hadis rukûya varırken ellerin kaldırılmayacağını söyleyenlerin delilidir. Ancak bu hadisle istidlâl doğru değildir, zira hadis zayıftır.” sözleriyle fikrini beyan etmiştir.<sup>1378</sup>

Hattâb es-Sübki, *Sünen*’de yer alan hadislerin bazıları hakkında kendisi de değerlendirmede bulunmuş, hüküm vermiştir. Hadisin râvîlerini inceleyerek, hadiste inkıtâ/kopukluk olup olmayışını incelemiş ve konu ile ilgili diğer kriterleri değerlendirerek hüküm vermiştir. Bu hükümleri verdikten sonra bazen açıklama yapmamış, hükmünün gerekçesini belirtmemiştir. Şu örnekte izahta bulunmadan hüküm verdiğini görmekteyiz. Şârih, Müsedded b. Müserhed→İsâ b. Yunus→İsmâil b. Abdilmelik→Ebu’z-Zübeyr→Câbir b. Abdullah’tan rivayet ettiği; “Rasûlullah (s.a.v ihtiyaç gidermek istediği zaman, kendisini hiç kimse görmeyecek kadar uzaklaşırdı.”<sup>1379</sup> hadisine kendisi hüküm vermiştir. Hadisin hükmünün “hasen” olduğunu ifade etmiş ancak hangi gerekçe ile bu hükme vardığını açıklamamıştır.<sup>1380</sup>

Şârih bazen de hadis hakkında verdiği hükmün gerekçelerini izah etmiştir. Hasan b. Ali→Muâviye→Hâlid b. ‘Amr ve Ebû Huzeyfe senedi ile rivayet edilen iftitah tekbirinde ellerin kaldırılması ile ilgili hadiste bu türden bir izahta bulunmuştur. Hadisin “zayıf” olduğunu belirttikten sonra, “Hadis zayıftır çünkü râvîleri arasında Halid b. ‘Amr ve Ebû Huzeyfe bulunmaktadır. Bilindiği gibi bunlar aleyhinde çeşitli tenkidler vardır” sözleriyle gerekçesini belirtmiştir.<sup>1381</sup>

Misallerde de görüldüğü gibi Hattâb es-Sübki, hadislerin sıhhatine dâir diğer hadis alimlerinin görüşlerine sıklıkla başvurmuştur. Onun diğer kaynaklardan yapmış olduğu nakillerle ilgili iki farklı yaklaşımı olduğunu görmekteyiz. Senedin sıhhati ile ilgili bazen

<sup>1377</sup> Ebu Dâvud, “Salât”, 116, 117.

<sup>1378</sup> Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 5/153.

<sup>1379</sup> Ebû Dâvud, “Tahâre”, 1; İbn Mâce, “Tahâre”, 22.

<sup>1380</sup> Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 1/25.

<sup>1381</sup> Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 5/155.

sadece hadis alimlerinin görüşlerini aktarmakla yetinmiş kendisi değerlendirmede bulunmamış, bazen de bu nakillerin ardından kendi görüşünün hangi doğrultuda olduğunu açıklamıştır. Şerhte Hattâb es-Sübki'nin, hadisin sıhhatine dair kendi görüşünü genellikle ifade ettiği görülmektedir. İhtilâflı görüşleri naklettiği durumlarda eğer direkt kendi kanaatini ifade etmemişse, yapmış olduğu değerlendirmeler dolaylı bir şekilde hangi görüşü tercih ettiğine işaret etmektedir.

### 3.3.7. Hadislerin Tahrici Hakkında Bilgi Vermesi

Hattâb es-Sübki, hadisin şerhi esnasında ya da hadisin şerhini tamamladıktan sonra “من اخرج الحديث ايضا/ Hadisi Tahric Edenler” kısmında bir hadisin başka hangi kaynaklarda geçtiğine yer vermektedir. Hadisin diğer kaynaklardaki lafızları “فقه الحديث” kısmında genellikle sened ya da metnin sıhhatini beyân gayesiyle istişhâd mahiyetinde ya da ihtilâfları tespit gayesiyle zikredilmektedir. Ancak şerhin sonunda, “من اخرج الحديث ايضا/ Hadisi Tahric Edenler” kısmında sıhhat durumun beyan etmek üzere hadisin diğer kaynaklardaki yerleri belirtilmiştir.

Şârih, hadisin farklı isnadları var ise bazen senedi zikretmeden sadece bilgilendirmede bulunmuştur. Mesela, “Nesâî ve Beyhakî bu hadisi iki farklı tarik ile tahric etmiştir” ya da “İbn Mâce bu hadisi çok sayıda tarik ile tahric etmiştir” gibi genel ifadeler kullanarak aynı rivayetin farklı senedleri olduğuna işaret etmiştir.<sup>1382</sup>

Bazı rivayetlerin hem sened hem de metinlerinde yer alan farklılıklarını ortaya koymak üzere diğer eserlerdeki durumuna yer vermiştir. Şu hadisi bu konuda örnek olarak verebiliriz;

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ سِنَانَ، وَأَحْمَدُ بْنُ الْفُرَاتِ أَبُو مَسْعُودٍ الرَّازِيُّ الْمَعْنَى، قَالَ: حَدَّثَنَا يَعْلى، حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ هَمَّامٍ، أَنَّ حُدَيْفَةَ، أُمَّ بِالْمَدَائِنِ عَلَى دُكَّانٍ، فَأَخَذَ أَبُو مَسْعُودٍ، بِقَمِيصِهِ فَجَبَّدَهُ، فَلَمَّا فَرَغَ مِنْ صَلَاتِهِ قَالَ: «أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّكُمْ كَانُوا يُنْهَوْنَ عَنْ ذَلِكَ؟» قَالَ: «بلى، قَدْ نَكَرْتُ حِينَ مَدَدْتَنِي»

Ahmed b. Sinân (el-Vâsîti) ve Ahmed İbnü'l-Furât→Ebû Mes'ûd er-Râzî→Yâ'lâ→A'meş→İbrahim→Hemmâm'ın rivayetine göre, Huzeyfe b. el-Yemân Medâyin'de bir sedir üzerinde halka imam olmuştu. Ebû Mes'ûd onu gömleğinden tutup çaktı ve oradan indirdi. Namazı kıldırdıktan sonra; “Sahâbîlerin böyle yüksek yerde namaz kıldırıktan men edildiklerini bilmiyor muydun?” dedi. O da; “Evet biliyorum. Sen beni çekince hatırladım” dedi.<sup>1383</sup> Müellif, bu hadisi Beyhakî, Şâfiî, İbn Hibbân'ın

<sup>1382</sup> Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 1/210.

<sup>1383</sup> Ebu Dâvud, “Salât”, 66.

naklettiklerini,<sup>1384</sup> Hâkim'in de yine aynı lafızlarla Ya'lâ b. Ubeyd tarîki ile rivayet ettiğini ifade etmiştir.<sup>1385</sup> Aynı hadisi Hâkim'in, Ziyad b. Abdullah→A'meş→İbrahim→Hemmâm tariki ile ve biraz farklı olan şu lafızlarla naklettiğini bildirmektedir;

صَلَّى حُدَيْفَةُ بِالنَّاسِ بِالْمَدَائِنِ فَتَقَدَّمَ فَوْقَ دُكَّانٍ، فَأَخَذَ أَبُو مَسْعُودٍ بِمَجَامِعِ ثِيَابِهِ فَمَدَّهُ فَرَجَعَ، فَلَمَّا قَضَى الصَّلَاةَ قَالَ لَهُ أَبُو مَسْعُودٍ: «أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى أَنْ يُقَوْمَ الْإِمَامُ فَوْقَ وَيَبْقَى النَّاسُ خَلْفَهُ؟» قَالَ: فَلِمَ تُرَانِي أَجِبْتُكَ جِئِنَ مَدَدْتَنِي؟

Huzeyfe, Medâyin'de bir sedir üzerinde (imamlık yapmak üzere) öne geçmişti. Ebû Mes'ûd onu gömleğinden tutup çekti ve O da geriye döndü. Namazı kıldırdıktan sonra; “Rasûlullah'ın (s.a.v.) insanları arkada bırakarak, yüksek yerde namaz kıldırımdan men ettiğini bilmiyor muydun?” dedi. O da; “Beni çektiğinde senin uyarına uyduğumu neden görmedin?” dedi.<sup>1386</sup> Hattâb es-Sübkî bu örnekte olduğu gibi pek çok hadisin diğer kaynaklarda yer alan sened ve metinleri hakkında bilgi vermektedir.<sup>1387</sup>

Bazen de “Cünüb iken bir şey yemek” başlığında yer alan Müsedded hadisinin şerhinde olduğu gibi hadisin diğer eserlerde yer alan farklı senedlerini zikretmiştir. Müsedded ve Kuteybe b. Saîd→Süfyân→Zührî→Ebû Seleme→'Âişe senedi ile nakledilen hadiste Hz. 'Âişe “Rasûlullah (s.a.v.) cünüb iken uyumak istediğinde namaz için abdest aldığı gibi abdest alırdı.” demiştir.<sup>1388</sup> Söz konusu hadisi İbn Ebî Şeybe ve Müslim'in aynı isnadla ancak Leys→Şihâb tarîki ile<sup>1389</sup>, İbn Mâce'nin, Leys b. Sa'd tarîki ile<sup>1390</sup>, Buhârî'nin Muhammed b. Abdurrahman→'Urve→'Âişe tarîki ile<sup>1391</sup>, Tahâvî'nin *Şerhu Meâni'l-Âsâr*'da pek çok farklı tarîk ile<sup>1392</sup> naklettiğini belirtmiştir.<sup>1393</sup>

Şârih, rivayetlerin manalarının daha iyi anlaşılabilmesi ve konuyu tüm yönleri ile ele almak gayesi ile hadisin diğer lafızlarına yer vermiştir. “Direkler arasında saf tutma” bâbında tasnif edilen şu rivayetın diğer kaynaklarda hangi ifadelerle rivayet edildiğini nakletmektedir;

عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ بْنِ مَحْمُودٍ، قَالَ: صَلَّيْتُ مَعَ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، يَوْمَ الْجُمُعَةِ «فَدَفَعْنَا إِلَى السَّوَارِي، فَتَقَدَّمْنَا وَتَأَخَّرْنَا»، فَقَالَ أَنَسُ: «كُنَّا نَنْقِي هَذَا عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.»

<sup>1384</sup> İmâm-ı Şâfiî Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî (ö. 204/820), *el-Müsned* (Beyrut-Lübnân: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1400) 1/59; İbn Hibbân, *Sahîh*, 5/514; Beyhakî, *Sünenü'l-Kübrâ*, 3/154.

<sup>1385</sup> Hadisin senedi şöyledir; Ebû Abbâs Muhammed b. Ya'kûb→Muhammed b. İshâk es-Sagâni, Yâ'lâ b. Ubeyd→A'meş→İbrahim→Hemmâm; Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/329.

<sup>1386</sup> Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/329.

<sup>1387</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/321.

<sup>1388</sup> Ebu Dâvud, “Tahâre”, 87.

<sup>1389</sup> İbn Ebî Şeybe, *Muşannef*, 1/62; Müslim, “Hayz”, 21, 22.

<sup>1390</sup> İbn Mâce, “Tahâre”, 99.

<sup>1391</sup> Buhârî, “Gusl”, 27.

<sup>1392</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 1/125-128.

<sup>1393</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/289.

Muhammed b. Beşşâr→Süfyân b. Yahyâ→Abdülhamid b. Mahmud'un şöyle dediğini rivayet etmiştir; “Bir Cuma günü Enes b. Mâlik ile namaz kılmıştım. (Kalabalıktan) direklerin arasına itildik. Kimimiz öne geçtik, kimimiz de geride kaldık. Namazı kılınca Enes; “Biz Peygamber (s.a.v.) zamanında bundan sakınırdık” dedi.<sup>1394</sup> Hadiste bahsedilen “Kimimiz öne geçtik, kimimiz de geride kaldık” ifadesi ile, “kalabalık bizi ister istemez iki direk arasına doğru itince bizler direkler arasında durmak istemediğimiz için bazılarımız ileriye doğru ilerleyerek, bazılarımız geriye doğru çekilerek direkler arasında namaz kılmaktan sakındık” anlamındadır. Aynı hadis Tirmizî’de yine Abdülhamid b. Mahmûd tarîki ile şu şekilde rivayet edilmiştir;

عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ بْنِ مَحْمُودٍ، قَالَ: صَلَّيْنَا خَلْفَ أَمِيرٍ مِنَ الْأُمَرَاءِ، فَاضْطَرَّرْنَا النَّاسُ فَصَلَّيْنَا بَيْنَ السَّارِيَتَيْنِ فَلَمَّا صَلَّيْنَا، قَالَ أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ: كُنَّا نَنْقِي هَذَا عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

“Emîrlerden birisinin arkasında namaz kılıyorduk. Namaz kılarken insanlar bizi direklerin arasında namaz kılmaya mecbur bıraktı. Enes b. Mâlik “Biz Peygamber (s.a.v.) zamanında bundan sakınırdık” dedi.<sup>1395</sup> Hadis, Nesâî’de de yine Abdulhamîd tarîki ile küçük farklarla şu şekilde nakledilmiştir;

عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ بْنِ مَحْمُودٍ، قَالَ: صَلَّيْتُ مَعَ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، يَوْمَ الْجُمُعَةِ «فَدَفَعْنَا إِلَى السَّوَارِي، فَتَقَدَّمْنَا وَتَأَخَّرْنَا»، فَقَالَ أَنَسُ: «كُنَّا نَنْقِي هَذَا عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

Enes b. Mâlik’le Cuma günü namaz kıldım. Bizi direklerin arasına doğru ittiler, biz de kimimiz öne kimimiz geriye çekildik. Enes, “Biz Peygamber (s.a.v.) zamanında bundan sakınırdık” dedi.<sup>1396</sup> Hâkim’de ise benzer anlam ifade eden hadis şu senedle nakletmektedir;

عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ قُرَّةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: كُنَّا نُنْهَى عَنِ الصَّلَاةِ بَيْنَ السَّوَارِي، وَنُطْرَدُ عَنْهَا طَرْدًا

Ebû Bekir b. İshak→’Ubeyd b. Muhammed b. Halef→’Ukbe b. Mükram→Müslim b. Kuteybe→Hârûn b. Müslim→Katâde→Muâviye b. Gurre→Babası senediyle “Biz Rasûlullah zamanın direkler arasında saf durarak namaz kılmaktan men edildik.”<sup>1397</sup> Şârih aynı doğrultuda Beyhakî’de yer alan “Direkler arasında saf tutmayınız.” rivayetine de yer vermiştir.<sup>1398</sup> Bu şekilde Hattâb es-Sübkî, aynı metnin Tirmizî, Nesâî, Hâkim ve Beyhakî’de nakledilen varyantlarını okuyucunun istifadesine sunmuştur.

Ezan bitince yapılacak dua başlığı altında yer alan hadisin şerhinde de aynı türden nakillere yer vermiştir. Ezandan sonraki dua ile ilgili Sünen hadisinin Câbir tarîki ile Ahmed b. Hanbel ve Taberânî’de yer alan bir başka lafzını, Hâkim ve Ebû Ümâme’de merfu olarak

<sup>1394</sup> Ebu Dâvud, “Salât”, 94.

<sup>1395</sup> Tirmizî, “Mevâkîf”, 55.

<sup>1396</sup> Nesâî, “İmâme”, 33; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/62.

<sup>1397</sup> Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/339.

<sup>1398</sup> Beyhakî, *Sünenü’l-Kübrâ*, 3/148.

nakledilen lafzını, yine Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-Evsat* ve *el-Mu'cemu'l-Kebîr*'de naklettiği Ebu'd-Derdâ ve İbn Abbas rivayetlerini hadis metinleri ile birlikte zikretmiştir.<sup>1399</sup>

Hattâb es-Sübki, Osman b. İbn Ebî Şeybe, Vehb b. Bakıyye, İbn Ebî Halef, Abdullah b. Saîd→Osman→Ebû Hâlid→Ubeydullah→Nâfi'→İbn Ömer senedi ile nakledilen Efendimizin deveye doğru namaz kıldığını belirten “كَانَ يُصَلِّي إِلَى «كَانَ يُصَلِّي إِلَى»»<sup>1400</sup> Rasûlullah (s.a.v.) deveye doğru onu sütne edinerek namaz kılarıdı.”<sup>1400</sup> hadisinin diğer sened ve lafızları nakletmiştir. Buhârî, Müslim, Tirmizî'de nakledilen bu rivayetin, Beyhakî'de Mu'temir→Ubeydullah→Nâfi'→İbn Ömer senedi ile;

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُعْرِضُ رِجْلَهُ فَيُصَلِّي إِلَيْهَا، قُلْتُ: أَفَرَأَيْتَ إِذَا ذَهَبَتِ الرَّكَابُ؟ قَالَ: كَانَ يَأْخُذُ الرَّحْلَ فَيَعْدِلُهُ فَيُصَلِّي إِلَى آجْرَتِهِ، أَوْ قَالَ: مُؤَخَّرَتِهِ. رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ فِي الصَّحِيحِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ الْمُقَدَّمِيِّ، وَزَادَ فِيهِ: وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ يَفْعَلُهُ

Nebî (s.a.v.) bineğine yönünü dönerek namaz kılarıdı. Ona “Binek gittiği zaman nasıl yapıyorsunuz?” dedim. O zaman da bineğin semerine doğru namaz kılarıdı” demiştir. Buhârî'nin Muhammed b. Ebî Bekir el-Mukdâm senedinde bu rivayete ilave olarak “وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ يَفْعَلُهُ/İbn Ömer de böyle yapardı.” ilavesi yer almaktadır.<sup>1401</sup>

Aynı hadis İbrahim b. Musa ve Kâsım b. Zekerriyya→Hallâd b. Eslem→'Ubeyde b. Humeyd→'Ubeydullah→Nâfi'→İbn Ömer senedi ile şu şekilde rivayet edilmiştir;

كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُعْرِضُ الْبَعِيرَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْقِبْلَةِ " قَالَ الْقَاسِمُ فِي حَدِيثِهِ قَالَ عُبَيْدُ اللَّهِ: سَأَلْتُ نَافِعًا إِذَا ذَهَبَتِ الْإِبِلُ كَيْفَ يَصْنَعُ؟ قَالَ: " كَانَ يُعْرِضُ مُؤَخَّرَةَ الرَّحْلِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْقِبْلَةِ

Rasûlullah (s.a.v.) bineğini kible ile kendi arasına almış bir halde bineğe yönelerek namaz kılarıdı. Hadisin râvîlerinden birisi olan Kâsım b. Zekerriyya “'Ubeydullah'ın Nâfi'e Eğer deve giderse nasıl yapardı?” diye sormuşu O da “Kible ile kendi arasına hayvanın oturma/eyerini koyup ona dönerek namaz kılarıdı.” demiştir.<sup>1402</sup> Bu örnekte hadisin nakledildiği farklı bir senede ve farklı lafzına yer veren şârih diğer hadislerle meseleyi daha geniş ele alması sebebiyle yer vermiş ve rivayetin tüm cihetleri ile anlaşılması gayesiyle bu ilavelere yer vermiştir.<sup>1403</sup>

“Safların düzeltilmesi” bâbında zikredilen Berâ b. 'Âzib rivayetinin diğer kaynaklarda yer alan metnini şerhinde yer vermiş, farklılıklara dikkat çekmiştir.

<sup>1399</sup> Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 4/205-206.

<sup>1400</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 103.

<sup>1401</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 2/38; Ayrıca bkz. Buhârî, “Salât”, 50; 98; Müslim, “Salât”, 248; Tirmizî, “Salât”, 144.

<sup>1402</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 2/382.

<sup>1403</sup> Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 5/84.



كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَخَلَّلُ الصَّفَّ مِنْ نَاحِيَةِ إِلَى نَاحِيَةٍ يَمْسُحُ صُدُورَنَا وَمَنَاكِبَنَا وَيَقُولُ: «لَا تَخْتَلِفُوا فَتَخْتَلِفَ قُلُوبُكُمْ» وَكَانَ يَقُولُ: «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى الصُّوفِ الْأَوَّلِ»

Peygamber (s.a.v.), bir uçtan bir uca safların arasına girer, göğüslerimize ve omuzlarımıza dokunarak bizleri doğrultur ve “Eğri büğrü olmayınız ki kalpleriniz arasında ihtilaf olmasın, şüphesiz Allah ile melekler ilk saflara rahmet ve istiğfar ederler”<sup>1404</sup> buyurduğu hadisin diğer eserlerde nakledilen lafzını aktarmıştır. Hattâb es-Sübkî, hadisin Nesaî, Hâkim, Beyhakî, İbn Hibbân, İbn Huzeyme tarafından da rivayet edildiği üzerinde durarak, bu eserlerde nakledilen lafzı zikretmiştir. Hadis, Berâ b. ‘Âzib’den şöyle rivayet edilmiştir;

كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَأْتِينَا إِذَا قُمْنَا إِلَى الصَّلَاةِ فَيَمْسُحُ عَوَاتِقَنَا وَصُدُورَنَا وَيَقُولُ: " لَا تَخْتَلِفُوا فَتَخْتَلِفَ قُلُوبُكُمْ، إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى الصَّفِّ الْأَوَّلِ، أَوْ قَالَ: الصُّوفِ الْأَوَّلِ

Rasûlullah (s.a.v.) namaz için katlıği zaman bizim omuzlarımıza ve göğüslerimize dokunurdu...”<sup>1405</sup> şeklindeki neredeyse aynı lafızlarla nakledilen rivayeti zikrederek, bu hadisi te’yid ettiğini ortaya koymaktadır.<sup>1406</sup>

Hattâb es-Sübkî’nin, hadislerin diğer hadis kaynaklarındaki durumları hakkında vermiş olduğu bu bilgiler ve bunlarla beraber sunmuş olduğu geniş açıklamalar, şârihin hadis ilmine olan vukûfiyetini ortaya koymaktadır. Ancak bu teferruatlı açıklamalar bir yandan da şerhin hacmini arttırmaktadır. Şârihin bazı hadislerin şerhi esnasında, aynı hadisin farklı tariklerini zikretmesi, hadisin sened ve râvîler ile ilgili tahlillerde bulunması, konuyu çok yönlü ele alması açısından müsbet görülse de, okuyucu da bıkkınlığa sebebiyet vermesi açısından menfî olarak değerlendirilebilir. Çünkü sıhhati konusunda ihtilaf olan bazı hadislerin şerhi esnasında, söz konusu hadisle beraber konuya ışık tutması maksadı ile başka kaynaklardan pek çok hadis daha incelenmektedir. Bu tür durumlarda hadislerin senedleri, senedin ittisâli, râvîlerinin cerh ta’dîl durumları, hadislerin şevâhidleri, ızdırıp halinde oldukları rivayetler vs. şerhe dahil edilerek detaylı bir şekilde ele alınmaktadır. Dolayısıyla bu durum, bazen bir hadisin şerhinin sayfalarca sürmesine ve konu bütünlüğünün kaybolmasına sebep olmaktadır.

### 3.3.8. Hadislerin Şâhidlerine Yer Vermesi

Tek bir isnadla gelen, ferd veya garîb bir hadisin başka bir isnadla gelip gelmediğinin araştırılması (i’tibar) sonucunda ikinci bir isnadla da geldiği belirlenirse hem bu ikinci

<sup>1404</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 93; İbn Mâce, “İkâme”, 50-51; Nesâî, “İmâme”, 27; “Ezan”, 14.

<sup>1405</sup> Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, 3/146.

<sup>1406</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/54-55.

rivayete hem de onun râvîsine şâhid, böyle bir rivayeti delil olarak zikretmeye istişhâd denir. Şâhid terimiyle yakın anlamda, bazen da aynı mânada kullanılan bir diğer terim de mütâbi'dir.<sup>1407</sup>

*el-Menhel* müellifi, şerhettiği hadislere istişhâd maksadı ile diğer rivayetlere yer vermiştir. *Sünen*'de zikredilen şu hadis şevâhidine yer verilen rivayetlerdendir; İshâk b. Süveyd er-Remlî, Ömer ibnü'l-Hattâb ve Saîd b. el-Hakem→Nâfi' b. Yezîd→Hayve b. Şüreyh→Ebû Saîd el-Himyerî→Muâz b. Cebel'den şöyle nakletmiştir; Rasûlullah (s.a.v.) "Lanet vesilesi olan üç şeyi yapmaktan; Su yollarına ve kaynaklarına, yol ortasına ve gölgelik yerlere bevletmekten sakınınız" buyurmuştur.<sup>1408</sup> Hattâb es-Sübki hadisin munkatı' olduğuna dair yapılan değerlendirmelerin ardından Irâkî'nin hadisi "hasen" saydığını zikretmiştir. Irâkî'ye göre bu hadiste inkita' olmasına rağmen hadisin şâhidleri olmasından dolayı hadis "hasen" derecesine yükselmiştir. Hattâb es-Sübki, hadisin şâhidi durumundaki rivayetleri de zikretmektedir. Bunlardan ilki Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'de 'Attâb b. Ziyâd→Abdullah→İbn Lehî'a→İbn Abbas'dan işiten bir kişi senedi ile naklettiği şu hadistir; سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ اتَّقُوا الْمَلَاعِنَ الثَّلَاثَ قِيلَ: مَا الْمَلَاعِنُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: أَنْ يَقْعُدَ أَحَدُكُمْ فِي ظِلِّ يَسْتَنْطِلُ فِيهِ، أَوْ فِي طَرِيقٍ، أَوْ فِي نَفْعٍ مَاءٍ.

Rasûlullah'ın (s.a.v.), "Lanete sebep olan üç şeyden sakının" dediğini işittim. Ona "Yâ Rasûlallah! Nedir lanetli şeyler?" diye soruldu. O da "İnsanların gölgelendiği bir yere ya da yola ya da su birikintisinde oturaktır" buyurmuştur.<sup>1409</sup> Bu hadiste geçen "أَنْ يَقْعُدَ أَحَدُكُمْ/Sizden birinizin oturması" ifadesi başka rivayetlerde ihtiyaç gidermek için oturmak anlamındadır. Bu hadiste de kastedilen anlam aynıdır. Ancak hadisin râvîlerinden birisinin İbn Lehî'a olması ve İbn Abbas'tan rivâyet eden şahsın mübhem olması sebebiyle hadis "zayıf"tır.

İkinci rivayet ise İbn Mâce'nin Câbir b. Abdillâh'dan "Hasen Merfu" isnadla naklettiği şu hadistir;

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِيَّاكُمْ وَالتَّعْرِيسَ عَلَى جَوَادِ الطَّرِيقِ، وَالصَّلَاةَ عَلَيْهَا، فَإِنَّهَا مَأْوَى الْحَيَاتِ وَالسِّبَاعِ، وَقَضَاءَ الْحَاجَةِ عَلَيْهَا، فَإِنَّهَا مِنَ الْمَلَاعِنِ.

Rasûlullah (s.a.v.), "Yol kenarlarında yatıp uyumaktan, namaz kılmaktan sakının, oralar hayvanların ve yırtıcıların sığınağıdır. İhtiyaç gidermekten de sakının çünkü lanetlenen şeylerdendir"<sup>1410</sup> buyurmuştur.

<sup>1407</sup> Selahattin Polat, "Şâhid", *DİA* (İstanbul: TDV, 1998), 38/273.

<sup>1408</sup> Ebu Dâvud, "Tahâre", 14.

<sup>1409</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/448-449.

<sup>1410</sup> İbn Mâce, "Tahâre", 21.

Muaz b. Cebel hadisinin bir diğere şâhidi ise Sâlim'in babası İbn Ömer'den rivayet ettiği şu hadistir;

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: نَهَى أَنْ يُصَلَّى عَلَى قَارِعَةِ الطَّرِيقِ، أَوْ يُضْرَبَ الْخَلَاءُ عَلَيْهَا، أَوْ يُبَالَ فِيهَا.

Rasûlullah (s.a.v.) yol kenarlarında namaz kılmayı, ihtiyaç gidermeyi ve bevl etmeyi yasakladı.<sup>1411</sup>

Efendimiz'in yol kenarında namaz kılmayı yasakladığını ifade eden bu rivayet sadece İbn Lehî'a senedi ile nakledilmektedir. Bu senedde de İbn Lehî'a'nın yer alıyor olması hadisin sıhhati açısından sıkıntı teşkil etmektedir. Şârihin hadisin mutâbî olan rivayetlerin sıhhat durumu hakkında değerlendirmelerde bulunduğu sıklıkla görülmektedir.<sup>1412</sup>

Hattâb es-Sübkî'nin, "kulaklar baştandır" hadisini şerhi esnasında hadisin sıhhatini ortaya koymak maksadıyla şevâhidlerini zikrettiği görülmektedir. Hadis şöyledir;

وَذَكَرَ وَضُوءَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَمَسُّحُ الْمَأْفِينِ»، قَالَ: وَقَالَ: «الْأَذْنَانِ مِنَ الرَّأْسِ»

Ebû Ümâme, Rasûlullah'ın (s.a.v.) abdest alışını naklederken; "Rasûlullah (s.a.v.) göz pınarlarını mesh ederdi" dedi ve ardından "kulaklar baştandır" dedi.<sup>1413</sup>

Süleyman b. Harb "kulaklar baştandır" cümlesinin Ebû Ümâme'ye ait olduğunu söylemiştir. Hadisin râvîlerinden Kuteybe ise Hammâd'ın "Bu sözün Hz. Peygamber'e mi, yoksa Ebû Ümâme'ye mi ait olduğunu bilmiyorum" dediğini nakletmiştir. Hattâb es-Sübkî, hadisin sıhhati ile ilgili yapılan yorumları ayrıntılı bir şekilde naklettikten sonra, "Kulaklar baştandır" hadisinin şâhidi konumundaki 8 farklı sahâbe rivayeti olduğunu ifade ederek bu rivayetleri şu şekilde sıralamıştır;<sup>1414</sup>

1- Ebû Ümâme el-Bâhilî rivayeti,<sup>1415</sup>

2- İbn Mâce'nin merfû olarak naklettiği Abdullah b. Zeyd rivayeti; Bu hadis ittisali ve râvîlerinin güvenilirliği açısından bu konudaki en kuvvetli rivayettir. Senedi Süveyd b. Saîd→Yahyâ b. Zekeriyye b. Ebî Zâid→Şu'be→Habîb b. Zeyd→'Abbâd b. Temîm→Abdullah b. Zeyd şeklindedir.<sup>1416</sup> Şârih, bu hadisi Münzirî ve İbn Dakîk el-İyd'in de sağlam bulduklarını zikrederek hadisin sıhhatine işaret etmektedir.

<sup>1411</sup>İbn Mâce, "Tahâre", 21.

<sup>1412</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/103.

<sup>1413</sup> Ebu Dâvud, "Tahâre", 51; Tirmizî, "Tahâre", 29.

<sup>1414</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/72.

<sup>1415</sup> Tirmizî, "Tahâre", 29; İbn Mâce, "Tahâre", 53; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 1/33; Dârekutnî, *Sünen*, 1/181; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 1/108.

<sup>1416</sup> İbn Mâce, "Tahâre", 53.

3-İbn Abbâs rivayeti; Hadisin senedi Muhammed b. Zekeriyye en-Nisâbûrî→Ahmed b. Amr. Abdulhâlik el-Bezzâr→Ebû Kâmil el-Cahderî→Ğunder Muhammed b. Cafer→İbn Cüreyc→'Atâ'→İbn Abbâs şeklindedir.<sup>1417</sup> Ancak senedde yer alan İbn Cüreyc hadisi Süleyman b. Mûsa'dan nakletmesine rağmen ismini zikretmemiştir. Hattâb es-Sübki, bu sebepten dolayı hadisin “mürsel” olduğu belirtilmiştir.

4- Ebû Hureyre rivayeti; Dârekutnî bu hadisi birkaç farklı senetle nakletmiştir. İbn Mâce'nin senedi ise Muhammed b. Yahyâ→'Amr b. el-Husayn→Muhammed b. Abdullah el-'Ulâse→Abdukerim el-Cezerî→Saîd b. el-Müseyyeb→Ebû Hureyre şeklindedir.<sup>1418</sup> Şârih, râvîlerden 'Amr b. el-Husayn ve el-'Ulâse'nin zayıf olmasından dolayı hadisin “sahih” kabul edilmediğini belirtmiştir.

5- Ebû Mûsa el-Eş'arî rivayeti; Muhammed b. Mahled→Ebû Hâtim er-Râzî→Ali b. Cafer b. Ziyad el-Ahmerî→Abdurrahim b. Süleyman→Eş'as→Hasan→Ebû Musa el-Eş'arî şeklindeki bu senedin râvîlerinden Hasan'ın Ebû Musa el-Eş'arî'den hadis işitmemiş olması sebebiyle hadisin “mevkûf” olduğu ifade edilmiştir.<sup>1419</sup>

6- İbn Ömer rivayeti; Dârekutnî dokuz farklı senedle “merfu” olarak rivayet etmiştir.<sup>1420</sup>

7- Enes b. Mâlik rivayeti; Es-Samed b. Ali→Hasan b. Halef b. Süleyman el-Cürcânî→İshak b. İbrahim el-Cürcânî→'Affân b. Seyyâr→Abdulahkem→Enes b. Mâlik senedi ile nakleden Dârekutnî, râvîlerden Abdulahkem'in hüccet olmadığını belirterek hadisi nakletmiştir.<sup>1421</sup>

8- Hz. 'Âişe rivayeti; Ali b. Tahir→Hammâd b. Muhammed→Muhammed ibnü'l-Ezher→Fadl b. Mûsâ→İbn Cüreyc→Süleyman b. Mûsâ→Zührî→'Urve→'Âişe senediyle rivayet etmiştir.<sup>1422</sup> Şârih, bu senedin İbn Cüreyc'in Süleyman b. Mûsâ'dan en sahih olan rivayeti olduğunu ifade etmektedir.

Hattâb es-Sübki, senedlerinde inkıtâ' olduğuna hükmedilen bu rivayetin, muttasıl senedlerine ulaşmaya yönelik gayret sarf etmiş, hadisin ittisalini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu sebeple hadisin diğer tarîklerine ve şâhidlerine ulaşmak üzere çaba göstermiştir.

Bu kısma kadar üzerinde durduğumuz hususlar ve sunduğumuz örnekler Hattâb es-Sübki'nin *Sünen* hadislerinin sened kısımlarını şerhi esnasında ehemmiyet verdiği mevzuları

<sup>1417</sup> Dârekutnî, *Sünen*, 1/172-179.

<sup>1418</sup> İbn Mâce, “Tahâre”, 53; Dârekutnî, *Sünen*, 1/180.

<sup>1419</sup> İbn Mâce, “Tahâre”, 53; Dârekutnî, *Sünen*, 1/180.

<sup>1420</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 1/34; Dârekutnî, *Sünen*, 1/169-172; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 1/108.

<sup>1421</sup> Dârekutnî, *Sünen*, 1/185.

<sup>1422</sup> Dârekutnî, *Sünen*, 1/184.

ortaya koyan mahiyettedir. Bu bilgiler ışığında Hattâb es-Sübki'nin hadislerin senedinde râvîden kaynaklanan zayıflık ve inkiât' problemini bertaraf etmek üzere çaba gösterdiğini, hadisin muttasıl halini tespit etmek üzere kaynak taraması yaptığını ve kendisinden evvel yapılmış olan cerh ta'dîl telifâtından detaylı bir şekilde istifade ettiğini söyleyebiliriz.

### 3.4. Metinleri Şerh Metodu

Hattâb es-Sübki *el-Menhel*'de metin tahliline ihtimam göstermiş, metinlerin tüm cihetleri ile anlaşılması için yoğun çaba göstermiştir. Şârih metinleri şerh sürecinde cümleleri çözümlenmeye öncelik vermiştir. Cümleleri kendi içlerinde gramer ve nahiv yönünden tahlil etmiş bu sayede kastedilen manaya en doğru şekilde ulaşmayı hedeflemiştir. İbare ve cümleler üzerinden yaptığı bu izahların ardından cümleler arası bağlantı kurarak rivayetin genelini değerlendirmiştir. Metnin bütününe en doğru şekilde anlaşılmasına yönelik bu tahlil sürecinde Hattâb es-Sübki, farklı anlaşılması ihtimali olan ibareleri incelemeye önem vermiş, okuyucunun ibarelerin inceliklerini gözden kaçırmadan kavramasına gayret göstermiştir. Bu bağlamda kelime analizleri yapmış, metinde zikredilen Arap kültürüne has durumları izah etmiş, hadisin diğer nüshalarda ve başka hadis kaynaklarında yer alan farklı metinlerini incelemiştir. Ahkâm hadisler ile ilgili fikhî analizler yapmış ve hadisler arasında görülen teâruzları gidermeye gayret etmiştir. Bu izahları esnasında kendisinden evvel telif edilmiş eserlerden çokça istifade etmiş, ayet, hadis, şiir ve tarihî veriler ışığında hadis metinleri hakkında tatmin edici zenginlikte malumat sunmuştur.

*El-Menhel*'de üzerinde en çok durulan meselelerden birisi, hüküm ihtiva eden hadislerin fikhî değerlendirmeleri ve hadislerin anlam ve yorumlarına yönelik konulardır. Hattâb es-Sübki, kendisinin de bir fâkih olmasının etkisiyle ahkâm hadisleriyle ilgili analizlerinde genellikle hadisin delalet ettiği fikhî hükmü ortaya koyma gayretinde olmuştur. Hadislerden mezheplerin istidlâl yöntemleri, bu hadislerin hüccet olup-olmamları gibi hadislerin ahkâmına dair konulara ağırlık vermiş, mezhebî değerlendirmeleri derinlemesine incelenmiştir. Konuyu tüm cihetleri ile müzakere etmeye yönelik izahlar yaparak hadisçi ve fıkıhçı yönünü bu kısımda ortaya koymuş, kendisinden önceki şerhlere ve fıkıh kaynaklarına sık sık müracaat etmiştir. Çalışmamızın bu aşamasında daha çok bu süreçleri ilgilendirilen meseleler ele alınacaktır.

### 3.4.1. Hadislerin Lafızları İle İlgili Değerlendirmeleri

Arapça'yı edebî incelikleriyle bilen Peygamber Efendimiz, farklı lehçelerin konuşulduğu Arabistan yarımadasının dil konusundaki özel durumunun da etkisiyle hitap ve konuşmalarında Arapça'nın zengin dil malzemesini bolca kullanmıştır. Kendisine Allah tarafından verildiğini söylediği cevâmiu'l-kelâm olma özelliği sebebiyle, Rasûlullah'ın sözlerinde bir kısmı daha önce duyulmayan veciz ifade ve meseller yer almaktadır. Rasûlullah böyle ifadeler kullandığında sahâbe kendisine zaman zaman bunların anlamını sormuşlar, hadisleri en doğru manası ile kavramaya gayret göstermişlerdir.<sup>1423</sup> Bu sebeple hadislerin anlaşılması faaliyetleri çerçevesinde Rasûlullah'ın hayatta olduğu dönemden günümüze kadar, garîb kelimelerin ve veciz ifade ve mesellerin anlamlarının bilinmesi önem arz etmektedir. Bu bağlamda hadis şârihleri, metin şerh faaliyetlerinde hadisleri öncelikle dil yönünden tahlil etmişlerdir.

Hadislerin lafzî manalarının tespiti, öncelikle onların dil yönünden açıklanması ile mümkündür. Bir metnin anlaşılması için, kelime ve terkiplerden bir araya gelen cümlelerin ne ifade ettiğinin doğru bir şekilde anlaşılması gerekmektedir. Hattâb es-Sübkî, lafızların izahına önem vermiş, sadece anlaşılması zor ya da yanlış anlaşılmaya müsait kelimeleri açıklamakla iktifâ etmemiş, hadislerde geçen tüm kelimeleri tek tek ele almıştır. Şerhinde lafızların izahı ile ilgili faaliyetlerinde, garîb kelimelerin izahına, kelimelerin zapt ve manalarına, cümle analizlerine ve nahiv tahlillerine fazlaca yer vermiştir.

#### 3.4.1.1. Hadislerde Yer Alan Kelimeleri İncelemesi

Hattâb es-Sübkî, kelimelerin doğru harekelenmesi ile ilgili meydana gelebilecek anlam farklılıklarına dikkat çekmiş kelimelerin anlamlarını lügat ve dil kaynaklarından vermeye gayret göstermiştir. Şârih, “Peygamber Efendimiz (s.a.v.)’in abdest alışı şekli” bâbında zikredilen hadiste kullanılan “كَفَّ/avuç” kelimesini şerhinde, bu kelimenin bazı nüshalarda müzekker olarak kullanıldığını ancak kelimenin müennes olması gerektiğini belirtmiştir.<sup>1424</sup> Şârih, bu kanaatini doğrulayıcı mahiyette lügatlerden aktarımda bulunmuştur. *el-Misbâh*’da avuç anlamına gelen “كَفَّ” kelimesinin insan veya başka bir varlık için kullanılması fark etmeksizin, müennes olduğu ifade edilmiştir. İbnü'l-Enbârî'ye göre de “ancak ilmüne güvenilmeyen kimseler “كَفَّ” kelimesinin müzekker olduğunu iddia eder, dile hâkim hiçbir

<sup>1423</sup> Kandemir, “Garîbü'l-Hadîs”, 13/376.

<sup>1424</sup> Ebû Dâvud, “Tahâre”, 51.

kimse bu kelimeye müzekker demez”. Ezherî “كَفَّ” kelimesini “parmakları bir arada tutan uzuv” olarak tarif etmiştir. Kelime “engel olmak” manasındaki “كَفَّتْ-يَكْفُتُ” fiilinden türemiştir, çünkü avuç vücuda bir zarar gelmesini engelleyen uzuvdur ”şeklinde izah etmektedir.<sup>1425</sup>

Konumuz ile ilgili bir başka örnek ise “بِرَانِسْ” ve “الأكسية” kelimelerindedir. Vâil b. Hucr’dan rivayet edilen hadiste, Efendimiz’in namaza başlayacağı zaman ellerini kulaklarının hizasına kadar kaldırdığı, ancak daha sonra üzerlerinde bu iki elbise “بِرَانِسْ” ve “الأكسية” olduğunda namaza başlarken ellerini ancak göğüslerine kadar kaldırdığı nakledilmektedir.<sup>1426</sup> Hattâb es-Sübkî, namaz esnasında ellerin kulak hizasına kadar değil de ancak göğüs hizasına kadar kaldırıldığına işaret eden rivayette zikri geçen “بِرَانِسْ” ve “الأكسية” kelimelerini şerh ederken, Cevherî’nin açıklamalarına yer vermiştir. “بِرَانِسْ/Berânis”, başlıklı olan tüm kıyafetlerin ismi olarak kullanılan “بُرْنُسْ” kelimesinin çoğuludur. Cevherî kelimeyi “İslamın ilk dönemlerinde keşişlerin giydikleri bir tür başlıktır ve bir tür pamuk anlamına gelen “بِرْنُسْ/pamuk” kelimesinden türemiştir.”<sup>1427</sup> şeklinde tarif etmektedir. “بُرْنُسْ/burnus” ise Faslıların (batılılar) arasında çok meşhur olan kolsuz kıyafettir. “الأكسية” tabirinin ise kıyafet/giysi anlamına gelen “كِسَاء” kelimesinin çoğulu olduğu ifade edilmiştir.<sup>1428</sup>

Hattâb es-Sübkî, örneklerde görüldüğü gibi sadece anlamı bilinmeyen isimlerin değil bazen de nadir kullanılan fiillerin anlamları üzerine izahta bulunmuştur. Örneğin “Bir tek gömlek ile namaz kılan kimsenin durumu” bâbında zikredilen hadiste Seleme b. Ekvâ “Yâ Rasûlallah, ben avcılık yapan bir adamım. Bir tek gömlekle namaz kılabilir miyim?” diye sormuş, Efendimiz de ona; “وَازْرُرْهُ وَلَوْ بِشَوْكَةٍ/bir dikenle bile olsa birbirine ilişir” buyurmuştur.<sup>1429</sup> Şerhte hadiste yer alan “وَازْرُرْهُ” ifadesinin “birleştirmek, ilişirmek” manasına geldiği ve “ازْرُرْ” fiilinin “زَّرَ- يَزُرُّ” kökünden türediği ve “نَصَرَ- يَنْصُرُ” ile aynı bâbdan olduğunu ifade edilmektedir.<sup>1430</sup> Burada Seleme b. Ekvâ, avcılık yaptığı için bacaklarına dolaşarak onu yavaşlatmasından endişe duyduğundan o dönem herkesin giydiği türden kıyafetler kullanmamıştır. Sadece avret mahallini örten bir gömlek giydiği için bu kıyafetle namaz kılmanın hükmünü sormuştur. Efendimiz “وَازْرُرْهُ” buyurarak gömlek olarak kullandığı bu kumaş parçasını muhakkak kapatmasını, hiçbir şey bulamasa bile dikenle de olsa kapatmasını emretmiş, bu şekilde hem namazda hem de namaz haricinde avret mahallinin

<sup>1425</sup> Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-Münîr*, 2/535; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/46. (bu kelime ile ilgili yapılan açıklama tamamen Misbâh’dan bloklama aktarılmıştır.)

<sup>1426</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 115,116.

<sup>1427</sup> Cevherî, *es-Sihâh Tâcu'l-Lüğâ*, 3/908.

<sup>1428</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/130.

<sup>1429</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 80.

<sup>1430</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/19.





şeklinde anlaşılması da mümkündür. Bazılarına göre ise bu iki kelime, fiili hazf edilmiş iki mef'uldür ve mansûbtur. “أسبح سبوحا قدوسا/Sübbûh ve Kuddûs olanı tesbîh ederim”, veya “أعبد أعظم سبوحا قدوسا” “Sübbûh ve Kuddûs olana kulluk ederim, Sübbûh ve Kuddûs olanı ta'zîm ve kulluk ederim” anlamındadır.<sup>1437</sup> Bu örnekte ibârenin, muhtemel tüm manaları üzerinde durularak gramer açısından ele alınmıştır. Bu sayede Efendimiz'in duasının derinlemesine idrakine kapı aralanmıştır.

Hattâb es-Sübkî, ezan okunurken ezanı duyan kişinin aynen müezzinin söylediklerini tekrar etmesine işaret eden hadisin şerhinde geçen “أَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَنَا هُوَ/Umarım ki o kişi ben olurum” ifadesinin şerhinde de Arap dil kaidelerine yer vermektedir.<sup>1438</sup> Rivayetin bir kısmında Rasûlullah (s.a.v.) “Sonra Allah'tan benim için vesileyi isteyiniz. Çünkü vesîle Allah'ın kullarından sadece birine nasib olan cennette bir makamdır. أَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَنَا هُوَ /Umarım ki o kişi ben olurum. Her kim benim için vesileyi isterse, ona şefaetim vacib olur” buyurmuştur. Bu rivayette zikredilen “أَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَنَا هُوَ” cümlesinde yer alan “هُوَ”nin, “أَكُونَ” fiilinin haberi olduğunu ve “إِيَّاهُ” yerine kullanıldığını ifade etmektedir. Bu şekilde cümle “أَكُونَ أَنَا إِيَّاهُ” yani “umarım o kişi yalnızca ben olurum” anlamında olur. Bu ifade ile ilgili bir başka ihtimal ise “أَكُونَ ذَلِكَ الْعَبْدُ” yani “Umarım ki o kul ben olurum” anlamında ismi işaret yerine zamir gelmiş olabileceğini ve zamiri te'kîd için böyle söylediğini bildirmektedir.<sup>1439</sup> Şârih cümleyi bu şekilde nahiv ve dil yönünden incelemesi ibarenin manasına vukûfiyeti kolaylaştırıcı mahiyettedir. Aksi takdirde Arap dilinin bu türden inceliklerini Arap diline hâkim olmayan bir yabancının layıkıyla kavraması oldukça zor olacaktır.

### 3.4.1.3. Garîb Kelimeleri Tahlili

Garib kelimesi sözlüklerde, memleketinden uzağa düşmüş, yanında kavminden kimsesi olmayan kimse anlamlarına gelmektedir.<sup>1440</sup> Hadis ıstılahında ise içinde dilde çok az kullanılan kelimeler bulunan ya da pek bilinmeyen hadis anlamında kullanılmaktadır.<sup>1441</sup> Hadislerin muhtevalarının anlaşılmasına ehemmiyet gösteren Hattâb es-Sübkî, hadis şerhçiliğinin vazgeçilmez bir parçası olan garib kelimelerin izahlarını yapmaya özen göstermiş, dil tahlillerine yoğunlaşmıştır.

<sup>1437</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/318.

<sup>1438</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 36.

<sup>1439</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/195.

<sup>1440</sup> Cevherî, *es-Sihâh Tâcu'l-Lüğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, 1/191; İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 1/640.

<sup>1441</sup> Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 101.

Hattâb es-Sübkî'nin garîbü'l-hadîse dair yaptığı izahlara pek çok örnek vermemiz mümkündür. Örneğin, “Namaz kılanın önüne koyması gereken sütre” bâbında yer alan rivayette “مُوْحِرَة” kelimesi zikredilmektedir.<sup>1442</sup> Müellif, namaz kılan kimsenin önüne koyacağı sütrenin boyuna işaret eden bu kelimenin, öncelikle zabtını vererek “مُوْحِرَة/mu'hıra” şeklinde okunması gerektiğini bazı rivayetlerde “مُوْحِرَة/Muehhıra” şeklinde okunduğunu ifade etmektedir. Bu konuda yazılmış en fasih lügat olarak nitelendirdiği Ebû Ubeyd'in (ö. 224/838) eserinde kelimenin, “مُوْحِرَة/Mu'hıra” ve “مُوْحِرَة/Mu'hara” olarak hemzenin sükûnu ile okunması gerektiğine hükmettiğini belirtmiştir. Kelimenin “bineğe binen kimsenin kendisine yaslandığını ve semerin arka kısmını teşkil eden tahta ya da odun, semer kaşı” anlamına geldiğini ifade etmektedir.<sup>1443</sup>

Benzer şekilde ateşte pişen etin yenilmesi ile ilgili Muğîre b. Şu'be rivayetine geçen “فَأَمَرَ بِجَنْبٍ” cümlesinde “bir parça et” olarak tercüme edilen “جَنْبٌ” kelimesinin izahını yapmaktadır;<sup>1444</sup> Kelimenin *el-Misbâh*'da “الجَنْبُ-الجَانِبُ-الجَنْبَةُ” şeklinde “insan ya da bir başka canlının bir parçası” anlamında zikredildiğini, *en-Nihâye*'de ise “جَنْبٌ” kelimesinin “Bir şeyin büyük ya da fazla olan parçası” anlamına geldiğini aktarmaktadır.<sup>1445</sup> Kelimenin çoğulunun aynen “فُلُوسٌ/فُلُوسٌ” kelimesinde olduğu gibi “جُنُوبٌ” olduğunu da ilave eden şârih, metin içerisindeki bu muğlâk ifadenin anlaşılmasını kolaylaştırmıştır.

Konumuzla alakalı bir başka örnek olarak “İstinsâr” bâbında zikredilen “سَخْلَةٌ/meleyen kuzu” ifadesini gösterebiliriz.<sup>1446</sup> “سَخْلَةٌ” kelimesinin önce zabtını veren müellif, daha sonra kelimenin “dişi ya da erkek fark etmeksizin yeni doğan koyun ve keçi yavrusu” anlamına geldiğini ancak sadece keçi yavrusu için kullanıldığını söyleyenlerin olduğunu belirtmiştir. Kelimenin *en-Nihâye*'de sadece koyunun yavrusu (kuzu) için kullanıldığını aktaran şârih,<sup>1447</sup> aynı ibarede geçen “تَيْعُرٌ” kelimesinin ise “tey'aru” ve “tey'uru” şeklinde ortadaki harfin fethası ve kesresi ile okuduğunu ve seslenmek anlamına geldiğini nakletmektedir. Kelime hakkında sarf bilgisine de yer verilmiş, مَنَعٌ-يَمْنَعُ ve ضَرَبٌ-يَضْرِبُ bâblarının ikisinde de okunabileceği belirtilmiştir. *Kâmûs*'ta kelimeye “koyunun seslenmesi (melemesi)” şeklinde aynı anlamın verildiğini de aktarmaktadır.<sup>1448</sup> Bu izahlar ışığında “سَخْلَةٌ” ifadesinin “yeni doğmuş meleyen bir kuzu” anlamına geldiği anlaşılmaktadır.

<sup>1442</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 100.

<sup>1443</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/77.

<sup>1444</sup> Ebû Dâvud, “Tahâre”, 74; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/214.

<sup>1445</sup> Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-Münîr*, 1/110; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 1/369.

<sup>1446</sup> Ebû Dâvud, “Tahâre”, 56.

<sup>1447</sup> İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 2/350.

<sup>1448</sup> Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 1/500; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/86.

Görüldüğü gibi, *el-Menhel*'de garib kelimelerin tahlilleri yapılırken genellikle lügat âlimlerinin eserlerine müracaat edilmiş, kelimelerin kökleri, okunuşları, vezinleri, mana farklılıkları üzerinde durulmuştur.

### 3.4.2. Hadis Metinlerinin Muhtevasına Yönelik İzahları

Muhteva izahı, hadislerin lafızlarının okunuş ve anlamlarının anlaşılmasından sonra, hadis hakkında yapılan açıklamalardır. Muhteva izahı ifadesiyle, konunun ayetlerden, diğer hadislerden, sahabe ve tabiîn sözlerinden faydanılarak hadisin açıklanması ifade edilmektedir. Hattâb es-Sübkî, hadisleri şerh ederken yeri geldikçe bu metodu kullanmış ve hadislerin daha iyi anlaşılmasını mümkün kılmıştır. Muhteva izahında çoğunlukla ayet ve farklı hadislerden istifade yöntemine başvurduğunu görmekteyiz.

#### 3.4.2.1. Hadisleri Ayetle İzahı

Hattâb es-Sübkî, şerh ettiği hadislerin izahları esnasında, yeri geldikçe ayetlere başvurarak hadis metinlerini ayet-hadis bütünlüğü içinde değerlendirmeye gayret göstermiştir. Ayet ve hadisin birbirinden bağımsız olamayacağı gerçeğinden hareketle şerhte hadislerin kelime manası, te'vîl ve istidlâli gibi pek çok konuda ayetlerle istişhadda bulunulmuştur. Şârih, bazen garib kelimelerin izahında bazen de hadis metninin delalet ettiği manayı te'kîd maksadıyla ayetlerden istifade etmiştir. Örneğin Rasûlullah'ın (s.a.v.);

إِذَا أَتَى أَحَدُكُمْ أَهْلَهُ، ثُمَّ بَدَأَ لَهُ أَنْ يُعَاوِدَ، فَلْيَتَوَضَّأْ بَيْنَهُمَا وَضُوءًا

“Sizden biriniz hanımına yaklaştığında, tekrar etmeyi isterse arasında abdest alsın.”<sup>1449</sup> hadisinin muhtevasının “وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا”/Allah Musa ile konuştu” ifadesi ile mutabakat arz ettiği ifade edilmiştir.<sup>1450</sup> Hadiste yer alan “فَلْيَتَوَضَّأْ بَيْنَهُمَا وَضُوءًا” ibaresinin, iki cima arasında abdest almanın kesinlik ifade ettiğine işaret ederek, “وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا” ayetinde de masdar ile yapılan te'kîdin Allahü Teâla'nın Musa ile gerçekten konuştuğunu belirttiği gibi aynen bu hadiste de abdestin hakiki manasına delalet ettiğini belirtilmektedir. Her iki metinde de, masdarın te'kîd ifade ettiği, mutlak vücûbiyete delalet ettiği ve cevâzı ortadan kaldırdığı belirtilmektedir.<sup>1451</sup>

Hattâb es-Sübkî, bazı kelimelerin hadiste ifade ettiği anlamı ortaya koymak maksadıyla aynı kelimenin Kur'an-ı Kerim'deki kullanım şekillerinden misaller

<sup>1449</sup> Ebû Dâvud, “Tahâre”, 85.

<sup>1450</sup> Nisâ 4/164.

<sup>1451</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/285.

göstermektedir. “Namaz vaktinde uyuyan veya namazı unutan kimse” bâbında zikredilen bir rivayet ayetten istifade edilerek şerh edilmiştir.<sup>1452</sup> Şârih bu rivayette uyuyakalarak, sabah namazını vaktinde kılamayan sahâbe ile ilgili kullanılan “فَضْرَبَ عَلَىٰ آذَانِهِمْ/Kulaklarına kilit vuruldu/uyuyakaldılar” ifadesinin Kur’an-ı Kerim’den iktibas edildiğini ifade etmektedir. Bu şekilde onların sanki kulaklarının ve hislerinin uyku sebebiyle perdeleniği/örtüldüğü anlatılmak istenmiştir. Bu fasih tabirin “فَضْرَبْنَا عَلَىٰ آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا” “Böylelikle biz onların kulaklarına yıllarca (perde) vurduk.”<sup>1453</sup> ayetindeki ile aynı anlamda kullanıldığını belirtmiştir. Bu şekilde hadiste kullanılan “فَضْرَبَ عَلَىٰ آذَانِهِمْ” ibaresi ile kastedilen mana kulakların mühürlenmesi değil Ashâb-ı Kehf’teki gibi duymasına mani olacak ağır uyku haline işaret eder ve şârih kastedilen manayı bu ayetle istidlal ederek ortaya koymuştur.<sup>1454</sup>

Şârihin “İstibrâ (İdrardan temizlenme)” bâb başlığı altında tasnif edilen hadiste yer alan şu ifadeleri şerh esnasından ayetlerden istifade ettiğine delalet etmektedir. “إِنَّهُمَا يُعَذِّبَانِ، وَمَا يُعَذِّبَانِ فِي كَبِيرٍ/Bu ikisi azap görüyorlar. Azap görmelerinin sebebi büyük bir şey değildir...”<sup>1455</sup> Rivayette kendileri tarafından küçük sayılan idardan sakınmama ve koğuculuk yapmanın aslında Allahü Teâla katında büyük bir hata olduğuna işaret edilmekte ve “وَتَحْسِبُونَهُ هَيِّئًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ/Bunu siz önemsemiyorsunuz ancak bu Allah katında önemli bir şeydir.”<sup>1456</sup> ayeti buna delil olarak gösterilmektedir. Hattâb es-Sübkî bu ayete yer vererek, aslında insanlar arasında önemsiz gibi görünen, küçük sayılan bazı amellerin, Allah katında öyle olmadığını ve insanların bundan gafil olduklarını izah etmektedir. İdrardan sakınmamak ve koğuculuk da böyledir.<sup>1457</sup>

Birkaç misalle aktarmaya çalıştığımız Hattâb es-Sübkî’nin hadislerin izahında ayetlerden delil getirmesi hususu, şerhte sık sık müracaat edilen izah yöntemlerinden birisidir. Çalışmamızın bu kısmında şerhte, hadis metinlerinin tahlilinde diğer rivayetlerden ne şekilde istifade edildiğini ortaya koymaya çalışacağız.

### 3.4.2.2. Hadisleri Başka Hadislerle İzahı

Hattâb es-Sübkî, rivayetlerden kastedilen manaya vâkîf olmak ve rivayetler arası muhtemel ihtilafları bertaraf etmek gibi gayelerle hadislerin muhtevalarına dair izahlarında

<sup>1452</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 11.

<sup>1453</sup> Kehf Sûresi, 18/11.

<sup>1454</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/30.

<sup>1455</sup> Ebû Dâvud, “Tahâre”, 11.

<sup>1456</sup> Nur Sûresi 24/15.

<sup>1457</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/79.

diğer rivayetlerden istifade etmiştir. Farklı rivayetlerin zikredilmesi bir hadisin diğer hadis külliyyatındaki konumunu ortaya koymayı, manasının te'kidini, hadisin delalet ettiği hükmün tespitini kolaylaştırmaktadır. Hadislerin bir kısmı diğer bir kısmını şerh eder mahiyette olması, bir rivayetin başka bir rivayeti neshediyor olması, mutlak mana ifade eden bir rivayetin başka bir rivayet ile takyîd ya da tahsis edilmesi gibi pek çok sebeple hadis şerhlerinde rivayetler birbiri ile bağlantılı bir şekilde ele alınmaktadır. Zira bir hadisin diğer hadislerden bağımsız ve müstakil ele alınmasının sağlıklı sonuçlar ortaya koymayacağı aşikârdır. Bu doğrulduda şârih rivayetleri izahında sadece *Sünen* rivayetleri ile iktifa etmemiş, konu ile alakalı pek çok kaynaktan yer alan farklı rivayetleri de zikrederek tahlil etmiştir.

Bu hususta Sehl b. Sa'd es-Sa'dî'den nakledilen, şu rivayeti örnek gösterebiliriz; “Bir gün biz Kur'anı Kerim okurken Hz. Peygamber yanımıza geldi ve bizi bu halde görünce “Allah'a hamdolsun her ne kadar sizin içinizde kırmızısı, beyazı ve siyahı bulunuyorsa da, Allah'ın kitabı birdir. Onu ok gibi dosdoğru okuyup ecrini dünyada alacak ve ahirete bırakmayacak kavimler gelmeden onu işte böyle okuyunuz.” buyurmuştur.”<sup>1458</sup> Müellif, dünyevî menfaat umarak Kur'an okumanın caiz olmadığına işaret eden bu hadisin hükmünü destekleyici mahiyetteki iki hadise yer vermiştir. Bunlardan birincisi Tirmizî'nin, İmrân b. Husayn'den naklettiği Kur'an okuyarak dilenen bir kişiyi görünce Rasûlullah'ın (s.a.v.) şöyle buyurdu; “Kuran okuyan kimse karşılığını Allah'tan istesin. Çünkü ileride öyle kavimler gelecek ki, bunlar Kuran okuyarak dileneceklerdir.”<sup>1459</sup> İkincisi ise Ebû Dâvud'un tasnif ettiği Ubâde b. Sâmit rivayetidir; “Ben Ehli suffeden bazı kimselere Kur'an öğretmiştim. İçlerinden birisi bana bir yay hediye etti. Kendi kendime “Bu dünyalık bir mal değil, bununla Allah yolunda atış yaparım” dedim. Bir gün Rasûlullah'ın (s.a.v.) huzuruna vararak “Yâ Rasûlallah! Kur'an öğrettiğim bir kimse bana bir yay hediye etti. Bu dünyalık bir mal değil, Allah yolunda onunla atış yapmak istiyorum dedim.” Bunun üzerine bana; “Eğer boynuna ateşten bir halka takılmasını istiyorsan, bunu kabul et” buyurdular.<sup>1460</sup> Bu hadislerin ikisi de dünyalık bir karşılık bekleyerek Kur'an okumanın caiz olmadığına delalet etmektedir. Hadisin delalet ettiği mana bu rivayetlerle tekid edilmiştir.<sup>1461</sup>

Hattâb es-Sübkî, “Müezzini işittiğinizde, onun söylediğini siz de söyleyin, sonra bana salavât getirin..”<sup>1462</sup> Bu rivayette ezan okunurken ezanı işiten kimselerin aynen müezzinin söylediklerini tekrar etmesi ve ardından Rasûlullah'a salât etmeleri emredilmektedir. Şârih bu

<sup>1458</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 134, 135.

<sup>1459</sup> Tirmizî, “Sevâbu'l-Kur'ân”, 20.

<sup>1460</sup> Ebû Dâvud, “İcâre”, 36; İbn Mâce, “Ticârât”, 8.

<sup>1461</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/264.

<sup>1462</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 36.

sebeple hadisini şerhi esnasında, konunun izahı için salavât getirme ile ilgili vârid olan başka hadislerle yer vermektedir. Salavâtın keyfiyeti ile ilgili Buhârî, Müslim, Nesâî ve Ebû Dâvud'un Ka'b b. 'Ucra isnadı ile naklettiği şu rivayeti zikretmektedir; "Allah ve melekler peygambere salât ediyorlar; Ey iman edenler, siz de ona salât ve selâm edin"<sup>1463</sup> ayeti nazil olduğunda bir adam Rasûlullah'a (s.a.v.); "Yâ Rasûlallah! Sana nasıl selam vereceğimizi biliyoruz ancak nasıl salât getirileceğini bilmiyoruz." deyince Efendimiz (s.a.v.); اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ، وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ، كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ، إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ، اللَّهُمَّ بَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ، وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ، كَمَا بَارَكْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ، إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ deyiniz" buyurmuştur.<sup>1464</sup> Buhârî, Nesâî ve Ahmed b. Hanbel'in naklettiği benzer bir rivayette ise Ebû Said el-Hudrî; "Yâ Rasûlallah selam senin üzerine olsun fakat biz sana nasıl salât edeceğimizi bilmiyoruz" dedik o da bize; "اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ، وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ، كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ، وَبَارَكْ عَلَى مُحَمَّدٍ، وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ، كَمَا بَارَكْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ" deyiniz buyurdu. Bu konuda nakledilen bir başka rivayet de Nesâî'nin Ebû Hureyre isnadıyla naklettiği "Yâ Rasûlallah sana nasıl salât edelim?" diye sordular. O da; "اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ، وَبَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ كَمَا صَلَّيْتَ وَبَارَكْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَآلِ إِبْرَاهِيمَ فِي الْعَالَمِينَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ" deyiniz selamı bildiğiniz gibi verin buyurmuştur.<sup>1465</sup> Görüldüğü gibi şerhte Rasûlullah'a salât etmeye dair diğer hadis tasniflerinde nakledilen rivayetler zikredilmiş, böylece salât ile ilgili farklı rivayetler incelenerek, Rasûlullah'a salâtın değişik ifadelerle de yapılacağı sonucuna varılmıştır.

Hadislerin\ hadisle şerhi ile ilgili bir başka örnek mescide tükürmenin kerahiyyeti ile ilgili /التَّفُّلُ فِي الْمَسْجِدِ حَاطَةٌ وَكَفَّارَتُهُ أَنْ تُؤَارِيَهُ“ Mescide tükürmek hatadır, bunun kefareti onun (tükürüğün) izale etmesidir.”<sup>1466</sup> hadisinin açıklamasında yer almaktadır. Rasûlullah ve sahabe döneminde mescidlerde sergi olmadığı için -günümüzdeki mescidler için pek mümkün görmediğimiz- mescide tükürmek gibi olaylar yaşanmaktaydı. Bu gibi durumlarda Efendimiz bu rivayetteki gibi tükürüğün bir başkasına bulaşmaması ve sıkıntı vermemesi için gömülmesini tavsiye etmekteydi. Şârih, hadiste yer alan "حَاطَةٌ/hata" ifadesinin iki farklı şekilde tercüme edildiğini ifade etmektedir. Hadisteki, "حَاطَةٌ/hata" ifadesinden dolayı bazı âlimler mescide tükürmeyi günah telakki ederken, bazıları gömülmesi şartıyla günah olmadığına hükmetmiştir. Bu âlimler mescide tükürmekle ilgili diğer rivayetleri de dikkate alarak "tükürük gömülürse günah değildir, gömülmezse günahtır" demiştir. Hattâb es-Sübki, konu ile ilgili ihtilaflara yer vererek meseleyi derinlemesine incelemiştir. Kadı İyaz gibi

<sup>1463</sup> Ahzâb Sûresi, 33/56.

<sup>1464</sup> Ebû Dâvud, "Salât", 178, 179; Krş. Buhârî, "Enbiyâ", 10; "Deavât", 31,32; Müslim, "Salât", 65, 66, 69; Nesâî, "Sehv", 49, 50, 51, 54.

<sup>1465</sup> Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 4/192.

<sup>1466</sup> Ebû Dâvud, "Salât", 22.

defnetmezse/gömmezse günahdır, gömülürse günah değildir görüşünde olanların görüşlerini destekleyen ilk rivayet; “إِذَا تَنَخَّعَ أَحَدُكُمْ فِي الْمَسْجِدِ، فَلْيَغْتَبِ نُحَامَتَهُ، أَنْ تُصِيبَ جِلْدَ مُؤْمِنٍ أَوْ تَوْبَهُ فَتُؤَذِّبَهُ” /Sizden kim mescidde balgam çıkarırsa, onu kaybetsin (gömsün) Onun bir mü’minin tenine ya da elbisesine bulaşması ona eziyet verir”<sup>1467</sup> hadisidir. Diğerisi ise; “مَنْ تَنَخَّعَ فِي الْمَسْجِدِ فَلَمْ يَدْفِنْهُ فَسَيِّئَةٌ، وَإِنْ دَفَنَتْهُ حَسَنَةٌ” /Kim mescide tükürür de bunu gömmezse bu kötüdür, ancak kim onu gömerse bu iyidir”<sup>1468</sup> rivayetidir. Müellif, naklettiği bu hadislerle, mescide tükürmenin günah olarak nitelendirildiğini, ancak bu günahın kefaretinin o tükürüğün izalesi olduğunu beyan etmektedir. Kendisi de bu rivayetlerin ortaya koyduğu gibi “mescidde böyle bir necasete sebep olan kimse eğer daha sonra onu izale ederse bir günahının olmayacağı” kanaatini savunmuş ve bunun sünnetteki diğer delillerini nakletmiştir.<sup>1469</sup>

Bu kısımda daha ziyade ve hadislerin anlamlarını tekîd etmek üzere diğer hadislerden istifadesi ile ilgili örnekler zikredilmiştir. Şerhte sened ve metnin istişhâdı gayesi ile şerhte başka hadislere sıkça müracaat edilmiştir. Ayrıca ihtilâfü’l-hadîs ile ilgili hususların izahında da sıklıkla diğer hadislerden istifade edilmiştir. Hadisler arasında teâruz durumunda diğer hadislerden istifâdeye dair misaller şârihin fikhî yaklaşımları ile ilgili değerlendirmeler esnasında zikredilecektir.

### 3.4.2.3. Hadisleri Sahabe, Tâbiîn ve Diğer Âlimlerin Sözleriyle İzahı

Hadis şârihleri, ayet ve hadislerden istifade ettikleri gibi sahabe, tâbiîn ve diğer âlimlerin görüşlerinden de sıkça istifade etmişlerdir. Sünnetin en yakın takipçisi mahiyetinde olan sahabenin, hadisleri anlama ve istinbatta bulunma yöntemleri hadislerin en doğru şekilde anlaşılmasını sağlayan önemli bir kaynaktır. Bu doğrultuda şerhinde kendisinden önceki hadis âlimlerinden sıkça aktarımda bulunan Hattâb es-Sübkî sahâbe, tâbiîn sözlerine de sıkça müracaat etmiştir.

Şârihin hadisin anlaşılması maksadıyla sahabe görüşüne müracaat ettiği örneklerden birisi “Namaz kılan kimsenin önünden geçmenin yasak oluşu” bâbında görülmektedir. Rivayette Ebû Cüheym Rasûlullah’ın (s.a.v.); “Namaz kılanın önünden geçen kimse, ne kadar günah işlediğini bilseydi kırk beklemeyi geçmekten daha hayırlı bulurdu” buyurduğunu nakletmiştir. Hadisin râvîlerinden Ebu’n-Nadr buradaki kırk ile “râvînin kırk gün mü, kırk ay

<sup>1467</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/121.

<sup>1468</sup> Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, 8/284.

<sup>1469</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/91.

mı, kırk sene mi? dediğini bilmiyorum.” demiştir.<sup>1470</sup> Şerhte bu rivayetin namaz kılan kimsenin önünden geçmenin yanlış ve günah olduğuna delalet ettiği beyan edilmiştir. Rivayette zikredilen kırk rakamı ile bizce takdiri mümkün olmayacak kadar uzun bir zamanın kast edildiği belirtilmiş, başka kaynaklarda bu zamanın yüz seneye kadar çıkarıldığı ifade edilmiştir. Burada kesret ifade eden kırk ya da yüz gibi rakamların zikredilmesi bu hususun ne kadar mühim olduğunu ortaya koymaktadır. Şârih bu konuda sahâbenin de hassasiyet gösterdiğini beyan etmek üzere Ka’bü’l-Ahbâr’ın (ö. 32/652-53)<sup>1471</sup> “Namaz kılanın önünden geçen kimsenin yere batması onun önünden geçmesinden daha hayırlıdır” dediğini *Muvaṭṭa*’dan naklederek bildirmektedir.<sup>1472</sup> Ka’bü’l-Ahbâr’ın bu ifadesinin sahâbeye göre bu meselenin ne kadar mühim olduğuna işaret ettiğini belirtmiştir.<sup>1473</sup> Ka’bü’l-Ahbâr’ın bir kimsenin yere batmasını namaz kılan kişinin önünden geçmekten daha evlâ görmesi, bu amelden sakındırmak üzere böylesine mübalağalı bir ifade kullanması hadisin manasının daha iyi anlaşılması açısından önem arz etmektedir.

Ebû Hureyre’den rivayet edilen hadiste de tâbiünden İbrahim en-Nehâî’nin (ö. 96/714) görüşüne yer verilmiştir. “Cünüplükten yıkanmak” bâbında nakledilen Rasûlullah (s.a.v.) “Muhakkak her kılın altında cünüplük vardır. Bütün kılları yıkayınız, cildi/teni temizleyiniz” buyurmuştur.<sup>1474</sup> Hadisten cünüplükten dolayı yıkanan kişinin saç diplerine kadar suyu dokundurması gerektiği, suyun isabet etmediği bir kıl bile kalsa cünüplüğün devam ettiği sonucu çıkarılmaktadır. Hattâbî’nin bu konuda hadisin zâhirî manasına işaret ettiği nakledilmektedir. Hadisin zâhirinin gusleden kişinin saçlarını çözmesi gerektiğini ve vücuttaki kılları da tek tek yıkaması sonucunu ortaya koyduğu belirtilmektedir. İbrâhim en-Nehâî’nin<sup>1475</sup> de bu kanaatte olduğunu belirten şârih, cumhurun böyle hükmetmediğini ifade etmektedir. Fıkıh âlimlerinin cumhuruna göre su saç diplerine ulaşıyorsa örgülerin çözülmesine gerek görülmemektedir. Ancak hadisin zârihen değerlendirilmesi açısından, farklı anlayışları temsilen tâbiünden bir isim zikredilmiştir.<sup>1476</sup>

Hattâb es-Sübkî, sahâbe sözlerine bazen de hadisin manasının yanlış anlaşılabileceğini örneklendirmek üzere yer vermiştir. Örneğin, inzalsiz cimânın hükmü ile ilgili Ebû Saîd el-

<sup>1470</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 107, 108.

<sup>1471</sup> Ka’bü’l-Ahbâr; Ebû İshâk Kâ’b b. Mâti’ b. Heynû’ el-Himyerî el-Yemânî (ö. 32/652-53) Beni İsrail’e dair rivayetleriyle tanınan tabii; Ayrıntılı bilgi için bkz. M. Yaşar Kandemir, “Ka’b el-Ahbâr”, *DİA* (İstanbul: TDV, 1998), 24/1-3.

<sup>1472</sup> Bkz. Mâlik, *Muvaṭṭa*’, 1/155.

<sup>1473</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/95.

<sup>1474</sup> Ebû Dâvud, “Tahâre”, 97.

<sup>1475</sup> Tabiîn döneminin ileri gelen fakihlerinden, Ebû İmrân İbrâhîm b. Yezîd b. Esved en-Nehâî el-Kûfî (ö. 96/714).

<sup>1476</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/21.



Hudrî rivayeti olan “Su (yıkama) sudan (meniden)dir.”<sup>1477</sup> Hadisinde İbn Abbâs’ın bu husustaki hatalı yorumu nakledilmiştir. Hadiste gusül alma zorunluluğunun, inzâle bağlı olduğu ifade edilmektedir. Rivayetten eğer cimâ olmasına rağmen, inzal olmamışsa o kimseye gusül gerekmediği anlaşılmaktadır. *El-Menhel*’de bu uygulamanın islamın ilk yıllarında verilen bir ruhsat olduğu, daha sonra bu hükmün neshedilmiş olduğuna dair pek çok fikhî tartışmanın incelendiği bu rivayetin şerhinde, İbn Abbas’ın bu rivayet ile ilgili yorumuna yer verilmiştir. İbn Abbas’a göre; “su ancak sudandır” rivayeti cimâ ile değil de rüyada ihtilam olmak ile ilgilidir. Hadis bir kimsenin rüyada ihtilam olmasına rağmen eğer inzâl olmamışsa gusül vücûbiyetinin olmadığına işaret etmektedir. Şârih İbn Abbas’ın “Su ancak sudan dolayı icab eder” hadisini Efendimiz’in (s.a.v.) cimâ ile ilgili söylediğini bilmeyişinden dolayı ihtilama te’vil ettiğini, eğer hadisin sebab-i vürûdunu biliyor olsaydı bu şekilde yorumlamayacağını belirtmektedir. Çünkü Ebû Saîd el-Hudrî’den rivayet edilen hadis, bu hükmün cimâ ile ilgili olduğunu tereddüde meydan vermeyecek şekilde ortaya koymaktadır. Ebû Saîd el-Hudrî, şu şekilde rivayet etmektedir; “Pazartesi günü Rasûlullah’la birlikte Kuba’ya gitmek üzere yola çıktım. Benî Sâlim’e geldiğimizde Rasûlullah, ‘İtban’ın kapısında durarak ona seslendi. ‘İtbân kıyafetini yere sürükler bir halde çıktı. Rasûlullah “Adama acele ettirdik” diye buyurdu. ‘İtbân da “Yâ Rasûlullah ne buyurursun bir adam karısı ile cima halinde iken acele ettirilir de inzal olmazsa ona ne yapması gerekir?” dedi. Rasûlullah da, “Su ancak sudandır” buyurdular.<sup>1478</sup> Hadisin sebebi vürûdu olan ‘İtbân ile ilgili bu rivayeti nakleden şârih İbn Abbas’ın yanıldığını ortaya koymuş, hadisin hükmüne dair tereddütleri ortadan kaldırmıştır.<sup>1479</sup>

#### 3.4.2.4. Hadis Metinlerindeki Nüsha Farklılıklarını Tespit Etmesi

Hattâb es-Sübkî, *Sünen* hadislerinin tamamının anlaşılmasına yönelik gayret göstermiş, şerhinde kendi nüshası ile iktifa etmemiştir. Hadislerin tüm yönleri ile anlaşılmasına ehemmiyet göstermiş, bu doğrultuda hadislerin senedleri ve metinleri ile ilgili diğer nüshalardaki durumları hakkında bilgi vermiştir. Bu bağlamda, nüsha farklılıklarına işaret etmiş, rivayetleri bütüncül ele almıştır. Bu esnada hangi nüshadan aktarım yaptığını çoğu defa beyan etmemiş, “في بعض النسخ/Başka nüshalarda şöyle geçmektedir” gibi ifadeler

<sup>1477</sup> Ebû Dâvud, “Tahâre”, 83.

<sup>1478</sup> Müslim, “Hayız”, 21.

<sup>1479</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/280.

kullanarak, nüsha farklılıklarını ortaya koymuştur. “Safların düzeltilmesi” bâbında zikredilen şu rivayette böyle bir izahta bulunduğunu görmekteyiz;

أَقِيمُوا الصُّفُوفَ وَخَاذُوا بَيْنَ الْمَنَاكِبِ وَسُدُّوا الْخَلْلَ وَلْيُنُوا بِأَيْدِي إِخْوَانِكُمْ

“Saflarınızı düz tutunuz, omuzlarınızı bir hizaya getiriniz, boşlukları kapatınız, kardeşlerinize yumuşak davranınız” hadisinin akabinde bazı nüshalarda Ebû Dâvud’un şu açıklamasının ilave edildiğine işaret etmektedir; “Saflarınızı düz tutunuz, omuzlarınızı bir hizaya getiriniz, boşlukları kapatınız, kardeşlerinize yumuşak davranınız” hadisinin akabinde bazı nüshalarda Ebû Dâvud’un şu açıklamasının ilave edildiğine işaret etmektedir; “Bir kimse gelip de safa girmek istediği zaman, herkes ona karşı omuzlarını yumuşak tutsun da, o da safa girebilsin, demektir.”<sup>1480</sup> Müellif kendi kullandığı nüshada yer almamış olmasına rağmen bu ziyade kısma yer vermiş ve izah etmiştir.<sup>1481</sup>

Şârih, bazen manada farklılık oluşturmayacak şekildeki küçük olan nüsha farklılıklarını dahî zikretmektedir. İbn Abbas’dan rivayet edilen rivayette böyle bir ayrıntıya işaret edilmektedir. İbn Abbas; “فَرَأَيْتُ بِيَاضَ إِبْطِيهِ وَهُوَ مُجَجَّحٌ، قَدْ فَرَجَ” “Bir defasında Peygamber (s.a.v.), kollarının arasını açmış bir haldeyken, arkasından yanına geldim de koltuk altlarının beyazlığını gördüm.” demiştir.<sup>1482</sup> Bu rivayet, namaz esnasında Efendimiz’in kollarını yanlarından ve koltuklarından ayırdığına işaret etmektedir. Eğer Efendimiz kollarını yanlarına yapıştırmış olsaydı, İbn Abbas’ın onun koltuk altının beyazlığını görmesinin mümkün olmayacağını ifade eden Hattâb es-Sübkî, aynı hadisin başka bir nüshada “فَرَجَ فَرَجَ يَدَيْهِ” şeklinde “بَيْنَ” zarfı kullanılmadan zikredildiğini belirtmektedir.<sup>1483</sup>

Benzer bir misal şu rivayette de yer almaktadır. “Namaza başlama” bâbında Ebû Humeyd es-Saidî’den rivayet edilen Efendimiz’in namaz kılışını anlatan rivayette “ثُمَّ يَغْتَدِلُ فَلَا” “Rukû’unda dümdüz olurdu, başını ne aşağı eğer ne de yukarı kaldırırdı” ifadeleri geçmektedir.<sup>1484</sup> Müellif başka nüshalarda hadisin bu kısmının, farklı kelimelerle nakledildiğine dikkat çekmektedir. Bir nüshada “الانصاب فلا ينصب من” şeklinde, bir başka nüshada “فلا يُصَوَّبُ” şeklinde, başka bir nüshada ise “فلا يصبي” ifadeleri ile yine “başı omuzdan iyice aşağıya kadar eğmek (dümdüz olmak)” anlamına gelen başka ifadelerle nakledildiğini beyan etmektedir. Anlam açısından bir fark oluşturmamasına rağmen *Sünen*’de bu şekilde farklı ibarelerle nakledilmiş olması, hadisin mana ile rivayet edildiğine işaret etmektedir.<sup>1485</sup>

<sup>1480</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 93.

<sup>1481</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/57.

<sup>1482</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 153, 154.

<sup>1483</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/349.

<sup>1484</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 115, 116.

<sup>1485</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/133.

Bazen de diğer nüshalarda yer alan farklı ifadeleri belirtmiş, onları da şerh etmiş ve onlar arasında tercihte bulunmuştur. Mesela, Berâ'dan nakledilen Rasûlullah'ın (s.a.v.) secdesinin, rukû'sunun ve iki secde arasındaki oturuşunun (süre olarak) birbirine çok yakın olduğunu ifade eden hadisin yazılışında nüsha farklılıkları olduğunu belirtmiştir. Rivayetin kendi kullandığı nüshada ve pek çok nüshada “كَانَ سُجُودُهُ، وَرُكُوعُهُ، وَقُعُودُهُ، وَمَا بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ قَرِيبًا مِنْ السَّوَاءِ” “Rasûlullah'ın secdesi, rukû'u, oturuşu ve iki secde arasında bekleyişi süre olarak eşitti” şeklinde nakledildiğini ancak bazı nüshalarda “قعوده” kelimesinden sonra “و/vav”olmaksızın “كَانَ سُجُودُهُ، وَرُكُوعُهُ، وَقُعُودُهُ مَا بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ” şeklinde naklediğini belirtmiştir.<sup>1486</sup> Şârihe göre bu şekilde, “و/vav”sız olan metinde “قعوده” ile kastedilenin zaten iki secde arasındaki oturuştur. Ebû Dâvud'un Enes b. Mâlik'ten rivayet ettiği metin de bu şekilde “و/vav”sızdır ve rivayeti Buhârî'de benzer bir şekilde “و/vav”sız olarak şöyle nakletmektedir;

كَانَ رُكُوعُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَسُجُودُهُ وَبَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ وَإِذَا رَفَعَ مِنَ الرُّكُوعِ مَا خَلَا الْقِيَامَ وَالْقُعُودَ قَرِيبًا مِنَ السَّوَاءِ  
 “Rasûlullah'ın (s.a.v.) rukû'u, secdesi, iki secde arasında oturuşu ve rukû'dan başını kaldırdığı zamanki süre, kıyam ve kuûd hariç neredeyse birbirine eşitti.”<sup>1487</sup> Şârihe göre, “و/vav” ile gelen nüshalarda “و قعوده” ile kesteden, ya ilk teşehhüd için oturuştur veya selam ile namazdan ayrılma arasında geçen oturuştur. Bu oturuştan maksat son oturuş olamaz çünkü Buhârî'nin rivayetinde birbirine eşit sayılabilecek durumlar sıralanırken, son oturuş ve kıyam bunlardan istisnâ edilmiştir. Nüshalar arasındaki bu farkın sebebi muhtemelen müstensihlerin Buhârî rivayetini delil kabul ederek vav ilave etmelerindedir. Ancak Ebû Dâvud'uni Enes b. Mâlik rivayeti<sup>1488</sup> ve Buhârî rivayetleri bu hadiste aslında “و/vav” harfinin bulunmadığını göstermektedir.<sup>1489</sup>

Nüshalar arası tercihine bir başka örnek olarak şu rivayeti örnek verebiliriz; “Mezinin hükmü” başlığında tasnif edilen Ahmed b. Yunus→Züheyr→Hişâm b. ‘Urve →’Urve senedi ile nakledilen “Ali b. Ebî Tâlib, Mikdâd'a; “Benim nikahımda kızı var, onun için kendim sormaktan utanıyorum” diyerek karısına yaklaşır da mezi gelen kimsenin ne yapması gerektiğini Rasûlullah'a soruvermesini istedi. Mikdâd söyle devam etti; “Rasûlullah'a sordum, Sizlerden biri bu durumla karşılaşırsa tenasül organını yıkasın ve namaz için abdest

<sup>1486</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 142, 143.

<sup>1487</sup> Buhârî, “Ezan”, 121.

<sup>1488</sup> Bu rivayet şöyledir; Enes b. Mâlik demiştir ki; “Ben tamam olmak şartıyla Rasûlullah'dan (s.a.v) daha evcez namaz kıldıran kimse arkasında namaz kılmadım. Rasûlullah (s.a.v), “Semiallahülîmenhamideh” dediği zaman, biz “unuttu galiba” diye endişe edecek kadar uzun bir süre ayakta durur, sonra secde eder iki secde arasında, biz yine “unuttu galiba” diye endişeye düşecek kadar uzun bir süre, otururdu.” Ebû Dâvud, “Salât”, 142,143.

<sup>1489</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/294.

aldığı gibi abdest alsın buyurdu” demiştir. Bu hadisin sonunda Ebû Dâvud’un bir ziyadesi vardır. Ebû Dâvud, “Bu hadisi Sevr ve bir cemaat Hişâm→Babası→Mikdâd→Ali b. Ebî Tâlib senediyle rivayet etmiştir.”<sup>1490</sup> Hattâb es-Sübkî bu ilave kısmın bazı nüshalarda yer almadığını, doğru olanın da böyle olması gerektiğini zikretmektedir. Çünkü hadiste Urve, Hz. Ali ve Mikdâd arasında geçen konuşmayı nakletmektedir. Hadisi bizzat Rasûlullah’tan (s.a.v) işiten Mikdâd’dır, bu sebeple Ali b. Ebî Tâlib’den rivayet etmesine ihtiyaç yoktur. Bu şekilde kendi nüshasında yer alan ancak el yazması nüshalarda yer almayan bu ziyâdeyi değerlendirmiş ve isnadda Ali b. Ebî Tâlib’in varlığının zâid ve hatalı olduğunu ifade etmiştir.<sup>1491</sup>

Hattâb es-Sübkî, şerhinde hadis metinleri eğer diğer *Sünen* nüshalarında farklı bir şekilde nakledilmişse muhakkak bu farklılıklar hakkında bilgi vermiştir. Nüshalar arasındaki bu farklılıkları hadis ilimleri açısından değerlendiren şârihin, sözkonusu metinlerden hangisinin daha doğru olduğunu belirttiği görülmektedir. Şerhte bu türden nüsha bilgisi vermiş olması Hattâb es-Sübkî’nin, kendi kullandığı nüsha haricinde diğer *Sünen* nüshalarını da incelemiş olduğuna işaret etmektedir.

### 3.4.2.5. Hadis Metinlerindeki İdracı Bildirmesi

Hadis ıstılahında idrac râvînin rivayet ettiği hadisin sened ya da metnine hadisin aslından olmayan ilavede bulunmasıdır. Hadisi bu ilave ile alan şahıs çoğu defa onun farkına varamaz ve o da hadisin aslından zannederek başkasına nakleder. Bu şekilde ilk tabakada yapılan bir ilave daha sonraki tabakalarda hadisin aslı zannedilerek hadis olarak rivayet edilmiş olur. Bu durumun önüne geçmek gayesiyle şârihler şerhlerinde bu durum hakkında malumat vermiştir.<sup>1492</sup>

Hattâb es-Sübkî’nin idrac olduğunu beyan ettiği bir rivayet olarak ref’ul-yedeyn/namazda ellerin kaldırılması konusuyla ilgili Berâ b. Âzib hadisini örnek göstermek mümkündür. Hadiste Berâ, “كَانَ إِذَا افْتَتَحَ الصَّلَاةَ رَفَعَ يَدَيْهِ إِلَى قَرِيبٍ مِنْ أُذُنَيْهِ، ثُمَّ لَا يَعُودُ”/Rasûlullah namaza başlarken ellerini kulakları yakınına kadar kaldırmıştır. Fakat bu hareketini o namaz içinde bir daha tekrarlamamıştır” demiştir.<sup>1493</sup> Hattâb es-Sübkî, bu rivayetin sonunda yer alan “ثُمَّ لَا يَعُودُ/sonra bu hareketini bir daha tekrarlamadı” kısmının müdrec olmasından dolayı hadisin zayıf kabul edildiğini belirtmiştir. Bu ifadenin, râvîlerden Yezid b. Ebî Ziyâd

<sup>1490</sup> Ebû Dâvud, “Tahâre”, 82.

<sup>1491</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/263.

<sup>1492</sup> Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 198.

<sup>1493</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 116, 117.

tarafından ilave edildiğini belirten şârih bu hadisi Şu'be, Sevrî, Hâlid et-Tahhân, Züheyr ve diğer hadis hafızlarının “sonra bir daha tekrarlamadı” cümlesi olmadan rivayet ettiklerini belirtmiştir. Buhârî, Ahmed, Şâfiî, İbn Uyeyne, İbn Zübeyr ve Dârimî'nin hadise zayıf hükmü verdiği de ifade etmiş, bu idracın hadisin sıhhatine olan etkisini de uzunca ele almıştır.<sup>1494</sup>

Şârihin, “İstinsâr” bâbında zikredilen rivayette de idraca işaret ettiğini görmekteyiz. Lâkit b. Sabre “Ben Müntefik oğullarının Rasûlullah'a gönderilen elçisi veya elçileri arasında idim. Rasûlullah'ın evine vardığımızda onu evinde bulamadık, Mü'minlerin annesi 'Âişe'ye tesadüf ettik. Bizim için hazîre denilen bir yemek hazırlanmasını emretti. Hazîre derhal hazırlandı ve bir de “الْفَنَاعُ” getirildi. الْفَنَاعُ, içine meyve koyulan bir tabaktır” demiştir.<sup>1495</sup> Şârih, uzunca bir rivayetin içinde zikredilen “الْفَنَاعُ: الطَّبَقُ فِيهِ تَمْرٌ” ibaresinde râvînin kına' hakkındaki bu açıklamanın müdrec olduğunu açıklamıştır. Hadiste mezkûr الْفَنَاعُ kelimesi, herkesin rahatlıkla anlayamayacağı bir kelime olduğundan hadisi nakleden râvîlerden birisi küçük bir izah yaparak kelimeyi tarif etmiş, hadisin aslından olmayan bir idracda bulunmuştur. Söz konusu idrac rivayetin metninde olduğundan hadisin sıhhatine herhangi bir zarar vermemiştir.<sup>1496</sup>

...

### 3.5. Rivayetler Arasında Görülen İhtilafı Tespiti Ve Çözüm Yöntemleri

Hadisler arasında görülen ihtilafı gidermek, hadislerin ve dolayısıyla İslam'ın doğru anlaşılması adına âlimlerin üzerinde önemle durdukları mevzûlardandır. Hadis ilminin en önemli konularından biri olan Muhtelifü'l-Hadîs, makbûl<sup>1497</sup> bir hadisin aynı konuda kendisi gibi bir veya bir çok hadise yahut öteki delillere, görünürde veya gerçekte mânen muhalif olmasından ve bu muhalefetin giderilme yollarından bahseden bir ilim dalıdır.<sup>1498</sup> Sahih hükmü verilen hadislerin birbirleri ile çelişmeyeceği kabulü doğrultusunda hadis âlimleri, hadislerden kastedilen mananın anlaşılmasında zorluk meydana getiren bu durumları açıklarken cem-te'lif, nesh, tercih ve tavakkuf metotlarıyla, çözüm getirmeye gayret göstermişlerdir.<sup>1499</sup>

<sup>1494</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/156.

<sup>1495</sup> Ebû Dâvud, “Tahâre”, 56.

<sup>1496</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/86.

<sup>1497</sup> “Makbul” genellikle “sahih”in mürâdifi olarak kullanılır ve “kendisiyle amel edilmesi gerekli haber” manasını taşır. Bkz. İbn Hacer, *Nüzhetü'n-Nazar*, 55.

<sup>1498</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-Nazar*, 91; Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaf ve Çözüm Yolları*, 35.

<sup>1499</sup> Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 78-79.

İki hadisin mana yönünden zâhiren birbirine zıt olarak vârid olması halinde aralarında cem ve tel'îf yapılması yahut iki hadisten birinin tercihiyle diğersinin terki ve tercih olunanla amel edilmesidir.<sup>1500</sup> İhtilafın giderilmesi işlemi, öncelikle ihtilafa sebep olan unsurların araştırılması ve ona göre te'vil ya da cem gibi yöntemlerin uygulanması ile mümkün olur. Eğer uzlaşması mümkün değilse o zaman nesh veya tercih yöntemlerine başvurulur.

Hattâb es-Sübkî hadisleri şerhi esnasında, hadislerin kendi aralarında ve Kütüb-i Sitte başta olmak üzere hadis kaynaklarında rivayet edilen hadislerle arasında görülen ihtilafı tespit ve çözüme ehemmiyet vermiştir. Birbirine zâhiren teâruza delalet eden hadisleri, öncelikle aralarında cem ve te'lif yapmak sûretiyle gidermiştir. Çalışmamızın bu kısmında Hattâb es-Sübkî'nin hadisler arasındaki teâruzu gidermeye yönelik müracaat ettiği çözüm yollarını farklı örneklerle açıklamaya çalışacağız.

### 3.5.1. Cem ve Te'lif

Cem, ilk bakışta aralarında çelişki varmış gibi görünen hadislerin arasını, birini veya ikisini te'vil etmek suretiyle veya başka bir şekilde uzlaştırmaktır.<sup>1501</sup>

Hattâb es-Sübkî, imamlığa en layık olanın imam seçilmesi konusundaki rivayetler arasındaki ihtilafı bu yöntemle gidermiştir. 'Amr b. Selime; "Biz insanların Rasûlullah (s.a.v.)'i ziyarete gidip geldikleri yol üzerinde olan bir yerde idik. İnsanlar ziyaretten dönerken bize uğrar ve Rasûlullah şöyle buyurdu diye öğrendiklerini bize bildirirlerdi. Bu sebeple ben Kur'anı Kerim'den pek çok ayet ezberledim. Babam bir kez kabilesinden bir kafile ile Rasûlullah'a gitmişti. Rasûlullah, onlara namazı öğretmiş ve içinizden Kur'anı Kerim'i en çok bileniniz size imam olsun demişti. Ezberinde en çok Kur'anı Kerim olan ben olduğum için beni imam yaptılar. Onlara üzerimde sarı küçük bir hırkam olduğu halde imamlık yapıyordum. Secdeye vardığım zaman hırka üzerimden sıyrılıp kasılıyordu. Kadınlardan biri "imamınızın avret mahallini bizden gizleyiniz" dedi ve bana Umman kumaşından bir gömlek satın aldılar. Müslümanlıktan sonra onun kadar hiçbir şeye sevinmemiştim. Onlara imamlık yaptığım da yedi yahut sekiz yaşındaydım."<sup>1502</sup> hadisi ile hemen bu hadisin ardından 'Amr b. Selime'den başka bir tarik ile nakledilen aynı hadis rivayet edilmiş ancak son kısmı; "Ben üzerinde yırtık bulunan yamalı bir elbise ile onlara imamlık yapıyordum. Secdeye vardığım zaman makatım elbisenin yırtığından dışarı

<sup>1500</sup> Koçyiğit, Hadis Terimleri Sözlüğü, 323.

<sup>1501</sup> İbnü's-Salâh, *'Ulümü'l-Hadîs*, 284; Aydın, Hadis İstihlaları Sözlüğü, 46.

<sup>1502</sup> Ebû Dâvud, "Salât", 60.

çıkıyordu.” şeklinde önceki hadisten farklıdır.<sup>1503</sup> İlk hadiste ‘Amr’ın üzerindeki kıyafetin küçük bir hırka olduğu bu sebeple bazı yerlerinin açıldığı, ikinci hadiste ise ‘Amr’ın kıyafetinin yırtık olduğu ifadesi vardır. Bu sebeple iki hadis ilk kısmı aynı olsa da kıyafetin mahiyeti ile ilgili kısımda ihtilaf halindedir. Görünüşte birbirinden farklı olan bu iki ifadenin şu şekilde te’vil edilmesi mümkündür; ‘Amr’ın hadiste belirtildiği gibi biri küçük diğeri yırtık iki ayrı kıyafeti vardı, bu hadislerden birincisinde üzerinde küçük olan elbise vardı o yüzden avret yeri açılmıştı, ikinci hadiste nakledilen olayda ise üzerinde yırtık olan elbisesi vardı, rivayetler arasındaki farklılık da bu yüzdendir. Ya da namaz kıldırıldığında ‘Amr’ın üzerinde hem küçük, hem de yırtık ve yamalı olan bir elbise vardı, bir taraftan secdeye vardığında elbise kasıldığı için avret mahalli kısmen görülmüştü, bir taraftan da yırtık yerinden arka kısmı görülmüştü.<sup>1504</sup> Şârih, bu iki hadisi farklı zamanlara ve farklı durumlara hamlederek ya da iki hadisin manasını cem ederek çözüm bulmaya çalışmıştır.

Direkler arasında saf tutma bâbında, Abdülhamîd b. Mahmud’dan rivayet edilen hadisin şerhinde teâruz ifade eden hadislere yer verilmiş ve hadisler arasındaki ihtilaf cem edilerek giderilmiştir. Söz konusu rivayette Abdülhamîd b. Mahmud şöyle nakletmiştir; “Bir Cuma günü Enes b. Mâlik ile namaz kılmıştım. Kalabalıktan direklerin arasına itildik. Kimimiz öne geçtik kimimiz de geride kaldık. Namazı kılınca Enes, “Biz Peygamber (s.a.v.) zamanında bundan sakınırdık” dedi.<sup>1505</sup> Şerhte öncelikle bu hadisi destekler mahiyetteki sütunlar arasında namaz kılınması men edildiğine işaret eden şu iki rivayet nakledilmiştir. Bunlardan ilki, Muaviye b. Gurre’nin babasından rivayet edilen; “Rasûlullah zamanında bize direkler arasında namaz kılmamız yasaklandı ve bundan uzaklaştırıldık” hadisi<sup>1506</sup>, diğeri de Beyhakî’de İbn Mes’ûd’dan naklettiği “Sütunlar arasına saf durmayın” hadisidir.<sup>1507</sup> Bu rivayetlerin tamamı sütunlar arasında namaz kılmayı yasaklamaktadır. Ancak *Sünen*’de bu hadislerden sonra muhalif durumda olan İbn Ömer rivayeti nakledilmiştir. Hadis İbn Ömer’den; “Rasûlullah (Kabe’de) nerede namaz kıldı diye Bilal’e sordum. O da; “Sütunlar arasında namaz kıldı” dedi”<sup>1508</sup> şeklindedir. Müellif, birbirine muhalif gibi görünen bu hadislerle ilgili; Harun b. Müslim→Katâde→Muâviye b. Kurre→Babası senedi ile nakledilen Muâviye b. Kurre hadisinin râvîlerinden Hârûn b. Müslim’in mechûl olmasından

<sup>1503</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 60.

<sup>1504</sup> Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 4/303-304.

<sup>1505</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 94, 95; Tirmizî, “Mevâkîf”, 55; Nesâî, “İmâme”, 33.

<sup>1506</sup> Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/339; Hadis, *el-Müstedrek*’te “وَنُطْرَدُ عَنْهَا طَرْدًا” ifadesi ile nakledilmiştir.

<sup>1507</sup> Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, 3/147.

<sup>1508</sup> Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, 3/148.

dolayı hadisin “zayıf” olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Muaviye b. Gurre hadisinin “**كُنَّا نُنْهَى**” ifadesi ile zikredildiğini bu sebeple münferid kılınan namazlar için değil cemaatle kılınan namazlar için geçerli olduğunu ifade etmiştir. Çünkü hadiste “Biz sütunlar arasında namaz kılmaktan men edildik” ifadesinin değil “Saf durmaktan men edildik” ifadesinin yer aldığını, bu sebeple hadislerin mutlak olarak sütunlar arasında namaz kılmayı men etmediğine hamledildiğini ifade etmiştir. Bu durumda nehy, imam ve münferid kılan için değil sadece imama uyan cemaat içindir. Bu şekilde Efendimiz’in Kabe’de sütunlar arasında namaz kılmış olması, cemaatin saf durmasını men eden hadis ile tearuz göstermediği anlaşılmaktadır. Eğer bir kimse bu nehye rağmen yer geniş olduğu halde sütunlar arasında namaz kılsa burada tahrim değil kerahat vardır ancak yer dar ise kerahat de ortadan kalkmaktadır.<sup>1509</sup>

Hattâb es-Sübkî, “Safların arkasında tek başına namaz kılan kimsenin durumu” başlığında yer alan Vâsiba b. Ma’bed’den rivayet edilen hadiste “Efendimiz (s.a.v.), saffin arasında tek başına namaz kılan bir adam görmüş ve kendisine namazı iade etmesini emretmiştir.”<sup>1510</sup> Bir sonraki bâbda Ebû Bekre’den rivayet edilen hadiste ise Ebû Bekre’nin haber verdiği göre kendisi bir gün, “Rasûlullah Efendimiz rukûda iken mescide girmiş ve devamında şöyle söylemiştir; “Hemen saffin gerisinden rukû’a vardım.” Bunun üzerine Rasûlullah; “Allah (cemaate iştirak) hırsını artırsın ama bir daha (bunu) yapma” buyurdu.” hadisine yer vermiştir.<sup>1511</sup> Hattâb es-Sübkî, ilk hadiste saffin arkasında namaz kılan kimseye namazı iade etmesini emretmesine rağmen ikinci hadiste Ebû Bekre’ye namazını tekrar kılmasını emretmemiş olması üzerinde durmuş, aralarındaki ihtilafı değerlendirmiştir. Şârih, şayet namaza safların arkasında tek başına namaz kılan kimsenin namazı fasit olsaydı, Efendimiz’in Ebû Bekre’ye de namazını iade etmesini emredeceği üzerinde durmuştur. Efendimiz’in tek başına namaz kılan kimseye birinci hadiste namazını iade etmesini buyurmasının sebebi, İmam Mâlik, Şâfii, Evzâi ve rey sahiplerine göre safların gerisinde tek başına namaz kılması değildir. Asıl sebep bu kişinin namazın kerahetini gerektiren başka bir davranışta bulunmuş olmasıdır. Tek başına namaza katılan kimse namaza durduktan sonra ön safta bulunan bir kimseyi çekerek yanına durdurur. Böylece o kimse de bu adamın isteğini yerine getirerek arka safa kayar ve bu sebeple büyük bir ecir elde eder. Ebû Dâvud *Merâsil*’de, Mukâtil b. Hayyân’dan “Bir kimse namaza gelir ve yanına duracak kimse bulamazsa bir kişiyi kendine doğru çeker. O kişi de onun yanına gelirse ne büyük bir ecir alır”

<sup>1509</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/62.

<sup>1510</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 99.

<sup>1511</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 100.



hadisi ile bu görüşünü desteklemektedir.<sup>1512</sup> İlk hadiste safların dolu olduğu bir anda bir kişinin tek başına yeni bir saf teşkil etmesi meselesi üzerinde durulmuş, eğer tek kişi olarak namaz kılsa namazının durumu değerlendirilmiştir. İkinci hadiste ise öndeki safta yer olmasına rağmen imam rukû'da olduğu için namazı kaçırma endişesi ile saf gerisinde hemen imama uyararak namaza durması ele alınmıştır. İkinci hadis safların arkasında tek başına namaz kılan kimsenin namazı sahihtir diyenlerin delilidir. Ancak Rasûlullah'ın "bir daha bunu yapma" diye buyurması tek başına arkada saf durma ile ilgili farklı hükümler vermelerine sebep olmuştur. Şârih, bu hadisin Beyhakî'de Ebû Bekre'den şöyle rivayet edildiğini bildirmiştir; "Ebû Bekre cemaat rukû'da iken mescide girmiş, saffın gerisinde rukû'a varmış sonra da yürüyerek öndeki safa girmiştir. Rasûlullah namazı bitince cemaate dönüp, "Saf gerisinde rukû'a varan sonra da saffa iltihak edeniniz kimdi?" diye sormuştur. Ebû Bekre'nin "Bendim Yâ Rasûlallah" demesi üzerine "Allah fazilete karşı hırsını artırsın, ama bir daha bunu yapma" buyurmuştur.<sup>1513</sup> Bu rivayet, Ebû Bekre'nin namazın başında arka safta tek olduğunu daha sonra öndeki safa dâhil olduğunu daha net beyan etmektedir, bu sebeple Rasûlullah onun namazı iadesini istememiştir. Böylelikle şârih iki hadisin aslında birbiri ile tenâkuz içermediğini, görünen zâhirî ihtilafın hadislerin muhtevâları derinlemesine incelendiğinde ortadan kalktığını ortaya koymuş her iki rivayetle de amelin mümkün olduğuna işaret etmiştir.<sup>1514</sup>

Hattâb es-Sübkî, bir konudaki farklı hükümleri ortaya koyarken konu ile ilgili diğer kaynaklarda geçen rivayetleri de zikretmektedir. Bunlardan bazıları şerh ettiği hadisi destekler mahiyette olurken bazıları ise tenâkuz ifade etmektedir. "Biriniz abdestini tam olarak alıp, mescide doğru yola çıktığı zaman, el parmaklarını birbirine geçirmesin. Çünkü o namazdadır"<sup>1515</sup> hadisinin şerhinde İbn Hibbân'ın "Sizden biriniz abdest aldığı zaman abdestini güzelce alsın, sonra mescide giderken parmaklarını birbirine geçirmesin, çünkü o bu esnada namazdadır" rivayetini<sup>1516</sup>, Hâkim'in "Sizden biriniz evinde abdest alıp mescide gittiği zaman eve dönene kadar namazdadır, parmaklarını birbirine geçirmesin" rivayetini<sup>1517</sup> ve Ahmed b. Hanbel'in Ebû Said el-Hudrî'den naklettiği "Biriniz mescidde olduğu zaman parmaklarını birbirine geçirmesin. Çünkü parmakları birbirine geçirme şeytandandır."<sup>1518</sup>

<sup>1512</sup> Ebû Dâvud, *el-Merâsil*, 1/116.

<sup>1513</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 3/150.

<sup>1514</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5;73-76.

<sup>1515</sup> Ebû Dâvud, "Salât", 50.

<sup>1516</sup> İbn Hibbân, *Sahîh*, 5/524.

<sup>1517</sup> Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/324.

<sup>1518</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 3/43,54.

rivayetini nakletmiştir. Şârih bu şekilde hadisin şevâhidi konumundaki hadisleri nakletmiş, ardından aynı konuda teâruz halinde görünen Buhârî ve Ebû Dâvud’un sehiv secdesi ile ilgili naklettikleri “Rasûlullah sağ elini sol eli üzerine koydu ve parmağını birbiri arasına geçirdi”<sup>1519</sup> hadisine yer vermiştir. İlk rivayetlerde parmakları birbirine geçirmek nehyedilirken bu rivayette bizzat Efendimiz’in bunu yaptığı ifade edilmektedir. Birbirine muâriz görünen bu rivayetlerin aslında birbirine muhalif olmadığına işaret eden şârih, Efendimiz’in muhtemelen namaz bittikten sonra parmaklarını bu şekilde birbiri arasına geçirmiş olması ihtimali üzerinde durmaktadır. Namaza kadar parmakları birbirine geçirme ile ilgili bu rivayet “إِذَا تَوَضَّأَ أَحَدُكُمْ فَأَحْسَنَ وُضُوءَهُ، ثُمَّ خَرَجَ عَامِدًا إِلَى الْمَسْجِدِ فَلَا يُسَبِّحَنَّ يَدَيْهِ فَإِنَّهُ فِي صَلَاةٍ” Biriniz abdestini tam olarak alıp, mescide doğru yola çıktığı zaman, el (parmaklarını) birbirine geçirmesin. Çünkü o namazdadır” lafızları ile vârid olmuştur. Şârih bir başka ihtimal olarak rivayetteki “إِذَا تَوَضَّأَ أَحَدُكُمْ”/sizden biriniz abdest alırsa” ifadesinden dolayı buradaki yasaklamanın Efendimiz için değil mü’minler için olabileceğinden bahsetmiş, bu durumun Rasûlullah’ın hasâisinden olabileceği üzerinde durmuştur. Bir başka ihtimal olarak da Rasûlullah mescidde bu şekilde hareket ederek, parmakları birbirine geçirmenin haram olmadığını ortaya koymuş, mekruh olduğunu beyan etmiştir. Bu örnekte de görüldüğü gibi şerhte hadislerin arasını te’lif etmeye yönelik bir çaba sarf edilmiş, her iki rivayetle de amel etme yaklaşımı sergilenmiştir.<sup>1520</sup>

Misallerde de zikredildiği gibi Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*’de hadis metinlerine dair yapılan farklı te’villere sıklıkla yer vermektedir. Hattâb es-Sübkî, hadisler arasındaki tenakuzu giderme yöntemi olarak öncelikle cem ve te’lif yöntemini kullanmıştır. Bu durumu kendisinin Ehl-i hadis selefiliği anlayışında olmasının bir yansıması olarak değerlendirmek mümkündür. Hattâb es-Sübkî, şerhinde hadislerin arasındaki tenakuzu giderme yöntemi hakkında bir bilgi vermese de bu konuda Ehl-i hadis gibi düşündüğü görülmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi Ehl-i hadis inhtilaf gidermek üzere uyguladığı yöntemler; Cem ve te’lif, nesh, tercih, tevakkuf şeklindedir.

### 3.5.2. Nesh

Sözlükte “ortadan kaldırmak, nakletmek, beyan etmek” mânalarına gelen nesh kelimesi terim olarak, şer’î bir hükmün ya da bir hadisin hükmünün daha sonra gelen şer’î bir hükümle ya da bir hadisin hükmüyle kaldırılmasını ifade etmektedir. Neshin

<sup>1519</sup> Buhârî, “Salât”, 88; “Mezâlim”, 5; Ebû Dâvud, “Salât”, 188, 189.

<sup>1520</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/260.

söz konusu olduğu durumlarda önceki hüküm “mensûh”, onu yürürlükten kaldıran yeni hüküm veya delil “nâsih” olarak isimlendirilir.<sup>1521</sup>

Şârih, “Namazda ellerin kaldırılması” bâbında yer alan Vâil b. Hucr rivayetinde nesh olduğunu ifade etmektedir. Vâil b. Hucr şöyle demiştir; “Rasûlullah (s.a.v.) ile beraber namaz kıldım. İftitah tekbirinin aldığı zaman, ellerini kaldırır. Sonra elbisesine sarınır, ellerini elbisesinin içine sokarak sağ eli ile sol elini tutardı. Rukû’a varmak istediği zaman ise ellerini elbisesinden çıkarır ve onları kaldırır. Başını rukû’dan kaldırmak istediği zaman ellerini kaldırır, sonra secdeye varır ve yüzünü iki eli arasına koyardı. Başını secdeden kaldırmak isteyince aynı şekilde ellerini kaldırır. Bu hal namazı bitinceye kadar böyle devam ederdi.”<sup>1522</sup> Vâil bu rivayette “وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السُّجُودِ أَيْضًا رَفَعَ يَدَيْهِ حَتَّى فَرَغَ مِنْ صَلَاتِهِ” / Başını secdeden kaldırmak isteyince aynı şekilde ellerini kaldırır. Bu hal namazı bitinceye kadar böyle devam ederdi.” sözleriyle Rasûlullah’ın secdeden sonra aynı rukû’daki gibi ellerini kaldırdığını ifade etmektedir. Şârih bu hadisin hükmünün daha sonra vârid olan pek çok sahih ve sarîh rivayet ile neshedildiğini belirtmektedir. Şerhte bu hadisin nâsihi olarak İbn Ömer ve Ali b. Ebî Tâlib’den nakledilen iki rivayete yer verilmiştir. Bunlardan ilki Ebû Dâvud’un aynı bâbda zikrettiği İbn Ömer rivayetidir. İbn Ömer Rasûlullah’ın (s.a.v.) namazını Vâil b. Hucr rivayetine benzer bir şekilde tarif etmiş ancak “وَلَا يَرْفَعُ يَدَيْهِ فِي السُّجُودِ وَيَرْفَعُهُمَا فِي كُلِّ تَكْبِيرَةٍ يُكَبِّرُهَا” / Secdeye eğileceğinde kaldırmazdı, namazını bitirinceye kadar rukû’dan önce aldığı her tekbirde ellerini kaldırır.” demiştir.<sup>1523</sup> İkinci hadiste ise Ali b. Ebî Tâlib, Rasûlullah’ın (s.a.v.) namazını şöyle tarif etmiştir; “Peygamber (s.a.v.) farz namazlara kalktığı zaman tekbir alır ve ellerini omuzlarının hizasına kadar kaldırır. Okumayı bitirip rukû’a varmak istediği zaman da aynısını yapardı. Rukû’dan kalktığı zaman da yine tekbir alırdı. Namazda otururken hiçbir zaman ellerini kaldırmazdı.” demiştir.<sup>1524</sup> Hz. Ali rivayetinde yer alan “وَلَا يَرْفَعُ يَدَيْهِ فِي شَيْءٍ مِنْ صَلَاتِهِ وَهُوَ قَاعِدٌ” / Namazda otururken hiçbir zaman ellerini kaldırmazdı.” İfadesi Vâil hadisinin aksi mana içermektedir. Bu iki rivayet Efendimiz’in ellerini secdede kaldırmadığına işaret etmektedir. Şerhte, Vâil hadisinin önce olduğu, İbn Ömer rivayetinin ve Ebû Dâvud, Tirmîzî ve Darekutnî’nin naklettiği Ali b. Ebî

<sup>1521</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-Nazar*, 217; Abdurrahman Çetin, “Nesih”, *DİA* (İstanbul: TDV, 1998), 32/579; Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 246.

<sup>1522</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 114, 115.

<sup>1523</sup> “كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا قَامَ إِلَى الصَّلَاةِ رَفَعَ يَدَيْهِ حَتَّى تَكُونَ حَذْوُ مَنْكِبَيْهِ، ثُمَّ كَبَّرَ وَهُمَا كَذَلِكَ فَبَرَكَ، ثُمَّ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَرْفَعَ صَلَاتَهُ رَفَعَهُمَا حَتَّى تَكُونَ حَذْوُ مَنْكِبَيْهِ، ثُمَّ قَالَ/ سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ وَلَا يَرْفَعُ يَدَيْهِ فِي السُّجُودِ وَيَرْفَعُهُمَا فِي كُلِّ تَكْبِيرَةٍ يُكَبِّرُهَا قَبْلَ الرُّكُوعِ حَتَّى تَنْقُضِي صَلَاتَهُ” Ebû Dâvud, “Salât”, 114, 115.

<sup>1524</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 114, 115; Tirmîzî, “Salât”, 76; Dârekutnî, *Sünen*, 2/37.

Tâlib rivayetinin secdeden kalkarken elleri kaldırmak gerektiğini ifade eden Vâil b. Hucr rivayetini nesh ettiği belirtilmektedir.<sup>1525</sup>

Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) her namaz için ayrı abdest alması ile ilgili olan rivayet Hattâb es-Sübkî'nin hadisler arasında neshe işaret ettiği başka bir örnektir. Ebû Esed b. 'Amr şöyle demiştir; "Enes b. Mâlik'e abdest hakkında sordum. Bana şöyle dedi; Peygamber (s.a.v.) her bir farz namaz için ayrı abdest alırdı. Biz ise bir abdestle birçok namaz kılardık."<sup>1526</sup> Bu hadiste de işaret edildiği gibi Efendimiz'in her bir namaz için ayrı abdest alması adeti seniyyesindendi. Abdestli olsun ya da olmasın her namaz için yeni bir abdest alırdı. Şerhte bu durumun, Süleyman b. Büreyde'nin babası Büreyde'den rivayet ettiği hadis ve Buhârî'de nakledilen Süveyd b. Nu'man rivayeti ile nesh edildiği beyan edilmiştir. Büreyde hadisi şöyledir; "Rasûlullah (s.a.v.), Fetih günü beş vakit namazı bir abdestle kıldı ve mestlerinin üzerine meshetti. Ömer (r.a.) kendilerine "Bugüne kadar yapmadığım bir şeyi yaptın" deyince Rasûlullah da; "Bunu bile bile yaptım" buyurmuştur.<sup>1527</sup> Hattâb es-Sübkî, Mekke'nin fethi gününde Rasûlullah'ın bu uygulaması ile ilk hadisin nesh edildiğine işaret etmektedir. Ancak şerhte neshin Mekke'nin fethinden (h. 630) evvel Hayber'in fethi (h. 629) senesinde olduğu üzerinde de durulmuştur. Süveyd b. Nu'man rivayetinde, Rasûlullah (s.a.v.) Hayber'in fethi senesinde Sahbâ' denilen yerde ikinci namazını kılmış sonra sahabe ile beraber "sevîk/kavut" yemiştir. Daha sonra akşam namazının vakti girmiş, ağzını su ile çalkalamış (yeniden abdest almadan) eski abdestiyle akşam namazını kıldırıştır.<sup>1528</sup> Şârih, her namaz için ayrı abdest alma hükmünün bu hadiste ifade edildiği gibi Mekke'nin fethinden önce nesh edildiğini her iki hadisin de neshe delalet ettiğini savunmaktadır. Ayrıca neshin nedenleri üzerinde de duran Hattâb es-Sübkî, bunun sadece Rasûlullah'a (s.a.v.) özel bir emir olduğu halde herkes için farz zannedileceği endişesi ile nesh edilmiş olabileceğini ya da bu şekilde her namaz için ayrı abdest almanın Rasûlullah'ın hoşlandığı bir amel olduğu, ancak bu durumun farz zannedilmesi endişesiyle cevazı beyan etmek üzere daha sonra vazgeçtiği ihtimalleri üzerinde durmaktadır.<sup>1529</sup>

Hattâb es-Sübkî hakkında nesh olduğu sabit olan rivayetleri, nesh edildiğine dâir delillerle birlikte incelemektedir. Ancak, hakkında nesh iddiası olan pek çok hadisi detaylı incelemiş, neshi konusunda açık delil yok ise bu hadisler konusunda cem ve te'lifte bulunmayı tercih etmiştir. Bu sebeple, şerhte rivayetler arasındaki te'aruzu te'vilde bulunarak çözdüğüne

<sup>1525</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/125.

<sup>1526</sup> Ebû Dâvud, "Tahâre", 65.

<sup>1527</sup> Ebû Dâvud, "Tahâre", 65.

<sup>1528</sup> Buhârî, "Vudû", 54.

<sup>1529</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/163.

dair örneklere daha sık rastlanılmaktadır. Şimdi, iki hadis arasında nesh olduğuna hükmedilen durumlarda, Hattâb es-Sübkî'nin nesh yerine hadislerin cem ve te'lifini tercih etmesi ele alınacaktır.

### 3.5.3. Cem Ve Te'lîfin Neshe Tercih Edildiği Durumlar

Hattâb es-Sübkî rivayetler arasında görülen ihtilâfı giderme yöntemi olarak en çok kullandığı metod cem ve te'lif olmuştur. Hadisler arasında cem ve te'lifin imkan dahilinde olduğu durumlarda hadisi terk etmenin doğru olmayacağı görüşündedir. Bu sebeple hadisleri te'lif etmeye ve tamamı ile amel etmeye öncelik vermiştir. Daha evvel de belirttiğimiz gibi hadislerin zâhirinden anlaşılan hükümler birbiri ile tenâkuz halinde olabilmektedir. Ancak bu tenâkuz kimi zaman olayın farklı mevzûlarla irtibatlı olmasından ya da farklı bir sebeple özel bir mesele için vârid olmasından kaynaklanmaktadır. Bunun gibi özel durumlar şârihler tarafından izah edilmezse birbirinden farklı bağlamda zikredilen hadisler, sanki aynı mevzûda zikredilmiş gibi algılanabilmektedir. Bu durumda hadisler hakkında yanlış hüküm verilmekte ve sahih bir hadis ihmâl edilmektedir. Bu hususta hadislerin sebab-i vürûdlarının iyi tahlil edilmesi ve hadislerin kendi bağlamında ele alınması önem arz etmektedir. Hattâb es-Sübkî, neshi Rasûlullah'ın beyanı ya da sahâbenin açıklaması ile sabit olmayan rivayetleri cem ve te'lif etmeye gayret göstermiş. Bu doğrultuda bazen *Sünen* müellifinin neshe dair verdiği hükme de itiraz etmiştir.

Cem ve te'lifi neshe tercih ettiği bir örnek olarak, “Namaz kılanın önünden gemesi namazı bozan şeyler” bâbında tasnif edilen ve manası zâhiren birbirine ters görünen şu iki hadisi ele almamız mümkündür; Ebû Zerr, Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) şöyle buyurduğunu söylemiştir; “Erkeğin önünde eğerin arka kemeri kadar bir nesne bulunmazsa, eşek, kara köpek ya da kadının geçmesi namazı bozar.”<sup>1530</sup> İbn Abbâs demiştir ki; “Dişi bir merkebe binerek geldim. Ben o zaman ergenlik çağına yaklaşmıştım. Peygamberimiz (s.a.v.) Minâ'da cemaate namaz kıldırıyordu. Saffin birinin önünden eşekle geçtim ve indikten sonra otlasın diye onu salıverdim. Kendim de safa girdim. Bunu kimse kötü karşılamadı.”<sup>1531</sup> Ebû Zerr rivayeti olan hadisin zâhiri ile İbn Abbas'ın mescidde namaz kılanların önünden merkeb üzerinde geçtiğini ifade eden hadis arasında teâruz vardır. Bazı âlimler eşek, kara köpek ve kadının namazı bozduğuna delalet eden rivayetin hükmünün, Veda Haccı esnasında vârid olan İbn Abbas hadisi ile neshedildiği görüşündedirler. Ancak Hattâb es-Sübkî burada te'lif ve cem

<sup>1530</sup> Ebû Dâvud, “Salât”,109; Müslim, “Salât”, 265; Tirmizî, “Salât”, 136.

<sup>1531</sup> Ebû Dâvud, “Salât”,109; Nesâî, “Kible”, 7.

imkânı olduğunu, böyle durumlarda te'lif etmenin neshden daha öncelikli olması gerektiğini ifade etmiştir. İmam Malik, Şâfii, Ebû Hanife ve cumhura göre namaz kılmakta olan kimsenin önünden köpek, kadın, eşek ya da başka bir şeyin geçmesi namazı bozmaz. Ahmed b. Hanbel'e göre ise kara köpek namazı kesinlikle bozmakta, kadın ve eşeğin namazı bozup bozmayacağı şüphelidir. Hadiste zikredilen üç şeyin namazı bozacağını iddia edenler namazın bozulmasına sebep olarak, bu üç şeyin şeytan manasında olmasını göstermektedir. İmam Malik, Şâfii ve Ebû Hanife, halef ve selefın cumhuru "Kişinin namazını hiçbirşey bozmaz"<sup>1532</sup> hadisini delil olarak kabul etmiştir. Ebû Zerr hadisinde köpek, eşek ve kadının geçmesi "يَطَّعُ صَلَاةَ الرَّجُلِ/Kişinin namazını bozar" ifadesi ile murad edilen şeyin, bunların geçmesinin "namazın huşû ve huzurunu bozar ve sevabını azaltır" şeklinde tefsir etmişlerdir. Şârih, Hz. 'Âişe'nin uzanıp yatmış olduğu halde Hz. Peygamber'in önünde olduğu halde namaz kılmamasından bahseden hadise<sup>1533</sup> ve "Kişinin namazını hiçbirşey bozmaz"<sup>1534</sup> hadisleri ile kendi görüşünü kuvvetlendirmiş ve Ebû Zerr rivayetinin zâhirî manasının te'vîli cihetine gitmiştir. Hattâb es-Sübki, İbn Abbas rivayetinin Ebû Zerr hadisini neshi yerine, hadisler arasında görülen ihtilâfı cem ile gidermiştir.<sup>1535</sup>

Hattâb es-Sübki'nin ihtilafı nesh yerine cem ve te'lif ile giderdiği bir başka örneği "Akşam namazında kısa okunacağını söyleyenlerin delilleri" bâbında zikredilen Hişam b. 'Urve rivayetinde görmekteyiz. Hişam b. 'Urve babası 'Urve hakkında; "Akşam namazında sizin okuduğunuz gibi (kısa surelerden olan) ve'l-Âdiyâti'yi ve benzeri surelerden birini okurdu" demiştir. Ebû Dâvud, bu rivayetin ardından; "Bu hadis bir önceki hadisin hükmünün kaldırıldığına delalet eder. Bu daha doğrudur" demiştir.<sup>1536</sup> Ebû Dâvud, vermiş olduğu bu ilave bilgi ile Hişam b. 'Urve'den nakledilen bu rivayetin bir önceki bâbda naklettiği Mervân b. Hakem'den rivayet edilen şu hadisi neshettiğini belirtmektedir; Mervân b. Hakem, Zeyd b. Sâbit bana "Sen neden akşam namazında kısâru'l-mufassal okuyorsun? Halbuki ben Rasûlullah'ı (s.a.v.) "Tûlâ et-Tûleyeyn" (en uzun iki sûrenin uzununu) okurken görmüştüm"

<sup>1532</sup> Ebu'l-Vekkâd demiştir ki; Kureyşli bir genç namaz kılmakta olan Ebû Saîd el-Hudrî'nin önünden geçmek istedi. O da engel oldu. Genç tekrar geçmek isteyince yine engel oldu. Bu durum peşpeşe üç defa gerçekleşti. Ebû Saîd namazı bitirince şöyle konuştu; Namazı hiçbir şey bozmaz. Ancak Rasûlullah (s.a.v.) "Gücünüüz yettiği kadar önünüzden geçene mânî olunuz. Çünkü o şeytandır" diye buyurmuştur. Buhârî, "Salât", 100, Müslim, "Salât", 258,259; Ebu Dâvud, "Salât", 114.

<sup>1533</sup> Hz. 'Âişe demiştir ki; "Bizi eşeklerle ve köpeklerle bir tutmanız ne çirkindir. Yemin ederim ki ben, önüne enlemesine uzanıp yatmış olduğum halde Peygamber'in (s.a.v.) namaz kıldığını gördüm. Secde etmek istediği zaman ayağıma dürterdi. Ben de onları toplardım sonra secdeye varırdı. Buhârî, "Salât", 22, 104; Ebu Dâvud, "Salât", 111.

<sup>1534</sup> Ebu Dâvud, "Salât", 114.

<sup>1535</sup> Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 5/97.

<sup>1536</sup> Ebû Dâvud, "Salât",128, 129;

demıştır. Mervân; “Tûlâ et-Tûleyeyn” nedir? diye sorduğunda Zeyd b. Sâbit; “Biri el-A’râf, diğeri de el’Enâm’dır” demiştir.....<sup>1537</sup>

Bu rivayette Hz. Peygamber’in akşam namazında en uzun iki sureyi okuduğu ifade edilmektedir. Ebû Dâvud yaptığı açıklama ile Hz. Peygamber’in bu iki sûreyi okuduğunu ifade eden hadisin, Hişam b. ‘Urve haberi ile neshedildiğini net bir şekilde belirtmiştir. Ancak Hattâb es-Sübkî, burada nesh olmadığını ifade etmiştir. Mervan hadisinde Zeyd b. Sâbit, Peygamberimiz’in cemaatin istekli anlarında akşam namazında A’raf Sûresi’nden kısa sûrelerden daha fazla miktarda ayet okuduğunu, kısa sûrelere bağlı kalmadığını hatırlatmıştır. Cemaatin durumuna göre bazen uzun sûrelerden de okumanın caiz olduğuna işaret etmiştir. Şârihe göre eğer akşam namazında okunacak sûrelerin miktarına dair bir nesh söz konusu olacaksa nesh, bu iki hadis arasında değildir. Çünkü bu konuda rivayet edilen son hadis Ümmü Fadl hadisidir. Bu hadiste Ümmü Fadl, Hz. Peygamber’in kıldıracağı son akşam namazında Mürselât Suresi okuduğunu ifade etmektedir.<sup>1538</sup> Bu konuda eğer bir nesh varsa, Rasûlullah’ın son kıldıracağı namazda kısa sûrelerden sayılabilecek olan Mürselât’ı okumuş olduğunu ifade eden rivayet daha evvelki rivayetlerin tamamını neshetmesi gerekirdi. Ancak burada nesh yoktur, çünkü hadisleri te’lîf etmek ve ikisi ile de amel etmek mümkündür. Şârih, bu şekilde Hişam b. ‘Urve haberinin Mervân bi. Hakem hadisini neshinin mümkün olmayacağını belirterek Ebû Dâvud’a itiraz etmiştir.<sup>1539</sup>

Hattâb es-Sübkî, muâriz iki hadis arasında cem ve te’lifin mümkün olmadığı ve nesh olduğuna dâir bir delilin mevcut olmadığı durumlarda, hadisler arasında tercih yöntemini kullanarak aralarındaki ihtilafı çözmüştür.

### 3.5.4. Tercih

Cem ve te’lîfi mümkün olmayan, aralarında neshin varlığına da hükmedilmemiş müteâriz hadisler, bazı sebeplere istinâden tercih işlemine tabî tutulmaktadır.<sup>1540</sup> Hattâb es-Sübkî, şerhi esnasında birbiri ile tenâkuz halinde görünen iki hadis arasında cem ve nesh yöntemlerini kullanamadığı zaman tercih yöntemine müracaat etmiştir. Birbiri ile müteâriz hadisler arasında tercihte bulunmasına dair şu iki hadisi örnek olarak verebiliriz;

<sup>1537</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 127, 128; Nesâî, “İftitah”, 67.

<sup>1538</sup> İbn Abbâs rivayet etmiştir ki, Ümmü Fadl binti’l-Hâris, İbn Abbâs’ı “Andolsun birbiri ardınca gidenlere diye başlayan Mürselât Sûresini okurken işitmiş ve şöyle demiştir; “Ey Yavrucuğum, şu sûreyi okumakla bana gerçekten şunu hatırlattın. Çünkü o sûre Rasûlullah’ın (s.a.v.), akşam namazında okuduğunu son işittiğim sûredir.” Ebu Dâvud, “Salât”, 127, 128; Buhârî, “Ezan”, 98.

<sup>1539</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/237.

<sup>1540</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü’n-Nazar*, 97; Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaf ve Çözüm Yolları*, 223.

Vâil b. Hucr'den rivayet edilmiştir ki; “Ben Peygamber’i (s.a.v.), secdeye varacağında ellerinden önce dizlerini yere koyarken, ayağa kalkacağında ise dizlerinden önce ellerini kaldırırken gördüm.”<sup>1541</sup> Bu hadisle, Ebû Hureyre’den nakledilen şu hadis ihtilaf ifade etmektedir; Peygamber (s.a.v.) “Biriniz secdeye vardığında deve gibi çökmesin, dizlerinden önce ellerini koysun” buyurmuştur.<sup>1542</sup> Bu iki hadiste Efendimiz’in (s.a.v.), birbirinin aksine iki emri söz konusudur. İlk hadiste önce dizleri sonra elleri yere koymak tavsiye edilirken, Ebû Hureyre hadisinde elleri dizlerden önce yere koymak emredilmektedir. Şârih bu hadislerden Vâil b. Hucr hadisini, aynı manadaki Enes b. Mâlik rivayeti olan “Ben Peygamber’i (s.a.v.) tekbir alıp secdeye giderken ellerinden önce dizlerinin yere indiğini gördüm” hadisinin kuvvetlendirdiğini, bu hadisin Hâkim’e göre Buhârî ve Müslim’in şartlarına uygun olduğunu söylemiştir.<sup>1543</sup> Ayrıca müellif, Vâil b. Hucr rivayetinin Ebû Hureyre rivayetine nisbetle on farklı cihetten tercihe daha uygun olduğunu ifade ederek bu on meseleyi tek tek izah etmiştir. Ebû Hureyre hadisinin metninde ızdırâp olması, Ömer b. Hattâb, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Mes’ûd gibi sahabe uygulamasının bu hadise muvâfık olmaması, bu hadisin şevâhidinin olmaması bu sebeplerden bazılarıdır. Bu muârazalar sebebiyle Hattâb es-Sübkî, Vâil b. Hucr hadisinin Ebû Hureyre hadisine tercih edilmesinin uygun olduğunu, zirâ Efendimiz’in (s.a.v.), secdeye varırken önce dizlerini, sonra ellerini, sonra da alnını yere koyduğunu, kalkarken de yine önce başını, sonra ellerini ve daha sonra da dizlerini kaldırdığını ifade etmektedir. Şârih zikredilen bu sebeplerden dolayı, Vâil b. Hucr rivayetinin Ebû Hureyre rivayetine tercihinin hükmetmiştir.<sup>1544</sup>

Hattâb es-Sübkî’nin, birbiri ile ihtilafli iki rivayet arasındaki teâruzu tercih yöntemi ile giderdiği bir başka örnek de “Okuma yazma bilmeyen kimselere namazda yeterli olan kıraat” bâbında görülmektedir. Ebû Tevbe er-Rabî’ b. Nâfi’→Ebû İshâk (el-Fezârî)→Humeyd→Hasan (el-Basrî)→Câbir b. Abdullah’dan şöyle rivayet etmiştir; “Biz Rasûlullah’ın zamanında ayakta ve otururken dua ederek, rukû’ ve secdede iken de tesbih ederek nafîle namaz kılardık.”<sup>1545</sup> Bu rivayette, Rasûlullah döneminde Kur’an okunmadan namaz kılındığına işaret edilmektedir. Şârih bu rivayetle ilgili fikhî izahları esnasında mana olarak ihtilaf durumunda olan “Fatiha okumayan kimsenin namazı yoktur” rivayetini

<sup>1541</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 136, 137; Tirmîzî, “Mevâkîf”, 84.

<sup>1542</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 136, 137; Tirmîzî, “Salât”, 85; Nesâî, “Tatbîk”, 38.

<sup>1543</sup> Bkz. Dârekutnî, *Sünen*, 2/150; Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/349; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, 2/143.

<sup>1544</sup> Biz Vâil hadisinin Ebû Hureyre hadisine tercihi ile ilgili müellefin sıralamış olduğu on maddenin tamamen *Zâdü’l-Meâd*’den nakledildiğini tespit ettik. Hattâb es-Sübkî, İbn Kayyim’dan herhangi bir değişiklik yapmadan 4 sayfalık bir aktarımda bulunmuştur. Krş. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü’l-Meâd*, 1/215-224; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/279.

<sup>1545</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 134, 135.



zikretmiştir.<sup>1546</sup> Câbir b. Abdillâh rivayetinde sahâbenin kıraatsiz, sadece tesbih ve dua ile namaz kıldıklarından bahsedilirken, ikinci hadiste Fatiha Sûresi okumaksızın namaz kılınamayacağına işaret edilmektedir. İki hadis arasındaki tenâkuza dikkat çeken Hattâb es-Sübki, ilk hadisin râvîlerinden Hasan el-Basrî hakkında Ali b. El-Medinî ve diğer ricâl âlimlerinin, Câbir b. Abdullah’dan hadis işitmediğini söylediklerini nakletmektedir. Hadisin râvîleri arasındaki bu kopukluktan dolayı, hadis munkatı’dır ve zayıftır. Müslim’in naklettiği Hubeyb b. Eş-Şehîd rivayeti olan “Fatihatsız namaz olmaz” hadisi de ikinci hadisin anlamını kuvvetlendirmektedir.<sup>1547</sup> Bu sebeplerden dolayı daha önceki “Namazda Fatihayı okumayı terk eden kimsenin durumu” başlığında tasnif edilen “Fatiha okumayan kimsenin namazı yoktur” hadisi tercih edilmiştir.<sup>1548</sup>

*el-Menhel*’de muâriz hadislerden birinin diğerine tercih edilmesine dâir zikrettiğimiz örneklerde, Hattâb es-Sübki hadisleri râvîlerinin cerh ta’dîl durumu, hadis senedinin ittisali, sahâbe uygulaması, metindeki ızdırıp gibi yönlerden değerlendirmiştir. Hattâb es-Sübki’nin tercih sebebi olarak gördüğü unsurlar arasında, râvîlerin adalet ve zabt durumlarını, senedin yapısını, metnin Kur’ana ve diğer sahih hadislere muvafakatını da saymak mümkündür. Muâriz hadisler arasında bir tercih yapılamaması durumunda son yapılacak işlem olarak tevakkuf edilmektedir.

### 3.5.5. Tevakkuf

Hadisler arasındaki ihtilafı giderme yöntemlerinin son basamağı olarak anılan tevakkuf, “tesâkut” ve “tahyîr” terimleri ile de anılmaktadır. Tevakkuf, “teâruz halindeki hadislerden hiçbirisi ile amel etmemek<sup>1549</sup>, herhangi biri ile amel etmeyi gerektirecek bir tercih delili ortaya çıkana kadar beklemek” şeklinde tarif edilmektedir.<sup>1550</sup>

Tevakkufu, cem ve te’lif, nesh, tercih gibi bir çözüm yöntemi olarak değil de çözümsüzlüğü itiraf olarak değerlendirmek mümkündür. Tevakkufun metod değeri ve ihtilaf giderme yöntemleri arasında zikredilmesine dâir ihtilaflar olduğu görülmektedir. Teâruz veya ihtilafın cem, nesh, tercih gibi yöntemlerle mutlaka bir çözüme kavuşturulacağına kesin inancı olanlar tevakkufa pratikte ve vakıada yer olmadığını belirtmektedirler. Tevakkufa ihtimal

<sup>1546</sup> Hadisin senedi Kuteybe b. Saîd ve İbnü’s-Serh→Süfyân →Zührî→Mahmûd b. er-Rabî’→Ubâde b. Sâmîr şeklindedir. Ebû Dâvud, “Salât”, 131, 132; Buhârî, “Ezan”, 95; Müslim, “Salât”, 38.

<sup>1547</sup> Müslim, “Salât”, 34, 38, 40, 41.

<sup>1548</sup> Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 5/269.

<sup>1549</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü’n-Nazar*, 97.

<sup>1550</sup> Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaf ve Çözüm Yolları*, 247.

verenler ya da teâruz halinde tercihe gidilmesini benimsemeyenler, ihtilaf durumunda tercih yerine tevakkufun gerekeceğini ileri sürmektedir.<sup>1551</sup>

Tevakkufun nazarî yönü ile ilgili var olan ihtilafların yanında pratik değerine dair örnek yer almaması da bu konudaki tartışmaları doğrular mahiyettedir. *El-Menhel*'de tevakkuf olarak değerlendirilecek dikkat çekici bir misale rastlamamış olmamız da bu konunun nazarî olduğu yönündeki kanaati kuvvetlendirmektedir.

### 3.6. Hadislerle İlgili Fıkî Değerlendirmeleri

Hattâb es-Sübkî, hem hadis ilmine hem de fıkî ilmine hâkim bir âlimdir. Ahkâm hadislerini şerhinde yapmış olduğu açıklamalarla ve fıkî değerlendirmelerle her iki alandaki yetkinliğini ispatlamıştır. Hadisleri şerhi sürecinde hadis ve fıkî âlimlerinin görüşleri ile ilgili tahlillerinde, her iki ilmi cem eden muhakkik kimliği görülmektedir. Hattâb es-Sübkî'nin bu yönü *el-Menhelü'l-'Azbü'l-Mevrûd*'un diğer *Sünen* şerhleri arasında farklı bir yer edinmesinin en önemli sebeplerindendir.

Mâlikî mezhebine mensub olan şârih, hadisleri hem akli hem de nakli öne çıkaran bir düşünce yapısıyla ele almıştır. Rivayetlerle ilgili hükümleri belirlerken mezhep taassubundan uzak bir yaklaşım sergilemiş, mezheplerin konu ile ilgili kanaatlerini incelemiş ve yorumlamıştır. Bu süreçte mezheplerin hükümlerini sebepleri ile ortaya koymuş, gerekli gördüğü durumlarda fıkî ve hadis ilminin genel prensipleri çerçevesinde müsbet ya da menfi tenkitte bulunmuştur. Mezheplerin hadis ile ilgili yaklaşımlarını serd etmesinin ardında kendi kanaatinin hangi yönde olduğunu ifade etmeye özen göstermiş bu esnada ilmî bir dil kullanmıştır.

Hattâb es-Sübkî'nin fıkî ilmine olan vukûfiyetini ahkâm hadislerin tasnif edildikleri bâblarda bâriz bir şekilde görmek mümkündür. Bâblarda yer alan hadislerin bâb ismi ile olan mutâbakatına dâir değerlendirmelerinde ve hadis metinlerini şerhinde fıkî alt yapısını ortaya koymaktadır. Fıkî hadisleri izahları esnasında lügat, rical, meânî ve ahkâm ile ilgili meseleleri muhtevî pek çok eserden nakilde bulunmuştur. Bu aktarımlara kimi zaman kendi kanaatini teyid maksadı ile kimi zaman da mezkûr kanaatleri tenkid gayesi ile müracaat etmiştir. Fıkî içerikli rivayetlerde pek çok kaynaktan nakilde bulunan şârih, sadece nakille yetinmemiş, kendisi de fıkîçi kimliğini ortaya koymuş, uzun izahlarda bulunmuştur. Bu izahlarda her zaman kaynak belirtmemiş, çoğu defa şahsî yorumlarını ve kendi dönemindeki Ezher fukahasının kanaatlerini nakletmiştir.

<sup>1551</sup> Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaf ve Çözüm Yolları*, 247.

Bu doğrultuda Hattâb es-Sübki'nin şerhinde ahkâm hadislerinin metinlerini şöyle bir metod üzere şerh ettiği görülmektedir; Şerhin “معني الحديث/Ma'ne'l-Hadîs” kısmında ibarelerin lügat manalarını ve ıshılâhi çerçevelerini belirlemiştir. Bu kısımda ihtiyaç görürse kelimelerin irabları ile ilgili nahvî izahlarda bulunmuş, âlimlerin ihtilaflarına temas etmiştir. Hadisin ifade ettiği manâ ile ilgili genel izahların ardından ilgili hadisin ahkâmına dair ön bilgilere yer vermiştir. Genellikle mesele hakkındaki mezheplerin yaklaşımları, muhtelif olan rivayetler ve şevâhid konumundaki diğer rivayetlerin aktarıldığı şerh kısmında fukahanın kendilerine delil kabul ettikleri hüccetler tek tek belirtilmiştir. Konunun tüm cihetleri ile incelendiği bu bölümde şârih tüm mezheplerin yaklaşımlarını ve hüccetlerini nakletmesinin akabinde kısa da olsa bir değerlendirme yapmıştır. Farklı kanaatleri ifade sadedinde olan ve geniş bir şekilde detayların ve izahların yapıldığı bu kısımda şârih pek çok isim ve eserden istifade etmiş, iktibaslarda bulunmuştur. Bazı ahkâm konuları bir hadis şerhine göre teferruatlı ele alınmış, zengin bir muhteva içerisinde izah edilmiştir. *El-Menhel*, bir fıkıh kitabı kadar detay içermemekle birlikte meselenin pek çok farklı yönüne temas eden geniş izahları muhtevî, mufassal bir eser niteliğindedir. Bu bağlamda Hattâb es-Sübki, hadislerin ahkâmına dair teferruatlı malumata yer vermiş hatta bâb dâhilinde bahsi geçmeyen meselelere bile temas ederek izahat getirmiştir.

Hattâb es-Sübki, mezheplerin hadis ile ilgili değerlendirmelerini, bir fukahayı ya da mezhebi tenkid/tercih gayesi ile değil, konuyu derinlemesine ele almak, mesele ile ilgili farklı yaklaşımları ortaya koymak, fukahanın icma ya da ihtilaflarını izah etmek gayesi ile yer vermiştir. Şerhte en çok eleştirdiği mesele nassa açıkça aykırı bir görüş ortaya koyan, bid'at ve hurâfe içeren kanaatler olmuştur.

Bir rivayet ile ilgili fikhî meseleleri ve ihtilafları tüm cihetleri ile izah etmesinin ardından muhakkak hadisin delalet ettiği manaya işaret etmektedir. Her hadisin sonunda yer alan “دل الحديث.../hadis delalet eder ki...” ifadeleriyle başlayan şablon cümlede özetle nakledilmiştir.

Mezheplerin hadisten istinbâd ettikleri fikhî hükümleri aktarımları sürecinde kendi amelî mezhebi olan Malikî mezhebinin görüşlerini nakli esnasında bazen “احتج أصحابنا/ashabımız böyle hüküm verdi” bazen “هذه طريقة أصحابنا في المسألة/bu meselede ashabımızın tercih ettiği yol/kanaat böyledir” gibi ifadeler kullanmaktadır. Kendi mezhebinin fakihlerinde yaptığı aktarımlarda “أصحابنا” ifadesini sıklıkla zikretmektedir. Kuran okumayı bilmeyen bir kimsenin namazda Arapça dışında bir dilde okumasının caiz olup olmayacağı meselesi ile ilgili mezheplerin görüşlerini açıkladığı kısımda “احتج أصحابنا” ifadesini

kullanarak “Bizim ashabımız Ömer b. Hattâb hadisi ile ihticac etmektedir” demiştir.<sup>1552</sup> Hadisin delalet ettiği hükmü beyanının ardından, bu hükmün hikmeti üzerinde durduğu ve izah çabasında olduğu müşahade edilmektedir. Bu tarz izahlarına “...لعلّ الحكمة/muhtemelen hikmeti şudur” gibi ifadelerle başlamıştır. Örneğin, arka safta namaz kılan kimsenin namazını iade etmesini talep eden rivayetin hikmetini şu şekilde açıklamıştır; “Muhtemelen böyle istenilmesinin hikmeti, saffın arkasında tek namaz kılan kimseye şeytanın tasallut etmesi ve onu namazın huşû ve münacaatından alıkoyması endişesidir.” Bu şekilde mesele ile ilgili zihinlerde oluşabilecek sorulara önceden yanıt vermiş, ahkâmın tespitinde hikmeti beyan etmeye gayret göstermiştir.<sup>1553</sup>

Hattâb es-Sübkî, ahkâm hadisleri ile ilgili fikhî hükümleri naklederken bu konuda mezheplerin benimsedikleri kanaatleri nakletmesinin ardından bazen kendi kanaatinin hangi yönde olduğunu “اثبت, اصح, الرجح” gibi ifadelerle açıklamaktadır. Mesela, namazın tamamını cemaatle kılmaya yetişemeyen kimse ile ilgili hadiste, mezheplerin hükümlerinin ihtilafı olduğunu belirterek bu yaklaşımlarını incelemiştir. Mezheplerin ihtilaf halinde oldukları meselelerden birisi de “Geç kalarak namaza yetişen kişinin cemaatle kıldığı kısım namazın sonu mudur? Başı mıdır?” sorusudur. Bu konuda Hz. Ali, Said b. Müseyyeb, Hasan el-Basrî, Mekhûl, Atâ’, Zührî, Evzâî, İshak b. Rahûye, kişinin imama yetiştiği ve cemaatle kıldığı kısmın namazın başı olduğu görüşündedirler. Süfyân es-Sevrî, Ebû Hanife, Ahmed b. Hanbel, Mücâhid, İbn Sîrîn’e göre, bu durumda kişinin imamla kıldığı kısım namazının sonudur. Kaza ettiği kısım ise namazın başıdır. Hattâb es-Sübkî, bu iki zıt görüşü belirttikten sonra kendisine göre râcih/tercihe en uygun olan görüşün, ilk görüş yani cemaatle kılınan kısmın namazın başı olduğunu ifade edenlerin görüşü olduğunu belirtmiştir. “الراجح” sözü ile kendi benimsediği kanaati beyan etmiştir.<sup>1554</sup>

Buraya kadar olan izahlarımızda şârihin ahkâm ifade eden rivayetleri şerhinde takip ettiği üslûbun şeklî boyutunu ortaya koymaya çalıştık. Meselenin daha iyi anlaşılabilmesi için şerh esnasında mezhebî yaklaşımı da önem arz etmektedir. Bu doğrultuda şârihin fikhî tercihlerinin mezhebî yansımalarını ele almaya çalışacağız.

### 3.6.1. Cumhuriyetin Görüşünün Kabul Edilmesi

Hattâb es-Sübkî, hem hadis ilmine hem fıkıh ilmine vukûfiyeti ile rivayetleri ahkâm açısından ciddi tahlillere tâbi tutmuş, bu bağlamda rivayetlerin fikhî delaletleri ve metinden

<sup>1552</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/267.

<sup>1553</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/74.

<sup>1554</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/275.

çıkarılacak ahkâmı tespit adına mezhebî tartışmalara sıkça yer vermiştir. Bu tartışmaları serd ettiği fıkhu'l-hadîs sürecinde, bazen kendi mezhebini ve bazen de diğer mezheplerden fukahâyı tenkid etmektedir. Rivayetten istidlâl edilen hükümleri değerlendirmeleri esnasında mezhebî bir tercihte bulunmadığını, elde ettikleri delillerin aklî ve naklî değerini inceleyerek kendi kanaatini ortaya koyduğunu görmekteyiz. Kedi artığının hükmü ile ilgili izahları bu konuda örnek mahiyetindedir. Ebû Katade, Rasûlullah'ın (s.a.v.); “O (kedi) pis değildir, çünkü o devamlı olarak etrafınızda dolaşan hayvanlardandır.” buyurduğunu nakletmiştir<sup>1555</sup> Bu rivayete göre kedinin ağzı ve artığı temizdir. İmâm Malik, Şâfiî, Ahmed, İshak, sahabenin büyük çoğunluğu ve tabiin de bu fikirdedir. Ebû Hanifeye göre ise kedinin artığı temizdir ancak kullanımı mekruhtur. Ev kedisi sürekli etrafımızda dolaştığı için onun pisliğinden insanların korunması imkansızdır. Bu sebeple ağzı ve artığı temiz sayılmıştır. Ancak İmam-ı A'zam ve Muhammed'e göre, kedi artığı olmayan başka bir suyla abdest alınması evlâdır, başka su varken onun artığını kullanmak tenzihen mekruhtur, ancak başka su yoksa kerahet ortadan kalkar. Bu suların necaset barındırma ihtimali olduğundan yine de mecbur kalınmadıkça kullanmamak gerekir, çünkü kedi fare gibi necis bir şey yedikten sonra kaptaki suyu yalamış olabilir. Bu sebeple kedinin ağzının pisliği kesin olarak bilirse artığının pisliğine, su içerek ağzını temizlediği de kesin olarak bilirse artığının temizliğine hükmedilir. Rasûlullah'ın kedinin artığı ile abdest aldığını ifade eden hadisler de bu manaya hamledilmektedir.

Hattâb es-Sübkî, bu konuda cumhurun kabul ettiği hükmü tercih etmekte, bu hadisin kedinin ağzının ve artığının temiz olduğuna delalet ettiğini belirtmektedir. Bu rivayeti destekleyici mahiyette başka nakillerin olması, sahabe ve tabînin uygulamalarının bu yönde olması ve Efendimizin “Onlar sizin etrafınızda dolaşan hayvanlardır” ifadeleri ile aslında insanların kedilerden uzak kalmasının mümkün olamayacağına işaret etmesi gibi sebeplerle kedinin artığının temiz olduğuna hükmetmiştir.

Hattâb es-Sübkî, İbn Mâce'de Hz. 'Âişe'den nakledilen “Ben Rasûlullah ile beraber daha önce kedinin dokunduğu bir kaptan abdest alıyorduk”<sup>1556</sup> hadisinin de ehlî kedinin temiz olduğuna delalet ettiğini belirtmektedir. Enes b. Malik'e kedinin hükmü sorulduğu zaman “Biz Rasûlullah ile beraber Medine bölgesinde Bathân denilen yere gittiğimiz zaman “Ey Enes bana abdest suyu dök!” dedi, ben suyu dökeceğim zaman kaba doğru bir kedi yaklaştı ve kaptan yaladı. Kedi suyunu içene kadar Rasûlullah biraz bekledi ve “Enes, kediler evin

<sup>1555</sup> Ebû Dâvud, “Tahâre”, 38; Tirmizî, “Tahâre”, 69.

<sup>1556</sup> İbn Mâce, “Tahâre”, 32; Dârekutnî, *Sünen*, 1/115.

arslanlarıdır ve hiçbir şeyi pisletmezler” buyurdu demiştir.<sup>1557</sup> Hz. ‘Âişe de kediler hakkında Rasûlullah’ın “Onlar pis değildir, sanki ehli beytten/ev halkından biri gibidir” buyurduğunu söylemiştir.<sup>1558</sup> Böylece şârihin hadisin izahında sadece *Sünen*’deki rivayetlerle yetinmediğini ve meseleyi bütüncül olarak ele aldığını görülmektedir. Netice olarak, bu rivayetlerin kedinin artığının temiz olduğu konusunda cumhurun görüşünün isabetli olduğunu desteklediğini ifade etmiş, kendisi de kedinin artığının temiz olduğuna hükmetmiştir.<sup>1559</sup>

Şârih, “Teyemmümle namaz kıldıktan sonra vakit içinde su bulan kimsenin durumu” bâbında cumhurun kanaatini isabetli bularak desteklemiştir. Ebû Saîd el-Hudrî şöyle demiştir; İki kişi bir yolculuğa çıktılar. Namaz vakti geldi ama yanlarında su yoktu. Temiz toprakla teyemmüm edip namazlarını kıldılar, daha sonra vakit çıkmadan suyu buldular. Birisi abdestini ve namazını iade etti, diğeri ise etmedi. Sonra Rasûlullah’a gelip durumu anlattılar. Rasûlullah iade etmeyene, “Sünnete uydun namazın sahihtir, abdest alıp namazını iade edene de “senin de ecrin iki kattır” buyurdu.<sup>1560</sup> Hattâb es-Sübkî ve cumhur bu rivayet ile istidlâl ederek “teyemmümle namaz kılan kimsenin namazı iade etmesine gerek olmadığı” hükmüne varmışlardır. Ali b. Ebî Talib, İbn Mes’ûd, İbn Ömer, İkrime, Nehâî, Sevrî, Evzâî, dört mezhep imamı ile beraber Hattâb es-Sübkî de su gerek namaz vaktinde, geren namaz vakti çıktıktan sonra bulunsun namazın iadesine gerek olmadığı görüşündedirler. Atâ, Tâvus, Kasım b. Muhammed, İbn Sîrîn, Mekhûl, Zührî ve Saîd b. Müsâyyeb gibi birkaç fakîh, eğer su bulunduğunda henüz namaz vakti çıkmamışsa iade edilmesi gerektiği görüşünü benimsemektedirler. Evzâî ise bunu müstehab görmüştür.<sup>1561</sup>

Namazın iade edilmesini gerekli gören fukahâ namaz kılmayı emreden ayetler ve namaz için abdestin farziyetine delalet eden “Namaz kılmak için kalktığınız zaman, yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayınız, başlarınızı meshedin ve her iki topuğa kadar ayaklarınızı da yıkayın..”<sup>1562</sup> ayeti ile hükmetmektedir. Ancak Hattâb es-Sübkî, bu görüşün “Bir günde iki defa namaz kılmayın”<sup>1563</sup> hadisinin aksi bir uygulama olacağı üzerinde durmuş ve cumhûrun görüşünün isabetli olduğunu savunmuştur. Ona göre namaz vakti çıkmadan önce su bulunmuş olsa bile teyemmüm ile namaz kılan kimsenin bu deliller sebebiyle namazını tekrar kılmasına gerek yoktur.

<sup>1557</sup> Taberânî, *el-Mu’cemü’s-Sağîr*, 1/379.

<sup>1558</sup> İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/54.

<sup>1559</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/265-266.

<sup>1560</sup> Ebû Dâvud, “Tahâre”, 126; Nesâî, “Gusûl”, 27.

<sup>1561</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/196.

<sup>1562</sup> İsrâ Sûresi, 17/78; Mâide Sûresi, 5/6.

<sup>1563</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 57.

Hattâb es-Sübkî'nin cumhurun kanaatini tasdik ettiği bir başka örnek, ateşte pişen şeyden sonra abdest ile ilgilidir. “Ateşte pişen şeyi yemekten dolayı abdest bozulmaz” bâbında ve “Ateşte pişen şeyi yemekten dolayı abdest almanın gerekliliğine ısrarla işaret eden hadisler” bâbında zikredilen ihtilafli hadislerle ilgili hükümleri incelemiştir. İbn Abbâs'ın (r.a.); “Rasûlullah bir koyunun pişmiş olan küreğinin etini yedi. Sonra abdest almadan namaz kıldı.”<sup>1564</sup> rivayeti ve Câbir'in (r.a.) “Rasûlullah'ın iki işinden sonuncusu, ateşin pişirdiği şeyden dolayı abdest almamasıdır” rivayeti ateşte pişen şeyi yemekten dolayı abdest almak gerekmediğine delalet etmektedir.<sup>1565</sup> Hattâb es-Sübkî buna benzer manalardaki ateşte pişen şeyi yedikten sonra abdeste gerek olmadığına delalet eden rivayetleri değerlendirirken “Burada Rasûlullah suya dokunmadan namaz kılmıştır ve burada maksadı şer'î olarak abdesti nefyetmektir. Bu hadis ve bu bâbda zikredilen diğer hadisler, ateşte pişen şeyi yedikten sonra abdest almak gerekmediğine delalet etmektedir. Ebû Bekir, Ömer b. Hattâb, Osman, Ali, İbn Mes'ûd, İbn Abbâs, İbn Ömer, Enes b. Mâlik, Ebû Hureyre, Hz. 'Âişe, Ebû Ümâme, sahabenin büyük çoğunluğu ve dört mezhep imamının bu görüşte oldukları belirtilmektedir. Sadece Ömer b. Abdilaziz, Ebû Kalâbe, Zührî ve Hasan el-Basrî'nin “Ateşe dokunan şeyden sonra abdest gerekir”<sup>1566</sup> hadisi ile hüküm verdiklerini ancak cumhura göre bu hadisin neshedildiğini belirterek kendisinin de cumhurla aynı görüşte olduğunu ifade etmektedir. Şârih, abdeste gerek olmadığına dair nakledilen sahih rivayetler, sahâbenin abdest almak gerektiğini ifade eden rivayetlerin hükmünün neshedildiğini beyan etmesi sebebiyle ateşte pişen şeyden dolayı abdest gerekmediğini hükmünü benimsemiştir. Sahâbe uygulamasının da abdest almak gerekmediği yönünde olmasını da dikkate olan Hattâb es-Sübkî, cumhurun görüşünün daha isabetli olduğunu belirtmiştir.<sup>1567</sup> Bu ihtilafli meselelerin söz konusu bâblarda mezhebî delillerle oldukça ayrıntılı ele alındığını görmekteyiz.

### 3.6.2. Malîkî Mezhebinin Görüşünün Kabul Edilmesi

Hattâb es-Sübkî, Mâlikî mezhebini bir mukallid ve mutaassıb olarak değil bir müctehid ve fakîh olarak tercih etmiştir. Diğer mezheplerin görüşlerini ve kaynaklarını değerlendirmeye tâbi tuttuğu gibi kendi mezhebinin hükümleri konusunda da aynı uygulamayı yapmış, peşinen kabul eden bir yöntem takip etmemiştir. Bu bölümde şârihin

<sup>1564</sup> Ebû Dâvud, “Tahâre”, 74.

<sup>1565</sup> Ebû Dâvud, “Tahâre”, 74; Buhârî, “Et'ime”, 53; Müslim, “Hayz”, 90.

<sup>1566</sup> Ebû Dâvud, “Tahâre”, 75; Nesâî, “Tahâre”, 121.

<sup>1567</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/223.

kendi mezhebinin görüşlerini diğer mezheplerin görüşlerine tercih ettiği meseleleri örneklendirmeye çalışacağız.

Maide Sûresinin 6. Ayeti kerimesinde “başınızı meshedin..” emri mûcibince abdest alırken başın meshedilmesinin hükmü farzdır. Başın meshinin vücûbiyeti kesin olsa da ne kadarının nasıl meshedileceği meselesinde mezhepler arasında ihtilaf görülmektedir. “Peygamber Efendimiz’in abdest alma şekli” başlığı altında zikredilen Osman b. Affan rivayetinin şerhinde abdest ile ilgili pek çok hüküm üzerinde durulmuş mezheplerin hükümleri ve delilleri aktarılmıştır.<sup>1568</sup> Şârih, abdest esnasında uzuvları ovarak yıkamak ile ilgili mezheplerin yaklaşımlarını ele almıştır. Malikî mezhebine göre abdest alırken azaları ovmak, şart olmasına karşılık diğer mezheplere göre sünnet olduğu ifade edilmiştir. Bu konuda Hattâb es-Sübkî, mezhebinin takip ettiği yolun daha isabetli olduğunu savunmaktadır. Malikî âlimlerinin ve İmam-ı Şâfiî’nin talebesi Müzenî’nin, Efendimiz’in guslederken Hz. ‘Âişe’ye “ادلكي جسدي بيدك/Elinle bedenini ov” emrinin vücûb ifade ettiğini, gusül ile abdest arasında fark olmadığı için abdest alırken de ovmak gerektiğini belirtmektedir. Hattâb es-Sübkî, bu sebeple Sâlim en-Nefrâvî (ö. 1126/1714) gibi Malikî mezhebi âlimlerine göre ovmanın abdestin şartlarından olduğunu belirtmiştir.

Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezhebine göre ise abdest alırken azâları ovmak, abdest ve guslü tarif eden hadislerde sarîh bir şekilde zikredilmediğinden vücûb ifade etmez, sünnettir. Hattâb es-Sübkî, Mâlikî fıkına dair önemli bir eser olan *el-Müdevvene*’de, cünüb olan bir kimse gusle niyet ederek nehre girse, ancak vücudunu eli ile ovmadan çıksa onun guslünün caiz olmayacağını belirtildiğine dikkat çekmiştir. Kendisi de bu görüşü tasdik ederek abdest için de durumun aynı olduğunu, niyet etmiş bile olsa ovmadan abdest ve guslün caiz olmayacağını ifade etmektedir. Şârih bu konudaki kanaatini; “Abdest ve gusül ile ilgili vârid olan hadislerin tümü ovmanın gerekliliği konusunda açıklık içermemektedir, ancak ihtiyat ve kesin berâet, abdestte ovmayı gerektirir.” sözleriyle ifade etmiştir.<sup>1569</sup>

Hattâb es-Sübkî’nin fıkhu’l-hadîs metoduna ışık tutacağını düşündüğümüz başka bir misale teyemmüm ile ilgili rivayetinin şerhinde rastlamaktayız. Rivayette, Ömer b. el-Hattab’ın yanına gelen bir adam “Yâ Emîra’l-Mü’minîn biz birkaç ay bir yerde kalıyoruz. Cünüp oluyor su bulamıyoruz, ne yapalım? demiş, Ömer de; “Ben olsam su buluncaya kadar yıkanmam” cevabını vermiştir. Bu esnada orada bulunan Ammâr; “Yâ Emîra’l-Mü’minîn, hatırlıyor musun? Hani seninle deve güderken ikimiz de cünüp olmuştuk. Bunun üzerine ben yerde

<sup>1568</sup> Bkz. Ebû Dâvud, “Tahâre”, 51; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/2-19.

<sup>1569</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/18-19.



yuvarlandım. Sonra da gelip Rasûlullah'a durumu söyledim. Rasûlullah; “Şöyle yapman yeterli” buyurdu ve ellerini yere vurdu sonra da üfledi. Sonra da elleriyle yüzünü ve kolunun yarısına kadar ellerini meshetti.” demiştir.<sup>1570</sup> Bu rivayet teyemmümün iki el ve yüze darb ile hem büyük hem küçük hades için yapılacağına delâlet etmektedir. Bu hususta fukahâ da ittifak halindedir. Ancak yapılış şekli yani tek darb ile mi iki darb ile mi yapılacağı konusunda mezhepler arasında farklı görüşler mevcuttur. Bir görüşe göre, ellere ve yüze mesh için tek darb yeterli görülürken, diğer görüşe göre eller için bir darb, yüz için ikinci bir darb gerekmektedir. Atâ', Mekhûl, Evzâî, 'Ammâr, İshâk, Şa'bî, Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri tek darbin yeterli olduğu görüşündedir.<sup>1571</sup> Diğer görüşe göre ise eğer iki darb yapılmazsa teyemmüm caiz olmaz, bir darb eller için, bir darb yüz için gereklidir. Abdullah b. Ömer, Hasan, Sevrî, Nehâî, Zührî, Leysî, Hanefî<sup>1572</sup> ve Şâfiî mezhepleri bu görüştedir.<sup>1573</sup>

Hattâb es-Sübkî, teyemmümde el ve yüze mesh için tek darbin yeterli olduğunu ve sonrasında ellere üfleminin meşrû olduğunu savunmaktadır. Ona göre teyemmümde iki darb teyemmümdeki tahfîf yani hafifletme ve kolaylaştırma ilkesine aykırı olur. Peygamber Efendimiz zamanında sahâbe ve daha sonra da müctehid imamlar böyle icthad etmişlerdir. Onlar icthad için emek verip gayret etmişler, isabet edememiş olsalar bile onlara namazlarının iadesi emredilmemiştir. Bu rivayetteki Efendimizin yanıtı icthadın caiz olduğuna işaret etmektedir. Şârih, teyemmümde darb sayısı ile ilgili aklî bir çıkarımda bulunarak, tek darb olması yönünde kanaat ortaya koymuş, Mâlikî mezhebinin görüşünü benimsemiştir.<sup>1574</sup>

Konu ile ilgili misaller incelendiğinde, Hattâb es-Sübkî'nin kendi mezhebinin görüşlerini tercih ettiği durumlarda mezhebî bir taassub içinde olmadığı görülmektedir. İhtilaflı meseleleri hadis ve fıkıh ilmi çerçevesinde ele almış, delillerin kuvvetine göre tercihte bulunmuştur.

<sup>1570</sup> Ebû Dâvud, “Tahâre”, 121; Buhârî, “Teyemmüm”, 4-5; Müslim, “Hayz”, 112.

<sup>1571</sup> Sahnûn, *el-Müdevvene*, 1/145; İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Hidâyetü'l-Muktesid* (Kahire:Dâru'l-Hadîs, 2004/1425), 1/75-76.

<sup>1572</sup> Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamîd es-Sivâsî el-İskenderî (ö. 861/1457) İbn Hümâm, *Fethu'l-Kadîr* (Dâru'l-Fikr, ts.), 1/126.

<sup>1573</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî (ö. 204/820) İmam Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410), 1/65; Ebû İshâk Cemalüddîn İbahim b. Ali b. Yusuf (476/1083) Şirâzî, *el-Mühezzeb fi Fıkhi'l-İmâmi'sh-Şâfiî* (Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, ts.), 1/68; Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârî (ö. 743/1343) Zeylâî, *Tebyînü'l-Hakâik Şerhu Kenzü'd-Dakâik* (Bulak-Kahire/ Matbâatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1313), 1/38.

<sup>1574</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/161.

### 3.6.3. Diğer Mezheplerin Görüşünün Mâlikî Mezhebine Tercih Edilmesi

Hattâb es-Sübki *el-Menhelü'l-'Azbi'l-Mevrûd*'da, ahkâm hadislerinin hükümleri ile ilgili mezheplerin görüşlerini ve delillerini mufassal bir şekilde ortaya koymuştur. Mezheplerin sözkonusu hükme nasıl vardıklarını tarafsız bir yaklaşımla değerlendirmiş ve herhangi bir mezhep taassubu göstermeksizin delillerin kuvvetine göre bu görüşlerden birisini benimsemiştir. Serdedilen görüşlere kaynaklık eden rivayetlere atıfta bulunmuş, bu görüşlerin delillerine işaret eden diğer kaynaklardaki rivayetleri de şerh etmiştir. Mezheplerin hüccet olarak benimsedikleri rivayetleri hadis ve fıkıh ilmi açısından değerlendirmiş, lüzumlu gördüğü durumlarda fakih kimliği ile tenkid ya da tasdik etmiştir. Durum böyle olunca kendisi Mâlikî mezhebine mensub olmasına rağmen, mezhebine muhalif hükümleri kabul ettiği durumlar da olmuştur. Bu durum, Hattâb es-Sübki'nin fıkha ve hadislere yaklaşım tarzını yansıtmaya açısından önemli bir karinedir.

Hattâb es-Sübki'nin fikhî üslûbuna ışık tutacağını düşündüğümüz ilk örnek, abdestte tertîbin hükmü ile ilgili mevzûdadır. Hz. Osman'ın abdest alarak "Rasûlullah'ın aynen şu benim abdest aldığım gibi abdest aldığını gördüm ve şöyle buyurduğunu duydum; "Kim benim abdest aldığım gibi abdest alır da gönlünden hiçbir şey geçirmeyerek iki rekât namaz kılsa, Allah onun geçmiş günahlarını affeder."<sup>1575</sup> Bu rivayetin şerhinde tertîbin vücûbiyeti üzerinde durulmuştur. Abdestte tertîbten kasıt Hz. Osman'ın rivayetindeki sıralamayı değiştirmeden abdest almaktır. Çünkü rivayetin sonunda "Kim benim abdest aldığım gibi abdest alırsa" ifadesi yer almaktadır. Hem bu ifade hem de abdesti farz kılan ayet aynı sıra ile almak gerektiğini emretmektedir. Fukahâ bu konuda muhalefet etmiş, bir gruba göre tertîb vacib görülmemiş sünnet ve müstehab kabul edilmiş, diğer bir gruba göre ise tertîb vacib görülmüştür.

İbn Mes'ûd, Hasan, Atâ', Mekhûl, Nehâî, Evzâî, Sevrî, Hanefî ve Mâlikî mezhebi ve Şâfiilerden Müzenî abdestte tertîbin vücûb ifade etmediğini belirtmiştir.<sup>1576</sup> Ayeti kerimedeki "فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ" / Yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın ve başınıza meshedin ve topuklara kadar da ayaklarınızı yıkayın.." ifadeleri arasında kullanılan "و/ve" ibaresi bu müctehidlere göre tertîb değil iştirak/cem ifade etmektedir. Bir kimse abdest alma niyetiyle kasıtlı ya da kasıtsız yüzünü yıkamadan önce kollarını ve ayaklarını yıkasa, yüzünü daha sonra yıkasa ya da ayaklarını ellerinden önce

<sup>1575</sup> Ebû Dâvud, "Tahâre", 51; Müslim, "Tahâre", 3.

<sup>1576</sup> Bedruddîn Aynî Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye* (Beyrût, Lübnan: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2000).

yıkasa ya da yüzünü yıkamadan önce başını meshetse abdest almış olur. Bu hadiste kullanılan “و/ve” “وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ”/Haccı ve umreyi Allah için tam yapın”<sup>1577</sup> ayetinde kullanılan “و/ve” ile aynı anlamdadır. Önce hac sonra umre yapılabildiği gibi önce umre sonra hac yapılması da caizdir. Bu ayetlerde kullanılan atıf vavı, birbirini takip, tertip ve muvâlât değil cem anlamı içermektedir.<sup>1578</sup>

Osman b. Affân, Ebû Ubeyd, İshâk, İbn Hazm, Şâfiî Mezhebi<sup>1579</sup> ve Hanbelî mezhebinin imamları ile Hattâb es-Sübkî buradaki “و/ve” ifadesi ile tertîb emredildiğine hükmederek “abdestte tertîb vaciptir” görüşünü tercih etmektedirler. Nahivciler arasında zikri geçen “و/ve” bağlacının ifade ettiği anlamla ilgili iki farklı görüş vardır; Basralılara göre tertîb değil bütünlük ve beraberlik anlamı verir, Kûfelilere göre ise hem tertîb hem de bütünlük anlamı vermektedir. Hattâb es-Sübkî, burada tertîb anlamını tercih eden görüşleri daha ma’kûl bulduğu için kendi mezhebi yerine Şâfiî ve Hanbelî mezhebinin hükmünü tercih ettiğini belirtmiştir.<sup>1580</sup>

Hattâb es-Sübkî, kadına dokunma ile ilgili hadislerin şerhinde de benzer bir tutum sergilemiştir. Hz. ‘Âişe’den rivayet edilen, “Rasûlullah (s.a.v.) onu öptü ve abdest almadı”<sup>1581</sup> hadisinin kadına dokunmaktan dolayı abdestin bozulmayacağı hükmüne delalet ettiğini belirtmektedir.<sup>1582</sup> Bu konuda fukahâ arasında ihtilafı üç farklı kanaat görülmektedir;

Hz. Ali, İbn Abbâs, Atâ’ b. Ebî Rabâh, Saîd b. Müseyyeb, Evzâî, Sevrî ve Hanefî mezhebine göre kadına dokunan kimsenin abdestinin bozulmaz.<sup>1583</sup>

Bir başka görüşe göre, arada herhangi bir engel olmaksızın şehvetle ya da şehvetsiz kadına dokunmak abdesti bozar. Abdullah b. Mes’ûd, İbn Ömer, Mekhûl, Zührî, Şa’bî, Şâfiiler, Zâhirîler ve Hanbelîler bu şekilde hükmetmiştir.<sup>1584</sup>

Üçüncü bir görüşe göre ise kadına eğer şehvetle dokunulursa abdest bozulur, şehvet yoksa abdest bozulmaz. Alkame, Hammâd, Saîd b. Müseyyeb, Mâlikî mezhebi bu görüştedir.<sup>1585</sup>

<sup>1577</sup> Bakara Sûresi, 2/196.

<sup>1578</sup> Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, thk. Sâlim Muhammed Atâ’ (Beyrût/ Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2000), 1/144.

<sup>1579</sup> Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/42.

<sup>1580</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/16.

<sup>1581</sup> Ebû Dâvud, “Tahâre”, 68; Nesâî, “Tahâre”, 120, 121.

<sup>1582</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/184.

<sup>1583</sup> Aynî, *el-Binâye Şerhu’l-Hidâye*, 1/306; Şevkânî, *Neylü’l-Evtâr*, 1/246.

<sup>1584</sup> İmam Şâfiî, *el-Ümm*, 1/30; Ebû İshâk Cemalüddîn İbahim b. Ali b. Yusuf (476/1083) Şîrâzî, *el-Mühezzeb* 1/52; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî (ö. 456/1064) İbn Hazm, *el-Muhallâ bi’l-Âsâr* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 1/230.

<sup>1585</sup> Sahnûn, *el-Müdevvene*, 1/439; Alâuddîn Ebû Bekir b. Mes’ûd b. Ahmed (587/1191 Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanâi’ fî Tertîbi’s-Şerâi* (Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1986), 1/30.

Hattâb es-Sübkî, bu konuda Hanefîlerin de benimsediği birinci görüşü tercih etmiştir. Ona göre, Hz. ‘Âişe’nin bu hadisinin sahih olmadığını söyleyenler olsa da, bu hadisin farklı yollarla rivayet edilen sahih hadislerle kuvvetlendirilmesi ve hakkındaki tenkidlerin çürütülmesi mümkündür. Şerhte Hz. ‘Âişe’den nakledilen, “Rasûlullah’ın kible tarafına yattım, ayaklarımı onun secde edeceği yere uzatırdım. Secde yapmak istediği zaman hafifçe bana dokunurdu. Ben de ayaklarımı toplardım, ayağa kalktığı zaman yayardım.”<sup>1586</sup> Hadisi gibi Efendimiz’in kendisine dokunduğu zaman abdestinin bozulmadığına delalet eden rivayetlere yer vermiştir. “...yahut kadınlara temas ederseniz”<sup>1587</sup> mealindeki ayeti kerimede geçen “لَمَسْتُمْ” ifadesinin cimâ etmek anlamında kullanıldığını belirtmiştir. Bu kelimenin hakiki manasının “dokunmak, temas etmek” olduğunu söyleyerek abdestin de bozulacağını iddia edenlere şöyle yanıt vermektedir; Sözü hakiki manada kullanılmasına mani olan aklî, şer’î, örfî alamet varsa o zaman söz hakiki manasından çıkarılarak mecâzî manada kullanıldığına hükmedilir. Hz. ‘Âişe’nin rivayeti bu konuda önemli bir karînedir. Bu sebeple ayette geçen “لَمَسْتُمْ” ifadesi hakiki manasından çıkarılıp mecâzen cinsî temas anlamına hamledilir.<sup>1588</sup> Bu rivayet çerçevesinde dokunma, dokunmanın oluşturacağı sonuçlar, cinsî cazibe ve şehvî dokunma gibi pek çok farklı mesele üzerinde durulmuş, fıkhu’l-hadis bağlamında ele alınmıştır. Hattâb es-Sübkî bu konuda abdestin bozulacağını iddia eden fukahaya itiraz ederek delilini daha kuvvetli bulduğu için Hanefî mezhebinin görüşünü doğru bulduğunu ifade etmiş, kadına dokunmaktan dolayı abdestin bozulmayacağı görüşünü benimsemiştir.

Hattâb es-Sübkî, bir malın zekâtının kıymeti (değeri) üzerinden verilmesi meselesinde de kendi mezhebinin verdiği hükmü değil de Hanefî mezhebinin hükmünü daha isabetli bulmuştur. Meselenin ele alındığı ‘Iyâz b. Abdullah rivayeti şöyledir; Ebû Saîd el-Hudrî’yi şöyle derken işittim; “Ben asla bir sa’den başkasını vermem. Zira biz Rasûlullah zamanında kuru hurma veya arpa veya keş veya kuru üzümden bir sâ’ verirdik.”<sup>1589</sup> Ebû Saîd el-Hudrî, “Ben asla bi sâ’dan başkasını vermem” sözüyle başka bir rivayette buğdaydan yarım sâ’ verileceğine işaret eden Muâviye b. Hişam’ın görüşüne katılmadığını ifade etmek istemiştir. Şârihin bu rivayetin şerhinde üzerinde durduğu meselelerden birisi hurma, arpa, keş, kuru üzüm gibi gıda maddelerinin zekâtlarının bedelleri ile yani para olarak verilmesi konusundaki fikhî yaklaşımlardır. Şâfiî ve Hanbelî âlimlerin çoğuna göre hurma, arpa, keş, kuru üzüm gibi

<sup>1586</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 111; Buhârî, “Salât”, 22;104; Müslim, “Salât”, 272.

<sup>1587</sup> Mâide Süresi, 5/6.

<sup>1588</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/182-183.

<sup>1589</sup> Ebû Dâvud, “Zekât”, 20.

hadiste bahsi geçen maddelerin değerini para olarak vermek caiz değildir. Fıtır sadakası da mutlaka bu maddelerin kendisinden verilmesi gerekir. Hanefî mezhebine göre ise değerini para olarak vermek caizdir. Mâlikî mezhebine göre ise caiz olmakla beraber mekruhtur. Hattâb es-Sübkî bu konuda Hanefî mezhebinin görüşünü benimsediğini izahta bulunmaksızın beyan etmiştir.<sup>1590</sup>

Rivayetlerin fikhî delaletlerini ve metinden çıkarılacak ahkâmı tespit etmek adına *el-Menhel*'de mezhebî tartışmalara fazlaca yer verildiği görülmektedir. Hattâb es-Sübkî, fıkıh ilmine olan vukûfiyetinin etkisi ile şerhinde hadis ve fıkıh ilmine dâir detaylı incelemelere yer vermiştir. Bunun bir sonucu olarak, mezheplerin ihtilaf ettiği meselelerin ele alındığı rivayetlerin şerhleri, eserin hacmini artırmıştır. Şârih, hadisleri önce hadis ilimleri açısından tahlil etmiş ardından fikhî değerlendirmelerde bulunmuştur. Hadislerden mezheplerin istidlal ettiği hükümleri ve delillerini detaylı bir incelemeye tâbî tutuktan sonra, delillerinin kuvvet durumuna göre, aklî ve naklî karîneleri de göz önünde bulundurarak kendi kanaatini ortaya koymuştur.

Yukarıda zikrettiğimiz örneklerin de ortaya koyduğu gibi şârih hadisleri fikhî yönden analizlerinde mezhebî bir ön kabul içinde olmamış, kendi mezhebi de dahil bütün mezheplere aynı mesafede olmuştur. Fıkıh mezheplerine karşı objektif bir tutum sergileyen Hattâb es-Sübkî'nin hareket noktası herhangi bir mezhep değil hükmün kaynağı olmuştur. Hiçbir görüşü bu kriter dışında tutmamış, kendi mezhebine ait bir hüküm bile olsa muhakkak bu ölçülerle tenkid etmiştir.

*El-Menhelü'l-Azbu'l-Mevrûd*'un genel özellikleri, üslûbu ve Hattâb es-Sübkî'nin hadisleri şerh etme metodu hakkında açıklamalara yer verdiğimiz bu bölümün ardından şimdi çalışmamızın dördüncü bölümüne geçilecektir. *'Avnü'l-Ma'bûd* ve *el-Menhelü'l-Azbu'l-Mevrûd*'un şerh yöntemlerinin mukayese edileceği mezkûr bölümde, şerhlerin şekillenmesinde etkili olan kaynak eserler tanıtılacak ve Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübkî'nin şerh metodları kıyaslamalı bir şekilde incelenecektir.

---

<sup>1590</sup> Ayrıntılar için bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 9/235.

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### ‘AVNÜ’L-MA’BÛD VE EL-MENHELÜ’L-’AZBÛ’L-MEVRÛD’UN

#### KARŞILAŞTIRILMASI

‘Avnü’l-Ma’bûd ve el-Menhelü’l-‘Azbü’l-Mevrûd 20. asırda *Sünen-ü Ebû Dâvud* üzerine Hindistan ve Mısır’da yazılmış iki şerhtir. ‘Avnü’l-Ma’bûd’un müellifi Azîmâbâdî (1274-1329/1857-1911) Hindistan’da Ehl-i hadis ekolünün önemli temsilcilerindendir, *el-Menhelü’l-‘Azbü’l-Mevrûd*’un müellifi Hattâb es-Sübki (1275-1353/1858-1933) ise Mısır’daki Selefî oluşumun temsilcilerindendir ve Mâlikî mezhebine mensubtur. Azîmâbâdî’nin şerhi olan ‘Avnü’l-Ma’bûd, muhtasar sayılabilecek mahiyette tüm *Sünen* hadislerinin şerh edildiği bir eserdir. *El-Menhelü’l-‘Azbü’l-Mevrûd* ise özellikle ahkâma delalet eden hadislerin şerhinde tafsilatlı fikhî izahlar barındıran mufassal bir şerhtir. Eserde *Sünen* rivayetlerinin tamamı şerh edilememiş eser tamamlanmadan müellifi vefat etmiştir. *El-Menhel*’de, Kitâbu’t-Tahâre, Kitâbu’s-Salât, Kitâbu’l-Cenâiz, Kitâbu’z-Zekât, Kitâbu’s-Sıyâm hadislerinin şerhi tamamlanmış ancak Kitâbu’l-Menâsik hadislerinin şerhi tamamlanmadan Hattâb es-Sübki vefat etmiştir. *Sünen* hadislerinin 2045 tanesi, yaklaşık %39’u şerh edilmiştir.

Her iki şerhin de en önemli özelliği kendilerinden önce telif edilmiş eserlerden bol miktarda nakil yapmalarındır. Önceki eserlerden yapılan nakiller hem lafzen hem mânen olmuştur. Azîmâbâdî, aynı konuda pek çok eserden nakil yapmış, nakiller arasında tercihte bulunmamış kendi kanaatini genellikle beyan etmemiştir. Bazı hadislerin şerhini diğer eserlerden yaptığı nakillerle tamamlamış kendisi ayrı bir değerlendirmede bulunmamıştır. Bu örnekler onun muhakkik kişiliği konusunda şüphe uyandıracak derecede dikkat çekicidir. Çoğu zaman konuyu tüm yönleriyle ortaya koymuş, kendisi belli bir kanaate ulaşırsa da bu durumu okuyucuya aktarmamış, önceki eserlere atıflar ile vermeyi tercih etmiştir.

Hattâb es-Sübki ise fikhî konulardaki ehliyetinin de etkisiyle ahkâm hadislerin şerhinde, mezheplerin istinbâd ettikleri hükümleri ve istidlâl sebeplerini adeta bir fıkıh eseri gibi ele almış, tahlillerde bulunmuş ve kendi kanaatini ifade etmiştir. Ezher Üniversitesi’nde uzun yıllar Mâlikî Fıkıhı hocalığı yapmış olmasının da etkisiyle fıkhu’l-hadis konusunda geniş izahlarda bulunmuştur. Hattâb es-Sübki fikhî meselelerde Azîmâbâdî’nin aksine şerh ettiği hadislerle ilgili yapmış olduğu nakillerde kendi tercihini net bir şekilde ortaya koymuştur.

Muhakkik tavrı gereği hadislerle ilgili varmış olduğu sonuçları kendi lafızlarıyla ifade ederek konuyu muallakta bırakmamış, bir neticeye bağlamıştır. Yapmış olduğu bu tahliller ve derinlemesine açıklamalar kendisinin fikhî yetkinliğini ortaya koymaktadır.

Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübki'nin şerhlerinde kullandıkları kaynaklar ve etkilendikleri müellifler müşterektir. Ehl-i hadis ve Selefî anlayışın birbiri ile olan yakınlığının etkisi ile her iki şârihin de Hattâbî, İbn Hacer, Nevevî, Şevkânî gibi isimlerden istifâde ettiklerini ve nakillerinin oldukça fazla olduğu görülmektedir. Özellikle fikhî konularda İbn Kayyim el-Cevziyye ve Şevkânî çokça atıf yaptıkları müelliflerdendir.

İki şerhin yazılış gayelerinin farklı olması aralarında bâriz usûl farklılıkları ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Müelliflerinin fikhî anlayışları yakınlık arz etse de eserlerin hadisleri tahlil etme şekillerinin aynı olmadığı görülmektedir. Azîmâbâdî, başlangıçta *Sünen* üzerine oldukça hacimli bir şerh olan *Gâyetü'l-Mağşûd*'u yazmaya başlamış ancak tamamlayamama endişesiyle yarım bırakarak muhtasarı olan *'Avnü'l-Ma'bûd*'u yazmaya karar vermiştir. Azîmâbâdî'nin mufasssal şerhi olan *Gâyetü'l-Mağşûd* ve *el-Menhelü'l-'Azbü'l-Mevrûd*'un usûllerinin birbirine çok benzediğini söyleyebiliriz. Ancak *'Avnü'l-Ma'bûd* muhtasar bir şerh olduğundan muhteva olarak oldukça farklıdır. Bazen *el-Menhelü'l-'Azbü'l-Mevrûd* da şerhi sayfalar süren bir rivayet için *'Avnü'l-Ma'bûd* da tek cümlelik bir açıklama yeterli görülmüştür. Bazen kelime ve ibareler tek kelime ile şerh edilmiş, bazıları ise hiç izah edilmemiştir. *'Avnü'l-Ma'bûd*'un ilk cildinde 335 hadisin şerhi yapılmış olmasına rağmen *el-Menhelü'l-'Azbü'l-Mevrûd*'un ilk cildinde sadece 104 hadis şerh edilmiştir. Bu veriler, iki şerhin üslûb farklılıklarını ortaya koymasından açısından önemli bir karînedir.

Yapmış olduğumuz bu genel tespitlerin akabinde şimdi *'Avnü'l-Ma'bûd* ve *el-Menhel*'in şekillenmesinde etkili olan kaynak mahiyetindeki eserler ele alınacak ardından bâb başlıklarını değerlendirme şekilleri, isnad ve metin şerh yöntemleri, fikhî yaklaşımları gibi konuları mukayeseli bir şekilde izah edilecektir.

#### 4.1. İki Şerhin Şekillenmesinde Etkisi Olan Eserlerin Mukayesesi

Ehl-i Hadis ve Selefîyenin ortak temel prensibi, dini ilgilendiren tüm konularda Kur'an ve Sünnet ile ihticac etmeleridir. Kur'an ve sünneti temel delil olarak kabul eden birbiri ile bağlantılı bu iki oluşum, naslardan çıkarılan delillere tam manasıyla teslim olmak gerektiği kanaatindedir. Hind altkıtasındaki Ehl-i hadis anlayışına göre, Hz. Peygamber'in sünneti varken ikinci bir görüş kabul etmek hatalı görülmektedir. Hadisleri zâhirî şekilde kabul ederek amel eden bu ekol İmamları taklid etmeyi kabul etmez. Taklidi hem

Müslümanlar arası ihtilaf sebebi hem de risalete şirk koşmak olarak kabul eder. Azîmâbâdî Ehl-i hadis şerh geleneğinin bu temel prensiplerine olan bağlılığı ile bir mezhep veya imamı taklidi reddetmekte, özellikle Hanefî mezhebine karşı sert bir tutum sergilemektedir. Kendisinin bu yaklaşımı şerhi esnasında istifade ettiği kaynakların mahiyetini belirleyen önemli bir etkidir. Bu yaklaşımın bir benzerini selef akîdesini takip eden Hattâb es-Sübkî'de de görmekteyiz. Mâlikî mezhebinden olması sebebiyle Hattâb es-Sübkî, mezheb mensûbiyetine Azîmâbâdî kadar tepkili olmasa da, bid'at ve hurafelere karşı tutumları ve körü körüne taklidi reddetmesi yönüyle Azîmâbâdî'ye yakın bir çizgidedir. Selefî ekolün Ehl-i hadis ile olan bağlantısının ve benzerliğinin '*Avnü'l-Ma'bûd* ve *el-Menhel*'in kaynak kullanımlarına da yansıdığını söylemek mümkündür. Oldukça fazla eser ve müellifin görüş ve açıklamalarının nakledildiği iki şerhin kaynakları neredeyse tıpatıp aynıdır. Hattâb es-Sübkî'nin, fikhî yetkinliği ve ahkâm hadislerine dair ayrıntılı izahları sebebiyle *El-Menhel*'de '*Avnü'l-Ma'bûd*'a nazaran daha çok fıkıh eserinden istifade edilmiştir. Ama kaynakların genel mahiyeti aynı doğrudur.

Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübkî'nin kaynakları tercihlerinde ana kriterlerinin nakil yapacakları müelliflerinin mezhebî tavrı olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle Azîmâbâdî'nin ilk kaynaklarının Ehl-i hadisin ana prensiplerine yakın anlayışta olan Şâfiî âlimler olduğunu görmekteyiz. Mezhebî taassubu olan âlimler yerine fikhî'l-hadise vukûfiyeti olan müctehid alimlerden iktibasları yoğunluktadır. Hattâbî, Nevevî, İbn Hacer söz konusu şerhlerde en çok görüşleri aktarılan âlimlerdir. Bunlar haricinde İbn Kayyim el-Cevziyye, Suyutî, San'ânî ve Şevkânî, ahkâmü'l-hadis ile ilgili izahları sıklıkla nakledilen fikhî ehliyeti olan âlimlerdir. Bu isimlerin dikkat çeken bir ortak özelliği Hanefî mezhebinden olmayışlarıdır. Azîmâbâdî ile Hattâb es-Sübkî'nin ayrıştıkları en önemli noktalardan birisi olarak Hanefî âlimlere karşı tutumlarını sayabiliriz. Azîmâbâdî şerhi yazdığı dönemin ilmî ve fikrî yansımalarını eserine yansıtmış, bunun bir tezahürü olarak da Hanefî âlimlerden yaptığı nakilleri oldukça sınırlı tutmuştur. Zîra müctehid yönü oldukça kuvvetli olan Tahâvî, Aynî gibi önemli Hanefî âlimler, '*Avnü'l-Ma'bûd*'da *el-Menhel*'e oranla çok daha az anılmaktadır. Ayrıca yaşadığı coğrafyanın önemli hadis âlimlerinden Diyöbend ekolüne mensub ve Hanefî mezhebinden olan Abdülhay Leknevî'nin (ö. 1304/1886) ve Halil Ahmed Sehârenpûrî'nin (ö. 1346/1927) isimlerinden şerhte bahsedilmemiş olması Azîmâbâdî'nin bu tavrının bir sonucu olarak dikkat çekmektedir.

'*Avnü'l-Ma'bûd* ve *el-Menhel*'de pek çok kaynak eser ismi zikredilmiş olmasına rağmen genel mahiyette birkaç ana kaynaktan istifade edildiği görülmektedir. Hadisler



genellikle birincil dereceden istifade ettikleri eserlerden tetkik edilmiş, o kaynaklarda yer alan izah ve nakiller blok olarak kendi şerhlerinde aktarılmıştır. İki şerh de son dönemlerde yazılmış olmaları sebebiyle kendi dönemlerine kadar yazılmış şerh literatürünü yansıtan bir özellik taşımaktadır. Hattâbî→Nevevî→İbn Hacer→Şevkânî senedi ile adeta kendilerine kadar yazılmış olan şerh literatürü köprüsünün son ayağı konumundadırlar. Yazdıkları dönem kaynak kullanımını zirveye ulaştığı için hadis ilimlerinin neredeyse her konusu ile ilgili telif edilmiş pek çok eserin ismine '*Avnü'l-Ma'bûd* ve *el-Menhel*'de yer verilmiştir. Bu durumun bir neticesi olarak, Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübkî'nin eserlerinde zikrettikleri kaynakların tamamına erişip incelediklerini söylemek pek mümkün görülmemektedir.

Çalışmamızın bu kısmında, '*Avnü'l-Ma'bûd* ve *el-Menhel*'de sıklıkla atıf yapılan eserler kısaca tanıtılarak şârihlerin neden bu eserlerden istifade etmeyi tercih ettikleri üzerinde durulacaktır.

#### 4.1.1. Meâlimü's-Sünen

'*Avnü'l-Ma'bûd* ve *el-Menhelü'l-Azbu'l-Mevrûd*'un en çok istifade ettiği kaynaklardan birisi, Hattâbî'nin (ö. 388/998) *Meâlimü's-Sünen*'i olmuştur. Eser hadislerin tahrici, sıhhati, garîbü'l-hadis meseleleri, metinlerin şerhi, hadislerden istidlâl edilen hükümler gibi pek çok konuda her iki şerhin de ilk başvuru kaynağı konumundadır. Azîmâbâdî, bazı hadislerin şerhini sadece Hattâbî'den yaptığı aktarımlarla tamamlamış, kendi ifadelerini dâhil etmeye ihtiyaç duymamıştır. Hattâbî'nin bu önemli eseri, gerek hadis şerh literatürü açısından gerekse *Sünen* şerhlerinin ilki olması açısından özel bir mahiyete sahiptir. Böylesine özel bir konuma sahip olan bu eser, büyük oranda bu iki şerhin içerisinde nakledilmiştir. Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübkî'nin tartışmalı meselelerde genellikle Hattâbî ile paralel bir kanaat sergilediğini görmekteyiz. Hattâbî ile fikhî meselelerle ilgili fikrî yakınlıkları bu konudaki önemli etkenlerden birisidir.

Hattâbî, fikhın hadise dayalı olarak ele alınması gerektiğini savunan Şâfiî mezhebine mensub âlimler arasında anılmaktadır. Kendi mezhebi de dâhil hiçbir mezhebe karşı umumî tenkid yoluna gitmemiştir. Fıkıh mezheplerine karşı objektif bir tutum sergileyen Hattâbî'nin hareket noktası herhangi bir mezhep değil hükmün kaynağıdır. Hiçbir görüşü bu kriter dışında tutmamış, kendi mezhebine ait bir hüküm bile olsa muhakkak bu ölçülerle tenkid etmiştir.<sup>1591</sup> Hattâb es-Sübkî'de de benzerini gördüğümüz bu usûl, fikhî meseleleri hadisler çerçevesinde

<sup>1591</sup> Salih Karacabey, *Hattâbî'nin Hadis İlimindeki Yeri ve Şerh Metodu* (Bursa/ Uludağ Üniversitesi, Doktora, 1990), 67.

değerlendiren bu iki şerhte de Hattâbî'nin önemli bir referans kaynağı olmasında etkili olmuştur.

İki şerhin aynı rivayette Hattâbî'den nakilde bulunduğu pek çok örnek yer almaktadır. “عَسَلُ يَوْمِ الْجُمُعَةِ وَاجِبٌ عَلَى كُلِّ مُحْتَلِمٍ/Cuma günü gusletmek, bâliğ olan herkese vaciptir”<sup>1592</sup> rivayetinin şerhinde iki şârih de Hattâbî'nin vacip kelimesi ile ilgili izahlarını aktarmıştır. Bu rivayetdeki “vacib” kelimesinin bilinen manâda vacibin karşılığı olmadığını ifade eden Hattâbî, kastedilenin vücûbu ihtiyârî ya da istihbâbî olduğunu, vücûbu farzî olmadığını beyan etmektedir. Bu kelimenin kullanımına bir kimsenin arkadaşına “Senin hakkını ödemek benim için gereklidir, ben hakkını ödeyeceğim” demesini örnek göstermektedir. Buradaki ifade şart olan lüzum manasında değildir, istihbâb ifade etmektedir. İki şerh de Hattâbî'nin vücûp ile ilgili bu açıklamalarını aktararak kelimeyi bu şekilde izah etmiştir.<sup>1593</sup>

Hattâbî'den nakiller genellikle lafzî nakil şeklinde olmuştur. Manen aktarım iki şerhte de oldukça az görülmektedir. Bu şekilde lafız aktarımları bazen birkaç cümle şeklinde olmuş, bazen de uzun bloklama iktibas şeklinde olmuştur. Garibü'l-hadise mutaallık meselelerde genellikle “الْحُمْرَةُ/seccade” kelimesinde olduğu gibi kısa nakiller yapılmıştır.<sup>1594</sup> Uzun iktibaslar daha ziyade ahkâma delalet eden rivayetlerin izahlarında görülmektedir. Namazını evinde kılip sonra bir cemaate rastlayan kişinin tekrar namaz kılmalısı ile ilgili rivayette Hattâbî'den yapılan nakil dikkat çekmektedir. Yezid b. Esved rivayetinde Rasûlullah (s.a.v.) evlerinde daha evvel namaz kılip daha sonra cemaate katılmadan mescidin köşesinde oturarak bekleyen iki kişiye “Böyle yapmayınız. Sizden biriniz evinde namaz kılip sonra da imamı namaz kılmamış bir halde bulursa onunla birlikte yine kılsın. Çünkü o kendisi için nafîle olur” buyurmuştur.<sup>1595</sup> Hattâbî, bu hadisin bir kişi evinde namaz kıldıktan sonra namaz kılan bir cemaatle karşılaşırca vakit namazlarından hangi namaz olursa olsun onlarla tekrar namaz kılması gerektiğine delalet ettiğini ifade etmektedir. İmam Şafî, İshak, Hasan, Zührî'nin bu görüşte olduğunu ancak Nehâî ve Evzâî'ye göre akşam ve sabah namazını tekrar kılacağını, Mâlik ve Sevrî'ye göre ise akşam namazını tekrar kılmanın mekruh olduğunu nakletmektedir. Hanefîlere göre, ikindi, sabah ve akşam namazlarını tek olarak kılan bir kimsenin cemaatle namaz kılanlara rastlasa bile tekrar kılmamaya hükmettiği gibi bu konuda pek çok ayrıntı nakledilmiştir. Hattâbî, Rasûlullah'ın (s.a.v.) sabah namazından sonra güneş doğuncaya kadar, ikindi namazından sonra güneş batıncaya kadar namaz kılmayı nehyetmesi ile ilgili

<sup>1592</sup> Ebû Dâvud, “Tahâre”, 127; Buhârî, “Ezan”, 121.

<sup>1593</sup> Kelimenin anlamı üç şerhte de “هِيَ سَجَادَةٌ يَسْجُدُ عَلَيْهَا الْمُصَلِّي” şeklinde verilmiştir. Bkz. Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 1/83; Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 2/ 6-7; Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 3/201.

<sup>1594</sup> Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 1/106; Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 1/367; Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 3/40.

<sup>1595</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 56; Tirmizî, “Salât”, 49; Nesâî, “İmâme”, 54.

rivayetlerin iki şekilde te'vil edilebileceğini söylemiştir. Bunlardan birisi; Bu vakitlerde hiçbir sebep yokken namaz kılmak nehyedilmiştir, yoksa bir cemaatle karşılaşınca onlara katılarak namazı tekrar kılmak ve cemaatin faziletinden istifade etmek yasaklanmamıştır. Diğer ihtimal ise; Daha evvelden ikindi ve sabah namazından sonra nafîle kılmayı men eden rivayetler bu rivayetle neshedilmiştir. Çünkü hadisin râvîsi, Veda Haccına iştirak etmiştir.<sup>1596</sup> Cemaatle ikinci kez namaz kılma ile ilgili tartışmaların aktarıldığı kısımda her iki şerhte de Hattâbî'nin bu açıklamaları ve daha fazlası ilave açıklama yapılmaksızın aynı lafızlarla nakledilmiştir.<sup>1597</sup>

'Avnü'l-Ma'bûd ve el-Menhel' de, Hattâbî'nin görüşlerine yapılan atıfların çoğunlukla ortak olduğunu söylemek mümkündür. Garîbü'l-hadîse müteallık konularda, senedin sıhhat durumunu tespit ve metin şerhlerinde, iki şârih de diğer hadis âlimlerinin görüşlerini nakletmeye başlamadan evvel, öncelikli olarak Hattâbî'nin değerlendirmelerini nakletmişlerdir.

#### 4.1.2. El-Minhâc fî Şerhi Şahîhi Müslim b. Haccâc

Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübkî'nin görüşlerine en çok yer verdiği bir diğer âlim Nevevî'dir (ö. 676/1277). Şâfiî mezhebine mensub olan Nevevî'den genellikle fıkhu'l-hadis ile ilgili meselelerde istifade etmişlerdir. Müslim şerhi olan *El-Minhâc fî Şerhi Şahîhi Müslim b. Haccâc*'ı ve *Süneni Ebû Dâvud* şerhi iki eserde de sık sık kullanılmıştır. Nevevî, şerhinde mensubu olduğu Şâfiî mezhebinin genel yaklaşımlarını savunmakla birlikte diğer mezheplerin görüşlerini de sıralamış, fıkıh ilmine dair pek çok izah ve tahlilde bulunmuştur. Diğer mezheplerin görüşlerini naklederken herhangi bir mezhebi tercih ve tenkidden ziyade, mesele hakkında icmâ ve ihtilaf noktasında görüşlerini nakletmektedir. Nevevî'nin klasik Ehl-i hadis anlayışının bir prensibi olan lafza bağlı yorum anlayışını benimsemiş, İmam Şâfiî'nin istidlâl yöntemlerini incelemiştir.<sup>1598</sup> Nevevî, genel üslup olarak hem Azîmâbâdî'nin hem de Hattâb es-Sübkî'nin fikhî yaklaşımı ile ortak bir görünüm arz etmektedir. Bu fikrî uyumluluk sebebiyle Nevevî, her iki şârihin ilk başvuru kaynaklarından birisi olmuştur.

Nevevî'nin zikrediliş şekline ışık tutması açısından Rasûlullah'ın namaz kılma şeklini tarif eden Berâ b. Âzib rivayetindeki nakiller dikkat çekmektedir. Rivayette, Efendimizin kıyamının, rükû ve sücûdu kadar olduğu nakledilmektedir.<sup>1599</sup> İki şârih de bu ifadelerle ilgili Nevevî'nin *el-Minhâc*'da yer verdiği izahları nakletmişlerdir. Oldukça uzun olan bu izahları

<sup>1596</sup> Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 1/164.

<sup>1597</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 2/230; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/286.

<sup>1598</sup> Semih Acet, *İmam Nevevî ve Minhâc İsimli Eserinin Hadis Şerhçiliği Açısından Değerlendirilmesi* (Diyarbakır/ Dicle Üniversitesi, Doktora, 2018), 341.

<sup>1599</sup> Ebû Dâvud, "Salât", 142, 143.

Azîmâbâdî özetleyerek naklettiğini söylerken, Hattâb es-Sübkî birebir nakil yapmıştır. Birbirinin aynısı olan bu aktarımlarda Nevevî özetle, söz konusu rivayetin farklı manalara hamledilebileceği üzerinde durmuştur. Efendimizin kıyam uzunluğunun hep müsâvî olmadığını, bazen uzun bazen daha kısa sürdüğünü belirterek duruma göre farklı zamanlarda farklı kıraatler okuduğunu, bunun da kıyam süresini değiştirdiğini belirtmiştir.<sup>1600</sup>

Azîmâbâdî'nin Nevevî'den nakillerinin Hattâb es-Sübkî'ye oranla daha fazla olduğunu görmekteyiz. Mesela, “Rasûlullah'ın Cuma namazında “سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى” ve “وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثٌ “الْغَاشِيَةِ” sûrelerini okuyordu.”<sup>1601</sup> Rivayetinin şerhini yalnızca Nevevî'nin değerlendirmelerini nakletmek sûretiyle tamamlamıştır.<sup>1602</sup> Nevevî'ye göre bu rivayet, Cuma namazında Âlâ ve Gâşiye Sûrelerini okumanın müstehab olduğuna delalet etmektedir. Bir başka rivayet göre de Rasûlullah (s.a.v.) bayram namazında Kâf ve Kamer Sûresini okumuştur. Başka bir defada da birinci rekâtte Cuma, ikinci rekâtte Munafikûn Sûresini okumuştur. Bu şekilde farklı rivayetleri hatırlatan Nevevî durumun istihbâba delalet ettiğini ifade ederek bu sûrelerden birisini okumanın sahih olacağını, hepsinin birbirine denk olduğunu söylemiştir.<sup>1603</sup>

Hız. Hafsa'dan rivayet edilen, Rasûlullah'ın (s.a.v.) sağ eli ile yeme, içme ve giyinme gibi işler yaptığını, sol elini de bunların dışındaki işlerde kullandığını ifade eden hadisin<sup>1604</sup> şerhinde, iki şârih de Nevevî'den aynı bilgileri nakledilmiştir.<sup>1605</sup> Nevevî, sağ eli hayırlı işlerde kullanmanın İslam şeriatının sürekli bir kaidesi olduğu üzerinde durmaktadır. Ona göre şerefli işlerde buna riayet edilmelidir. Elbise giymek, mest giymek, mescide girmek, misvak kullanmak, sürmelenmek, tırnak kesmek, bıyık kırmak, saç taramak, tıraş etmek, namazın sonunda selam vermek, tuvaletten çıkmak, musafaha etmek, yemek yemek, su içmek, Hacerü'l-esved'i selamlamak gibi pek çok iş sağ taraf ile yapılır. Bunların zıddı olanlarda ise sol el kullanılmaktadır. Bu ilave bilgileri her iki şerhte de birbirinin aynı ibarelerle Nevevî'den blok şeklinde aktarıldığını görmekteyiz.<sup>1606</sup>

Azîmâbâdî'nin şerhinde, Nevevî önemli bir ehemmiyete sahiptir. Çünkü 'Avnü'l-Ma'bûd'da pek çok hadisin şerhinde Nevevî'nin görüşlerine müracaat edilmiş, hatta bazı rivayetlerin şerhi sadece Nevevî'den yapılan nakille yapılmıştır. Azîmâbâdî rivayette şerh edilmesi gerekli kısmı bu konuda “قَالَ النَّوَوِيُّ”/Nevevî şöyle demiştir” ifadesi ile Nevevî'den

<sup>1600</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 3/74; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/297.

<sup>1601</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 235, 237.

<sup>1602</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 3/371-372.

<sup>1603</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, 6/167.

<sup>1604</sup> Ebû Dâvud, “Tahâre”, 18.

<sup>1605</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/55; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/124.

<sup>1606</sup> Krş. Nevevî, *el-Minhâc*, 3/160; Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/55; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/124.

yaptığı aktarımla tamamlamıştır. Kendisi ilave bir açıklamaya ihtiyaç duymamıştır.<sup>1607</sup> *El-Menhel*'de de Nevevî'den çokça istifade edilmiştir ancak Hattâb es-Sübkî konu ile ilgili diğer alimlerin görüşlerini ve kendi açıklamalarını da ilave etmiştir.<sup>1608</sup> Bu durum, iki şerhi birbirinden farklı kılan en önemli unsurlardan birisidir.

#### 4.1.3. Fethü'l-Bârî fî Şerhi Şahîhi'l-Buḥârî

Her iki şerhin önemli başvuru kaynakları arasında İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) eserleri yer almaktadır. Hadislerin metin ve lafızları ile ilgili konularda ve ahkâma mutaallik meselelerde *Fethü'l-Bârî*, ricâl bilgisi için *Tehzîbü't-Tehzîb* ve *Takrîbü't-Tehzîb*, isnad ile ilgili tahlillerde ise *et-Telḥîşü'l-Habîr* ilk müraacat kaynakları olmuştur. İki şârih de, İbn Hacer'in hadisleri değerlendirme şekillerini büyük oranda kendi şerhlerine yansıtmıştır.

Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübkî'nin, şerhlerinde İbn Hacer etkisi altında kaldığını söyleyebiliriz. Hadis usûlüne dâir meselelerde ve özellikle Hanefî mezhebine itirazlarında İbn Hacer'in yorumları kullanılmaktadır. Mesela, abdestte muvâlaat mevzusunu Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübkî, İbn Hacer'in cümleleri ile ortaya koymuştur. Rivayette Rasûlullah (s.a.v.), abdest almış ancak ayağının üzerinde tırnak kadar kuru bir yer kalmış halde bir adamı gördüğünde “Dön, abdestini güzelce al” buyurmuştur.<sup>1609</sup> *Fethü'l-Bârî*'den blok halinde yapılan iktibasta abdest alırken ara vermenin caiz olduğu ifade edilmektedir. İbn Ömer rivayetinin bunu tasdik ettiğini beyan eden İbn Hacer, bu rivayeti naklederek, eğer bir kimse abdest almış olsa ve bu esnada uzuvlarından birisini yıkamayı unutmuş olsa, diğer uzuvları kurumuş olsa bile o eksik kalan uzvu yıkayarak abdestini tamamlamış olur görüşündedir. Bu rivayetteki “Dön abdestini güzelce al” ifadesinden abdesti yeniden almak anlamı çıkarılmadığına işaret eden İbn Hacer, İbn Ömer'in çarşıda ayaklarını yıkamadan abdest alarak mescide geldikten sonra ayaklarını yıkayıp abdestini tamamlaması ile ilgili haberin abdestte ara vermenin cevazına delalet ettiğini ifade etmektedir.<sup>1610</sup> Evzâî ve Katâde abdesti tekrar etmemeyi yıkanan uzuvların kurumamış olması şartına bağlamıştır. Ancak Tahâvî abdest uzuvlarının kurummasının herhangi bir hades sayılmadığını bu sebeple kurumuş olsa bile iadeye gerek olmadığını ifade etmiştir. Hattâb es-Sübkî, Nevevî'nin de konu ile ilgili izahlarını uzunca naklederek unutmak ve kasten terk etmek ile ilgili açıklamalar çerçevesinde hadisin hükmünü irdelemiştir. Neticede iki şârih de, İbn Hacer'in bu izahları çerçevesinde

<sup>1607</sup> Krş. Nevevî, *el-Minhâc*, 6/166; Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 3/323.

<sup>1608</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 6/234-235.

<sup>1609</sup> Ebû Dâvud, “Tahâre”, 66; İbn Mâce, “Tahâre”, 139.

<sup>1610</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 1/136.

abdestte muvâlaatın vücûb ifade etmediğine, bu rivayetin de tefrîka/ara vermeye cevaz verdiği hükmetmişlerdir.<sup>1611</sup>

'Avnü'l-Ma'bûd ve el-Menhel'de senedlerin sıhhatine dâir izahlarda birincil başvuru kaynağı *et-Telhîşü'l-Habîr* olmuştur. İki şerhte de "Kulaklar baştandır"<sup>1612</sup> rivayetinin diğer kaynaklardaki durumu hakkında İbn Hacer'in izahları benzer bir üslûbla aktarılmıştır. Hadisin diğer kaynaklarda zikredilen sekiz farklı senedi ve metin farklılıkları, bu rivayetlerin sıhhat durumları aynı şekilde iki şerhte de zikredilmiştir. İkisi de *et-Telhîşü'l-Habîr*'den aktarmıştır. Azîmâbâdî, bu sekiz senede herhangi bir katkıda bulunmadan, iktibas şeklinde yer verirken Hattâb es-Sübkî mezkûr rivayetlerin sıralamasını değiştirerek ve sened hakkında açıklayıcı malumatlar ilave ederek nakletmiştir.<sup>1613</sup>

'Avnü'l-Ma'bûd ve el-Menhel'de yapılan nakiller genellikle birincil başvuru kaynağı mahiyetindeki eserlerden blok aktarım şeklindedir. Muhtemelen şârihler naklettikleri malumatları ilk kaynağından tetkik etmeden, sözkonusu eserden incelemeyen nakletmiştir. Şu örnekte Hattâb es-Sübkî'nin İbn Hacer'den böyle bir naklini görmekteyiz. Rasûlullah'ın bayram günü namaz kılmaya çıktığında önüne bir harbe koyması ile ilgili hadisin şerhinde Efendimizin kullandığı harbe ile ilgili izahlar yapılmıştır. Bu harbenin Necâşi'nin hediye ettiği harbe olduğu belirtilmiş ve bu bilginin kaynağı olarak Ömer b. Şebbe'nin *Ahbâru'l-Medîne* adlı eserindeki rivayet gösterilmektedir. Said el-Karaz'dan nakledilen bu habere göre Necâşi, Rasûlullah'a bir harbe hediye etmiş, Efendimiz de bu harbeyi hatıra olarak kendisine saklamıştır. Bayram namazı kılmak üzere önüne koyduğu sütre de bu harbedir.<sup>1614</sup> Biz yaptığımız kaynak taramalarında bu malumatın *Ahbâru'l-Medîne*'de yer aldığı bilgisine, İbn Hacer'in *Fethü'l-Bârî*'sinde yer verdiğini görmekteyiz.<sup>1615</sup> Hattâb es-Sübkî, bu meseleyi İbn Hacer'in cümlelerini birebir nakletmek suretiyle izah etmiş ancak İbn Hacer'den naklettiğini ifade etmemiştir. İzahların Ömer b. Şebbe'nin eserinde yer alan ifadelerle değil de tamamen İbn Hacer'in cümleleri ile yapılmış olması, şârihin Ömer b. Şebbe'nin eserine ulaşmadığı ihtimalini kuvvetlendirmektedir. *Ahbâru'l-Medîne/Târîhu'l-Medîne*'nin müellifinin ismi *el-Menhel* de sehven Ömer b. Şebbe olarak zikredilmiştir.<sup>1616</sup> Aynı hata *Süneni Ebî Dâvud*

<sup>1611</sup> Bkz. İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 1/375; Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/217; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/170.

<sup>1612</sup> Ebû Dâvud, "Tahâre", 51; İbn Mâce, "Tahâre", 29.

<sup>1613</sup> Bkz. İbn Hacer, *et-Telhîşü'l-Habîr*, 1/282; Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/167; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/72.

<sup>1614</sup> Ömer b. Şebbe b. Ubeyde en-Nümeyrî el-Basfî (ö. 262/876) İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne* (Cidde, 1399), 1/139.

<sup>1615</sup> İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 1/573.

<sup>1616</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/78.

*Terceme ve Şerhine* de yansımış *Aḥbâru'l-Medîne* müellifi Ömer b. Şeybe olarak nakledilmiştir.<sup>1617</sup>

Hattâb es-Sübkî, râvî tanıtımına ve sened tetkik ve tahkikine ehemmiyet vermesi sebebiyle şerhinde fazlaca sayıda ricâl kaynağı zikretmiştir. Özellikle râvî tanıtımı ve cerh ta'dîl değerlendirmeleri konusunda birincil kaynak olarak *Tehzîbü't-Tehzîb* ve *Takrîbü't-Tehzîb*'den istifade etmiştir. 'Avnü'l-Ma'bûd ve *el-Menhel*'de rical ile ilgili yapılan açıklamaların neredeyse hepsinde İbn Hacer'in eserlerine müracaat edilmiştir, iki şerh de bu konuda zengin örnek barındırmaktadır. İbrahim b. Halid Ebu'l-Yemân,<sup>1618</sup> Nüdbe (Mevlâtü Meymûne),<sup>1619</sup> Abdullah b. Amr el-Ensârî,<sup>1620</sup> Hilâl b. Ebî Meymûne,<sup>1621</sup> Ebû Hasan el-Cezerî,<sup>1622</sup> Câbir b. Yezîd b. el-Esved<sup>1623</sup> Büreyde b. el-Husayb el-Eslemî<sup>1624</sup> gibi pek çok râvî ile ilgili bilgi İbn Hacer'in eserlerinden nakledilmiştir. Bazen bilginin alındığı kaynak eser belirtilmiş, bazen de kaynak bilgisi verilmeden aktarımda (intihalde) bulunulmuştur.

#### 4.1.4. Tehzîbü Muhtasarı Süneni Ebî Dâvud

'Avnü'l-Ma'bûd ve *el-Menhelü'l-Azîbü'l-Mevrûd*' un fikhî meselelerde görüşlerine yer verdikleri öncelikli eserlerden birisi de İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) *Sünen* şerhi olan *Tehzîbü Muhtasarı Süneni Ebî Dâvud* adlı eseri olmuştur. İbn Teymiyye ile birlikte Selefiyye ekolünün bayraktarı kabul edilen İbn Kayyim, Hanbelî mezhebine mensuptur. İslâmî ilimlerin pek çok sahasında eserler telif etmiş, salt bir taklitçi olmayıp delile göre davranmayı ilke edinmiştir. İlmî çalışmalarını yalnızca akaid alanında ve bid'atlarla mücadelede yoğunlaştırmış, fikhin fûrûuna ikinci planda yer vermiştir.<sup>1625</sup> Mezheplere karşı tutumu, bid'at ve hurafelere olan tepkisi ve görüşleri genel hatları ile değerlendirildiğinde Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübkî'nin hadis anlayışı ile yakın bir çizgide olduğunu söyleyebiliriz.

"Meshin yapılışı" bâbında zikredilen Muğîre b. Şu'be rivayetinin şerhinde iki şârih de *Tehzîbü's-Sünen*'den istifade etmiştir. İbn Kayyim'ın görüşleri, 'Avnü'l-Ma'bûd'da özetlenilerek, *el-Menhel*'de ise birebir nakil şeklinde aktarılmıştır.<sup>1626</sup> Muğîre b. Şu'be,

<sup>1617</sup> Necati Yeniçel-Hüseyin Kayapınar, *Sünen-i Ebî Dâvud Tercüme ve Şerhi*, 3/54.

<sup>1618</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 10/221; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/164.

<sup>1619</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 12/455; Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/332.

<sup>1620</sup> İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 617; Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 2/84.

<sup>1621</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 11/82; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 6/29.

<sup>1622</sup> İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 632; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/48. Ebu'l-Hasen El-Cezerî ile ilgili verdiği bilgiler tamamen *Tehzîb*'dendir; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 12/73.

<sup>1623</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/46; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 137.

<sup>1624</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/174; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/121.

<sup>1625</sup> Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", 20/123-127.

<sup>1626</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/207-208; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/150-151.

“Tebük Gazvesi’nde Rasûlullah’ın abdest suyunu döküverdim, O da mestinin altını ve üstünü mesh etti.” demiştir.<sup>1627</sup> Mestlerin altının ve üstünün meshedilemesi ile ilgili tartışmaların ele alındığı, zayıf kabul edilen bu rivayeti hadis usulü açısından ele alan İbn Kayyim, bu hadis ile ilgili dört illet olduğunu ve bu illetlerin yorumlarını zikretmektedir. İbn Kayyim öncelikle hadisin illetlerini bir bir zikretmiş ve bu illetlerle ilgili farklı kanaatler olduğunu ifade ederek meseleyi tahlil etmektedir. Bu şekilde hadisin sıhhatini ortaya koymaya gayret göstermektedir.<sup>1628</sup> Hattâb es-Sübki, baştan sona lafzî nakil ile konuyu ele aldığı için “قال ابن القيم واعلم أن هذا الحديث ذكرُوا” diyerek nakle başlamış, uzunca bir nakilden sonra en sonunda naklin tamamlandığına işaret etmiştir. Ancak Azîmâbâdî, İbn Kayyim’in ismini zikretmeden “واعلم أن هذا الحديث ذكرُوا” şeklindeki giriş cümlesi ile İbn Kayyim’in hadis hakkında tespit ettiği illetleri serd etmektedir. Ardından “فأنت” diyerek bu illetlerle ilgili izahı esnasında İbn Kayyim’in ismini zikretmektedir. İbn Kayyim, söz konusu hadisin zayıf olduğuna dair iddiaları reddetmektedir. İki şârih de, hadisin sıhhatine dair aynı açıklamaları İbn Kayyim’den naklederek, kendi kanaatlerini ifade etmeden hadisin şerhini tamamlamıştır. Bu durum ikisinin de İbn Kayyim ile aynı görüşte olduklarına ve hadis ile istidlâl edilebileceğine hükmettiklerine işaret etmektedir. Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübki’nin, mestlerin altlarının mesh edilmesi ile ilgili fikhî tartışmalara yorumsuz bir şekilde yaklaşmış olmalarını, naslara verdikleri değer ile izah etmek mümkündür.

Hattab es-Sübki’nin İbn Kayyim’den nakillerinin, genellikle sayfalarca süren uzun iktibaslar şeklinde olduğu görülmektedir. Mesela “Namazın anahtarı temizliktir. Girişi tekbir almak, çıkışı selam vermektir”<sup>1629</sup> rivayetinde *Tehzîbü’s-Sünen*’den blok bir aktarım yer almaktadır. Hadisin fikhî tahlilinin yapıldığı bu açıklamalarda rivayetin üç hüküm ihtiva ettiği üzerinde durulmuştur. Bunlarda ilki “Namazın anahtarı temizliktir” ibaresi ile ilgilidir. Kapalı olan her şeyin bir anahtar ile açılması gerektiğine vurgu yapılarak namazın ancak ve ancak temizlik ile açılacağı, temiz olmayana namaz kapısının açılmayacağı ifade edilmiştir. Anahtarı olmayan kimsenin kilitli bir eve girmesi nasıl mümkün değil ise abdesti olmayan kimsenin de namaz kılamayacağı üzerinde durulmuştur. Bu kısımda namaza mani olan yani taharete engel olan şey, eğer özür ise yapılması gereken şeyler, su yoksa teyemmüm ile ilgili hükümler, niyet edilmeden alınan abdest gibi pek çok fikhî mesele detaylı bir şekilde ele alınmıştır. İkinci hüküm; “Namazın tahrîmi tekbirdir” ifadesi ile ilgilidir ve namazın tahrîmi tekbire hasredilmiştir. Bu kısımda tekbir lafızları ve mezheplerin bu konu ile ilgili görüşleri

<sup>1627</sup> Ebû Dâvud, “Tahâre”, 63; İbn Mâce, “Tahâre”, 85.

<sup>1628</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Tehzîbü Sünen*, 1/118-121.

<sup>1629</sup> Ebû Dâvud, “Tahâre”, 31; “Salât”, 73; Tirmizî, “Mevâkîf”, 63.



incelenmiştir. Üçüncü hüküm; “Namazın tahlîlinin selam olması” hakkındadır. Yani namazdan çıkış ancak selam vermekle olur başka amelle olmaz denilmiş, farklı bir amel ile namazdan çıkışın hükmü ile ilgili tartışmalara yer verilmiştir.<sup>1630</sup> Hattâb es-Sübkî bu meseleler hakkında İbn Kayyim’in değerlendirmelerinin arasına girerek nadiren “اقول/ben derim ki” sözleriyle kendisinin konu ile ilgili kanaatini ortaya koymuştur.<sup>1631</sup> İbn Kayyim’in eserinden yapılan bu uzun aktarımlar Hattâb es-Sübkî’nin kanaatinin de aynı yönde olduğuna işaret etmektedir.

İbn Kayyim’in görüşlerinin nakledildiği bir başka örneği Câbir b. Abdillâh’ın şu rivayetinin şerhinde görmekteyiz; Câbir; “Nebi (s.a.v.) küçük abdest bozarken kibleye yönelmeyi yasaklamıştı. Ancak ben vefatından bir yıl önce küçük abdest bozarken kendisinin kibleye yöneldiğini gördüm” demiştir.<sup>1632</sup> Hattâb es-Sübkî, bu rivayetin ihtiyaç giderirken açık alanda ya da binaların olduğu yerde kibleye dönmenin caiz olduğuna işaret ettiğini, kibleye dönmeyi nehyeden rivayeti de nesh ettiğini ifade etmiştir. Ancak konu ile ilgili tartışmaları ortaya koymuş, kendi kanaatini tekid etmek üzere İbn Hacer ve İbn Kayyim’in yorumlarını nakletmiştir. İbn Hacer hadisin, fiilini ifade ettiğini belirterek farklı bir sebepten dolayı Rasûlullah’ın böyle davranmış olabileceğine bu sebepten dolayı da umum ifade etmeyeceğine dikkat çekmektedir.<sup>1633</sup> Şârih, İbn Kayyim el-Cevziyye’nin bu hadis ile ilgili açıklamalarını şu şekilde nakletmektedir;

“Hadiste Muhammed b. İshak tek kalmıştır. O ahkâm konusunda hüccet biri değildir, nasıl olur da sahih hadislere tearuz edebilir ya da (te’vili mümkün olan bir konuda) sabit sünneti neshedebilir? Eğer ki sahih olsa bile hadis umum ifade etmiyor sadece fiili anlatıyor. Biz bu fiilin boş arazide mi evlerin olduğu yerde mi ya da mekan darlığı gibi bir özür sebebiyle mi olduğunu ya da isteyerek mi olduğunu bilmiyoruz. Nasıl olur da mutlak bir men olan sahih sarîh bir nassın önüne geçirebiliriz?”<sup>1634</sup>

Bu açıklamaları ile İbn Kayyim, hadisler arasını te’vîl etmeyi tercih ettiğini beyan etmiştir. Hattâb es-Sübkî de, şerhinde son açıklama olarak onun izahlarını nakletmiştir.<sup>1635</sup>

İbn Kayyim’den yapılan bir başka nakil örneğini, “çıplak ayağa meshetmek” meselesi ile ilgili rivayetin şerhinde görmekteyiz. Bu mesele ile ilgili ihtilafı rivayetleri nakleden Hattâb es-Sübkî bu rivayetler hakkında İbn Kayyim el-Cevziyye’nin Şerhu’s-Sünen (Tehzîbü Muhtaşarı Süneni Ebî Dâvûd) adlı hâşyesinde yer verdiği yedi farklı görüşü aktarmıştır.

<sup>1630</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Tehzîbü Sünen*, 1/19-29.

<sup>1631</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/215-219.

<sup>1632</sup> Ebû Dâvud, “Tahâre”, 5.

<sup>1633</sup> İbn Hacer, *et-Telhîsü’l-Habîr*, 1/306.

<sup>1634</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Tehzîbü Sünen*, 1/19.

<sup>1635</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/58.

İhtilafı rivayetlerin tahricleri, senedlerinin sıhhat durumu ve ihtilafın giderilmesine dâir konuların incelendiği bu nakilleri Hattâb es-Sübki, birebir nakil şeklinde yapmıştır.<sup>1636</sup> Azîmâbâdî, bu meseleye değinmemiş olmasına rağmen *el-Menhel*'de derinlemesine incelenmiş, fikhî tahliller yapılmıştır.

Zikredilen misaller ve mukayeseli okumalarımız bize, İbn Kayyim'in görüşlerinden iki şârihin de sıklıkla istifade ettiğini, görüşlerinin '*Avnü'l-Ma'bûd*'da genellikle özetlenerek nakledildiğini, *el-Menhel*'de ise birebir uzun aktarımlar şeklinde aktarıldığını göstermektedir.

#### 4.1.5. Mirkâtü's-Suûd

İki şerhte de görüşlerine yer verilen bir diğer eser Celâlüddîn es-Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *Mirkâtü's-Suûd*'udur. Suyûtî, fikhî konularda Şâfiî mezhebine mensup bulunmakla birlikte Şâfiî'nin mukallidi değil ictihadında onun yöntemini benimseyen mutlak bir müctehid olduğunu söyleyen Suyûtî, bu sebeple fetvalarında Şâfiî'nin meşhur görüşünü benimsemediği yerlerde ya onun veya ashabının diğer bir kavlini esas almış, nâdiren mezhebin dışına çıkmıştır. Muhtemelen mezheb mukallidliğinden uzak bu tavrı sebebiyle Ebû Dâvud şerhi olan *Mirkâtü's-Suûd*, '*Avnü'l-Ma'bûd* ve *el-Menhelü'l-Azbü'l-Mevrûd*'da müracaat kaynaklarından olmuştur. Ekseriyetle hadis usûlü ve fikhü'l-hadis ile ilgili konularda Suyûtî'nin görüşlerine müracaat edilmiştir. Örneğin "Erkek ve kadından gelen suyun (meni veya mezinin) nasıl yıkanacağı" bâbında zikredilen Hz. 'Âişe rivayeti ile ilgili izahlarında iki şârih de Suyûtî'den nakilde bulunmuştur. Hz. 'Âişe, erkek ve kadından gelen su hakkında şöyle demiştir; "Rasûlullah (s.a.v.) bir avuç su alır, suyun (meni veya mezinin) üzerine dökerdi. Sonra tekrar bir avuç su alır yine suyun (meni veya mezinin) üzerine dökerdi."<sup>1637</sup> Bu hadisin delalet ettiği mânayı Suyûtî, Veliyyüddîn 'Irâkî'den (ö. 826/1423) nakletmektedir. 'Irâkî bu rivayetin zâhirinin, Rasûlullah'ın eğer bedenine ya da kıyafetine meni bulaşırda avucu ile su alarak onu izale etmek için üzerine döktüğüne, sonra tekrar su alarak kıyafette kalan meniyi izale ettiğine delalet ettiğini belirtmektedir.<sup>1638</sup> Hadiste geçen "يَأْخُذُ كَفًّا مِنْ مَاءٍ/Sudan bir avuç aldı" ifadesi durgun sudan bir avuç su alarak meninin üzerine döktüğü anlamına gelmektedir. Sudan bir avuç daha alarak tam da meninin olduğu yere döktüğünü belirten 'Irâkî'nin bu izahlarına, Suyûtî'nin ifadeleriyle hem '*Avnü'l-Ma'bûd*'da hem *el-Menhelü'l-Azbü'l-Mevrûd*'da aynı ifadelerle yer verilmiştir.<sup>1639</sup>

<sup>1636</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Tehzîbü Sünen*, 1/86-94; Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 2/36-38.

<sup>1637</sup> Ebû Dâvud, "Tahâre", 101.

<sup>1638</sup> Suyûtî, *Mirkâtü's-Suûd*, 1/186.

<sup>1639</sup> Azîmâbâdî, '*Avnü'l-Ma'bûd*, 1/324; Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 3/34-35.

Rasûlullah'ın abdest alışını anlatan İbn Abbas rivayetinde bahsedilen Efendimizin yüzünü üç kez yıkdıktan sonra sağ eliyle bir avuç su alıp alınının üzerine dökmesi meselesi iki şerhte de *Mirķātü's-Suûd*'dan yapılan aynı nakillerle ele alınmıştır.<sup>1640</sup> Rasûlullah'ın bir avuç su alarak alınının üzerine dökmesi hususu âlimler için halli müşkil bir meseledir. Râvînin bu ifadelerini Nevevî; bu sözden Rasûlullah'ın abdest esnasında yüzünü dört kez yıkadığı anlamı çıkar ki, bu durum hem Müslümanların icma'ına hem de Rasûlullah'ın sünnetine aykırı bir durumdur. Bu açıdan bu ifade, “Rasûlullah'ın yüzünü üç kez yıkadıktan sonra alına su serpmesi, orada kuru bir yer kalmış olmasından dolayı olmuştur” şeklinde te'vîl etmiştir. Veliyyüddîn Irâkî (ö. 826/1423) de Efendimizin alına su serpmesinin yüzünün her tarafını iyice yıkamış olmak için olacağını ifade etmiştir. Zirâ ulemâ da bu şekilde, yüzün tamamını yıkamış olmak için su dökmenin câiz olduğunu belirtmiştir. Suyûtî, bu iki te'vîli zikretmesinin ardından kendisi üçüncü bir te'vilde bulunmuştur. Ona göre abdest sonrası bu şekilde alına su serpmek, abdestin sünnetlerinden değildir. Ancak ulemânın çoğuna göre bu şekilde alına su serpmek müstehaptır. Çünkü Taberânî'de rivayet edilen bir rivayette Rasûlullah abdest aldığı zaman abdest sularının secde ettiği yere aktığını ifade eden rivayet vardır. Efendimizin alına su vermesi meselesi, iki şerhte de Suyûtî'den aktarımla izah edilmiştir. Meselenin her iki şerhte de aynı cümlelerle ele alındığını söylemek mümkündür.<sup>1641</sup>

#### 4.1.6. Sübülü's-Selâm

İki şerhte de ismi anılan ancak Azîmâbâdî'nin fikhî konularda istifade ettiği en önemli kaynaklardan birisi de Emir es-San'ânî'nin (ö. 1182/1768) *Sübülü's-Selâm*'ıdır. Bu eser, İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) ahkâm hadislerini ihtiva eden eseri olan *Bulûgu'l-Merâm* üzerine San'ânî'nin hazırladığı şerhtir. San'ânî, Zeydî bir alim olmasına rağmen zamanla fikhî alanda yetkinliği arttıkça taklidi reddederek delillerle amel etmeye başlamıştır. Bu sebeple kendi döneminin diğer âlimleri ile kendi arasında sert tartışmalar yaşayan San'ânî, Zeydî mezhebinde kabul görmeyen bazı namaz sünnetlerini edâda ısrar ettiği için yörenin Zeydîleri tarafından dışlanmıştır.<sup>1642</sup> San'ânî'nin görüşlerine genellikle Azîmâbâdî fikhî meselelerin izahında başvurmuştur. Azîmâbâdî kadar sık zikretmemekle birlikte Hattâb es-Sübkî'nin de kendisinden faydalandığını görmekteyiz. Örneğin “Sizden bir kimse mescide geldiği zaman baksın, ayakkabılarında pislik varsa silsin ve onlarla namaz kılsın” rivayetinin

<sup>1640</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 1/149; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/36.

<sup>1641</sup> Suyûtî, *Mirķātü's-Suûd*, 1/105.

<sup>1642</sup> Mustafa Bakır, “Emir San'ânî”, *DİA* (İstanbul: TDV, 1995), 11/144-145.

hükmü ile ilgili izahları *Sübülü's-Selâm*'dan yaptığı aktarımlarlar ortaya koymuştur. Bu hadis eğer bir kimsenin ayakkabısında bir necaset var ise onu temizledikten sonra aynı ayakkabılarla, çıkarmadan namaz kılabileceğine ruhsattır. Hadisin zâhiri ayakkabıdaki necaset ile ilgilidir, mutlak anlamda necaset ifade edilmiştir. Burada necasetin kuru ya da ıslak olması beyan edilmemiştir. Dolayısıyla eğer ayakkabıdan bu necis durum izale edilirse namaz kılmasının câiz olduğu hükmü bu hadisten istidlâl edilmektedir.<sup>1643</sup>

#### 4.1.7. Neylü'l-Evtâr

*Avnü'l-Ma'bûd* ve *el-Menhelü'l-'Azbü'l-Mevrûd*'un kendi dönemlerine yakın kaynaklar içerisinde en çok faydalandıkları eser Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) *Neylü'l-Evtâr*'ıdır. *Neylü'l-Evtâr* Mecdüddin İbn Teymiyye'nin (ö. 652/1254), ahkâm hadislerini bir araya getirdiği *el-Müntekâ* isimli eserinin şerhidir. Şevkânî, bu eserinde önemli ölçüde İbn Hacer'in *Fethü'l-Bârî*'sinden istifade etmiştir. Eserde Nevevî'nin *el-Minhâc*'ı, Hattâbî'nin *Meâlimü's-Sünen*'i ve İbn Seyyidinnâs'ın (ö. 734/1333) *en-Nefhü's-Şezî*'si hadis şerhi ile ilgili müracaat edilen diğer kaynaklardır.<sup>1644</sup> Şevkânî, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'den etkilenmiştir, ancak yaklaşım ve iddiaları Ehl-i hadis Selefliliğine dayanmaktadır. O, mezhep anlayışına hadislerle ameli, bir takım kayıtlarla sınırlandırdıklarını düşündüğü için karşı çıkmaktadır. Bu yönü ile Ehl-i hadis Selefliliğini yansıtmakta ve eserlerinde zâhirî temayüller görülmektedir. Şevkânî'nin fıkıh anlayışını belirleyen prensipler nasların zâhirine bağlılık, sahih senedli âhâd hadisi âyete denk bir delil değerinde sayma, ictihadın sürekliliğini ve taklidin reddini esas alma ve mezheplere karşı çıkma şeklinde özetlenebilir. Ona göre bir hadisin senedi sıhhat şartlarını taşıdıktan sonra hiçbir gerekçe ile terk edilemez. Bu çerçevede umûmü'l-belvâ, râvînin rivayetiyle amel etmemesi, amel-i ehl-i Medîne ve nassa ziyade gibi prensiplere dayanarak bazı âhâd rivayetlerle amel etmeyen Hanefî ve Mâlikîler'i eleştirmektedir.<sup>1645</sup> Mezhepleri taklid etmeyi reddeden Şevkânî, aslında mezhep kurucusu imamların da taklidi reddettiklerini ancak onların mukallidi olan mezhep mensuplarının taklidi zorunlu hale getirdiklerini belirtmektedir.<sup>1646</sup> Zikrettiğimiz bu prensipler Azîmâbâdî'nin fıkhu'l-hadis anlayışı ile yakınlık arz ettiğinden, eserinde sıklıkla Şevkânî'nin

<sup>1643</sup> Ebû İbrahim İzzüddîn Muhammed Emîr es-San'ânî (1182/1768), *Sübülü's-Selâm*, (Dâru'l-Hadîs, ts.), 1/205; Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 2/287; Hattâb es-Sübki'nin "Su ancak sudan dolayıdır" hadisinin nesholunduğu hakkında *Sübülü's-Selâm*'dan yaptığı aktarımlar için ayrıca bkz. Ebû İbrahim İzzüddîn Muhammed Emîr es-San'ânî (1182/1768), *Sübülü's-Selâm*, (Dâru'l-Hadîs, ts.), 1/125; Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 1/163.

<sup>1644</sup> Adil Yavuz, *Eş-Şevkânî ve Hadisçiliği* (Konya/ Selçuk Üniversitesi, 2002), 307.

<sup>1645</sup> Eyyüp Said Kaya - Nail Okuyucu, "Şevkânî", *DİA* (İstanbul: TDV, 2010), 39/39/22-28.

<sup>1646</sup> Emine Gündüz, *Şevkânî ve Kelâmî Görüşleri* (Samsun/ Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2014), 29.

görüŖlerine yer vermiŖtir. Azîmâbâdî kadar sık zikretmemekle birlikte Hattâb es-Sübkî'nin de kendisinden istifade ettiğini görmekteyiz.

Rasûlullah'ın (s.a.v.) abdest alıŖ Ŗekli babında yer alan, Hz. Ali'nin İbn Abbas'a Efendimiz'in nasıl abdest aldığını tarif ettiği hadisin Ŗerhinde iki Ŗârihin aynı kaynaklardan nakilde bulunduğunu ve ortak ifadelerle izah ettiklerini görmekteyiz.<sup>1647</sup> Hadiste geçen “Sonra iki baŖ parmağını iki kulağına soktu”<sup>1648</sup> ifadesi hakkındaki Mâverdî'nin kulaklar ile sakal arasındaki kılırsız beyaz kısım yüzdendir hükmünü, İmam Ebû Yusuf'un; “Bu beyaz kısım yıkamak sakalsızlar için farz ise de sık sakallılar için farz değildir” görüşünü, İbn Teymiyye'nin, Hanefî, Ŗâfiî, Mâlikî, İbn Abdilberr'in görüşlerini iki Ŗerh de aynı ifadelerle *Neylü'l-EvĖâr*'dan nakletmektedir.<sup>1649</sup>

Hattâb es-Sübkî, bid'at olan amellere itirazlarını Ŗevkânî'nin görüşleriyle kuvvetlendirmiŖtir. Örneğin abdest duaları ile ilgili Ukbe b. Amir rivayetinin Ŗerhinde Ŗevkânî'den yaptığı nakille, abdest dualarının Rasûlullah'ın uygulaması olmadığını beyan etmiŖtir. Bu rivayette Rasûlullah (s.a.v.) “Sizden biriniz güzelce abdest aldıktan sonra “أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ” derse, o kimseye cennetin sekiz kapısı açılır” buyurmuŖtur. Bu rivayete Tirmizî rivayetinde “اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي مِنَ التَّوَّابِينَ وَاجْعَلْنِي مِنَ الْمُتَطَهِّرِينَ” / Ey Allahım beni tevbe edenlerden ve temizlenenlerden kıl.” duası ilave edilmiŖtir. Ŗevkânî bu hadisin abdestten sonra bu duayı okumanın müstehap olduğuna delalet ettiğini belirtmiŖtir. Abdest ile ilgili duaların, sahih hadislerle sabit olmadığını ancak Ŗâfiî imamlarının “اللَّهُمَّ بَيِّضْ وَجْهِي”/Allahım yüzümü ak eyle” gibi dualar ettiklerini zikrederek bu türden duaların Rasûlullah'dan işitilmediğini ancak salih kişilerin ortaya koyduğu dualar olduğunu ifade etmiŖtir. Hattâb es-Sübkî kendisi bu dualarla ilgili, Ŗevkânî'nin görüşünü te'kid etmekte, sert bir üslûb kullanmadan bu rivayetlerin Rasûlullah'a dayanan rivayetler olmadığını ifade etmektedir.<sup>1650</sup>

'*Avnü'l-Ma'bûd* ve *el-Menhel*'de fikhî meselelerin tahlili, büyük oranda Neylü'l-EvĖâr'ın etkisi altında kaldığı görülmektedir. Ŗevkânî'nin Selefî yaklaşımının, iki Ŗerhe de yansıdığını söylemek mümkündür.

<sup>1647</sup> Azîmâbâdî, '*Avnü'l-Ma'bûd*, 1/148-149; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/36-37.

<sup>1648</sup> Ebû Dâvud, "Tahâre", 51.

<sup>1649</sup> Ŗevkânî, *Neylü'l-EvĖâr*, 1/192.

<sup>1650</sup> Ŗevkânî, *Neylü'l-EvĖâr*, 1/219; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/158.

#### 4.1.8. Hanefî Alimlerin Eserleri

*Avnü'l-Ma'bûd* ve *el-Menhelü'l-'Azbü'l-Mevrûd*'un kaynak kullanımını büyük oranda birbiri ile aynı olmasına rağmen Hanefî isimlerden istifadeleri noktasında ayrıştıkları görülmektedir. Bu durumun, Azîmâbâdî'nin yaşadığı dönemin dinî ve fikrî yapısı ile yakın bir bağlantısı olduğu söylenilebilir. Hanefî mezhebi ile Ehl-i hadis arasındaki gerginliğin yansımaları, Azîmâbâdî'nin kaynak kullanımını da etkilemiştir.

Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübkî, Hanefî mezhebinin önemli temsilcilerinden birisi olan Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Şerhu Meâni'l-Âsâr* adlı eserinden istifade etmişlerdir. Ancak Azîmâbâdî, Hanefî mezhebine gösterdiği tepki sebebiyle Tahâvî'den istifadesini kısıtlı tutmuştur. Yalnızca hadislerin tahriri ve fikhî yönden izahı gibi konularda Tahâvî'den nakilde bulunmuştur. Fikhî konularla ilgili nakilleri genellikle Hanefîlerin görüşlerini ifade etmek için ya da Hanefî mezhebine itiraz etmek gayesiyle olmuştur. Ancak Hattâb es-Sübkî'de bu türden bir taassub olmadığından, gerekli gördüğü durumlarda Hanefîlerin görüşlerini nakletmiş ve ahkâmı'lı hadis ile ilgili konularda görüşlerine yer vermiştir.

*Avnü'l-Ma'bûd* ve *el-Menhelü'l-'Azbü'l-Mevrûd*'un görüşlerine yer verdiği bir başka Hanefî âlim olarak Bedreddîn el-Aynî'yi (ö. 855/1451) sayabiliriz. Özellikle fıkıh, usul, tarih, hadis ve lügat ilimlerinde derin bir vukûfiyeti olan Aynî'nin en çok istifade edilen eseri Buhârî şerhi olan *Umdetü'l-Kârî*'si olmuştur. *Sünen* üzerine de şerh yazmış olan Aynî, *Avnü'l-Ma'bûd*'da çağdaşı olan İbn Hacer'e nisbetle çok daha az müracaat edilen bir kaynak olmuştur. Bunda Azîmâbâdî'nin Ehl-i hadis anlayışının büyük tesiri olmuştur. Aynî'den yaptığı nakiller, genellikle kelime izahları çerçevesinde kalmış, rivayetlerin ahkâmına dair konularda görüşlerine müracaat etmemiştir. Aynî'den yapılan fikhü'l-hadis ile ilgili nakiller genellikle Hanefî mezhebinin tavrını ortaya koymak üzere kısa nakiller şeklinde olmuştur. Hattâb es-Sübkî'nin, Aynî'den aktarımları tıpkı Tahâvî'de olduğu gibi Azîmâbâdî'den farklı olmuştur. Pek çok hadisin metin analizlerinde ve ahkâmı ile ilgili meselelerde kendisinden nakilde bulunmuş, görüşlerini zikretmiştir.

Şâfiî kaynaklara yaklaşımları aynı olan iki şârihin Hanefî kaynaklardan istifadelerinin farklı olduğunu “İstibrâ” bâbında zikredilen, İbn Abbas rivayetinde açık bir şekilde görmekteyiz. Ebû Davud bu rivayette yer alan metin farklılığını ortaya koymaktadır. Hadis A'meş rivayetinde “كَانَ لَا يَسْتَنْزَهُ مِنَ الْبُؤْلِ” ifadesi ile nakledilirken Cerir rivayetinde “كَانَ لَا يَسْتَنْزِرُ مِنْ بَوْلِهِ” ifadesi ile nakledilmiştir. Azîmâbâdî, bu rivayetin İbn Asâkir, Ebû Nuaym, İbn Huzeyme'nin nakillerini ve rivayetin bu senedlerdeki metinlerini zikretmiştir. Azîmâbâdî, bu rivayet ile ilgili şerhinde paylaştığı tüm malumatı

*Fethü'l-Bârî*'den aktarmıştır. Ancak bu konuda herhangi bir bilgi vermemiş, adeta kendi izahı gibi nakletmiş, kendisi herhangi bir katkıda da bulunmamıştır.<sup>1651</sup> Ancak Hattâb es-Sübki bu konuda rivayetin Buhârî'de nasıl nakledildiğini Aynî'den yaptığı nakille ortaya koymuştur. Rivayetin Tâvus ve A'meş'den olan senedlerini, bu senedlerin sıhhat durumlarını *Umdetü'l-Kârî*'den yaptığı aktarımlarla açıklayan Hattâb es-Sübki netice olarak, A'meş rivayetinin daha sahih olduğunu beyan etmiştir. Bu tahlilleri yaparken istifade kaynağı Aynî olmuştur. Azîmâbâdî ise Aynî nakillerini mümkün oldukça asgarî düzeyde tutmuştur.<sup>1652</sup>

*el-Menhelü'l-Azbü'l-Mevrûd*'un başvuru kaynaklarından birisi de Ali el-Kârî (ö. 1014/1606)'dir. Hanefî mezhebinin önemli savunucularından olan Ali el-Kârî zamanındaki bid'at ve hurafelere cesaretle karşı koymuş, bazı konularda İmam Mâlik ve Şâfiî'ye itirazda bulunmuş, Hanefîler'i tenkit eden Şâfiî fukahasına ağır bir dille cevap vermiştir. Hanefî olmasına rağmen İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in ilmî kudretlerini takdir etmiş ve onları savunmuştur.<sup>1653</sup> Ali el-Kârî, Azîmâbâdî ile (Hanefî olması haricinde) yakın görüşlerde olması sebebiyle *'Avnü'l-Ma'bûd*'da görüşlerine yer verilen birkaç Hanefîden biridir. Genellikle *Miškâtül-Mesâbîh* şerhi olan *Mirķâtü'l-Mefâtiḥ*'inden istifade edilmiştir. Hattâb es-Sübki *Mirķât*'tan Azîmâbâdî'ye nazaran çok daha fazla nakilde bulunmuştur.<sup>1654</sup>

Azîmâbâdî'nin, Tahâvî, Aynî, Ali el-Kârî gibi Hanefî mezhebinin en önemli hadis âlimlerinden istifadesini kısıtlı tutmasında Hindistan Ehl-i hadis anlayışı ile Diyûbend ekolü arasındaki tartışmaların etkisi yadsınamaz bir gerçektir. Mezhep mukallidliğine genel olarak karşı çıkan Hindistan Ehl-i hadis anlayışı, özellikle Hanefî mezhebine karşı tepkisini daha sert göstermiştir. Ehl-i hadisın bölgedeki önemli temsilcilerinden olan Azîmâbâdî ve Mübârekfûrî'nin, şerhlerinde Hanefî karşıtlığını yansıttıkları sıkça görülmektedir.

## 4.2. İstifade Ettikleri Eserler ile İlgili Değerlendirme

*'Avnü'l-Ma'bûd* ve *el-Menhel* hadislerin metin şerhlerinde önemli ölçüde *Fethü'l-Bârî*, *el-Minhâc* ve *Neylü'l-Evtâr*'dan etkilenmiştir. Özellikle Azîmâbâdî, pek çok rivayeti geçmiş ulemanın görüşlerine atıf yaparak şerh etmiş, kendi görüşünü genellikle beyan etmemiştir. Nadiren önceki âlimlerin değerlendirmelerini takdir ya da tenkid ettiğini beyan ederek kendi kanaatini ortaya koymuştur.<sup>1655</sup> Ancak genel tavrı rivayetler ile ilgili yapılmış

<sup>1651</sup> İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 1/318; Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 1/44-45.

<sup>1652</sup> Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 3/115; Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 1/84.

<sup>1653</sup> Ahmet Özel, "Ali el-Kârî", *DİA* (İstanbul: TDV, 1989), 2/2:403-405.

<sup>1654</sup> Örnek için bkz. Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 5/221.

<sup>1655</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 1:31; 43; 336; 2:110; 3:48; 9:31;

önceki şerhlere atıf yapmak ve konuyu genel hatlarıyla ihtisar etmek şeklindedir. Şerhte bunun örneklerine sıklıkla rastlamaktayız. Örneğin, “Rasûlullah’ı (s.a.v.) iki ucunu omuzları üzerinde çapraz bir şekilde bağladığı bir tek elbise içinde gördüm”<sup>1656</sup> rivayetinin izahında sadece Şevkânî ve Nevevî’nin açıklamalarını nakletmiş ve rivayetin şerhini bu şekilde tamamlamıştır. Rivayette zikredilen “مُتَّحِفًا مُخَالَفًا بَيْنَ طَرَفَيْهِ”/iki ucu çapraz bağlanmış elbise” ibaresini izahında “قَالَ الشَّوْكَانِيُّ” diyerek Şevkânî’nin “مُتَّحِفًا” kelimesi hakkında yapmış olduğu açıklamaları aktarmıştır. Şevkânî, kelimenin Kâmûs’ta “dar ya da geniş olması fark etmeksizin bedeni saran elbise” olarak tarif edildiğini ifade etmiş ve kelime ile ilgili ayrıntıları vermiştir.<sup>1657</sup> Azîmâbâdî, Şevkânî’den yaptığı bu aktarımın ardından ibarede yer alan “مُخَالَفًا” ifadesi hakkında Nevevî’nin izahlarını “وَقَالَ النَّوَوِيُّ” diyerek nakletmiştir. Nevevî ibaredeki düğümlenmiş, bağlanmış anlamına gelen “مُخَالَفًا” kelimesinin ayrıntılarını İbnü’s-Sikkî’ten aktarmaktadır.<sup>1658</sup> Azîmâbâdî bu şekilde Şevkânî ve Nevevî’nin izahlarına ilavede bulunmaksızın, sadece nakilde bulunarak meseleyi vuzûha kavuşturmuştur.<sup>1659</sup>

‘Avnü’l-Ma’bûd’da, önceki ulemadan yapılan nakillerle Azîmâbâdî’nin ifadelerini bazen birbirinden ayırmak mümkün olmamaktadır. Yapılan nakiller lafzî ve uzun olduğundan dolayı çoğu kez nakil yapılan eserdeki ibareler, sanki şârihin kendi lafızları gibi algılanmaktadır. Örneğin “İdrardan temizlenme” bâbında nakledilen İbn Abbas rivayetinde “بول/idrar” kelimesinin izahında böyle bir durum görülmektedir. İbn Abbas; “Rasûlullah iki kabrin yanından geçiyordu: “Bakın dikkat edin, bunlar azab görüyorlar. Azap görmelerinin sebebi de büyük bir şey değildir; Şu idrardan sakınmazdı, şu da koğuculuk yapardı” buyurdu.” demiştir.<sup>1660</sup> Buradaki “بول/idrar” kelimesi bazı muhaddisler tarafından tüm canlıların idrarına hamledilmektedir. Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübki, bu mesele ile ilgili farklı görüşler olduğunu ifade ederek Hattâbî’nin, İbn Battal’ın ve Kurtubî’nin açıklamalarına yer verilmiştir. Ancak Avnü’l-Ma’bûd’da bu izahlar bizzat Azîmâbâdî’nin kendi tespitleri gibi algılanacak şekilde nakledilmiş, iktibas ile metin birbirine mecz olmuştur. İbn Battal’a göre hadiste sakınılması tavsiye edilen idrar, başka bir canlının idrarı değil sadece insan idrarıdır. Oysaki Hattâbî, bu rivayette bütün mahlûkatın idrarından sakındırma olduğuna işaret etmiştir. Kurtubî’ye göre ise hadiste zikredilen “بول/idrar” ifadesi ile eti yenen hayvanların idrarlarına dair bir tahsis söz konusu değildir. Bu ibareden eti yenen hayvanlarının idrarlarının temiz olmasına dair

<sup>1656</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 77; Buhârî, “Salât”, 4.

<sup>1657</sup> Şevkânî, *Neylü’l-Evîâr*, 2/85.

<sup>1658</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, 4/233.

<sup>1659</sup> Azîmâbâdî, *‘Avnü’l-Ma’bûd*, 2/272.

<sup>1660</sup> Ebû Dâvud, “Tahâre”, 11; Buhârî, “Vudû”, 57; Müslim, “Tahâre”, 34.



herhangi bir delil yer almamaktadır. Azîmâbâdî, bu açıklamaların tamamını *Fethü'l-Bârî*'den aktarmış ancak bu durumu ortaya koyan bir izahta bulunmamıştır.<sup>1661</sup>

'*Avnü'l-Ma'bûd* ve *el-Menhel*, önemli ölçüde *Fethü'l-Bârî*, *el-Minhâc* ve *Neylü'l-Evâtâr*'dan etkilenmiştir. Her iki şârihin de aynı eserleri kendilerine temel kaynak edindiğini söylemek mümkündür. Mukayeseli okumalarımız sürecinde bilhassa metin analizlerinde karşımıza çıkan durum genellikle şöyledir; Muhtasar mahiyette olan '*Avnü'l-Ma'bûd*'da zikredilen hemen hemen tüm malumata *el-Menhel*'de de yer verilmiştir. Meseleleri detaylı inceleyen, ahkâmu'l-hadise ehemmiyet veren bir şerh olması yönüyle *el-Menhel* bu malumata ilave olarak '*Avnü'l-Ma'bûd*'da zikredilmeyen fikhî tartışmalara ve mezheplerin görüşlerine delilleri ile yer vermiştir. Bu süreçte '*Avnü'l-Ma'bûd*'dan farklı olarak, Hanefî âlimlerin değerlendirmelerine de yer verilmiştir. Kaynak sıralaması çoğu defa iki şerhte aynı olmuştur. Yani '*Avnü'l-Ma'bûd*'da nakil sıralaması ne şekilde ise *el-Menhel* de aynı kaynaklardan yine aynı sıralama ile görüş nakledilmiştir. Mesela "Kişi namazını rukû' ve secdelerini tam yaparak kırdı kırsa sevabı elli namaz sevabına ulaşır"<sup>1662</sup> rivayetinin şerhi iki eserde de İbn Raslân ve Şevkânî'nin görüşlerinin aktarılması ile yapılmıştır. Aynı hadisi aynı âlimlerden nakillerle ele almış olmaları, bu hadisi ikisinin de *Neylü'l-Evâtâr*'dan nakille şerh ettiklerini göstermektedir.<sup>1663</sup>

İki şerhin kaynak kullanım yöntemlerinin paralelliğine ışık tutacağımızı düşündüğümüz bir örnek, "Misvak kullanmak fitrattandır" bâbında zikredilen şu rivayetin şerhinde yer almaktadır; "On şey fitrattandır; Bıyıkların kısaltılması, sakalın bırakılması, dişlerin temizlenmesi, buruna su çekilip temizlenmesi,..."<sup>1664</sup> Hadiste yer alan, "On şey fitrattandır" ifadesi iki şerhte de şu müşterek açıklamalarla izah edilmiştir; "Âlimlerin çoğuna göre bu ifade ile kast edilen sünnettir. Ayet-i kerimede "Onların yoluna uy" şeklinde emredilen ve Peygamberlerin hiçbir değişikliğe uğratmadan uygulamaya devam ettikleri sünnettir. وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا "Hani İbrahim'i Rabbi bir takım kelimelerle imtahan edip de O bunları tamamen yerine getirince "Seni insanlara imam yapacağım" buyurmuştu."<sup>1665</sup> İbn Abbas, bu ayette Allah-ü Teâla'nın Hz. İbrahim'e emrettiği şeylerin on haslet olduğunu ve Hz. İbrahim'in bunları yerine getirmesi üzerine kendisine "Seni insanlara

<sup>1661</sup> İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 1/388; Azîmâbâdî, '*Avnü'l-Ma'bûd*, 1/43-44; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/82. İbn Hacer'den yapılan nakillere iki şerhte de oldukça sık rastlanmaktadır. Daha fazla örnek için bkz. Azîmâbâdî, '*Avnü'l-Ma'bûd*, 3/176; 1/44-45; 1/47; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/93; 3/201; 228; 4/91.

<sup>1662</sup> Ebû Dâvud, "Salât", 48.

<sup>1663</sup> Şevkânî, *Neylü'l-Evâtâr*, 3/155; Azîmâbâdî, '*Avnü'l-Ma'bûd*, 2/216; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/255.

<sup>1664</sup> Ebû Dâvud, "Tahâre", 29; Müslim, "Tahâre", 56; Tirmizî, "Edeb", 14.

<sup>1665</sup> Bakara Sûresi, 2/124.

imam yapacağım” diye buyurulduğunu beyan etmiştir. Daha sonra bu sünnetlere uymak diğer ümmetlere de emredilmiştir. Bu mükellefiyet şu ayeti kerime ile açıkça beyan edilmiştir; “ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ أَن اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا /Sonra sana, “Muvahhid olarak İbrahim’in dinine uy, o hiçbir zaman müşriklerden olmadı” diye vahyettik.”<sup>1666</sup> Bu emirler bizim için sünnettir.” Bu ifadeler iki şerhte de, Hattâbî’nin Ebû Dâvud şerhinden hiçbir değişiklik yapılmaksızın aktarılmıştır.<sup>1667</sup>

Yine aynı hadiste zikredilen “koltuk altı kıllarının yolunması” ile ilgili açıklamaların da iki şerhte ortak olduğunu müşahade etmekteyiz. Koltuk altı ile ilgili meselede Gazâlî ve İbn Dakîk el-Iyd’in konu ile ilgili açıklamaları hemen hemen aynı cümlelerle *Fethü’l-Bârî*’den yapılan aktarımla izah edilmiştir. Bu husus iki şerhte de Gazâlî’nin “Başlangıçta yolmak zor gelse de sonra kolaylaşır, acı vermez. Traş etmek yeterlidir, çünkü maksat temizliktir. Bunun hikmeti ise o bölgede oluşan kötü kokuya engel olmaktır. Eğer bu bölge traş edilmezse, kıl köklerinde biriken ter ve pislik sebebi ile kötü kokular oluşacaktır.” şeklindeki sözleri ile açıklanmışlardır. Bu açıklamaların ardından, İbn Dakîk el-Iyd’in hadisin hükmüne dair izahları nakledilmiştir. İbn Dakîk, hadisin lafzına göre hükmedenlerin koltuk altını yolmak gerektiğini savunduğunu, manâ ile hükmedenlerin ise koltuk altındaki kılları izale eden her yönleme cevaz verdiklerini ifade etmiştir. *‘Avnü’l-Ma’bûd* ve *el-Menhel*, hadis ile ilgili Gazâlî ve İbn Dakîk’in izahları *Fethü’l-Bârî*’den yapılan aktarımlarla ve benzer ifadelerle şerh edilmiştir.<sup>1668</sup> *El-Menhel*’de meselenin izahında bu isimlere ilave olarak Aynî’nin görüşlerine de yer verilmiştir. Aynî, gücü yetenler için yolmanın daha evlâ olduğu kanaatindedir. Görüldüğü gibi Hattâbî’nin, Gazâlî’nin ve İbn Dakîk el-Iyd’in meseleye dair değerlendirmeleri iki eserde de aynı minval üzere aktarılmıştır. Her iki şerh de Hattâbî’nin fitrat kelimesi ile ilgili açıklamalarını aktarımlarında “قَالَ الْخَطَّابِيُّ” diyerek nakillerini beyan etmişler ancak Gazâlî ve İbn Dakîk’in izahlarını İbn Hacer’den yaptıklarını beyan etmemişler, İbn Hacer’den alıntı yaptıklarını belirtmemişlerdir. Bu tür aktarımlar günümüzde intihal olarak değerlendirilmektedir.

“Mescide girerken okunacak dua ve zikirler” bâbında yer alan Hayve b. Şüreyh rivayetinin şerhinde de benzer bir durum görülmektedir. Rivayette Abdullah b. Amr b. el-As’dan Rasûlullah’ın (s.a.v.) mescide girerken “أَعُوذُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ، وَيُوجِّهُ الْكَرِيمِ، وَسُلْطَانِهِ الْقَدِيمِ، مَنْ” كُوفُلْمُشْ شَيْطَانِ الرَّجِيمِ/Kovulmuş şeytandan yüce Allah’a, Onun kerîm zâtına ve kadîm kuvvetine

<sup>1666</sup> Nahl Sûresi, 16/123.

<sup>1667</sup> Hattâbî, *Meâlimü’s-Sünen*, 1/31; Azîmâbâdî, *‘Avnü’l-Ma’bûd*, 1/76; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/184-185.

<sup>1668</sup> İbn Hacer, *Fethü’l-Bârî*, 10/340; Azîmâbâdî, *‘Avnü’l-Ma’bûd* 1/77; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/190.

sığınırım” diyerek dua ettiği nakledilmektedir.<sup>1669</sup> ‘Avnü’l-Ma’bûd ve el-Menhel’de bu rivayetin şerhi esnasında İbn Hacer el-Mekkî’nin (ö. 974/1567) açıklamaları nakledilmektedir. İbn Hacer el-Mekkî’nin “Ben şeytanın şerhlerinin belli bir kısmından mesela büyük günahlardan veya umumî bütün şerhlerinden ve onun askerlerinin yapacağı her türlü kötülüklerden korunmak, Allah’a sığınmak ve Allah’ın muhafazasına girmek istediğimde bu duayı okurum.” dediğini her iki şârih de aynı ifadelerle nakletmiştir.<sup>1670</sup>

‘Avnü’l-Ma’bûd ve el-Menhel’in kaynak kullanımındaki benzerlik bazen bu şekilde aynı eserlerden aynı ifadelerle yapılan nakiller şeklinde olduğu gibi bazen de yalnızca ‘Avnü’l-Ma’bûd’da ismi anılan kaynakların el-Menhel’de de kullanımı şeklinde görülmektedir. Bazen Azîmâbâdî’nin zikretmiş olduğu ancak *Fethü’l-Bârî*, *Neylü’l-Evâtâr* gibi gibi ana kaynaklarda yer verilmeyen bilgiler, Hattâb es-Sübkî’nin şerhinde de görülmektedir. Hattâb es-Sübkî’nin daha evvel müracaat etmediği bu kaynakların aynı hadisin şerhinde Azîmâbâdî tarafından da kullanılmış olması, kendisinin ‘Avnü’l-Ma’bûd’a erişmiş olma ihtimalini güçlendirmektedir. Bu kanaatimizi kuvvetlendiren örneklerden birisi “بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْجَوْرَيْنِ /Çoraplar üzerine meshetmek” tercemesinin şerhinde görülmektedir. Bâbda tasnif edilen hadisler, fikhî meselelere mütaallık olduğundan iki eserde de rivayetlerin şerhine başlanmadan evvel bâb başlığında yer alan kelimeler tahlil edilmiştir. Bu kısımda öncelikle başlıkladaki “جَوْرَيْنِ/iki çorap” ifadesinin okunuşu, manası ile ilgili açıklamalar nakledilmiştir. Azîmâbâdî ibarenin en doğru şekilde anlaşılması ve kapalılığın giderilmesi gayesi ile “جَوْرَيْنِ/iki çorap” kelimesinin manasına yoğunlaşmıştır. Kelimeyi Kâmûs, Sıhâh, Tîbî, Ebû Bekir İbnü’l-Arabî’nin *Ârizatü’l-Ahvezî*’si, Suyûtî’nin *Kûtu’l-Muktezî*’si<sup>1671</sup>, Şevkânî’nin *Neylü’l-Evâtâr*’ı, Abdülhak ed-Dihlevî’nin (ö. 1052/1642) *Lemeât*’ı<sup>1672</sup>, *Şerhu Kitâbi’l-Hırakî*, Mutarrızî (ö. 610/1213), Aynî, Necmeddîn ez-Zâhîdî ve Hulvânî’den yaptığı nakillerle izah etmiştir.<sup>1673</sup> Hattâb es-Sübkî ise “جَوْرَيْنِ/iki çorap” iberesini *Lisânü’l-Arab*, Dihlevî ve Aynî’den istifade ederek açıklamıştır.<sup>1674</sup> Bu kelimenin izahında Hattâb es-Sübkî’nin Hind bölgesinin önemli âlimlerinden birisi olan Abdülhak ed-Dihlevî’nin (ö. 1052/1642) *Lemeât*’ında yer alan bir tarifi Azîmâbâdî’nin ifadeleri ile aktarmış olması ve bu malumatın

<sup>1669</sup> Ebû Dâvud, "Salât", 28.

<sup>1670</sup> Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 2/109; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/77.

<sup>1671</sup> Eserin tam ismi; *Kûtu’l-Mugtezî ‘alâ Câmi’i’t-Tirmizî*’dir. Suyûtî’nin özellikle Ebû Bekir İbnü’l-Arabî’nin ‘Ârizatü’l-Ahvezî’ sine dayalı muhtasar şerhidir. Dimnâtî tarafından Nef’u Kûti’l-Mugtezî ismiyle ihtisar edilmiştir

<sup>1672</sup> Eserin tam ismi; *Lema’âtü’t-Tenkîh fi Şerhi Mişkâti’l-Mesâbih*’tir. Abdülhak ed-Dihlevî’nin hadisleri Hanefî mezhebini ön planda tutarak yorumladığı eseridir.

<sup>1673</sup> Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 1/198.

<sup>1674</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/133-134.

iki şerhin ana kaynaklarında zikredilmemiş olması *el-Menhel* ile *'Avnü'l-Ma'bûd* arasındaki benzerliği ortaya koymaktadır.

*'Avnü'l-Ma'bûd* ve *el-Menhel*'de "Namaz vakitleri" bâbında zikredilen Abdullah b. Amr rivayetine dâir açıklamalar aynı cümlelerle yapılmıştır. Rivayette Abdullah b. Amr Rasûlullah'ın (s.a.v.) şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir; "Öğlenin vakti ikindinin vakti girmedikçe, ikindinin vakti güneş kararmadıkça devam eder, akşamın vakti de şafağın kırmızılığı kaybolmadıkça, yatsının vakti gece yarısına, sabah namazının vakti ise güneş doğuncaya kadardır."<sup>1675</sup> Bu hadiste akşam namazının vaktinin şafağın kızılılığı kaybolmadıkça devam ettiği "مَّا لَمْ يَسْفُطْ فَوْرُ الشَّفَقِ" şeklinde ifade edilmiştir. İki şerhte de bu ifade üzerinde durulmuş, kızılılık anlamına gelen "فَوْر" kelimesinin bazı nüshalarda yine aynı anlamda "فوران" şeklinde nakledildiği bilgisi Veliyyüddîn Irâkî'den (ö. 826/1423) nakledilerek verilmiştir. Müslim'de aynı rivayette güneşin kızılılığı anlamında "فَوْرُ الشَّفَقِ" tâbirinin kullanıldığı iki şerhte de bildirilmiştir.<sup>1676</sup> Veliyyüddîn Irâkî'den aktarılan bu malumat, ortak kaynaklarda rastlayamadığımız Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübki'nin aynı cümlelerle naklettikleri bilgilerdendir.<sup>1677</sup>

*el-Menhel*'in *'Avnü'l-Ma'bûd*'dan istifade ettiğine işaret eden bir başka örnek Abdullah b. Mesud'dan nakledilen "Rasûlullah'ın öğle namazını zevalden sonraya bırakma müddeti insanın gölgesinin yazın üç ayaktan beş ayağa, kışın ise beş ayaktan yedi ayağa varıncaya kadardır." rivayetinde görülmektedir.<sup>1678</sup> Hadiste bir kimsenin öğle namazını, yaz mevsiminde gölgesinin kendi ayağı ile üç ayak, kış mevsiminde ise beş ayak olana kadar tehir edebileceğine işaret edilmektedir. Ancak şu bir gerçektir ki, gölgeyi ayaklarla ölçerek yapılan bu vakit tayini dünyanın her yerinde aynı şekilde tespit edilemez. Bu meseleyi izahları esnasında iki şârih de, Hattâbî'nin şu değerlendirmelerini aktarmıştır; "Bu şekilde bir hesaplama, iklim ve bölgelere göre değişen bir şeydir, bu ölçü her tarafta aynı ölçüde olmaz. Çünkü gölgenin uzayıp kısalmasının sebebi güneşin yüksekliği ile alakalıdır. Güneş yüksek olduğunda ve kendi mecrasına yakın olduğunda gölgesi kısa olur, aksi durumda da uzun olur. Bu nedenle gölge kışın daima yazdan daha uzun olur..."<sup>1679</sup> Mesele üzerinde değerlendirme yapılırken, Hattâbî'nin bu izahlarında ifade ettiği gibi gölge ile namaz vakti belirlemede bölgesel farklılıklara dikkat çekilmektedir.<sup>1680</sup> İki şerhte bir başka ortak ifade Suyutî'den

<sup>1675</sup> Ebû Dâvud, "Salât", 2,3; Nesâî, "Mevâkî", 15.

<sup>1676</sup> Müslim, "Mesâcid", 172.

<sup>1677</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 2/56; Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 3/303.

<sup>1678</sup> Ebû Dâvud, "Salât", 4.

<sup>1679</sup> Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 1:128.

<sup>1680</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 2/20-21; Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 3/401.

yapılan nakildedir. Suyûtî, *Mirkâtu's-Suûd*'da Kıptîlere ait olan bu gölge hesabı ile vakit tayinine değinmiştir. Aynı rivayette bu ortak kaynağın kullanılması, Hattâb es-Sübkî'nin Azîmâbâdî'nin şerhinden istifade etmiş olması ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Birincil kaynaklarında rastlamadığımız, ancak iki şerhte aynı şekilde kendisine atıfta bulunulan bir diğer isim de Zerkeşî'dir (ö. 794/1392). “Herhangi biriniz ihtiyaç gidermeye gittiğinde yanına üç taş alsın. Bu taşlar ona yeter”<sup>1681</sup> rivayetinde yer alan “فَإِنَّهَا تُجْزَى عَنْهُ”/ Bu taşlar ona yeter” ifadesinin anlamı ve okunuşu incelenmiştir. Yeterli, kâfî anlamına gelen “تَجْزَى” fiilinin zabtının ötreli te ile olması gerektiği ifade edilmiş ancak kelimenin “تَجْزَى” şeklinde de okunduğu üzerinde durulmuştur. Zerkeşî'nin ifade ettiğine göre bazıları bu fiili “لَا تَجْزَى” şeklinde okumaktadır. O zaman da anlamı “قَضَى يَفْضِي” vezninde “جزى بجزى” olduğunu manasının da “تَقْضِي الْأَحْجَارُ/taşlar onu yerine getirmiş olur” olduğunu ifade etmiştir.<sup>1683</sup> Zerkeşî'den yapılan bu kelime analizleri, iki şerhte de ortak ifadelerle aktarılmıştır. Bu kelimenin aynı hadiste aynı isimden istifade edilerek aktarılması, *El-Menhel*'in ‘Avnü’l-Ma’bûd’ dan istifadesi ihtimalini güçlendirmektedir.<sup>1684</sup>

İki şârihin istifade ettiği kaynakların birbiri ile olan yakınlığını ortaya koymaya çalıştığımız bu kısımda en çok dikkat çeken mesele, ortak kaynaklarında yer almayan ve Azîmâbâdî'ye özgü diyebileceğimiz aktarımların *el-Menhel*'de yer alıyor olmasıdır. Şerhlerin kaynak taraması esnasında sıklıkla karşılaştığımız ortak kaynak kullanımının yoğun olması ve ‘Avnü’l-Ma’bûd’da nakledilen bazı malumatın *el-Menhel*'de de zikredilmiş olması gibi sebepler bizi Hattâb es-Sübkî'nin, her ne kadar bunu açıklayan bir atıfta bulunmasa da ‘Avnü’l-Ma’bûd’ dan istifade ettiği sonucuna ulaştırmaktadır.

### 4.3. Bâb Başlıklarını Değerlendirme Şekillerinin Mukayesesi

Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübkî'nin *Sünen*'de yer alan tercemeler ile ilgili yapmış oldukları tahliller hayli fazladır. Şerhlerin genelinde hakim olan genel tavırları -yani ‘Avnü’l-Ma’bûd’un muhtasar, *el-Menhel*'in mufassal olma durumu- bâb başlıkları ile ilgili analizlerine de yansımıştır. Azîmâbâdî, muhtasar bir şerh yazması hasebiyle elzem durumlar haricinde izahta bulunmamış, Hattâb es-Sübkî ise okuyucunun kendi şerhinde bu konuda başka esere

<sup>1681</sup> Ebû Dâvud, “Tahâre”, 21; Buhârî, “Vudû”, 21.

<sup>1682</sup> Bakara Süresi, 2/48.

<sup>1683</sup> Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 1/61; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/147-148.

<sup>1684</sup> Konu ile ilgili diğer örnekler için bkz. Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 1/313; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/21; Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 2/8; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/201; Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 2/250; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/322.

başvurmasını gerekli kılmayacak derecede meseleyi ayrıntılı ele almıştır. Dolayısıyla bâb başlıkları hususunda, ‘Avnü’l-Ma’bûd’da yer verilen hemen hemen tüm malumat *el-Menhel*’de de zikredilmiştir.

Her iki şârihin de ahkâmu’l-hadise verdikleri değer sebebiyle özellikle ahkâma taalluk eden meseleleri ilgilendiren başlıkların izahında geniş bilgilendirme yapılmıştır. Ahkâm hadisleri ihtiva eden başlıkta yer alan kelimelerin izahları, başlıkların altında zikredilen hadislerle bağlantısı ve uyumluluğu, başlıkların farklı nüshalardaki durumları iki şerhte de ele alınmıştır. Gerekli gördükleri yerlerde, *Sünen* müellifinin başlıklandırma sistemini tenkid etmişler, kendi görüşlerini beyan etmişlerdir.

Bâb başlıklarına dair analizlerinde iki şârihin de ortak ifadelerle açıklamada buldukları ve paralel yaklaşımda oldukları görülmektedir. Örneğin, “Kandan dolayı abdest almak” başlığının izahında iki şerhte de “أَيُّ هَلْ يَكُونُ الْوُضُوءُ مِنْ خُرُوجِ الدَّمِ سَائِلًا كَانَ أَوْ غَيْرَ سَائِلٍ وَاجِبًا”/Yani eğer vücuttan kan akarak ya da akmadan çıkarsa abdest gerekir mi gerekmez mi?” ibaresi ortak olarak kullanılmıştır.<sup>1685</sup> Benzer bir durum Ebu Dâvud’un terceme ismi belirtmeksizin sadece “Bâb” şeklinde başlıklandığı tercemelerin açıklamalarında da görülmektedir. Mesela; Kitâbu’t-Tahâre’de geçen isimsiz “باب/bâb” hakkında iki şerhte de Münzirî’nin *Muhtasar*’ında ve pek çok diğer nüshada durumun böyle olduğu yani başlık ismi verilmediği, bazı nüshalarda ise “باب/bâb” ifadesinin de yazılmadığı, bu başlığın sâkit olduğu bildirmektedirler.<sup>1686</sup> Kitâbu’s-Salât’te zikri geçen isimsiz “باب/bâb” tercemesi ise iki şerhte de, “Bazı nüshalarda bu bâbın ismi “Teşehhüdden kalkarken ellerin kulak hizasına kaldırılması” şeklindedir” ifadeleri ile izah edilmiştir.<sup>1687</sup>

Hattâb es-Sübkî bâb başlıkları ile ilgili akla gelebilecek en basit soruları bile yanıtızsız bırakmamak maksadıyla, tüm başlıklar hakkında muhakkak izahta bulunmuştur. Başlıkların farklı nüshalarda zikrediliş şekillerini en küçük ayrıntısına kadar sunmuştur. Mesela, “بَابُ فِي بِنَاءِ الْمَسَاجِدِ/Mescidlerin inşası” adlı başlığın bazı nüshalarda “بَابُ مَا جَاءَ فِي بِنَاءِ الْمَسْجِدِ/Mescid inşası hakkında gelen rivayetler”, bazılarında ise “تَفْرِيعُ ابْوَابِ الْمَسَاجِدِ/Mescid inşası ile ilgili konular” olduğunu belirtmiştir.<sup>1688</sup> Benzer bir durum “بَابُ مَا يَسْتُرُ الْمُصَلِّيَّ/Namaz kılanın önüne koyması gereken sütre” bâbı ile ilgili izahlarında görülmektedir. Hattâb es-Sübkî bu bâbın başka nüshalar “قَدْرُ مَا يَسْتُرُ الْمُصَلِّيَّ/Namaz kılanın önüne koyması gereken sürtenin ölçüsü” ve “الْمَسْتَرَةُ فِي الصَّلَاةِ/تَفْرِيعُ ابْوَابِ” gibi farklı isimlerle

<sup>1685</sup> Bkz. Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 1/243; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/230.

<sup>1686</sup> Bkz. Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 1/202; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/139

<sup>1687</sup> Bkz. Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 2/352; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/149.

<sup>1688</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/43.

zikredildiğini belirtmiştir.<sup>1689</sup> Ancak Azîmâbâdî, “بَابُ فِي بِنَاءِ الْمَسَاجِدِ/Mescidlerin inşası” bâbı ve “بَابُ مَا يَسْتُرُ الْمُصَلِّيَّ/Namaz kılanın önüne koyması gereken sütre” bâbı için herhangi bir izaha ihtiyaç duymamıştır.<sup>1690</sup>

Bâb başlıklarında zikri geçen garib kelimelerin izahlarının her iki şerhte de yapıldığı görülmektedir. el-Menhel’de bu türden kelimeler ile ilgili teferruatlı izahta bulunulduğunu, lügavî ve ıshlâhî ayrıntı sayılabilecek açıklamalar yapıldığını söylemek mümkündür. Mesela, ‘Avnü’l-Ma’bûd’da “بَابُ مَا يُقَوُّ الرَّجُلُ إِذَا دَخَلَ الْخَلَاءَ/Kişi tuvalete girdiği zaman ne söyler” başlığında zikredilen ve anlamı pek çok kişi tarafından rahatlıkla bilinen “الْخَلَاءُ” kelimesinin tanımı “ihtiyaç giderilen yer” şeklinde yapılmıştır. el-Menhel’de ise “الْخَلَاءُ” kelimesinin zabtı verilerek kelimenin aslının “boş mekan” anlamı taşıdığı ancak çoğu kullanımda ihtiyaç giderilen yer anlamına geldiği ifade edilmiştir. Bu kelime ile aynı manada “الْكَيْفُ الْمَرْفُقُ الْمَرْحَاضُ الْحَشُّ” gibi kelimelerin de kullanıldığı belirtilerek, kelime hakkında *Misbâh*’ta yapılan izahlar nakledilmiştir.<sup>1691</sup>

‘Avnü’l-Ma’bûd ve el-Menhel’de bâb başlıkları ile ilgili nüsha farklılıkları hakkında açıklamalar yapıldığı ve bu konudaki değerlendirmelerin genellikle ortak olduğu görülmektedir. Mesela “تَهَاسُّرٌ وَالْإِفْعَاءُ/İk’â<sup>1692</sup>” tercemesi iki şerhte de tenkid edilmiş, bu başlığın bazı nüshalarda “بَابُ فِي التَّخْصُرِ وَالْإِفْعَاءِ/Tehassur ve ik’â ile ilgili hükümler” şeklinde olduğu belirtilmiştir. “تَهَاسُّرٌ/İk’â”ün “Eli böğre/yana koymak” manasına geldiği ifade edilerek, başlık altında tasnif edilen tek hadisin tehassür ile ilgili olduğu, ik’â’dan bahsedilmediği üzerinde durulmuştur. Bu sebeple başlıkta “İk’â” kelimesine yer verilmesinin uygun olmadığı belirtilmiştir.<sup>1693</sup> Başlıkta zikredilen rivayette, Ziyâd b. Sübeyh el-Hanefî; “İbn Ömer’in yanında namaz kıldım ve namazda elimi böğrümeye koydum. Namazı kılınca bana şöyle dedi; “Namazda bu hal asılmış kimsenin hali gibidir. Rasûlullah (s.a.v.) bundan nehyederdi.” demiştir.<sup>1694</sup> Görüldüğü gibi rivayette, “ik’â”dan bahsedilmemiş, ayakta iken eli böğre/yana koymak meselesi yani “tehassur” üzerinde durulmuştur. İki şârih de, Ebû Dâvud’un bu konudaki tebvîb şeklini hatalı bulmuştur.

Hattâb es-Sübkî, hadislerin tasnif edildiği başlıklarla ilgili nüshalar arası bir farklılık var ise muhakkak işaret etmiş, başlıkla hadisin uyumluluğunu değerlendirmiştir. el-Menhel

<sup>1689</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/76.

<sup>1690</sup> Krş. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/43; 5/76; Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 2/96; 2/309.

<sup>1691</sup> Feyyûmî, *el-Misbâh*, 1/181; Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 1/31; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/29.

<sup>1692</sup> İK’â iki farklı şekilde tarif edilmektedir; İlki, kalçayı yayarak dizleri dikmek ve elleri de yere yayarak köpek oturuşuna benzer bir oturuştur. Bu oturuş nehyedilmiştir. İk’â’nın ikinci şekli, iki secde arasında kalçayı topukların üzerine döşeyerek oturmaktır. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/284.

<sup>1693</sup> Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 3/131; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/352.

<sup>1694</sup> Ebû Dâvud, "Salât", 155, 156.

nüshasındaki "بَابُ فِي الْمَرْأَةِ تُسْتَحَاضُ، وَمَنْ قَالَ: تَدْعُ الصَّلَاةَ فِي عِدَّةِ الْأَيَّامِ الَّتِي كَانَتْ تَحِيضُ" hakkında hükümler ve "Ayhali olduğu gün sayısınca namaz kılmaz" diyenler" bâbında zikredilen Fatıma binti Ebî Hubeyş rivayeti<sup>1695</sup> ve Büheyye rivayeti ile ilgili Hattâb es-Sübkî bu tür bir değerlendirmede bulunmuştur. Hattâb es-Sübkî, söz konusu rivayetlerden Fatıma binti Ebî Hubeyş hadisin diğer nüshalarda "بَابُ فِي الْمَرْأَةِ تُسْتَحَاضُ إِذَا أَدْبَرَتْ لَا تَدْعُ الصَّلَاةَ" "İstihâzeli kadın hayız günleri geçtiği zaman namazını terk etmez" bâb başlığında, Büheyye hadisinin ise "بَابُ فِي الْمَرْأَةِ تُسْتَحَاضُ، وَمَنْ قَالَ: تَدْعُ الصَّلَاةَ فِي عِدَّةِ الْأَيَّامِ الَّتِي كَانَتْ تَحِيضُ" "İstihâzeli kadın hayız gelince namazı terk eder diyenler" bâbında tasnif edildiğini belirtmiştir. Hattâb es-Sübkî, bu hadisler için başka nüshalarda kullanılan bu başlıkların iskâtının/kaldırılmasının daha uygun olduğunu ve bu hadislerin önceki başlık olan "بَابُ فِي الْمَرْأَةِ تُسْتَحَاضُ، وَمَنْ قَالَ: تَدْعُ الصَّلَاةَ فِي عِدَّةِ الْأَيَّامِ الَّتِي كَانَتْ تَحِيضُ" "İstihâzeli kadın hakkında hükümler ve "Ayhali olduğu gün sayısınca namaz kılmaz" diyenler" başlığına dâhil edilmesinin daha isabetli olduğunu ifade etmiştir.<sup>1696</sup> Kendi kullandığı nüshadaki başlıklandırmanın daha doğru olduğuna işaret eden şârih, Büheyye hadisinin "بَابُ فِي الْمَرْأَةِ تُسْتَحَاضُ، وَمَنْ قَالَ: تَدْعُ الصَّلَاةَ فِي عِدَّةِ الْأَيَّامِ الَّتِي كَانَتْ تَحِيضُ" "İstihâzeli kadın hakkında hükümler ve "Ayhali olduğu gün sayısınca namaz kılmaz" tercemesine neden daha uygun olduğunu da izah etmiştir. *Sünen*'de, Büheyye'nin şöyle söylediği rivayet edilmektedir; Hayız istihâza ile karışarak bozulup kendisinden devamlı kan gelen bir kadının durumunu 'Âişe'ye soran bir kadın işittim. Hz. Aişe; "Rasûlullah bana o kadına "Adeti düzgün iken her ay adet olduğu gün kadar günü sayıp o günler miktarınca namazı terk etmesini, sonra yıkanıp bir bez koyduktan sonra namaz kılmasını" söylememi emretti demiştir.<sup>1697</sup> Hattâb es-Sübkî, bu hadisin *Sünen*'de muhtasar olarak nakledildiğini oysaki hadisin daha uzun olduğunu belirterek Beyhakî tarafından nakledilen ihtisar edilmemiş halini vermiş ve kendi görüşünün sahihliğini ortaya koymuştur.<sup>1698</sup> Beyhakî rivayetinde, hayız istihâze ile karışan kadın Hz. 'Âişe'ye namazlarını nasıl kılması gerektiğini sormuştur. Hz. 'Âişe buna cevap olarak Rasûlullah'ın *Sünen* rivayetine ilave olarak bu hadisin manasının, hayızın gelmesinin adet günleri ile bilineceğine işaret ettiğini bu sebeple "İstihâzeli kadın hakkındaki hükümler ve "Ayhali olduğu gün sayısınca namaz kılmaz" diyenler" başlığında tasnif edilmesinin doğru olduğunu belirtmiştir. Bu şekilde Hattâb es-Sübkî, hem nüsha farklılıkları üzerinde durmuş, hem de

<sup>1695</sup> Ebû Dâvud, "Tahâre", 108.

<sup>1696</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/80.

<sup>1697</sup> Ebû Dâvud, "Tahâre", 109.

<sup>1698</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 1/492.



hadis ile tercemenin uygunluğunu izah etmiştir, ancak Azîmâbâdî bu hususlarla ilgili malumat vermemiştir.<sup>1699</sup>

Üzerinde durduğumuz bu örneklerin benzerlerine iki şerhte de sıklıkla rastmaktayız. Bâb başlıkları hakkında izahta bulunmaya iki şârinin de önem verdiğini, izah gerektiren tüm tercemeleri açıkladıklarını söyleyebiliriz. Bu açıklamalarda şârihler şerhlerindeki genel tavırlarını muhafaza etmişler, *El-Menhel*'de mesele bir hayli teferruatlı izah edilmiştir.

#### 4.4. Sened Şerh Yöntemlerinin Mukayesesi

Ehl-i hadis ve Selefilere göre hadisin sıhhatini tespit için rivayetin adalet sahibi ve sika râvîler vasıtasıyla muttasıl bir şekilde Rasûlullah'a ulaşması yeterlidir. Bu doğrultuda hadislerin senedi de en az metni kadar önemlidir. Azîmâbâdî, eserini muhtasar ve öz bir sunum yapmak gayesi ile hazırladığından şerhinde sened tenkidini gerekli gördüğü yerlerde yapmıştır. Ricâl tenkidi yaptığı yerlerde de bütün senedin râvîlerin tanıtımını yapmamış, hakkında ihtilaf olan izahına ihtiyaç gördüğü râvîlerin tenkidi ile iktifa etmiştir. Pek çok rivayetin senedi ve râvîlerinin durumu hakkında izahta bulunmadan metin şerhine başlamıştır. Onun bu tavrının muhtemel sebepleri tafsilî bilgilerle eserinin hacmini artırmaktan imtina etmesi ve kendi dönemine kadar sened tenkidinin ehli olan kimseler tarafından zaten yapılmış olmasıdır. Mevcut malumatı tekrar nakletmeye gerek duymamıştır. Netice olarak Azîmâbâdî, sened tenkidini gereksiz görmez, ancak şerhinde ehemmiyet verdiği nokta ahkâm hadislerinin izahı ve metin tenkididir.

Hattâb es-Sübkî ise şerhinde sened ve metne dair her türlü teferruatı tahlil etmeye gayret göstermiştir. Bunun bir sonucu olarak isnad tahliline ehemmiyet vermiş, ayrıntılı malumat sunmuştur. Şerhinde metin tahlilinden evvel her sened muhakkak incelenmiş, râvîler ilk geçtiği yerlerde teferruatlı tanıtılmış, tekrar geçtikleri yerde de kısaca anlatılmış ya da ilk geçtiği yere yönlendirilmiştir. Senedin ittisâli farklı kaynaklardaki mutâbîleri nakledilerek ispat edilmeye çalışılmıştır. İsnad tahlili, *el-Menhel*'de en az metin tenkidi kadar önemsenmiş, bazı râvîler hakkında sayfalar süren malumat aktarılmış, bazen mükerrer bilgi verilmiştir. Eğer senedde inkitâ' var ise başka rivayetlerle ittisâlini tespitte dair çaba gösterilmiştir.

İki şerh arasında isnad tenkid tekniği açısından büyük fark olduğu bârizdir. Bu durum eserlerin hacminde büyük farklılık olmasına sebep olmuştur. Ricâl tanıtımı konusunda birincil referans kaynakları yine İbn Hacer olmuştur. Azîmâbâdî'nin kısa tanıtımlarına mukâbil Hattâb es-Sübkî ricâl hususuna özen göstermiş, râvîler hakkında isim, künye, lakap

<sup>1699</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 1/343; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/80.

açıklamaları, vefat yılı gibi biyografik bilgiler vermiş, senedin sıhhatini içeren cerh ta'dîle yönelik açıklamalar aktarmıştır. Bu durum onun hadislerde sened tenkidine ve isnadın sıhhatini ispata yönelik özel bir gayreti olduğunu ortaya koymaktadır. Sened tenkidine yönelik bu gayreti sadece *Sünen* rivayetleri ile sınırlı kalmamış, şevâhid sadedinde paylaştığı rivayetlerin ve ihtilaf arz ettiği için şerhte naklettiği rivayetlerin de sened tenkidlerine yer vermiştir.

#### 4.4.1. Ricâlü'l-Hadis ile İlgili Tahlilleri

Senedde zikredilen râvîlerin durumlarının tespit edilmesi, hadisin sıhhati açısından büyük önem arz etmektedir. Bu sebeple hadis şârihleri râvîler ile ilgili her türlü müphemliği ortadan kaldırma ve onların cerh ta'dîl durumlarını ortaya koyma yönünde çaba göstermişlerdir. Râvî tanıtımı konusunda Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübî farklı yaklaşımdadır. Azîmâbâdî senedde zikri geçen râvîlerin hepsinin tanıtımını yapmamıştır. Bazı râvîlerin isminin okunuşu ve kimliğinin tespitine yönelik nisbe, lakap, künye bilgisi vermekle iktifa etmiş, konu ile ilgili ayrıntıların ricâl kaynaklarından tespitini mümkün kılacak kadar izahta bulunmuştur. Genellikle kendisi ricâl malumatı aktarmayı lüzumlu görmemiştir. Genel üslûbu böyle olmasına rağmen nadiren de olsa bu üslûbunun dışına çıkarak bazı râvîlerin ayrıntılı tercemelerini aktarmıştır. Sened hakkında ihtilaf durumu olmamasına rağmen Amr b. Yahya, Amr b. Şuayb gibi bazı râvîleri teferruatlı bir şekilde tanıtmıştır.<sup>1700</sup> Hattâb es-Sübî ise hadis hakkında araştırma yapan bir okuyucuyu diğer tüm kaynaklardan müstağnî kılacak derecede izahlar sunmuştur. Bir rivayetin senedi hakkında ekstra bir ricâl kaynağına bakmaya lüzum bırakmayacak bir yöntem tercih etmiştir. Ancak bu yöntem farklılıklarına karşın '*Avnü'l-Ma'bûd*' da ve *el-Menhel* eğer aynı râvî hakkında bilgi nakledilmişse bu açıklamalar genellikle birbirinin aynı olmuştur. Râvîlerin durumları ile ilgili Azîmâbâdî'nin şerhinde naklettiği neredeyse tüm malumat *El-Menhel*' de de zikredilmiştir.

'*Avnü'l-Ma'bûd* ve *El-Menhel*'in ricâlü'l-hadis izahlarına ışık tutması açısından şu örnek dikkat çekmektedir; "Yolcu için mest üzerine mesh üç gün, mukim için ise bir gün ve bir gecedir" hadisi Hafs b. Ömer→Şu'be→el-Hakem ve Hammâd→İbrahim→Ebû Abdullah el-Cedelî→Huzeyme b. Sâbit senedi ile nakledilmiştir.<sup>1701</sup> Hattâb es-Sübî, isnadda yer alan râvîlerden Şu'be'nin, Şu'be b. Haccâc olduğunu, el-Hakem'in el-Hakem b. el-Kindî Ebû Muhammed olduğunu belirterek tanıtımını yapmıştır. Genel üslûbu üzere, El-Hakem'in

<sup>1700</sup> Azîmâbâdî, '*Avnü'l-Ma'bûd*', 1/151-152; 167.

<sup>1701</sup> Ebû Dâvud, "Tahare", 61.

doğum ve vefat tarihine, hakkında cerh ta'dil âlimlerinin yaptığı değerlendirmelere, hadis naklettiği isimlere ve kendisinden hadis rivayet edenlere yer vermiştir. Şu'be'nin hadisi Hammâd ve el-Hakem'den işittiğine işaret ederek Hammâd'ın İbn Müslim es-Eş'arî Ebû İsmâil el-Kûfî olduğunu belirtmiştir. Senedde İbrahim olarak anılan râvînin İbrahim b. Yezîd b. Kays en-Nehâî olduğunu, Ebû Abdullah'ın isminin Abd b. Abd olduğunu, Abdurrahman b. Abdü'l-Kûfî olarak anıldığını belirterek hakkındaki teferrüd tartışmalarına yer vermiştir.<sup>1702</sup> Hattâb es-Sübki hadisin râvîlerinden Hafis b. Ömer ile ilgili izahları ilk geçtiği yerde yaptığından burada tekrar etmemiştir.<sup>1703</sup> Bu şekilde tüm râvîleri tanıtmış ve hadisin metnine geçmeden "ricâlü'l-hadis" kısmında araştırmacının sened ile ilgili değerlendirme yapmasını mümkün kılacak açıklamalar yapmıştır. *el-Menhel*'de sened hakkında bu izahlar olmasına rağmen '*Avnü'l-Ma'bûd*'da bu sened ile ilgili herhangi bir izah yapılmamış, sadece metin analizi yapılmıştır.<sup>1704</sup>

İki şârihin üslûb farklılığını ortaya koyan bir başka örnek de "Mescide girerken okunacak dua ve zikirler" bâbında görülmektedir. Hadisi râvî Abdülmelik b. Saîd b. Süveyd, Ebû Humeyd ya da Ebu Üseyd el-Ensârî'den işittiğini söyleyerek nakletmiştir. Hadisin senedi; Muhammed b. Osman ed-Dimeşkî→Abdülaziz yani ed-Derâverdî→Rabîa b. Ebî Abdîrrahman→Abdülmelik b. Saîd b. Süveyd→Ebû Humeyd ya da Ebu Üseyd el-Ensârî şeklindedir.<sup>1705</sup> Hattâb es-Sübki, senedde yer alan râvîleri genel üslûbu üzere tanıtmıştır ancak Azîmâbâdî, hiç sened hakkında izahta bulunmadan metni şerh etmiştir. Abdülmelik b. Saîd b. Süveyd'in "سَمِعْتُ أَبَا حُمَيْدٍ، أَوْ أَبَا أُسَيْدٍ الْأَنْصَارِيِّ" / Ebû Humeyd ya da Ebû Üseyd el-Ensârî'den işittim" sözleri ile ilgili izahlara yer veren Hattâb es-Sübki, Abdülmelik b. Saîd'in hadisi hangisinden işittiğinden şüphe ettiği için böyle bir ifade kullandığını ancak Müslim ve İbn Mâce'nin hadisi şeksiz bir şekilde Ebû Humeyd'den naklettiğine işaret etmiştir.<sup>1706</sup> Hadisin ricâli hakkında '*Avnü'l-Ma'bûd*'da malumat verilmemiş olması, şerhin genel üslûbunun bu yönde olduğunu ortaya koymaktadır ve iki şerh arasındaki dikkat çeken farklı noktalardandır.<sup>1707</sup>

Ricâlü'l-hadis ile ilgili iki şerhte yapılan izahların birbiri ile yakın olduğunu ve '*Avnü'l-Ma'bûd*'da nakledilen ricâl bilgisinin *el-Menhel*'de de zikredildiğini ortaya koyması açısından şu izahlar örneklik teşkil etmektedir; "Peygamber Efendimiz'in abdest alış şekli"

<sup>1702</sup> Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 2/124-125.

<sup>1703</sup> Hafis b. Ömer ile ilgili verilen bilgiler için bkz. Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 1/90.

<sup>1704</sup> Azîmâbâdî, '*Avnü'l-Ma'bûd*', 1/194.

<sup>1705</sup> Ebû Dâvud, "Salât", 18.

<sup>1706</sup> Müslim, "Müsâfirîn", 68; İbn Mâce, "Mesâcid", 13; Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 4/73-74.

<sup>1707</sup> Bkz. Azîmâbâdî, '*Avnü'l-Ma'bûd*', 2/108.

bâbında yer alan hadisin râvîlerinden Şu'be b. Haccâc “سمعت مالك ابن عرفة” diyerek rivayeti Mâlik b. Urfuta'dan işittiğini belirtmektedir. Ebû Dâvud, hadisi Muhammed b. Müsennâ→Muhammed b. Ca'fer→Şu'be→Mâlik b. Urfuta→Abde Hayr senedi ile rivayet etmektedir.<sup>1708</sup> Ancak İbn Hacer, Tirmîzî, Nesâî ve diğer âlimler Şu'benin burada hocasının ismi ile ilgili yanlış olduğunu ve hadisi Hâlid b. Alkame'den naklettiğini belirtmektedir.<sup>1709</sup> Tirmîzî, “Şu'be bu hadisi Halid b. Alkame'den rivayet etmiştir. Hocasının ismi ve bâbasının isminde yanlış, Mâlik b. Urfuta olduğunu söylemiştir, doğrusu Hâlid b. Alkame'dir” sözleriyle ifade etmiştir.<sup>1710</sup> Hattâb es-Sübki ve Azîmâbâdî, Şu'be'nin yanlış olduğunu aynı ifadelerle ve delillerle izah etmiş, Ebû Dâvud'un yanlış olduğunu ifade etmiştir.<sup>1711</sup>

Bazı râvîlerin isim, künye ya da lakapları hakkındaki ihtilaflar ile ilgili yapılan izahlar iki şerhte de benzerlik arz etmektedir. Böyle ihtilaflı isimlerden birisi olan, Ebû Hureyre'nin ismi ve babasının ismi hakkında Hattâb es-Sübki ayrıntılı izahta bulunmuştur.<sup>1712</sup> *'Avnü'l-Ma'bûd'* da Ebû Hureyre tercemesi oldukça kısa yapılmış, ismi ile ilgili otuz farklı görüş olduğu ancak bunlardan en doğrusunun Abdurrahman b. Sahr olduğu belirtilmiştir.<sup>1713</sup> İmam Nevevî, Ebû Hureyre olarak tanınan Abdurrahman b. Sahr'ın ismi ile ilgili otuz kadar görüş olduğunu bildirmektedir.<sup>1714</sup> Hattâb es-Sübki, bu isimlerden bazılarının şöyle olduğunu ifade etmiştir; Abdurrahman b. Ğanem, Abdullah b. Âiz, İbn Âmir, İbn 'Amr, Sükeyn b. Vedme b. Hânî, İbn Mell, İbn Sahr, Âmir b. Abdışems, İbn Umayr, Yezid b. İşrika, Abdü Nehm, Abdü Şems, Ğanem, Ubeyd b. Ğanem, 'Amr b. Ğanem, İbn Âmir, Saîd b. El-Hâris.<sup>1715</sup> Hem *'Avnü'l-Ma'bûd'* da hem *el-Menhel'* de Ebû Hureyre'nin otuz civarında ismi olduğu şeklinde ihtilaf edilmesi üzerinde durulmuş, ancak *'Avnü'l-Ma'bûd'* da konu ile ilgili ayrıntılara yer verilmemiş, *el-Menhel'* de verilmiştir.

İki şârihin ortak verdiği bir başka ricâl bilgisi râvînin teferrüdü/tek kalması ile alakalıdır. Müsedded ve Ebû Tevbe ve 'Amr İbn 'Avn→Ebu'l-Ahvas→Ebû İshak→Ebû Hayye senedinde yer alan rivayette Ebû İshak'ın tek kaldığı belirtilmektedir.<sup>1716</sup> Hattâb es-Sübki ve Azîmâbâdî, Ebû İshak'ın Ebû Hayye rivayetindeki teferrüd durumunu Zehebî'den

<sup>1708</sup> Ebû Dâvud, “Tahâre”, 51.

<sup>1709</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/108.

<sup>1710</sup> Tirmîzî, “Tahâre”, 44,48.

<sup>1711</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 1/144; Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 2/30.

<sup>1712</sup> Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 1/44-45.

<sup>1713</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 2/85.

<sup>1714</sup> Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lüğât*, 2/270.

<sup>1715</sup> İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 1/680.

<sup>1716</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 1/146; Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 2/34.

naklettiklerini belirtmiştir.<sup>1717</sup> İki şerhte de bu rivayetin râvîlerinden Ahmed b. Hayye'nin cerh ta'dîl durumunu ve rivayetin diğer tariklerini Zehebî ve Mizzî'den nakillerle izah etmiştir. Bu açıklamalar Azîmâbâdî'nin şerhinde rical ile alakalı *el-Menhel*'den daha fazla malumat aktardığı ender örneklerden birisidir.

Bu kısma kadar iki şerhin ricâl değerlendirme üsluplarındaki benzer ve ortak yönlerini örneklerlendirmeye çalıştık. Ancak şerhlerin yazılış gayelerindeki farklılık sebebiyle râvî tanımlarının birbirinden oldukça farklı olduğunu görmekteyiz. *El-Menhel*'de ricâl tanıtımı hakkında pek çok farklı yönden yapılmasına karşın *Avnü'l-Ma'bûd*'da şârihin elzem gördüğü yerlerde çoğu kez zabt merkezli bir çalışma olduğunu görmekteyiz. *El-Menhel*'de râvîler ile ilgili yapılan izahları şu başlıklarda özetleyebiliriz;

- 1- Râvînin isminin, künyesinin, lakabının, nisbesinin okunuşu ve tanıtımı yapılmıştır.<sup>1718</sup>
- 2- Hocalarının ve talebelerinin isimleri verilmiştir.<sup>1719</sup>
- 3- Kendi ismi ile ilgili ya da babasının ismi ile ilgili ihtilaf olan râvîler tanıtılmıştır.<sup>1720</sup>
- 4- Künyesi ismi olanlar hakkında bilgi verilmiştir.<sup>1721</sup>
- 5- Haklarında yapılan cerh ve ta'dîl bilgileri nakledilmiş.<sup>1722</sup>
- 6- İhtilat durumları hakkında bilgi verilmiştir.<sup>1723</sup>
- 7- Bazı râvîlerin faziletlerine ve onlarla ilgili menkûbelere yer verilmiştir.<sup>1724</sup>
- 8- Tabakaları hakkında bilgi verilmiştir.<sup>1725</sup>
- 9- Ölüm tarihleri hakkında bilgi verilmiştir.<sup>1726</sup>
- 10- Râvîden hadis nakleden Kütüb-i Sitte sahiplerinin isimleri belirtilmiştir.<sup>1727</sup>

<sup>1717</sup> Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, 4:519.

<sup>1718</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/44; 1/240; 2/21; 2/201; 3/81; 7/112; 9/217.

<sup>1719</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/29; 8/166.

<sup>1720</sup> Hattâb es-Sübkî, Ebû Zerr el-Ğıfârî'nin ismi ve babasının ismi ile ilgili ihtilafı nakletmektedir. Bunlardan en meşhurlarının Cündüb b. Cenâde es-Seken, İbnü Cenâde b. Kays b. Beyâd b. 'Amr ez-Zâhid olduğunu belirtir. Berîr b. Abdillâh, Berîr b. Cünâde, Berîr b. Işrıka, Berîr b. Cündüb, Cündüb b. Abd, Cündüb b. Es-Seken, Cündüb b. Cünâde b. Kays b. 'Amr b. Sağîr b. Harâm b. Ğıfâr, Cündüb b. Süfyân b. Cünâde b. Ubeyd b. El-Vâkıfe b. Harâm b. Ğıfâr b. Melîl b. D'amra b. Kenâne el-Ğıfârî bunlardandır. Bu izahlara '*Avnü'l-Ma'bûd*'da yer verilmemiştir. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/175-176; Azîmâbâdî, '*Avnü'l-Ma'bûd*, 2/126-127. Benzer örnekler için bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/44; 2/27.

<sup>1721</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/ 202; 1/240; 3/81; 7/112; 9/217.

<sup>1722</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/33; 6/124; 10/272.

<sup>1723</sup> Hattâb es-Sübkî Atâ' b. es-Sâib'in ve Ali b. Zeyd'in ihtilaf durumları hakkında bilgi vermiştir. Bu açıklamalar '*Avnü'l-Ma'bûd*'da zikredilmemiştir. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/22;1/193; Azîmâbâdî, '*Avnü'l-Ma'bûd*, 1;314-315; 78.

<sup>1724</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/26-27; 1/48; 2/3-4.

<sup>1725</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/83; 2/155; 8/5.

<sup>1726</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/119; 2/121; 3/171; 6/161.

<sup>1727</sup> Muaz b. Cebel, Zeyd b. Sâbit için bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/102; 3/329; Azîmâbâdî, '*Avnü'l-Ma'bûd*, 1/49; 2/67.

- 11- Lakap, nisbe ve künyelerin sebeplerini açıklanmıştır.<sup>1728</sup>
- 12- Sahâbe olan râvînin rivayet ettiği hadis sayısına yer verilmiştir.<sup>1729</sup>
- 13- Sahâbe râvînin ne zaman ve nerede öldüğü belirtilmiştir.<sup>1730</sup>

İsnad ile ilgili ise;

- 1- Mübhem olan râvî tanıtılmıştır.<sup>1731</sup>
- 2- İsimlerle ilgili mu'telif ve muhtelif ile ilgili bilgi verilmiştir.<sup>1732</sup>
- 3- Büyüklerden küçüklerden nakilleri hakkında bilgi verilmiştir.<sup>1733</sup>
- 4- Tabînin birbirinden nakillerine işaret edilmiştir.<sup>1734</sup>
- 5- Vuhdân<sup>1735</sup> olan râvîler hakkında bilgi vermiştir.<sup>1736</sup>
- 6- Ebû Dâvud'un tek bir hadis rivayet ettiği râvîler bildirilmiştir.<sup>1737</sup>
- 7- Hadis kitaplarında tek bir rivayeti olan râvîler hakkında bilgi verilmiştir.<sup>1738</sup>
- 8- Kütüb-i Sitte içinde Ebû Dâvud'un tek kaldığı rivayetler belirtilmiştir.<sup>1739</sup>
- 9- Müselsel hadislere işaret edilmiştir.<sup>1740</sup>
- 10- Bir hadiste bir bölge halkının rivayeteki teferrüdünü açıklanmıştır.<sup>1741</sup>

Misallerde de görüldüğü gibi Hattâb es-Sübkî, senedi tüm incelikleri ile detaylı bir değerlendirmeye tabi tutmuş ve ayrıntılı kimlik araştırması yapmıştır. Azîmâbâdî'nin ise sened değerlendirmesini sınırlı tuttuğunu söylemek mümkündür. Söz konusu meseleleri iki şerhte karşılıklı mukayese ettiğimizde genellikle benzer sonuçlar ile karşılaşmaktadır. Bu sebeple araştırmamızın bu aşamasında '*Avnü'l-Ma'bûd*' ve *el-Menhel*'in sened tahlil

<sup>1728</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/71; 1/159; 1/295; 2/246; 2/312; 4/313; 8/227.

<sup>1729</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/102; 3/329; 7/125.

<sup>1730</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/121; 2/222; 2/272.

<sup>1731</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/59; 3/198-199; 4/311; 8/157.

<sup>1732</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/238; 2/255.

<sup>1733</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/147; 7/ 237.

<sup>1734</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/3; 2/108; 9/7.

<sup>1735</sup> Vuhdân, kendisinden sadece bir râvînin hadis rivayet ettiği kimselerdir. Bu isimler hadis ve hadis rivayetiyle tanınmadıkları için haklarında cerh ve ta'dîl ulemâsı tarafından, gerek adalet ve gerekse zabt yönünden herhangi bir hüküm verilmemiştir. Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 507.

<sup>1736</sup> Hattâb es-Sübkî, Müsedded→Abdülvâhid b. Ziyâd→A'meş→Zeyd b. Vehb→Abdurrahman b. Hasene senedinin râvîlerinden, Abdurrahmân b. Hasene'den tek hadis rivayet edenin Zeyd b. Vehb olduğunu bildirmiştir. '*Avnü'l-Ma'bûd*'da râvî ile ilgili bu malumat nakledilmemiştir. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/86; Azîmâbâdî, '*Avnü'l-Ma'bûd*', 1/45. Diğer örnekler için bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/34; 2/85; 4/40.

<sup>1737</sup> Hattâb es-Sübkî, Ebû Dâvud'un Ebû Sa'd el-Eğtaş, Abdülmelik ibn Ebî Kerîme ve Rebîa el-Kinânî'den sadece bir hadis rivayet ettiğini, başka rivayeti olmadığını belirtmektedir. '*Avnü'l-Ma'bûd*'da söz konusu râvîler hakkında malumat nakledilmemiştir. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/32; 2/ 221-222; 2;270; Azîmâbâdî, '*Avnü'l-Ma'bûd*', 1/145; 1/239; 1/266.

<sup>1738</sup> Abdullah b. el-Erkam b. Abdî Yeğûs'un, Ya'kup b. Seleme'nin ve Abdullah b. Sa'd'ın bu rivayetten başka rivayetlerinin olmadığına işaret etmektedir. Râvîlerin bu durumundan '*Avnü'l-Ma'bûd*'da bahsedilmemiş. Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/291; 1/321; 2/267; Azîmâbâdî, '*Avnü'l-Ma'bûd*', 1/117; 1/129; 1/265.

<sup>1739</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/34; 2/329.

<sup>1740</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/14; 8/185.

<sup>1741</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/181; 2/123; 3/184.

yöntemlerini ortaya koymak üzere iki şerhte râvîlerin künye, lakap ve nisbeleri ile ilgili yapılan değerlendirmeler ve senedde yer alan mübhem râvîleri tespit yöntemleri karşılaştırılarak ele alınacaktır. İki şerhin sened tahlil yöntemleri önceki bölümlerde detaylı ele alınmış olduğundan, konuya ışık tutmak için mukayesenin bu iki konu merkezinde yapılmasının yeterli olduğu düşünülmüştür.

#### 4.4.1.1. Râvîlerin Künye, Lakap ve Nisbelerini Açıklamaları

Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübkî'nin râvîlerin künye, lakap ve nisbelerinin izahına yönelik çabalarının farklı olduğunu, bu konudaki izahların *el-Menhel*'de daha yoğun olduğunu görmekteyiz. Hattâb es-Sübkî, senedde ismi zikredilen râvîlerin hepsinin isimleri, nisbeleri, lakapları, künyeleri vb. ile ilgili detaylı açıklamaları şerhine dâhil etmiştir. Azîmâbâdî ise muhtemelen okuyucuda bıkkınlığa sebep olmamak için ve muhtasar bir şerh olma vasfının bir gereği olarak râvîlerin isimleri ile ilgili bu türden izahlara ya hiç yer vermemiş ya da çok kısa tutmuştur. Ancak elzem gördüğü durumlarda detaylı bilgi vermiştir.

Eğer bir râvînin künye, lâkap ya da nissbesi ile ilgili iki şerhte de izahta bulunulmuşsa, bu izahlar genellikle aynı ifadelerle yapılmaktadır. Ebû Hâlid ed-Dâlânî'nin nisbesinin açıklaması iki şerhte de, “مَنْسُوبٌ إِلَى دَالَانَ بْنِ سَابِقَةَ بَطْنٌ مِنْ هَمْدَانَ/Hemedân'daki Dâlân kabilesine mensuptur” ifadeleriyle yapılmıştır.<sup>1742</sup> İki şerhte Abdullah b. Yahyâ el-Burullusî'nin nisbesi hakkında yapılan izahlar benzerlik arz etmektedir.<sup>1743</sup> “البرلسي/el-Burullusî” olarak bilinen Abdullah b. Yahyâ Mısır sahilinde bir köy olan “برلس/Burullus”a nisbetle bu isimle anıldığı üzerinde duran Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübkî Burullus köyü hakkındaki malumatı ortak kaynakları olan *Takrîbü't-Tehzîb* ve *Tehzîbü't-Tehzîb*'den aktardıkları görülmektedir.<sup>1744</sup>

Bazı nisbeler 'Avnü'l-Ma'bûd'da özet olarak açıklanmış olmasına rağmen *el-Menhel*'de ayrıntılı malumat verildiği görülmektedir. Sâbit el-Bünânî'nin tercemesinde bu durumu ortaya koyan örneklerden birisi yer almaktadır. İki şerhte de Bünânî nisbesinin okunuşu aktarıldıkmiş ve Bünâne kabilesine mensub olan kimselerin bu nisbe ile anıldıkları belirtilmiştir. Bünâne Sa'd b. Lüeyy'in oğullarına verilen Bünâne isminin Sa'd'ın annesinin ismi olan Bünâne'den geldiği belirtilmiştir. *El-Menhel*'de bu açıklamalara ilave olarak

<sup>1742</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/251; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/246.

<sup>1743</sup> Bkz. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/386; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/174.

<sup>1744</sup> Bkz. İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 1/329; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 6/77.

Bünâne'nin Basra'da Bünâneoğulları'nın imar ettiği eski bir sokağın ismi olduğu bilgisine yer verilmiştir.<sup>1745</sup>

Bazı nisbe ve lâkaplar 'Avnü'l-Ma'bûd'da açıklanmamış ancak *el-Menhel*'de izah edilmiş, sebebi üzerinde durulmuştur. “الْحَدَّاءُ /Hazzê” olarak anılan râvînin bu nisbe ile anılması konusunda iki şerhte yapılan açıklamalar bu konuda örnek mahiyetindedir. Hattâb es-Sübkî, “Ayakkabı satıcısı” anlamına gelmekte olan bu lakabın sahibinin Hâlid b. Mihrân el-Basrî olduğunu ifade ederek “ayakkabı satıcısı” olarak anıldığını ancak nisbenin anlamının aslında böyle olmadığını ifade etmiştir. Hâlid b. Mihrân'ın bu lakab ile anılmasının sebebini İbn Sa'd'den yaptığı nakille izah eden şârih, Hâlid b. Mihrân'ın genellikle ayakkabıcılar çarşısında oturduğunu, bu sebeple isminin “الْحَدَّاءُ /Ayakkabıcı” olarak anıldığını zikretmiştir. Azîmâbâdî ise şerhinde bu râvîden ve künyesinden bahsetmemiştir.<sup>1746</sup> Şârihlerin bu konudaki yaklaşımını ortaya koyan bir başka örnekte ise Ebû Bekre ile ilgili izahlarında görülmektedir. Hattâb es-Sübkî, Ebû Bekre'nin asıl isminin Nüfey' b. Hâris b. Kelde es-Sekafî olduğunu ve Taif Kalesi'nden Rasûlullah'ın yanına sabretmeden erken indiği için Rasûlullah'ın kendisine bu künyeyi verdiğini söylemiştir. *El-Menhel*'de hem künyenin sebebi hem de râvî hakkında detaylı malumat aktarılmış ancak 'Avnü'l-Ma'bûd'da Ebû Bekre ile ilgili izah yapılmamıştır.<sup>1747</sup> Benzer şekilde Abdulhamid el-Hımmânî'nin nisbesi hakkında da 'Avnü'l-Ma'bûd'da açıklama yapılmamıştır. Ancak *el-Menhel*'de bu râvînin isminin İbn Abdurrahman Yahyâ el-Kufî olduğu ifade edilmiş ve künyesi olan “الْحَمَّانِي/el-Hımmânî” kelimesinin zabtı verilmiştir. Bu nisbenin sebebinin, İbn Abdurrahman'ın Temîm'in “حمان/Hımmân” kabilesine mensûbiyeti olduğu belirtilmiştir.<sup>1748</sup>

Hattâb es-Sübkî, bazı künyelerin okunuşlarını ve diğer kaynaklarda yer alan şekillerini de belirtmiştir. Örneğin “Hazarda teyemmüm” bâbında zikri geçen Ebû Cüheym b. Hâris b. Sımme el-Ensârî'nin isminin diğer hadis kaynaklarındaki durumu hakkında izahta bulunmuştur. Râvînin isminin Müslim'in *Sahih*'inde Ebû Cehm şeklinde olduğunu ancak bu okunuşun hatalı olduğunu ifade etmektedir.<sup>1749</sup> Doğru okunuşun Buhârî'nin zabtında da

<sup>1745</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/250; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/245.

<sup>1746</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/65; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/159.

<sup>1747</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/290; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/316.

<sup>1748</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/224; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/187.

<sup>1749</sup> Ebû Dâvud, “Tahâre”, 122; Müslim, “Hayız”, 114; Hadis Buhârî ve Ebû Dâvud metinleri ile aynıdır ve şöyledir; İbn Abbâs'ın azatlısı Umeyr şöyle demiştir; “Rasûlullah (s.a.v.)'in zevcesi Meymûne'nin azatlısı Abdurrahmân b. Yesâr ile birlikte geldik ve Ebû Cüheym (Cehm) b. Hâris b. Sımme el-Ensârî'nin yanına girdik. Ebû Cüheym (Cehm) şunları söyledi; Rasûlullah (s.a.v.) Bi'ri Cemal tarafından geliyordu. Kendisine bir adam rastlayıp selam verdi ama Rasûlullah selamını almadı. Bir duvara gelerek ellerini ve yüzünü mesh ettikten sonra adamın selamını aldı.



olduğu gibi “Ebû Cüheym” şeklinde ismi taşgîr ile olması gerektiğini belirtmektedir.<sup>1750</sup> *el-Menhel*’de râvînin künyesi, diğer hadis kaynaklarındaki durumları ile birlikte incelenmesine rağmen, ‘*Avnü’l-Ma’bûd*’da bu râvî hakkında herhangi bir izah yapılmamıştır.<sup>1751</sup>

İki şerhin ricâl tanıtımındaki üslup farklılıkları, şerhin ilk cildlerinde daha bâriz bir şekilde görülmektedir. Zira, Hattâb es-Sübki bir râvîyi ilk zikredildiği yerde detaylı bir şekilde tanıttıktan sonra tekrar zikredildiğinde ya hiç açıklama yapmamış ya da ilk tanıtım yaptığı yere yönlendirmiştir. Bunun bir neticesi olarak *el-Menhel*’de ilk cildlerde rical tanıtımına dair bilgilere daha fazla yer verilmiştir.

#### 4.4.1.2. Mechûl Râvî ile İlgili Tutumları

Hadislerin nakli esnasında bazen râvîlerin isimleri zikredilmeksizin sadece “racül”, “fûlân”, “şeyh”, “imrae” şeklinde mübhem ifadeler kullanılmaktadır. Senede yer alan bu mübhem ismin tesmiyesi hadisin sıhhatinin tespiti açısından önem arz etmektedir. Zira senedin yani dolayısıyla haberin kabul edilmesinin en önemli şartlarından birisi râvîlerinin adaletidir. Mübhem râvînin ismi bile ma’ruf olmadığından kimliğinin bilinmesi mümkün olmayacak, dolayısıyla adalet durumu tespit edilemeyecektir. Hatta bir sika râvî “اخبرني الثقة/ Bana sika bir zât haber verdi” gibi ta’dîl ifade eden mübhem bir lafızla nakilde bulunmuş olsa bile esah olan görüşe göre bu rivayet makbul kabul edilmez. Çünkü bir sikanın adaletine hükmettiği meçhul zâtın, başka birisine göre mecrûh olma ihtimali vardır.<sup>1752</sup> Bu sebeple hadis şârihleri, hadisin ittisalinin ve sıhhat durumunun tespiti için müphem ifadelerle zikredilen râvînin kimliğinin tespitine yönelik çaba sarf etmişlerdir.

Senedde meçhûl olan râvînin kimliğinin tespiti ile ilgili Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübki’nin yaklaşımlarını şu örneklerle ele almak mümkündür. “Musâ b. İsmail→Hammâd→Eyyûb→Ebû Zerr→Ebû Kılâbe→Benî Âmir’den bir adam” senedi ile nakledilen hadisin şerhinde Azîmâbâdî buradaki Benî Âmir’den ismi bildirilmeyen meçhul kişi hakkında ve sened hakkında herhangi bir izahta bulunmamıştır. Buna karşın Hattâb es-Sübki bu kişinin ‘Amr b. Bücdân olduğunu ve Nesâî rivayetinde bu ismin açık bir şekilde yazıldığını belirtmiştir.<sup>1753</sup> Rivayet, Nesâî’de ‘Amr b. Hişâm→Mahled→Süfyân→Eyyûb→Ebû Kılâbe→’Amr b. Bücdân→Ebû Zerr senedi ile nakledilmiştir.<sup>1754</sup>

<sup>1750</sup> Buhârî, “Teyemmüm”, 3.

<sup>1751</sup> Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 3/169; Azîmâbâdî, ‘*Avnü’l-Ma’bûd*, 1/284.

<sup>1752</sup> Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1980), 1/320.

<sup>1753</sup> Azîmâbâdî, ‘*Avnü’l-Ma’bûd*, 1/389; Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 3/182.

<sup>1754</sup> Nesâî, “Tahâre”, 203.

Hattâb es-Sübkî'nin bu konuda gösterdiği özeni ortaya koyması açısından şu örnek de dikkat çekmektedir; Abdülvâhid b. Ziyâd→Ebû 'Umeş Utbe b. Abdillâh→Âmir b. Abdullâh b. Zübeyr→Benî Züreyk'den bir adam→Ebû Katâde senedinde yer alan “عَنْ رَجُلٍ مِنْ بَنِي زُرَيْقٍ/Benî Züreyk'den bir adam” şeklinde zikredilen mechûl râvî hakkında Azîmâbâdî sadece Züreyk kelimesinin zabt bilgisine yer vererek, ismi tasğîr olarak okunması gerektiğini bildirmiş ve Münzirî'nin “Bu kişi Benî Zureyk'dendir ve mechûldür” açıklamasını nakletmiştir.<sup>1755</sup> Buna karşın Hattâb es-Sübkî, İbn Hacer'den naklederek, bu kişinin Tâbiînin yaşlılarından 'Amr b. Süleym ez-Zürakî olduğunu ve sika olarak vasfedildiğini ifade etmiştir. Hattâb es-Sübkî, Münzirî'nin mechûl değerlendirmesine itiraz ederek kendisinden pek çok mütekaddimînin nakilde bulunduğunu ifade etmiştir. Şârih, Müslim'in de 'Amr b. Süleym ez-Zürakî'nin sika olduğunu kabul ettiğini belirtmiştir.<sup>1756</sup> Zira bu hadis Müslim'de, Mâlik kanalıyla Âmir b. Abdullâh b. Zübeyr→'Amr b. Süleym ez-Zürakî →Ebû Katâde senedi ile rivayet edilmiştir.<sup>1757</sup>

İki şerhin uygulamasını görmemiz açısından “عَنْ رَجُلٍ مِنْ بَنِي سُوءَاءَ بْنِ عَامِرٍ/Süvâe b. Âmiroğulları'ndan bir adam” şeklinde zikredilen mübhem râvînin izahı önem arz etmektedir. Bu mübhem râvî ile ilgili 'Avnü'l-Ma'bûd'da sadece “سُوءَاءَ/Süvâe” isminin zaptına yer verilmiş, kimliği ile ilgili bir izah yapılmamıştır. *El-Menhel*'de ise bu mübhem kişinin isminin bilinmediği ancak bazı nüshalarda “عَنْ رَجُلٍ مِنْ بَنِي سُوءَاءَ/Süvâe'den” şeklinde nakledildiği belirtilmiştir. Aynı hadisin Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde, “عَنْ شَيْخٍ مِنْ بَنِي سُوءَاءَ/Benî Süvâe'den yaşlı bir adam” şeklinde ifade edildiğini aktaran Hattâb, bu kişinin *Takrîb*'de de “mechul” olarak nitelendirildiğini nakletmektedir. Bu durum Hattâb es-Sübkî'nin mechûl râvînin kimliğini tespit için çaba göstererek incelemede bulunduğu ancak mechûliyeti gideremediğini göstermektedir.<sup>1758</sup>

Görüldüğü gibi Hattâb es-Sübkî, seneddeki mechûl olan râvînin kimliğini beyan meselesine oldukça önem vermiştir. Senedin ittisalini ortaya koyması açısından mübhem râvînin kimliğinin tespiti önem arz etmektedir, zira bu türden mechûliyyetin giderilmemiş olması senedde inkıtâ' olarak değerlendirilmektedir. Bu sebeple şârih, *el-Menhel*'de özgün bir uygulama ile mechûliyyeti gidermek üzere çaba göstermiştir. Ancak aynı meseleye Azîmâbâdî'nin yaklaşımı farklı olmuş, sadece kelimelerin okunuşlarını beyan etmiştir. Senedin sıhhati açısından önem arz etmesine rağmen râvînin mechûliyyetini bertaraf etmek için

<sup>1755</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 2/110.

<sup>1756</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 8/44; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/82.

<sup>1757</sup> Müslim, "Mesâcid", 230; 231; 232.

<sup>1758</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/323; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/33.

özel bir gayret göstermemiş, istifade ettiği şerhlerde yapılan izahları aktarmakla iktifa etmiştir.

#### 4.4.2. Senedin Sıhhatine Yönelik Tahlilleri

Sened ve metin olmak üzere iki kısımdan müteşekkil olan hadisler, genellikle sened metin bütünlüğü içinde değerlendirilmektedir. Rivayetlerin sıhhat durumlarının tespiti, isnadın ittisâl ve inkıta'ı ile ilgili bilgi vermek, râvîlerini tanıtmak ve kimlikleri hakkında malumat vermek, nakledilen metni tetkik ederek izah etmek hadis âlimlerinin şerhlerde uyguladıkları öncelikli yöntemlerdendir. Bu değerlendirmeler neticesinde hadis hakkında sağlıklı ve isabetli hüküm verilmesi mümkün olacaktır. Şârihlerin hadis hakkında hüküm vermek gayesiyle yapmış oldukları bu türden değerlendirmeleri hadis tenkidi olarak ifade etmek mümkündür.<sup>1759</sup> Hadisin sıhhati hakkında ilmî ve aklî verilerle elde edilecek olan hüküm, hadisin izahı ve doğru anlaşılması kadar önem arz etmektedir. Bu çerçevede 'Avnî'l-Ma'bûd ve el-Menhel'de senedin sıhhatini tespite yönelik tetkikler yapılmış, şerh içerisinde sened tahliline yönelik izahlara temas edilmiştir. Ancak şerhlerin yazıldığı dönemin doğal bir sonucu olarak isnada yönelik yapılan bu açıklamalar genellikle daha önce yapılmış olan sened tenkidlerinin tekrarı şeklinde olmuştur. Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübkî, kendilerinden evvel telif edilmiş eserlerden bağımsız, müstakil bir sened tenkidi faaliyeti yürütmemiştir. Dönemsel bir etki ile şerhlerde sened tahlilleri, metni anlamaya yönelik izahlara oranla daha az olduğunu söylemek mümkündür. Hadis şerhlerinde dönemsel etkileri ortaya koyması açısından İbn Haldun'un (ö. 808/1406) şu sözleri ehemmiyet arz etmektedir; "Günümüzde hadislerin sıhhat dereceleri, zayıf sayılmasını gerektiren yönleri ve malulleri tamamen ortaya koyulmuş bir haldedir. Hadis ilminin üstat ve ileri gelen alimleri, hadislerin bu gibi bütün durumlarını incelemişler ve izah etmişlerdir. Bu sebeple bundan evvel tashih edilmeyen (sahih kabul edilmeyen) hadisleri tashih etme yolları tamamen kapanmıştır..."<sup>1760</sup> İbn Haldun'dan yaklaşık beş asır sonra telif edilen araştırma konumuz olan bu şerhler de bu dönemsel etkiden izler taşımaktadır.

Bu durumun bir neticesi olarak Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübkî'nin, hadis senedlerini tahlilleri sürecinde yapmış oldukları çalışmaların hadislerin sıhhat durumlarını ortaya koymaktan çok durum tespiti mesabesinde olduğunu söylemek mümkündür. Ancak dönemsel algının bir tezahürü olarak sened tahlillerinin metin şerhlerine nispetle daha az olması durumu

<sup>1759</sup> Talat Sakallı, *Hadis Tenkidi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 123.

<sup>1760</sup> Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî İbn Haldun (ö. 808/1406), *el-Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1982), 2/479.

'Avnü'l-Ma'bûd ve el-Menhel'n isnada ve senedin sıhhatine yönelik değerlendirmeler açısından zayıf olduğu anlamını ifade etmemektedir. İki şerhte de Ebû Dâvud'un hadis hakkında vermiş olduğu hükümlere dair değerlendirmeler, başkaları tarafından Ebû Dâvud'a yöneltilen tenkidlere verilen cevaplar şeklinde isnada dair izahlar yer almaktadır. Hattâb es-Sübkî, *Sünen* hadislerinin isnadlarına yönelik kendisinden evvel yapılmış olan sened tenkidlerini incelemiş, eserinde bu malumatlara teferruatlı yer vermiş ve konuyu detaylı ele almıştır. Bu yönü ile *el-Menhel* râvî tanıtımı, sened tetkik ve tahlili sadedinde zengin bir veri kaynağı mahiyetindedir. Azîmâbâdî'nin isnada dair tahlilleri ise metnin anlaşılmasına ve ahkâmın tespitine dair izahlarına nispetle çok daha az miktarda ve elzem meselelerde muhtasar aktarım şeklinde olduğunu söylemek mümkündür.

Sened sıhhati tespitinde iki şârihin de İbn Hacer'in *et-Telhîsü'l-Habîr* adlı eserinden sıklıkla istifade ettikleri görülmektedir. Bu durumu ortaya koyan örneklerden birisini "Rukû'da ve secde de ne söylenir" babında zikredilen Ukbe b. Âmir rivayetinde yer almaktadır. Hadisin sened tahlili iki şerhte de benzer bir üslûbla yapılmıştır. "Rasûlullah (s.a.v.) rukû'a vardığı zaman üç defa *سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ وَبِحَمْدِهِ*/Sübhâne Rabbiye'l-Azîm va bihamdihî derdi, secdeye vardığı zaman üç defa *سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَى وَبِحَمْدِهِ*/Sübhâne Rabbiye'l-A'lâ ve bihamdihî"<sup>1761</sup> derdi rivayetinin devamında Ebû Dâvud "وَهَذِهِ الزِّيَادَةُ تَخَافُ أَنْ لَا تَكُونَ" *مَحْفُوظَةٌ*/Bu ziyadenin mahfûz olmamasından korkuyoruz" demiştir. Azîmâbâdî musannifin bu ifadelerinin hadiste yer alan *وَبِحَمْدِهِ* ifadesinin mahfûz bir senede dayanmadığına işaret ettiğini belirtmiş ve mahfûz hadisi tarif etmiştir. Mahfûz hadis, şâz hadisin zıddı olan hadistir. Şâz hadis "makbul bir râvînin kendisinden daha makbul olan bir râvîye muhalif olarak rivayet ettiği hadistir." Makbul olan bir râvînin kendisi kadar makbul olmayan bir râvîye muhalif olarak rivayet ettiği hadise "Mahfûz hadis" denilir. Yani bu hadiste yer alan ilaveleri rivayet eden râvîler, aksini rivayet eden râvîler kadar makbul görünmüyorlar. Bu bakımdan tercih edilebilecek bir özellik taşımadığına işaret etmiştir. Bu hadis kendisinden önce rivayet edilmiş olan hadise ilave mahiyetindedir. Ebû Dâvud'un "وَهَذِهِ الزِّيَادَةُ تَخَافُ أَنْ لَا تَكُونَ" *مَحْفُوظَةٌ* sözlerinde ziyade şeklinde ifade ettiği kısım hadisin tamamı olabileceği gibi, *وَبِحَمْدِهِ* ifadesi de olabilir, ancak yapılan izahlardan *وَبِحَمْدِهِ* ifadesi olduğu netleşmektedir. Bu rivayetin senedi Ahmed b. Yunus→Leys b. Sa'd→Eyyûb b. Mûsa (ya da Mûsa b. Eyyûb)→Bir Adam→Ukbe b. Âmir şeklindedir. Bu hadiste yer alan mechûlû'l-ayn olan şahıs sebebiyle hadis sahih sayılmamıştır. Dârekutnî'nin benzer bir anlam ifade eden rivayetinde İbn Mes'ud "سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ" *وَبِحَمْدِهِ* demek ve secde de *سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَى وَبِحَمْدِهِ* demek Rasûlullah'ın sünnetlerindedir"

<sup>1761</sup> Ebû Dâvud, "Salât", 146, 147.

demıştır.<sup>1762</sup> Bu rivayetin senedi, Seriyî İbn İsmail→Şa'bî→Mesrûk→İbn Mes'ud şeklindedir, râvîlerden Seriyî zayıftır. Yine aynı manayı ifade eden bir başka rivayet Muhammed b. Abdurrahman İbn Ebî Leylâ→Şa'bî senediyle “Rasûlullah rukû'da سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ /Sübhâne Rabbiye'l-Azîm va bihamdihî derdi, secdeye vardığı zaman üç defa سُبْحَانَ رَبِّيَ وَالْأَعْلَى /Sübhâne Rabbiye'l-A'lâ ve bihamdihî” derdi.”<sup>1763</sup> şeklindedir. Bu hadiste de Muhammed İbn Ebî Leylâ zayıftır. Azîmâbâdî hadiste yer alan ilave hakkında *et-Telhîşü'l-Habîr*'de yer alan açıklamaları iktibas şeklinde aktarmış, Hattâb es-Sübki ise kaynak belirtmeden bir kısmını manen aktarmıştır.<sup>1764</sup> Sonuç olarak iki şerhte de İbn Hacer'in değerlendirmeleri nakledilmiştir.

Azîmâbâdî'nin pek çok hadisin sıhhatine dair değerlendirme yapmadığı ve rivayetlerin diğer kaynaklardaki tahrir durumları hakkında malumat vermediği görülmektedir. Tahrir ile ilgili izahlarında genellikle Münzirî'nin açıklamalarını aktaran Azîmâbâdî'nin Münzirî'den yaptığı bu izahları bazen nakletmediği de görülmektedir.<sup>1765</sup> Hattâb es-Sübki ise eserinin hacmini aşacak düzeyde âdetâ bir ricâl kaynağı gibi hadislerin senedlerini, farklı tarîklerini ve diğer kaynaklardaki sened ve metinlerini tahlil etmiştir. Abdest bozmanın nehyedildiği yerler ilgili hadisin şerhinde, iki şârihin tahrir ile ilgili sunmuş olduğu bilgileri bu yönden kıyaslamak mümkündür. Ebû Saîd el-Hımyerî'nin Mu'az b. Cebel'den nakli ile rivayet edilen hadis “اتَّقُوا الْمَلَأِينَ الثَّلَاثَةَ: الْبِرَارَ فِي الْمَوَارِدِ، وَقَارِعَةَ الطَّرِيقِ، وَالظَّلِّ” /Lanet vesilesi olan üç şeyi yapmaktan sakının; Su yollarına ve kaynaklarına, yol ortasına ve gölgelik yerlere abdest bozmaktan” şeklindedir.<sup>1766</sup> Bu rivayet hakkında Azîmâbâdî, Münzirî'nin “İbn Mâce tahrir etti” dediğini nakletmekle iktifâ ederken<sup>1767</sup> Hattâb es-Sübki, hadisi İbn Mâce, Hâkim, İbnü's-Sikkîn, Taberânî ve Beyhakî'nin rivayet ettiğini belirtmiştir. İbn Mâce'nin hadisin mürsel olduğunu söyleyerek naklettiğini, Hâkim ve İbnü's-Seken'in hadisi sahih gördüklerini ancak İbn Hacer'in buna itiraz ettiğini ifade etmektedir. Irâkî'nin hadisin şâhidleri ile sahih derecesine yükseldiğini nakleden şârih, rivayetin şâhidlerine ve şâhidi konumunda olan bu rivayetlerin sıhhat durumuna yer vermiştir. Bu doğrultuda Ahmed b. Hanbel'in, İbn Lehîa rivayetini ve İbn Mâcê'nin Câbir senedi ile naklettiği rivayeti tahlil etmiştir. Hattâb es-Sübki'nin *et-Telhîşü'l-Habîr*'den yaptığını tespit ettiğimiz bu nakiller hadisin sıhhat

<sup>1762</sup> Dârekutnî, *Sünen*, 2/142.

<sup>1763</sup> Dârekutnî, *Sünen*, 2/143.

<sup>1764</sup> Bkz. İbn Hacer, *et-Telhîşü'l-Habîr*, 1/593, Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 3/90; Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 5/316.

<sup>1765</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 1/35-36 (8, 9, 10, 11. Hadislerde hiç tahrir bilgisi vermez)

<sup>1766</sup> Ebû Dâvud, “Tahâre”, 14.

<sup>1767</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 1/50.

durumunu tespit gayesi ile sunulmuştur.<sup>1768</sup> Bu izahlar iki şerh arasındaki sened değerlendirmelerini ortaya koyması açısından önem arz etmektedir.

Sened tahlili, *el-Menhel*'de üzerinde en çok emek harcanılan kısımlardan birisidir. '*Avnü'l-Ma'bûd*'da bu meselenin daha hafif ele aldığı ortaya koyması açısından Hz. Ömer rivayeti ile ilgili analizleri örnek mahiyetindedir. Ka'nebî→Mâlik→Damra b. Saîd el-Mâzinî→ Ubeydullah b. Abdullah b. 'Utbe b. Mes'ûd→Hz. Ömer senedi ile aktarılan rivayette Hz. Ömer, Ubeydullah Ebû Vâkîd el-Leysî'ye "Rasûlullah'ın (s.a.v.) Ramazan ve Kurban bayramlarında okuduğu sûreler nelerdir?" diye sordu. O "Kâf ve Kamer Sûrelerini okurdu" diye cevap verdi.<sup>1769</sup> Bu hadisin senedi hakkında Hattâb es-Sübkî, munkatı' hükmünü vermiştir. Çünkü hadis bu şekilde nakledildiğinde sanki Ubeydullah, Hz. Ömer'i görmüş ve sanki Hz. Ömer onun yanında Ebû Vâkîd'e bu soruyu sormuş gibi anlaşılmaktadır. Oysa ki Ubeydullah Ömer'i görmemiş ve Ebû Vakîd'a bu soruyu sormasına şahit olmamıştır. Müslim ve Beyhakî, hadisi Fülejh→Damra→Ubeydullah b. 'Utbe→Ebû Vâkîd senedi ile rivayet etmiştir.<sup>1770</sup> Hattâb es-Sübkî'ye göre eğer bu şekilde rivayet edilseydi hadis muttasıl olurdu ancak araya Ömer'in ilave edilmesinden dolayı hadis munkatı' olmuştur.<sup>1771</sup> Bu hadisin senedi hakkında Azîmâbâdî herhangi bir açıklama yapmamıştır.<sup>1772</sup>

Misallerde de görüldüğü gibi Hattâb es-Sübkî, senedin sıhhat durumunu tespiti yönelik detaylı açıklamalarda bulunmuş, hadisin diğer hadis kaynaklarındaki rivayet tariklerini tespit ederek, mukayeseli incelemiştir.

#### 4.5. Ebû Dâvud'un Hükümlerini Değerlendirmeleri

Ebû Dâvud, *Sünen*'de rivayetlerin anlaşılmasına yönelik sened ve metin ile ilgili ek bilgiler vermiş, açıklamalarda bulunmuştur. *Sünen* rivayetlerinin tamamı için böyle bir uygulamada bulunmamış ancak bazı hadislerle ilgili gerekli gördüğü durumlarda bu türden izahta bulunma cihetine gitmiştir. Bu ilave bilgiler bazen Ebû Dâvud'un kendi tespiti olduğu gibi bazen de başka hadis âlimlerinin görüşleri olmuştur. Ebû Dâvud, kendisi de aynı kanaatte olduğu ve onların bu yorumlarını kabul ettiği için bu açıklamaları nakletmiş, hadisin durumu ile ilgili bilgilendirmede bulunmuştur.<sup>1773</sup>

<sup>1768</sup> İbn Hacer, *et-Telhîsü'l-Habîr*, 1/308.

<sup>1769</sup> Ebû Dâvud, "Salât", 243, 246.

<sup>1770</sup> Müslim, "İdeyn", 14; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 3/413.

<sup>1771</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 6/335.

<sup>1772</sup> Bkz. Azîmâbâdî, '*Avnü'l-Ma'bûd*', 4/14-15.

<sup>1773</sup> Dinçoğlu, *Ebû Dâvud'un Sünen'i*, 425.

Hadislerin sıhhati ve delil olarak kullanımı ile ilgili katkı sunan bu türden izahlara yer verilmesi *Sünen*'in değerini artıran önemli unsurlardan birisidir. Ebû Dâvud, özellikle mezhebî değeri olan ve fikhî delil olarak değerlendirilen rivayetler ile ilgili bu türden izahlara önem vermiştir. Ahkâm hadisleri hakkında vermiş olduğu bu ek malumat, hadisin hüccet değeri açısından ehemmiyet arz etmektedir. Ebû Dâvud'un eserinde vermiş olduğu bu ilave bilgi ve izahların isnad, metin ve fıkhu'l-hadis ile ilgili olduğunu söylemek mümkündür. İsnad yönünden yapılan açıklamalar genellikle hadisin sıhhati, râvîlerin cerh ve ta'dîl açısından durumu ve ricâl hakkında ilave açıklamalar şeklinde olmuştur.<sup>1774</sup> Metin yönünden yaptığı izahlar genellikle garîb kelimeler, lafız farklılıkları ve ilave ibareler, hadislerin sebab-i vürûdları hakkında bilgi verilmiştir.<sup>1775</sup> *Sünen* müellifinin hadis ile ilgili ilave açıklamaları bazen de fikhî meseleler ile ilgili olmuştur.<sup>1776</sup>

'*Avnü'l-Ma'bûd* ve *el-Menhelü'l-'Azbü'l-Mevrûd*'da, Ebû Dâvud'un bu izahları tetkik edilmiş ve geniş bir şekilde ele alınmıştır. Çalışmamızın bu kısmında *Sünen* müellifinin hadislerin sıhhati, lafızları ve fıkhu ile ilgili yapmış olduğu değerlendirmeler ve bu husularda vermiş olduğu hükümler ile ilgili Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübkî'nin yaklaşımları incelenecektir. Ebû Dâvud'un lafızları ile ilgili yapılan bu açıklamalar şârihlerin hadis şerh metodlarına, rivayet ve dirayet anlayışlarına ışık tutması açısından önem arz etmektedir.

#### 4.5.1. İsnadla İlgili Yaptığı Açıklamalar

Ebû Dâvud'un *Sünen*'de yer alan rivayetlerin senedlerine dair yapmış olduğu ilave açıklamalar genellikle hadisin râvîlerinin kimliği hakkında bilgi verme ve cerh ta'dîli durumlarını beyan etmeye yönelik olmuştur. Bunun yanı sıra isnadın inkıtâ' durumu ile ilgili tahlillerde bulunmuş, hadisin sıhhat durumuna dair kendi kanaatini ifade etmiştir. Eğer hadisin illeti var ise bu konuda açılama bulunmuş, hadisin isnad yönünden hükmünü ortaya koymuştur. Ebû Dâvud, bazen de aynı konuda nakledilen rivayetlerden hangisinin daha sahih olduğunu belirterek isnad hakkında malumat vermiştir.<sup>1777</sup>

*Avnü'l-Ma'bûd* ve *el-Menhel*'de, Ebû Dâvud'un sened hakkında yapmış olduğu bu izahlar teferruatlı bir şekilde tahlil edilmiştir. İki şerhte de, Ebû Dâvud'un lafızlarının izahına gayret gösterilmiş, ilave lafızlar şerh edilmiştir. Bu konuda yapılan açıklamalar, bazen müellifin ifade ettiklerinin izahı şeklinde olduğu gibi bazen de görüşlerinin değerlendirilmesi

<sup>1774</sup> Ebû Dâvud, "Tahâre", 7; 68; "Salât", 188,189; 190, 191.

<sup>1775</sup> Ebû Dâvud, "Tahâre", 51; 109; "Salât", 45; "Zekât", 44.

<sup>1776</sup> Ebû Dâvud, "Tahâre", 127; "Salât", 112; 194,195; "Salâtü't-Tatavvu", 13

<sup>1777</sup> Ebû Dâvud, "Tahâre", 24-25; 85; 123; "Salât", 54; 189,190.

şeklinde olmuştur. *Sünen* müellifinin hadislerin sıhhat durumları hakkında beyan ettiği görüşler bazen isabetli bulunarak, tasdik edilmiş, bu doğrultuda Ebû Dâvud'un kanaatini destekleyici deliller ortaya konulmuştur. Bazen de yanlışlığına işaret edilerek itiraz edilmiştir. Hadislerin sıhhatine yönelik bu yaklaşımın iki şerhte de hemen hemen aynı olduğunu söylemek mümkündür.

Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübki'nin, Ebû Dâvud'un görüşlerini izah etme şekillerine dair bir örnek "Cuma günü gusletmek" bâbında görülmektedir. Ebû Dâvud, bu bâbda naklettiği Ebû Saîd el-Hudrî rivayetinin hem senedi hem metni ile ilgili açıklayıcı ilave bilgiler vermektedir. Muhammed b. Seleme el-Murâdî→İbn Vehb→'Amr b. el-Hâris→Saîd b. Ebî Hilal ve Bükeyr İbnü'l-Eşecc→Ebû Bekir İbnü'l-Münkedir→'Amr b. Süleym ez-Zürakî→Abdurrahman b. Ebî Saîd el-Hudrî→Babası senedi ile nakledilen rivayette Rasûlullah'ın (s.a.v.), "Cuma günü gusletmek ve dişleri misvaklamak bâliğ olan herkes için gereklidir. Baliğ kimse o gün için bulabildiği güzel kokudan sürer" buyurduğu nakledilmiştir. Bu rivayet ile ilgili Ebû Dâvud "*Ancak Bükeyr râvîlerden Abdurrahman'ı zikretmemiş ve koku hakkında "kadınların kokusu bile olsa" demiştir.*" şeklinde açıklamada bulunmuştur.<sup>1778</sup> Hadis hakkında *Sünen* sahibinin bu ilave bilgisi, iki şerhte de ele alınmış ve hakkında açıklama yapılmıştır. Ebû Dâvud, iki tarikle nakledilen hadisin ikinci tarîki olan Bükeyr senedinde Ebû Saîd el-Hudrî'nin oğlu Abdurrahmân'ın zikredilmediğine dikkat çekmektedir. Bu ek bilgi hakkında Azîmâbâdî, 'Amr b. Süleym ile Ebû Saîd el-Hudrî arasında Abdurrahman'ı zikreden Saîd b. Hilal olduğunu, Bükeyr'in Abdurrahman'dan bahsetmediğini ifade etmiştir. Bükeyr tarîkinde bir diğer farklılık da, "Kadınların kokusu olsa bile" şeklinde ziyade bir ifadenin yer almasıdır. Azîmâbâdî, hadisin bu tarîkinde yer alan "Kadınların kokusu bile olsa" ziyadesinin, erkekler için mekruh olan bu kokunun, başka kokunun bulunmadığı zaruret durumunda erkekler için mübah olduğunu beyan etmek için zikredildiğini belirtmiştir.<sup>1779</sup> Hattâb es-Sübki ise bu konuyu daha tafsilatlı incelemiş, Ebû Dâvud'un bu ta'lîkinin Bükeyr İbnü'l-Eşecc'in hadisin diğer kanalında yer alan râvî Saîd b. Ebî Hilal ile sened ve metin konusunda ihtilaf halinde olduğunu belirtmiştir. Ebû Dâvud'un bu ta'lîkinin maksadının da bu ihtilafa dikkat çekmek olduğunu beyan etmiştir. Sened konusundaki ihtilaf, Bükeyr'in Abdurrahman b. Ebî Said el-Hudrî'yi zikretmemiş olmasıdır ki hadis Buhârî'de "Güzel koku sürünmek" bâbında mevkûf olarak Şu'be→Ebû Bekr b. Münkedir→'Amr b. Süleym→Ebû Saîd el-Hudrî şeklinde nakledilmiş yani Abdurrahman b.

<sup>1778</sup> Ebû Dâvud, "Tahâre", 127.

<sup>1779</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 2/10.



Ebû Said el-Hudrî'den bahsedilmemiştir.<sup>1780</sup> Hadisin senedi hakkında İbn Hacer *Fethü'l-Bârî*'de, 'Amr b. Süleym'in hadisi önce Abdurrahman'dan işittiğini ancak daha sonra Ebû Said el-Hudrî ile görüştüğünü ve hadisi kendisinden dinlediği nakletmektedir.<sup>1781</sup> Hattâb es-Sübkî hadisin senedi hakkında Dârekutnî'nin *el-İlel* adlı eserinde yer verilen izahları aktarmış, Abdurrahman'ın bazı senedlerde yer almasına rağmen bazı senedlerde yer almadığına dair ayrıntılara yer vermiştir. Hattâb es-Sübkî aynı hadisi, Ahmed b. Hanbel'in İbn Lehîa tarikiyle Bükeyr'den naklettiğini, ancak senedde Abdurrahman'ı zikretmediğini belirtmiştir.<sup>1782</sup> Şârih, Buhârî rivayetinin râvîsi olan Şu'be'nin, Saîd b. Hilal'den daha kuvvetli bir râvî olmasından dolayı bu hadiste Said b. Hilal'in tek kaldığını belirterek, Bükeyr ve Şu'be'nin isabet ettiklerini yani Abdurrahman'ın senedde olmadığını belirtmiştir.<sup>1783</sup> Ebû Dâvud'un bu sened ile ilgili temas ettiği meseleler iki şerhte de incelenmiştir. *El-Menhel*'de tüm cihetleri ile ele alınmış ve diğer hadis kaynaklarındaki durumu hakkında malumat verilmiş, söz konusu senedlerden en sahih tarihin tespitine gayret gösterilmiştir. Ancak 'Avnü'l-Ma'bud'da senede dâir izahlara değinilmemiş, izahlar metin boyutunda yapılmıştır.

Ebû Dâvud'un "Abdest alırken abdeste ara vermek" bâbındaki izahları hakkında Hattâb es-Sübkî'nin benzer türde açıklamalar yaptığını görmekteyiz. Harun b. Ma'rûf→İbn Vehb→Cerîr b. Hâzım→Katâde b. Deâme→Enes b. Mâlik senedi ile rivayet edilen hadiste Enes b. Mâlik, "Bir adam abdest almış ve ayağının üzerinde bir tırnak kadar yeri kuru bırakmış olduğu halde Rasûlullah'ın yanına geldi. Rasûlullah ona "Dön ve abdestini güzelce al" buyurdu" demiştir. Bu hadisin akabinde Ebû Dâvud; "Bu hadis Cerîr b. Hâzım'den rivayetle "Ma'ruf" değildir. Bu hadisi Cerir'den sadece İbn Vehb rivayet etmiştir. Ve yine Ma'kıl b. Ubeydullah el-Cezerî→Ebû Zübeyr→Câbir→Hz. Ömer senedi ile bunun benzerini rivayet etmiştir. Bu rivayete göre Rasûlullah (s.a.v.) "Dön abdestini güzelce al" buyurmuştur." demiştir.<sup>1784</sup> Azîmâbâdî, müellifin bu ziyade ifadeleri ile hadisin "ma'ruf" değil, "ferd/garîb" olduğunu beyan etmek istediğini söylemiştir.<sup>1785</sup> Çünkü hadisi Katâde'den sadece Cerîr, Cerir'den de sadece İbn Vehb nakletmiştir. Hattâb es-Sübkî, Ebû Dâvud'un böyle bir açıklama yapmasının hadisin Efendimiz'e ref'i ile ilgili ihtilaf sebebiyle olduğunu, hadisin Ömer'den mevkûf bir şekilde nakledildiğini beyan etmiştir.<sup>1786</sup> Müslim hadisi şöyle

<sup>1780</sup> Buhârî, "Cum'a", 3.

<sup>1781</sup> İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 2/365.

<sup>1782</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/351-352 (11250).

<sup>1783</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/208.

<sup>1784</sup> Ebû Dâvud, "Tahâre", 66.

<sup>1785</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bud, 1/216.

<sup>1786</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/ 171-172.

rivayet etmiştir; Seleme b. Şübeyleb→el-Hasen b. Muhammed b. ‘Ayân→Ma’kıl→Ebû Zübeyr→Câbir→Ömer b. Hattâb senedi ile “Bir adam abdest aldı ve ayağının üzerinde tırnak kadar bir kısmına su dokundurmadı, Rasûlullah ona bu kuru yeri göstererek “Dön ve abdestini güzelce al” buyurdu. Adam döndü abdest aldı, sonra namaz kıldı.” şeklindedir.<sup>1787</sup> Bezzâr, Câbir ’in Hz. Ömer’den bu rivayetinin sadece bu vech ile olduğunu belirtmiştir. Hadisi İbn Mâce, İbn Lehîa→Ebû Zübeyr→Câbir→Ömer b. Hattâb senedi ile yine benzer ifadeler ile nakletmiştir.<sup>1788</sup> İbn Lehîa’nın bu hadisi Ömer’den ref’inin hatalı olduğunu belirten Hattâb, hadisi A’meş’in Ebû Süfyân→Câbir→Ömer senedi ile Huşeym’in de Abdülmelik→Atâ’→Ubedy b. Umeyr→Ömer senedi ile mevkûf bir şekilde naklettiğini aktarmıştır. Hadis, Ebû Süfyân→Câbir senedinde “Ömer abdest alan bir adam gördü, ancak adamın ayağında bir kısmı kuru kalmıştı. Ömer ona “Tekrar abdest al” dedi” şeklindedir.<sup>1789</sup> Dârekutnî, hadisin yine Ömer’den mevkûf olan farklı bir metnini nakletmiştir.<sup>1790</sup> Bu şekilde *el-Menhel*’de hadisin Ömer b. Hattâb’dan mevkûf olan senedlerine yer verilmiş, senedin durumu ile ilgili Ebû Dâvud’un ziyadesi tahlil edilmiştir. Rivayetın diğer kaynaklardaki tahrir durumu incelenerek Müslim, İbn Mâce, Beyhakî, Dârekutnî’nin naklettiği Ömer rivayetinin sıhhat durumu üzerinde durulmuştur. Hadisin *Sünen* senedinin “garîb” olduğu, diğer kaynaklarda zikredilen senedlerin ise “mevkûf” olduğu ifade edilmiştir.

Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübkî’nin, Ebû Dâvud’un ta’liklerini kendi değerlendirmelerine yer vermeden açıklamalarına örnek olarak “Cünüp olan kimse yemek ve uyumak istediği zaman abdest almalıdır, diyenlerin delilleri” bâbında nakledilen şu hadisi gösterebiliriz; Musa b. İsmail→Hammâd b. Seleme→’Atâ el-Horasânî→Yahyâ b. Ya’mer →’Ammâr b. Yâsir tariki ile nakledilen hadiste ‘Ammâr, “Efendimiz (s.a.v.) cünüp olan kişi, bir şey yemek, içmek istediğinde ya da uyumak istediğinde namaz abdesti alarak bunları yapmasına ruhsat verdi” demiştir.<sup>1791</sup> Ebû Dâvud, hadisin sonunda “*Hadiste Yahyâ b. Ya’mer ile ‘Ammâr b. Yâsir arasında bir kişi daha vardır*” şeklinde açıklamada bulunmuştur. Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübkî, Ebû Dâvud’un bu sözleri ile, Yahyâ b. Ya’mer’in, ‘Ammâr b. Yâsir’den hadis işitmediğini, ikisinin arasında bir râvî daha olması gerektiğini, bu sebeple hadisin bu haliyle munkatî’ olduğunu belirttiğini ifade etmiştir. Ancak Hattâb es-Sübkî, her ne kadar bu rivayet munkatî’ olsa da, bu konuda nakledilen pek çok sahih rivayetın bu hadisin manasını destekler mahiyette olduğunu belirtmiştir. İki şerhte de sadece müellifin “*Hadiste*

<sup>1787</sup> Müslim, "Tahâre", 10.

<sup>1788</sup> İbn Mâce, "Tahâre", 139.

<sup>1789</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 1/136.

<sup>1790</sup> Dârekutnî, *Sünen*, 1/195.

<sup>1791</sup> Ebû Dâvud, "Tahâre", 89; Tirmizî, "Cuma", 78.

*Yahyâ b. Ya'mer ile 'Ammâr b. Yâsir arasında bir kişi daha vardır*" sözleri ile ifade etmek istediği mana izah edilmiş, hadisin inkıtâ' durumu hakkında malumat verilmemiştir.<sup>1792</sup>

Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübki'nin, Ebû Dâvud'un sened için verdiği hükümleri onaylamadığı durumlar da görülmektedir. Müellifin hükmüne itiraz ederek, kendi kanaatlerini ortaya koydukları örneklerden birisi "Allah yazılı yüzükle tuvalete girilir mi?" bâbında yer almaktadır. Nasr b. Ali→Ebû Ali el-Hanefî→Hemmâm→İbn Cüreyc→Zührî→Enes senedi ile rivayet edilen "Rasûlullah tuvalete girdiği zaman (parmağına taktığı) yüzüğü çıkarırdı" hadisinin sonunda Ebû Dâvud "Bu hadis münkerdir, hadisin ma'ruf hali İbn Cüreyc→Ziyâd b. Sa'd→Zührî→Enes tariki ile nakledilen "Rasûlullah gümüştan yapılmış bir yüzük takardı. Sonra o yüzüğü çıkarıp attı" şeklindedir." demiştir. Ebû Dâvud bu sözlerine ilave olarak bu hadisin münker olmasının sebebinin, Hemmâm'dan kaynaklanan vehim olduğunu ve Enes hadisini Hemmâm'dan başka bu lafızlarla rivayet edenin olmayışı olduğunu ifade etmiştir.<sup>1793</sup> Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübki, bu hadis hakkında Ebû Dâvud'un "Bu hadis münkerdir" sözünü hadisin sıhhatini ortaya koymak üzere değerlendirmiş, öncelikle münker ve ma'ruf ifadelerinin delalet ettiği manaları izah etmiştir.<sup>1794</sup> Ma'ruf hadis, münker hadisin mukâbilidir ve eğer kuvvetli ve sahih bir hadis, zayıf bir hadisle ihtilaf durumunda olursa, tercih edilen sahih hadise "ma'ruf", diğerine de "münker" denilir. İbnü's-Salâh'a göre münker ve şâz arasında fark olmadığını belirten Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübki, Nesâî'ye göre ise münker olanın "gayru mahfûz" olarak isimlendirildiğini belirtmektedir. Azîmâbâdî, Ebû Dâvud'un bu hadise "münker" diye hüküm vermesinin isabetli olmadığı görüşündedir. Bunun sebebi olarak, Hemmâm'ın sika bir râvî olmasına rağmen diğer râvîlere muhalefet etmiş olmasını göstermektedir. Bir başka delil olarak da Tirmizî'nin bu hadisi tahrir ettikten sonra hadis hakkında "hasen sahih garîb" hükmünü vermesini göstermektedir.<sup>1795</sup> Bu durumda Tirmizî, Ebû Dâvud'un "münker" hükmüne muhalif bir hüküm vermiştir. Hâkim de, bu hadisin Buhârî ve Müslim'in şartlarına göre "sahih" olduğunu ancak hadisi infirâdinden dolayı tahrir etmediklerini belirterek "münker" olmadığına işaret etmiştir.<sup>1796</sup> Şârih, Suyûtî'nin hadisin bir şevâhidi hükmünde Beyhakî'de yer alan bir rivayete yer verdiğini aktarmıştır. Yahyâ b. Mütevekkil el-Basrî→İbn Cüreyc→Zührî→Enes senedi ile rivayet edilen, "Rasûlullah üzerinde Muhammed Rasûlullah yazılı bir yüzük taktı, tuvalete girdiği

<sup>1792</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/277-278; Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 2/ 292.

<sup>1793</sup> Ebû Dâvud, "Tahâre", 10.

<sup>1794</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/40-41; Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 1/76-77.

<sup>1795</sup> Tirmizî, "Libâs", 17.

<sup>1796</sup> Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/298.

zaman onu çıkardı” hadisine yer vermiştir. Ama hadisin sonunda “bu şahid zayıftır” demiştir.<sup>1797</sup>

Ebû Dâvud’un, hadisin râvîleri sika olmasına rağmen bu hadis hakkında “münker” hükmünü vermesi hakkında Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübki, İbn Hacer’in değerlendirmelerini aktarmıştır. İbn Hacer, bu hadise “münker” hükmün verilmesinin sebebinin İbn Cüreyc’den bu hadisi sadece Hemmâm’ın rivayet etmesi olduğunu belirtmiştir. Hemmâm her ne kadar sika bir râvî olsa da Buhârî ve Müslim, Hemmâm’ın İbn Cüreyc’den bir rivayetini tahrir etmediğini ifade ederek ayrıntılı değerlendirmelerde bulunmuştur. Sonuç olarak, hadis hakkındaki en doğru hükmün Nesâî’nin görüşü yani hadisin “gayru sahih” olduğunu söyleyen İbn Hacer, hadisin sahih şartlarına uygun olmasına rağmen “sahih” hadislere muhalif olmasından dolayı “şâz” olduğunu ifade etmektedir.<sup>1798</sup> İki şârih de her ne kadar kendi görüşlerini net ifade etmeseler de senedin hükmü ile ilgili bu değerlendirmelere yer vererek, hadisin “münker” olmadığını delilleriyle ortaya koymaya çalışmıştır.<sup>1799</sup>

Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübki’nin, Ebû Dâvud’un hükmüne muhalefet etmelerine “Çoraplar üzerine mesh” başlığında nakledilen hadisi örnek olarak gösterebiliriz. Muğîre b. Şu’be “Rasûlullah (s.a.v.) çorapları ve ayakkabıları üzerine meshetti.” demiştir. Hadisin devamında Ebû Dâvud “*Rasûlullah (s.a.v.) çorapları üzerine meshetti hadisini aynı zamanda Ebû Mûsa el-Eş’arî de rivayet etmiştir. Ancak bu hadis ليس بالمتصل ولا بالقوي/Muttasıl da değildir sağlam da değildir*” demiştir.<sup>1800</sup> Sünen müellifi, bu sözleri ile İbn Mâce ve Beyhakî’nin, Muallâ b. Mansur→İsa b. Yunus→Ebû Sinan→Dahhâk→Abdurrahman b. Arzeb→Ebû Musa el-Eş’arî senedi ile rivayet ettiği “Rasûlullah (s.a.v.) abdest aldı ve çoraplarını ve ayakkabılarını meshetti” hadisini kasetmektedirler.<sup>1801</sup> Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübki, bu hadis hakkında Ebû Dâvud’un “ليس بالمتصل/muttasıl değildir” sözleriyle hadiste kopukluk olduğuna hükmetmesine itiraz etmişlerdir.<sup>1802</sup> Ebû Dâvud, senedde yer alan ed-Dahhâk b. Abdirrahmân’ın Ebû Mûsâ’dan hadis işitmediğine itibar ederek, ittisal olmadığını ve kopukluk olduğunu düşünmüştür. Ancak her iki şerhte de senedde kopukluk olmadığı üzerinde durulmuştur. Çünkü bu konuda Mizzî, “ed-Dahhâk b. Abdirrahmân, babasından, Ebû Mûsâ el-Eş’arî’den ve Ebû Hureyre’den hadis rivayet etmiştir” demiştir.<sup>1803</sup> Bu sebeple, Ebû

<sup>1797</sup> Suyutî, *Mirkâtü’s-Suûd*, 1/49-50.

<sup>1798</sup> Ebu’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *en-Nüket alâ Kitâbi İbnü’s-Salâh*, thk. Rabî’ b. Hâdî Umeyr el-Medhalî (Medine/’Imâdetü’l-Bahsi’l-İlmî, 1404), 1/162.

<sup>1799</sup> Azîmâbâdî, ‘*Avnü’l-Ma’bûd*, 1/40-42; Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 1/75-78.

<sup>1800</sup> Ebu Dâvud, “Tahâre”, 62.

<sup>1801</sup> İbn Mâce, “Tahâre”, 559; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, 1/426.

<sup>1802</sup> Azîmâbâdî, ‘*Avnü’l-Ma’bûd*, 1/201; Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 2/137-138.

<sup>1803</sup> Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 13/270.

Dâvud yanılmış ve kopukluk olduğuna hükmetmiştir, oysa hadis muttasıldır. Yine aynı hadis ile ilgili Ebû Dâvud'un, "ولا بالقوي/sağlam değil" hükmünü vermesi râvîlerden İsa b. Sinân sebebiyledir. İsa b. Sinan ile ilgili Ahmed b. Hanbel ve İbn Maîn "zayıf"<sup>1804</sup>, Ebû Hâtim "leyse bi kavî"<sup>1805</sup>, Beyhakî "lâ yahteccü bih"<sup>1806</sup> gibi olumsuz değerlendirmeler yapmışlardır. Bu nedenle Ebû Dâvud da zayıf olduğuna hükmederek hadisi "zayıf" saymıştır. Hattâb es-Sübki, İsa b. Sinan ile ilgili Iclî'nin "lâ be'se bih"<sup>1807</sup> dediğini ve Mizzî'nin de "Yahyâ b. Maîn sika demiştir" şeklinde açıklamada bulunduğunu ifade etmiş ve İsa b. Sinan'ı zayıf saymanın doğru olmadığını söylemiştir.<sup>1808</sup> Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübki, bu açıklamalarıyla Ebû Dâvud'un "لَيْسَ بِالْمُتَّصِلِ وَلَا بِالْقَوِيِّ" Muttasıl değildir, sağlam da değildir" değerlendirmelerinde yanıldığını ifade etmiş, aksi yöndeki değerlendirmelerle görüşlerini temellendirmişlerdir.

Benzer mahiyetteki bir başka örnek de "Besmelenin cehrî okunmasına karşı çıkanlar" bâbında görülmektedir. Katan b. Nüseyr→Ca'fer→Humeyd el-A'rac el-Mekkî→İbn Şihâb ez-Zührî→'Urve→'Âişe'den şöyle nakletmiştir; Hz. 'Âişe ifk hadisesini hatırladı ve şöyle dedi; "Rasûlullah (s.a.v.) oturdu, yüzünü açtı ve "أَعُوذُ بِالسَّمِيعِ الْعَلِيمِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ"/Kovulmuş şeytanın şerrinden işiten ve bilen Allah'a sığınırım dedi ve "رَأَى الَّذِينَ جَاؤُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ" ayetini okudu." Ebû Dâvud, 'Urve b. Zübeyr'in Hz. 'Âişe'den naklettiği bu rivayet hakkında; "Bu hadis münkerdir. Bu hadisi Zührî'den bir topluluk rivayet etmiş ancak buradaki açık şekliyle nakletmemişlerdir. Korkarım ki buradaki şeytandan istiâze (أَعُوذُ بِالسَّمِيعِ الْعَلِيمِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ) Humeyd'in kendi sözüdür." ifadeleriyle hadis ile ilgili kanaatini açıklamıştır.<sup>1809</sup> Aynı hadis, Buhârî'de Yahyâ b. Bükeyr→Leys→Yunus→Zührî tarîkiyle Urve b. Zübeyr, Saîd b. Müseyyeb ve Ubeydullah b. Abdullah'tan nakledilmiş ancak istiâze kısmı zikredilmemiştir.<sup>1810</sup> Nesâî'de ise Muhammed b. Abdul'alâ →Sevr→Ma'mer→Zührî tarikiyle nakledilmiş yine istiâze zikredilmemiştir.<sup>1811</sup> Ebû Dâvud, bu hadisin rivayetinde, Humeyd el-A'rac'ın tek kaldığına, Ma'mer ve Yunus gibi sika râvîlerin Zührî rivayetine muhalif rivayette bulunduğuna işaret etmiş, bu sebeple hadisi "münker" saymıştır. Azîmâbâdî

<sup>1804</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 8/211.

<sup>1805</sup> Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 6/277.

<sup>1806</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 1/426.

<sup>1807</sup> Iclî, *Târîhu's-Sikât*, 1/379.

<sup>1808</sup> Burada Mizzî, İsa b. Sinan ile ilgili menfî ve müsbet pek çok değerlendirmeye yer vermiştir aslında. Ancak Hattâb es-Sübki sadece olumlu olanları seçerek Ebû Dâvud'a itirazda bulunmuştur. Yahyâ b. Maîn'in "zayıf" dediği de geçmektedir. İshâk b. Mansûr, Abbâs ed-Dûrî, el-Mufaddal b. Gassân el-Ğalâbî, Abdullah b. Ahmed ed-Derûkî, Yahya b. Maîn'in İsa b. Sinân hakkında "zayıf" dediğini naklederken, Yakub b. Şeybe es-Sedûsî İsa b. Sinan hakkında Yahya b. Maîn'in "sika" dediğini nakletmektedir. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 22/606.

<sup>1809</sup> Ebu Dâvud, "Salât", 121, 122.

<sup>1810</sup> Buhârî, "Tefsîrü's-Sûre", 108.

<sup>1811</sup> Nesâî, "İftitah", 1.

ve Hattâb es-Sübki, Ebû Dâvud'un bu hadisi "münker" sayma sebebinin, Humejd hakkında Ahmed b. Hanbel'in "ليس بقوي/Güvenilir değildir"<sup>1812</sup> demesi olması ihtimali üzerinde durmuşlar ve Ebû Dâvud'un bu fikrini reddetmişlerdir. Münzirî, Humejd'in adalet bakımından sağlam olduğunu savunmuş ve Buhârî ve Müslim'in kendisinden hadis nakletmiş olması üzerinde durmuştur. Ona göre bu hadis "münker" değil "şâz"dır. Çünkü münker, bir râvînin adalet yönünden zayıf olmasına rağmen sikâ râvîlere muhalefeti durumunda olur. Şâz ise adalet yönünden kuvvetli olan râvîlerin sikâ râvîlere muhalefeti durumunda olur. Burada adalet sahibi râvînin (Humejd) diğer adalet sahibi râvîlere (Ma'mer, Yunus) muhalefeti söz konusudur, bu sebeple hadis "münker" değil, "şâz"dır. Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübki bu konuda Münzirî'nin kanaatini savunarak, hadisin "şâz" olduğuna hükmetmişler, Ebû Dâvud'un hadis hakkındaki "münker" görüşüne itiraz etmişlerdir.<sup>1813</sup>

Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübki, bazen Ebû Dâvud'un bir isnad hakkındaki değerlendirmesini şerhi esnasında, mukayese yaparak diğer kaynaklardaki senedlere atıf yapmaktadır. Kuteybe b. Saîd→Leys→Yezîd b. Habîb→Ebu't-Tufeyl Âmir b. Vâsile→Muâz b. Cebel'den rivayet edilen hadis bu konuda örnek mahiyetindedir. Rivayet şöyledir; "Rasûlullah (s.a.v.) Tebuk Gazve'sinde iken güneş batıya kaymadan önce yola çıkarsa, öğleyi ikindiye kadar bekletir, ikindi namazı ile birlikte kılardı. Eğer güneş batıya kaydıkdan sonra yola çıkmak isterse ikindiye vaktinden öne alarak öğleyle beraber kıldıktan sonra yola çıkardı. Eğer akşamdan önce yola çıkacak olursa akşamı tehir eder yatsıyla beraber kılardı. Eğer akşam olduktan sonra yola çıkmak isterse yatsıyı öne alarak akşamla beraber kılardı." Bu hadisin sonunda Ebû Dâvud "*Bu hadisi Kuteybe'den başka hiç kimse rivayet etmedi*" demiştir.<sup>1814</sup> *Sünen* sahibinin ilave ettiği bu ta'lîkten maksadı, hadisin zayıf olduğuna dikkat çekmektir. Bu hadisi Leys'ten rivayet eden sika râvîlerin hiçbirisi "İkinci namazını vaktinden öne alarak öğle namazı ile birlikte kıldığından" bahsetmemiştir. Bu kısım sadece Kuteybe'nin Leys'ten rivayet ettiği hadiste yer almaktadır. Diğer râvîlerin de Leys'ten nakilde bulunmalarına rağmen bu ifadeye yer vermemeleri Kuteybe'nin bu rivayetinin "şâz" olduğuna işaret etmektedir. Azîmâbâdî, Tirmizî'nin bu sened hakkında şu değerlendirmeleri yaptığını aktarmıştır; "Muaz'ın bu hadisi "hasen garîb"tir. Hadisi bu şekliyle yalnızca Kuteybe rivayet etmiştir. Ondan başka Leys'ten bu şekilde rivayet eden başka bir râvî tanımıyoruz."<sup>1815</sup> Sonuç olarak, Leys'in, Yezîd b. Habîb'den, Ebu't-Tufeyl'den, Muâz b. Cebelden bu rivayeti

<sup>1812</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/47.

<sup>1813</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 2/392-393; Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 5/203.

<sup>1814</sup> Ebû Dâvud, "Salâtü's-Sefer", 6.

<sup>1815</sup> Tirmizî, "Mevâkîf", 114.

garîbdir. Muhaddisler tarafından bilinen rivayet, Ebu'z-Zübeyr'in Ebu't-Tufeyl tariki ile Muaz'dan rivayet ettiği; "Rasûlullah (s.a.v.) Tebuk gazvesinde öğle ile ikindiye, akşam ile yatsıyı bir arada kıldı" hadisidir.<sup>1816</sup> Bu hadiste öğle namazı vaktinde ikindi namazı kılınmasından yani cem'i takdîmden bahsedilmediği çok açıktır. İki şârih de, Leys'ten yapılan bu Kuteybe rivayeti ile ilgili hadis âlimlerinin beş değerlendirmesi olduğuna yer vererek hadisin, Tirmizî'ye göre "hasen garîb", İbn Hibbân'a göre "mahfûz", Ebû Dâvud'a göre "münker", İbn Hazm'a göre "munkatî", Hâkim'e göre ise "mevzu" olduğunu belirtmektedir.<sup>1817</sup>

Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübkî'nin, Ebû Dâvud'un hadis hakkında verdiği hükmü müdafaa ettiklerine işaret eden bir örneği "Rukû' ve secdede kalmanın müddeti" bâbında görmekteyiz. Abdülmelik b. Mervân el-Ahvâzî→Ebû Âmir ve Ebû Dâvud→İshak b. Yezid el-Hüzelî→Avn b. Abdullah →Abdullah b. Mes'ud Rasûlullah'tan (s.a.v.) rukû' ve secdede söylenecek olan tesbîhat ile ilgili rivayeti nakletmiştir. Bu hadisin sonunda Ebû Dâvud; "*Bu hadis mürseldir. Çünkü 'Avn, Abdullah b. Mes'ud ile görüşmemiştir*" bilgisini ilave etmiştir.<sup>1818</sup> Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübkî, Ebû Dâvud'un burada "mürsel" ifadesinin "munkatî" anlamında kullandığını ifade ederek izah etmiştir.<sup>1819</sup> "Mürsel" büyük ya da küçük olması fark etmeksizin tabiînden bir kimsenin doğrudan "Rasûlullah şöyle dedi, şöyle yaptı, Rasûlullah'ın yanında şöyle yapıldı gibi ifadelerle nakilde bulunduğu zaman olur. Oysaki burada öyle bir durum yoktur, senedde inkitâ'/kopukluk vardır. Senedde 'Avn ile Abdullah b. Mes'ud arasında bir ya da birkaç tane râvî düşmüştür. Münzirî, bu hadisi Buhârî'nin *Târîhu'l-Kebîr*'de "mürsel" olarak naklettiğini belirtmektedir.<sup>1820</sup> Tirmizî kendisi de rivayet ettiği bu hadis hakkında, isnadının "muttasıl" olmadığını, 'Avn b. Abdullah b. Utbe'nin İbn Mes'ûd ile görüşmemiş olduğunu söylemiştir.<sup>1821</sup> Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübkî, buradaki râvî Ebû Abdullah Avn b. Abdullah b. Utbe b. Mes'ûd el-Hüzelî el-Kûfî'nin bu rivayeti konusunda tek kaldığı sonucuna varmışlardır.<sup>1822</sup> Ebû Dâvud'un "*Bu hadis mürseldir. Çünkü 'Avn, Abdullah b. Mes'ud ile görüşmemiştir*" ifadelerini detaylı inceleyen iki şârih burada meseleyi başka

<sup>1816</sup> Müslim, "Salât", 175,177; İbn Mâce, "İkâme", 10.

<sup>1817</sup> Bu hadis ile ilgili hadis âlimlerinin yorumlarını ayrıntılı incelemek için ayrıca bkz. İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafis Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî (ö. 804/1401), *el-Bedru'l-Münîr fî Tahrîci'l-Hadîsi ve'l-Âsâri'l-Vâkiati fi's-Şerhi'l-Kebîr*, thk. Mustafa Ebu'l-Ğayt, Abdullah b.Süleyman, Yâsir b. Kemâl (Riyad/Dâru'l-Hicre, 2004), 4/561-568; Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 4/73; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/78.

<sup>1818</sup> Ebû Dâvud, "Salât", 149, 150.

<sup>1819</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 3/105; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/335 .

<sup>1820</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (256/870) Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr* (Haydarâbâd/ Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, ts.), 1/33.

<sup>1821</sup> Tirmizî, "Mevâkîf", 79; "Deavât", 39, 59..

<sup>1822</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 3/105; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/335

kaynaklardan inceleyerek, *Sünen* müellifinin hadis hakkında vermiş olduğu mürsel hükmünü destekleyici delillere yer vermişlerdir.

Ebû Dâvud'un hadisin sıhhatine dair yapmış olduğu açıklamaları Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübkî, şerhlerinde uyguladıkları genel tavır doğrultusunda izah etmişlerdir. Hattâb es-Sübkî, Ebû Dâvud'un sened değerlendirmelerine dair detaylı açıklamada bulunmuş, meseleyi detaylı inceleyerek, tafsilatlı açıklama yapmıştır. Azîmâbâdî ise Ebû Dâvud'un değerlendirmelerini, genel tavrı gereği gerekli gördüğü durumlarda ayrıntılı, incelemiştir. Ama bu analizlerin *el-Menhel*'e kıyasla daha yüzeysel düzeyde olduğu görülmektedir.

#### 4.5.2. Metinle İlgili Yaptığı Açıklamalar

Ebû Dâvud'un *Sünen*'de metinleri şerh için yapmış olduğu açıklamalar, metnin daha iyi anlaşılmasına yönelik takviye bilgiler şeklinde olmuştur. Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübkî, *Sünen* müellifinin yapmış olduğu bu açıklamaları da hadis metinleri ile birlikte değerlendirmişler, metin şerhinde uyguladıkları metod üzere Ebû Dâvud'un ziyadelerini de şerh etmişlerdir. Ebû Dâvud'un metin ile ilgili yaptığı açıklamaların şu şekilde sınıflandırılması mümkündür;

- 1- Hadis metninde geçen garib bir kelimenin anlamını açıklanması,
- 2- Hadislerin sebab-i vürudlarının açıklanması,
- 3- Hadisin metin farklılıklarına işaret edilmesi,
- 4- Metnin aktarım şeklinin muhtasar-mutavvil olması hakkında bilgi verilmesi,
- 5- Metindeki illetlere işaret ederek açıklama yapması,
- 6- Metinler arası çelişkiye dikkat çekmesi,
- 7- Rivayet lafızlarının kime ait olduğunu açıklaması,
- 8- Zayıf rivayet metinleri hakkında izahta bulunması,
- 9- Metinde geçen kelimelerin okunuşu ile ilgili açıklama yapması,
- 10- Aynı bâbda nakledilen rivayetlerden hangisinin tam ve daha açık olduğunu beyan etmesi şeklinde görülmektedir.<sup>1823</sup>

Ebû Dâvud'un hadis metnindeki illete dikkat çektiği bir rivayet "Müstehâza öğleden öğleye yıkanır diyenler" bâbında yer almaktadır. Ebû Bekir'in azatlısı Sümeyy'den rivayet edilmiştir ki; Ka'kâ' ve Zeyd b. Eslem, Sümeyy'i müstehâzanın nasıl yıkandığını sormak üzere Saîd b. Müseyyeb'e gönderdiler. O da bu soruya; "Öğleden öğleye gusleder ve her

<sup>1823</sup> Dinçoğlu, *Ebû Dâvud'un Süneni*, 428-432.



namaz için abdest alır. Eğer kan çok gelecek olursa bir bez bağlar” karşılığını verdi.<sup>1824</sup> Rivayet hakkında Ebû Dâvud; “Mâlik; “Ben İbn Müseyyeb’in “مِنْ طَهْرٍ إِلَى طَهْرٍ/Öğleden öğleye..” şeklindeki hadisinin “مِنْ طَهْرٍ إِلَى طَهْرٍ/Temizlikten temizliğe..” şeklinde olduğunu zannediyorum. Ancak buna vehm girmiştir ve insanlar bunu değiştirerek “öğleden öğleye” şeklinde değiştirmişlerdir.” Misver b. Abdümelik b. Saîd b. Abdurrahman b. Yerbû’ bu hadisi rivayet etmiş ve “مِنْ طَهْرٍ إِلَى طَهْرٍ/Temizlikten temizliğe..” demiş insanlar bunu “مِنْ طَهْرٍ إِلَى طَهْرٍ/Öğleden öğleye..” şeklinde çevirmişlerdir.” şeklinde açıklamada bulunmuştur. Hadisin metnindeki bu durumla ilgili Ebû Dâvud’un açıklaması, Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübki tarafından yakın bir üslupla ve benzer ifadelerle ele alınmıştır. İki şârih de bu açıklamalarla musannifin maksadının, metnin öğle anlamına gelen “طَهْرٌ” ile değil, aslında noktasız olarak gelen temizlik anlamındaki “طَهْرٌ” şeklinde olduğuna dikkat çekmek olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Ebû Dâvud’un Misver rivayetine yer verme sebebinin, Mâlik’in görüşünü te’yid etmek olduğu üzerinde de durulmuştur.<sup>1825</sup> Bu ziyadenin izahında iki şârih de Hattâbî’nin, Malik’in görüşünün isabetli olduğuna işaret eden yorumlarını birebir nakletmiştir.<sup>1826</sup>

‘Avnü’l-Ma’bûd ve el-Menhel’de, “İstihâzeli kadın namazı terk eder” bâbında zikredilen Hz. ‘Âişe rivayeti hakkındaki musannifin açıklamalarına yapılan izahlar dikkat çekmektedir. Rivayette ‘Âişe, “Rasûlullah’ın baldızı olan Abdurrahman b. Avf’ın hanımı Ümmü Habîbe binti Cahş yedi sene istihâze oldu. Rasûlullah’tan fetvâ istedi. Rasûlullah (s.a.v.); “Bu hayız değil bir damar kanıdır. Yıkan ve namazını kıl” buyurdu.” demiştir.<sup>1827</sup> Bu rivayetin devamında Ebû Dâvud, “İbn Uyeyne “Rasûlullah ona hayız günlerinde namazı terk etmesini emretti” lafzını ilave etmiştir. Fakat bu İbn Uyeyne’den bir vehmdir. Muhammed b. Amr’ın Zührî’den rivayet ettiği hadiste, Evzâî’nin hadisinde ilave ettiği söze yakın bir şey var” demiştir. Rivayet Zührî→Urve b. Zübeyr ve Amra→’Âişe tariki ile nakledilmektedir. Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübki, Ebû Dâvud’un bu sözleri ile hadisin diğer senedlerinde “Rasûlullah ona hayız günlerinde namazı terk etmesini emretti” ifadesinin yer almadığını, bu ziyade lafızları Zührî hadisinin hafızlarından sadece İbn Uyeyne’nin zikrettiği belirtmektedir.<sup>1828</sup> Ebû Dâvud, yapmış olduğu açıklama ile “Rasûlullah ona hayız günlerinde namazı terk etmesini emretti” ifadesinin bir benzerini Evzâî ve Muhammed b. ‘Amr Zührî hadisine ilave etmiştir. Evzâî, hadise “Hayz vakti geldiğinde namazı terk etmesini, bittiğinde de yıkanıp namazı kılmasını emretti” şeklinde İbn Uyeyne’nin söylediğinin benzeri bir

<sup>1824</sup> Ebû Dâvud, "Tahâre", 112.

<sup>1825</sup> Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 2/323; Hattâb es-Sübki, el-Menhel, 3/123-124.

<sup>1826</sup> Bkz. Hattâbî, Meâlimü’s-Sünen, 1/93.

<sup>1827</sup> Ebû Dâvud, "Tahâre", 109.

<sup>1828</sup> Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 1/347; Hattâb es-Sübki, el-Menhel, 3/85.

ilavede bulunduğunu belirtmiştir. Muhammed b. ‘Amr ise Evzâî’nin ziyadesi gibi bir ilave ile “*Siyah kan adet günlerinde gelir siyah haricindeki kan ise istihâze günlerinde gelir*” şeklinde bir ziyade ile hadisi nakletmiştir. Ebû Dâvud’a göre İbn Uyeyne, Muhammed b. ‘Amr ve Evzâî’nin birbirine yakın anlamda olan bu ziyadeleri kendilerine aittir ve vehmlerinden dolaydır. Oysaki sadece kendilerinin naklettiği, hadisin diğer hafızlarının zikretmediği bu ifadelerde her biri teferrüd etmiştir. Bu da vehmlerini ortaya koymaktadır. Hattâb es-Sübkî, İbn Uyeyne’nin kendi vehmi olmadığını, talebelerinden birinin vehmi olduğunu üzerinde durmuştur. Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübkî, şerhlerinde Ebû Dâvud’un ziyade açıklamalarındaki kapalılığı ortadan kaldırarak izah etmiş, musannifin bu ziyade lafızlarla işaret etmek istediği noktaları ve amacını benzer ifadelerle ortaya koymuşlardır.

Ebû Dâvud, bazı rivayetlerde yer alan lafızların sahibi hakkında açıklamada bulunmaktadır. Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübkî, musannifin vermiş olduğu bu hükümleri her zaman onaylamamış, bazen konu ile ilgili ihtilafları dile getirerek Ebû Dâvud’un kanaatine itirazda bulunmuşlardır. “İmamın oturarak namaz kıldırması” bâbında musannifin ziyadesine iki şârihin bu türden bir izahı olduğu görülmektedir. Ebû Hureyre’den rivayet edilen hadiste Rasûlullah’ın “İmam ancak kendisine uyulmak için imamlığa geçirilmiştir.” Buyurduğu nakledilmektedir. Ebû Halid bu habere şu cümleyi ilave etmiştir; “İmam okuduğu zaman susunuz.”<sup>1829</sup> Ebû Dâvud rivayete ilave olarak şu açıklamada bulunmuştur; “*“İmam okuduğu zaman susunuz” ilavesi sağlam râvîlerden zaptedilmiş değildir. Bize göre bu ilave Ebû Halid’e ait bir vehimdir.*” Bu sözleri ile Ebû Dâvud, hadiste zikredilen “İmam okuduğu zaman susunuz” ifadesinin Rasûlullah’a değil de Ebû Halid’in vehminin neticesi olarak hadise karıştığına işaret etmektedir. Ancak Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübkî, musannifin bu iddiasına katılmayarak Ebû Halid’in, Buhârî ve Müslim’in itimad ettiği bir râvî olduğunu belirtmektedirler. İki şerhte de, Münzirî’nin bu husustaki Ebû Dâvud’a itirazları nakledilmiş, konu ile ilgili ihtilaflar üzerinde durulmuştur. Münzirî’ye göre Ebû Halid, bu ziyadeyi nakleden tek râvî değildir. Kendisi gibi hadisi “İmam okuduğu zaman susunuz” ilavesi ile nakleden pek çok râvî vardır. Nesâî, Ebû Hâlid el-Ahmar’dan, Müslim, Ebû Musa el-Eş’arî’den bu rivayeti “İmam okuduğu zaman susunuz” ziyadesi ile birlikte nakletmiştir.<sup>1830</sup> Bu ilavenin Ebû Halid’e aidiyetine dair açıklamalar iki şerhte de detaylı bir şekilde ele alınarak Müslim’in ziyade lafızla nakledilen rivayeti sahih kabul ettiği vurgulanmıştır.<sup>1831</sup> Bu değerlendirmeler çerçevesinde ‘*Avnü’l-Ma’bûd* ve *el-Menhel*’de Ebû Dâvud’un hadiste yer

<sup>1829</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 68; İbn Mâce, “İkâme”, 13.

<sup>1830</sup> Müslim, “Salât”, 63; Nesâî, “İftitah”, 30.

<sup>1831</sup> Azîmâbâdî, ‘*Avnü’l-Ma’bûd*, 2/255-256; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/332-333.

alan “İmam okuduğu zaman susunuz” ifadesi ile ilgili görüşlerinin onaylanmadığını söylemek mümkündür.

*‘Avnü’l-Ma’bûd* ve *el-Menhel*’de Ebû Dâvud’un, metinlerdeki lafız farklılıkları hakkında yaptığı açıklamalar üzerinde de durulmuş ve Ebû Dâvud’un ziyadelerinin sebebi izah edilmiştir. Hattâb es-Sübki, sık sık “غرض المصنف” ifadesi ile Ebû Dâvud’un bu türden bir açıklama yapmaktaki amacının ne olduğunu ortaya koymaya gayret göstermiştir. “Ayakkabıya bulaşan pisliğin temizlenmesi” bâbında Ebû Hureyre’den Rasûlullah’ın; “Sizden biriniz ayakkabısı ile bir pisliğin üzerine basarsa toprak onun için temizleyicidir.” buyurduğu nakledilmiştir.<sup>1832</sup> Aynı bâbda ikinci rivayet olarak yine Ebû Hureyre’den Rasûlullah’ın “Bir kimse necaset üzerine mestleri ile basarsa onların temizleyicisi topraktır” buyurduğu nakledilmiştir. Üçüncü olarak ise Hz. ‘Âişe’den “بمعناه” ifadesi ile aynı manada olduğu bildirilen rivayetin senedine yer verilmiştir. Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübki, bu bâbda Hz. ‘Âişe rivayetine yer verilmesinin sebebini ortaya koymak üzere açıklamalar yapmıştır. Sadece Ebû Dâvud tarafından rivayet edilen bu hadislerin senedleri ile ilgili ihtilafı bertaraf etmek üzere böyle bir açıklama yapılmış olduğu üzerinde durulmuştur. İki şârih de, Ebû Dâvud’un bu tutumunun sebebi olarak, hadislerin ortak râvîsi olan Evzâî ile ilgili ihtilafları ortadan kaldırmak istemesini göstermektedir. İlk rivayetin senedi, Ahmed b. Hanbel→Ebu’l-Muğîre ve Abbâs b. Velîd→Babası ve Mahmud b. Hâlid→Ömer b. Abdülvâhid→Evzâî→Saîd b. Saîd el-Mukbirî→Babası→Ebû Hureyre şeklindedir. İkinci hadisin senedi ise Ahmed b. İbrahim→San’ânî→Evzâî→İbn Aclân→Saîd b. Ebî Saîd el-Mukbirî →Babası →Ebû Hureyre şeklindedir. Mahmud b. Hâlid→Muhammed→Yahya→Evzâî→Muhammed b. Velid→Said b. Ebî Saîd el-Mukbirî →Ka’kâ’ b. Hakîm→’Âişe şeklindedir. Bu şekilde Ebû Dâvud, hadisin ihtilafı olan Evzâî senedinin Hz. ‘Âişe ve Ka’kâ’ dan olan farklı bir tarikini daha ortaya koymaktadır.<sup>1833</sup> İki şerhte de Ebû Dâvud’un hadisin aynı manaya gelen bu üç farklı tarikine yer verilme sebebi aynı şekilde izah edilmiştir.

#### 4.5.3. Fıkhî Yönüyle İlgili Açıklamalar

Ebû Dâvud, nakletmiş olduğu rivayetleri fıkhî yönden de değerlendirerek, hadis hakkında ahkâma dair açıklamalarda bulunmuştur. Musannif, genellikle rivayetlerin delil oldukları fıkhî hükümlere dikkat çekmiş, söz konusu rivayetten hangi hükümlerin çıkarıldığına işaret etmiştir. Musannifin hadisin ahkâmına dair tespitleri Azîmâbâdî ve Hattâb

<sup>1832</sup> Ebû Dâvud, "Tahâre", 137.

<sup>1833</sup> Bkz. Azîmâbâdî, *‘Avnü’l-Ma’bûd*, 2/41-42; Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 3/268.

es-Sübkî tarafından incelenmiş ve şerh edilmiştir. Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübkî'nin, Ebû Dâvud'un fikhî konulardaki ziyadelerine yaklaşımları, sened ve metin ile ilgili ziyadelerinde olduğu gibi iki şerhte benzerlik arz etmektedir.

Mesela, Ebû Dâvud "Peygamber'in abdest alış şekli" bâbında Rasûlullah'ın abdesti ile ilgili Osman b. Abdurrahman et-Teymî'den nakledilen rivayetin ardından, abdestte başın bir defa mesh edilmesinin yeterli olduğuna dair şu şekilde açıklamada bulunmuştur; "*Osman'ın rivayet ettiği sahih hadislerin tamamı başın bir kez meshedileceğine delalet etmektedir. Osman hadisini nakleden râvîler, rivayetlerinde abdestin her uzvun üç kez yıkanması ile olacağını söyledikleri halde, başın sadece meshedileceğini söylemekle yetindiler, diğer uzuvlardaki gibi kaç defa olacağını zikretmediler.*"<sup>1834</sup> Hattâb es-Sübkî'ye göre Ebû Dâvud bu ifadeleriyle, Rasûlullah'ın abdesti ile ilgili vârid olan sahih rivayetlerin başı bir kez meshetmeye işaret ettiğini, üç kez meshetmek gerektiğini ifade eden rivayetlerin zayıf olduğunu beyan etmektedir. Müellif böylece aynı bâbda kendisinin naklettiği başı üç kez meshetmek gerektiğine delalet eden Abdurrahman b. Verdân rivayeti ve daha sonra nakledeceği Âmir b. Şakîk rivayetlerinin zayıf olduğunu ifade etmektedir. Çünkü Abdurrahmân b. Verdân için hadis âlimleri "fîhi makâl", Âmir b. Şakîk için ise "Mütekellemün fih" değerlendirmesi yapmaktadır. Müellif bu açıklaması ile abdestte başın üç kez meshine delalet eden bu iki rivayetin zayıf olduğunu açıklamıştır. Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübkî, musannifin bu açıklamalarını şerh ederken ikisi de İbn Hacer'in *Fethü'l-Bârî*'deki ifadeleri nakletmektedir. İbn Hacer konuyu şöyle izah etmiştir; "Ebû Dâvud, bu sözü ile kendisinin rivayet ettiği iki hadis dışındaki Hz. Osman'dan rivayet edilen hadisleri kastetmiş ve onlar üzerindeki görüşlerini açıklamıştır."<sup>1835</sup> İbn Hacer'in bu açıklamalarının ardından iki şerhte de abdestte başın üç kez meshedilmesine delalet eden rivayetler incelenmiş, sened tahlilleri yapılmıştır.<sup>1836</sup> Ebû Dâvud'un abdestte başı üç kez meshetmek gerektiğine işaret eden rivayetlere yaklaşımı '*Avnü'l-Ma'bûd* ve *el-Menhel*'de aynı çerçevede değerlendirilmiş, musannifin ziyade lafızlarının amacı benzer aktarımlarla tahlil edilmiştir.

Ebû Dâvud, "Mestlerin üzerine meshetmek" bâbında yer alan Muğîre b. Şu'be rivayetinin akabinde hadisin fikhî hükmü hakkında bilgi vermiştir. Rivayette Muğîre "Biz cemaate, Abdurrahman b. Avf kendilerine sabah namazını kıldırırken yetiştik. Abdurrahman b. Avf, Rasûlullah'ı görünce hemen geri çekilmek istedi, Rasûlullah ona namaza devam etmesi için işaret etti. Ben ve Rasûlullah onun arkasında namaz kıldık.

<sup>1834</sup> Ebû Dâvud, "Tahâre", 51.

<sup>1835</sup> İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 1/298.

<sup>1836</sup> Azîmâbâdî, '*Avnü'l-Ma'bûd*, 1/138-140; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/23.

Abdurrahman selam verir vermez Rasûlullah ayağa kalktı ve yetişemediği rek'atı kıldı.” demiştir.<sup>1837</sup> Bu rivayetin akabinde musannif şu açıklamayı ilave etmiştir; “*Ebû Said el-Hudrî, İbn Zübeyr ve İbn Ömer namazın tek rekatine yetişen kimse üzerine, “sehv secdesi gerekir” derler.*” Ebû Dâvud’un namazın birinci ve üçüncü rekatine yetişen kimse üzerine sehv secdesi gerektiğine dair bu ziyadesi hakkında Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübkî, birbirinin aynı ifadelerle izahta bulunmuş, Ebû Dâvud’a itiraz etmişlerdir. İki şerhte de Ebû Said el-Hudrî, İbn Zübeyr ve İbn Ömer’in sehv secdesine hükmetme sebebi olarak; Namazda ilk rek'atte oturmaması gerekirken imamla beraber oturması gösterilmektedir. Atâ, Tâvus, Mücâhid, İshâk da bu sebepten dolayı sehv secdesi gerektiğini düşünmektedir. Ancak başka bir grup ulemâ ise bâbda zikredilen Muğîre rivayeti sebebiyle sehv secdesi gerekmediği görüşündedir. Çünkü Rasûlullah (s.a.v.), Abdurrahman b. Avf’ın arkasında namaz kılmış bir rek'at geç kalmasına rağmen kendisi sehv secdesi yapmamış, yanındaki Muğîre’ye de sehv secdesi yapmasını emretmemiştir. Çünkü sehv secdesi ancak yanılma durumunda gerekmektedir, burada ise yanılma yoktur. Burada bir imama uymak farzdır, imama uymak sebebi ile yapılan bir fazlalıktan yani fazla secdeden dolayı sehv secdesi yapmaya gerek yoktur.<sup>1838</sup> ‘*Avnü’l-Ma’bûd ve el-Menhel*’de, Ebû Dâvud’un sehv secdesine dair yapmış olduğu bu açıklamalara itirazlar aynı ifadelerle yapmıştır. Ebû Dâvud’un kanaatini isabetli bulmadıklarına delalet eden bu açıklamaları iki şârih de ana kaynaklarından birisi olan *Neylü’l-Evâr*’dan nakletmiş, mesele ile ilgili Şevkânî’nin değerlendirmelerini eser ve müellif ismi zikretmeden aktarmıştır.<sup>1839</sup>

Ebû Dâvud “Cuma günü gusletmek” bâbında yer alan “Her ihtilam olana, cumaya gitmek vaciptir. Cumaya giden herkese de gusül vaciptir” rivayeti hakkında fikhî bir meseleye değinmektedir. Musannifin yapmış olduğu bu ziyade hakkında Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübkî’nin açıklamaları konumuza ışık tutacak mahiyettedir. Hafsa (r.a.), Rasûlullah’ın (s.a.v.) şöyle söylediğini nakletmektedir; “Her ihtilam olana, cumaya gitmek vaciptir. Cumaya giden herkese de gusül vaciptir.”<sup>1840</sup> Ebû Dâvud, bu rivayetin akabinde şu açıklamaya yer vermiştir; “*Bir adam cünüplükten dolayı da olsa fecrin doğmasından sonra guslederse, ona kâfidir.*” Ebû Dâvud bu açıklaması ile Cuma günü gusül almanın vaktine dair bir tartışmayı gündeme getirmiştir. Bu ihtilafli konu iki şerhte de incelenmiş, meselenin fikhî ayrıntıları üzerinde durulmuştur. Hattâb es-Sübkî, musannifin bu açıklamayı yapmasındaki amaç üzerinde

<sup>1837</sup> Ebû Dâvud, “Tahâre”, 60; Buhârî, “Tahâre”, 35; 48; Müslim, “Tahâre”, 75.

<sup>1838</sup> Azîmâbâdî, ‘*Avnü’l-Ma’bûd*, 1/191; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/115.

<sup>1839</sup> Bkz. Şevkânî, *Neylü’l-Evâr*, 3/183; Azîmâbâdî, ‘*Avnü’l-Ma’bûd*, 1/191; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/115.

<sup>1840</sup> Ebû Dâvud, “Tahâre”, 127; Nesâî, “Cuma”, 25.

durmuş, sözkonusu açıklamanın “Cuma günü namaz için olmasa bile güneşin doğmasıyla birlikte gusül alınması gerektiğini beyan etmek için” olduğunu belirtmiştir. Çünkü bir günün başlangıcı güneşin doğmasıyla beraberdir. Güneş doğmasından önce alınan gusül, önceki gün alınan gusül anlamına gelmektedir. İki şerhte de, Cuma günü guslün alınabileceği ilk vakit ile ilgili tartışmalara yer verilmiştir. Bu konuda İbnü'l-Münzir'in, Ahmed b. Hanbel'in, İmam Mâlik'in ve Aynî'nin görüşleri aynı ifadelerle nakledilmiştir. İbnü'l-Münzir ve Hanefilere göre Cuma günü cünüplük sebebi ile ve Cuma gününün faziletine erişmek için tek gusül abdesti almak yeterlidir. Ahmed b. Hanbel ve İmâm Mâlik'e göre ise cünüplük sebebi ile gusleden kişi, Cuma için diye niyet etmediği sûrette bu guslü yeterli görülmemiştir.<sup>1841</sup> Cuma günü gusül abdesti almak ile ilgili mezheplerin görüşlerinin iki şerhte de benzer kaynaklardan nakledildiğini söylemek mümkündür.

Nakletmeye çalıştığımız misallerde de görüldüğü gibi Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübkî, Ebû Dâvud'un hadislerin sened, metin ve fıkına yönelik yapmış olduğu ziyadeleri detaylı incelemişlerdir. Musannifin bu açıklamalara hangi sebeple yer verdiğini beyan etmeye çalıştıkları ve ifadelerini şerh etmeye çaba sarf ettikleri görülmektedir. Ebû Dâvud'un değerlendirmelerine karşı iki şârihin tutumlarının genellikle paralel olduğunu söylemek mümkündür. İki şerhte de benzer cümlelerle, çoğunlukla aynı kaynaktan yapılan atıflarla değerlendirmede bulunulmuştur. Bu durum, şerhlerin geneline hâkim olan tavırlarının Ebû Dâvud'un lafızlarını şerhlerine de aynı doğrultuda yansıdığını göstermektedir.

#### 4.6. Metin Şerh Yöntemlerinin Mukayesesi

'Avnü'l-Ma'bûd ve El-Menhel'de hadis metinlerinin en doğru şekilde anlaşılabilmesi amacı ile metin tahliline ehemmiyet verilmiş, rivayetler tüm cihetleri ile incelenmiştir. Metinde geçen kelimelerin doğru telaffuzlarını tespit etmek, gramer yapısını belirlemek, söz sanatlarını ve atasözlerini izah etmek sûretiyle dil analizlerinde bulunulmuştur. Bunun yanı sıra metnin ihtiva ettiği anlam ve hadislerle ihticâc edilen hükümler üzerinde tahliller yapılmıştır. İki şerhte de, metinler lafız yönünden ve manâ yönünden detaylı incelenmiştir. Metinler hakkında hem lafız çerçevesinde hem de taalluk ettiği mana üzerinde yeterli düzeyde izah yapılmıştır.

<sup>1841</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 2/ 7-8; Hattâb es-Sübkî, el-Menhel, 3/203-204.

#### 4.6.1. Metinlerin Lafzî Yönden Tahlili

Rivayetlerin lafzî izahları sürecinde, kelimelerin telaffuzları ve lügavî ve ıstılâhî manaları ortaya konulmuş, kelimeler cümle içerisindeki yerlerine göre nahvî açıdan incelenmiştir. Kelimelerin manaları ayetlerden, hadislerden, atasözlerinden ve şiirlerden istifade edilerek izah edilmiştir. Metnin manası ile ilgili izahlarda ise metin dışı pek çok unsurdan faydalanılmış, hadisler bazen diğer hadislerle şerh edilmiş, bazen tarihî ve coğrafi bilgilere başvurulmuş, bazen tefsir, kelam gibi ilimlerden istifade edilmiş ama en çok fıkıh ilmine müracaat edilmiştir. Şerhlerin yöntemleri metin tahlilinde de genel mahiyette birbirine yakındır ancak *El-Menhel*'in mufassal olmasının tesiriyle daha teferruatlı malumat naklinde bulunulmuştur. Bu kısımda, metin tahlilinde iki şerhin yakın olduğu ve ayrıştığı noktalara temas edilecektir.

'*Avnü'l-Ma'bûd* ve el-Menhel'de hadislerde zikredilen kelimelerin kökleri, okunuşları, vezinleri aynı üslûbla bildirilmiştir. Meselâ, her iki şerhte de "Taharete kullanılması yasak olan şeyler" bâbında zikredilen Şeybân el-Kıtbânî rivayetinde yer alan pek çok kelimenin okunuşu ve anlamı üzerinde durulmuştur.<sup>1842</sup> Bu rivayette yer alan kelimeler ile ilgili iki şerhte yapılan açıklamaları şu şekilde tabloşturmak mümkündür;

El-Menhel	Avnü'l-Ma'bûd	Kelime
Okunuşu tarif edilir, İskenderiyye yolunda bir beldedir.	Okunuşu tarif edilir, Mısır'ın alt kısmında bir bölgedir.	عَلَمَاءَ
Okunuşu tarif edilir. Çok zayıf, güçten düşmüş anlamına gelir, deve için نَضُو وَنَاقَةَ نَضُو tabirleri kullanılır. Kaynak: Misbâh, Nihâye.	Okunuşu tarif edilir, Çok zayıf, güçten düşmüş demektir, deve için بَعِيرٌ نَضُو وَنَاقَةَ نَضُو tabirleri kullanılır. Kaynak: -	النَّضُو
Okunuşu tarif edilir. Okun demir kısmı, mızrak, kabzası olmayan kılıçtır. Çoğulu: انصال-نصال-نصول Kaynak: Kâmûs	-	النَّصْلُ
Okunuşu tarif edilir. Okun tüyleri için kullanılır. Kelimenin cümle içinde kullanımına dair örnekler verilmiştir.	-	الرَّيْشُ
Okunuşu tarif edilir. Okun ağaç kısmıdır. Kaynak: Hattâbî	Okun ağaç kısmıdır. Kaynak: Hattâbî	الْقَدْحُ
Okunuşu tarif edilir. Nazar gibi afetlerden korunmak için, kolye gibi boyuna takılan ip ya da boncuktur.... Kaynak: Aynî, Ebû Ubeyde.	Okunuşu tarif edilir. Nazar gibi kötülüklerden korunmak için boyuna bağlanan ip ya da boncuk... Kaynak: Ebû Ubeyde, Keşfü'l-Menâhic <sup>1843</sup> .	وَتَرًا

<sup>1842</sup> Azîmâbâdî, '*Avnü'l-Ma'bûd*, 1/ 58-59; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/135-136.

<sup>1843</sup> Eserin tam ismi; *Keşfü'l-Menâhic ve't-Tenâkîh fî Tahrici'l-Ehâdîsi'l-Mesâbih*'tir. İbn Hacer el-Askalânî'nin hocası Sadreddin Muhammed b. İbrâhim b. İshak es-Sülemî el-Münâvî'nin *Mesâbihü's-Sünne* hadislerini tahrir ettiği eserdir.

Aynı rivayette geçen kelimelerin okunuş ve anlamları ile ilgili iki şerhin yaklaşımı tabloda görüldüğü gibidir. عُلُقَمَاءَ, النَّضْوُ, النَّصْلُ, الرَّيشُ, الْقَدْحُ, وَتَرًا kelimelerinin zabtları hakkında malumat verildikten sonra, manaları üzerinde durulmuştur. Sözkonusu kelimelerin ele alınış şekli ve başvuru kaynakları iki şerhte birbirine yakınlık arz etmektedir. Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübkî'nin وَتَرًا kelimesi hakkında kaynak kullanım farklılıkları olduğu, Aynî'nin eserinden Azîmâbâdî'nin istifade etmediği dikkat çekmektedir. Bu durumu Azîmâbâdî'nin Hanefî alimlere olan tepkisinin bir tezahürü olarak değerlendirmek mümkündür.

İki şerhte de kelimelerin lügavî, ıstîlâhî ve şer'î anlamları açıklanmıştır. Lafzî izahlarda Azîmâbâdî'nin elzem gördüğü kelimeler üzerinde durduğunu, Hattâb es-Sübkî'ye nazaran daha az değerlendirmede bulunduğunu görmekteyiz. İki şârihin de bu türden izahlarında istifade ettikleri kaynakları ekseriyetle bildirdikleri görülmektedir. Ancak Hattâb es-Sübkî, bazı kelimelerin manaları hakkında bilgi verirken kaynak isminden bahsetmemiştir. Gramer tahlillerinde kaynak esere atıf yerine daha ziyade kendi bilgi birikimiyle açıklamalar yapmıştır. Örneğin التوشيح kelimesini “Kumaşın bir ucunu sağ omzun üzerinden sol kolun altından diğer ucunu da sağ kolun altından sol omzun üzerinden geçirerek iki ucunu göğüs üzerinde bağlamaktır” şeklinde kaynak vermeksizin açıklamıştır.<sup>1844</sup> Aynı ifadeler İbn Battal (ö. 449/1057) da şerhinde yer vermiş ancak kaynak olarak İbnü's-Sikkî'ti (ö. 244/858) göstermiştir.<sup>1845</sup> Azîmâbâdî bu kelimeyi benzer şekilde açıklamış ancak “قال في المجمع” şeklinde kaynak bilgisi vererek bu malumatı *Mecmau'l-Luğati'l-Arabiyye*'den naklettiğini bildirmiştir.<sup>1846</sup> Hattâb es-Sübkî, “kol ve bilek” olarak tercüme edilen “الرسغ و الساعد” kelimelerini benzer bir şekilde yine kaynak vermeksizin izah etmiştir.<sup>1847</sup>

'Avnü'l-Ma'bûd ve el-Menhel'in kelime tahlilleri esnasında benzer bir üslub sergilediklerini ortaya koymasından dikkat çeken örnekleri şu şekilde tablolandırmak mümkündür;

<sup>1844</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/26-27.

<sup>1845</sup> İbn Battâl, *Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, 2/20.

<sup>1846</sup> *Mecmau'l-Luğati'l-Arabiyye*'dir. Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 2/277.

<sup>1847</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/130; 5/ 134.



El-Menhel'in Kaynakları	Avnü'l-Ma'bûd'un Kaynaklar	Kelime
Cevzekî İbn Hacer	Cevzekî İbn Hacer	Misvıklama esnasında çıkan “ع/غ/ي” gibi sesler. <sup>1848</sup>
El-Bedrü'l-Münîr	El-Bedrü'l-Münîr	بُزْءَا كُيُيُيُ/Buzâa Kuyusu. <sup>1849</sup>
Irâkî	Irâkî Moğoltay	شَرِيكْ كُومْ/Kûmü Şerik; İskenderiyye'de bir yer. <sup>1850</sup>
Hattâbî Cevherî	Hattâbî Kadı İyâz Misbâh	إِهْتِيَاعْ/İhtiyâç giderirken oturma. <sup>1851</sup>
Nihâye Kâmûs	Nihâye Kâmûs	سَخْلَةٌ تَيْعُرْ/Yeni doğmuş meleyen kuzu. <sup>1852</sup>
Misbâh Nevevî İbn Arabî İbn Kuteybe	Nevevî İbn Arabî İbn Kuteybe Hattâbî Ezherî	الاسْتِنَارْ/Burna su verip atmak. <sup>1853</sup>

Tabloda da görüldüğü gibi iki eserin kelime analizinde istifade ettikleri kaynaklar birbiri ile oldukça yakındır. Şerhler mukayeseli bir şekilde incelendiğinde bu türden benzerliklere sıklıkla rastlanılmaktadır. Müşterek kaynaklarının aynı olmasının bu benzerlikte önemli bir etkisi olduğu görülmektedir. Zira iki şerhte de, şerhin genelinde olduğu gibi önceki eserlerden sıklıkla istifade edilmiştir.

Metinlerin lafzî tahlillerine yönelik açıklamalar çerçevesinde, kelimelerin sözlük anlamı dışındaki mecâzî kullanımları tespit edilmiş, kelimeler ayetle, hadisle ve şiirle bağlantı kurularak açıklanmış, hadislerde geçen bazı fiillerin kökleri tespit edilmiştir, mahalli özellik taşıyan isimler, eşyalar açıklanmıştır. Ayrıca hadislerde kullanılan kelimeler nahiv ve sarf yönünden incelenmiş Arap dili ve belâğatı açısından tahlil edilmiştir. Bu konudaki örnekler şerhlerin metotlarını ele aldığımız ikinci ve üçüncü bölümde incelenmiştir.

*El-Menhel*'de tafsilatlı izahların fazla olmasının etkisiyle nahvî tahlillerin '*Avnü'l-Ma'bûd*'dan daha fazla yapıldığını görmekteyiz. Cümlelerin en iyi şekilde anlaşılabilmesi için her kelime, her ibare en ince ayrıntısına kadar incelenmiştir. Bazı kelimelerin daha iyi anlaşılması için Arap örfünden, şiir ve atasözlerinden istifade edilerek kelimenin daha iyi

<sup>1848</sup> Azîmâbâdî, '*Avnü'l-Ma'bûd*', 1/73-74; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/178.

<sup>1849</sup> Azîmâbâdî, '*Avnü'l-Ma'bûd*', 1/90; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/232.

<sup>1850</sup> Azîmâbâdî, '*Avnü'l-Ma'bûd*', 1/58; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/135.

<sup>1851</sup> Azîmâbâdî, '*Avnü'l-Ma'bûd*', 1/32; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/38.

<sup>1852</sup> Azîmâbâdî, '*Avnü'l-Ma'bûd*', 1/178; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/86.

<sup>1853</sup> Azîmâbâdî, '*Avnü'l-Ma'bûd*', 1/134; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/4.

anlaşılmasına gayret gösterilmiştir. Bu türden izahlar, *el-Menhel*'deki kadar yoğun olmasa da '*Avnü'l-Ma'bûd*'da da görülmektedir.<sup>1854</sup>

#### 4.6.2. Metinlerin İçerik Yönünden Tahlili

'*Avnü'l-Ma'bûd* ve *el-Menhel*'de, metinlerin içerik tahlillerine yönelik izahlar çerçevesinde hadisler ayetlerle ve diğer hadislerle bağlantı kurularak açıklanmıştır. Hadis metinlerindeki nüsha farklılıkları tespit edilmiş ve incelenmiştir. Hadislerin metinlerindeki idrâc bildirilmiş, hadis metinlerinin daha iyi anlaşılmasına yönelik sahabe ve tabiin sözlerinden istifade edilmiştir. Hadisler fikhî açıdan değerlendirilmiş ve rivayetler arasında görülen ihtilaflar tespit edilmiştir.

Hadis metinleri ile ayetler, diğer hadisler ve Arap şiiri arasındaki üslup ve muhteva benzerliğinden hareketle şârihler, metin açıklamaları esnasında bu kaynaklardan istifade etmiştir. Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübki, hadisleri bu kaynaklardan bağımsız olarak izah etmek yerine, bütüncül olarak değerlendirmeyi tercih etmiştir. Kendilerinden evvel yazılmış şerh literatüründen de istifade ederek hadis metinlerini detaylı bir şekilde tahlil etmişler, kendi dönemlerine kadar yazılmış külliyattan azamî derecede faydalanmışlardır. Bu bağlamda metin analizlerinde oldukça zengin malumat sundukları görülmektedir. Hattâb es-Sübki'nin şerhinin hacimli olmasında en önemli etkenlerden birisi, metinleri tüm yönleri ile tetkik etmiş olması ve muhtevî manayı ortaya koymak üzere teferruatlı izahta bulunmaktan kaçınmamış olmasıdır.

'*Avnü'l-Ma'bûd* ve *el-Menhel*'de hadis metinlerinde zikri geçen ibarelerin benzer şekilde izah edildiğini ortaya koyması açısından "Çocuk idrarının elbiseye bulaşması" bâbında nakledilen Ebu's-Semh rivayeti örneklik teşkil etmektedir. Ebu's-Semh, "Ben Rasûlullah'a hizmet ederdim. Efendimiz gusletmek istediği zaman bana "yönünü çevir" der, ben de çevirir ve onu gizlerdim..." şeklinde rivayette bulunmuştur.<sup>1855</sup> Rivayette Efendimiz'in "yönünü çevir" manasında "وَلْيِي فَفَالِكْ" buyurduğu nakledilmektedir. Azîmâbâdî ve Hattâbes-Sübki, şerhlerinde bu ifade üzerinde durarak, delalet ettiği manayı incelemişlerdir. İki şerhte de öncelikle fiilin zabtına yer verilmiş ardından manâsı verilmiştir. İbare ile Rasûlullah'ın kendisine arkasını dönmesini emrettiği beyan edilmiş, fiilin delalet ettiği mananın anlaşılması açısından ayetle istişhâda başvurulmuştur.<sup>1856</sup> İki şerhte de ibare ,Tevbe Sûresi'ndeki

<sup>1854</sup> Örnekler için ayrıca bkz. Azîmâbâdî, '*Avnü'l-Ma'bûd*, 1/76; 3/34-35; Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 1/184-185; 4/22; 4/59; 5/78; 5/247-248.

<sup>1855</sup> Ebû Dâvud, "Tahâre", 135; Nesâî, "Tahâre", 189.

<sup>1856</sup> Azîmâbâdî, '*Avnü'l-Ma'bûd*, 2/32; Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 3/252.

kullanımı ile izah edilmiştir. Ayette, “ثم توليتم مدبرين/Sonra da arkanızı dönüp geri çekilmiştiniz”<sup>1857</sup> şeklinde zikri geçen “وَلِي” fiili ile geri dönmek, ayrılmak manalarının kast edildiği belirtilmiştir. Azîmâbâdî, kelimenin istiṣhâdı maksadı ile yine aynı anlama delalet eden “يُولُوكُمُ الْأَدْبَارَ”<sup>1858</sup> ayetine deyer vermiştir.<sup>1859</sup>

“Elbisedeki necasetten dolayı, namazı iade gerekir mi?” bâbında zikredilen Hz. ‘Âişe rivayetinde de iki şerhin müşterek izahları görülmektedir. Rivayette Hz. ‘Âişe, kendisine Rasûlullah’ın (s.a.v.) gönderdiği kıyafeti yıkayıp, kurutup, sonra geri gönderdiğini ifade etmek üzere “فَعَسَلْتُهَا، ثُمَّ أَجْفَقْتُهَا فَأَحْرَثُهَا إِلَيْهِ”<sup>1860</sup> demiştir. Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübki, rivayette zikredilen “فَأَحْرَثُهَا إِلَيْهِ/Sonra ona gönderdim” ibaresini izah etmek üzere okunuşunu vererek “رَدَدْتُهَا إِلَيْهِ” geri gönderdim” anlamına geldiğini ifade etmişlerdir. Bir kimsenin bir şeyi geri vermek istediği zaman aynı kökten gelen “حَار” fiili ile “حَارَ الشَّيْءُ” dediğini belirterek kelimenin anlamını pekiştirmek üzere, “إِنَّهُ ظَنَّ أَنْ لَنْ يَحُورَ” ayetine yer verdikleri görülmektedir. “Zira o, hiçbir zaman rabbine dönmeyeceğini sanırdı”<sup>1861</sup> anlamına gelen ayette “حَار” fiilinin anlamının “geri döndürmek, iade etmek” olduğu te’kid edilmiştir.<sup>1862</sup>

“İkinci namazının vakti” bâbında zikredilen Enes b. Mâlik rivayetinde yer alan “إِذَا اصْفَرَّتِ الشَّمْسُ فَكَانَتْ بَيْنَ قَرْنَيْ شَيْطَانٍ/Güneş sararıp şeytanın boynuzları arasına girince”<sup>1863</sup> ifadesi iki şerhte de müşterek lafızlarla şerh edilmiştir. Güneşin batmasına yakın olan vakit kastı ile kullanıldığı ifade edilen “بَيْنَ قَرْنَيْ شَيْطَانٍ” ifadesi hakkında iki şerhte de, Hattâbî’nin değindiği ihtilafli görüşler nakledilmiştir.<sup>1864</sup> Hattâbî, bu ifade ile ilgili beş ayrı görüş nakletmiştir. Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübki, bu görüşleri naklettikten sonra bu ifadeden muradın; ikindiye geciktirmenin, şeytanın süslemesi ve gayreti ile olduğunu ifade etmişlerdir. Şeytanın namazı vaktinde kılmayı engellemesi, boynuzlu hayvanın müdafaasına benzetilerek, temsil ve teşbih yapıldığı şeklinde yorumlanmıştır. “قَرْنُ شَيْطَانٍ/Şeytanın boynuzu” tabiri ile “kuvveti” kastedilmektedir.<sup>1865</sup> Bir kimse “أَنَا مُقَرَّنٌ لِهَذَا الْأَمْرِ” dediğinde “benim bu işi yapmaya gücüm/takatim yeterli” demiş olur. Bu ifade ile kastadilen manâ, şeytanın bir kimseye namazını güneşin batmasına kadar geciktirmesidir, şeytan namazı geç kılması için ona

<sup>1857</sup> Tevbe Sûresi, 9/25.

<sup>1858</sup> Âl-i İmrân Sûresi, 3/111.

<sup>1859</sup> Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 2/32.

<sup>1860</sup> Ebû Dâvud, “Tahâre”, 138.

<sup>1861</sup> İnşikâk Sûresi, 84/14.

<sup>1862</sup> Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 2/43; Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 3/270.

<sup>1863</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 5; Müslim, “Mesâcid”, 195.

<sup>1864</sup> Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 2/69; Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 3/335.

<sup>1865</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, 5/124; İbn Hacer, *Fethü’l-Bârî*, 6/340.

sebepler sunar. Meselenin daha iyi izahı açısından iki şerhte de “وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ/ Yoksa bizim buna gücümüz yetmezdi”<sup>1866</sup> ayeti zikredilmiştir.<sup>1867</sup>

Örneklerde de görüldüğü gibi ‘Avnü’l-Ma’bûd ve el-Menhel’de “وَلَيْيَ فَفَاكَ”، “فَأَحْرَزْتُهَا إِلَيْهِ”، “بَيْنَ فَرْنِي شَيْطَانٍ” ifadeleri aynı ayetlerle, aynı kaynaklardan yapılan atıflarla izah edilmiştir. Söz konusu tabirlerin manalarının daha iyi ortaya koyulması amacıyla iki şarih de ayetle istişhadda bulunmuştur. Aynı rivayetlerin müşterek örneklerle izahı, iki şerhte örneklerine sıklıkla rastlanılan bir durumdur. Rivayetlerin başka hadislerle şerhinde, sahabe, tabiin ve diğer âlimlerin sözleri ile şerhinde de benzer bir durum görülmektedir. İstifade edilen kaynaklar, sunulan örnekler ve aktarılan görüşler paralellik arz etmektedir. Şerhlerin metin şerh yöntemleri ile ilgili ayrıntıların ele alındığı, ikinci ve üçüncü bölümde zikredilen müstakil başlıklar altında konu ile ilgili örneklere yer verilmiştir.

Hattâb es-Sübki, metin analizleri esnasında, metnin muradını tespitinde mühim bir unsur olan hadislerin sebebi vürûdları hakkında bilgi vermiştir. Şerhlerin bu konudaki izahlarında da yakınlık olduğunu söyleyebiliriz. Ancak mufassal olması hasebiyle el-Menhel’de bu türden izahlar daha çok görülmektedir. el-Menhel’de, hadis metinlerinin siyaki ile beraber ele alındığına işaret eden bir örnek olarak, “Namaz kılan kimsenin önünden geçen kimseye mani olma yetkisi” başlığında yer alan rivayet gösterilebilir.<sup>1868</sup> Hadiste namaz kılmakta olan kimsenin önünden geçmek isteyen birisi olursa ona engel olması, direktirse onunla dögüşmesi emredilmektedir. Şârih hadisin râvîsi Ebû Said el-Hudrî’nin bu rivayeti nakil sebebi olarak, kendisi namaz kılarken önünden geçmeye çalışan Muayt oğullarından bir gençle aralarında geçen hadiseyi Buhârî’den nakletmiş, rivayetin maksadının anlaşılmasını sağlamıştır.<sup>1869</sup> Bu rivayetin sebebi vürûdu ‘Avnü’l-Ma’bûd’da zikredilmemiştir.<sup>1870</sup> Benzer bir izah “su ancak sudandır” rivayetinin şerhinde yer almaktadır.<sup>1871</sup> Hadisin vürûduna sebep olan, ‘İtbân ile ilgili hadise iki şerhte de nakledilmiştir.<sup>1872</sup>

Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübki’nin hadis metinlerinin nüsha farklılıkları hakkındaki yorumları, şerhte sunulan en önemli katkılardandır. Nüsha farklılıkları rivayetin bazen senedinde bazen de metninde görülmektedir. İki şerhte de, pek çok rivayetin diğer *Sünen* nüshalarındaki durumu hakkında malumata yer verilmiştir. Örneğin, “Taharetten sonra eli

<sup>1866</sup> Zuhruf Sûresi, 43/13.

<sup>1867</sup> Konu ile ilgili güncel değerlendirmeler için bkz. Sezai Engin, “Hikmet Boyutu Açısından Hadislerdeki Nehiylerin Değeri Kerahet Vakitleri Örneği”, Ydü I. Uluslararası Hadis İhtisas Sempozyumu, 26-29 Nisan 2012.

<sup>1868</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 107.

<sup>1869</sup> Buhârî, “Salât”, 100; Hattâb es-Sübki, el-Menhel, 5/90.

<sup>1870</sup> Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 2/317-318.

<sup>1871</sup> Ebû Dâvud, “Tahâre”, 83.

<sup>1872</sup> Bkz. Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 1/269; Hattâb es-Sübki, el-Menhel, 2/280.

toprağa sürmek” tercemesinde yer alan hadisin şerhinde Hattâb es-Sübkî, “تنبيه/Tenbîh” diyerek, Azîmâbâdî ise “اعلم/Bil ki” diyerek açıklamada bulunmuş ve nüsha farkına dikkat çekmiştir. Birbirinin aynı ifadelerle yaptıkları bu izahlarla rivayetin sıhhati ile ilgili ayrıntılar üzerinde durdukları bu örnekte, çoğu nüshada Cerîr ve Ebû Zür’a arasında Muğîre ismi yer alsa da bunun hatalı olduğu üzerinde durulmaktadır. İki şârih de, Muğîre’nin zikredilmesinin vehm sonucu olduğuna hükmetmiştir. Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübkî, meseleyi üç farklı vecihten incelemiş ve Muğîre’nin zikredilmesinin hata olduğunu delilleri ile izah etmiştir.<sup>1873</sup>

Hattâb es-Sübkî ve Azîmâbâdî’nin şerhlerindeki farklılık en çok fikhî meselelerle ilgili hadislerin şerhinde görülmektedir. Hattâb es-Sübkî, ahkâm hadislerini şerhinde farklı mezheplere ve görüşlere sıklıkla atıfta bulunmuştur. Bu durum hadisten istidlâl edilen ahkâmın mukayesesinde ve farklı görüşlerden haberdâr olma açısından önem arz etmektedir. Fıkha taalluk eden hemen hemen tüm rivayetlerde Hattâb es-Sübkî, konuyu derinlemesine tahlil etmiş, akla gelebilecek soruları yanıtlamıştır. *El-Menhel*, bu yönüyle çoğu defa bir fıkıh kitabı görüntüsü arz etmektedir. Azîmâbâdî’nin fıkha dair hususları yeri geldiğinde uzunca ele aldığı görülse de bu durum şerhin bütününde aynı ölçüde görülmemektedir. Muhtasar olma özelliğinin de etkisi ile fikhî tahliller kısıtlı tutulmuş, genellikle mezhebî ihtilafların fazla olduğu rivayetlerde fikhî izahlar yoğunlaşmıştır. Örneğin Hattâb es-Sübkî, helaya girince yapılacak dua ile ilgili rivayetlerin şerhinde, tuvalette istiâze ile dua etmenin uygun olup olmayacağı tartışmasına yer vermiş.<sup>1874</sup> Malikîlerin bir kısmının buradaki istiâzenin dil ile değil de kalp ile yapılması gerektiği görüşünü naklederek, mezheplerin görüşlerini serd etmiştir. Aynı duanın besmele ile başlayarak yapılmasını emreden rivayete de yer veren Hattâb es-Sübkî, konuyu ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. Azîmâbâdî ise bu ihtilaflara değinmemiş, söz konusu rivayeti sadece metin yönünden izah etmiştir.<sup>1875</sup> Benzer bir uygulama, “Namaz kılınması caiz olmayan yerler” bâbında zikredilen “Habibim beni kabristanda ve Bâbil arazisinde namaz kılmaktan men etti” rivayetinde görülmektedir.<sup>1876</sup> Azîmâbâdî, bu rivayetin şerhinde kabristanda namaz kılma hususunda fikhî açıklamaya gerek görmemiştir. Hattâb es-Sübkî ise kabristanda namaz kılma hususunda mezhepler

<sup>1873</sup> Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 1/66; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/165; Nüsha farklılıklara işaret etmeleri ile ilgili diğer örnekler için bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/133; 232; 4/7; 4/8; 4/194; 5/137; 6/108.

<sup>1874</sup> Ebû Dâvud, “Tahâre”, 3.

<sup>1875</sup> Bkz. Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 1/31-32; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/31.

<sup>1876</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 24.

arasında farklılık arzeden hükümleri nakletmiş ve bu husustaki delilleri detaylı değerlendirmiştir.<sup>1877</sup>

'*Avnü'l-Ma'bûd*, daha evvel de üzerinde durduğumuz gibi muhtasar bir şerhtir. Dolayısıyla mufassal şerhlerde görüldüğü gibi bir hadisi bütün cihetleri ile izah etme gayesi ile te'lif edilmemiştir. Bu sebeple metin şerhi konusunda mufassal olarak vasıflandırabileceğimiz el-Menhel'e nazaran çok daha kısıtlı malumat sunulmuştur. *Avnü'l-Ma'bûd*'un muhtasar bir şerh olma özelliği, hadis metninin şerhinde dikkat çekici derecede temayüz etmiştir. Bunun bir yansıması olarak metin şerhleri bazen birkaç kelimelik izahlar şeklinde olmuştur. Garib kelimeler hakkında genellikle özet bilgi sunulmuş, muğlak görülen ifadeler birkaç cümle ile izah edilmiştir. Ahkâma taalluk eden rivayetler konusunda ise metinler ayrıntılı ele alınmış, bazen muhtasar olma özelliğine halel getirecek düzeyde teferruatlı incelenmiştir. Ancak şerhin bütününe bakıldığında böyle ayrıntılı incelenen rivayetlerin sayısının çok fazla olmadığı görülmektedir.

*El-Menhelü'l-'Azbü'l-Mevrûd*'da ise hadis metninin ayrıntılı incelenmesinden sakınılmamış bilakis en ince teferruat bile tahlil edilmiştir. Oldukça hacimli bir şerh olan *el-Menhel*, metin tahlillerinde kelime anlamları, başka kaynaklardan istifade, hadislerin ayetler ve diğer hadislerle izahı konusunda fazlaca malumat sunmaktadır. Fıkıh, tefsir ve dil alanında pek çok eserden çok sayıda alıntı içermesi şerhin muhtevasını etkilemiş, hacmini artırmıştır. Ahkâma mütaallık rivayetlerde ise mesele muhakkak mezheplerin görüşleri beyan edilerek ve ihtilaflar üzerinde tartışmalar nakledilerek ele alınmıştır. Metinden anlaşılması gereken manâ detaylı incelenmiş, şevâhid konumunda zikredilen rivayetler dahi tahlil edilmiş ve hükümler değerlendirilmiştir. Mezheplerin hadisten istinbat ettikleri hükümler sadece aktarılmamış adeta bir fıkıh eseri gibi ele alınmıştır.

#### 4.7. Fıkıhî Meselelere Yaklaşımlarının Mukayesesi

'*Avnü'l-Ma'bûd* ve *el-Menhelü'l-'Azbü'l-Mevrûd*, ahkâm hadislerin şerhleri konusunda ayrıntılı malumata yer veren iki önemli eserdir. İki şerhte de mezhepler arasında ihtilafa yol açan fıkıhî hadisler detaylı incelenmiş mesele vuzûha kavuşturulmaya çalışılmıştır. Fıkıhî rivayetler, önceki şerhlerden birebir alıntılar yapılarak ve geçmiş ulemânın mesele ile ilgili kanaatlerine sıkça atıf yapılarak sistemli bir şekilde ele alınmıştır. Özellikle *el-*

<sup>1877</sup>Hattâb es-Sübki bu konudaki izahları *Neylü'l-Evtâr*'dan nakletmiştir. Bkz. Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, 2/155; Azîmâbâdî, '*Avnü'l-Ma'bûd*, 2/128; Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 4/114.

*Menhel*'de mezhepler arası ihtilafli konularda mezheplerin kanaat ve yorumları zikredilmiş, hükümlerini istidlâl ettikleri deliller değerlendirilmiştir.

Hindistan Ehl-i hadisine mensub olan Azîmâbâdî, bu anlayışının bir yansıması olarak mezhep mensûbiyetini ve imamları taklidi reddetmektedir. Genel tutumu fikhî taklide karşı olmak ve belli bir mezhebe bağlı kalmaksızın hadisle amel etmek şeklindedir. Sünnete ittibaya öncelik veren Azîmâbâdî'nin fikhî tercihleri, genellikle Ehl-i Hadis'in lehine olmuştur. Bu durum diğer mezheplerin özellikle de Hanefî mezhebinin görüşlerini eleştirmesine ve reddetmesine sebep olmuştur. Şerhte Hanefîlere yönelik sert eleştirilerde bulunulmuştur. Şârihin Ehl-i hadis anlayışı, şerhte başvurulan kaynaklara da yansımış, Hanefî mezhebine müntesib âlimlerin eserleri şerhte nadir olarak zikredilmiştir.

Mısır Selefliğinin ilk temsilcileri arasında ismi anılan Hattâb es-Sübkî ise Ezher'de uzun yıllar fıkıh hocalığı yapmış, Malîkî fikhına göre dersler vermiştir. Selefi olarak anılmasına rağmen diğer mezheplere karşı bir tepki sergilememiş mezhep mensûbiyetine karşı çıkmamıştır. Onun tepkisi mezhep mensûbiyetine karşı değil, mezhep taassubuna karşı olmuştur. Sahih hadisle amel etmeyi, sünnete ittibâyı önceleyen yaklaşımının bir sonucu olarak Hattâb es-Sübkî, mezhepler arası ihtilafli konularda mezhepçilikten uzak bir yaklaşım sergilemiştir. Kendisi Mâlikî olsa da tercih ettiği hükmü nassın delaletine göre belirlediği görülmektedir. Şerhte mezhep ayrımı yapılmaksızın Hattâbî, Nevevî, Tahâvî, İbn Hazm, İbn Hacer, Aynî, Kadı İyâz, Ali el-Kârî gibi İslam geleneğinin farklı yaklaşımlarının temsilcilerine atıfta bulunulmuştur. Şârih'in hadisle ameli teyid eden, bid'at ve hurafelere karşı sünnete bağlılığı savunan anlayışı hadis metinlerinin şerhine de yansımıştır.

Hattâb es-Sübkî, fıkıh usûlüne olan vukûfiyeti sebebiyle şerhinde hadisleri tüm cihetleriyle izah etmiş, ahkâm içeren rivayetleri uzunca tahlil etmiştir. İhtilafli konularda kendi mezhebi olan Mâlikî mezhebi de dâhil tüm mezheplerin görüşlerine aynı mesafede yaklaşmış, hükümleri fıkıh usûlü çerçevesinde ele almıştır. Fikhî rivayetler ile ilgili öncelikle mezheplerin istidlâl kaynaklarını ve görüşlerini ortaya koymuş, daha sonra kendi kanaatini beyan etmiştir. Tercih ettiği görüşler her zaman kendi mezhebinin görüşleri olmamış, pek çok konuda kendi mezhebinin görüşleri yerine diğer mezheplerin görüşlerini daha isabetli bulmuştur. Bu süreçte eleştiri ya da onaylarını ilmî nezaket içerisinde sunmuş, Azîmâbâdî'nin Hanefîlere tenkidlerindeki türden sert ifadeler kullanmamıştır.

Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübkî'nin sünnet anlayışlarının temelinde hadisle amel ve sünnete ittibâ yer almaktadır. Bu durumun bir tezahürü olarak iki şârihin fikhî rivayetler ile ilgili yaklaşımlarının yakın olduğu görülmektedir. İki şerhte de fikhî izahlar genellikle

Nevevî, İbn Hacer, İbn Kayyim el-Cevziyye ve Şevkânî'den nakillerle yapılmıştır. Müşterek kaynakları olan Nevevî ve İbn Hacer şâfiî, İbn Kayyim ve Şevkânî Selefi düşünceye mensuptur. Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübkî'nin, İbn Hacer'den fazlaca etkilenmesinin sebebi, Ehl-i hadisin özellikle hadis anlayışının Şâfiî mezhebi ile yakın olmasıdır. Ehl-i hadis Selefilîği, mezhep taklitçiliğine karşı olmasına rağmen farklı mezheplerin görüşlerini almalarına engel teşkil etmemektedir. Şâfiîler için de Ehl-i hadis Selefilîği için de önemli olan kişi ya da mezhebi taklit etmek değil, doğru olan hükmü bulmaktır. Bu doğrultuda Nevevî, İbn Hacer, İbn Kayyim, Şevkânî, Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübkî, hadisleri belli ölçüde benzer yaklaşımlarla değerlendirmektedir. Hepsinin genel yaklaşımı hadisleri mezhep taklitçiliğinden uzak bir şekilde ele almak ve manalarına vukûfiyettir. Bu bağlamda iki şerhin de fıkhu'l-hadis konusunda, belli ölçüde ittifak halinde oldukları görülmektedir.

'Avnü'l-Ma'bûd ve el-Menhelü'l-'Azbi'l-Mevrûd'un fikhî yaklaşımlarının birbirine yakın olduğunu ortaya koyması açısından "Elbisenin eteğine bulaşan necasetin hükmü" başlığında yapılan izahlar örnek teşkil etmektedir. Hadiste sahabeden bir hanım Ümmü Seleme'ye pis yerlerde yürüdüğü zaman eteğinin kirlendiğini ve bu durumda ne yapması gerektiğini sormuş Ümmü Seleme; "Rasûlullah, onu sonraki yerler temizler" buyurdu" şeklinde cevap vermiştir.<sup>1878</sup> Bu hadiste, temiz bir yerde yürümenin, necis yerlerde yürümekle kirlenen elbisenin eteğine ya da paçasına bulaşan pisliği temizleyeceği hükmüne varılmıştır. Elbisenin hükmünün ayakkabı ile aynı olduğu, eteği pisleten yerin kuru ya da ıslak olmasının bir şey değiştirmeyeceği sonucuna ulaşılmıştır. Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübkî, bu rivayetten istidlâl edilen hüküm hakkında mezheplerin görüşlerini Hattâbî ve Zürkânî'den yaptıkları nakillerle ve ortak ifadelerle nakletmiştir. Şâfiî mezhebine göre, bu durum kuru bir yerden geçip de üzerine necaset dokunan kimsenin durumu hakkındadır. Eğer yaş yerden geçtiyse yıkanmadan temizlenmez. Ahmed b. Hanbel'e göre ise hadisin kast ettiği mana bir kimsenin üzerine idrar bulaşır sonra da temiz bir yerden geçerse o elbise temizlenir demek değildir. Burada kast edilen, bir yerden geçerken eteği kirlenirse bir sonraki temiz yer onu temizler demektir. Mâlikî mezhebine göre ise bir kimse pis bir yere basar sonra da kuru ve temiz bir yerde yürürse, sonraki yürüdüğü yer önceki pislettiği yeri temizler, fakat necaset bevl ya da bevl hükmünde bir şey olur ve elbise veya bedenine bulaşırsa onu ancak yıkayarak temizleyebilir." İki şerhin de zikrettikleri bu görüşler Hattâbî ve Zürkânî'den

<sup>1878</sup> Ebû Dâvud, "Tahâre",139.



nakledilmiştir.<sup>1879</sup> Aynı hadisin şerhinde dikkat çeken bir başka husus, Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'den Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübki'nin aynı aktarım da bulunmuş olmasıdır. Hadis hakkında Dihlevî bu şekilde çitileme sûretiyle elbiseden necasetin giderileceği, aksi durumda sıkıntı ve zorluğa sebep olacağı üzzerinde durmuştur. Hanefî ve Mâlikîlerin görüşleri, bu hususta Beğavî'nin değerlendirmeleri de Dihlevî'den yapılan nakillerle aktarılmıştır. İki şerhin de meseleyi aynı şekilde ele alması, çok sık kullanmadıkları kaynaklardan olmasına rağmen ikisinin de Zürkânî ve Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'den istifade ederek mezheplerin görüşlerini aynı ifadelerle aktarmış olmaları, şerh anlayışlarının paralelliğini ortaya koyması açısından mühimdir.<sup>1880</sup>

Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübki'nin rivayetlerin zâhirinde görülen ihtilafı giderme adına yoğun bir gayret içerisinde oldukları görülmektedir. İki şerhte de hadisler bu bağlamda tahlil edilmiş ve zâhirde görünen ihtilafın hakikatte olmadığına dair tespitlerde bulunulmuştur. Bu maksatla, diğer hadis kaynaklarında rivayet edilen mütâbi ve şevahit rivayetler nakledilmiştir. Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübki, pek çok hususta olduğu gibi ihtilafı giderme hususunda da Şafiî mezhebinin ihtilafı giderme metotlarındaki sıra tercihini uygulamış, hadislerin muhalefeti durumunda öncelikli olarak cem ve te'lif yöntemine müracaat etmişlerdir. Bu sebeple iki şerhte rivayetler arasındaki ihtilafı giderme yöntemleri, genellikle aynı doğrultuda olmuştur. Meselâ, besmelenin okunmasının gerekli olup olmadığı konusunda ihtilafı görünen rivayetler arasındaki tearuzu giderme yöntemleri birbirine paralellik arz etmektedir. “Besmelenin gizli okunması görüşünde olmayanlar” bâb başlığında Enes b. Mâlik'ten nakledilen “Rasûlullah, Ebû Bekir, Ömer ve Osman namazda kıraata “الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ” ile başlarlardı” hadisinin şerhinde cehrî kılınan namazlarda imamın besmeleyi açıktan okuyup okumaması meselesi tartışılmıştır.<sup>1881</sup> Namazda besmelenin açıktan okunmadığına delalet eden bu rivayetin şerhi esnasında, iki şerhte de bu hadis ile teâruz durumunda olan hadislere yer verilerek ihtilafı rivayetler incelenmiştir. Bu bağlamda Peygamber Efendimizin namazda besmeleyi açıktan okuduğuna delalet eden şu rivayetlere yer verilmiştir;

<sup>1879</sup>Bkz. Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 1/118; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf ez-Zürkânî (ö. 1122/1710) Zürkânî, *Şerhu'l-Muvatta'*, thk. Tâhâ Abdu'r-Raûf (Kahire/ Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyye, 1424), 1/139; Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 2/38-39 ; Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 3/263.

<sup>1880</sup> Hattâb es-Sübki'nin bu aktarımı bize *'Avnü'l-Ma'bûd*'dan istifade ettiğini düşündürmüştür. Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 2/39-40; Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 3/263-264.

<sup>1881</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 122; Buhârî, “Ezan”, 89.

Enes b. Mâlik'den nakledilen hadiste Rasûlullah (s.a.v.) “Az önce bana bir sûre indirildi” buyurmuş ve gelen vahyi şu şekilde aktarmıştır; “بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ إِنَّا أُعْطِينَاكَ ... الكوثر”<sup>1882</sup>

Ebû Hureyre Rasûlullah'ın şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir; “Fatiha Sûresini okuduğunuz zaman بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ i de okuyunuz. Zîra o Ümmü'l-Kur'ân'dır, es-Seb'u'l-Mesânî'dir, بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ de ayetlerinden birisidir.”<sup>1883</sup>

Nuaym el-Mücmere; “Ben Ebû Hureyre'nin arkasında namaz kılıyordum. O, “بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ” dedi ve sonra da Ümmü'l-Kur'ân'ı (Fatiha) okudu..” demiştir.<sup>1884</sup>

İbn Abbâs; “Rasûlullah kendisine “بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ” nazil oluncaya kadar bir sûreden başka bir sûreye geçildiğini bilmezdi.” demiştir.<sup>1885</sup>

Hz. 'Âişe; “Rasûlullah بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ'i açıktan/cehrî okurdu” demiştir.<sup>1886</sup>

İbn Abbâs; “Rasûlullah vefat edinceye kadar بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ'i açıktan/cehrî okudu” demiştir.<sup>1887</sup> Bu hadisler bismelenin, namazda açıktan okunması gerektiğine hüccet konumundadır. İki şârih de bu hadisler ve Enes hadisi arasında lafzî bir teâruz tezahür etse de hadislerin te'lifinin mümkün olduğu görüşündedir. Azîmâbâdî, Enes hadisinin muhtelif ifadelerle nakledildiğine işaret ederek bu hadislerin cem'inin mümkün olacağını İbn Hacer'den yaptığı aktarımla izah etmiştir. İbn Hacer, Enes'den rivayet edilen “Rasûlullah'ın بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ'i açıktan/cehrî okuduğunu bir kez bile duymadım”<sup>1888</sup>; “Rasûlullah بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ lafzını açıktan okumazdı”<sup>1889</sup>; “Rasûlullah namazın başında da sonunda da بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ'i zikretmemiştir”<sup>1890</sup>; “Rasûlullah'ın, Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın arkasında namaz kıldım. Hiçbiri بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ lafzını açıktan okumadı.”<sup>1891</sup> hadislerinde kastedtiği şey besmeleyi açıktan okumayı nefyetmek değildir, maksadı gizli okumak gerektiğini açıklamaktır. Bu hadisler gizli okumaya hamledilir, açıktan okumayı yasaklamak diye anlaşılmalıdır. “Kıraata “الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ” ile başlardı” hadisi de benzer şekilde anlaşılmalıdır. Çünkü Rasûlullah, namaza teveccüh ve Sübhâneke duasını ve وَبَاعِدْ بَيْنِي وَبَيْنَ خَطَايَايَ duasını okumakta ve Eûzü Besmele çekmektedir. Buna rağmen Enes'in bu duaları

<sup>1882</sup> Ebû Dâvud, "Salât", 121, 122; Müslim, "Salât", 53; Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 2/386-387; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/197.

<sup>1883</sup> Dârekutnî, *Sünen*, 2/97; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/197-198.

<sup>1884</sup> Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali (303/915) Nesâî, *es-Sünenü's-Suğrâ li'n-Nesâî*, thk. Abdülfettah Ebû Ğudde (Halep: Mektebetü'l-Matbûatü'l-İslâmiyye, 1986), 2:134; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/197.

<sup>1885</sup> Ebû Dâvud, "Salât", 121, 122.

<sup>1886</sup> Dârekutnî, *Sünen*, 2/82.

<sup>1887</sup> Dârekutnî, *Sünen*, 2/70.

<sup>1888</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/199 (12810).

<sup>1889</sup> Nesâî, "İftitah", 22; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/219 (12845).

<sup>1890</sup> Müslim, "Salât", 50.

<sup>1891</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/386 (13957).

zikretmeden böyle bir rivayette bulunması, Rasûlullah'ın tekbirden sonra Fatiha okumaya başlamadan önce başka hiçbir şey okumadığına işaret etmemektedir<sup>1892</sup> Hattâb es-Sübki, ihtilâflı görünen bu hadislerin Rasûlullah'ın namazda besmeleyi bazen açıktan bazen de gizli okumasından dolayı olduğunu belirtmiştir. Rasûlullah hep cehrî ya da hep gizli okumamıştır. Seferde, mukim iken, gece namazlarında ya da gündüz namazlarında daimî bir uygulaması olmamıştır. Bu sebeple de Hulefâ-i Râşidîn ve Cumhur gizli okumuşlardır.<sup>1893</sup> Hattâb es-Sübki de aynen Azîmâbâdî'nin naklettiği ifadelerle yer vererek, Enes'in Rasûlullah'ın namazda besmele çekmediğine delalet eden muhtelif rivayetlerin, namazda besmele okumadığına işaret etmediğini, açıktan okumadığına işaret ettiğini belirterek hadislerin arasını te'lif etmiştir.

Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübki'nin hadislerin arasındaki teâruzu giderme şekillerinin genellikle paralel olduğu görülmektedir. Bunu ortaya koyması açısından akşam namazında kısa sûrelerden okumakla ilgili Hişam b. 'Urve rivayeti önem arz etmektedir. Ebû Dâvud, bu rivayetle ilgili *"Bu haber bir önceki hadisin hükmünün kaldırıldığına delalet eder. Bu daha doğrudur"* demiştir. Sünen müellifi akşam namazında kısa sûrelerin okunması ile ilgili Hişam b. 'Urve haberinin, akşam namazında uzun sûrelerin okunacağına delalet eden Mervân b. Hakem hadisini neshettiğini ifade etmektedir. Musannifin nesh ile ilgili bu sözlerine her iki şârih de itiraz etmiş ve İbn Hacer'in konu ile ilgili açıklamalarına yer vermişlerdir. Rivayette Hişam b. 'Urve babası 'Urve'den bahsederek *"Akşam namazında sizin okuduğunuz gibi (kısa sûrelerden olan) ve'l-Âdiyâti'yi ve benzeri sûrelerden birini okurdu"* demiştir.<sup>1894</sup> Mervân rivayetinde ise Ümmü'l-Fadl binti Hâris, İbn Abbas'ı namazda *"وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا"* *"And olsun birbiri ardınca gönderilenlere"* diye başlayan Mürselât sûresini okurken işitmiş ve şöyle demiştir; *"Ey yavrucuğum şu sûreyi okuyuşunla bana bir şeyi hatırlattın. Çünkü bu sûre, Rasûlullah'ın akşam namazında okuduğunu son işittiğim sûredir"* demiştir.<sup>1895</sup> Ebû Dâvud'un, 'Urve'nin bu uygulaması ile akşam namazında uzun sûrelerin okunmasının neshedildiğini ifade etmiş olmasına rağmen, bu konuyu izah eden bir açıklama yapmadığı görülmektedir. Halbuki Hz. Peygamber'in akşam namazında Mürselât sûresini okuduğunu ifade eden Ümmü'l-Fadl hadisi, Hz. Peygamber'in son akşam namazıyla ilgilidir, bu sebeple iki şârih de Ebû Dâvud'a itirazda bulunmuştur. Durum böyle olduğuna göre Hz. Peygamberin bu son uygulamasının vefatından sonra neshi söz konusu olamayacağından, herhangi bir

<sup>1892</sup> İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 2/228; Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 2/388.

<sup>1893</sup> Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 5:199; Hattâb es-Sübki'nin bu açıklamaları *Zâdü'l-Meâd*'den aktarımdır. Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-Meâd*, 1/199.

<sup>1894</sup> Ebû Dâvud, "Salât", 128, 129.

<sup>1895</sup> Ebû Dâvud, "Salât", 127, 128.

haberini Rasûlullah'ın son uygulamasını bildiren bir hadisi neshi mümkün değildir. Hattâb es-Sübki ve Azîmâbâdî, Ebû Dâvud'un nesh kanaatine karşı çıkararak, bu konuda eğer bir nesh söz konusu ise doğru olanın Ümmü Fadl hadisinin kısârı mufassal okumaya delalet eden Hişâm b. Urve rivayetini neshi olduğunu ifade etmişlerdir. İki şerhte de Ebû Dâvud'un ziyadesine itiraz edilmiş, nesh durumu reddedilmiştir.<sup>1896</sup>

Bu gibi pek çok örnek hadis, bize Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübki'nin kanaatlerinin ve hadisleri değerlendirme şekillerinin paralel olduğunu göstermektedir. Bu örnekte iki şârih de hadisler arasındaki ihtilafı gidermek üzere İbn Hacer ve İbn Kayyim'ın yorumlarına yer vermişler, aynı kaynaklara başvurmuşlardır. Tafsilatlı bir şerh olan *el-Menhel*'de '*Avnü'l-Ma'bûd*' da yer alan değerlendirmelerin tümüne yer verilmiştir.

Hattâb es-Sübki'nin ihtilâfu'l- hadis konularına ve hadislerin sıhhati ile ilgili izahlara Azîmâbâdî'den daha fazla ehemmiyet gösterdiği görülmektedir. Hattâb es-Sübki, hadis metinleri arasında görülen teâruzları çözüme kavuşturmak için uzun izahlarda bulunmuştur. Azîmâbâdî'nin ise bu konuda zayıf kaldığını söyleyebiliriz. '*Avnü'l-Ma'bûd*, ihtilâfu'l-hadis çerçevesinde incelendiğinde, Hanefî mezhebine itiraz odaklı izahlar haricinde genel itibariyle şerhte teferruata girilmediği müşahade edilmektedir. Bu mevzuya ışık tutması açısından iki şerhin kibleye yönelerek bevletme konusundaki açıklamalarını örnek göstermek mümkündür. Câbir b. Abdullah; "Nebi (s.a.v.), küçük abdest bozarken kibleye yönelmeyi yasaklamıştı. Ancak ben vefatından bir yıl önce küçük abdest bozarken kendisinin kibleye yöneldiğini gördüm."<sup>1897</sup> Bu hadis, ihtiyaç giderirken açık alanda ya da binaların olduğu yerde kibleye dönmenin caiz olduğuna delalet etmektedir. Bu hadisin aynı zamanda kibleye dönerek bevletmeyi nehyeden hadisi de nesh ettiğine dair hüküm verilmiştir. Ancak Hattâb es-Sübki, Câbir hadisi ile ihticac hususunda farklı görüşler olduğunu belirtmektedir. Çünkü hadiste sadece fiil anlatılmıştır, umum ifade edilmemiştir. Efendimizin kibleye yönelerek bevl etmesinin bir özür sebebiyle olabileceği ya da önünde başka binalar varken olabileceği üzerinde durmuştur.<sup>1898</sup> İbn Kayyim, bu hadisin ahkâm konusunda hüccet olmadığı ve sıhhati sabit olmadığından sahih hadislere tearuzunun ya da sabit sünneti neshinin mümkün olmayacağı üzerinde durmuştur. Bu rivayet, sahih olsa bile umum ifade etmediğinden ve sadece fiili anlatmasından dolayı kibleye karşı bevletmeyi yasaklayan sahih hadisleri neshetmesi söz konusu değildir. Bu fiilin açık alanda mı, evlerin olduğu yerde mi ya da mekan darlığı gibi bir özür sebebiyle mi olduğu ya da isteyerek mi olduğu beyan

<sup>1896</sup> Azîmâbâdî, '*Avnü'l-Ma'bûd*, 3/27-28; Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 5/237.

<sup>1897</sup> Ebû Dâvud, "Tahâre", 5; Tirmizî, "Tahâre", 7.

<sup>1898</sup> İbn Hacer, *et-Telhîşü'l-Habîr*, 1/306.

edilmemiştir. Tüm bu sebeplerden dolayı, mutlak bir men olan sahih sarih bir nassın önüne geçirilemeyeceği ifade edilerek, hadislerin arasını te'lif etmiştir.<sup>1899</sup> Hattâb es-Sübki, bu husustaki tartışmaları İbn Kayyim'ın görüşlerini naklederek detaylı incelemiştir.<sup>1900</sup> Ancak Azîmâbâdî, bu rivayet ile ilgili sadece Hattâbî'nin görüşünü nakletmiş ve Câbir rivayetinin daha önce vârid olan kıbleye yönelerek bevletmeyi yasaklayan rivayetleri neshettiğini ifade etmiş, nesh konusundaki tartışmalara değinmemiştir.<sup>1901</sup>

Hattâb es-Sübki, fıkıh ilmine olan vukûfiyeti ve fıku'l hadise gösterdiği ihtimam sebebiyle bazı rivayetleri bir fıkıh kaynağı kadar teferruatlı incelemiştir. Şârihin bu üslûbu, bazen okuyucuyu yorucu bir etken ve eserden istifadeyi güçleştirici bir unsur olmuştur. Mesela, "On şey fitrattandır"<sup>1902</sup> rivayetinin şerhi esnasında Efendimiz'in zikrettiği her bir maddenin hükmü ayrıntılı ele alınmış ve konu ile ilgili mezheplerin görüşleri nakledilmiştir.<sup>1903</sup> Fikhî meselelerin bu derece teferruatlı ele alınması, *el-Menhel*'in en dikkat çekici yönüdür. Şerh esnasında okuyucuya adeta bir fıkıh kitabında mesele inceleniyor gibi fikhî pek çok malumat sunulmaktadır. Rivayette zikredilen maddelerden birisi olan sakalın kesilmesi meselesinin tahlilini örnek olarak incelediğimizde, Hattâb es-Sübki'nin sünnete olan sıkı sıkıya bağlılığı bâriz bir şekilde görülmektedir. Rivayette geçen "وَإِعْفَاءَ اللَّحْيَةِ/ Sakalları uzatınız" emri sebebiyle sakalları uzatmanın farz olduğunu ifade eden şârih, bu ibareyi te'vîl etmeye dair bir karîne olmadığı görüşündedir. Bu konuda mezheplerin vermiş olduğu hükümleri şöyle nakletmektedir;

Hanefî mezhebine göre sakalın bir tutamından fazlasının kesilmesi vacip görülmüş, *Ed-Dürrü'l-Muhtâr*'da "erkeklerin sakallarını kesmesi haramdır" denilmiştir. Şerhte, bu konuda Hanefî âlimlerden İbn Abidin (ö. 1258/1836), es-Sıgnâkî (ö. 714/1314), Neseî (ö. 710/1310), İbn Hümâm (ö. 861/1457) Merğînânî (ö. 593/1197) ve Zeylâî'nin (ö. 743/1342) görüşleri zikredilmiş ve önemli Hanefî kaynaklarından olan *En-Nihâye fî Şerhi'l-Hidâye*, *El-Bahrü'r-Râik*, *Fethü'l-Kadîr*, *Tebyînü'l-Hakâik*, *Kenzü'd-Dekâik Şerhi*, *Hâşiyetü's-Şürumbulî ale'd-Dürer*, *Hâşiyetü Dürerü'l-Hukkâm*'dan nakiller yapılmıştır.<sup>1904</sup> Şafîî mezhebinden Ahmed b. Kâsım el-Abbâdî (ö. 992/1584), Nevevî (ö. 676/1277) ve Râfî'ye (ö. 623/1226) göre sakalları kesmenin mekruh olduğu bildirilmektedir. Ancak İbnü'r-Raf' (ö. 710/1310)

<sup>1899</sup> İbn Kayyim, *Tehzîbü's-Sünen*, 1/10; Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, 1/100.

<sup>1900</sup> Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 1/58.

<sup>1901</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 1/37.

<sup>1902</sup> Ebû Dâvud, "Tahâre", 29; Müslim, "Tahâre", 56.

<sup>1903</sup> Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 1/186-188.

<sup>1904</sup> İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî, *Dürrü'l-Muhtâr ala'd-Dürri'l-Muhtâr* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1992) 2/417.

gibi bazı âlimlerin sakalı kesmenin mekruh olduğunu ifade eden bu âlimlere “Şâfiî'nin el-Umm adlı eserinde haram olduğuna dair açık ifadesi vardır” diyerek itiraz ettiklerini belirtmiştir. Şâfiî fakihlerinden Bedrettin Zerkeşi (ö. 794/1392), El-Halîmî el-Cürcânî (ö. 403/1012), Ebû Bekir Kaffâl eş-Şâşî (ö. 365/976) ve Ezraî (ö. 783/1381) sakalları kesmenin haram olduğuna dair fetvâ vererek “mekruhtur demek hata olur” demişlerdir. Malîkîlerden de Ahmed en-Nefrâvî el-Mâlikî, Bâcî (ö. 474/1081) sakalları tıraş etmenin mekruh olduğunu ancak uzayan sakalı kısaltmakta bir sakınca olmadığına fetva vermektedir. Hanbelîlere göre de sakalları kesmek haramdır diyen şârih, Hanbelîlerin görüşlerini Mansur b. İdris el-Hanbelî (Buhûfî) (ö. 1051/1641), Muhammed es-Seffârî el-Hanbelî (Ebu'l-Avn) (ö. 1188/1774) gibi fakihlerin açıklamaları ile nakletmiştir.<sup>1905</sup> Bu esnada sakal ile ilgili diğer rivayetlere de yer vererek detaylı bir şekilde tahlil etmiştir. Hattâb es-Sübkî, nekletmiş olduğu bu fikhî tartışmaların ardından sakalları kesmenin haram olduğu sonucunu varmaktadır. Bizim burada özet olarak aktarmaya gayret gösterdiğimiz bu mezhebî yaklaşımlar ve kaynaklar, şerhte oldukça geniş ele alınmıştır. Netice olarak Hattâb es-Sübkî, sakalları kesmenin haram olduğuna hükmetmiş, Azîmâbâdî ise bu konuda fikhî bir izahta bulunmamıştır.<sup>1906</sup>

Bu kısma kadar fikhî hüküm içeren rivayetlere iki şerhin birbirine benzer bir yaklaşım sergilediğini ortaya koyan örnekler paylaşılmış, şârihlerin ahkâm hadislerini şerh yöntemleri değerlendirilmiştir. Çalışmamızın bu aşamasında, Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübkî'nin Ehl-i hadis şerh geleneğine olan bağlılıklarının, 'Avnü'l-Ma'bûd ve el-Menhel'deki şerh metodlarına olan etkisi ele alınacaktır.

#### 4.7.1. Ehl-i Hadis Şerh Geleneğinin Etkileri

'Avnü'l-Ma'bûd ve el-Menhelü'l-'Azbü'l-Mevrûd, fikhî şerh olarak vasıflandırılacak şerh türlerindedir. Bu sebeple ağırlıklı olarak ahkâm hadisleri üzerinde durulmuştur. Azîmâbâdî'nin Hindistan Ehl-i hadisinin önemli savunucularından olması sebebiyle şerhinde Ehl-i hadis rengi ağır basmaktadır. Hattâb es-Sübkî de Selefî kimliğinin bir tezâhürü olarak hadisleri şerhinde Ehl-i hadis ekolü ile paralel bir tutum sergilemiştir.

Selefiyye, itikâdî konular başta olmak üzere diğer dinî hususlarda, salt erken dönem anlayış ve uygulamalarını esas alanların gittiği yola verilen isimdir.<sup>1907</sup> Hindistan Ehl-i hadisi ile oldukça yakın olan Selefiyye, Kur'an ve Sünneti ve ilk nesillerin bunlardan anladıklarını

<sup>1905</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid* 1/18.

<sup>1906</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/76.

<sup>1907</sup> Mehmet Kubat, "Selefi Perspektifin Tarihselliği", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/3 (2004), 235.

tek kaynak olarak kabul etmektedir. En dikkat çeken özellikleri nasların zâhirî manaları üzerine hiç yorum yapmadan, Allah ve Peygamberden gelen öğretilere ilave ve çıkarım yapmaksızın lafzî haliyle ve keyfiyetsiz olarak kabul etmeleridir. Sahabe ve tabiînin dini anlama ve açıklamada oluşturdukları geleneğe tamamen bağlı kalan Selefilere göre, en doğru yol selefîn yani ilk dönem Müslümanlarının izinden gitmek, onların inanç ve düşüncelerini değiştirmeden aynen kabul etmektir.<sup>1908</sup> Selefîyye isimlendirmesinin henüz oluşmadığı ilk dönemlerde, selefî ittibayı merkeze alan bu düşünce ekolü için genellikle Ehl-i Hadis, Ashâbü'l-Hadis gibi kavramlar kullanılmaktadır. Hadis merkezli rivayeti esas alarak hüküm verenler ve naslarda nasıl geçmişse dini o şekilde anlayanlar için kullanılan Ehl-i Hadis kavramı zamanla Selefîyye olarak da anılmaya başlamıştır.<sup>1909</sup>

Hattâb es-Sübki de yaşadığı dönemin sosyolojik şartlarının bir gereği olarak Müslüman birliğini sağlamak amacıyla bütün Müslümanları Kur'an ve sünnet etrafında toplanmaya çağırmıştır. Şârihin bu gayretini yeni bir bakış açısıyla Kur'an ve sünneti değerlendirmek değil, dini yabancı unsurlardan temizleyerek eski haline döndürme çabası olarak yorumlamak mümkündür. Zira onun için en doğru yol, hadis merkezli din anlayışını tesis etmek, mümkün mertebe hadislerle ilgili kişisel yorumdan kaçınarak, dine sonradan dahil edilen her türlü bid'at ve hurâfeden uzak durmaktır. Kelam, fıkıh ve hadis alanında yazmış olduğu tüm eserlerinde şârihin bu yönü dikkat çekmektedir.

Azîmâbâdî'nin mensubu olduğu Hindistan Ehl-i hadis ekolünün temel görüşleri şu üç noktada toplanmaktadır; Tevhid prensibi üzerinde önemle durulması, dört ana mezhebin taklidi reddedilerek doğrudan Kur'an ve sünnete dayalı ictihad yapılması, toplumdaki bütün gayr-i İslâmî adet ve geleneklerin kökünün kazınması.<sup>1910</sup> Fıkhu'l-hadis anlayışlarının temel unsurları ise; Hakkında nas bulunmayan meselelerde hüküm vermektan kaçınmak, rey ve kıyastan hoşlanmamak, farazî meselelerden uzak durmak, mecbur kalmadıkça fetvâ vermemek, hükümleri mümkün olduğunca naslara dayandırmaktır. Bunu yaparken de nasları olduğu hali ile anlamaya çalışmışlar veya zâhiri anlamları üzere bırakmayı tercih etmişlerdir.<sup>1911</sup> Bu çerçevede Ehl-i hadis anlayışının ihtimamı hadislerin sıhhatleri ile ilgili olmuş, fıkhu'l-hadis konusunda da var olan rivayetin sıhhati üzerinden değerlendirme

<sup>1908</sup> Çakmaktaş, *Mısırdaki Selefî Hareket*, 82.

<sup>1909</sup> Kubat, "Selefî Perspektifin Tarihselliği", 238; M. Zeki İşcan, *Selefîlik İslâmî Köktendinciliğin Temelleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006), 20-22.

<sup>1910</sup> Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 108-109.

<sup>1911</sup> Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 252; Özşenel, *Ehl'i Rey-Ehl-i hadis Yaklaşımları*, 129.

yapmaya öncelik vermişlerdir. Ehl-i hadisin önemli bir diğer özelliği ise imamları taklidi reddetmeleridir. Bu türden bir taklidi Müslümanlar arasında ihtilaf sebebi saymışlardır. Ehl-i hadise göre şeriat koyma yalnızca Allah ve Rasûlüne aittir. İmamların ichtihadı geçici olduğu için, onlara devamlı olarak uymayı doğru bulmazlar. Ameldeki bid'at ve hurâferi kabul etmezler. Bu sebeple tasavvufa tepki gösterirler, sünnete uygun zühd ve ihsan yollarını kabul ederler.<sup>1912</sup>

Kur'an ve sahih sünnete ittibâ üzerine şekillenen fıkhu'l-hadis anlayışlarında bid'at ve şirkten ictinâb da son derece önemsedikleri prensiplerindendir. Bir mezhebi kabul etmedikleri için mezhep taraftarlığı yerine hadis taraftarlıkları ön plandadır.<sup>1913</sup>

Hattâb es-Sübkî daha evvel de üzerinde durduğumuz gibi Mâlikî bir âlimdir. Ancak kendisinin hadis ve fıkıh ilmine olan vukûfiyeti ilk dönem Ehl-i hadisi ile benzer bir yaklaşım sergilemesine sebep olmuştur. Bu sebeple yaşadığı dönemde Selefî olarak kabul edilmiş, hatta pek çok kaynakta Mısır Selefiliğinin kurucuları arasında zikredilmiştir. Onun hadislere yaklaşımı mezhebî taklitten uzak, hadislerin yani delillerin kuvveti doğrultusunda olan hükümü tercih şeklindedir. Yani sorgusuz sualsiz, taklidî bir Mâlikî olmamış, fıkhu'l hadis açısında en isabetli olan görüşü tercih etmiştir. Aynı Hindistan Ehl-i hadisinde olduğu gibi o da hüküm koyucu olarak Kur'an ve sünneti görmüş, hadisleri te'vil ve kıyastan uzak zâhirî manaları ile kabul etmiş, İslam'a sonradan dâhil edilen her türlü bid'ate karşı çıkmıştır. Hindistan Ehl-i hadisinden dolayısıyla Azîmâbâdî'den en büyük farkı Hanefîlere olan tepkisi yönündendir. Ehl-i re'yi temsil eden Hanefî mezhebi, Hattâb es-Sübkî için diğer mezhepler ile aynı mesafede olmuş, tepkilerini mezhep taassubundan uzak ilmî çerçevede göstermiştir.

Çalışmanın bu kısmında şârihlerin bu anlayışlarının ahkâm hadisleri şerhlerine etkileri üzerinde durulacak, mesele örneklerle ele alınacaktır. Konu, Ehl-i hadisin en çok dikkat çeken mezhep karşıtlığı, fikhî konularda rivayetlerin zahirî manaları ile amel edilmesi ve bid'at ve hurafelere karşı tutumları çerçevesinde ele alınacaktır.

#### 4.7.2. Hanefî Mezhebine Yaklaşımları

Hadislerin anlamlarını göz önünde bulundurarak hüküm veren '*Avnü'l-Ma'bûd* ve *el-Menhelü'l-'Azbü'l-Mevrûd*'un öncelikle tetkik ettikleri hususlar, hadisin sıhhati, senedin ittisali gibi hadis usûlü meseleleri olmuştur. Genel hatları ile muhtasar addedebileceğimiz '*Avnü'l-Ma'bûd*, ahkâm hadislerinde mezheplerin görüşlerini izahı esnasında bazen şerhin

<sup>1912</sup> Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 252.

<sup>1913</sup> Daudî, *Hadis Çalışmaları*, 254.



genelinde hâkim olan bu vasfını koruyamamış özellikle “raf’u’l-yedeyn” gibi Hanefîlere tenkitte bulunduğu konularda mufassal izahlarda bulunmuştur. Mezheplerin görüşlerini nakli esnasında genellikle Hanefî mezhebine en son yer vermektedir. Sıralamanın bu şekilde olmasının sebebi mezhebe olan tepkisi olabileceği gibi Hanefîlere yönelteceği eleştiriler sebebi ile de son olarak zikretmiş olabilir. Mesela, Efendimiz’in abdest alırken başını meshetmesi ile ilgili rivayetin şerhinde başın ne kadarının mesh edileceğine dair mezheplerin fikhî görüşlerine yer verilmiştir. Azîmâbâdî, bu hususu özet olarak nakletmiş kendisi fikhî değerlendirmede bulunmamıştır. Öncelikle Şaffî mezhebine göre tek saç teli ile bile olsa başa dokunmanın kâfi görüldüğünü ifade etmiş, ardından Malikî ve Hanbelîlere göre istîab yani kaplama mesh yapmanın gerekli olduğunu ifade etmiştir. En son olarak da “Ebû Hanife’ye göre ise dörtte biri gerekir.” demiştir. Bu aktarımın ardından Şâfiî mezhebinin görüşünün zayıf olduğunu, İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbelin görüşlerinin yani istîabın/kaplamanın daha doğru olduğunu ifade ederek kendi görüşünün de bu yönde olduğunu beyan etmiştir.<sup>1914</sup> Azîmâbâdî’nin Hanefî mezhebinin görüşüne en son yer vermiş olması dikkat çekmektedir. Hattâb es-Sübkî ise bu hususta oldukça tafsilatlı izahlarda bulunarak mezheplerin tercih ettikleri görüşleri delilleri ile beraber tahlil etmiş, bu süreçte ‘Avnü’l-Ma’bûd’deki gibi bir sıra takip etmemiştir.<sup>1915</sup> Azîmâbâdî, kulaklar ile sakal arasında kalan kısım hakkında da mezhep görüşlerini nakli esnasında en son Ebû Yusuf’un görüşünü nakletmiştir.<sup>1916</sup> ‘Avnü’l-Ma’bûd’da bu türden örneklere sıklıkla rastlanılmaktadır.

“Kâmet ile ilgili hadisler” bâbında yer alan “Bilal’e ezanı çift, kâmeti tek okuması emredildi.” rivayetin devamında râvîlerden Hammâd “الإقامة”/Kâmet müstesnadır.” demiştir.<sup>1917</sup> İki şerhte de hadisin hükmü ile ilgili mezhebî farklılıklar üzerinde durulmuştur.<sup>1918</sup> Hadisin, ezan ile kâmetin farklı olduğuna ve bu sebeple kâmetin tek okunması gerektiğine delalet ettiği belirtilmiştir. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîlerin ortak görüşü ezanın çift kâmetin tek okunması yönündedir. Hanefî mezhebine göre ise kâmet de ezan gibi çift okunmalıdır. Azîmâbâdî, bu konuda Hanefî mezhebinin görüşünü “Hanefîler, Sevrî, İbn Mübârek ve Ehl-i Kûfe’nin görüşü “Sonunda iki kez فَدَّ قَامَتِ الصَّلَاةُ ilavesi ile birlikte, kâmet lafızları da ezan lafızları gibi çift okunur.” şeklindedir” sözleriyle ifade etmiştir. Bu konuda Hanefîler, ikâmetin de çift okunacağına delâlet eden Ebû Mahzûre hadisi ile istidlâl

<sup>1914</sup> Bkz. Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 1/135.

<sup>1915</sup> Bkz. Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/10-11.

<sup>1916</sup> Bkz. Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 1/148-149; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 2/36-40.

<sup>1917</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 29.

<sup>1918</sup> Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 2/163-164; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/164-165.

etmektedir.<sup>1919</sup> Hanefîler, Ebû Mahzûre hadisi olarak zikredilen, Rasûlullah'ın kendisine ezanı nasıl okuması gerektiğini tarif ettiği hadisin "Bilal'e ezanı çift, kâmeti tek okuması emredildi" hadisini nesh ettiği görüşündedirler. Ancak Azîmâbâdî ve Hattab es-Sübkî, Hanefîlerin bu görülerini tenkid etmektedir. İbn Hacer'den yaptıkları nakillerle itirazlarını dile getiren *Sünen* şârihleri, Hanefî ulemâsının Ebû Mahzûre hadisiyle kâmetin tek okunmasına delalet eden Bilal hadisinin nesh edildiğine ve çift okunması gerektiğine hükmetmelerine itiraz etmektedir. "Rasûlullah Mekke'nin fethinden sonra Medine'ye döndü ve Bilal'e kâmeti tek okumasını söyleyip bu uygulamayı yerleştirdi, netleştirdi. O da Sa'd el-Karaz'a bunu öğretti"<sup>1920</sup> hadisi Hanefîlerin nesh iddiasında yanıldıklarına delalet ettiğini ifade eden Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübkî, Kûfelilerin aksine ezanın çift, ikâmetin ise tek okunması gerektiğini savunmuşlar ve bunun hikmetlerini şu şekilde ifade etmişlerdir; "Ezan uzakta olan kimselere namaz vaktinin geldiğini haber vermek içindir, ikâmet ise mescidde olan kimseler için okunur. Bu sebeple ezanın yüksekçe bir yere çıkılarak okunması müstehabtır, oysa kâmet için böyle bir durum yoktur. Ezan yüksek sesle okunmasına rağmen kâmet öyle değildir, yine ezan tertîl ile sakin okunmasına rağmen ikâmet hızlı okunur. Sadece *فَدُّ قَامَتِ الصَّلَاةُ* ifadesi tekrarlanır çünkü maksat kâmettir." Bu konu, iki şerhte de İbn Hacer'den yapılan nakillerle ele alınmış ve benzer ifadelerle Hanefîlere itiraz edilmiştir.<sup>1921</sup>

Hattâb es-Sübkî'nin rivayetleri bir fakîh olarak tahlil ettiğini, bu sebeple fikhî değerlendirmelere ağırlık verdiğini ancak Azîmâbâdî'nin Hanefî mezhebine yanıt mahiyetinde açıklamalar yaptığını söyleyebiliriz. Bu sebeple Azîmâbâdî'nin, ahkâm hakkında ayrıntılı açıklamaya yer verdiği rivayetler genellikle Hanefîleri tenkid ettiği meseleleri ihtiva etmektedir. Abdullah b. Mes'ud'un, Hz. Peygamber'in namaz kılışını gösterdiği Alkame hadisi bu durumu ortaya koyan örneklerden birisidir. Alkame," Abdullah b. Mes'ud "Size Rasûlullah'ın namazını kıldırayım mı?" dedi sonra namaz kıldı ve ellerini sadece bir kez kaldırdı" demiştir.<sup>1922</sup> Bu hadis, Hanefî mezhebinin namazda iftitah tekbiri haricinde ellerin kaldırılmayacağına hükmetmelerinin delilidir. Hadisin sonunda Ebû Dâvud, "Bu hadis uzun bir hadisten muhtasardır ve bu hali ile sahih değildir" cümlesini ilave etmiştir. Azîmâbâdî, hadis hakkında "Hanefîlerin İftitah tekbiri dışında ellerin kaldırılmadığına bu hadis ile hükmetmişlerdir ancak bu hadis ihticac için uygun değildir, zayıftır ve sahih değildir"

<sup>1919</sup> Hadisin metni şöyledir; "Rasûlullah (s.a.v.) Ebû Mahzûre'ye ezanı on dokuz kelime, ikâmeti on yedi kelime olarak öğretmiştir...." Ebû Dâvud, "Salât", 28; Tirmizî, "Salât", 26; Nesâî, "Ezan", 3,5.

<sup>1920</sup> Dârekutnî, *Sünen*, 1/440.

<sup>1921</sup> Krş. İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 2/84; Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 2/163-164; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/164-165.

<sup>1922</sup> Ebû Dâvud, "Salât", 116, 117; Tirmizî, "Salât", 190.

ifadeleriyle Hanefileri tenkid ederek şerhe başlamıştır.<sup>1923</sup> Hanefîlerin istidlâl ettiği bu rivayetin zayıf oluşunu ortaya koymak üzere İbn Mes'un'un unutkanlığı üzerinde duran şârih, pek çok şeyi unuttuğu gibi bu hadiste de Rasûlullah'ın namazda iftitah tekbirinden sonra ellerini kaldırdığını unutmuş olacağına işaret etmektedir. Kaynak belirtmeksizin bu konuda şu açıklamara yer vermiştir; “İbn Mes'ud Kur'ân-ı Kerim'den bütüen Müslümanların ittîfak ettikleri Muavvızateyn'i unutmuştur, yine bütüen Müslümanların ittîfak ettikleri rukûdaki tatbîk'i, imamın ardındaki ikinci kıyâmı, Rasûlullah'ın Arafat'taki cem'inin keyfiyetini unutmuştur, yine herkesin ittîfak ettiği secdede dirseği ve ön kolu yere koymayı unutmuştur, Rasûlullah'ın “وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى” ayetini nasıl okuduğunu unutmuştur. Eğer İbn Mes'ud bunları unutmuşsa, Namazda ellerin kaldırılması ile ilgili rivayette neden benzer bir durum olmasın?” Azîmâbâdî, Hanefîlerin İbn Mes'ud hadisi ile ihticâcına “قُلْتُ” diyerek açıklamaya başladığı ve kendisine ait olduğu düşünülen bu ifadelerle itiraz etmiştir. Hattâb es-Sübki de İbn Mes'ud hadisini şerhinde aynı cümlelere yer vermiştir. Ancak açıklamaya “قال حافظ الزيلعي” ifadeleri ile başlamış ve bu cümlelerin *Nasbü'r-Râye* sahibi olan Zeylâî'ye (ö. 762/1630) ait olduğunu ve *Et-Tenkîh*'in<sup>1924</sup> sahibinden naklettiğini belirtmiştir.<sup>1925</sup> Zeylâî, eserinde İbnü'l-Cevzî'nin Abdullah b. Mes'ud hakkındaki bu iddialarını, kendisine itiraz etmek üzere nakletmiştir.<sup>1926</sup> Hattâb es-Sübki, İbn Mes'ud ile ilgili bu tenkidleri, *Nasbu'r-Râye*'den naklettiğini açık şekilde ifade etmiş olmasına rağmen Azîmâbâdî, İbn Mes'ud ile ilgili aynı tenkidleri Hanefî mezhebinin önemli âlimlerinden birisi olan Zeylâî'den naklettiğini belirtmemiştir. Bu durum, hadislerin iki şerhte de aynı ifadelerle ele alındığını ortaya koyması açısından dikkat çekici bir örnektir. Bu örnek, iki şerhin yaklaşımlarının birbirine ne derece yakın olduğunu da bize göstermektedir. Ancak iki şârih de aynı kaynaktan nakilde bulunmuş olmasına rağmen, Azîmâbâdî'nin Zeylâî'den ya da eseri *Nabu'r-Râye*'den bahsetmemiş olması mezhebî bir taassub olarak değerlendirilebilir. Ayrıca kaynak belirtmeden, birebir aktarımda bulunmuş olması da ilmî etik açısından problemlili bir durumdur ve günümüzde intihal olarak değerlendirilmektedir.

Azîmâbâdî'nin, Hanefîlere karşı olumsuz tavrını yansıtan bir başka örnek namazın çıkışının selam vermekle olduğunu ifade eden ““Namazın anahtarı temizliktir. Girişi tekbir

<sup>1923</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 2/355-356.

<sup>1924</sup> Eserin tam ismi, *Tenkîhu't-Tahkîk fî Ehâdîsi't-Ta'lik*'tir. Müellifi ise Hanbelî hadis ve fıkıh âlimi Şemseddîn İbn Abdülhâdî (ö. 744/1343)'dir. Eser, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'ya ait *et-Ta'liku'l-Kebîr fî'l-Mesâ'ili'l-Hilâfiyye Beyne'l-Eimme* adlı eserde geçen hadisleri tahkik ve tashih ettiği *et-Tahkîk fî Ehâdîsi'l-Hilâf* adlı kitapta bulunan hadislerden bazılarının senedlerinin kısaltılması ve bazı yeni konuların ilâve edilmesiyle meydana getirilmiştir.

<sup>1925</sup> Hattâb es-Sübki (ö. 1933), *el-Menhel*, 5/154.

<sup>1926</sup> Zeylâî, *Nasbu'r-Râye*, 1/397-401.

almak, çıkışı selam vermektir”<sup>1927</sup> rivayetini şerhinde görülmektedir. Azîmâbâdî, söz konusu rivayette geçen, “تَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ/namazın tahlili selamdır” ifadesinin namazdan başka herhangi bir amelle namazdan çıkışın mümkün olmadığına ancak selam ile çıkılabileceğine delalet ettiğini ifade etmektedir. Malikî ve Şâfiî mezhebine göre, namazdan çıkışın selam ile olması farzdır. Ancak Hanefî mezhebine göre, namazdan çıkışın selam ile olması ittifakla vâciptir. Azîmâbâdî Hanefîlerin bu konudaki kanaatlerini çok doğru yansıtamamıştır. Ebû Hanife'nin namazdan namazı bozan herhangi bir amel ile de çıkılabileği görüşünde olduğunu, hades gibi namazı bozan her türlü söz ya da fiille, bunları selama hamlederek ve kıyas yaparak namazdan çıkılacağını savunduğunu ifade etmektedir. Bu rivayet ile namazdan çıkış selama hasredilmiş olmasına rağmen Hanefîlerin bu hükmü iptale hükmettiklerini söylemiştir.<sup>1928</sup> Oysaki bu konuda Hanefî mezhebi selamla çıkmaya delalet eden bu haberin ahad olmasından dolayı vacip hükmü vermiştir. Hanefîlere göre, tek kişinin naklettiği âhad haber ancak vâcip sabit olur. Azîmâbâdî'nin, Ebû Hanife'nin vacip hükmü vermesi durumunu tarafsız bir yaklaşımla aktarmadığı görülmektedir. Zira bu durumda “وَهَذَا يَفْتَضِي إِبْطَالَ الْحَصْرِ/ Bu hasrın iptaline hükmetmektir” gibi bir yorum sert bir yaklaşımdır. Hattâb es-Sübkî ise Hanefî mezhebinin bu görüşünü çok daha ilmî bir üslûbla ele almıştır. Hanefîler için bu hadisin âhad olmasından dolayı farziyyet değil vücûbiyyet ifade ettiğini belirtmiştir.<sup>1929</sup>

Azîmâbâdî şerhinde Hanefîlere karşı sert eleştirilerde bulunduğunu gösteren bir başka örnek de “Misvak kullanmak” bâbında yer almaktadır. Şârih, “Eğer ümmetime zor geleceğinden endişe etmeseydim, onlara her namazdan önce misvak kullanmalarını emrederdim”<sup>1930</sup> rivayetinin, her abdestte ve her namazda misvaklanmaya delalet ettiğini belirtmiştir. Hanefîlerin bu durumu namaz abdesti ile kısıtladıklarını ifade eden Azîmâbâdî, Hanefîlerin bu yaklaşımını “هَذَا رَدُّ السُّنَّةِ الصَّحِيحَةِ الصَّرِيحَةِ/burada sahih sünneti red vardır” sözleriyle eleştirmiştir.<sup>1931</sup> Hanefî mezhebinin misvaklanmanın mescidde yapılmaması gerektiği görüşünü de tenkid ederek mescidde de misvak kullanılabilceğini savunmuştur. Hanefîlerin çoğuna göre, abdest alırken misvaklanmak sünnettir. Namazdan önce misvak kullanmak ise uygun değildir. Çünkü misvaklanma esnasında abdestin bozulması ihtimali vardır. Namazdan önce misvak kullanılmasını teşvik eden bu rivayetleri abdest öncesi misvaklanmaya hamlettikleri görülmektedir. Ancak Azîmâbâdî, bu rivayetten misvaklanmanın mescid dışında yapılması hükmünün çıkarılmadığını ifade ederek

<sup>1927</sup> Ebû Dâvud, “Tahâre”, 31.

<sup>1928</sup> Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 1/ 85.

<sup>1929</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 1/218.

<sup>1930</sup> Ebû Dâvud, “Tahâre”, 25.

<sup>1931</sup> Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 1/72.

Taberânî'nin naklettiği “Rasûlullah'ın (s.a.v.) evinden herhangi bir namaz için çıkıp da misvak kullanmadığı olmamıştır” rivayetinin de buna işaret ettiğini söyleyerek itiraz etmiştir.<sup>1932</sup> Eğer bir kimse mesciddeyken misvaklanmak isterse, mescidden çıkar, misvağını kullanır sonra tekrar mescide girer ve namazını kılar şeklinde konuyu izah etmiştir. Ayrıca sahâbeden Zeyd b. Halid el-Cühenî'nin kulağının ardında misvakla dolaştığını ve mescidde namazını kılmadan dişlerini misvakladığını sonra tekrar kulağını ardına koyarak namaz kıldığını örnek olarak nakletmiştir. Bunun benzeri bir uygulamanın ashâbın çoğunda görüldüğünü beyan eden Azîmâbâdî, bu mesele ile ilgili Hanefî mezhebinin görüşünü eleştirmiştir. Oysaki Malikî ulemasının bir kısmına göre mescidi kirletmesinden endişe duyulduğu için, “mescidlerde misvaklanmak mekruhtur” denilmiştir. Buna rağmen yalnızca Hanefî mezhebinin görüşünün nakledilmesi ve bu şekilde itiraz edilmesi, onun Hanefilere karşı müteşeddid tavrını yansıtan önemli bir misaldir.

Azîmâbâdî, akşam namazında Kısâr-ı mufassal denilen kısa sûrelerden okuma ile ilgili olan Hişâm b. 'Urve rivayeti ile ilgili de Hanefî mezhebini keskin bir dille eleştirmiştir.<sup>1933</sup> Bu rivayet akşam namazında kısa sûrelerden okumanın sünnet olduğunu söyleyen Hanefî mezhebinin delilidir. Azîmâbâdî, mezhebî bir taassub ile Hanefilere olan itirazına “Rasûlullah'ın akşam namazında tıvâl-ı mufassal sûrelerden okuduğuna dair hadisler sabitken nasıl olur da akşam namazında kısa sûrelerin okumanın müstehab olduğunu söylerler?” sözleriyle Hanefilere yanıt verirken, isimlerini anmadan “*الْقَائِلِينَ بِاسْتِحْبَابِ الْقَصَارِ فِي الْمَغْرِبِ*/Akşam namazında kısa sûre okumanın müstehab olduğunu söyleyenler” ifadesini kullanmıştır. Azîmâbâdî, onlara yani Hanefilere üç şekilde cevap vermiştir;

1- Azîmâbâdî, Rasûlullah'ın (s.a.v.), İslam'ın ilk yıllarında akşam namazlarında tıvâl-ı mufassal ve evsat-ı mufassal okuduğunu ancak sonraları bu uygulamayı terk ettiğini yani hükmün neshedildiğini söyleyenlere karşı çıkmıştır. Çünkü, nesh hükmü verilebilmesi için rivayetlerin vürûd tarihlerinin sabit olması gerekmektedir. Azîmâbâdî, eğer nesh söz konusu ise tarihi belli olan ve akşam namazında Rasûlullah'ın uzun sûrelerden okuduğuna delalet eden rivayetlerin, kısa okumaya delalet eden bu rivayeti neshetmesi gerektiğini belirtmiştir.<sup>1934</sup>

<sup>1932</sup> Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb(ö. 360/971) Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415), 5/254.

<sup>1933</sup> Rivayette, Hişâm b. 'Urve babası 'Urve'den bahsederek “Akşam namazında sizin okuduğunuz gibi (kısa sûrelerden olan) ve'l-Âdiyâti'yi ve benzeri sûrelerden birini okurdu” demiştir. Ebû Dâvud, "Salât",128, 129.

<sup>1934</sup> Sözkonusu rivayet Rasûlullah'ın son akşam namazında Mürselât Sûresini okuduğunu ifade eden Ümmü Fadl hadisidir. Ebû Dâvud, "Salât", 127, 128.

2- Azımâbâdî, Rasûlullah'ın (s.a.v.) akşam namazında okuduğu bir uzun sûreyi,ikiye ayırarak, bir kısmını ilk rek'atte bir kısmını ikinci rekâtte okuduğunu ifade edenlerin görüşleri de müşkil olduğunu ifade etmektedir. Çünkü, Buhârî'nin rivayet ettiği Cübeyr b. Mut'ım hadisinde Rasûlullah'ın akşam namazında Tûr Sûresinin tamamını okuduğu açıkça beyan edilmektedir. Hz. Aişe'den nakledilen hadiste de Rasûlullah'ın akşam namazında okuduğu A'raf Sûresini iki rekâta bitirdiği beyan edilmiştir.<sup>1935</sup> Bir rekatte A'raf Sûresi'nin yarısı okunmuş olsa bile bu kısım yine de kısar-ı mufassal bir sûreden çok daha uzundur.

3- Azımâbâdî, Rasûlullah (s.a.v.) akşam namazlarında hep aynı uygulamada bulunmadığını, bazen tıvâl-ı mufassal okurken bazen de kısar-ı mufassal okuduğunu belirtmektedir. Azımâbâdî'ye göre Rasûlullah'ın bu uygulaması, gerekli durumlarda kısa sûrelerin de okunmasının câiz olduğunu beyan etmektedir.<sup>1936</sup>

Azımâbâdî, Hanefîlerin akşam namazında kısa sûre okumanın sünnet olduğuna dair hükümlerine bu şekilde itirazda bulunurken, Hattâb es-Sübkî, akşam namazında uzun sûre ya da kısa sûre okumanın veya herhangi bir sûre okumanın sünnete uygun olduğu görüşündedir. Hanefî mezhebine itirazını “diğer sûrelerden okumak yerine sadece kısa sûrelerden okumanın sünnet olduğu inancı, Hz. Peygamber'in yoluna/hedyine muhalefettir” sözleriyle dile getirmiştir.<sup>1937</sup>

Hattâb es-Sübkî'nin Hanefî mezhebine yaklaşımının, diğer mezheplere olan yaklaşımı ile benzer olduğunu söylemek mümkündür. Mezhepler arası ihtilafın olduğu bazı fikhî meselelerde Hattâb es-Sübkî, Hanefî mezhebinin hükmünü tercih etmektedir. Mesela, “İmam namazını kılacağı cenazenin ne tarafında durur”<sup>1938</sup> başlığı altında yer alan hadiste fukahânın ihtilafa düştüğü görülmektedir. Bu konudaki mezhebî görüşleri şöyle özetlemek mümkündür; İbn Hazm, Dâvud, Ehl-i hadis ve Şâfiî mezhebine göre erkeklerin başı hizasında kadınların kalçalarının hizasında durulur, Hanbelî mezhebine göre erkeğin göğüs hizasında, kadının da kalça hizasında durulur, Hanefî mezhebine göre ise erkeğin ve kadının göğüslerinin hizasında durulur. Ebû Yusuf ve Ebû Hanifeye göre ilk görüşteki gibi erkeğin baş, kadının kalça hizasında durulur. Tahavî de bu görüşü benimsemiştir. Malikî mezhebine göre imam, erkeğin kalça hizasına kadının ise omuz hizasında durur. Sahabenin ve ehli beytin uygulamasının bu şekilde olduğunu ifade eden Hattâb es-Sübkî, bu ihtilaflı görüşler arasında İbn Hazm, Dâvud, Ehl-i hadis ve Şâfiî mezhebinin görüşünün isabetli olduğunu düşünerek kendi mezhebinin

<sup>1935</sup> Buhârî, “Ezan”, 98; Nesâî, “İftitah”, 67.

<sup>1936</sup> Azımâbâdî, ‘Avnü'l-Ma'bûd, 3/27-28.

<sup>1937</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/237.

<sup>1938</sup> Ebû Dâvud, "Cenâiz", 51,53.

görüşüne tercih eder. Aynı hükmü veren Ebû Yusuf ve Ebû Hanife'nin görüşleri hakkında “هذا أحب إلينا فقد قوته اثار التي رويناها عن رسول الله/Rasûlullah'dan rivayet edilen âsâr da bunu desteklemektedir ve bize en sevimli gelen görüş budur” ifadelerini kullanmıştır. Ayrıca şârih, bu görüş haricindeki hükümlerin sünnetle mutâbık olmadığını ifade ederek, “sadece görüş ortaya koymaktır ya da sahabe uygulamalarından tercih ile verilmiş hükümlerdir” diyerek tenkid etmiştir. Bir konuda “اذا جاء نهر الله بطل نهر المعقل/Eğer Allah bir hüküm vermişse akledenlerin hükümleri batıl olur” sözleriyle nassın yorumdan daha kıymetli olduğuna işaret etmiştir.<sup>1939</sup>

Misallerde de görüldüğü gibi, Azîmâbâdî'nin Hanefî mezhebine yaklaşımı Hattâb es-Sübki'ye nazaran çok daha sert olmuştur. Azîmâbâdî'nin bu tutumu, yaşadığı coğrafyanın fikrî atmosferinin bir tezahürü olarak değerlendirilmektedir. Zira, Hind bölgesinde yaşamış olması ve Hindistan Ehl-i ekolünü benimsemiş olması onun fikir ve düşüncelerine yansımış ve hadis şerh metodunu etkilemiştir.

#### 4.7.3. Fıkhî Konularda Hadisin Zâhiriyle Amel Edilmesi

Zorunluluk olmadıkça hadislerin mecazî manalarını kullanmama ve zâhirine bağlı kalmanın Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübki'nin prensipleri arasında olduğunu daha önce vurgulamıştık. Hanefî mezhebine tepkisi bâriz olan Azîmâbâdî, şerh içerisinde mezhebin önemli prensiplerinden birisi olan rivayetlerden hüküm çıkarırken illet ve maksûdu gözetme görüşlerine de itirazda bulunmuştur. Hanefî mezhebine göre haberin sıhhatinin sadece senede bakılarak tespit edilemez. Sened haricindeki hususlara da bakmak gerekmektedir. Hanefîler, Rasûlullah'ın uygulamasının ya da maksadının da en az sened kadar önemli olduğunu düşüncelerinden dolayı, hadisin sıhhatini senedin sıhhati ile tespit eden Ehl-i hadis ile görüş ayrılığına düşmektedirler.

Usulcülerin çoğunluğuna göre bir lafzın, sözde zikri geçen ifadenin hükmünü göstermesine “delâletü'l-mantûk” veya “mantûk”, sözde zikri geçmeyen hükmünü göstermesine de “delâletü'l-mefhûm” veya “mefhum” adı verilmektedir.<sup>1940</sup> Rivayetlerin maksatlarını tespit etmek gerektiği zaman, mecaz anlamına hamletmek Hanefî mezhebinin ayırd edici prensiplerindedir. Hanefîlere göre fakih kimsenin görevi, hadisleri sadece olduğu gibi aktarmak değil, bu hadislerden maksada uygun anlamlar çıkarmaktır.<sup>1941</sup> Hanefî ulemâ

<sup>1939</sup> Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 9/31-32.

<sup>1940</sup> Ferhat Koca, “Mefhum”, *DİA* (İstanbul: TDV, 2003), 27/350.

<sup>1941</sup> İsmail Hakkı Ünal, *Ebû Hanifenin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 109.

hadisleri makâsıda göre şerh etmiş, ibarelerdeki kast edilen manayı tespitte ehemmiyet vermiştir. Çalışmamızın bu kısmında, Hanefîlerin Ehl-i hadis ile ayrıştıkları bu konuya şârihlerin bakış açıları tespit edilmeye çalışılacaktır.

Azîmâbâdî, rivayetlerin mantûkunun mefhumuna tercih edilmesi görüşünde olduğunu, “إِذَا عَارَضَهُ مَنْطُوقٌ فَدَمَّنَاهُ عَلَى الْمَفْهُومِ/Eğer mantûk ile mefhum çelişirse mantûku tercih ederiz” sözleriyle ifade etmektedir. Rasûlullah’ın (s.a.v.) Müzdelife’de namazlarını cem etmesi ile ilgili İbn Mes’ud rivayeti hakkında; “Bu rivayet Hanefîlerin Arafat ve Müzdelife dışındaki yolculuklarda iki namazı birleştirerek kılmanın caiz olmadığına hükmetmelerinin delilidir. Çünkü İbn Mes’ud, Rasûlullah’ın yanından hiç ayrılmayan bir sahabî olarak Rasûlullah’ın Arafat ve Müzdelife hariç hiçbir namazı vaktinin dışında kılmadığını ifade etmektedir. Hanefîler bu İbn Mesud rivayetinden dolayı diğer yolculuklarda cem etmeyi caiz görmeseler de, cumhura göre şer’en yolculuk sayılan tüm seferlerde namazları birleştirerek kılmak caizdir. Çünkü diğer seferlerde de namazların birleştirilerek kılınacağını ifade eden pek çok rivayet vardır. Ancak Hanefîler bu hükmü hadisin lafzından değil mefhumundan çıkarmışlardır. Lafızla mefhum çeliştiği zaman lafız tercih edilir.” sözleriyle Hanefîlerin istidlâl usûlünü tenkid etmiş ve kendi kanaatini izah etmiştir.<sup>1942</sup>

Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübki’nin hadislerin mantûkuna/lafzına öncelik verdiklerine işaret eden bir örnek olarak “Fatihâ’sız namaz olmaz” rivayeti de önem arz etmektedir. “لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فَصَاعِدًا/Namazda Fatihâ ve ona ek olarak bir miktar Kur’an okumayan kimsenin namazı yoktur”<sup>1943</sup> hadisinin hükmü ile ilgili iki şârihin değerlendirmeleri birbirine yakındır. Bu rivayet namazda Fatihâ ve bir miktar Kur’an okumanın farz olduğuna delalet etmektedir. Ancak mezheplerin rivayetle ilgili görüşleri farklılık arz etmektedir. Şâfiî ulemâsına göre buradaki “namazı yoktur” ibaresi, namazı sahih değildir, eksiktir şeklinde yorumlanmaktadır. Hadis, Ahmed b. Hanbel tarafından da böyle anlaşılmaktadır. Mâlikîlere göre ise Fatihâ’yı dört rekâtli bir namazın üç rekâtinde okumak yeterlidir, çükü ekseriyet kül/tamamı makâmına kâimdir. Hanefîlere göre ise bu rivayet ile Fatihâ okumak değil Kur’an okumak farz kılınmıştır. Başka bir rivayette, Rasûlullah (s.a.v.) namaz kılmayı bilemeyen Hallâd b. Râfi’e namaz kılmayı öğrettikten sonra “تَمَّ أَقْرَأَ مَا تَبَسَّرَ مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ/Kur’andan kolayına gelen bir yeri oku” buyurmuştur.<sup>1944</sup> Hanefî âlimler, bu hadisin kolay gelen yeri okumayı emretmesinden dolayı, söz konusu hadisi Fatihâ’ya hasretmek bu hadisin emrine muhalif bir amel olur. Çünkü okunacak yerin tayin edilmesi, zorlaştırmak sayılır ve “تَمَّ أَقْرَأَ مَا

<sup>1942</sup> Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 5/286.

<sup>1943</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 131, 132.

<sup>1944</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 143, 144.



تَيْسَرَ مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ/Kur’andan kolayına gelen bir yeri oku” hadisine aykırı bir uygulamadır. Bu sebeple, namazda Kur’an’dan herhangi bir yeri Fatiha bile olsa okumak namazın sıhhati için yeterli görülmüştür.

Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübki, bu rivayetten “Fatiha namazdan bir rukündür” sonucuna ulaşmaktadır. Bu sebeple Hanefîlerin hadisle ilgili yorumlarını reddederler ve itirazlarını dile getirirler. İki şerh de bu hadisin açık bir şekilde, her rekâtte Fatiha okumaya delalet ettiği belirtilerek, hadiste mutlak manada kıraat değil mukayyed manada Fatiha’nın okunmasının emredildiği savunulmaktadır. Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübki, Hanefîlerin bu yorumlarını hatalı bulmaktadır. Hadisin lafzının açık bir şekilde, Fatihasız namaz olmayacağını beyan ettiği ifade edilerek, Hanefîlerin hadisi te’vîline itiraz edilmiştir.<sup>1945</sup> Ancak Azîmâbâdî, bu konudaki itirazını sert bir üslup kullanarak “أَنَّ هَذَا تَحْكُمُ بَحْتٌ وَتَعْصِبُ”/Bu taraflı bir tahakküm/hüküm verme ve apaçık bir taassuptur” sözleriyle ifade etmiştir.

Rivayetlerden hüküm istidlâli sürecinde, iki şârihin de metinlerin lafzı üzerinden değerlendirme yaptıklarını gösteren dikkat çekici bir örnek, Ümâme rivayetinde görülmektedir. Bu hadis, Hanefîlerin amel-i kesîr konusunda hüccet kabul ettikleri bir rivayettir. “Rasûlullah (s.a.v.) kızı Zeyneb’in kızı Ümâme’yi omuzunda taşır olduğu halde namaz kılar”<sup>1946</sup> şeklindeki rivayet iki şârih tarafından da lafzî değerlendirilmiştir. Hanefî mezhebine göre bu hadis, amel-i kesîr çerçevesinde ele alınmıştır. Hanefîlere göre, iki eli kullanmayı gerektiren işler amel-i kesîr, iki eli gerektirmeyen işler ise amel-i kalîl sayılmaktadır. Bu şekilde bir amel-i kesîrin namazı bozduğunu hükmeden Hanefîlere karşın hadisi lafzı ile değerlendiren Şâfiî mezhebine göre ise bu rivayet namazda çocuğu kucağa alarak namaz kılmanın câiz olduğuna delalet etmektedir. Malikî mezhebine göre ise bu hadiste Rasûlullah’ın kıldığı ifade edilen namaz, nafîle bir namazdır, farz namazda böyle bir amel câiz değildir. Bu değerlendirmeleri zikreden Azîmâbâdî, Hanefîlere olan itirazlarında Nevevî’nin bu türden te’vîlleri reddeden görüşünü nakletmektedir.<sup>1947</sup> Nevevî’ye göre rivâyetin zâhiri, Rasûlullah’ın omuzunda torunu Ümâme varken namaz kıldığını ifade etmektedir. Bu sebeple bu hadis, erkek ya da kız çocuğu omuza alınarak, farz ya da nafîle namaz kılmanın câiz olduğunu beyan etmektedir. Nevevî, bu hususta imam, cemaat ve yalnız kılını müsâvi görmektedir. Azîmâbâdî, Nevevî’den yaptığı bu aktarımda Hanefîlerin te’vîli “وَهَذَا التَّأْوِيلُ فَاسِيدٌ” ifadesiyle tenkid edilmektedir. Hattâb es-Sübki, bu rivayeti tüm mezherlerin yaklaşımları açısından incelemiş ve te’vil yapılmadan hadisin lafzî manasının delalet ettiği

<sup>1945</sup> Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 3/38; Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 5/244-245.

<sup>1946</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 164, 165; Nesâî, “İmâme”, 37.

<sup>1947</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, 5/32; Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-Ma’bûd, 3/142-143

şekilde anlaşılması gerektiğine hükmetmiştir. Meseleyi Hanefî mezhebi özelinde incelememiş, Nevevî'nin kendi mezhebi olan Malikîlere karşı bu konudaki eleştirilerini de nakletmiştir.<sup>1948</sup> Görüldüğü gibi ve Hattâb es-Sübkî, rivayetle ilgili Hanefî ve Mâlikîlerin yapmış oldukları te'vîlleri reddederek ibarenin zâhirini dikkate almışlardır.

Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübkî, “Kim güneş batmadan önce ikindiden bir rek’ata yetişirse, o namaza yetişmiş olur. Kim de güneş doğmadan önce sabah namazından bir rek’ate yetişirse sabah namazına yetişmiş olur ”<sup>1949</sup> hadisinin hükmü konusunda Hanefî mezhebine tenkidde bulunmuşlardır. Hadiste, güneş batmadan önce ikinde namazının, güneş doğmadan önce de sabah namazının ilk rek’atini kılan kimsenin namazı idrak etmiş olacağı belirtilmektedir. Azîmâbâdî, hadisin ikindi namazı ile ilgili kısmında mezheplerin hepsinin aynı görüşte olduğunu, yani güneş batmadan evvel eğer bir kişi ikindi namazının ilk rek’atini kılmışsa tamamına erişmiş sayılacağını kabul ettiklerini ifade etmektedir. Ancak hadisin sabah namazı ile ilgili kısmında Hanefî mezhebi, namazın kabul olmayacağını, güneşin doğması ile birlikte namazın vaktinin çıkmış olmasından dolayı fevt olacağını savunmaktadır. Azîmâbâdî, bu meseleyi savunan ve bu hadisteki yetişmekten muradın çocuğun ihtilam olması, hayızlının temizlenmesi ya da kafirin Müslüman olması gibi anlamlara geldiğini ifade eden Tahâvî'nin konu hakkındaki görüşlerini eleştirmiştir.<sup>1950</sup> Bu ifadesi ile Tahâvî'nin, bu yorumu Hanefî mezhebinin görüşünü desteklemek maksadıyla yaptığını söylemektedir. Beyhakî’de nakledilen “Kim güneş doğmadan önce sabah namazının ilk rek’atine yetişirse ve sonrasında güneş doğarsa, o namaza yetişmiştir” ve “Kim güneş doğmadan sabah namazının bir rekâtine yetişirse, diğer rekâtleri de kılsın”<sup>1951</sup> hadislerinin de sabah namazının fâsid olmadığına işaret ettiğini belirterek Tahâvî’ye itiraz etmektedir. Yine Hanefîlerden bir kısmının güneş doğduktan sonra sabah namazı kılmayı nehyeden diğer hadislerin söz konusu hadisi nesh ettiğini iddia ettiklerini belirterek, onlara da neshin delil olmaksızın ihtimallerle tespit edilemeyeceği gerekçesiyle itiraz etmiştir. Hanefîlerin bu husustaki hükümlerinde yanıldıklarını, sabah namazının ilk rekâtini güneş doğmadan kılan kimsenin namazın diğer rekâtlerini güneş doğduktan sonra kılmasının namazı bozmayacağını, bu hadisin de buna işaret ettiğini belirtmiştir. Bu örnek Azîmâbâdî'nin yapmış olduğu yorumların Hanefî mezhebine itiraz mahiyetinde olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

<sup>1948</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, 5/32; Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 6/16-18.

<sup>1949</sup> Ebû Dâvud, "Salât", 5.

<sup>1950</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd*, 2/68-69.

<sup>1951</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 1/557.

Aynı rivayeti, Hattâb es-Sübkî sadece Hanefî yaklaşımı çerçevesinde ele almamış, konuyu çok yönlü değerlendirmiştir. Şârih, hadisin sabah namazı da dâhil bir namazın ilk rekâtine yetişen kimsenin namazı edâ etmiş olacağına işaret ettiğini ancak Hanefîlere göre bu namazın bozulduğunu aktarmaktadır. Konu ile ilgili Hanefîlere yapılan itirazları dile getiren Hattâb es-Sübkî, bu itirazları reddeden Aynî'nin değerlendirmelerine ve konu ile ilgili ortaya koyduğu aklî ve naklî delillere yer vermiştir. Aynî'nin bu hususta yapmış olduğu izahları genişçe aktaran şârih mezhebî bir taassup göstermeden mezkûr meselede Hanefîlerin yaklaşımını ortaya koymuştur. Aynî'ye göre buradaki yetişmekten maksat güneş doğmadan önce bir rek'at namaz kılacak kadar vakit varken eğer bir çocuk bulûğa girerse, hayızlı bir kadın temizlenirse, kafir kişi Müslüman olursa sabah namazının vaktine erişti demektir. "Bu hadiste namaz kılmaktan bahsedilmemekte yetişmek konusu üzerinde durulmaktadır. Yani bir kimse sabah namazının bir rek'atını eda edebilecek kadar vakte erişirse, o namazı kaza etmesi kendisine farz olur" demiştir. Aynî, namaz için vaktin önemine işaret ederek, eğer vakit çıkmışsa o namaz için edânın söz konusu olmayacağından bahsederek, bu durumu oruç nezreden kimsenin orucunu Teşrik günlerinde ve Kurban Bayramı gününde tutmasının mümkün olmayacağına benzetmiştir. Bir başka görüşe göre bu hadis, kerahat vaktinde namaz kılmanın yasaklandığı hadisten önce vârid olmuştur ve neshedilmiştir.<sup>1952</sup> Hattâb es-Sübkî ise Hanefî mezhebinin bu görüşüne Buhârî ve Müslim tarafından rivayet edilen Ebû Hureyre'den nakledilen "Kim bir namazın bir rek'atine yetişirse, namazın tamamına yetişmiştir."<sup>1953</sup> hadisinin sabah ya da ikinci namazı ile mukayyed olmayan bir manada olduğunu ve sabah ve ikinci namazı ile mukayyed olan hadisleri de kapsadığını söyleyerek itiraz etmektedir. Yine söz konusu hadis de mukayyed olmasına rağmen sabah ve ikinci namazlarının edasına delalet etmektedir. Hattâb es-Sübkî, buradaki zikredilen "mantûk"un "mefhûm" olandan daha çok tercihe şâyan olduğunu söyleyerek Hanefî mezhebine karşı olan değerlendirmesini ifade etmiştir. Hadis, vaktin çıkmasından önce eğer bir rek'at kılınmışsa edâyaya delalet etmektedir.<sup>1954</sup>

Zikredilen misallerde de işaret edildiği gibi Hattâb es-Sübkî, fikhî meseleleri değerlendirmeleri sürecinde bir mezhebi hedef alan, sadece itiraz odaklı bir yaklaşımda bulunmamıştır. Mezheplerin benimsedikleri hükümleri, aklî ve naklî deliller çerçevesinde değerlendirmiştir. Şerhler ayrıntılı incelendiğinde, Azîmâbâdî için aynı şeyleri söylemenin mümkün olmadığı görülmektedir. Zira Azîmâbâdî'nin fikhî hadislerle ilgili tenkidlerinin çoğu

<sup>1952</sup> Aynî *Umdetü'l-Kârî*, 5/48-49.

<sup>1953</sup> Buhârî, "Salât", 18; Müslim, "Mesâcid", 217.

<sup>1954</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 3/332-334.

Hanefî mezhebine yönelik olmuştur. Onun, Hanefîleri hedef alan sert ifadeler kullandığı eleştirilerine şerhinde sıklıkla rastlanılmaktadır.

#### 4.7.4. Bid'atlere Karşı Tepkileri

Ehl-i hadisin en belirgin özelliklerinden birisi de, bid'at ve hurâfeleri reddetmeleri ve bu tarz uygulamalara tepki göstermeleridir. Azîmâbâbî ve Hattâb es-Sübî'nin Rasûlullah'ın sünnetine olan bağlılıklarının bir göstergesi olarak sonradan dâhil edilen yer türlü bid'ate tepkili oldukları görülmektedir. Özellikle yaşadıkları dönemin sosyolojik şartlarının da etkisiyle sünnete sıkı sıkıya bağlılık gösteren Hattâb es-Sübî, Mâlikîler tarafından bid'atin bir kısmının hasene bir kısmının ise seyyi'e olarak tasnif edilmesine tepki göstermektedir.<sup>1955</sup> Nasıl olur da Rasûlullah'ın (s.a.v.) şu hadisleri varken sonradan bir şey eklenilebilir diyerek tepki göstermiştir; “Tâbii olun bid'at çıkarmayın. Sizden öncekiler Peygamberlerinin sünnetini terk ederek dinde bid'at çıkardıkları için helak oldular.” “O halde benim sünnetime ve benden sonraki doğru yolu bulmuş râşid halîfelerimin sünnetini alın ve onlara, azı dişlerinizle ısırıcasına sımsıkı sarılın. (Dinde aslı olmayıp) sonradan çıkarılan yeniliklerden sakının. Çünkü (dinde) sonradan çıkarılan her yenilik, bid'attir. Her bid'at, dalâlettir (sapıklıktır). Her dalâlet(in sahibi) de, ateştedir.”<sup>1956</sup> Eğer bir konuda bir hüküm verilecekse bu ancak Kitap ve sünnete göre olabileceğini savunan Hattâb es-Sübî, meseleyi çok ciddiye almış, bu konuyu ele alan eserler kaleme almıştır. Kendisi hakkında Selefî denilmesinin en önemli sebeplerinden birisi, bid'atlere olan bu sert tepkisi olmuştur.

Bu konuda *El-Menhel*'de, dikkat çeken örneklerden birisi Efendimiz'e salavât getirme hususunda görülmektedir. Günümüzde meşhur olan müezzinin yüksek sesle mescidde salâ okuma/salavat getirmesinin sünnete uygun olmayan bir bid'at olduğu üzerinde durulmuştur ve en hayırlı olanın sünnete tam anlamıyla tabî olmak olduğu ifade edilmiştir. Hattâb es-Sübî, bu şekilde salâ okunmasının Selahaddin Yusuf b. Eyyüb zamanında h. 781 Rabiülevvel ayında başladığını, Cuma namazından evvel salâ vermenin h. 791 yılında Mansur Kalavun zamanında va'z edildiğini/ortaya çıkarıldığını söylemektedir. Bu konuda İmam Şârânî'nin (ö. 973/1565); “Bugünkü müezzinlerin yaptıkları salavat getirme şekli, ne Rasûlullah zamanında ne de onun râşid halifeleri zamanında vardı. Bu adet Mısır'da bulunan Râfızîlerin hâkimiyeti zamanında ortaya çıkarıldı” dediğini aktarmıştır.<sup>1957</sup>

<sup>1955</sup> Hattâb, Abdülazîm Hamit, *Lemehât*, 66.

<sup>1956</sup> Tirmizi, “İlim”, 16; Ebû Dâvud, “Sünnet”, 5.

<sup>1957</sup> Hattâb es-Sübî, *el-Menhel*, 4/193.

Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübki'nin bid'atlere tepkisini net bir şekilde görebildiğimiz örnek Abdest duaları bâbında görülmektedir. *Sünen*'in Türkçe tercümelerine genellikle “Abdest aldığı zaman kişinin okuyacağı dualar” şeklinde yer verilen “بَاب مَا يَقُولُ الرَّجُلُ إِذَا” “Abdest aldığı zaman kişinin söyleyeceği şey”<sup>1958</sup> bâb başlığı ile ilgili Azîmâbâdî, sert tenkidlerde bulunmuştur. Başlıkta kast edilen şeyin, abdest bittikten sonra yapılacak dualar olarak anlaşılması gerektiğini söyleyerek abdest esnasında yapılan dua ile ilgili şunları ifade etmektedir; “Rasûlullah'ın (s.a.v.) abdest alırken her uzuvda birer birer dua ettiği uydurma ve yalandır. Rasûlullah (s.a.v.) abdest alırken bu şekilde hiçbir şey söylememiştir ve ümmetine de öğretmemiştir. Sadece abdestin başındaki besmele ve sonundaki

أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي مِنَ التَّوَّابِينَ وَاجْعَلْنِي مِنْ

سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ” duası sabittir. Nesâî'de yer alan bir hadiste de abdest aldıktan sonra; “وَبِحَمْدِكَ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ أَسْتَغْفِرُكَ وَأَتُوبُ إِلَيْكَ

نَوَيْتُ رَفَعَ الْحَدِيثِ وَلَا اسْتَبَاحَةَ” dememiştir. Bu konuda Rasûlullah'dan nakledilen sahih ya da zayıf isnadla, tek bir harf bile rivayet edilmemiştir.”<sup>1960</sup> Azîmâbâdî de benzer ifadelerle konuyu ele almış ve bu konudaki yaklaşımın *Zâdü'l-Meâd*'de da böyle olduğuna işaret ederek kendisinin bu görüşünü İbn Kayyim el-Cevziyye ile desteklemektedir.<sup>1961</sup> Azîmâbâdî, “abdest duaları” ifadesini Ebû Dâvud'un abdest dualarına dair başlığı değerlendirmeleri esnasında sert bir dille tenkid etmiştir. Hattâb es-Sübki ise daha hafif bir üslupla, abdest esnasında yapılan bu türden örneğin yüzü yıkarken “Allahım yüzümü beyazlat” gibi duaların aslının olmadığını, Rasûlullah'ın böyle bir duada bulunmadığını Şevkânî, İbn Kayyim ve Nevevî'den yaptığı nakillerle ifade etmiştir. Bu duaları nakleden rivayetlerin kaynaklarını belirterek hadislerin sahih olmadığını beyan etmiştir. Azîmâbâdî ile aynı kanaatte olsa da Azîmâbâdî kadar sert bir üslup kullanmamıştır.<sup>1962</sup>

Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübki, mescidlerin süslenmesinin bid'at olduğu üzerinde durmuşlar ve buna cevaz verenleri tenkid etmişlerdir. Rasûlullah'ın (s.a.v.), “Ben mescidleri yükseltip, genişletmekle emrolunmadım”<sup>1963</sup> rivayetinin mescidleri süslemenin yasak olduğuna delalet ettiğini ifade eden Hattâb es-Sübki, Ebû Hanife'nin buna ruhsat verdiğini belirtmektedir. *el-Menhel*'de, “zuhruf” yani altınla yapılan tasvir ve nakışlarla mescidlerin

<sup>1958</sup> Ebû Dâvud, "Tahâre", 65; Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/210.

<sup>1959</sup> Nesâî, "Tahâre", 109.

<sup>1960</sup> Azîmâbâdî, 'Avnü'l-Ma'bûd, 1/210

<sup>1961</sup> Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-Meâd*; 1/189;.

<sup>1962</sup> Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, 2/158-159.

<sup>1963</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 12.

süslenmesinin, Rasûlullah'ın sünnetinde asla yeri olmadığı üzerinde durulmuş, bu uygulamanın Yahudi ve Hristiyanların adeti olduğu ifade edilmiştir. Ebû Hanife'ye göre ise mescidi ta'zîm maksadıyla süslemek mekruh görülmemiştir. Hattâb es-Sübkî, "Rasûlullah'tan sonra bazıları, âlimlerin görüşlerine müracaat etmeden kendi kanaatleri ile mescidleri süslemişler, buna ilim ehli de tepki göstermemiştir, o halde bu bid'ati hasenedir" diyerek meşrulaştırmak isteyenlere de tepki göstermiştir. Bunun, Rasûlullah'ın sünnetinde asla yeri olmadığını ifade ederek, bid'at olduğunu vurgulamıştır. Durumu tüm cihetleri ile zikrinin ardından netice olarak bu rivayetin, mescidleri yükseltmenin asla meşru olmadığına, altın, gümüş ve nakışlarla mescidleri süslemenin caiz olmadığına ve bu amellerin Yahudi ve Hristiyanların uygulaması olduğuna delalet ettiğini belirtmiştir.<sup>1964</sup> Azîmâbâdî, hadis ile ilgili açıklamalarını kısa tutmuş, Hanefîlerin bu konuda vermiş oldukları hükümden bahsetmeden sadece camileri süslemenin bid'at olduğunu belirtmiştir.<sup>1965</sup> Netice olarak, iki şârih de mescidlerin ta'zîm ya da başka maksadla süslenmesinin câiz olmadığını bunun açık bir bid'at olduğunu net bir dille ifade etmişlerdir.

'*Avnü'l-Ma'bûd*'da zikredilen bir başka bid'at ise minberdir. Rasûlullah'ın (s.a.v.) minbere çıktığı zaman oturması ile ilgili bâbda Efendimiz'in iki kez minbere çıkması ve arada konuşmadan oturması üzerinde durulmaktadır.<sup>1966</sup> Mekke hariç Rasûlullah'ın minberde hutbe irad etmediğini, Rasûlullah'ın Kabe'nin kapısında hutbesinin sünnet olduğunu belirtmiştir. Mekke'nin fethi günü de sünneti üzere yine Kâbe'nin kapısında hitap ettiğine dikkat çeken şârih, Hulefâ-i Râşidîn'in de Peygamberimizin sünnetine uygun olarak bu şekilde devam ettiklerini bildirmektedir. Hutbeyi minberde okuma, sonraki yıllarda Muaviye zamanında ihdas edilmiştir, bu konuda pek çok itiraz olmasına rağmen zamanla bu durum yerleşmiştir diyerek minberde hutbe okumanın bid'at olduğunu ifade etmiştir.<sup>1967</sup>

'*Avnü'l-Ma'bûd* ve *el-Menhel*'in, Ehl-i hadisin hadis şerh geleneğinden izler taşıdığı örneklerde de görülmektedir. İki şerhte de fikhî meseleleri muhtevî rivayetler, mezhep görüşleri ve farklı yaklaşımlar üzerinde durulmuştur. Ehl-i hadisin önemli prensiplerinden olan, Kur'an ve sünnete dayalı ictehad yapılması, hakkında nas bulunmayan meselelerde hüküm vermekten kaçınmaları, hadis metinlerini zâhirî anlamları ile anlamaya çalışmaları, rey ve kıyastan hoşlanmamaları, bid'at ve hurâfeleri reddetmeleri gibi hususlarının iki şerhe de

<sup>1964</sup> Hattâb es-Sübkî, *el-Menhel*, 4/43-46.

<sup>1965</sup> Azîmâbâdî, '*Avnü'l-Ma'bûd*, 2/96-97;

<sup>1966</sup> Ebû Dâvud, "Salât", 219, 221; Buhârî, "Cum'a", 30.

<sup>1967</sup> Azîmâbâdî, '*Avnü'l-Ma'bûd*, 3/346.

belli ölçüde yansıdığı görülmektedir. Hindistan Ehl-i hadisinin, özellikle mezhep taklitçiliğine karşı tutumu, *'Avnü'l-Ma'bûd'* da Azîmâbâdî'nin Hanefilere sert tenkidlerine sebep olmuştur.

Mukayeseli okumalarımızda yoğunluklu incelememizin Kitâbu't-Tahâre, Kitâbu's-Salâh ve Kitâbu'z-Zekât ağırlıklı olması sebebiyle, Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübki'nin şerhlerindeki Ehl-i hadis anlayışının etkilerine dâir tespitimiz bu alanlarla kısıtlı kalmıştır. *'Avnü'l-Ma'bûd'* da müteşâbihât, kıyamet alametleri gibi konularla ilgili rivayetlerin incelendiği bölümlerde, Ehl-i hadis yansımalarına dâir örneklerin daha fazla olduğu görülmektedir. Biz *'Avnü'l-Ma'bûd* ve *el-Menhel*'in şerh metodlarını muhayeseli ele almak üzere yaptığımız bu çalışmamızda, Ehl-i hadis ekolünün iki şerhe etkisini araştırmamızın sınırları çerçevesinde tespit ettiğimiz örneklerle izah etmeye gayret gösterdik. Ancak tespit ettiğimiz bu örnekler bize gösteriyor ki, *'Avnü'l-Ma'bûd* ve *el-Menhel*'in şerh anlayışındaki benzerliğin en temel sebebi iki şârihin de Ehl-i hadis anlayışını benimsemiş olmasıdır.

## SONUÇ

Hız. Peygamber'in sözlerinin doğru anlaşılması ve yorumlanması için yapılmış çalışmalar sahabe dönemine kadar uzanmaktadır. Hadislerin doğru anlaşılması hedefine yönelik bu gayretlerin bir tezahürü olarak şerh edebiyatının da içinde bulunduğu pek çok hadis ilim dalı meydana gelmiştir. Hadis şerhi, pek çok bilgi alanından istifade eden ve onlardan edinilen bilgileri kendi usûlü çerçevesinde hadislerin izahı için kullanan bir faaliyettir.

Üzerine şerh çalışması yapılan en önemli eserlerden birisi de hadis yazma geleneğinin önemli bir dönüm noktasını temsil eden Ebû Dâvud'un (ö. 275/889) *Sünen*'idir. İslam dünyasındaki farklı mezheplerin fukahâsının dikkate aldığı hadisleri derlemeyi amaçladığını söyleyen Ebû Dâvud, eserinde ahkâma taalluk eden rivayetleri tasnif etmiştir. Bu yönü ile *Sünen*, farklı mezhep ve anlayışa sahip pek çok kesim tarafından kabul görmüş ve üzerine şerh faaliyetleri yürütülmüştür. *Sünen* ve diğer hadis Muşannefâtı üzerine şerh faaliyetlerinin yoğunlaştığı yerlerden birisi Hind altkıtasıdır. Pek çok farklı kültürün bir arada yaşadığı Hind yarımadası tarih boyunca ilmî tartışmaların ve sünnet ile ilgili farklı yaklaşımların yaşandığı önemli merkezlerden birisi olmuştur. İslâmî konulardaki tartışmalar XIX. yüzyıldaki işgaller ve dış müdahalelerin etkisi ile artmış, Hindistan halkı sosyal, ilmî, iktisâdî ve dinî problemlerle karşı karşıya kalmıştır. Bu karmaşık ortam tepkisel hareketlerin ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir. İslam âlimleri, bu sosyal ve ilmî problemlere karşı dinî değerleri korumak üzere hadisi anlama ve tedris faaliyetlerine ağırlık vermişlerdir.

'*Avnü'l-Ma'bûd* bağlamında Azîmâbâdî'nin (1274-1329/1857-1911) şerh yöntemi incelendiğinde, Ehl-i hadis şerh geleneğini eserine yansıttığı görülmektedir. Temel islâmî kaynakları okuyarak ve zengin bir literatürü takip ederek yetişen Azîmâbâdî'nin hayatında en çok tesir eden hocası Nezîr Hüseyin ed-Dihlevî'dir. Hadislerin tedris ve te'lifi konusunda son derece gayretli olan Azîmâbâdî'nin hadis alanında '*Avnü'l-Ma'bûd* haricinde bizim tespit edebildiğimiz 32 çalışması bulunmaktadır. Onun en kapsamlı eseri, *Gâyetü'l-Mağşûd fî Halli Süneni Ebî Dâvud*'dur. '*Avnü'l-Ma'bûd* 'un en önemli istifade kaynakları arasında yer alan bu şerh, son derece kapsamlı ve mufassal olacak şekilde yazılmaya başlanmış ancak tamamlanamamıştır. Azîmâbâdî, *Gâyetü'l-Mağşûd*'u tamamlayamayacağını anlayınca aynı özellikleri taşıyan ancak daha az detaya yer verdiği '*Avnü'l-Ma'bûd*'u yazmaya karar vermiştir. Azîmâbâdî, söz konusu eserin yazımı aşamasında kendisine yardımlarından dolayı



şerhin ilk cildini kardeşi Şerefülhak'a ithaf etmiştir. Bu sebeple bazı kaynaklarda eserin müellifi olarak kardeşi Şerefülhak'ın ismi zikredilmektedir.

*Avnü'l-Ma'bûd*, okuyucunun rahatlıkla anlayabileceği sade ve anlaşılması kolay bir dil ile yazılmış muhtasar hüviyette bir şerhtir. Daha önce yazılmış şerhlerin pek çoğundan istifade edilen şerh, pek çok kesimden okuyucunun rahatlıkla istifade edebileceği bir özet şerh mahiyetindedir. Şerhte fikhî hüküm çıkarma hususuna önem verilmiş, hadislerinin manasının anlaşılması kolaylaştırılmıştır. Hadislerle birlikte *Sünen* musannifi Ebû Dâvud'un ziyadeleri de şerh edilmiştir.

Fikhî içerikli rivayetlerde, hadisin hükmü hakkında ayrıntılı açıklama yapılmış, mezheplerin görüşleri aktarılmıştır. Rivayetler, Ehl-i hadis anlayışı doğrultusunda değerlendirilmiş, Hanefîler bazen sert bir dille eleştirilmiştir.

*Sünen* üzerine XX. yüzyılda yazılmış bir başka şerh de Mısır'da Mahmûd Muhammed Hattâb es-Sübkî (1275-1353/1858-1933) tarafından yazılan *el-Menhelü'l-'Azbü'l-Mevrûd* dur. İslam toplumunda büyük bir öneme hâiz olan Mısır, 1822'de İngilizler tarafından işgal edilmiştir. İşgal sonrası ülkede oluşan sömürge süreci siyasî, sosyal, ekonomik, ilmî, fikrî hayatı etkilemiş bu durumun bir sonucu olarak halk arasında batılı fikirler yaygınlaşmıştır. Yönetimin batı modernizmini desteklemesi idârî, kültürel ve hukûkî pek çok alanda batılılaşması eğitim sistemini etkilemiştir. İngiliz sömürgesine karşı çıkan Hattâb es-Sübkî, bölgedeki eğitim ve kültür alanındaki batılılaşmaya tepki göstermiştir. Bu doğrultuda 1912 yılında Mısır Selefî hareketinin ilk kurumlarından birisi olan el-Cem'iyetü'ş-Şer'iyye'yi kurmuş, vefatına kadar da yöneticiliğini yapmıştır. Hattâb es-Sübkî, işgalcilere karşı sert tepki göstermiş halkı dinî, ictimâî ve ekonomik anlamda bilinçlendirmek üzere çalışmıştır.

Te'lif ve tedris faaliyetlerine önem veren Hattâb es-Sübkî'nin kelam, hadis, fıkıh, tasavvuf, siyaset gibi pek çok konuda bizim tespit edebildiğimiz 30 adet çalışması yer almaktadır. Müellifin hadis alanındaki en önemli eseri, *Sünen* şerhi olan *el-Menhelü'l-'Azbü'l-Mevrûd* dur. Ebû Dâvud'un şerhleri arasında en tafsilatlısını yazmaya başlayan Hattâb es-Sübkî, şerhi 1343/1924 yılında yazmaya başlamış yaklaşık 9 yıl sonra eseri tamamlayamadan vefat etmiştir. Kitâbü'l-Menâsık'da yer alan "İhramlı kimsenin saçlarını örmesi" bâbına kadar olan kısmı şerh edebilmiştir. Vefatından sonra aynı zamanda talebesi olan oğlu Emin Mahmud Hattâb şerhe devam etmiş *Fethü'l-Meliki'l-Ma'bûd Tekmiletü'l-Menheli'l-'Azbü'l-Mevrûd* u kaleme almıştır. Şerhin bu tekmlisinde Kitâbü't-Talak hadislerine kadar devam edilmiş ancak şerh yine tamamlanamamıştır. Tekmile ile beraber iki eserde şerh edilen hadisler *Sünen* hadislerinin yaklaşık yarısına tekabül etmektedir.

Hattâb es-Sübki'nin, fakîh kimliğinin bir tezahürü olarak şerhte hadislerin fikhî analizleri oldukça detaylı yapılmış, çıkarılan hükümler delilleri ile birlikte serd edilmiştir. *El-Menhel*'i ilmî üslup ve yöntem olarak kıymetli hale getiren hususiyeti, mezhep ayrımı yapılmaksızın İbn Hacer'den Aynî'ye, İbn Hazm'dan Nevevî'ye, Hattâbî'den Kadı İyaz'a, İbn Teymiyye'den Şevkânî'ye, kadar İslam geleneğinin muhtelif yaklaşımlarının temsilcilerinden istifade etmiş olmasıdır. Bu yönü ile kendisinden evvel telif edilmiş klasik şerh kaynaklarından sıkça istifade etmiş olması ve fikhî yönden detaylı izahlara yer vermiş olması şerhi, metod ve muhtevâ bakımından klasik dönem şerhlerinden ileri bir seviyeye taşımaktadır.

Hattâb es-Sübki'nin fakîh kimliğinin hadisçi kimliği kadar baskın olduğunu müşahade ettiğimiz şerhte, fikhî rivayetlerin bazen bir fikhî kaynağı kadar detaylı incelendiği görülmektedir. Şârihin fikhî konulardaki genel tutumu körü körüne mezhep taklitçiliği yerine, deliller ışığında en sahih olan hükmü tercih şeklindedir. Mezhep mensûbiyetini reddetmemiş ancak mezhebî taassuba karşı çıkmıştır. Bu sebeple hadislerden istidlâl edilen hükümlere dair değerlendirmelerinde her zaman kendi mezhebi olan Mâlikîliği tercih etmemiş, delillerin kuvvetine göre hükmetmiştir. Fikhî bir meselede muhtelif fikhî görüşleri delilleri ile birlikte ele alıp tartışmış, bu süreçte haklı gördüğü görüşü savunmuş ve okuyucuyu da ikna etmeye çalışmıştır. Şârihin taassuptan uzak bu üslup ve yöntemi, şerhin dikkat çeken husûsiyetlerindedir.

XX. asırda yazılmış olan *'Avnü'l-Ma'bûd* ve *el-Menhel*'in metodlarını mukayeseli olarak değerlendirdiğimizde, yazılış hikayeleri farklı olsa da iki şerhin büyük oranda birbirine paralel olduğunu görmekteyiz. Farklı coğrafyalarda benzer siyasî ve sosyal ortamlarda telif edilen bu iki eser muhtasar ve mufassal olma yönünden farklı olmalarına rağmen üslup olarak birbirine yakınlık arz etmektedir. Şerhlerinin şekillenmesinde etkili olan eserler, istifade ettikleri kaynaklar, hadisleri değerlendirme metodları gibi pek çok açıdan iki şerh birbirine yakındır.

*'Avnü'l-Ma'bûd* ve *el-Menhel*'in yazıldığı dönem ve coğrafyalarda kaynak kullanımını en üst seviyeye ulaştığı için iki şerhte de hemen hemen her konuda farklı mezhep ve görüşten ulemanın eserlerine rastlamak mümkündür. Ancak bu zenginliğe rağmen iki şerhin sıklıkla istifade ettikleri, temel referans kaynakları ortaktır. Bu kaynaklar büyük oranda Nevevî'nin *el-Minhâc*'ı, İbn Hacer'in *Fethü'l-Bârî*'si ve Şevkânî'nin *Neylü'l-Evâtâr*'ı olmuştur.

Muhtasar olması sebebiyle *'Avnü'l-Ma'bûd*'da, rivayetler *el-Menhel*'de görüldüğü gibi bütün cihetleri ile izah edilmemiştir. Bazı bâblarda rivayetlerin şerhlerinin birkaç cümleden

ibaret olduğu görülmektedir. *el-Menhel*'de olduğu gibi bütün râvîlerin tanıtımı yapılmamış, pek çok rivayette ricâlî'l-hadis hakkında açıklama yapılmadan metin şerhine geçilmiştir. Azîmâbâdî, gerekli gördüğü durumlarda râvînin kimliği hakkında izahta bulunmuştur. Bâb başlıkları ile ilgili değerlendirmelerde ve metin şerhlerinde muhtasar olma durumunun tezahürü görülmektedir. Şerhin bütününde bu genel tavır hâkimdir ve iki şerh arasında bu husus bir farklılık olarak görülmektedir.

'*Avnü'l-Ma'bûd*'da detaylı açıklama yapılmamış olması, şerhte bir eksiklik olarak değerlendirilmemelidir. Azîmâbâdî, okuyucuda bıkkınlığa sebebiyet vermemek ve şerhin hacmini artırmamak gayesi ile şerhi muhtasar bir üslupta hazırlamıştır. Muhtasar olmasına rağmen şerhte, *Sünen* rivayetlerinde muğlak ve mübhem ibare bırakılmadan açıklandığı görülmektedir. Özellikle mezhepler arası ihtilafa yol açan fikhî meseleleri muhtevî rivayetler, teferruatlı tahlil edilmiştir.

Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübkî'nin şerhleri, isnad ve metin şerhleri açısından incelendiğinde benzer isimlerden istifade ederek, pek çok defa ortak cümlelerle izahta buldukları görülmektedir. Bu durumun temel sebebi, iki şerhin temel referans kaynaklarının ortak olmasıdır. Ancak sadece '*Avnü'l-Ma'bûd*'da nakledilen bazı açıklamaların *el-Menhel*'de de yer alıyor olması bize Hattâb es-Sübkî'nin '*Avnü'l-Ma'bûd*'a erişmiş olması ihtimalini düşündürmüştür. Zira *el-Menhel*'in yazılmaya başlandığı tarih olan 1343/1924 yılında '*Avnü'l-Ma'bûd*'un yazımı ve baskısı tamamlanmıştı. Hattâb es-Sübkî'nin şerhinde bu durum hakkında bir açıklamaya rastlamamış olmamıza rağmen şerhte, Abdülhak ed-Dihlevî gibi Hindistan bölgesi âlimlerinden yapılan nakillerin '*Avnü'l-Ma'bûd*' ile ortak olması bu düşüncemizi kuvvetlendirmektedir.

'*Avnü'l-Ma'bûd* ve *el-Menhel*, fikhî hususlarla ilgili değerlendirmeleri açısından incelendiğinde Azîmâbâdî'nin şerhinde, Ehl-i hadis düşüncesinin baskın olduğu görülmektedir. Fikhî meselelerdeki genel tutumu, belli bir mezhebe bağlı kalmaksızın hadisle amel etmek olan Azîmâbâdî, eserinde daha ziyade Hanefîlere cevap vermekte, mezhebin hükümlerini tenkid etmektedir. Azîmâbâdî'nin fikhî taklide karşı olması sebebiyle bu tenkidleri sadece Hanefîlerle sınırlı değildir ancak Hanefîlere olan eleştirileri üslup açısından daha sert olmuştur. Hattâb es-Sübkî de taklîdî bir mezhepçiliği reddetmektedir ancak mezheplere karşı Azîmâbâdî gibi bir tepki göstermediği görülmektedir. Hattâb es-Sübkî, ihtilafli hususlarda en kuvvetli delili tespit ederek, hangi mezhebin görüşü olduğuna bakmaksızın tercihte bulunmaktadır. Hattâb es-Sübkî, fıkıh ilmine olan vukûfiyetinin etkisiyle fikhî rivayetlerde Azîmâbâdî'ye nazaran çok daha teferruatlı izahlara yer vermiş, muhtelif

mezheplerin kaynaklarından aktarımlar yapmıştır. *el-Menhel*'de ahkâma taalluk eden tüm rivayetler detaylı ele alınmış olmasına rağmen '*Avnü'l-Ma'bûd*'da bu durum görülmektedir. Azîmâbâdî, daha çok Hanefî mezhebine yani çağdaşı olan Diyôbendîlere karşı delil olabilecek rivayetleri detaylı ele almıştır.

Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübkî, hadis merkezli yaklaşımlarının gereği olarak hadislerin zâhirine uymayı prensip edinmiş, te'vili kabul etmemişlerdir. Hanefîlerin zâhir yerine makâsıdı aramalarını eleştirmişlerdir. Rivayetleri mantûk çerçevesinde değerlendirmişler, Hanefîlerin maksûd arayışlarına eleştiride bulunmuşlardır.

Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübkî, yaşadıkları dönemin sosyolojik şartlarının etkisi ile bid'at ve hurâfeleri reddederek tepki göstermişlerdir. Aynı zamanda Ehl-i hadis selefilîğinin de önemli prensiplerinden birisi olan, ameldeki bid'at ve hurâfelere karşı olma ve sünnet ile ameli savunma durumu iki şârihin bâriz özelliklerindedir. Bu bağlamda iki şârihte de bid'atlere, bid'atlerin dâhil edildiği tasavvufa ve Müslümanlar arasında görülen aşırılık ve taassuba karşı tepkiler görülmektedir. Tasavvuf hususundaki bu tutumları, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim ile yakınlıklarını ortaya koyan yönlerindedir.

Azîmâbâdî, eserinde kendisinden evvel yazılmış şerhlerden ve diğer hadis kaynaklardan fazlaca malumat nakletmiş olmasına rağmen kendi kanaatini ortaya koyma noktasında zayıf kaldığı görülmektedir. Eserde hadisleri anlama hususunda zengin malzeme sunulması, tartışmalı meselelerde geçmiş eserlere atıflar yapılması ve muhtelif kanaatlerin sade ve akıcı bir dil ile ortaya koyulması '*Avnü'l-Ma'bûd*'un olumlu yönleri olarak sayılabilir. Şerhin bir başka müsbet katkısı da müellifin hadisleri anlama hususunda sunduğu alt yapı ve zengin ilmî birikimdir.

Ayrıntıları ile beraber farklı görüşleri ortaya koyan Azîmâbâdî, çoğu defa kendisini şerhin dışında tutmuştur. Direk yorum yapmaması veya ortaya koyduğu yorumlardan hangisini tercih ettiğini belirtmemiş olması, şerhin müşkil sayılabilecek yönlerindedir. Çokça nakil barındıran şerhte, müellifin hangi görüşe yakın olduğu ancak atıf yaptığı cümlelerin satır aralarından çıkarımı ile mümkün olmaktadır.

Azîmâbâdî'nin pek çok fikhî meseleyi muhtelif görüşlerden zengin malumat sunarak ortaya koymuş olmasına rağmen nakilden öteye geçemediği görülmektedir. Hadislerden güncel mesajlar çıkarmak, yorumları güncelleştirmek noktasında çok fazla katkı sağlayamamıştır. Hanefî mezhebine olan tepkilerinin ötesinde, yaşadığı dönemin problemlerine ışık tutacak özgün yorumların yeterli derecede olmadığını söylemek mümkündür.

Azîmâbâdî'nin farklı görüşlere hâkimiyeti, fikhî mevzûlara vukûfiyeti ve bu konulardaki zengin malumatı okuyucuya muhtasar bir halde sunması şerhinin önemli özellikleri olarak dikkat çekmektedir. Ancak güncel ve özgün yorum konusunda çekimser olması, kendisinin yorum yapmaması ya da ortaya koyduğu görüşler arasında kendi tercihinin hangi yönde olduğunu belirtmemiş olması şerhin zayıf kaldığı noktalar olarak değerlendirilebilir.

*El-Menhelü'l-'Azbü'l-Mevrûd*, tamamlanamamış bir şerh olmasına rağmen *Sünen* rivayetleri konusundan okuyucunun müstağnî kalamayacağı nitelikte, rivayetleri tüm cihetleri ile inceleyen oldukça mufassal bir şerhtir. Hadislerin sıhhat durumlarından bâb başlıklarının tahliline, hadis ricâlinin tanıtılmasından garîb kelimelerinin anlamlarına, metin tahlillerinden fikhî meselelere kadar çok yönlü ve kapsamlı olan şerh, zengin ilmî malzeme sunmaktadır.

Selefi yaklaşımda olan müellifin, mezhep ayrımı yapmaksızın kendisinden önce yazılmış pek çok mezhebin temsilcilerinden nakilde bulunması ve atıf yaptığı görüş sahiplerinin isimlerini ve kaynaklarını belirtmesi şerhin dikkat çeken yönlerindedir. Hattâb es-Sübkî, şerhinde yapmış olduğu nakillere ilave olarak kendisi de değerlendirmede bulunmuş, kanaatini delilleri ile ortaya koymuştur. Şârihin bu yönü, kendi benimsediği görüşün ve fikrî yapısının tespit edilmesini kolaylaştırmıştır.

Ahkâm hadislerinin şerhi hususunda şârih, muhtelif fikhî görüşleri naklinin ardından konu ile ilgili tartışmaları kendisi de değerlendirmiş ve nihayetinde kendi tercihinin hangi yönde olduğunu beyan etmiştir. Şerhi ilmî üslup ve yöntem olarak kıymetli hale getiren, şârihin fikhu'l-hadise dair yaptığı bu açıklamalardaki detaylılık ve zenginliktir. Bu durumu hadis şerh okuyucusunu yorucu bir unsur olarak değerlendirmek de mümkündür. Zira eser bu tür rivayetlerin tahlilinde bir fıkıh kaynağı mahiyetine bürünmektedir.

*El-Menhel*'din ilk cildlerinde uygulanan yöntemin, sonraki cildlerde aynı hassasiyetle devam ettirilemediği görülmektedir. İlk birkaç cild, çok tafsilatlı râvî tanıtımı ve metin şerhlerindeki ayrıntılı izahlar ile dikkat çekerken, -muhtemelen şârihin şerhi yetiştirememesi endişesinden dolayı- ilerleyen cildlerde bu izahların daha yüzeysel kaldığı görülmektedir.

Hattâb es-Sübkî'nin, sünnetle amel konusunda hassasiyet gösterdiği görülmektedir. Rivayetlerle güncel değerlendirmelerinde Selefi anlayışa paralel hükümler vermiştir. Şârihin, sakalları kısaltmak gibi pek çok meselede İbn Kayyim, Şevkânî gibi âlimlerle benzer yaklaşımları dikkat çekmektedir.

*El-Menhel*, kendisinden evvel yazılmış şerhlerdeki malumatı eksiksiz nakletmesi, meseleleri teferruatlı tahlil etmesi ve kâmil bir fıkhu'l-hadis kaynağı olması yönü ile *Sünen* okuyucusu için kâfi bir kaynak mahiyetindedir. Ancak meseleleri incelikleri ile ele almış olması, mütabî ve şevâhid olarak zikredilen rivayetlerin dahi oldukça detaylı incelenmiş olması, şerhten istifadeyi güçleştirmektedir. Bu yönü ile pratik kullanım için uygun olmadığı görülmektedir.

Hattâb es-Sübkî, hadisçilik yönü oldukça güçlü bir fakihtir. Bunun bir tezâhürü olarak rivayetleri fakih kimliği ile şerh etmiş, metinleri birer fikhî malzeme olarak değerlendirmiştir. Tüm mezheplere aynı mesafeden yaklaşmış, körü körüne taklidî bir selefîlik sergilememiş, meseleleri delilleri ile incelemiştir. Delil açısından kuvvetli olan görüş hangisi ise onu tercih etmiştir. Bu yönü ile Şevkânî'ye yakın bir duruş sergilemiştir.

Sonuç olarak; *'Avnü'l-Ma'bûd* ve *el-Menhel*, Ehl-i hadis Selefîliğinden izler taşıyan *Sünen* şerhleridir. *'Avnü'l-Ma'bûd*, kendisinden evvel yazılan eserlerdeki malumatları sade ve akıcı bir dil ile nakleden muhtasar bir şerh, *el-Menhel* ise önceki eserlerde yer alan malumatı teferruatlı aktaran mufassal bir şerhtir. *'Avnü'l-Ma'bûd*, Hindistan Ehl-i hadis anlayışının etkisi ile mezhep mensûbiyetini reddetmiş, Hanefîlerin görüşlerine cevap vermeye öncelik vermiştir. *El-Menhel* ise mezhep mensûbiyetini değil mezhebî taasubu reddeden Selefî bir duruş sergilemiştir. İki şârih de, İbn Kayyim ve Şevkânî'nin görüşlerine yakın olduğu görülmektedir.

*'Avnü'l-Ma'bûd* ve *el-Menhel*'in metodlarını mukayese etmeye çalıştığımız bu araştırmamızda, eserler şerh yöntemleri açısından incelenmiştir. Ancak, Azîmâbâdî'nin Hanefî mezhebine karşı olan tutumu ve fıkıhçılığı farklı bir müstakil çalışmaya konu olacak zenginliktedir. Ayrıca, Azîmâbâdî'nin kelamcılığı da araştırma konusu olabilecek mahiyettedir. Hattâb es-Sübkî ve eserleri ile ilgili ülkemizde yapılmış ilk çalışma bizim bu araştırmamızdır. Kendisinin fıkıhçılığını detaylı bir şekilde incelendiği, "Hattâb es-Sübkî'nin *el-Menhelü'l-'Azbü'l-Mevrûd*'da ahkâm hadislerini değerlendirme metodu" konulu bir araştırma yapılması faydalı olacaktır.

Tezimizi tamamlarken eserleri ile bizlere kıymetli bir birikimi nakleden ve bizlerin istifadesine sunan Azîmâbâdî ve Hattâb es-Sübkî'yi rahmetle anıyoruz.

## KAYNAKÇA

- Abdülhay el-Hasenî**, b. Fahrüddîn (ö. 1923). *Nüzhetü'l-Havâtır ve Behcetü'l-Mesâmi' ve'n-Nevâzır*. 8 Cilt. Beyrut, Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1999.
- Abdürrezzâk**, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî (ö. 211/817). *el-Muşannef*. thk. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403.
- Acet**, Semih. *İmam Nevevî ve Minhâc İsimli Eserinin Hadis Şerhçiliği Açısından Değerlendirilmesi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Doktora, 2018.
- Agitoğlu**, Nurullah. *Hindistan Ehl-i Hadis Ekolünde Şerh Geleneği -Azîmâbâdî'nin (ö. 1911) Avnü'l-Ma'bûd Adlı Eseri-*. Ankara: Gece Kitaplığı, 1. Baskı., 2018.
- Ahatlı**, Erdinç. "Terceme". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 40/483-484. İstanbul: TDV, 2011.
- Ahmed, Anis, "Mevdûdî". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 29/432-437. İstanbul: TDV, 1994.
- Ahmed**, Aziz. *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*. çev. Ahmet Küskün. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990.
- Ahmed b. Hanbel**, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî (ö. 241/855). *Müsnedü İmam Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût. Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Aktepe**, İsak Emin. "Ehl-i Hadis'in Sünnet ve Hadis Müdafaalarındaki Üslup Sorunu". *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* ÖS-1 (2015), 111-124.
- Akyol**, Aşur. *Sehârenpûrî ve Bezlû'l-Mechûd fî Halli Sünen-i Ebî Dâvud'daki Şerh Metodu*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.
- Ali Abdülvehhâb Ebû Suleyb**. *el-İmâm Mahmud Hattâb es-Sübki ve Ârâihu'l-Kelâmiyye, Dirâsetü Tahlîliyye Nakliyye*. Kahire: Câmîatü'l-Kahire, Yüksek Lisans, 2007.
- Ali el-Kârî**, Ebu'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî (ö. 1014/1605). *Mirķâtü'l-Mefâtîh Şerhu Mişķâti'l-Mesâbih*. 9 Cilt. Beyrut, Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1422.
- Ali el-Kârî**, Ebu'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî (ö. 1014/1605). *Şerhu Nühbetü'l-Fiker fî Mustalahâtü Ehlî'l-Eser*. thk. Absülfettâh Ebû Ğudde. Lübnân-Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.
- 'Amritsarî**, Senâullah. *Fetâvâ Sunâiyye*. Lahor: İdâratü Tercümânü's-Sünne, ts.
- Apaydın**, H. Yunus. "İbn Kayyim el-Cevziyye". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 20/109-123. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

- Aslan**, Ahmet Turan - Uzun, Mustafa. "Takrîz". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 39/472-474. İstanbul: TDV, 2010.
- Aşıkkutlu**, Emin. "Cerh ve Ta'dîl". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 7/394. İstanbul: TDV, 1994.
- Aydın**, Ahmet. "Sömürge Hindistan'ında İslâmî Akımlar: Ehl-i Hadis Cemaati (Islamic Movements in Colonial India: Ehl-i Hadith Community)". *History Studies* 11/1 (2019), 1-22.
- Aydın**, Ahmet. *Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora, 2013.
- Aydın**, Bayram. "Büyük Britanya'daki İslâmî Akımlar". *İslam Medeniyetleri Araştırma Dergisi* 1/3 (2015), 390-415.
- Aydın**, Mehmet Akif. "Azîmâbâdî". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 4/329-330. İstanbul: TDV, 1991.
- Aydınlı**, Abdullah. "Ehl-i Hadis". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 10/507-508. İstanbul: TDV, 1994.
- Aydınlı**, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV, 2013.
- Aydınlı**, Abdullah. "Muhtelifü'l-Hadis". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 31/74-77. Ankara: TDV, 2020.
- Aynî**, Bedruddîn, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrût, Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Aynî**, Bedruddîn, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed (ö. 855/1451). *Şerhu Süneni Ebî Dâvud*. thk. Ebu'l-Münzir Halid b. İbrahim el-Mısrî. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1420.
- Aynî**, Bedruddîn, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed (ö. 855/1451). *Umdetü'l-Kârî Şerhu Şahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut, Lübnan: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Azîmâbâdî**, Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak (ö. 1857-1911/1274-1329). *Gâyetü'l-Makşûd fî Şerhi Süneni Ebî Dâvud*. ed. Muhammed İlyas Abdülkâdir. thk. Ebu'l-Kâsım A'zamî Muhammed Üzeyr Şems. I Cilt. Riyad: Mektebetü Dâru't-Tahâvî, 1414.
- Azîmâbâdî**, Ebu't-Tayyib Şemsülhak Muhammed b. Emir Ali ed-Diyânuvî (ö. 1857-1911/1274-1329). *'Avnü'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvud*. thk. Yusuf el-Hâc Ahmed. 14 Cilt. Dmeşk: Dâru'l-Feyhâ', 1434.



- Azîmâbâdî**, Ebu't-Tayyib Şemsülhak Muhammed b. Emir Ali ed-Diyânuvî (ö. 1857-1911/1274-1329). “İnci Gerdanlıklar”. çev. Ali Osman Koçkuzu. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1986), 79-96. Konya.
- Azîmâbâdî**, Ebu't-Tayyib Şemsülhak Muhammed b. Emir Ali ed-Diyânuvî (ö. 1857-1911/1274-1329). *Ref'u'l-İltibâs an Ba'zı'n-Nâs*: thk. Muhammed Uzeyr es-Selefî. Kahire: Dâru's-Sahve, 1985.
- Azîmâbâdî**, Ebu't-Tayyib Şemsülhak Muhammed b. Emir Ali ed-Diyânuvî (ö. 1857-1911/1274-1329). “Zayıf Hadisle İlgili Üç Soru ve Üç Cevap veya Ğunyetü'l-Elmaî”. çev. İbrahim Canan. *AÜİFD* 6 (1986), 155-175. Erzurum.
- Baktır**, Mehmet. “Mütেকaddimûn Selefîyye ve Metod Anlayışı”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2004), 25-48. Sivas.
- Baktır**, Mustafa. “Emir San'ânî”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 11/144-145. İstanbul: TDV, 1995.
- Beyhakî**, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali (ö. 458/1066). *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 10 Cilt. Beyrut, Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.
- Beyhakî**, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali (ö. 458/1066). *Ma'rifeü's-Sünen ve'l-Âsâr*. thk. Abdulmu'tî Emin Kal'acî. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Kuteybe, 1991.
- Birişik**, Abdülhamit. *Hind Altkitası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*. İstanbul: İnsan Yay, 2003.
- Birişik**, Abdülhamit. “Kur'anîyyûn”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 26/428-429. İstanbul: TDV, 1994.
- Birişik**, Abdülhamit. “Medrese”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 28/333-338. İstanbul: TDV, 1994.
- Birişik**, Abdülhamit. “Pakistan'da Dinî Grupların/Yapıların Anatomisi ve Birlikte Yola Devamının imkanı”. Program adı: Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme Sempozyumu, Bursa, 2015.
- Birişik**, Abdülhamit. “Rıza Han Birelvî”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 35/61-64. İstanbul: TDV, 2008.
- Birişik**, Abdülhamit - Eren, Cüneyt. “Sıddîk Hasan Han”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 37/92-95. İstanbul: TDV, 2009.
- Birişik**, Abdülhamit - Pakdemirli, M. Nur. “Hint Altkitası Geleneksel Öğretim Kurumlarında Yürütülen Din Eğitiminin Gelişim Sürecine Tarihsel Bir Yaklaşım”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/2 (2013).

- Buhârî**, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (ö. 256/870). *el-Câmiu'l-Müsteddü's-Şahîh u'l-Muhtasar*. thk. Muhammed Züheyr Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. Dâru Tavku'n-Necât, 1422.
- Buhârî**, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (ö. 256/870). *et-Târîhu'l-Kebîr*. 8 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, ts.
- Bulgur**, Durmuş. "1850-1900 Yılları Arası Hind Yarımadası'ndaki İslâmî Fikir Akımları". *Selçuk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi* 14 (2002), 109-124.
- Bulgur**, Durmuş. "Ticaretten Sömürgeciliğe XIX. Yüzyılda Hindistan ve İngiliz Hâkimiyeti". *Dîvan İlmi Araştırmalar Dergisi* 17 (Şubat 2004), 63-102.
- Büyükkara**, Mehmet Ali. "Vehhâbîlik". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 42/611-615. İstanbul: TDV, 2012.
- Büyükkara**, Mehmet Ali. *Çağdaş İslâmî Akımlar*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Cevherî**, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd (ö. 393/1003). *es-Sihâh Tâcu'l-Lüğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut, Lübnan: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.
- Cündioğlu**, Düccane. *Sözlü Kültürden Yazılı Kültür'e Anlam'ın Tarihi*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Çakan**, İsmail Lütfi. *Hadis Edebiyatı Çeşitleri-Özellikleri Faydalanma Usulleri*. İstanbul: İFAV, 2015.
- Çakan**, İsmail Lütfi. "Hadis Usûlü Kıtâplarında İhtilâfü'l-Hadis". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 75-115.
- Çakan**, İsmail Lütfi. *Hadislerde Görülen İhtilâf ve Çözüm Yolları*. İstanbul: İfav, 2013.
- Çakmaktaş**, Nurullah. *Mısırdaki Selefi Hareket*. İstanbul: Açılım Kitap, 2016.
- Çakmaktaş**, Nurullah. "Mısırdaki Selefilik'in Toplumsal Tercih ve Nedenleri". *Akademik Orta Doğu* 9/2 (2015).
- Çavuşoğlu**, Ali Hakan. "Sıddık Hasan Han". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 95-96. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Çetin**, Abdurrahman. "Nesih". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 32/579-581. İstanbul: TDV, 2006.
- Dârekutnî**, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed (ö. 385/995). *Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût. 5 Cilt. Beyrût-Lübnân: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Daudî**, Zafrullah. *Şah Veliyyullah Dihlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

- Dinçoğlu**, Mehmet. *Ebû Dâvûd'un Süneni (Kaynakları ve Tasnif Metodu)*. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Doğanay**, Süleyman. *Hadis Rivayetinde Râvi Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler*. İstanbul: İsam Yayınları, 2009.
- Durgun**, Recep. "Ahmet Rıza Han Barelvî'nin Hadâik-ı Bahşîş Adlı Eserinde Hz. Peygamber ile İlgili Benzetmeler". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi-Urdu Dili ve Edebiyatı* 37 (2017), 122-133.
- Durmuş**, İsmail. "İltifât". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 22/152-153. İstanbul: TDV, 2000.
- Durmuş**, İsmail. "Nahiv". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 32/300-306. İstanbul: TDV, 2006.
- Durmuş**, İsmail - Pala, İskender. "İstiâre". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 23/315-318. İstanbul: TDV, 2001.
- Düzenli**, Muhittin. "Hadise Yönelik Rasyonalist Yaklaşımlar-Ehl-i Kur'ân Örneği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2012).
- Düzgün**, Şaban Ali. *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi, Akçağ Yayınları*. Ankara, 1997.
- Ebû Abdillah**, Ahmed b. Ebî Bekir Ferh el-Kurtubî (ö. 671/1273). *et-Tezkire fî Zikri'l-Mevtâ ve Ahvâli'l-Âhire*. thk. Sadık b. Muhammed b. İbrahim. Riyad: Mektebetü Dâru'l-Minhâc, 1425.
- Ebû Dâvud**, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/889). *Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 4 Cilt. Beyrût, Lübnan: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Dâvud**, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/889). *Risâle ilâ Ehli Mekke fî vaşfi Sünenih*. thk. Muhammed Lutfi es-Sabbâğ. Riyad: Mektebetü'r-Risâle, 1984.
- Ecer**, Ahmet Vehbi. *Barelvîyye Mezhebi*. Kayseri: Laçın Yayınları, 2007.
- Efendioğlu**, Mehmet. "Müdreç". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 31/472-473. Ankara: TDV, 2020.
- Efendioğlu**, Mehmet. "Tabakât". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 39/291-292. İstanbul: TDV, 2010.
- Engin**, Sezai, "Hikmet Boyutu Açısından Hadislerdeki Nehiyelerin Değeri Kerahet Vakitleri Örneği", YDÜ I. Uluslararası Hadis İhtisas Sempozyumu, 26-29 Nisan 2012.
- Eren**, Mehmet. *Hadis İminde Rical Bilgisi ve Kaynakları*. İstanbul: İsam Yayınları, 2012.
- Ergin**, Mehmet Cevat, "Arap Nahvinin Doğuşu". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2005), 111-141.

- Erinç**, Sırrı. "Hindistan". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 18/69. İstanbul: TDV, 1994.
- Erkilet Başer**, Alev. *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslâmî Hareketler*. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1999.
- Feyyûmî**, Ahmed b. Muhammed Ebu'l-Abbas, (ö. 770/1368-69). *el-Misbâhu'l-Münîr fî Ğarîbi'l- Şerhi'l-Kebîr*. 2 Cilt. Beyrut, Lübnan: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Fıĝlalı**, Ethem Rûhi. *Çaĝımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*. İstanbul: Şato Yayınları, 2001.
- Fıĝlalı**, Ethem Rûhi. *Kadıyânîlik*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1986.
- Fıĝlalı**, Ethem Rûhi. *XIX. Yüzyıl Sonlarında Hindistan (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1983.
- Füheyd**, Seyf Füheyd el-Âzimî. *Menhecü İmâm Mahmud Hattâb es-Sübkî fî Kitâbihî el-Menhelü'l-Azbi'l-Mevrûd Şerhu Süneni'l-İmâm Ebî Dâvud*. Kahire: Câmîiatü'l-Ezher, Doktora, 2009.
- Ganim**, İbrahim el-Beyyûmî. "İhvan-ı Müslimîn". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 21/580-583. İstanbul: TDV, 2000.
- Genç**, Mehmet. "İltizam". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 22/154-158. İstanbul: TDV, 2000.
- Görgün**, Hilal. "Mısır". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 29/555-557. Ankara: TDV, 2004.
- Görmez**, Mehmet. "Sâĝânî Radiyyüddîn". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 35/487-489. İstanbul: TDV, 2008.
- Görmez**, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Gündüz**, Emine. *Şevkânî ve Kelâmî Görüşleri*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2014.
- Gürler**, Kadir. *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı İlk Dönem Ehli Hadis Örneği*. Bursa: Emin Yayınları, 1996.
- Gürses**, Serdar Murat. *Hanefî-Selefi Hadis Şerh Geleneği Açısından Keşmirî'nin el-Arfü'ş-Şezî ve Mübârekpûrî'nin Tuĝfetü'l-Aĝvezî İsimli Eserlerinin Karşılaştırması*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Doktora, 2018.
- Gürses**, Serdar Murat. "İlk Dönem Ehl-i Hadis ve İbn Teymiyye Selefliliğinin Hindistan Ehl-i Hadîs Ekolüne Etkileri". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2022), 219-246.
- Ğavrî**, Abdülmâcid el-Ğavrî. "el-Muhaddis eş-Şeyh Şemsü'l-Hak el- Azîmâbâdî Hayâtühû ve Cühûdühû fî'l-Hadisi'n-Nebevî". *Mecelletü'l-Hadîs* 6 (2013), 135-176.

- Ğavrî**, Abdülmâcid el-Ğavrî. “el-Murâdu bi Ehli'l-Hadîs fi'l-Karnî'l-Hicriyyetti'l-ûlâ ve Medâ alâkati'l-Müsemmeîne fi Şibhi'l-Kârrati'l-Hindiyye fi'l-Kurûni'l Mûte'ehhira”. *Journal of Islamic & Religious Studies* 5/1 (1441/2020), 1-22.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed (ö. 405/1014). *el-Müstedrek ale's-Şahîh ayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990.
- Hasan Âli Selman**. “Men Hüve Müellifü Avni'l-Ma'bûd”. *Mecelletü'l-Esâle* 51 (1426).
- Hatîb el-Bağdâdî**, Ebû Bekr Ahmed b. Ali (ö. 463/1071). *Şerefü Ashâbi'l-Hadîs*. thk. M. Said Hatiboğlu. Ankara: DİB, 1991.
- Hatîb el-Bağdâdî**, Ebû Bekr Ahmed b. Ali (ö. 463/1071). *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422.
- Hatîb el-Bağdâdî**, Ebû Bekr Ahmed b. Ali (ö. 463/1071). *el-Faşl li'l-Vaşl el-Müdreç fi'n-Naql*. thk. Muhammed b. Matar ez-Zührânî. 2 Cilt. Dâru'l-Hicre, 1418.
- Hatipoğlu**, İbrahim. “Mesâbîhü's-Sünne”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 29/258-260. Ankara: TDV, 2004.
- Hattâb**, Abdülazîm Hamit. *Lemhât min Târîhi'l-İmâm Mahmûd Hattâb es-Sübkî*. Dâru'l-İ'tisâm, 1986.
- Hattâb es-Sübkî**, Mahmûd b. Muhammed b. Ahmed b. Hattâb. *ed-Dînü'l-Hâlisu'İrşâdü'l-Halkı ilâ Dîni'l-Hakkı*. thk. Emîn Mahmut Hattâb. 9 Cilt. el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye es-Sübkîyye, 4. Baskı., 1977.
- Hattâb es-Sübkî**, Mahmûd b. Muhammed b. Ahmed b. Hattâb. *el-Ahdü'l-Vesîk limen Erâde Sülûki Ahseni't-Tarîk*. thk. Mahmûd Tayyib b. Muhammed Ahmed Şevvâlî. Kahire: Matbaatü'l-Fütûh'ul-Edebiyye, 1931.
- Hattâb es-Sübkî**, Mahmûd Muhammed Hattâb es-Sübkî (ö. 1933). *el-Menhelü'l-Azbu'l-Mevrûd Şerhu Süneni'l-İmâm Ebî Dâvud*. 10 Cilt. Beyrut, Lübnan: Sîretü't-Târîhu'l-Arabî, ts.
- Hattâb es-Sübkî**, Mahmûd b. Muhammed b. Ahmed b. Hattâb, *Fetâvâ Eimmeti'l-Müslimîn bikıta Lisâni'l-Mübtediîn*,
- Hattâbî**, Ebû Süleymân (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-Büstî (ö. 388/998). *Meâlimü's-Sünen*. Halep: Matbâatü'l-İlmiyye, 1932.
- Hâzımî**, Ebû Bekir Muhammed b. Mûsa (ö. 584/1188). *el-İ'tibâr fi'n-Nâsihi ve'l-Mensûhi mine'l-Âsâr*. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1359.

- Hilâlî**, Muhammed Takıyyüddîn. *ed-Da'vetü İllallah fî Akrârin Muhtelifi*. Kahire: Mektebetü's-Sahabe, 1424.
- Huveydâ** Abdullah Abdurrahman Seyyid Zağlûl. *Avnü'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvud Dirâse fî'l-Menhec ve'l-Masâdir*. İskenderiyye: Câmîatü'l-İskenderiyye, Yüksek Lisans, 2001.
- İbn Abdilberr**, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî (ö. 463/1070). *el-İstizkâr*. thk. Sâlim Muhammed Atâ'. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Âbidîn**, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî (ö. 1252/1836). *Dürrü'l-Muhtâr ala'd-Dürri'l-Muhtâr*. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbn Adî**, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî (ö. 365/976). *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl*. 9 cilt. thk. Adil Ahmed Abdü'l-Mevcûd, Ali Muhammed Muavvid. Beyrut, Lübnan: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Beyyûmî**, Mustafa b. Ali b. Muhammed b. Mustafa. *Miftâhu'l-Menheli'l-Azbu'l-Mevrûd Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud*. Riyad: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1394.
- İbn Ebû Hâtim**, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî (ö. 327/938). *El-Cerh ve't-Ta'dîl*. 9 Cilt. Haydarâbâd: Meclisü Dâireti'l-Maârif, 1271.
- İbn Ebû Hâtim**, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî (ö. 327/938). *el-'İlel*. thk. Saîd b. Abdullah el-Hamid, Hâlid b. Abdurrahman. 7 Cilt. Mutâbiu'l-Humeydî, 2006.
- İbn Hacer**, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449). *en-Nüket alâ Kitâbi İbnü's-Salâh*. thk. Rabî' b. Hâdî Umeyr el-Medhalî. 2 Cilt. Medine: 'Imâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1404.
- İbn Hacer**, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449). *Fethü'l-Bârî Şerhu Şahîhi'l-Buğârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hacer**, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449). *Nüzhetü'n-Nazar fî Tavdîhi Nuhfetü'l-Fiker fî Mustalahı Ehli'l-Eser*. thk. Abdullah b. Dayfullah er-Rahîlî. Riyad: Matbaatü Sefîr, 1422.
- İbn Hacer**, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449). *Takrîbü't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1986.
- İbn Hacer**, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449). *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Matbâatü'd-Dâiratü'l-Maârifî'n-Nizâmiyye, ts.
- İbn Hacer**, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449). *Telhîşü'l-Habîr*. 4 Cilt. Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1989.

- İbn Haldun**, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî, (ö. 808/1406). *el-Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1982.
- İbn Hazm**, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî (ö. 456/1064). *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Hibbân**, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (ö. 354/965). *el-İhsân fî Takrîbi Şahîhi İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- İbn Hibbân**, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (ö. 354/965). *el-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ed-Duafâi ve'l-Mecrûhîn*. thk. Mahmud İbrahim Zâyid. 3 Cilt. Halep: Dâru'l-Va'y, 1396.
- İbn Hibbân**, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (ö. 354/965). *es-Sikât*. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973.
- İbn Huzeyme**, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nîsâbü'rî (ö. 311/924). *eş-Şahîh*. thk. Muhammed Mustafa el-'A'zamî. 4 Cilt. el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- İbn Hümâm**, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamîd es-Sivâsî el-İskenderî (ö. 861/1457). *Fethu'l-Kadîr*. 9 Cilt. Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye**, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî (ö. 751/1350). *Zâdü'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-Ibâd*. 5 Cilt. Müessesetü'r-Risâle-Beyrût Mektebetü'l-Menâri'l-İslâmiyye, Küveyt, 1994.
- İbn Kayyim el-Cevziyye**, Ebû Abdullâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî (ö. 751/1350). *Tehzîbü Süneni Ebî Dâvud ve İzâhu İlelihî ve Müşkilâtihî*. thk. Ali b. Muhammed el-Imrân. Mekke: Dâru Alemi'l-Fevâid, 1437.
- İbn Mâce**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî (ö. 273/887). *Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, ts.
- İbn Manzûr**, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn er-Ruveyfî (ö. 711/1311). *Lisanü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Rüşd**, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî (ö. 595/1198). *Bidâyetü'l-Müctehid ve Hidâyetü'l-Muktesid*. 4 Cilt. Kahire:Dâru'l-Hadîs, 2004/1425.
- İbn Şebbe**, Ömer b. Şebbe b. Ubeyde en-Nümeyrî el-Basrî (ö. 262/876). *Târîhu'l-Medîne*. 4 Cilt. Cidde, 1399.

- İbnü'l-Esîr**, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 606/1210). *Câmiu'l-'Usûl fî Ehâdîsi'r-Rasûl*. thk. Abdülkadir el-Arnaût. Mektebetü Dâru'l-Beyân, ts.
- İbnü'l-Esîr**, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 606/1210). *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*. thk. Tahir Ahmet ez-Zâvî. 5 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, 1399.
- İbnü'l-Mülakkin**, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî (ö. 804/1401). *el-Bedru'l-Münîr fî Tahrici'l-Hadîsi ve'l-Âsâri'l-Vâkıati fi's-Şerhi'l-Kebîr*. thk. Mustafa Ebu'l-Ğayt, Abdullah b.Süleyman, Yâsir b. Kemâl. 9 Cilt. Riyad: Dâru'l-Hicre, 2004.
- İbnü's-Salâh**, Osman b. Abdurrahman b. Musa eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245). *'Ulümü'l-Hadîs*. thk. Nüreddin Itr. Halep, 1966.
- İlahi Bahş**, Hadim Hüseyin. *el-Kurâniyyûn ve Şubuhatum Havle's-Sünne*. Taif: Mektebetü's-Siddîk, 1989.
- İmam Mâlik** Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî (ö. 179/795). *el-Muvaţta'*. thk. MuhammedMustafa Azamî. 8 Cilt. Müessesetü Zâйд b. Sultan, 2004.
- İmam Şâfiî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî (ö. 204/820), *el-Müsned*, Beyrut-Lübnân: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1400.
- İmam Şâfiî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî (ö. 204/820). *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410.
- İmam Şâfiî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî (ö. 204/820). *er-Risâle (İslam Hukukunun Kaynakları)*. çev. Abdülkadir Şener, İbrahim Çalışkan. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- İmamoğlu**, Lütfü. *Ebû Dâvûd ve Sünen'i*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2000.
- İşcan**, M. Zeki. "Ehl-i Sünnette Dînî bir Otorite Olarak Selef Fikrinin Ortaya Çıkışı". *Ekev Akademi Dergisi* 9 (Erzurum 2005), 11.
- İşcan**, M. Zeki. *Selefilik*. İstanbul: Kitap Yayınevi, ts.
- İşcan**, M. Zeki. *Selefilik İslamî Köktendinciliğin Temelleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006.
- İzgi**, Cevat. "Demîrî". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 9/152-153. İstanbul: TDV, 1994.
- Jong**, Fredick. "XX. Yüzyıl Mısır'ında Tasavvuf Aleyhtarlığı, (1900-1970): Bir Ön Araştırma". çev. Salih Çift. *UÜİFD* 20/1 (Ocak 2011), 213-226.



- Kandemir**, M. Yaşar. “Ebû Dâvûd es-Sicistânî”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 10/119-121. İstanbul: TDV, 1997.
- Kandemir**, M. Yaşar. “es-Sünen”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 38/145-147. İstanbul: TDV, 1994.
- Kandemir**, M. Yaşar. “Garîbü’l-Hadîs”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 13/376-378. İstanbul: TDV, 1996.
- Kandemir**, M. Yaşar. “İrâkî Zeynüddîn”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 19/118-121. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kandemir**, M. Yaşar. “Ka’b el-Ahbâr”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 24/1-3. İstanbul: TDV, 1998.
- Kandemir**, M. Yaşar. “Kütüb-i Sitte”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 27/6-8. İstanbul: TDV, 1994.
- Kandemir**, M. Yaşar. “Münzirî”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 32/35-37. İstanbul: TDV, 1994.
- Karacabey**, Salih. “Hattâbî”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 16/489-491. İstanbul: TDV, 1994.
- Karacabey**, Salih. *Hattâbî’nin Hadis İlmindeki Yeri ve Şerh Metodu*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora, 1990.
- Karahan**, Abdullah. “Tebûzekî”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 227. İstanbul: TDV, 2011.
- Karaman**, Hayrettin. “Efgânî, Cemâleddin”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 10/456-466. İstanbul: TDV, 1994.
- Kâsânî**, Alâuddîn Ebû Bekir b. Mes’ûd b. Ahmed (ö. 587/1191). *Bedâiu’s-Sanâi’ fî Tertîbi’s-Şerâi*. 7 Cilt. Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1986.
- Kâsımî**, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dımaşkî (ö. 1331/1914). *Kavâidü’t-Tahdîs min Funûni Mustalahü’l-Hadîs*. Beyrut, Lübnan: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, ts.
- Kâtip Çelebi**, Mustafa B. Abdullah Hacı Halife (ö.1067/1657). *Keşfü’z-Zünûn An Esmâi’l-Kütüb Ve’l-Fünûn*. 6 Cilt. Bağdat: Mektebetü’l-Müsennâ, 1941.
- Kaya**, Eyyüp Said - Okuyucu, Nail. “Şevkânî”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 39/22-28. İstanbul: TDV, 2010.
- Kehhâle**, Ömer b. Rıza b. Muhammed Râğıb b. Abdülğanî. *Mu’cemü’l-Müellifîn*. 13 Cilt. Beyrut: Mektebetü’l-Müsennâ, 2010.
- Kettânî**, Abdü’l-Hay b. Abdu’l-Kâdir. *Fihrisü’l-Fehâris ve’l-Esbât ve’l-Mu’cemü’l-Meâcim ve’l-Meşîhât ve’l-Müselâât*. 3 Cilt. Beyrut, 1982.

- Kettânî**, Muhammed b. Ca'fer (ö.1345). *Hadis Literatürü (er-Risaletü'l-Müstatrafe)*,. çev. Yusuf Özbek. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Kırbaşoğlu**, Hayri. *Ehl-i Sünnetin Kurucu Ataları*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Kırca**, Celal. "İbn Teymiyye, Mecdüddîn". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 20/390-391. İstanbul: TDV, 1999.
- Koca**, Ferhat. "Mefhum". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 28/350-353. İstanbul: TDV, 2003.
- Koçaşlı**, İbrahim. *Sünen-i Ebî Dâvud ve Tercemesi*. 5 Cilt. İstanbul: Millî Gazete Yayınları, 1983.
- Koçinkağ**, Mansur. "Erken Dönem Fıkıh Düşüncesinde Ehl-i Re 'y ve Ehl-i Had îs Ayrımı". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2017), 53-78.
- Koçinkağ**, Mansur. *Rey ve Hadis Fıkıh Düşüncesinde İlk Yöntemsel Ayrışmanın Edebî Kaynaklarına Dâir Bir Analiz*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2017.
- Koçkuzu**, Ali Osman. "Esrem". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 11/436. İstanbul: TDV, 1994.
- Koçkuzu**, Ali Osman. *Hadiste Nâsîh-Mensûh Meselesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, ts.
- Koçkuzu**, Ali Osman. "Ukûdu'l-Cümân Fî Cevâzi Ta'lîmi'l-Kitâbi li'n-Nisvân Adlı Eser Üzerinde Birkaç Söz". *Diyanet İlmi Dergisi* 3 (1983), 13-22.
- Koçyiğit**, Talat. *Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayıncılık, 1992.
- Kubat**, Mehmet. "Selefi Perspektifin Tarihselliği". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/3 (2004), 235.
- Kurt**, Erkan. "Ehl-i Hadis Kelama Alternatif Bir Akaid Geliştirmiş midir?" *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2012).
- Kurtubî**, Ebû Abdillâh Ahmed b. Ebî Bekir Ferh (ö. 671/1273), *et-Tezkire fî Zikri'l-Mevtâ ve Ahvâli'l-Âhire*, thk. Sadık b. Muhammed b. İbrahim. Riyad: Mektebetü Dâru'l-Minhâc, 1425.
- Kurtuluş**, Rıza. "İnâyetullah Han". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 22/267-268. İstanbul: TDV, 2000.
- Kutlu**, Sönmez. *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*. Ankara: Kitâbiyât Yayınlar, 2002.
- Kuzudişli**, Bekir. *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metodları*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Küçük**, Raşit. "İsnad". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 23/154. İstanbul: TDV, 1994.

- Leknevî**, Abdülhayy b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî (1848-1886). *er-Ref'u ve't-Tekmîl fi'l-Cerh ve't-Ta'dîl*. thk. Abdülfettah Ebû Ğudde. Halep: Mektebetü'l-Matbâil-İslâmiyye, 1987.
- Leknevî**, Abdülhayy b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî (1848-1886). *İbrâzü'l-Gayyi'l-Vâkı' fî Şifâi'l-Ayy*. Beyrut: Dâru'l-Feth, 1996.
- Lutskiy**, Borıseviç. *Arap Ülkelerinin Yakın Tarihi-16. Yüzyıldan 20. Yüzyula*. çev. Turan Keskin. İstanbul: Yordam Kitap, 2011.
- Merğanî**, İmâd Abdülğaffâr Abdülhalîm el-. "*el-İmâm Mahmud Hattâb es-Sübki ve Mekânetühü'l-Fıkhiyye*". Kahire: Câmîatü'l-Kahire, Yüksek Lisans, 2010.
- Mertoğlu**, Hilal. *Abdu'l-Hayy Leknevî'nin Hayatı ve Hadis Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2003.
- Mizzî**, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân (ö. 742/1341). *Tuhfetü'l-Eşraf bi Ma'rifeti'l-Etrâf*. thk. Abdüssamed Şerefüddîn. 13 Cilt. el-Mektebetü'l-İslâmî ed-Dâru'l-Kayyime, 1983.
- Mizzî**, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân (ö. 742/1341). *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Mervî, Muhammed**. *Mecelletü'l-Muhtâr el-İslâmî* 23 (Nisan 1988), 74.
- Es-Selefî**, Muhammed Uzeyr. *Hayâtü'l-Muhaddis Şemsül'l-Hak ve A'mâlühû*. Medine: el-Câmîatü's-Selefiyye, 1399.
- Mübârekpûrî**, Abdüsselâm. *Sîretü'l-Buhârî*. Lahor, 1986.
- Mübârekpûrî**, Ebu'l-Alâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm el-Mübârekpûrî (ö. 1353) *Tuhfetü'l-Ahvezî bi Şerhi Câmîi't-Tirmizî*, 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Müslim**, b. Haccâc Ebu'l-Hasan el-Kuşeyrî en-Nisâbüri (ö. 261/285). *el-Müsnedüs's-Şahîh u'l-Muhtasar*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Naim**, Ahmed. *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Altıncı Baskı, 1980.
- Nedvî**, Veliyyüddîn. *el-İmâm Abdülhayy Leknevî Allâmetü'l-Hind ve İmâmü'l-Muhaddisîn ve'l-Fukahâ*. Dmeşk: Dâru'l-Kalem, 1995.
- Nesâî**, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî (ö. 303/915). *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Hasan Abdü'l-Men'am Şiblî. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

- Nesâî**, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî (ö. 303/915). *es-Sünenü's-Suğrâ*. thk. Absülfettâh Ebû Ğudde. 8+1 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1406.
- Nevevî**, Ebû Zekeriyya Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref (ö. 676/1277). *et-Takrîb ve't-Teysîr li Ma'rifeti Süneni'l-Beşîri'n-Nezîr fî Usûli'l-Hadîs*. thk. Muhammed Osman el-Huş. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985.
- Nevevî**, Ebû Zekeriyya Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref (ö. 676/1277). *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lüğât*. 4 Cilt. Beyrût-Lübnân: Dârul-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Nevevî**, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî (ö. 676/1277). *el-Minhâc Şerhu Sahihi Müslim b. Haccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1392.
- Nevevî**, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî (ö. 676/1277). *Riyâzü's-Sâlihîn*. thk. Yâsin el-Fahl. Dmeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2007.
- Özcan**, Azmi. "Dârululûm". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 8/553-555. İstanbul: TDV, 1994.
- Özcan**, Azmi. "Hindistan". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 18/81-85. İstanbul: TDV, 1994.
- Özcan**, Azmi. "İngiliz Doğu Hindistan Şirketi". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 22/294-295. İstanbul: TDV, 1994.
- Özcan**, Azmi. "Müttakî el-Hindî". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 32/222-223. İstanbul: TDV, 2006.
- Özel**, Ahmet. "Ali el-Kârî". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 2/403-405. İstanbul: TDV, 1989.
- Özel**, Ahmet - Kallek, Cengiz. "Zekeriyya el-Ensârî". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 44/212-215. İstanbul: TDV, 2013.
- Özervarlı**, M. Said. "Muhammed Abduh". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 30/480-485. Ankara: TDV, 2020.
- Özkan**, Halit. "Ebû Dâvud'un es-Sünen'i Üzerine Yazılmış Şerhler". *Hadis Şerh Literatürü II*. ed. Mustafa Macit Karagözoğlu. İstanbul: İFAV, 2022.
- Özpinar**, Ömer. *Hadis Edebiyatının Oluşumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Özşenel**, Mehmet. *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*. İstanbul: İFAV, 2014.
- Özşenel**, Mehmet. "Sehârenpûrî, Halil Ahmed". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 36/310-311. İstanbul: TDV, 2009.
- Özşenel**, Mehmet. *Sünnet ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada Ehl'i Rey-Ehl-i Hadis Yaklaşımları Ve Imam Şeybani*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora, 1999.
- Pakdemirli**, Mefkûre Nur. "Hint Altkıtasında Dini Ekoller ve Din Eğitimi". *Ekev Akademi Dergisi* 62 (Bahar 2015), 425-454.

- Polat**, Selahattin. *Hadis Araştırmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Polat**, Selahattin. “Şâhid”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 38/273. İstanbul: TDV, 2010.
- Ramazan Abdülmuttalip Hamîs**. *Menhecü’ş-Şeyh Mahmud Hattâb es-Sübki fi’d-Da’veti ve Eseruhû fi İhyâi’s-Sünneti ve Muhârebetü’l-Bidei’ ve’l-Hurâfât*. Kahire: Câmîatiü’l-Kahire, Yüksek Lisans, 1989.
- Râmehurmûzî**, Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdurrahmân b. Hallâd el-Fârisî (ö. 360/971). *el-Muhaddisü’l-Fâsil Beyne’r-Râvî ve’l-Vâî*. thk. Muhammed Haccâc el-Hatîb. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1404.
- Robson**, James. “Sünen-ü Ebî Dâvûd Nüshalarının Rivayeti”. çev. Talat Koçyiğit. *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1-4 (1956), 173-183.
- Sahnûn**, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî (ö. 240/854). *el-Müdevvenetü’l-Kübrâ*. 4 Cilt. Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994.
- es-San’ânî**, Ebû İbrahim İzzüddîn Muhammed Emîr (ö. 1182/1768). *Sübülü’s-Selâm*,. 2 Cilt. Dâru’l-Hadîs, ts.
- Sakallı**, Talat. *Hadis Tenkidi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Sandıkçı**, Kemal. “Mü’telef ve Muhtelif”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 32/191-192. İstanbul: TDV, 1994.
- Sehârenpûrî**, Halil Ahmed b. Mecid (ö. 1346/1927). *Bezlü’l-Mechûd fi Halli Sünen-i Ebî Dâvud*. thk. Muhammed Zekerriyya b. Yahya el-Kandehlevî. 14 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 2006.
- Sehâvî**, Ebu’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed (ö. 902/1497) es-. *Fethü’l-Muğîs bi Şerhi Elfıyyeti’l-Hadîs*. thk. Ali Hüseyin Ali. 4 Cilt. Mısır: Mektebetü’s-Sünne, 2003.
- Sezgin**, Fuat. *Târîhu’t-Turâsi’l-’Arabî*. çev. Mahmud Fehmi Hicâzî. Riyad, 1991.
- Sıddıkî**, Mazharuddîn. *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*. çev. Göksel Korkmaz Murat Fırat. İstanbul: Dergah Yayınları, ts.
- S.Maqbul Ahmed**. “Hindistan”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 18/73-75. İstanbul: TDV, 1994.
- Suphi es-Sâlih**. *Ulûmu’l-Hadîs ve Mustalahuhû*. Beyrut: Dâru’l-İlim, 1984.
- Suyutî**, Ebu’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî (ö. 911/1505). *Mirķâtü’ş-Şu’ûd ilâ Süneni Ebî Dâvud*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433.
- Suyutî**, Ebu’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî (ö. 911/1505). *Tedrîbü’r-Râvî fi Şerhi Takrîbi’n-Nevevî*. thk. Ebû Kuteybe Muhammed el-Firyâbî. 2 Cilt. Dâru Tayyibe, ts.

- Syed**, Muhammad Masharib. *Pakistan'daki Diyûbendî Ve Barelvî Ekolleri Arasındaki Hadise Dayalı Tartışmalar*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2016.
- Şah Veliyyullah**, Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî (ö. 1176/1762). *Büstanu'l-Muhaddisin*. çev. Ali Osman Koçkuzu. Ankara: TDV Yayınları, 1986.
- Şah Veliyyullah**, Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî (ö. 1176/1762). *Huccetullahi'l-Bâliğa*. thk. es-Seyyid Sâbık. 2 Cilt. Beyrut, Lübnan: Dâru'l-Ceyl, 2005.
- Şentürk**, Recep. "İsnad". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 23/153-154. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Şeşen**, Ramazan. "Cezîre", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 7/509-511. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Şevkânî**, Ebû Abdillah Muhammed b. Ali (ö. 1250/1834). *Neylü'l-Evâtâr*. thk. Isâmuddîn es-Sabâbî. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1993.
- Şirâzî**, Ebû İshâk Cemalüddîn İbahim b. Ali b. Yusuf (ö. 476/1083). *el-Mühezzeb fî Fıkhi'l-İmâmî's-Şâfiî*. Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 3. Basım, ts.
- Taberânî**, Ebu'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb (ö. 360/971). *El-Mu'cemü'l-Evsât*. thk. Tarık b. Avdullah b. Muhammed, Abdülmuhsin b. İbrahim el-Huseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, ts.
- Taberânî**, Ebu'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb (ö. 360/971). *El-Mu'cemü'l-Kebîr*. thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415.
- Taberânî**, Ebu'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb (ö. 360/971). *El-Mu'cemü's-Sağîr*. thk. Muhammed Şekûr Mahmud el-Hâc. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1405/1985.
- Tekineş**, Ayhan. *Hadisleri Anlama Problemi*. İstanbul: Işık Yayınları, 2002.
- Tirmizî**, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (ö. 279/892). *Sünen*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf., 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Topaloğlu**, Bekir. "Huccetullahi'l-Bâliğa". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 18/453-455. Ankara: TDV, 2003.
- Turan**, Abdülbâki. "İbn Mâlik et-Tâî". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 20/169-171. İstanbul: TDV, 1994.
- Türcan**, Zişan. *Hadis Şerh Geleneği*. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

- Uğur**, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Uğur**, Mücteba. *Hadis İlimleri Edebiyatı*. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Uludağ**, Süleyman. “Halvetiyye”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV, 1994.
- Uludağ**, Süleyman. “Tarihî Süreçte Seleflilik-Tasavvuf İlişkileri”. *İlahiyat Akademi Dergisi* 1-2 (2015), 253-262.
- Uslu**, Recep. *Sind’de İslam Fetihleri*. MÜSBE, Yüksek Lisans, 1990.
- Uyar**, Ahmet. “Hadisleri/Sünneti Anlamada Farklı Yaklaşımlar (Ehl-İ Hadis Ve Ehl-İ Re’y Ekolleri)”. *Bilimnâme* 2/5 (istanbul 2004), 29-45.
- Uzun**, Mustafa - Aşûr, Said Abdülfettah. “Ezher”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 12/59-63. İstanbul: TDV, 1995.
- Ünal**, İsmail Hakkı. *Ebû Hanîfenin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Ünlüsoy**, Kamile. “Mısır Selefliliği ve İhvân-ı Müslimîn ile İlişkisi”. *e-Makalât Mezhep Araştırmaları* 9 (2016), 39-75.
- Ürkmez**, Ahmet. “Ebû Dâvud Süneni’nde Ziyade ve Noksan”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Mart 2015), 1-25.
- Vural**, Suat. *Hindistan’da İngiliz Yönetimi*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Doktora, 2006.
- W. Hunter**, William. *The Indian Musalmans*. London, 1876.
- Yâkut el-Hamevî**, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkut b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî (ö. 626/1229). *Mu’cemü’l-Büldân*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1995.
- Yalçın**, Ahmet. “İbn Teymiyye’de Selefî Düşünce-Tasavvuf İlişkisi”. *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (KÜSBD)* 9/1 (Ocak 2019), 139-156.
- Yardım**, Ali. “İbn Ebû Dâvûd”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 19/429. İstanbul: TDV, 1994.
- Yavuz**, Adil. *Eş-Şevkânî ve Hadisçiliği*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2002.
- Yeniçel**, Necati - Kayapınar, Hüseyin. *Sünen-i Ebû Dâvud Terceme ve Şerhi*. 16 Cilt. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1987.
- Yıldırım**, Ramazan. “Arap Baharı ve Sonrasında Seleflilik -Mısır Örneği-”. *İlahiyat Akademi Dergisi* 1-2 (2015), 263-282.
- Yıldırım**, Ramazan. “Cemaatten Partiye Dönüşen Seleflilik”. *Seta Analiz* 73 (2013), 1-24.
- Yılmaz**, Fethullah. “Azîmâbâdî’nin ‘Avnü’l-Ma’bûd’ Adlı Ebû Dâvud Şerhinin Metodolojik Açıdan İncelenmesi”. *Ekev Akademi Dergisi* 63 (Yaz 2015), 93-117.
- Yücel**, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.

- Zehebî**, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî (ö. 748/1348). *Mizânü'l-İtidâl fî Nakdi'r-Ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut, Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 1963.
- Zehebî**, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî (ö. 748/1348). *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb Arnaût. 25 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Zengin**, Fethullah. "Cahiliye Araplarında Bazı İyi Ahlâk Örnekleri ve Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme". *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Güz 2016), 51-69.
- Zeylâî**, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed(ö. 762/1360). *Naşbü'r-Râyeli'l-Ehâdîsi'l-Hidâye*. thk. Muhammed Avvâme. 4 Cilt. Beyrut, Lübnan: Müessesetü'r-Reyyân, 1418.
- Zeylâî**, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârîf (ö. 743/1343). *Tebyînü'l-Hakâik Şerhu Kenzü'd-Dakâik*. 6 Cilt. Bulak-Kahire: Matbâatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1313.
- Ziriklî**, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris (1893-1976). *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm, 2002.
- Ziyad Reşid Hamdi el-Ubeydî**. "el-Azîmâbâdî ve Ârâuhu'l-Akâidiyye fî'r-Redd ale'l-Firakî'l-Kelâmiyye fî Kitâbihî 'Avnü'l-Ma'bûd Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud". *Mecelletü Külliyyeti'l-İmâmi'l-A'zam* 23 (2017), 179-249.
- Zürkânî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf ez-Zürkânî (ö. 1122/1710). *Şerhu'l-Muvaţta'*. thk. Tâhâ Abdu'r-Raûf. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyye, 1424.



