

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

AYNÎ VE SÜYÛTÎ’NİN HADİS ŞERHÇİLİĞİ
AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ
(SÜNEN-İ EBÎ DÂVUD ŞERHLERİ BAĞLAMINDA)

Yusuf SARI

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN
Prof. Dr. Adil YAVUZ

KONYA-2026

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

AYNÎ VE SÜYÛTÎ’NİN HADİS ŞERHÇİLİĞİ
AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ
(SÜNEN-İ EBÎ DÂVUD ŞERHLERİ BAĞLAMINDA)

Yusuf SARI

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN
Prof. Dr. Adil YAVUZ

KONYA-2026



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü



DOKTORA TEZİ KABUL FORMU

	Adı Soyadı	Yusuf SARI
	Numarası	18810601299
		Temel İslam Bilimleri/Hadis Bilim Dalı
	Programı	Doktora
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Adil YAVUZ
	Tezin Adı	AYNÎ VE SÜYÛTÎNİN HADİS ŞERHÇİLİĞİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ (SÛNEN-İ EBÎ DÂVUD ŞERHLERİ BAĞLAMINDA)

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan AYNÎ VE SÜYÛTÎNİN HADİS ŞERHÇİLİĞİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ (SÛNEN-İ EBÎ DÂVUD ŞERHLERİ BAĞLAMINDA) başlıklı bu çalışma 14/01/2026 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.	Ahmet Turan YÜKSEL	
4	Prof. Dr.	Seyit AVCI	
5	Prof. Dr.	Recep TUZCU	



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü



Bilimsel Etik Sayfası

Oğrencinin	Adı Soyadı	Yusuf SARI		
	Numarası	18810601299		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/Hadis Bilim Dalı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
Tezin Adı	AYNÎ VE SÜYÛTÎ'NİN HADİS ŞERHÇİLİĞİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ (SÛNEN-İ EBÎ DÂVUD ŞERHLERİ BAĞLAMINDA)			

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.

Yusuf SARI



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Yusuf SARI		
	Numarası	18810601299		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/Hadis Bilim Dalı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Adil YAVUZ		
	Tezin Adı	AYNÎ VE SÜYÛTÎ'NİN HADİS ŞERHÇİLİĞİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ (SÜNEN-İ EBÎ DÂVUD ŞERHLERİ BAĞLAMINDA)		

Hadisler, İslâm medeniyetinde Kur'ân-ı Kerîm'den sonra gelen en temel kaynak olup, aynı zamanda onun müfessiri konumundadır. Bu sebeple, hadislerin hem sahih biçimde rivayet edilmesi hem de doğru şekilde yorumlanması büyük bir ehemmiyet arz etmektedir. Hadislerin sıhhatli bir biçimde anlaşılmasına önemli katkılar sunan şerh literatürü, ilk dönemlerden itibaren hadis âlimlerinin yoğun olarak ilgilendiği temel çalışma alanlarından biri olmuştur. Bu çerçevede çok sayıda hadis şerhi kaleme alınmıştır. Aynî ve Süyûtî, Ebû Dâvud'un *es-Sünen* adlı eserine şerh yazmış olup, Memlûk dönemi Mısır'ında yaşamış, aynı ilmi ve kültürel çevrede faaliyet göstermiş seçkin hadis âlimleri arasında yer almaktadır. Hanefî bir alim olan Aynî ile Şâfiî bir alim olan Süyûtî'nin yazdıkları şerhlerinde mezhebi aidiyetlerinin etkisi tespit edilmeye çalışılacaktır.

Aynî ve Süyûtî'nin ilgili şerhlerini karşılaştırmayı amaçlayan bu çalışma, giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın konusu, amacı ve kullanılan kaynaklar tanıtılmıştır. Birinci bölümde, Aynî ve Süyûtî'nin hayatları, içinde bulundukları sosyo-kültürel çevre ile ilmi faaliyetlerini şekillendiren coğrafi unsurlar ele alınmış; ayrıca telif ettikleri eserler serdedilmiştir. İkinci bölümde, her iki âlimin şerhlerine sened ve metin tenkidi kriterleri açısından bir bakış sunulmuştur. Bu çerçevede, râvî değerlendirmelerine yaklaşımları, sened analizine verdikleri önem ve metinlerin anlaşılmasına yönelik yöntemsel tercihleri incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise, Aynî ve Süyûtî'nin şerhlerindeki ilmi yaklaşımlar, benimsedikleri mezhep anlayışları ve metodolojik eğilimleri bağlamında değerlendirilmiştir. Sonuç bölümünde ise, çalışmada ulaşılan temel bulgular özetlenmiş ve genel bir değerlendirmeye yer verilmiştir.

Anahtar kelimeler: Hadis, Ebû Dâvud, es-Sünen, Aynî, Süyûtî, Şerh, Mısır.



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü



ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Yusuf Sarı		
	Student Number	18810601299		
	Department	Basic İslamic Sciences/Hadith		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree	X	
	Supervisor	Prof. Dr. Adil YAVUZ		
	Title of the Thesis/Dissertation	The Evaluation Of Ayni And Suyuti İn Terms Of Sharh Methodology Of Hadith (İn The Context Of Sharhs Of Sunan Abi Dawood)		

Hadiths are the most fundamental source in Islamic civilization after the Qur'an. They are also regarded as the primary interpreter of the Qur'an. For this reason, it is of great importance that hadiths are transmitted authentically and interpreted correctly. The commentary (sharh) literature, which makes significant contributions to the accurate understanding of hadiths, has been one of the main fields of study that hadith scholars have intensely engaged in since the early periods. Within this framework, numerous hadith commentaries have been authored. Among these distinguished hadith scholars are 'Aynī and Suyūṭī, who lived in Mamluk-period Egypt, operated within the same intellectual and cultural environment, and wrote commentaries on Abū Dāwūd's work al-Sunan. The influence of their sectarian affiliations will be examined in the commentaries written by Aynī, a Hanafi scholar, and Suyūṭī, a Shafi'i scholar.

This study, which aims to compare the relevant commentaries of 'Aynī and Suyūṭī, is structured into an introduction, three main chapters, and a conclusion. The introduction presents the subject, objectives, and sources of the research, while the first chapter examines the lives of 'Aynī and Suyūṭī, the socio-cultural environment in which they lived, and the geographical factors that shaped their scholarly activities, along with an evaluation of the works they authored. The second chapter analyzes both scholars' commentaries in terms of the criteria of chain of transmission (isnād) and text (matn) criticism, focusing on their approaches to the evaluation of transmitters, the significance they attached to analyzing the chain of transmission, and their methodological preferences in understanding the texts. The third chapter evaluates the scholarly approaches reflected in 'Aynī and Suyūṭī's commentaries, particularly in the context of their adopted madhhab orientations and methodological tendencies. Finally, the conclusion summarizes the principal findings of the study and offers an overall assessment.

Keywords: Hadith, Abū Dāwūd, al-Sunan, 'Aynī, Suyūṭī, Commentary, Egypt.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR	xi
ÖNSÖZ.....	xii
GİRİŞ	14
1. Araştırmanın Konusu ve Önemi.....	14
2. Araştırmanın Amacı.....	16
3. Araştırmanın Metodu	17
4. Araştırmanın Kaynakları.....	18
5. Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud ile Mirkâtü's-Su'ûd ilâ Sünen-i Ebî Dâvud Hakkında Yapılan Çalışmalar	19
BİRİNCİ BÖLÜM.....	22
AYNÎ VE SÜYÛTÎ'NİN HAYATLARI.....	22
1.1. Aynî'nin Yaşadığı Dönemin Genel Özellikleri	22
1.1.1. Siyasî Durum.....	23
1.1.2. Sosyal Durum.....	25
1.1.3. İlmî Durum.....	26
1.2. Aynî'nin Hayatı ve İlmi Şahsiyeti.....	28
1.2.1. Hayatı	28
1.2.2. Öğrenimi ve İlmi Seyahatleri	29
1.2.3. Bulunduğu Görevler.....	31
1.2.4. İlmi Şahsiyeti ve Hadis İlmindeki Yeri.....	34
1.2.5. Eserleri	37
1.3. Süyûtî'nin Yaşadığı Dönem ve Genel Özellikleri	38
1.3.1 Siyasî Durum.....	39
1.3.2. Sosyal Durum.....	40
1.3.3. İlmî Durum.....	41
1.4. Süyûtî'nin Hayatı ve İlmi şahsiyeti.....	43
1.4.1. Hayatı.....	43
1.4.2. Öğrenimi ve İlmi Seyahatleri	44
1.4.3. Bulunduğu Görevler.....	47

1.4.4. İlmî Şahsiyeti ve Hadis İlmindeki Yeri.....	48
1.4.5. Eserleri	50
İKİNCİ BÖLÜM.....	54
AYNÎ'NİN ŞERHU SÜNEN-İ EBÎ DÂVUD'U ve SÜYÛTÎ'NİN MİRKÂTÜ'S-SU'ÛD İLÂ SÜNEN-İ EBÎ DÂVUD'U.....	54
1.1. AYNÎ'NİN ŞERHU SÜNEN-İ EBÎ DÂVUD'U	59
2.1.1. Şerhe Genel Bakış	60
2.1.1.1. Şerhin Kaynakları.....	61
2.1.1.2. Şerhin Yazılış Nedeni	64
2.1.1.3. Şerhte Kullanılan Sünen Nüshası.....	65
2.1.1.4. Şerhin Yazma ve Matbu Baskıları	66
2.1.1.5. Şerh Üslûbu.....	67
2.1.2. Bâb Başlıkları Şerh Metodu.....	69
2.1.2.1. Bâb Başlıklarını Açıklaması.....	70
2.1.2.2. Bâb Başlıklarındaki Nüsha Farklılıkları.....	74
2.1.2.3. Bâb Başlıkları Arasındaki Münasebeti Açıklaması.....	78
2.1.2.4. Başlık ile Hadisler Arasındaki Uyumu İzahı.....	81
2.1.3. İsnâd Tahlili.....	83
2.1.3.1. Râvîlerin Kimliğini Tanıtması	83
2.1.3.2. Mübhem Râvîyi Tesbiti.....	88
2.1.3.3. Râvî Hoca/Öğrenci İlişkisini Açıklaması.....	90
2.1.3.4. Cerh ve Ta'dîl Değerlendirmesi.....	92
2.1.3.5. Sahâbe Râvîlerinin Rivayet Sayılarını Bildirmesi.....	95
2.1.3.6. Hadislerin Tahrîci Hakkında Bilgi Vermesi.....	98
2.1.3.7. Hadislerin Mütâbî ve Şahidlerine Yer Vermesi	99
2.1.3.8. Hadislerin Senedini Sıhhat Bakımından Değerlendirmesi.....	102
2.1.4. Metin tahlili	106
2.1.4.1. Hadislerde Yer Alan Kelimelerin İzahı.....	106
2.1.4.2. Kelimelerin Nahiv ve Sarf Yönünden İzahı	109
2.1.4.3. Garîbü'l Hadis Tahlili	111
2.1.4.4. Metin Tahlilinde Ayet, Hadis ve Arap Şiirinden Yararlanması.....	113
2.1.4.5. Muhtelifü'l-Hadis Tahlili	117
2.1.5. Şerhte Yönelttiği Tenkitler.....	122
2.1.5.1. Ebû Dâvud'a Yönelttiği Tenkitler.....	122
2.1.5.2. Hattâbî'ye Yönelttiği Tenkitler	126

2.1.5.3. Nevevî'ye Yönelttiği Tenkitler	129
2.1.6. Fıkhi Görüşleri	132
2.1.6.1. Hanefî Mezhebi Özelinde Görüşleri	133
2.1.6.2. Cumhurun Görüşüne Yaklaşımı	139
2.1.6.3. Şâfiî Mezhebine Yönelik Yaklaşımı	144
1.2. SÜYÛTÎ'NİN MİRKÂTÛ'S-SU'ÛD İLÂ SÛNEN-İ EBÎ DÂVUD'U	152
2.2.1. Şerhe Genel Bakış	153
2.2.1.1. Şerhte Kullanılan Sünen Nüshası	153
2.2.1.2. Eserin Yazma ve Matbu Baskıları	155
2.2.1.3. Şerh Üslûbu	157
2.2.1.4. Şerhte Kullanılan Kaynaklar	159
2.2.2. Bâb Başlıklarını Şerh Metodu	163
2.2.3. Sened Tahlili	165
2.2.3.1. Râvîleri Tanıtması	167
2.2.3.2. Cerh-Ta'dil Değerlendirmesi	184
2.2.3.3. Hadislerin Tahrîci	187
2.2.3.4. Hadislerin Mütabi ve Şâhidi	189
2.2.3.5. Hadislerin Sened Değerlendirmesi	192
2.2.4. Metin Tahlili	195
2.2.4.1. Hadislerde Geçen Kelimeleri İzahı	196
2.2.4.2. Metindeki Kelimelerin Sarf, Nahiv ve Belegat Yönünden Tahlili	199
2.2.4.3. Garîbü'l-Hadis Tahlili	203
2.2.4.5. Metin Tahlilinde Ayet, Hadis ve Arap Şiirinden Yararlanması	206
2.2.4.6. Muhtelifü'l-Hadis Tahlili	209
2.2.4.7. Hadislerin Sebeb-i Vürudunu Açıklaması	213
2.2.4.8. Metindeki Ziyadeleri Tespiti	215
2.2.5. Fıkhi Açıklamaları	217
2.2.5.1. Şâfiî Mezhebine İzafe Ettiği Görüşler	219
2.2.5.2. Kaynak Vermeden Belirttiği Fıkhi Görüşler	224
2.2.5.3. Diğer Fıkhi Görüşlere Getirdiği Açıklamalar	227
2.2.6. Şerhte Yönelttiği Eleştiriler	229
2.2.6.1. Ebû Dâvud'a Yönelttiği Eleştiriler	230
2.2.6.2. Hattâbî'ye Yönelttiği Eleştiriler	233
2.2.6.3. İbnü'l-Cevzî'ye Yönelttiği Eleştiriler	235
2.2.6.4. Diğer Müelliflere Yönelttiği Eleştiriler	240

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	247
AYNÎ'NİN ŞERHU SÜNEN-İ EBÎ DÂVUD'U İLE SÜYÛTÎ'NİN MİRKÂTÜ'S-SU'ÛD İLA SÜNEN-İ EBÎ DÂVUD'UN MUKAYESESİ	247
3.1. İsnad Kullanımı Açısından Mukayesesi.....	248
3.1.1. Râvîlerin Kimlik Tahlili	249
3.1.1.1 Râvîlere Dair Künye Lakap ve Nisbe Bilgilerinin Verilmesi	253
3.1.1.2. Hakkında İhtilaf Edilen Râvîlerin Tahlili.....	256
3.1.1.3 Mübhem Râvîlerin Açıklanması	260
3.1.2. Senedin Sıhhat Yönünden Değerlendirilmesi	262
3.2. Metin Tahlili Açısından Mukayesesi	266
3.2.1. Metinlerin Lafzî Yönüyle Tahlili	266
3.2.2. Metinleri Muhteva Yönünden Tahlili	273
3.3. Şerhte Yönelttiği Eleştiriler Yönünden Mukayesesi	278
3.3.1. Sened Yönünden Eleştirileri	279
3.3.2. Metin Değerlendirmeleri ve Eleştirileri	287
3.4. Fıkîhî Yaklaşımları Açısından Mukayesesi	295
3.4.1. Hanefî-Şafîi Ekseninde Mezhepsel Yaklaşımlarının Mukayesesi	296
3.4.2. Diğer Mezheplerin Görüşüne Karşı Yaklaşımları Açısından Mukayesesi.....	304
3.5. Kaynak Kullanımı Yönünden Mukayesesi	309
3.5.1. Hadis Şerh Kaynakları	310
3.5.2. Fıkîh Kaynakları	313
3.5.3. Rical Kaynakları	314
3.5.4. Kaynak Eserleri Hakkında Değerlendirme	316
SONUÇ.....	318
KAYNAKÇA	322

KISALTMALAR

(a.s.)	: Aleyhisselam
b.	: Bin, İbn
Bk.	: Bakınız
(c.c.)	: Celle Celalühü
çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
ed.	: Editör
H.z.	: Hazret
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
krş.	: Karşılaştır
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
r.a.	: Radiyallahü Anh
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik
thrc.	: Tahric
tlk.	: Ta'lik
trc.	: Tercüme, Tercüme eden
ts.	: Tarihsiz
vd.	: Ve diğerleri
yy.	: Yayın yeri yok

ÖNSÖZ

Hadis ilmi, sened ve metin esasına dayanan yapısıyla erken dönemlerden itibaren rivayetlerin sıhhatini temin etmeyi amaçlamış; bu çabanın tabîî bir sonucu olarak hadis şerhçiliği önemli bir ilim alanı olarak ortaya çıkmıştır. Hadis kaynaklarının teşekkül ve tedvin sürecinin yoğunlaştığı üçüncü asırda, bu eserlerin doğru anlaşılması ve yorumlanmasına duyulan ihtiyaç artmış, buna paralel olarak hadis şerh geleneği sistemli bir şekilde gelişmiştir. Farklı dönemlerde kaleme alınan şerhler, hadislerin fikhî, dilsel ve rivayet boyutlarını açıklığa kavuşturarak hem rivayetlerin anlaşılmasına katkı sağlamış hem de İslâm düşüncesinin ilmî gelişimine ışık tutmuştur.

Hadis kaynakları arasında önemli bir yere sahip olan *Sünen* türü eserler, özellikle fikhî muhtevaya sahip rivayetleri derleyen çalışmalar olarak öne çıkmaktadır. Hadis edebiyatında erken dönemden itibaren şerh faaliyetlerine kaynaklık eden bu eserlerin başında ise Ebû Dâvud'un (ö. 275/889) *Sünen*'i gelmektedir. Söz konusu eser, tarih boyunca pek çok şârihin ilgisine mazhar olmuştur. 9. yüzyıl şârihleri arasında Bedruddîn Aynî'nin (ö. 855/1451) *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud*'u ile Celâlüddîn es-Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *Mirkâtü's-su'ûd ilâ şerhi Sünen-i Ebî Dâvud* adlı çalışmaları, hadis şerh geleneğinin önceki birikimini sonraki nesillere aktarma noktasında kayda değer katkılar sunan eserlerdir. Her ne kadar Aynî'nin şerhi tamamlanmamış olsa da içerdiği ilmî veriler ve fikhî değerlendirmelerle dikkate değer bir nitelik arz etmektedir. Süyûtî'nin şerhi ise muhtasar bir mahiyete sahip olmakla birlikte, özellikle pratik bilgi edinmeye imkân sağlayan bir eserdir. Ayrıca Aynî'nin Hanefî, Süyûtî'nin ise Şâfiî mezhebine mensup olmaları, bu iki eseri mezhebî perspektif bakımından da karşılaştırmalı olarak incelemeyi gerekli kılmaktadır. Bu sebeple doktora çalışmamızda, söz konusu iki şerhin mukayeseli bir analizi konu edinilmiştir.

Giriş bölümünde araştırmanın önemi ve amacı ortaya konulmuş; kullanılan yöntem ve başvuru kaynaklarına ilişkin bilgiler verilmiştir. Birinci bölümde, Aynî ve Süyûtî'nin yaşadıkları dönemin ilmî ve sosyal arka planı ele alınmış; her iki

müellifin hayatı, ilmî şahsiyetleri ve eserleri hakkında malumat sunulmuştur. İkinci bölümde, Aynî'nin *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud*'u ile Süyûtî'nin *Mirkâtü's-su'ûd ilâ şerhi Sünen-i Ebî Dâvud* isimli eserleri genel hatlarıyla incelenmiş; bu eserlerde takip edilen şerh yöntemleri örnekler ışığında tahlil edilmiştir. Üçüncü bölümde ise söz konusu iki şerh, isnâd ve metin tahlilleri çerçevesinde karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiş; ayrıca müelliflerin fikhî meselelere yaklaşımları örneklerle ortaya konulmuştur.

Çalışmam süresince bana yol gösteren, ilmî birikimi ve yapıcı eleştirileriyle araştırmama önemli katkılar sunan tez danışmanım değerli hocam Prof. Dr. Adil Yavuz'a, tez izleme komisyonunda yer alan muhterem hocalarım Prof. Dr. Fikret Karapınar ve Prof. Dr. Ahmet Turan Yüksel'e katkılarından dolayı teşekkürü bir borç bilirim.

Yusuf SARI

Konya-2026

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu ve Önemi

Hadis-i şeriflerin, Kur'an'ı-Kerim'in anlaşılmasında en büyük katkıya haiz olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Bu değerin farkında olan sahâbe, hadislerin zapt ve muhafazası konusunda büyük gayret göstermiştir. Nitekim onlar Hz. Peygamber'den işittikleri, gördükleri her ne varsa gerek zihinlerine gerekse çeşitli malzemelere kaydetmeye çalışmış ve kendilerinden sonraki kuşaklara aktarmayı şiar edinmişlerdir. Sonraki süreçte hadisler her dönem müelliflerinin ilgi odağı olmuş ve bu alanda birçok eser kaleme alınmıştır.

Hicrî 3. asır hadis kaynakları açısından oldukça belirleyici bir dönemdir; Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'i, Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) *Sahihler*'i ile Ebû Dâvud (ö. 275/889) ve Tirmizî'nin (ö. 279/893) *Sünenler*'i gibi daha birçok temel eser bu yüzyılda ortaya çıkmıştır. İlk dönemlerden itibaren muhaddisler, ahkâm ve i'tikad ile ilgili hadislerin yer aldığı eserler telif etmeye önem vermişlerdir. Özellikle hicrî 3. asrın ikinci yarısında, ahkâm hadislerini ihtiva eden *Sünen* tarzı eserlerin meydana geldiği görülmektedir.

Kütüb-i Sitte içerisinde mümtaz bir yere sahip olan *Sünen-i Ebî Dâvud*, Ebû Dâvud Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî'ye ait ahkâmla ilgili 4800 hadisin yer aldığı bir eserdir. Tekrarlarla birlikte 5274 hadisi ihtiva eden *es-Sünen*, fıkhi konuları ele alması bakımından özellikle fakihlerin ictihadi konularda başvurduğu aslî kaynak haline gelmiştir.

Gerek Kur'an-ı Kerim gerekse hadislerin anlaşılmasında genel yöntem ve yaklaşımın yanında her dönemin farklı telakkilerinin olması inkârı mümkün olmayan bir durumdur. Zira şerhler, yazıldıkları dönemin siyasi, sosyal ve kültürel atmosferinden etkilenmiş, müelliflerin hadis anlayışlarını ve bağlı bulundukları mezhebin izlerini taşıyan eserlerdir. Bu sebeple her dönemde telif edilen eserleri başlı başına bir kaynak olarak görmek ve ele almak daha doğru bir yaklaşımdır.

Çalışmanın konusunu, 9. yüzyıl şârihlerinden Bedruddin Aynî (ö. 855/1451) ile Süyûtî'nin (ö. 911/1505) kaleme aldıkları hadis şerhlerinin mahiyetiyle ilgili birtakım meseleleri teşkil etmektedir. Çalışmada, Bedruddin Aynî'nin tamamlanmamış eseri *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud* adlı eseri ile Süyûtî'nin kâmil bir şerh niteliği taşıyan *Mirkâtü's-su'ûd ilâ Sünen-i Ebî Dâvud* isimli eseri ele alınacak ve bu iki eser mukayeseli bir şekilde incelenecektir.

Aynî ve Süyûtî, yaşadıkları dönemin önde gelen simaları arasında yer almaktadır. Telif ettikleri eserler ile benimsedikleri ilmî yaklaşımlar, onları hem kendi çağlarında hem de sonraki dönemlerde seçkin âlimler arasında anılan isimler hâline getirmiştir. Bununla birlikte, 9. ve 10. yüzyılların hadis ve fıkıh anlayışını Hanefî-Şâfiî perspektifinde yansıtmaları bakımından da özel bir öneme sahiptirler.

Aynî, tarihçi Makrîzî (ö. 845/1442) ve İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) ile aynı dönemde yaşamıştır. Daha çok fakih kimliğiyle öne çıkan Aynî, hadis alanında özellikle Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'ine yapmış olduğu '*Umdetü'l-kârî*' adlı şerhiyle tanınmıştır.¹ Süyûtî ise daha çocuk yaşta iken bâbası tarafından dönemin önde gelen âlimlerinden biri olan İbn Hacer el-Askalânî'nin ders halkasına teberruken katılmış, İbn Hacer'in sonra hadis ilmini temsil eden önemli şahsiyetlerden biri hâline gelmiştir. Hayatının farklı dönemlerinde hadis tedrisatıyla meşgul olmuş ve özellikle hadis sahasında çok sayıda eser telif etmiştir. Dönemin önde gelen Hanefî fakihlerinden İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) ile meşhur Şâfiî fakihlerinden Celâlüddin el-Mahallî (ö. 864/1459), onun en önemli hocaları arasında yer almaktadır.²

Aynî ve Süyûtî, mensubu oldukları mezheplerin gelişmesine ve ilim dünyasında kökleşmesine önemli katkılar sunmuşlardır. Bu bağlamda söz konusu iki şerhin mukayesesi, hadis-fıkıh bütünlüğü içerisinde şârihlerin hadisleri yorumlama biçimlerini ortaya koyması bakımından dikkate değer bir inceleme alanı sunmaktadır.

¹ Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *ed-Dav'ül-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 124, 125.

² Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fî tarihî Mısır ve'l-Kahire* (Mısır: Darü'l-Hayâtü'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1967), 1/443, 444.

Aynî'nin Hanefî, Süyûtî'nin ise Şâfiî geleneğine mensup olmaları, konuyu ilmî açıdan anlamlı ve karşılaştırmaya elverişli kılan temel unsurlardan biridir. Bu durum, şârihlerin hadisleri şerh ederken mezhep içi değerlendirmelerinin, ictehadlarının ve bağlı bulundukları ilmî geleneğin yorum süreçlerine nasıl yansıdığını tespit etmeye imkân tanımaktadır. Böyle bir mukayese, yalnızca şârihlerin hadislere yaklaşım tarzlarını görünür kılmakla kalmayıp, aynı zamanda hadis-fıkıh ilişkisine dair daha bütüncül ve derinlikli bir perspektif sunmaktadır. Ayrıca her iki müellifin hadis ilmindeki otoriteleri, konunun ilmî değerini ve önemini artıran başlıca etkenler arasında yer almaktadır.

2. Araştırmanın Amacı

İslâm dininin doğru bir şekilde anlaşılması ve hayata aktarılmasında asli kaynaklardan biri olan hadisler, ilk dönemlerden itibaren önemini korumuş, hatta zamanla değerinin daha da belirgin hâle geldiği görülmüştür. Özellikle günümüzde hadislerin sahih bir zeminde yorumlanmasına duyulan ihtiyaç her geçen gün artmaktadır. Nitekim şerh edebiyatının ortaya çıkışındaki temel sebeplerden biri, farklı yaklaşımları doğru bir zeminde buluşturma gayesidir. Bu sebeple, İslâm âlimlerinin hadisler üzerine gerçekleştirdikleri çalışmaların günümüz perspektifinden yeniden ele alınması, hem daha anlaşılır bir bakış açısı kazandırmak hem de zengin şerh geleneğimize ait eserlerin tanıtılması açısından büyük önem arz etmektedir.

Bu çalışmanın amacı, Aynî'nin İmam Buhârî'nin *el-Câmi 'u's-sahîh*'i üzerine kaleme aldığı ve şöhret kazanmış eseri '*Umdetü'l-kârî*'nin yanı sıra daha az bilinen *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud* adlı eseri ile İmam Süyûtî'nin *Mirkâtü's-su'ûd ilâ Sünen-i Ebî Dâvud* isimli şerhini karşılaştırmalı olarak ele almaktır. Bu mukayese neticesinde her iki müellifin şerh metodlarının incelenmesi, aralarındaki farklılıkların tespiti ve ilmî açıdan değerlendirilmesi hedeflenmektedir.

Hadis alanında ilmî birikime önemli katkılar sunmuş olan bu iki müellifin eserlerini karşılaştırmakla yalnızca şerh metodlarını ortaya konulmakla kalınmayacaktır. Aksine aynı zamanda hadis ilminde ortak yönlerinin ve farklı yaklaşımlarının tespit edilmesi, yaşadıkları dönemin şerh anlayışına etkilerinin görülmesi, önceki dönemden devraldıkları mirasın belirlenmesi ve sonraki dönemlere

yansımalarının ortaya çıkarması da mümkün olacaktır. Özellikle Aynî ve Süyûtî'nin Hanefî ve Şâfiî geleneklerine bağlılıklarının şerh yöntemlerine ne ölçüde yansıdığı ve bu bağlılığın yorumlarına hangi düzeyde etki ettiği, çalışmanın amaçları arasında yer almaktadır.

Çalışmadaki bazı sınırlılıklar sebebiyle ve Ebû Dâvud'un hadis alanındaki şöhreti ve ilmî katkılarının bilinir olması ve müstakil tez çalışmalarına konu olması nedeniyle söz konusu muhaddis için hususi bir bölüm ayrılmamıştır. Doğrudan çalışmanın esas hedefi olan, Süyûtî ve Aynî'nin eserlerinin karşılaştırmalı olarak ele alınmasına odaklanılmıştır.

3. Araştırmanın Metodu

Çalışmada, sosyal bilimler araştırma yöntemlerinden olan tarama yöntemi kullanılarak Aynî ve Süyûtî'nin Ebû Dâvud'un *Sünen*'ine yazdıkları şerhleri metin analizi, fikhî yaklaşımları ve yorumları üzerinden ayrı ayrı veriler toplanmıştır. Sonrasında analogi, betimleyici yorumlama ve nedensel sınıflandırma yöntemleriyle iki şerhteki aynı ve farklı olan bilgiler ayrıştırılmıştır. Bu nedenle araştırmamız boyunca -temel islam bilimleri alanında bir teknik olarak başvuru- metin tenkidi ve mukayeseli analiz yönetimi uygulandığını söylemek mümkündür.

Çalışma, nitel bir araştırma olup tümevarım yöntemiyle oluşturulduğundan giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışmanın önemi, amacı, yöntemi ve kaynakları ele alınmıştır. Birinci bölümde, analogi ve yorumlama yöntemiyle her iki müellifin hayatı, ilmî kimlikleri, hadis ilmindeki konumları ve eserleri kısaca tanıtılmıştır. Ayrıca yaşadıkları dönemin ilmî, dinî, siyasî ve sosyal yapısına genel hatlarıyla değinilmiştir. İkinci bölümde, çalışmanın asli yapısını oluşturan Aynî'nin *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud* adlı eseri ile Süyûtî'nin *Mirkâtü's-su'ud ilâ Sünen-i Ebî Dâvud* isimli şerhi sened, metin ve muhtevalarına yönelik betimleyici inceleme yöntemiyle tanıtılmaya çalışılmıştır. Bu aşamada yeterli düzeyde örnek sunularak çözümleyici yöntem modeli uygulanmaya gayret edilmiştir.

Üçüncü bölüm, çalışmanın asıl amacını teşkil etmektedir. Bu kısımda nitel araştırma modellerinden karşılaştırmalı analiz yöntemi kullanılarak müelliflerin hadis

metinlerine yaklaşım biçimleri, benimsedikleri şerh metotları, hadisleri sened ve metin yönünden ele alışlar biçimleri ve mensubu oldukları mezhep anlayışlarının yorumlarına nasıl yansıdığı hususu tespit edilmeye çalışılmıştır. Böylece araştırma tekniği olarak nesnel yaklaşım modeli tatbik edilerek iki müellif arasındaki benzerlikler ve farklılıklar ortaya konulmuştur. Sonuç bölümünde ise, yapılan mukayese neticesinde elde edilen bulgular betimleyici bir üslupta, analogik bulgular kronolojik olarak sunularak hadis ilmi açısından değerlendirilmiştir.

Çalışmada araştırma yöntemlerinden nitel araştırma tekniğinin kullanıldığı, Aynî'nin *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud*'u ile Süyûtî'nin *Mirkâtü's-su'ud* adlı eserlerindeki şerh yöntemlerini analogi metoduyla tespit edip mukayese etmeye yönelik olan bu çalışmada, fikhî ayrıntılara girilmeden ve tezin de sınırlarını muhafaza etmek amacıyla, hadis ilmi çerçevesinde sınırlandırılmıştır. Ayrıca birkaç mesele haricinde araştırma, doğrudan söz konusu iki şerh ile sınırlı kalmış, müelliflerin diğer eserleri araştırmaya dahil edilmeyecektir. Bunun yanında bu çalışmada genel itibarıyla iki şerh arasında bir tercih ya da hüküm verilmeyecek, şârihlerin görüşleri, çok sayıda örnek üzerinden tarafsız biçimde aktarılmaya gayret edilmiştir. Özellikle Fikhî konularda tartışmalı meselelerin her birini ayrı ayrı değerlendirip kesin sonuçlara ulaşmak, araştırmamızın sınırlarını aşmaktadır. Bu nedenle, şârihlerin yaklaşımını en açık şekilde ortaya koyacak örneklerle yer verilecek; değerlendirmeler ise onların meseleye yaklaşımları genel hatlarıyla yansıtacak tarzda yapılmıştır.

4. Araştırmanın Kaynakları

Araştırmamızın temel kaynaklarını, tezimizin konusunu teşkil eden *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud* ile *Mirkâtü's-su'ud ilâ Sünen-i Ebî Dâvud* adlı eserler oluşturmaktadır. Bununla birlikte çalışmamız, hadis şerh geleneğinin belirli bir dönemini yansıttığından, şerh edebiyatına ait klasik eserler de başvuru kaynakları arasında yer almaktadır.

Çalışmamızın birinci bölümünde, Aynî ve Süyûtî'nin hayatları ile yaşadıkları dönemin siyasi, sosyal ve ilmi yapısı ele alınmıştır. Bu nedenle, her iki müellifin biyografilerini incelerken terâcim ve tabakât kitaplarından yoğun şekilde

yararlanılmıştır. Bu kapsamda başvurulmuş temel kaynaklar arasında Sehâvî'nin *ed-Dav'ü'l-lâmi*'si, Süyûtî'nin *Bugyetü'l-vuât*'ı, Kehhale'nin *Mü'cemü'l-müellifin*'i ve Ziriklî'nin *el-A'lam*'ı yer almaktadır.

Aynî özelinde başvurulmuş kaynaklar, İbn Tagrîberdî'nin *en-Nücûmü'z-zâhire*'si ile *el-Menhelü's-safî*, ve *'l-mustevfî ba'de'l-vâfî*'si, Sehâvî'nin *ed-Dav'ü'l-lâmi*'si, es-Süyûtî'nin, *Bugyetü'l-vuât fî tabakâtü'l-lügaviyyîn ve'n-nuhat*'ı ile *Hüsnü'l-muhâdara*'sı, eş-Şevkânî'nin *el Bedru't-tali' bi mehâsini men ba'de'l-karni't-tasi*'si ile Ziriklî'nin *el A'lam* adlı eserlerdir. Süyûtî'nin biyografisi hakkında ise kendi eseri *Hüsnü'l-muhâdara fî tarihî Mısır ve'l-Kahire*'si, öğrencilerinden Abdülkadir Şâzelî'nin *Behcetü'l-âbidîn bi-tercemeti hâfizi'l-asr Celâlidîn es-Süyûtî*'si, ayrıca İbn Tagrîberdî'nin *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kahire* ile *el-Menhelü's-safî*'si, Ömer Rızâ, Kehhâle'nin, *Mu'cemü'l-müellifin ve teracimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye* başlıca kaynak eserler olarak dikkate alınmıştır.

O dönemin ve öncesinin tarihî olayları ile ilgili olarak, Aynî'nin *'İkdü'l-cümân fî tarihî ehli zaman*'ı, Makrizî'nin, *Kitabü's-sülûk li ma'rîfeti düveli'l-mülûk*'ü, İbn Tagrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kahire* adlı eserleri temel kaynak olarak kullanılmıştır. Aynî ve Süyûtî'nin eserleri incelenirken sıkça başvurulmuş diğer kaynaklar arasında Hattâbî'nin *Meâlimü's-Sünen*'i, İbnü'l-Esîr'in *en-Nihâye*'si, Münzirî'nin *Muhtasaru's-Sünen*'i ve Nevevî'nin *el-Minhâc*'ı yer almaktadır.

Araştırmanın Aynî ve Süyûtî'nin şerhlerini incelediğimiz ve mukayese ettiğimiz bölümünde ise, Aynî'nin *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud*'u ile Süyûtî'nin *Mirkâtü's-su'ûd ilâ Sünen-i Ebî Dâvud*'u temel kaynak olarak alınmıştır. Bunun yanı sıra, Aynî ve Süyûtî'nin diğer eserleri ile ilgili yurt içinde ve yurt dışında yapılmış çeşitli çalışmalardan da istifade edilmiştir.

5. Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud ile Mirkâtü's-Su'ûd ilâ Sünen-i Ebî Dâvud Hakkında Yapılan Çalışmalar

Aynî ve Süyûtî, ilmî şahsiyetleri ve eserleriyle öne çıkan iki meşhur müellif olmaları sebebiyle, hayatları ve ilmî yönleri üzerine hem ülkemizde hem de diğer

islâm coğrafyasında pek çok araştırma ve incelemeye konu olmuşlardır. Bugün her iki müellif hakkında kaleme alınmış yüzlerce biyografik ve ilmî çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmalardan bazıları şunlardır: Talat Sakallı'nın *Aynî'nin Hadis Kültüründeki Yeri* adlı eseri³ ile Salih Yusuf Ma'tûk'un *Bedruddin el-'Aynî ve eseruhu fî ilmi'l-Hadis*'i,⁴ Recep Aslan'ın *Süyûtî'nin Hadis İlmindeki Yeri*,⁵ Mustafa Şek'a'nın *Celâlüddîn es-Süyûtî* adlı eseri,⁶ İyâd Hâlid Tabbâ'nın *el-İmâmü'l-Hâfız Celâlüddîn es-Süyûtî* adlı eseri⁷ ve Bekir Karadağ'ın *Bedruddin Aynî'nin Fıkıhçılığı*⁸ isimli eseri yapılan çalışmalardan bazılarıdır.

Aynî'nin *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud* şerhi üzerine de çeşitli çalışmalar gerçekleştirilmiştir. Bunlardan biri, 2002 yılında Leeds Üniversitesi Arap ve Orta Doğu Araştırmaları Bölümü'nde Abdülgani el-Emân tarafından hazırlanan doktora çalışmasıdır. Çalışma, *A Critical Edition of (a Section of) Kitâb Sharh Musnad Abi Dawud by Al-Imam Badr Al-Din Al-Aynî Al-Hanefî* başlığını taşımakta olup, farz namazlardan önce ve sonra eda edilen nafile namazların yanı sıra Tesbih, Duha ve gece namazı gibi çeşitli nafile ibadetlere ilişkin dört büyük mezhebin konulara dair yaklaşımları ayrıntılı biçimde incelenmekte ve âlimlerin, görünürde birbiriyle çelişen hadisleri telif etme ve uzlaştırma yöntemleri de değerlendirilmektedir.⁹

Buna ilave olarak, Muhammed Esseyid Abduh Ali, 2008 yılında Ezher Üniversitesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde yüksek lisans tezi olarak Aynî'nin sünen şerhini dil yönünden incelemiştir. Çalışma, *Mesâilun nahviyye ve sarfiyye fî Sünen-i Ebî Dâvud* başlığını taşımaktadır.¹⁰

³ Talat Sakallı, *Bedruddîn Aynî: Hayatı, Eserleri ve İlmî Şahsiyeti* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995).

⁴ Sâlih Yûsuf Ma'tûk, *Bedrüddîn el-'Aynî ve eseruhû fî 'ilmi'l-hadis* (Beyrut: Dârü'l-Beşâir el-İslâmiyye, 1987).

⁵ Recep Aslan, *Süyûtî'nin Hadis İlmindeki Yeri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018).

⁶ Mustafa Şek'a, *Celâlüddîn es-Süyûtî* (Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1981).

⁷ İyâd Hâlid Tabbâ, *el-İmâmü'l-Hâfız Celâlüddîn es-Süyûtî* (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1996).

⁸ Bekir Karadağ, *Hadis ile Fıkıh Buluşturan Bir Memlûk Hanefî Fakihî Bedruddîn Aynî* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019).

⁹ Abdulghani el-Emân, *A Critical Edition of (a Section of) Kitâb Sharh Musnad Abi Dâwûd by al-Imâm Badr al-Dîn al-Aynî al-Hanafî* (University of Leeds, Arabic & Middle Eastern Studies, Phd thesis, 2002).

¹⁰ Muhammed Esseyid Abduh Ali, *Mesâ'ilun Nahwiyya wa Sarfiyya fî Sunani Abi Dâwûd* (Cairo University (al-Azhar), Department of Arabic Language and Literature, M.A. thesis, 2008).

Ülkemizde Aynî'nin şerhi üzerine herhangi bir şerh, haşiye veya ihtisar türünde çalışma yapılmadığı tespit edilmiştir. Öte yandan, Süyûtî'nin şerhiyle ilgili olarak bir ihtisar çalışması ortaya konulmuştur. Bu çalışma, Ebü'l-Hasen Alî b. Süleymân ed-Dimnâtî tarafından *Derecâtü Mirkâtî's-su'ûd ilâ Sünen-i Ebî Dâvud* adıyla hazırlanmıştır.¹¹

Çalışmaya başladığımız dönemde Türkiye'de Süyûtî'nin eseri üzerine herhangi bir akademik çalışma bulunmamakla birlikte, araştırma sürecimizde 2022 yılında Feyzullah Bayrak tarafından hazırlanmış *Süyûtî'nin Hadis Şerhçiliği* başlıklı doktora tezine ulaşılmıştır. Söz konusu tezde, Süyûtî'nin *Kütüb-i Sitte* üzerine kaleme aldığı şerhlerin yanı sıra diğer bazı hadis şerhleri de incelenmiştir. Söz konusu çalışmada *Mirkâtü's-su'ûd* için de bir başlık açılmış olup, eser kısaca tahlil edilmiştir.¹²

Çalışmamızın diğer çalışmalara nazaran temel farkı, Aynî'nin *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud* ve Süyûtî'nin *Mirkâtü's-su'ûd* adlı eserlerinin hadis ilimleri yönünden incelenmesi ve mukayese edilmesidir. Bu bağlamda, Hanefî mezhebine mensup Aynî ile Şâfiî mezhebine bağlı Süyûtî'nin hadisleri yorumlama ve açıklama yöntemleri, benzerlikleri ve farklılıkları bağlamında ele alınacaktır. Çalışmamızın birinci bölümünde, *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud* ve *Mirkâtü's-su'ûd*'un şerh yöntemlerine geçmeden önce, her iki müellifin ilmî kişiliklerini ve eserlerini daha iyi anlayabilmek adına, öncelikle onların hayatlarına dair bir çerçeve sunulacaktır.

¹¹ Ebü'l-Hasen Ali b. Süleymân ed-Dimnâtî, *Derecâtü mirkâtî's-su'ûd ilâ Sünen-i Ebî Dâvud*, thk. Muhammed bin Riyâd el-Ahmed (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017).

¹² Feyzullah Bayrak, *Süyûtî'nin Hadis Şerhçiliği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

BİRİNCİ BÖLÜM

AYNÎ VE SÜYÛTÎ'NİN HAYATLARI

Bu bölümde önce Aynî (ö. 855/1451) ile Süyûtî'nin (ö. 911/1505) yaşadıkları dönemlerin genel çerçevesi çizilecek, ardından her iki âlimin biyografilerine geçilecektir. Yaşadıkları çevrenin ilmî ve siyasî şartlarını tanımak, onların düşünce yapısını ve eserlerine yansıyan tavırlarını daha iyi kavramamıza yardımcı olacaktır. Memlûkler döneminin farklı kültür merkezlerinde yetişen Aynî ve Süyûtî, yoğun ilmî hareketliliğin yanında çeşitli siyasî çekişmelerin de yaşandığı bir atmosferde ilim tahsil etmişlerdir. Dönemin genel şartları aktarıldıktan sonra her iki şârihin hayatı, ilmî yönü ve eserleri hakkında temel bilgiler verilecektir.

1.1. Aynî'nin Yaşadığı Dönemin Genel Özellikleri

Aynî'nin yaşadığı coğrafyanın tarihine kısaca değinmek, onun ilmî faaliyetlerinin daha iyi anlaşılması açısından faydalı olacaktır. Zira müellifin doğup büyüdüğü ve ilim tahsili için bulunduğu bölgeler, söz konusu dönemde Memlûkler'in hâkimiyetindedir.

Tarihçiler Memlûklü devletini iki kısma ayırırlar.¹³ 1. Bahrî Memlûkler, 648-784/1250-1382. 2. Burcî Memlûkler (eş Şerakise/Çerkes), 784-923/1382-1517 tarihleri arasında devleti yönetmişlerdir. Memlûkler yaklaşık 3 asır (1250-1517 yılları arasında) hüküm sürmüşlerdir. Ravza adasında ikamet ettikleri için Bahrî Memlûkler denilmiş, kalede bulunan bayrağa nispetle ya da buranın asıl yerlisi olduğundan Burcî Memlûkler olarak da anılmıştır.¹⁴ Bahrîler 24, Burcîler 23 olmak üzere toplamda 47 sultan tarafından yönetilmişlerdir.¹⁵

İzzeddin Aybek (ö. 655/1257) Memlûklerin ilk sultanı olarak kabul edilir. Bahrî Memlûklerin çoğunluğu, Türkler ve Moğollardan oluşmaktaydı. Burcîler ise hanedan mensubu Kalavun tarafından (ö. 689/1290) kurulmuştur. Sultan Kalavun

¹³ O dönemin tarihçilerinin bu devlete Bahrî-Burcî ayrımını yapmadan Türk Devleti (Devletü'l-Etrâk) adını verdikleri nakledilir. Bk. Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler* (İstanbul: TDV Yayınları, 2022), 25.

¹⁴ Ma'tûk, *Bedruddin el-'Aynî*, 11; İsmail Yiğit, *Memlûkler, (648-923/1250-1517)* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015), 8.

¹⁵ Bazıları saltanat makamına birkaç defa farklı tarihlerde oturmuşlardır. Geniş bilgi için bk. Yiğit, *Memlûkler*, 21; Sakallı, *Bedruddin Aynî*, 3.

tarafından inşa edilen kaleye nispetle ya da aslen Çerkez oldukları için Çerkez Memlûkler diye anılmıştır. Berkuk Seyfeddin ez-Zâhir tarafından 784/1382'de kurulan Çerkes Memlûkler devleti, 23 sultanın saltanatına şahitlik etmiş ve Yavuz Sultan Selim'in 923/1517'de Mısır/Ridâniye seferiyle son bulmuştur.¹⁶

Memlûkler, tarih boyunca örneğine az rastlanan bir siyasi teşekkül olarak dikkat çekmektedir. Farklı ırk ve etnik unsurlardan oluşmalarına rağmen Mısır'da hâkimiyet kurmuş, ardından Şam'a kadar genişlemiş ve ekonomik açıdan da ticaret yoluyla büyük bir zenginlik elde etmişlerdir. Bedruddin Aynî, hayatının önemli bir kısmını Burcî Memlûkler döneminde geçirmiştir.¹⁷

Memlûk sultanları ile iyi ilişkiler içerisinde bulunması, Aynî'nin yaşadığı dönemde ilmî ve siyasî hayata damga vurmasında önemli bir etken olmuştur. Memlûk hükümdarları, özellikle mimarî ve güzel sanatlara gösterdikleri yoğun ilgi sayesinde hem kendi itibarlarını artırmış hem de devletin medenî olgunluğa ulaşmasına katkı sağlamışlardır. Bugün Kahire'de görülen birçok tarihî eser, bu durumun en somut örneklerinden biridir.¹⁸ Bu çerçevede, söz konusu dönemin siyasî, sosyal ve ilmî yapısına kısaca temas etmek faydalı olacaktır.

1.1.1. Siyasî Durum

Memlûk Devleti'nde tahta geçiş, bâbadan oğula intikal eden kurumsallaşmış bir veraset sistemiyle değil; güç dengeleri, askerî nüfuz ve önde gelen emirlerin desteği doğrultusunda şekillenen bir anlayışa dayanmaktaydı. Tahta çıkacak kişi çoğu zaman Mısır şehirlerinde vali olarak görev yapan emirlerin desteğini kazanmak suretiyle sultan olabilmekteydi. Hatta kimi zaman hanedanla herhangi bir akrabalık bağı bulunmayan bir köle dahi tahtı ele geçirebilmiştir. Bu durum Memlûkler içinde sık sık taht mücadelelerine yol açmıştır.¹⁹ Memlûk sultanları uzun süre tahtın sefasını sürmeden azle maruz kalmışlar, ayaklanmalar, kuşatmalar veya tehditler sonucu azledilmiş ya da küçük yaşlardaki çocuklarını onların kontrolü altında tahta çıkarmak zorunda kalmışlardır. Bu gelişmeler, özellikle Kahire başta olmak üzere Dimaşk ve

¹⁶ Philip Khuri. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1981), 1088; Ayaz, *Memlûkler*, 27; Yiğit, *Memlûkler*, 99-133.

¹⁷ Ma'tûk, *Bedruddin el-'Aynî*, 11.

¹⁸ Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, 1084.

¹⁹ Ma'tûk, *Bedruddin el-'Aynî*, 12; Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, 1088.

Halep gibi önemli şehirlerde isyanların ve siyasî kargaşaların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.²⁰

Bağdat'ın Moğollar tarafından yıkılışı, (656/1258) Hilafetin yeni merkezinin Mısır'a kaymasına zemin hazırlamış ve Memlûklerin koruması altında, Kahire yeni hilafet merkezi olmuştur. Bu durum Kahire'ye siyasî bir güç kazandırmış ve böylece İslâm dünyasının merkezi konumuna gelmiştir. Buna paralel olarak kısa zamanda ülkeye birçok farklı noktadan âlimlerin gelmesine de katkı sağlamıştır.²¹ Kahire'de bulunan halifenin Memlûk devletinin siyasetine bir etkisi olmamıştır. Sembolik olmaktan öteye geçmemiş olan hilafetin, Memlûklerin himayesinde olması Memlûkler açısından ayrı bir önem arz etmiştir. Zira Halifelik, İslâm'ı temsil eden bir makamıdır. O dönemde onlar için böyle bir makamı himaye etmek, elbette onlara otoriter bir güç sağlamıştır.²²

Aynî siyasî hayatı boyunca birçok Mısır sultanıyla dolaylı ve direkt olarak ilişki kurmuştur. Kadı sıfatıyla Sultanlarla birlikte, bazı seyahatlere çıkmıştır.²³ Aynî'nin hayatı boyunca 9 sultanın yönetimine şahit olduğu tespit edilmiştir. Bunları şöyle sıralayabiliriz;

1. Sultan Zahir Berkuk (784-801/1382-1398) 2. Melik Ebû's-Seâdât (801-808/1398-1405) 3. Kardeşi Mansur (808-815/1405-1412) 4. Melik Müeyyed (815-824/1412-1421) 5. Melik Zahir Tatar (824/1421) 6. Muhammed b. Melik Zahir (824/1421) 7. Eşref Barsbay (825-841/1421-1437) 8. Yusuf b. Eşref (842/1438) 9. Zahir Çakmak (842-857/1438-1453) yılına kadar tahta kalmıştır.²⁴

Aynî 824/1421 yılının ilginç olaylara sahne olduğu ve bu yıl içerisinde tahtın dört defa el değiştirdiğini bildirir. Aynî, *'İkdü'l-cümân* adlı eserinde o yıllarda meydana gelen Kıbrıs'ın fethine ayrıntılı şekilde değinmektedir. Melik Eşref Barsbay

²⁰ Ma'tûk, *Bedruddin el-'Aynî*, 11.

²¹ Yiğit, *Memlûkler*, 9.

²² Bk. Halit Özkan, *Memlûklerin Son Asrında Hadis* (Kahire 1392-1517) (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 25.

²³ Bk. Ahmet b. İbrahim b. Muhammed b. Halil, *Kunûzü'z-zeheb fî tarihî Halep* (Halep: Darü'l-Kalem, ts.), 1/1417.

²⁴ Ma'tûk, *Bedruddin el-'Aynî*, 76; Yusuf Salih Ma'tûk, "Bedruddin Aynî", *Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Uluslararası Bedruddin el-Aynî Sempozyumu ve 2. Hadis İhtisas Toplantısı*, ed. Recep Tuzcu (Gaziantep: 2013), 63.

(824-841/1421-1437) döneminde gerçekleşen Kıbrıs Savaşı, Memlûklerin (827-828/1424-1425) yıllarında başlattığı ve son olarak 829/1426 yılında gerçekleştirdiği deniz seferleri sonucunda fetih ile neticelenmiştir. O dönemde Kıbrıs'ı elinde bulunduran Haçlılar, Akdeniz'de bozgunculuk yapmış ve Rum bölgelerinden Dimyat ve İskenderiyye limanlarına giden gemilere saldırmışlar ve bunun sonucunda Sultan Barsbay, bu duruma son vermek amacıyla, 829/1426 yılında düzenlenen el-Gazvetü'l-Kübra adlı deniz harekâtı ile Kıbrıs'ı Müslümanların hâkimiyetine kazandırmıştır.²⁵ Siyasî gelişmelerin genel çerçevesi bu şekildeyken, şimdi bu süreçlerin toplumsal hayata nasıl yansıdığına bakmak yerinde olacaktır.

1.1.2. Sosyal Durum

Aynî'nin yaşadığı dönemde Mısır toplumu, farklı sosyal sınıfların bir araya gelmesiyle şekillenmişti. Toplumun en üst tabakasını sultanlar, emirler ve üst düzey ordu mensupları oluşturmaktaydı; bunu zenginler ve tüccarlar takip ediyordu. Orta sınıfı ise genellikle tüccarlar teşkil ediyordu. Ayrıca ziraatçılar, esnaf ve köylüler ile âlimler ve ilim talebelerinden oluşan daha dar gelirli bir kesim de bulunmaktaydı. En alt tabaka ise ihtiyaç sahibi miskinler olarak adlandırılan gruptan oluşuyordu.²⁶

Bu dönemde anlatıldığına göre halk ağır ekonomik güçlüklerle karşı karşıya kalmış, hayat pahalılığı belirgin biçimde artmış, kuraklık yoğun şekilde hissedilmiş ve neticesinde kıtlık ortaya çıkmıştır.²⁷ Nitekim Aynî, *'İkdü'l-cümân* adlı tarihinde o döneme ait fiyat artışlarından; birçok emtianın pazar satış fiyatlarından bahsetmiştir.²⁸ İbn Hacer (ö. 852/1449), "Aynî'nin muhtesiplik yaptığı dönemlerde onun ucuz, fakat ekmeğin pahalı olması sebebiyle halkın ayaklandığını bildirmiş ve fiyat artışlarından ötürü Aynî'yi suçlamıştır"²⁹ Bu durum aralarındaki rekabetin

²⁵ Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed Bedruddin el-Aynî, *'İkdü'l-cümân fî tarihî ehli zaman* (Kahire: Darü'l-Kütübi ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2010), 166, 262-287; Muhammed bin Ahmed bin İyâs el-Hanefî, *Bedâ'iu'z-zuhûr fî vekâi'u'd-duhûr* (Beyrut: el-Ma'hedi'l-Almânî li'l-Ebhâsi's-Şarkıyyeti, 2010), 2/106, 107.

²⁶ Bahattin Keleş, *Bahrî Memlûkler İktisadî ve Ticarî Hayat* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 155-159; Ma'tûk, *Bedruddin el-'Aynî*, 13; Özkan, *Memlûklerin Son Asrında Hadis*, 25.

²⁷ Aynî, *'İkdü'l-cümân*, 238, 252, 253, 328; Ma'tûk, *Bedruddin el-'Aynî*, 13; Özkan, *Memlûklerin Son Asrında Hadis*, 25.

²⁸ Aynî, *'İkdül cümân*, 340, 341.

²⁹ Bk. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *İnbâü'l-gumur bi ebnâi'l-umur* (Mısır: Lecnetü İhyâi't-Türasi'l-İslâmî, 1969), 3/350.

artmasına sebep olmuştur. Öyle ki sultanı rahatsız edecek boyuta ulaşınca, her ikisi birden sultan, baş kadılık görevlerinden azletmiştir.³⁰

Aynî, “Melik Müeyyed’in kişiliğine dair olarak, onun maddî açıdan çok cömert olmasa da sadaka konusunda özellikle ilim ehli ve fakirleri gözettiğini belirtmiştir. Ayrıca Melik Müeyyed’in mimariye olan ilgisine değinerek birçok camii, medrese ve hankâh yaptırdığını kaydetmiştir.”³¹ Sosyal koşulların anlaşılması, aynı dönemdeki ilmî hareketliliği değerlendirmek açısından da önemlidir. Bu nedenle ilmî duruma da kısaca değinmek uygun olacaktır.

1.1.3. İlmî Durum

Aynî’nin yetiştiği coğrafyada âlimler, genel olarak önceki dönemlerde kaleme alınmış eserleri şerh etmiş veya onları farklı açılardan ele alarak yeni kitaplar telif etmişlerdir. Aynî de, bu entelektüel ortama uyum sağlayarak, geçmiş eserleri temel almış, bunlara yeni bilgiler eklemiş ve yorumlayarak özgün bir çalışma ortaya koymuştur.³² Belirtildiğine göre, “söz konusu dönemde birçok âlimin yeni ilmî çalışmalar üretmemesinin nedeni, sultanların mezhebî sınırlar dışında kalan fakih ve felsefecilere uyguladığı çeşitli baskılar olarak gösterilmektedir.”³³

Memlûkler gerek Mısır gerek Şam bölgesinde medrese, cami ve kütüphane yapımında adeta bir yarış içerisine girmiştir. O dönemin medreselerine bakıldığında dört büyük mezhepten her biri adına bir medrese kurulduğu gibi, dört mezheb üzerine eğitim veren medreseler de kurulmuştur. Makrizî (ö. 845/1442), *el-Hıtat* isimli kitabında 71 medreseyi tanıtmaktadır.³⁴ Hadis, tefsir, kıraat gibi alanlarda özel medreseler de bulunduğu bahsedilir. Mesela Hanefî medreselerinde sadece Hanefî mezhebi değil, diğer mezhep derslerinin de okutulduğu belirtilir.³⁵ Diğer

³⁰ Bk. İbn İyâs, *Bedâ’iu’z-zuhûr*, 2/106, 107; Ma’tûk, *Bedruddîn el-Aynî Sempozyumu*, 88.

³¹ Bk. Aynî, *İkdü’l-cümân*, 107,108.

³² Yiğit, *Memlûkler*, 22; Ma’tûk, *Bedruddin el-‘Aynî*, 15;

³³ Bk. Muhammed b. Abdürrezzak b. Muhammed Kürt Ali, *Hitatü’ş-Şâm* (Şam: Mektebetü’n-Nuriye, 1993), 4/49.

³⁴ Bk. Ahmed b. Ali b. Abdilkadir Ebü’l-Abbâs Takıyyüddîn b. Muhammed el Makrizî, *el-Mevâ’iz ve’l-i’tibâr bi zikri’l-hıtat ve’l-âsâr* (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1998), 4/200-265.

³⁵ Makrizî, *el-Hıtat*, 4/200; Ma’tûk, *Bedruddin el-‘Aynî*, 15; Yiğit, *Memlûkler*, 13.

tarafından ilmin sadece medreselerde okutulmadığı, mescid, hankâh, tekve vb. yerlerde ilmi faaliyetler icra edildiğine işaret edilir.³⁶

O dönemin medreselerine kıymetli bilgiler içeren kitapların getirildiği aktarılmaktadır. Hatta nakledildiğine göre Mahmudiye Medresesi ne Mısır'da ne de Şam'da bulunmayan zengin bir kaynak eser birikimine sahip olup, bu eserlerin bir kısmı günümüze kadar ulaşmıştır. O dönemde 750 civarında medresenin olduğu nakledilir. Dımaşk'ta (803/1401) senesinde üç gün süren yangında cami ve medreselerde bulunan muazzam bir kitap servetinin adeta kül olduğundan bahsedilir.³⁷ Camiu'l-Ezher'in o dönemlerde fıkıh derslerinin merkezi konumunda olduğu, bunun yanında Kur'an tilaveti, hadis, tefsir, nahv gibi derslerin verildiği rivayet edilir. Yine Mısır'da Amr b. As Camii birçok ilim halkasının kurulduğu gözde mekânlardan biri olarak göze çarpmaktadır. Dımaşk'ta Emevi Camii, Kur'an ilimlerinin okunduğu, hadis ve fıkıh gibi ders meclislerinin oluşturulduğu yerler arasındadır.³⁸

Bir darü'l-hadis olan Kemaliye Medresesi'nde Bedruddin İbn Cemâa, İbn-i Mulakkin (ö. 804/1401) ve İbnü'l-İrâkî; (ö. 826/1423) gibi âlimler Hanefî Fıkıhı dersleri verdiği, ayrıca birçok medresede dört mezhep fıkıhına dair derslerin okutulduğu nakledilir. Müeyyidiyye Medresesi'nde bir tarafta İbni Hacer'in, Şafi Fıkıhı okuturken, Makrizî'nin hadis dersi verdiği bilgisi yer alır. Bu medrese 817-819/1414-1417 yılları arasında inşa edilmiştir. Aynî bu medresenin kuruluşundan vefatına kadar geçen sürede, yaklaşık 36 sene hadis dersleri vermiştir.³⁹

Memlükler döneminin zengin siyasî, sosyal ve ilmî ortamı, Aynî'nin yetişip eserlerini vermesinde önemli bir zemin oluşturmuştur; şimdi Aynî'nin hayatına ve ilmî kişiliğine daha yakından bakabiliriz.

³⁶ Makrizî, *el-Hitat*, 2/237.

³⁷ Ma'tûk, *Bedruddin el-'Aynî*, 16; Özkan, *Memlüklerin Son Asrında Hadis*, 25.

³⁸ Ma'tûk, *Bedruddin el-'Aynî*, 17.

³⁹ Ma'tûk, *Bedruddin el-'Aynî*, 18; Özkan, *Memlüklerin Son Asrında Hadis*, 26.

1.2. Aynî'nin Hayatı ve İlmi Şahsiyeti

1.2.1. Hayatı

Asıl adı Mahmud b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed b. Hüseyin b. Yûsuf b. Muhammed b. Şihâb el-Halebî, Ebû Muhammed Bedruddîn el-Aynî'dir. O, 762/1361 yılında, Ramazan ayında Ayıntab'da (Gaziantep) dünyaya gelmiştir. “Aynî” nisbesi, o dönemde “Ayıntab” adıyla bilinen bu şehre izafeten kullanılmaktadır. Aynî ilimle iç içe bir çevrede yetişmiştir. Nitekim büyük dedeleri ve bâbası kadılık görevinde bulunmuştur.⁴⁰

Aynî her ne kadar bugünkü Gaziantep'te dünyaya gelmiş olsa da ailesinin bu bölgeye sonradan yerleştiği bilinmektedir. Bazı kaynaklarda onun Mısır'da doğduğu ve daha sonra Ayıntab'a geldiği aktarılmakla birlikte⁴¹, kendisinin *el- 'İlmü'l-heyyib fî şerhi'l-kelimi't-tayyib* adlı eserinde “güzel Mısır'ı vatan edindiğini” ifade etmesi, buraya sonradan yerleştiğine işaret etmektedir.⁴² Bâbası Ebû'l-Abbâs Kâdî Şihâbüddîn el-Hanefî (ö.784/1382), Halep'te dünyaya gelmiş, daha sonra Ayıntab'a göç ederek burada kadı olarak görev yapmıştır.⁴³ Bâbasının vefatından sonra Aynî, sırasıyla Besni, Kâhta ve Malatya'ya gitmiş, ardından Halep'e geçmiş; nihayetinde ise hayatının geri kalanını geçirdiği Kahire'ye yerleşmiştir.⁴⁴

Aynî, hayatının son dönemlerini ekonomik zorluklar içinde geçirmiştir. Özellikle 853/1453 yılında nâzirü'l-ahbâs (vakıflar bakanı) görevinden

⁴⁰ Bk. Ebû'l-Mehasin Cemâlüddin Yusuf b. Tagrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kahire* (Mısır: Vizaretü's-Sekâfe ve'l-İrşad, 1929), 7/133; Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddin Yûsuf b. Tagrıberdî, *el-Menhelü's-sâfi, ve'l-mustevfi ba'de'l-vâfi*, thk. Dr. Muhammed Emin (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1985), 7/184; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 10/131; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Bugyetü'l-vuât fî tabakâtü'l-lügaviyyîn ve'n-nuhat* (Lübnan: Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 2/275; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/471; Süyûtî, *Nazmü'l-ikyân* (Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 1/174; Muhammed Abdülhay b. Abdülkebîr b. Muhammed el-Hasenî el-İdrîsî Abdülhay el Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşyahât ve'l-müselâs* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1982), 2/839; Zirikî, *el A'lam*, 7/38, 39; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 7/150.

⁴¹ Bk. Muhammed Abdülhay el Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-hanefiyye* (Beyrut: Darü'l-Kalem, 1998), 339; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 7/150.

⁴² Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed Bedruddîn el-Aynî, *el- 'İlmü'l heyyib fî şerhi'l-kelimi't-tayyib*, thk. Ebû'l-Münzir Hâlid b. İbrâhîm el-Mısırî (Beyrut: Mektebetü'r-Rüşd, 1998), 31.

⁴³ İbn Hacer Askalânî, Aynî'nin bâbasının kadılık yaptığı, usul ve fûru' ilimlerinde yetkin, fakih biri olduğu ve diğer ilimlerden de istifa ettiğini söyler. Ayrıca idari yazışmalar ve kayıtlar konusunda uzman olduğunu aktarmaktadır. Bk. Şihâbüddin Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Raf'u'l-ısrî an kudati Mısır* (Kahire: Mektebetü'l-Kanici, 1998), 1/43; İbn Tagrıberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, 2/231.

⁴⁴ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 10/133; Süyûtî, *Bugyetü'l-vuât*, 2/276.

azledilmesinin ardından geçimini temin etmekte güçlük çektiği, bu sebeple vakfettiği kitaplar dışındaki eserlerini satmak zorunda kaldığı nakledilir. Aynî, 855/1455 yılı Zilhicce ayının 4'ü, salı gecesi vefat etmiş;⁴⁵ ertesi gün Ezher Camii'nde kılınan cenaze namazının ardından kendi adıyla anılan medresesine defnedilmiştir.⁴⁶

Aynî'nin yaşam öyküsü, onun coğrafi olarak farklı şehirlerde bulunması ve zengin ilmî çevrelerle temas etmesi sayesinde şekillendiği anlaşılmaktadır. Hayatının son dönemlerindeki ekonomik sıkıntılar ve görevlerinden azledilmesi, Memlûkler dönemindeki âlimlerin karşılaştığı güçlükleri gözler önüne sermektedir.

1.2.2. Öğrenimi ve İlmi Seyahatleri

Aynî, eğitim hayatına ilk olarak Muhammed b. Ubeydullah'ın (ö. 793/1390) yanında hafızlığını tamamlayarak başlamıştır.⁴⁷ İlk ilmî tedrisatını doğduğu şehirde çeşitli hocalardan kıraat, sarf, nahiv ve mantık gibi dersler alarak gerçekleştirmiştir. Bâbasının fakih biri olması sebebiyle ondan da fıkıh dersleri alarak kendini yetiştirmiştir.⁴⁸ Aynî, ayrıca Tefâtânî'nin (ö. 792/1390) talebelerinden olan Cibrîl b. Sâlih el-Bağdâdî'den (ö. 794/1391) ders okumuş; nahiv ilminde Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Mufasssal*'ı ile el-Mahbûbî'nin (ö. 747/1346) *et-Tavzih*'ini *et-Tenkîh* metniyle birlikte okumuştur.⁴⁹

⁴⁵ Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrîberdî, *Havâdisü'd-dühûr fî medâ'l-eyyâm ve's-şuhûr*, thk. Muhammed Kemâleddîn İzzeddîn (yy: Âlemü'l-Kütüb, 1990), 2/342; İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmu'z-zâhire*, 15/713; Süyûtî, *Bugyetü'l-vuât*, 2/276; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/473; Zirîklî, *el-A'lâm*, 5/111.

⁴⁶ Bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 10/133; Süyûtî, *Bugyetü'l-vuât*, 2/276. Kaynaklarda aktarıldığına göre, bu medreseyi inşa etmesinde özel bir gerekçesi vardı. Zira kendisi Ezher Camii yakınında ikamet ettiği, ancak caminin vakfedicisinin Râfîzî olduğu ve sahâbeyi hicvettiği gerekçesiyle orada namaz kılmanın mekruh olduğunu ve bu sebeple cemaatle namazlarını eda edebilmek için caminin hemen yakınında kendi medresesini yaptırdığı rivayet edilir. bk. Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *et-Tibru'l-mesbûk fî zeyli's-sülûk*, Kahire: (Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, ts), 378; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 10/133; Süyûtî, *Bugyetü'l-vuât*, 2/276.

⁴⁷ Aynî, *Nûhabü'l-efkâr fî tenkihi mebâni'l-ahbâr fî şerhi meâni'l âsâr* (Beyrut: Darü'l-Nevâdir, 2008), 1-3.

⁴⁸ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 10/131; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/473; Süyûtî, *Nazmü'l-ikyân*, 1/174; Ebü Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, *el Bedru't-tali' bi mehâsini men ba'de'l-karni't-tâsi* (Beyrut: Darü'l-Maârif, ts.), 2/294; Mustafa Güzelhan, *Ayıntap Tarihinden Notlar (Düllük Ayıntap'ın Tarihte Uğradığı İstilalar* (Gaziantep: Gaziyurt Matbası, 1959), 21; Ali Osman Koçkuzu, "Aynî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Aksiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 4/271-272.

⁴⁹ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 10/131.

Aynî, 783/1381 yılında başladığı ilim yolculuğu kapsamında Halep'e gitmiştir. Burada Mergînânî'nin *el-Hidâye* adlı eserini Cemâl Yûsuf b. Mûsâ el-Malatî el-Pezdevî'den (ö. 803/1400), *el-Ferâ'izu's-Sirâciyye*'yi ise Haydar er-Rûmî'den (ö. 830/1426-27) okuma ve dinleme imkânı bulmuştur.⁵⁰ Aynî, 784/1382 yılında Antep'e döndüğünde bâbasını kaybetmiştir. Çok geçmeden yeniden ilim tahsiline yönelmiş ve bu amaçla çeşitli seyahatler gerçekleştirmiştir. Bu seyahat ettiği yerler arasında Antep çevresinde yer alan Besni, Kâhta ve Malatya gibi şehirler bulunmaktadır.⁵¹

Aynî, 788/1386 yılında, yirmi beş yaşlarındayken hac yolculuğuna çıkmıştır. Yol güzergâhında uğradığı Dımaşk'ta bir süre tedrisle meşgul olmuş, ardından Kudüs'e geçerek Beytûlmakdis'i ziyaret etmiştir. Burada bundan sonraki ilmî ve tasavvufî hayatına yön verecek olan el-Alâ Ahmed es-Sîrâmî (ö. 790/1388) ile karşılaşmış ve onun yakın talebesi olmuştur. Sîrâmî, Sultan Zâhir Berkûk'un (ö. 801/1399) daveti üzerine Aynî ile Mısır'a dönmüş ve Kahire'ye yerleşmiştir. 789/1388 yılında ilk defa açılan Berkûkiyye Tekkesi/Medresesi'nde ders vermeye başlayan Sîrâmî'nin yanında Aynî de kalmaya karar vermiş ve burada sûfilerle birlikte ikamet ederek hizmet etmiştir.⁵² Bu süre zarfında şeyhi Sîrâmî'den fıkıh, fıkıh usûlü, meânî, beyân ve çeşitli ilimlerde ders alma imkânı bulmuştur. Şeyhinin vefatına kadar burada kalan Aynî, daha sonra kendi iradesi dışında gelişen sebepler neticesinde tekkeyi terk etmek veya oradan çıkarılmak durumunda kalmıştır.⁵³

Kahire'de bulunduğu süre zarfında daha çok fıkıh ilmine yönelen Aynî, kısa zamanda bu alanda önemli bir şahsiyet haline gelmiştir. Başta Cemâlüddin el-Malatî

⁵⁰ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi* ' 10/131.

⁵¹ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi* ' 10/131; Süyûtî; *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/473; Süyûtî, *Nazmü'l-ikyân*, 1/174; Şevkanî, *el Bedru't-tâli* ' 2/294; Güzelhan, *Ayıntap Tarihinden Notlar*;21; Koçkuzu, "Aynî", 4/271, 272;

⁵² İbn Hacer, *Raf'u'l-ısr*, 1/432; Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed Bedruddîn el-Aynî, *es-Seyfû'l-Mühenned fî sîreti'l-Meliki'l-Müeyyed*, thk. Fehim Muhammed Şeltut (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1967), 1; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi* ' 10/131.

⁵³ İbn Hacer, *Raf'u'l-ısr*, 1/432; Nakledildiğine göre, dönemin bazı fakihlerinin hasedi sebebiyle Çerkes Emiri Halîlî tarafından tekkeden çıkarılmış, hatta Kahire'den uzaklaştırılmak istenmiş; ancak Bulkînî'nin müdahalesiyle bunun önüne geçilmiştir. Kısa bir süre sonra memleketine giden Aynî, bir müddet sonra yeniden Kahire'ye dönmüştür. Bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi* ' 10/132; Ömer b. Fahd Haşimi el Mekki, *Mu'cemu's-şuyûh* (yy: Darü'l-Yemame, ts.), 293.

(ö. 803/1400),⁵⁴ el-‘Alâ es-Sîrâmî (ö. 790/1388),⁵⁵ Ömer b. Raslân el-Bulkînî, (ö. 824/1421),⁵⁶ Zeynüddin el-İrâkî (ö. 806/1404),⁵⁷ Takıyyüddîn ed-Decvî (ö. 809/1406),⁵⁸ gibi alimler olmak üzere daha birçok hocasından dersler okuyup icazetler almıştır.⁵⁹

Aynî'nin eğitim hayatı, farklı şehirlerdeki hocalardan aldığı dersler, çeşitli ilmî ve tasavvufî çevrelerle kurduğu ilişkiler ve yoğun seyahatleriyle şekillenmiştir. Bu süreç, onun hem klasik İslâm ilim geleneğine bağlı kalmasını hem de özgün yorumlar geliştirmesini sağlamıştır. Fıkıh, hadis ve alet ilimleri başta olmak üzere geniş bir yelpazede derinleşen birikimi, resmî görevlerdeki sorumluluklarıyla birleşerek onu toplumsal açıdan etkili bir şahsiyet hâline getirmiştir.

1.2.3. Bulunduğu Görevler

Aynî'nin resmî görevleri, dönem içinde çeşitli dalgalanmalar gösteren bir seyir izlemiştir. Bulunduğu görevlerde istikrar sağlayamamış; sultanların iltifatına mazhar olmasına rağmen, çeşitli görevlerde istihdam edilmesine karşın zaman zaman azledilmiş ve kısa süre sonra aynı veya farklı bir göreve yeniden atanmıştır. Kaynaklarda ilk görevi Zâhiriyye Tekkesi olarak zikredilse de aslında onun ilk resmî görevi, 787/1385 yılında bâbasının yerine vekâleten yürüttüğü Antep kadılığıdır.⁶⁰ Zâhir Berkuk'un (ö. 801/1399) vefatının ardından muhtesiplik görevini yürüten Makrizî (ö. 845/1442) görevden azledilmiş ve Aynî bu makama getirilmiştir.⁶¹

⁵⁴ Bk. İbn Hacer, *Raf'u'l-ısr*, 1/477; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 10/135; Sehâvî, *et-Tibru'l-mesbûk*, 376.

⁵⁵ İbn Tağrıberdî, *en Nücûmu'z-zâhire*, 11/316,317; Tağrıberdî, *el-Menhelü's-sâfî*, 2/172; Sehâvî, *et-Tibru'l-mesbûk*, 376.

⁵⁶ Bk. Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ fî sinâ'ati'l-inşâ* (Beyrut: Darü'l Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 9/180; Aynî, *İkdü'l-cümân*, 169; Sehâvî, *et-Tibru'l-mesbûk*, 376; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 10/333; İbnü'l-İmâd, *Şezeratü'z-zeheb*, 10/75; Şevkânî, *el-Bedru't tâli*, 1/286.

⁵⁷ Bk. İbn Hacer, *Raf'u'l-ısr*, 1/432; Sehâvî, *et-Tibru'l-mesbûk*, 376; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 10/131.

⁵⁸ Bk. İbn Hacer, *Raf'u'l-ısr*, 1/432; Sehâvî, *et-Tibru'l-mesbûk*, 376; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 10/132.

⁵⁹ Bk. Sehâvî, *et-Tibru'l-mesbûk*, 376; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 10/132.

⁶⁰ Bk. İbn Hacer, *Raf'u'l-ısr* 1/432.

⁶¹ Bu olay Aynı zamanda Aynî-Makrizî çekişmesinin de başlangıcı olur. Bk. Sehâvî, *et-Tibru'l-mesbûk*, 377; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 10/132.

Ancak bir ay sonra görevden alınmış, 802/1402 yılında tekrar aynı göreve iade edilmiştir.⁶²

Melik Müeyyed döneminde (815-824/1412-1421) Aynî, nâzırü'l-ahbâs olarak atanmıştır.⁶³ Bu dönemde sultanın taltifine mazhar olmuş ve hususi adamları arasında yer almıştır. Aynî, nâzırü'l-ahbâs görevine devam ederken 819/1416 yılında Müeyyediyye Medresesi'nde hadis derslerine, Mahmûdiyye Medresesi'nde de fıkıh derslerine başlamıştır.⁶⁴ 822/1419 yılında, Karaman diyarına ikili ilişkileri düzeltmek üzere elçi olarak gönderilmiş, ancak bu görevinde muvaffak olamayarak bir süre orada kaldıktan sonra geri dönmüştür.⁶⁵ Sultan Eşref Barsbay döneminde (824-841/1421-1437) Aynî'nin sultan nezdindeki itibarı artmış ve sultanla uzun yıllar sürecek özel bir dostluğu başlamıştır. Bu dönemde Aynî, Kahire'de muhtesiplik, nâzırü'l-ahbâs ve kâdîlkudâtlik görevlerini aynı anda yürütmüştür. Bu üç görevi aynı anda yürüten tek kişi olma özelliğine Aynî'den başka kimse ulaşamamıştır.⁶⁶ Aynî, görevleri arasında Sultan Eşref'in özel nedimliğini üstlenmiş, her gece sultana kendi yazdığı tarihleri okuyup Türkçe olarak açıklamıştır. Türkçeye olan hâkimiyeti, sultanın yanında ayrı bir değer kazanmasına katkı sağlamıştır. Ayrıca Aynî, Kudûrî adlı eseri de Türkçe olarak tercüme etmiştir.⁶⁷

833/1429 yılına gelindiğinde Aynî görevlerinin hepsinden uzaklaştırılmıştır.⁶⁸ 835/1431'de tekrar göreve iade edilmiştir.⁶⁹ Fakat Sultan Eşref'in (ö. 841/1437) ölümü üzerine 842/1438 yılında tekrar görevden alınmıştır. Bundan sonra Aynî evine çekilip eser telifiyle meşgul olmuştur.⁷⁰ Bu dönem zarfında zaman zaman muhtesiplik ve nâzırü'l-ahbâs ve kâdîlkudâtlik görevlerine tekrar getirilmiş ise de

⁶² Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 10/131, 132; Sehâvî, *et-Tibru'l-mesbûk*, 377; İbn Tagrıberdî, *Havâdisü'd-duhur*, 2/397.

⁶³ Sehâvî, *et-Tibru'l-mesbûk*, 377; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 10/132; Süyûtî, *Nazmü'l-ikyân* 1/174.

⁶⁴ İbn Hacer, *İnbâü'l-gumur*, 3/103; Sehâvî, *et-Tibru'l-mesbûk*, 377.

⁶⁵ İbn Hacer, *İnbâü'l-gumur*, 3/221; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 10/132; Sehâvî, *et-Tibru'l-mesbûk*, 377.

⁶⁶ İbn Hacer, *Raf'u'l-ısr*, 1/432; Aynî, *'İkdü'l-cümân*, 297; İbn Tagrıberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, 7/394; Sehâvî, *et-Tibru'l-mesbûk*, 377, 378; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 10/132; Şevkânî, *el-Bedru'tâli*, 2/294.

⁶⁷ İbn Tagrıberdî, *en-Nücûmu'z-zâhire*, 14/336, 337; Sehâvî, *et-Tibru'l-mesbûk*, 377, 378; Güzelhan, *Ayıntap Tarihinden Notlar*, 26.

⁶⁸ İbn Tagrıberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, 7/394; İbn Tagrıberdî, *en-Nücûmu'z-zâhire*, 7/133; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 10/132; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 2/186.

⁶⁹ İbn Hacer, *Raf'u'l-ısr*, I, 432; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 2/186; Süyûtî, *İnbâü'l-gumur*, 3/471.

⁷⁰ İbn Hacer, *İnbâü'l-gumur*, 4/69, 88; İbn Hacer, *Raf'u'l-ısr*, 1/432; İbn Tagrıberdî, *en-Nücûmu'z-zâhire*, 16/350; İbn Tagrıberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, 4/301; Sehâvî, *et-Tibru'l-mesbûk*, 377, 378.

847/1443 yılından 853/1449 yılına kadar sadece nâzırü'l-ahbâs görevine devam etmiştir. Bu görevinden de yaşının bir hayli ilerlemesi sebebiyle azlolunmuştur.⁷¹

Aynî, Sultan Baybars döneminde Hanefî kâdılkudâtılık görevini yürütürken, İbn Hacer, aynı dönemde Şâfiî kâdılkudâtılık görevini ifa etmiştir.⁷² Aynî ile İbn Hacer, bir dönem Müeyyediyye Medresesi'nde müderris olarak birlikte ders vermişlerdir.⁷³

Aynî ile İbn Hacer arasındaki çekişmenin dönem dönem itham derecesine vardığı birbirlerini şiirler aracılığıyla hicvettikleri nakledilmektedir. Nitekim İbn Hacer, Aynî'nin hadis hocası olarak Müeyyediyye Medresesi'ne atanmasını adeta uğursuzluk getiren bir olay olarak değerlendirmiş; bu durumu nazar değmesine bağlamış ve minarenin yıkılmasını⁷⁴ imâ ederek eleştirmiştir:

بِجَامِعِ مَوْلَانَا الْمُؤَيَّدِ رَوْنَق ... مَنَارَتُهُ بِالْحَسَنِ تَزْهَوُ وَبِالزَّيْنِ
تَقُولُ وَقَدْ مَالَتْ عَلَيْهِمْ تَمَهَّلُوا ... فَلَيْسَ عَلَى هَدْمِي أَضَرٌّ مِنَ الْعَيْنِ

Mevlâna Müeyyed'in minaresi güzelliği ve süsü ile pırlıl pırlıl görünür.

Minaresi üzerlerine eğilince dile gelerek “Biraz ağır olun! Benim yıkılmama el-Ayn'dan daha zararlı bir şey olmadı” diyerek imalı bir şekilde “el ayn” yani nazar diyerek Aynî'yi tariz yoluyla hicvetmiştir.

Aynî bunu duyunca sinirlenmiş ve İbn Hacer'in o sıralarda görevinden azledildiğine telmihte bulunarak “Hacer” taş anlamına gelen İbn Hacer'in ismine bir tarizde bulunarak; minarenin yıkılması taşın yerinden ayrılmasıyla gerçekleştiğini söylemiştir:

مَنَارَةُ كَعْرُوسِ الْحَسَنِ قَدْ جَلِيَتْ ... وَهَدَمَهَا بِقَضَاءِ اللَّهِ وَالْقَدَرِ
قَالُوا أَصِيبَتْ بَعِينَ قُلْتُ ذَا خَطَأٌ ... مَا أَوْجَبَ الْهَدْمَ إِلَّا خَسَّةُ الْحَجَرِ

⁷¹ İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-zâhire*, 15/357; Sehâvî, *et-Tibru'l-mesbûk*, 378; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 133; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 2/186.

⁷² Kandemir, “İbn Hacer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/514-531.

⁷³ İbn İyâs, *Bedâ'iu'z-zuhûr*, 105.

⁷⁴ Minare yıkılınca zeyl kapısı 30 gün boyunca kapalı kalmış ve bu duruma sultan çok üzülmüştür. Bu sebeple şairler minarenin yıkılmasıyla ilgili birçok beyitler yazmışlardır. Bk. İbn Tağrıberdî *en-Nücûmu'z-zâhire* 14/75, 76; İbn İyâs, *Bedâ'iu'z-zuhûr*, 35, 36; Sakallı, *Hadis Tartışmaları* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 55-59; Özkan, *Memlûklerin Son Asrında Hadis*, 51, 52.

Minare gelin kadar güzeldi, hem de zifafa kocasına açılmış gibi,

Onun yıkılması Allah'ın kaza ve kaderi iledir.

“Göz değdi” dediler, ben ise “bu hatadır” dedim. Onun yıkılması Hacer'in düşmesindendir.⁷⁵ Bu ve benzeri hicivleşme Aynî ile İbn Hacer arasındaki rekabeti bariz bir şekilde ortaya koymaktadır.

1.2.4. İlmi Şahsiyeti ve Hadis İlmindeki Yeri

Aynî, ilmi ve kültürel zenginliğe sahip bir atmosferin yaşandığı çevrede dünyaya geldi. Bu çevrenin kendisinde oluşturduğu etkiyle çocuk yaşta kendisini ilmin içinde buldu. İlk ilmini bâbasından öğrenmiştir. Yaşadığı asırda alanında mahir hocalardan ders almıştır. Her bir yolculuğu ilim için bir sebep, büyük fırsat bildi. Çok geçmeden çağdaşları arasında birçok farklı dalda öne çıkan isim oldu. Bu gerçeği o döneme şahit olanlar çeşitli vesilelerle dile getirmişlerdir. Nitekim öğrencisi Sehâvî (ö. 902/1497), Aynî'nin Arap dilini iyi bilen, tarih ve lügata hâkim, dili birçok alanda ustaca kullanan, yazmaktan bıkmayan, sürekli bir araştırma, mütalaa içinde olan bir şahsiyet olarak tanıtır. Hatta öyle ki hocası İbn Hacer'den sonra Aynî'den daha çok eser telif eden birini tanımadığını açıkça belirtmektedir.⁷⁶

Öğrencilerinden tarihçi kimliğiyle tanınan İbn Tağrîberdî (ö. 874/1470), Aynî'nin girdiği her tartışmadan galip ayrıldığını, fıkıh, usûlü fıkıh, sarf, nahiv, tarih ve hadis gibi birçok alanda söz sahibi olduğunu belirtmektedir. Bir defasında sultan, dört mezhep kadısını sarayda topladığı ve Kabeye örtü giydirmeyi adayan Şahrûh Timur'un ne yapması gerektiği hakkında yönelttiği sorusuna Aynî, nezirin geçerli olmadığını söylediğini ve buna kimsenin ses çıkarmaması neticesinde meclisin dağıldığından bahsetmektedir.⁷⁷

Aynî'nin okumayı ve yazmayı seven ve bundan büyük bir zevk duyan biri olduğunu söyleyen Sehâvî, onun eserlerini kendi el yazısıyla yazdığı, hatta yazma

⁷⁵ İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmu'z-zâhire*, 14/76; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 2/272; Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed. İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb fî ahhâri men zeheb* (Beyrut: Dârü İbn Kesîr, ts.), 9/212.

⁷⁶ Bk. Sehâvî, *et-Tibru'l-mesbûk*, 378; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 10/133.

⁷⁷ Bk. İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmu'z-zâhire*, 15/49; Süyûtî, *İnbâü'l-gumur*, 3/328.

işinde çok seri olduğunu, öyle ki bazı zaman bir gecede büyük bir eser ortaya çıkaracak kadar çabuk eser yazdığını kaydetmektedir.⁷⁸

Birçok farklı ilim sahasında söz sahibi olan Aynî, hadisçi kimliğiyle de tanınan biridir. Nitekim yazdığı eserler bunu kanıtlar niteliktedir. Bununla birlikte Aynî daha çok fakih yönüyle bilindiği için Makrizî gibi muhaddis tarihçilere nazaran zayıf kaldığı söylenmektedir. Aynî'nin bazı hadisleri şerh etmede, kalbine doğan ilhamlarla hadisleri izah etmeye çalıştığı nakledilir.⁷⁹

Aynî'nin hadis ilmine yönelmesi ve ömrünün büyük bir kısmını bu alana vakfetmesi, insanların en şerefli meşgalesinin Hz. Peygamber'in hadisleriyle iştigal etmek olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Bu bağlamda hadislerin kaynaklarını tanımak, metin ve isnâdlarını sağlam bir şekilde kavramak, râvîlerini ve rivayetlerini titizlikle tespit etmek ve müşkil yönlerini çözmek onun temel ilmî gayeleri arasında yer almıştır.⁸⁰

Aynî, yaşadığı dönemin önde gelen muhaddislerinden hadis rivayetinde bulunmuş ve hadis ile usûlüne dair geniş bir birikim elde etmiştir. Onun hadis alanındaki semâ ve kıraatlerinin, muhtasar ve mutavval metinler ile bunlara dair şerhlerin büyük bir kısmını Mısır'a geldikten sonra tamamladığı anlaşılmaktadır. Müeyyidiyye Medresesi'nde hadis dersleri vermeye başladığında, hocası Tağrîbirmiş'nin (ö. 825/1417) yanında okumuş olduğu Tahâvî'nin *Şerhu me'âni'l-âsâr* adlı eserini ders olarak okutmuş⁸¹ ve bu esere *Mebâni'l-ahbâr fî şerhi me'âni'l-âsâr* adıyla kapsamlı bir şerh kaleme almıştır.⁸² Fıkhu'l-hadîs sahasında ayrı bir önem taşıyan bu şerh, Aynî'nin hadis anlayışını yansıtmaları bakımından kayda değerdir. Hadis ve tenkit alanındaki katkıları, özellikle Hanefî fıkhi ve mukârin fıkıh açısından dikkate değer bir nitelik arz etmektedir. Nitekim bu eser, muhteva ve

⁷⁸ Bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 10/133; Süyûtî, *Nazmü'l-ikyân*, 1/474.

⁷⁹ Bk. Sakallı, *Aynî ve Hadis Yorum/Şerh Yöntemi*, 10.

⁸⁰ Aynî, *Megâni'l-ahyâr fî şerhi esâmî ricâli me'âni'l-âsâr* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l İlmiyye, 2006), 1/9.

⁸¹ Sehâvî, *et-Tibru'l-mesbûk*, 376; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 10/132.

⁸² Kâtip Çelebi, Mustafa B. Abdullah Hacı Halife, *Keşfü'z-zunûn an esâmî'l- kütübî ve'l funûn* (Ankara: Türk Tarihi Kurumu, 2014), 2/1728; İbn Hacer, *Raf'u'l-ısr*, 1/432.

kapsamı itibarıyla dönemin Buhârî şerhleriyle mukayese edilebilecek düzeyde önemli bir çalışmadır.⁸³

Aynî, *Kütüb-i Sitte*'nin yanı sıra Dârimî'nin *Müsned*'i, (*es-Sünen*) Taberânî'nin *Mu'cem*'leri ve benzeri birçok hadis kaynağını okuduktan sonra şerhler kaleme almıştır.⁸⁴ Bu bağlamda onun hadis alanındaki ilk telifi, İmam Nevevî'nin *el-Ezkâr*'ı mahiyetinde olan *el-Î'lâm bi-hey'eti't-teklîm fî şerhi'l-kelimi't-tayyib* adlı eseridir. Ardından kaleme aldığı *Şerhu Sünen Ebî Dâvud*, Aynî'nin fikhü'l-hadis yönünü ortaya koyan önemli bir çalışmadır. Bu şerh, Buhârî'nin *Sahîh*'ine yapacağı büyük şerhin adeta ön hazırlığı niteliğinde olup, Hanefî mezhebinin delillerini hadis-fıkıh bütünlüğü içerisinde ele alması açısından dikkat çekicidir.

Aynî'nin hadisçiliğinde zirve noktası ise, yaklaşık yirmi beş yıllık bir emeğin ürünü olan *'Umdetü'l-kârî* adlı Buhârî şerhidir. Kaynak kullanımı, metodu, şerh tekniği, metin ve isnâd tenkidi ile fıkıh-hadis ilişkisine dair yaklaşımı bakımından diğer şerhlerinden farklılık arz eden bu eser, hadis kritiği açısından daha gelişmiş ve sistematik bir mahiyet taşımaktadır. Nitekim bu şerhte Aynî'nin, İbn Hacer el-Askalânî'nin *Fethu'l-bârî*'sinden önemli ölçüde istifade ettiği de nakledilmektedir.⁸⁵

Aynî, ilmî şahsiyetinin yanı sıra farklı mezheplere mensup öğrencilerin istifade ettiği bir âlim olarak temayüz etmektedir. Dönemin Kahire'sinde Şâfiî mezhebine mensup talebelerin sayısının diğer mezheplere nispetle daha fazla olması sebebiyle, Hanefî mezhebine mensup olan Aynî'nin öğrencilerinin büyük bir kısmını Şâfiîler oluşturmuştur.⁸⁶ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), İbn Tağrîberdî (ö. 874/1470) ve Sehâvî (ö. 902/1497) başta olmak üzere birçok önemli âlim onun talebeleri arasında yer almıştır.⁸⁷

⁸³ Ma'tûk, *Bedruddin el-Aynî*, 175.

⁸⁴ Âdile Âbidin, "Aynî'nin, *'İkdü'l-cumân fî tarihî ehli'z-zaman* Adlı Tarihinde Osmanlılara Ait Verilen Malumatın Tedkiki", *Tarih Semineri Dergisi*, 11/1 (1938), 125, 126.

⁸⁵ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 10/134; Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/547; Sakallı, *Hadis Tartışmaları*, 88; Dinçoğlu, "Bedruddin Aynî", *Uluslararası Bedruddîn el-Aynî Sempozyumu ve 2. Hadis İhtisas Toplantısı*, ed. Recep Tuzcu (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 214.

⁸⁶ Bk. M. Fatih Yalçın, "Bedruddin Aynî", *Uluslararası Bedruddîn el-Aynî Sempozyumu ve 2. Hadis İhtisas Toplantısı*, ed. Recep Tuzcu (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 101, 102.

⁸⁷ Bk. İbn Tağrîberdî, *en Menhelü's-sâfi*, 3/276; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 8/127-132; 10/132; Sehâvî, *et-Tibru'l-mesbûk*, 376; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 9/437-439; Şevkânî, *el-Bedru'd-tâli*, 2/351.

1.2.5. Eserleri

Aynî'nin en verimli dönemi, telif faaliyetlerine yoğunlaştığı zamanlardır. İdari görevleriyle birlikte yürüttüğü bu çalışmalar, nâzirü'l-ahbâs görevinden ayrılmasının ardından tüm enerjisini kitaplarına adanmasıyla daha da yoğunlaşmıştır.⁸⁸ Aynî, birçok alanda eser kaleme almış olmasına rağmen bunların bir kısmı günümüze ulaşmamıştır. Bununla birlikte, hadis alanında telif ettiği eserlerin büyük çoğunluğu günümüze ulaşabilmiştir; yalnızca *Şerhu me'âni'l-'âsâr*'a yazdığı şerhin bir kısmı kayıptır. Hadis alanındaki ilk telif eseri *el-'İlmü'l-heyyib fî şerhi'l-kelimi't-tayyib*, son eseri ise *'Umdetü'l-kârî*'dir. İlk ve son eserleri arasındaki fark gerek şerhin muhtevası gerek ele alış yöntemi itibarıyla, ilme yeni başlayan bir öğrenci ile ilimde olgunlaşmış bir hoca arasındaki fark kadar belirgin olduğu söylenebilir.⁸⁹

Aynî'nin ilk kaleme aldığı eser *el-'İlmü'l heyyib fî şerhi'l-kelimi't-tayyib*⁹⁰ olarak kabul edilirken, farklı kaynaklarda on dokuz yaşlarındayken telif ettiği *Melâhü'l-elvâh* isimli eseri olarak aktarılmaktadır.⁹¹ Müellifin tamamlayamadığı eserler arasında *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud* ve *Keşfü'l-lisâm* (peçeyi kaldırmak) ismini verdiği *Şerhu Sireti İbn Hişam* yer almaktadır.⁹²

Aynî'nin telif faaliyetleri oldukça kapsamlıdır. Fakat biz burada sadece hadis alanında yazmış olduğu öne çıkanlardan bazılarının isimlerini vereceğiz.

1- *'Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Bedruddin Aynî'nin *Sahîh-i Buhârî* üzerine kaleme aldığı en kapsamlı ve en meşhur şerhlere dendir. Müellif esere 821/1418'de başlamış, uzun süren yoğun bir çalışma sonucu 847/1443'de tamamlamıştır. Eser, hadislerin fikhî, dilbilimsel ve râvîlerle ilgili yönlerini ayrıntılı

⁸⁸ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 10/133.

⁸⁹ Ma'tûk, *Bedruddîn el-'Aynî*, 175.

⁹⁰ Aynî, *el-'İlmü'l heyyib*, 48,49.

⁹¹ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 10/134; Âbidin, *Aynî'nin, 'İkdü'l-cümânü*, 133.

⁹² Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 10/134; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/287; Şevkânî, *el Bedru't-tâli*, 2/295; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 2/839.

biçimde ele aldığı, aynı zamanda dönemin ilmî birikimini yansıtan ansiklopedik bir karakter taşır.⁹³

2- Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud

3- *Mebâni'l-ahbâr fî şerhi me'âni'l-âsâr*, Aynî'nin *Me'âni'l-âsâr* adlı eserine yazmış olduğu şerhtir. Bu çalışma, Tahâvî'nin fikhî-hadisleri delilleriyle ele alan metnini açıklamayı, ihtilafli konulardaki rivayetleri değerlendirmeyi ve Hanefî usulü doğrultusunda yorumlamayı amaçlar.⁹⁴

4- *Nuhabü'l-efkâr fî tenkîh'i mebâni'l-ahbâr fî şerhi me'âni'l-âsâr*, Aynî'nin Tahâvî'nin *Me'âni'l-âsâr*'na yazdığı geniş şerhi olan *Mebâni'l-ahbâr*'ı ihtisar ederek oluşturduğu bir çalışmadır.⁹⁵

5- *Meğâni'l-ahyâr fî ricâli me'âni'l-âsâr*, Aynî'nin, Tahâvî'nin *Şerhu Me'âni'l-âsâr* adlı eserinde geçen râvîleri tanıtmaya yönelik olarak kaleme aldığı bir çalışmadır. Eserde, hadis senetlerinde yer alan şahısların hayatları, güvenilirlik durumları, hocaları ve talebeleri gibi ricâl ilmine dair temel bilgiler sunulur.⁹⁶ Bu yönüyle eser, Tahâvî'nin metnini anlamada ve rivayetlerin sıhhat derecesini değerlendirmede yardımcı olan önemli bir kaynak niteliğindedir.

Çalışmanın bu bölümünde farklı açılardan ele alıp malumatını sunduğumuz Aynî'yi tanıtmaya çalıştık. Takip eden bölümde ise diğer müellifimiz Celâlüddîn es-Süyûtî'nin hayatı ve ilmî kişiliği incelenecektir.

1.3. Süyûtî'nin Yaşadığı Dönem ve Genel Özellikleri

İslâm tarihinin önde gelen simalarından Celâlüddîn es-Süyûtî, Hicrî 9. yüzyıl ile kısmen onuncu asırda yaşamış ve hadis, tefsir, Arap dili başta olmak üzere birçok alanda temayüz etmiş önemli bir âlimdir. İmam Süyûtî'yi daha yakından

⁹³ Aynî, *'Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Thk. Muhammed Münir Abdüağa el Dımaşkî (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1983), 25/203; Sehâvî, *et-Tibru'l-mesbûk*, 376; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l lâmi*, 10/134; Şevkânî, *el Bedru't-tâli*, 2/295.

⁹⁴ Sehâvî, *et-Tibru'l-mesbûk*, 376; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l lâmi*, 10/134; Şevkânî, *el Bedru't-tâli*, 2/295.

⁹⁵ Aynî, *Nuhabü'l-efkâr fî tenkîhi mebâni'l-ahbâr fî şerhi me'âni'l-âsâr*, thk. Ebu Temim Yasir b. İbrahim (Beyrut: Vizaretü'l-Evkaf ve'-ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2008), 1/29; Sehâvî, *et-Tibru'l-mesbûk*, 376; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l lâmi*, 10/134; Şevkânî, *el Bedru't-tâli*, 2/295.

⁹⁶ Aynî, *Megâni'l-ahyâr fî şerhi esâmî ricâli me'âni'l-âsâr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 1/24; Sehâvî, *et-Tibru'l-mesbûk*, 376; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l lâmi*, 10/134; Şevkânî, *el Bedru't-tâli*, 2/295.

tanıyabilmenin önemli yollarından biri, onun yaşadığı dönemi ve bu dönemin siyasî, sosyal ve ilmî koşullarını anlamaktır. Bu çerçevede, dokuzuncu asırdaki siyasî, sosyal ve ilmî hayatın kısa bir değerlendirmesi faydalı olacaktır.

1.3.1. Siyasî Durum

Süyûtî (849-911/1445-1505) Burcî/Çerkes Memlûkler (784-923/1382-1517) döneminde yaşamıştır.⁹⁷ Süyûtî'nin yaşadığı dönem de on üç sultan hüküm sürmüştür. Söz konusu sultanların Halife'ye bağlılıkları simgesel olmaktan öteye geçmemiştir. İslâm'ın ilk yıllarından başlayarak devam eden hilafet otoritesi, Zahir Baybars (ö. 676/1277) dönemi ile sembolik hale gelmiş, nihayet son Memlûk Sultanı Eşref Kansu Gavri'ye (906–922/1500-1516) kadar devam etmiştir.⁹⁸ Ayrıca bu dönemde hilafet beş defa el değiştirmiştir.⁹⁹

Süyûtî, yaşadığı dönemde siyasetten uzak kalmayı tercih etmiş ve mümkün olduğunca sultanlarla temas kurmamaya özen göstermiştir. Bu tavrı sebebiyle devlet erkânıyla arası hiçbir zaman tam anlamıyla yakın olmamış, saray çevresinden de uzak durmuştur. Nitekim bir defasında sultan, Süyûtî'den her aybaşıda dört mezhep kadılarıyla birlikte sarayda düzenlenen ilmî meclislere katılmasını talep etmiş, ancak Süyûtî bu davete icabet etmemiştir. Benzer şekilde, Eşref Kayıtbay döneminde (873–901/1468–1495) kendisine birçok kez saray daveti yapılmasına rağmen bunlara katılmamış, yalnızca sultanın geçirdiği bir kaza neticesinde ayağının kırılması üzerine geçmiş olsun dileklerini iletmek için sarayın kapısını çalmıştır. Bu nezaketinden memnun kalan Sultan Kayıtbay, onu Baybarsiye Hankâhı şeyhliğine tayin etmiştir. Ancak Süyûtî, bu görev vesilesiyle dahi sultanla yakınlaşmamış, davetlere iştirak etmeme tavrını sürdürmüştür. Süyûtî, sultanlarla sık görüşmenin selefin sünnetine aykırı olduğunu ifade etmiş, bu noktada bâbasının tavrını örnek göstermiştir. Bâbasının, Sultan Müstekfî Billâh ile aralarındaki özel münasebet

⁹⁷ Tahir Süleyman, Hammûde, *Celâlüddîn es-Süyûtî âsruhû ve hayâtühû ve âssâruhû ve cühûdühû fi'd-dersi'l-lügavî* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1989), 22; Tabbâ', *el-İmâmü'l-Hâfız Celâlüddîn es-Süyûtî*, 14.

⁹⁸ Tabbâ', *el-İmâmü'l-Hâfız Celâlüddîn es-Süyûtî*, 17; Hammûde, *Celâlüddîn es-Süyûtî*, 22, 23.

⁹⁹ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Tarihu'l-hulefa* (yy: Mektebetü Nazzar, 2004), 1/358-361; Tabbâ', *el-İmâmü'l-Hâfız Celâlüddîn es-Süyûtî*, 17, 18; Hammûde, *Celâlüddîn es-Süyûtî*, 28-30.

dışında, hiçbir sultan ve emire gitmediğini nakletmiştir. Hatta bu görüşünü temellendirmek üzere “*Seçkin Şahsiyetlerden Padişahlara Gitmeyi Yasaklayan Rivayetler*” adlı bir Risâle kaleme almıştır.¹⁰⁰ Her ne kadar Süyûtî bu tutumunun önceki âlimlerin uygulamalarıyla uyumlu olduğunu ifade etmişse de, dönemin kadıları aynı kanaati paylaşmamış ve durumu sultana intikal ettirmişlerdir. Bunun üzerine Süyûtî, Hankâh şeyhliği görevinden ayrılmak zorunda kalmıştır.¹⁰¹

1.3.2. Sosyal Durum

Memlûkler devrinde Mısır’ın kozmopolit bir yapıya sahip olduğu aktarılmıştır. Araplar, Türkler, Kürtler ve Çerkezlerin yanı sıra Yahudiler, Hristiyanlar ve Müslümanların bir arada yaşadığı ifade edilmiştir. Devletin askerî sınıfını çoğunlukla Türkler ve Çerkezler oluştururken, en üst tabakayı sultan ve emirlerin temsil ettiği, onların tüm siyasi ve ekonomik imkânlarla kolaylıkla ulaşabildikleri belirtilmektedir.¹⁰²

İkinci tabakayı ise ulema ve idari görev üstlenen âlimlerin oluşturduğu kaydedilir. Memlûk sultanları bu zümreye büyük hürmet göstermişlerdir. Nitekim Eminü’l-dîn el-Aksarâî’nin (ö. 880/1475), Sultan Kayıtbay’ın (ö. 901/1495) vakıf mallarına el koyma teşebbüsünü sert biçimde eleştirmiştir. Yine yukarıda belirtildiği üzere Süyûtî’nin de sultanlardan uzak durma tavrını ömrünün sonuna kadar sürdürdüğü, görevlerinden istifa ettiği ve davetlere icabet etmeme gerekçesini *Mâ revâhu’l-esâtîn fî ademi’d-duhûl ‘alâ’s-selâtîn* adlı risâlesinde açıkladığı belirtilir.¹⁰³

Üçüncü tabakayı ticaretle uğraşan zengin tüccarların teşkil etmiş, Mısır’ın, Ümit Burnu yolunun keşfine kadar Doğu-Batı ticaretinin merkezlerinden biri olmuştur. Tüccarların serveti çoğu zaman sultanların tamahını celbetmiştir. Ancak

¹⁰⁰ Bk. Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Mirkâtü’s-su’ûd ilâ Sünen-i Ebî Dâvud*, thk. Muhammed b. Riyâd Ahmed (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2017), 3/36, 37; Abdülkadir Şâzelî, *Behcetü’l-âbidîn bi-tercemeti hâfizi’l-‘asr Celâliddîn es-Süyûtî*, thk. Abdülilah Nebhan (Dımaşk: Matbuatu Mecmai’l-Lügati’l-Arabiyye, 1998), 58.

¹⁰¹ Şâzelî, *Behcetü’l-âbidîn*, 160-163; İbnü’l-İmâd, *Şezeratü’z-zeheb*, 10/76.

¹⁰² Bk. Tabbâ‘, *el-İmâmü’l-Hâfız Celâlüddîn es-Süyûtî*, 23; Ferhinde İdiz, *İmam Süyûtî ve Tasavvuf Hayatı, Tarikat Silsilesi, Tasavvufi Görüşleri ve Eserleri* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2019), 37; Recep Aslan, *Süyûtî’nin Hadis İlmindeki Yeri*, 26-28.

¹⁰³ Tabbâ‘, *el-İmâmü’l-Hâfız Celâlüddîn es-Süyûtî*, 23; Hammûde, *Celâlüddîn es-Süyûtî*, 37.

devletin mali gücünü sağladıkları için kendilerine yakın tutmuşlar, ama buna rağmen ağır vergilerden kaçamamışlardır.¹⁰⁴

Alt tabakayı ise esnaf, sanatkâr, ziraatçılar ve fakirler oluşturmaktaydı. Bu tabaka, çevresinde cereyan eden olaylara tepkisiz kalmış ve yeteri kadar etkili olamamıştır. Yöneticilerin baskısı altında yaşayan bu kesimin, çoğu zaman geçim sıkıntısı ve ağır vergilerle ezilmiştir. Yabancı seyyahların aktardığına göre, Kahire sokaklarında barınaksız ve yoksulluk içinde yaşayan kalabalıkların bulunduğu ve bir kısmının dilenciliği meslek hâline getirdiği belirtilir. Kötü şartların zaman zaman bu kesimi yağmacılık gibi gayri meşru işlere sürüklediği zamanlar da olmuştur.¹⁰⁵

Sonuç olarak, siyasi istikrarsızlığın hâkim olduğu bir ortamda ekonomik refah adil bir şekilde dağıtılamamış; üst tabaka lüks ve rahat içinde yaşarken alt tabaka ciddi sıkıntılarla mücadele etmek zorunda kalmıştır.

1.3.3. İlmî Durum

Medeniyetin beşiği sayılabilecek Mısır, İslâmiyet'in Arap yarımadasında yayılmaya başladığı ilk yıllarda fethedilmesinin ardından zamanla İslâmî ilimlerin önemli merkezlerinden biri hâline geldiği bildirilmektedir. Bu gelişmede pek çok faktör etkili olmuş, özellikle Moğol istilasından kaçanların sığındığı Şam ve Mısır, ilerleyen dönemlerde İslâm dünyasında ilim ehlinin merkezi konumuna yükselmiştir. Sosyal ve siyasi alandaki istikrarsızlıklara rağmen Mısır, zengin kültürel yapısı ve ilmi hareketliliğiyle farklı beldelerden gelen âlimlerin cazibe merkezi haline gelmiş, her dönemde gelişme kaydederek ilmî açıdan ivme kazanmıştır.¹⁰⁶

Memlûk sultanları, ilim ehline karşı saygı göstermiş, onlarla ilmî ve istişare meclisleri kurmuşlardır. Bu teveccüh, ilmin çeşitlenmesi ve zenginleşmesinde önemli rol oynamıştır. Hatta bazı kaynaklarda, sultanların bu ilgileri sebebiyle halkı ihmal ettikleri anlatılmaktadır.¹⁰⁷ Bu durum âlimlerin toplumun önderi ve temsilcisi kabul edilmesi, sultanların halka verdikleri değerin dolaylı bir yansıması olarak yorumlanabilir.

¹⁰⁴ Hammûde, *Celâlüddîn es-Süyûtî*, 38.

¹⁰⁵ Tabbâ', *el-İmâmü 'l-Hâfız Celâlüddîn es-Süyûtî*, 25; Hammûde, *Celâlüddîn es-Süyûtî*, 39.

¹⁰⁶ Tabbâ', *el-İmâmü 'l-Hâfız Celâlüddîn es-Süyûtî*, 25.

¹⁰⁷ Tabbâ', *el-İmâmü 'l-Hâfız Celâlüddîn es-Süyûtî*, 25.

Sultan Zâhir Baybars (ö. 676/1277) gibi bazı Memlûk sultanları takvâlarıyla öne çıkmışlardır.¹⁰⁸ Sultanlar, saraylarında âlimlerle düzenli toplantılar gerçekleştirerek ilmî ve dinî meseleleri müzakere etmiş ve çeşitli problemlerin çözümüne katkı sunmuşlardır.¹⁰⁹ Elllerine geçen maddi imkânları medrese, cami, tekke, zaviye ve hankâh gibi kurumlara tahsis edip vakıf müesseselerinin gelişmesine öncülük etmişlerdir.¹¹⁰

Medreselerin açılışları görkemli merasimlerle yapılmış; sultan, emirler, fakihler, kadılar ve halktan birçok kimse bu törenlere katılmıştır. Açılışın ardından medresede görev yapacak muallimler ve fakihler gibi eğitimciler sultan tarafından atanmıştır. Dönemin meşhur eğitim kurumları arasında el-Medresetü's-Sâlihiyye, el-Medresetü's-Şerefiyye, el-Medresetü'l-Mahmûdiyye ve el-Medresetü'n-Nâsırıyye yer almıştır.¹¹¹

Kütüphaneler de Memlûk döneminin ilmî yapısının önemli unsurlarından birini oluşturmuştur. Özellikle Süyûtî'nin istifade ettiği Mahmudiyye Kütüphanesi, zengin kaynak birikimiyle dikkat çekmektedir. Kalkaşendî'nin (ö. 821/1418) *Subhu'l-a'şâ fî şînâ'ati'l-inşâ'* adlı eserinin burada bulunduğu ve inşâ sanatının en önemli ansiklopedik örneklerinden biri olduğu belirtilmektedir.¹¹² Ayrıca Süyûtî'nin bu kütüphanede *Bezlu'l-mechûd fî hazâneti'l-Mahmûd* adlı eserini telif ettiği, İbn Hacer el-Askalânî'nin ise o dönemde, kütüphanede dört bin kitabın bulunduğunu belirttiği bilgisi yer alır.¹¹³ Ayrıca Amr b. Âs Camii, İbn Tolun Camii, Ezher Camii,¹¹⁴ Baybarsiyye ve Şeyhuniyye Hankâhları¹¹⁵ ile Berkukiyye tekkesi, dönemin önemli ilim merkezleri arasında yer almıştır.¹¹⁶

¹⁰⁸ Tağrîberdî, *en-Nücûmu'z-zâhire*, 7/182; Tabbâ', *el-İmâmü'l-Hâfiz Celâlüddîn es-Süyûtî*, 20.

¹⁰⁹ Tabbâ', *el-İmâmü'l-Hâfiz Celâlüddîn es-Süyûtî*, 20.

¹¹⁰ Tabbâ', *el-İmâmü'l-Hâfiz Celâlüddîn es-Süyûtî*, 17.

¹¹¹ Tabbâ', *el-İmâmü'l-Hâfiz Celâlüddîn es-Süyûtî*, 20, 21; Hammûde, *Celâlüddîn es-Süyûtî*, 60.

¹¹² Bk. Tabbâ', *el-İmâmü'l-Hâfiz Celâlüddîn es-Süyûtî*, 21; Mehmet İpşirli, "Kalkaşendî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/263-265; Hammûde, *Celâlüddîn es-Süyûtî*, 61.

¹¹³ Tabbâ', *el-İmâmü'l-Hâfiz Celâlüddîn es-Süyûtî*, 21.

¹¹⁴ Hammûde, *Celâlüddîn es-Süyûtî*, 67, 68.

¹¹⁵ Hammûde, *Celâlüddîn es-Süyûtî*, 63, 65.

¹¹⁶ İdiz, *İmam Süyûtî ve Tasavvuf Hayatı*, 39, 40.

1.4. Süyûtî'nin Hayatı ve İlmi şahsiyeti

1.4.1. Hayatı

Celâlüddin lakabı ve Süyûtî nisbesiyle tanınan müellifimizin asıl ismi Abdurrahmân b. Kemaleddin Ebî Bekr b. Muhammed'dir.¹¹⁷ 849/1445 yılında Kahire'de dünyaya gelen Süyûtî, aslında büyük dedelerinin doğu bölgelerinden gelerek Bağdat'a yerleştiği; Bağdat'ta bir mahalle olan Hidayrî'ye nisbetle Hidayrî nisbesiyle anıldığını belirtmektedir.¹¹⁸ Süyûtî, aslen atalarının doğu bölgelerinden gelip oraya yerleşmeleri sebebiyle el-Hidayrî nisbesi ile anıldıklarını zikretmiştir.¹¹⁹

Süyûtî'nin biyografisine dair kaynaklar incelendiğinde, öncelikle dikkati çeken husus, onun kendi telif ettiği eserlerde hayatına ilişkin bilgiler aktarmış olmasıdır. Özellikle *Hüsnü'l-muhâdara* ve *et-Tehaddüs bi-ni'meti'llâh* gibi eserlerinde, şahsî hayatına dair önemli malumatlar bulunmaktadır. Nitekim Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara* adlı eserinde, âlimler arasında yaygın olan bir geleneğe uyarak kendi hayatına dair müstakil bir bölüm kaleme aldığını belirtir. Bu bağlamda Yakut el-Hamevî'nin (ö. 626/1229) *Mu'cemü'l-üdebâ'sı* ile Hâfız Takıyyüddin'in (ö. 832/1429) *Târîhu Mekke* adlı eserlerinde de benzer bir yöntemin benimsendiğini ifade ederek, kendi uygulamasını bu ilmi geleneğe dayandırır.¹²⁰

Süyûtî'nin bâbası Kemâleddîn Bey, Mısır'ın öne gelen Şâfiî fakihleri arasında yer almaktadır. Onun ilmî şahsiyeti ve faaliyetleriyle, döneminde önemli bir konum elde etmiştir. Süyûtî ilk eğitimini doğup büyüdüğü Eşyût/Asyût'ta almış, ardından Kahire'ye giderek devrin tanınmış âlimlerinden çeşitli ilim dallarında tahsil görmüştür. Rivayetlere göre, bâbası henüz dört-beş yaşlarındayken onu İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) ders halkalarına götürmüştür. Süyûtî, bâbası hakkında geniş bilgiler aktarırken annesi hakkında hemen hiçbir malumat vermez. Diğer

¹¹⁷ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 4/65; Ebû Habîb Sa'dî, *Hayatü Celâlüddin Süyûtî me'a'l-ilmi mine'l-mehdi ile'l-lahdi* (Dımaşk, Darü'l-Menâhil, ts.), 17; Şek'a, *Celâlüddin es-Süyûtî*, 5.

¹¹⁸ Bk. Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/336; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hidayrî es-Süyûtî, *et-Tehaddüs bi ni'metillâh* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003), 41; Hammûde, *Celâlüddin es-Süyûtî*, 91.

¹¹⁹ Bk. Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/336; Süyûtî, *et-Tehaddüs*, 42; Ebû Habîb Sa'dî, *Hayatü Celâlüddin Süyûtî*, 18; Hammûde, *Celâlüddin es-Süyûtî*, 51.

¹²⁰ Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/336; Süyûtî, *et-Tehaddüs* 39; Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, 5; Şâzelî, *Behçetü'l-'âbidin*, 53; Abdülâl Sâlim Mekrem, *Celâlüddin es-Süyûtî ve eseruhû fi'd-dirâsâti'l-lugaviyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1989), 121.

kaynaklarda da bu konuda ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte Sehâvî, (ö. 902/1597) Süyûtî'nin annesinin Türk asıllı olduğunu ifade etmektedir.¹²¹ Ayrıca Süyûtî'nin öğrencilerinden Şâzelî, (ö. 935/1529) hocasının vefatının ardından annesinin ona güzel bir türbe inşa ettirdiğini bildirmektedir.¹²² Bu rivayet, annesinin Süyûtî'nin vefatı sırasında hayatta olduğunu göstermektedir.

Süyûtî, hac yolculuğu dışında hayatının tamamını Mısır'da geçirmiştir. Kırk yaşına ulaştığında, dünyevî meşguliyetlerden ve insanlarla olan yoğun ilişkilerden uzaklaşmayı tercih etmiştir. Bu dönemde ders okutmayı bırakmış, fetva vermeyi terk etmiş ve bütün mesaisini telif faaliyetleri ile ibadete hasretmiştir. Nitekim fetva görevini bırakma sebeplerini açıklamak üzere *et-Tenfîs bi'l-i'tizâr 'an terk'il-iftâ ve't-tedrîs* adlı eserini kaleme almıştır.¹²³

Ömrünü ilme ve eser telifine adan Süyûtî, hayatının son günlerinde sol kolunda meydana gelen verem kaynaklı bir hastalığa yakalanmış, yedi gün süren rahatsızlığın ardından 911/1505 yılı Cemâziyelûlâ ayının 19. günü (Cuma gecesi) 61 yaşında vefat etmiştir. Cenaze namazı, Cuma namazının ardından Ebârî Camii avlusunda büyük bir kalabalığın iştirakiyle kılınmış; bâbasının kabrinin de bulunduğu Nil Nehri üzerindeki Ravza Adası'nda, Bâbü'l-Karâfe mezarlığına defnedilmiştir.¹²⁴

1.4.2. Öğrenimi ve İlmi Seyahatleri

Süyûtî, ilim hayatına oldukça erken yaşta başlamıştır. Henüz altı yaşındayken Kur'ân-ı Kerîm'den Tahrîm sûresine kadar ezberlemiş,¹²⁵ aynı yıl içerisinde bâbasını kaybetmiştir. Yedi yaşına geldiğinde ise hafızlığını tamamlamıştır.¹²⁶ Küçük yaşta yetim kalan Süyûtî, bâbasının vasiyeti üzerine özellikle Kemâleddîn b. Hümâm (ö. 861/1457) başta olmak üzere bâbasının dostlarının himayesinde yetiştirilmiştir.¹²⁷

¹²¹ Hammûde, *Celâlüddîn es-Süyûtî*, 93; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 4/65; Tabbâ', *el-İmâmü'l-Hâfız Celâlüddîn es-Süyûtî*, 37.

¹²² Şâzelî, *Behçetü'l-âbidin*, 259.

¹²³ Şâzelî, *Behçetü'l-âbidin*, 158.

¹²⁴ Şâzelî, *Behçetü'l-âbidin*, 257.

¹²⁵ Şâzelî, *Behçetü'l-âbidin*, 64.

¹²⁶ Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/336; Şâzelî, *Behçetü'l-âbidin*, 69.

¹²⁷ Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/336; Şâzelî, *Behçetü'l-âbidin*, 64.

Süyûtî, tahsil hayatına büyük bir azimle devam etmiş ve erken yaşlardan itibaren birçok temel metni ezberlemiştir. Takıyyüddîn Abdülganî el-Cemmâî'nin (ö. 600/1203) *'Umdetü'l-ahkâm'*ını, İmam Nevevî'nin (ö. 676/1277) *Minhâcü't-tâlibîn*'ini (zekât bölümüne kadar),¹²⁸ İbn Mâlik'in (ö. 672/1273) *Elfiye*'sini ve Beydâvî'nin (ö. 685/1286) *Minhâcü'l-vusûl*'ünü ezberlemiştir. Bu eserlerden *Minhâcü'l-vusûl* hariç diğerlerini dönemin önde gelen âlimlerinden Bulkînî (ö. 868/1463) ve Münâvî'ye (ö. 861/1457) arz ederek onlardan icâzet almıştır.¹²⁹

Süyûtî, 864/1459 yılından itibaren birçok hocadan fıkıh ve nahiv dersleri almıştır. Şihâbüddin eş-Şârimî'den (ö. 865/1460) feraiz okumuş ve hocasının o sırada yüz yaşını aşmış olduğunu bizzat kaydetmiştir.¹³⁰ 866/1461'de on yedi yaşında olan Süyûtî, Arap dili alanında icâzet almış, aynı yıl istiaze ve besmeleye dair ilk telifini kaleme almış, bu küçük eser hocası Bulkînî tarafından takriz edilmiştir. Bulkînî'nin vefatına kadar fıkıh derslerine onunla devam etmiş, ardından Bulkînî'nin oğlu üzerinden derslerini sürdürmüştür. Ayrıca Şeyhûniyye Hankâhı imamı Şemseddin Muhammed b. Mûsâ'dan (ö. 891/1486) *Sahîh-i Müslim*'in büyük kısmını, Kadî İyâz'ın (ö. 544/1149) *eş-Şifâ*'sını ve *Elfiye*'yi okumuştur. 868/1463'ten itibaren Münâvî'den ders almış; *Minhâc*'ın bir bölümü ile *Tefsîrû'l-Beydâvî* başta olmak üzere birçok eseri ondan tahsil etmiştir.¹³¹

Süyûtî, 869/1465'te hac yolculuğu sırasında Şam, Hicaz, Yemen, Hindistan ve Fas'ı ziyaret ederek birçok hocadan icazet almış, bu seyahatini *en-Nahletü'z-zekiyye fi'r-rihle'l-Mekkiyye* adlı eserinde kaydetmiştir. Mekke'de ayrıca *en-Nefhatü'l-miskiyye ve't-tuhfetü'l-Mekkiyye*'yi telif etmiştir. 870/1466'da Dimyât ve İskenderiye'ye ikinci bir yolculuk yapmış, bunu da *el-İğtibât fi'r-rihle ile'l-İskenderiyye ve Dimyât* adlı eserinde anlatmıştır. Bu seyahatlerde birçok eserini ve rivayetlerini aktarma fırsatı bulmuş, hatta kendisinden büyük âlimler bile Süyûtî'den ders okumuş, icazet almışlardır.¹³²

¹²⁸ Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/336; Şâzelî, *Behçetü'l-âbidin*, 69.

¹²⁹ Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/336; Şâzelî, *Behçetü'l-âbidin*, 64.

¹³⁰ Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/336; Şâzelî, *Behçetü'l-âbidin*, 65, 66.

¹³¹ Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/337; Şâzelî, *Behçetü'l-âbidin*, 66.

¹³² Süyûtî, *et-Tehaddüs*, 83; Şâzelî, *Behçetü'l-âbidin*, 83, Hammûde, *Celâlüddîn es-Süyûtî*: 96,97; Tabbâ', *el-İmâmü'l-Hâfız Celâlüddîn es-Süyûtî*, 40-42.

Süyûtî ayrıca dört yıl boyunca Takıyyüddin eş-Şiblî'den (ö. 872/1467) hadis ve Arap dili dersleri görmüş, eş-Şümunî'den (ö. 872/1467) de faydalanmıştır. En uzun süreli öğrenci-hoca ilişkisini ise Kâfiyecî (ö. 879/1474) ile kurmuş; ondan on dört yıl boyunca tefsir, hadis, fıkıh usûlü, hadis usûlü ve Arap edebiyatı gibi birçok alanda dersler almış, çeşitli dallarda icâzetler elde etmiştir.¹³³

Süyûtî, 866/1461 yılından itibaren telif faaliyetlerine başlamış, eser sayısının 300'e ulaştığını, buna imha ettiği birçok çalışmasını dâhil etmediğini bizzat ifade etmiştir.¹³⁴ Tefsir, hadis, fıkıh, nahiv, meânî, beyân ve bedî' gibi ilimlerde uzman olduğunu, fıkıh dışında bu alanlarda kendisini kimsenin geçmediğini belirtmiştir.¹³⁵ Bununla birlikte aritmetiğin kendisine en uzak ilim olduğunu, bu alandaki meselelerle meşgul olmayı "bir dağı taşımaya" benzeterek ilgi duymadığını dile getirmiştir.¹³⁶

İlk dönemlerinde mantık ilmine yönelmişse de daha sonra bu ilmin kendisi için faydalı olmadığı kanaatine varmış ve bazı âlimlerin mantıkla uğraşmayı mekruh veya haram sayan fetvalarının da etkisiyle bu alandan tamamen uzaklaşmıştır. Onun yerine Allah'ın kendisine "eşrefü'l-'ulûm" olarak nitelendirdiği hadis ilmini sevdirdiğini ifade etmiştir. Süyûtî, kırk yaşından sonra fetva ve tedrisi bırakarak telif ve ibadete yönelmiş,¹³⁷ 906/1500'e kadar bazı resmî görevlerini sürdürse de son beş yılını uzlette geçirmiştir. Bu tercihte, içinde yetiştirdiği tasavvufî çevrenin de etkisi olduğu düşünülebilir. Mısır'da yaşamış 91 sûfnin adını zikreder.¹³⁸

Süyûtî'nin hacdan döndükten sonra 870/1466 yılında ikinci bir yolculuğa çıktığı nakledilir.¹³⁹ Ayrıca Süyûtî, kendine ait birçok eserini, manzumelerini ve *Uşâriyyât* adı verilen âlî isnâd rivayetlerinin bulunduğu teliflerini, bu yolculuk

¹³³ Bk. Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/338; Şâzelî, *Behçetü'l-'âbidin*, 65, 66.

¹³⁴ Bk. Süyûtî, *et-Tehaddüs*, 61, 62.

¹³⁵ Bk. Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/338; Şâzelî, *Behçetü'l-'âbidin*, 65, 66.

¹³⁶ Bk. Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/339.

¹³⁷ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'* 4/69; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/338; Süyûtî, *et-Tehaddüs*, 63, 86; Şâzelî, *Behçetü'l-'âbidin*, 158; İbnü'l-İmâd, *Şezeratü'z-zeheb*, 10/76; Tabbâ', *el-İmâmü'l-hâfız Celâlüddîn es-Süyûtî*, 43.

¹³⁸ Geniş bilgi için bk. Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/511-530.

¹³⁹ Şâzelî, *Behçetü'l-'âbidin*, 83; Hammûde, *Celâlüddîn es-Süyûtî*, 96; Tabbâ', *el-İmâmü'l-hâfız Celâlüddîn es-Süyûtî*, 44.

esnasında nakletme imkânı bulduğu bildirilmektedir. Bu yolculukta Süyûtî'den, yaşça büyük birçok âlimin ders dinlediği ve icazet aldığı da belirtilmektedir.¹⁴⁰

Süyûtî, ilim ehli bir aileye mensup olması sebebiyle küçük yaşlardan itibaren birçok hocadan ders ve icâzet alma imkânı bulmuştur. Celâlüddîn el-Mahallî (ö. 864/1460), Siracüddîn el-Bulkînî (ö. 868/1464), Takıyyüddîn es-Şümunnî (ö. 872/1467), Muhyiddîn el-Kâfiyecî (ö. 879/1474) ve Şârimisâhî (ö. 865/1461).¹⁴¹ gibi döneminin meşhur hocalarından dersler almıştır. Süyûtî, *et-Tehaddüs* adlı eserinde yaklaşık altı yüz hocadan ders aldığını ifade etmektedir.¹⁴² *Hüsnü'l-muhâdara*'da ise yaklaşık yüz elli hocasından semâ ve icazet yoluyla faydalandığını belirtirken,¹⁴³ hocalarına dair kaleme aldığı *el-Müncem fi'l-mu'cem* adlı eserinde ise yüz doksan beş hocasının adını zikretmektedir.¹⁴⁴ Süyûtî'nin zikrettiği bu rakamların, hocalarının tamamının uzun süreli olarak derslerine devam ettiği kimseler olmasından ziyade; kimi zaman kendisinden tek bir hadis rivayet ettiği, kimi zaman da bir mesele hakkında kendisine danıştığı gerekçelerle bir araya geldiği âlimler olarak değerlendirilmesin daha isabetli olduğu söylenebilir.

1.4.3. Bulunduğu Görevler

Süyûtî, on beş yaşında iken Kur'an, hadis ve Şâfiî fihhına dair birçok metni ezberlediğini, hocası Bulkînî'den aldığı fıkıh icazetinde İmam Şâfiî ile arasında yalnızca on dört râvî bulunduğunu ve bunun kendisi için âlî isnâd olduğunu belirtmektedir.¹⁴⁵ O, 871/1466 yılında daha yirmi bir yaşındayken fetva verme ehliyeti almış ve bu alanda sayısız fetva kaleme almıştır.¹⁴⁶ Bazı meselelerle ilgili müstakil eserler de telif etmiş, fıkıh ve usûle dair eserlerinin sayısının yüzü aştığı

¹⁴⁰ Bk. Şâzelî, *Behçetü'l-âbidin*, 83, 84; Tabbâ', *el-İmâmü'l-Hâfiz Celâlüddîn es-Süyûtî*, 43.

¹⁴¹ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 4/66; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/443, 444, 474; Süyûtî, *et-Tehaddüs*; 64, 65, 67; Süyûtî, *el-Müncem*, 57, 59-62, 82, 177, 183-185; İbnü'l-İmâd, *Şezeratü'z-zeheb*, 10/75; Şevkânî, *el-Bedru't tâli*, 1/286; Şek'a, *Celâlüddîn es-Süyûtî*, 15, 19; Hammûde, *Celâlüddîn es-Süyûtî*: 100.

¹⁴² Bazı kaynaklarda 501 olarak geçmektedir. Bk. Süyûtî, *et-Tehaddüs*, 63; İbnü'l-İmâd, *Şezeratü'z-zeheb*, 10/76.

¹⁴³ Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/338, 339.

¹⁴⁴ Bunlar kendisinden hadis semâ ettiği ya da icazet aldığı hocalardır. Bk. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Müncem fi'l mu'cem* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 1995).

¹⁴⁵ Tabbâ', *el-İmâmü'l-Hâfiz Celâlüddîn es-Süyûtî*, 172, 173.

¹⁴⁶ Süyûtî, *et-Tehaddüs*, 90; Tabbâ', *el-İmâmü'l-Hâfiz Celâlüddîn es-Süyûtî*, 172.

nakledilmiştir.¹⁴⁷ Buna rağmen fetvalarında Şâfiî mezhebinin dışına çıkmamıştır. İki ciltlik *el-Hâvî li'l-fetâvâ* adlı eserinde fıkıh, hadis ve tefsir gibi farklı alanlara dair fetvalarını toplamıştır.¹⁴⁸

İslâmi ilimlerde temayüz eden Süyûtî, bu ilimlerle ilgili farklı alanlarda ders verme ehliyeti kazanmıştır. 866/1461 yılında Arap dili alanında hocası Şârimîsâhî'den, ardından Bulkînî'den icazet almıştır.¹⁴⁹ 872/1467'de İbn Tûlûn Camii'nde hadis dersleri vermeye başlamış, bu dersleri daha önce İbn Hacer'in sürdürdüğünü, kendisinin ise cuma günlerini tercih ettiğini belirtmiştir. Ayrıca Şeyhuniyye Camii'nde fıkıh dersleri vermiş ve 877/1472'de aynı medresede hadis hocası olarak görev yapmıştır.¹⁵⁰

Süyûtî, Şam Emîri Berkûk'un Karâfe kapısı yanında yaptırdığı türbeye şeyh olarak tayin edilmiştir. Öğrencisi Şâzelî, onun 875/1470'de Berkûk Tekkesi şeyhliğine atandığını nakletmektedir. Daha sonra 891/1486'da Sultan Kayıtbay tarafından Baybarsiye Şeyhliği görevine getirilmiştir.¹⁵¹

Süyûtî, Halife el-Mütevekkil Alellah tarafından 902/1497'de Mısır ve çevre bölgelerden sorumlu kâdîlkudat olarak atanmıştır. Bu görev, kıskançlık ve düşmanlık doğurmuş, hatta halifenin bu kararı baskılarla geri aldığı rivayet edilmiştir.¹⁵²

1.4.4. İlmî Şahsiyeti ve Hadis İlmindeki Yeri

Süyûtî'nin küçük yaşta Kur'an-ı Kerim'i ezberlemesi, onun parlak zekâsı ve kuvvetli hafızasının göstergesidir. Nitekim '*Umdetü'l-ahkâm*, Nevevî'nin *el-Minhâc*'ı ve İbn Mâlik'in *Elfiyye*'si gibi birçok eseri hıfzetmesi bu durumu teyit etmektedir.¹⁵³ İlmî bir çevrede yetişmesi bunda etkili olmuş, bâbasının gayretleri ve vefatından sonra bâbasının yakın dostu İbnü'l-Hümâm'ın himayesiyle genç yaşta dönemin önemli âlimleri arasında yerini almıştır.

¹⁴⁷ Süyûtî, *et-Tehaddüs*, 90; Tabbâ', *el-İmâmü'l-Hâfiz Celâlüddîn es-Süyûtî*, 173.

¹⁴⁸ Bk. Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvâ* (Beyrut: Dârü'l-Fikir, 2004).

¹⁴⁹ Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/337, 338; Şâzelî, *Behçetü'l-âbidin*, 85.

¹⁵⁰ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 66, 67; Süyûtî, *et-Tehaddüs*, 90.

¹⁵¹ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 4/66, 67, 69; Şâzelî, *Behçetü'l-âbidin*, 59.

¹⁵² Tabbâ', *el-İmâmü'l-Hâfiz Celâlüddîn es-Süyûtî*, 431.

¹⁵³ Hammûde, *Celâlüddîn es-Süyûtî*, 95.

Süyûtî, ilmî seviyesini bizzat ifade ederek tefsir, hadis, fıkıh, nahiv, meânî, beyân ve bedî' olmak üzere yedi ilimde uzman olduğunu, bu seviyenin sıradan bir uzmanlık olmadığını belirtmiştir. Ona göre hocalarından yalnızca Bulkînî, fıkıhta kendisine yetişebilmiştir.¹⁵⁴

Ahkâm-ı şer'îye, hadis ve Arap edebiyatında “mutlak müçtehid” derecesine ulaştığını, bu mertebeye kendisinden önce yalnızca Takiyyüddîn es-Subkî'nin eriştiğini söylemiştir. Ferâiz ilminde de kendi zamanındakilerden daha iyi olduğunu ifade eder.¹⁵⁵ Kendi görüşleri bulunsa da fetvalarında Şâfiî mezhebine bağlı kaldığı ifade edilmiştir.¹⁵⁶

Bu iddiaları, bazı âlimlerin eleştirilerine yol açmıştır. Sehâvî (ö. 902/1496), onun hocalarının derslerine tam manasıyla vâkıf olmadığını, daha çok kitabi bilgiye dayandığını ileri sürmüş, Mahmûdiyye Kütüphanesi'ni iyi bilmesi sayesinde bazı eserleri kendisine nispet ettiğini ve şöhret için halka hadis imlâ ettiğini iddia etmiştir. Süyûtî, bu ithamlara *el-Kâvî fî târîhi's-Sehâvî, Sâhibü's-seyf 'alâ sâhibi'l-hayf* ve *Devranü'l-felek 'alâ İbn Kerekî* adlı eserleriyle cevap vermiştir.¹⁵⁷

Henüz genç yaşlarda şöhret kazanan Süyûtî, Şeyhuniye Hankahı'nda hadis dersleri vermiş, yirmi bir yaşında iken *el-Leâliu'l-masnû'a fî'l-ehâdîsi'l-mevdû'a* adlı eserini telif etmiştir.¹⁵⁸ Beş yılda tamamlanan bu eser, hayatının ilerleyen dönemlerinde yaptığı eklemelerle son hâlini almıştır. Bununla birlikte hadis ilmine yönelişi, Arap dili ve fıkıhta icazet aldıktan sonra olmuştur. 867/1462'den sonra hadis tedrisine başlamış, bu gecikmeyi dirâyet ilimlerinde hayatta olan hocalarından faydalanmaya öncelik vermesine bağlamıştır. Ayrıca hadis semâsıyla meşgul olanları

¹⁵⁴ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'* 4/66; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/339; Süyûtî, *et-Tehaddüs*, 149; Şevkânî, *Bedru't-tâli'*, 1/300.

¹⁵⁵ Süyûtî, *et-Tehaddüs*, 149; Tabbâ', *el-İmâmü'l-Hâfiz Celâlüddîn es-Süyûtî*, 73.

¹⁵⁶ Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/339; Şâzelî, *Behçetü'l-âbidin*, 102, 103; Şevkânî, *Bedru't-tâli'*, 1/300.

¹⁵⁷ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 4/66; Hammûde, *Celâlüddîn es-Süyûtî*, 104; Tabbâ', *el-İmâmü'l-Hâfiz Celâlüddîn es-Süyûtî*, 80, 85.

¹⁵⁸ Sa'dî Ebû Habîb, *Hayatü Celâlüddîn Süyûtî*, 61; Hammûde, *Celâlüddîn es-Süyûtî*, 149.

kendi seviyesine kıyasla yetersiz görmüşse de onlardan tamamen uzak kalmamıştır.¹⁵⁹

Süyûtî, birçok ilimde olduğu gibi hadis alanında da yetkin olduğunu iddia etmektedir. Nitekim hadiste ictihad derecesine yükseldiğini, iki yüz bin hadis ezberlediğini ve imkân bulsaydı daha fazlasını ezberleyebileceğini ifade etmiştir.¹⁶⁰ Geriye bıraktığı eserler, hadislerdeki bu birikimini ortaya koymaktadır. Ayrıca o, sahih, hasen, zayıf ve mevzû ayırımı yapabilmiş, hüküm verme ehliyetine sahip olmuştur. Öğrencisi Şâzelî de onun fikhü'l-hadis, rical bilgisi, cerh-ta'dil ve hadis ilimlerinin tümünde otorite olduğunu belirtmiştir.¹⁶¹

Süyûtî, kendisine ulaşan ve Resûlullah (a.s.) ile arasında yalnızca on râvî bulunan üç hadis ile on bir râvîli on hadisi senedleriyle aktarmıştır. Bu özellikte daha çok hadis bulunduğunu, fakat metin olarak sadece on tanesini zikrettiğini kaydetmiştir.¹⁶²

Süyûtî, hayatının büyük bölümünü ilim tahsili ve telif adamış ve bir dönem tedris faaliyetlerinde bulunmuşsa da kırk yaşından sonra görevlerini bırakarak inzivaya çekilmiştir. Bu durum öğrenci sayısını sınırlamış olmakla birlikte dönemin önde gelen şahsiyetlerinden bazıları onun tedris halkasında bulunmuştur. Dâvudî (ö. 945/1538), Şâzelî (ö. 935/1529), Kaymerî (ö. 885/1480), İbn Kâsım (ö. 938/1531) ve İbn İyâs (ö. 930/1523) gibi bazı alimler, Süyûtî'nin öğrencileri arasında sayılmaktadır.¹⁶³

1.4.5. Eserleri

Süyûtî, birçok alimin hayatına sığdıramayacağı kadar çok eser telif etmiştir. Kendisi *Hüsnül muhâdara*'da 300 eser telif ettiğini zikrederken,¹⁶⁴ *et-Tehaddüs*'te

¹⁵⁹ Tabbâ', *el-İmâmü'l-Hâfiz Celâlüddîn es-Süyûtî*, 445.

¹⁶⁰ Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/338; Süyûtî, *et-Tehaddüs*, 78-82; Hammûde, *Celâlüddîn es-Süyûtî*, 150; İbnü'l-İmâd, *Şezeratü'z-zeheb*, 10/75; Abdülhakim el-Enis, *Tercemetü'l-allâmeti es-Süyûtî* (Dimişk: Darü'l-Lübâb, 2021), 77.

¹⁶¹ Şâzelî, *Behçetü'l-'âbidin*, 59, 146.

¹⁶² Bk. Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvâ*, 1/533; Hammûde, *Celâlüddîn es-Süyûtî*, 150.

¹⁶³ Süyûtî, *et-Tehaddüs*, 89; Şâzelî, *Behçetü'l-'âbidin*, 84, 85, Tabbâ', *el-İmâmü'l-Hâfiz Celâlüddîn es-Süyûtî*, 410-420.

¹⁶⁴ Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/338.

433 eserin isimlerini verir.¹⁶⁵ Öğrencisi Şâzelî ise 561 eseri isimleriyle birlikte zikreder.¹⁶⁶ Öğrencisi Dâvudî, onun bir günde üç kitap yazdığını ve bu esnada halktan gelen sorulara da yanıt verdiğini ve öğrencilere hadis yazdığını ve buna kendisinin bizzat şahit olduğunu söylemektedir.¹⁶⁷

Süyûtî'nin eser sayısının farklı kaynaklarda çeşitli rakamlarla aktarılması ve teliflerinin çokluğu dikkat çekicidir. Ancak bu eserlerin, ilk anda düşünüldüğü gibi hacimli ciltler olmayıp önemli bir kısmının birkaç sayfalık risalelerden oluştuğu bilinmektedir. Nitekim bazı müelliflerin kısa risalelerini dahi müstakil birer eser olarak kaydettikleri görülmektedir. Bu çerçevede, eser sayılarındaki farklılıkları ve teliflerin fazlalığını söz konusu geleneğe bağlamak daha isabetli bir değerlendirme olacaktır.

Bu kadar çok telifata sahip olan Süyûtî birçok eser hakkında intihal ithamlarına maruz kalmıştır. Özellikle Sehâvî, onun Mahmudiyye Kütüphanesini iyi bildiği ve orada başkalarına ait kitapları kendine mâl ettiğini iddia ederek suçlamalarda bulunur.¹⁶⁸ Buna benzer suçlamalara maruz kalan Süyûtî, yirmi sene kadar üzerinde araştırma yaptığı ve daha sonra özetlediği *el-Mü'cizât ve'l-hasâis* adlı eserini çağdaşlarından birinin kandisine ait olduğunu iddia etmesi üzerine *el- Fâriku beyne'l musannifi ve's sârik* isminde kısa bir hikâye kaleme almıştır.¹⁶⁹

Süyûtî, birçok farklı alanda eserler kaleme almıştır. Nitekim kendi ifadesinde; tefsir, hadis, fıkıh, nahiv, Arap dili, beyan, bedi' alanlarında uzman olduğunu bizzat ifade etmektedir.¹⁷⁰ O, hadis alanında onlarca kitap telif etmiş, bunlardan bazıları bir kaç yapraktan oluşurken, bazıları da birçok cüzden meydana gelmektedir.¹⁷¹ *Kütüb-i Sitte* başta olmak üzere Ahmet b. Hanbel in *el-Müsned*'i, İmam Mâlik'in *el-*

¹⁶⁵ Süyûtî, *et-Tehaddüs*, 98-116.

¹⁶⁶ Şâzelî, *Behçetü'l-âbidin*, 59.

¹⁶⁷ Süyûtî, *Hüsni'l-muhâdara*, 339, 345; İbnü'l-İmâd, *Şezeratü'z-zehab*, 10/75; Eserleri hakkında geniş bilgi için bk. İsmail Paşa el-Bağdadi, *Hediyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve'l-âsârü'l-musannifin* (Tahran: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1997), 1/534-544.

¹⁶⁸ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 4/66.

¹⁶⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/705; Şâzelî, *Behçetü'l-âbidin*, 340.

¹⁷⁰ Süyûtî, *Hüsni'l-muhâdara*, 1/338.

¹⁷¹ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 4/68; Şek'a, *Celalüddin es-Süyûtî*, 129.

Muvatta''ı, Hâkim'in *el-Müstedrek*'i, Beyhaki'nin *es-Sünen*'i gibi hadis kitaplarına şerh, ihtisar, zeyl gibi farklı çalışmalar adı altında eserler telif etmiştir.¹⁷²

Biz burada onun telif etmiş olduğu eserlerden hadis alanına ait *Kütüb-i Sitte* üzerine yazdığı şerhlerini kısaca tanıtacağız.

1- *et-Tevşih ale'l-Câmi 'i's-Sahih*, İmam Buhârî'nin *Câmi 'ü's-Sahih*'i üzerine *Kütüb-i Sitte* için kaleme aldığı ilk ta'lik çalışmasıdır. Eser, *Sahih-i Buhârî*'de bulunan hadislerin yaklaşık üçte birlik kısmını şerh ettiği muhtasar bir eserdir.¹⁷³

2- *ed-Dîbâc 'alâ Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, *Sahîh-i Müslim* üzerine kaleme alınan bu eser, muhtasar bir şerh niteliğindedir. *ed-Dîbac*, Süyûtî'nin *Sahîh-i Müslim*'in yarısı kadarlık bir bölümünü şerh ettiği eseridir.¹⁷⁴

3- *Mirkâtü's-su'ûd ilâ Sünen-i Ebî Dâvud*,

4- *Kütü'l-mugtezî 'alâ câmi 'i't-Tirmizî*, Tirmizî'nin *es-Sünenü* üzerine yazdığı *Kütüb-i Sitte* içerisindeki dördüncü ta'lik çalışmasıdır. Daha önceki üç şerhte olduğu gibi Süyûtî, *Sünen-i Tirmizî*'nin üçte birlik kısmını şerh ettiği *Kütü'l-mugtezî*'de muhtasar bir eserdir.¹⁷⁵

5- *Zehrü'r-rubâ 'ale'l-müctebâ*, Süyûtî'nin *Zehrü'r-rubâ* isimli eseri *Kütüb-i Sitte* için yazdığı beşinci şerhidir. Süyûtî ihtisar olarak ele aldığı bu eserinde *Sünen-i Nesâî*'de bulunan hadislerin yaklaşık beşte birlik kısmını şerh etmiştir.¹⁷⁶

6- *Misbâhu'z-zücâce 'alâ Süneni İbn Mâce*, Süyûtî, *Sünen-i İbn Mâce*'de yer alan rivayetlerin beşte birlik bölümünü ele aldığı şerhi, *Kütüb-i Sitte* için yazdığı altıncı muhtasar eseridir.¹⁷⁷

¹⁷² Şek'a, *Celalüddin es-Süyûtî*, 129.

¹⁷³ Bk. Süyûtî, *et-Tevşih 'ale'l-Câmi 'i's-sahih*, thk. Rıdvân Câmi' Rıdvân (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd - Şirketü'r-Riyâz, 1998), 1/41-42; Süyûtî, *Hüsnu'l-muhâdara*, 1/340; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1038.

¹⁷⁴ Bk. Süyûtî, *ed-Dîbâc 'alâ Sahîhi Müslim b. Haccâc*, thk. Ebû İshâk el-Huveynî el-Esrî (Suudi Arabistan: Dârü İbn 'Affân li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1996) 1/4; Süyûtî, *Hüsnu'l-muhâdara*, 1/340; İsmail, Paşa, *Hedîyyetü'l-ârifîn*, 535-542.

¹⁷⁵ Bk. Süyûtî, *Kütü'l-mugtezî 'alâ Câmi 'i't-Tirmizî*, thk. Nâsır b. Muhammed b. Hâmid el-Ğureybî (Mekke, yy. 2003), 1/1; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1038; Şek'a, *Celalüddin es-Süyûtî*, 129-132.

¹⁷⁶ Bk. Süyûtî, *Hâşiyetü's-Süyûtî 'alâ Süneni'n-Nesâî* (Halep: Mektebetü'l-Matbû'âtü'l-İslâmiyye, 1986), 1/2; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1038; Şek'a, *Celalüddin es-Süyûtî*, 129-132.

¹⁷⁷ Bk. Süyûtî, *Misbâhu'z-zücâce 'alâ Süneni İbn Mâce*, thk. Tevfik Mahmûd Tekle (Beyrut: Dârü'n-Nevâdir, 2012), 1/5; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1038. Ayrıca bk. Süyûtî, *Hüsnu'l-muhâdara*, 1/344; Şazeli, *Behçetü'l-âbidin*, 251,252; İsmail Paşa, *Hedîyyetü'l-ârifîn*, 535-542; Mustafa Şek'a, *Celalüddin es-Süyûtî*, 129-132.

Süyûtî, farklı ilim dallarında eserler vermekle birlikte özellikle hadis alanındaki çalışmalarıyla öne çıkmıştır. *Kütüb-i Sitte*'nin tamamına şerh yazması bu konudaki yetkinliğini göstermektedir. Aynî ve Süyûtî, aynı kültürel ortamda yetişmiş olmakla beraber mezhepsel aidiyet bakımından farklıdır: Aynî Hanefî, Süyûtî ise Şâfiî mezhebine müntesip âlimlerdir. Bu çalışmada, her iki âlimin Ebû Dâvud'un *es-Sünen*'i üzerine yazdıkları şerhler incelenerek hadis anlayışları ve yöntemleri ortaya konulacaktır. Bu bölüme Aynî'nin şerh metoduyla başlayacağız.



İKİNCİ BÖLÜM

AYNÎ'NİN ŞERHU SÜNEN-İ EBÎ DÂVUD'U ve SÜYÛTÎ'NİN MİRKÂTÜ'S-SU'ÛD İLÂ SÜNEN-İ EBÎ DÂVUD'U

Çalışmamızın alt yapısını oluşturmak üzere hadislerin şerh edilmesine duyulan ihtiyacın tarihsel süreç içerisinde nasıl ortaya çıktığını, sözlü kültürden yazılı kültüre geçiş sürecini —özellikle tedvîn ve tasnîf dönemlerini— ve şerh edebiyatının ilk örneklerini kısaca ele almak isabetli olacaktır.

İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren Hz. Peygamber'in (a.s.) rehberliğinde şekillenen ahlâkî ve toplumsal düzen, onun vefatından sonra da sözleri ve fiilleri aracılığıyla Müslümanlar tarafından yaşanmış ve benimsenmiş; bu durum en belirgin şekilde sahâbe neslinde tezahür etmiştir. Hz. Peygamber'in sünnetini bütüncül biçimde muhafaza etmek, anlamak ve sonraki nesillere aktarmak büyük önem arz etmiş; hadislerin İslâm'ın temel kaynaklarından biri olması, onların korunmasını ve doğru anlaşılmasını dinin sahih şekilde yaşanabilmesi için vazgeçilmez kılmıştır. Bununla birlikte hadislerin yalnızca rivayet edilmesi değil, doğru biçimde yorumlanması da en az nakil süreci kadar, hatta bazı yönleriyle daha fazla ehemmiyet taşımaktadır. Zira hadislerin doğru anlaşılması, hadis ilminin asli unsurlarından biridir ve bu yönüyle hadislerin yorumlanması, bir yapının temeli üzerine sağlam bir bina inşa edilmesine benzetilebilir. Dolayısıyla hadislerin açıklanması ve yorumlanması, onların muhafazası kadar zarurî bir süreçtir.¹⁷⁸

Şerh literatürü bu çerçevede değerlendirildiğinde, şârihlerin hadisleri anlama ve açıklamaya yönelik çabalarının ilmî ve dinî açıdan büyük önem taşıdığı görülmektedir. Zira hadislerin anlaşılması yalnızca dil bilgisine indirgenemeyecek kadar kapsamlı bir süreçtir; her ne kadar Arapçaya vukûfiyet temel bir şart olsa da özellikle sahabe örneğinde görüldüğü üzere, ana dili Arapça olan kimseler dahi bazı hadis ifadelerini anlamakta güçlük çekebilmiştir. Bu durum, hadislerin doğru

¹⁷⁸ Acâc el-Hatîb, *es-Sünnetü kable't-tedvîn*, 321-328; Abdullah Şaban Ali, *İhtilâfâtü'l-ulemâi fi fehmi's-sünne* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018), 297.

anlaşılmasının dilsel yeterliliğin yanı sıra bağlam, kültür ve dinî ilimlerle ilişkili derinlikli bir yorumlama sürecini gerektirdiğini ortaya koymaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'in (a.s.), ümmetinin ileride çok olmasına rağmen "selin sürüklediği çer çöp" gibi değersiz hâle geleceğini ve kalplerine "vehn" konulacağını haber verdiği hadiste, sahabenin "vehn" kelimesinin ne olduğunu sorması; hadislerin anlaşılmasında açıklama ve şerhin zaruretini açıkça göstermektedir.¹⁷⁹ Verilen örnekten anlaşılacağı üzere sahabe duydukları vahn kelimesini anlayamamış ve bunun neticesinde sorma ihtiyacı hissetmişlerdir.

Hadislerin anlaşılmasında sadece dil yapısından değil, muhtevadan kaynaklanan sorunlar da önemli bir yer tutmakta olup bu durum sosyal, kültürel ve itikâdî başta olmak üzere çok yönlü etkenlerle ilişkilidir. Hz. Âişe'den (r.a.) rivayet edilen "Kim Allah'a kavuşmak isterse, Allah da ona kavuşmak ister. Kim Allah'a kavuşmak istemezse, Allah da ona kavuşmak istemez" buyurdu. Bunun üzerine ben: Yâ Nebiyyallah! Ölümü sevmediği için mi (istemez)? Öyleyse hiçbirimiz ölümü sevmeyiz, dedim. "Hayır, öyle değil. Mü'mine Allah'ın rahmeti, rızâsı ve cenneti müjdelendiği zaman Allah Teâlâ'ya kavuşmak ister; işte o zaman Allah da ona kavuşmayı arzu eder. Kâfire Allah'ın azâbı, gazabı haber verildiği zaman Allah'a kavuşmaktan hoşlanmaz; Allah da ona kavuşmaktan hoşlanmaz" buyurdu. Bu örnek, hadislerin doğru anlaşılmasının yalnızca dil bilgisiyle değil, bağlam ve içerik merkezli bir yorumla mümkün olduğunu ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber hayatta iken bu tür güçlükler doğrudan giderilmişken, vefatından sonra üslup özellikleri, garip lafızlar ve bağlam bilgisinin eksikliği gibi sebepler hadislerin anlaşılmasını zorlaştırmış; bu durum şerh ve kayıt faaliyetlerini zorunlu hâle getirmiştir.¹⁸⁰

¹⁷⁹ Ebû Dâvud Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen* (Beyrut: Risâletü'l-İlmiyye, 2015), "Melâhim", 5; Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Ebû Muâz Târik Avdillâh b. Muhammed – Ebû Fadl Abûl Mühîsin (Kahire: Dârü'l-Harameyn, 1995), 4/302; Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Âlî b. Ebî Bekr b. Süleymân Heysemî, *Mecma'uz-zevâid* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994), 10/268.

¹⁸⁰ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahihu Müslim* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2016), "Zikir", 14-17; Ayrıca bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî, el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2015), "Rikâk" 41; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2015), "Züh'd", 31; Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2015), *Cenâiz*, 67, "Züh'd" 6; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2015), "Cenâiz" 10.

Hız. Peygamber'in vefatıyla birlikte, İslâm'ın yayılması, fetihlerle birlikte İslâm coğrafyasının genişlemesi, bid'atların yaygınlaşması, sahâbenin farklı beldelelere dağılması, savaşlar nedeniyle birçok sahâbinin vefat etmesi, hadislerin ezberlenmesindeki zorluklar ve hafızaların zayıflaması gibi çeşitli etkenler, hadislerin tedvin edilmesi sürecini zorunlu kılmıştır. Çoğunluğu hafızalarda bir kısmı da kayıt altında olan hadislerin hicri 2. asrın hemen ilk yarısında tedvini ile Mekke'de İbn Cerîr (ö.150/767), Medine'de Saîd b. Ebî Arûbe (ö.156/772) ve İmam Mâlik b. Enes (ö.179/795)¹⁸¹ ve daha birçok âlim tarafından ilk yazılı kaynaklar vücut buluyordu. Nitekim o dönemlerde hadis alanında yapılan çalışmaları tespit etmeye çalışan Kemal Sandıkçı'nın "İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadis" adlı eserinde 109 Müsned, 45 Sünen, 12 Cami', 6 Muvatta', 5 Musannef olmak üzere 177 ve bunların dışında hadisle az veya çok yakından alakalı da sayılarak toplam 261 eser tespit edilmiştir.¹⁸²

Tedvin ile sahâbenin vefatından ve hadisleri bilenlerin farklı coğrafyalara gitmesinden kaynaklı doğabilecek problemlere karşı koyulmuş oluyordu.¹⁸³ Tedvinle yeni bir dönem başlamış olsa da sözlü kültür varlığını uzun yıllar sürdürmüştür. Hicri birinci asrın sonları ile hicri ikinci asrın başından itibaren bu faaliyetlerin yazılı ve sözlü olmak üzere devam ettiği, fakat ne zaman bütünüyle yazılı kaynaklara geçildiği net olmasa da¹⁸⁴ sözlü kültürün zamanla yerini yazılı kültüre bıraktığı anlaşılmaktadır. Bunun yanında hicri dördüncü asır ve sonrasında da telif edilen eserler üzerine eğitimin yoğunlaşmış olması hadis öğretimine verilen değerin azaldığını göstermez. Bilakis o dönemlerde ilmi seyahatlerin devam ettiğini gösteren nakiller yer almaktadır.¹⁸⁵

¹⁸¹ Ebû Muhammed b. Hallâd Hasan b. Abdurrahman Ramahürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâî* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1971), 26-27; Muhammed Ebû Zehv, *el-Hadîs ve'l-muhaddisûn: İnâyetü'l-ümme'ti'l-İslâmiyye bi's-sünneti'n-nebeviyye* (Kahire: Matbaatu Mısır, ts.), 243, 245; Bedî' es-Seyyid Lahham, *el-İmâm el-Hâfız Celâlüddîn es-Süyûtî ve cühûduhû fî'l-hadîs ve ulûmuhu* (Dimaşk: Dârü Kuteybe, 1994), 273.

¹⁸² Karacabey, *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri*, 16; Kemal Sandıkçı, "İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadis", (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 149-450.

¹⁸³ Zişan Türkan, *Hadis Şerh Geleneği: Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 14.

¹⁸⁴ Fuat Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* (İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1956), 15-16.

¹⁸⁵ Ebû Zehv, *el-Hadîs ve'l-muhaddisûn*, 42.

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere, hadis şerhçiliği Hz. Peygamber (a.s.) ile başlamış, sahabe ve tabiin dönemlerinde devam etmiş daha sonraları müstakil bir literatür haline gelmiştir. Hadis şerhçiliği hicri 1. asır ile 2. asrın sonlarına yakın bir zamana kadar sözlü kültür olarak varlığını sürdürdüğü ve ilk yazılı şerh eser niteliği taşıyan çalışmaların, Garîbü'l-hadis alanında yapıldığı kabul edilir. Ebu'l-Hasan Nadr b. Şumeyl (ö.203/818), Ebû Ma'mer b. Musennâ (ö. 213/825), Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm (ö.224/838) gibi o dönemde birçok müellifin eser yazdıkları kaydedilmektedir.¹⁸⁶

Musannef türü eserler, hadislerin konularına göre tasnif edilmesinin zorunlu olarak bir yorum faaliyeti içermesi sebebiyle şerh edebiyatının ilk nüveleri olarak kabul edilebilir. Zira bir hadisin hangi başlık altında ele alınacağını tespiti, metindeki anlamın anlaşılmasına bağlıdır. Bu yönüyle Buhârî, tertip anlayışı ve bâb başlıklarıyla erken dönem şârihleri arasında müstesna bir konuma sahiptir. Şerh literatürüne kaynaklık eden ilk eser olarak *el-Muvatta'* kabul edilmekte; hicrî II. asırda İmam Mâlik'in talebesi Abdullah b. Vehb tarafından kaleme alındığı rivayet edilen, ancak günümüze ulaşmayan şerhin yanı sıra, Abdülmelik b. Habîb'in *Muvatta'* şerhi erken dönem açısından önem arz etmektedir. Aynı dönemde İmam Şâfi'nin *İhtilâfû'l-hadîs*'i ve İbn Kuteybe'nin *Te'vîlü muhtelefi'l-hadîs*'i, hadisler arasındaki ihtilaf ve müşkil ifadeleri açıklamayı hedefleyen muhteva merkezli ilk anlama çalışmaları arasında yer alır.¹⁸⁷

Hicrî 3. asırda Müsned, Musannef, Sünen ve Câmi' türü eserlerin yoğun biçimde tedvin edilmesiyle hadis külliyatı büyük ölçüde tamamlanmış, Sahîhayn kısa sürede ilim çevrelerinin merkezinde yer almıştır. Bu dönemde Sahîhayn üzerine yapılan ilk çalışmalar daha çok müstahrec türünde olmakla birlikte Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Şerhu me'âni'l-âsâr* ve *Şerhu müşkili'l-âsâr* adlı eserleri, hadisler arasındaki zahirî çelişkileri gidermeye yönelik muhteva ağırlıklı yaklaşımıyla şerh

¹⁸⁶ Karacabey, *Hattâbi'nin Hadis İlmindeki Yeri*, 186-187.

¹⁸⁷ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 8/86 Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfi, *İhtilâfû'l-hadîs*, thk. Muhammed Ahmed Abdülazîz (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's- Sekâfiyye, 1985), 68, 70, 73, 98; Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Garîbü'l-hadîs* (Tunus: Darü'l Garbi'l İslâmî, 2010), 154, 160, 182; Karacabey, *Hattâbi'nin Hadis İlmindeki Yeri*, 189. Mustafa Macit Karagözoğlu, *Hadis Şerh Literatürü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2020), 23.

edebiyatı açısından önemli bir aşamayı temsil etmektedir.¹⁸⁸ Hicrî 4. asırda ise Hattâbî'nin (ö. 388/998), Buhârî'nin (ö. 256/) *Sahîh*'i üzerine kaleme aldığı *A'lâmü's-sünen* ve Ebû Dâvûd'un *Sünen*'i üzerine yazdığı *Me'âlimü's-sünen*, ilk kapsamlı müstakil hadis kitabı şerhleri olarak kabul edilmekte; bu eserler,¹⁸⁹ müşkil ve kapalı ifadeleri açıklamanın yanı sıra fikhî istinbatları ortaya koymayı hedeflemesi bakımından şerh literatüründe mühim bir dönüm noktası oluşturmaktadır.¹⁹⁰

Daha sonraki dönemlerde özellikle Endülüs'te *Muvatta'* ve *Sahîh-i Buhârî* merkezli şerh çalışmalarının yoğunlaştığı; İbn Battâl'in (ö. 449/1057) *Sahih-i Buhârî*'si, İbn Abdülber'in (ö. 463/1071) *et-Temhîd* ve *el-İstizkâr*'ı, Bâcî'nin (ö. 474/1081) *el-Müntekâ*'sı gibi eserleriyle bu geleneğin derinlik kazandığı görülmektedir. Hicrî 7. asırdan itibaren ise şerh faaliyetleri büyük ölçüde *Kütüb-i Sitte* etrafında şekillenmiş; İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *Fethu'l-bârî*'si, Aynî'nin (ö. 855/1451) *Umdetü'l-kârî*'si, Nevevî'nin (ö. 676/1277) *el-Minhâc*'ı ve Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *ed-Dîbâc*'ı ilgili çalışmalarıyla şerh edebiyatı klasik formunu kazanmıştır.¹⁹¹ Lafız, muhteva, fıkıh ve dil merkezli farklı yaklaşımlar içermekle birlikte bu şerhlerin ortak hedefi, Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerin doğru anlaşılmasını sağlamak olmuş ve hadis ilmine kalıcı katkılar sunmuştur.

Bu bölümde, daha önce şerh literatürüne ilişkin sunduğumuz bilgiler ışığında, çalışmamızın ana eksenini oluşturan iki temel esere; Aynî'nin *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud* ve Süyûtî'nin *Mirkâtü's-su'ûd* adlı eserlerine odaklanılacaktır. İncelenek olan bu eserler, her iki müellifin şerh metoduna ilişkin yaklaşımlarının derinlemesine analiz edilebilmesi amacıyla, aşağıda belirtilen başlıklar çerçevesinde detaylandırılacaktır.

¹⁸⁸ Örnekler için bk. Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahavî *Şerhu me'âni'l-âsâr* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 118, 122; Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahavî, *Şerhu müşkili'l-âsâr* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 45, 48.

¹⁸⁹ Bk. Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî, *A'lâmü'l-hadis fî şerhi Sahihi'l-Buhârî* (Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1988), 101.

¹⁹⁰ Bk. Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî, *Me'âlimü's-Sünen* (Halep: Matbaatü'l-İlmiyye, 1932), 1/2.

¹⁹¹ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *et-Temhîd, lima fî'l-Muvatta' mine'l-me'âni ve'l-esânid* (London: Müessesetü'l-Furkan li't-Türâsi'l-İslâmî, 2017). Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İstizkâr* (Beyrut: Darü Kuteybe, 1973). Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/87.

Öncelikle söz konusu iki esere ilişkin genel bilgiler ve tarihsel bağlam sunulacak, ardından her iki müellifin metin yorumlama yöntemleri ve metin çözümlemesi ile kullandıkları terminoloji ve mantıksal çıkarım teknikleri kapsamlı bir şekilde ele alınacaktır.

Sonuç olarak her iki eserin incelenmesiyle, şerh geleneğinin gelişimine katkı sağlayan yöntemlerin belirgin özellikleri ortaya konularak, literatürdeki yerlerinin ve uygulama biçimlerinin daha iyi anlaşılması hedeflenmektedir.

1.1. AYNÎ'NİN ŞERHU SÜNEN-İ EBÎ DÂVUD'U

Ahkâm hadislerini bir araya toplayan sünen türü eserler, hadis külliyyatı içerisinde her zaman büyük bir ilgi görmüş ve özel bir yer edinmiştir. Ebû Dâvud'un *Sünen* adlı eseri, içerdiği fikhî rivayetler açısından ayrı bir önem taşımakta olup muhaddisler tarafından titizlikle incelenmiş ve üzerine birçok şerh çalışması kaleme alınmıştır. Özellikle fakih kimliği taşıyan muhaddis âlimler açısından *Sünen*, fikhî hükümlerin tespitinde önemli bir kaynak olarak değerlendirilmiş ve bu yönüyle ayrıcalıklı bir konuma sahip olmuştur.

Aynî'nin *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud* adlı eseri, onun özellikle Hanefî mezhebinin görüşlerini delillendirme gayesini öncelemesi bakımından ayrı bir önem taşımaktadır. Nitekim onun *Sünen*'i şerh etmeyi tercih etmesinde, bu düşüncenin belirleyici bir etken olduğu söylenebilir.

Her ne kadar Aynî'nin eseri tamamlanmamış bir şerh olsa da içerdiği ilmî birikim, takip ettiği şerh metodolojisi, önceki dönem şârihlerinin görüşlerini nakletmesi ve bu vesileyle geçmişle kendi zamanı arasında köprü görevi görmesi gibi hususlar, eseri değerini artırmaktadır. Ayrıca rivayetleri hem sened hem de metin yönünden tafsilatlı biçimde ele alması, şerhin hadis ilimleri açısından da dikkate değer bir kaynak hüviyetine kavuşmasını sağlamıştır.

Aynî'nin *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud* adlı eserine geçmeden önce, genel anlamda hadis şerhlerinin özelliklerine dair kapsamlı bir değerlendirme yapmak, hem söz konusu eserin ilmî bağlamını kavramak hem de şerhin mahiyetini daha sağlıklı biçimde tahlil edebilmek açısından yararlı olacaktır.

Aynî'nin *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud* adlı eserine geçmeden önce, şerhin genel özelliklerine dair kapsamlı bir değerlendirme sunmak, şerhin mahiyetini daha iyi anlamak açısından faydalı olacaktır.

2.1.1. Şerhe Genel Bakış

Bedruddin Aynî, *Sünen-i Ebî Dâvud*'u “Kitâbü't-Tahâret”, “Kitâbü's-Salât”, “Kitâbü'l-Cenâiz” ve “Kitâbü'z-Zekât” bölümlerini kapsayacak şekilde şerh edebilmiş ve bu çerçevede toplam 1818 hadisi şerh etmiştir. Eser, bu şekliyle tamamlanmamış olup eksik bırakılmış bir şerh niteliği taşımaktadır. Aynî *‘Umdetü'l-kârî* adlı eserinin mukaddimesinde, şerhi tamamlamama sebebi olarak çeşitli engellerle karşılaşmasını göstermektedir. Fakat bu engellerin neler olduğu hususunda bilgi vermemektedir.¹⁹²

Aynî'nin bu eseri, *Sünen-i Ebî Dâvud*'un yaklaşık üçte birini kapsamaktadır. Bununla birlikte yedi ve dört ciltlik farklı matbu nüshalarının bulunması, eserin hacimli bir çalışma olduğunu göstermektedir. Müellifin eserini 805/1402 yılı Muharrem ayının ortalarında yazmaya başladığı ve aynı yıl Rebûlevvel ayının başlarında tamamladığı rivayet edilmektedir.¹⁹³ Bu da şerhin oldukça kısa bir zaman dilimi içerisinde (yaklaşık iki ayda) kaleme alındığını ortaya koymaktadır. Eserin bu denli kısa bir zaman zarfında kaleme alınmış olması, müellifin şerh ettiği metne önceden derinlemesine vukufiyetinin bulunduğunu ve konuyla ilgili birikimini büyük ölçüde daha önceki ilmî faaliyetleri sırasında oluşturduğunu düşündürmektedir. Ayrıca şerhin, uzun soluklu bir telif sürecinden ziyade, mevcut ders notları veya müzakereler temel alınarak sistematik bir biçimde yazıya geçirilmiş olması da bu durumu açıklayabilir. Nitekim klasik dönemde birçok şerh çalışmasının, müellifin zihninde olgunlaşmış bir ilmî arka planın ürünü olarak kısa sürede tamamlandığı bilinmektedir.

Söz konusu eserin Aynî'ye ait olduğu, müellifin kendi ifadelerinden de açıkça anlaşılmaktadır. Nitekim Aynî, Buhârî'nin *Sahîh*'ine yazmış olduğu meşhur şerhi

¹⁹² Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed Bedruddin el-Aynî, *‘Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Kahire: es-Sehhâr li't-Tıbaa ve'n-Neşr), 2012, 3.

¹⁹³ Bedruddin el Aynî, *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud*, thk. Ebû'l-Münzir Halid b. İbrahim el Mısıri (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2017), 1/47; Ma'tûk, *Bedruddin el-Aynî*, 84.

'*Umdetü'l-kârî*'nin giriş kısmında, bir *Ebû Dâvud* şerhi kaleme aldığını bizzat ifade etmektedir.¹⁹⁴ Yapılan araştırmalar sonucunda, bu eserin müellife nispetinin birçok kaynaktan yer aldığı tespit edilmiştir.¹⁹⁵ Aynî'nin bu şerhi üzerine yapılmış herhangi bir şerh, hâşiye veya ihtisar çalışması tespit edilememiştir.

Çalışmamızın devamında, eserin yazılış amacı, şerhte kullanılan nüshalar, eserin yazma ve matbu nüshaları, üslubu ve başvurduğu kaynaklar gibi konular ele alınacaktır.

2.1.1.1. Şerhin Kaynakları

Aynî, kendinden önce telif edilmiş pek çok farklı eseri kaynak olarak kullanmıştır. Özellikle hadislerin fikhî açıklamalarına yoğunlaşmış olması, kaynak tercihinde belirleyici bir faktör olduğu anlaşılmıştır. Aynî, fikhî mülâhazalar söz konusu olduğunda daha çok Hanefî müelliflerinin eserlerini tercih etmiş ve kendi mezhebinin görüşlerini destekleyecek kaynaklardan faydalanmıştır. Ancak kaynakları arasında Hanefî olmayan şarihlerin eserleri de öneli yer tuttuğu görülür. Aynî'nin, kendisinden önce telif edilmiş hadis şerhleri, özellikle de sünen şerhlerinin onun eseri üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğu görülmektedir.

Bazı müellifler, eserlerinde yararlandıkları kaynakları mukaddime kısmında açıkça belirtirken, bazıları ise buna gerek görmemektedir. Aynî'nin eserinin ilk kısımlarının kayıp olması nedeniyle, bu konuda kesin bir ifade kullanmak mümkün olmasa da diğer eserlerinden hareketle onun kaynaklarını genellikle eserin içinde sunduğu söylenebilir. Bu bölümde, Aynî'nin şerhinde sıkça başvurduğu kaynaklar ve müellifleri, tespit edilebildiği ölçüde kısa bir biçimde sunulacaktır.

Aynî, şerhinde hadisleri tahrîc ederken başta *Kütüb-i Sitte*¹⁹⁶ olmak üzere diğer hadis kaynaklarına sıkça müracaat ettiği görülür.¹⁹⁷

¹⁹⁴ Bk. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 3.

¹⁹⁵ Bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 10/135; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1006; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, 7/288; Zirikî, *el-A'lâm*, 7/163; Brockelman, *Târîhü'l-edebî'l-Arabî*, ter. Abdülhâlim Neccar, (yy: Darü'l-Meârif, 1993), 3/198; Fuat Sezgin, *Târîhu't-turâsî'l-Arabî* (Riyad: İdâretü's-Sekâfeti ve'n-Neşri bi'l-Câmi'a, 1983), 1/293.

¹⁹⁶ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/12, 21, 98, 116, 118, 150, 192; 2/220.

¹⁹⁷ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/11, 28, 67, 91, 94, 105, 113, 209; 2/85, 347; 3/46.

Aynî'nin hadis şerhinde başvurmuş olduğu kaynaklar arasında, özellikle Hattâbî'nin (ö. 388/998) *Meâlimü's-Sünen* isimli eseri önemli bir yer tuttuğu anlaşılmaktadır.¹⁹⁸ Hattâbî'nin eserinden şerhin genelinde çokça istifade edilmiş ve bilgi aktarımı yapılmıştır. Aynî, genellikle “Kâle'l-Hattâbî” ifadesiyle, kitap ismi zikretmeden doğrudan nakillerde bulunmuş, bazen de malumat verdikten sonra “Hattâbî de buna işaret etti” şeklinde ifadelere yer vermiştir.¹⁹⁹ Bu kullanım, Hattâbî'nin şerhteki etkisini ve Aynî'nin ona duyduğu güveni göstermektedir.

Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abd Bilkavî b. Abdillâh el-Münzirî'nin (ö. 656/1258) *Muhtasaru Sünen-i Ebî Dâvud* adlı eseri bir diğer başvuru kaynağıdır. Aynî, Münzirî'nin eserinden çokça istifade etmiş olup özellikle râvîlerin cerh ve ta'dil bilgilerine dair nakillerinde bu kaynağa yoğun bir şekilde başvurmuştur.²⁰⁰ Aynî, söz konusu kaynağa atıfta bulunurken çoğunlukla “*Muhtasaru's-Sünen*” ifadesini kullanmış,²⁰¹ zaman zaman ise “Şeyh Zekiyyüddîn fi Muhtasaru's-Sünen” veya “Münzirî” tabirini kullanarak kaynağa işaret etmiştir.²⁰²

Aynî'nin başvurmuş olduğu bir diğer şerh kaynağını, İmam Nevevî'nin (ö. 676/1277) *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc* adlı eseri oluşturmaktadır. Bu eserde özellikle hadislerin sened ve metin tahlilinde Nevevî'nin görüşlerinden sıkça alıntılar yapılmıştır. O, Nevevî'nin eserine atıfta bulunurken genellikle “Kâle Şeyh Muhyiddin” ifadesini kullandığı görülür.²⁰³ Bunun yanında *el-Mecmu' Şerhu'l-mühezzeb*²⁰⁴ ve *Hulâsatü'l-ahkâm*²⁰⁵ istifa ettiği diğer eserleridir.

Aynî hadisleri tahrîc ederken başvurduğu kaynaklar arasında özellikle Zeylaî'nin (ö. 762/1360) *Nasbü'r-râye fî tahrîci ehâdisi'l-hidâye*,²⁰⁶ Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Şerhu me'âni'l-Âsâr*²⁰⁷ ve *Müşkilü'l-âsâr*²⁰⁸ adlı eserleri öne çıkmaktadır. O, bazı yerlerde Tahâvî için “İmâmun fi'l-hadîs” tabirini kullanır.²⁰⁹

¹⁹⁸ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/21, 27, 39, 44, 48, 74, 96, 99, 106; 2/65, 243.

¹⁹⁹ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/118; 2/524.

²⁰⁰ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 2/55, 377, 393, 514; 3/38, 68, 310; 4/49.

²⁰¹ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 2/52, 114, 144, 321.

²⁰² Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/135, 478; 2/417, 427.

²⁰³ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/78, 109, 110, 135, 153, 269; 2/65; 3/21.

²⁰⁴ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 2/198, 383, 400; 3/13, 22, 183, 368,

²⁰⁵ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 2/280, 410, 480; 3/349, 357.

²⁰⁶ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/60, 97, 122, 177; 2/313; 3/82.

²⁰⁷ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/113, 123, 124, 135; 2/198.

Aynî'nin kelimeleri açıklamada faydaladığı lügat kaynakları arasında Cevherî'nin (ö. 393/1003) *es-Sihâh* adlı eseri yer almaktadır.²¹⁰ Bunun yanında, garîbü'l-hadîs alanında İbnü'l-Esîr'in *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser* adlı eseri temel başvuru kaynaklarından biridir.²¹¹ Lügat kaynakları arasında İbn Fâris'in (ö. 395/1004) *Mu'cemu mekâyîsi'l-lüğa*²¹² ve *el-Muğrib fî tertîbi'l-mu'rib*²¹³ adlı eserlerinin de yer aldığı görülmektedir.

Râvîlerin tanıtılması noktasında Aynî'nin başvurduğu kaynaklardan biri, Abdulgani el-Makdisî'nin (ö. 600/1203) *el-Kemâl fî esmâi'r-ricâl* adlı eseridir.²¹⁴ Bunun yanı sıra, İbn Sa'd'ın *et-Tabakâtü'l-kübrâ'sı*²¹⁵ ve Buhârî'nin *et-Târîhu'l-kebîr* adlı eseri de râvî değerlendirmelerinde önemli bir yer tuttuğu görülür.²¹⁶

Cerh ve ta'dîl noktasında ise İbn Ebî Hâtim'in *Kitâbü'l-ilel'i*²¹⁷ ve *el-Cerhu ve't-ta'dîl*²¹⁸ adlı eserleri faydaladığı başvuru kaynaklarıdır. Aynî'nin fikhî kaynakları arasında ise Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) *el-Asl*'ı,²¹⁹ Burhânüddîn el-Mergînânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye'si*²²⁰ Sadrüşşerâ'nın (ö. 747/1346) *et-Tenkîh*²²¹ adlı eserleri yer almaktadır.

Aynî'nin kullandığı kaynakları tek tek ele almak yerine, en çok başvurduğu eserleri zikretmenin yeterli olacağı değerlendirilmiştir. Öte yandan şerhte aktarılan bilgilerin Aynî tarafından her zaman doğrudan kaynağına işaret edilmediği gözlemlenmektedir. İlk bakışta bu bilgilerin Aynî'ye ait olduğu izlenimi oluşsa da detaylı bir inceleme yapıldığında durumun farklı olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim şerhinde sıklıkla başvurduğu kaynaklar arasında Hattâbî'nin *Meâlimü's-Sünen* adlı

²⁰⁸ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/106, 245; 2/279, 383; 3/39.

²⁰⁹ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/243.

²¹⁰ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/7, 204, 328; 2/181, 189; 4/390.

²¹¹ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/31, 33, 48, 96, 105.

²¹² Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/328; 3/54; 4/181.

²¹³ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/399; 4/390.

²¹⁴ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/10, 11, 13, 15, 18 20; 2/19, 401; 3/83; 4/152, 453.

²¹⁵ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/86, 98, 102, 118, 179; 2/83, 293.

²¹⁶ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/146; 3/69; 4/152.

²¹⁷ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/79, 92, 122, 193.

²¹⁸ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/14, 31, 32, 101, 192.

²¹⁹ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 2/64, 503; 3/76, 473; 4/292.

²²⁰ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/151, 156, 320; 2/90, 186, 243; 3/367; 4/442.

²²¹ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/134, 212.

eseriyle, içerik açısından benzerlik gösteren ifadeler Aynî'nin şerhinde dikkat çekmektedir.²²²

Aynî'nin şerhi, kaynak zenginliği ve çeşitliliği açısından önemli bir yere sahiptir. Özellikle hadis ilimleriyle ilgili yaptığı nakiller, bu zenginliğin en belirgin örneklerini sunmaktadır. Aynî'nin şerhinde başvurmuş olduğu kaynaklar, hadis literatüründe önemli bir yeri olan eserlerdir.

2.1.1.2. Şerhin Yazılış Nedeni

Kitap telif eden müellifler, genellikle eserlerinin mukaddimelerinde telif sebeplerini ortaya koymaktadır. Aynî de bu yöntemi benimseyen müellifler arasında yer almaktadır. Nitekim '*Umdetü'l-kârî*' adlı eserinin giriş bölümünde, Allah'ın kendisine bahşettiği ilim nimetlerine şükretmek, ilmî birikimini paylaşmak ve arkadaşlarının ısrarlarına karşılık vermek gibi çeşitli gerekçelerle bu eseri kaleme aldığını ifade etmektedir.²²³ Benzer şekilde, *el-İlmü'l-heyrib*,²²⁴ *Remzü'l-hakâik fî şerhi kenzi'd-dekâik*²²⁵, ve *Nühabü'l-efkâr fî tenkîhi mebâni'l-ahbâr fî şerhi me'âni'l-âsâr*²²⁶ gibi eserlerinde de telif sebeplerini açıkça dile getirmiştir. *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd* adlı eserinde bu tür bir bilginin yer almaması, eserin ilk on bir varlığının günümüze ulaşmamış olmasından kaynaklanmış olabilir. Muhtemelen müellif, kayıp olan bu sayfalarda, diğer eserlerinde olduğu gibi kitabın telif sebebini açıklamıştır.

Aynî'nin diğer eserleri dikkate alındığında ve Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inin fikhî hadisleri içermesi göz önünde bulundurulduğunda ve şerh etme üslubu dikkate alındığında müellifin bu eseri şerh etme amacının, hadisler aracılığıyla Hanefî mezhebinin fikhî görüşlerini desteklemek olduğu söylenebilir. Nitekim Aynî'nin telif ettiği eserlerde fıkıhçı kimliğini ön plana çıkardığı ve Hanefî mezhebinin görüşlerini delillendirmeye yönelik bir yöntem benimsediği görülmektedir. Yukarıda zikredilen

²²² Bk. Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 1/20, 25, 299, 303, 304; 2/35; Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/27, 45; 4/192, 215, 216, 362.

²²³ Aynî, '*Umdetü'l-kârî*', 3.

²²⁴ Aynî, *el-İlmü'l-heyrib fî şerhi'l-kelimi't-tayyib*, 84.

²²⁵ Aynî, *Remzü'l-hakâik fî şerhi kenzi'd-dekâik* (Kahire: el-Matbaatü'l-Meymeniyye, 1894), 1.

²²⁶ Aynî, *Nühabü'l-efkâr*, 1/29.

eserlerin²²⁷ telif gerekçeleri incelendiğinde de benzer bir amacın güdüldüğü anlaşılmaktadır.

Sünen türü eserler ile fıkıh kitapları arasında belirli açılardan benzerlikler bulunmaktadır. Bu benzerlik, fakihlerin bu tür hadis kaynaklarını şerh etmeyi tercih etmelerinin en belirgin sebeplerinden biri olarak kabul edilebilir. Fakat bu durum, her iki disiplinin aynı olduğu anlamına gelmemektedir. Zira *Sünenler* birer fıkıh kitabı niteliği taşımamakta, aksine kendilerinden hüküm çıkarılan hadis kaynakları arasında yer almaktadır. Fıkıhın ana kaynaklarını Kur’ân ayetleri ve hadisler oluştururken, *Sünen* türü eserler hadis kaynağı olarak değerlendirilirken, fıkıh kitapları bu kaynaktan beslenmektedir. Dolayısıyla, *Sünen* ve fıkıh kitapları arasındaki temel ilişki, muhtevalarında fikhî meselelere yer vermelerinden ileri gelmektedir.

Fakih kimliği taşıyan müelliflerin, eserlerine malzeme teşkil eden ve fikhî konular ihtiva eden *Sünen* kitaplarını şerh etmeye yöneldikleri söylenebilir. Bununla birlikte, *Sünen* şârihleri farklı ilmî kimliklere sahip olabilir. Nitekim Aynî ve Süyûtî gibi âlimler hem muhaddis hem de fakih vasfına sahip olmakla birlikte, bazı şârihler yalnızca bu iki disiplinden biriyle ön plana çıkabilmektedir.

2.1.1.3. Şerhte Kullanılan Sünen Nüshası

Aynî, Ebû Dâvud’un *Sünen*’ini “Kitâbü’s-Salât” bölümünün sonunda, eseri kıraat yoluyla hocası Takiyyüddin Ebû Bekr ed-Decvî’den (ö. 809/1406) aldığını ifade etmektedir. Nitekim “Buraya kadar olan kısmı hocam Takiyyüddin Ebû Bekr ed-Decvî’den kıraat ettim.”²²⁸ şeklindeki ifadesi yer almaktadır. *Sünen*’in tamamını hocası Takiyyüddin Ebû Bekr ed-Decvî’den aldığına dair rivayetler de bunu desteklemektedir.²²⁹

Aynî’nin, *Sünen-i Ebî Dâvud*’u şerh ederken hangi nüshayı esas aldığı kesin olarak bilinmemektedir. İbn Dâse (ö. 346/957) nüshasını dikkate aldığı yönünde bazı ip uçları vardır. Zira Aynî’nin “Kitâbü’t-Tahâret”, “Kitâbü’s-Salât”, “Kitâbü’l-Cenâiz” ve “Kitâbü’z-Zekât” bölümlerini ele alarak gerçekleştirdiği şerh düzeninin,

²²⁷ Bk. Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed Bedruddin el Aynî, *el-Binâye fî şerhi l-hidâye* (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000), 2; Aynî, *Remzü’l-hakâ’ik*, 5.

²²⁸ Aynî, *Şerhu Sünen*, 4/180; Ma’tûk, *Bedruddîn el-‘Aynî*, 134.

²²⁹ İbn Hacer, *Raf’u’l-İsr*, 1/432; Sehâvî, *et-Tibru’l-mesbûk*, 376; Sehâvî, *ed-Dav’ü’l-lâmi*, 10/131.

Hattâbî'nin (ö. 388/998) *Meâlimü's-Sünen*²³⁰ adlı eserindeki diziliş ile örtüştüğü görülmektedir. Hattâbî'nin, İbn Dâse'nin öğrencisi olduğu ve şerhinde onun nüshasını esas aldığı göz önünde bulundurulduğunda,²³¹ Aynî'nin de İbn Dâse nüshasını kullanmış olabilir.

Aynî'nin şerhinde görülen takdim ve tehirler de bunu desteklemektedir.²³² Nitekim Azîmâbâdî (ö. 1329/1911) kendi şerhinde İbn Dâse nüshasında, Ebû Ali el-Lü'lûî (ö. 333/944) nüshasına kıyasla birtakım takdim ve tehirlerin bulunduğu işaret etmektedir. Ayrıca Aynî, “Kitâbü'z-Zekât” bölüm başlığında yaptığı açıklamada, Lü'lûî nüshasının tertibinin farklı olduğunu, buna karşın Hattâbî'nin de kendisiyle aynı tertibe sahip bir nüshadan hareketle şerh gerçekleştirdiğini vurgulamaktadır.²³³

İbn Dâse'nin, *Sünen*'i tam olarak rivayet eden ve Ebû Dâvud'dan en son nakilde bulunan öğrencisi olduğu aktarılmaktadır.²³⁴ Aynî'nin kaleme aldığı bu şerh, tespit edildiği kadarıyla *Sünen-i Ebî Dâvud* üzerine gerçekleştirilen on ikinci çalışmadır.²³⁵ Ebû Ali el-Lü'lûî'nin, Ebû Dâvud'un yanında yirmi yıl boyunca *Sünen*'i okuduğu rivayet edilmektedir. Ayrıca Zehebî'nin tespitlerine göre İbn Dâse nüshasında görülen bazı ziyadelerin, Ebû Dâvud'un hayatının son dönemlerinde isnâd zincirinde tereddüt duyduğu bazı rivayetleri eserden çıkarması nedeniyle ortaya çıkmıştır.²³⁶ Bütün bu veriler, Aynî'nin şerhinde İbn Dâse nüshasını esas aldığı yönündeki kanaati güçlendirmektedir.

2.1.1.4. Şerhin Yazma ve Matbu Baskıları

Eserin müellif hattıyla yazılmış el yazma nüshası, Kahire'de el-Kütübü'l-Mısıryye'de iki cilt hâlinde bulunmaktadır. Birinci cilt 280 varak, ikinci cilt ise 269

²³⁰ Bu tertib İstanbul Süleymaniye Kutüphanesi'nde Hattâbî'nin yazma nüshası ile aynı olduğu görülmektedir. Bk. Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen* (İstanbul: Süleymaniye Kutüphanesi, Yeni Camii, 00294), 1a-301b; Karacabey, *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri*, 200-205.

²³¹ Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî Azîmâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd şerhu Sünen-i Ebî Dâvud*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, Muhammed Abdülmuhsin Kebti (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1969), 14/205; Dinçoğlu, *Ebû Dâvud'un Süneni*, 108, 109.

²³² Bk. Azîmâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd*, 14/202.

²³³ Aynî, *Şerhu Sünen*, 4/314.

²³⁴ Zehebî, *Siyer*, 13/203; 12/104; Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 11/360, Dinçoğlu, *Ebû Dâvud'un Süneni*, 102.

²³⁵ Bk. Ma'tûk, *Bedruddin el-Aynî*, 184.

²³⁶ Zehebî, *Siyer*, 11/508; 15/308.

varaktan oluşmakta olup, kütüphanede 286 numarada kayıtlıdır. Bu nüshadan istinsah edilen bir başka yazma eser de yine aynı kütüphanede 19697 numarasıyla kaydedilmiştir.²³⁷ Türkiye’deki yazma eserler kütüphanelerinde yapılan araştırmalar neticesinde, eserin herhangi bir yazma nüshasına rastlanılmamıştır.

Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud’un tespit edilebilen iki matbu nüshası yayımlanmıştır. İlk matbu nüsha, Ebû’l-Münzir Halid b. İbrahim el-Mısırî tarafından tahkik edilmiş olup yedi cilt olarak Mektebetü’r-Rüşd tarafından 1999 yılında, neşredilmiştir. Muhakkik, tahkikini Dârü’l-Kütübi’l-Mısriyye’de 286 numarada kayıtlı olan müellif nüshasına dayandığını ifade etmektedir. Buna göre, eser iki ciltten oluşmakta olup, birinci cilt 281 varaktan meydana gelmektedir. Ancak 12 varak eksik olduğu için aslında toplam 293 varak olduğu belirtilmektedir. İkinci cilt ise 269 varak içermektedir. Bu eksiklik nedeniyle eserin ilk 11 hadisinin metni ve şerhi mevcut değildir.

İkinci matbu nüsha ise 2017 yılında Ebû Mahrûs Amr b. Mahrûs tahkikiyle dört cilt olarak Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye tarafından neşredilmiştir. Ancak bu baskının muhakkiki, kullandığı yazma nüsha hakkında herhangi bir bilgi vermemiştir.

Her iki baskı arasında metnin muhtevasını ve yorumunu etkileyecek nitelikte belirgin bir fark tespit edilmemiştir. Baskılar arasında ilmî açıdan hiyerarşik bir üstünlük kurulmaksızın, çalışmanın bütününde atıf birliğini sağlamak amacıyla daha geç tarihte neşredilen ikinci matbu nüsha tercih edilmiştir.

2.1.1.5. Şerh Üslûbu

Şârihler, genellikle uzmanlık alanlarına veya kendilerini daha yetkin gördükleri sahalara bağlı olarak şerh yöntemlerini eserlerine yansıtmışlardır. Bu durum, ilim geleneğinin tabii bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Zira birey, yalnızca kişisel eğilim ve karakteristik özelliklerinden ibaret olmayıp, aynı zamanda sosyal çevresiyle de bütünleşen bir varlıktır. Dolayısıyla bir müellifin yaşadığı dönemin sosyo-politik ve kültürel şartları ile içinde yetiştiği ilmî muhit, onun düşünce dünyasını şekillendirdiği gibi telif ettiği eserlere de doğrudan yansımaktadır.

²³⁷ Ma’tûk, *Bedruddin el-‘Aynî*, 184; Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/47.

Aynî, farklı alanlarda kaleme aldığı eserleriyle dikkat çekmekle birlikte, özellikle hadis, fıkıh ve tarih alanındaki çalışmalarıyla tanınmaktadır. Her ne kadar döneminin önde gelen tarihçilerinden Makrizî (ö. 845/1442) kadar tarih sahasında geniş bir şöhrete ulaşmamış olsa da hadis ve fıkıh ilimlerinde otorite kabul edilen âlimlerden biri olarak temayüz etmiştir. Aynî'nin hadis şerh metodolojisi incelendiğinde eserlerinde fikhî değerlendirmelere yoğun biçimde yer verdiği açıkça görülmektedir.

Aynî'nin şerh yöntemi ilerleyen bölümlerde ayrıntılı biçimde başlıklar altında örnekleriyle ele alınacağından, burada yalnızca genel ve tanımlayıcı bilgiler verilecektir.

Aynî'nin *Sünen-i Ebî Dâvud*'u şerh ederken izlediği yöntemi incelediğimizde, öncelikle “Kitâbü's-Salât”, “Kitâbü'l-Cenâiz” ve “Kitâbü'z-Zekât” başlıkları altında yer alan bölüm başlıklarında, ilgili kelimelerin lügavî ve ıstilahî anlamlarını açıklayarak aralarındaki anlam ilişkisini ortaya koymaya çalıştığı görülmektedir. Ayrıca bölüm başlıklarının diziliş sırasına dair değerlendirmelerde bulunarak, el-Lü'lûî nüshası ile mukayese yapmış ve diğer sahih nüshalarda olduğu gibi, fıkıh kitaplarındaki sıralamanın daha uygun olduğuna işaret etmiştir.²³⁸

“Kitâbü't-Tahâret” bölümü ise daha önce belirtildiği üzere kaybolan varaklarda yer aldığı için şerhte doğrudan ele alınmamış, ancak Aynî'nin diğer bölümlerde izlediği yönteme bakılarak burada da benzer bir yaklaşımın takip edildiği anlaşılmaktadır. Bölüm başlıklarının ardından hadis metinleri yer almakta olup metin düzeninde Ebû Dâvud'un *Sünen* metni “ص/sad” harfi, Aynî'nin şerhi ise “ش/shin” harfi ile gösterilmiştir. Bu yöntem şerhin takibini kolaylaştırarak metin ile açıklamaların ayrımını net bir biçimde ortaya koymaktadır.

Bâb başlıkları altında bölüm başlıklarında olduğu gibi detaylı izahlar yapılmış, kimi zaman bâb başlıklarında yer alan kelime ve ifadelerin geniş kapsamlı açıklamalarına yer verilmiştir. Neredeyse her başlık altında konuya dair kısa da olsa bir değerlendirme bulunmaktadır.

²³⁸ Aynî, *Şerhu Sünen*, 4/181, 314.

2.1.2. Bâb Başlıkları Şerh Metodu

Sünen türü eserlerin karakteristik özelliği, fikhî konuları farklı sayılardaki bölümler halinde ele alarak her bölümde yoğun bâb başlıkları altında incelemeleridir. Bu eserlerde yer alan bâb başlıkları kimi zaman doğrudan hadiste geçen bir kelimeye dayanırken,²³⁹ çoğunlukla rivayetlerde ele alınan meselenin anlamına göre isimlendirilmiştir. Bazı durumlarda ise herhangi bir başlık verilmeden bâblar oluşturulmuştur.²⁴⁰

Ebû Dâvud, “*Risâle ilâ ehli Mekke*” adlı Risâlesinde *Sünen*’de 4800 hadisin yer aldığını ve tamamının ahkâma dair olduğunu belirtmiştir.²⁴¹ Ancak *Sünen*’in bütünüyle ahkâm hadislerinden oluştuğu ifadesi farklı şekillerde yorumlanabilir. Zira “Fiten”, “Melâhim”, “Mehdî”, “Sünnet” “Edep” ve “Tıp” gibi bölümlerde ele alınan meseleler, doğrudan fıkıh eserlerinin muhtevasına giren konular arasında yer almamaktadır. Bu bağlamda, Ebû Dâvud’un söz konusu ifadesi, ya eserinin ana hatlarını oluşturan “Tahâret”, “Salât” ve “Zekât” gibi fikhî konulara işaret eden genel bir hüküm niteliğinde ya da zikredilen konuların fikhî açıdan değerlendirildiğini ifade eden bir açıklama olarak anlaşılabilir. Ebû Dâvud, *Risâle*’sinde ve *Sünen*’inde bölüm ve bâb başlıklarının sayısı ve isimlerine dair herhangi bir bilgi vermemektedir. *Sünen*’in mevcut nüshalarına bakıldığında ise bu konuda tam bir birliktelik olmadığı görülmektedir. Nitekim *el-Mu‘cemü’l-müfrehres* (Concordance) verilerine göre *Sünen*’de 40 kitap, 1889 bâb ve 4800 hadis yer alırken, Muhyiddin Abdülhamîd neşrinde bu sayı 35 kitap, 1871 bâb ve 5274 hadis olarak tespit edilmiştir. Muhammed Avvâme neşrinde ise 36 kitap, 1850 bâb bulunmakta olup, hadis sayısı 5232 olarak aktarılmaktadır.²⁴²

Ebû Dâvud’un *Sünen*’inde isimsiz bırakılan bâbların²⁴³ yanı sıra “Kitâbü’l-Lukata” ve “Kitâbü’l-Mehdî” başlıkları altında bâblar yer almamaktadır. Bazı kitap

²³⁹ Bk. İbn Mâce, Nikâh, 31; Dârimî, “Tahâret”, 3.

²⁴⁰ Bazı örnekler için bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *Sünenü’l-Dârimî*, thk: Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Suudi Arabistan: Dârü’l-Muğnî li’n-Neşr ve’t-Tevzî‘ 2000), “Tahâret”, 7; Tirmizî, “Savm”, 73; “Hac” 68; “Cenâiz” 9, 11; “Nikâh”, 15.

²⁴¹ Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî, *Risâletü Ebî Dâvud ilâ ehli Mekke ve gayrihim fî vasfi Sunenihi*, thk. Muhammed Sebbâğ (Beyrut: Dârü’l-Arabiyye, 2010), 35.

²⁴² Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 108; Kandemir, “es-Sünen”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/145-147.

²⁴³ Ebû Dâvud, “Tahâret”, 61, “Menâsik”, 5.

başlıklarında ise tek bâb mevcuttur.²⁴⁴ Ebû Dâvud *Sünen*'de hadisleri içerik bakımından aynı olanları bir bâb başlığı altında zikretmiştir. Bazen bâb başlığı ile altında zikredilen rivayetler arası uyumsuzluk olduğu Aynî tarafından değerlendirilmekte ve yeri geldikçe açıklamalar yapılmaktadır. Aynî kitapta genellikle takip ettiği yöntem; her bir hadisi ayrı ayrı ele almış olmakla birlikte, bazen muhteva bakımından benzer hadisleri art arda zikreder, râvî farklılığı, ziyadelik varsa ayrıca belirtir, yoksa rivayetleri aktarmakla yetinir.

Aynî, tamamlamadığı şerhinde *Sünen-i Ebî Dâvud*'un yalnızca dört bölümünü ele almış; “Kitâbü't-Tahâret”, “Kitâbü's-Salât”, “Kitâbü'l-Cenâiz” ve “Kitâbü'z-Zekât”tan oluşan ilk kısımlarını şerh etmiştir. Aynî, bâb başlıklarını tıpkı bölüm başlıklarında olduğu gibi hem kelime hem de anlam yönünden açıklamaya çalışmış ve her başlık altında kısa da olsa bir değerlendirmeye yer vermiştir. Zaman zaman bâb başlıklarında yer alan kelime ve cümleleri ayrıntılı biçimde açıklamış olsa da genel olarak kısa ve öz bilgilerle şerh etme yöntemini tercih etmiştir.

2.1.2.1. Bâb Başlıklarını Açıklaması

Aynî, eserinde *Sünen*'in ilk dört kitabını şerh etmiş olmakla birlikte, *Kitâbü't-Tahâret* bölümü, kaybolan varaklar sebebiyle günümüze ulaşmamıştır. Bununla birlikte, mevcut üç kitap başlığı altında yer alan ayrıntılı açıklamalar, konunun daha iyi anlaşılmasına önemli katkılar sağlamaktadır. Müellif, her bir başlık altında ele alınacak hadislerin daha açık bir şekilde anlaşılabilmesi için öncelikle ilgili başlığın ifade ettiği anlamı açıklamaktadır. Bu çerçevede, başlıkta yer alan kavramların hem lügavî hem de ıstilahî boyutlarına temas ederek kapsamlı değerlendirmeler ortaya koymaktadır.

Aynî, şerhinde yalnızca hadisçi kimliğiyle değil aynı zamanda bir dil ve lügat âlimi olarak da ön plana çıkmaktadır. Nitekim bâb başlıklarında yer alan kelimeleri iştikak, belâgat ve me'ânî gibi birçok yönden ele almaktadır. Örneğin, “كيف التكشف عند الحافة/Abdest bozarken nasıl soyunulur?” başlığı altında كيف/keyfe kelimesi üzerinden ayrıntılı dilbilimsel açıklamalar yapar. Bu kelimenin, harf-i cer alabilmesi sebebiyle isim olduğunu örneklerle kanıtlar ve farklı kullanımlarına değinir.

²⁴⁴ Bk. Ebû Dâvud, “Hamâm”, 1.

Ayrıca كيف kelimesinin biri şart, diğeri hâl olmak üzere iki anlamda kullanılabildiğini çeşitli misallerle açıklar.²⁴⁵

Aynî'nin bâb başlıkları altında yaptığı açıklamalar genel itibarıyla kısa olmakla birlikte, zaman zaman daha detaylı izahlarla konuyu derinlemesine ele aldığı görülmektedir. Örneğin, “باب السواك/Misvak kullanmak” başlığı altında, öncelikle bu bâbın misvak ile ilgili hükümlere dair olduğunu belirtir. Ardından السواك/es-sivâk kelimesinin ilk harfinin kesre ile okunması gerektiğini ifade eder. Daha sonra, misvağ'ın tanımına yer vererek kelimenin farklı anlamlarına da işaret eder.²⁴⁶

Aynî, bâb başlıklarını açıklarken önceki başlıklarla olan ilişkilerine de değinerek konuyu geniş bir perspektiften ele almaktadır. Ancak farklı başlıklar altında yaptığı açıklamaların kapsamı değişkenlik göstermektedir. Örneğin, “باب السواك/Misvak kullanmak” başlığı altında ayrıntılı açıklamalar yaparken,²⁴⁷ “باب كيف أي هذا باب فيه بيان كيفية الاستياك/Misvak nasıl kullanılır?” başlığı altında ise yalnızca /bu bâb, misvağın nasıl kullanılacağı hakkında bir bölümdür ifadesiyle yetinmektedir.²⁴⁸ Bununla birlikte Aynî'nin, bâb başlığında yer alan kelimeler açıklamaya ihtiyaç duymasa dahi, kısa da olsa bir izah getirmeye çalıştığı görülmektedir. Özellikle dil bilgisi açısından eksik kalan veya hazfedilmiş kelime ve cümlelerin anlamlarına vurgu yaparak şerhini daha anlaşılır kılmaya özen göstermektedir.

Aynî, zekât başlığı altında, “Zekât” lafzının hem lügavî hem de ıstilahî anlamlarını açıklarken ayetlerden istifade etmiştir. Sözcük anlamı olarak “temizlik” manasını veren müellif, bunu قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى/Temizlenen şüphesiz kurtuluşa ermiştir²⁴⁹ ayetiyle delillendirmektedir. Aynî, yalnızca lügavî ve ıstilahî tanımlarla yetinmeyip, zekâtın rüknü, sebebi, şartları, hükmü ve hikmeti üzerinde de durarak konuyu kapsamlı bir şekilde ele almaktadır. Ayrıca Lü'lû nüshasında Zekât kitabının istiâze bâbından sonra geldiğine diğer nüshalarda ise, tertibin farklı olduğuna işaret eder. Kendisinin tercih ettiği bu sıralamanın fıkıh kitaplarına daha uygun olduğunu

²⁴⁵ Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/9.

²⁴⁶ Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/61.

²⁴⁷ Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/61.

²⁴⁸ Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/66, diğer örnekler için bk. 1/61, 407, 408; 4/104, 132, 133.

²⁴⁹ el-A'lâ 87/15.

belirtirken, Hattâbî'nin (ö. 388/998) *Meâlimü's-Sünen* adlı eserinde de benzer bir tertibin bulunduğunu ifade etmektedir.²⁵⁰

Aynî, “باب في المذي/Bâbun fi'l-mezi” başlığı altında, المذي kelimesinin nasıl okunması gerektiği konusunda farklı görüşlere yer vermektedir. Bu kelimenin okunuşuna dair, وتشديد الياء، وسكون الذال المعجمة وبكسر الذال، وفتح الميم، ifadeleriyle, Mezyî, Meziyy veya İbnü'l-Arâbî'nin (ö. 543/1148) görüşüne göre mezî şeklinde okunabileceğini belirtir. Aynî, bu açıklamaların ardından, mezînin tarifini yapar ve İbnü'l-Esîr'in (ö. 606/1210) lügavî anlamda verdiği manaları sırasıyla aktarır. Mezînin, abdest bozduğu ancak gusûl gerektirmediği konusundaki hükümlere de yer verir. Ayrıca vedî ve meni kelimelerinin lügavî ve ıstılahî anlamlarına da açıklık getirerek, bu kelimelerin hadisler öncesinde daha kolay anlaşılmasını sağlar.²⁵¹

Aynî, “باب جماع الإمامة وفضلها/Cimâi'l-imâmeti ve fazliha” başlığında yer alan جماع kelimesinin okunuşu üzerinde durarak, bu kelimenin doğru anlaşılmasına yardımcı olmak için bazı rivayetlere yer verir. الجيم وتخفيف الميم /Cimâ', cim harfi kesre ile ve mim harfi şeddesiz okunur diyerek, kelimenin “birçok şeyi bir araya toplamak” anlamında kullanıldığını ifade eder. Bu anlamı desteklemek için şu hadisi örnek gösterir: “حدثني بكلمة تكون جماعاً أي: كلمة تجمع كلمات/Bir kelime, kelimeleri bir araya getiren anlamında kullanılmıştır.” Aynî, ayrıca *Cevherî*'nin (ö. 393/1003) “bir şeyi toplamak” anlamındaki görüşüne de yer vererek, başlığın “İmamlıkla ilgili meselelerin bir arada toplanması ve anlatılması ile imamlığın fazileti” şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtir. Bu açıklamalarla başlığın kapsamını ve anlamını daha net bir şekilde ortaya koyar.²⁵²

Aynî, bâb başlıklarında yer alan kelimeleri izah ederken zaman zaman şiiirlerden istifade eder. Nitekim “باب التيمم/Teyemmüm” başlığında, “تيمم/Teyemmüm” kelimesinin lügat anlamını açıklarken şu değerlendirmeyi yapar: Ona göre bu kelime “مطلق القصد” yani “herhangi bir hedefe yönelmek” anlamına

²⁵⁰ Aynî, *Şerhu Sünen*, 4/314.

²⁵¹ Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah el-Ma'âfirî el-İşbîlî el-Mâlikî, *el-Mesâlik fi Şerhi Muvatta'i Mâlik* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2007), 2/213; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 3/458; Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/279, 280.

²⁵² Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *Tes-Sihâh Tâcü'l-luğa*, thk. Ahmed Abdülgafûr Atar (Beyrut: Darul-'l-İmi li'l-melâyîn, 1987); 3/1200; Aynî, *Şerhu Sünen*, 2/235.

gelmektedir. Müellif, bu anlamı pekiştirmek ve açıklamasına dilsel bir derinlik kazandırmak amacıyla, söz konusu manayı destekleyen bir şiir örneğine de yer verir.

ولا أدري إذا يمت أرساً ... أريد الخير أيهما يليني

أأخير الذي أنا أبتغيه ... أم الشر الذي هو يبتغيني

Bir yere hayrı amaçlayarak yöneldiğimde başıma ne geleceğini bilmiyorum;

İstediğim iyilik mi, yoksa beni isteyen kötülük mü?²⁵³

Aynî, bâb başlıklarındaki kelimeleri yalnızca anlam bakımından değil, irâb yönünden de ele alarak Arap dili üzerindeki vukûfiyetini ortaya koyar. Bu yaklaşımı, onun şerhinde sadece nakil yapan bir müellif olmadığını, aynı zamanda dil bilgisi ve edebiyat alanlarında güçlü bir birikime sahip bulunduğunu göstermektedir. Nitekim Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Mufasssâl* adlı eserini okumuş olması, el-Mahbûbî'den (ö. 747/1346) *et-Tavdih* üzerine icâzet alması ve *el-Makâsîdün-nahviyye fî şerhi şevâhidi şurûhi'l-elfiyye* adlı eserini kaleme alması, onun nahiv ilmindeki derinliğini teyit eden hususlardır.²⁵⁴

Bu durumu örneklemek gerekirse, “باب في الرجل يرد السلام وهو يبول/bâbün fî'r-raculi yeruddü's-selâme ve huve yebûlü” başlığında Aynî باب kelimesinin hazfedilmiş bir mübtedânın haberi olduğunu belirtir. Ardından, cümlede الرجل kelimesinden hâl konumunda bulunduğunu açıklamaktadır. Müellif, devam eden وهو ifadesini ise, يرد fiilindeki gizli zamir olan huveden hâl cümlesi olarak değerlendirmektedir. Ayrıca bu cümlede başında aslında atıf edatı olan vâv harfinin bulunması gerektiğini, ancak Arap dilinde nadiren و vavsız olarak da kullanıldığını dair örnekler vererek izahını pekiştirir.²⁵⁵

Aynî, gerçekleştirdiği dil bilgisel analizler aracılığıyla bâb başlıklarında yer alan kelime ve cümlelerin doğru bir şekilde anlaşılmasına önemli katkılar sağlamıştır. Bu yöntem, hem kelimelerin lügat ve ıstılahî anlamlarını hem de Arap dili ve edebiyatının inceliklerini dikkate alarak başlıkların en isabetli biçimde yorumlanmasına imkân tanımaktadır. Nitekim verilen örneklerde de görüldüğü üzere

²⁵³ Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/408.

²⁵⁴ Sehâvî, *et-Tibru'l-mesbûk*, 376; Sehâvî, *ed-Davû'l lâmin*, 10/131, 134; Şevkânî, *el Bedru't-tâli*, 2/295.

²⁵⁵ Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/12.

Aynî, Arap dili edebiyatını da göz önünde bulundurarak yaptığı açıklamalarla başlıkların en sağlıklı şekilde anlaşılmasına zemin hazırlamıştır. Onun bu yaklaşımı, kelimelerin dilsel açıdan derinlemesine tahlil edilmesine imkân vererek okuyucunun başlıkları daha doğru kavrayabilmesini mümkün kılmıştır. Ayrıca dil bilgisi ve Arap edebiyatındaki engin birikimi sayesinde, kelimelerin anlamlarını farklı açılardan ele almış ve bu suretle metinlerin anlaşılmasını kolaylaştırmıştır.

2.1.2.2. Bâb Başlıklarındaki Nüsha Farklılıkları

Bedruddin Aynî, şerhini kaleme alırken hangi nüshayı esas aldığını açıkça belirtmemekle birlikte, önceki bölümlerde de ifade edildiği üzere İbn Dâse nüshasını temel aldığı anlaşılmaktadır. Nitekim “Kitâbü’l-Cenâiz” bölümüne dair açıklamalarında, nüsha farklılıklarına özel olarak dikkat çekmektedir. Bu bağlamda, Lü’lûî nüshasında “Kitâbü’l-Cenâiz” bahsinin “Kitâbü’l-Cihâd” bahsinden sonra yer aldığını, ancak kendisinin esas aldığı nüshada söz konusu bölümün “Kitâbü’s-Salât” dan sonra üçüncü sırada bulunduğunu kaydeder. Aynî, bu tertibin fikhî bakımdan daha uygun olduğunu vurgulamakta ve klasik fıkıh eserlerinin de çoğunlukla bu düzen doğrultusunda tasnif edildiğini ifade etmektedir. Ayrıca Hattâbî’nin *Me’âlimü’s-Sünen* adlı eserinde de benzer bir sıralamanın mevcut olduğunu, hatta sahih nüshaların çoğunluğunda bu tertibin korunduğunu özellikle belirtmektedir.²⁵⁶

Türkiye’de mevcut Lü’lûî Sünen nüshaları, *Mu’cemü’l-müfrehes* ve *Tuhfetü’l-eşraf* incelendiğinde böyle bir sıralamanın mevcut olmadığı görülmektedir. Ancak Reîsü’l-Küttâb nüshasında Aynî’nin belirttiği şekilde “Kitâbü’l-Cenâiz” bölümünün üçüncü sırada yer aldığı tespit edilmektedir.²⁵⁷

Ebû Dâvud’un *Sünen*’inin “Kitâbü’t-Tahâret” bölümünde mevcut matbu nüshalarda yaklaşık 140 bâb yer almakta iken, Aynî’nin şerhinde bu sayı biraz daha düşük görünmektedir. Bu durum, Aynî’nin *Sünen-i Ebî Dâvud*’u şerh ederken farklı bir nüshayı esas aldığını ortaya koymaktadır. Nitekim müellif, eserinin birçok yerinde nüsha farklılıklarına özellikle işaret etmektedir.²⁵⁸ Bununla birlikte, Ebû

²⁵⁶ Aynî, *Şerhu Sünen*, 4/181.

²⁵⁷ Bk. Dinçoğlu, *Ebû Dâvud’un Süneni*, 103, 104.

²⁵⁸ Aynî, *Şerhu Sünen*, 2/349; 3/189, 255, 456, 507; 4/121.

Dâvud'da yer aldığı hâlde²⁵⁹ Aynî'de bulunmayan bâblardaki hadislerin, genellikle bir önceki bâb içerisinde zikredildiği görülmektedir.²⁶⁰ Zaman zaman bâbların tertibinde de takdim-te'hir yapılmıştır. Örneğin, “بَابُ أَعْضَاءِ السُّجُودِ/Bâbu a'dâi's-sücûd” adlı bâb, Aynî'nin şerhinde Ebû Dâvud'a göre daha sonraki bir konumda yer alırken; “بَابُ الرَّجُلِ يُدْرِكُ الْإِمَامَ سَاجِدًا كَيْفَ يَصْنَعُ/Bâbu'r-raculi yûdrikü'l-imâme sâcidan keyfe yasna'u” başlıklı bâbda ise bunun tersi bir durum söz konusudur.²⁶¹ Ayrıca bâb isimlerinde de kimi farklılıklar bulunmakta,²⁶² bazı durumlarda ise Ebû Dâvud'da yer alan hadis, Aynî'de yalnızca satır arası bir tahrîc kaydıyla zikredilmekle yetinilmektedir.²⁶³

Ebû Dâvud da tek bâb başlığı altında yer alan rivayetler Aynî'nin şerhinde iki farklı bâbda yer alır ve bâb başlıkları altındaki hadislerde de takdim tehir göze çarpmaktadır.²⁶⁴ “بَابُ فِي الْبَوْلِ فِي الْمُسْتَحَمِّ” isimli bâb Ebû Dâvud'da yer almasına rağmen²⁶⁵ Aynî'de bâb başlığı ve birinci hadis metni yer almamakla birlikte, hadis metnindeki bazı kelime ve râvî açıklamaları ile diğer hadis metni ve şerhi ise mevcuttur.²⁶⁶ Hemen bir sonraki bâb “بَابُ النَّهْيِ عَنِ الْبَوْلِ فِي الْجُحْرِ” ile “بَابُ الْأَذَانِ” ile “بَابُ التَّهْنِئَةِ فِي الصَّلَاةِ” isimli bâb aynı şekilde Aynî'de yer almaz, fakat hadis ve açıklamalar bir önceki bâbda zikredilmiştir.²⁶⁸

Şerhin bazı kısımlarında ne bâb başlıklarının ne de ilgili hadis metnlerinin yer aldığı görülmektedir. “بَابُ إِمَامَةِ الْبَرِّ وَالْفَاجِرِ” adı altında *Sünen*'de yer alan bâb ve حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ صَالِحٍ، حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ، حَدَّثَنِي مُعَاوِيَةُ بْنُ صَالِحٍ، عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ الْحَارِثِ، عَنْ مَكْحُولٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الصَّلَاةُ الْمَكْتُوبَةُ وَاجِبَةٌ خَلْفَ كُلِّ مُسْلِمٍ بَرًّا كَانَ أَوْ فَاجِرًا وَإِنْ عَمِلَ الْكَبَائِرَ zikredilen hadis müellifin nüshasında olmadığı anlaşılmaktadır.²⁶⁹ Bu rivayetin Hattâbî'nin eserinde de yer almadığı görülmektedir. Ancak Hattâbî,

²⁵⁹ Ebû Dâvud'un Namaz kitabı bahsinde yer alan “farzı's-salat” Aynî'nin şerhinde yer almaz, Kitabü's-Salât bölümü altında geçmektedir. Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 2/3-7.

²⁶⁰ Ebû Dâvud, “İkâmet”, 37, 39; Aynî, *Şerhu Sünen*, 2/178, 181, 186, 187.

²⁶¹ Ebû Dâvud, “Salât”, 154; Aynî, *Şerhu Sünen*, 2/72, 75; 3/34.

²⁶² Aynî, *Şerhu Sünen*, 3/327; 4/187, 198, 199, 208, 288, 301.

²⁶³ Ebû Dâvud, “Salât”, 124; Aynî, *Şerhu Sünen*, 2/488.

²⁶⁴ Ebû Dâvud, “Kitabü'z-zekât”, 3; Aynî, *Şerhu Sünen*, 4/329, 330.

²⁶⁵ Ebû Dâvud, “Tahâret”, 15.

²⁶⁶ Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/33.

²⁶⁷ Aynî, *Şerhu Sünen*, 2/186, 187; Ebû Dâvud, “Salât”, 42.

²⁶⁸ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 3/512, 513; Ebû Dâvud, “Salât”, 306.

²⁶⁹ Ebû Dâvud, “Salât”, 65.

eserinde bütün hadisleri tek tek şerh etmemiştir.²⁷⁰ Ayrıca Ebû Dâvud'un "بَابُ طُولِ" başlığı altında bâbı, Aynî'nin şerhinde isimsiz olarak geçen tek bâb örneğidir.²⁷¹

Aynî, şerhinde birçok yerde nüsha farklılıklarından kaynaklanan farklı sıralama ve ifadelere temas etmiştir.²⁷² Nitekim matbu Ebû Dâvud nüshalarında "بَابُ" başlığı altında zikredilen hadis, Aynî'nin şerhinde "باب الصلاة على النبي" başlığı altında yer almaktadır. Bu farklılığa Aynî, "bazı nüshalarda bu hadisin başında şu bâb bulunur" ifadesiyle işaret etmiştir.²⁷³ Öte yandan, Ebû Dâvud'da mevcut olan "باب التكبير بعد الصلاة" ile "باب حذف التسليم" başlıkları Aynî'nin şerhinde bulunmamaktadır. Ebû Dâvud'da bu iki başlık altında nakledilen hadisler, Aynî'nin eserinde bir önceki "باب الرد على الإمام" başlığı altında aktarılmıştır. Ancak Aynî, bu farklılığa dair herhangi bir açıklama yapmamış, yalnızca hadisleri nakletmekle yetinmiştir.²⁷⁴

Başka bir örnekte Aynî, nüsha isimlerini belirtmeksizin birden fazla nüshaya işaret etmektedir. "بَابُ: فِيمَنْ حَفِظَ الْقُرْآنَ ثُمَّ نَسِيَهُ" başlığı hakkında, bazı nüshalarda bâb başlığının farklı isimlerle aktarıldığını "وفي بعض النسخ" ifadesiyle nakletmektedir. Bu kullanım, Aynî'nin esas aldığı nüsha dâhil olmak üzere en az üç farklı nüshaya işaret ettiğini göstermektedir.²⁷⁵ Bu durum, Aynî'nin Ebû Dâvud'un *Sünen*'ini şerh ederken birden fazla nüshaya sahip olduğunu düşündürmektedir; zira bâblardaki değişik ifadeleri birden çok nüshadan örnek vererek aktarması bunu desteklemektedir. Öte yandan Aynî, esas aldığı nüshanın adını belirtmediği gibi, nüsha farklılıklarına işaret ettiği yerlerde de bunu açıklamamaktadır. Bununla birlikte, tespit edilen toplam 557 bâb arasında yalnızca bir yerde, "باب مقدار الركوع والسجود" başlığında, Lü'lûî nüshasına

²⁷⁰ Ebû Dâvud, "Salât", 64; Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 1/170.

²⁷¹ Bazı matbu *Sünen* nüshasında فِي الْبَيْتِ فِي فَضْلِ الطُّوْعِ isimli bâbdan hemen sonra ismi olmayan bâb adı altında rivayet zikredilir. Bk. Ebû Dâvud, *Sünen-i Ebî Dâvud*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2010), "Salât", 345; Aynî, *Şerhu Sünen*, 4/103.

²⁷² Aynî, *Şerhu Sünen*, 2/349; 3/255, 456.

²⁷³ Hadisin metni şu şekildedir: "إذا فرغ أحدكم من التشهد الآخر فليتعوذ بالله من أربع: من عذاب جهنم، ومن عذاب القبر، ومن شرّ المسيح الدجال" bk. Ebû Dâvud, "Salât", 183; Aynî, *Şerhu Sünen*, 3/189.

²⁷⁴ Aynî, *Şerhu Sünen*, 3/202, 203.

²⁷⁵ Aynî, *Şerhu Sünen*, 4/121, 122.

atıf yapmaktadır. Bu bâbda Aynî, bazı nüshalarda bâbın bir sonraki bâbdan sonra geldiğini ve söz konusu nüshanın Lü'lûî nüshası olduğunu ifade etmektedir.²⁷⁶

Aynî, zaman zaman nüsha farklılıkları arasında tercih yapmaktadır. Örneğin, “بَابُ: جَمَاعُ الْإِمَامَةِ وَفَضْلُهَا” başlığı altında, farklı nüshalarda ifadelerin nasıl yer aldığını aktarır: “النسخ: باب في جماع الإمامة من فضل الإمامة، وفي بعضها: أبواب الإمامة” وفي بعض “ Bu farklılığı belirttikten sonra, “والأول أصح” ifadesiyle ilk zikredilen lafzın daha sahihtir olduğunu vurgulayarak, yalnızca nüshalar arasındaki farklılığa işaret etmekle kalmayıp aynı zamanda tercih ettiği nüshayı da belirtmektedir.²⁷⁷ Müellif, bir yandan nüsha farklılıklarına değinirken, diğer yandan atıf yaptığı nüshalara ‘sahih nüsha’²⁷⁸ veya ‘mûtemet nüsha’ ifadelerini kullanmaktadır.²⁷⁹ Ancak bu ifadelerle, *Sünen*’in râvîlerinden hangisine atıfta bulunduğunu açıkça belirtmemektedir.

Aynî, bâb tercemelerinin çoğunluğunda nüsha farklılıklarını belirtmiş ve geçtiği yerdeki lafzı aktarmıştır.²⁸⁰ Örneğin, “Abdeste besmele ile başlamak” konulu bâb, şerhinde “بَابُ التَّسْمِيَةِ عِنْدَ الْوُضُوءِ عَلَى الْوُضُوءِ” başlığı altında yer alırken, sahih nüsha olarak aktardığı kısımda “بَابُ فِي التَّسْمِيَةِ عَلَى الْوُضُوءِ” başlığı kullanılmıştır.²⁸¹ Bu başlık, günümüz matbu *Sünen-i Ebî Dâvud* nüshalarındaki başlıkla aynıdır.²⁸² Benzer şekilde, “بَابُ فِي الدُّعَاءِ فِي الْوُتْرِ” ifadesiyle şerhinde yer verdiği bâb, daha doğru olduğunu belirttiği ve günümüz *Sünen* nüshasında da bulunan “بَابُ الدُّعَاءِ بَعْدَ الْوُتْرِ” başlığına işaret etmektedir.²⁸³

Aynî, eserinde her nüsha farkına doğrudan değinmemiştir. Örneğin, Ebû Dâvud’un “Kitâbü’l-Cenâiz” bölümünde yer alan ikinci bâb, “إِذَا كَانَ الرَّجُلُ يَعْمَلُ عَمَلًا” /Salih amel işleyen bir kişinin yolculuk ya da hastalık sebebiyle bu amellerden alıkonulması” ile hemen ardından gelen üçüncü bâb, “عِيَادَةُ” /Kadınları ziyaret etmek” ve bu başlıklar altındaki hadisler, Aynî’nin eserinde

²⁷⁶ Aynî, *Şerhu Sünen*, 3/68.

²⁷⁷ Aynî, *Şerhu Sünen*, 2/235, diğer örnekler için bk. 2/41, 97; 3/165, 317; 4/89.

²⁷⁸ Aynî, *Şerhu Sünen*, 2/57.

²⁷⁹ Aynî, *Şerhu Sünen*, 2/21.

²⁸⁰ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/127, 277; 2/21, 98, 118; 3/68, 107, 359, 402.

²⁸¹ Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/145.

²⁸² Ebû Dâvud, “Tahâret”, 46.

²⁸³ Aynî, *Şerhu Sünen*, 4/89, diğer farklı örnekler için bk. 2/57, 179; 3/419.

“الأمراض المكفرة للذنوب” başlığı altında ele alınmıştır.²⁸⁴ Ancak müellif, burada herhangi bir yorum yapmamış ve nüsha farklılıklarına değinmemiştir.

Aynî'nin bu yaklaşımı özellikle kitabın başlangıç kısımlarında daha belirgindir. Nitekim Ebû Dâvud'un 'Kitâbü't-Tahâret' bölümündeki 11. bâbı hariç tutacak olursak, 41. bâba kadar herhangi bir nüsha farkına işaret etmediği görülmektedir. Oysa bu süreçte, incelenen nüshalar arasında onlarca farklılık tespit edilmiştir.²⁸⁵

Sonuç olarak Aynî, şerhinde *Sünen* nüshaları arasındaki farklılıklara genel itibarıyla temas etmiş ve diğer hadis kaynaklarındaki varyasyonlara da zaman zaman işaret etmiştir. Aynî'nin çoğu yerde nüsha farklılıklarına dikkat çekmesi birden fazla nüshayı değerlendirdiğini hem de bunlar arasından daha güvenilir bulduğu ifadeleri seçtiğini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte şerhin başlama kısmında nüsha farklılıklarına daha az vurgu yapması, metodolojik olarak dikkatli bir inceleme gerektiğine işaret etmektedir.

2.1.2.3. Bâb Başlıkları Arasındaki Münasebeti Açıklaması

Aynî, bâblar arasındaki bağlamın kavranmasına özel önem atfetmiş ve bu bağlam çerçevesinde bâblar arasındaki münasebet yönünü ortaya koymaya çalışmıştır. Müellif, bâblar arasındaki ilişkileri değerlendirerek, aralarında mevcut olduğunu düşündüğü münasebeti açıklamış ve bu ilişkinin hikmetine dair yorumlar sunmuştur. Bu yaklaşım özellikle bölüm başlıklarında belirgin şekilde görülmektedir. Nitekim “Kitâbü's-Salât” bölümünde, önceki “Kitâbü't-Tahâret” ile şart-meşrut ilişkisi kurarak iki bölüm arasındaki bağlama dikkat çekmiştir.²⁸⁶ Müellif bununla “Kitâbü't-Tahâret'in” öne alınmasının uygunluğunu vurgulamıştır.

Benzer biçimde, “Kitâbü'z-Zekât” başlığı altında tahâret, salât ve zekât arasındaki ilişkiyi ilgili ayet bağlamında ele almıştır. Bakara Sûresi'nde geçen “...Onlar gayba inanır, namazı dosdoğru kılar ve kendilerine rızık olarak

²⁸⁴ Aynî, *Şerhu Sünen*, 4/181-186.

²⁸⁵ Bk. Ebû Dâvud, “Tahâret”, 7, 10, 12, 15, 17, 20 vd. Bu bâbların karşılığı Aynî'de sayfa numarası olarak şöyledir: Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/11, 18, 29, 35, 38, 54.

²⁸⁶ Aynî, *Şerhu Sünen*, 2/3.

verdiğimizden (Allah için) harcarlar...”²⁸⁷ ifadesinde, gayba iman, namaz ve zekât sıralamasındaki üçüncülük konumuna dikkat çekerek, bu tertibin anlamsız olmadığını belirtmiştir. Aynı şekilde, “بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، وصوم رمضان” İslâm beş esas üzerine kurulmuştur: Allah’tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed’in Allah’ın Resûlü olduğuna şehâdet etmek, namaz kılmak, zekât vermek, hacca gitmek ve Ramazan orucunu tutmak.”²⁸⁸ hadîsinde de zekâtın üçüncü sırada yer alması, müellifin vurguladığı sıranın hikmetine işaret etmektedir. Bu bağlamda Aynî, söz konusu münasebetin tertip içerisinde bilinçli ve uygun bir şekilde ortaya konduğunu ifade etmektedir.²⁸⁹

Aynî, bâb başlıkları arasındaki bağlara ilk olarak “باب المِصْوَاك/Misvak kullanmak” başlıklı bâbda değinmiştir. Müellif, “Kitâbü’t-Tahâret” bölümünün başlangıcından misvakla ilgili bâba kadar olan kısımda bâblar arasındaki münasebete niçin temas etmediğini açıkça belirtmektedir. Bu bağlamda Aynî, kazâ-i hâcet ve istincâ hükümlerinin bir bütün teşkil ettiğini ve aralarındaki ilişkinin hem aklen hem de konuların sıralanışı bakımından açık olduğunu ifade etmektedir. Buna karşın, misvak bâbına geçildiğinde, önceki konularla misvak arasında, ayrıca misvak ile ardından gelen abdest bâbı arasında da anlamlı bir münasebet bulunduğunu vurgulamaktadır. Nitekim misvak uygulaması genel olarak abdestten önce ve istincâdan sonra gerçekleştirildiği için, ilgili bâb bu iki konu arasında konumlandırılmıştır.²⁹⁰ Böylece Aynî, bâbların düzenlenmesinde hem fiilî uygulamaları hem de ilmi bağlantıları dikkate aldığını göstermektedir.

Bu açıklamalar göstermektedir ki, müellif her bir bâb arasındaki bağlamaları titizlikle incelemesi ve bu değerlendirmelerini şerhinde sistemli bir biçimde ortaya koymuştur.

Aynî, bâblar arasındaki münasebeti kimi zaman bedel olma veya yerine geçme ilişkisi çerçevesinde ele almaktadır. Nitekim “باب التيمم/Teyemmüm bâbı” başlığı altında, teyemmümün abdestin yerine geçmesi yönüyle bir bağ kurmaktadır.

²⁸⁷ Bakara Sûresi, 2/3.

²⁸⁸ Buhârî, “İmân”, 1.

²⁸⁹ Aynî, *Şerhu Sünen*, 4/314.

²⁹⁰ Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/61.

Müellif, önce küçük temizlik olarak abdestin, ardından büyük temizlik olarak guslün zikredildiğini ve daha sonra abdeste bedel olan teyemmümün gelmesinin tertip açısından uygunluk bulunduğunu vurgulamaktadır. Bu sıralamanın gerekçesi olarak, abdestin öne alınmasının onun daha genel bir uygulama olmasına dayandığını belirtmektedir. Guslün, abdeste kıyasla daha nadir gerçekleşmesi sebebiyle ikinci sırada yer aldığına işaret eden Aynî, ardından asıl olanın yerine geçen teyemmümün zikredilmesini, mantıksal ve tertip açısından uygun bir silsile olarak değerlendirmektedir.²⁹¹

Aynî, bâb başlıklarının isimlendirilmesinde rivayetlerden kaynaklanan sebeplere dikkat çekmektedir. Örneğin, “باب في الاستبراء/Bâbun fi’l-istibrâ” başlıklı bâbın adlandırılma gerekçesini, aktardığı bir rivayet üzerinden açıklamaktadır. Rivayete göre Hz. Ömer (r.a.), Resûlullah’a (a.s.) abdest almak ve hadesten istibrâ etmek için su getirmiştir: “كون عمر رضي الله عنه أتى بالماء إلى رسول الله بعد أن بال ليتوضأ به،” Aynî, rivayetteki “ويستبرئ” ifadesinin bâb başlığının belirlenmesinde etkili olduğunu belirtmektedir.²⁹²

Ebû Dâvud’un “باب التشديد في ذلك/Ateşte pişen şeye dokunmaktan dolayı abdest almanın gerekliliği” başlıklı bâbı, Aynî’nin eserinde doğrudan bir bâb başlığı olarak yer almamakla birlikte, bu bâb altında aktarılan hadisler şerhinde mevcuttur. Hadislerin sıralaması ise genel olarak Ebû Dâvud’daki tertiple uyumludur. Bununla birlikte Aynî, söz konusu bâb başlığını hadisleri şerh ettiği bölümde zikretmiştir. Ebû Dâvud, öncelikle “باب في ترك الوضوء مما مست النار/Ateşte pişen şeyleri yemekten dolayı abdest almak gerekmez” başlıklı bâbı ele almakta ve ardından abdestin gerekli olmadığını gösteren rivayetleri nakletmektedir. Buna karşın Aynî, abdestin gerekli olduğunu belirten rivayetlerin mensûh olduğunu ve bu nedenle öncelikli olarak zikredilmesi gerektiğini savunmaktadır; bazı nüshalarda da önce mensûh rivayetlerin yer aldığına dikkat çekmektedir. Ayrıca cumhurun da bu görüşü benimsediğini ifade etmektedir.²⁹³

²⁹¹ Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/408.

²⁹² Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/156.

²⁹³ Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/261-263.

Bu bağlamda Aynî'ye göre en uygun tertip, önce mensûh olan ve abdest almanın gerekliliğini beyan eden rivayetlerin zikredilmesi, ardından nâsih olan ve abdestin gerekli olmadığını gösteren rivayetlerin getirilmesidir. Ebû Dâvud'un izlediği yöntemin ise cumhura muhalif bir yaklaşımı yansıttığı görülmektedir.

2.1.2.4. Başlık ile Hadisler Arasındaki Uyumu İzahı

Ebû Dâvud'un *Sünen* adlı eserindeki bölüm ve bâb başlıklarının, önceki dönem musannef eserlerden istifade edilerek oluşturulduğu çeşitli araştırmalarla tespit edilmiştir. Bu bağlamda, Fuat Sezgin'in *Buhârî'nin Kaynakları* adlı çalışmasında belirttiği üzere, *Kütüb-i Sitte*'de yer alan eserlerin tamamı, daha önceki musanneflerin bâblarına dayanmaktadır.²⁹⁴ Bu durum, özellikle *Sünen* türü eserlerde bâb başlıklarının tertibinde birbirini etkileyen fikhî bir motivasyonun mevcut olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim Ebû Dâvud'un eserinde, her bâbda fikhî bir düzen ve tutarlılık gözlemlenmektedir. Ayrıca *Sünen*'i oluştururken, başta Mâlik (ö. 179/795), Şâfiî, (ö. 204/820) ve Sevrî (ö. 161/778) gibi tanınmış fıkıh âlimlerinin meselelerini içeren ahkâm hadislerini derlemiş ve bu hadislerin ilgili fikhî konular için kaynak teşkil ettiğini açıkça ifade etmiştir.²⁹⁵

Ebû Dâvud'un genel olarak bâb başlıkları ile rivayetler arasındaki uyuma dikkat çekici bir şekilde görünse de bazı rivayetlerle başlıkların uyumsuzluk taşıdığı, Aynî tarafından ayrıntılı olarak değerlendirilmiştir. Aynî, özellikle bazı bâb başlıklarında görülen uyumsuzluklara dikkat çekmiş ve söz konusu rivayetlerin yer alması gereken başlıkları, gerekçeleriyle birlikte işaret etmiştir.

Aynî, “باب الرجل يصلي وهو حاقن/Abdesti sıkışık olan kişinin namaz kılması” başlıklı bâbın anlam bütünlüğünün, zikredildiği yerde tam olarak sağlanamadığını belirtmektedir. Ebû Dâvud bu başlık altında dört hadis aktarmıştır ve her bir hadis başlıkla uyumlu olup, rivayetlerin aynı manayı ifade ettiği görülmektedir. Bununla birlikte, başlığın bâblar arasındaki sıralamaya uygun olmadığı dikkat çekmektedir. Nitekim Aynî, bu bâb tercemesinin burada zikredilmemesi gerektiğini; söz konusu rivayetlerin ya “İstincâ” bâbları arasında ya da “Namazda mekruh olan haller”

²⁹⁴ Bk. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 116.

²⁹⁵ Ebû Dâvud Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *Risâletü Ebî Dâvud ilâ ehl-i Mekke fî vasfî Sunenihi*. thk. Muhammed Sabbâğ (Beyrut: Dârü'l-Arabiyye, 2010).

bâblarında yer almasının daha uygun olacağını ifade etmektedir.²⁹⁶ Bu eleştiri yerinde görünmektedir, çünkü “أبْصِلِي الرَّجُلَ وَهُوَ حَاقِنٌ/Bir kimse sıkışmış halde namaz kılabilir mi?” bâbı, “الْوُضُوءُ بِالنَّيِّزِ/Nebiz ile abdest alma” ve “مَا يَجْزِي مِنَ الْمَاءِ فِي” “Abdest için yeterli su miktarı” bâbları arasında yer almaktadır; dolayısıyla abdest alma ve abdestte kullanılacak suyla ilgili konuların ortasında namazla doğrudan ilgili bir konu girmektedir ve bu durum konuyu bağlamından uzaklaştırmaktadır. Yapılan araştırmalar, bazı Sünen nüshalarında bu bâbın “Kitâbü’s-Salât” bölümünde veya konuya uygun bir sıralamada yer aldığını göstermektedir.²⁹⁷

Bir diğer örnekte Aynî, “متى يتم المسافر/Yolcu ne zaman namazı tam kılar?” bâbında yer alan bir hadis ve sonrasının bâbla münasebetinin olmadığını ileri sürmektedir. Rivayetlerden ilki, Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. Ali b. Ebi Tâlib’in rivayetine göre Hz. Ali’nin yolculuğa çıkacağı zaman güneş battıktan sonra yola çıkması, akşam namazını karanlıkta kılması, ardından akşam yemeğini yemesi ve sonrasında yatsıyı kılması ve daha sonra da “işte Resûlullah (a.s.) böyle yapardı” diyerek yola çıkardı. İkinci rivayet ise Hz. Enes’den nakledilmiş olup, Hz. Peygamber’in seferde akşam ve yatsıyı birleştirdiğini ifade etmektedir. Bâbda yer alan diğer hadisler de Hz. Peygamber’in sefer mesafelerinde namazları kısaltarak kıldığı uygulamalara ilişkindir. Aynî burada, Ebû Ali’nin “bu hadis benim kitabımda yok, fakat asıl nüshada mevcuttur” ifadesini de aktarmaktadır.²⁹⁸

Başka bir örnekte, Aynî, bir hadis bâbın ismine delalet etmediği gerekçesiyle eleştiri getirmektedir. “Cuma ile ilgili bâblar” başlığı altında yer alan “بَابُ اسْتِئْذَانٍ” “Abdesti bozulan kişinin imamdan izin alması” bâbında tek rivayet olarak zikredilen “sizden birinin namazda abdesti bozulursa hemen burnunu tutsun sonra da ayrılınsın” hadisinin, bâb başlığı altında yer almasının anlamsız olduğunu ve bu bâb başlığının Cuma konusuna dâhil edilmesinin uygun olmadığını vurgulamaktadır.²⁹⁹

²⁹⁶ Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/127.

²⁹⁷ Bk. Dârimî, “Kitâbü’s-Salât”, 137; Tirmizî, “Tahâret”, 108; İbn Mâce, “Tahâret”, 114, 115; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3/76; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 3/102.

²⁹⁸ Aynî, *Şerhu Sünen*, 3/431.

²⁹⁹ Aynî, *Şerhu Sünen*, 3/323.

Aynî'nin, bâb tercemelerinin anlaşılmasında farklı yöntemlerden yararlandığı görülmektedir. Onun yaptığı açıklama ve değerlendirmeler, bâb başlıklarında tespit ettiği muğlaklıkları gidermeye yönelik önemli katkılar sunmaktadır. Öncelikle kelimelerin izahını yaparak, bu izahları ayetler, hadisler ve Arap şiirinden örneklerle desteklediği dikkati çekmektedir. Ayrıca bâb tercemelerinin muhtevayı ne ölçüde yansıttığı, başlık altındaki hadislerin içerikle olan uyumu ve bölüm başlıklarının gerek sıralanışı gerekse bâblar arasındaki bağlantısı hakkında ortaya koyduğu yorumlar, şerhini değerli kılan unsurlar arasındadır. Bunun yanı sıra, bâb başlıklarında yer alan nüsha farklılıklarına işaret ederek bunlar arasında sahih olanlara vurgu yapmış, kendi görüşünü ortaya koymuş ve gerekli gördüğü yerlerde tercihte bulunmuştur. Sonuç olarak, onun bâb başlıklarına dair analiz ve değerlendirmelerinin her ne kadar çok ayrıntılı olmasa da özlü, açıklayıcı ve faydalı nitelikte olduğu söylenebilir.

2.1.3. İsnâd Tahlili

Hadis şârihlerinin rivayetleri incelerken sened ve metin merkezli bir üslûp benimsedikleri görülmektedir. Zaten şerh literatüründeki genel bir yaklaşım da bu şekildedir. Rivayet tekniği açısından bakıldığında, isnâdın sağlamlığı hadisin sıhhatini belirleyen en temel unsur olarak kabul edilmektedir. Bu sebeple, seneddeki ittisâl ile râvîlerin güvenilirliği iki ana ölçüt olarak öne çıkmaktadır. Senedde bir inkıtânın bulunması ya da râvînin, adalet ve zapt açısından taşınması gereken niteliklerde eksiklik veya kusur barındırması, hadisin zayıf sayılmasına yol açan başlıca sebepler arasında yer alır. Aynî de hadislerin değerlendirilmesinde yalnızca metne odaklanmamakta, seneddeki râvîlere de büyük önem atfetmektedir. Ele aldığı her bir rivayette, râvîlerin güvenilirliğini ve seneddeki ittisalin sağlamlığını titizlikle incelemektedir. Bu yaklaşım, onun hadis tenkidindeki metodolojisini açık biçimde ortaya koymaktadır.

2.1.3.1. Râvîlerin Kimliğini Tanıtması

Hadis ilimleri içerisinde, sened halkası veya zinciri olarak da bilinen râvîler, bir rivayetin temel iki unsurundan biri, hatta en önemli unsurlarından biri olarak kabul edilmektedir. Hadis senedindeki râvîlerin tahlili, isnâdın belirleyici bir unsuru

olarak değerlendirilmekte ve bu yönüyle, râvîlerin anlaşılır bir şekilde tanıtılması, cerh ve ta'dil işlemlerinin yapılabilmesine olanak tanır. Râvîlerin kimlik tespiti, hadis ilminde önemli bir aşamadır; çünkü kimliği belirlenen bir râvî, güvenilirlik açısından değerlendirmeye tabi tutulabilir. Dolayısıyla, bir râvî hakkındaki güvenilirlik incelemesi, onun kimlik tespiti ve önceki rivayetlerinin gözden geçirilmesiyle yapılır. Bir râvî güvenilir kabul edilirse, onun rivayet ettiği hadisın kabul edilmesine imkân sağlar. Aksi takdirde, râvî şüpheli ya da zayıf olarak değerlendirilebilir ve bu durum hadisın sıhhatine olumsuz yansır.

İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren hadis âlimlerinin, Hz. Peygamber'e (a.s.) nispet edilebilecek yanlış veya uydurma rivayetlerin önüne geçmek için büyük bir gayret sarf ettikleri bilinmektedir. Bu çabanın en açık göstergelerinden biri, râvîler duyduğu sözü kimden işittiğinin tespiti anlamına gelen isnâd uygulamasıdır. Nitekim Abdullah b. Mübârek'in (ö. 181/797) "İsnâd dindendir; eğer isnâd olmasaydı, dileyen dilediğini söylerdi" sözü, isnâdın din içerisindeki konumunu veciz bir şekilde ifade etmektedir.³⁰⁰ *Sahîh-i Müslim*'in Mukaddimesinde "el-isnâd mine'd-dîn" başlığı altında, bir rivayetin ancak güvenilir râvîlerden alınabileceği belirtilmiş; râvîlerde mevcut kusurları açıklamanın caiz, hatta vacip olduğu, bunun gıybet değil bilakis dini müdafaa anlamına geldiği vurgulanmıştır.³⁰¹ Bu durum, râvîleri tanımanın hadis ilimlerinde en temel ve öncelikli faaliyetlerden biri olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Aynî'nin şerhinde râvîleri tanıttığı bölümlerin oldukça geniş bir yer tuttuğu görülmektedir. Müellifin râvîlerin tanıtılmasına ve güvenilirliklerinin ortaya konulmasına özel bir önem atfettiğini göstermektedir. Nitekim metnin ardından "ش" harfi ile remzettği kısımlarda ilk olarak ele aldığı husus, râvî biyografileridir. Aynî, bu bağlamda eserine bir biyografi kitabı görünümü kazandıracak şekilde, râvîlerin hayatlarına dair kısa fakat gerekli bilgileri aktarmaktadır. Onun verdiği bilgiler genellikle râvînin künyesi, tam adı, doğum yeri ve tarihi, vefat yılı ile seyahat ettiği bölgeler gibi temel unsurlardan oluşmaktadır. Bu yönüyle Aynî'nin şerhi, yalnızca

³⁰⁰ Müslim, "Mukaddime", 5.

³⁰¹ Müslim, "Mukaddime", 5.

hadislerin anlaşılmasına değil, aynı zamanda râvîlerin ilmî ve tarihî kimliklerinin bilinmesine de katkı sunmaktadır.

Aynî, râvîleri senedde yer aldıkları sıraya göre tek tek ele alarak onları geniş bir yelpazede tanıtmaya özen göstermiştir. Onun şerhinde takip ettiği genel yöntemi yansıtmaktadır. Bununla birlikte, şerhinde yer alan ilk hadiste³⁰² râvîler hakkında herhangi bir tanıtmaya yer verilmemiştir. Ancak bu durum, eserin kaybolan ilk varaklarında yer alan on bir rivayetin şerhinde gerekli açıklamaların yapılmış olabileceği ihtimalini akla getirmektedir.

Aynî, şerhinde râvîleri tanıtmaya noktasında öncelikle ravilerin isimlerinin doğru okunmasına ilişkin açıklamalarla başlamakta; özellikle karışıklığa yol açma ihtimali bulunan isimlerde, râvînin tam adını kaydettikten sonra kelimenin doğru telaffuzuna dair ayrıntılı zapt bilgileri sunmaktadır. Örneğin, bir hadisin senedinde yalnızca “هناد/Hennâd” şeklinde geçen râvîyi “هناد بن السري بن مصعب بن أبي بكر بن شبر” şeklinde tam ismiyle kaydeder. Ardından “شبر” lafzının “şîn harfinin fethası ve bâ harfinin sükûnu ile ‘Şebr’ şeklinde okunması gerektiğini” belirtir.³⁰³ Benzer şekilde, “خضين بن المنذر/Hudayn b. Münzir” isimli râvîde, “Hudayn” kelimesinin her harfini tek tek zapt ederek doğru telaffuzu ortaya koyar.³⁰⁴

Aynî, râvî tanıtlarında senedde yalnızca adı zikredilen, ancak künyesi veya nisbesi belirtilmeyen kişilerin tam kimliklerini tespit ederek kaydetmektedir. Böylece râvînin şahsiyetinin karışıklığa mahal vermeyecek şekilde ortaya konulmasını amaçlamaktadır. Nitekim senedde yalnızca “Cerîr” olarak geçen râvî hakkında, onun İbn Abdülhamîd b. Kurt b. Hilâl ed-Dabbî Ebû Abdullah er-Râzî olduğunu belirtir. Ayrıca bu râvînin isnâd içinde “an/an” lafzıyla “an Mansûr” şeklinde mu‘annan olarak zikredilmesini, onun Mansûr b. Mu‘temir’den hadis dinlediğine bir delil olarak değerlendirir ve “Cerîr, Mansûr b. Mu‘temir’den hadis işittir.” diyerek buna işaret eder.³⁰⁵ Benzer şekilde, senedde yalnızca künyesi veya nisbesiyle yer alan râvîlerin de tam isimlerini ortaya koymaktadır. Mesela “أبو عاصم/Ebû Âsım”

³⁰² Ebû Dâvud, “Tahâret”, 7; Aynî, *Şerhu Sünen*, 7.

³⁰³ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Abdülvâhid el-Makdisî, *el-Kemâl fî esmâ’i’r-ricâl*, thk. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim Âl Nu‘mân (Kuveyt: el-Heyetü’l-‘Âmme li-İnâye, 2016), 9/272; Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/20.

³⁰⁴ Makdisî, *el-Kemâl*, 4/278; Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/16.

³⁰⁵ Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/23, diğer bazı örnekler için bk. 30, 68, 116, 364, 368; 2/102, vd.

künyesiyle anılan râvînin aslında Dahhâk b. Mahled b. Dahhâk olduğunu ve Basralı bulunduğunu özellikle kaydeder.³⁰⁶ Aynî'nin sadece râvî biyografilerini aktarmakla kalmayıp, seneddeki şahısların tam kimliklerini belirleyerek isnâdın sıhhatini destekleyen ilmî bir titizlik sergilediğini ortaya koymaktadır.

Müellif, râvîlerin kimlikleri hakkında kaynaklarda farklı rivayetler veya görüşler bulunduğunda bunları da zikretmektedir. Nitekim Mücâhid b. Cebr örneğinde, bazı kaynaklarda onun İbn Cübeyr olarak da anıldığını belirtir; ancak Mücâhid b. Cebr şeklindeki kullanımın daha doğru olduğunu vurgular. Ayrıca onun Mekkî nisbesiyle tanındığını ve Ebû'l-Haccâc el-Mahzûmî künyesiyle bilindiğini belirtir. Bunun yanında, Mücâhid'in Mevlâ Abdullah b. Sâib el-Mahzûmî el-Kârî, yahut Mevlâ Sâib Ebî Sâib, hatta Mevlâ Kays b. Hâris olarak da anıldığına işaret ederek, hakkında farklı görüşlerin bulunduğunu aktarır.³⁰⁷

Aynî, bazı râvîler hakkında doğrudan kendi değerlendirmesini zikretmek yerine, onları tenkit eden muhaddislerin görüşlerini naklederek dolaylı biçimde kanaatini ortaya koymaktadır. Bu yöntem, müellifin tarafsız bir aktarım görünümü altında râvî hakkındaki değerlendirmesini okuyucuya hissettirmesine imkân tanımaktadır. Nitekim Abdullah b. Muhammed b. Akîl örneğinde, Hattâbî'nin (ö. 388/998) bu râvînin hadislerinin bazı âlimlerce terk edildiğini ve rivayetlerinin kabul edilmeye ehil görülmediğini belirttiğini aktarır. Ayrıca Beyhakî'nin (ö. 458/1066) onun rivayetlerinde teferrüd ettiğini dile getirdiğini, İbn Mende'nin (ö. 395/1005) ise ulemânın İbn Akîl'in rivayetlerini almamak hususunda icmâ ettiklerini ifade ettiğini nakleder. Bu bilgilerin ardından, âlimlerin söz konusu râvîyi zayıf kabul ettikleri için rivayetlerini delil olarak kullanmadıklarını kaydeder.³⁰⁸

Aynî, senedde yer alan râvîleri çeşitli yönleriyle inceleyerek onların farklı kimliklerine de değinmektedir. Örneğin, Amr b. Sâmit isimli râvî için, bazı kaynaklarda Rafîzî olarak nitelendirildiğini belirtir. Aynî'ye göre, bu râvî İbn Ebî Mikdâm olarak da bilinir ve kendisinden hadis ihticâc edilmez. Nitekim Ebû Dâvud,

³⁰⁶ Makdisî, *el-Kemâl*, 6/11; Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/45, ayrıca bk. 1/124, 296, 298, 305; 4/350, vd.

³⁰⁷ Makdisî, *el-Kemâl*, 8/298; Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/9.

³⁰⁸ Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdilkavî el-Münzirî, *Muhtasaru Sünen-i Ebî Dâvud*, thk. Ebû Mus'ab Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 2010), 1/100; Alâeddin Ali b. Osman İbnü't-Türkmânî, *el-Cevherü'n-nekî 'alâ Süneni'l-Beyhakî* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 1/339; Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/376.

(ö. 275/889) onun Rafîzî olduğunu, Nesâî'nin (ö. 303/915) metruk kabul ettiğini, İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) mevzuatta zikrettiğini ve İbn Mübârek'in de (ö. 181/794) onun hakkında “selefe söven bir kişi olduğu için rivayetleri güvenilir değildir” dediğini nakletmektedir.³⁰⁹

Ebü Dâvud, İbn Mikdâm'ın râfîzî olmasına karşın hadiste sadûk olduğunu belirtmektedir.³¹⁰ Öte yandan rical kaynaklarında farklı görüşler öne çıkmaktadır: Buhârî, (ö. 256/869) râvîyi kavî saymaz iken Müslim (ö. 261/865),³¹¹ İbn Ebî Hatim (ö. 327/938),³¹² İbn Cevzî (ö. 597/1201)³¹³ ve diğer cerh ve ta'dîl âlimleri de onun zayıf olduğunu ve hadisleriyle ihticâc edilemeyeceğini belirtmişlerdir.³¹⁴

Aynî râvîleri tanıtırken genelde kaynak vermeden bilgiler aktarır. Daha önceki bölümlerde ismi geçmiş ve hakkında gerekli açıklamalar yapılmış râvîleri tekrar tanıtmaya gereği duymaz. “قد مضى ذكره, قد مر ذكره مرة” gibi farklı kalıplarla daha önce tanıtıldığı belirtilmiştir.³¹⁵

Aynî'nin râvî tanıtımları bunlarla sınırlı değildir. Râvî isminin zabtı, doğum ve vefat tarihleri, yapmış olduğu bazı ilmi seyahatler, râvî tabiinden ise görmüş olduğu sahâbînin ismi, hangi hocalardan hadis işittiği ve kendisinden kimlerin hadis dinlediği gibi önemli malumat verdiği görülmektedir.

Örneklerde görüldüğü üzere Aynî'nin sadece râvî biyografilerini aktarmakla kalmayıp seneddeki şahısların tam kimliklerini belirleyerek isnâdın sıhhatini destekleyen ilmî bir titizlik sergilediği, râvî hakkında nakledilen farklı bilgilere yer verdiği, okuyucunun râvînin kimliği konusundaki ihtilaflardan haberdar olmasını sağlamaya yönelik daha kapsamlı malumat sunduğu tespit edilmektedir.

³⁰⁹ Münzirî, *Muhtasar*, 1/100; Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/377.

³¹⁰ Ebü Dâvud, “Tahâret”, 108.

³¹¹ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Küna ve'l-esmâ* (Suudi Arabistan: İmadetü'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1984), 1/167.

³¹² Ebü Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Darü İhyâi't-Türai'l-Arabî, 1952), 6/223.

³¹³ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *ed-Du'afa ve'l-metrûkûn* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978), 2/223.

³¹⁴ Bk. Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tezhibü'l-kemâl fi esmâ'r-ricâl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 21/555-558; Ahmet b. Abdillâh b. Ebî'l-Hayr b. Abdilâlim el Yemenî el-Hazrecî, *Hulâsatü tezhibü'l-kemâl, fi esmâ'r-ricâl* (Beyrut: Darü'l-Beşâir, 1993), 1/287; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed, *el-Askalânî, Takribü't-tehzîb* (Suriye: Darü'r-Reşad, 1986), 1/419.

³¹⁵ Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/20, 23, 38, 54.

2.1.3.2. Mübhem Râvîyi Tesbiti

Aynî mübhem râvîlerin tanıtılmasına büyük bir önem atfetmekte ve mechûl râvîlerin hadisin sıhhatine olumsuz bir etki yapacağı kanaatindedir. Bu nedenle müellif, hadis ilminde mübhem olarak kabul edilen, senedde ismi verilmeden “adam, kadın, oğlu, bâbası” gibi çeşitli belirsiz ifadelerle zikredilen râvîlerin kimliklerinin belirlenmesine özel bir çaba harcamıştır. Mübhem râvîler, hadisin doğruluğunu ve güvenilirliğini sorgulayan bir unsuru oluşturduğu için, bu kişilerin kimliklerinin net bir şekilde ortaya konması gerekmektedir.

Örneğin, senedde Muhammed b. el-‘Alâ’ < İshâk b. Mansur < Hammâd b. Seleme < Racul < Hişâm < Ebîhi şeklinde geçen bir isnâdda “Racul” kelimesi mübhem olarak yer alır. Aynî, söz konusu kişinin kimliğiyle ilgili yaptığı tespitte şu açıklamalara yer verir: “Hammâd ile Hişâm arasındaki kişi Beyhâkî ve diğer bazı hadis kaynaklarında açıkça zikredilmiştir.” Bu açıklama sonrası, Beyhâkî’nin kaynaklarındaki sened ve metni birlikte sunarak, mübhem kişinin kimliğinin Şu‘be olduğunu ifade etmiştir.³¹⁶

Buna benzer başka bir örnekte, Yakup b. Seleme < Ebîhi olarak zikredilen, senedde, Ebîhi diye geçen râvînin Seleme el-Leysî olduğu ve kendisinden hadis rivayet eden kişilerle birlikte hadisini nakleden kaynakların isimlerini vererek râvîdeki mechûllüğü kaldırır.³¹⁷

Nitekim “Elbisenin alt kısmına bulaşan pisliğin hükmü” başlığı altında zikredilen iki hadisin senedinde mechûl râvîler yer almaktadır. Rivayette “an imraetin min abdi’l-eşhel” ifadesiyle geçen râvî hakkında yapılan cerh dikkate alınarak, bu kişinin mechûl bir râvî olduğu ve mechûl râvîden rivayet edilen hadisle ihticâc edilemeyeceği ifade edilmektedir. Hattâbî’nin *Meâlimü’s-Sünen*’inde de aynı ifadeler yer almaktadır.³¹⁸ Buna karşılık Aynî ve Hattâbî’nin bu görüşleri yeterince isabetli görünmemektedir. Zira kaynaklarda, söz konusu seneddeki râvînin bir sahâbî olduğu ve sahâbînin isminin bilinmemesi hadisin sıhhatine engel teşkil etmeyeceği

³¹⁶ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 1/50; Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/144.

³¹⁷ Makdisî, *el-Kemâl*, 9/448; Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/146.

³¹⁸ Hattâbî, *Meâlimü’s-Sünen*, 1/119; Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/477; Ebû Dâvud, “Tahâret”, 138; İbn Mâce, “Tahâret”, 79; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 608.

belirtilmektedir. Ayrıca sahâbenin adaletli (udûl) kabul edilmesi ilkesine dayanarak, hadis sahih olarak değerlendirilmektedir.³¹⁹

Diğer rivayetin senedinde ise, İbrahim b. Abdurrahmân b. Avf'a nispet edilen “Ümmü Veled” adı altında bir râvî yer almaktadır. Aynî, burada yalnızca Hattâbî'nin “bu râvî hakkında cerh yapılmıştır; çünkü adalet ve güvenilirliği konusunda durumu bilinmediği için mechûl sayılmıştır” şeklindeki ifadesini aktarmakta ve kendisi herhangi bir değerlendirme veya yorum getirmemektedir.³²⁰

Aynî'nin eserinde, senedde geçen her mübhem râvîyi açıklamadığı görülmektedir. Örneğin, “باب ما يقول إذا سمع المؤذن/Müezzini duyduğunda ne der?” başlığı altında zikredilen bir hadisin isnâdında³²¹ yer alan “رجل من أهل الشام/Şamlı bir kişi” ifadesi hakkında herhangi bir açıklama getirilmemiş, râvî mechûl bırakılmıştır. Görünüşe göre Aynî, bu kişinin kimliğini tespit edememiştir; buna rağmen hadisin zayıflığına işaret eden değerlendirmelerinde “Bu hadisin isnâdında mechûl biri var” ifadesini kullanarak mübhem râvîden kaynaklanan hadisin zayıflığına işaret etmek istemiştir.³²²

Misallerde de görüldüğü üzere Aynî, senedde geçen mübhem râvîleri belirlemek için hem isnâdlardaki ifadeleri hem de diğer hadis kaynaklarını karşılaştırarak tespit yapar. Mübhem râvîlerin kimliklerini açıklayabildiğinde, ilgili sened ve metinleri sunarak râvînin kimliğini belirlediği görülürken, râvîyi tespit edemediği durumlarda ise hadisin zayıflığına dikkat çeken açıklamalarla mechûl râvîye işaret eder.

³¹⁹ Münzirî, *Muhtasar*, 1/126; Ebû Abdullah Alâüddîn Moğultay b. Kılıç b. Abdillâhel-Bekcerî el-Hikrî Moğultay b. Kılıç, *Şerhu Süneni İbn Mâce* (Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr, 1999), 1/576, 2/577; İbn Hacer, *Takrib*, 763; Ebû'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ şerhu mişkâti'l-mesâbih* (Beyrut: Darü'l-Fikir, 2002), 2/471; Azîmâbâdî, *Avnî'l-ma'bûd*, 2/33; Ebû'l-ULâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm el-Mübârekpûrî, *Mira'tü'l-mefâtiḥ şerhu mişkâti'l-mesâbih* (Hindistan: İdâratü'l-Meb'usü'l-İlmiyye ve'Da'vetü ve'l-İftâ, 1984), 2/208; Ebû'l-ULâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm el-Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezi* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/373.

³²⁰ Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/477; Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 1/119.

³²¹ Ebû Dâvud, “Salât”, 36.

³²² Aynî, *Şerhu Sünen*, 2/179, diğer bazı örnekler için bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/10, 35, 116, 126.

2.1.3.3. Râvî Hoca/Öğrenci İlişkisini Açıklaması

Müellifin şerhinde dikkat çeken bir diğer özellik, hemen her râvînin hoca-öğrenci ilişkisinin açıkça belirtilmesidir. Râvîlerin, hadis dinledikleri veya ders aldıkları hocalarına yönelik “سمع, روى عن” gibi ifadeler kullanılırken, rivayette bulunan öğrencilere ise “روى عنه” ifadesiyle atıfta bulunmaktadır. Aynî, seneddeki râvîlerin hadisleri hocalarına isnâd ederek aktarmalarının doğruluğunu tespit etmek amacıyla, hoca-öğrenci ilişkisini net bir biçimde ortaya koyar. Bu yaklaşım, seneddeki ittisâl durumunu güçlendirir; çünkü hoca-öğrenci ilişkilerinin açıkça belirtilmesi, seneddeki kopuklukların veya eksikliklerin tespit edilmesine yardımcı olur. Böylece, hadisin sıhhatine etki eden kritik unsurlar belirlenmiş olur. Bu yöntem, isnâdın sağlamlığını denetleyerek, hadis ilminde rivayetlerin doğru ve güvenilir bir şekilde aktarılmasını temin eder.

Örneğin, hadisin isnâdı Osman b. Ebî Şeybe < Cerir < Mansur < Mücâhid < İbn Abbas kanalıyla verilirken senedde منصور عن مجاهد/Mansur an Mücâhid şeklinde geçmektedir. Aynî, Mansur’un hadis dinlediği hocaları sayarken, “سمع مجاهدا/semi’a Mücâhiden” ifadesiyle Mansur’un semâ yoluyla Mücâhid’den hadis aldığını vurgular.³²³ Her ne kadar “an” lafzıyla yapılan nakillerin, “an fûlan” sigasının semâ, tahdîs ve ihbâr gibi rivayet eda ifadelerinin anlamını taşıyıp taşımadığı konusunda farklı görüşler bulunsun da³²⁴ Aynî’nin hoca-öğrenci ilişkisini açıkça ortaya koyması, bu semâ olgusunu güçlendirmiş olur.

Bir diğer örnekte, Aynî’nin ihtilafı durumları ele alış biçimi görülebilmektedir. Nüfeyl < Ebû Mua’viye < A’miş < İbrahim < Mesrûk < Muâz şeklinde gelen bir rivayette, “Mesrûk an Muâz” isnâdının muttasıl mı yoksa munkatı mı olduğu konusunda farklı görüşlerin bulunduğu nakledilmektedir. Aynî, Mesrûk’un Muâz’dan hadis almadığını savunan bazı âlimlerin görüşünü aktarırken, aynı zamanda hadisin muttasıl olduğunu ileri süren görüşlere de yer vermektedir.³²⁵ Bu durum, Aynî’nin Mesrûk’un Muâz’dan hadis işittiğine dair kesin bir kanaate

³²³ Makdisî, *el-Kemâl*, 9/36; Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/24.

³²⁴ Bk. Ebü’l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr el-hudayrî es-Süyûtî, *Tedribü’r-râvî* (Kahire: Dârü’l-Hadîs, 2002), 180-182; Abdullah Aydın, “Muanan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/324-325.

³²⁵ Makdisî, *el-Kemâl*, 8/358; Aynî, *Şerhu Sünen*, 4/360.

sahip olmadığını göstermektedir. Zira eğer Aynî, Mesrûk'un gerçekten Muâz'dan hadis almış olduğunu kesin olarak kabul etseydi, diğer râvîlerde olduğu gibi, bunu açıkça ifade eder ve isnâdın muttasıl olduğunu vurgulardı.

Ebû Dâvud, “Cünüp olan kimsenin camiye girmesi” başlıklı bâbda tek bir hadis rivayet etmiş ve senedini şu şekilde aktarmıştır: Müsedded < Abdülvâhid b. Ziyâd < Füleyt b. Halîfe < Cesra bint Decâce < Aîşe. Aynî, senedde yer alan / أفلت / فليت بن خليفة العامري / Efleyt / Füleyt b. Halîfe el-Âmirî hakkında Hattâbî'nin mechûl kabul etmesi ve hadisiyle delil getirilemeyeceği yönündeki görüşüne itiraz eder. Aynî, Füleyt'in Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) Abdülvâhid b. Ziyâd (ö. 177/793) ve diğer bazı râvîlerden hadis işittiğini belirterek hoca-öğrenci ilişkisine dikkat çeker. Müellif, Füleyt hakkında münekkid âlimlerin görüşlerine de yer vererek, onun mechûl olmadığını belirtir. Örneğin, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) “lâ be'se bih”, Ebû Hatim er-Râzî'nin (ö. 277/890) ise “Şeyh” ifadeleriyle râvînin güvenilirliğini teyit ettiklerini nakletmiştir.³²⁶ Ayrıca Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Me'âni'l-âsâr* için kaleme aldığı *Megâni'l-ahyâr fî şerhi esâmî ricâli Me'âni'l-âsâr* adlı eserinde, İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) Füleyt hakkında sika râvî olduğunu ve Nesâî (ö. 303/915) ile İbn Mâce'nin (ö. 273/887) kendisinden hadis tahrîc ettiklerini bildirdiği aktarılmaktadır.³²⁷

Aynî, bazı râvîlerin hocalarından aldığı hadis sayısını da belirtir. Örneğin, senedde Ebû Avâne künyesiyle geçen râvînin isminin Vaddâh mevla Yezid b. Ata el-Vâsîti olduğu ve Muhammed b. Münkedir adlı hocasından yalnızca tek bir hadis işittiği ifade edilir.³²⁸

Aynî şerhinde râvîlerin hadis dinledikleri hocaları ve kendilerinden hadis rivayet eden öğrencilere dair önemli bilgiler sunmakta ve bu konular üzerinde oldukça fazla durmaktadır. Aynî, hadislerin güvenilirliğini belirlemede seneddeki

³²⁶ Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/307-308.

³²⁷ Makdisî, *el-Kemâl*, 7/169; Münzirî, *Muhtasar*, 1/85; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 23/578; Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Tezhîbü't-tehzîb*, thk. Ganim Abbas Ganim – Mecdi es-Seyyid Emin (yy. el-Fârûk el-Hadîse li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, 2004), 10/237; Şihâbüddîn Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb* (Hindistan: Matbaatü Dâireti'l-Ma'ârif en-Nizâmiyye, 1907) 8/302; Aynî, *Megâni'l-ahyâr*, 1/7.

³²⁸ Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/27.

râvî bilgilerini detaylandırarak, hoca-talebe ilişkisinin hadis ilmindeki rolünü vurgulamaktadır.

2.1.3.4. Cerh ve Ta‘dil Değerlendirmesi

“Cerh” ve “ta‘dil” kavramları, hadis ilminde zıt anlamlar taşıyan iki önemli terim olup, hadislerin değerlendirilmesinde temel rol oynamaktadır. “Cerh”, hadislerin reddedilmesi anlamına gelir ve genellikle bir râvînin, rivayetindeki kusurlar nedeniyle güvenilirliğinin sorgulanması durumunu ifade eder. Hadis ıstılahında, cerh, özellikle hafızası zayıf, yalancılık (kizb veya fisk) gibi bir kusura sahip olduğu tespit edilen bir râvînin, rivayetinin geçersiz sayılması anlamına gelir.³²⁹ Bu durumda, râvînin güvenilirliğine dair ortaya çıkan şüpheler, onun rivayet ettiği hadislerin de kabul edilmemesine yol açar.

Diğer taraftan, “ta‘dil”, bir râvînin adaletini ve güvenilirliğini ifade eden bir terimdir. “Ta‘dil”, bir râvînin ahlaki ve dini yönden güvenilir olduğunu, rivayetlerinde doğruyu aktardığını belirtir.³³⁰ Adaletli bir râvî, hadislerin doğru bir şekilde nakledilmesi ve aktarılması açısından önemli bir yere sahiptir. Bu bağlamda, ta‘dil, râvînin güvenilirliğinin onaylanması anlamına gelir ve böylece onun rivayet ettiği hadisler kabul edilebilir sayılır.

Cerh ve ta‘dil ilmi İslâm dininin en temel değeri olan hadisleri korumaya matuf bir ameliyedir. Aslına bakıldığında insanların kusurlarını araştırmak ya da bu kusurlarını ortaya çıkarmak ilkesel olarak doğru bir davranış değildir. Fakat İslâm âlimleri bu işin dinden bir parça olduğu ve bizzat dine hizmet etmek olduğunu gerekçe göstererek savunmuşlardır. Nitekim İmam Nevevî (ö. 676/1277) cerh faaliyetinin haram değil bilakis vacip olduğunu beyan etmektedir.³³¹ Hadislerin korunup sağlıklı bir şekilde aktarılmasını sağlamak, özellikle hadis ilimleri açısından İslâm’ın ilk yıllarından beri en mühim konuların başında hatta ilk sırasında yer almaktadır.

³²⁹ Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 44; Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, 264; Nureddin İtr, *Menhecü’n-nakd fî ulumi’l-hadis* (Dımaşk: Dârü’l-Minhâcî’l-Kavîm, 2023), 89.

³³⁰ Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, 383.

³³¹ Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîh-i Müslim b. Haccâc* (Beyrut: Darü İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, 1966), 1/84.

Aynî, şerhinde râvîler hakkında cerh-ta'dîl ilmine dair bilgilere yoğun bir biçimde yer vermekte, münekkit âlimlerden naklettiği değerlendirmeler aracılığıyla hadislerin sıhhati hususunda okuyucuya ışık tutmaktadır. Bu bağlamda onun takip ettiği yöntem, öncelikle râvî hakkında birkaç kısa cerh-ta'dîl ifadesine yer vererek râvînin durumuna işaret etmektir. Nitekim Abdu'l-A'lâ es-Sâmî örneğinde, İbn Ma'în (ö. 233/848) ve Ebû Zer'a'nın kendisini "sika", Ebû Hâtim'in ise "sâlihu'l-hadîs" olarak nitelendirdiğini aktarmış, ayrıca bu râvîden birçok kimsenin rivayette bulunduğunu zikretmiştir.³³² Bununla birlikte Aynî, bazı durumlarda râvî hakkında ta'dîl lafızlarını tek tek sıralamak yerine, daha özet bir yaklaşımla "râvî hakkında sika olduğuna icmâ edilmiştir" ifadesini kullanmak suretiyle genel kabulü yansıtmaktadır.³³³

Aynî, râvîler hakkında ihtilaf söz konusu olduğunda, değerlendirmelerini daha ayrıntılı bir şekilde aktarmaktadır. Nitekim Ebû Dâvud'da "Suda israf etme" başlığı altında yer alan hadis, Aynî'nin şerhinde "Abdestte israf etme" bâbı başlığıyla zikredilmiştir. Bu bölümde, "İleride bu ümmet içinde abdestte ve duada aşırılık yapacak bir topluluk gelecektir"³³⁴ şeklindeki hadis ele alınmaktadır. Bu rivayetin senedinde bulunan Sa'îd el-Cüreyrî hakkında Aynî, önce tanıtıcı bazı bilgiler verdikten sonra, cerh-ta'dîl âlimlerinin değerlendirmelerine yer verir. Bu bağlamda Yahyâ b. Ma'în'nin (ö. 233/848) el-Cüreyrî'yi "sika" olarak nitelendirdiğini aktarırken, İbn Ebû Hâtim'in (ö. 327/938) ise onun vefatından önce hıfzında zayıflama görüldüğünü belirttiğini kaydeder. Ayrıca ölümünden önceki dönemde kendisinden hadis rivayet edenlerin "sâlih" kabul edildiğini, hadislerinin de "hasenü'l-hadîs" seviyesinde değerlendirildiğini ve pek çok kimsenin kendisinden rivayette bulunduğunu nakleder. Bu nakillerin ardından Aynî, râvînin durumuna ilişkin şu değerlendirmeyi yapar:

"Şayet el-Cüreyrî'nin hafızasının değişmesiyle meşhur olduğu, bu hafıza değişikliğinin tâ'ûn günlerinde gerçekleştiği ve bunun da hicrî 132 yılına tekabül ettiği söylenecek olursa, buna şu şekilde cevap verilir: Ebû Dâvud hadis ilminde büyük bir otoritedir. Bu hususta sessiz kalması, hadisi el-Cüreyrî'nin ihtilâtından

³³² Makdisî, *el-Kemâl*, 6/359; Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/15.

³³³ Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/24.

³³⁴ Ebû Dâvud, "Tahâret", 44; Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/140.

önce aldığını göstermektedir. Ayrıca el-Cüreyrî'den bu hadisi rivayet eden Hammâd b. Seleme, takvâsıyla öne çıkan bir İslâm âlimidir. Dolayısıyla onun, el-Cüreyrî'nin ihtilâtından sonraki rivayetlerini naklettiği düşünülemez.” Bu ifadeler, Aynî'nin hadis sahasında yetkin kabul edilen kişilerin göz göre göre hata yapmayacaklarına dair kanaatini yansıtmaktadır.³³⁵ Bununla birlikte, bu yaklaşım mutlak bir destek anlamına gelmez. Nitekim ilerleyen bölümlerde görüleceği üzere Aynî, bazı yerlerde Ebû Dâvud'a yönelik eleştirilerini açıkça dile getirmiştir.

Aynî cerh ve ta'dil değerlendirmesinde râvîler hakkında yaptığı açıklamalarda “روى له الجماعة” ifadesine yer vererek râvî hakkında olumlu kanaatini belirtir. Bazı râvîler hakkında cerh ta'dil âlimlerden uzunca malumat verir. Öyle ki bazen bir râvî hakkında onlarca âlimin görüşüne yer verir, fakat yorum getirmez.³³⁶ Bu da Aynî'nin naklettiği görüşlerle aynı kanaatte olduğunu göstermektedir. Zira katılmadığı görüş olduğunda bunu açıkça ifade ederek kendi fikrini beyan eder. Buna bir misal vermek gerekirse;

Ebû Dâvud, “Mesh nasıl yapılır” başlığı altında naklettiği bir rivayetin senedindeki illete işaret etmek üzere şu ifadeyi kullanır: “قال أبو داود: لم يسمع ثور هذا”; yani, Sevr b. Yezîd'in Reca' b. Hayve'den bu hadisi işitmediğini vurgular ve bu sebeple rivayetin zayıf olduğuna temas eder.³³⁷ Aynî ise râvîler hakkında biyografik bilgileri aktardığı kısımda Reca' b. Hayve'ye dair bilgi verirken, onun talebeleri arasında Sevr b. Yezîd'in de bulunduğunu kaydeder ve “روى عنه وثور بن يزيد، وغيرهم. روى له الجماعة إلا البخاري” ifadesiyle Sevr'in ondan rivayette bulunduğunu belirtir. Bununla birlikte Aynî, söz konusu hadise Ebû Dâvud'un zayıf hükmü verdiğini ve aynı görüşün İmam Şâfiî (ö. 204/820) tarafından da benimsendiğini aktarır. Devamında Tirmizî'nin, hadisin mu'allel olduğunu ve sahih kabul edilemeyeceğini belirttiğini, Dârekutnî'nin (ö. 385/995) 'İlel'inde bu hadisin sabit olmadığını ifade ettiğini aktarır. Ayrıca İbn Mübârek'in (ö. 181/797) bu

³³⁵ Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/141, 143.

³³⁶ Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/10, 11,14.

³³⁷ Ebû Dâvud, “Tahâret”, 62.

rivayeti Sevr b. Yezîd'den mürsel olarak naklettiğini, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'in ise bu gerekçeyle hadisi zayıf kabul ettiğini bildirir.³³⁸

Bütün bu açıklamalardan sonra müellif, rivayette iki illet bulunduğunu belirtir. İlk illet; senedde adı geçen râvînin, kendisinden rivayet ettiği bildirilen şahıstan gerçekten hadis işitip işitmediği meselesidir. Aynî, bu noktada râvînin söz konusu şahıstan sema ettiğine dair nakilleri aktararak illeti gidermeye çalışır. İkinci illet ise senedde Kâtibü'l-Muğîre'nin sahâbî olan Muğîre b. Şu'be'den rivayette bulunduğunun kaydedilmesi, oysa rivayetin aslında mürsel oluşudur. Bu iddiaya karşılık Aynî, Muğîre b. Şu'be'nin senede, râvî Velîd b. Müslim tarafından ilave edildiğini ve güvenilir râvînin ziyadesinin makbul sayılacağı görüşünü dile getirir.³³⁹

Aynî burada yine iki illete dikkat çeker. Birincisi, Kâtibü'l-Muğîre'nin mechûl olmasıdır. İkincisi ise Velîd b. Müslim'in müdellis oluşudur. İlk illete cevap olarak, Kâtibü'l-Muğîre'nin mechûl olmadığını, bilakis isminin ve künyesinin bilindiğini, ayrıca başta Sahîhayn olmak üzere birçok kaynakta kendisinden hadis rivayet edildiğini zikreder. İkinci illete ise, Ebû Dâvud'un şu ifadesiyle cevap verir: Velîd, "Bana Sevr haber verdi" şeklinde rivayette bulunmuş, böylece onun tedlisinden emin olunabileceğini belirtmiştir.³⁴⁰

Verilen örneklerde görüldüğü üzere Aynî, ihtiyaç halinde râvîler ile ilgili ayrıntılı cerh ve ta'dil bilgilerine yer vermiştir. Şayet hakkında ihtilaf olmayan sika râvîlerden ise birkaç münekkidin sözlerine yer vermekle yetinmiştir. Bu da genelde Ebû Hâtim er-Râzî ile Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini aktarma şeklinde olduğu görülmektedir.

2.1.3.5. Sahâbe Râvîlerinin Rivayet Sayılarını Bildirmesi

Aynî, şerhinin başından itibaren sahâbe râvîlerine özel bir özen göstermiştir. Bu özen, yalnızca hadis metinlerinin doğru aktarımıyla sınırlı kalmayıp, râvîlerin biyografik bilgilerine dair derinlemesine açıklamaları da kapsamaktadır. Aynî,

³³⁸ Tirmizî, "Tahâret", 72; İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, 1/515, 602; Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *el-İlel*, thk. Mahfuzurrahman Zeynullah selefi (Riyad: Daru Taybe, 1985), 6/49; Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/219, 220.

³³⁹ Buhârî, *et-Tarîhu'l-kebîr*, 8/185; Tirmizî, *el-İlel*, 56; İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, 1/515; Makdisî, *el-Kemâl*, 9/169.

³⁴⁰ Makdisî, *el-Kemâl*, 9/200; Mizzî, *Tehzibü'l-kemâl*, 30/431; Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/219, 220, 221.

sahâbe râvîlerin kimliklerini ayrıntılı biçimde tanıtmakla kalmaz; aynı zamanda her bir râvîden kaç hadis rivayet edildiğini, hangi sahâbeden hadis işittiklerini, kendilerinden kimlerin hadis aldığını ve bu hadislerin hangi kaynaklarda geçtiğini de sistematik biçimde sunar. Ayrıca Buhârî ve Müslim'in rivayetlerinde ittifak ettikleri ve infirad ettikleri hadis sayılarına dair ayrıntılı bilgiler vererek, hadislerin tenkidi ve değerlendirilmesindeki titizliğini göstermektedir. Bu yaklaşım, Aynî'nin hadis ilmine olan vukûfiyeti ve rivayetleri değerlendirme konusundaki metodik yaklaşımının bir sonucu olduğu söylenebilir.

Aynî'nin bize ulaşan şerhinde ilk 11 rivayetin kayıp olmasından kaynaklı Mugîre b. Şu'be, Şeyhu Ebû Teyyâh, Enes b. Mâlik, Zeyd b. Erkâm Selman el Farisi, Ebû Hureyre, Ebû Eyyûb el -Ensârî, Ma'kıl b. Ebî Ma'kıl el-Esedî ve Mervân el Asfar isimli sahâbilerin biyografisi yer almaz. Bununla beraber şerhte bunların da tanıtıldığı anlaşılmaktadır. Zira Aynî Ebû Dâvud'un üçüncü rivayeti olarak yer alan Ebû Teyyâh'ın şeyhinden aktardığı hadis Ebû Musâ el Eş'arî'den nakledilmiştir. Aynî daha sonraki bir rivayette³⁴¹ ismi geçen Ebû Musâ el Eş'arî için “وقد ذكر مرة/Bir kez bahsi geçmişti” şeklinde ifadesi bunu teyit etmektedir.

Bir örnek vermek gerekirse, Câbir b. Abdullah'ın Hz. Peygamber'den (a.s.) toplam 1540 hadis rivayet ettiğini belirtir. Bu hadislerin yaklaşık 210'unun Buhârî ve Müslim tarafından rivayet edildiğini; bu iki müellifin ittifak ettiği 58 hadis, yalnızca Buhârî'de yer alan 26 hadis ve sadece Müslim'de bulunan 126 hadis şeklinde ayrıldığını nakleder. Ayrıca Câbir b. Abdullah'ın, Ebû Bekir, Ömer b. Hattâb, Ali b. Ebî Tâlib, Ebû Hureyre, Muâz b. Cebel, Halid b. Velid ve Ebû Ubeyde b. Cerrâh gibi sahâbîlerden hadis işittiğini ve kendisinden Ebû Seleme, Ata, Mücâhid başta olmak üzere birçok kişinin hadis aldığını ifade eder. Son olarak, Câbir b. Abdullah'ın ölmeden önce gözlerinin kör olduğunu, 73/692 senesinde Medine'de vefat ettiğini ve namazının Ebân b. Osmân tarafından kıldırıldığını belirtir.³⁴²

³⁴¹ Ebû Dâvud, “Tahâret”, 11: Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/26.

³⁴² Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/9.

Aynî, bütün sahâbîlerin biyografilerini daha önce açıkladığımız şekilde detaylı olarak sunmamaktadır. Rivayet sayıları binden fazla olan ve “Müksirûn”³⁴³ olarak tabir edilen sahâbîlerin hadis rivayet sayılarını verirken,³⁴⁴ bazı sahâbîler hakkında ise bu bilgiye yer vermez. Örneğin, Muhâcir b. Kunfuz,³⁴⁵ Abdurrahman b. Hasen,³⁴⁶ Huzeyfe b. Yeman,³⁴⁷ Hamme binti Caşş³⁴⁸ ve Nesibe binti Ka‘b³⁴⁹ gibi sahâbîlerin rivayet sayılarına dair bilgi aktarmaz. Öte yandan, Amr b. As,³⁵⁰ Muâz b. Cebel,³⁵¹ Abdullah b. Mugaffal,³⁵² Abdullah b. Sercis³⁵³ Hafsa binti Ömer,³⁵⁴ Abdullah b. Mes‘ûd³⁵⁵ ve Ali b. Ebî Talib³⁵⁶ gibi birçok sahâbî için rivayet sayıları ayrıntılı olarak verilmektedir.³⁵⁷

Aynî her sahâbî hakkında az çok malumat vermektedir. Gördüğümüz kadarıyla yukarıda da bazılarının isimlerini verdiğimiz ve ondan fazla hadis rivayeti olan sahâbîlerin rivayet sayılarını verirken, bunun altında olanlar için herhangi bir sayı zikretmemiştir.

Bütün sahâbîlerin hadis rivayet etmediği bilinmektedir. Diğer bir ifadeyle her sahâbî hadis râvîsi değildir. Hz. Peygamber’in yanında kaldığı süre, ilimle meşguliyet, hafızanın zayıf ve kuvvetli olması, hadis rivayet etmekten çekinme ve daha birçok sebepten ötürü sahâbîlerin hadis rivayet sayısında farklılık vardır. Müellif hadislerin sonraki nesle ulaşmasında en büyük pay sahibi olan sahâbenin, hadis rivayetine verdikleri önemi râvî kimlikleri üzerinden göstermek istediğinden dolayı rivayet sayılarını vermeye çalışmıştır.

³⁴³ Cemal Ağırman, “Müksirûn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/532.

³⁴⁴ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen* 1/12, 17.

³⁴⁵ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/16.

³⁴⁶ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/24.

³⁴⁷ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/27.

³⁴⁸ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/375.

³⁴⁹ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/136.

³⁵⁰ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/25.

³⁵¹ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/32.

³⁵² Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/33.

³⁵³ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/36.

³⁵⁴ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/41.

³⁵⁵ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen* 1/51.

³⁵⁶ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/86.

³⁵⁷ Diğer örnekler için bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/55, 61, 71, 76, 175, 203; 2/175.

gibi farklı ifadeler kullanmıştır. Aynî, tahrîce genellikle şerhinde hadisin şerhi için ayırdığı son kısımda yer vermiştir.

Birkaç örnek vermek gerekirse, “حديث ابن عمر هذا أخرجه مسلم والترمذي والنسائي وابن ماجه” ifadesinde Aynî, İbn Ömer’den rivayet edilen hadisin Müslim, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce tarafından nakledildiği bilgisini verir.³⁶⁰ Bir diğer örnekte ise, “وأخرجه الترمذي وابن ماجه. وقال الترمذي: هذا حديث غريب، لا نعرفه إلا من حديث ابن لهيعة” ifadesiyle, hadisin Tirmizî ve İbn Mâce tarafından rivayet edildiğini, Tirmizî’nin hadisi garip gördüğünü ve bu hadisin yalnızca İbn Lehîa kanalıyla bilindiğini belirtmiştir.³⁶¹

Aynî bazen hadisin uzun veya sadece ilgili kısmının zikredildiği kaynağa da işaret eder. Örneğin, “وأخرجه البخاري، ومسلم، والنسائي، وابن ماجه مطولاً ومختصراً” ifadesiyle, İbn Mâce’de hadisin hem uzun hem de kısa biçimde rivayet edildiğini göstermektedir.³⁶²

Aynî tahrîc kaynağı olarak Zeylâî’nin (ö. 762/1360) *Nasbü’r-râye li tahrîci ehâdîsi’l-hidâye* eserinden çokça istifade ettiği anlaşılmaktadır. Aynî bunu şerhte her zaman belirtmemektedir. Fakat biraz incelediğimiz zaman hemen göze çarpan bir husustur. Zira birçok yerde ifadelerin bire bir örtüştüğü tespit edilmiştir.³⁶³

2.1.3.7. Hadislerin Mütâbî ve Şahidlerine Yer Vermesi

Hadislerin sıhhatini etkileyen unsurlardan biri olarak kabul edilen mütâbî ve şâhid rivayetler, araştırma süreci sonucunda ortaya çıkan veriler kapsamında değerlendirilmektedir. Özellikle, garîb olarak kabul edilen bir rivayetin, detaylı bir inceleme neticesinde başka bir râvî tarafından desteklendiğinin tespit edilmesi ve rivayetin, aynı hocadan veya hocasının hocasından benzer şekilde nakledildiğinin belirlenmesi, “Mütâbaat” kavramıyla ifade edilmektedir. Tespitin ardından

³⁶⁰ Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/15.

³⁶¹ Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/197.

³⁶² Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/199.

³⁶³ Bk. Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed, ez-Zeylâî, *Nasbü’r-râye li-tahrîci ehâdîsi’l-hidâye* (Beyrut: Müessesetü’r-Reyyan, 1997), 1/2; Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/29; Zeylâî, *Nasbü’r-râye*, 1/2-Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/150; Zeylâî, *Nasbü’r-râye*, 1/4-Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/146, 147; Zeylâî, *Nasbü’r-râye*, 1/8-Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/63; Zeylâî, *Nasbü’r-râye*, 1/148-Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/427.

gariplikten dolayı zayıf kalan hadis, bu mütâbî ve şâhid âdıldar/destekçiler sayesinde hasen li gayrihi, hasen olan bir hadisin sahih li gayrihi seviyesine çıkmasıdır.³⁶⁴

Kaynaklarda yer alan bir hadisin araştırma neticesinde gerek mana gerek lafız bakımından başka bir râvî tarafından nakledildiği neticesine ulaşılmasına mütâbî denilirken, aynı hadisin başka bir sahâbîden rivayet edilmesine de şâhid denilmektedir. Bu tanım cumhura göredir. Farklı tanımlarda yapılmaktadır.³⁶⁵

Aynî her ne kadar şerhinde mütâbî ve şâhid olarak birçok hadis zikretse de bu istilahi tabirleri her mütâbî ve şâhid getirdiğinde kullanmaz. Fakat bu kavramlara yeri geldiğinde temas ettiği görülür. Aynî şerhinde bunları “تابعه سليمان الأحول، شاهد، متابعه، متابعاته، لغيره من الأحاديث” gibi farklı ifadelerle zikreder.³⁶⁶

Aynî, bir rivayette “*Kütüb-i Sitte*” içerisinde Ebû Dâvud’un infirad ettiği bir hadisin, birçok münekkit tarafından zayıf görülmesine rağmen getirdiği mütâbaat bir rivayetle hasen seviyesine yükselebileceğini gösterir. Ebû Dâvud’un “Tahâret” bölümünde Hz. Câbir’den gelen bir rivayette “Nebi (a.s) bir sa‘ su ile gusül, bir müdd su ile de abdest alırdı.”³⁶⁷ ifadesiyle yer alır. Bu hadisin isnâdında yer alan Yezid b. Ebî Ziyâd hakkında, İbn Ebî Hâtim ve Tirmizî hadiste zayıf, Nesâî, metruk olduğunu söylerken Nevevî, (ö. 676/1277) hadisinin zayıf olmasını senedde yer alan Yezid bin Ebî Ziyâd’ın hadiste zayıflığına bağlar. Ayrıca Münzirî’nin (ö. 656/1258) “bu hadis ile delil getirilemeyeceği” sözlerine yer veren Aynî sözlerine şöyle devam eder:

Hadisin Husayn tarafından mütâbaat edildiği belirtilmiştir. Nitekim Hâkim’in (ö. 405/1014) *el-Müstedrek* adlı eserinde, Muhammed b. Fudayl < Husayn < Sâlim b. Ebî Ca’d < Câbir b. Abdullah isnâdıyla gelen mütâbî rivayet, hadisin hasen seviyesine yükselmesini sağlamıştır. Bu durum, Yezîd hakkında ne bir kezib ne de bir fık isnâdının bulunmasına; ayrıca Sâlim b. Ebî Ca’d’ın tedlîs yapan bir râvî olmasına rağmen rivayetinde ciddi bir hata tespit edilmemesine dayanmaktadır. Muhtemeldir ki Ebû Dâvud, Sâlim’in Câbir’den semâ yoluyla hadis aldığı

³⁶⁴ Selahattin Polat, “Mütâbaat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/180.

³⁶⁵ Bk. İtr, *Menhecü’n-nakd*, 361-363.

³⁶⁶ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/135, 138, 474; 2/309, 461, 462; 4/389.

³⁶⁷ Ebû Dâvud, “Tahâret”, 44.

kuvvetlendirmeye çalışır. Hadis âlimlerinin isnâda yönelik tenkitlerinin büyük bir kısmının râvî eksenli olduğu görülür. Aynî, ferd olduğu sanılan veya râvî kaynaklı zayıf hükmü verilmiş rivayetleri mütâbaat yoluyla desteklemesi, genellikle mezhepsel fikhî delillendirmeye dayalı olduğu görülür. Bununla rivayetin farklı varyantlarında senedin ittisal halini tespit etmek ve delile kaynaklık etme amacının olduğunu söyleyebiliriz.

2.1.3.8. Hadislerin Senedini Sıhhat Bakımından Değerlendirmesi

Aynî'nin şerhinde önem verdiği bir diğer husus da *Sünen*'de yer alan hadislerin sıhhat açısından araştırılmasıdır. Onun bu meselede yoğun çaba harcadığı görülür. Hadisleri birçok kaynaktan farklı varyantlarıyla bir araya getirerek daha sağlıklı tahlil edilmesine imkân sağlamıştır. Bazen deliller getirerek görüşünü ispat etme eğiliminde olurken, kimi zaman sadece âlimlerin görüşleri nakletmekle yetinir. Bu haliyle naklettiği musannifin görüşüyle aynı kanıda olduğunu beyan eder. Bunlardan birkaçını örnek olarak sunalım.

Aynî, Namaz bölümünde “Gündüz kılınan nafile namazlar” başlığı altında, Hz. Peygamber'in (a.s.) “صلاة الليل والنهار مثنى مثنى/Gece ve gündüz namazı ikişer ikişerdir.”³⁷² şeklinde nakledilen hadisi ele alarak, bu rivayet hakkında yöneltilecek tenkitleri aktarmış ve hadisin sahih olduğu yönündeki değerlendirmelere itiraz etmiştir. Aynî, mezheplerin gündüz ve gece kılınan nafile namazların rekât sayılarına ilişkin görüşlerini detaylı bir şekilde inceledikten sonra, özellikle Ebû Hanîfe'nin gece ve gündüz dört rekât olarak kılınması yönündeki görüşüne paralel olarak dört rekâtlık uygulamayı destekleyen rivayetleri de delil olarak zikretmiştir. Tirmizî'nin ifadelerine göre, söz konusu hadis bazı râvîler tarafından merfû bazıları tarafından ise mevkûf olarak nakledilmiştir. Ancak sahih olan rivayet, İbn Ömer'den merfû olarak gelen “صلاة الليل مثنى مثنى/Gece namazları ikişer ikişerdir” şeklindeki hadistir. Bu rivayette “gündüz” ifadesi yer almamaktadır. Sika râvîlerin, İbn Ömer'den “gündüz” lafzı olmadan rivayet ettikleri, ayrıca Nesâî'nin, “gündüz” kelimesinin hadise sonradan eklenmiş hatalı bir fazlalık olduğunu naklettiği belirtilmiştir. Bunun yanı sıra, Hattâbî de bu hadisi İbn Ömer'den nakleden Nâfi', Tâvûs ve Abdullah b. Dînâr gibi râvîlerin de “gündüz” lafzını zikretmeksizin rivayet ettiklerini ifade

³⁷² Ebû Dâvud, “Salat”, 301.

etmektedir. Aynî, bazı kimselerin Buhârî'ye, İbn Ömer'den gelen bu hadis hakkında “Bu sahih midir?” diye sorduklarını ve onun “Evet” diye cevap verdiğini aktarmaktadır. Ancak Aynî'ye göre, Buhârî'nin “evet” demesi, “gündüz” lafzının da sahih olduğu anlamına gelmez. Aksine, Buhârî'nin bu onayı, hadisin “صلاة الليل مثنى مثنى/Gece namazı ikişer ikişerdir” şeklindeki aslî metnine yönelik bir tasdik olarak değerlendirilmelidir.³⁷³

Hadislerin sıhhatine ilişkin değerlendirmelerde lafız farklılıklarının ve râvîlerin güvenilirlik durumlarının belirleyici bir rol oynadığını ortaya koymaktadır. Aynî'nin konuya yaklaşımı, rivayet zincirlerinin titizlikle incelenmesi gerektiğini göstermekte; özellikle lafız fazlalıkları, metin farklılıkları ve râvîlerin güvenilirlik derecelerinin, hadislerin sahihlik düzeyinin tayininde göz ardı edilemeyecek unsurlar olduğunu vurgulamaktadır. Böylece müellif, hadis tenkidinde sened ve metin unsurlarının birlikte değerlendirilmesinin zorunluluğunu ön plana çıkarmaktadır.

Aynî'nin meseleye itirazı isabetli görünmektedir. Nitekim Tirmizî, (ö. 279/892) İbn Ömer'den gelen rivayetlerin bir kısmının merfû, bir kısmının ise mevkûf olarak aktarıldığını ifade etmekte, ancak sahih olanın mevkûf rivayet olduğunu vurgulamaktadır.³⁷⁴ İmam Nesâî (ö. 303/915) *Sünen*'inde İbn Ömer'in “Bu hadis hata sonucu nakledilmiştir.” dediğini nakleder. Yani rivayetteki “النهار/nehâr” lafzının bir hata sonucu rivayet ettiğini beyan etmiştir.³⁷⁵ Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerinde bu hadis “nehâr” lafzı olmaksızın yer almaktadır.³⁷⁶ Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *el-Müsned*'i ile İbn Mâce (ö. 273/887) ve Ebû Dâvud'un *Sünen*'leri tahkik eden Şuayb el-Arnaût, (ö. 2016) “hadisin “nehâr” lafzı dışında sahih olduğunu, “nehâr” lafzıyla nakledilen rivayetin ise mevkûf bulunduğunu” belirtmiştir.³⁷⁷

Aynî, söz konusu rivayetin zayıflığına dair yapılan tenkitleri değerlendirirken naklettiği bilgilerle bu görüşlere katılmadığını ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber'in (a.s.) namazın başlangıcında “Sübhâneke” duasını okuduğuna dair

³⁷³ Aynî, *Şerhu Sünen*, 3/496.

³⁷⁴ Tirmizî, “Sefer”, 28.

³⁷⁵ Nesâî, “Kıyâmü'l-leyl”, 26.

³⁷⁶ Buhârî, “Vitr”, 1; Müslim, “Salatü'l-misâfirin”, 145.

³⁷⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 8/410; İbn Mâce, “İkâmetü's-salati ve sünne”, 172; Ebû Dâvud, “Salât”, 30.

rivayetin isnâdı şu şekildedir: Huseyn b. İsa < Talk b. Gannâm < Abdüsselâm b. Harb < Büdeyl b. Meysera < Ebû'l-Cevzâ < Âişe. Bu senedde yer alan râvîlerden Abdüsselâm b. Harb hakkında Ebû Dâvud'un değerlendirmesi dikkat çekicidir. Ebû Dâvud, "Bu rivayetin Abdüsselâm b. Harb kanalıyla nakledilmiş olması meşhur değildir. Onu Abdüsselâm'dan yalnızca Talk b. Gannâm rivayet etmiştir. Ayrıca namaz kılma hadisesini Büdeyl b. Meysera'dan nakleden bir topluluk vardır; ancak onların hiçbirinde bu duaya dair bir bilgi yer almamaktadır" ifadelerini kullanmıştır. Aynî, Ebû Dâvud'un bu sözleriyle hadisin zayıflığına işaret ettiğini belirtmektedir. Buna paralel olarak Tirmizî'nin de rivayetle ilgili kanaatine temas eden Aynî, onun "hadisi bu şekliyle bilmediğini" ve İbn Mâce ile bu rivayeti Hârise b. Ebî'r-Ricâl < Amra < Âişe senediyle tahrîc ettiklerini aktarmaktadır. Tirmizî'nin, Hârise hakkında "cerh edilen biridir" değerlendirmesini yaptığına da dikkat çekmektedir.³⁷⁸

Aynî naklettiği kısa bilginin akabinde getirdiği rivayetlerle hadisin sahih olduğunu ispatlamaya çalışır. Hâkim'in (ö. 405/1014) *Müstedrek*'de Ebû Dâvud ve Tirmizî'nin isnâdlarıyla hadisi naklettiğini ve sahih hükmü verdiğini, Müslim *Sahih*'inde İbn Ebî Lübbâbe'den aynı kelimelerle Sübhaneke duasını tahrîc ettiğini bildirir. Ayrıca Taberânî (ö. 360/971) *el-Mu'cem*'inde dört farklı tarikle Sübhaneke duasının nakledildiği, Darekutnî'nin, *Sünen*'inde hadis, Enes b. Mâlik'ten merfû olarak rivayet edildiği ve isnâdda zikredilen bütün râvîlere sika hükmü verildiğini beyan eder. Aynî, İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *Musannef*'inden ve başka birçok müelliften nakillerde bulunmaktadır. Bu vesileyle o, "Sübhâneke" duasının birkaç tarikle zayıf kabul edilmesinin isabetli olmadığını vurgular.³⁷⁹ Aynî'ye göre söz konusu rivayet, yalnızca tek bir sened üzerinden değil, farklı râvîler vasıtasıyla pek çok yoldan nakledilmiştir. Bu durum ise rivayet içerisinde sahih kabul edilen tariklerin de mevcut olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Aynî, farklı kanallardan gelen nakilleri bir araya getirerek rivayetin sahihliğini temellendirmeye çalışmaktadır.

Aynî, şahid olarak naklettiği bazı rivayetlerin isnâdlarına zayıf hükmü vermektedir. Nitekim Hz. Âişe'den aktarılan şu rivayet buna örnektir: Hz.

³⁷⁸ Aynî, *Şerh Sünen*, 2/450.

³⁷⁹ Aynî, *Şerhu Sünen*, 2/451, 452.

Peygamber (a.s.), tuvaletten çıktığında “غفرانك/Allahım, affını dilerim” derdi.³⁸⁰ Müellif, bu bağlamda önce Tirmizî’nin “Bu hadis hasen gariptir. Bu bâbda Hz. Âişe’nin hadisinin dışında başka bir rivayet bilinmemektedir” değerlendirmesine yer verir. Daha sonra Aynî şu rivayetleri zikretmektedir Birincisi;

Hz./كان النبي- عليه السلام إذا خرج من الخلاء قال: الحمد لله الذي أذهب عني الأذى وعافاني. Peygamber heladan çıktığı zaman şöyle derdi: “Benden sıkıntıyı gideren ve bana afiyet bahşeden Allah'a hamdolsun”³⁸¹ ikincisi ise şöyledir:

İşin/حديث أنس بن مالك، عن النبي عليه السلام مثله وفي لفظ: الحمد لله الذي أحسن في أوله وآخره başını ve sonunu güzel yapan Allah’a hamdolsun”³⁸² Üçüncüsü de şu şekildedir:

حديث عبد الله بن عمر: أن النبي- عليه السلام كان إذا خرج قال: الحمد لله الذي أذاقني لذته، وأبقى فيّ Bana zevk veren, beni güçlü tutan ve benden zararı uzaklaştıran Allah’a hamdolsun.”³⁸³

Aynî, rivayetleri zikrettikten sonra onların isnâdlarının zayıf olduğu değerlendirmesini yapar. Bununla birlikte, Ebû Hâtim er-Râzî’nin (ö. 277/890) “Bu konuda en sahih rivayet Âişe’den aktarılan hadistir”³⁸⁴ şeklindeki ifadesine yer vererek rivayetler arasında tercih yaptığını göstermektedir.

Buraya kadar anlatmış olduğumuz hususlar ve verilen örnekler göstermektedir ki Aynî hadislerin senedine yönelik ortaya koyduğu çaba azımsanamayacak kadar büyüktür. Özellikle hadislerin senedlerinde görülen illeti tespit etme ve çözüm bulma konusunda geçmiş kaynaklar aracılığıyla başarılı bir grafik çizdiğini söylemek mümkündür. Çünkü o probleme tek bir açıdan bakmamış gerek kendi yorumunu gerek kendinden önceki ulemanın yöntem ve görüşlerini takip ederek şerhe yansıtmıştır. Burada şunu da söylemek gerekir ki, kendi görüş ve mezhebi anlayışını ispatlamak için daha fazla gayret sarfettiğini söylemek yanlış olmaz.

³⁸⁰ Ebû Dâvud, “Tahâret”, 16.

³⁸¹ İbn Mâce, “Tahâret”. 10.

³⁸² Ahmed b. Muhammed b. İshâk b. İbrâhîm b. Esbât b. Abdullah b. İbrâhîm b. Budeyh ed-Dîneverî, *Amelü'l-yevmi ve'l-leyl – Sülûkü'n-Nebî ma'a Rabbih 'Azze ve Celle ve mu'âşeretuhû ma'a'l-'ibâd*, thk. Kevser el-Bernî (Beyrut: Dârü'l-Kıble li's-Sekâfe el-İslâmiyye, ts.), 24.

³⁸³ İbnü's-Sünnî, *Amelü'l-yevmi ve'l-leyl*, 25.

³⁸⁴ Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/38.

2.1.4. Metin tahlili

Hadis tenkidi açısından senedin sıhhati kadar metnin değerlendirilmesi de büyük önem taşımaktadır. Bir râvînin güvenilir oluşu ne denli ehemmiyet arz ediyorsa, onun naklettiği bilginin muhtevasının da sahih olması aynı derecede önemlidir. Zira hadis metinleri çoğu zaman helâl-haram gibi şer‘î hükümlere taalluk etmekte ve bağlayıcılık özelliği taşımaktadır. Bu sebeple, özellikle Hz. Peygamber’e (a.s.) nispet edilen merfû veya hükmen merfû haberlerin doğruluğunda herhangi bir şüphenin bulunmaması elzemdir. Bu bağlamda, hadis şârihleri metnin anlaşılması ve sahih kabul edilip edilemeyeceği hususunda çeşitli kriterler geliştirmiş, bu ölçütleri rivayetler üzerinde titizlikle uygulamışlardır. Böylelikle metinler, sened kadar metin tenkidinin de dikkate alındığı çok yönlü bir eleme sürecinden geçirilmiştir. Öte yandan, hadis metnini uydurma rivayetlerden ayıklama gayreti de hadis ilminin en önemli faaliyetlerinden birini teşkil etmektedir.

Çalışmamızın bu kısmında Aynî’nin metin tahlilinde izlemiş olduğu yöntemi aşağıdaki başlıklar altında detaylıca inceleme fırsatımız olacaktır.

2.1.4.1. Hadislerde Yer Alan Kelimelerin İzahı

Hadiste yer alan kelimelerin lafzî yönden incelenmesi ve manalarının tespit edilmesi hadis metinlerinin anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Bu yönüyle metnin bütününe oluşturan kelimelerin doğru tespit edilmesi elzemdir. Bundan dolayı müellifler metinlerindeki lafızların anlaşılmasına öncelik vermişlerdir.

Aynî metinde geçen lafızların açıklanmasında mümkün olduğunca kısa ve kolay anlaşılır olan tercihleri öne çıkarır. Bununla birlikte, anlam açısından kapalılık arz eden veya ihtilafa yol açabilecek ifadeleri çeşitli yönleriyle ele alarak açıklamaya özen gösterir. Böylece hem metnin anlaşılmasını kolaylaştırmakta hem de muhtemel yanlış anlamaların önüne geçmeyi hedeflemektedir. Aynî öncelikle bâb başlıklarındaki kelimelerin izahıyla başlar. “باب الاستتراه من البول/İdrardan temizlenme” bâbındaki “الاستتراه” kelimesini üzerinde durur. Kelimenin temizlenmeyi istemek manasında olduğu ve kelimenin “النُّزْه/en-nüzhü” kökünden geldiğini, kelimenin zaptlarını vererek nasıl telaffuz edilmesi gerektiğine işaret eder. Bu mananın Allah’ı kötü ve çirkin şeylerden uzak kılma, takdis etme manasına gelen “سبحان الله”

kelimesinin tefsirinde yer aldığını beyan eder. Ayrıca Aynî bazı nüshalarda “باب الاستبراء من البول/İdrardan uzak durma/sakınma” şeklinde yer aldığını belirtir.³⁸⁵

Aynî metinde yer alan kelimelerin lügat manasını en basit bir ifadeyle açıklar. Mesela حتى يدنو أي: حتى يقرب من الأرض kadar (oturmazdı) diye açıklar ve ardından bunun hikmetine işaret ederek şöyle eklemede bulunur: وذلك حفظاً لكشف العورة، واحترافاً عن كشف العورة bunun avreti daha iyi kapattığı ve avret yerinin açılmasını önlediği yorumunu da ekler.³⁸⁶

Müellif, kelimelerin birbirine isnâdından kaynaklı farklı anlaşılmasına müsait cümlelerin, mananın doğru tespit edilebilmesi adına birden fazla muhtemel ifadelere yer verir. Şöyle ki: “İdrardan sakınma” bâbında yer alan “إنهما ليُعَذَّبَانِ، وما يُعَذَّبَانِ فِي كَبِيرٍ” bunlar azap görüyorlar. Azap görmelerinin sebebi de büyük bir şey değildir.”³⁸⁷ Aynî burada öncelikle Hattâbî’nin sözlerine yer verir ve şöyle der: “Onlar kendilerine büyük olan bir şeyden dolayı ya da yapmak istediklerinde yapmaları zor olan yani idrardan ve dedikodudan kaçınmak sebebiyle azap görmediler. Hâlbuki bu iki durumdan sakınmak dinde zor olan bir şey değildir.” Müellif daha sonra farklı manalara değinerek cümleyi daha anlaşılır kılmaya çalışır ve şöyle devam eder: “Bu fiiller büyük günah değil bilakis büyük günahlardan sakındırmak içindir. Çünkü kabirde büyük günah olmayan bir şeyden dolayı azap ediliyorsa bu nasıl büyük günah olabilir? Ya da bu kişilere göre büyük değilse de Allah’a nispetle büyük günahıdır. Bu da Buhârî’nin tahrîc ettiği iki rivayetle örtüşen bir manadır. Birincisi:

389 “وَمَا يُعَذَّبَانِ فِي كَبِيرٍ ثُمَّ قَالَ: بَلَىٰ إِنَّهُ لَكَبِيرٌ”³⁸⁸ İkincisi: “وَمَا يُعَذَّبَانِ فِي كَبِيرٍ، وَإِنَّهُ لَكَبِيرٌ”

Her iki rivayette de çektikleri azabın büyük günahlardan kaynaklı olduğu açıkça ifade edilmektedir. Aynî manayı şu ayetle desteklemek ister. “وَتَحْسِبُونَهُ هَيِّئًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ/sizler onu basit/önemsiz zannediyorsunuz, fakat o Allah katında büyük bir günahıdır.”³⁹⁰ Aynî, cümleden kastedilen mananın çok büyük sayılmasa da kişiliği zedeleyecek aşağılık, büyük günah olduğunu sözlerine eklemektedir. Aynî, daha sonra okuyucunun aklına takılabilecek bir soruya cevap verir. Bu iki fiilin büyük

³⁸⁵ Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/20.

³⁸⁶ Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/10.

³⁸⁷ Ebû Dâvud, *Tahâret*, 11.

³⁸⁸ Buhârî, “Edep”, 59.

³⁸⁹ Buhârî, “Vudû”, 54.

³⁹⁰ Nur 24/15.

günahlardan sayılmasının sebebi nedir? diye bir soru yöneltir ve cevaplar: “Çünkü idrardan sakınmamak namazın kabul olmamasına neden olur. Namazın terki de şüphesiz büyük günahdır. Nemime ifsat etmek için çabalamak, bozgunculuk yapmaktır. Bu da çirkin işlerin en fenasıdır.”³⁹¹ Görüldüğü üzere Aynî getirdiği nakillerden sonra Buhârî’nin görüşüne katıldığı anlaşılmakta ve bu minval üzerine yorumunu yapmaktadır.

Başka bir misal vermek gerekirse, bir hadiste yer alan³⁹² “قَلْتَيْن” kelimesi üzerinde yapılan ihtilafa değinen Aynî şunları kaydeder: “Bu kelime büyük su küpü manasına gelir ve çoğulu kılâl’dır. Fakat bu kelimenin açıklamasında farklı görüşler ileri sürülmüştür.” deyip başta Hattâbî (ö. 388/998) ve İbnü’l-Esir’in (ö. 606/1210)³⁹³ görüşlerini naklederek kelimeyi açıklamaya çalışır. Kimilerinin 5 kırba, her bir kırba 50 menn³⁹⁴ ya da 125 menn ölçüsünde büyük bir testi olduğunu söylerken, bazılarının elle taşınan küçük kovaya denildiğini nakletmektedir.³⁹⁵ Bu arada müellif, hadisin müzdarip olduğunu ileri sürerek, lafız ve mana yönünden açıklamaya çalışır. Konumuzu ilgilendiren mana itibarıyla müzdarip olmasını şöyle izah eder: “kulle” kelimesi manası müşterek olan bir kelimedir. Şöyle ki: Büyük küp, küçük kırba ve dağın tepesi gibi farklı manalara gelmektedir. Ebû Dâvud’un getirdiği senedin dışında İbn Cüreyc’den (ö. 150/767) nakledilen bir rivayette “Hecer³⁹⁶ kılali ile iki kulle olan su pis olmaz”³⁹⁷ şeklinde gelmiştir. İbn Cüreyc, bu hecer kılalini gördüğünü ve iki kırbadan biraz fazla olduğunu söylerken, İmam Şâfiî (ö. 204/820) ihtiyaten iki buçuk kırba³⁹⁸ olarak alır ve iki kulle hicaz kırbaları gibi büyük

³⁹¹ Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/21.

³⁹² Ebû Dâvud, “Tahâret”, 33.

³⁹³ Bk. İbnü’l-Esir, *en-Nihâye*, 1014.

³⁹⁴ Mekân ve zamana göre değişiklik gösteren bir ölçü birimidir. Yaklaşık olarak 816 gram ağırlığına tekabül eder. Geniş bilgi için bk. Cengiz Kallek, “Men”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/105-107.

³⁹⁵ Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/90; Hattâbî, *Meâlimü’s-Sünen*, 1/35.

³⁹⁶ Aynî, hecer kelimesi için, Bahreyn ya da Yemen şehirlerinden bir beldenin adı olduğu daha sonra buradaki ölçü biriminin Medine’ye getirildiği, ya da Medine’de bunun gibi aynı ölçüde bir şeyin kullanıldığını aktarmaktadır. Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/91.

³⁹⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Müsneid* (Lübnan: Darü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1977), 1/65, 147; Hattâbî, *Meâlimü’s-Sünen*, 1/34; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî *el-Müsneid* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), 15/390; Beyhâkî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 1/398; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes’ûd b. Muhammed el-Ferrâ’ el-Begavî, *Şerhu’s-sünne* (Beyrut: Mektebetü’l-İslâmî, 1983), 2/59; Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/94.

³⁹⁸ 2.5 kırba yaklaşık olarak 95,625 kg’dır. Bk. Cengiz Kallek, “Kulle”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/357-358.

kırbalardan beş kırba olduğunda su pis olmaz diyerek bu hadisle muzdarip de olsa sahih görerek amel etmiştir.³⁹⁹

Bir diğer örnekte, abdestin farz kılınmasına dair bâbda zikredilen, “ لا يقبلُ اللهَ - عَزَّ وَجَلَّ - صدقةً من غُلُولٍ، ولا صلاةً بغير طُهُورٍ ve abdestsiz kılınan hiçbir namazı kabul etmez.” hadisini Aynî şu şekilde açıklamaktadır: “من غُلُولٍ/min ğulûl” ifadesi, ganimetler paylaşılmadan önce ganimet mallarından gizlice yapılan hırsızlık ve ihanet anlamına gelir. Bunun yanında, kişinin başkasına ait bir malı gizlice alması için de kullanılır. Dolayısıyla burada, helal olmayan bir yolla elde edilen maldan verilen sadakanın kabul edilmeyeceği beyan edilmektedir.

Aynî, devamında “صلاة/salât” kelimesinin nekre olarak ve nefiyden sonra zikredildiğine dikkat çekerek bunun umum ifade ettiğini belirtir. Buna göre hadisteki ifade, farz ve nafilâ bütün namazları kapsamaktadır. Ayrıca “طُهُور/tuhûr” kelimesi çoğunluğun görüşüne göre “tuhûr” (abdest alma eylemi) şeklinde okunduğunda doğrudan abdest fiilini ifade eder. Ancak kelime fetha ile “tahûr” şeklinde okunduğunda, su ve toprak anlamlarını da kapsayan daha geniş bir manaya delalet eder.⁴⁰² Bu örnekten hareketle Aynî’nin, hadisi hem lügavî hem de şer’î yönleriyle ele aldığı görülmektedir.

Aynî, hadis metinlerinde yer alan kelimelerin cümle yapısını detaylı bir şekilde ele alır ve her bir ifadenin i’râbını tespit ederek açıklamalarda bulunur. Örneğin, Hz. Peygamber’in (a.s.) İbn Mes‘ûd’a sorduğu “ ما في إداوتك؟ قال: نبيذٌ، قال: ثمرةٌ ” hadisi çerçevesinde, metin şu şekilde anlaşılır: Peygamber İbn Mes‘ûd’a “Mataranda ne var?” diye sorar; o da “nebîz” cevabını verir. Bunun üzerine Peygamber “Hurma hoş, suyu da temizleyicidir” buyurur.⁴⁰³ Aynî, bu cümlelerin tamamının i’râbını belirlemiş ve detaylı açıklamalarda bulunmuştur.

“إداوتك” ifadesi, küçük ciltli su kabı anlamına gelmekte olup, çoğulu أداوى şeklindedir.

“ما” kelimesi istifhâm (soru) edatıdır. Buradaki ما edatının ismi işaret olduğu belirtilmiş, ancak metinde yalnızca ما yer aldığı için Aynî şerh kısmında bunu ماذا olarak açıklamıştır. Aynî, ما edatının mevsul olmasının da mümkün olduğunu ve cümlelerin “ما الذي في إداوتك” yani “Matarandaki şey nedir?” anlamına gelebileceğini

⁴⁰² Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/84.

⁴⁰³ Ebû Dâvud, “Tahâret”, 42.

ifade eder. Bununla birlikte ماذا edatının tek kelimelik bir soru anlamı taşıyabileceğini, hatta ما soru edatındaki ذا'nın zaid olmasının da uygun olacağını belirtir.

“نبيذ” kelimesi mübtada olarak merfu, haberinin ise mahzuf olduğu ve cümlelerin takdirinin “فيها نبيذ” şeklinde verildiği açıklanır. Müellif, cümlelerin özelliği gereği haberin zarf olabileceği durumlarda mübtedanın nekre olarak geldiğini, “في الدار رجل” örneğinde olduğu gibi belirtir.

“تمرة طيبة” ifadesinde ise تمرة/temratün kelimesi mahzuf mübtada هو/hüve zamirinin haberi; طيبة/tayyibetün kelimesi ise merfu i'râbıyla تمرة/temratün kelimesinin sıfatı olarak değerlendirilir.⁴⁰⁴

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Aynî, hadis metinlerinde yalnızca anlamı değil, cümle yapısını ve kelimelerin dilbilgisel ilişkilerini de titizlikle incelemektedir.

2.1.4.3. Garîbü'l-Hadis Tahlili

Garîbü'l-hadîs, hadis ilimleri içerisinde önemli bir yere sahiptir. Hadis ıstılahında “garîbü'l-hadîs” terkihi, hadis metinlerinde geçen ve “garîb” olarak nitelendirilen, kullanım sıklığı düşük veya anlamı kapalı olduğundan anlaşılması güç olan lafızları ifade etmektedir. Bu tür kelimelerin açıklanması amacıyla telif edilen eserlere ise garîbü'l-hadîs kitapları” adı verilmektedir.⁴⁰⁵ Gerçekte bu alan, daha çok dil ve lügat çalışmalarının kapsamına girmektedir. Bu sebeple, garîbü'l-hadîs alanında eser kaleme alan âlimlerin büyük bir kısmının, dil ve lügat ilimlerinde uzman şahsiyetler oldukları görülmektedir.⁴⁰⁶

Hadislerin doğru anlaşılabilmesi, öncelikli olarak metinlerde yer alan garîb lafızların doğru şekilde tespit ve izah edilmesine bağlıdır. Zira garip kelimelerin doğru anlaşılması, hadisten çıkarılacak hükmün de sıhhatli olmasını sağlayan faktörlerin başında yer almaktadır. Bununla birlikte, Hz. Peygamber'in (a.s.) fasih bir üslup ile konuştuğu ve sözlerini muhatapların kolaylıkla anlayabileceği bir açıklıkla

⁴⁰⁴ Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/121.

⁴⁰⁵ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 272.

⁴⁰⁶ Kandemir, “Garîbü'l-hadîs”, 13/376.

ifade ettiği⁴⁰⁷ dikkate alındığında, hadislerde garip lafızların bulunması veya hadislerin anlaşılabilmesi ilk bakışta mümkün görünmemektedir. Ancak tarihî vakıa bu durumun tamamen böyle olmadığını göstermektedir. Nitekim hadislerde az da olsa garip kelimelerin yer aldığı, sahâbenin zaman zaman bu lafızları anlamakta güçlük çektiği ve bu sebeple Hz. Peygamber’e başvurarak açıklama talebinde bulunduğu anlaşılmaktadır.⁴⁰⁸ Zamanın ilerlemesiyle birlikte Hz. Peygamber (a.s.) döneminden uzaklaşılması, sahâbe ile onlara tâbi olan neslin artık hayatta olmaması, fetihler neticesinde farklı dil ve kültürlerle mensup toplulukların İslâm’a girmesi ve Arap olmayanların sayısının giderek artması gibi pek çok etken, hadislerin doğru anlaşılmasının önünde engel teşkil eden unsurlar olarak ortaya çıkmıştır.

Hadis ilmiyle meşgul olan her âlimin zamanla öğrenmesi zarurî hâle gelen garîb lafızlar, açıklanmaya duyulan ihtiyacı artırmıştır. Bu sebeple daha İslâm’ın ilk dönemlerinden itibaren garîbü’l-hadîs ilminin önemi fark edilmiş ve bu sahada çeşitli eserler telif edilmiştir.⁴⁰⁹

Aynî’nin garîbü’l-hadîs kaynaklarına bakıldığında, oldukça zengin bir literatürden istifade ettiği görülmektedir. Başta Hattâbî’nin ve İbnü’l-Esîr’in *Garîbü’l-hadîs* adlı eserleri ile Cevherî’nin *es-Sihâh*’ı olmak üzere pek çok kaynağa sıkça müracaat ettiği anlaşılmaktadır.⁴¹⁰

Nitekim bir rivayette, Resûlullah’ın (a.s.) abdest bozma ihtiyacını gidermek üzere dışarı çıktığı, ardından kendisine su getirildiği ve abdest aldıktan sonra sarığına ve çizmelerinin üzerine mesh ettiği aktarılmaktadır.⁴¹¹ Aynî, bu hadiste geçen “موقية/mevkayhi” lafzını açıklarken çeşitli nakillerde bulunur. Rivayette “çizme” şeklinde tercüme edilen “mûk” kelimesi, aslında ayağa giyilen bir mest türüdür. Aynî, bu kelimenin Farsça kökenli olup Arapçalaştığını ifade eder. Ayrıca

⁴⁰⁷ Buhârî, “İlim”, 30; “İsti’zân”, 13; “Menâkıb”, 23; Ebû Dâvud, “Edeb”, 18.

⁴⁰⁸ Buhârî, “Rikak”, 41; Tirmizî, “Cenâiz”, 67.

⁴⁰⁹ Onlardan bazıları: En-Nadr b. Şümeyl (ö. 203/819), Ebû Ubeyde Ma’mer b. Müsennâ (ö. 208/823) ve Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm’ın (ö. 224/838) *Garîbü’l-hadîs*’leri örnek olarak verilebilir. İbnü’l-Esîr’e göre bu alanda ilk eser telif eden kişi Ebû Ubeyde Ma’mer b. Müsennâ’dır. Bk. İbnü’l-Esîr, *en-Nihaye*, 51.

⁴¹⁰ Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/31, 33, 35; 4/151, 208, 367.

⁴¹¹ Ebû Dâvud, “Tahâret”, 58.

Cevherî'nin “mûk” kelimesini “mest üzerine giyilen bir çeşit çizme” şeklinde, Hattâbî'nin ise “bacak kısmı kısa bir mest” anlamında tanımladığını nakleder.⁴¹²

Ebû Dâvud'da السَّئِلُ فِي الصَّلَاةِ/es-Sedlû fi's- salât isimli bâbda yer alan “السَّئِلُ” kelimesi üzerinde onlarca farklı rivayeti bir araya getiren Aynî, hadis metnine geçmeden bâb başlığı altında yapmış olduğu açıklamalarda bu kelimenin lügat manasına değinir. Sedl için, elbiseyi sarkıtmaktır der. Ashabüna diye tabir ettiği sahibü'l-hidâye'den naklettiği tanıma yer verir ve “Kişinin elbiseyi başından ya da omuzlarından aşağı doğru sarkıtmasıdır” der.⁴¹³ Hattâbî bu kelime için, elbiseyi yere degecek şekilde aşağıya doğru sarkıtmaktır, diye tarif eder.⁴¹⁴ İbnü'l-Esîr'de kişinin elbiseye bürünüp ellerini içine sokması ve bu şekilde rükû ve secde yapmasıdır. Ya da izar denilen elbisenin ortasını başın üzerine koyarak sağından ve solundan - omuzlara bağlamadan- aşağı doğru sarkıtmaktır, diye farklı iki tanıma yer verir.⁴¹⁵

Her ne kadar Aynî'nin şerhinde fikhî yönü ön plana çıkmış olsa da hadislerle ilgili pek çok meseleye temas etmiş olması esere ayrı bir zenginlik kazandırmış ve hadislerin anlaşılmasını kolaylaştırmıştır. Fıkhü'l-hadîs çerçevesinde değerlendirilebilecek bir bakış açısıyla, hadislerin muhtevasını kavramak ve onları daha anlaşılır hâle getirmek amacıyla metinde geçen kelimelerin açıklanmasına özel bir önem verdiği görülmektedir.

2.1.4.4. Metin Tahlilinde Ayet, Hadis ve Arap Şiirinden Yararlanması

Aynî, gerek bâb başlıklarında yer alan kelimelerin açıklanması gerekse metin içerisindeki ifadelerin izah edilmesi bağlamında ayetlere başvurmayı, şerh tekniği açısından temel yöntemlerinden biri olarak benimsemiştir. Özellikle yaptığı açıklamaları bu yöntemle destekleyerek metnin anlamını derinleştirmiştir. Kelime izahlarında yaygın olarak başvurduğu istişhâd yöntemi, açıklamalarının büyük bir kısmını oluşturmaktadır. Aynî özellikle sarf, nahiv ve belagat âlimlerinin Arap dilindeki kelimelerin gerek kök bilim gerek semantik yönünü literal anlamda delil oluşuna lafzı delillendirmeyi en sağlıklı kaynağı olarak gördükleri Kur'an'la

⁴¹² Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/204.

⁴¹³ Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/308.

⁴¹⁴ Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 1/179.

⁴¹⁵ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 572.

büyük günahlardan addedildiğini açıklar. Aynı rivayetin son kısmında “لعله يخفف عنهما” yer alan لعل kelimesinin farklı anlamlarda kullanıldığını göstermek için bazı ayetlerle misal getirmiştir. Sebebiyet manasını⁴²³ لعلنا لعله يتذكر ayetiyle gösterirken, istifham manasına وما يُذكرك لعله يزكى⁴²⁴ ayetiyle işaret etmiştir.⁴²⁵

Aynî, kimi zaman hadis metninde geçen bir kelimeyi açıklarken istişhâd amacıyla zikrettiği ayetlerin ardından, “kalbime/hatırıma ilahî nurlar vesilesiyle şöyle bir anlam düştü” ifadesiyle kendi yorumunu da ortaya koymaktadır. Buna örnek olarak, münferid olarak kılınan bir namazın ardından aynı namazın cemaatle yeniden kılınmasına ilişkin Hz. Peygamber’in (a.s.) “فذلك له سهم جمع/Bu, onun için cemaat sevabından bir paydır”⁴²⁶ ifadesini içeren rivayet zikredilebilir.

Aynî, hadisi açıklama sadedinde bazı ayetlere atıfta bulunur. Nitekim “يوم التقى” سيهزم الجمع ويولون الدبر⁴²⁷/Topluluk mağlup olacak ve arkalarını dönüp kaçacaklardır⁴²⁸ ve “فلما تراءى الجمعان”/İki topluluk karşılaştığında⁴²⁹ ayetlerinde yer alan “cem” lafzı ile hadiste geçen aynı kelime arasında bir irtibat kurarak meseleyi açıklamaya çalışır. Ardından, “kalbime gelen ilahî nurlar ışığında” diyerek şu yorumu yapar: “Buradaki anlam, kişinin yalnız başına kıldığı namaz ile cemaatle kıldığı namazı birleştirme sevabına sahip olmasıdır.”⁴³⁰ Böylece Aynî hem lügavî hem de işârî bir te’vile yönelerek hadisin yorumunu zenginleştirmiştir.

Hadisler, Aynî’nin şerhinde başvurduğu bir diğer önemli kaynak grubunu teşkil etmektedir. Nitekim o, hadis metinlerinde zikredilen ifadelerin daha iyi anlaşılabilmesi için bunları diğer hadislerle irtibatlandırarak açıklamış ve bu bağlamda farklı hadis kaynaklarından yoğun biçimde istifade etmiştir. Bunu bir örneklerle somutlaştırmak gerekirse, “Mescide girildiğinde kılınacak namaz” başlığı

⁴²³ Tâha 20/44.

⁴²⁴ Abese 80/3.

⁴²⁵ Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/22.

⁴²⁶ Ebû Dâvud, “Salât”, 56.

⁴²⁷ Âl-i İmrân 3/155.

⁴²⁸ el-Kamer 54/45.

⁴²⁹ eş-Şuarâ 26/61.

⁴³⁰ Aynî, *Şerhu Sünen*, 2/234.

إذا جاء أحدكم المسجد فليصل فيه سجدتين من قبل أن “
Sizden biriniz mescide girdiğinde, oturmadan önce iki rekât namaz kılsın.”⁴³¹

Aynî, bu hadisi şerh ederken farklı rivayet varyantlarına işaret etmekte ve bunlardan hareketle çeşitli değerlendirmelerde bulunmaktadır. Nitekim Dârekutnî (ö. 385/995) ve Taberânî’den (ö. 360/971) aktardığı “إذا دخل أحدكم المسجد فليركع ركعتين قبل أن “
rivayetiyle lafız farklılıklarını ortaya koyarken; İbn Ebî Şeybe’nin (ö. 235/849) *Musannef*’inden naklettiği “أعطوا المساجد حقها. قيل: يا رسول الله وما حقها؟ قال: ركعتين قبل أن “
rivayetiyle de ziyadeye dikkat çekmiştir. Buna ilaveten, Ebû Ahmed el-Cürcânî (ö. 365/976)’den aktardığı “وإذا دخل بيته فلا يجلس حتى يركع ركعتين فإن الله عز وجل “
/Bir kimse evine girdiğinde oturmadan önce iki rekât namaz kılsın; zira Allah Teâlâ, onun evinde kıldığı bu iki rekâtta kendisine hayır yaratacaktır” rivayetindeki ziyadeyi naklettikten sonra, bunun İmam Buhârî kanalıyla münker olduğunu belirtir.

Aynî, İmam Şâfiî’nin (ö. 204/820) bu ve benzeri rivayetleri delil olarak kerâhet vakitlerinde bir sebebe dayalı olarak nâfile namaz kılınabileceği yönündeki görüşüne temas etmiş; buna mukabil, söz konusu vakitlerde namaz kılmanın uygun olmadığı görüşünü savunmak için birçok hadise atıfta bulunmuştur. Bu bağlamda: İbn Abbâs’tan rivayet edilen ve *Kütüb-i Sitte*’de yer alan “نهى عن الصلاة بعد الفجر حتى “
Resûlullah (a.s.), sabah namazından sonra güneş doğuncaya kadar ve ikinci namazından sonra güneş batıncaya kadar namaz kılmayı yasakladı” hadisi, Ahmed b. Hanbel’in, Resûlullah’ın mescide girip bağdaş kurarak oturduğu ve iki rekât namaz kılmadığını bildiren rivayeti, Zeyd b. Eslem’in “Resûlullah’ın ashabı mescide girer, sonra çıkarlardı fakat namaz kılmazlardı” şeklindeki aktarımı, Nâfi’nin “İbn Ömer mescidden geçirdi, fakat içinde namaz kılmazdı” sözü gibi rivayetleri zikrederek görüşünü desteklemiştir. Aynî, bunların yanı sıra başka rivayetlere ve açıklamalara da yer verdikten sonra sözlerini tamamlamıştır.⁴³²

Görüldüğü üzere Aynî, *Sünen*’deki hadisleri açıklarken başka hadislerden de istifade etmiş ve bunları farklı amaçlarla kullanmıştır. Bu rivayetler kimi zaman

⁴³¹ Aynî, *Şerhu Sünen*, 2/102, 103.

⁴³² Aynî, *Şerhu Sünen*, 2/102-104.

hadisi delillendirme ve pekiştirme, kimi zaman metin farklılıklarına işaret etme, kimi zaman da ziyadeleri ortaya koyma gayelerine matuf olarak zikredilmiştir. Dolayısıyla Aynî, yalnızca Ebû Dâvud'da yer alan rivayetlerle yetinmemiş, rivayetlerin asgarî müştereklerini dikkate alarak farklılık ve ziyadelerine temas etmiş, böylece hadislere bütüncül bir bakış açısıyla yaklaşarak daha sağlıklı değerlendirmeler yapma zemini oluşturmuştur.

Arap şiiri, Aynî'nin metin tahlilinde başvurduğu önemli bir delil türü olmuştur. Nitekim o, kimi zaman bir kelimenin anlamını tespit etmek, kimi zaman bir edatın kullanım yerlerine işaret etmek, kimi zaman da bir kelimenin i'râbını göstermek amacıyla şiiirden örnekler getirmiştir.

Buna örnek olarak, teyemmüm bâbında “التيمم” kelimesinin “مطلق القصد/mutlak olarak yönelmek, kastetmek” anlamına geldiğini belirtmek için bir şiirle istişhâd etmesi zikredilebilir:

ولا أدري إذا يمت أرضاً ... أريد الخير أيهما يليني

أأخير الذي أنا أبتغيه ... أم الشر الذي هو يبتغيني

“Bir yere hayrı amaçlayarak yöneldiğimde başıma ne geleceğini bilmiyorum; istediğim iyilik mi, yoksa beni isteyen kötülük mü?”⁴³³

Bu örnekte olduğu gibi, Aynî birçok yerde Arap şiirini hadislerin anlaşılmasına katkı sağlayan bir delil olarak kullanmış,⁴³⁴ böylece şerhine hem dilsel hem de edebî bir derinlik kazandırmıştır.

2.1.4.5. Muhtelifü'l-Hadis Tahlili

Muhtelifü'l-hadîs ilmi, zahiren birbirine zıtmış gibi görünen rivayetleri inceleyerek, hadislerin yanlış anlaşılmasının önüne geçen ve onların doğru bir biçimde yorumlanmasına katkı sağlayan bir disiplin olarak ortaya çıkmıştır. Esasen naslar arasında gerçek anlamda bir çelişkinin bulunması mümkün değildir. Ne Kur'ân-ı Kerîm ile sahih sünnet arasında ne de sahih hadislerin kendi aralarında “teâruz” olarak ifade edilen bir zıtlığın söz konusu olamayacağı hususu, âlimlerin

⁴³³ Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/408.

⁴³⁴ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/162; 2/43, 85, 105, 375; 3/276.

genel kabulüdür.⁴³⁵ Bununla birlikte bazı rivayetler ilk bakışta birbiriyle çelişiyormuş gibi görünebilir. Ancak bu durum, hakikî bir çelişki olmayıp, ilmî yöntemlerle giderilmesi ve uzlaştırılması mümkün olan bir mesele olarak değerlendirilir.

Diğer taraftan hadisler, Kur'ân-ı Kerîm'de olduğu gibi bir bütün halinde değil, Hz. Peygamber'in hayatı boyunca farklı zamanlarda teşekkül etmiştir. Bu durum, rivayetler arasında kronolojik farklılıkların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Söz konusu zaman farklılığı sebebiyle İslâmî emirlerde değişikliklerin meydana geldiği ve bazı hadislerin zahiren birbirleriyle çelişiyormuş gibi görüldüğü de bilinmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in kabir ziyaretiyle ilgili rivayeti bu hususa örnek teşkil etmektedir: “Ben, sizi kabirleri ziyaretten menetmişim; bundan sonra kabirleri ziyaret ediniz. Çünkü o, size ahireti hatırlatır.”⁴³⁶ Bu hadiste görüldüğü üzere, daha önce mevcut olan hüküm kaldırılmış, yerine yeni bir hüküm getirilmiştir. Dolayısıyla bu tür meselelerde, nâsih-mensûh yöntemi uygulanarak rivayetler arasındaki zahirî teâruz ilmî bir şekilde giderilmektedir.

Hz. Peygamber'in vefatı, rivayetler arasında ortaya çıkan zahirî çelişkilerin giderilmesi için doğrudan kendisine başvurma imkânını ortadan kaldırmıştır. Bununla birlikte, farklı zaman, mekân ve bağlamlarda zikredilen hadislerde görülen teâruz, çeşitli sebeplere dayandırılmaktadır. Kimi zaman umûm-husus ilişkisi sebebiyle çelişki zannedilen rivayetler söz konusu olduğu gibi, kimi zaman da hadislerin ihtisâr edilerek râvîler tarafından farklı bölümlerinin aktarılması, râvîlerin anlamaya ve nakletmeye yönelik farklı yaklaşımları, hadislerin söyleniş sebepleri, Hz. Peygamber döneminde hitap edilen muhatap kitlenin özellikleri, dil faktörü veya farklı beldelerden gelen kimselere farklı lehçe ve kalıplarla maksadın ifade edilmesi gibi unsurlar, rivayetlerin farklı şekillerde anlaşılmasına zemin hazırlamıştır. Bu ve

⁴³⁵ Selahattin Polat, *Hadis Araştırmaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 205.

⁴³⁶ Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût – Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 38/113; Müslim, “Cenâiz”, 106, 108; İbn Mâce, “Cenâiz”, 47; Ebû Dâvud, “Cenâiz”, 81, 82; Tirmizî, “Cenâiz”, 60; Diğer örnekler için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 18/124; Müslim, “Edâhî”, 37; Ebû Dâvud, “Tahâret”, 74; “Eşribe”, 5; Nesâî, “Cenâiz”, 100.

benzeri ihtilafa yol açabilecek hususlar, âlimler tarafından dikkatle incelenmiş ve çözüm yolları geliştirilmiştir.⁴³⁷

Bütün bunların yanında teâruzun söz konusu olabilmesi için ihtilaf edildiği zannedilen hadislerin sahih olması gerekmektedir. Nitekim İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) "Hz. Peygamberden sahih olarak rivayet edilmiş ve birbirine tearuz eden iki hadis bilmiyorum. Şayet böyle iki hadis olduğunu bilen biri varsa getirsin aralarını telif edeyim"⁴³⁸ dediği nazarı dikkate alındığında hadisler arasında tearuzun sahih rivayetlerle sınırlı bir çerçevede ele alınması gerçeğini ortaya koymaktadır.

Muhtelifü'l-hadis alanında İmam Şâfî (ö. 204/819)'nin *İhtilâfü'l-hadis*'i, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Te'vilü muhtelifi'l-hadis*'i, Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Şerhu me'âni'l-âsâr*'ı ile *Şerhu müşkili'l-âsâr*'ı, İbn Furek'in (ö. 406/1015) *Müşkili'l-hadis ve beyanühü* ve İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *et-Tahkik fi İhtilâfi'l-hadis*'i ilk yazılmış eserler olarak zikredilebilir.

Aynî'nin şerhinde, ele aldığı hadisler arasında zahiren çelişki barındıran yahut okuyucuda çelişki izlenimi uyandırabilecek durumlarda çeşitli açıklamalara ve farklı yorumlara başvurduğu görülmektedir. Bu yaklaşımı, onun hadisler arasındaki teâruzu giderme ve metinleri uzlaştırma konusundaki metodunu göstermesi bakımından önemlidir. Şimdi, bu hususu birkaç örnek üzerinden açıklamak yerinde olacaktır.

Bir rivayette; *أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا ذَهَبَ الْمَذْهَبُ أَبْعَدَ* /Hz. Peygamber'in hela ihtiyacı için insanların bulunduğu uzak mekânları tercih ettiği⁴³⁹ vurgulanırken; Buna karşın diğer bir rivayette, "Resûlullah (a.s.) *أَتَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُبَاطَةَ قَوْمٍ (فَبَالَ قَائِمًا)* bir kavmin çöplüğüne gelerek ayakta bevletti"⁴⁴⁰denilmektedir. Zira zikredilen yer hemen şehrin merkezi ve insanların meskûn olduğu yer olarak bilinir. Aynî, bu zahirî farklılığı yorumlarken şu açıklamaları yapmaktadır: Hz. Peygamber'in Müslümanların işleriyle meşguliyeti sebebiyle ihtiyaç gidermeye zaman bulamadığı, bu durumun onun sıkışmasına kadar devam ettiği ve dolayısıyla

⁴³⁷ Geniş bilgi için bk. İbn Hacer Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar şerhu nühetü'l-fiker* (Lübnan: Darül Kütübi'l İlmiyye, 2012), 55-57.

⁴³⁸ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 285.

⁴³⁹ Ebû Dâvud, "Tahâret", 1.

⁴⁴⁰ Ebû Dâvud, "Tahâret", 12.

uzak bir mekâna gitme imkânı bulamadığı ifade edilmektedir. Böylelikle Aynî, muhtemel anlam ihtimallerini sıralamakta, rivayetler arasında bağlam farklılıklarına işaret ederek aralarında bir anlam bütünlüğü kurmaya çalışmaktadır.⁴⁴¹

Hz. Âişe'den rivayet edilen “Kim size Resûlullah’ın (a.s.) ayakta bevlettiğini haber verirse, ona inanmayınız. Zira o, ancak oturarak bevledirdi”⁴⁴² hadisi ile, yukarıda zikredilen “قَالَ/ayaakta bevletti” hadisi arasında zahiren görünen çelişkiyi uzlaştırmak için Aynî, bazı yorumlara yer vermiştir. Ona göre, oturarak bevletmeye uygun bir mekânın bulunmaması, toprağın yumuşak olması sebebiyle idrarın sıçrama ihtimalinin ortadan kalkması veya Hz. Peygamber’in ayakta bevletmenin câiz olduğuna işaret etmek istemesi gibi sebepler bu rivayetleri açıklamaya yönelik ihtimaller arasındadır.⁴⁴³ Böylelikle Aynî, her bir rivayetin kendi bağlamı içerisinde değerlendirilmesi gerektiğinin altını çizmiş ve hadisler arasındaki zahirî teâruzu gidermeye çalışmıştır.

Ebû Dâvud, “Tahâret” bölümünde Hz. Câbir’den nakledilen şu rivayeti zikretmektedir: “Rasûlullah’ın (a.s.) iki işinden sonuncusu, ateşin temas ettiği yemekten dolayı abdest almamış olmasıdır.”⁴⁴⁴ Bu rivayette, ateşle pişirilen yiyeceklerin yenilmesinden sonra abdest almanın gerekmediği ifade edilmektedir. Ancak daha sonra gelen diğer bir bâbda, “Ateşin pişirdiği her şeyden dolayı abdest almak gerekir”⁴⁴⁵ rivayeti zikredilmiş ve bu defa abdest almanın gerekliliğine işaret edilmiştir. Aynî, bu rivayetler arasındaki zahirî çelişkiye ilişkin olarak, ilk hadisin nâsih, ikinci hadisin ise mensûh olduğunu belirtir. Ona göre rivayet sahihtir ve cumhur-u ulemâ bu rivayetle delil getirmiştir. Bununla birlikte Aynî, söz konusu rivayetin mensûh olduğu kabul edildiği için, Ebû Dâvud’un onu diğerinden önce zikretmesi gerektiğini ifade ederek bir eleştiride bulunur. Ayrıca muhaddislerin genel

⁴⁴¹ Aynî, *Şerhu Sünen*, 28.

⁴⁴² Tirmizî, “Tahâret”, 8.

⁴⁴³ Aynî, *Şerhu Sünen*, 27, 28.

⁴⁴⁴ Ebû Dâvud, “Tahâret”, 74.

⁴⁴⁵ Ebû Dâvud, “Tahâret”, 75.

olarak bu tertip yöntemini takip ettiklerini kaydederek İmam Müslim'in *Sahih*'indeki uygulamasını buna örnek göstermektedir.⁴⁴⁶

Namaz vakitlerinin tespiti ile ilgili rivayetler arasında bazı farklılıklar göze çarpmaktadır. Özellikle yatsı namazının vakti ile ilgili rivayetler farklı şekillerde nakledilmiştir. Bir rivayette, “وَيُصَلِّي الْعِشَاءَ حِينَ يَسُودُ الْأَفُقُ” ifadesi yer almakta ve Hz. Peygamber'in (a.s.) yatsı namazını ufuk karardığında kıldığı belirtilmektedir. Başka bir rivayette ise, “وَصَلَّى الْعِشَاءَ إِلَى ثُلُثِ اللَّيْلِ” ifadesi gecenin üçte birinde kıldığına işaret ederken, bir başka rivayette “وَوَقْتُ الْعِشَاءِ إِلَى نِصْفِ اللَّيْلِ” şeklinde gecenin yarısına kadar kıldığı ifade edilmektedir.⁴⁴⁷ Bu durum, bir namaz vakti için gelen rivayetlerin farklı görünmesi sebebiyle, hadislerin doğru anlaşılmasında bazı güçlükler doğurabilmektedir. Ancak rivayetler bir bütün olarak incelendiğinde, meselenin doğru anlaşılmasının önünde herhangi bir engel bulunmadığı görülmektedir. Aynî, bu hususa açıklık getirmek amacıyla bazı nakillere yer vermiştir. Öncelikle, mesele ile ilgili zikredilen tüm rivayetlerin sahih olduğunu belirtir. Yatsı namazı ile ilgili rivayetlerden, gecenin tamamının bu namaz için geçerli olduğunu ifade eder. İbn Abbas, Ebû Musa el-Eş'arî ve Ebû Said el-Hudrî'den gelen rivayetlerde Hz. Peygamber'in namazı gecenin üçte birine kadar tehir ettiği; Ebû Hureyre ve Enes b. Mâlik rivayetlerinde gecenin yarısına kadar tehir ettiği; İbn Ömer rivayetlerinde ise gecenin üçte birinden daha uzun bir zaman dilimine kadar tehir ettiği nakledilmektedir. Aynî, bu bağlamda yatsı namazı için üç vakit olduğunu belirtir: İlki ve en faziletli olan vakit, namaz vakti girdikten sonra gecenin üçte birine kadar geçen süreyi kapsar; ikincisi, gece yarısına kadar olan ve faziletçe birinciye göre biraz daha düşük olan zaman dilimidir; üçüncüsü ise gecenin son kısmını kapsayan ve fazilet açısından bir derece daha aşağıda bulunan vakittir. Bu üç vakit çerçevesinde, farklı mezheplerin rivayetleri değerlendirme yöntemleri, nasları delil kabul etme ölçütleri ve ictihad farklılıkları ışığında görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır.⁴⁴⁸

⁴⁴⁶ Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 1/69; Ebû'l-Hasen b. Ali b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî, *Şerhu Sahihi'l-Buhârî* (Riyad: Mektebetü'r-Reşâd, 2003), 1/314-316; Nevevî, *el-Minhâc*, 4/42-45; Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/261, 263; Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, 1/217.

⁴⁴⁷ Ebû Dâvud, “Salât”, 2.

⁴⁴⁸ Aynî, *Şerhu Sünen*, 2/11, 19.

Aynî'nin muhtelifü'l-hadîs sahasında yaptığı değerlendirmelerin büyük ölçüde fikhî bir perspektife dayandığı görülmektedir. Mezhepler arasında ihtilafa sebep olan rivayetleri, bu fikhî yaklaşım çerçevesinde ele alır. Bu durum, Aynî'nin *Sünen*'i şerh etmesindeki amaca uygun bir tutum sergilediğini göstermektedir.

Aynî *Şerhu Süneni Ebi Dâvud*'da sened incelemesinde göstermiş olduğu ihtimamın daha fazlasını metin tahlilinde göstermiş olduğunu görmekteyiz. Bu perspektiften bakıldığında Aynî'nin muhteva yönüne yeterince yer verdiğini söyleyebiliriz. Nitekim hadis metnindeki kelimeleri izah etmeye çalışması, metnin anlaşılmasına yönelik yapmış olduğu yorumlar, getirmiş olduğu nakiller ve ortaya koyduğu çözümler bunu göstermektedir.

2.1.5. Şerhte Yönelttiği Tenkitler

Aynî, şerhini oluştururken hem isnâd hem de metin yönünden hadisleri ele almıştır. Bunun yanı sıra doğru bulmadığı veya hatalı olduğunu düşündüğü noktaları tenkit etmekten de geri durmamıştır. Bu eleştirilerin odağında, bazen Ebû Dâvud'un yorumları yer alırken, kimi zaman Hattâbî, Nevevî gibi âlimlerin görüşleri de söz konusu olabilmektedir. Aynî, şerhinde naklettiği her görüşü yalnızca metni açıklamak amacıyla zikretmiştir. Kimi zaman bu görüşleri eleştirmek için de gündeme getirmektedir. Yönelttiği tenkitler hem sened hem de metin perspektifinden incelenmiştir. Bu bağlamda, ilgili müellifler başlığı altında bazı örnekleri açıklamaya çalışalım.

2.1.5.1. Ebû Dâvud'a Yönelttiği Tenkitler

Aynî şerhinde Ebû Dâvud'un (ö. 275/889) yorumlarına katıldığı gibi bazı hüküm ve yorumlarına katılmadığı, farklı görüş beyan ederek karşı çıktığı da görülür. Şimdi onlardan tespit etmiş olduğumuz bazı örnekler sunalım.

Ebû Dâvud, Nasr b. Alî< Ebî Alî el-Hanefî< Hemmâm< İbni Cüreyc< Zührî< Enes isnâdıyla naklettiği “كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا دَخَلَ الْخَلَاءَ وَضَعَ خَاتَمَهُ”/Nebî (a.s.) helaya gireceği zaman yüzüğünü çıkarırdı.”⁴⁴⁹ rivayet için “هَذَا حَدِيثٌ مُنْكَرٌ”/Bu hadis münkerdir” tabirini kullanır ve sebebinin seneddeki Hemmâm'dan kaynaklandığını belirtir. Aynî, öncelikle “münker” hadisleri tanımlarken, bunları “metni yalnızca onu

⁴⁴⁹ Ebû Dâvud, “Tahâret”, 9.

rivayet edenin bildiği veya rivayet ettiği, başka bir tarikten bilinmeyen/desteklenmeyen teferrüd etmiş hadisler” olarak ifade eder. Bu tanım, İbnü’s-Salâh’ın *Mukaddime*’sinde Ebû Bekr Ahmed b. Hârûn el-Berdîcî’nin (ö. 301/914) tanımıyla büyük ölçüde aynıdır. Ayrıca İbnü’s-Salâh, “münker” kavramının bu anlamda birçok hadis âlimi tarafından kullanıldığını belirtir.⁴⁵⁰

Aynî, Ebû Dâvud’a yönelik eleştirisinde şu ifadeye yer verir: “Daha doğru olan, Ebû Dâvud’un şunu söylemesidir: ‘Râvî rivayetinde münferid kalmıştır; fakat kendisi adil, zapt sahibi ve güvenilir bir râvî olduğundan, bu infiradı kabul edilir ve ona zarar vermez.’” Ona göre, senedde yer alan Hemmâm’ın bu hadisle teferrüd etmesi gerek yukarıda zikredilen sebepler gerekse Buhârî ve Müslim’in kendisinden ihticâc etmiş olması sebebiyle, hadisin zayıf veya vehnî olduğunu gerektirmez. Nitekim Tirmizî de söz konusu hadisi “hasenün sahîhün garîbün” şeklinde değerlendirmiştir. Bu yönüyle Tirmizî’nin ifadesi, Ebû Dâvud’un sözüne tercih edilebilir. Bilinen bir husus olarak ıstılâhî anlamda “garîb hadis”; “râvînin rivayet ettiği hadiste yalnız kalması” demektir. Ancak iki veya daha fazla râvî bu hadise muvafık olursa, rivayet “aziz” hâline gelir; çok sayıda râvî tarafından nakledilmişse, “meşhur” hadis olarak kabul edilir.⁴⁵¹ Aynî Tirmizî’ye atıfla, isnâdın sahih ve râvînin sika olmasını esas alarak, metindeki teferrüdün tek başına hadisin sıhhatine engel teşkil etmeyeceği görüşüyle hadisin sahih olabileceğine işaret etmiştir.

Rivayette Hemmâm’ın teferrüd etmesi; rivayetlerin tamamında, hadisin aslının yüzüğün edinilmesi ve takılmasıyla ilgili olduğunu, tuvalete girerken yüzüğün çıkarılmasına dair bir ifadeyi içermemesindendir. Bu nedenle bazı muhaddislerin, Hemmâm’ın bu noktada hata ettiğini düşünerek hadisi münker ve şâz kabul etmişlerdir. Hadisi sahih görenler ise, bu aykırılığı tamamen gideremedikleri için hadisi “garîb” olarak nitelendirmiştir. Aksi hâlde, yani meşhur rivayetlere aykırılık bulunmasaydı, hadisin “garîb” sayılmasını gerektiren bir sebep kalmayacağını belirtirler.⁴⁵²

⁴⁵⁰ İbnü’s-Salâh, *Mukaddime*, 80-82.

⁴⁵¹ Tirmizî, “Libâs”, 16; Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/19, 274.

⁴⁵² Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekir b. Eyyûb İbn Kayyim el-Cevziyye, *Tehzîbü Süneni Ebî Dâvud ve İzâhu ‘İlelihî ve Müşkilâtihî*, thk. Ali b. Muhammed el-‘Umrân; murâca‘a: Cedy‘ b. Cedy‘ el-Cedy‘ – Abdurrahman b. Sâlih es-Sedîs; Nebîl b. Nassar es-Sindî; murâca‘a: Muhammed Ecmel el-

şerhinde zikredilmemektedir.⁴⁵⁹ Bu durum, muhtemelen Aynî'nin esas aldığı nüshada söz konusu hadisin bulunmamasından kaynaklanmaktadır. Ebû Dâvud'un matbu nüshalarına bakıldığında, tekrar eden rivayet yer almamakla birlikte Aynî'nin şerhinde zikredilmeyen hadisin de mevcut olmadığı görülmektedir.⁴⁶⁰ Anlaşıldığı üzere, bu farklılık Ebû Dâvud nüshalarındaki değişikliklerden kaynaklanmaktadır ve söz konusu rivayet her nüshada mevcut değildir.

Süyûtî'nin *Mirkâtü's-su'ûd* şerhine bakıldığında ise, söz konusu tekrarın yer almadığı görülmektedir.⁴⁶¹ Elimizdeki mahtût nüshada, fazlalık olarak zikrettiğimiz rivayet yer almazken, matbu nüshalarda mevcuttur. Bu durum, tahkikçilerin Süyûtî'nin şerhini düzenlerken *Sünen-i Ebî Dâvud*'u, *Tuhfetü'l-eşrâf* ve *Mu'cemü'l-müfehres* gibi eserleri esas aldıklarını göstermektedir.⁴⁶²

Bir diğer örnekte Aynî, Ebû Dâvud'un "Cünüp olduğunu unutarak namaz kıldıran kişinin durumu" adlı bâbında naklettiği rivayetler üzerinden bazı tenkitler getirir. Ebû Dâvud bu bâbda aktardığı rivayetlerin tamamına yakınında Resûlullah'ın (a.s.) cünüp olduğunu unutarak cemaate namaz kıldarmaya başladığı, daha sonra hatırlayıp gusûl aldıktan sonra namaza devam edip bitirdiği yönünde rivayetler getirir.⁴⁶³ Nitekim bâb başlığında bu açıkça görülür. Ebû Dâvud hadis metninde geçen "فَكَبَّرَ" ifadesiyle namaza başladığını belirtirken Aynî bunun doğru olmayacağını söyleyerek itiraz eder. Çünkü Aynî'ye hadiste yer alan "دَخَلَ فِي صَلَاةٍ" / sabah namazına başladı" sözünün namaza başlamak manasında değil ancak "namaz için mihraptaki yerini aldı" manasında olması gerektiğini iddia eder. Bunu da getirdiği delillerle ispat etmeye çalışır. Aynî, Ebû Dâvud'un aynı bâb içerisinde getirdiği diğer bir rivayette "حَتَّىٰ إِذَا قَامَ فِي مَقَامِهِ ذَكَرَ أَنَّهُ لَمْ يَغْتَسِلْ" (namaz için) mihraptaki yerini alınca gusletmediğini hatırladı" ifadesinde bunun açıkça söylendiğini beyan eder. Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerinde⁴⁶⁴ "حَتَّىٰ إِذَا قَامَ فِي مُصَلَّاهُ، انْتَبَرْنَا أَنْ يُكَبِّرَ، "

⁴⁵⁹ Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/458. Hadis metni için bk. Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, 2/380; Ebû Dâvud, "Tahâret", 130; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 2/408.

⁴⁶⁰ Bk. Ebû Dâvud es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvud* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 00396), 38b.

⁴⁶¹ Bk. Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd* (İstanbul, Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 00417), 27a.

⁴⁶² Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/219.

⁴⁶³ Ebû Dâvud, "Tahâret", 91.

⁴⁶⁴ Buhârî, "Ezân", 24; Müslim, "Mesâcid", 157.

أَنْصَرَفَ/mihraba geçince tekbiri almasını bekledik şeklinde yer alan ifadenin bu görüşünü desteklediğini belirtir.⁴⁶⁵

Aynî'nin Ebû Dâvud'a yönelttiği eleştiriler, daha çok rivayetlerin sened ve metin açısından tutarlılığı ile şerh edilen nüshaların farklılıklarına dayanmaktadır. O, özellikle “münker” hadis tanımı ve râvînin teferrüdü meselesinde Ebû Dâvud'un değerlendirmesini yetersiz bularak, güvenilir râvîlerin teferrüdünün hadisi zayıflatmayacağını savunur. Bunun yanında tekrar eden rivayetler, bâb başlıklarının rivayetle uyuşmaması ve bazı lafızların yanlış anlaşılması gibi konularda da titiz bir yaklaşım sergiler.⁴⁶⁶ Bu yönüyle Aynî, Ebû Dâvud'u hem rivayet tenkidi hem de metin tahlilinde eleştirel bir tavır ortaya koyarak, hadisleri fikhî bakış açısıyla yeniden yorumlamaya çalışmaktadır.

2.1.5.2. Hattâbî'ye Yönelttiği Tenkitler

Ebû Dâvud'un *Sünen*'ini şerh eden müelliflerin başlıca müracaat kaynaklarından biri şüphesiz Hattâbî'nin (ö. 388/998) *Me'âlimü's-Sünen* adlı eseridir. Nitekim Aynî de şerhinde bu kaynaktan önemli ölçüde istifade etmiştir. Bununla birlikte, Aynî'nin Hattâbî'ye zaman zaman eleştiriler yönelttiği görülmektedir. Ancak bu tür itirazların sayıca çok fazla olduğu söylenemez. Aynî'nin bazı meselelerde eleştirisini kısa ve öz bir şekilde dile getirdiği, bazı meselelerde ise daha tafsilatlı açıklamalarla izah ettiği müşahede edilmektedir. Bu durum, konunun taşıdığı ilmî ağırlık ve ehemmiyetle doğrudan ilişkilidir. Aşağıda, Aynî'nin Hattâbî'ye yönelttiği bazı eleştiriler örneklerle açıklanacaktır.

Hattâbî, imamın arkasında mutlak surette Fâtiha okunmasının gerekli olduğunu savunmuştur. Ancak Aynî, bu görüşe katılmamış ve itirazını “مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ” /İmamın kıraati, ona uyan kimsenin kıraati yerine geçer.”⁴⁶⁷ hadisini farklı tarihlerle de destekleyerek ortaya koymuştur.⁴⁶⁸ Dolayısıyla Aynî, tenkidini doğrudan hadisle delillendirme yoluna gitmiştir.⁴⁶⁹ Öte yandan, Aynî'nin bu

⁴⁶⁵ Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/310.

⁴⁶⁶ Diğer bazı örnekler için bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/215, 263; 4/88.

⁴⁶⁷ İbn Mâce, “İkâmetü's-salat”, 13; Ahmet b. Hanbel, *el-Müsned*, 23/12.

⁴⁶⁸ Aynî, *Şerhu Sünen*, 3/6.

⁴⁶⁹ Ebû Dâvud, “Tahâret”, 97.

itirazının esasen mezhepler arasındaki fikhî görüş ayrılıklarından kaynaklandığı bilinmektedir.⁴⁷⁰

Bir rivayette “Şüphesiz her kılın altında cünüplük vardır. Öyleyse bütün kılları yıkayın ve bedeni temizleyin.” ifadesi yer almaktadır. Hattâbî, bu rivayete dayanarak cünüplükten dolayı ağız ve burun içlerinin yıkanmasının farz olduğunu ileri sürmenin doğru olmadığını belirtmiştir. Ona göre bu yorum, lügat âlimlerinin açıklamalarıyla çelişmektedir. Zira hadiste geçen “البشرة/beşere” kelimesi bedenin dış yüzeyi için kullanılırken, ağız ve burun içi için “الأدمة/edime” terimi tercih edilmektedir.⁴⁷¹ Dolayısıyla Hattâbî, Hanefî mezhebinin gusûlde ağız ve burun içinin yıkanmasını farz kabul eden yaklaşımına itiraz ederek, onların delil olarak kullandıkları bu hadisin doğru bir temele dayanmadığını savunmaktadır.

Aynî ise Hattâbî’nin bu itirazının isabetli olmadığını dile getirir. Ona göre, ağız ve burun içinin yıkanmasının farz kabul edilmesi yanlış gerekçelendirilmiş değildir. Aynî, “her kılın altında cünüplük vardır” ifadesinin bu hükmün temel dayanağı olduğunu, çünkü burun içinde kıllar bulunduğunu ve bu sebeple aynı hükme tabi olduğunu belirtir. Ağız ise (mazmaza yapmak suretiyle) zaten bedenin dış kısmı sayılmaktadır. Nitekim oruçlu kimsenin mazmaza yapması orucunu bozmadı. Bu durumda “her kılın altında cünüplük vardır” ifadesi bedenin tamamına şamil kabul edilmekte ve bu gerekçeyle ağzın içini yıkamak farz sayılmaktadır.⁴⁷² Böylece Aynî, Hattâbî’nin itirazını reddederek kendi görüşünü hadis üzerinden temellendirmiştir. Bu konuda da Aynî Hanefî mezhebinin görüşünü savunma noktasında eğilim gösterdiği görülmektedir.

Aynî, Ebû Dâvud’da yer alan “إِذَا أَقْبَلَتْ الْحَيْضَةُ فَدَعِيَ الصَّلَاةَ، وَإِذَا أَذْبَرَتْ فَاعْتَسَلِي وَصَلِّي”⁴⁷³ Hayız olduğunda namazı bırak, hayız sona erdiğinde ise gusledip namaz kıl”⁴⁷³ hadisine dayanarak Hattâbî’nin yaptığı yoruma katılmaz. Hadiste zikredilen kadın, yedi yıldır istihâze olmakta ve hayız ile temizlik günlerini nasıl ayırt edeceğini Hz.

⁴⁷⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-‘Umm* (Beyrut: Darü’l-Fıkr, 1983), 1/129-131. Ebû’l-Hasen Burhânüddîn el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti’l-mübtedi* (Beyrut: Dârü’l-Erkam, 2008), 1/66.

⁴⁷¹ Hattâbî, *Meâlimü’s-Sünen*, 1/80.

⁴⁷² Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/331.

⁴⁷³ Ebû Dâvud, “Tahâret”, 109.

Peygamber’e sormaktadır. Hattâbî’ye göre bu rivayet, kanın hükmünü bilen bir kadınla ilgili diğer rivayetlere aykırıdır. Çünkü kadın, bir süre koyu siyah kan gördüğünde bunun hayız olduğunu, daha sonra ince ve parlak kan gördüğünde ise bunun temizlik anlamına geldiğini bilmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber’in ona bu şekilde bir açıklama yapmadığını, aksine kadının hayzı kanın renginden ayırt ettiğini savunur.⁴⁷⁴ Aynî ise hadisin zahirinden bunun anlaşılmadığını, kadının hayzı kanın renginden değil, adet günleri ve süresini esas alarak bildiğini ifade ederek Hattâbî’nin görüşünü reddeder.⁴⁷⁵ Aynî’nin itirazı isabetli gözükmektedir; zira başka rivayetlerde istihâze olan kadınların nasıl hareket edecekleri açıkça belirtilmiştir. Nitekim bir hadiste Hz. Peygamber, istihâze olan bir kadına “âdeti normal iken hayzının sürdüğü günleri araştırmasını, o günlerde namazı terk etmesini, ardından gusledip namaz kılmasını” emretmiştir.⁴⁷⁶ Bu rivayet de Aynî’nin değerlendirmesini teyit etmektedir.

Bir diğer itirazını ise şu rivayete dayandırır. Rivayette geçen ifadeye göre, “Köpeklerin mescide girip çıktıkları ve bevlettikleri, fakat üzerlerine su gibi herhangi bir şey dökülmediği” belirtilmektedir.⁴⁷⁷ Hattâbî, bu hadis üzerine yaptığı yorumda, köpeklerin mescidin iç kısmına bevletmediklerini; dışarıda bevledip mescide girip çıktıklarını belirtir. Zira o dönemde köpeklerin mescide girişlerini engelleyecek kapılar bulunmadığını belirtir. Ancak Aynî, Hattâbî’nin bu yorumuna katılmaz ve onun getirdiği bu tevili “tevîl-i ba’îd” olarak nitelendirerek şu şekilde itiraz eder: “Mescid, yalnızca metinde geçen ‘girip çıkarlardı’ ifadesinin değil, aynı zamanda ‘bevlederlerdi’ ifadesinin de zarfıdır. Şayet köpeklerin bevletmesi dışarıda gerçekleşmiş olsaydı, ‘üzerine su dökmezlerdi’ şeklinde bir kaydın zikredilmesine ihtiyaç kalmazdı. Çünkü bunda bir fayda yoktur. Zira yeryüzü kurduğunda temizlenmiş olur; üzerine ayrıca su dökülmesine gerek yoktur. ‘Yeryüzü (necaset bulaşıp) kurduğunda temizdir.’⁴⁷⁸ rivayeti de bunu desteklemektedir. Bu sebeple

⁴⁷⁴ Hattâbî, *Meâlimü’s-Sünen*, 1/86-87.

⁴⁷⁵ Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/369.

⁴⁷⁶ Bk. Ebû Dâvud, “Tahâret”, 109.

⁴⁷⁷ Ebû Dâvud, “Tahâret”, 137; Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/475.

⁴⁷⁸ Ebû Dâvud, “Tahâret”, 138, 139.

köpeklerin bevlemiş oldukları yerlere su dökülmemiştir; zira kuruması sebebiyle namaza mâni teşkil etmemektedir.”⁴⁷⁹

Aynî'nin Hattâbî'ye yönelttiği bu eleştiride mezhebî bir yaklaşımın etkili olduğu görülmektedir. Nitekim Hanefîler, toprağın temizleyici özelliğine dayanarak necaset bulaşmış bir toprağın güneş ve havanın tesiriyle kuruması ve eserin kaybolması halinde temiz olduğunu kabul ederler.⁴⁸⁰ Buna karşılık, Şâfiî ve Hanbelîler başta olmak üzere birçok fakih bu görüşü benimsememekte ve toprağın bu şekilde temizlenmeyeceğini savunmaktadır.⁴⁸¹

Aynî, Hattâbî'ye yönelttiği bu tenkidi yalnızca burada dile getirmekle kalmamış, Sahîh-i Buhârî şerhinde de aynı meseleye temas ederek benzer bir eleştiri ortaya koymuştur. Burada ayrıca Ebû Dâvud'un ilgili rivayeti “بَاب: طُهور الأرض إذا / يَبَسَتْ/Toprağın kurduğunda temiz olması” başlığı altında zikretmesinin Hanefî mezhebinin görüşüne delil teşkil ettiğini ifade etmiştir. Bununla birlikte Aynî'nin, eserinde farklı görüşlere de yer verdiği görülmektedir.⁴⁸²

Sonuç itibarıyla Aynî'nin bu itirazı, mezhebin görüşünü ispat etme amacından ziyade, Hattâbî'nin söz konusu rivayetin Hanefîlere delil teşkil etmeyeceğine dair ileri sürdüğü görüşe bir reddiye mahiyetinde değerlendirilebilir.

2.1.5.3. Nevevî'ye Yöneltilen Tenkitler

Aynî, Ebû Dâvud ve Hattâbî dışında, eleştirilerinde yer yer başka şârihlerin açıklamalarına da temas ettiği görülmektedir. Bu şârihlerden biri, eserinde sıkça atıfta bulunduğu İmam Nevevî'dir (ö. 676/1277). Aynî, şerhinde Nevevî'nin görüşlerini aktarırken genellikle “Kâle”ş-Şeyh Muhyiddîn” ifadesini kullanır.

Fıkî tartışmalara konu olan bir rivayet bağlamında Aynî'nin, Nevevî'nin yorumuna katılmadığı ve onu tenkit ettiği görülmektedir. Tahâret bölümünde yer alan “إذا وَلَغَ الكلبُ في الإناءِ فاغسلوه سبعَ مرَّاتٍ، السَّابِعَةُ بالترَّابِ” Köpek bir kabı yaladığında onu

⁴⁷⁹ Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/475, diğer bazı itirazları için bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 4/100, 101, 401.

⁴⁸⁰ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/43.

⁴⁸¹ Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, *el-Mugnî* (Suudi Arabistan: Dârü ‘Âlemi'l-Kütüb, 1997), 2/503; Hattâb es-Subkî, *el-Menhelü'l-'azbû'l-mevrûd*, 3/262; Azîmâbâdî, *'Avnü'l-ma'bûd*, 2/31.

⁴⁸² Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, 3/44, 45.

yedi kere yıkayın; yedinci yıkama toprakla olmak kaydıyla yedi kere yıkayın.”⁴⁸³ hadisi ile “...birincisi toprakla olmak kaydıyla yedi kere yıkanmasıdır.” hadisleri etrafında gelişen tartışmada Aynî, Nevevî’nin açıklamalarına yer verir. Nevevî, konuyla ilgili görüşünü *el-Minhâc*’ında dile getirmiştir. Aynî, bu açıklamayı şerhine taşıyarak eleştirir. Nevevî’ye göre, kabın temizlenmesinde ilk yıkamanın toprakla yapılması daha faziletlidir.⁴⁸⁴ Ancak Aynî, bu görüşe karşı çıkararak şöyle der: “Rivayetlerden birinde toprakla olan temizliğin yedinci, diğerinde ise birinci sırada yapılması gerektiği zikredilmiştir. Buna göre birincisinin faziletine dair herhangi bir tercih söz konusu değildir. Toprakla olan temizlik ya ilk ya da son yıkamada yapılır. Bu durumda birini diğerine tercih etmeyi gerektiren bir delil yoktur.” Dolayısıyla Aynî, Nevevî’nin bu görüşünü “tercîh bilâ muraccih” (delilsiz tercih) kapsamında değerlendirmiştir.⁴⁸⁵

Konunun başka bir bölümünde Nevevî, “وَعَفَّوْهُ الثَّامِنَةَ بِالتُّرَابِ”/Sekizincisini toprakla ovuşturun” rivayetine dair yaptığı açıklamada şu yorumu getirir: “Bu bizim ve cumhurun mezhebidir. Çünkü hadisten anlaşılan, kabın yedi defa su ile yıkanması ve bunların birinde suyun toprakla karıştırılarak kullanılmasıdır. Bu durumda toprak yıkama yerine geçmiş olmakta, dolayısıyla ‘sekizinci yıkama’ ifadesi bu sebeple zikredilmektedir.”⁴⁸⁶ Aynî ise yorumun hadise açıkça muhalif olduğunu ileri sürer. Ona göre, hadisin delaleti açıktır: Yedi defa su ile yıkama yapılacak, ardından toprakla ovma işlemi sekizinci olarak gerçekleşecektir. Aynî, görüşünü desteklemek üzere Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) görüşlerine atıfta bulunur.⁴⁸⁷ Öte yandan Nevevî, *el-Minhâc*’da yaptığı açıklamada rivayetler arasında cem yoluna gidilmesi gerektiğini savunur. Buna göre, yıkamalarda toprakla yapılan kısım için birinci, yedinci veya başka bir sıraya dair özel bir kayıt şart değildir; yıkamaların herhangi birinde toprak kullanılması yeterlidir. Nevevî, burada Beyhakî (ö. 458/1066) ve diğer bazı âlimlerin görüşlerini de aktarır. Bununla birlikte

⁴⁸³ Ebû Dâvud, “Tahâret”, 37.

⁴⁸⁴ Nevevî, *el-Minhâc*, 3/186.

⁴⁸⁵ Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/109.

⁴⁸⁶ Nevevî, *el-Minhâc*, 3/185; Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/110.

⁴⁸⁷ Ahmed b. Hanbel, *el Müsned*, 12/415; Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/110.

kendi tercihinin, yukarıda zikredildiği üzere, toprak kullanımının sekizinci yıkama kapsamında değerlendirilmesi yönünde olduğunu beyan eder.⁴⁸⁸

Nevevî'ye yönelttiği bir diğer tenkit, öşür konusundaki yorumuna ilişkindir. Nevevî, “وَلَيْسَ فِيمَا دُونَ خُمُسٍ أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ... /Beş veskten az olan —hurma, üzüm ve hububat gibi ürünlerde— zekât yoktur.”⁴⁸⁹ rivayeti hakkında bazı değerlendirmelerde bulunur. Ona göre hadisin ifade ettiği anlam, “zikredilen ürünlerde zekâtın gerekli olduğu, ancak miktarın beş veskin altında kalması durumunda zekâtın gerekmediğidir.” Bu hususta, Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ile selef âlimlerinden bazıları dışında Müslümanlar arasında ihtilaf bulunmamaktadır. Zira Ebû Hanîfe ve ona tâbi olanlar, hububatlarda az olsun çok olsun zekâtın vacip olduğunu söylemişlerdir. Nevevî, bu görüşün “bâtıl” olduğunu ve sahih hadislerle açıkça aykırı düştüğünü ifade eder.⁴⁹⁰ Aynî ise Nevevî'nin bu değerlendirmesine itiraz eder ve şu şekilde cevap verir: “Bu görüşü ‘bâtıl’ olarak nitelemeye katılmıyoruz. Bilakis, onu bâtılla itham etmek bâtıldır. Nasıl olur da bu görüşün sahih hadislerle aykırı olduğu iddia edilir? Hâlbuki Ebû Hanîfe, söz konusu görüşünü Nevevî'nin iddia ettiği gibi yalnızca yukarıda zikredilen hadise dayandırmış değildir.” Bu sözlerin ardından Aynî, farklı kaynaklardan tahrîc ettiği rivayetleri delil olarak zikreder.⁴⁹¹

Aynî, burada naklettiği bütün hadislerin mutlak anlam ifade ettiğini, “وَلَيْسَ فِيمَا دُونَ خُمُسٍ أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ” rivayetinin ise ticaret mallarının zekâtı olarak te'vil edilmesi gerektiğini belirtir.⁴⁹²

Sonuç olarak Aynî'nin Nevevî'ye yönelttiği itirazların temelde hadislerin yorumuna bağlı ve mezhebî yorum farklılıkları çerçevesinde şekillendiği görülmektedir. Ayrıca Aynî ile Nevevî'nin hadis değerlendirmelerinde farklı metodolojik eğilimleri ortaya koymaktadır. Nevevî, genellikle rivayetler arasında cem yolunu esas alarak cumhurun görüşünü teyit etmeyi ve mezhebinin yerleşik anlayışını güçlendirmeyi amaçlarken; Aynî, hadis metinlerinin zahirine bağlı kalmayı

⁴⁸⁸ Nevevî, *el-Minhâc*, 3/185.

⁴⁸⁹ Ebû Dâvud, “Zekât”, 1.

⁴⁹⁰ Nevevî, *el-Minhâc*, 7/49.

⁴⁹¹ Buhârî, “Zekât”, 54; Müslim, “Zekât”, 1; İbn Mâce, “Zekât”, 17; Aynî, *Şerhu Sünen*, 4/325.

⁴⁹² Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/45, diğer itirazları için bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/149; 2/65; 4/169.

ve özellikle Hanefî yaklaşımının delillere dayandığını göstermek için rivayetlerin lafzî anlamını öne çıkarmayı tercih etmiştir. Bu farklılık, her iki âlimin şerh anlayışındaki usûl farklılığının yanı sıra mezhebî aidiyetlerinin de yorumlarını şekillendirdiğini göstermektedir.

2.1.6. Fıkhi Görüşleri

Aynî, fakih kimliğiyle öne çıkan ve Hanefî mezhebine mensup önemli âlimlerden biridir. Hanefî fıkının en meşhur eserlerinden biri olarak kabul edilen Mergînânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye* adlı eserine yazdığı *el-Binâye fî şerhi'l-hidâye*, bu alandaki en kapsamlı şerhlerden biri olarak değerlendirilmiştir. Söz konusu eser, fikhî meseleleri ele alışı ve hadisleri yorumlayışı bakımından büyük bir öneme sahiptir.

Aynî, *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud* adlı eserinde, Ebû Dâvud'un *Sünen*'ini tercih etme nedenine doğrudan değinmemekle birlikte, fikhî yaklaşımı bu tercihe dair önemli ipuçları sunmaktadır. Nitekim kendisi gibi Ebû Dâvud da fıkıh ve hadis alanındaki meseleleri ele alış tarzıyla dikkat çekmektedir. Ayrıca *Sünen*'de yer alan hadislerin ağırlıklı olarak fikhî nitelikte olması, Aynî'nin bu eseri tercihinde etkili bir faktör olarak değerlendirilebilir. Zira Ebû Dâvud, Mekkelilere yazdığı *Risâle ilâ Ehlî Mekke* adlı mektubunda, *Sünen*'in tamamının ahkâm hadislerinden oluştuğunu ifade etmiştir.⁴⁹³

Aynî, eserinde fikhî görüşlere geniş bir yer vermiş ve bunları şerhine sistematik bir biçimde yansıtmaya özen göstermiştir. Özellikle Hanefî mezhebinin görüşlerini savunma konusunda titiz bir yaklaşım sergilediği görülmekte olup, görüşlerini desteklemek amacıyla metin dışı delillere başvurduğu dikkat çekmektedir. Fikhî analizlerinde, genel olarak Ebû Hanîfe ve Ashâbühü ya da “قُلْنَا/kulnâ” ifadeleriyle Hanefî mezhebinin görüşlerini aktarırken, “قُلْتُ/kultü” ifadesiyle kendi şahsî kanaatine işaret etmektedir. Bunun yanı sıra, açıklamalarına yer verdiği hadisleri delil olarak kabul eden mezhepleri zikretmekte, dayandıkları delilleri zayıf bulduğu durumlarda eleştirilerini açıkça dile getirmektedir. O, doğru olduğunu düşündüğü görüşü ispat etmeye yönelik bir yaklaşım benimseyerek, fikhî

⁴⁹³ Ebû Dâvud, *Risâletü Ebî Dâvud ilâ Ehl-i Mekke*, 35.

argümanlarını güçlendirmeye çalışmaktadır. Aynî, ihtilaflı meselelerde icmâ bulunduğu bunu belirtmekte ve cumhurun görüşünü açıklamaktadır. Ancak her konuda kesin bir tercih yapmaktan ziyade, yalnızca görüşleri aktarmakla yetinmektedir. Şimdi, Hanefî mezhebinin görüşlerini savunma yönünde Aynî'nin sergilediği tavrı daha iyi anlamak için onun şerhlerinde ortaya koyduğu bazı örnekleri ele alarak konuyu daha yakından inceleyelim.

2.1.6.1. Hanefî Mezhebi Özelinde Görüşleri

Hanefî mezhebi, Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) öncülüğünde gelişen ve Kûfe merkezli bir ekol olarak bilinir. Ehl-i re'y anlayışını benimseyen Hanefîler, fikhî görüşlerini büyük ölçüde sahâbî Abdullah İbn Mes'ûd'a dayandırmışlardır. Hadis usulü açısından Ehl-i hadis ekolüyle bazı temel noktalarda ayrılmışlardır. Özellikle “haber-i vâhid” ile Kur'ân'a ziyade yapılması, hadisin muhtevasının “umûmü”-l-belvâ” kapsamında değerlendirilmesi ve râvînin fakih olup olmaması gibi meseleler, Ehl-i hadis ile aralarındaki başlıca ihtilaf konularını oluşturmaktadır.

Aynî, şerhini fikhî bir perspektiften ele almakta ve hadis yorumunda bu yaklaşımı belirgin biçimde ortaya koymaktadır. Onun, rivayetlerin bütününe fikhî bir nazarla baktığı ve bu yöntemi sistematik bir şekilde şerhine yansıttığı görülmektedir. Nitekim öncelikle Hanefî mezhebine aykırı görüşleri dile getiren âlimlerin kanaatlerini aktarmakta, ardından bu görüşleri eleştirerek mezhebin yaklaşımını savunmak üzere çeşitli deliller ileri sürmektedir.

İlk örnek olarak, “هو الطَّهْرُ ماؤه، الحُلُّ مَيْتَتُهُ”/O denizin suyu temiz, ölüsü helaldir.” hadisinin şerhini ele alabiliriz.⁴⁹⁴ Bu hadis, abdest alınabilecek sulardan bahsetmekte ve denizde ölen hayvanların helal olduğu anlaşılmaktadır. Aynî, öncelikle Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî gibi mezheplerin bu hadisi delil olarak kullanarak kurbağa dışında tüm deniz hayvanlarını helal kabul ettiklerini ifade etmektedir.⁴⁹⁵ Ancak Hanefî mezhebinin bu görüşte olmadığını belirterek, yalnızca balık ve balık cinsinden olan deniz canlılarının yenilebileceğini savunmaktadır. Bu görüşünü desteklemek için “عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثُ”/Peygamber onlara pis olanları yasaklar.”⁴⁹⁶

⁴⁹⁴ Ebû Dâvud, “Tahâret”, 41.

⁴⁹⁵ İmam Mâlik, “Sayd”, 12; Şâfiî, *el- 'Umm*, 1/16; Ahmed b. Hanbel, *el- Müsned*, 8/403.

⁴⁹⁶ el-A'raf 7/157.

ayetini delil olarak getirmektedir. Bu ayet aracılığıyla hadisin nasıl anlaşılması gerektiğine dair bir çerçeve çizerek, hadisin ayet ile ilişkisini ortaya koymaktadır. Ayrıca hadiste geçen meyte (ölü hayvan) kelimesinin yalnızca balıkla sınırlı olduğunu savunmakta ve bunu desteklemek için şu hadisi aktarmaktadır: “Bize iki meyte ile iki kan helal kılındı. Meyteler; balık ve çekirge, kanlar ise dalak ve karaciğerdir.”⁴⁹⁷ Bunun yanı sıra, Aynî suda ölen yalnızca balık türü hayvanların suyu necis kılmayacağını belirtirken, diğer mezheplerin görüşlerine göre denizde yaşayan kurbağa dışındaki diğer hayvanların ölmesi durumunda da suyun pislenmeyeceğini ifade etmektedir.⁴⁹⁸ Böylece Aynî, getirdiği delillerle hadisin Hanefî mezhebi içindeki yorumunu sistematik bir şekilde ortaya koymakta ve mezhebin yaklaşımını delillendirmektedir.

Bir başka örnekte, Hanefî mezhebi nezdinde hadislerin ayetler karşısındaki konumu ve özellikle “âhâd hadisler”’in mezhep içindeki işlevine temas eder. Bu bağlamda, namazda Fâtiha sûresinin okunmasının hükmü etrafında yürütülen tartışmalar, mezhepler arası farklılıkların anlaşılması açısından dikkate değerdir. Bu konuda rivayet edilen “أَمَرْنَا أَنْ نَقْرَأَ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ، وَمَا تَيْسَّرَ”/Namazda Fâtiha ile kolayımıza geleni okumakla emrolunduk.”⁴⁹⁹ hadisi, mezheplerin farklı yorumlarına konu olmuştur. Aynî, bu hadisten hareketle Fâtiha okumanın vacip olduğunu savunmakta ve bu hükmü, mutlak emrin vücûb ifade ettiği prensibine dayandırmaktadır. Ancak Fâtiha okumanın farz olduğu iddiasına karşı çıkarak, bu iddianın nassa ziyade teşkil edeceğini belirtmektedir. Bu bağlamda, “فَأَقْرَأُوا مَا تَيْسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ”/Kur’ân’dan kolayımıza geleni okuyun.” ayetine “haber-i vâhid” ile bir ekleme yapılmasının caiz olmayacağını, zira bunun nesih anlamına geleceğini ifade etmektedir. Aynî Ayrıca hadiste geçen “وَمَا تَيْسَّرَ”/ve kolayımıza geleni” ifadesinin, Fâtiha’dan sonra ek bir sûre veya ayet okunmasının da vacip olduğuna işaret ettiğini öne sürmektedir. Aynî, muhalif mezheplerin bu konudaki delillerini ele alarak sırasıyla değerlendirmekte ve bu rivayetlerin çeşitli gerekçelerle zayıf olduğunu ya da farklı te’villerle Fâtiha

⁴⁹⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 10/16; İbn Mâce, “Et’ime”, 32.

⁴⁹⁸ Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/120.

⁴⁹⁹ Ebû Dâvud, “Salât”, 131.

okumanın farz olduğuna delil teşkil etmediğini savunmaktadır. Aksine, bu rivayetlerin Fâtiha okumanın farz olmadığına işaret ettiğini ileri sürmektedir.⁵⁰⁰

Aynî, açıklamalarının devamında Ebû Dâvud'un bu bâbda naklettiği diğer hadisleri değerlendirerek namazda Fâtiha okumanın farz değil, vâcip olduğu görüşünü temellendirmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda, “إِنَّهُ لَا صَلَاةَ إِلَّا بِقِرَاءَةِ فَاتِحَةِ” /Namazda Fâtiha ve ona ek bir şey okumayanın namazı olmaz.” hadisi, Fâtiha okunmadan namazın sahih olmayacağını ifade etmektedir. Öte yandan, “إِنَّهُ لَا صَلَاةَ إِلَّا بِقِرَاءَةِ فَاتِحَةِ الْكِتَابِ، فَمَا زَادَ” /Fâtiha bile olsa Kur'an'dan bir şey okumayanın namazı olmaz.” şeklindeki rivayet ise, Fâtiha okunmadan da namazın sahih olabileceğini ima etmektedir.

Aynî, bu iki rivayeti birlikte değerlendirerek şu sonuca varmaktadır: “Biz her iki hadisle de amel ediyoruz. Bundan ötürü, namazda kıraat farz, Fâtiha okumak ise vâciptir. Bu yaklaşım, haberlerle amel etme noktasında en adil olanıdır.” Aynî ayrıca burada iki hususu özellikle vurgulamaktadır. Birincisi, sened açısından rivayetlerin sıhhatine dair tartışmalara değinmekte ve isnâdda yer alan Ca'fer b. Meymûn hakkında cerh bulunduğunu belirtmektedir. Nitekim Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Ma'în, bu râvînin güvenilir olmadığını ifade ederken, Nesâî onun sika olmadığını kaydetmektedir.⁵⁰¹ İkincisi ise, söz konusu rivayetler Fâtiha okumayı farz kılacak şekilde anlaşılırsa, hadiste geçen “فَمَا زَادَ/ve ona ek bir şey” ifadesi gereğince, Fâtiha'dan sonra zamm-ı sûre okunmasının da farz olması gerektiği sonucunun ortaya çıkmasıdır. Ancak bu uygulama Şâfiî mezhebinde kabul görmemektedir.⁵⁰²

Başka bir rivayette yer alan “مَنْ صَلَّى صَلَاةً لَمْ يَقْرَأْ فِيهَا بِأَمِّ الْقُرْآنِ فَهِيَ خَدَاجٌ، فَهِيَ خَدَاجٌ، غَيْرُ تَمَامٍ...” Her kim kıldığı namazda Fatiha okumazsa, o namaz eksiktir, o namaz eksiktir, o namaz eksiktir, tamam değildir...”⁵⁰³ hadisinin Hanefîlerin görüşünü desteklediğine vurgu yapan Aynî, bu hadis namazın sahih olmadığına değil, aksine namazın olacağı, fakat eksik olacağını ifade ettiğini söyler.⁵⁰⁴

⁵⁰⁰ Aynî, *Şerhu Sünen*, 2/516.

⁵⁰¹ İbn Maîn, *Târîhu İbn Maîn*, 3/578; Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, 3/103; Nesâî, “Amelül'l-yevm”, 12.

⁵⁰² Aynî, *Şerhu Sünen*, 2/517.

⁵⁰³ Ebû Dâvud, “Salât”, 132.

⁵⁰⁴ Aynî, *Şerhu Sünen*, 2/518.

Aynî, Fâtiha'nın namazda farz olduğu yönündeki görüşü tutarsız bulmakta ve Hanefî mezhebinin namazda kıraat farz, Fâtiha okumanın ise vâcib olduğu anlayışını hem rivayet hem de aklî deliller çerçevesinde gerekçelendirmektedir. Bu yaklaşımı ile Aynî, hadislerin ayetler karşısındaki konumunu ortaya koymakta ve Hanefî mezhebinin konuya ilişkin perspektifini çeşitli argümanlarla savunmaktadır.

Aynî, mezhepler arasında ihtilaf konusu olan, imamın arkasındaki cemaatin kıraat edip etmeyeceği meselesine dair birtakım açıklamalar getirmektedir. Bu bağlamda, yukarıda zikredilen hadisin devamında geçen “اقرأ بها في نفسك/Onu içinden oku” şeklindeki Ebû Hüreyre'ye ait ifadeye dayanarak İmam Nevevî, cemaatin de imamın arkasında Fâtiha okumasının farz olduğunu iddia etmektedir. Söz konusu rivayete göre, bir kimsenin “İmamın arkasında bulunduğumda Fâtiha okumalı mıyım?” şeklindeki sorusuna karşılık Ebû Hüreyre'nin “Onu içinden oku.” diyerek, kişinin kendi duyacağı kadar kıraat etmesini tavsiye ettiği belirtilmektedir. Aynî, bu rivayete karşı çıkararak şu şekilde cevap vermektedir: Bu rivayet, cemaatin kıraat etmesini zorunlu kılmaz. Zira me'mûna (imama uyan kimseye) “وَأَنْصِتُوا/Susun/dinleyin.” ayeti gereğince susmak düşer.⁵⁰⁵

Aynî'ye göre, buradaki “İçinden oku” ifadesi, kelimenin zahirî anlamıyla sesli veya sessiz bir kıraati değil, bunu düşün, tefekkür et anlamını ifade etmektedir. Aynî, bu ifadenin hakikî manada bir kıraat emri olarak anlaşılması durumunda dahi, bunun vacip bir hüküm ifade etmeyeceğini belirtmektedir. Zira bazı Hanefî âlimleri, bu uygulamayı ihtiyaten tüm namazlarda “istihsân” yöntemiyle uygun görmüş olmakla birlikte, bunu zorunlu bir hüküm olarak değerlendirmemişlerdir. Böylece Aynî, imamın arkasındaki cemaatin kıraat etme zorunluluğuna dair görüşlere karşı Hanefî mezhebinin yaklaşımını deliller çerçevesinde temellendirmektedir. Aynî'nin Hanefî mezhebinin görüşünü savunma noktasında yoğun bir çaba sarf ettiği görülmektedir. Bununla birlikte, yukarıda zikredilen “Onu içinden oku.” cümlesinin doğrudan Ebû Hüreyre'ye ait olduğu dikkate alınmalıdır. Hanefî fakihlerine göre, bir konuda sahabe arasında ihtilaf bulunduğunda, herhangi birinin görüşü tercih edilir ve diğer görüşler dikkate alınmaz. Bu sebeple Hanefî âlimleri, imamın arkasında kıraat

⁵⁰⁵ Nevevî, *el-Minhâc*, 4/101-104; Aynî, *Şerhu Sünen*, 2/519.

edilmemesi gerektiğini savunan Abdullah b. Mes'ûd'un görüşünü benimsemişlerdir.⁵⁰⁶

Hanefî âlimlerinden Mergînânî, imamın arkasında kıraat yapılmayacağına dair sahabe arasında icmâ bulunduğunu ileri sürmektedir.⁵⁰⁷ Ancak bu icmâ görüşünün kaynağını açıkça belirtmemektedir. Aynî de bu konuda bir icmâ bulunduğunu ifade etmekle birlikte, bunun, imama rükûda yetişen bir kimsenin tekbir alarak imama uymasının ve bu durumun bir rekât olarak kabul edilmesinin icmâ ile sabit olduğu görüşüyle ilgili olduğunu vurgular. Dolayısıyla, Aynî'nin atıfta bulunduğu icmâ, Mergînânî'nin sözünü ettiği icmâdan farklı bir bağlama sahiptir. Aynî, argümanlarını desteklemek adına şu açıklamayı yapmaktadır: “Şayet imama uyan kimseler için Fâtiha okumak farz olsaydı, rükûda imama yetişen kimse için o rekâtın geçersiz olması gerekirdi. Oysa bu rekât geçerli kabul edilmektedir. Bu durum, Fâtiha dâhil hiçbir kıraatin cemaat için farz olmadığını gösterir.”⁵⁰⁸

Aynî, getirdiği delillerle cemaatin Fâtiha okumasının zorunlu olmadığını ispat etmeye çalışır. Bu mesele, her mezhebin hadisleri delil olarak kullanma yönteminin ve yorumlamadaki farklı yaklaşımlarının, mezhepler arasında hüküm farklılıklarına yol açtığını göstermektedir.

Aynî, Hanefî mezhebi içerisindeki görüş ayrılıklarına da değinir. Nitekim bir rivayette: “Resûlullah (a.s.) abdest alırken bir avuç su alır, o suyu çenesinin altına verir, sakallarını hilaller ve sonrasında şöyle derdi: İşte Rabbim bana bu şekilde emretti.”⁵⁰⁹ şeklinde yer alan ifadeden, abdest esnasında sakalları hilallemenin bir gereklilik olduğu sonucu çıkarılmaktadır.

Aynî, bu rivayete dayanarak Ebû Yusuf'un, (ö. 182/798) sakalları hilallemenin sünnet olduğunu savunduğunu, buna karşın Ebû Hanife (ö. 150/767) ve İmam Muhammed'in (ö. 189/805) ise bunun sünnet değil, fazilet olduğunu benimsediklerini aktarmaktadır. İbn Ebî Hatim er-Râzî'nin, (ö. 327/938) bâbasından naklen, sakalları hilallemeye dair sabit bir hadis bulunmadığını belirttiğini zikreden

⁵⁰⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985), 1/19-26.

⁵⁰⁷ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/68.

⁵⁰⁸ Aynî, *Şerhu Sünen*, 2/530.

⁵⁰⁹ Ebû Dâvud, “Tahâret”, 54.

Aynî, buna karşılık sahabeden Hz. Osman, Enes b. Mâlik, Ammâr b. Yâsir, Abdullah b. Abbas, Ebû Eyyûb el-Ensârî, Abdullah b. Ömer, Hz. Âişe ve Ümmü Seleme gibi on dört sahâbînin bu konuda rivayette bulunduğunu ifade eder. Aynî, bu rivayetlerle yetinmeyerek her bir sahâbînin naklettiği rivayeti senedleriyle birlikte sıralamakta, ayrıca bu rivayetlerin hangi hadis kaynaklarında yer aldığını da belirtmek suretiyle tahrîcini yapmaktadır.⁵¹⁰ Bu tutumu, onun hadisleri derinlemesine inceleyen bir fakih kimliğine sahip olduğunu ve rivayetleri bütüncül bir yaklaşımla ele aldığını göstermektedir. Bununla birlikte, mezhep içerisinde muteber kabul edilen görüşü açıkça belirtmezken, kendi tercih ettiği görüşü de doğrudan ifade etmemektedir.

Aynî'nin metin tahlillerini, fikhî argümanlar çerçevesinde ve mezhebini savunma eksenli olarak gerçekleştirdiğini vurgulamıştık. Fakat bu tutumunun zaman zaman aşırılığa kaçtığı da görülmektedir. Örneğin, nebîz⁵¹¹ ile abdest alınabileceğine işaret eden bir rivayet, bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Rivayet şu şekilde yer almaktadır: “عن عبد الله بن مسعود، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَهُ لَيْلَةَ الْجَنَّةِ: مَا فِي إِدَاوَتِكَ” Abdullah b. Mes'ud'dan nakledilen bir rivayete göre, Resûlullah (a.s.) bir grup cinlerin de bulunduğu bir gecede İbn Mes'ud'a: “Su kabında ne var?” diye sormuş, İbn Mes'ud'da “Nebîz var” demiş. Bunun üzerine Resûlullah (a.s) “Hurma hoştur ve suyu temizleyicidir” buyurmuştur.⁵¹²

Aynî, Ebû Hanife'nin hadisi delil kullanarak suyun olmadığı yerde hurma suyu ile abdest alınması gerektiğini ve teyemmüm yapılamayacağını iddia eder. Ebû Yusuf'a göre ise abdest alınmaz teyemmüm edilmelidir, der ve Ebû Hanife'nin bu görüşe döndüğünü belirtir. Aynî yukarıda zikredilen rivayet için üç illetin ileri sürüldüğü söyler ve ardından her bir illeti tek tek ele alarak getirdiği delillerle bertaraf etmeye çalışır. Hatta illetlerin birinde rivayette İbn Mes'ud'un Hz. Peygamber ile o gece birlikte olduğunu ve bunu getirdiği farklı tariklerle ispat etmeye çalışır. Fakat getirdiği bu rivayetler hadis münekkitleri tarafından tenkit edilen rivayetlerdir.⁵¹³ Diğer taraftan bu rivayetin isnâdında problem olduğu hadis âlimlerinin genel kanaatidir. Problemin odağında olan isim, rivayeti İbn Mesud'a

⁵¹⁰ İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, 1/430; Aynî, *el-Binâye*, 1/221; Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/192.

⁵¹¹ Nebîz: Hurma, üzüm, bal, buğday, arpa vb. şeylerden elde edilen içeceklere denir. Bk. İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, 1168.

⁵¹² Ebû Dâvud, “Tahâret”, 42; Tirmizî, “Tahâret”, 62; İbn Mâce, “Tahâret”, 37.

⁵¹³ İbn Mâce, “Tahâret”, 37; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 33/332; Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/122, 123.

isnâd ederek nakleden Ebû Zeyd'tir. Râvî için Tirmizî, (ö. 279/892) “Bu kişi hadis ehline göre mechûl birisi ve bu rivayet dışında başka bir rivayeti bilinmiyor.”⁵¹⁴ derken İbn Hibbân, (ö. 354/9659 “Bu kimse ne kendisi ne de yaşadığı yer bilinmiyor ve bu rivayet kitap, sünnet, icmâ ve kıyasa aykırıdır.” der. Şuayb Arnaût bu hadis, senedde yer alan Ebû Zeyd sebebiyle isnâdının zayıf olduğunu ve Buhârî, “Bu kişinin hadisi sahih değil”, İbn Abdülber, (ö. 463/1071) “Ebû Zeyd mechûl, hadisi münkerdir ve bu konuda da ittifak vardır.”⁵¹⁵ görüşlerine yer vermek suretiyle verdiği hükmü teyit etmek ister.

Tahâvî, (ö. 321/933) *Şerhu me'âni'l-asâr* adlı eserinde, Ebû Hanîfe dışındaki mezhep imamlarının, su bulunmadığında teyemmüm edilmesi gerektiği ve nebiz ile abdest alınamayacağı görüşünde olduklarını belirtmektedir. Ayrıca “haber-i vâhid”i delil olarak kabul edenlerin şartlarını taşımadığı gerekçesiyle, ilgili rivayetin delil olarak kullanılmaya uygun olmadığı yönünde açıklamalar yapmaktadır.⁵¹⁶

Bu değerlendirmeler ışığında, söz konusu rivayetin sahih olmadığı gibi amel edilmeye de uygun bulunmadığı ve fiilen uygulanmadığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, Aynî'nin iddialarını ispat etme çabasının yerinde olmadığı söylenebilir. Bununla birlikte, Aynî'nin, Ebû Hanîfe'nin bu görüşünden döndüğünü belirtmesine rağmen, desteklemek adına ayrıca çaba sarf etmesi, onun söz konusu görüşü benimsediğinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

2.1.6.2. Cumhurun Görüşüne Yaklaşımı

Aynî'nin fıkıh ilmine olan hâkimiyeti, hadis tahlilinde belirgin bir etki oluşturmuş ve rivayetlerin fikhî delaletlerinin tespitinde önemli bir rol oynamıştır. Metin içindeki ahkâmın analizinde mezhebî farklılıklara sıkça yer veren Aynî, delillerin sunulmasında genellikle naklî verilere başvurmakla birlikte, zaman zaman aklî verilere de başvurarak çıkarımlarda bulunmuştur. Aynî, kimi zaman cumhurun görüşünü deliliyle birlikte açıklarken herhangi bir mezhep görüşüne

⁵¹⁴ Tirmizî, “Tahâret”, 62.

⁵¹⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/360, geniş fikhî bilgi için bk. Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Mısır: Matbaatü's-Saade, ts.), 1/88, Zeylâî, *Nasbü'r-râye*, 1/142, 148 Aynî, *el-Binâye*, 1/499, Aynî, *Umdetü'l-kâri*, 3/180.

⁵¹⁶ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-asâr*, 1/95.

değınmemektedir. Örneğın, “Bir abdestle birden fazla namaz kılmak” başlığı altında zikredilen řu rivayetlere dayanarak değırlendirmelerde bulunmuştur:

1. Hz. Peygamber’in (a.s.) her farz namaz için abdest aldığı, ancak sahâbenın bir abdestle birçok namaz kıldığına dair rivayet.

2. Büreyde’nın naklettiğı, Resûlullah’ın (a.s.) Fetih günü tek bir abdestle beş vakit namaz kıldığı ve mestlerinin üzerine meshettiğıne dair rivayet. Bu hadiste, Hz. Ömer’in, “Daha önce yapmadıgın bir şeyi yaptın” şeklindeki ifadesine karşılık, Hz. Peygamber’in (a.s.) “Bunu bilerek yaptım”⁵¹⁷ şeklinde cevap verdiğı belirtilmektedir.

Aynî, bu rivayetler doğırtusunda, “Her namaz için abdest almak faziletli olmakla birlikte, bir abdestle birden fazla namaz kılmak caizdir” şeklinde bir açıklama yapmaktadır. Ancak Tahâvî (ö. 321/933) ve İbn Battâl, (ö. 402/1011) Buhârî şerhinde, bazı âlimlerin “Her farz namaz için ayrı abdest almak farzdır” şeklinde bir görüş ileri sürdüğünü aktarmaktadır. Bu görüşü savunan âlimler, iddialarını Mâide sûresi altıncı ayetinde geçen “... إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا.../Namaza kalktığınızda yüzlerinizi yıkayın...” ifadesine dayandırmaktadır. Buna karşın Aynî, Nevevî’nın bu görüş hakkında, herhangi bir âlim tarafından sahih kabul edildiğini düşünmediğini ve muhtemelen burada her namaz için abdest tazelemenin faziletli olduğı kastedilmiştir. Bunu da cumhurun delili olan ve biraz önce zikredilen Buhârî’nın Hz. Enes’ten nakledilen hadis ile benzer birçok sahih hadis olduğunu belirttiğı sözlerine yer verir.⁵¹⁸ Ayrıca Mâide sûresi’ndeki ayetin anlamı da ‘Eğer abdestiniz yoksa ve namaz kılmak için kalkıyorsanız...’ şeklinde anlaşılmalıdır.”⁵¹⁹ Müellif, aktardığı bu açıklamalar ile kendi yorumunu cumhurun görüşüyle teyit etmekte ve bu bağlamda rivayetlerin fikhî delaletini vurgulamaktadır.

Hanefilerin görüşü cumhurun görüşüne muvafık ise bunu belirtmeden geçmez. Buna řu hadis örnek olarak verilebilir:

عن أبي ذر، قال: قال لي رسولُ الله صلى الله عليه وسلم: "يا أبا ذر، كيف أنت إذا كانت عليك أمراءُ يُمَيِّتُونَ الصَّلَاةَ -أو قال: يُؤَخِّرُونَ الصَّلَاةَ-؟" قلتُ: يا رسولَ الله، فما تأمرُني؟ قال: "صَلِّ الصَّلَاةَ لَوَقْتِهَا، فَإِنْ أَدْرَكَتْهَا

⁵¹⁷ Ebû Dâvud, “Tahâret”, 65.

⁵¹⁸ Buhârî, “Vudû”, 56; Müslim, “Tahâret”, 86.

⁵¹⁹ Tahâvî, *Şerhu Meâni l-âsâr*, 14/34; Nevevî, *el-Minhâc*, 3/177; Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/230.

Peygamber (a.s.) bana; “Ya Ebâ Zer, namazı geçiren veyahut geciktiren emirler sana âmir olunca ne yaparsın?” buyurdu. Ben; bana ne emir buyurursun ya Resûlallah? dedim. O: “Namazı vaktinde kıl, eğer emirlerle birlikte namaza yetişirsen, yine kıl, çünkü o senin için nafil olur.” buyurdu.⁵²⁰

Aynî, bir kişinin tek başına namaz kıldıktan sonra aynı namazı cemaatle tekrar kılması durumunda, ilk kılınan namazın farz ikincisinin ise nafil olacağını belirtmekte ve bu görüşün cumhurun görüşüyle de örtüştüğünü ifade etmektedir. Aynî, farklı yorumlara da yer vererek şu açıklamada bulunmaktadır: “Hadiste açıkça belirtildiği üzere iki namazdan birincisi farz ikincisi ise nafilidir. Bu konuda Şâfiî’nin dört farklı görüşü bulunmaktadır. Bunlardan en sahih olanı, cumhurun görüşüyle uyuşandır. İkinci görüşü; en kâmil olan vaciptir. Üçüncü görüşü; her iki namaz da vaciptir. Dördüncü görüş ise, bu iki namazdan birinin müphem olarak farz olduğu, ancak Allah’ın dilediğini farz kabul edeceği yönündedir. Ayrıca hadisin hükmü bazı farklılıklar dışında diğer farz namazlar için de geçerlidir.”⁵²¹

Görüldüğü üzere Aynî, kendi açıklamalarını cumhurun görüşüyle desteklemekte ve görüşler arasındaki uyumu vurgulamaktadır. Bunun yanı sıra, farklı mezheplerden Şâfiî’nin birden fazla görüşü olduğunu belirtmekte, ancak bunlar arasında en sahih olanın cumhurun görüşüne muvafık olan olduğunu özellikle ifade etmektedir.⁵²² Aynî’nin fikhî meselelerde mezhepler arasındaki görüş ayrılıklarını titizlikle ele alarak en güçlü delilleri tespit etme çabasında olduğu söylenebilir.

Aynî, cumhurun görüşünü aktardıktan sonra mezheplerin görüşlerini ayrı ayrı sunmakta, ancak bunlar arasında bir tercih yapmamakta veya herhangi bir görüşü diğerlerinden daha kuvvetli olarak nitelendirmemektedir. O, burada farklı yaklaşımları objektif bir şekilde nakletmekle yetinir. Özellikle “Cemaatle namazı terk etmenin vebali” konulu bölümde, şemsiye bir görüş olarak cumhurun kanaatini öne sürmekte ve bu görüşü temsil eden âlimlerin yaklaşımlarındaki farklılıkları da ele almaktadır. Bu bağlamda, meseleye dair hükmü ve bu hükmü savunanları şu ifadelerle açıklamaktadır: “Cemaatle namaz kılmanın farz-ı ayn olduğu görüşünde

⁵²⁰ Ebû Dâvud, “Salât”, 10.

⁵²¹ Aynî, *Şerhu Sünen*, 2/58, ayrıca diğer bazı örnekler için bk. 1/257, 462, 472.

⁵²² Ebû Dâvud, “Salât”, 54.

olanlar; Atâ (ö. 114/732), Nesâî (ö. 303/915), Ahmed /ö. 241/855), Ebû Sevr (ö. 240/854), İbnü'l-Münzir (ö. 318/930), İbn Hüzeyme (ö. 311/924) ve Dâvud'un (ö. 270/884), mezhebidir. *Şerhu'l-muhezzeb*'de ise şöyle denilmiştir: Şâfiî'nin görüşünün de bu olduğu, Ahmed b. Hanbel'in görüşünün vacip olduğu söylenmiştir. Burada cumhurun görüşü farz-ı ayn olmadığı yönündedir. Cumhurun bu görüşünün altındaki ihtilaflar sünnet ve farz-ı kifaye çerçevesinde şekillenir. Şâfiîlerde farzı kifaye olması tercih edilen görüştür. Bizim şeyhlerimizin çoğunluğuna göre vacip iken bazı ashabımız sünnet-i müekked demişlerdir ki bu görüşü savunanlardan biri de Kudûrî'dir (ö. 428/1037).” Müellif bu açıklamalarının ardından hadis metninde yer alan “...içimde öyle geçiyor ki özürsüz olarak cemaate gelmeyip namazı evlerinde kılanlara gideyim ve evlerini yakayım” sözünden âlimler, namaz kılmayanlar ve ganimet malından çalanlar dışındaki durumlarda yakılarak cezalandırılmanın yasak olduğu konusunda ittifak ettikleri, ancak selef bu iki konuda ihtilaf ederken cumhur, bu iki grubun eşyalarının yakılmasının yasak olduğu konusunda görüş beyan ederler.⁵²³

Aynî, benzer bir yaklaşımı “nesh” konusu çerçevesinde de benimsemektedir. Bu bağlamda, cumhur-u fukahâ ve cumhur-u sahâbeye göre hükmü neshedilmiş bir rivayetin açıklamalarına yer vermektedir. Özellikle, “الماء من الماء/Su, sudan dolaydır” yani meninin gelmesi guslû gerekli kılar, hadisin, nesh edildiğine dair değerlendirmelerde bulunmaktadır. Aynî, bu hadisin hemen öncesinde yer alan şu rivayetle neshedildiğini ifade etmektedir:

“إذا قَعَدَ بَيْنَ شَعْبَيْهَا الْأَرْبَعِ، وَالزَّقَ الْجَتَانَ بِالْجَتَانِ، فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ/Erkek, kadının dört uzvu arasına (kolları ve bacakları) oturur ve sünnet mahalli sünnet mahalline temas ederse, gusûl farz olur.” Aynî, bu rivayeti delil göstererek, “الماء من الماء”⁵²⁴ hadisinin hükmünün kaldırıldığını savunmaktadır. Bu değerlendirmesiyle, mezheplerin ve sahâbenin genel kabulüne dayanan nesh görüşünü desteklemekte ve rivayetler arasındaki ilişkiyi fikhî bir çerçevede ele almaktadır.

Müellif açıklamalarına şu şekilde devam etmektedir: Sahâbenin ve onlardan sonra gelenlerin çoğunluğu tarafından bu hükmün neshedildiği kabul edilmiştir.

⁵²³ Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l-muhezzeb*, 4/183-184; Aynî, *Şerhu Sünen*, 2/198.

⁵²⁴ Ebû Dâvud, “Tahâret”, 81.

Buna göre, meni gelmeden cinsel ilişkinin sonlandırılması durumunda dahi gusül alınmasının farz olduğu belirtilmiştir. Ancak İbn Abbas ve diğer bazı âlimler, bu hükmün neshedilmediğini savunarak, “Eğer meni gelmezse, yalnızca uykuda görülen durum nedeniyle gusül almak gerekmez; ancak hüküm tartışmasız olarak devam eder” şeklinde bir yorum yapmışlardır. Müellif, aktardığı bu bilgilerin ardından, neshin hükümlerine değinmektedir. Söz konusu rivayet, sünnetin sünnet tarafından neshedildiğini göstermektedir ve bu durum dört farklı şekilde gerçekleşmektedir.

1. Mütevâtir sünnetin yine mütevâtir sünnet ile,
2. Haber-i vâhidin yine haber-i vâhid ile,
3. Haber-i vâhidin mütevâtir sünnet ile,
4. Mütevâtir sünnetin haber-i vâhid ile neshi.

İlk üç durum, âlimler arasında ihtilafsız bir şekilde caiz kabul edilirken, dördüncü durum cumhura göre caiz görülmemektedir. Bununla birlikte, bazı zâhirîler mütevâtir sünnetin haber-i vâhid ile neshedilebileceğini savunmaktadır.⁵²⁵ Aynî, burada yalnızca sünnetin sünnetle neshi konusuna odaklanmış olup, usûl âlimlerinin çoğunluğu tarafından⁵²⁶ kabul edilen, ancak İmam Şâfiî’nin, “Kur’ân ancak Kur’ânla, sünnet de ancak sünnetle neshedilir” anlayışına dayanarak reddettiği Kur’ân’ın sünnetle neshi meselesine değinmemiştir.⁵²⁷ Aynı şekilde, Hanefilerin meşhur haberin mütevâtir sünneti neshedebilmesi konusunu da ele almadan, yalnızca yukarıda belirtilen dört kategoriyle yetinmiştir. Ancak neshin diğer türleri, şerhin farklı bölümlerinde detaylı bir şekilde incelenmektedir.⁵²⁸

Buraya kadar aktarılan örneklerden de anlaşılacağı üzere Aynî, fikhî meseleler karşısında öncelikle cumhurun görüşünü beyan etmekte, bunu bazen kendi görüşüne muhalif olduğunu göstermek için, kimi zaman da desteklediği görüşleri

⁵²⁵ Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/290, 291; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd, b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dârü’l-İfâkî’l-Cedîde, ts.), 4/107.

⁵²⁶ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, thk. Ebû’l-Vefâ el-Afgânî (Beyrut: Dârü’l-Kutubî’l-İlmiyye, ts.), 2/67-69; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed, eş-Şevkânî es-San’ânî el-Yemenî, *İrşâdu’l-fuhûl ilâ tahkiki’l-hak min ’ilmi’l-usûl*, thk. Muhammed Subhî b. Hasan Hellâk (Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 2007), 629.

⁵²⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle* (Beyrut: Dârü’n-Nefâis, 1999), 82-85.

⁵²⁸ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 3/251-255.

açıklamak amacıyla yapmaktadır. Bununla birlikte, cumhurun görüşünü delilleriyle ispatlamaya çalışarak bu görüşlerin isabetli olduğunu vurgulamaktadır. Sergilediği ekollerin görüşlerine zaman zaman yer verse de Aynî'nin değerlendirmelerinde özellikle Şâfiî mezhebi ekseninde bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Görüşlerini aktarırken, çoğunlukla Şâfiî mezhebinin yorumları çerçevesinde açıklamalar yapmakta ve delillendirme sürecinde bu mezhebin yöntemlerine ağırlık vermektedir.

2.1.6.3. Şâfiî Mezhebine Yönelik Yaklaşımı

Aynî, hadisleri şerh ederken Hanefî mezhebinin hükümlerini delillendirmeye çalışmakta, ancak aynı zamanda diğer mezheplerin fikhî görüşlerini de ortaya koymaktadır. Mezheplerin hadislere yaklaşımlarını, delil kullanımlarını ve hükme ulaşma yöntemlerini aktarmaktan da geri durmamıştır. Genel itibarıyla, diğer mezheplerin özellikle Şâfiî mezhebinin görüşlerini zikretmesi (çoğunlukla Hanefî-Şâfiî çekişmesine matuf olduğu düşünülebilir) sonrasında ise Hanefî mezhebinin görüşünü daha güçlü ve tercihe şayan bir görüş olarak sunmak temel yaklaşımıdır. Bununla birlikte, Aynî, yalnızca mezhep savunuculuğu yapmamış; hadisçi kimliğini öne çıkararak, rivayetleri tarafsız bir şekilde ele aldığı durumlar da olmuştur. Hadisleri hem rivayet hem de fıkıh ilmi ekseninde değerlendirerek zaman zaman mezhep görüşlerinden bağımsız bir analiz yapmıştır. Hatta bazı yerlerde, Şâfiî'nin görüşünün sahih olduğunu açıkça dile getirmekten çekinmemiş, böylece ilmî bir objektiflik de sergileyebilmiştir.

Buna bir örnek vermek gerekirse, Şâfiî mezhebinin delil olarak kullandığı misvak kullanmanın namazdan önce sünnet olduğu hadisi verebiliriz.⁵²⁹ Aynî, Hanefîlerin farklı görüşte olmasına rağmen şafîlerin görüşünü nakleder. Zikri geçen hadis şu şekildedir: “لَوْ لَا أَنِ اشْتَقَّ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ لِأَمْرِهِمْ بِتَأْخِيرِ الْعِشَاءِ وَالسَّيَاحِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ/Şayet müminlere zorluk vermeyecek olsaydım yatsı namazını geciktirmelerini ve her namazdan önce misvak kullanmalarını emrederdim.”⁵³⁰ Ayrıca Ebû Hureyre'nin rivayet ettiği bu hadisin sahih olduğu ve hangi kaynaklarda yer aldığını tahrîc eder.

⁵²⁹ Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 1/229; Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l-mühezzebe*, 1/268.

⁵³⁰ Ebû Dâvud, “Tahâret, 24.

Burada Hanefîlerin delil olarak aldığı rivayetin sadece “*في رواية عند كل وضوء*” her abdest alırken⁵³¹ ifadesini nakleder ve herhangi bir tartışmaya yer vermez.⁵³²

Hanefî mezhebinde kanın abdesti bozması ve misvakın abdestten önce kullanımının sünnet olması⁵³³ şeklinde bir yaklaşım benimsenmesine rağmen, Aynî bu konulara dair herhangi bir fikhî mülâhazaya girmemektedir. Her ne kadar bu şerhinde doğrudan bir fikhî açıklama yapmasa da bu ifadeyi aktarmasındaki temel amacın mezhepsel bir yaklaşım olduğu düşünülebilir. Nitekim Aynî’nin *el-Hidâye* üzerine kaleme aldığı *el-Binâye* adlı şerhte, abdestin sünnetleri başlığı altında “*عند كل وضوء*” ifadesinin yer aldığı hadisi delil olarak aktardığı görülmektedir.⁵³⁴ Ayrıca ‘*Umdetü’l-kârî* isimli *Sahîh-i Buhârî* şerhinde, misvakın ne zaman kullanılacağına dair özel bir bölüm açmış ve burada Hanefî mezhebinin genel görüşünün misvakın abdestten önce kullanılmasının sünnet olduğu yönünde olduğunu belirtmiştir. Aynı zamanda, Şâfiî mezhebinin görüşünü de zikrederek, bu mezhebe göre misvakın namaza kalkıldığında, abdestten önce ve ağız kokusunun değiştiği her zaman kullanılabileceğini ifade etmiştir. Buradan hareketle, Aynî’nin bu konuyu tartışmaya açmamasının birkaç sebebi olduğu anlaşılmaktadır:

1. Her iki rivayetin de sahih olması, yani birinin diğerine tercih edilmesini gerektiren açık bir sebep bulunmaması.
2. Mezhepler arasında misvakın sünnet olduğu konusunda bir ihtilaf olmaması, dolayısıyla ayrıntılı bir mezhepsel tartışmanın gereksiz görülmesi.⁵³⁵
3. Hadis ve fıkıh açısından tartışmaya değer bir noktanın bulunmaması, çünkü farklı mezhep görüşleri olsa da her iki yaklaşım da sünnet kapsamında kabul edilmektedir.

Dolayısıyla Aynî’nin burada mezhepler arası görüş ayrılığına girmemesi hem metodolojik bir tercih hem de konunun esas itibarıyla tartışmaya açık olmamasından kaynaklandığını söyleyebiliriz.

⁵³¹ Buhârî, “Savm”, 27; bazı kaynaklarda hadis *مع كل وضوء مع الوضوء* gibi farklı lafızlarla ifade edildiği de görülür. bk. Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemâm b. Nâfi’ es-San’ânî el-Himyerî, *el-Musannef* (Beyrut: el-Meclisü’l-İlmî, 1970), 1/555, 557; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/484, 16/22.

⁵³² Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/63, 64.

⁵³³ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/17.

⁵³⁴ Aynî, *el Binâye*, 1/199.

⁵³⁵ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 6/181.

Bir diğerk örnekte Aynî, uykudan dolayı abdest alınmasıyla ilgili rivayetleri detaylı bir şekilde inceleyerek, farklı mezheplerin ve âlimlerin görüşlerini aktarmıştır. Öncelikle, mezheplerin çoğunluğunun benimsediğı görüşü şöyle ifade etmiştir: “Mak‘adını/kalçasını yere tam yerleştirerek uyuyan kişinin abdesti bozulmaz.” Bu görüşü destekleyen delilleri sunduktan sonra, sahih olan görüşün de Şâfiî’nin görüşü olduğunu belirtmiştir. Daha sonra, âlimlerin bu konuda farklı görüşler beyan ettiğini ifade ederek, değişik mezheplerin ve âlimlerin yaklaşımlarını ayrıntılı bir şekilde ele almıştır.

Bu görüşleri özetle maddeler halinde şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Uykunun hiçbir şekilde abdesti bozmadığı görüşü: Ebû Musâ el-Eş‘arî, Sa‘id b. Müseyyeb ve Şî‘î âlimleri tarafından savunulmuştur.
2. Mutlak olarak uykunun abdesti bozduğu görüşü: Hasan el-Basrî, Müzenî (ö. 264/878), Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, İshâk b. Râhûye (ö. 238/853) ve İbn Münzir (ö. 318/930) tarafından benimsenmiştir. Aynî, ayrıca Şâfiî’den garip bir söz olarak bu görüşü nakletmiştir.
3. Çok uyumanın abdesti bozduğu, az uyumanın bozmadığı görüşü: Zührî, Rabî‘a, Evzâî, Mâlik ve Ahmed b. Hanbel’in bir rivayetinde savunulmuştur.
4. Namaz içindeki kıyam, rûkû, secde ve ka‘de hallerinde uyumanın abdesti bozmayacağı görüşü:
5. Uzanarak veya kafa üzerine uyumanın abdesti bozacağı görüşü: Ebû Hanîfe, Dâvud ez-Zâhirî ve Şâfiî’den garip bir söz olarak nakledilen görüş bu şekildedir.
6. Ahmed b. Hanbel’e nispet edilen iki farklı görüş: Birinci görüşe göre: Abdest yalnızca namazda rûkû ve secde halinde uyuyunca bozulur. İkinci görüşe göre: Sadece secde hâlinde uyuyan kişinin abdesti bozulur.
7. Şâfiî’den zayıf bir görüş olarak aktarılan görüş: Namazda iken uyumanın hiçbir şekilde abdesti bozmayacağı, ancak namaz dışında abdesti bozacağı belirtilmiştir.

8. Şâfiî mezhebine nispet edilen ve Aynî'nin sahih kabul ettiği görüş: Mak'adını yere tam yerleştirmiş bir kişi ister az ister çok uyusun, ister namazda ister namaz dışında olsun abdesti bozulmaz. Bunun dışında herhangi bir uyku şekli ise abdesti bozar.⁵³⁶

Aynî, bu görüşleri aktardıktan sonra, Şâfiî'nin görüşünü doğru kabul ettiğini belirtir. Böylece, uyku ve abdest meselesindeki mezheplerin yaklaşımlarını mukayeseli olarak incelediği ve nihayetinde Şâfiî'nin görüşünü isabetli bulduğu ortaya koymuştur.

İslâm hukukunda kanın abdesti bozup bozmaması meselesi mezhepler arasında ihtilaf konusu olmuştur. Aynî, sahâbe kavlini hüccet olarak kabul etmeyen, ancak buna dayandığını ileri sürdüğü bir hadis çerçevesinde Şâfiî mezhebinin delilinin isabetli olmadığını eleştirmektedir.

Rivayete göre Resûlullah (a.s.) Zâtürrikâ' gazvesi esnasında ordunun konakladığı bir yerde, biri Ensar'dan diğeri Muhacir'den olan iki sahâbî gece nöbeti tutmaktadır. Bu esnada sahâbîlerden biri namaz kılarken bir düşman tarafından okla vurulur. Üç kez ok isabet etmesine rağmen rükû ve secdelerini tamamladıktan sonra namazını bitirir ve nöbet arkadaşı olan diğeri sahâbîyi uyandırır. Uyandığında arkadaşının kanlar içinde olduğunu gören sahâbî, neden kendisini daha önce uyandırmadığını sorduğunda, o sahâbî okuduğu sûrenin (Kehf Sûresi) akışını bozmak istemediğini ifade eder.⁵³⁷

Aynî, hadisin sahih olduğunu belirtmekte ve hadisin geçtiği diğer kaynakları da zikretmektedir. Ayrıca bu rivayeti Şâfiî'nin delil olarak kullandığını nakletmekte ve Şâfiî'nin şu görüşünü aktarmaktadır: “Kanın, vücudun ön ve arka kısmı haricinde çıkıp akması abdesti bozmaz. Eğer abdesti bozan bir durum olsaydı, sahâbînin namazı ilk ok isabet ettiğinde bozulur ve bundan sonra abdestsiz olarak rükû ve secdeye devam etmezdi.” Aynî, Şâfiî'nin bu görüşünü aktardıktan sonra, ashâbünâ ifadesiyle Hanefî fakihlerinin, kanın abdesti bozduğuna dair birçok hadislerle delil getirdiklerini vurgulamaktadır. Bu hadisler arasında en sahih ve güvenilir olanın ise

⁵³⁶ Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/269, 270.

⁵³⁷ Ebû Dâvud, “Tahâret”, 76.

Buhârî'nin *Sahîh*'inde geçen, Hişâm b. Urve'nin bâbası aracılığıyla Hz. Âişe'den rivayet ettiği şu hadis olduğunu ifade etmektedir:

جَاءَتْ فَاطِمَةُ بِنْتُ أَبِي حُبَيْشٍ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي امْرَأَةٌ أَسْتَحَاضُ، فَلَا أَطْهَرُ، أَفَادُغُ الصَّلَاةَ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا، إِنَّمَا ذَلِكَ عِرْقٌ وَلَيْسَ بِحَيْضٍ، فَإِذَا أَقْبَلْتَ حَيْضَتُكَ فَدَعِيَ الصَّلَاةَ، وَإِذَا أَدْبَرَتْ فَأَغْسِلِي عَنْكَ الدَّمَ ثُمَّ صَلِّي. قَالَ: وَقَالَ أَبِي: ثُمَّ تَوَضَّئِي لِكُلِّ صَلَاةٍ، حَتَّى يَجِيءَ ذَلِكَ الْوَقْتُ/Fatıma bint Ebî Hubeyş Hz. Peygamber'e gelerek Ya Resûlallah ben sürekli kanaması olan, temizlik göremeyen bir kadını. Namazımı terk edeyim mi diye sorar. Peygamber (a.s.) Hayır bu hayız değildir, ancak damardan gelen bir kandır. Senin hayzın geldiği zaman namazı bırak, hayzın kesilince kendindeki kanı temizle ve sonra namaz kıl.”⁵³⁸

Aynî, Şâfiî mezhebinin söz konusu hadisi delil olarak kullanmasını eleştirirken, Şâfiî'nin görüşünün fazlaca müşkil olduğunu ifade etmektedir. Aynî'nin itirazı, Hattâbî'nin *Meâlimü's-Sünen* adlı eserinde yer alan değerlendirmelerle benzerlik arz etmektedir. Ancak Aynî, doğrudan kaynak belirtmeksizin Hattâbî'nin açıklamalarına paralel bir eleştiri sunduğundan, onun bu görüşleri Hattâbî'den doğrudan alıntıladığı intibahı uyandırmaktadır.⁵³⁹

Aynî, Şâfiî mezhebinin namazda az miktarda necasete müsamaha göstermediğini hatırlatarak şu eleştiriye yöneltmektedir: “Şâfiîlerce az bir necasetle namaz kılmak sahih değildir. Burada kanın yaradan akarak bedene ulaştığı açıktır; dolayısıyla namazın sahih olmaması gerekir. Şayet kanın yaradan bedene bulaşmaksızın akıp gittiği iddia ediliyorsa, bu da oldukça garip ve alakasız bir savunmadır.” Bu ifadelerle Aynî, Şâfiîlerin delillendirme yönteminin tutarsız olduğunu öne sürmektedir.⁵⁴⁰

Benzer şekilde, Hattâbî de hadisin şerhinde Şâfiîlerin bu hadisi delil olarak getirdiklerini belirtir ve bu kullanımın tutarsız olduğunu ifade eder. Hattâbî, Şâfiîlerin bu hadisi nasıl delil olarak kabul ettiklerini anlamakta zorlandığını dile getirerek Aynî'nin yukarıda sunduğu açıklamalara benzer bir izahatta bulunmaktadır. Ayrıca Hattâbî, fukahânın çoğunluğunun insan vücudundan ön ve arka uzuvlar

⁵³⁸ Buhârî, “Vudû”, 67; Müslim, “Hayız”, 62.

⁵³⁹ Hattâbî, “*Meâlimü's-Sünen*”, 1/71.

⁵⁴⁰ Hattâbî, “*Meâlimü's-Sünen*”, 1/71.

haricinde çıkan kanın abdesti bozduğu kanaatinde olduğunu vurgulamakta ve kendisinin de bu görüşü benimsediğini açıkça beyan etmektedir.⁵⁴¹

Aynî, okla yaralanmasına rağmen namazını tamamlayan sahâbînin fiilinde Hz. Peygamber'in bir takririnin (onayının) söz konusu olmadığını vurgulamaktadır. Bu nedenle sahâbînin, ya kendi içtihi ile hareket ettiğini ya da kanın abdesti bozduğunu bilmediğini ifade etmektedir. Bu noktada, mezhepler arası metodolojik bir farklılık olarak sahabenin fiilinin bağlayıcılığı meselesini gündeme getirmektedir.

Aynî, şu temel soruyu sormaktadır: “Sahâbeyi taklit etmek vacip midir, değil midir?” Bu soru etrafında tartışmayı derinleştiren müellif, Şâfiî'nin sahabe kavline dair görüşüne yer vermektedir. Şâfiî'nin nihai kanaatine göre sahâbenin görüşü ve uygulaması kıyasla ulaşılan bir sonuç olsun ya da olmasın, hiçbir şekilde bağlayıcı değildir ve taklit edilemez. Bu görüş, Şâfiî'nin delil değerlendirme sistematığında sahabe kavline nispeten sınırlı bir yer verdiğini göstermektedir. Öte yandan Aynî, Hanefî mezhebinin sahabe kavlini delil olarak kullanma yöntemine ilişkin bazı açıklamalarda bulunarak mezhepler arası yaklaşım farklılıklarını ortaya koymaktadır:

Hanefî âlimlerinden Ebû Saîd el-Berdaî'nin (ö. 317/930) sahabe sözünün mutlak anlamda hüccet olduğunu savunduğunu; buna karşın, Ebü'l-Hasan el-Kerhî (ö. 340/952) ve Hanefîlerin çoğunluğunun ise sahabe sözünün ancak kıyasa aykırı olan ve icthad yoluyla bilinmesi mümkün olmayan konularda hüccet teşkil ettiğini ifade etmektedir. Fakat sahabenin ihtilafının bilinmediği konularda sahabe kavlinin bağlayıcı olabileceğini, buna karşın ihtilafın bilindiği meselelerde icmâen bağlayıcı olmadığını da belirtmektedir. Bu bağlamda Aynî, Şâfiî'nin, yukarıda geçen hadiste sahabeyi taklit etmesini eleştirmektedir. Zira sahâbînin namazına devam etmesi hususunda yaptığı icthad sahabenin genel kanaatine aykırıdır. Nitekim Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ud, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Sevban, Ebû'd-Derdâ, Zeyd b. Sâbit ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî gibi sahâbîler, kanın abdesti bozduğuna dair görüş bildirmişlerdir. Aynî'ye göre, bu şahsiyetler fikhî

⁵⁴¹ Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 1/70; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/17.

meselelerde kendilerine fetvada tabi olunan sahâbîlerdir ve onların görüşünü taklit etmek vaciptir. Hatta aşere-i mübeşşerenin de bu görüşte olduğu ifade etmektedir.⁵⁴²

Aynî, görüşünü desteklemek amacıyla Abdullah b. Ömer kanalıyla şu hadisi nakletmektedir: “Kimin burnu kanarsa konuşmadan dönüp abdest alsın, sonra namaza gelip kaldığı yerden devam etsin.”⁵⁴³ Bu hadise benzer bir rivayetin Şâfiî’nin *Müsned*’inde yer aldığını da bildirmektedir. Söz konusu rivayette şu ifade geçmektedir: “Kime kusmak, burun kanaması veya mezî isabet ederse (namazda) ayrılıp, abdest alsın, sonra da konuşmadan namazına kaldığı yerden devam etsin.”⁵⁴⁴ Aynî, açıklamalarının sonunda Nevevî’nin *Hulâsatü’l-ahkâm* adlı eserinde yer alan dikkat çekici bir yorumunu aktararak meseleyi bir başka açıdan değerlendirmektedir. Nevevî, “Kusmak, kan ve namazda gülmenin abdesti bozup bozmadığıyla ilgili sahih bir hadis yoktur.” ifadesini kullanarak, bu meselelerde kesin ve bağlayıcı bir delilin bulunmadığını ifade etmektedir.⁵⁴⁵

Bu tartışmalar, sahabe kavlinin delil niteliği, fikhî ictihad yöntemleri ve mezheplerin hadisleri delil olarak kullanma usulleri gibi konular çerçevesinde, mezhepler arası yorum farklılıklarına nasıl etki ettiğini göstermesi açısından da dikkat çekicidir.

Aynî’nin şerh yöntemi incelendiğinde, fikhî yönü önceleyen bir yaklaşım benimsediği görülmektedir. Ahkâm hadislerini delil olarak kullanırken, çoğunlukla kendi mezhebinin görüşünü destekleme eğiliminde olduğu anlaşılmaktadır. Şerh boyunca izlediği metodoloji, Hanefî ekolü merkezli bir bakış açısını yansıtmaktadır. Bununla birlikte, diğer fikhî mezheplerin görüş ve delillerine de yer vermiş; bu görüşleri çoğu zaman tenkit ve cevap mahiyetinde ele almıştır. Ancak mezhep içi ihtilaflara sınırlı ölçüde temas etmesi dikkat çekmektedir. İhtilaflı meselelerde diğer mezheplerin görüşlerine de yer verilmiş, gerekli açıklama ve eleştirilerle meseleler geniş bir perspektiften ele alınmıştır. Hanefî mezhebi lehine olan hadisleri delil

⁵⁴² Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/268.

⁵⁴³ Mâlik, *Muvatta’*, “Salat”, 36; Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/269.

⁵⁴⁴ Şâfiî, *el-Müsned*, 227; İbn Mâce, “İkâmetü’s-salât ve’s-sünne”, 138; Ebü’l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünenü’d-Dârekutnî*, thk. Şuayb Arnavud, Hasan Abdülmün’im Şelebî ve Abdüllatif Hırzullah Ahmed Berhûm (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2004), 1/284.

⁵⁴⁵ Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Hulâsatü’l-ahkâm fî mühimmâtî’s-sünen ve kavâ’idi’l-İslâm*, thk. Hüseyin İsmail Cemâl (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1997), 1/144; Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/267-269; Nevevî, *el-Minhâc*, 4/20-25.

olarak öne çıkaran Aynî gerek muhteva gerekse dil ve gramer açıklamalarında çok sayıda kaynağa başvurmuş ve önceki literatürden etkin biçimde istifade ettiğini açıkça göstermiştir.

Şerhte, isnâdda yer alan râvîlere dair açıklamalara yer verilmiş, râvîlerin isimleri, künyeleri, nesep bilgileri, yaşadıkları bölgeler ve vefat tarihleri gibi biyografik veriler ayrıntılı şekilde ele alınmıştır. Ayrıca hoca-talebe ilişkilerine sıkça vurgu yapılarak rivayet zincirinin güvenilirliği hakkında değerlendirmelerde bulunulmuştur. Aynî, hadislerin diğer temel hadis kaynaklarındaki yerlerini de belirtmiş; özellikle hadisleri rivayet eden musannifleri zikrederek tahrîc bilgilerine işaret etmiştir. Sahâbî biyografilerinde ise, rivayet edilen hadislerin sayısına ek olarak Buhârî ve Müslim'in ittifakla veya münferiden rivayet ettikleri hadisler hakkında da bilgi vermiştir.

Metin tahlilinde Aynî, her kelimeyi tek tek ele alma yoluna gitmemiş; ancak izah gerektiren, anlamı kapalı veya garip kabul edilen lafızları açıklamıştır. Bu açıklamalar ayetler, hadisler ve şiirlerle desteklenmiş; böylece hem metnin anlam boyutu aydınlatılmış hem de rivayetlerin sıhhati ve sahâbîlerin ilmî konumları dolaylı biçimde ortaya konulmuştur.

Aynî'nin hadislerden hüküm ve hikmet çıkarma konusundaki katkıları dikkate değerdir. Bu durum, onun hadis ve fıkıh alanlarındaki derin ilmî birikiminin doğal bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Hadisleri, isnâdlarını ve râvîlerini yakından tanıması; râvîler hakkında geniş bir cerh ve ta'dil bilgisine sahip olması, fikhî meseleleri ele alırken ona önemli bir avantaj sağlamış ve delillendirme sürecinde hadis kaynaklarından etkin biçimde yararlanmasına imkân tanımıştır.

Hadis usulüne dair bilgilere de zaman zaman temas edilmiş; râvîler cerh ve ta'dil açısından değerlendirilmiş ve meşhur hadis münekkidlerinin görüşleri aktarılmıştır. Bununla birlikte Aynî, rivayetler hakkında kesin hükümler vermekten kaçınmış, çoğunlukla önceki otoritelerin değerlendirmelerini nakletmekle yetinmiştir.

Aynî'nin hadis alanındaki daha meşhur eseri olan *'Umdetü'l-kârî* ile karşılaştırıldığında, *Sünen-i Ebî Dâvûd* üzerine yazdığı bu şerhin konuları daha geniş

bir çerçevede ele aldığı söylenemez. Ancak râvî tercemeleri, lügat ve muhtevaya yönelik açıklamaları ile fikhî değerlendirmeler açısından oldukça doyurucu bilgiler sunduğu ve kendine özgü bir yöntem izlediği açıkça görülmektedir. Bu eser, Aynî'nin hadis alanındaki ikinci şerhi olarak kabul edilmektedir.⁵⁴⁶ Hadis sahasında kaleme aldığı ilk şerh olan *el- 'İlmü 'l-heyyib fî şerhi 'l-kelimi 't-tayyib* ile mukayese edildiğinde ise daha sistematik ve kapsamlı bir nitelik taşıdığı anlaşılmaktadır.⁵⁴⁷

Aynî'nin şerh metodunun genel özelliklerinin ele alındığı bu bölümün hemen ardından, çalışmanın bir sonraki bölümünde Süyûtî'nin *Mirkâtü's-su'ûd* adlı eseri incelenecektir. Bu bağlamda, Süyûtî'nin eserinin isnâd ve metin tahlili açısından detaylı bir şekilde incelenmesi ve eserde kullanılan şerh yönteminin tespit edilmesi amaçlanmaktadır.

1.2. SÜYÛTÎ'NİN MİRKÂTÜ'S-SU'ÛD İLÂ SÜNENİ EBÎ DÂVUD'U

Hadis edebiyatında *Kütüb-i Sitte* içerisinde *Sahihayn*'dan sonra üzerine en çok çalışma yapılan eser niteliğine sahip olan Ebû Dâvud'un *Sünen*'i, şârihlerin hep ilgi odağı olmuştur. Süyûtî için de durum böyle olmakla beraber o, *Kütüb-i Sitte*'nin tamamına şerh yazmış ender bir müelliftir. Süyûtî, yapmış olduğu bu şerhlerden *Mirkâtü's-su'ûd ila Sünen-i Ebî Dâvud*'u ile *Sünen*'ler içerisinde ilk kaleme aldığı eserdir. Nitekim bunu eserin hemen ilk satırlarında; “Bu kitap, *Kütüb-i Sitte* üzerine yazmayı taahhüt ettiğim ve *Sahihayn*'da takip ettiğim bir yöntem üzerine ele aldığım üçüncü kitabımdır. Ve burada Ebî Süleyman Hattâbî'nin (ö. 388/998) *Meâlimü's-Sünen* adlı kitabını özetledim ve buna faydalı, eşsiz, istisnâî bilgiler ekledim”⁵⁴⁸ demek sureti ile kitabı hakkında kısa fakat kitabı özetleyen bir ifade kullanmıştır. Bu ihtisara, Süyûtî'nin ne ölçüde katkıda bulunduğunu da çalışmamızın sonunda tespit ederek ifade edeceğiz.

Mirkâtü's-su'ûd muhtasar bir şerh olup uzun tartışmalara okuyucuyu sürüklememesi ve bu yönüyle kendisinden istifadeyi kolaylaştırması, hadislerin tamamını şerh etmese de anlaşılması güç yerleri izah etmiş olması gibi birçok farklı

⁵⁴⁶ Ma'tûk, *Bedruddin el- 'Aynî*, 184.

⁵⁴⁷ Bk. Aynî, *el- 'İlmü 'l-heyyib*, 119-561.

⁵⁴⁸ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. el-Hudayrî es-Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd ilâ Sünen-i Ebî Dâvud* (İstanbul: Köprülü Fazıl Ahmet Paşa Kütüphanesi, 359990), 1a.

yönüyle kendinden sonra gelen şârihlere kaynaklık etmiş değerli bir eser niteliğindedir. Süyûtî'nin *Mirkâtü's-su'ûd*'daki şerh metoduna geçmeden önce şerhin genel özellikleri hakkında bilgi verelim.

2.2.1. Şerhe Genel Bakış

Öncelikle, çalışmamıza konu olan *Mirkâtü's-su'ûd ilâ Sünen-i Ebî Dâvud* adlı eserin Süyûtî'ye ait olduğu hususunda herhangi bir ihtilaf bulunmadığını belirtmek gerekir. Nitekim Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fî ahbâri Mısır ve'l-Kâhira* isimli eserinde kendi telifleri arasında bu kitabı da zikretmektedir.⁵⁴⁹ Ayrıca pek çok kaynakta da söz konusu eser, Süyûtî'ye nispet edilerek kaydedilmiştir.⁵⁵⁰

Süyûtî'yi bu eseri kaleme almaya yönlendiren özel bir sebep tespit edilememiştir. Bununla birlikte, mukaddimede yer alan ifadelerden hareketle, Buhârî ve Müslim'in *Sahîhayn*'ı üzerine ulema tarafından muhtasar, orta hacimli veya kapsamlı pek çok şerh yazıldığı hâlde, *Sünen-i Ebî Dâvud* üzerine yeterli sayıda şerhin bulunmadığını dile getirmesi, eserin telifine sevk eden temel etken olarak değerlendirilebilir. Öte yandan, daha önce de ifade edildiği üzere Süyûtî, *Sünen-i Ebî Dâvud*'u şerh ederken Hattâbî'nin *Me'âlimü's-Sünen* adlı eserini esas almıştır. Bu durum, onun söz konusu kitap üzerinde edindiği ilmî birikim ve tecrübenin, Ebû Dâvud'un *Sünen*'ini şerh etmesinde kendisine kolaylık sağladığını göstermektedir. Dolayısıyla bu hususun da onu şerhe yöneltten bir başka amil olduğu söylenebilir.

Bu bölümde şerhte kullanılan nüsha, şerhin yazma ve matbu nüshaları, üslûbu ve kaynakları gibi konulara kısaca temas edilecektir.

2.2.1.1. Şerhte Kullanılan Sünen Nüshası

Süyûtî, Ebû Dâvud'un *Sünen*'ini şerh ederken kullandığı nüsha hakkında şerhte herhangi bir bilgi vermez. Matbu olan nüshalarda da muhakkiklerin bu nüshalar hakkında verdikleri herhangi bir bilgiye rastlanmaz. Bununla beraber kaynaklarda yer alan bazı malumatlar edinilmiştir. Fakat buna geçmeden evvel sünen nüshaları hakkında kısa bilgiler verelim. Kaynaklarda zikredildiği üzere günümüze ulaşan *Sünen* nüshalarından;

⁵⁴⁹ Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 340.

⁵⁵⁰ Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1005; Brockelman, *Târihu'l-edebî'l-Arabî*, 3/198; Sezgin, *Târihu't-turâsi'l-Arabî*, 1/294;

İshâk Mûsâ er-Remlî (ö. 320/932),

Ebû Hasen b. Abd el-Ensârî (ö. 328/940),

Ebû Ali Muhammed b. ‘Amr el-Lü’lûî (ö. 333/944),

Ebû Saîd Ahmed İbn Arabî (ö. 340/951),

Ebû Bekir Muhammed İbn Dâse et-Temmâr’a (ö. 346/957) ait olan nüshalar en meşhurlarıdır.⁵⁵¹

Süyûtî, mukaddimesinde Hafız Ebû Cafer b. Zübeyr ’den naklederek yukarıda zikri geçen beş râvîden Ebû Hasen b. Abd el-Ensârî (ö. 328/940) dışındakileri saymakta ve nüshalar hakkında önemli bilgiler vermektedir. İbn Arabî nüshasının⁵⁵² “Kitabü’l-Fiten”, “Melâhim”, “Hurûf”, “Hatem” ve “Libas” kısmının yarısı kadarı ile “Vudû”, “Salât” ve Nikâh” bölümlerinden de çokça eksik sayfaların olduğunu belirtmektedir. İbn Dâse nüshasının en kâmil rivayet olduğunu belirtirken, Remlî’nin nüshasının aşağı yukarı aynı düzeyde olduğunu söyler. Son olarak Lü’lûî nüshasının Ebû Dâvud’dan son imla edilen nüsha olması yönüyle en sahih nüsha olduğunu aktarır.⁵⁵³ Fakat şerhi için kullandığı bir nüshadan bahsetmez.

Süyûtî eserini oluştururken istifade ettiği bir *Sünen* nüshası var mıydı yoksa Hattâbî’nin *Meâlimü’s-Sünen*’i özetlediği için Hattâbî nüshasına mı müracaat etmişti.? Bunlar hakkında kesin bir yargıya varmak mümkün olmamakla birlikte bazı bilgiler ışığında birtakım tespitler yapılabilir. Öncelikle Süyûtî’nin şerhinin tamamı incelendiğinde Hattâbî’nin şerhinin yanında bir de *Sünen* nüshası olduğu kanaatindeyiz. Zira Hattâbî’nin şerhinde kitap sıralamaları farklı olmakla birlikte şerh ettiği her bap ve hadisi Süyûtî’nin şerh etmediği, buna mukabil Süyûtî’nin şerh ettiği yerlerde de Hattâbî’nin şerh etmediği dikkate alındığında bunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Nitekim her iki müellif de Ebû Dâvud’un *Sünen*’ini baştan sona şerh etmemişlerdir. Fakat ele aldıkları bâb ve hadislerde farklılıkların olması

⁵⁵¹ Zehebî, *Siyer*, 13/205; Azîmâbâdî, *Avnü’l-ma’bûd*, 14/202; Dinçoğlu, *Ebû Dâvud’un Sünen*’i, 94.

⁵⁵² Ayrıca Abdülaziz Dehlevî Ebû Dâvud’un *Sünen* nüshaları hakkında verdiği bilgilerde İbn Arabî nüshasındaki eksiklere vurgu yapmaktadır. Dehlevî’ye göre Lü’lûî doğuda İbn Dâse batıda meşhur olmakla birlikte, İbn Arabî nüshası ile üç nüshanın daha çok meşhur olduğunu belirtmiştir. Bk. Abdülaziz ed-Dihlevî, *Büstanü’l-muhaddisin fi beyâni kütübi’l-hadis ve ashabiha’l-gırri’l-meyamin*, çev. Muhammed Ekrem en-Nedvi (Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 2002), 78, 79.

⁵⁵³ Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr el-Hudayrî es-Süyûtî, *Mirkâtü’s-su’ûd ilâ Sünen-i Ebî Dâvud*, thk. Muhammed b. Riyâd Ahmed (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2017), 1/10.

Süyûtî'nin sadece Hattâbî'nin eserini baz almadığı, bir ya da birkaç *Sünen* nüshasına sahip olduğu fikrini teyit etmektedir. Nitekim şerhin bir yerinde⁵⁵⁴ bir kelimeyi tefsir ederken “benim nüshada” diye ifade etmesi bu görüşümüzü destekler mahiyettedir.

Şerh ederken hangi nüshayı esas aldığına gelince Lü'lûî nüshası olabileceğini söyleyebiliriz. Zira Süyûtî'nin şerhinde kitap ve bapların dizilişi ile Mizzî'nin (ö. 742/1341) *Tuhfetü'l-eşrâf*⁵⁵⁵ ile Lü'lûî nüshasının bâb, sayı ve tertibinin aynı olduğu,⁵⁵⁶ diğer taraftan Süyûtî'nin, Lü'lûî nüshası için en sahih rivayet tabirini kullanması da buna işaret etmektedir. Azîmâbâdî, Ebû Dâvud'un *Sünen*'ine yazmış olduğu *Avnü'l-ma'bûd* isimli şerhin sonunda Ebû Dâvud nüshaları hakkında bazı bilgilere yer vermiştir. Orada zikrettiği bilgiler arasında Münzirî'nin (ö. 656/1258) Lü'lûî nüshasını baz alarak *Sünen-i Ebî Dâvud*'u tertip ettiğini ve bu nüshanın doğuda, batıda, Hicaz, Hindistan ve birçok yerde tercih edildiğini ve İbn Reslân (ö. 868/1464), Irâkî (ö. 826/1423) ve Süyûtî gibi birçok âlimin Lü'lûî nüshasından istifade ettiklerini belirtmektedir.⁵⁵⁷ Ayrıca kendisinden küçük yaşta icazet aldığı hocası⁵⁵⁸ olarak tabir ettiği ve şerhinde kendisinden çokça atıfta bulunduğu birçok eserine kaynaklık eden İbn Hacer'in (ö. 852/1449), kendi el yazma Lü'lûî nüshası olduğu düşünüldüğünde,⁵⁵⁹ sonuç olarak diyebiliriz ki; Süyûtî'nin Lü'lûî nüshasını esas aldığı, diğer nüshalara işaret etmeksizin Lü'lûî merkezli bir nüsha kullandığı kanaati oluşturmaktadır.

2.2.1.2. Eserin Yazma ve Matbu Baskıları

Eserin yazma nüshası, Kuveyt İslâmi Yazma Eserler ve Kütüphaneler İdaresinde 211 no ile 192 varaktan müteşekkil olarak yer almaktadır. Ayrıca Türkiye'de birçok kütüphanede eserin farklı kopyaları mevcuttur. Bizim istifade

⁵⁵⁴ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 3/450.

⁵⁵⁵ Azîmâbâdî, Mizzî'nin *Tuhfetü'l-eşrâf*¹ oluştururken Lü'lûî merkezli, fakat İbn Dâse, İbn Abd ve İbn Arabî nüshalarından birleştirilmiş bir nüsha olduğu, bununla birlikte Lü'lûî de olmayan rivayetleri belirtmesi buna mukabil Lü'lûî de olup diğerlerinde olmayan rivayetler için bir şey belirtmediğini beyan eder. bk. Azîmâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd*, 14/205.

⁵⁵⁶ Bk. Azîmâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd*, 14/202.

⁵⁵⁷ Süyûtî, *et-Tehaddüs*, 64.

⁵⁵⁸ Dinçoğlu, *Ebû Dâvud'un Sünen'i*, 107.

ettiğimiz nüsha, Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa koleksiyonu, 359990 kayıt 1 no ile olan nüsha 14 varaktır.⁵⁵⁹

Eserin matbu nüshasının üç muhakkik tarafından tahkik edilerek neşredildiğini tespit ettik. Birincisi Muhammed İshak Muhammed İbrahim tarafından tahkik edilerek 2009 yılında beş cilt halinde Dârü'l-İftâ tarafından Riyâd'da basılan eser. Bu baskıya ulaşamadık. İkincisi Muhammed Şâyib Şerif tahkikiyle 2012 yılında üç cilt halinde Dârü İbn Hazm tarafından Beyrut'ta basılmış olan eser. Burada muhakkik, Süyûtî'nin yazma nüshada yaptığı gibi sadece şerh edilen hadislerin açıklamalarını ele almış, diğer rivayetlere yer vermemiştir. Sonuncusu ise Muhammed b. Riyad Ahmed'in tahkik ettiği 2017 yılında dört cilt olarak Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye yayınevi tarafından basılan eserdir.⁵⁶⁰ Muhammed b. Riyad Ahmed, yazma nüshada bulunan hatalarını ve bazı bozulmaları düzeltmiş, Süyûtî'nin şerh ettikleri ile şerh etmedikleri de dahil, bütün hadisleri kitaba almış ve her hadisin şerhini Ebû Dâvud'daki hadisin yerine kolaylık olsun diye koymuştur. Muhakkik matbu nüshadaki kitap ve bab başlıklarını *el-Mu'cemü'l-müfehres* ve *Tuhfetü'l-eşrâf*'a göre oluşturmuştur. Biz çalışmamızda son basılan bu matbu nüshayı, diğer nüshada sadece şerh edilen hadislerin ilgili kısmının yer alışı, tercih edilen nüshada hadislerin tamamının yer alışı ve daha düzenli olduğunu düşündüğümüzden dolayı tercih ettik ve atıflarımızı ona göre yaptık.

Süyûtî'nin incelemiş olduğumuz eseri hakkında yapılan bir şerh, haşiye, ihtisar türünden bir çalışmanın yapılıp yapılmadığı araştırıldığında bir ihtisar çalışmasının yapıldığı tespit edilmiştir. “*Derecâtü mirkâtî's-su'ûd ilâ Sünen-i Ebî Dâvud*” adıyla Ebü'l-Hasen Alî b. Süleymân ed-Dimnâtî (ö. 1306/1889)⁵⁶¹ tarafından Kahire'de 1877 yılında tamamlanmıştır. Süyûtî'nin hadis kitaplarına şerh olarak yazdığı eserleri ihtisar etmesiyle tanınan ed-Dimnâtî çalışmasında, Süyûtî'nin şerhini kısaltarak daha sade ve kısa bilgiler vererek okuyucuya kolaylık sağlama maksadına yönelik bir çalışma olduğu görülür. Eserde herhangi bir ta'lik türünden bir ekleme yapılmamış, Süyûtî'nin kendisinden istifade ettiği kaynaklar ve müellif isimleri

⁵⁵⁹ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd ilâ şerhi Sünen-i Ebi Dâvud* (İstanbul: Köprülü, Fazıl Ahmet Paşa, 359990), 1a-114b.

⁵⁶⁰ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd* (Fazıl Ahmet Paşa, 359990), 114b.

⁵⁶¹ Brockelman, *Târihü'l-Edebî'l-Arabî*, 3/199.

rumuzlarla ifade edilmiş, anlaşılan yerlerde kelime tekrarları atılmış ve daha sade bir hale getirilmeye çalışılmıştır.⁵⁶²

2.2.1.3. Şerh Üslûbu

Bir müellifi, diğerlerinden ayırt eden en temel hususlardan biri, eserlerinde kullandığı üsluptur. Zira bir şârih, şerhinde sunduğu ilmî muhteva kadar, bu bilgileri açık, anlaşılır bir dille aktarmasıyla da değer kazanır. Süyûtî kendisine mahsus üslûbuyla konuları ele almakta, özellikle sadeliği, metindeki müşkil ve muğlak noktalara temas ederek onları izah etmesi ve meseleyi mümkün olan en kısa yoldan anlaşılır hâle getirme çabasıyla dikkat çekmektedir. Şerhin bütününde görülen bu hususiyet, onun ilmî şahsiyetini ve şerh metodunun karakteristik yönünü ortaya koymaktadır.

Süyûtî'nin şerh üslûbu ayrıntılı bir şekilde başlıklar altında örnekleriyle ilerleyen bölümlerde ele alınacağından, burada yalnızca genel ve tanımlayıcı bilgiler sunulacaktır.

Süyûtî şerhine bölüm başlıklarını zikrederek başlamakta, ancak bu başlıklara dair herhangi bir açıklama yapmamaktadır. Benzer şekilde, birkaç bâb istisna edilirse, bâb başlıklarına da şerhinde yer vermemekte; doğrudan hadislerin şerhine geçmektedir. Nitekim bazı bâblarda yer alan rivayetlerden yalnızca bir kısmı şerh edilirken, kimi bâblarda ise hiçbir hadisin ele alınmadığı görülmektedir.⁵⁶³ Eserin bütününe bakıldığında, bâblarda yer alan hadislerin yaklaşık üçte birinin şerhedilmediği anlaşılmaktadır.

Süyûtî hadislerin kimi zaman tamamını, kimi zaman ise yalnızca belirli bir kısmını ele alarak şerh etmektedir. Yazdığı şerh muhtasar mahiyette olduğundan, diğer şerhlerde görüldüğü gibi rivayetleri bütün yönleriyle inceleme yoluna gitmemiş, daha ziyade kendince önemli gördüğü noktaları izah etmeyi tercih etmiştir. Bu sebeple *Sünen-i Ebî Dâvud*'daki hadislerin ancak üçte birinin şerhedildiği, bunların bir kısmında ise yalnızca kelime tespiti, eş anlamlı kelime kullanımı yahut

⁵⁶² Bk. Ebü'l-Hasen Alî b. Süleymân ed-Dimnâtî, *Derecâtü Mirkâtî's-su'ud ilâ Sünen-i Ebî Dâvud*, thk. Muhammed bin Riyâd el-Ahmed (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017)1-238; Mehmet Yaşar Kandemir, "Dimnâtî," Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul, TDV Yayınları, 1994), 9/308-309.

⁵⁶³ Bk. Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ud*, 1/130, 225, 266, 267, 506, 507-510 vd.

kısa açıklamalarla yetinildiği söylenebilir. Mesela, bir hadis için “كاتب المغيرة اسمه” Kâtibü’l-Muğire İsmi Verrâd şeklinde açıklama yer alırken,⁵⁶⁴ başka bir rivayetin senedinde geçen عريب/Arîb b. Ebî Arîb isimli ravi için عريب kelimesinin “ayın harfinin fethalı ra harfinin kesreli” olduğu belirtir ve ne sened ne metine dair herhangi bir açıklama yapar.⁵⁶⁵

Süyûtî şerhinde senedden ziyade metin üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Râvîlerle ilgili olarak zaman zaman cerh ve ta’dîl çerçevesinde bilgilere yer vermişse de râvîlerin biyografik yönlerine dair ayrıntılı açıklamalara pek rastlanmamaktadır. Şerhte, genellikle râvîlerin isim, künye ve nisbeleri zikredilmekle yetinilmiştir. İlk birkaç rivayet haricinde senedde geçen râvîlerin tamamı tek tek ele alınmamış; isnâdda ihtilaf bulunmaması veya râvînin kaynaklarda bilinen şekliyle maruf olması durumunda onlardan bahsedilmeksizin geçilmiştir.

Süyûtî şerhinde ihtiyaç duyulan kısımları ele almak suretiyle meseleyi işlemektedir. Özellikle garîb lafızların okunuşu ve anlamına dair yaptığı açıklamalar, şerhte hemen göze çarpan hususlardan biridir. Zira yoğunluğun, kelime ve cümle bağlamları etrafında şekillendiği görülmektedir. Gerek senedde gerekse metinde yer alan müphem lafızlara temas edilmesi ve bunlara dair gerekli açıklamaların yapılması, dikkat çeken diğer bir yönüdür. Süyûtî ele aldığı ve izah ettiği pek çok meselenin sonunda, söz konusu konuyla ilgili kaleme almış olduğu bir eseri mevcutsa, onun adını açıkça zikrederek okuyucuyu daha ayrıntılı ve kapsamlı bilgi edinmek üzere ilgili kaynağa yönlendirmektedir.

Süyûtî nakilde bulunduğu âlimlerin sözlerini aktardıktan sonra قلت diyerek tenkitlerini dile getirmekten geri durmamıştır. En çok İbnü’l-Cevzî’nin (ö. 597/1201) hadisler hakkında mevzu hükmü değerlendirmesine karşı eleştiriler getirmiştir. Bunun yanında Ebû Dâvud, Hattabî gibi daha birçok kişiye karşı çıkışları olmuştur. Fikhî ve kelâmî meselelere çok sık yorumlar getirmemiş, yüzeysel bazı açıklamalarla yetinmiştir. Süyûtî “Kitâbü’t-Tahâret” bölümü ile başladığı hadislerin şerhini “Kitabü’l-Edep” bölümünün باب في الرجل يسب الدهر/Kişinin Dehre Sövmesinin Hükmü bâbında İzzeddin b. Abdisselam’ın (ö. 660/1262) sözlerine yer vererek sonlandırır.

⁵⁶⁴ Bk. Süyûtî, *Mirkâtü’s-su’ûd*, 1/122.

⁵⁶⁵ Bk. Süyûtî, *Mirkâtü’s-su’ûd*, 2/158. Diğer örnekler için bk. 1/48, 92, 94, 99 121, 222, 381 vd.

Süyûtî kitabın sonunda şerhini Cumâdelâhir'in 24'ü cuma günü 903 senesinde tamamladığını söyler.

Süyûtî'nin şerhinde, Ebû Dâvud'un Sünen'inde yer alan rivayetlerin tamamı ele alınmamıştır. Ancak bu durum, eserin ilmî değerini azaltan bir husus olarak değerlendirilmemelidir. Zira müellif, kendi beyanı ile da uyumlu biçimde, özellikle muğlak ve kapalı ifadeleri, açıklamaya ihtiyaç duyan yönleri ele almış ve birçok fikhî, lügavî ve hadis usulüne dair meseleyi de ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. Bu yaklaşım, eserin hem metodolojik açıdan hem de ilmî katkı bakımından önemini ortaya koyduğu söylenebilir.

2.2.1.4. Şerhte Kullanılan Kaynaklar

Süyûtî İslâm dünyasında telif ettiği eserlerin çokluğu ile tanınan meşhur bir âlimdir. Kendisinden daha fazla eser kaleme almış ikinci bir şahsın bulunmadığı söylene abartılı bir ifade olmaz. Önceki biyografik incelemelerde de kısmen değinildiği üzere, geniş bir kaynak birikimine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra, bâbasından miras kalan son derece zengin bir kütüphaneye sahip olması ve Sehâvî'nin (ö. 902/1497) de belirttiği⁵⁶⁶ gibi, çeşitli kütüphanelere vukûfiyeti, özellikle de Mahmudiyye Kütüphanesi'ni yakından tanınması, eserlerine ulaşmasını kolaylaştıran etkenler arasında yer almaktadır. Öte yandan eserlerinin çokluğu Süyûtî'ye yönelik intihal iddialarını da beraberinde getirmiştir. Bu tür suçlamaların doğruluğu, ilgili kaynaklar aracılığıyla ele alınmış ve konuya dair çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır.⁵⁶⁷

Şerhlerinde birçok yerde kendi eserlerine atıfta bulunması, bilgi kaynağı açısından ulaştığı seviyeyi özetler niteliktedir. Bunun yanı sıra, kendisinden önceki âlimlerin görüşlerine sıkça müracaat ederek geniş çaplı nakillerde bulunmuştur. Öyle ki günümüze ulaşmayan, çeşitli sebeplerle kaybolmuş, tamamlanamamış veya neşredilmemiş yazma eserleri kaynak olarak kullanması, hadis edebiyatı açısından büyük bir öneme sahiptir. Bu durum, geçmiş dönem eserlerinin tespit edilmesi ve eserlere dair bilgilerin günümüze ulaşması noktasında önemli katkılar sunmaktadır.

⁵⁶⁶ Sehâvî, *ed-Dav'ul-lâmi*, 4/66.

⁵⁶⁷ Sehâvî, *et-Tibru'l-mesbûk*, 357; İbn İyâs, *Bedâi'u'z-zuhûr*, 3/361; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 1/333, 4/229.

Süyûtî *Mirkâtü's-su'ûd*'da istifade ettiği kaynakları ayrı bir başlık halinde belirtmemiş, fakat şerh içerisinde bazen müellif ismiyle bazen eser ismiyle bazen de her ikisini birlikte zikretmek sureti ile bildirmiştir. Bu sebeple şerhte sadece müellif ismi verilmiş eser ismi verilmemiş ya da eser ismi zikredilip yazarın ismi verilmemiştir.

Süyûtî *Mirkâtü's-su'ûd*'u Hattâbî'nin *Me'âlimüs-Sünen* isimli eserinin özeti şeklinde ifade etmesine rağmen kaynaklarının bununla sınırlı olmadığı görülür. Şerhinde birçok kaynağa müracaat eden müellifin, en az Hattâbî kadar istifade ettiği tespit edilen bir diğer eser İbnü'l-Esir'in (ö. 606 /1210) *en-Nihâye fî garîbi'l-hadis ve'l-eser*'idir. İbnü'l-Esir'in bu eseri, şerhin şekillenmesinde önemli bir pay sahibi olduğu açıktır. Süyûtî zaman zaman "Kale'l-Hattâbî ve İbnü'l-Esir" diyerek tek bir karede her ikisine birden atıfta bulunur.⁵⁶⁸ Sıklıkla başvurduğu bir diğer müellif Nevevî'dir. (ö. 676/1277) Nevevî'nin başta tamamlanmamış *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud* şerhi olmak üzere Müslim şerhi *el-Minhâc* ile *Şerhu'l-mühezzep* ve diğer bazı eserleri çokça istifade ettiği kaynaklardır.⁵⁶⁹ Şeyh Veliyyüddin el Irâkî (ö. 826/1423) bir başka başvuru kaynağıdır. Irâkî'nin Ebû Dâvud'un *Sünen*'ine yazmış olduğu fakat tamamlayamadığı şerhine yoğun atıflar yaptığı görülür.⁵⁷⁰ İmam Beyhakî (ö. 458/1066) Süyûtî'nin hadis kaynağında önemli bir yere sahiptir. Ekseri *Sünen*'i olmak üzere diğer eserlerinden de yararlandığı görülür.⁵⁷¹ Mizzî'nin (ö. 742/1341) *Tehzîb'î* ve *Etrâf'ı*⁵⁷² Zehebî'nin (ö. 748/1348) başta *Mizân'ı* olmak üzere *Telhis* ve diğer eserleri,⁵⁷³ İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *Fethü'l-bârî*, *el-İsâbe*, *Emâlî* ve daha farklı birçok eserinden istifade eder.⁵⁷⁴ Süyûtî bu eserleri azami derecede şerhinde işleyerek istifade etmiştir. Fakat kaynakları bunlarla da sınırlı değildir. Onlardan bazıları da şunlardır:

Lügat kaynağı olarak; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) *Garîbü'l-hadis*'i,⁵⁷⁵ el-Cevherî'nin (ö. 400/1009), *es-Sihâh'ı*⁵⁷⁶ Nevevî'nin (ö. 676/1277)

⁵⁶⁸ Bk. Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/19; 3/278, 297, 298, 302, 402, 462.

⁵⁶⁹ Bk. Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/16, 17, 19, 22, 35; 4/50.

⁵⁷⁰ Bk. Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/38, 41, 92, 107, 244; 4/39.

⁵⁷¹ Bk. Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/27; 2/170; 3/26; 4/400.

⁵⁷² Bk. Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/448; 2/147.

⁵⁷³ Bk. Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/491; 2/144; 3/305, 401.

⁵⁷⁴ Bk. Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/444; 2/43, 211; 3/231, 472, 482; 4/51.

⁵⁷⁵ Bk. Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/16, 105; 2/105; 3/29, 213.

Tehzîbü'l-esmâ' ve *'l-luğâ'*'sından ⁵⁷⁷ yararlandığı görülür. Şerh kaynağı olarak yukarıda saydığımız eserlerin dışında kendinden önce Ebû Dâvud'un süneni üzerine yazılmış şerhleri ve başka eserleri kaynak olarak kullandığını görmekteyiz. Münzirî'nin (ö. 656/1258) *Muhtasarü Sünen-i Ebî Dâvud'u*,⁵⁷⁸ İzzüddîn b. Abdisselâm (ö. 660/1262) *Emâlî'si*,⁵⁷⁹ Tıybî'nin (ö. 743/1342) *Şerhu mişkâtî'l-mesâbih'i*,⁵⁸⁰ Takıyyüddîn es-Sübki'nin (ö. 756/1355) *el-İbhâc fî şerhi'l-minhâc'ı*,⁵⁸¹ Kurtubî'nin (ö. 656/1258) *el-Müfhim şerhu sahîhi Müslim'i* ile *et-Tezkîra'sı*⁵⁸² çokça müracaat ettiği şerh kaynaklarıdır. Ayrıca Tâcüddîn es-Sübki'nin (ö. 771/1370) *Tabakâtü's-şâfiyye'si*,⁵⁸³ İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889)⁵⁸⁴ Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) *İkmâli'l-mü'lim*, ile *Meşâriki'l-envâr'ı*⁵⁸⁵ da yoğun olarak faydalandığı kaynaklar olarak görülmektedir.

Süyûtî rical bilgisi konusunda önemli bir birikime sahip olan ve ilk dönem âlimlerinden faydalanan bir şahsiyettir. Özellikle Şu'be b. Haccâc (ö. 160/776), Yahya b. Main (ö. 233/848), Ahmet b. Hanbel (ö. 241/855) ve Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) gibi isimlerin bilgilerine müracaat etmiştir. Ayrıca kendi dönemi itibarıyla bu alanda yetkin bir âlim olarak kabul edilmektedir. Süyûtî ve Şemseddin es-Sehâvî (ö. 902/1497) dönemin önde gelen rical bilgini olarak tanınmıştır. Süyûtî, rical ilmi alanında önemli eserler vermiştir. Bunlardan en bilinenleri, İmam Mâlik'in (ö. 179/795) *Muvatta'*'ına yazmış olduğu *İs'âfü'l-mübetta' bi-ricâli'l-muvatta'* ve Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Tezkiretü'l-huffâz* adlı eserine yazmış olduğu zeyl türündeki *Tabakâtü'l-huffâz* adlı eseridir. Bu eserler, rical ilmi alanında değerli kaynaklar arasında yer almaktadır. Süyûtî'nin eserlerinde söz konusu şerhlerine hiç atıfta bulunmamış olması dikkat çekicidir. Bunun, yüksek ihtimalle bu eserleri şerhlerinden sonra kaleme almış olmasından kaynaklandığı düşünmekteyiz.

⁵⁷⁶ Bk. Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/17, 36, 103; 2/105; 3/36, 227; 4/72.

⁵⁷⁷ Bk. Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/17, 35, 409.

⁵⁷⁸ Bk. Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/228, 229; 2/316.

⁵⁷⁹ Bk. Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 2/114, 281, 378; 3/41; 4/181.

⁵⁸⁰ Bk. Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/297, 298; 3/231; 4/180, 202.

⁵⁸¹ Bk. Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 2/311; 3/261, 341; 4/70, 72, 73, 332.

⁵⁸² Bk. Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/100, 229, 241; 2/385; 4/29, 180.

⁵⁸³ Bk. Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/502; 2/493, 4/6, 10, 285.

⁵⁸⁴ Bk. Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 2/105, 376; 3/540; 4/396.

⁵⁸⁵ Bk. Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/41, 106, 228; 2/267; 4/33, 36, 396.

Süyûtî şerhinde kullandığı kaynakları her zaman açıkça belirtmemekte ve bazı bölümlerde kaynak göstermeksizin alıntılar yapmaktadır. Özellikle Hattabî ve İbnü'l-Esîr'in eserlerinden yoğun bir şekilde faydalanmıştır. Neredeyse kitabın yarısı kadar bir bölümün bu iki müellife ait olduğu söylenebilir. Süyûtî alıntı yaptığı bu iki eserin isimlerini 1000'den fazla kez zikretmiştir. Bazı bölümlerde kaynak göstermeksizin aktarılan bilgilerin, Hattâbî ve İbnü'l-Esîr'in eserlerinde bulunan ifadelerle örtüşmesi, bu bilgilerin söz konusu müelliflere ait olma ihtimalini güçlendirmektedir. Mesela "الحشوش" kelimesini açıklarken "وأصله جماعة النخل الكثيفة،" ifadelerine yer verir. Hattâbî'de geçen ifade de şu şekildedir: "وأصل الحشجماعة النخل الكثيفة وكانوا يقضون حوائجهم إليها قبل أن تتخذ الكنف في البيوت" görüldüğü üzere ifadeler aynıdır. Fakat Süyûtî, bu bilgiler için kaynak zikretmemiştir.⁵⁸⁶ Aynı şekilde Süyûtî "الخراء" kelimesinin izahında da kaynak belirtmeden şerhinde şu bilgileri zikreder: "بكسر الخاء والمد، التخلي والقعود للحاجة، قال: وأكثر الرواة يفتحون الخاء من غير مد. وقال الجوهرى: هي بالفتح والمد، يقال: خرى خراءة مثل الخطابي: وأكثر الرواة يفتحون الخاء من غير مد. وقال الجوهرى: هي بالفتح والمد، يقال: خرى خراءة مثل الخراء بالکسر والمدّ: التَّخْلِي والقعود للحاجة. قَالَ الْخَطَّابِيُّ: وَأَكْثَرُ الرُّوَاةِ يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ بِالْفَتْحِ الْمَصْدَرُ وبالكسر الاسمُ يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ يَفْتَحُونَ الْخَاءَ. وَقَالَ الْجَوْهَرِيُّ: إِنَّهَا الْخَرَاءُ بِالْفَتْحِ وَالْمَدِّ. يُقَالُ خَرَى خَرَاءً، مِثْلُ كَرِهَ كَرَاهَةً" Görüldüğü üzere burada da açıklamalar benzerlik göstermektedir. Bununla birlikte, kitabın genelinde alıntı yapılan müelliflerin isimlerine yer verilmişken belirli yerlerde bu isimlerin anılmaması, şârihin dikkatsizliği veya unutkanlığından kaynaklanmış olabileceğini düşündürmektedir. Zira Süyûtî, kitabında genellikle kaynaklarını belirtmekte herhangi bir çekince göstermemektedir.

Süyûtî şerhinde zaman zaman okuyucuyu, kendi yazmış olduğu eserlere atıf yapmak sureti ile yönlendirir. Küsme konusunda *el-Zecru bi'l-hicra*,⁵⁸⁸ sebeb-i vürüdü'l-hadis alanında *el-lem'u*,⁵⁸⁹ yedi harf meselesinde⁵⁹⁰ *el-İtkân fî ulûmi'l-*

⁵⁸⁶ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/21, Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 1/10, başka örnek için bk. Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/33, krş. Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 1/20.

⁵⁸⁷ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/21; İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, 2/17.

⁵⁸⁸ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 4/152.

⁵⁸⁹ Bk. Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/409; 4/148.

⁵⁹⁰ Ebû Dâvud, "Salât", 358.

Kur'ân,⁵⁹¹ gibi. Süyûtî, bir hadiste⁵⁹² zikredilen “Tegannü” kelimesinin manası hakkında cahillerin bilgisiz olduklarını görünce *et-Tedallü ‘fî ma ‘na tegannü* isimli bir eser yazdığını beyan eder. Taylasân giymenin mubahlığı hakkında “*Tayyü ‘l-lisân an zemmi ‘t-taylasân*” isimli bir eser yazdığını fakat bu kitabı, daha önce kendi kitaplarını dediği *el-Mü ‘cizât ve ‘l-hasâis* ile *Mesâlikü ‘l-hulefâ* adlı eseri çalan kişi (Sehâvî) çaldığı iddia ederek ithamlarda bulunur.⁵⁹³ Bazen müellif kitap ismi zikretmeden bazı meseleler üzerine yazdığı telifleri zikreder.⁵⁹⁴

Süyûtî İslâmi ilimlerin neredeyse tamamına yakınında eserler telif etmiş olmasına rağmen, şerhinde bunların çok azına yer vermiştir. Özellikle usûl alanında *Tedribü ‘r-râvî*, tıp sahasında *Tıbbü ‘r-rahme*, Arap dili alanında ise *Eşbâh ve ‘n-nezâir* ve *Şerhu elfiye* gibi pek çok eserine değinmediği tespit edilmiştir. Bu durumun, *Mirkâtü ‘s-su ‘ûd*’un telif edildiği dönemde yazarın birçok eserini henüz kaleme almamış olmasıyla ilişkili olabileceği düşünülmektedir. Nitekim Süyûtî’nin eserlerinin çoğunu yaşamının son dönemlerinde yazdığı bilinmektedir. *Et-Tevşih*, *ed-Dîbâc* ve *Tenvîrü ‘l-havâlik* dışındaki ta‘liklerinin *Mirkâtü ‘s-su ‘ûd*’dan sonra yazıldığı bilgisi de göz önüne alındığında, bu ihtimalin güçlü olduğu söylenebilir. Bununla birlikte söz konusu eserleri şerhinde zikretmeye gerek duymamış olması gibi farklı sebeplerin de etkili olduğu düşünülebilir.

2.2.2. Bâb Başlıklarını Şerh Metodu

Süyûtî *Sünen*’de yer alan hadislerin yalnızca belirli bir kısmını şerh etmiş ve açıklama yaptığı yerlerde de sened veya metnin sadece ilgili kısmını ele almıştır. Eserde yer alan bölüm başlıkları incelendiğinde toplamda 35 başlığın bulunduğu görülmekle birlikte, bu başlıklara dair herhangi bir açıklama yapılmadığı tespit edilmiştir. Mevcut matbu nüshada, muhakkik okuyucunun eserden daha kolay istifade edebilmesi amacıyla, Ebû Dâvud’un *Sünen*’inde yer alan tüm hadisleri senedleriyle birlikte vermiş ve her bir açıklamayı ilgili hadisin altında düzenlemiştir.

Süyûtî eserinde bâb başlıklarına ilişkin açıklamalara yer vermemiştir. El yazma nüshası incelendiğinde, şerhinde yalnızca belirli bölümlerde bâb başlıklarına

⁵⁹¹ Bk. Süyûtî, *Mirkâtü ‘s-su ‘ûd*, 2/104.

⁵⁹² Ebû Dâvud, “Libâs”, 24.

⁵⁹³ Bk. Süyûtî, *Mirkâtü ‘s-su ‘ûd*, 3/483.

⁵⁹⁴ Bk. Süyûtî, *Mirkâtü ‘s-su ‘ûd*, 1/310; 2/114, 184; 3/566.

dair açıklamalar yaptığı görülmektedir. Özellikle Namaz bölümünde “Fî Salâti’t-Tesbîh”, Libâs bölümünde “Fî Hilli’l-Ezrâr” ve “Fî’t-Tegannü’”, Edep bölümünde ise “Musâfaha” bâbları dışında herhangi bir bâb başlığına açıklama getirmemiştir. Bunlardan da yalnızca “Musâfaha” bâbı için tek cümlelik bir açıklama yaptığı tespit edilmiştir. O da şu şekildedir: هي مفاعلة من الصفحة، والمراد بها الإفضاء بصفحة اليد إلى صفحة الباب في المصافح. اليد /Musâfaha kelimesinin, es-safha kökünden türetildiği ve müfâale bâbından bir sözcük olduğu ve bundan maksadın da, elin başka bir elle buluşması/ele ulaşması⁵⁹⁵ olarak ifade edebileceğimiz açıklamalara yer vermiştir.

Süyûtî’nin şerh yönteminin yalnızca söz konusu eserine mahsus olmadığı, onun şerh ettiği diğer hadis kitaplarında da benzer bir metodolojiyi takip ettiği görülmektedir. Nitekim Tirmizî’nin *Sünen*’ine yazdığı *Kûtü’l-muğtezî* adlı eserin incelenmesi neticesinde, bölüm başlıklarının herhangi bir açıklamaya yer verilmeksizin zikredildiği, buna karşılık bâb başlıklarına ise yer verilmediği tespit edilmektedir.⁵⁹⁶

Süyûtî’nin diğer bir şerhi olan *Tenvîru’l-havâlik* adlı eserinde de durum farklı değildir. Süyûtî şerhinde bölüm başlıklarının altında herhangi bir açıklamaya yer vermemiştir. Yaklaşık üç ciltlik bir hacme sahip bulunan *Tenvîr*’de, ferâizle ilgili bölümde yirmiye yakın rivayet yer almasına rağmen, bu rivayetlere dair yapılan açıklamanın bir sayfayı dahi bulmadığı görülmektedir. Üstelik bu açıklamalar yalnızca senedle sınırlıdır. Benzer bir durum, nikâh, talâk ve diğer bölümlerde de gözlemlenmektedir.⁵⁹⁷ Genel olarak eserin bu yapı çerçevesinde teşekkül ettiği anlaşılmaktadır.

Aynı yaklaşım, Süyûtî’nin Müslim üzerine kaleme aldığı ta’likinde de görülmektedir.⁵⁹⁸ Bu eserinde bâb başlıklarına dair herhangi bir açıklamaya yer vermediği gibi, sened ve metinleri de aktarmamıştır. Yalnızca önemli gördüğü

⁵⁹⁵ Süyûtî, *Mirkâtü’s-suûd*, (Fazıl Ahmet Paşa, 359990), 113a.

⁵⁹⁶ Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr el-Hudayrî es-Süyûtî, *Kûtü’l-muğtezî ala Câmi’i’t-Tirmizî*, thk. Muhammed b. Riyad Ahmed (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye 2013).

⁵⁹⁷ Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr el-Hudayrî es-Süyûtî, *Tenvîru’l-havâlik şerhu muvatta’ Mâlik* (Mısır: Mektebetü’t-Ticariyyeti’l-Kübrâ, 1969), 2/46-60, 61-88, 89-113.

⁵⁹⁸ Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr el-Hudayrî es-Süyûtî, *ed-Dibâc ‘alâ Sahîh Müslim b. Haccâc*, thk. Ebû İshak Huveyni el-Esrî (Suudi Arabistan: Dârü İbn ‘Affân li’n-Neşr, ve’t-Tevzî’, 1996), 1/8, 13, 15, 85, 102 vd.

noktalarda gerek râvîlere ilişkin gerekse metinde izaha ihtiyaç duyulan hususlarda açıklamalarda bulunmuştur.

Süyûtî *Kütüb-i Sitte* üzerine kaleme aldığı altı şerhin tamamında benzer yöntemi takip ettiği görülmektedir. Nitekim müellif, telif ettiği şerhlerin mukaddimelerinde bu yaklaşımını açıkça dile getirmiştir.⁵⁹⁹ Her bir eserinde temel gayesinin, okuyucu ve dinleyicinin kolaylıkla istifade edebilmesini sağlamak olduğunu vurgulamış; faydalı bilgilere satır aralarında kaybolmaksızın ve zahmetsizce ulaşabilmelerini hedeflediğini belirtmiştir. Bu doğrultuda muhtasar bir şerh kaleme almayı özellikle tercih ettiğini ifade etmiştir.

2.2.3. İsnâd Tahlili

Sened denildiğinde akla ilk gelen unsur râvîlerdir. Râvîler, hadis rivayet sisteminin temel yapı taşlarını oluşturan ve hadis metinlerinin günümüze ulaşmasını sağlayan aktarıcılardır. Hadis ıstılahında, bir hadisin ilk kaynağına ulaşmaya kadar birbirinden nakledilen râvîler zinciri “sened” olarak adlandırılırken,⁶⁰⁰ bu zincir aracılığıyla sözü söyleyene ulaştırma işlemine ise “isnâd” denilmektedir. Muhaddislerin zaman zaman bu iki terimi aynı anlamda kullandıkları da görülmektedir.⁶⁰¹

Hadis ilimleri içerisinde temel bir dayanak olarak kabul edilen isnâd yöntemi, hadislerin sahih olanlarını zayıf veya mevzu olanlardan ayırmada büyük bir öneme sahiptir. Nitekim muhaddislerin isnâda dair değerlendirmeleri, isnâdın İslâm ilimlerindeki yerini ortaya koymaktadır. Abdullah İbnü'l-Mübârek'in (ö. 181/797) “İsnâd dindendir. Şayet isnâd olmasaydı (hadis adına) her isteyen dilediğini söylerdi” sözü ile “Bizimle hadis nakleden halk arasında ayaklar yani isnâd vardır” derken

⁵⁹⁹ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr el-Hudayrî es-Süyûtî, *et-Tevşihu ale'l-Câmi'i's-Sahih*, thk. Rıdvan Câmi' Rıdvan (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, Şirketü'r-Reyyaz, 1998), (mukaddime) 1/42; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr el-Hudayrî es-Süyûtî, *ed-Dibac*, (mukaddime) 1/20; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr el-Hudayrî es-Süyûtî, *Kütü'l-muğtezâ ala Câmi'ü't-Tirmizî*, (mukaddime) 1/9; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr el-Hudayrî es-Süyûtî, *Misbâhü'z-züccâ ala Süneni İbn Mâce*, thk. Tevfik Mahmud Tekle (Beyrut: Dârü'n-Nevâdir, 2012), (mukaddime) 1/5; Süyûtî, *Sünenü'n-Nesai bi-şerhi'l-Hafız Celâlüddîn Süyûtî ve haşiyeti'l-İmam es-Sindi* (Kahire: el-Matbaa'tü'l-Mısriyye, 1930, (mukaddime), 8/2; Süyûtî, *Tenviru'l-havâlik*, 1/2.

⁶⁰⁰ İtr, *Menhecü'n-nakd*, 299.

⁶⁰¹ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/200, 201.

isnâdın önemine vurgu yapmaktadır.⁶⁰² Bu aynı zamanda isnâd olgusunun ilk dönemden itibaren sistemsiz olmasa da hadislerin korunmasına yönelik bir tedbir çalışması olduğunu göstermektedir.

İsnad araştırma ve tenkidinin ilk dönemlerden itibaren üzerinde hassasiyetle durulmuş olması onu değerli kılan unsurlardandır. Öyle ki her hadis nakledenden hadis alınamayacağı zaman içerisinde ortaya çıkmış ve bunun için hadis rivayet eden râvînin bazı kriterleri taşınması zorunlu hale gelmiştir. Nitekim Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729) sözlerinde bunu açıkça ifade etmiştir. “Önceleri isnâd sorulmazdı, fakat fitneler zuhur edince “bize râvîlerinizin adlarını söyleyin” dediler. Sünnet ehli ise hadisleri alınır. Bidat ehli ise hadisleri alınmazdı.”⁶⁰³ Bu da açıkça göstermektedir ki zaman geçtikçe isnâd sistemine geçişin sistemsiz olarak zorunlu hale gelmiştir. Zira zaman içerisinde ihtiyaca binaen râvîlerin araştırılması ve belli bir süzgeçten geçirilmesi, ileride bir ilim sahasının çıkacağına sinyallerini vermiştir.

Hadis münekkitleri kişinin hadis rivayet ehliyetine sahip olup olmadığı tespit etmekle yetinmeyip bunu açıkça beyan etmişlerdir. Nitekim Abdullah İbnü'l-Mubârek'in (Ö. 181/797) halk arasına girip: “Amr b. Sâbit'in hadisini almayın çünkü o selefe söverdi” sözü buna işaret etmektedir. Yine Süleyman b. Mûsâ'nın Tâvûs. b. Keysân'a (ö. 106/725) hitaben “filân kişi bana şöyle şöyle hadis rivayet etti” demesi üzerine Tâvûs'un “Eğer o arkadaşın kendisine itimat edilen kişilerden ise ondan hadis al”⁶⁰⁴ demesi de bunun bir diğer örneğidir.

Süyûtî'nin aktardığına göre hadis şu dört kişiden alınmaz;

1. Bidatını yayan bidat ehli
2. Sefihliği aşikâr olmuş kimse
3. Halk arasında yalan konuşan kişi. Bu kişi Hz. Peygamber hakkında doğru söylese bile itibar edilmez.

⁶⁰² Müslim, “Mukaddime” 32; Bazı kaynaklarda bu rivayet ziyadesi ile nakledilir. Bana göre İsnad dindendir. Şayet isnâd olmasaydı her isteyen dilediğini söylerdi de ona sana bu sözü kim aktardı? denildiğinde (öylece) kalırdı. Bk. İtr, *Menhecü'n-nakd*, 299.

⁶⁰³ Müslim, “Mukaddime” 27.

⁶⁰⁴ Müslim, “Mukaddime” 32, Müslim'in Mukaddime'sinde bu örnekler çoktur. Bk. 26-92 arası rivayetler.

4. Durumu bilinmeyen kişi. Burada zikredilen maddelerin “metâin-i aşera”⁶⁰⁵ diye ifade edilen adalet ve zapt yönü itibarıyla râvîde olması gereken şartlardan ibaret olduğu görülmektedir.

Süyûtî’nin sened tahlili ele alış biçimi incelendiğinde, belirli hususları ön plana çıkardığı görülmektedir. Öncelikle râvî tanıtımı ile hadislerin kritiğine başlamakta; senedde geçen râvîlerin isimlerinin okunuşundan, künye, lakap ve nisbe gibi özelliklerine kadar çeşitli açılardan açıklamalar yapmaktadır. Eğer râvînin ismi hakkında ihtilaf söz konusu ise, bunu farklı nakillerle destekleyerek izah etmektedir. Ancak râvîler hakkındaki bu tür ayrıntılı malumat, şerhin genelinde sistematik bir şekilde yer almamaktadır. Bazı durumlarda sadece bir râvînin nisbesine veya isminin doğru okunuşuna tek kelime ile işaret ederek onun zabtına dikkat çekmektedir.⁶⁰⁶

Süyûtî râvîlerin doğum yeri, ilim tahsil süreçleri veya vefat tarihleri gibi biyografik bilgilere yer vermemiştir. Eleştiriye konu olan râvîler hakkında açıklamalar yapmaktan geri durmamış ve özellikle müphem râvîlerin kimliklerini tespit etmeye özen göstermiştir. Ayrıca cerh ve ta’dîl âlimlerinin görüşlerine yer vererek onların değerlendirmelerine katıldığını da göstermeye çalışmıştır.

Süyûtî hadislerin isnâdına dair değerlendirmelerinde zaman zaman kendi görüşlerine yer vermekle birlikte, genel olarak nakiller yaparak açıklama yöntemini tercih etmiştir. Bu konuların ayrıntılı bir şekilde ele alınacağı başlıklar aşağıda sunulacaktır.

2.2.3.1. Râvîleri Tanıtması

Râvîleri tanımak hadislerin sıhhati konusunda tenkit ve değerlendirme yapabilmek açısından büyük önem taşımaktadır. İlk dönem hadis münekkitleri, râvîlerin kimliklerini tespit etme hususunda yoğun çaba sarf etmiş ve râvîlerin bilinmesinin önemine binaen ricâl edebiyatının oluşumuna önemli katkılar sunmuşlardır. Her ne kadar ilk dönemlerde sistematik bir ricâl ilminden söz etmek mümkün olmasa da İbn Abbas, Hz. Âişe, Enes b. Mâlik, İbn Sîrîn, Şa‘bî, Saîd b.

⁶⁰⁵ Bk. Müslim, “Mukaddime”, 32; İbn Hacer, *Nüzhetü’n-naazar*, 63, 64; Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, 1/301-313.

⁶⁰⁶ Bk. Süyûtî, *Mirkâtü’s-suûd*, 1/90, 91, 121, 284, vd.

Müseyyeb, Yahyâ b. Saîd el-Kattân ve Mâlik b. Enes gibi sahabe ve tâbiîn döneminin önde gelen hadis münekkitleri bu alanda önemli katkılar sunmuşlardır.⁶⁰⁷

Bu dönemde ricâl ilminin sistematik bir yapıya kavuşmasının gecikmesinde, sahabe ve tâbiîn neslinde cerh konu olan râvîlerin sayısının oldukça az olması etkili bir faktör olarak değerlendirilebilir. Ancak tâbiîn ve sonraki dönemlerde ortaya çıkan fitneler nedeniyle cerh ve ta'dîle tabi tutulan râvîlerin sayısının artması, bu alanda uzman âlimlerin söz konusu şahısları araştırarak durumları hakkında bilgi vermelerini gerekli kılmıştır.⁶⁰⁸ Bu süreç, cerh ve ta'dîl ilminin gelişmesine ve sistematik bir yapıya kavuşmasına zemin hazırladığı söylenebilir.

Râvîler incelenirken bazı kriterler ortaya konulmuş onlar üzerinden değerlendirilmeler yapılmıştır. Bir râvînin dine bağlılığı, günahlar konusunda ne kadar hassas olduğu, hadis aldığını iddia ettiği kişi hayatta ise görüşüp görüşmediği, ölmüş ise hocasının diğer güvenilir öğrencilerin rivayetlerinde zikredilip zikredilmediği gibi daha birçok yönden râvî tanıtılmaya çalışılır.⁶⁰⁹ Zira râvîleri tanımak haberin kaynağının sıhhat durumunu belirleyici olmasından ötürü araştırılmasını gerekli kılmıştır.⁶¹⁰

Öncelikle belirtmek gerekir ki Süyûtî *Mirkâtü's-su'ûd* şerhinde her râvîyi ayrı ayrı ele almamış, izaha ihtiyaç duymadığı durumlarda açıklama yapmamayı tercih etmiştir. Şerhin ilk bölümlerinde râvî tanıtımlarına daha fazla yer verdiği görülürken, ilerleyen kısımlarda bu tür açıklamaların giderek azaldığı tespit edilmektedir. Genel olarak eserde, senedden ziyade metin üzerinde yoğunlaşıldığı görülmektedir. Süyûtî'nin hadislerin teknik yönüyle yalnızca gerektiği ölçüde ilgilenecek, esas olarak metnin anlaşılmasına öncelik verdiğini göstermektedir. Râvîler, aşağıda belirtilen başlıklar altında daha ayrıntılı bir şekilde ele alınarak incelenecektir.

2.2.3.1.1. Râvî İsim Künye ve Nispelerine Dair Açıklaması

Süyûtî *Mirkâtü's-su'ûd*'da sened tahlilinde önceliği râvîlerin tanıtılmasına vermiştir. Râvîlerin kimlik tespitinde, senedde yer alan isim, künye ve nisbe gibi

⁶⁰⁷ İbrahim, Hatipoğlu, "Ricâlü'l-Hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/83-86.

⁶⁰⁸ Hatipoğlu, "Ricâlü'l-Hadîs", 35/83-86.

⁶⁰⁹ Hatipoğlu, "Ricâlü'l-Hadîs", 35/83-86.

⁶¹⁰ el-Hucurât 49/6).

unsurların doğru bir şekilde tespit edilip okunmasına büyük önem vermiştir. Bu yaklaşım, olası hataları en aza indirmek ve okuyucunun kolaylıkla anlamasını sağlamak amacıyla benimsenmiştir. Müellif, râvîlerin isim, künye, lakap ve nisbe gibi tanıtıcı bilgilerine eserinde yer vererek bu amacını gerçekleştirmiştir.

Ebû Dâvud'un *Sünen*'inde râvî isimleri her zaman tam olarak isimlendirilmediği görülmektedir. Nitekim bazı râvîler yalnızca künyeleriyle zikredilmiş, bazılarının ise isimleri eksik bırakılarak müphem bir şekilde aktarılmıştır. Bu durum, İsnâdların değerlendirilmesi ve râvî kimliklerinin tespiti noktasında birtakım zorluklara sebebiyet vermektedir. Konuya açıklık kazandırmak amacıyla, söz konusu yönteme örnek teşkil eden bazı râvîler belirli ayrıntılar çerçevesinde ele alınabilir.

Süyûtî isimlerin doğru telaffuzu için zaman zaman kısaca zaptına değinmiştir. Süyûtî'nin *Abdullah b. Mesleme* örneğinde olduğu gibi, sadece *بفتح الميم* diyerek, Abdullah b. Mesleme isimli râvînin ilk harfinin okunuşuna değinmek sureti ile iktifa etmiştir.⁶¹¹ Bazen okunuşunda hataya düşülebilecek noktalarda açıklamalar getirdiği görülür. Nitekim *هو ابن خليفة، كوفي* /Fitr isimli râvînin İbnü Halîfe künyeli ve Kûfeli olduğunu açıklayarak, okuyucuyu râvî hakkında doğru bilgilendirme amacıyla olduğu anlaşılmaktadır.⁶¹²

Künyesi verilen râvîlerin ismini açıklar. *أبو المغيرة اسمه عبد القدوس بن الحجاج* /Ebû Muğîre şeklinde senedde künyesi zikredilen kişinin Abdülkuddûs b. el-Haccâc el-Havlânî olduğunu belirtir.⁶¹³ Bir diğer örnekte *أبو التياح اسمه يزيد بن حميد* /Ebû Teyyyâh diye künyelenen kişinin zaptını belirttikten sonra isminin Yezid b. Humeyd olduğunu açıklar.⁶¹⁴

Süyûtî zaman zaman yanlış okunma ihtimali bulunan isimlere dikkat çekerek bunların doğru telaffuz edilmesine katkı sağlamıştır. Ayrıca hadis ilimleri içerisinde mütâlaa edilen “mü'telif” ve “muhtelif” isimlerin açıklamalarına da temas etmiştir. Nitekim hadis ilimlerini doksan üç başlık altında ele alan Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî fî*

⁶¹¹ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/15, diğer misaller için bk. Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/27, 44, 155.

⁶¹² Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/84, farklı örnekler için bk. Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/46, 204, 256, 2/147.

⁶¹³ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/88.

⁶¹⁴ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/18, benzer örnekler için bk. Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/39, 41, 142, 234.

şerhi takrîbi'n-Nevevî adlı eserinde bu konuyu ayrıntılı biçimde incelemiş ve çeşitli örnekler sunarak meseleyi geniş bir perspektiften değerlendirmiştir. Mü'telif ve muhtelif hakkında “fennü celîl” nitelemesini kullanan Nevevî, konunun ehemmiyetini vurgulamış; hatta bu husustan habersiz olan âlimleri, özellikle de hadis âlimlerini cehaletle itham etmiştir. Yazılışları aynı, fakat okunuşları farklı kelimeler şeklinde tanımladığı “mü'telif” ve “muhtelif” ilmini bilmeyenlerin pek çok hataya düşeceğini de açıkça ifade etmiştir.⁶¹⁵ Süyûtî bu konunun isimler, lakaplar ve nisbeler gibi çerçevede incelemeye konu olacağını söyler. Süyûtî *Mirkâtü's-su'ûd*'da râvî isimlerinin okunmasında oluşabilecek hatadan koruma adına yaptığı açıklamada; senedde yer alan مسلم بن سلام/Müslim b. Sellâm isimli râvînin “سلام” isminin şeddeli okunması gerektiğini “بالتشديد” diyerek belirtmektedir.⁶¹⁶ Ayrıca *Tedrib*'te beş isim sayarak bunların haricindeki bütün “سلام” lafızlarının şeddeli okunması gerektiği yönünde açıklamalarda bulunur.⁶¹⁷

Bir başka örnekte يحيى بن عقيل/Yahya b. Ukayl isimli râvî isminde oluşabilecek yanlış okumaların önüne geçmek için Ukayl isminin Akîl okunma ihtimaline karşı بضم العين ifadesiyle dikkat çekmektedir.⁶¹⁸

Nisbe hakkında ihtilaflara değinir. Bir rivayette معقل بن أبي معقل الأسدي/Ma'kil b. Ebî Ma'kil el-Esedî isimli sahâbînin nisbesi الأسدي/el-esedî lafzında farklı görüşlerinin olduğunu dile getirir. الأزد والأسد والأصد şeklinde “za”, “sin” ve “sad” harflerinin değişikliğiyle üç farklı şekilde okunduğuna işaret eder.⁶¹⁹

İsmi zikredilip künyesi verilmemiş ve bu sebeple hakkında ihtilaf yaşanması muhtemel olan râvîlere dair de bilgi sunmaktadır. Nitekim Süyûtî, senedde yalnızca “Hammâd” olarak geçen râvînin kimliğini açıklığa kavuşturarak onun Hammâd b. Seleme olduğunu belirtmiş ve bu hususta şu açıklamaya yer vermiştir: Senedde “Hammâd”dan rivayette bulunan Mûsâ b. İsmâîl'in bu ismi mutlak olarak zikretmesi durumunda, bundan kastedilenin Hammâd b. Seleme olduğu anlaşılmaktadır. Zira Mûsâ b. İsmâîl'in Hammâd b. Yezîd'den rivayeti yok denecek kadar azdır; hatta bazı

⁶¹⁵ Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşîr'n-nezir fi usuli'l-Hadis*, thk. Muhammed Osman el Haşet (Beyrut: Darü'l-Kitâbi'l Arabî, 1985), 106.

⁶¹⁶ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/146.

⁶¹⁷ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 554, 555.

⁶¹⁸ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 2/36.

⁶¹⁹ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/25.

kaynaklarda onun bu râvîden yalnızca bir hadis naklettiği ifade edilmektedir.⁶²⁰ Benzer bir örnekte ise Süyûtî'nin, senedde geçen “عَنْ سُفْيَانَ/Süfyân” ifadesini “هو الثوري/bununla kastedilen Süfyân es-Sevrî'dir” şeklinde açıklayarak, söz konusu ismin Süfyân b. Uyeyne ile karıştırılmasının önüne geçmeyi amaçladığı görülmektedir. Nitekim İbn Mâce'de rivayetin Süfyân b. Uyeyne kanalıyla aktarıldığı, ayrıca her iki Süfyân'ın da hadisi isnâd ettikleri Mansûr'dan rivayette bulundukları belirtilmektedir.⁶²¹

Süyûtî bu ve benzeri açıklamalarıyla senedlerde geçen râvî isimlerinin doğru biçimde tespit edilmesine katkı sağlamış, böylelikle ortaya çıkabilecek hataların önüne geçerek isnâdın güvenilir bir şekilde aktarılmasına yardımcı olmuştur. Bu yaklaşım, onun isnâd analizlerinde hata payını en aza indirme gayretinin açık bir göstergesidir. Ayrıca râvîlerin biyografî kaynakları aracılığıyla daha kolay araştırılabilmesine imkân tanıyarak hadis ilmine önemli bir metodolojik katkı sunduğu da ifade edilebilir.

2.2.3.1.2. Tek Rivayeti Olan Râvîleri Belirtmesi

Rivayetlerin yoğunluğu açısından bakıldığında, bazı râvîlerden oldukça fazla sayıda hadis nakledildiği, bazılarının ise yalnızca tek bir rivayet aktarıldığı görülmektedir. Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd* adlı şerhinde râvîlerin rivayet durumlarına ilişkin çeşitli bilgiler vermekte, özellikle *Sünen*'de yalnızca bir rivayeti bulunan râvîlere de yer ayırmaktadır.

Süyûtî'nin yalnızca tek rivayeti bulunan râvîleri zikretmesi, bu râvîlerin hadis nakli açısından taşıdığı önemi vurgulamakla birlikte, rivayetlerin kaynaklarının doğru bir biçimde tanıtılmasına da hizmet etmektedir. Böylece şârih, rivayet malzemesinin zenginliğini ve çeşitliliğini ön plana çıkararak, hadis ilmine metodolojik bir katkı sağlamaktadır. Aşağıda, yalnızca bir rivayetle temsil edilen bu tür râvîlerden birkaç örnek zikredilecektir:

⁶²⁰ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/18.

⁶²¹ İbn Mâce, “İkametü's-Salat ve's-Sünne”, 150; İbn Reslân, *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud*, 1/201; Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/256.

Ahmed b. Amr b. Serh < Abdülmelik b. Ebî Kerîme < Ubeyd b. Sümâme el-Murâdî < Abdullah b. Hâris isnâdıyla nakledilen hadisin⁶²² senesinde yer alan Abdülmelik b. Ebî Kerîme hakkında Süyûtî, “لَيْسَ لَهُ عِنْدَ الْمُصَنِّفِ سِوَى هَذَا الْحَدِيثِ” ifadesiyle onun Ebû Dâvud’da yalnızca bu rivayetle yer aldığını belirtmiştir. Senedde geçen Ubeyd b. Sümâme isimli râvî hakkında ise isminin “Ubeyd” değil, “Utbe” olması gerektiğini özellikle vurgulamaktadır. Bunun yanı sıra, Mizzî (ö. 742/1341) ve Zehebî’den (ö. 748/1348) yaptığı nakillerde, Abdülmelik b. Ebî Kerîme’den başkasının kendisinden hadis rivayeti bilinmediğini, ayrıca hakkında herhangi bir cerh veya ta’dîl kaydına ulaşılamadığını ifade etmektedir.⁶²³

Yaptığımız araştırmada, söz konusu rivayetin yalnızca Taberânî’nin eserinde bulunduğu tespit edilmiştir. Taberânî rivayeti nakletmekle kalmamış, aynı zamanda Abdülmelik b. Ebû Kerîme’den farklı rivayetler de aktarmış ve her birinde râvînin teferrüd ettiğini özellikle vurgulamıştır.⁶²⁴ İlgili rivayeti yalnızca Ebû Dâvud *Sünen*’inde naklettiği görülmektedir. Bazı kaynaklarda Ebû Dâvud’un dört râvîden hadis rivayet ettiği, kendisinden ise beş râvînin rivayette bulunduğu kaydedilmekte; ayrıca bahsi geçen rivayetin, Ali isnâdıyla *Sünen*’inde yer aldığı belirtilmektedir.⁶²⁵ İbn Hacer de *Tehzîbü’t-tehzîb* adlı eserinde bu rivayetin yalnızca Ebû Dâvud tarafından nakledildiğini ifade etmektedir.⁶²⁶ Hadisin isnâdı, Sümâme dışındaki râvîler açısından sahih kabul edilmekle birlikte, Sümâme’nin mechûl bir râvî olması sebebiyle rivayet zayıf olarak değerlendirilmiştir. Ahmed b. Hanbel ise farklı bir tarik üzerinden söz konusu rivayetin sahih olduğunu belirtmiştir.⁶²⁷

Süyûtî Ebû Dâvud’da yalnızca tek rivayeti bulunan râvîlerin diğer hadis kaynaklarındaki durumlarına da temas etmektedir. Nitekim “Namazda sağa sola bakmak” başlıklı bâbda, Ahmed b. Sâlih < İbn Vehb < Yûnus b. Şihâb < Ebû’l-Ahvas < Ebû Zerr isnâdıyla aktarılan rivayetin râvîsi olan Ebû’l-Ahvas’ın, Ebû

⁶²² Ebû Dâvud, “Tahâret”, 73.

⁶²³ Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl*, 18/395; Zehebî, *Tezhîbü’t-tehzîb*, 6/163-164; Süyûtî, *Mirkâtü’s-su’ud*, 1/137.

⁶²⁴ Taberânî, *Mu‘cemü’l-‘evsat*, 4/264; 6/35, 58, 69.

⁶²⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 5/324; Makdisî, *el-Kemâl*, 7/134; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-tehzîb*, 19/191; 18/395; Zehebî, *el-Kâşif*, 1/668, 204.

⁶²⁶ İbn Hacer, *Tehzîbü’t-tehzîb*, 6/418.

⁶²⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/190, ayrıca bk. Nâsirüddin el-Elbânî, *Sahîhu Sünen-i Ebî Dâvud* (Kuvayt: Müessesetü’l-Garrâs, 2002), 1/350.

Dâvud ve Nesâî'de bu rivayet dışında başka bir hadisin bulunmadığını ifade etmektedir.⁶²⁸ Bununla birlikte, Tirmizî ve İbn Mâce'de Ebû Zerr'den bu hadis dışında ikinci bir rivayetin daha bulunduğunu, ayrıca Ebû Eyyûb el-Ensârî kanalıyla nakledilen başka bir rivayetin mevcut olduğunu, bu son rivayette ise Zührî'nin teferrüd ettiğini özellikle vurgulamaktadır.⁶²⁹

Hakkında ihtilaf bulunan ve Ebû Dâvud'da yalnızca tek rivayeti bulunan râvîlerin isnâdlarındaki problemler, Süyûtî tarafından nakledilen eleştiriler aracılığıyla teyit edilmektedir. Nitekim *Mirkâtü's-su'ûd* şerhinde, رافع بن رفاع/Râfi' b. Rufâ' isimli râvîye dair yapılan tenkitleri aktarırken Süyûtî şu açıklamalarda bulunur: Mizzî, (ö. 742/1341)⁶³⁰ söz konusu râvîyi tanınmayan biri olarak nitelendirmekte ve *Kütüb-i Sitte* içerisinde yalnızca Ebû Dâvud'da bir rivayeti bulunduğunu belirtmektedir. İbn Abdülber (ö. 463/1071)⁶³¹ onun sahâbî olmadığını ve hadisin kendisine isnâdının yanlış olduğunu ifade ederken; İbn Hacer (ö. 852/1449) kendisine nispet edilen herhangi bir rivayeti tespit edemediğini, râvînin sahâbî değil tâbiîn olduğunu ve isnâdın hatalı olduğunu kaydetmektedir.⁶³² Ayrıca Münzirî (ö. 656/1258) *Muhtasar*'ında râvî hakkında bilgi verirken, onun meşhur olmayan ve kimliği bilinmeyen bir şahıs olduğunu ifade etmektedir.⁶³³

Süyûtî *Tedribü'r-râvî* adlı eserinde, "Tek hadis rivayeti ile bilinenler" başlıklı bölümün, hadis usulüne kendisi tarafından eklendiğini ifade etmektedir. Bu bölümde, أُبَيِّ بْنِ عُمَارَةَ/Ubeyy b. Umâre /İmâre isimli sahâbîye atıfta bulunarak⁶³⁴ onun "mestler üzerine mesh" konusundaki rivayetin yalnızca Ebû Dâvud'un *Sünen*'inde yer

⁶²⁸ Tirmizî, "Sıfatü'l-kıyame" 48; Nesâî, "Sehv", 10; "Tahrîmü'd-dem", 27.

⁶²⁹ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/432.

⁶³⁰ Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tuhfetü'l-eşraf bi-ma'rifeti'l-etraf*, thk. Abdu's-Samed Şerefuddîn (Beyrut: Dârü'l-Kayyime, 1983), 3/162; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 9/26.

⁶³¹ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdülber en-Nemerî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Kahire: Mektebetü Nahda, 1960), 2/480; İbn Abdülber, *et-Temhîd*, 1/65.

⁶³² İbn Hacer, *Tehzîb*, 3/230; Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 3/246.

⁶³³ Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdilkavî el-Münzirî, *Muhtasaru Sünen-i Ebî Dâvud*, thk. Ebû Mus'ab Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 2010), 2/466.

⁶³⁴ Süyûtî bu kişinin İmare şeklinde zaptını yapar, fakat meşhur olan Umâre olduğunu belirtir. Bk. Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/119.

aldığını belirtmektedir. Bununla birlikte, eserin şerhinde bu meseleye doğrudan değinmemiştir.⁶³⁵

Süyûtî'nin hadisleri yalnızca Ebû Dâvud'un rivayetleriyle sınırlı tutmayıp, diğer hadis kaynaklarıyla mukayeseli bir şekilde ele aldığını ve böylece râvîlerin rivayet ağını geniş bir perspektiften değerlendirme gayreti içinde olduğunu göstermektedir. Şerhinde Ebû Dâvud ve diğer *Kütüb-i Sitte* eserlerinde yalnızca tek rivayeti bulunan râvîlere yer vermesi, onun râvîler hakkında sahip olduğu derin bilgi ve vukûfiyetin bir göstergesidir.

Süyûtî'nin hadis râvîlerini tanıma ve değerlendirme konusunda titiz davrandığını görülmektedir. Ayrıca râvîlerin güvenilirliğini ve rivayetlerinin sıhhatini belirleme konusundaki hassasiyetini yansıtmaktadır. Özellikle usûl eserlerinde sunduğu bilgiler, onun hadis ilmine olan katkısını ve bu alandaki yetkinliğini açık bir biçimde ortaya koymaktadır.

2.2.3.1.3. Seneddeki Karıştırılabilir Râvîleri Açıklama

Râvî isimlerinin doğru bir biçimde tespit edilmesi, hadis ilmi açısından son derece önemlidir. İsim, künye, lakap ve nisbe benzerlikleri, birçok râvînin birbirleriyle karıştırılmasına yol açabilmektedir. Bu karışıklığın temel nedenlerinden biri, klasik yazı sisteminde nokta ve harekelerin bulunmamasıdır. Bu da râvî isimlerinin yanlış okunmasına ve dolayısıyla kimlik tespitinde hatalara sebebiyet vermektedir.

Râvîlerin aynı isim, künye, lakap veya nisbelere sahip olmaları, isnâd sisteminde önemli bir karışıklık kaynağı oluşturmaktadır. Bu tür benzerlikler, hadislerin râvî silsilesinin yanlış değerlendirilmesine ve râvîlerin güvenilirliği konusunda hatalı çıkarımlar yapılmasına neden olabilmektedir. Bu sebeple hadis ilmiyle meşgul olan âlimler, râvîlerin kimliklerini doğru bir biçimde belirleyebilmek amacıyla titiz ve sistemli çalışmalar yürütmüşlerdir.

Diğer yandan Maklûbü'l-İsnâd olarak adlandırılan ve hadis literatüründe sıkça karşılaşılan hataların başında, râvî isimleri ile bâba isimlerinin yer değiştirmesi (takdim-tehir) gelmektedir. Örneğin, “الأسود بن يزيد/Esved b. Yezîd” ve “يزيد بن

⁶³⁵ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/119; Ebû Dâvud, “Tahâret”, 58.

الأسود/Yezîd b. Esved” örneklerinde görüldüğü gibi,⁶³⁶ bu tür değişiklikler isnâd zincirinde karışıklığa yol açabilmektedir. Karışıklığı önlemek ve râvîlerin kimliklerini doğru tespit etmek amacıyla hadis âlimleri tarafından çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Hatib el-Bağdâdî’nin *Telhisü’l-müteşâbih* adlı eseri, konuyla ilgili telif edilmiş değerli eserlerin başında gelmektedir.

Süyûtî râvîlerin isimlerindeki takdim-tehir olanlarını tespit eder. Süyûtî, Ebû Dâvud’un Ubeydullah b. Ömer b. Meysere< İbn Mehdî< İkrime b. Ammar< Yahya b. Ebî Kesir< Hilal b. İyâz< Ebû Saîd⁶³⁷ isnâdıyla zikrettiği ricale dair ihtilaf olduğundan bahseder. Süyûtî senedde عِيَاضُ بْنُ هِلَالٍ/Hilal b. İyâz olarak nakledilen râvînin İbn Huzeyme kanalıyla عِيَاضُ بْنُ هِلَالٍ/İyâz b. Hilal olduğu ve buradaki vehmin seneddeki İkrime b. Ammâr’dan kaynaklı olduğuna işaret eder. Buna benzer bir yorumu da İbn Hibbân aracılığıyla nakleder.⁶³⁸ Fakat bundan daha fazla bilgi vermez. Ancak verdiği bilgilere bakılırsa doğru olanın İyâz b. Hilal olduğu kanaatindedir.

Ayrıca Ebû Dâvud Namaz bölümünde “Zanni galiple namazını tamamlar diyenler” bâbında naklettiği başka bir hadisi yine Hilal b. İyâz< Ebû Said el-Hudrî kanalıyla nakleder, fakat burada Ebû Dâvud, râvînin isminde ihtilaf olduğuna vurgu yaparak Ma‘mer’in İyâz b. Hilal olarak naklettiğini belirtir.⁶³⁹ Hadisi farklı kaynaklar üzerinden incelediğimizde, Ahmed b. Hanbel’in rivayetlerinde genellikle İyâz b. Hilal⁶⁴⁰ tarihiyle nakilde bulunduğu, fakat bazı yerlerde ismi Hilal b. İyâz⁶⁴¹ olarak aktardığı görülmektedir. Benzer bir durum Beyhakî’nin rivayetlerinde de mevcuttur.⁶⁴² Hattâbî ise isnâd hakkında herhangi bir değerlendirme yapmaksızın yalnızca metni yorumlamakla yetinir.⁶⁴³ Buhârî,⁶⁴⁴ İbn Hibbân,⁶⁴⁵ İbn Huzeyme⁶⁴⁶ ve

⁶³⁶ İbn Hacer, *Nüzhetü’n-nazar*, 110; Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, 206.

⁶³⁷ Ebû Dâvud, “Tahâret”, 7; İbn Mâce, “Tahâret”, 24; Nesâî, “Tahâret”, 28.

⁶³⁸ İbn Huzeyme, *Sahîhu İbn Huzeyme*, 1/79; Süyûtî, *Mirkâtü’s-su’ûd*, 1/28.

⁶³⁹ Ebû Dâvud, “Salât”, 192; Süyûtî, *Mirkâtü’s-su’ûd*, 1/477.

⁶⁴⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17/144, 423; 18/48, 72, 78.

⁶⁴¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17/412; 18/71.

⁶⁴² Beyhakî, *es-Süneni’s-suğrâ*, 1/38; Beyhakî, *es-Süneni’l-kübrâ* 1/163, 304.

⁶⁴³ Hattâbî, *Meâlimü’s-Sünen*, 1/17.

⁶⁴⁴ Buhârî, *et-Târihu’l-kebir* (Haydarâbâd: Dâiretü’l-Me‘ârifî’l-Osmâniyye, ts.), *et-Târihu’l-kebir*, 8/43.

⁶⁴⁵ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân*, thk. Muhammed Ali Sönmez - Hâlis Âydemir (Beirut: Darü İbn Hazm, 2012), 5/265.

⁶⁴⁶ İbn Huzeyme, *Sahîhu İbn Huzeyme*, 1/39.

Mizzî,⁶⁴⁷ râvînin doğru isminin İyâz b. Hilal el-Ensârî olduğunu belirtirken, İbn Ebî Hâtîm de râvîyi aynı şekilde tanımlamakta ve bu ismin doğru olduğunu ifade etmektedir. Zira İbn Ebî Hâtîm'e göre, İyâz b. Hilal, Ebû Saîd el-Hudrî'den hadis işitmiş olup, bâbasından da bu şekilde nakledildiği rivayet edilmiştir.⁶⁴⁸ Zehebî ise Hilal b. İyâz şeklindeki naklin şâz olduğunu ve bu aktarımın hatalı olduğunu bildirmektedir.⁶⁴⁹

Hadisin sıhhati hususunda Hâkim, (ö. 405/1014) Yahyâ b. Ebî Kesîr'in İyâz b. Hilâl tarihiyle rivayetini sahih kabul etmektedir.⁶⁵⁰ Bununla birlikte Münzirî (ö. 656/1258), Moğultay b. Kılıç (ö. 762/1361), Zehebî (ö. 748/1348), Şevkânî (ö. 1250/18349 ve Hattâb es-Subkî (ö. 1933), İyâz b. Hilâl'in cerh ve ta'dîl yönünden herhangi bir değerlendirmesi bulunmayan, dolayısıyla mechûl bir râvî olduğunu belirtmişlerdir.⁶⁵¹ Şuayb el-Arnaût (ö. 2016) ise, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i ve Ebû Dâvud'un *Sünen*'ine yapmış olduğu tahkiklerde, söz konusu hadisin "sahîh li-gayrihi" olduğunu; ancak İyâz b. Hilâl'in mechûl oluşu sebebiyle isnâdın zayıf kabul edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bununla birlikte, senedde yer alan diğer râvîlerin güvenilir (sika) olduğunu özellikle vurgulamaktadır.⁶⁵² Zikredilen nakiller ışığında senedde yer alan İyâz b. Hilâl'in mechûl râvî olması nedeniyle rivayetin isnâdının zayıf olduğu sonucuna ulaşmak mümkündür.

Süyûtî senedde yer alan isnâd hatalarına dikkat çeker. Hata içerdiğini düşündüğü sened şu şekilde nakledilmektedir:

حدثنا شعبة حدثني عبد ربه بن سعيد عن أنس بن أبي أنس عن عبد الله بن نافع عن عبد الله بن الحارث "عن المطلب عن النبي" Süyûtî, Enes b. Ebî Enes şeklinde nakledilen rivayetin senedinde hata bulunduğunu belirtmiş ve Hattâbî'den aktardığı açıklamalarla temellendirmiştir. Hattâbî'ye göre, söz konusu rivayette hadis âlimleri özellikle Şu'be b. Haccâc noktasında yanılgıya düşmüşlerdir. Nitekim Buhârî, Şu'be'nin zikredilen isnâd

⁶⁴⁷ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 12/730; 22/573.

⁶⁴⁸ İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/408.

⁶⁴⁹ Zehebî, *Tezhîbü'l-kemâl*, 9/320.

⁶⁵⁰ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/260.

⁶⁵¹ Moğultay b. Kılıç, *Şerhu Süneni İbn Mâce*, 1/218-220; Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, 3/307; Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdilkavî el-Münzirî, *et-Tergîb ve't-terhîb mine'l-hadîsi ş-şerîf*, thk. Mustafa Muhammed 'İmâra (Beyrut: Dâr İhyâ'i't-Turâsî'l-'Arabî, 1968), 1/26; Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, 1/100; Hattâb es-Subkî, *el-Menhel*, 1/62.

⁶⁵² Ebû Dâvud, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût, 1/12; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût 27/144, 412.

üzerinde birden fazla hata yaptığını kaydetmiş ve bu hataları tek tek açıklamıştır. Buna göre, senedde yer alan Enes b. Ebî Enes isminin doğru şekli İmrân b. Ebî Enes; Abdullah b. Hâris isminin ise Abdullah b. Nâfi' olması gerekmektedir. Rivayette Rabîa b. Hâris olarak geçen kişinin aslında İbnü'l-Muttalib olduğu, ancak Şu'be'nin onu "Muttalib" şeklinde zikrettiği ifade edilmiştir. Hadisin Fadıl b. Abbâs kanalıyla gelmesi gerekirken, mevcut senedde Fadıl'ın isminin zikredilmediği de özellikle vurgulanmıştır.⁶⁵³ Buhârî'nin tashihine göre sahih sened şu şekilde olmalıdır: Leys b. Sa'd < Abdü Rabbihi b. Sa'id < İmrân b. Ebî Enes < Abdullah b. Nâfi' < Rabîa b. Hâris < Fadıl b. Abbâs. Aynı kanaati paylaşan Ya'kûb b. Süfyân ve İbn Huzeyme, Şu'be'nin isnâdda hata yaptığını, doğru rivayetin ise Leys tarikiyle nakledilen sened olduğunu ifade etmişlerdir.⁶⁵⁴

Süyûtî seneddeki nüsha farklılıklarına dikkat çekerek senedde yer alan râvînin diğer nüshalardaki ismini tespit eder. "Farz namazlarda kunut okumak" bâbında zikredilen bir hadisin senedi şu şekildedir: Abdurrahman b. İbrahim < Velîd < Evzâ'î < Yahya b. Ebî Kesir < Ebû Seleme < Ebû Hüreyre. Süyûtî senedde الوليد/Velid olarak zikredilen râvînin Ebû'l-Velid olmasının daha doğru olduğunu belirtir. Ayrıca râvînin isminin Hişâm b. Abdilmelik et-Tayâlisî olduğu ve İbn Dâse ve İbn A'râbî nüshalarında yer aldığını belirtir.⁶⁵⁵

Senedde yer alan ve ismi Velid olan râvînin, diğer hadis kaynaklarında Velid b. Müslim olarak tanındığı görülmektedir.⁶⁵⁶ Velid'in Evzâ'î'nin öğrencisi olduğu ve onun hadislerini dinlediği ilk dönemden itibaren ilgili kaynaklarda nakledilmektedir.⁶⁵⁷ Buna karşın, Hişâm b. Abdilmelik et-Tayâlisî'nin Evzâ'î'nin öğrencisi olmadığı ve

⁶⁵³ Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 1/275.

⁶⁵⁴ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 4/178; İbn Huzeyme, *Sahihu İbn Huzeyme*, 1/599; Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 2/40-41.

⁶⁵⁵ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 2/95.

⁶⁵⁶ Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/176; Buhârî, "Zekât", 35; Müslim, "Mesâcid", 295; İbn Mâce, "Tahâret", 6; Tirmizî, "Diyât", 13; Nesâî, "Talâk", 14; İbn Hibbân, *Sahih*, 1/211; 7/477. Ayrıca bk. Ebû Dâvud, "Tahâret", 51; "Salât", 185, 360.

⁶⁵⁷ Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, thk. Mustafa el-A'zamî, (Abu Dabi: Zayed bin Sultan Âl Nahyan Hayır ve İnsani İşler Vakfı, 2004), 1/252; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001), 9/475; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/25; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 10/20; Müslim, *el-Künâ ve'l-esmâ*, 1/611; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/17.

ondan hadis almadığı aktarılmaktadır.⁶⁵⁸ Abdurrahman b. İbrahim'in, Velid b. Müslim'den hadis dinleyip naklettiğine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.⁶⁵⁹ Ebû Dâvud'un *Sünen*'inin diğer bölümlerinde ise Velid b. Müslim'den birçok rivayet nakledilmiş olup, her birinde Abdurrahman b. İbrahim < Velid b. Müslim < Evzâ'î silsilesiyle rivayetler aktarılmaktadır.⁶⁶⁰

Ahmed b. Hanbel, Buhârî ve Ebû Dâvud'un hocası da olan Abdurrahman b. İbrahim'in vefat tarihi 245/859⁶⁶¹, Velid b. Müslim'in vefat tarihi ise 195/810⁶⁶² olup, Evzâ'î'nin vefat tarihi 157/774⁶⁶³, Hişâm b. Abdilmelik et-Tayâlisî'nin vefat tarihi ise 227/842'dir.⁶⁶⁴ Zikredilen vefat tarihleri çerçevesinde, Evzâ'î'den hadis dinlemiş olma ihtimali düşüktür. Süyûtî dışında bu görüşü ifade eden başka bir müellife rastlanılmamıştır. Muhtemelen söz konusu nüshalarda bulunan nâsih hatalarından kaynaklanıyor olabileceği düşünülmektedir.

2.2.3.1.4. Sahâbe Râvîlerin Rivayet Sayılarını Bildirmesi

Hadis rivayet eden sahâbîlerin rivayet sayıları arasında belirgin farklılıklar bulunmaktadır. Bu farklılıklar, çeşitli sebeplere dayalı olarak ortaya çıkmaktadır. Özellikle, bazı sahâbîlerin Hz. Peygamber'in yanında uzun süre bulunması, hadislerle şahitlik eden sahâbîlerle yakın ilişkiler kurması, erken dönemde Müslüman olmaları, hadis rivayetlerine olan ilgileri ve rivayet konusunda çekingen olmaları gibi etkenler, rivayet sayılarındaki farklılıkların başlıca nedenleridir. Çok sayıda hadis rivayet eden sahâbîler için "Müksirûn" terimi kullanılmaktadır. Bu grup, genellikle bin ve üzeri hadis nakleden sahâbîleri ifade etmektedir. Rivayet sayıları bu miktarın altında kalan sahâbîler için ise "Mukıllûn" tabiri kullanılmaktadır.⁶⁶⁵

Süyûtî sahâbî râvîlerinin rivayet ettikleri hadis sayıları ve belirli eserlerde teferrüd etmeleri konularına eserinde zaman zaman değinmiştir. Bir örnek olarak,

⁶⁵⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 9/302; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 9/65; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 16/495-496; Şehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd fî halli Sünen-i Ebî Dâvud*, 6/146.

⁶⁵⁹ Makdisî, *el-Kemâl*, 9/254; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 30/226, 227; Zehebî, *Siyer*, 8/413.

⁶⁶⁰ Bk. Ebû Dâvud, "Salât", 10, 314, 357, "Cenâiz", 60, "Tıp", 4.

⁶⁶¹ İbn Hibbân, *es-Sikat*, (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Ma'ârifî'l-'Utmâniyye, 1973), 8/381; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 16/500; Zehebî, *Tezkiratu'l-huffâz*, 2/51.

⁶⁶² Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 31/99; Zehebî, *el-Kâşif*, 3/355.

⁶⁶³ Sâlim Ögüt, "Evzâ'î", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/546

⁶⁶⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/302. İbn Ebî Hâtim, *el Cerh ve't-ta'dil*, 9/65, 10/349.

⁶⁶⁵ Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 76.

Ma'kil b. Ebî Ma'kil adlı sahâbî hakkında, ismi ve künyesi gibi tanıtıcı bilgilerini aktardıktan sonra, bu sahâbînin Hz. Peygamber'den iki rivayetinin bulunduğunu belirtir. Bunlardan birincisi, şerhini yaptığı hadis⁶⁶⁶ iken diğeri, Nesâî'den taric ettiği "عُمْرَةٌ فِي رَمَضَانَ تَعْدِلُ حَجَّةً"⁶⁶⁷/Ramazan ayında yapılan umre hac sevabına eşittir" ifadesiyle yer alan hadistir. Süyûtî'nin Nesâî'den tahrîc ettiği hadis aynı sahâbî tarikiyle İbn Mâce'de de yer almaktadır.⁶⁶⁸

Benzer bir örnek, bir sahâbînin yalnızca tek bir rivayeti olduğunu belirtmesiyle ilgilidir. Ali b. Talk isimli sahâbîye ait, Ebû Dâvud'un naklettiği "إذا فسا أحدكم في الصلاة فليصرف، فليتوضأ وليعد صلاته/Biriniz namazda sessizce yellenirse namazdan ayrılın, abdest alsın ve namazını tekrar kılsın." hadisi dışında başka bir rivayetinin bulunmadığı yapılan incelemeler sonucunda kaynaklarda rastlanılmamıştır.⁶⁶⁹ Ayrıca Ebû Dâvud, aynı senedle bu hadisi "إذا أحدث في صلاته يستقبل/Namazda abdesti bozulduğunda namazını tekrar kılar."⁶⁷⁰ başlıklı bölümde de tekrar nakletmektedir.

Süyûtî *Mirkâtü's-su'ûd*'da Buhârî'den aktardığını belirttiği malumata ilişkin olarak, Münzirî, Tirmizî'nin Buhârî'ye Ali b. Talk hakkında soru yönelttiğini ve onun da bu hadis dışında başka bir rivayetin bulunmadığını ifade ettiğini nakletmektedir.⁶⁷¹

Kütüb-i Sitte'de yalnızca tek rivayeti bulunan sahâbîlerden biri de İyâs b. Abd'dır. Nitekim "Kitâbü'l-Buyû" bölümünde, "İhtiyaç fazlası suyun satışının yasaklanması" bâbında yer alan "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع فضل الماء/Resûlullah (a.s.) suyun fazlasının satışını yasakladı."⁶⁷² hadisi bu sahâbî tarafından nakledilmiştir. İlgili rivayetin senedinde yer alan râvînin sahâbî olduğu ve bunun dışında *Kütüb-i Sitte*'de herhangi başka bir rivayetinin bulunmadığı

⁶⁶⁶ Ebû Dâvud, "Tahâret", 4 ; Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/25.

⁶⁶⁷ Nesâî, "Hac", 287.

⁶⁶⁸ İbn Mâce, "Menâsik", 45.

⁶⁶⁹ Tirmizî, *İlelû't-Tirmizî el-kebîr*, thk. Subhî es-Sâmerrâî (Beyrut: Mektebetü'n-Nahda el-'Arabiyye, ts.), 44; Tirmizî, "Rada", 12; Münzirî, *Muhtasar*, 1/77; Mizzî, *Tezhibü'l-kemâl*, 20/496. Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/146.

⁶⁷⁰ Ebû Dâvud, "Salât" 187.

⁶⁷¹ Tirmizî, *İlelû't-Tirmizî*, 44; Tirmizî, "Rada", 12; Münzirî, *Muhtasar*, 1/77.

⁶⁷² Ebû Dâvud, "Büyü", 61.

belirtilmektedir.⁶⁷³ Kaynaklar üzerinde yapılan inceleme sonucunda da bu sahâbîye atfedilen başka bir rivayete rastlanmadığı tespit edilmiştir.⁶⁷⁴

Süyûtî, ismi hususunda ihtilaf bulunan bir râvînin sahâbî olup olmadığına dair farklı görüşlere yer vermektedir. Nitekim Ebû Dâvud, senesinde adını Ebû Ezher el-Enmârî olarak kaydettiği râvînin, aslında Ebû Züheyr el-Enmârî olabileceğine dair bir rivayeti aktarmaktadır.⁶⁷⁵ İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938), bu konuda bâbasına müracaat ettiğini, bâbasının da söz konusu râvînin isminin Yahyâ b. Nüfeyr olarak bilindiğini, ancak kesin bir tespitin yapılamadığını belirttiğini nakletmektedir.⁶⁷⁶ Buna karşılık Ebû Zür'a er-Râzî (ö. 264/878) ve İbn Hacer (ö. 852/1449), söz konusu şahsın sahâbî olduğunu kaydetmiş ve kendisinden üç hadis rivayet edildiğini bildirmişlerdir. Bununla birlikte, isminin tam olarak tespit edilemediğini de özellikle vurgulamışlardır.⁶⁷⁷

Sonuç itibarıyla, Ebû Ezher el-Enmârî'nin sahâbî olduğu görüşü öne çıkmakla birlikte, ismi konusunda farklı değerlendirmelerin mevcut olduğu anlaşılmaktadır.

Başka bir örnekte, Kabîsa b. Vakkâs adlı sahâbîye ait yalnızca Sâlih b. Ubeyd tarafından rivayet edilen bir hadis bulunduğu ve bunun dışında başka bir rivayetin yer almadığı belirtilmektedir. Buhârî, *Târîhü'l-kebir* adlı eserinde bu sahâbînin Hz. Peygamber'den hadis işittiğini kaydetmiş olup, kaynaklarda yer alan bilgiler de bu durumu teyit etmektedir.⁶⁷⁸

Benzer şekilde, Ebû Tevbe er-Rabî' b. Nâfi' < İbnü'l-Mübarek < Muhammed b. İshâk < Sadaka b. Yesâr < Akîl b. Câbir < Câbir isnâdıyla nakledilen bir rivayette, Akîl b. Câbir'in sahâbî Câbir b. Abdullah'ın oğlu olduğu, ancak kendisinden

⁶⁷³ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 3/263.

⁶⁷⁴ Münzirî, *Muhtasar*, 2/34; Mizzî, *Tuhfetü'l-eşraf*, 2/10; Moğultay Kılıç, *İkmâlü tehzîbi'l-kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*. thk. Muhammed Osman (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011); 1/471. İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1 /312.

⁶⁷⁵ Ebû Dâvud, "Edep", 98.

⁶⁷⁶ İbn Enî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 9/374.

⁶⁷⁷ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 33/23; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 12/7; Ali el Kârî, Ali b. Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ şerhu mişkâtî'l-mesâbih* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2002), 4/1671; Sehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd*, 13/447.

⁶⁷⁸ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 7/173; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 7/124; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'cemü's-sahâbe*, thk. Muhammed Emîn b. Ahmed (Kuveyt: Mektebetü Dârü'l-Beyân, 2000), 5/61; Makdisî, *el-Kemâl*, 12/786; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 13/69.

yalnızca Sadaka b. Yesâr'ın hadis rivayet ettiği belirtilmektedir. İbn Hibbân, Akîl'i güvenilir râvîler arasında zikretmiş ve bu sahâbîye nispet edilen tek hadisin söz konusu rivayet olduğunu ifade etmiştir.⁶⁷⁹

Süyûtî sahâbenin hadis rivayet sayılarına dair sistematik bir tasnif yapmamakla birlikte, yukarıda örneklendirildiği üzere az sayıda rivayeti bulunan sahâbîler hakkında bilgi vermektedir. Özellikle tek rivayeti bulunan sahâbî râvîlerin hadis kaynaklarındaki yerlerine işaret etmesi, isnâdın tespitini ve hatta ittisalini kolaylaştırıcı bir rol üstlenmiştir. Bu bağlamda, özellikle Ebû Dâvud'un *Sünen*'inde zikredilen sahâbî râvîlere dikkat çekmesi, hadis ilmi açısından kayda değer bir katkı olarak değerlendirilebilir.

2.2.3.1.5. Mübhem Râvîyi Tesbiti

Süyûtî, senedde yer alan mübhem râvîlerin kimlik tespitini, metodik bir şekilde *Kütüb-i Sitte*'ye yazdığı şerhlerinde ele aldığını ifade etmektedir. Zira seneddeki mübhem şahsın kimliğinin belirlenmesi, hadisin hükmünü ortaya koymak açısından elzem bir husus olarak değerlendirilmiştir. Hadis ilimlerinde “mübhem” olarak adlandırılan ifadeler gerek senedde gerekse metinde ismi açıkça zikredilmeyen, bunun yerine “racül/adam, imrae/kadın, amm/amca, amme/hala, fülânın eşi, oğlu, kızı, amcası, dayısı, teyzesi, sika” gibi belirsiz tanımlamalarla anılan kimseleri ifade etmektedir. Bunlar arasında en zor ve en müphem olanları ise “racül” (bir adam) ve “imrae” (bir kadın) şeklindeki kullanımlardır. Hadisin senedinde yer alan bu tür belirsizliklerin giderilmesi, yalnızca râvînin güvenilirliğinin değil, aynı zamanda adalet ve zapt yönlerinin de ortaya konulmasını sağlar. Bu durum ise hadisin isnâdının sıhhatini tayin etmede en önemli ve belirleyici şartlardan biri olarak kabul edilmektedir.⁶⁸⁰

Süyûtî *Mirkâtü's-su'ûd*'da çeşitli hadis kaynaklarına başvurarak senedlerde geçen mübhem râvîleri tespit etmiş ve kimliklerini açıklamaya çalışmıştır. Onun mübhem râvîlere dair sunduğu örnekler, metodolojik yaklaşımını ve takip ettiği

⁶⁷⁹ İbn Hibbân, *es-Sikat*, 5/272; Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/259; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1/219; Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, t 1/140. Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl* 20/234; Zehebî, *Mizânü'l-ittidâl* 3/88.

⁶⁸⁰ Emin Âşıkutlu, “Mübhem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/434; Emin Âşıkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkîdi: Cerh ve Ta'dil İlmi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1997. 125-129.

adımları ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir. Söz konusu örnekler, Süyûtî'nin mübhem râvîlerin kimliklerini belirleme sürecinde nasıl bir inceleme yöntemi uyguladığını ve bu tespitleri şerh tekniği içerisinde nasıl değerlendirdiğini daha ayrıntılı bir şekilde anlamaya imkân sağlamaktadır.

Bir rivayetin senedinde yer alan “سمع ابنه / İbnuhu” ifadesinde kastedilen şahsın kimliği, Şeyh Veliyyüddîn el-İrâkî (ö. 826/1423) tarafından aktarılan bilgilere dayanılarak açıklanmaktadır. Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce, Abdullah b. Muğaffel'in oğlu hakkında, “Bâbam beni Bismillahirrahmanirrahim okurken işitti” şeklinde bir rivayeti nakletmişlerdir. Şerhte, Mizzî'nin (ö. 742/1341) *Tuhfetü'l-eşrâf* adlı eserinden naklen aktarılan bir diğer bilgiye göre, bu oğul Yezid olarak zikredilmiş ve başka bir oğlunun da bulunabileceği ifade edilmiştir.⁶⁸¹ Ayrıca Hasan el-Basrî (ö. 110/728) tarafından aktarılan bilgilere göre, Abdullah b. Muğaffel'in yedi erkek çocuğu olduğu ve bunlardan bazılarına Ziyad ve Saîd isimlerinin verildiği kaydedilmektedir.⁶⁸² Buna karşılık, söz konusu isimler hakkında kesin bir mutabakat bulunmamaktadır ve bu hususta ihtilafın mevcut olduğu anlaşılmaktadır.

Başka bir örnekte, Mûsâ b. İsmâîl < Hammad < Sâhibun lî < Hişâm b. Urve < Aîşe şeklinde rivayet edilen bir hadisin senedinde⁶⁸³ yer alan “صاحب لي / arkadaşım” ifadesiyle, Hammad b. Seleme'nin “arkadaşım” olarak isnâd ettiği kişi, Süyûtî tarafından Beyhakî'den nakledilen başka bir tarikte Şu'be olarak belirtilmiştir.⁶⁸⁴ Bununla birlikte, hemen ardından gelen ve aynı anlamı taşıyan başka bir rivayetin senedinde yer alan “racül / bir adam” ifadesine Süyûtî tarafından değinilmemiştir;⁶⁸⁵ dolayısıyla burada mübhem râvîyi açıklama gereği duyulmamıştır.

Söz konusu senedin detayları incelendiğinde, senedin şu şekilde olduğu görülmektedir: Muhammed b. el-Alâ' < İshâk b. Mansûr < Hammad b. Seleme < Racül < Hişâm b. Urve < Ebiyhi. Bu durumda, yalnızca Ebû Dâvud'un, farklı bir hocasından aynı hadisi aynı isnâd ile rivayet ettiği gözlemlenmektedir.⁶⁸⁶ Hadisin

⁶⁸¹ Mizzî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, 3/324

⁶⁸² Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/74; Sehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd*, 1/486. Hattâb Es-Sübkî, *Menhel* 1/314

⁶⁸³ Ebû Dâvud, “Tahâret”, 45.

⁶⁸⁴ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/75

⁶⁸⁵ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/75

⁶⁸⁶ Ebû, Dâvud, “Tahâret”, 45.

mana ve senedinin önceki rivayetle aynı olması ve daha önceki hadiste “racül” olarak zikredilen kişinin açıklanmış olması, Süyûtî’nin bu rivayeti, sözü uzatmamak amacıyla tercih etmediğini göstermektedir.

Benzer bir durum, “ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ، أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ / Muhammed b. Kesîr < Süfyân < Zeyd b. Eslem < Racülün min ashâbihi < Racülün min ashâbi’n-Nebiyyi” şeklinde nakledilen isnâdda da gözlemlenmektedir. Bu rivayette, sahâbî ve sonraki tabakalarda yer alan râvîlerin isimleri mübhem bırakılmıştır.

Süyûtî, Beyhakî’den naklen aktardığı bilgide, bu rivayetin Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem’in bâbasından, onun Atâ b. Yesâr’dan, onun da Ebû Saîd el-Hudrî’den nakledildiğini belirtmiştir. Ancak Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem’in zayıf bir râvî olduğu ifade edilmektedir.⁶⁸⁷ Münzirî, bu rivayetin sahih olmadığını ve başka bir yoldan da nakledildiğini, fakat bu benzer rivayetin de sahih kabul edilmediğini belirtmiştir.⁶⁸⁸

Dârekutnî, Hişâm b. Sa’d üzerinden gelen Zeyd b. Eslem < Atâ b. Yesâr < Ebû Saîd el-Hudrî senediyle hadisi merfû olarak tahrîc etmiş olsa da, Hişâm b. Sa’d’ın birçok eleştiriye maruz kaldığı ve rivayetin Zeyd b. Eslem’den mürsel olarak birçok defa nakledildiği ifade edilmiştir.⁶⁸⁹ Ayrıca Tirmizî, Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem’in bâbasından rivayet ettiğini belirtmiş, ancak rivayetin sahih olmadığını ve Abdurrahman b. Zeyd’in hadis açısından zayıf bir râvî olarak değerlendirildiğini kaydetmiştir.⁶⁹⁰ Sonuç olarak, Zeyd b. Eslem’in hocasının belirsizliği ve diğer tariklerdeki râvîlerin zayıf kabul edilmeleri sebebiyle, bu rivayet zayıf görülmüştür.

Süyûtî mübhem râvîlerin kimlik tespitine büyük önem vermiş, farklı tarikleri karşılaştırarak belirsizlikleri gidermeye çalışmıştır. Hadislerin sıhhatini belirlemek amacıyla mübhem râvîleri açıklamayı metodik bir şekilde ele almış ve farklı kaynaklardan faydalanarak isnâdların güvenilirliğini değerlendirmiştir.

⁶⁸⁷ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 8/474; Süyûtî, *Mirkâtü’s-su’ûd*, 2/438.

⁶⁸⁸ Münzirî, *Muhtasar*, 2/104.

⁶⁸⁹ Darekutnî, *es-Sünen*, 3/152.

⁶⁹⁰ Buhârî, *et-Târihu’l-kebir*, 6/363; Tirmizî, “Savm”, 24. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, 5/233; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3/233.

2.2.3.2. Cerh-Ta'dil Değerlendirmesi

“Cerh”, sözlük anlamı itibarıyla “yaralamak” anlamına gelmekle birlikte, hadis ilminde bir râvînin rivayetinin güvenilirliğini zedeleyen kusurlar (yalancılık, tedlis, fisk vb.) sebebiyle reddedilmesi anlamında kullanılır.⁶⁹¹ “Ta'dil” ise “doğrultmak” veya “adaletle hükmetmek” anlamlarını taşımakta olup, hadis ilminde bir râvînin adalet ve zapt yönünden güvenilir kabul edilmesini ifade etmektedir.⁶⁹²

Hadislerin sıhhatini belirlemede kritik bir rol üstlenen cerh ve ta'dil ilmi, râvîlerin cerh ve ta'dil açısından durumlarını ele alan bir disiplin olarak tarif edilmektedir.⁶⁹³ Bu ilmin temel amacı, râvîlerin güvenilirlik derecelerini tespit etmektir. Hadis ilminde yetkin olan her müellifin üzerinde durduğu bu konuya, Süyûtî de eserlerinde geniş yer vermiştir. O, râvîler hakkındaki nakilleri değerlendirerek kendi yaklaşımını ortaya koymuş; özellikle râvîler hakkındaki görüşleri aktararak hadis rivayet zincirlerinin sıhhatine dair çerçevesini belirlemiş ve cerh ile ta'dil yöntemini eserlerinde sistematik biçimde ele almıştır. Bu bölümde, Süyûtî'nin cerh ve ta'dil konusundaki yaklaşımı ayrıntılı olarak incelenecektir.

Süyûtî'nin şerhinde konuyla ilgili çok sayıda örnek bulunmaktadır. Bunlardan biri, Ebû Bekir b. Ebî Şeybe < Vekî' < Hümejd b. Abdîrrahman er-Ruâsî < Mugîre b. Ziyâd < Ubâde b. Nüseyy < Esved b. Sa'lebe < Ubâde b. Sâmit isnâdıyla rivayet edilen hadise ilişkindir.⁶⁹⁴ Bu rivayet zincirinde yer alan Esved b. Sa'lebe hakkında Beyhakî, “Bu kişi hakkında elimizde bu hadisten başka bir bilgi bulunmamaktadır ve hadisin Ubâde'ye nispeti konusunda ihtilaf vardır.” şeklinde bir değerlendirmede bulunmuştur.⁶⁹⁵

Süyûtî bu hadisin “زواجكها على ما معك من القرآن/Seni, yanında bulunan Kur'an bilgisi karşılığında onunla evlendirdim”⁶⁹⁶ ve “إن أحق ما أخذتم عليه أجرًا كتاب الله/Şüphesiz

⁶⁹¹ Aşıkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, 17; Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, 44; Abdullah Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1987), 43.

⁶⁹² Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 147; Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, 383, Aşıkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, 17.

⁶⁹³ Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 44; Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, 53.

⁶⁹⁴ İbn Mâce, “Ticârât”, 8; Ebû Dâvud, “Büyü”, 37.

⁶⁹⁵ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 12/145; Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 3/242.

⁶⁹⁶ Buhârî, “Fezâilü'l-Kur'ân, 21; Müslim, “Nikâh”, 77.

ki, ücret almayı en çok hak ettiğiniz şey, Allah'ın kitabıdır”⁶⁹⁷ hadisleriyle çeliştiğini belirtmektedir. Bu nedenle Beyhakî'nin sözlerine atıfta bulunmuştur. Hadis tenkitçileri arasında farklı değerlendirmeler yapılmış olup, bazı münekkitler isnâdda yer alan Muğîre b. Ziyâd'ın mechûl olduğunu ileri sürerken,⁶⁹⁸ Esved b. Sa'lebe'nin mechûl olması sebebiyle hadisin zayıf kabul edilmesi gerektiğini belirtmişlerdir.⁶⁹⁹ Öte yandan Vekî' b. Cerrâh ve Yahya b. Maîn gibi bazı âlimler Muğîre b. Ziyâd'ın sika olduğunu belirtmişlerdir.⁷⁰⁰

Sonuç olarak Süyûtî, bu rivayetin sıhhatini değerlendirirken onu diğer sahih hadislerle mukayese etmiş ve bu bağlamda Beyhakî'nin görüşlerine atıfta bulunmuştur. Hadis âlimleri, isnâd zincirinde yer alan Muğîre b. Ziyâd ve Esved b. Sa'lebe'nin mechûl olmaları nedeniyle hadisin isnâdının zayıf kabul edilmesi gerektiğini vurgulamışlardır. Ayrıca hadisin içerik açısından diğer sahih rivayetlerle çelişmesi, söz konusu rivayetin kabulü konusunda ihtiyatlı bir yaklaşım benimsenmesini gerekli kılmaktadır.

Süyûtî'nin zaman zaman cerh ile tanınan râvîler hakkında bilgilere yer verdiği görülmektedir. *Mirkâtü's-su'ûd*'da Zehebî'den (ö. 748/1348) yapılan bir nakilde, Süfyân b. Uyeyne'nin (ö. 198/814) müdellis bir râvî olduğu belirtilmekle birlikte, ümmetin onun rivayetlerini delil olarak kabul etme hususunda icmâ ettiği ifade edilmektedir. Bunun sebebi olarak ise, Süfyân'ın yalnızca güvenilir râvîlerden rivayette bulunması gösterilmektedir. Buna ilave olarak, Ebû Bekir el-Bezzâr (ö. 292/905), İbn Hibbân (ö. 354/965), Ebü'l-Feth el-Ezdî (ö. 374/985) ve diğer hadis âlimleri, Süfyân b. Uyeyne'nin sadece güvenilir râvîlerden tedlîs yaptığını, bu nedenle mu'an'an türündeki isnâdlarının, tedlîs yapmasına rağmen ümmetin ittifakıyla geçerli kabul edildiğini belirtmektedirler. Ayrıca bu durumun yalnızca Süfyân b. Uyeyne'ye özgü olduğu vurgulanmaktadır.⁷⁰¹

⁶⁹⁷ Buhârî, “Tıp”, 33.

⁶⁹⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel* 1/399; Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, 9/94; İbn Battâl, *Şerhu Buhârî*, 6/406; İbn Abdülber, *et-Temhîd*, 13/276.

⁶⁹⁹ Ahmed b. Hanbel Müsned 1/187, 37/359; Makdisî, *el-Kemâl*, 3/309; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1/256; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 1/338.

⁷⁰⁰ Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, 9/94; İbn Ebî, Hâtim, *el Cerh ve't-ta'dil*, 1/228, 8/222.

⁷⁰¹ Zehebî, *Tezhîbü't-tehzîb*, 4/79-82 Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/23.

Süyûtî hakkında mechûl iddiası olan râvînin sika olduğunu aktardığı bilgilerle ispatlamaya çalışır. Buna örnek olarak, Muhammed b. Süleyman el-Massîsî< Muhammed b. Zibrikân< Ebî Hayyân et-Teymî< Ebiyhi (Bâbasından)< Ebû Hüreyre isnâdıyla gelen rivayetin⁷⁰² senedinde yer alan Ebî Hayyân et-Teymî'nin durumu ele alınabilir. Bu râvî, yalnızca bâbasından rivayet naklettiği için İbn Kattân (ö. 628/1231) gibi bazı hadis âlimleri tarafından mechûl olarak değerlendirilmiş ve bu gerekçeyle zayıf kabul edilmiştir. Ayrıca kendisinden sadece oğlu değil, aynı zamanda el-Hâris b. Yezîd'in de rivayet naklettiği iddiası doğrultusunda rivayetin sahih kabul edilmesi gerektiği yönünde görüşler ileri sürülmüştür.⁷⁰³

Yapılan araştırmalar neticesinde Ebü'l-Hasen el-İclî (ö. 261/875), İbn Hibbân (ö. 354/965), Zehebî (ö. 744/1348) ve İbn Hacer (ö. 852/1449) gibi birçok hadis âlimi tarafından güvenilir kabul edilmiştir.⁷⁰⁴ Zehebî ve İbn Hacer, eserlerinde, İbnü'l-Kattân'ın Ebî Hayyân et-Teymî'nin güvenilirliğine dair herhangi bir bilgiye ulaşamadığını ve bu nedenle onu “mechûl” olarak değerlendirdiğini belirtmişlerdir.⁷⁰⁵

Süyûtî'nin yaptığı aktarımlar neticesinde, değerlendirmeleri isabetli bir şekilde ortaya koyduğu görülmektedir. İbnü'l-Kattân'ın Ebî Hayyân et-Teymî hakkında verdiği hükmün diğer hadis otoritelerinin görüşleriyle çeliştiği ve dolayısıyla güvenilir bir râvî olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır.

Ele aldığımız örneklerde görüldüğü üzere, Süyûtî cerh-ta'dil değerlendirmelerinde, çeşitli âlimlerin eserlerine başvurmuş ve bu sayede rivayetleri değerlendirmiştir. Ancak Süyûtî her şüpheli veya tartışmalı rivayette bu yöntemi kullanmamış, yalnızca kendi perspektifinde önemli bulduğu hususlara dikkat çekmeyi tercih etmiştir. Bu yaklaşımıyla Süyûtî cerh-ta'dil alanındaki seleflerinin çalışmalarını referans alırken, her rivayet için aynı derecede derinlemesine bir

⁷⁰² Ebû Dâvud, “Büyü”, 27.

⁷⁰³ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 3/231.

⁷⁰⁴ Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdullah b. Sâlih el-İclî el-Kûfî, *Ma'rifetü's-sikat min ricâli ehli'l-ilm ve'l-hadis ve mine'd-du'afâ' ve zikru mezâhibihim ve ahabârihim*, thk. Abdu'l-Alîm Abdu'l-Azîm el-Bestavî (Medîne: Mektebetü'd-Dâr, 1985), 1/396; İbn Hibbân, *es-Sikat*, 4/280; Makdisî, *el-Kemal*, 5/139; Zehebî, *el-Kâşif*, 1/434.

⁷⁰⁵ Zehebî, *el-Kâşif* 1/29; İbn Hacer, *Tehzîbü'l-tezhîb*, 4/19.

inceleme yapmaktan ziyade, belirli metinlerdeki zayıflıkları ya da şüpheleri ön plana çıkarmayı tercih etmiştir.

2.2.3.3. Hadislerin Tahrîci

“Tahrîc”, bir rivayetin tüm tariklerini tespit etme imkânı sunduğundan, bu tarikler arasındaki farklılıkları görme ve kıyaslama fırsatı sağlamaktadır. Bu durumun gerek isnâd gerekse metin araştırmalarına önemli katkılar sunduğu açıktır. Süyûtî’nin, hadislerin isnâd ve metinlerinde görülen zayıflıkları gidermeye özel bir önem verdiği görülmektedir. Müellif, bir rivayetin çeşitli isnâdlarını zikrederek, isnâdı farklı gerekçelerle zayıf kabul edilen hadislerin aslında zayıf olmadığını veya inkıtâ olduğu düşünülen rivayetlerin muttasıl olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır. Bazen sadece bir nakil aktararak, hadisin başka bir tarikinin bulunduğu işaret etmektedir.

Süyûtî’nin tahrîc yöntemi, metinler arasındaki farklılıkları ortaya koymak ve rivayetin farklı kaynaklardaki yerini göstermek amacıyla yönelik bir yaklaşım sergilemektedir. Örneğin, bir hadisin Nesâî ve İbn Merduye’de (ö. 410/1020) geçtiğini İbn Hacer’den naklederek bildirmekte ve ilgili kaynaklardaki metin farklılıklarına işaret etmektedir.⁷⁰⁶ Benzer şekilde bir başka rivayetin Beyhakî’de yer aldığını belirterek, farklı sahâbîlerden yapılan tahrîc yoluyla hadisin şahidini ortaya koymaktadır. Ayrıca müellif, rivayetin merfû ve mürsel yollardan gelen farklı tariklerini aktararak isnâdındaki illetlere dikkat çekmektedir.⁷⁰⁷ Bunun yanı sıra, Beyhakî’nin *Sünen*’inde az bir farklılıkla geçen bir hadisi aktardıktan sonra, aynı rivayetin Taberânî’deki tarikini sunarak metinler arasındaki nüansları ortaya koymaktadır.⁷⁰⁸

Süyûtî hadislerin isnâdında râvîlerden kaynaklanan ihtilafları tespit etmek ve değerlendirmek amacıyla birçok farklı kaynaktan nakil yoluyla tahrîc yaparak, rivayetlerin senedine bütüncül bir bakış açısı sunmaktadır. Müellif, bir rivayetin isnâdı birçok hadis tenkitçisi tarafından sahih kabul edilmesine rağmen, zayıf olduğu yönündeki görüşleri de aktararak tartışmalı noktaları ortaya koymaktadır.

⁷⁰⁶ Süyûtî, *Mirkâtü’s-su’ûd*, 3/69.

⁷⁰⁷ Süyûtî, *Mirkâtü’s-su’ûd*, 3/354.

⁷⁰⁸ Süyûtî, *Mirkâtü’s-su’ûd*, 3/368.

Örneğin, Ahmed b. Yunus < İbn Ebî Zi'b < Mahled b. Hufâf < Urve < Âişe isnâdıyla gelen bir rivayette Hz. Peygamber (a.s.), “الْخَرَجُ بِالضَّمَانِ/Menfaat, risk karşılığındadır.”⁷⁰⁹ buyurmuştur. Hadisin tahrîcinde, Tirmizî, İbn Hibbân, Hâkim, İbn Kattân, Münzirî ve Zehebî hadisi sahih kabul ederken; Buhârî, Ebû Hâtim ve İbn Hazm'ın rivayeti zayıf gördüklerini aktarmaktadır. Müellif, Buhârî'ye isnâden, hadisin Mahled b. Hufâf sebebiyle münker olduğunu ve ondan başka bir râvî tarafından nakledilmediğini belirtmektedir. İmam Tirmizî'nin de benzer bir görüşte olduğu ifade edilmektedir.⁷¹⁰

İbn Adî'nin “Bu hadisi İbn Ebî Zi'b'den başka hiç kimse Mahled b. Hufâf'a isnâd ederek rivayet etmemiştir.” sözlerine yer vererek rivayetin farklı tariklerini vurgulamaktadır. Bunun yanı sıra İbn Ebî Hâtim'in bâbasına bu hadisi sorduğunda, kendisiyle delil getirilebilecek kadar güçlü bir rivayet olmadığı yönünde bir cevap aldığını ve Muhammed b. Veddâh'ın ise Mahled b. Hufâf'ı güvenilir râvîler arasında zikrettiğini aktarmaktadır.⁷¹¹

Diğer taraftan Ebû Dâvud bu hadisi iki farklı isnâdla daha rivayet eder. İlki; Mahmûd. b. Hâlid< Firyâbî< Süfyân< Muhammed b. Abdîrrahman< Mahled b. Hufâf< ‘Urve< Âişe iken, Diğeri; İbrahim b. Mervân<Ebîhi < Müslim b. Hâlid ez-Zincî< Hişâm b. ‘Urve< Ebîhi< Âişe şeklindedir. Ancak müellif, her iki rivayetin senedi hakkında herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır.⁷¹²

Süyûtî konu bütünlüğü kapsamında bazı rivayetlerin gerek sened gerekse metinlerindeki farklılıkları ortaya koymak için kaynaklardaki yerlerine işaret eder. Bunu şu hadisle örneklendirebiliriz:

Ebû Saîd el-Hudrî'den rivayet edilen bir hadiste, Resûlullah (a.s.) mal/ganimet taksimi yaparken bir adam gelip malların üzerine kapandı. Resûlullah, yanında bulunan hurma salkımıyla adama vurdu ve adamın yüzü yaralandı. Resûlullah adama, “Gel, sen de bana kısas yap” dedi. Adam ise, “Bilakis, affettim ya

⁷⁰⁹ Ebû Dâvud, “Büyu”, 72.

⁷¹⁰ Tirmizî, “Büyu”, 45; Hâkim, *Müstedrek*, 2/18; Münzirî, *Muhtasar*, 4/370; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl* 4/83. Zehebî, *Tezhîbü't-tehzîb*, 8/399.

⁷¹¹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 8/347; Makdisî, *el-Kemâl*, 8/328; Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ud*, 3/275.

⁷¹² Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ud*, 3/275, 276.

Resûlallah” diye cevap verdi.⁷¹³ Süyûtî, bu hadisin Ebû Dâvud’un “Edep” bölümünde Üseyd b. Hudayr’dan farklı bir metinle rivayet edildiğini belirtir.⁷¹⁴ Ardından, bu iki rivayetin dışında, aynı hadisi sened ve metin farklarıyla Hakim’in *Müstedrek*’inden naklederek metne taşır.⁷¹⁵ Süyûtî, Hz. Peygamber’den kısas hakkında birçok hadis rivayetinin vârid olduğunu ve yukarıdaki örnekte olduğu gibi hadislerde anlatılan pek çok kısas olayının yaşandığını ifade eder. Müellif, açıklamalarının sonunda kısasla ilgili rivayetleri bir araya getirdiği bir cüzden bahseder, ancak bu konuda daha fazla ayrıntı vermez.⁷¹⁶

Süyûtî’nin hadisleri incelerken, diğer kaynaklardaki yerlerine işaret ettiği ve farklı tariklerini şerhinde aktardığı görülmektedir. Hadisler konusundaki derin vukûfiyeti, konuyu dağıtmadan, kısa ve anlaşılır bir şekilde okuyucuya sunmasını sağlamaktadır. Bu nedenle müellif, tahrîc ettiği hadislerin sened ve metinlerini ancak gerekli gördüğü durumlarda zikretmekte, aksi takdirde sadece yerlerine işaret etmeyi tercih etmektedir. Böylece konunun uzun tutulmadığı ve anlatım bütünlüğünün korunmuş olduğu görülmektedir.

2.2.3.4. Hadislerin Mütâbi ve Şâhidi

Bir râvînin naklettiği hadisin başka bir râvî tarafından da rivayet edilip edilmediğini tespit etmeye yönelik araştırma yöntemi, hadis ilminde “itibar” olarak adlandırılmaktadır. Hadislerin doğruluk derecesini belirlemek ve delil olarak kullanılabilirliğini değerlendirmek açısından önemli olan bu yöntem “sebr” denilmektedir. Süyûtî bu araştırma yöntemi doğrultusunda, hadisi rivayet eden sahâbî farklı olsa bile aynı lafızla nakledilen rivayetleri “mütâbî”, anlam bakımından benzerlik gösteren rivayetleri ise “şâhid” olarak isimlendirmektedir. Daha önce de belirtildiği üzere, bu kavramlara ilişkin farklı tanımlamalar yapılmaktadır.⁷¹⁷

Süyûtî şerhini oluştururken başvurduğu yöntemlerden biri olarak, şerh ettiği hadislerin farklı tariklerinin hadis kaynaklarında bulunup bulunmadığını tespit

⁷¹³ Ebû Dâvud, “Diyât”, 15.

⁷¹⁴ Ebû Dâvud, “Edep”, 160.

⁷¹⁵ Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/368.

⁷¹⁶ Süyûtî, *Mirkâtü’s-su’ûd*, 4/126.

⁷¹⁷ Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, 205-208; Selahattin Polat, “Mütâbaat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/180; İtr, *Menhecü’n-nakd*, 361-363.

etmeye önem vermektedir. Bu yaklaşımı, hem hadislerin sıhhatini delillendirmek ve güçlendirmek hem de zayıf olarak değerlendirilen bir hadisin, “âdîd” olarak adlandırılan destekleyici rivayetler aracılığıyla derecesini yükseltmek amacıyla kullanılmaktadır. Bu bağlamda, istişhâd amacıyla getirdiği bazı şâhid rivayetlere örnek olarak şu hadis zikredilebilir:

Bir rivayette, “Hz. Peygamber (a.s.) helaya gireceği zaman yüzüğünü çıkarırdı.”⁷¹⁸ şeklinde, Enes b. Mâlik’ten nakledilen hadis, Ebû Dâvud tarafından münker olarak değerlendirilmiştir. Hadis için marûf olan tarik, İbn Cüreyc > Ziyâd b. İbn Sa’d > Zühri > Enes şeklindedir ve metni şu şekilde nakledilmektedir: “Nebi (a.s.) gümüş yüzük takardı. Daha sonraları onu attı.” Ebû Dâvud, hadisin münker oluşunu, söz konusu Senedde yer alan Hemmâm’a bağlamakta ve hadisi bu şekilde Enes’ten Hemmâm dışında hiçbir kimsenin nakletmediğini ifade etmektedir. Buna istinaden, Süyûtî, Yahya b. Mütevekkil el-Basrî > İbn Cüreyc > Zühri > Enes zinciriyle nakledilen ve Beyhakî’den tahrîc edilen şu rivayeti şâhid olarak sunar: “Resûlullah (a.s.) üzerinde ‘Muhammed Resûlullah’ yazılı bir yüzük takardı. Helaya gireceği zaman bunu çıkarırdı.” Ancak Süyûtî, Beyhakî’nin bu şâhide zayıf hükmü verdiğini belirtmektedir.⁷¹⁹ Diğer yandan, şâhid rivayetin râvîsi Yahya b. Mütevekkil el-Basrî hakkında Süyûtî, İbn Hacer üzerinden şu bilgileri nakletmektedir:

İbn Mâin’in Yahya’yı tanımadığını, yani adaleti mechûl biri olarak tarif ettiğini belirtmiş, İbn Hibbân’ın ise onu sika olarak değerlendirdiğini, fakat hadis rivayetinde hata eden biri olarak tanıttığını aktarır. İbn Hacer, rivayete sahih hükmü verilebileceğini belirtmiş; gerekçe olarak, Hemmâm’ın hadisinin aslının, Zühri’nin Enes’ten naklettiği “Peygamber’in yüzük takması” hadisine dayandığını göstermektedir. Ayrıca İbn Hacer, hadisin metninin farklı bir şekilde bulunmasının sahihliğe mâni teşkil etmeyeceğini ve İbn Hibbân’ın tashihiinin bunu desteklediğini ifade etmektedir. İbn Hacer, İbn Cüreyc’in tedlisi dışında başka bir illet bulunmadığını belirtmiş ve eğer İbn Cüreyc’in Zühri’den işittiğine dair açık bir ifade mevcutsa, hadisin sahih olmasının önünde engel kalmayacağını savunmuştur.⁷²⁰

⁷¹⁸ Ebû Dâvud, “Tahâret”, 10.

⁷¹⁹ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 1/153, 154

⁷²⁰ İbn Hacer, *Tehzîbü’t-tehzîb*, 11/270, 271; Süyûtî, *Mirkâtü’s-su’ûd*, 1/31.

Bu açıklamalara binaen, hadisin senedinde yer alan râvînin vehmi olsa da başka tariklerden aynı manayı ifade eden lafızların bulunması, hadisin sahih kabul edilebileceğini göstermektedir.

Süyûtî mevzû olduğu iddia edilen merfû bir rivayet için mevkûf şâhidlerinin bulunduğunu belirterek, Beyhakî'nin *es-Sünen*'inde tahrîc ettiği rivayetlerin bu hadisi takviye ettiğini düşünmektedir. "Hâkimin kendi görüşüyle ictihad etmesi" başlığı altında Muâz b. Cebel'den gelen rivayetin⁷²¹ tartışmaları etrafında çeşitli görüşlere yer verir. Hafs b. Ömer< Şu'be< Ebî Avn< Hâris b. Amr<Hıms ahalisinden Muâz b. Cebel'in arkadaşları şeklinde rivayet edilen sened, hadis münekkidler eleştirilerine maruz kalmıştır. Cevzekânî'nin (ö. 543/1148) bu rivayete batıl dediğini ve detaylı araştırmalar neticesinde bu isnâd dışında rivayetin başka bir tarikiyle karşılaşmadığını, ayrıca Hâris b. Amr mechûl, Muâz'ın arkadaşları bilinmez iken şer'i usul ve esaslara dayanmayan bu rivayete itibar edilmesinin doğru olmadığı söyler. Ve sözlerine şöyle devam ettiğini söyler: "Hatta bu rivayet bütün fukahânın kitaplarında getirdiği ve itimat ettiği rivayettir. (Nasıl batıl olur?) denilirse, sonra gelen âlimler öncekileri taklid ederek aynı isnâdı paylaşmışlar. İlim ehlinin dayandığı farklı bir tarik olsaydı biz ona yönelirdik, fakat böyle bir şey mümkün gözükmemektedir." Süyûtî bu sözleri naklettikten sonra Tirmizî'nin bu hadisi tahrîc edip; "bu isnâdın dışında başka bir yön var mı bilmiyorum. Bana göre isnâdı muttasıl değildir." dediğini bildirir. Ayrıca Haris b. Amr hakkında; Mizzî ve Zehebî'nin "Mechûl biridir. Bu hadis dışında bilinen biri değil." derken Buhârî'nin, "Hadise sahih değil ve kendisi de mechûldür." dediklerini nakleder. Fakat müellif bu hadisin, Ömer b. Hattab, İbn Mesud, Zeyd b. Sabit ve İbn Abbas'dan gelen mevkuf şâhidleri olduğunu ve bunları Beyhakî'nin tahrîc ettiğini beyan eder.⁷²² Anlaşılan o ki Süyûtî hadis hakkında söylenenlere rağmen şâhidlerle hadisin kabul edilebileceğini, ya da en azından merfu olmasa da mevkuf olarak metnin tasdikinin mümkün olacağı kanaatindedir.

Ebû Hüreyre'den nakledilen bir hadiste Hz. Peygamber (a.s.) "ما أدري تَبَعُ الْعَيْنِ" "Tübbâ" bir mel'un mudur, değil midir bilmiyorum. وما أدري أَعَزَّيْزُ نَبِيٍّ هُوَ أَمْ لَا

⁷²¹ Ebû Dâvud, "Akdiye", 11.

⁷²² Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 4/165; Beyhakî, *es-Süneni'l-kübrâ*, 10/195-197; Münzirî, *Muhtasar*, 2/511; Mizzî, *Tezhîbü'l-kemâl*, 5/263, Zehebî, *Tezhîbü't-tehizib*, 2/183. Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ud*, 3/305.

Üzeyir Nebi midir, değil midir onu da bilmiyorum” şeklinde yer alan bir hadiste Tübbâ‘ adındaki eski Yemen krallarından biri zikredilir. Süyûtî bu hadisi Hz. Peygamber, Tübbâ‘’nın durumu kendisine vahiyle bilgilendirilmeden önce söylendiğini belirtir. Zira Ahmed b. Hanbel, Sehl b. Sa‘d kanalıyla tahrîc ettiği bir rivayette Tübbâ‘’nın Müslüman olduğu bilgisi yer alır. İlgili rivayet şu şekildedir:

“لَا تَسُبُّوا تُبَّعًا، فَإِنَّهُ قَدْ كَانَ أَسْلَمَ”/ Tübbâ‘ya sövmeyin çünkü o Müslümandı.⁷²³ Ayrıca müellif bu hadisi Taberânî’nin, İbn Abbas tarikiyle zikrettiğini belirtirken⁷²⁴ İbn Hacer, İbn Abbas tarikinın Sehl b. Sa‘d tarikinden daha aslah olduğunu beyan eder.⁷²⁵ Süyûtî, Hafız Ebû’l-fadl el-İrakî (ö. 806/1404) kanalıyla hadisin son kısmı Hakim’in *Müstedrek*’inde “وما أدري أَعَزَّ نَبِيٌّ هُوَ أَمْ لَا” ifadesi yerine “وما أدري ذا القرنين”⁷²⁶ cümlesinin geçtiği ve “Hudutların kefarete olup olmadığını bilmiyorum” cümlesinin de ek olarak yer aldığını nakleder.⁷²⁷

Verilen örneklerde de görüldüğü üzere müellif başka bir kaynaktan şâhid bulmak sureti ile hadisin desteklenebileceğini göstermiştir. Bu yaklaşımıyla, rivayetlerin hemen zayıf addedilmesinin doğru olmadığını, mevzu olarak nitelendirilen rivayetlerin tamamen reddedilmemesi gerektiğini mevkûf destekleyiciler aracılığıyla en azından anlam açısından bir temelini bulunabileceğini ortaya koymaktadır.

2.2.3.5. Hadislerin Sened Değerlendirmesi

Mirkâtü’s-su’ûd adlı eserde görülen bir diğer önemli husus, hadislerin sıhhatine dair yapılan açıklamalardır. Süyûtî, her ne kadar sık olmasa da zaman zaman *Sünen*’de yer alan hadisleri zayıflık ve güvenilirlik açısından incelemiştir. İsnadın sıhhatine dair yapılan açıklamalarda, âlimlerin görüşlerinden faydalanmış ve değerli bulduğu görüşleri nakletmiştir. Ayrıca seneddeki ittisal ve inkıtâ’ durumlarını tespit ederek, bu hususlar üzerinden değerlendirmeler yapmıştır. Nitekim şu rivayet buna güzel bir örnek olarak verilebilir:

⁷²³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 37/519.

⁷²⁴ Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-kebir*, 6/203.

⁷²⁵ İbn Hacer, *Fethü’l-bârî*, 8/571.

⁷²⁶ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/92.

⁷²⁷ Süyûtî, *Mirkâtü’s-su’ûd*, 4/179.

Ebû Dâvud'un *Sünen*'de zikrettiği “عَهْدَةُ الرِّقِيقِ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ/Kölenin sorumluluğu üç gündür.”⁷²⁸ rivayeti hakkında, Hz. Peygamber'den nakledilen merfu bir rivayetin olmadığına dair Süyûtî bir görüş bildirir. Süyûtî, bu sözün Ehl-i Medine, İbnü'l-Müseyyeb (ö. 94/713) ve Zührî (ö. 124/742) gibi âlimlere ait olduğunu ve İmam Mâlik'in bu görüşle amel ettiğini belirtir.⁷²⁹ Müellif rivayet hakkında Ahmed b. Hanbel'in “zayıf ve böyle bir sözün Hz. Peygamber'in sözü olarak tespit edilmediği” yönündeki sözlerine de yer verir. Süyûtî ayrıca isnâdın muttasıl olmadığını, senedde ismi geçen Hasan'ın (ö. 110/728) Ukbe b. Âmir'den herhangi bir hadis işitmediğini ve bu rivayetin hem Semûre'den, hem de Ukbe'den nakledilmesi nedeniyle şüpheli olduğunu belirtir.⁷³⁰ Açıklamalarını kısa ve net ifadelerle tamamlayan Süyûtî rivayetin isnâdındaki kopukluklara dikkat çekmektedir. İlgili kaynaklar incelendiğinde, söz konusu rivayetin İbn Mâce'de Semûre b. Cündeb kanalıyla geldiği, ancak aynı bâbda yer alan başka bir rivayette “üç” yerine “dört” lafzının geçtiği görülmektedir.⁷³¹ Bu farklılığa Münzirî de işaret etmiştir.⁷³² Ayrıca Muhammed Fuad Abdülbaki ve Şuayb Arnaut, İbn Mâce tahkiklerinde, senedin ricalinin sahih olduğunu ancak Hasan el-Basrî'nin ne Ukbe b. Âmir'den ne de Semûre b. Cündeb'den hadis işittiğini, dolayısıyla isnâdın zayıf ve rivayetin mürsel olduğunu belirtmişlerdir.⁷³³

Bir başka örnek de Hz. Peygamber'in (a.s.) yaşlanıp kilo alınca; namaz kıldığı yerde üzerine dayanacağı bir baston/direk edindiğine dair ifadelerin yer aldığı rivayettir.⁷³⁴ Rivayetin senedinde yer alan Abdüsselam b. Abdurrahman el-Vâbisî'nin bâbasından semâ etmediğini ve bu sebeple senedde inkıât olduğunu Mizzî'nin *Tehzîb*'inden naklederek getirir. Daha sonra açıklama kısmında Irâkî'nin

⁷²⁸ Ebû Dâvud, “Büyü”, 72.

⁷²⁹ Mâlik, Muvatta', “Büyü”, 3.

⁷³⁰ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 3/273.

⁷³¹ İbn Mâce, “Ticârât”, 44.

⁷³² Münzirî, *Muhtasar*, 2/485.

⁷³³ İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (yy: Darü İhyâi Kütübî'l-Arabî, ts.), 2/754; İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnâûd - Adil Mürşid (yy: Darü'l-Risâleti'l-Alemiyye, 2009), 3/354; Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 3/146,147; İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, 6/279; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *ez-Zehebî, et-Tenkîhu't-tahkîk* (Riyad: Darü'l-Vatan, 2000), 4/62.

⁷³⁴ Ebû Dâvud, “Salât”, 173.

(ö. 806/1404) “Her kadar Ebû Dâvud bu konuda susmuş, bir şey dememiş olsa da hadis sahih değildir.” dediği sözlerine yer verir.⁷³⁵

Bir başka örnekte merfu olarak nakledilen bir rivayetin mürsel olduğunu getirdiği nakillerle ispat etmeye çalışır. Ebû Dâvud aktarmış olduğu bir rivayetin hemen ardından yapmış olduğu açıklamada; “لم يسنده إلا عكرمة بن عمار”/bu hadisi İkrime b. Ammâr’dan başkası müsned olarak rivayet etmemiştir.” diyerek hadisin bu yönüyle zayıflığına işaret eder. Süyûtî bu söze istinaden Beyhakî’nin, bu rivayeti Evzâî’nin Yahya b. Ebî Kesir kanalıyla mürsel olarak rivayet ettiği,⁷³⁶ Ebû Hâtim’in de doğru olanın mürsel olması gerektiğini, İkrime hadisinin vehm olduğunu belirtir.⁷³⁷

Süyûtî Ebû Dâvud’da zikredilen bazı hadislerin neshedildiğini ileri sürmektedir. Ebû Dâvud’da geçen “ليلة الضيف حق على كل مسلم”/Gece misafiri ağırlamak her Müslümana farzdır.”⁷³⁸ şeklindeki rivayet, eve gelen misafire ikramda bulunmanın farz olduğunu göstermektedir. Hatta hadisin hemen ardından gelen rivayette, ev sahibinin misafire ikramda bulunmaması durumunda, misafirin kendisine tanınan hakkı bizzat almasına izin verildiği ifade edilmektedir. Süyûtî her iki rivayetin de misafirperverliğin zorunlu olduğu döneme ait olduğunu, ancak bu hükmün daha sonra neshedildiğini belirtmektedir. Ayrıca Ebû Dâvud’un bir sonraki bap olarak “Misafirin başkasının malından (izinsiz) yemesinin neshi” başlığını getirmesinin de bu neshe işaret ettiğini vurgulamaktadır.⁷³⁹

Süyûtî İmam Şâfiî’nin kadim görüşüne atıfta bulunularak, senedin değerlendirilmesine yer vermektedir. Müsedded b. Müserhed < Süfyân < Zührî < Nebhân (Ümmü Seleme’nin mükatep kölesi) < Ümmü Seleme tarikiyle gelen bir rivayet bağlamında, Şâfiî âlimlerinden Beyhakî, İmam Şâfiî’nin senedde kopukluk bulunduğunu ifade eden açıklamalarına yer vermekte ve “Zührî’nin Nebhân’dan hadis işittiğine dair bir bilgiye sahip değilim ve ilim ehli arasında bu hadisi doğrulayan kimse de görmedim.” şeklindeki değerlendirmede bulunduğunu bildirir.

⁷³⁵ Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl*, 17/184; Süyûtî, *Mirkâtü’s-su’ûd*, 1/448-449.

⁷³⁶ Beyhakî, *es-Süneni’l-kübrâ*, 1/306.

⁷³⁷ Süyûtî, *Mirkâtü’s-su’ûd*, 1/29.

⁷³⁸ Ebû Dâvud, “Et’ime”, 5.

⁷³⁹ Süyûtî, *Mirkâtü’s-su’ûd*, 3/366.

Beyhakî, bu görüşü doğru kabul etmemiş olacak ki, “Bu hadisi İmam Ma‘mer, Zührî’den rivayet etmiş ve o da ‘Bana Nebhân haber verdi.’ diyerek Zührî’nin Nebhân’dan hadis işittiğini belirtmiştir.” ifadesine yer vermektedir. Ayrıca Buhârî ve Müslim’in bu hadisi sahihlerinde rivayet etmemelerine dikkat çekerek, onların nezdinde Nebhân’ın güvenilirliğinin kesinlik kazanmadığını ileri sürmektedir. Süyûtî, bu hadisi Beyhakî’den farklı tarikleriyle de şerhinde zikretmiştir.⁷⁴⁰ Nebhân hakkında zayıf olduğunu belirtenler, onun Zührî’den hadis işitmediğini savunurken,⁷⁴¹ sika olduğunu ve Zührî’den hadis işittiğini ileri sürenlerin sayısı daha fazladır.⁷⁴² Tirmizî hadisi aynı isnâd ile “hasenün-sahîhun” olduğunu belirtmektedir.⁷⁴³ Müellif ise hadisin makbul olduğu yönünde bir kanaate sahip olduğu izlenimini Beyhakî’den yaptığı nakiller üzerinden vermekte, ancak kendisi doğrudan bir değerlendirme yapmamaktadır.

Süyûtî’nin Ebû Dâvud’daki rivayetler hakkındaki değerlendirmeleri, hadislerin sıhhat durumuna ilişkin kapsamlı bir isnâd analizine dayanmaktadır. O, senedlerdeki kopuklukları, râvîlerin güvenilirliğini ve rivayetlerin muhtemel neshedilme durumlarını ele alarak, hadis ilminin tenkit yöntemleri çerçevesinde dikkat çekici bir yaklaşım sergilemektedir. Bu analizler, hadis metinlerinin sıhhati hakkında daha sağlam bir kanaate ulaşmayı mümkün kılmakta ve Ebû Dâvud’un hadis anlayışının daha iyi anlaşılmasına katkı sunduğu söylenebilir.

2.2.4. Metin Tahlili

Süyûtî hadislerin anlaşılması hususunda itina gösterdiği söylenebilir. Zira şerhte hadislerin senedinden ziyade muhteva ağırlıklı bir metod tercih ettiği görülür. Bu usulü, *Kütüb-i Sitte*’ye yazmış olduğu bütün şerhlerinde görmek mümkündür. Bunun nedeni, Süyûtî’nin şerhlerinde dirâyetü’l-hadis ilmine verdiği önem sebebiyle daha fazla ilgi gösterip, yoğunlaştığı söylenebilir. Süyûtî, râvî ve mervinin hallerini bütün yönleriyle inceleyen dirâyetü’l-hadis ilminin daha çok mervi kısmıyla ilgilendiği görülür. Bu onun ulûmü’l-hadîs/mustalahu’l-hadîs ilmine ilgisiz kaldığı

⁷⁴⁰ Süyûtî, *Mirkâtü’s-su‘ûd*, 3/430.

⁷⁴¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 44/73; İbn Mâce, “İtk”, 3.

⁷⁴² İbn Sa‘d, *et-Tabakât*, 7/292; Buhârî, *et-Târihu’l-kebir*, 2/211; Müslim, *el-Küna ve’l-esmâ*, 2/899; Tahâvî, *Me‘âni’l-âsâr*, 4/331, Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 10/550, 551; Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl*, 29/312; Sehârenpûrî, *Bezlü’l-mechûd*, 11/657.

⁷⁴³ Tirmizî, “İtk”, Büyü”, 36.

anlamını taşımaz. Zira bu alan Süyûtî'nin yetkin olduğu bir ilim sahasıdır. Telif etmiş olduğu *Tedribü'r-râvî* adlı eseriyle bu alandaki konumunu ispatladığını söylemek mümkündür.

Süyûtî dirâyetü'l-hadis ilmini, hadis rivayet ilmine tercih ettiğini ve verdiği önemi şu sözlerle dile getirmektedir: “Bu alanda en iyi hocalardan ders aldım. Ders veriyor ve bu ilimle alakalı kitaplar yazıyordum. Benim bu yapmış olduklarım bana göre, hadis rivayet etmekten daha değerliydi. Bunun başka bir nedeni de Semâ usûlü hadis rivayet eden şeyhleri sıradan insanlar, avam takımı, kadın ve ihtiyar erkeklerden oluşan bir grup olarak görüyordum. Ben de âlim bir insan olarak bunlardan hadis dinleyip, rivayet etmekle meşgul olmadım. Bununla beraber büsbütün de terk etmedim.”⁷⁴⁴ Anlaşıldığı üzere Süyûtî daha çok hadislerin sened ve metin yönüne ağırlık vermiş, rivayetü'l-hadise pek ilgi göstermemiştir. Bu iki unsurdan da şârih içerik açısından metin analizine yönelmiş, buna uğraş vermiştir.

Çalışmamızın bu bölümünde Süyûtî'nin kelime tahlilinde ortaya koyduğu yöntemle, metnin anlaşılmasına yapmış olduğu katkıyı görmeye çalışacağız.

2.2.4.1. Hadislerde Geçen Kelimeleri İzahı

Hadis metinlerinde kullanılan lafızların manalarının tespit edilmesi şârihler açısından bigâne kalmadıkları bir husustur. Süyûtî kelimelerin birden fazla okunuş ve anlam ihtimalinden kaynaklı farklılıklarına dikkat çekmiş ve kelimelerin doğru tespit edilmesine yardımcı olmak için lügat âlimlerinden aktarımlarda bulunmuştur.

Süyûtî kelime zaptlarındaki ihtilafı birçok kaynak yardımıyla açıklamaya çalışır. Bir hadiste yer alan “الخراء” kelimesi için önce والمد يكسر الخاء/ha harfinin kesresi “ra” harfinin meddi ile okunduğunu belirttikten sonra “hacet için oturma” manasında kullanıldığını, Hattâbî'nin de nahivcilerin çoğunluğunun “ha” harfini fethalı, “ra” harfini medsiz okuduklarını bildirir. Cevherî'nin (ö. 400/1009) “ha”nın fethası ve “ra”nın meddi ile derken, İbnü'l-Esir'in (ö. 606/1210) ise “ra” harfi fethalı okunduğunda mastar, kesre ile okunursa isim olarak kullanıldığını aktarır.⁷⁴⁵

Süyûtî bazen nüsha farklılıklarından kaynaklı kelime zaptlarına dair bilgiler verir. Ebû Hüreyre'den aktarılan bir rivayette عَنْ قُلُوبِهِمْ/...kalplerinden

⁷⁴⁴ Süyûtî, *et-Tehaddüs*, 247-248.

⁷⁴⁵ Cevherî, *es-Sihâh*, 1/47; İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, 2/17; Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/21

korku giderilince...⁷⁴⁶ ayetinin bir kısmının yer aldığı cümlede geçen *فرع* kelimesinin zaptıyla ilgili farklı okunuşlarına değinir. Öncelikle “benim nüshamda noktalı “ze” ve noktasız “ayn” harfi ile yer alır” diyerek söze başlayan müellif, kelimenin başka bir okunuşuna da ihtimali olduğuna dikkat çekerek; “noktasız “ra” ve noktalı “gayn” harfi” ile de okunduğuna vurgu yapar ve Ebû Hüreyre’nin de bu şekilde okuduğunu belirtir.⁷⁴⁷

Buna benzer başka bir örnekte yer alan “وَصَادَفْنَا عَائِشَةَ” lafzının manası çerçevesinde muhtelif görüşleri nakleder. Süyûtî *es-Sihâh*’dan aktarmış olduğu “صادفت فلانا وجدته/ falana rastladım yani onu buldum/onunla karşılaştım.” şeklinde bir bilgiye yer verir. Daha sonra İbnü Dakîku’l-‘İd’in (ö. 702/1302) bu manaya itiraz ederek, “musadefe” lafzında “الوجدان/el-viddân” lafzından daha fazla mana barındırdığını bu sebeple وجد/vecede fiilinin manada yetersiz kalacağını iddia ettiğini belirtir. Ve son olarak *el-Muhkem* adlı eserde “muvâfaka/rastlantı, uyuşma” manasında kullanıldığı görüşünü aktararak açıklamasını nihayete erdirir.⁷⁴⁸ Süyûtî bu ve benzeri örneklerde zabt ve mana yönünden hakkında ihtilaf edilen kelimelerin detayına inerek okuyucunun farklı ve geniş düşünmesine imkân sağlar.

Süyûtî bir hadiste⁷⁴⁹ yer alan “فَاقْتَوَيْتُهُ” kelimenin muhtelif manaları üzerinde tahliller yapar. Süyûtî öncelikli olarak kelimenin doğru telaffuz edilmesine yardımcı olması için zaptını verir. Daha sonra yer verdiği Zemahşerî’nin (ö. 538/1144) sözlerinden alıntı yaparak manası üzerindeki ihtimalleri tespit etmeye çalışır. Kelimenin افاعل/ifalle bâbından القتو/el-katv kökünden “kullanmak/çalıştırmak” manasına gelebileceğini, fakat böyle olduğunda bu bâbın müteaddi/geçişli manası taşımadığı için problemlili olacağı, “والذي سمعته اقتصوى إذا صار خادما”/Benim duyduğuma göre köle olduğunda çalıştı” manasına geldiğini belirtir. Ya da kelime الاقتواء من الاستخلاص iftiale bâbından iktivâ sigasıyla “çıkarma” manasında kullanılabileceği, bununda الاستخدام/kullanmak/çalıştırmak manasından kinaye olduğunu belirtir. Burada kelimenin ifade ettiği mananın “كان بيني وبين أناس شركة في عبد”

⁷⁴⁶ Sebe’ 34/23.

⁷⁴⁷ Süyûtî, *Mirkâtü’s-su’ûd*, 3/450.

⁷⁴⁸ Takıyyüddîn Ebû’l-Feth Muhammed b. ‘Alî İbn Dakîk el-‘İd, *Şerhu’l-İlmâm bi-Ehâdîsi’l-Ahkâm*, thk. Muhammed Halûf el-‘Abdullâh, (Suriye: Dâru’n-Nevâdir, 2009), 4/109; Süyûtî, *Mirkâtü’s-su’ûd*, 1/103.

⁷⁴⁹ Ebû Dâvud, “Büyü”, 72.

فاَقْتَوَيْتُهُ/ Benim başkalarıyla ortak olduğum bir kölem vardı. Ortaklardan biri yokken ben köleyi çalıştırdım.” şeklindeki beyanına yer verir.⁷⁵⁰

Süyûfî zaman zaman bazı kelimelerin üzerinde fazlaca durduğu görülür. Ebû Dâvud, “Libâs” bölümünün “باب في النَّقْع/ Baş ve yüzün bir kısmını örtmek” ismini verdiği bâba tek rivayet almıştır. Rivayette Hz. Peygamber’in (a.s.) yüzünü bürümüş (elbise vb. bir şeyle kapatmış) haliyle Hz. Ebû Bekir’in yanına geldiğinden bahsedilir.⁷⁵¹ Zikri geçen rivayette kelime “مُنْقَعًا” şekliyle yer alır. Süyûfî hiç olmadığı kadar bu kelimenin şerhi üzerinde durur. Öyle ki bu kelimeyle ilgili telif ettiği eserinden bahseder.⁷⁵² Öncelikle Buhârî, Beyhakî, İbn Sa’d ve Taberânî gibi kaynaklardan bu kelimenin geçtiği rivayetleri sıralar.⁷⁵³ Daha sonra hadis, fıkıh, lügat ve edebiyat alanındaki âlimlerin bu kelimenin manasının “تَغْطِيَةُ الرَّأْس/ Baş örtmek” olduğundan ittifak ettiklerini bildirir. İbn Hacer’in de Buhârî’nin şerhinde aynı manayı verdiğini açıklar. Müellif daha sonra kelimenin manasını açıklama sadedinde ayetlere başvurur. أَلَا حِينَ يَسْتَعْشُونَ نِيَابَهُمْ /...Bilesiniz ki elbiselerine büründükleri zaman...⁷⁵⁴ ayetinde elbiseye bürünmek manasını النَّقْع kelimesiyle açıklar. Bunu, bazı âlimlerin tefsirinden bazı ifadelerle yer vermek sureti ile aktarır. Muhtelif şairlerden farklı şiir örnekleri sunarak açıklamalarını genişletir. Ve hepsinin sonunda النَّقْع kelimesinin “تَغْطِيَةُ الرَّأْس/ Baş örtmek” manasında olduğuna tekrar vurgu yapar. Kelimenin manasıyla ilgili hadis, sahabe ve tabiinden sayılamayacak kadar çok rivayetin olduğunu ve bunları bir eserde bir araya getirip telif ettiğini bildirir.⁷⁵⁵ Süyûfî zikri geçen kelimeye ayrı bir önem atfetmiş ve kelimenin birçok farklı manaya geldiğinin aksine tek bir manaya delalet ettiğini ispatlamaya çalışır.

Süyûfî kimi zaman da tek kelimelik açıklamalara yer verir. Buna örnek olarak bir rivayetin metninde yer alan “يكسر الراء/serife” şeklinde geçen kelime için “ba’nın kesresi ile” demek sureti ile yetinir.⁷⁵⁶ Tek kelimelik izahı bazen de manaya yönelik tahlillerde görürüz. Nitekim rivayette “غرة/ girra” olarak zikredilen kelimeye

⁷⁵⁰ Hattâbî, *Garibü’l-hadis*, 3/54; Cevherî, *es -Sihâh*, 6/2409; Süyûfî, *Mirkâtü’s-su’ûd*, 3/275, 276.

⁷⁵¹ Ebû Dâvud, “Libâs”, 27.

⁷⁵² Süyûfî, *Mirkâtü’s-su’ûd*, 3/483.

⁷⁵³ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 2/238; Buhârî, “Libâ”, 15; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, 9/125.

⁷⁵⁴ Hud 11/5.

⁷⁵⁵ Süyûfî, *Mirkâtü’s-su’ûd*, 3/481-483.

⁷⁵⁶ Süyûfî, *Mirkâtü’s-su’ûd*, 2/10.

“أي غفلة/gaflet” lafzıyla işaret ederek, manasını tek kelimeyle de olsa hangi manada kullanıldığını belirtir.⁷⁵⁷ Birkaç örneğini verdiğimiz kelime açıklamalarıyla Süyûtî’nin, metin tahlilinin doğru yapılabilmesinin öncül şartı konumundaki kelime analizlerine verdiği önemi ortaya koymaktadır.

2.2.4.2. Metindeki Kelimelerin Sarf, Nahiv ve Belegat Yönünden Tahlili

Süyûtî’nin birçok ilim dalında yetkin olduğu ve bu alanlarda pek çok eser kaleme aldığı, çalışmamızın ilk bölümünde kısaca değinilmişti. Bu alanlardan biri de söz konusu sahadır. Nitekim kendisi, fıkıh, nahiv, me‘ânî, beyân ve bedî‘ ilimlerinde uzman olduğunu; bu sahalarda pek çok eser okuduğunu, telif faaliyetlerinde bulunduğunu ve şerhler kaleme aldığını ifade etmektedir.⁷⁵⁸ *Mirkâtü’s-su‘ûd*’da yer yer bu ilimlere dair yaptığı açıklamalar da onun bu konudaki yetkinliğini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, şerhinde bu alanlara yoğun şekilde eğildiğini söylemek güçtür.

Süyûtî zaman zaman kelimelerin şekil değişikliğini inceleyen sarf ilmine dair bilgiler verir. Fakat bu, şerhte az rastlanan bir durum olarak dikkat çeker.⁷⁵⁹ اصْنَتْ أَرْنَيْنِ فذبحتهما بمروة، فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عنهما، فأمرني بأكلهما bir rivayet tespit ettiğimiz örneklerden biridir. Cümlede yer alan اصدت kelimesinde oluşan i‘lale/şekil değişikliği şu şekilde açıklamalar getirir. Kelimenin aslının اصطدت olduğu, الطاء/ta harfinin صاد/sad harfine çevrildiği ve birbirine idgam/birleştirmek edilerek bu hali aldığını, tıpkı اصطبر fiilinde olduğu gibi افتعل bâbında geldiği için kural gereği تاء/ta harfi الطاء/ta harfine dönüştürülerek bu hali aldığından bahseder.⁷⁶⁰

Süyûtî cümle içinde geçen bir kelimenin yanlış okunma ihtimaline binaen mananın doğru anlaşılmasına yararlı olacak ince nüktelere temas eder. لما قدم ابن عباس البصرة فكان يحدث عن أبي موسى şeklinde geçen cümlenin kısa açıklamasıyla i‘rabını tespit eder. Cümlede geçen “يحدث/yühaddesü” fiilinin mechûl fiil olduğunu Beyhaki’den

⁷⁵⁷ Süyûtî, *Mirkâtü’s-su‘ûd*, 2/17, diğer farklı örnekler için bk. 2/18, 20, 24, 3/73, 89, 105, 119, 126.

⁷⁵⁸ Sehâvî, *ed-Dav’ü’l-lâmi‘*, 4/66; Süyûtî, *Hüsnü’l-muhâdara*, 1/339; Süyûtî, *et-Tehaddüs*, 149; Şevkânî, *Bedru’t-tâli‘*, 1/300.

⁷⁵⁹ Ebû Dâvud, “Edâhî”, 15.

⁷⁶⁰ Süyûtî, *Mirkâtü’s-su‘ûd*, 3/19; 3/275.

getirdiği bir rivayetle ispatlamaya çalışır. Bahsettiği rivayet şu şekildedir: لَمَّا قَدِمَ ابْنُ عَبَّاسٍ الْبَصْرَةَ سَمِعَ أَهْلَ الْبَصْرَةِ يَحْدِثُونَ عَنْ أَبِي مُوسَى عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَحَادِيثَ⁷⁶¹

Süyûtî ilgili metinde geçen كان/kâne fiilinin ism-i şân zamiri olduğunu, يحدث cümlesinin ise كان/kâne fiilinin haberi konumunda bulunduğunu, ayrıca عن أبي موسى lafzının da يحدث fiilinin nâib-i fâili olduğunu belirtmektedir.⁷⁶² Buna göre, bina inşası tamamlandığında İbn Abbâs Basra'ya geldiğinde, Basralıların Ebû Mûsâ'dan Hz. Peygamber'in (a.s.) hadislerini naklettiklerini işitmekteydi. Sünen şârihlerinden Sehârenpûrî (ö. 1346/1927), bu yorum hakkında bazı itiraz mahiyetinde değerlendirmeler yapmıştır. Ona göre, burada كان/kâne fiilinin ismi İbn Abbâs'a raci'döner ve ifadenin كان ابن عباس şeklinde olması daha isabetlidir. Zira söz konusu dönemde Ebû Mûsâ el-Eş'arî Basra'da bulunmamaktaydı. İbn Abbâs vali olarak Basra'ya geldiğinde, Ebû Mûsâ'nın arkadaşları İbn Abbâs'a ondan naklettikleri hadisleri aktarmışlardır.⁷⁶³

Süyûtî kelime ve cümlelerin i'râbına dair ince meselelere temas etmektedir. Hadis metinlerinden seçtiği bazı cümleleri nahiv açısından tahlil ettiği görülmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in Sa'd b. Ebî Vakkâs'a yaptığı nasihatın bir bölümünde yer alan şu ifadeyi örnek olarak ele almıştır: “إِنَّكَ أَنْ تَتْرَكَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَدْعَهُمْ عَالَةً” Şüphesiz ki senin varislerini zengin olarak bırakman, onları halka muhtaç bir halde bırakmandan daha hayırlıdır.”⁷⁶⁴ Süyûtî cümlelerin i'râbına dair şu açıklamaları yapmaktadır: “أَنْ ifadesindeki أَنْ/en harfi, eğer masdariye olup meftûh/üstün olarak okunursa, خير kelimesi mübtedâ konumundadır. Mübtedâ haberiyle birlikte إِنَّ/inne kelimesinin haberi olur. Şayet أَنْ/en harfi şartiye olup meksûr/esreli) okunursa, bu durumda خير kelimesi doğrudan إِنَّ/inne kelimesinin haberi olur. Böyle bir durumda şartın cevabı, إِنَّ/inne kelimesinin haberinin delaletiyle mahzuf kabul edilir. Yahut خير kelimesi, gizli olan şart cümlesinin cevabının haberi olur; bu takdirde söz konusu gizli haber, şart cümlesi ve cevabıyla birlikte إِنَّ edatının haberi konumuna gelir.”⁷⁶⁵

⁷⁶¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1/101.

⁷⁶² Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/18

⁷⁶³ Sehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd*, 1/72.

⁷⁶⁴ Ebû Dâvud, “Vesâyâ”, 2.

⁷⁶⁵ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 3/331; Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 3/39, 40.

Süyûtî'nin i'râb tahlillerinde herhangi bir kaynağa atıfta bulunmadığı dikkati çekmektedir. Bu durum, onun i'rab açıklamalarının geneline yansıyan bir özellik olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte, zaman zaman kaynak kullandığı da görülmekte olup, özellikle İbnü'l-Esîr'e daha fazla müracaat ettiği anlaşılmaktadır.

Câbir b. Abdullah'tan nakledilen bir rivayette Hz. Peygamber (a.s.), “ ذَكَاةُ أُمِّهِ “ 766 Ana rahmindeki yavrunun kesimi, annesinin kesimi (gibi) dir” 766 buyurmuştur. Süyûtî, bu rivayeti açıklarken İbnü'l-Esîr'in *en-Nihâye* adlı eserinden alıntı yaparak konuyu izah etmeye çalışır. Rivayetin i'râbına göre mezhepler arasında farklı yorumların ortaya çıktığı görülmektedir. Nitekim ذَكَاةُ أُمِّهِ lafzındaki “zekât” kelimesi iki şekilde i'rablanabilmektedir: Raf' (ذَكَاةُ) şeklinde okunduğunda, الجنين mübtedâsının haberi olur ve anlam, “Ceninin kesimi annenin kesimidir” şeklinde ortaya çıkar. Bu yorum, annenin kesilmesiyle karnındaki ceninin de kesilmiş sayılacağı, dolayısıyla ayrıca bir kesime gerek olmayacağı anlamını taşır. Nasb (ذَكَاةُ) şeklinde okunduğunda ise, ifadenin takdiri “ذَكَاةُ الجنين كَذَكَاةِ أُمِّهِ” şeklindedir. Burada harf-i cer olan ك/kef edatı hazfedilmiş, mecrûr olan ذَكَاة kelimesi ise mansub/üstün kabul edilmiştir. Bu durumda mastar ve sıfat hazfedilmiş, muzâfun ileyh onun yerine kaim olmuştur. Böylece anlam, “Ceninin kesimi, annesinin kesimi gibidir” olur. Yani anne nasıl kesilmişse, eğer yavru canlı olarak doğarsa onun da ayrıca kesilmesi gerekir.⁷⁶⁷ İbnü'l-Esîr'in açıklamaları arasında geçen “ فلا بد عنده من ذبح الجنين إذا خرج “ 768 Ona göre cenin sağ doğarsa mutlaka kesilmelidir” ifadesi dikkat çekicidir.⁷⁶⁸

Her ne kadar müellif doğrudan herhangi bir fikhî görüşe, mezhebe veya şahsa atıfta bulunmamışsa da bu ifadede zihnen bir atıf bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Şâfiî mezhebi birinci yoruma (raf' kıraatine), Ebû Hanîfe ise ikinci yoruma (nasb kıraatine) göre hüküm vermektedir.⁷⁶⁹ Bu sebeple, nasb ile okuyanların kastedildiği görüşünün Ebû Hanîfe'ye râci' olduğu ve onun, cenin sağ doğduğu takdirde ayrıca kesilmesi gerektiğini şart koştuğu sonucuna varılabilir.

⁷⁶⁶ Ebû Dâvud, “Edâhî”, 18.

⁷⁶⁷ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 2/164.

⁷⁶⁸ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 3/22.

⁷⁶⁹ Merginânî, *el-Hidâye*, 3/346.

Süyûtî bu açıklamaların ardından Hattâbî'den aktardığı bir nakille ikinci görüşün zayıflığını vurgulamak istemiştir. Hattâbî'ye göre, bu hususta önce zikredilen Ebû Sa'îd hadisi belirleyici niteliktedir. Rivayette, Resûlullah'a (a.s.) anne karnındaki ceninin hükmü sorulmuş, Hz. Peygamber de "Dilerseniz yiyiniz" şeklinde cevap vermiştir. Bunun üzerine Ebû Sa'îd tekrar ederek, "Ey Allah'ın Resûlü! Biz deve, sığır ve koyun kesiyoruz. Karnında cenin buluyoruz; onu atâlim mı, yoksa yiyelim mi?" diye sorunca Hz. Peygamber (a.s.) "Dilerseniz yiyiniz. Zira yavrunun kesimi annesinin kesilmesiyle" ⁷⁷⁰ buyurmuştur. Hattâbî, bu rivayeti esas alarak ikinci yorumun, yani lafzın nasb üzere okunmasına dayalı te'vilin yersiz ve geçersiz olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in bu sözü, ceninin ayrıca kesime ihtiyaç duymaksızın helâl oluşunun gerekçesini/illetini ortaya koymaktadır. Böylece cenin, hüküm bakımından anneye tâbi olmakta ve annenin kesimi, cenin için de yeterli sayılmaktadır. ⁷⁷¹

Süyûtî zaman zaman edebî sanatlara dair ıstılahî bilgilere de yer vermektedir. Bir hadiste geçen ifadeye dayanarak yaptığı açıklama buna örnek teşkil eder. Hadis metninde şu cümle zikredilmektedir: "جَارُ الدَّارِ أَحَقُّ بِدَارِ الْجَارِ أَوْ الْأَرْضِ/Evin komşusu, komşunun evine veya arazisine daha fazla hak sahibidir." ⁷⁷²

Süyûtî cümleden hareketle edebî sanatlar arasında yer alan "aks ve tebdîl" sanatının burada cari olduğunu belirtir ve şu şekilde tanımlar: "Cümlenin bir bölümünü diğer bir bölümün önüne almak, ardından öndeki kısmı arkaya, arkadaki kısmı ise öne getirmektir." Tanımın ardından şu örneği verir: "عَادَاتُ السَّادَاتِ سَادَاتُ الْعَادَاتِ/Büyüklerin âdetleri, âdetlerin en büyüğüdür." Ardından kendi ifadesi olduğunu belirterek ikinci bir örnek zikreder: "كَلَامُ الْإِمَامِ إِمَامُ الْكَلَامِ/Önderin sözü, sözlerin önderidir." Daha sonra bu konuyu şiirle pekiştirerek şu beyitleri kaydeder:

وَالْعَكْسُ وَالتَّبْدِيلُ أَمْتَلَةُ أَنْتَ ... وَأَفْصَحُهَا مَا فِي حَدِيثِ رَوَيْنَاهُ

فَقَدْ جَاءَ جَارُ الدَّارِ فِي لَفْظِ مُسْنَدٍ ... أَحَقُّ بِدَارِ الْجَارِ فِيمَا حَوَيْنَا

⁷⁷⁰ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 3/22.

⁷⁷¹ Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 4/281; Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 3/22, diğer bazı örnekler için bk. Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 3/47, 275, 432.

⁷⁷² Ebû Dâvud, "Büyu", 75.

Aks ve tebdîl için söylenmiş birçok örnek vardır. Bunların en açık olanı, rivayet ettiğimiz bir hadiste geçendir. Nitekim “Evin komşusu” lafzı Senedli bir rivayette zikredilmiş, “komşunun evine daha fazla hak sahibidir” ifadesiyle birlikte gelmiştir.⁷⁷³

2.2.4.3. Garîbü'l-Hadis Tahlili

Süyûtî *Mirkâtü's-su'ûd* şerhinde ortaya koyduğu “garîbü'l-hadîs” tahlillerine dair görüşlerini, hadis usûlüne dair müstakil eseri olan *Tedribü'r-râvî*'de de ele almakta ve bu alanda önemli bilgiler vermektedir. Hadis ıstılahında “garîbü'l-hadîs”, hadis metinlerinde nadiren kullanılması sebebiyle anlaşılması güç kelimeler için kullanılan bir tabirdir. Müellif, bu ilim dalının hadis ehli nezdinde büyük önem taşıdığını ve alana vukûfiyeti olmayanların ise kınandığını belirtir.

Süyûtî garîbü'l-hadîsin öneminin yanında zorluk arz eden bir ilim olduğunu da vurgular. Bu çerçevede, Hz. Peygamber'in (a.s.) sözlerini zanna dayalı yorumlamanın tehlikesine dikkat çekerek “Resûlullah'ın sözlerini zanna dayalı olarak te'vil etmekten Allah'tan korkmak gerekir” şeklindeki yaklaşımı dile getirir. Nitekim Ahmed b. Hanbel'e garîbü'l-hadîse dair bir kelime sorulduğunda, onun şu cevabı verdiğini nakleder: “Bunu garîbü'l-hadîs ehline sorun. Zira ben Allah Resûlü'nün sözleri hakkında zanla konuşmaktan hoşlanmam.” Süyûtî bu sahada birçok eser telif edildiğini belirterek, ilk çalışmaların Nadr b. Şümeyl (ö. 204/820) yahut Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'ya (ö. 209/824) ait olduğunu kaydeder. Bununla birlikte garîbü'l-hadîs alanında yazılmış en kapsamlı, en güzel ve en meşhur eserin İbnü'l-Esîr'e ait olduğunu, kendisinin de bu eseri özetlemeye başladığını ifade eder. Söz konusu çalışmayı bitirmeyi temenni ettiğini de dile getirir.⁷⁷⁴ Nitekim daha sonra bu eserini *ed Dürri'n-nesîr fî telhîsi nihâyeti İbni'l-Esîr* adıyla tamamlamıştır.

Süyûtî idrâc ile ilgili yaptığı bir değerlendirmede garîbü'l-hadîse dair görüşünü de ortaya koymaktadır. Ona göre, “Kim kasten hadis metinlerine bir şey eklerse güvenilirliğini kaybeder, sözü aslî bağlamından saptırmış olur ve yalancılar zümresine dâhil edilir.” Süyûtî garîb kelimeleri açıklamak amacıyla yapılan eklemelerin bu kapsama girmediğini özellikle vurgular. Bu sebeple, Zührî (ö.

⁷⁷³ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 3/279.

⁷⁷⁴ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 457-458.

124/742) ve benzeri bazı âlimlerin hadis metinlerine açıklayıcı mahiyette ilaveler yapmalarını da bu çerçevede değerlendirmek gerektiğini ifade eder.⁷⁷⁵

Mirkâtü's-su'ûd'da hadis metinlerinde geçen garîb kelimelerin zaman zaman ele alınıp incelendiği ve bunların izah edilmeye çalışıldığı görülmektedir. Bu duruma örnek olarak, İbn Sayyâd'a dair rivayetlerin yer aldığı bölümde zikredilen bir hadis gösterilebilir. Rivayete göre Hz. Peygamber (a.s.), İbn Sayyâd'a hitaben: “خَبَأْتُ لَكَ / Senin için gönlümde bir şey sakladım. O nedir?” buyurmuş, bunun üzerine İbn Sayyâd ise: “الدُّخُّ/Duhh” cevabını vermiştir.⁷⁷⁶

Süyûtî öncelikle الدُّخُّ kelimesinin zabtını yapar ve ardından Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde Ebû Zerr'den nakledilen rivayete işaret eder.⁷⁷⁷ Buna göre, “İbn Sayyâd “duman/الدخان” demek istemiş fakat tam olarak söyleyememiş, bu sebeple “duhh” demekle yetinmiştir.” denilmektedir. İbn Sayyâd'ın dilinde bir engel bulunduğu için hayrete düşerek kelimenin sadece bir kısmını söyleyebildiği veya ilgili âyetin o sırada Hz. Peygamber'in elinde yazılı olması sebebiyle İbn Sayyâd'ın sadece bir kısmını görüp diğerini bilemediği yönünde rivayetler de aktarılır. Yine nakledilen görüşler arasında, Hz. Peygamber'in kalbinde gizlediği şeyi İbn Sayyâd'ın nasıl bildiğine dair sorulara verilen cevaplardan biri de şudur: Hz. Peygamber, onu imtihan etmeden önce bu konuyu ashabıyla veya kendi kendine dile getirmiş olabilir; bu durumda şeytan, söylenenlerin bir kısmını çalmış ve İbn Sayyâd'a ulaştırmış olabilir. Süyûtî, الدُّخُّ kelimesi üzerine yapılmış yanlış yorumlara da temas eder. Ona göre, bu kelimeyi meyve bahçeleri arasında yetişen bir bitki olarak yorumlayanlar büyük bir hataya düşmüşlerdir. Daha da hatalı olan ise el-Hâkim'in onu “cinsel ilişki” şeklinde tevil etmesidir. Nitekim bu yorumunda hata ettiği hususunda âlimlerin görüş birliği içinde olduklarını belirtir.⁷⁷⁸ Süyûtî *Tedrib*'de de aynı kelime hakkında birçok yanlış yorum yapıldığını ifade eder ve nakiller getirerek doğru olanın الدخان (duman) şeklindeki yorum olduğunu özellikle vurgular.⁷⁷⁹

⁷⁷⁵ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 237, 238.

⁷⁷⁶ Buhârî, “Edep”, 94; Müslim, “Fiten”, 86; Ebû Dâvud, “Melâhim”, 16.

⁷⁷⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 10/429.

⁷⁷⁸ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 4/42.

⁷⁷⁹ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 458.

Başka bir örnekte, Süyûtî kelimelerin anlamları üzerine farklı görüşleri ele alır. Bir kelimeye dair İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) verdiği manaya, dil bilgisi âlimlerinden naklettiği bilgiler ışığında kelimenin doğru anlamını tespit etmeye çalışarak itiraz eder:

Sa'd b. Ubâde'den nakledilen bir hadisde: “مَا مِنْ أَمْرٍ يُقْرَأُ الْقُرْآنَ، ثُمَّ يَنْسَاهُ إِلَّا لَقِيَ اللَّهَ” Kur'an-ı Kerim'i ezberleyip sonra unutan kişi, kıyamet gününde Allah (c.c.) ile ancak eli kesilmiş olarak karşılaşır.” buyrulmaktadır.⁷⁸⁰ Buradaki أْجَزَمَ kelimesi hakkında âlimler farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Ebû Ubeyd, kelimenin “el kesilir” anlamında olduğunu belirtirken, İbn Kuteybe bunu “cüzzam sebebiyle uzuvları kesilmiş” şeklinde yorumlamaktadır. Cevherî, أْجَزَمَ kelimesinin مُجْزَمٌ olarak okunmasının doğru olmadığını savunur. Diğer bir görüşe göre ise kişi, Allah ile sebeplerinden mahrum olarak karşılaşır. Bu yorum şu gerekçeyle desteklenir: “Kur'an, Allah'ın elinde bir sebeptir ve sizin eliniz de bir sebeptir. Kim onu unutursa, sebebini kaybetmiş olur.” Hattâbî ise İbnü'l-Arabî'nin verdiği manayı naklederek açıklamada bulunur: “Allah'ı eli iyilikten, sevaptan boş olarak karşılar. Bu nedenle 'el', iyiliği kapsayan şeylere mecaz olarak kullanılmıştır.”⁷⁸¹

Süyûtî zaman zaman naklettiği bilgiler arasında tercihler yapmakta, şerh genelinde daha çok nakillerle görüşünü yansıtmaya çalışsa da gerektiğinde kendi değerlendirmesini açıkça ifade etmektedir. Örneğin rivayette⁷⁸² geçen السدل/sedl kelimesi üzerinde çeşitli malumat aktarır.

İbnü'l-Esîr'e göre sedl; kişinin elbisesine bürünerek ellerini kol kısımlarından geçirip bu şekilde ruku' ve secde yapmasıdır. Bu, Yahudilerin uyguladığı bir usûl olduğu için Hz. Peygamber (a.s.) bunu yasaklamıştır. İkinci bir mana olarak ise, elbisenin ortasının başın üzerine konulup, iki ucunun omuzlar üzerinde birleştirilmeden sağından ve solundan aşağıya sarkıtılmasıdır.⁷⁸³ Ebû Ubeyd, *Garîbü'l-Hadîs*'inde sedl'i, kişinin elbisesini kol kısmından elleri sokmaksızın yukarıdan aşağıya salması olarak tanımlar. Buna karşılık Irâkî, (ö. 806/1404) Tirmizî

⁷⁸⁰ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 2/355.

⁷⁸¹ Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen* 1/292; Cevherî, *es-Sihâh*, 5/1884; Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 2/105.

⁷⁸² Ebû Dâvud, “Salât”, 85.

⁷⁸³ Hattâbî, *Garîbü'l-hadîs*, 2/262; İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, 2/355

şerhinde buradaki sedl'den maksat elbise değil, saçın sarkıtılmasıdır; çünkü çoğu zaman saçlar secdede alını kapatmaktadır.

Süyûtî getirilen açıklamaların ardından İbnü'l-Esîr'in ikinci görüşünün kabul edilebilir olduğunu ifade eder. Nitekim bu görüş yalnızca onun değil, aynı zamanda Beyhakî (ö. 458/1066), Şâşî (ö. 335/946), İbn Kudâme (ö. 909/1503), Hanefî âlimlerinden el-Merginânî (ö. 593/1197) ve Zeylâî (ö. 762/1360) gibi birçok âlimin de benimsemiş olduğu bir görüştür.⁷⁸⁴

Süyûtî garîbü'l-hadisle ilgili şerhinde yoğun olmasa da uğraş verdiği görülür. Gerek verdiğimiz örnekler etrafında gerekse şerhte yer alan diğer örneklerde açıkça göze çarpmaktadır. Örneklerde de görüldüğü gibi, *Mirkâtü's-su'ûd*'da garib kelimelerin tahlilleri genellikle lügat âlimlerinin eserlerinden aktarılan malumatlarla yapılmış, lafızların zaptları, telaffuzları ve farklı anlam farklılıkları tespit edilmiştir.

2.2.4.5. Metin Tahlilinde Ayet, Hadis ve Arap Şiirinden Yararlanması

Hadis metinlerinde en doğru yoruma ulaşmanın en etkin yöntemi, metnin kendisine başvurmadır. Başka bir deyişle, dinî metinler bütüncül bir perspektifle değerlendirilmelidir. Nasıl ki ayetler, diğer ayetlerin anlaşılmasında birincil tefsir kaynağı konumunda ise, hadisler de bu bağlamda ikinci sırada yer almaktadır. Bu açıdan bakıldığında, aynı yaklaşım hadisler için de geçerlidir; zira dini metinler birbirinden bağımsız değildir. Vahiy ve sünnet ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda, ayet ve hadislerin birlikte ele alınmasının kaçınılmaz olduğu aşîkârdır. Buna paralel olarak, hadis metinlerinin Arapça oluşu, Arap kültürüne dair bilgi ve anlayışın da yorum sürecine dâhil edilmesini gerekli kılmakta ve bu alandan kayıtsız kalınamayacağını göstermektedir. *Mirkâtü's-su'ûd*'da müellifin, hadislerin muhtevasının anlaşılmasında ayet, hadis ve Arap diline başvurduğu ve bunlardan azami ölçüde yararlandığı gözlemlenmektedir. Bu yaklaşımını somutlaştırmak için bazı örnekler şu şekilde sunulabilir:

⁷⁸⁴ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/343; Merginânî, *el-Hidâye* 1/64; Zeylâî, *Nasbü'r-raye*, 2/95; Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/338, diğer bazı örnekler için bk. Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/6; 2/6, 204, 228; 3/46, 330; 4/258.

Hamne bint Cahş'tan nakledilen uzunca bir rivayetin bir bölümünde Hz. Peygamber (a.s.) şöyle buyurmaktadır: “إِنَّمَا هَذِهِ رَكُضَةٌ مِنْ رَكُضَاتِ الشَّيْطَانِ/Bu hayız kanı ancak şeytanın darbelerinden bir darbedir.”

Rivayetten anlaşıldığı üzere, Hamne bint Cahş, kadınların maruz kaldığı ve elinde olmayan bu rahatsızlıktan ötürü sıkıntı çekmekte; bu durumun onu namaz ve oruç gibi ibadetlerden alıkoymasından dolayı üzüntü duymaktadır. Kadın sıkıntısına bir çözüm bulmak amacıyla Hz. Peygamber'e başvurmuştur. Süyûtî, hadisin anlamını yorumlarken, kadının hayız ve temizlik günlerini unutmaktan kaynaklanan eksikliğin, aslında şeytanın etkisiyle meydana geldiğini belirtir. Nitekim Hz. Peygamber'in sözü, şeytanın insana nüfuz ederek onu unutturduğu gerçeğine işaret etmektedir. Açıklamaların ardından müellif, Hattâbî'den naklen “ فَأَنَسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ/Şeytan ona Rabbini hatırlatmayı unutturdu”⁷⁸⁵ ayetini aktararak, hadisin manasını desteklemiş olur. Böylece, hayız ve temizlik günlerini hatırlamada yaşanan unutkanlığın ilahi ve meşru bir bağlam çerçevesinde anlaşılması sağlanmış olur.⁷⁸⁶

Mirkâtü's-su'ûd'da, hadiste yer alan ifadenin zihinlerde yer edinmiş bilgiye ters düşme ihtimali, ilgili ayet aracılığıyla aydınlatılmaktadır. Hz. Aişe'den rivayet edilen bir hadiste, oruç tutmak istediği halde cünüp olarak sabahlayan bir kişi Hz. Peygamber'e (a.s.) sorar. Bunun üzerine aldığı cevap sonrası kişi, “Ey Allah'ın Resûlü! Sen bizim gibi değilsin, Allah senin geçmiş ve gelecek günâhlarını affetmiştir” der. Hz. Peygamber ise şöyle cevap verir: “ وَاللَّهِ إِنِّي لَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَخْشَاكُمْ /Vallahi ben, Allah'tan en çok korkanınız ve tabi olduğu şeyi en iyi bileniniz olmayı arzu ediyorum.”⁷⁸⁷ Müellif, hadisin ilgili kısmını hem ayetler aracılığıyla hem de zihinlerde yerleşmiş olan “Peygamberler günahsızdır” fikrine binaen akla gelebilecek sorulara cevap verme amacıyla açıklamaktadır. Süyûtî “يَوْمَ لَا يَخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ /Allah'ın Peygamberi utandırmayacağı günde” ayetini,⁷⁸⁸ İzzeddin b. Abdüsselam'ın (ö. 660/1262) yorumuyla birlikte nakleder. Nakledilen açıklamalarda öne çıkan hususlar şunlardır: Korku ve endişe, korkan kişiye verilecek cezanın şiddetini algılamasından kaynaklanır. Söz konusu ayet, Peygamber'in cezalandırılmayacağını

⁷⁸⁵ Yusuf 12/42.

⁷⁸⁶ Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 1/88; Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/186.

⁷⁸⁷ Ebû Dâvud, “Sıyâm”, 37.

⁷⁸⁸ Tahrim 66/8.

açıkça ifade etmektedir. Bu bağlamda, en büyük korku ifadesi, Peygamber'in gaflet veya kusur işlediği anlamına gelmez. Aksine, korkunun şiddeti ve büyüklüğü tür olarak değerlendirilir; sayı olarak değil. Yani tek bir seferde bile duyulan korku, diğerlerinin korkusundan daha yoğun olarak algılanabilir.⁷⁸⁹ Bu şekilde, hadis metninde zikredilen ifadenin zihinlerde kuşku oluşturmaya gerek olmadığı ve hadisin ilgili ayetle uyumlu olduğu vurgulanmıştır.

Hadislerde muhtevanın anlaşılmasına yönelik olarak istifade edilen kaynak kullanımında, Süyûtî'nin zaman zaman hadisleri tercih ettiği görülmektedir. Müellif, bunu özellikle metnin manasını desteklemek amacıyla birçok yerde yapmıştır. Buna örnek olarak, şu hadis verilebilir: “الْحَلْفُ مَنْقَعَةٌ لِلْسِّلْعَةِ مَمْحَقَةٌ لِلْبَرَكَةِ/Yemin, mala rağbeti artırır gibi zannedilir; fakat gerçekte malın bereketini yok eder.”⁷⁹⁰ Hadis metninde, yemin etmenin mal üzerindeki teveccühü artırdığı zannedilse de aslında malın bereketini mahvedecek bir etkiye sahip olduğu vurgulanmaktadır. Süyûtî anlamı teyit etmek amacıyla ilgili hadisi getirir:

“الْبَيْعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا، فَإِنْ صَدَقَا وَبَيَّنَّا، بُورِكَ لَهُمَا فِي بَيْعِهِمَا، وَإِنْ كَذَبَا وَكَتَمَا، مُحِقَ بَرَكَتُهُمَا/Satıcı ile müşteri birbirlerinden ayrılmadıkları sürece satışta serbesttirler. Eğer doğru söyler ve mala ve bedele dair hususları birbirine beyan ederlerse, bu alışverişlerinde kendilerine bereket olur; eğer yalan söyler veya gizlerlerse, alışverişlerinin bereketi gider.”⁷⁹¹ Söz konusu örnek Süyûtî'nin hadisleri metnin manasını açıklamak ve pekiştirmek amacıyla nasıl kaynak olarak kullandığını göstermektedir.

Buna benzer bir başka misalde şu şekildedir: “يَا بِلَالُ أَقِمِ الصَّلَاةَ أَرْحَنَا بِهَا/Ya Bilal bizi namaza davet et (ezan oku) bizi (namazla) rahatlat” Zikredilen hadis, namazı eda etmenin insana verdiği huzur belirtilmektedir. Zira namaz, kişinin Rabbi ile adeta baş başa olduğu bir münacat ortamı sağlamaktadır. Bu durum, kulun yaratıcı karşısında huzurlu ve güven içinde olmasını temin eder. Müellif namazın önemine binaen

⁷⁸⁹ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 2/443, diğer örnekler için bk. Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/294, 411; 2/234, 455, 558; 3/64, 69, 142; 4/328.

⁷⁹⁰ Ebû Dâvud, “Büyu”, 5.

⁷⁹¹ Buhârî, “Büyu”, 22; Müslim, “Büyu”, 47.

aracılığıyla Ubâde b. Sâmit'e ulaşan bir hadis üzerinde yaptığı değerlendirmelerde şunları belirtir: Hadiste Ubâde b. Sâmit'in Suffe ehline okuma-yazma ve Kur'ân-ı Kerîm'i öğrettiği; karşılığında kendisine bir yay hediye edildiği nakledilmektedir. Ubâde b. Sâmit, bu hediye alması konusunda Hz. Peygamber'e (a.s.) danıştığında, kendisine verilen cevap şöyle olmuştur: “إن كنت تحب أن تطوق طوقاً من نار فأقبلها/Boynuna ateşten bir halka takılmasını istiyorsan, onu kabul et.”⁷⁹⁵

Süyûtî bazı âlimlerin bu hadisin zahiriyle amel ettiklerini, diğer bazılarının ise tevil yoluna başvurarak değerlendirdiklerini ifade eder. Bu bağlamda zikrettiği hadisler örnek olarak şunları verir: “إن أحق ما أخذتم عليه أجر كتاب الله/Ücret aldığınız şeylerin en haklı/uygun olanı Allah'ın kitabı karşılığında aldığınız ücrettir.”⁷⁹⁶ hadisi ile “قَدْ زَوَّجْتُكَهَا عَلَى مَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ/Kur'an'dan ezberinde bulunanları kadına öğretmen karşılığında seni onunla evlendirdim.”⁷⁹⁷ Süyûtî, ilk hadisin diğer iki hadise göre teâruz halinde olduğunu iddia eder. Bu iddiasını güçlendirmek amacıyla Beyhakî'den nakleder:

“İlk hadisin senedinde yer alan Esved b. Sa'lebe hariç diğer râvîlerin isnâdları bilinmektedir; ancak Sa'lebe'nin bu hadisi dışında başka bir hadisini bilmiyoruz. Ubâde b. Sâmit hadisi ihtilaflıdır; fakat diğer iki hadisin isnâdları daha sahih kabul edilir.” sözüne naklederek hadisler arasındaki çelişkiyi gidermeye çalıştığı görülür.⁷⁹⁸

Süyûtî bu nakille ilk hadisin problemli olduğu kanaatini yansıtmaktadır. Ayrıca Münzirî'nin seneddeki râvî Muğîre b. Ziyâd hakkında farklı görüşlere yer verir. Bazı âlimler onu sika (güvenilir) olarak görürken, diğer bir grup cerh etmiştir. Ahmed b. Hanbel'in de Muğîre hakkında şu ifadelerine yer verilir: “Onun hadisleri zayıftır ve Hz. Peygamber'e isnâd ettiği bütün hadisler münkerdir.” Bu çerçevede Süyûtî hadisler arasındaki çelişkileri tespit ederek, sened ve râvî değerlendirmeleri üzerinden ihtilaflı hadislerin doğruluğunu tartışmaya açmaktadır.⁷⁹⁹

Süyûtî'nin “bazı âlimlerin hadisin zahiriyle amel ettiklerini” ifadesi, Hattâbî'den aktardığı anlaşılmaktadır. Ancak Süyûtî Hattâbî'nin devamındaki

⁷⁹⁵ Ebû Dâvud, “Büyü”, 37.

⁷⁹⁶ Buhârî, “Tıp”, 33; İbn Hibbân, *Sahih*, 5/319.

⁷⁹⁷ İbn Mâce, “Nikâh”, 17; Nesâî, “Nikâh”, 69.

⁷⁹⁸ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/385; Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 3/242.

⁷⁹⁹ Münzirî, *Muhtasar*, 7/96.

açıklamayı zikretmemiştir. Hattâbî, söz konusu hadisin anlam ve yorumunda farklı kanaatlerin bulunduğunu belirtir:

“İnsanlar bu hadisin anlam ve yorumunda ihtilaf etmişlerdir. Bazı âlimler hadisin zahirine göre hareket etmiş ve Kur’an öğretmek karşılığında ücret almayı caiz görmemişlerdir. Bu görüşte Zührî, Ebû Hanife ve İshâk b. Râhûye yer almaktadır. Öte yandan bazı âlimler bunun caiz olduğunu söylemişlerdir; Atâ, Mâlik, Şâfiî ve Ebû Sevr’in mezhebi bu kanaatte birleşmektedir.”⁸⁰⁰

Söz konusu rivayet Süyûtî’nin Muhtelifü’l-hadîs kapsamında hadisler arasındaki ihtilaf ve teâruzları tespit ederek, hadislerin muhtevasını yorumlama ve hükme bağlama yöntemine örnek teşkil ettiği söylenebilir.

Benzer bir rivayette zikredilen yorumlar da buna ışık tutan örnektir. Bir hadiste, “ما منكم من أحدٍ يتَوَضَّأُ فَيُحْسِنُ الوضوءَ ثُمَّ يَقُولُ حِينَ يَفْرَعُ من وضوئه: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ،” Sizden biri güzellece abdest alır da sonra abdestini bitirince: “Ben şahadet ederim ki, Allah’tan başka ilah yoktur, ortağı yoktur ve Muhammed O’nun kulu ve elçisidir derse, cennetin sekiz kapısı açılır ve dilediği kapıdan girer”⁸⁰¹ rivayeti ile “Cennette reyyân kapısı vardır. Bu kapıdan sadece oruç tutanlar girer”⁸⁰² hadisi arasında bir çelişki var gibi gözükmemektedir.

Süyûtî bu ihtilafı İbn Dakîkul’îd’den (ö. 702/1302) aktardığı nakille çözüme kavuşturur. İbn Dakîkul’îd, meseleye ilişkin verdiği cevabında; bu konuda herhangi bir çelişki bulunmadığını ifade eder. Ona göre, oruç tutmayan kişilerin Reyyân kapısından girme hususunda kalplerinde bir isteğin oluşmayacağı açıktır. Öte yandan kelime-i şehadeti söyleyenlerin serbest bırakılmasının faydası, Allah Teâlâ’ya ve Peygamber’e (a.s.) karşı ta’zim ve şerefi izhar etmektir. Çünkü rivayetlere göre Allah, Peygamberlerinden ahit almıştır ki, insanlar onu gördüklerinde ona iman edeceklerdir; ancak Peygamber (a.s.) bu kişilere hiçbir zaman yetişmemiştir. Dolayısıyla burada kastedilen, iman etmek değil, şerefi bildirmektir.⁸⁰³ Süyûtî

⁸⁰⁰ Hattâbî, *Meâlimü’s-Sünen* 3/99.

⁸⁰¹ Ebû Dâvud, “Tahâret”, 63.

⁸⁰² Buhârî, “Savm”, 4; Müslim, “Sıyâm”, 166.

⁸⁰³ İbn Hacer, *Fethü’l-bârî*, 4/112; Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 10/263; Süyûtî, *Mirkâtü’s-su’ûd*, 2/345; Hattab es-Subkî, *el-Menhel*, 2/158.

aktardığı bu nakille hadisleri uzlaştırmak anlam bütünlüğünü korumaya çalıştığı görülmektedir.

Süyûtî Deccâl'in çıkışı ile ilgili bâbda yer alan hadisler arasındaki farklı ifadeler nedeniyle, rivayetler arasında teâruz olmadığını ispatlamaya çalışır. Örneğin Ebû Dâvud'un naklettiği bir hadiste “فِيمَكْتُ فِي الْأَرْضِ أَرْبَعِينَ سَنَةً”/Yeryüzünde kırk sene kalacaktır”⁸⁰⁴ sözü yer almaktadır. Süyûtî bu rivayette geçen kırk yıl sözü ile, Müslim'in *Sahîh*'inde yer alan uzunca bir rivayetin ilgili kısmına işaret ederek naklettiği: “فَبَيَّعْتُ اللَّهَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ كَأَنَّهُ عُرْوَةٌ بَنُ مَسْعُودٍ فَيَطْلُبُهُ فَيُهْلِكُهُ، ثُمَّ يَمَكْتُ النَّاسَ سَبْعَ سِنِينَ...”/ Allah Meryem oğlu İsa'yı gönderir. Sanki o Urve b. Mes'ud gibidir. Sonra Deccal'i bulup helak edecektir. Bundan sonra insanlar yedi sene duracak da iki kişi arasında düşmanlık olmayacaktır.”⁸⁰⁵ hadiste geçen yedi yıl ifadeleri arasında zahiren bir teâruz olduğunu düşünmektedir. Süyûtî, bu çelişkili görünen hadisleri cem ve telif yöntemiyle uzlaştırmayı tercih eder. Beyhakî'nin bu konuda yaptığı tevil şöyle aktarılır:

“Sonra insanlar onun ardından kalacaklar” ifadesi, Deccâl'in helakinden sonra gerçekleşecek olup, birinci hadisle çelişmez.⁸⁰⁶ Süyûtî, Beyhakî'nin yorumuna bazı yönlerden katılabileceğini belirtir ve gerekçelerini şöyle açıklar:

1. Müslim'in hadisi, İsa'nın (a.s.) kalış süresi ile ilgili değil, olayların sıralamasıyla ilgilidir.
2. “ثم” ifadesi, “daha sonra” anlamında olup yorumu desteklemektedir.
3. “بعده” kelimesindeki zamir muhtemelen İsa (a.s.) için değil, insanlar için kullanılmıştır; çünkü zikredilen en yakın kişi odur.
4. Bu konuda yalnızca bu muhtemel hadis zikredilmiştir ve ikinci bir rivayet bulunmamaktadır.⁸⁰⁷

Ayrıca Süyûtî, kırk yıl kalış ile ilgili birçok farklı rivayete de işaret eder. Örneğin, Ebû Dâvud ve Taberânî'nin (ö. 360/971) rivayetleri ile İbn Kesir'in (ö.

⁸⁰⁴ Ebû Dâvud, “Melâhim”, 14.

⁸⁰⁵ Müslim, “Fiten” 116; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 13/491.

⁸⁰⁶ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *el-Ba's ve'n-Nüşûr*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî el-Eserî (Riyad: Dârü'l-Hicâz li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2015), 181-182.

⁸⁰⁷ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 4/34.

774/1373) yorumu: Müslim'in hadisinde zikredilen yedi yıl, İsâ'nın inişinden sonra kaldığı süre olup, göğe yükselmeden önceki süreye eklenince toplam kırk yılı bulmaktadır; bu durumda iniş anındaki yaşı da meşhur rivayete göre otuz üçtür.⁸⁰⁸ Bu açıklamalar ışığında, Süyûtî hadisler arasında görünür teâruzları uzlaştırmış ve çelişkili görünen durumları ortadan kaldırmıştır.

Yukarıda vermiş olduğumuz misallerden de anlaşılacağı üzere Süyûtî'nin genel itibarıyla hadisler arasındaki çelişkiyi, rivayetleri telif ederek uzlaştıran bir yöntem tercih ederek çözümlediği dikkat çeker.

2.2.4.7. Hadislerin Sebeb-i Vürudunu Açıklaması

Hadislerin anlaşılmasında büyük önem arz eden bir durum olarak karşımıza çıkan sebeb-i vürud, Kur'ân-ı-Kerim'de olduğu gibi hadisler açısından da önem arz eden bir husustur. Hadislerin niçin, ne zaman ve nerede söylendiğinin bilinmesi hadis metninin anlaşılmasına katkı sağlar. Nitekim Süyûtî, *Tedribü'r-râvî* adlı eserinde bu konuya şöyle vurgu yapar: "Bu, önem gösterilmesi gereken bir ilimdir. Çünkü bu sayede mesele açıklığa kavuşur."⁸⁰⁹ Müellif, bu alana dair ayrıca *el-Lüma'fî esbâbi vürûdi'l-hadis* isimli bir eser telif etmiştir. Söz konusu eser, 11 fikhî bâb başlığından oluşmakta ve toplam 98 hadis ihtiva etmektedir.⁸¹⁰ Eserle ilgili açıklamasında Süyûtî, geçmiş dönem âlimlerinin bu konuda kitaplar yazdıklarını belirtmesine rağmen, kendisine bu eserlerin ulaşmadığını ifade eder.⁸¹¹ Dolayısıyla kendisinin, hadis kitaplarını titizlikle inceleyerek ve herhangi bir örnek veya yardım almaksızın özgün bir çalışma ortaya koyduğunu vurgular.⁸¹²

Ebû Hüreyre'nin Hz. Peygamber'den (a.s.) rivayet ettiğine göre:

“العَجْمَاءُ جَرَحَهَا جُبَارٌ، وَالْمَعْدِنُ جُبَارٌ، وَالْبَيْتُ جُبَارٌ، وَفِي الرِّكَازِ الْخُمْسُ”/Hayvanın yaralaması hederdir. Mâden (kazası) hederdir. Kuyu (kazası) hederdir, Rikâz da beşte bir vardır.” Ebû Dâvud: “el-'Acmâ; yanında kimse bulunmayan salıverilmiş başıboş

⁸⁰⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâr Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1997–2000), 19/231.

⁸⁰⁹ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 649.

⁸¹⁰ Süyûtî, *el-Lüm'a fî esbâbi vürûdi'l-hadis* (yy: Mektebetü'l-Buhûs fi'd-Dirâse, 1996).

⁸¹¹ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/215.

⁸¹² Bk. Süyûtî *Mirkât* 2/597, 4/148

hayvandır. Bu da gündüz olur, gece olmaz” demiştir.⁸¹³ Süyûtî, rivayet ilgili olarak Abdürrezzak’ın (ö. 211/826) *Musannef*’inden tahrîc ettiği bir rivayette “cahiliye döneminde insanlar yaşadıkları mahalle halkına teminat verirlerdi. Hayvanlarına, kuyularına ve madenlerine zarar geldiğinde tazmin edilirdi. Bu durum Resûlullah’a iletilince bu hadisi zikretmiş.”⁸¹⁴

Konuyu daha iyi açıkladığı anlaşılan bu bilgiler, önemini izah etmek bakımından belirgindir. Söz konusu hadiste de görüldüğü üzere, bazı hadislerin belirli bir zaman, mekân veya konunun çözümünde düğüm noktası olabilecek herhangi bir bilgiyle ilişkilendirilerek aktarılması, metnin anlaşılmasında büyük bir öneme sahiptir.

Süyûtî başka bir örnekte sebab-i vürûdi’l-Hadis ilkesine şöyle dikkat çeker: “Üzüme kerm demeyin. لا يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ الْكَرْمَ، فَإِنَّ الْكَرْمَ الرَّجُلُ الْمُسْلِمُ، وَلَكِنْ قُولُوا: حَدَائِقُ الْأَعْنَابِ.” Çünkü kerm müslüman kişidir. Fakat siz üzüm bağı deyiniz.”⁸¹⁵ hadisinin Müslim’in rivayetinde farklı olarak “Çünkü kerm müminin kalbidir”⁸¹⁶ ifadesiyle geçtiğini belirtir. Kerm kelimesi bir üzüme verilen isim iken yasaklanma gerekçesi ve müminle kurulan bağ ilk bakışta anlaşılmaz. Süyûtî hadisin anlaşılmasını kolaylaştırmak için kaynaklardan elde ettiği bilgiyi aktarır: Araplar, içenlerin kalplerinde cömertliğe yol açtığı için bu kelimeyi kerm olarak adlandırmış, Hz. Peygamber (a.s.) ise bunun övüldüğü şekilde isimlendirilmesini yasaklamış ve müminin kalbinin iman nurundan dolayı bu isme daha layık olduğunu belirtmiştir.⁸¹⁷

Benzer şekilde “كَسْرُ عَظْمِ الْمَيْتِ كَكْسَرِهِ حَيًّا” Ölünün kemiğini kırmak, onu diri iken kırmak gibidir.”⁸¹⁸ hadisi ilk bakışta anlaşılması güç bir ifadedir. Süyûtî sebab-i vürûdun tespit edilmesiyle bu anlayışın önüne geçildiğini aktarır. Hz. Câbir’den rivayet edilen bir nakilde Peygamber (a.s.) bir kabrin kenarında oturmuş, kabri kazarken bir kemiği kırmak üzereyken “Onu kırmayın, çünkü ölüyken kırmak,

⁸¹³ Ebû Dâvud, “Diyât”, 29.

⁸¹⁴ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 9/272; Süyûtî, *el-Lüma’ fî esbâbi vürûdi’l-Hadis*, 61; Süyûtî, *Mirkâtü’s-su’ûd*, 4/147, 148.

⁸¹⁵ Ebû Dâvud, “Edep”, 81.

⁸¹⁶ Müslim, “Edep”, 9.

⁸¹⁷ Hattâbî, *Garîbü’l-Hadis*, 1/663-666; İbnü’l-Cevzî, *Câmiu’l-mesânid*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2005), 5/280; Begavî, *Şerhu’s-sünne*, 13/356 Süyûtî, *Mirkâtü’s-su’ûd*, 4/297, *Sehârenpûrî, Bezlû’l-mechûd*, 13/377.

⁸¹⁸ Ebû Dâvud, “Cenâiz”, 64.

hayatta kırmak gibidir; onu kabrin kenarına koyun/gömün” buyurmuştur.⁸¹⁹ Bu açıklama, hadisin söyleniş sebebinin anlaşılması bakımından önemlidir.

Süyûtî aynı yaklaşımı hediye alma meselesinde de uygular. Örneğin Hz. Peygamber’in: “وَإِئْمُ اللَّهِ، لَا أَقْبَلُ بَعْدَ يَوْمِي هَذَا مِنْ أَحَدٍ هَدِيَّةً، إِلَّا أَنْ يَكُونَ مُهَاجِرًا قَرْشِيًّا، أَوْ أَنْصَارِيًّا، أَوْ تَقَقِيًّا”⁸²⁰ açıklarken, Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’inden tahrîc yapar. Rivayette bir bedevi Hz. Peygamber’e bir deve/katır hediye eder; Hz. Peygamber, altı deve ile karşılık verir, ancak hediye sahibini memnun edemez. Bu olay üzerine Hz. Peygamber, belirli kabilelerden başkalarından hediye kabul etmeme kararı alır⁸²¹ Süyûtî hadisin sebab-i vürûdunu farklı kaynaklardan tahrîc ederek aktarır ve böylece hadis metninin anlaşılmasını kolaylaştırır.

Zikredilen örnekler, Süyûtî’nin hadislerin anlaşılması sürecinde sebab-i vürûd ilmini nasıl etkin biçimde kullandığını ve metnin daha doğru yorumlanmasını sağlamadaki katkısını açıkça göstermektedir.

2.2.4.8. Metindeki Ziyadeleri Tespiti

Süyûtî Ebû Dâvud’un *Sünen*’inde yer alan hadis metinlerinde bulunmayan bazı ilavelerin diğer hadis kaynaklarında geçtiğine işaret etmiş ve bunları şerhinde kaydetmiştir. O, farklı rivayetlerde tespit ettiği bu ilaveleri “زاد فلان” veya “زاد بعضهم” gibi ifadelerle aktarmaktadır. Ancak müellifin bu ziyadeleri zikretmekle amacı ne sened ne de metin tenkidi yapmak değildir. Görünüşe göre onun hedefi, metnin daha anlaşılır hale gelmesini sağlamaktır. Zira Süyûtî ne bu ilavenin hangi râvîden kaynaklandığıyla ne ziyade lafzın mahiyetiyle ne de onu aktaran râvînin sika olup olmadığıyla ilgilenmiştir. Süyûtî’nin bu ziyadelere yer vermekle neyi amaçladığını daha yakından görmek için birkaç örnek incelemek faydalı olacaktır.

Ebû Dâvud’da yer alan “Hâkim bir şahidin doğru söylediğini bildiği zaman onunla hüküm verebilir” başlığı altında Hz. Peygamber’in (a.s.) bir bedeviden at

⁸¹⁹ Süyûtî, *Mirkâtü’s-su’ûd*, 3/173; Süyûtî, *el Lüma*, 45.

⁸²⁰ Ebû Dâvud, “Büyu”, 82.

⁸²¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/296; Süyûtî, *Mirkâtü’s-su’ûd*, 3/285, diğer bazı örnekler için bk. Süyûtî, *Mirkâtü’s-su’ûd*, 1/215; 3/353, 4/296.

satın aldığı, daha sonra bedevinin bu satışı inkâr etmesi üzerine Huzeyme b. Sâbit Hz. Peygamber lehine şahitlik etmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber (a.s.) Huzeyme'nin şahitliğinin iki kişinin şahitliğine denk saymıştır.”⁸²² Ebû Dâvud'un naklettiği metinde olmayan bazı farklılıklara işaret etmek maksadıyla “ زاد ابن سعد في الطبقات/İbn Sa'd *et-Tabakât*'da (şunu) ekledi” demek sureti ile bazı ilavelere yer vermiştir. ⁸²³ Bu eklemeler konu bütünlüğü itibarıyla herhangi bir fark oluşturmazken daha çok bir metnin satır aralarındaki ayrıntıları olarak izah edilebilir. Hadisin isnâd ve metin tenkidine dayalı bir açıklama olmadığı da görülmektedir. Söz konusu ziyade, hadisin sıhhat durumunda da olumsuz bir etki vermemiştir.

Başka bir rivayette “إن أعمال الناس تُعرض يوم الاثنين ويوم الخميس/İnsanların amelleri pazartesi ve perşembe günleri (Allah'a) arz olunur”⁸²⁴ denilmektedir. Süyûtî rivayetle ilgili farklılığa işaret ederek Nesâî'nin rivayetinde “Ben oruçluymken amellerimin Allah'a arz edilmesini isterim.”⁸²⁵ dediğini ifade eden ziyadeyi belirtir.⁸²⁶ Burada da görüldüğü üzere sadece rivayetler arası farklılığa dikkat çekilmiş olup hadislerin hükmünde bir değişikliğe sebep olmamıştır.

Bazen metindeki tek kelimeliden ibaret de olsa farklılığı göz ardı etmediği, şerhinde zaman zaman bunlara temas ettiği görülür. Ebû Dâvud'da yer alan “أُفْلِحْتُ يَا وَلَمْ تَكُنْ أَمِيرًا” bu rivayete istinaden Beyhakî'den “وَلَمْ تَكُنْ أَمِيرًا” “قَدِيمٌ، إِنْ مِتُّ وَلَمْ تَكُنْ أَمِيرًا، وَلَا كَاتِبًا، وَلَا عَرِيفًا” getirdiği bu nakille farklılığa işaret eder.⁸²⁷ Bir başka rivayette “إِنَّمَا” “سَيِّئٌ” kelimesi yerine مثل manasına gelen “سَيِّئٌ” geçiş “بَنُو هَاشِمٍ وَبَنُو الْمُطَّلِبِ شَيْءٌ وَاحِدٌ” noktasız olarak Yahya b. Mâin'den nakledildiği, fakat meşhur rivayet Nihâye'den “سَيِّئٌ” olarak nakledildiği bilgisini verir.⁸²⁸

Süyûtî *Mirkâtü's-su'ûd*'da bazen metindeki “müddrec”e temas ettiği görülür. Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın vasiyyetinin konu edinildiği bâbda yer alan bir hadisin son kısmı şu şekilde sona ermektedir: لَكِنِ الْبَائِسُ، وَلَا تَرُدُّهُمْ عَلَى أَعْقَابِهِمْ، سَعْدُ بْنُ خَوْلَةَ” يرثي له رسول الله صلى الله عليه وسلم أن مات بمكة Süyûtî hadisteki ziyadeye

⁸²² Ebû Dâvud, “Akdiye”, 21.

⁸²³ Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 4/379, 380; 5/297, 298; Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 3/312.

⁸²⁴ Ebû Dâvud, “Savm”, 61.

⁸²⁵ Nesâî, “Siyâm”, 70.

⁸²⁶ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 2/459.

⁸²⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 6/586; Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 3/68.

⁸²⁸ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 2/435; Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 3/86.

işaret ederek *لكن البائس سعد بن خولة*/lakin zavallı Sa'd b. Havle cümlesi Hz. Peygamber'in son cümlesidir. *يَرِثِي لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ مَاتَ بِمَكَّةَ* cümlesi ise Zührî'ye aittir ve Peygamber'in son cümlesini tefsir etmektedir.⁸²⁹ Hadis metninde yer almayan bu cümlelerin, hadisın aslındanmış gibi herhangi bir ayırıcı ifade kullanılmaksızın nakledilmesi, rivayetlerde karışıklığa sebebiyet vermektedir. Süyûtî bu duruma temas ederek meseleyi özellikle vurgulamıştır.

Buna benzer başka bir müdrec örneği şu rivayet ile ilgilidir: “*الطَّيْرَةُ شِرْكٌ، الطَّيْرَةُ شِرْكٌ، الطَّيْرَةُ شِرْكٌ -ثَلَاثًا- وما منا إلا، ولكن الله يُذهبه بالتوكل وما منا إلا*” bu rivayette yer alan *وما منا إلا* kısmın müdrec olduğunu getirdiği nakillerle ispatlamaya çalışır. Hattâbî bu sözlerin Hz. Peygamber'e (a.s.) değil hadisi rivayet eden İbn Mes'ud'a ait olduğunu belirtir.⁸³⁰ Ayrıca İbn Kayyım el-Cevzî'ye (ö. 751/1350) *Miftahu dâri's-saâde* isimli eserinde bu kısmın hadiste yer almadığı, Peygamber sözü olmadığını ve bunu bazı hadis hafızlarının da doğruladığını beyan eder.⁸³¹ Tirmizî ise Muhammed b. İsmail'den Süleyman b. Harb'ın (ö. 224/839) bu hadis hakkında “*وما منا إلا*” bu kısmın İbn Mes'ud'a ait olduğunu söylediğini işittiğini belirtir.⁸³² Görüldüğü üzere bu kısmın hadise râvî tarafından ilave edildiği anlaşılmaktadır.

Süyûtî metinlerin tamamını kelime kelime ele alarak çözümleme yoluna gitmemiş, daha çok metin içinde muğlak gördüğü bir kelime ya da cümleyi seçmek sureti ile izah etmeye çalışmıştır. Metinde yer alan garip kelimelerin zaptı ve çözümü, Arap dili ve belagatine dair tahlili, kelime ve cümlelerden kastedilen manayı en doğru şekilde anlama gayreti ekseninde bir üslup takip etmiş ve bunu en kısa yoldan özetleyerek sunmuştur. Daha çok naklettiği bilgilerle metinleri izah etmeyi tercih eden Süyûtî kelime zapt ve analizlerinde kaynak kullanımına çokça başvurmamıştır.

2.2.5. Fıkî Açıklamaları

Süyûtî fıkî alanında birçok eser telif etmiş bir âlimdir. Onun bu alandaki öne çıkan eserleri arasında, küllî kaideleri ve benzer meseleleri bir araya getirdiği *el-*

⁸²⁹ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 3/40.

⁸³⁰ Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 4/233.

⁸³¹ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 3/42.

⁸³² Tirmizî, “Siyer”, 47, diğer bazı örnekler için bk. Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/124, 249; 2/519; 3/61, 138, 141.

Eşbâh ve'n-nezâ'ir fî kavâ'id ve fîrû'î fîkhi's-Şâfi'îyye ile fetvalarını derlediği *el-Hâvî li'l-fetâvî* bulunmaktadır. Fıkıh ilmi, müellifin uzmanlık iddiasında bulunduğu sahalardan biridir.⁸³³ *Mirkâtü's-su'ûd* adlı eserinin bir bölümünde dil âlimlerine dair bilgiler verdikten sonra, fukahânın yorumlarına ilişkin açıklamasında “fukahâ bunu daha iyi bilir” ifadesini kullanmıştır. Bu yaklaşımıyla, fakihlerin hadislerden fikhî hükümler çıkarma noktasındaki yetkinliğine dikkat çekmek istemiştir.⁸³⁴ Süyûtî bu eserinde metin tahlili çerçevesinde fikhî izahlara diğer şerh yöntemlerinin aksine çokça başvurmadığı görülür. Özellikle fikhî tartışmaların odağında olan meselelere eğilim göstermediği gibi, yapmış olduğu aktarım ve yorumlarında mezhep taassubu izlerine de rastlanmaz. Belki mezheplerin delil olarak kullandığı hadislerle dair açıklama yapmaması şerhin eksik kalmış yönü olarak değerlendirilebilir. İmamın arkasında kıraat, namazların cem'i misafir namazı⁸³⁵ gibi mezheplerin birbirleri arasındaki farklılığını ortaya koyan birçok fikhî konuları izahsız bıraktığı göze çarpan hususlardandır.

Mirkâtü's-su'ûd'da yer yer fikhî terim ve ıstılahlar üzerinde durulduğu görülmektedir. Müellif bazen fikhî terimlerin manalarına kısaca temas ederek muhtevanın anlaşılmasına katkı sağlar. Hadiste geçen الرّاشي/rüşvet alan ve المرتشي/rüşveti veren kimse diyerek kelimelerin anlamlarına işaret eder.⁸³⁶ Bir başka örnekte ise “simsar” kelimesinin “satışı sonuçlandırmak için satıcı ve alıcı arasına aracı olarak giren komisyoncu, komisyonculuğun da satmak ve satın almak işini yürütmek” olduğuna işaret eder.⁸³⁷ Beynü'l-İne⁸³⁸ gibi kavramlara da temas ettiği görülür.

Süyûtî'nin şerhinde yer yer fıkıh usûlüne dair kavramların kullanıldığı görünen başka bir husustur. Abdullah b. Amr'ın rivayetine göre: إِنَّ مِنْ أَكْبَرِ الْكَبَائِرِ أَنْ يَلْعَنَ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ؟ قَالَ يَلْعَنُ أَبَا الرَّجُلِ فَيَلْعَنُ أَبَاهُ، الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ، قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، كَيْفَ يَلْعَنُ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ؟ قَالَ يَلْعَنُ أَبَا الرَّجُلِ فَيَلْعَنُ أَبَاهُ، وَيَلْعَنُ أُمَّهُ فَيَلْعَنُ أُمَّهُ / Büyük günahlardan biri de kişinin anne-bâbasına lanet etmesidir. Orada bulunanlardan biri: Ya Resûlallah insan anne-bâbasına nasıl lanet eder? diye

⁸³³ Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/339; Süyûtî, *et-Tehaddüs*, 149.

⁸³⁴ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 3/480.

⁸³⁵ Diğer meseleler için bk. Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/173, 325; 2/7, 11, 252; 3/219, 241; 4/78-87.

⁸³⁶ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 3/300.

⁸³⁷ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 3/209.

⁸³⁸ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 3/257.

sorar. Bunun üzerine Hz. Peygamber (a.s.) bir kimse başka birinin bâbasına lanet eder, o da onun bâbasına lanet eder. O kişi diğerinin annesine lanet eder, o da onun annesine lanet eder” buyurmuştur. Müellif bu hadisin seddü’z-zerâi kabilinden olduğunu beyan sadedinde bu ve benzeri harama sevk eden söz ve fiillerin yasak olduğunu İmam Nevevî’den aktardığı bilgiler ışığında izah eder.⁸³⁹ Anlaşılan o ki müellif, hadisin kendi içerisinde tefsir edilmesi sebebiyle yeterince açık olduğunu düşünmüş ve bu nedenle ayrıca geniş bir açıklama yapma ihtiyacı duymamıştır. Bununla birlikte, hadisteki nükteye işaret etmekle yetinmiştir.

Süyûtî her ne kadar Şâfiî mezhebi müntesibi olsa da İmam Şâfiî’nin bir mukallidi gibi de değildir. O ictihadında Şâfiî’nin metodunu benimseyen mutlak bir müçtehitir. Farklı alanlarda ictihad ehliyeti olduğunu, fıkıh hadis Arap dili edebiyatında mutlak müçtehit olduğunu kendisi eserlerinde bizzat dile getirmiştir. Hatta kendi dönemindeki ilim adamlarının kendisine sordukları sorulara kendi ictihad usulüne göre cevaplar verdiğini belirtir. Fakat bu genel izlediği bir yöntem değildir. Fetva usulünde İmam Şâfiî’nin meşhur görüşüne katılmadığı noktalarda ya başka bir görüşünü veya Şâfiî ashabının görüşlerini almıştır. Her meselede olmasa da Süyûtî genel itibarıyla kendi görüşlerine göre değil Şâfiî mezhebine göre amel ettiğini belirtmektedir.⁸⁴⁰

Süyûtî’nin Şâfiî mezhebi müntesibi olması nazarı dikkate alınarak öncelikle Şâfiî mezhebi ekseninde yer verdiği bilgileri paylaşacağız. Daha sonra şerhte tespit ettiğimiz fikhî açıklamalarını mezhepler çerçevesinde değerlendirmeye çalışacağız.

2.2.5.1. Şâfiî Mezhebine İzafe Ettiği Görüşler

Süyûtî birçok alanda olduğu gibi fıkıh alanında da söz sahibi bir âlimdir. Fakat şerhinde bunu gösteren örneklerle sıklıkla yer vermez. Daha doğrusu şerhinde ahkâm hadislerine dair açıklamaların fazla olmaması dikkat çeker. Ele aldığı örneklerde fikhî tahliller genel itibarıyla mezhep görüşlerini aktarmak şeklinde görülür. Öyle anlaşıyor ki bundan önce telif ettiği Buhârî ve Müslim’in şerhlerinde olduğu gibi fikhî değerlendirmeler müellifin şerh metodunun asıl gayesi olmadığını

⁸³⁹ Nevevî, *el-Minhâc*, 2/83; Süyûtî, *Mirkâtü’s-su’ûd*, 4/365.

⁸⁴⁰ Süyûtî, *Hüsnü’l-muhâdara*, 1/339; Süyûtî, *et-Tehaddüs*, 149; Şâzelî, *Behçetü’l-âbidin*, 87, 102, 103; Şevkânî, *Bedru’t-tâli*, 1/300; et-Tabbâ, *el-İmâmü’l-Hâfız Celâlüddîn es-Süyûtî*, 73.

gösteriyor. Zaman zaman fıkıh ile ilgili görüşlere yer vermesi, hatta bazen görüşler arası tercihte bulunması şerhin önemli hususiyetlerindedir. Şâfiî mezhebinin temel ilkeleri doğrultusunda hareket ederek meselelere yaklaşmış, aynı zamanda kendi ilmî birikim ve yorumlarıyla değerlendirmelerde bulunmuştur.

Süyûtî'nin *Mirkâtü's-su'ûd*'da Şâfiî mezhebinin görüşlerine dair verdiği bilgiler ve değerlendirmelerini örneklerle gösterelim. “لا يقتل مؤمن بكافر/Müslüman kâfir karşılığında öldürülmez”⁸⁴¹ ifadelerinin yer aldığı rivayete istinaden İmam Şâfiî; hadisin zahirinden hareket ederek genel olarak hiçbir müslüman hiçbir şekilde kâfir karşılığında öldürülemeyeceğini ileri sürer. Hadisin son kısmında yer alan zimminin de kâfir karşılığında öldürülemeyeceğine işaret eden sözlerine karşılık bazı açıklamalar yer alır. İmam Şâfiî, bir müslümanın bir zimmî tarafından öldürüleceği görüşünde olanların hadisi takdim ve tehir esasına hamlettiklerini ve bu durumda mananın ne bir mümin ne de zimmi bir kâfir karşılığında öldürülmez şeklinde olduğunu beyan eder.⁸⁴² İmam Şâfiî “bir müslümanın bir zimmî tarafından öldürüleceği görüşünde olanlar” sözüyle Ebû Hanîfe'yi kastettiği anlaşılmaktadır. Zira Ebû Hanîfe'ye göre, harbî bir kâfire karşılık bir mümin kısas edilmez; ancak zimmî bir kimseyi öldüren mümin, kısas olarak öldürülebilir.⁸⁴³ Zira rivayette mümin ile zimmi arasında bir ayırım yapılmadan kâfirin karşısında zikredilmiştir. Süyûtî, burada İmam Şâfiî'nin, hadisin zahirine dayalı olarak bir müslümanın hiçbir şekilde kâfir veya zimmî karşılığında öldürülmemesi gerektiğini savunduğu görüşü tercih etmiştir.

Bu ve benzeri hükümlerin her toplumun içinde bulunduğu sosyokültürel yapı ile ilişkilendirilmesi daha doğru bir yaklaşım olabilir. Özellikle zimmîlerin özel statüsü olduğu bir toplumda ve müslümanlarla olan hukuki ilişkileri de göz önünde bulundurulduğunda görüşlerin daha sağlıklı bir zeminde ve daha geniş bir perspektiften değerlendirilmesini mümkün kılabilir.

Müellif şerhinde sadece bir yerde Şâfiî'nin kadim ve cedid görüşlerine yer vermiştir. Rivayet edildiğine göre; ومن منعها فإننا أخذوها وشطر ماله/Kim zekâtını

⁸⁴¹ Ebû Dâvud, “Cihat”, 147.

⁸⁴² Şâfiî, *el-Umm*, 6/26; Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 2/585.

⁸⁴³ Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/444.

vermezse, biz ondan zekâtı alırız ve malının yarısını da alırız”⁸⁴⁴ şeklinde bir ifade yer almaktadır. İmam Şâfiî, kadim görüşüne göre, malının zekâtını vermeyen kişiden hem zekâtın alınması gerektiğini hem de onun malının yarısının cezâ olarak alınması gerektiğini ifade etmiştir. Bu görüşünü, bunu bu hadise dayandırmıştır. Ancak İmam Şâfiî’nin yeni görüşüne göre, yalnızca zekât alınır ve başka bir şey alınmaz. Eski görüşündeki hadisin neshedildiğini, yani geçerliliğini yitirdiğini belirtmiştir. Ayrıca bu tür cezaların mal üzerinde uygulanmasının, başlangıçta var olan bir hüküm olduğunu ancak zamanla kaldırıldığını ifade etmiştir.⁸⁴⁵

Diğer taraftan hadisi farklı yorumlayanlar da olmuştur. *en-Nihaye*’den aktarılan bir bilgiye göre, râvînin yanlış bir şekilde rivayet ettiği belirtilmiş ve doğru ifadenin; “و شطر ماله /malının yarısı” şeklinde zikredilen lafızla “kişinin malını ikiye bölmesi ve zekâtı veren kişinin, malın en değerli yarısından zekât alması” şeklinde olması gerektiği belirtilmiştir. Bunun, zekâtı vermeyen kişiye ceza olarak uygulanan bir hüküm olduğu da ifade edilmiştir. Hattâbî ise böyle bir yoruma daha önce rastlamadığını belirterek, söz konusu ifadenin anlamını, “zekât vacip hale geldikten sonra malın bir kısmı telef olsa dahi geriye kalan malın yarısından zekâtın alınması” şeklinde nakleder. Örneğin bir kimsenin bin koyunu bulunup bunların çoğu helâk olmuşsa, geriye kalan yirmi koyundan onunun zekât olarak alınacağı görüşünü aktarır. Bu açıklama uzak bir tevil olarak değerlendirilmiştir. Diğer yorumlarda ise söz konusu cezanın İslâm’ın erken dönemlerinde uygulandığı, fakat daha sonra neshedildiği ifade edilmiştir.⁸⁴⁶

Bu son yorum ve İmam Şâfiî’nin kavli cedidine göre İslâm’ın ilk yıllarında mal üzerindeki zekâtı vermeyen kişiye uygulanacak cezalar, tıpkı kaybolan develer ile ilgili uygulamalarda olduğu gibi zamanla kaldırılmış ve daha farklı hükümler getirildiği anlaşılmaktadır.⁸⁴⁷

Süyûtî Nevevî’den (ö. 676/1277) aktardığı bir rivayette, İslâm öncesi dönemde bir nebiyi birkaç karıncanın ısırıldığı ve bunun üzerine tüm karıncaların

⁸⁴⁴ Ebû Dâvud, “Zekât”, 5.

⁸⁴⁵ Nevevî, *Hulasâtü’l-ahkâm*, 2/1079; Süyûtî, *Mirkâtü’s-su’ûd*, 2/144.

⁸⁴⁶ Hattâbî, *Meâlimü’s-Sünen*, 2/33; İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye*; 2/473; Süyûtî, *Mirkâtü’s-su’ûd*, 2/144.

⁸⁴⁷ Saffet, Köse, “Lukata”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/223-225.

yakılmasının emredildiği bilgisini nakletmektedir. Söz konusu açıklamalara binaen *Mirkâtü's-su'ûd*'da bazı yorumlara yer verilmiştir. Buna göre, geçmiş ümmetlerde karınca öldürmenin ve yakmanın caiz olduğu, ancak bizim dinimizde hiçbir hayvanın yakılarak öldürülmesinin caiz olmadığı; ayrıca karıncayı öldürmenin de caiz olmadığı ifade edilmiştir.⁸⁴⁸ *Mirkâtü's-su'ûd*'da başka bir örnekte ise “susma orucu” diye bir orucun bizim şeriatımızda yer almadığı, hatta mekruh olduğu; ancak bizden önceki şeriatlarda (Şerhu men kablena) böyle bir orucun aslının bulunduğu bilgisi aktarılmaktadır.⁸⁴⁹

Mirkâtü's-su'ûd'da, hadislerde geçen hükmün sebebine temas edildiği görülmektedir. Hz. Peygamber'in (a.s.) ayakta bevl ettiği hadise dair getirdiği yorumlarda, İmam Şâfiî, “Arapların bel ağrılarına iyi geldiği inancıyla ayakta idrar yaptıklarını ve Hz. Peygamber'in o dönemlerde sırtındaki bir ağrıdan dolayı bu fiili gerçekleştirdiğini nakletmektedir.” Mücâhid'den (ö. 103/721) rivayet edilen malumatta ise, Hz. Peygamber'in sevdiği bir kum tepesi dışında ayakta bevl etmediği belirtilir.⁸⁵⁰ Hâkim ve Beyhakî'den aktarılan rivayette ise, diz altındaki bir yaradan dolayı ayakta idrar yapmak zorunda kaldığına işaret edilmektedir. Ayrıca oturmaya uygun bir yer bulunmadığı için bu fiilin gerçekleştiği yönünde farklı bir yorum da nakledilen bilgiler arasındadır.⁸⁵¹ Müellif, Nesâî'nin şerhinde ise bu iki durumu bir sebep olarak değerlendirerek, “belki de bu tepede ayakta bevl etmesi ayağındaki yaradan dolayıdır” diyerek izah etmektedir.⁸⁵²

Onun, bazı hükümleri delillendirmeye çalıştığı görülmektedir. Bir rivayette, Hz. Peygamber'in (a.s.) bir gün evinden çıkıp Uhud şehitlerinin cenaze namazını kıldığını dair bilgi aktarılır.⁸⁵³ Hadiste yer alan ifade olan “فصلی علی أهل أحد صلاته علی الميت” farklı anlaşılmalara sebep olmuştur. Nevevî, Şâfiî ashabının konuya bakış açılarını ortaya koyan şu ifadelerine yer verir: Namazdan maksadın dua olduğunu ve صَلَاتُهُ عَلَى الْمَيِّتِ ifadesinin “ölü üzerine dua eder gibi dua etti” şeklinde anlaşılması

⁸⁴⁸ Nevevî, *el-Minhâc*, 14/239; Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 4/410.

⁸⁴⁹ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 3/44.

⁸⁵⁰ İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-'Absî el-Kûfî, *el-Muşannef*, thk. Sa'd b. Nâsir b. Abdülazîz (Riyad: Dâr Kunûz İşbiliyya, 2015), 2/264.

⁸⁵¹ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/33.

⁸⁵² Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr el-Hudayrî es Süyûtî, *Hâşiyetü's-Süyûtî 'alâ Süneni'n-Nesâî* (Halep: Mektebetü'l-Maţbû'âtü'l-İslâmiyye, 1986), 1/27.

⁸⁵³ Ebû Dâvud, “Cenâiz”, 71.

görüşleri aktardıktan sonra bu yorumu çürütmeye çalıştığı ve aynı görüşü benimsemediği anlaşılmaktadır.

Buna benzer bir rivayette, Şâfiî ulemasından İmam Beyhakî'den naklen İmam Şâfiî'nin bir görüşüne yer verilir. Ümmü Seleme'den rivayet edilen hadis şu şekildedir: “إِذَا كَانَ لِأَحَدِكُمْ مَكَاتِبٌ، وَكَانَ عَنْدَهُ مَا يُؤَدِّي، فَلْيُخَيِّبْ مِنْهُ”/Sizden birinizin bir mükâteb kölesi var ve kölenin yanında (size olan azat edilme borcunu) ödeyecek kadar mal bulunuyorsa, bundan sonra o kölenin yanında örtünsün.”⁸⁵⁷

İmam Şâfiî hadisi yorumlarken şunları belirtir: Hz. Peygamber'in (a.s.) Ümmü Seleme'ye, eğer kölesi borcunu ödeyebiliyorsa başını örtmesini emretmiş olması mümkündür. Bunun sebebi, Allah'ın, Resûlullah'ın eşlerine çok özel bir değer vermesi ve onları diğer kadınlardan ayıran bir hüküm vermesidir. Bu nedenle Hz. Peygamber'in “sizden biriniz” şeklindeki ifadesi, yalnızca eşlere hitap ediyor olabilir. Ayrıca Hz. Peygamber'in Sevede'ye, onun kardeşi olarak kabul ettiği bir adamdan başını örtmesini emretmiş olduğu da rivayet edilmiştir.⁸⁵⁸

Anlaşıldığı üzere bu metin, Hz. Peygamber'in eşlerine yönelik özel mahremiyeti ve başlarını örtme konusunda verdikleri hükümlere işaret etmektedir. Şâfiî'nin yorumuna göre, mahrem yerleri örtmenin ötesinde, yabancı kişilerin yanına çıkarken de daha titiz davranılması gerekmektedir. Bu bağlamda, borcunu ödeme aşamasına gelmiş bir köle, yabancı erkekler gibi addedilir; diğer taraftan borcunu ödemeye hazır olmayan bir kölesinin yanına çıkacak bir hanımefendinin örtünmeden çıkacağı anlamı çıkarılamaz.

Süyûtî fikhî rivayetleri farklı kaynaklardan naklettiği bilgilerle açıklama yolunu tercih etmiş, ender durumlarda görüşler arasında tercihte bulunmuştur. Bununla birlikte, genellikle tarafsız kalarak konuyu aydınlatmayı amaçlamış, ya da kabul ettiği görüşü âlimlerin deliline dayandırarak aktarmıştır.

2.2.5.2. Kaynak Vermeden Belirttiği Fikhî Görüşler

Süyûtî *Mirkâtü's-su'ûd*'da kendisinin hicri 9. yüzyılın başında gelmiş müçtehitlerden olduğunu ve telif ettiği eserlerin doğuya ve batıya ulaştığını ileri

⁸⁵⁷ Ebû Dâvud, “İtâk”, 1.

⁸⁵⁸ Beyhakî, *es-Süneni'l-kübrâ*, 4/221. Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 3/430.

sürer.⁸⁵⁹ Ancak bu yönünün, telif ettiği hadis şerhlerinde fikhî açıklamalara yansıdığı söylenemez. Özellikle tamamına yakını fikhî konuları ele alan Ebû Dâvud'un *Sünen*'i gibi bir eserin şerhinde, kendi görüşlerini beyan ettiği kısımlar oldukça sınırlıdır. Yaptığı açıklamaları bazen kendine nisbet ettiği gibi, bazen de kaynağa işaret etmeden aktardığı görülmektedir. Bu bağlamda, tespit edebildiklerimizi aşağıda açıklamaya çalışacağız.

Süyûtî bir rivayette orta namazla ilgili yer alan bilgiler ışığında bazı değerlendirmelerde bulunur. Buna göre, Hz. Peygamber (a.s.), bir gün öğle sıcağında öğle namazını kıldırmış; bu namaz ashaba çok ağır gelmiş ve bunun üzerine “Namazlara ve bilhassa orta namazına dikkat edin” âyeti inmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in “O namazdan önce iki, sonra iki namaz vardır” sözleri de rivayet edilmiştir. Müellif, bu orta namazın hangi namaz olduğuna dair yaptığı açıklamada, söz konusu hadisin delil teşkil ettiğini ileri sürerek, kendi tercihi olarak bu namazın öğle namazı olduğunu belirtir. Hatta bu konuyu, *Ravza* isimli eserde genişçe ele aldığından da bahseder. Buna ilave olarak müellif, yukarıdaki hadisi desteklemek amacıyla bazı tahrîciler yapar. Tahrîc edilen rivayetlerde, Zeyd b. Sâbit ile Usâme b. Zeyd'in, kendilerine orta namazın hangisi olduğu sorulduğunda “öğle namazı” şeklinde cevap verdikleri bilgisi yer almaktadır.⁸⁶⁰

İrâkî'nin (ö. 826/1423) sözlerine de yer veren Süyûtî şunları kaydeder: “Zeyd b. Sâbit'in orta namazının öğle namazı olduğunu belirtmesi bu konuda delildir. Çünkü bu namaz, günün sıcaklığının en yüksek dereceye ulaştığı zaman diliminde kılınmakta ve sahabe için bu nedenle ağır gelmiştir.”⁸⁶¹

Söz konusu orta namazın öğle namazı olduğuna dair rivayetlerin delil niteliğini güçlendirmektedir ve Süyûtî'nin rivayetler ile fikhî yorumları bir arada değerlendirme yöntemine örnek teşkil etmektedir.

Bazen rivayetlerde yer alan hükme kısaca temas edilmektedir. İbn Abbâs'tan rivayet edilen bir hadiste şöyle buyrulmaktadır: “من ابتاع طعاماً فلا يَبِعهُ حتى يَكْتالَه” /Yiyecek satın alan kişi onu ölçmeden satmasın.” İbn Abbâs'a bu yasağın sebebi

⁸⁵⁹ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 4/12.

⁸⁶⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/47; 36/126; Nesâî, “Salât”, 24.

⁸⁶¹ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/239.

sorulduğunda, daha sonra ödenmek üzere altın karşılığında alışveriş yaptıklarını ifade etmiştir.⁸⁶² Şerhde bu hadis üzerine çeşitli bilgiler yer almaktadır. Süyûtî hadisin manasının nasıl anlaşılması gerektiğini açıklamış ve böyle bir alışverişin caiz olmadığını belirtmiştir. Bunun gerekçesi olarak da kabz edilmemiş bir yemeğin veresiye olarak bir dinara alınıp iki dinara satılmasını, yani bir altının iki altına satılmasını göstermiştir.⁸⁶³ Ancak yapılan incelemede, bu bilgilerin benzer ifadelerle Hatâbî'nin *Meâlimü's-Sünen* ve İbnü'l-Esîr'in *en-Nihâye* adlı eserlerinde de yer aldığı görülmektedir. Özellikle Süyûtî'nin, bu bilgileri İbnü'l-Esîr'in *en-Nihâye* adlı eserinden aldığı anlaşılmaktadır. Bu durum, müellifin çoğu kez kaynak göstermeden her iki eserden alıntı yaptığı izlenimini vermektedir.⁸⁶⁴

Benzer şekilde başka bir rivayette Hz. Peygamber (a.s.) köpek ve kedi satışından elde edilen paraya ilişkin hükümler üzerinde durmuştur: “نهى عن ثمن الكلب والسنور /Hz. Peygamber köpek ve kedi satışında para almayı yasakladı.”⁸⁶⁵ Müellif, köpek satışından elde edilen gelirin tahrimi, kedi satışından elde edilenin ise tenzihi mekruh olduğunu belirtmektedir.⁸⁶⁶ Bu hadis, her iki hayvanın satışını yasaklayarak doğrudan bir hüküm koymakta; ancak tahrîm ve tenzih ayrımı, Süyûtî tarafından diğer hadisler çerçevesinde değerlendirilmiştir. Köpek satışını yasaklayan hadislerin birçok farklı yoldan gelmesi, sahih kabul edilmeleri, hakkında şedid ifadelerin bulunması ve köpeğin necis addedilmesi tahrîm hükmünde etkili olurken;⁸⁶⁷ kedi satışının evcil hayvan olarak değerlendirilmesi, rivayetlerin sıhhatinin tartışmalı olması ve satışının kesin bir şekilde yasaklanmamış olması tenzih hükmünü ortaya çıkarmıştır.⁸⁶⁸

Aktardığımız örneklerde görüldüğü üzere, müellif kendi görüşünü yalnızca birkaç örneğin dışında öne çıkarmamakta; özellikle fikhî meselelerde bu tutum daha bariz biçimde gözlemlenmektedir. Benzer bir yaklaşım, diğer mezheplere dair açıklamalarında da görülmektedir.

⁸⁶² Ebû Dâvud, “İcâre”, 31.

⁸⁶³ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 3/270.

⁸⁶⁴ Hatâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 3/138; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 3/206, 207.

⁸⁶⁵ Ebû Dâvud, “Büyu”, 62.

⁸⁶⁶ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 3/264.

⁸⁶⁷ Buhârî, “Büyu”, 113; Müslim, “Büyu”, 39; Ebû Dâvud, “Büyu”, 69; Şâfiî, *el-Umm* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1983), 3/11; Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 7/80.

⁸⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 23/20; Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 12/83.

2.2.5.3. Diğer Fıkıhî Görüşlere Getirdiği Açıklamalar

Mirkâtü's-Su'ûd'da açıklamalara zaman zaman diğer mezheplerin görüşlerine atıflar yapıldığı görülmektedir. Bu atıflar bazen ilgili mezhebin isminin belirtilmesiyle, bazen de mezhebin savunduğu görüşün ifade edilmesi yoluyla yapılmaktadır.

Bir rivayette abdest alınırken Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğu rivayet edilmektedir: “وُغسل وجهه ثلاثاً ثم غسل ذراعيه ثلاثاً ثم تمضمض واستنشق ثلاثاً” /Yüzünü üç defa yıkadı, sonra kollarını üç defa yıkadı, ardından üç defa gargara yaptı ve burnunu üç defa temizledi.” Bu rivayete istinaden, müellif Hanefîlerin ismi zikretmeden savundukları görüşe dikkat çeker. Ona göre, “Abdestte sıralamanın farz olmadığını savunanlar bu hadisle delil getirmişlerdir. Çünkü gargara ve istinşak (burna su çekme) elleri yıkamadan sonra gelmiş ve bu ثم/sümme (sonra) ile belirtilmiştir.” Süyûtî, burada İmam Nevevî'nin tevilini şerhe taşıyarak, “hadisteki ثم/kelimesinin tertibi bozmadığını; kelimenin sıralama amacıyla değil, cümleleri birbirine bağlamak için kullanıldığını vurgular. Bu nedenle rivayette ayakların yıkanmasından bahsedilmemiştir ve eğer bu iki organda sıralama zorunlu değilse, dört farz organda da sıralama zorunluluğu oluşmaz. Bu yüzden bazı âlimler, sünnetlerde sıralamanın terk edilmesini caiz görmüşlerdir. Söz konusu durum, ya abdestin başında ağız ve burun yıkanmayı unutan kişinin bunu sonradan sünnete uygun şekilde yerine getirmesi; ya da ağız ve burundaki kirleri temizlemek için yapılması şeklinde anlaşılabilir.”⁸⁶⁹

Bir başka örnekte, “الخارج بالضمن” /Menfaat, risk karşılığındadır.”⁸⁷⁰ sözü Hanefî ve Şâfiî çerçevesinde değerlendirilir. İlgili rivayet Ebû Hanîfe'nin gasp edenin gasp edilen malın menfaatlerini garanti/tazmin etmeyeceğine dair görüşüne delildir. Konuya iki şekilde cevap verilmiştir: Birincisi, Peygamber'in (a.s.) mal zarar gördüğünde müşterinin elinde telef olduğunda malın tazmin edilmesini ve menfaatin mal sahibine ait olmasını emretmesi; ikincisi, gasp edilen malın menfaatlerinin garanti edene ait olması gerektiği ve gasp edenin menfaatlara sahip

⁸⁶⁹ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/89.

⁸⁷⁰ Ebû Dâvud, “Büyu”, 71.

olmadığı konusunda ihtilafın bulunmasıdır. Bu açıklamayla, Şâfiî'nin görüşünü yansıtır.⁸⁷¹

Bir diğer örnekte, Hz. Peygamber'in (a.s.) şöyle rivayet edilen bir hadisi yer alır: “Namaz kılmak üzere insanlar saf oluşturdu. Sonra Resûlullah (a.s.) evinden çıktı. Ta ki kendisi makamına geçti. Gusûl almadığını hatırladı. Bunun üzerine insanlara ‘Yerinizde bekleyin’ dedi. Sonra evine geri döndü ve biz ayakta bekledik; ta ki çıkıp başı su damlayarak, gusûl almış olarak yanımıza geldi.” Hadis bağlamında Süyûtî, Kurtubî'nin (ö. 656/1258) görüşlerine yer verir. Kurtubî, hadisi ameli kesir açısından problemli görmüştür; zira mealini verdiğimiz hadiste namaza başlamayı ifade eden açık bir lafız yok iken bundan önceki hadislerde vardır.⁸⁷² Bundan ötürü Kurtubî namaza tekbir alınıp başlanıldığını ima etmektedir. Ona göre sahabenin tekbirden sonra bu kadar uzun süre beklemesi, İmam Mâlik'e göre namazın esasına aykırıdır ve bu hadisin hükmü sadece Hz. Peygamber'e mahsustur.⁸⁷³

Namazı terk edenin kâfir olacağı ifade edilen hadis hakkında *Mirkâtü's-su'ûd*'da farklı görüşler sunulmuştur: “بين العبد وبين الكفر ترك الصلاة / Kul ile küfür arasında namazı terk etmek vardır.” Şeyh İzzeddin ibn Abdüsselam, hadisin anlaşılması noktasında, kulun nasıl bir eylemle kâfir olabileceğine dair akla takılan soruları, itaatlerin etkileri ve günahların küfrün eseri olması bağlamında açıklamıştır. Ayette geçen “وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ” / Allah imanınızı boşa çıkaracak değildir⁸⁷⁴ ifadesiyle namazın imanla eşdeğer kabul edildiğini belirtir. Bunun yanında, zahiri hükme dayanan âlimler; İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714), İbnü'l-Mübarek (ö. 181/797), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), İshak b. Rahûyeh (ö. 238/852) de bu rivayete göre amel etmiş; Ahmed b. Hanbel'in, “Namazı terk edenden başka hiçbir günahla kimse tekfir edilmez” sözü kaydedilmiştir. Çünkü namaz, diğer ibadetlere benzemez; dinin anahtarı ve meleklerle farz olan bir ibadettir. Bazıları bunu, manayı sert bir ifadeyle anlatmak ve tehdit etmek olarak yorumlamışlardır.⁸⁷⁵

⁸⁷¹ Şâfiî, *el-Umm*, Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 3/274.

⁸⁷² Ebû Dâvud, “Tahâret”, 93.

⁸⁷³ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/161.

⁸⁷⁴ Bakara 2/143.

⁸⁷⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneid*, 23/365; Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 4/181, 182.

Süyûti Cuma namazından önce camii içerisinde halka oluşturma yasak olduğuna dair rivayetlerle ilgili çeşitli açıklamalar bulunmaktadır. Hattâbî, Cuma namazından önce ister ilim müzakeresi olsun ister başka bir sebep nedeniyle olsun, mutlak olarak camii içerisinde toplanıp halka kurmanın mekruh olduğunu belirtirken, Hanefî âlimlerinden Tahâvî (ö. 321/933), mekruh oluşunu caminin dolup taşacak kadar kalabalık olmasına bağlamaktadır. Nitekim kalabalık olmayan diğer camilerde bu durum mekruh görülmemektedir. Şerhte Şâfiî âlimlerin ve cumhurun bu yasağı özellikle kapı girişlerinde halka kurmaya hamletmiş olduklarını ifade edilmekte; çünkü bu, safları kesmek anlamına gelmekte olduğu aktarılmıştır.

Süyûti hadiste zikredilen yasağın sebebini açıklayarak çözüm aramış ve getirdiği yorumlardan hareketle, cuma günü insanların camiye girişlerini engelleyecek ve safların düzenini bozacak her türlü hareketin uygun olmadığını vurgulamıştır. Hattâbî'den yaptığı bir alıntıda, hadiste geçen “التحلق/tehalluk” kelimesinin başı tıraş etmek şeklinde yanlış anlaşıldığına dair yorumlara da yer verilmiştir.⁸⁷⁶

Süyûti cuma günü erken gitmek ve ilk saflarda yer almak için verilen emirlerin, halka kurmanın yasak oluşuyla çelişmediğini belirtir. Ayrıca mescide erken gidilmesi ve ilk saflara sırayla yerleşilmesi emredilmiş olmasına rağmen halka kurulmasının yasak olmasının illeti de böylece açıklığa kavuşmaktadır.

Örneklerde görüldüğü üzere Süyûti, rivayetleri şerh ederken hem metnin zahiri anlamını hem de bağlamsal yorumları dikkate almış; farklı mezhep görüşlerini ve sahabe uygulamalarını mukayese ederek açıklamalar yapmıştır. Gerektiğinde hadislerin lafızları üzerindeki detaylı analizlerle tertip, sıralama veya hüküm açısından ortaya çıkabilecek sorunları açıklamış, gerekçe ve istidlallerini diğer âlimlerin görüşleriyle desteklemiştir.

2.2.6. Şerhte Yönelttiği Eleştiriler

Süyûti şerhinde birçok âlimle ilgili tenkitlerini dile getirmiştir. Kendince yanlış ya da hatalı olduğunu düşündüğü noktaları deliller getirerek doğru olmadığını ispatlamaya çalışmıştır. Özellikle İbn Cevzî, (ö.597/1201) Süyûti'nin eleştirisi

⁸⁷⁶ Süyûti, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/496, diğer örnekler için bk. Süyûti, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/93, 97, 98, 100.

odağında olduğu âlimlerin başında yer alır. Birçok yönden tenkit ettiği İbn Cevzî'ye yönelik itirazlarını “*el-Leâli'l-masnû'a fi'l-ehâdîsi'l-mevdû'*” adlı eserinde bir araya getirmiştir. Süyûtî'nin tenkitleri İbn Cevzî ile sınırlı değildir. Ebû Dâvud, Hattâbî, Nevevî ve İbnü'l-Esir gibi âlimler de bu eleştirilerin hedefinde olmuşlardır. Öncelikle Ebû Dâvud'a getirdiği tenkitlerin bazılarını inceleyelim.

2.2.6.1. Ebû Dâvud'a Yönelttiği Eleştiriler

Süyûtî Ebû Dâvud'un (ö. 275/889) görüşlerine karşı tutumu genel manada olumlu olmakla beraber zaman zaman gerek sened gerekse metin üzerinden tenkitlerde bulunduğu görülür. Bunu birkaç misal üzerinde gösterelim.

Ebû Dâvud “Üzerinde Allah lafzı yazan bir yüzükle helaya girmek” başlığı altında Nasr b. Ali< Ebi Ali el-Hanefî< Hemmâm< İbn Cüreyc< Zuhri< Enes kanalıyla bir hadis nakleder. Rivayetin sonunda hadisin münker olduğunu, zira bu hadisin yalnızca İbn Cüreyc'in Ziyad b. Sa'd vasıtasıyla, o da Zuhri'den, o da Enes kanalıyla nakledilen rivayetin bilindiğini söyler ve rivayetin farklı bir metnine yer verir.⁸⁷⁷ Hadisteki vehmin ise Hemmâm'dan kaynaklandığını ve bu hadisi sadece Hemmâm'ın rivayet ettiğini belirtir. Süyûtî, İbn Hacer aracılığıyla bu hadisin münker oluşuna itiraz etmektedir. İbn Hacer, senedde yer alan râvîlerin sahih olduğunu belirterek Ebû Dâvud'un hadisi münker olarak nitelendirmesine cevap aramaktadır. Bu bağlamda şöyle der:

“Hemmâm İbn Cüreyc'ten rivayette tek kalmıştır. Her ne kadar Hemmâm ve İbn Cüreyc sahih râvîler arasında bulunsalar da Buhârî ve Müslim, Hemmâm'ın İbn Cüreyc'ten rivayet ettiği hiçbir şeyi tahrîc etmemişlerdir. Bunun nedeni, Hemmâm'ın rivayet esnasında Basra'da bulunmasıdır. Basra'da İbn Cüreyc'ten hadis dinleyenlerin rivayetlerinde, İbn Cüreyc tarafından bir problem mevcuttur. Bu problem, İbn Cüreyc'in Zuhri'den hadis rivayet ederken tedlis yapması, yani aradaki râvî Ziyad b. Sa'd'ı atlayarak rivayet etmesidir. Hemmâm'daki vehm ise, Ebû Dâvud ve diğerlerinin rivayeti cezm sıgasıyla nakletmelerinden kaynaklanmaktadır.” İbn Hacer devamla şunları belirtir: “Nesâî'nin bu hadis hakkında ‘gayri mahfuz’ demesi daha isabetlidir. Zira hadisin aslı incelendiğinde şaz olduğu anlaşılmaktadır.

⁸⁷⁷ Ebû Dâvud, “Tahâret”, 10.

Rivayette sika râvîlere muhalif olarak tek kalması, hadisın şaz olmasına işaret eder.”⁸⁷⁸

Sonuç olarak Ebû Dâvud’un hadisi münker olarak nitelemesinin asıl nedeni, Hemmâm’ın İbn Cüreyc’ten rivayet ettiği hadisi doğrudan Zührî’den işittiğini iddia etmesidir. Bu durum Hemmâm’ın tedlis yaparak aradaki râvî Ziyad b. Sa’d’ı atlama ve Zührî’den doğrudan dinlediği izlenimi vermesiyle ortaya çıkmıştır. Bu da diğer râvîler tarafından rivayet edilen senedin farklılaşmasına yol açmıştır. İbn Hacer’e göre hadisteki tek illet, İbn Cüreyc’in tedlisidir. Görülüyor ki, İbn Hacer’e göre, eğer tedlisi ortadan kaldıracak açık bir ifade bulunmuş olsaydı; yani Hemmâm hadisi doğrudan Zührî’den işittiğini belirten bir açıklamaya sahip olsaydı, bu hadisın sahih olarak kabul edilmesine engel bulunmayacaktı.

Namaz bahsinde zikredilen bir hadiste, Hz. Peygamber’in (a.s.) bindiği bir attan düşmesi sonucu ayağını zedelediği ve bir süre oturarak namaz kıldırmak zorunda kaldığı ifade edilmektedir. Daha sonra hadiste, Hz. Peygamber’in “إِنَّمَا جُعِلَ بِهِ الْإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ / İmam kendisine uyulmak içindir.” sözleri yer almakta ve cemaatin imama uyması gereken prensipler bildirilmiştir.⁸⁷⁹

Süyûtî rivayetle ilgili olarak Ebû Dâvud’un hadisleri aktarış usulüne aykırı bir yol izlediğini Hattâbî kanalıyla telmihte bulunur. Açıklamasında, Ebû Dâvud’un zikri geçen hadisi Enes, Câbir, Ebû Hûreyre ve Aişe’den rivayet ettiğini; ancak Hz. Peygamber’in ömrünün son anlarında insanlara oturarak namaz kıldırıldığını ve insanların onun arkasında ayakta durarak kıldığı namazı zikretmediğini ileri sürdüğünü belirtir. Müellif, bu tespitte bulunurken, *Sünen*’de Hz. Peygamber’in son namazına dair bir hadisın yer almamasını garipser ve bunu Ebû Dâvud’un bir hadisi bir bâbda zikredip, ona karşıt olanı başka bir bâbda peş peşe getirme usulüne bağlar. Bununla birlikte, müellif hiçbir nüshada bu uygulamayı teyit edemediğini ve hadisın neden zikredilmediğine dair kesin bir bilgiye sahip olmadığını da ifade eder. Ayrıca

⁸⁷⁸ İbn Hacer, *en-Nüket ‘alâ Kitâbi İbnü’s-Şalâh*, thk: Rabî‘ b. Hâdî ‘Umeyr el-Medhâlî (Medine: ‘İmâdetü’l-Bahssi’l-‘İlmî bi’l-Câmi‘ati’l-İslâmiyye, 1984), 2/677; Süyûtî, *Mirkâtü’s-su‘ûd*, 1/31.

⁸⁷⁹ Ebû Dâvud, “Salât”, 68.

fakihlerin çoğunun zikri geçen hadisi sünnetlerin en önemlilerinden saydıklarını aktarır.⁸⁸⁰

Şerhte zikredilen bu yorum, Ebû Dâvud'un rivayet ettiği hadislerle ve onun hadisleri kaydetme yöntemine dair bir eleştiriyi içermektedir. Özellikle Resûlullah'ın (a.s.) namaz kılma şekline dair önemli bir detayı atlaması, Ebû Dâvud'un metodolojisine yönelik eleştirinin temelini oluşturmaktadır.

Yaptığımız araştırma neticesinde, şerhte Hz. Peygamber'in son namazı olarak zikredilen hadisin, Buhârî ve Müslim'in sahihlerinde Hz. Aişe'den nakledilen rivayet olduğunu görmekteyiz. Hadiste, Hz. Peygamber'in (a.s.) son dönemlerinde hastalığının şiddetlendiği bir zamanda, namaz kıldırmakta olan Hz. Ebû Bekr'i sağına alarak oturduğu yerden cemaate namaz kıldırdığı rivayet edilmektedir.⁸⁸¹ Bu rivayet, farklı birçok tartışmayı beraberinde getirmiştir. Şâfiî ve Hanefî âlimler, oturarak namaz kıldıran imamın arkasında namaz kılan cemaatin namazının, ayakta kılma şartıyla geçerli olduğunu ve Hz. Aişe'den nakledilen hadisin Ebû Dâvud'da zikredilen hadisi nesh ettiğini savunmaktadır. Öte yandan, neshi kabul etmeyip cem telif yapanlar ile bu son hadisin Hz. Peygamber'in şahsına münhasır özel bir durum olduğunu savunan âlimler de mevcuttur.⁸⁸²

Süyûtî'nin bir rivayete istinaden yapmış olduğu kısa yorumda, “Bu Ebû Dâvud'un işidir/yaklaşımının açık bir ifadesidir.” sözleri yer alır. Burada Süyûtî, “إن البيان لسيحراً/Bazı sözler sihir gibidir.” ifadesiyle müellifin yaklaşımını açıklamaktadır. Müellif, yer verdiği bazı açıklamalarda, bu hadisin bazı kişilerce beyânın/sihrin övülmesi şeklinde yorumlandığını ve kitaplarına bu anlamda dahil ettiklerini, ancak âlimlerin hadisi farklı şekilde manalandırdıklarını aktarır.⁸⁸³

Nitekim İmam Mâlik'in *Muvatta'* isimli eserinde, bu konu “konuşmanın hoşlanılmayan tarafları” başlığı altında ele alınmış ve hadis kınama anlamında yorumlanmıştır. Müellif de doğru yorumun bu olduğu kanaatindedir. Ayette de sihrin

⁸⁸⁰ Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 1/170-172; Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/324.

⁸⁸¹ Buhârî, “Ezân”, 39, 47; Müslim, “Salât”, 90-95; Nesâî, “İmâme”, 40; İbn Mâce, “İkâme”, 146; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/232.

⁸⁸² Zeylâî, *Nasbü'r-râye*, 2/42-50; İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 2/175.

⁸⁸³ İbn Abdülber, *et-Temhîd*, 3/580; İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 9/202; Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 4/308.

kötülendiğine işaret edilerek bu konu pekiştirilmeye çalışılmaktadır.⁸⁸⁴ Anlaşıldığı üzere, müellif Ebû Dâvud'un hadisi zikrettiği bâb başlığının da bu açıklamalar çerçevesinde şekillendiğini ileri sürmektedir.⁸⁸⁵

Anlaşıldığı üzere müellif, Ebû Dâvud'un hadisi zikretmiş olduğu bâb başlığının da bu anlatılanlar çerçevesinde şekillendiğini ileri sürmektedir.

2.2.6.2. Hattâbî'ye Yönelttiği Eleştiriler

Süyûtî şerhini Hattâbî'den (ö. 388/998) yaptığı alıntılar üzerine bina ettiğini daha şerhin ilk başında belirtmiştir. Durum böyle olmasına rağmen zaman zaman Hattâbî'yi eleştirmiş, görüşlerine katılmamıştır. Bu durum şerhte ender görülen bir durumdur. Zira Hattâbî'den yaptığı yüzlerce nakilde rivayetleri açıklama maksadından öte bir durum görülmemiştir.

Bir rivayette Hattâbî'nin yapmış olduğu yorumun şaz olduğunu, aktarmış olduğu nakillerle ispatlamaya çalışır. “لا يموت أحدكم الا وهو يحسن الظن بالله/Sizden biriniz ancak Allah'a hüsnüzan ederek ölsün.” buyrulmaktadır.⁸⁸⁶ Müellif rivayetin açıklamasına öncelikle Hattâbî'den aktardığı malumatla başlar daha sonra bunun üzerinden tenkid eder. Hattâbî'nin açıklaması şu şekildedir: “Elbette Allah hakkında hüsnüzan besleyen kişi, amelini güzelleştiren kimsedir. Sanki şöyle denilmiş gibidir: Allah'a olan güzel zannınızla amellerinizi güzelleştirin. Çünkü kim kötü amel işlerse, onun zannı da kötü olur. Aynı zamanda Allah hakkında hüsnüzan beslemek, O'nun affını ummak ve rahmetini dilemek açısından da olabilir.”⁸⁸⁷ Şârih, buna cevabı Nevevî'nin “*el-Mühezzebe*” isimli eserine atıfta bulunarak verir. “Allah hakkında hüsnüzan beslemenin anlamı, kişinin Allah Teâlâ'nın kendisine merhamet edeceğini düşünmesi, bunu ümit etmesi, Allah'ın keremi, affı ve rahmeti hakkında gelen ayetleri ve hadisleri tefekkür etmesidir. Ayrıca tevhid ehline vaad edilen mükâfatları ve kıyamet günü onlara verilecek rahmeti düşünmesidir. Nitekim Yüce Allah bir hadis-i kutside şöyle buyurmuştur: ‘Ben kulumun, beni zannı üzereyim.’ Süyûtî aktardığı bu sözlerin aynı zamanda cumhurun görüşü olduğunu beyan eder. Müellif, Hattâbî'den ikinci, fakat farklı bir yoruma daha yer verir. O da şudur: “Amellerinizi

⁸⁸⁴ Yunus 10/81.

⁸⁸⁵ İmam Malik, “Kelâm”, 7; Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 4/308.

⁸⁸⁶ Ebû Dâvud, “Cenâiz”, 13.

⁸⁸⁷ Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 1/301.

güzelleştirin ki Rabbiniz hakkında hüsnüzan besleyesiniz. Çünkü kim amelini güzelleştirirse, onun zannı da güzel olur; kim kötü amel işlerse, onun zannı da kötü olur.” Nevevî ise zikri geçen eserinde bu yoruma “batıl” hükmünü verir ve insanların bu yoruma aldanmamaları için buna dikkat çekmek istediğini belirtir.⁸⁸⁸

Süyûtî’nin metne bakışı da tam bu noktada anlam kazanmaktadır. İtirazının yerinde olduğu anlaşılan Süyûtî’nin hüsnüzannın sadece bir temenni veya hayali bir beklenti olmadığını, bilakis kişinin Allah’ın rahmet ve affına inanarak bu inançla yaşaması gerektiğini yönünde Ayrıca cumhurun görüşüne işaret ederek, hüsnüzannın amellerle doğrudan şartlandırılmasının yanlış anlaşılmalara sebep olabileceğini belirtir.

Bir başka rivayette geçen “وكان رجلا به لمم” (Evs b. es-Sâmit) kendisinde delilik bulunan biriydi⁸⁸⁹ şeklinde belirtilen bir ifade üzerine *Mirkâtü’s-su’ûd*’da bazı yorumlar yer alır. Süyûtî, Hattâbî ve İbü’l-Eser’in “delilikten maksadın bilinen bir delilik olmadığı, kadınlara karşı duyduğu cinnet derecesinde bir şehveti iştiağı kastettiklerini ve bunu şu sözlerine dayandırdıklarını belirtir: “Şayet bu kişide delilik alâmetleri görülseydi kefarete gerektiğini ifade eden bir ayet inmezdi”⁸⁹⁰ Süyûtî, bu yorumun gelen rivayete aykırı olduğunu, zira Hâkim’in *Müstedrek*’inde⁸⁹¹ Beyhakî’nin *Sünen*’inden⁸⁹² yaptığı nakillerle bunu açıklamaya çalışmıştır. Hadiste geçen “به لمم” ifadesinden maksadın mecnun manasına gelen الخبل olduğunu belirtir. Nitekim İbn Sa’d’ın *et-Tabakât*’ında geçen “İslâm’da ilk zihâr yapanın Evs b. Samit olduğu ve kendisinde delilik bulunduğunu, karısı Havle binti Salebe onun bazı ayık halindeyken kendisine kızarak ona “sen bana annemin sırtı gibisin” diyerek zihâr yaptığını nakleder.⁸⁹³

Süyûtî bu rivayete dayanarak Hattâbî’nin dediği gibi şehevi yönü ağır basan bir cinnet değil, delilik manasında bir cinnet olduğunu iddia eder.

⁸⁸⁸ Nevevî, *el-Mecmû’ şerhu’l-muhezzeb*, 5/108; Süyûtî, *Mirkâtü’s-su’ûd*, 3/142.

⁸⁸⁹ Ebû Dâvud, “Talâk”, 15, 16.

⁸⁹⁰ Süyûtî, *Mirkâtü’s-su’ûd*, 2/379.

⁸⁹¹ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/523.

⁸⁹² Beyhakî, *es-Süneni’l-kübrâ*, 7/638.

⁸⁹³ İbn Sa’d, *et-Tabakat*, 3/413, 507, 547; Hattâbî, *Meâlimü’s-Sünen*, 3/354; Süyûtî, *Mirkâtü’s-su’ûd*, 2/379.

2.2.6.3. İbnü'l-Cevzî'ye Yönelttiği Eleştiriler

Süyûtî'nin İbnü'l-Cevzî'ye (ö. 597/1201) itirazları bu kitapla sınırlı değildir. Zira müellif İbnü'l-Cevzî'nin *Kitâbü'l-mevzû'ât* adlı eserinde mevzu dediği rivayetlerin birçoğunun mevzu olmadığı, hatta sahih, hasen ve zayıf rivayetlerin de yer aldığını ispatlama adına “*el-Leâli'l-masnû'a fî'l-ehâdisi'l-mevdû'a* isimli eserini telif etmiştir.⁸⁹⁴ *Mirkâtü's-su'ûd*'da yer yer bu eserine atıflar yapılmıştır.⁸⁹⁵ Süyûtî gerek ismi geçen eserinde gerek konumuz olan şerhinde İbnü'l-Cevzî'ye karşı getirmiş olduğu delillerle bu iddialarını ispatlamaya çalışır. Bunu yaparken takip ettiği yöntem: Mevzu olduğu iddia edilen rivayetin diğer kaynaklarda mütabi ve şahitleri ile söz konusu hadis ve ilgili râvîlerle alakalı âlimlerin nakillerini aktarır ve gerektiği yerde kendi görüşüne yer vererek meseleyi açıklar. Özellikle diğer kaynaklardan tahrîc ettiği hadislerle bir tarikten hadisin isnâdında problem olmasına karşın, başka tariklerinde isnâdın sağlam olduğunu ispatlayarak mevzu iddialarına cevap vermeye çalıştığı görülür. Bu bağlamda Süyûtî'nin İbnü'l-Cevzî'ye karşı getirmiş olduğu tenkitlerin birkaçını aktaralım.

İbn Abbas'tan gelen bir rivayette: bir adam Peygamber'e (a.s.) gelerek: “Karım kendisine uzanan eli geri çevirmiyor? deyince Hz. Peygamber (a.s.) “Onu boşa” dedi. Bu sefer adam; Nefsimin onun peşinden gitmesinden korkuyorum (başka bir rivayette “o nu seviyorum”) dedi. Hz. Peygamber: “Öyleyse ondan bir süre daha faydalan” buyurmuştur.⁸⁹⁶

Süyûtî İbnü'l-Cevzî'nin bu rivayeti mevzu olarak nitelendirdiğini,⁸⁹⁷ ancak İbn Hacer'in (ö. 852/1449) bu konuda, İbnü'l-Cevzî'nin görüşüne itibar edilmemesi gerektiğini belirtip, Münzirî'nin (ö. 656/1258) ise hadisin isnâdının kendisiyle delil getirilebilecek kadar sahih olduğunu ifade ettiğini aktarır. İbn Hacer Ayrıca bu hadisin başka tarikler ve şahitleri olduğunu, bunları *el-Leâli'l* ve *en-Nüketü'l-bedîa*

⁸⁹⁴ Süyûtî, *el-Leâli'l-masnû'a fî'l-ehâdisi'l-mevzû'a* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâreti'l-Kübrâ, ts.), 1/2.

⁸⁹⁵ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 2/44.

⁸⁹⁶ Ebû Dâvud, “Nikâh”, 3.

⁸⁹⁷ İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâleddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-mevzû'ât mine'l-ehâdisi'l-merfû'ât*, thk. Nureddîn b. Şükrü Boyacılar (Riyad: Mektebetü Edvâi's-Selef, 1997), 3/70.

isimli eserlerinde zikrettiğini de ekler.⁸⁹⁸ Diğer taraftan, İbn Hacer'in atıfta bulunduğu *en-Nuket* adlı eseri ile *el-Leâli'l*'de bazı açıklamalar yer almaktadır. Hadisin isnâdının ceyyid olduğu ve Nesâî'nin *es-Sünen*'i,⁸⁹⁹ Taberânî'nin *Mü'cemü'l-evsât*'ı⁹⁰⁰ ve Beyhakî'nin *Sünen*'i⁹⁰¹ gibi kaynaklarda nakledildiği görülmektedir. Ayrıca Şâfiî'nin *el-'Umm*⁹⁰² ile Abdürrezzak'ın *el-Musannef*⁹⁰³ eserlerinde ise mürsel olarak yer alır. Süyûtî ise, burada metnin doğruluğunun kabul edilebileceğini, ancak “zinakar” anlamı vermenin asıl rivayette bulunmadığını belirtir.⁹⁰⁴ Süyûtî, İbnü'l-Cevzî'nin Câbir vasıtasıyla gelen rivayete dayanarak hadisi mevzu sayıp, diğer tariklerini incelemeyen hüküm vermesini eleştirir.

Bir başka örnekte, tesbih namazı hakkında zikredilen rivayete⁹⁰⁵ İbnü'l-Cevzî'nin mevzu dediği belirtilmektedir. Suyuti, bu rivayeti kendi yazmış olduğu *el-Leâli'l-masnûa* ve *Nuket* adlı eserlerinde de ele aldığını belirtmiştir.⁹⁰⁶ İbnü'l-Cevzî'nin bu hadisi mevzu olarak nitelendirmesinin aşırı bir değerlendirme olduğu ifade etmektedir. Bunun sebebi, isnâdında yer alan Musa b. Abdilaziz'in mechûl/bilinmeyen râvî olduğuna dair iddiasıdır.

İbnü'l-Cevzî eserinde hadisi üç farklı tarikle sunmuş ve her birinin cerh sebeplerini detaylı bir şekilde açıklamıştır. Sonrasında farklı isnâdlarla getirdiği birçok tarikle hadisin zayıf olduğunu belirtmiş ve hatta bazı tariklerde hadis âlimlerinin, hadisin zayıflığı konusunda ittifak ettiklerini ileri sürmüştür.⁹⁰⁷

Süyûtî İbn Hacer vasıtasıyla Musa b. Abdilaziz için İbn Mâin ve Nesâî'nin sikalarından saydığını nakleder.⁹⁰⁸ Fakat diğer kaynaklarda her iki münekkit âlimin râvî hakkında “ليس به بأس/kendisinde bir sakınca yok” ifadesi yer alırken⁹⁰⁹ İbn

⁸⁹⁸ Bk. Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 2/316; Süyûtî, *en-Nuketü'l-bedî'a 'ale'l-mevdû'a*, thk. Âmir Aḥmed Ḥaydar (Beyrut: Dârü'l-Cinân, 1991), 148; Süyûtî, *el-Leali'l-masnûa*, 2/171-173.

⁸⁹⁹ Nesâî, “Talâk”, 25.

⁹⁰⁰ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 5/73.

⁹⁰¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/155.

⁹⁰² Şâfiî, *el-'Umm*, 2/15.

⁹⁰³ Abdurrezzak, *el-Musannef*, 7/98.

⁹⁰⁴ Süyûtî, *en-Nuket*, 148.

⁹⁰⁵ Ebû Dâvud, “Salât”, 304.

⁹⁰⁶ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 2/42-43.

⁹⁰⁷ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzû'ât*, 2/465-470.

⁹⁰⁸ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 2/43.

⁹⁰⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 8/151; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 29/101; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 4/203.

Hibbân, râvîyi *Kitabü's-sikât*'da “bazen hata yapar” ifadesiyle zikreder.⁹¹⁰ Ali İbnü'l-Medîni'nin (ö. 234/848) de râvî hakkında zayıf dediği nakledilir.⁹¹¹ Ayrıca hadis, Buhârî'nin *el-kıraâti halfel imam* adlı bir cüzünde,⁹¹² İbn Mâce'nin *Sünen*'i, İbn Huzeyme'nin *Sahih*'i, Hâkim'in *Müstedrek*'i, Beyhak'i'nin *Sünen*'i, İbn Şâhin'in, *et-Terğib* gibi kaynaklarda rivayet edilir.⁹¹³ İbn Hacer'den aktardığı bilgiler arasında; bu hadisi sahih veya hasen olarak kabul edenler arasında, İbn Mende'nin (ö. 395/1005) bu konuda bir kitap yazdığı, el-Münzirî, (ö. 656/1258) İbn Salâh, (643/1245) en-Nevevî (ö. 676/1277) ve diğer âlimlerin de yer aldığı ifade edilmektedir. Ayrıca Süyûtî *el-leaili'l-Mesnua*'da bu hadis ilgili uzun açıklamalar getirmiştir.⁹¹⁴

Yapılan kaynak incelemeleri neticesinde, bu hadisin sabit olduğu ve onunla amel etmenin caiz olduğu ortaya çıkmaktadır. Yukarıda belirtilen münekkit âlimlerin görüşleri, ayrıca Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) “Yahya b. Mâin'e, (ö. 233/847) Musa bin Abdülaziz hakkında sordum, O da “onda bir sakınca görmüyorum” demesi”⁹¹⁵ şeklindeki ifadesi ve hadisin farklı kaynaklarda yer alıp, diğer râvîlerle desteklenmesi sebebiyle, her ne kadar ismi geçen râvîde bazı cerh lafızlarının bulunması sebebiyle hadis zayıf kabul edilse dahi hasen derecesine ulaştığı anlaşılmaktadır.

İbn Abbas'tan rivayet edilen bir hadiste Hz. Peygamber (a.s.) “يكون قوم يخضبون في آخر الزمان بالسواد كحواصل الحمام لا يريحون رائحة الجنة/Kıyamete yakın güvercinlerin gerdanları gibi siyaha boyayan bir kavim gelecek, onlar, cennetin kokusunu almazlar” buyurmuştur.⁹¹⁶

Senedde yer alan “Abdülkerim” isimli râvî hakkında çeşitli ihtilaflar bulunmaktadır. Ebû Dâvud *Sünen*'de bu râvîyi nisbe ve künye belirtmeden

⁹¹⁰ İbn Hibbân *es-Sikat*, 9/159.

⁹¹¹ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 4/213.

⁹¹² Buhârî, *el Kırâeti halfel'imâm*, thk. Fazlülrahman Sevrî (Pakistan: Mektebetüs Selefiyye 1980), 15.

⁹¹³ İbn Mâce, “İkâmetü's-salât” 190; İbn Huzeyme, *Sahih*, 2/223; Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/463; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5/479; İbn Şâhin, *et-Terğib fî fezâilü'l-a'mâl*, thk. Muhammed Hasen İsmail (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 42.

⁹¹⁴ Süyûtî, *el-Leaili'l-masnû'a*, 2/38.

⁹¹⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-'ilel ve marifeti'r-ricâl*, thk. Vasiyallah b. Muhammed Abbas (Riyad: Darü'l-Hâni, 2001), 3/10.

⁹¹⁶ Ebû Dâvud, “Teraccül”, 20.

Abdülkerim şeklinde nakletmiştir. İbnü'l-Cevzî, Abdülkerim hakkında çok sayıda cerhi bulunan İbnü Ebi'l-Muharik olarak kabul etmiştir. Ancak İbn Hacer, İbnü'l-Cevzî'nin bu konuda hata ettiğini belirtmiştir. Zira seneddeki râvînin güvenilirliği konusunda ittifak edilmiş Abdülkerim el-Cezerî olduğunu ve Buhârî ile Müslim'in *Sahih*'lerinde rivayet ettiği,⁹¹⁷ Ebû Sa'd künyeli İbn Mâlik el-Cezerî olduğunu belirtir. Münzirî de doğru olanın Abdülkerim el-Cezerî olduğunu ifade etmiştir.⁹¹⁸ Ayrıca Süyûtî, İbn Hibbân ve Hâkim'in sahih kabul ettiklerini, ayrıca Ahmed b. Hanbel'in de bu konuda benzer görüşte olduğunu belirtmiştir.⁹¹⁹

Süyûtî “Abdülkerim” ismiyle ilgili râvîler hakkında farklı görüşlerin bulunduğunu ve özellikle Abdülkerim el-Cezerî'nin güvenilirliği konusunda önemli bir ittifak olduğunu vurgulamaktadır. İbn Cevzî'nin hata yaptığı, doğru olanın ise el-Cezerî olduğu, birçok âlim tarafından kabul edildiğini ispatlamaya çalışmıştır.

Enes b. Mâlik'in rivayet ettiği bir hadiste “İnsanların ileriki zamanda şehirler kuracağı içlerinde Basra veya Busayra isminde şehirlerin de olacağı...”⁹²⁰ ifadeleri yer almıştır. Süyûtî İbnü'l-Cevzî'nin bu hadisi mevzu hadisler arasında saydığını belirtir. Fakat İbnü'l-Cevzî'nin Ebû Dâvud'un getirdiği isnâdın dışında bir isnâdla getirdiğini ve Ebû Dâvud'un isnâdından haberdar olmadığını ileri sürer. Hafız Salâhuddîn el-Alâî'den (ö. 761/1359) naklettiği bilgiler aracılığıyla itiraz eden Süyûtî İbnü'l-Cevzî'nin isnâdında Ebû Ya'la el-Mevsilî, Ammar b. Zübey, Nadr b. Enes, bâbası, dedesi ve Enes b. Mâlik isimleri yer aldığı bilgisini verir. İbnü'l-Cevzî seneddeki Ammar b. Zübey'in yalancı bir râvî olduğunu kitabında belirtmiştir.⁹²¹

Fakat hadis sadece Ammar tarafından rivayet edilmemiştir; bununla birlikte, Ebû Dâvud'da başka bir senedle (Abdullah b. Sabbâh<Abdülaziz b. Abdi's-Samed< Mûsâ el-Hannâd Musâ b. Enes< Enes b. Mâlik) hadis rivayet edilir ve onun senedindeki tüm râvîler *Sahihayn*'da yer alan râvîlerden olduğu belirtilir. Ancak Abdulaziz'in şu ifadesinde, “Onu ancak Musa b. Enes'den duyduğuna dair kesin bir

⁹¹⁷ Bk. Buhârî, “Tefsir”, 448; Müslim, “Hac”, 348.

⁹¹⁸ Münzirî, *Muhtasar*, 3/81.

⁹¹⁹ Ahmed b. hanbel, *el Müsned*, 2/273; Nesâî, “Ziyet”, 15; Nesai, “Salât”, 13; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/311; Süyûtî, *el-Leali'l-masnû'a*, 2/228, Süyûtî, *en-Nüket*, 173, 174, Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 3/527, 528.

⁹²⁰ Ebû Dâvud, “Melâhim”, 10.

⁹²¹ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzû'ât*, 2/325.

şey söyleyemem” şeklinde bir belirsizliğin bulunduğu, ve bu durumun, onun doğru olduğuna dair güçlü bir kanaat oluşturduğu ve bunun benzerlerinde olduğu gibi yeterli kabul edildiği *Mirkâtü’s-su’ûd*’da aktarılan bilgiler arasındadır.⁹²²

Örnekte görüldüğü üzere İbnü’l-Cevzî’nin bir hadisi mevzu olarak kabul etmesi, kendi ulaştığı senede odaklanıp rivayetinin farklı senedlerinden haberdar olmadığı görülmektedir. Özellikle, Ebû Dâvud’un rivayet ettiği seneddeki râvîlerin güvenilir olduğu, ancak bazı belirsizlikler hadisin doğruluğuna dair tereddütler oluşturmuş, buna rağmen söz konusu hadis yine de sahih kabul edilmiştir.

Süyûtî her zaman İbnü’l-Cevzî’ye karşı çıkmamış, bazı zaman onun görüşünü teyit etmiştir. Nitekim şerhin bazı kısımlarında aynı fikirde olduğuna dair ifadelere rastlanır. Bir rivayette, Hz. Peygamber (a.s.) “ لا تقطعوا اللحم بالسكين فإنه من صنيع ”/Eti bıçakla kesmeyin. Çünkü o, yabancıların adetidir.”⁹²³ şeklinde bir rivayet aktarılmaktadır. İbnü’l-Cevzî, bu rivayeti *Kitâbü’l-mevzûât*’ta kaydettiği gibi, Ahmed b. Hanbel de rivayetin sahih olmadığını belirtmiştir.

Süyûtî İbnü’l-Cevzî’nin⁹²⁴ bu rivayeti için Ahmed b. Hanbel’in “sahih değil” görüşünü destekler; çünkü Hz. Peygamber’in bir koyunun omuz kısmını bıçakla kestğine dair sahih rivayetler bulunmaktadır.⁹²⁵ Ayrıca senedde yer alan Ebû Maşer’in hadiste ehil olmadığı, Beyhakî’nin hadisteki zaptının oldukça zayıf olduğu ve onun da kuvvetli olmadığı ifade edilmiştir. Bununla birlikte, Süyûtî, Taberânî’den Ümmü Seleme kanalıyla gelen “kesmeyin” ifadesiyle ilgili iki rivayet daha zikretmiş, ancak herhangi bir açıklama yapmamıştır.⁹²⁶

Süyûtî İbnü’l-Cevzî’ye yönelik eleştirilerini, hadislerin senedinde yer alan râvîler nedeniyle gerekli araştırmayı yapmadan hadise uydurma damgası vurmasından kaynaklanır. Zira aynı hadisin farklı tariklerin bulunması sebebiyle sahih olabileceğini dikkate almadığını ileri sürer. Hadislerin metni sahih olup, senedinde bir problem bulunuyorsa, bu tür sened sorunlarına, râvîden kaynaklı isnâd

⁹²² Süyûtî, *Mirkâtü’s-su’ûd*, 4/21.

⁹²³ Ebû Dâvud, “Et’ime”, 20.

⁹²⁴ İbnü’l-Cevzî, *Kitâbü’l-mevzûât*, 3/128-130.

⁹²⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 28/486, ayrıca bk. Buhârî, “Vüdû’”, 50; Müslim, “Hayız”, 92.

⁹²⁶ Süyûtî, *el-Leali’l-masnû’a*, 2/225; Süyûtî, *en-Nüket*, 163; Süyûtî, *Mirkâtü’s-su’ûd*, 3/374, diğer bazı örnekler için bk. Süyûtî, *Mirkâtü’s-su’ûd*, 3/257, 314, 391.

problemine işaret edilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. İbnü'l-Cevzî'yi en çok eleştirdiği nokta tam da burası olup, hadislerin isnâdındaki problemleri dikkate almadan genel bir hükme varmasıdır. Kitabın genelinde bu eleştirinin öne çıktığı görülmektedir.

2.2.6.4. Diğer Müelliflere Yönelttiği Eleştiriler

Süyûtî'nin en çok istifade ettiği ikinci kaynak olarak İbnü'l-Esir'in *en-Nihâye* isimli eserinin olduğunu daha önce belirtmiştik. Eserden faydalanma noktasında şerhine zenginlik katan Süyûtî'nin yeri geldiğinde müellifi eleştirmekten geri durmadığı görülür. Tabi bu nadir diyebileceğimiz bir durumdur. Bunlardan birini örnek vermek gerekirse; Abdullah b. Mesud'tan gelen bir rivayette, Rasûlullah (a.s.) “İslâm'ın değirmeni otuz beş, otuz altı veyahut otuz yedi sene dönecektir. Şayet helak olurlarsa, yolları kendilerinden önceki ümmetlerden helak olanların yoludur. Yok eğer dinlerini bozulmaktan koruyabilirlerse yetmiş yıl daha devam eder. Bunun üzerine İbn Mes'ud şöyle demiştir. Bu geçen yıllardan kalandan mı, yoksa baştan mı başlar? dedim. Hz. Peygamber (a.s.), baştan başlar buyurdular.”⁹²⁷

Hadisin muhteva yönüne değinen Süyûtî bazı aktarımlarda bulunur. Önce Hattâbî'nin sözlerine yer veren müellif; “din” kelimesiyle kastedilenin “hükümet” olduğu ve bununla Benî Ümeyye hükümetinin süresi ile Abbâsîler'e geçiş arasındaki süre kastedildiği anlaşılmaktadır. Benî Ümeyye hükümetinin istikrarı ile Abbâsî devletinin davetçilerinin Horasan'da ortaya çıkıp Benî Ümeyye'nin zayıflamaya başlaması arasında yaklaşık yetmiş yıl olduğunu beyan eder. Süyûtî buna itirazda bulunan İbnü'l-Esir'in *en-Nihâye*'deki sözlerini tenkit mahiyetli ele aldığı görülür. İbnü'l-Esir'in hadiste zikredilen müddetin 70 sene olmadığı ve devam edecek olanın da din olmadığı yönündeki sözlerine karşı çıkar.⁹²⁸ Süyûtî, Hattâbî'nin burada kastedilen sürenin yaklaşık doksan yıl olduğu, ancak sonlarına doğru zayıflamaya başladığıdır. Bu nedenle, zayıflamanın olmadığı sürenin Hattâbî'nin söylediği gibi yetmiş yıla yakın bir zamanı kapsadığını ve hadiste geçen “وإن يقيم لهم دينهم” “Din” kelimesinden maksadın İbnü'l-Esir'in anladığı gibi “Ahkamü'd-din” olmadığı, bilakis burada “din” kelimesinin “Mülk/Hükümet” anlamında anlaşılması gerektiğini

⁹²⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/390, 393, 451; Ebû Dâvud, “Fiten”, 1; İbn Hibbân, *Sahih*, 1/65.

⁹²⁸ İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, 2/211.

savunur. Ayrıca Süyûtî Benî Ümeyye hükümeti'nin, Abbâsîler'den daha geniş bir toprak alanına sahip olduğu ve doğu ile batıyı kontrol ettiğini, daha sonra Abbâsîler iktidara geldiklerinde, batının ellerinden çıktığını ve Benî Ümeyye'den bazılarının bu bölgeyi ele geçirdiklerini ileri sürer. Ayrıca İbnü'l-Esir'in Hattabi'nin "din" kelimesine verdiği "hükümet" anlamına yer vermemesinden ötürü de eleştirir.⁹²⁹

Hadis şârihleri Süyûtî'nin kendi görüşünü desteklemek için getirdiği Hattâbî'nin yorumuna katılmazlar ve birçok itiraz ortaya koyarlar. İbn Hacer (ö. 852/1449), Alî el-Kârî (ö. 1014/1605), Azîmâbâdî (ö.1911) gibi şârihler bunlardan bazılarıdır. Son dönem Sünen şârihlerinden Azîmâbâdî *Avnü'l-ma'bûd* isimli eserinde yapılan itirazları bir arada ortaya koyarak açıklar. Zikrettiği açıklamalarında; "Hattâbî'nin bu sözünün çok zayıf olduğunu, hatta kesinlikle yanlış olduğunu, bu yüzden ona çeşitli açılardan itiraz edildiğini belirtir ve görüşleri sıralar. Onlardan birinde "Benî Ümeyye hanedanının hükümet süresinin seksen üç yıl ve dört ay olduğunu belirtir. Ayrıca Hattâbî'nin, hadisi dikkatlice incelemeyi ve bağlamından kopardığını iddia eder. Bunu da Peygamber'in (a.s.) bu sözle sadece Benî Ümeyye'nin hükümetini değil, tüm ümmetin yönetimdeki doğruluğunu kastettiğine dayandırır ve sözlerine şöyle devam eder: "Ümmetin halifelerine itaatte istikrarını, hudutların ve hükümlerin uygulanmasını, İslâm'ın ilk yıllarını temel alarak belirtti. Onlara bu durumun 35, 36 veya 37 yıl süreceğini, ardından ise ümmetin görüş ayrılığına düşeceğini ve bu sebeple toplumlarının birleşmeyeceğini bildirdi. Eğer onlar helak olurlarsa, o zaman durumları öncekilerle aynı olur. Fakat eğer işler, önceki durumlarına, yani itaati tercih etmeye ve hakka yardım etmeye dönerse, o zaman 70 yıl tamamlanana kadar onlara bu işin devam edeceğini müjdeledi." Azîmâbâdî'nin şerhinde, bu açıklamalara tarihin de şahitlik ettiği sözü de yer alır.⁹³⁰

Süyûtî'nin Hattâbî'nin görüşü üzerinden İbnü'l-Esir'in yorumuna yaptığı itirazlar, tarihsel ve metinsel bağlamda önemli bir tartışma ortaya koymakta olup, hadisteki "din" kelimesinin anlamı üzerinde, hadis şârihleri arasında farklı yorumlara ve eleştirilere yol açmıştır. Bu durum, İslâm tarihi ve hadis yorumculuğunda kelime

⁹²⁹ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 3/552; Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 4/341, 342.

⁹³⁰ İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 3/213, Alî el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih*, 8/3403. Azîmâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd*, 11/221-223.

ve anlam ilişkilerinin nasıl farklı şekillerde ele alındığını gösteren önemli bir örnek olduğu söylenebilir. Sonuç olarak; tarihi vakalar göz önüne alındığında ve hadiste İslâm'ın başından itibaren 70 yılı tamamlayacağı belirtilmiş olmasına bakıldığında İbnü'l-Esir'in görüşünü teyit eder niteliktedir.

Bir rivayette Hz. Peygamber zamanında erkek ve kadınların, aynı kaptan birlikte abdest aldıkları rivayet edilir.⁹³¹ Buna bazı izahlar getirilir. Bunlardan biri; erkekler abdest alıp gider, sonra kadınlar gelir ve onların gitmesinin ardından abdest alırlardı. Ancak buna itiraz olarak, “rivayette yer alan hepsi bir arada” ifadesinin bunun tersini gösterdiği, çünkü bunun anlamının birlikte bir eylem yapmak olduğu belirtilmiştir. Bir diğer yoruma göre ise bu, hicab ayetinin inmesinden önceydi denilirken Râfiî, (ö. 623/1226) şöyle bir açıklama getirir: “Her erkek kendi karısıyla birlikte abdest almayı ister ve bundan dolayı ikisi bir kaptan alırlardı.” Süyûtî bu yorumu oldukça beğenir ve hiç kimsenin bu kadar güzel ve doğru bir açıklama yaptığını görmediğini belirtir. Daha sonra sözlerine şunları ekler: “Ben ise, İbn Hacer'in bu açıklamayı neden Buhârî şerhinde zikretmediğine hayret ediyor ve sadece ilk iki görüşü aktarmakla yetindiğine şaşırıyorum.”⁹³² İfadelerinin kullanarak İbn Hacer'in bu konuda uygun açıklama yapmadığı düşünür. Bu ifadeyle Süyûtî, İbn Hacer'in Buhârî şerhinde konuya ilişkin daha kapsamlı bir açıklama yapma gerekliliğini göz ardı ederek yalnızca iki görüşle yetinmesini, önemli bir tartışmanın derinlemesine ele alınmaması açısından eleştirmekte ve bunun, İbn Hacer yöntem tercihlerine dair bir eksiklik olarak değerlendirilebileceğini ima etmektedir.

Süyûtî Tâcüddîn es-Sübkî'nin (ö. 771/1370) yapmış olduğu bir telifinde aşırıya kaçtığını düşünerek Sübkî'yi tenkid eder. Ebû Dâvud'da; “إن الله عز وجل يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها دينها” yer alan bir rivayette her yüzyılın başında dini ihya edecek bir müceddid gönderileceği vurgulanmaktadır.⁹³³ Süyûtî hadisi destek için getirdiği rivayetin birinde “أهل بيتي/ehli beytimden” ziyadesi yer alır. Bu ziyadeye istinaden Sübkî'nin: “Burada dikkat edilmesi gereken bir nokta vardır: İkinci yüzyıldan sonra, Ehl-i Beyt'ten bu derecede bir şahıs bulamadığımızı ve her yüzyılın başında, Şâfiî mezhebine uyan ve onun görüşüne itaat eden birinin olması

⁹³¹ Ebû Dâvud, “Tahâret”, 39.

⁹³² Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/66.

⁹³³ Ebû Dâvud, “Melâhim”, 1.

gerektiği ve bu kişinin, toplumun görüş birliğiyle kabul ettiği, ardından her yüzyılda görüşünü onaylayan bir imam olarak gönderildiğini anlamış oluyoruz” dediğini nakleder. Süyûtî bu telifin uzak bir telif olduğunu ifade ederek karşı çıkar. Hz. Peygamber’in (a.s.) “من أهل بيتي” ifadesinden maksat “Kureyş” olduğu ve Kureyş’in soy bağı da Beni Haşim ve Beni Muttalib’in soy bağına göre daha geniş olduğunu belirtir. Bu durumda meselenin daha geniş bir perspektifte değerlendirilebileceğini ve kolaylaşacağını ileri sürer.⁹³⁴

Süyûtî meselenin yalnızca dar bir bağlamda değil, daha geniş bir perspektifte değerlendirilmesi gerektiğini ve bu çerçevede konunun daha esnek ve geniş bir şekilde ele alınabileceğini göstermektedir. Sübkî’nin sözlerinden bu kişinin İmam Şâfiî olabileceğini ima ederken Süyûtî’nin itirazı yerinde olmakla beraber yaptığı yorumla daha geniş bir manada konunun incelenmesine katkı sunar. Zira onun Sübkî’ye itirazı, İkinci yüzyılın başında gelen müceddidin İmam Şâfiî olması değil ki bunu kendisi de kabul etmektedir- o Ehl-i Beyt kelimesinin anlamının daraltılmasına karşı çıkar.

Nitekim Süyûtî Sübkî’ye itirazlarını birtakım nedenlere bağlar. Şayet Ehl-i Beyt kavramı Benî Haşim ve Benî Muttalib ile sınırlandırılırsa Fahrüddin er-Râzî (ö. 606/1210) gibi zamanın müceddid âlimleri mefhum dışı kalacaklarını iddia eder. Zira Râzî’nin Ebû Bekir Sıddîk’in soyundan geldiğini söyler. Süyûtî sözlerine şöyle devam eder: “Hadisten anlaşılanın ve en kuvvetli görüş, burada kastedilenin ilk anlam olduğu yönündedir. Bunu destekleyen bir diğer örnek ise, birinci yüzyılın başındaki ne Benî Haşim ne de Benî Muttalib’e mensup olan, aslında bir Emevî olan Ömer b. Abdülaziz’in (ö. 101/720) durumudur. Herkes tarafından birinci yüzyılın müceddidi olarak kabul edilmiştir. Ancak Abdülaziz, burada Kureyş’e olan genel akrabalığı nedeniyle Ehl-i beytten sayılmıştır.” Süyûtî bu konu üzerinde oldukça geniş malumat sunmuştur.⁹³⁵

Söz konusu metinde hadisle ilgili çeşitli yorumların yapıldığı ve her bir yorumcunun kendi dönemi ve mezhebi doğrultusunda hadisi farklı şekilde tevil ettiği ifade edilmektedir. Özellikle, hadiste belirtilen “her yüz yılda bir kişiyi gönderecek”

⁹³⁴ Süyûtî, *Mirkâtü’s-su’ûd*, 4/6.

⁹³⁵ Süyûtî, *Mirkâtü’s-su’ûd*, 4/6-13.

ifadesinin, her zaman tek bir kişi değil, birden fazla kişi olabileceği vurgulanmaktadır. Ayrıca “من” zamiri hem tekil hem de çoğul için kullanılabileceğinden, bu hadisin tek bir şahsa işaret etmesinin gerekmediği belirtilmektedir. Yani, hadisin genel olarak dinin yeniden inşasını veya yenilenmesini sağlayacak bir kişinin veya bir grubun gönderilmesini ifade ettiğine dair daha geniş bir yorum yapılmaktadır. Bu konuda sayısız yorum yapılmıştır. Fukahâ, muhaddis, kurrâ, hatta her bir şehirden birden fazla kişi olmak üzere isimleri ile kaynaklarda zikredilmiştir.⁹³⁶

Süyûtî ise Allah Teâlâ'nın kendisine lütfedip 9. yüzyılın başına getirdiğini söyler ve şöyle der: “Allah bana ictihad makamını verdi, bana hüner ve uzun deneyim kazandırdı, ilimlerin çeşitli dallarında yetkinlik ve eserlerimi doğuda ve batıda neşretme imkânı tanıdığı için Allah'a hamd ve şükürler olsun.”⁹³⁷

Süyûtî İbn Hacer'den aktardığı bilgiler arasında 8. yüz yılın başında yaşamış her biri kendi alanında tek başına öne çıkmış beş büyük âlimin isimleri yer alır: İctihat alanında Sirâcüddîn el-Bulkînî (ö. 805/1403), hadis sahasında Zeynüddîn el-İrâkî (ö. 806/1404), nahivde Şemsüddin el-Gümârî (?) lügat ve dilbilgisinde el-Mecdü Şîrâzî (ö. 817/1414) ve eserleriyle meşhur Sirâc bin el-Mulakkîn (ö. 804/1401). Tam bu noktada Süyûtî şöyle bir benzetme yapar: “Allah Teâlâ lütfu ile ben de bu yüzyılın başında bu beş alanda da kendime özgü bir konum edindim. Ebû Nuaym el-Hilye'de, Ebû Yezîd el-Bestâmî'ye, “Sen yedi büyük veliden, yerin direkleri olanlardan mısın?” diye sorulmuş ve o da “Ben yedi kişinin tamamıyım” diye cevap vermiştir.”⁹³⁸

Sonuç olarak Süyûtî'nin kendisi hakkında yaptığı değerlendirmeler, onun ilmi şahsiyetini ve dönemin önemli âlimleriyle rekabet içerisindeki ilişkisini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Dokuzuncu yüzyılın başında gelmesi, Allah'ın kendisine lütfettiği ictihad yeteneği, çeşitli ilim dallarındaki yetkinliği, pek çok alanında eserler vererek bunların meşhur olması gibi sebepler kendisine önemli bir konumda

⁹³⁶ İbnü'l-Esir, *Câmi'u'l-usûl fî ehâdisi'l-rasûl*, thk. Abdülkadir Arnaût (yy. Mektebetü'l-Hulvânî, 1972), 11/319; İbnü's-Salâh, *Fetevâ İbnü's-Salâh*, thk. Abdullah Abdülkadir (Beyrut: Mektebetü'l-Ülûm ve'l-Hikme, 1407), 130-133; Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügâ*, thk. Şirketü ulemâ (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1431), 2/210; Zehebî, *Siyer*, 10/46; 17/195; İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 13/295.

⁹³⁷ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 4/12.

⁹³⁸ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 4/13.

olduğunun özgüvenini vermiştir. O aynı zamanda kendisini, kendi döneminde ilmî mirasın öncülerinden ve bu geleneğin bir taşıyıcısı olduğunu ve tüm zamanlara taşımada önemli bir rol üstlendiğini vurgulamaktadır.

Süyûtî kendi döneminin âlimlerine de isim vermeden eleştiriler getirdiği görülür. Kendi zamanındaki bazı ilim ehli kişilerin Hz. Peygamber'in (a.s.) "Âlimlerin sultanlara gidip gelmesini yasakladığı" yönünde hadislerin vârid olmadığını iddia etmelerini eleştirir. Ebû Huzeyfe'nin rivayet ettiği bir hadiste "Resûlullah (a.s.) aramızda ayağa kalktı ve o zamandan kıyamete kadar ne olacaksa hiçbir şey bırakmadan hepsini haber verdi."⁹³⁹ ifadeleri yer almıştır. Eleştirisinin odağında "Peygamber zamanında sultanlar mı vardı ki peygamber bunu menetsin" sözlerini sarfedenler yer almaktadır. Süyûtî hadisi delil getirerek şu cevabı verir: "Zavallı kişi bilmez ki, Hz. Peygamber'in kıyamete kadar gelecek olan her türlü şeyi vahiy ile en iyi bilen kişiydi ve sahâbilerine de bu konuda en iyi şekilde bilgilendirilen kimseydi, tıpkı bu hadiste olduğu gibi."⁹⁴⁰

Süyûtî'nin eleştirisi, aynı zamanda dönemin sosyal ve politik yapısını da ortaya koymaktadır. İslâm'ın ilk yıllarında sultanlar ve yönetim anlayışları nasıl şekillendiyse, sonraki yıllarda bu yapılanmaların hala devam ettiğini göstermektedir. Süyûtî burada bir kısım ilim ehlinin İslâm'ın prensibini, tarihsel gerçeklerini göz ardı ettiklerini vurgulamaktadır. Ayrıca bu eleştiri, o dönemin ilmî tartışmalarına da ışık tutmaktadır. Hadislerin doğru yorumlanması, Peygamberlik ve vahiy anlayışının derinlemesine bir şekilde ele alınması gerektiğinin de mesajını verir. Bu yaklaşım aynı zamanda İslâm'da hadislerin doğru yorumlanması, dinî bilgilerin temel taşlarından biridir. Ayrıca Süyûtî, Peygamber'in (a.s.) sadece dönemin olaylarıyla sınırlı olmayan, kıyamete kadar olan her türlü bilgiyi vahiy ile elde ettiğine dikkat çekiyor. Bu, aynı zamanda müellifin İslâm'ın vahiy-sünnet anlayışına olan yaklaşımını da ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd* adlı eserinde hadisleri değerlendirirken ağırlıklı olarak sened odaklı bir yaklaşım benimsemiş, ancak metin eleştirisine yönelik kapsamlı bir analizde bulunmamıştır. Sened eleştirisi açısından da kendi

⁹³⁹ Ebû Dâvud, "Fiten".

⁹⁴⁰ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 3/544.

görüşlerine geniş yer vermemiş, daha çok mevcut bilgileri aktarmayı tercih etmiştir. Bu doğrultuda, rivayetleri değerlendirirken seçici bir tutum sergilemediği ve sened zincirindeki râvîleri titizlikle incelemeyeceği söylenebilir.

Süyûtî'nin eleştirilerinin mezhep temelli bir yaklaşımdan uzak olduğu özellikle vurgulanmalıdır. Herhangi bir mezhebi savunma amacı taşımaksızın eleştirel bir bakış açısı geliştirdiği görülmektedir. Nitekim eleştirilerinde yalnızca diğer mezheplerin temsilcilerine değil, zaman zaman kendi mezhebi olan Şâfiî âlimlerine de yer vermiştir. Bu bağlamda, Süyûtî'nin eleştirilerinde belirleyici unsur, eleştiriye yönelttiği kişilerin mezhepsel aidiyeti değil, doğrudan ele alınan fikrin içeriği olmuştur.

Süyûtî'nin üslubu incelendiğinde, ilmî geleneğe uygun bir yöntem izlediği ve sert, kırıncı bir dil kullanmaktan kaçındığı gözlemlenmektedir. Eleştirilerini, akademik ve ilmî çerçevede bir nezaket çerçevesinde sunmuş olması, onun hadis ilmine dair yaklaşımındaki denge ve tarafsızlığı göstermesi açısından dikkate değerdir.

Bundan sonraki bölümde, Aynî ile Süyûtî'nin şerhlerindeki yöntemler mukayeseli olarak incelenecektir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AYNÎ'NİN ŞERHU SÜNENİ EBÎ DÂVUD'U İLE SÜYÛTÎ'NİN MİRKÂTÜ'S-SU'ÛD İLA SÜNEN-İ EBÎ DÂVUD'UN MUKAYESESİ

Aynî (762-855/1361-1451) ve Süyûtî (849-911/1445-1505), Kahire'de yaşamış, biri Hanefî, diğeri ise Şâfiî mezhebine mensup önde gelen hadis şârihlerindendir. Dönemlerinin saygın ilim ehli arasında yer alan bu iki alim, hadis şerhinde benimsedikleri farklı yöntemlerle öne çıkmaktadır. Aynî'nin şerhi tamamlanmamış olup *Kitâbü't-Tahâret* bölümünden itibaren yaklaşık eserin üçte birini kapsayacak şekilde kaleme alınmış, ancak bu noktadan sonra yarım bırakılmıştır. Buna mukabil Süyûtî'nin şerhi tamamlanmış bir eser niteliği taşımakta, fakat oldukça muhtasar bir yapıya sahip bulunmaktadır. Süyûtî her hadisi ayrı ayrı şerh etmektense, kendi metodolojisine uygun olarak belirlediği hadisleri açıklamayı tercih etmiştir. Şerhettiği hadisler arasında yalnızca tek kelimelik açıklamalarla geçtiği örnekler bulunduğu gibi, bazılarına da kısa ve özlü cümlelerle temas etmiştir. Eserdeki açıklamaların çoğunlukla sened ve muhteva odaklı kısa değerlendirmelerden ibaret olduğu görülmektedir.

Her ne kadar bu durum hacim açısından bir eksiklik olarak değerlendirilebilirse de Süyûtî'nin kendine özgü üslubu ve derin ilmî birikimi dikkate alındığında, eserin ilmî değeri göz ardı edilemeyecek derecede önem arz etmektedir.

Her iki şârihin de geçmiş dönemlere ait kaynak eserlerden ve hadis şerhlerinden yoğun şekilde istifade ettikleri ve şerhlerinde bol miktarda nakillere yer verdikleri görülmektedir. Aynî'nin hadislere getirdiği yorumların Süyûtî'ye kıyasla daha fazla olduğu dikkat çekmektedir. Aynî nakiller ve diğer şerh teknikleri ışığında konuları değerlendirdikten sonra, gerektiği durumlarda şahsî tercihini ve kanaatini açıkça belirtmiştir. Süyûtî ise şerhinde kendine ait beyanı oldukça azdır. O, genel itibarıyla nakilleri aktardıktan sonra herhangi bir hüküm belirtmeksizin konuyu okuyucunun değerlendirmesine bırakır.

Aynî ve Süyûtî'nin şerhlerinde bâb başlıkları analizi, râvî tanıtımları ve fikhî değerlendirmeler gibi temel unsurlar açısından farklılık arz ettiği tespit edilmiştir. Bu çalışma kapsamında, söz konusu şerhlerin genel özellikleri belirlenmiş olup, ilerleyen bölümlerde isnâd ve metin temelli çeşitli başlıklar altında detaylı bir şekilde ele alınacaktır. Ayrıca her iki şerhin şekillenmesinde etkili olan kaynaklar da incelenecek ve hadis şerh metodolojileri karşılaştırmalı bir perspektifle analiz edilecektir.

3.1. Isnâd Kullanımı Açısından Mukayesesi

Hadis ilimleri bağlamında isnâd sistemi, bir hadisin kabul edilip edilmemesine yönelik hüküm vermede kullanılan temel yöntemlerden biridir. Hadis âlimleri, isnâd değerlendirmesinde özellikle iki temel husus üzerinde yoğunlaşmışlardır: Bunlardan ilki, senedin muttasıl olması, yani râvîler arasında herhangi bir inkıtânın bulunmamasıdır. İkincisi ise, râvîlerin sika olup olmadığının tespit edilmesidir. Bu iki kriter, bir rivayetin kabul edilmesi için gerekli temel şartlar arasında yer almaktadır.

Isnâdda meydana gelen inkıtâlar, rivayetin sıhhatini doğrudan etkilemekte ve hadisin farklı kategoriler altında değerlendirilmesine neden olmaktadır. Senedde mecruh bir râvî veya inkıtânın bulunması durumunda rivayet, hadis ilmi terminolojisinde belirli isimlerle anılmakta ve zayıf hadis kategorisine dâhil edilmektedir. Bu bağlamda, “mu‘allak”, “munkatı”, “mu‘dal”, “mürsel” ve “müdelles” gibi terimlerle isimlendirilen hadisler, isnâdındaki inkitâ sebebiyle zayıf kabul edilen rivayetler arasında yer almaktadır. Dolayısıyla, isnâd sisteminin sağlıklı bir şekilde işletilmesi, hadislerin sahihliğini tespit etmede belirleyici bir faktör olarak görülmektedir.⁹⁴¹

Muhaddisler hadisleri sened ve metin merkezli bir incelemeye tabi tutarak değerlendirmektedirler. Aynî ve Süyûtî şerhlerinde her iki unsuru da dikkate alarak hadisleri açıklamaya çalışmışlardır. Bununla birlikte her iki âlimin sened tahlili konusundaki yaklaşımlarında belirgin farklılıklar bulunmaktadır.

⁹⁴¹ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 56-58; Ebü'l-Abbâs Zeynüddîn Ahmed b. Ahmed b. Abdillatîf eş-Şercî ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, trc. Ahmed Naim; Kâmil Miras (Ankara: yy. 1970), 1/149-150; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 88, 89.

Aynî ve Süyûtî'nin, şerhlerine isnâd yöntemini nasıl yansıttığı aşağıda yer alan başlıklarda örnekler eşliğinde ayrıntılı biçimde ele alınacaktır.

3.1.1. Râvîlerin Kimlik Tahlili

Senedin sıhhatini doğrudan etkileyen unsurlardan biri, râvîlerin tespiti ve kimlik bilgilerinin bilinmesidir. Râvî tanıtılması hususunda Aynî ile Süyûtî arasında hem benzerlikler hem de farklılıklar bulunmaktadır.

Aynî şerhinde senedde yer alan râvîlerin kimlik bilgilerini sistematik bir şekilde sunmaktan geri durmamaktadır. Râvîlerin tanınmasına özel bir önem atfettiği görülmekte; Senedde geçen râvîler isim ve nesep açısından tek tek ele alınmakta, cerh ve ta'dîl bakımından hadis tenkitçilerine ait değerlendirmelere yer verilmektedir. Daha önce tanıtılmış olan râvîler için yeniden bilgi verme yoluna gidilmemekte, bunun yerine ilgili yere atıfta bulunmaktadır. Ayrıca senedde meydana gelen inkıtâ veya ittisal durumları, hoca-talebe ilişkisi belirtilerek gösterilmekte ve likâ yönüne işaret edilmektedir.

Süyûtî ise isnâd zincirinde yer alan râvîlerin kimlik tespitine dair kapsamlı bir bilgi sunmamaktadır. Onun şerhinde genel olarak benimsediği yöntem, râvîlerin isimlerinin doğru okunuşu, künyeleri, lakapları ve nisbelerine dair bilgiler vermekle sınırlıdır. Ancak bu uygulama tüm râvîler için geçerli değildir. Süyûtî gerekli gördüğü durumlarda sınırlı bazı ayrıntılara yer vererek, râvîlerin biyografi kaynakları aracılığıyla tespit edilebilmesine imkân tanıyacak ölçüde tanıtımlar yapmıştır. Aynî'nin *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud*'u ile Süyûtî'nin *Mirkâtü's-su'ûd* adlı eserlerinde râvîlere yaklaşımlarını somut biçimde görmek amacıyla bir örnek zikretmek yerinde olacaktır.

“Tuvalet yaparken konuşmanın mekruh olması” başlığında yer alan bir rivayetin senedi, Ubeydullah b. Ömer b. Meysere< İbn Mehdî< İkrime b. Amr< Yahyâ b. Ebî Kesîr< Hilâl b. İyâz< Ebû Saîd tarikiyle nakledilmiştir.⁹⁴²

Aynî söz konusu senedde yer alan ilk râvî olan Ubeydullah b. Ömer b. Meysere için şu açıklamalara yer verir: “Ubeydullah b. Ömer b. Meysere el-Kavârîrî, künyesi Ebû Saîd olan el-Cüşemî, onların mevlası olup Basralıdır; Bağdat'a yerleşmiştir. Hammâd b. Zeyd, Ca'fer b. Süleyman, Ebû Ma'şer Yusuf, Süfyân b.

⁹⁴² Ebu Dâvud, “Tahâret”, 7; Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/11-12.

Uyeyne, Ebû Avâne ve daha birçok âlimden hadis dinlemiştir. Kendisinden Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Ebû Kudâme, Ebû Zür‘a, Ebû Hâtim, Ebû Ya‘lâ, Ebû‘l-Kâsım el-Beğavî ve başkaları rivayette bulunmuştur. Yahyâ b. Ma‘în onun hakkında “sika” demiş; İbn Sa‘d ise “çok hadis rivayet eden, sika bir kimseydi” ifadesini kullanmıştır. Hicrî 235/849 yılında Bağdat’ta vefat etmiştir.”⁹⁴³

İkinci ravi İbn Mehdî’nin, Mehdi b. Harb el-Hicrî el-Muhâribî olduğu belirtmiş; İbn Abbâs’ın mevlası İkrime’den rivayette bulunduğunu kendisinden Havşeb b. Akîl’in rivayet ettiğini zikreder. Yahyâ b. Ma‘în’in, onun hakkında “Onu tanımıyorum” dediğine işaret ettikten sonra Ebû Dâvûd ve İbn Mâce’nin kendisinden hadis rivayet ettiklerini ifade eder.⁹⁴⁴

Bir diğer râvî İkrime İbn Ammâr’dır. Aynî İkrime’nin, Yemâmî el-İclî ve el-Basrî’ nisbesiyle bilindiğini, el-Hirmâs b. Ziyâd’dan rivayette bulunduğunu ve Ebû Gâdiyye el-Yemâmî, Sâlim b. Abdullah, Nâfî‘, Tâvûs ve başkalarından hadis dinlediğini belirtir.⁹⁴⁵ Kendisinden Süfyân es-Sevrî, Şu‘be, Yahyâ el-Kattân, İbnü‘l-Mübârek, Vekî‘ ve daha birçok kimsenin rivayette bulunduğunu aktarır. Ahmed b. Hanbel onun hakkında: “İyâs’tan başkalarından rivayet ettiği hadislerde ıztırab vardır; ancak İyâs’tan rivayetleri sağlamdır. Yahyâ b. Ebî Kesîr’den rivayet ettiği hadisler de sağlamdır” demiştir. Ayrıca Yahyâ b. Ma‘în, Ebû Hâtim ve Vekî‘ b. Cerrâh’ın benzer görüşleri dile getirdiği belirtilmiştir. Hadislerinin Buhârî hariç *Kütüb-i Sitte* müellifleri tarafından rivayet edildiği bilgisine de yer verilmiştir.⁹⁴⁶

Bir diğer râvî olan Yahyâ b. Ebî Kesîr’in ise, Ebû Nasr el-Yemâmî et-Tâî olduğu ve Tây kabilesinin mevlâsı olduğu belirtilmektedir. Ebî Kesîr’in asıl adının Sâlih b. el-Mütevekkil olduğu bazı kaynaklara göre Yesâr, bazılarına göre ise Dînâr olarak anıldığı aktarılmaktadır. Dînâr’ın Hz. Ali’nin mevlâsı olduğu ve Enes b. Mâlik’i gördüğü bilgisi de verilmektedir. Bunun yanı sıra kimlerden hadis dinlediği, kimlerin kendisinden hadis rivayet ettiği ve nerede, kaç yaşında vefat ettiği bilgileri sunulmaktadır. Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Ebî Kesîr’i “sika” olarak

⁹⁴³ İbn Sa‘d, *et-Tabakât*, 9/353; Makdisî, *el-Kemâl*, 7/202; Mizzî, *Tehzîbü‘l-kemâl*, 19/130-135; Zehebî, *Tezhîbü‘t-tehziib*, 6/232; İbn Reslân, *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*, 1/56.

⁹⁴⁴ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve‘t-ta‘dîl*, 8/337; Makdisî, *el-Kemâl*, 9/87-88; Aynî, *Nuhâbü‘l-efkâr*, 8/379.

⁹⁴⁵ Makdisî, *el-Kemâl*, 7/332.

⁹⁴⁶ Buhârî, *et-Târihu‘l-kebîr*, 8/97-98; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve‘t-ta‘dîl*, 7/10-11; İbnü‘l-Cevzî, *ed-Du‘afâ‘*, 2/185.

değerlendirmiştir. Son olarak, hadislerinin “روى له الجماعة” tabiriyle birçok muhaddis tarafından rivayet edildiği ifade edilmektedir.⁹⁴⁷

İsnâd zincirindeki bir diğer râvî olan Hilâl b. İyâz’ın, bazı kaynaklara göre İyâz b. Hilâl olarak anıldığı, Yahyâ b. Ebî Kesîr’in kendisinden hadis rivayet ettiği bir râvî olduğu belirtilmektedir. Hadislerinin Ebû Dâvud, Tirmizî ve İbn Mâce tarafından rivayet edildiği ifade edilmektedir.⁹⁴⁸

Senedin son halkasında bulunan Ebû Saîd’in tam adı, Sa’d b. Mâlik b. Sinân b. Ubeyd b. Se’lebe b. Ubeyd b. el-Ebcer, diğer bir ifadeyle Hudre b. Avf b. Hâris b. Hazrec’dir. Hz. Peygamber’den (a.s.) 1170 hadis rivayet ettiği belirtilmektedir. Bu rivayetler arasında Buhârî ve Müslim’in ittifakla naklettiği 46 hadis, yalnızca Buhârî’nin rivayet ettiği 17 hadis ve yalnızca Müslim’in rivayet ettiği 52 hadis bulunmaktadır. Ebû Saîd’in rivayet zinciri, yalnızca Hz. Peygamber ile sınırlı kalmamış; Ebû Bekir, Ömer, Osman, Abdullah b. Selâm, Ebû Katâde ve daha birçok sahâbîden hadis naklettiği de aktarılmıştır. Kendisi, Abdullah b. Ömer, Câbir b. Abdullah el-Ensârî, Zeyd b. Sâbit ve Abdullah b. Abbas gibi önde gelen sahâbîler ile çok sayıda tâbiî tarafından rivayet kaynağı olarak kabul edilmiştir. Böylece hem sahâbîler arası rivayet zincirinde hem de tâbiîn kuşağına aktarılan hadisler bağlamında önemli bir konuma sahip olmuştur. Ebû Saîd el-Hudrî’nin Hicrî 64 yılında, 74 yaşında iken Medine’de vefat ettiği ve hadislerinin, *Kütüb-i Sitte* müellifleri tarafından rivayet edildiği aktarılan bilgiler arasındadır.⁹⁴⁹

Yukarıda aktarılan veriler ışığında Aynî’nin özellikle râvî biyografilerine ve cerh-ta’dîl değerlendirmelerine büyük önem atfettiği görülmektedir. Aynî her bir râvî hakkında ayrıntılı bilgi sunarken, yalnızca biyografik unsurlarla yetinmeyip, rivayetlerinin sıhhati ve râvînin güvenilirliği hususunda cerh ve ta’dîl otoritelerinin görüşlerine başvurmakta ve bu görüşler doğrultusunda râvînin güvenilirliğine dair kapsamlı bir kanaat sunmaktadır. Bu kapsamda, râvînin hadis aldığı hocaları ile kendisinden rivayette bulunan talebelerine ilişkin bilgileri de zikrederek isnâd zincirindeki ittisal veya inkita’ durumlarını ortaya koymaktadır. Aynî Ayrıca ilgili râvînin rivayetlerinin Buhârî, Müslim, Ebû Dâvud, İbn Mâce gibi hadis

⁹⁴⁷ Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl*, 16/292-293; Zehebî, *Tezhîbü’t-tehzîb*, 10/25; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/373.

⁹⁴⁸ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 6/408.

⁹⁴⁹ Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl*, 10/295-300; Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/11, 12.

kaynaklarındaki yerlerine işaret ederek okuyucunun râvî hakkında daha net ve sağlam bir fikir edinmesini sağlamaktadır. Böylece, şerhi hem biyografik hem de isnâd analizi bakımından zengin bir ilmî çerçeveye kavuşturulmuştur.

Süyûtî ise isnâd zincirinde yer alan râvîlerin değerlendirilmesi bağlamında yalnızca Hilâl b. İyâz üzerinde durmakta, ancak onun hakkında kapsamlı bir biyografik tanıtım sunmamaktadır. Hilâl b. İyâz'ın, "İyâz b. Hilâl" olduğunu ileri sürmüştür. Süyûtî bu bağlamda İbn Huzeyme'nin, "Doğru olan isim budur. Büyük ihtimalle İkrime b. Ammâr'ın 'Hilâl b. İyâz' demesi bir yanılgıdır." şeklindeki değerlendirmesine yer verir.⁹⁵⁰ Benzer şekilde, İbn Hibbân da "Onun Hilâl b. İyâz olduğunu iddia eden kimse yanılmıştır."⁹⁵¹ Ayrıca ondan yalnızca Yahyâ b. Ebî Kesîr rivayet etmiştir ve râvînin durumu bilinmemektedir." ifadeleriyle görüşünü ortaya koymaktadır.⁹⁵² Ebu Dâvud'un "لم يسنده إلا عكرمة بن عمار/Bunu sadece İkrime b. Ammâr merfû olarak rivayet etmiştir" ifadesi hakkında Beyhakî'nin bu hadisi, Evzâî< Yahyâ b. Ebî Kesîr<Hz. Peygamber senediyle mürsel olarak rivayet ettiğini ve Ebû Hâtim'in; "Doğru olan budur; İkrime'nin hadisi ise bir vehimdir " değerlendirmesine yer verir.⁹⁵³

Süyûtî'nin meseleye yaklaşımı, râvîlerin kimliklerini tek tek ele alan ayrıntılı bir incelemeden ziyade, hakkında ihtilaf bulunduğunu düşündüğü râvîyi merkeze alan bir yöntemi yansıtmaktadır. Bu çerçevede râvînin güvenilirliği, rivayetlerinin sıhhati veya hadis ilmindeki konumuna dair kapsamlı bir tahlil sunmamaktadır. Bununla birlikte sınırlı ölçüde de olsa bazı münekkid âlimlerin râvî değerlendirmelerine atıfta bulunarak hadisin sıhhati konusundaki kanaatini dolaylı biçimde ortaya koymaya çalıştığı görülmektedir.

Her iki müellifin verilen örnekte râvîlere dair yaptıkları açıklamaları, eserlerinin genel üslup ve yöntemini yansıttığı söylenebilir. Bu bağlamda müelliflerin *ricâlü'l-hadîse* yönelik yaklaşımlarının, yalnızca söz konusu şerhlere özgü olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Aynî'nin bu şerhten sonra kaleme aldığı '*Umdetü'l-kârî* adlı eserinde, râvî tahlillerinin daha kapsamlı bir biçimde ele alındığı

⁹⁵⁰ İbn Huzeyme, *Sahîhu İbn Huzeyme*, 1/39.

⁹⁵¹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/268.

⁹⁵² Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/26.

⁹⁵³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/408; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1/305; Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/27.

görülmektedir. Buna karşılık Süyûtî'nin, gerek bu şerhten önce telif ettiği Buhârî ve Müslim şerhleri, gerekse bundan sonra kaleme aldığı Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce şerhlerinde izlediği yöntem ile *Mirkâtü's-su'ûd*'daki yaklaşımı arasında belirgin bir farklılık bulunmamaktadır.

Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud ve *Mirkâtü's-su'ûd* adlı eserlerde hadis râvîlerine dair künye, lakap ve nisbe bilgileri; hakkında ihtilaf bulunan râvîler ile mechûl râvîlere yönelik yaklaşımlar aşağıda sıralanan başlıklar altında ayrıntılı olarak incelenecektir.

3.1.1.1 Râvîlere Dair Künye Lakap ve Nisbe Bilgilerinin Verilmesi

Aynî ve Süyûtî'nin râvîlerin isim, künye, lakap ve nisbelerine ilişkin verdikleri bilgiler arasında belirgin bir üslup farklılığı göze çarpmaktadır. Süyûtî senedde zikredilen râvîlerin bu tür kimlik bilgilerine genellikle ayrıntılı biçimde değinmez; yalnızca gerekli gördüğü durumlarda bu bilgileri aktarır ve çoğunlukla kısa açıklamalarla yetinir. Onun bu yaklaşımında, özellikle kelimelerin zaptına/doğru telaffuz ve yazımına odaklanma eğiliminin belirleyici olduğu görülmektedir.

Aynî ise râvîlerin kimlik bilgilerini daha ayrıntılı ve derinlemesine inceleyerek şerhinde geniş bir biçimde ele alır. Özellikle her râvînin isim, künye, lakap ve nisbesini açıklamak, onun eserinde önemli bir yer tutar. Bu yaklaşımının, rivayetler hakkında okuyucuya ilave bilgiler sunma amacına hizmet ettiği söylenebilir. Nitekim künyeler, lakaplar ve nisbe bilgileri ayrıntılı biçimde işlenmekte; böylece söz konusu unsurların râvîlerin kimliklerinin tespitindeki belirleyici rolü vurgulanmaktadır. Eğer bir râvî hakkında her iki şerhte de açıklama yapılmışsa, bu izahlar arasındaki yöntem farklılığı belirgin bir şekilde göze çarpmaktadır.

Aynî ve Süyûtî'nin, bir rivayetin isnâdında yer alan ابن خربوذ/İbn Harrabûz ve أم صُبَيَّة/Ümmü Subeyye künyelerindeki râvîlere dair değerlendirmelerini inceleyelim. Her iki şerhte adı geçen râvîler ele alınmış olmakla birlikte, açıklamalarda yöntemsel ve içeriksel farklılıklar bulunmaktadır.

Aynî açıklamalarında râvînin isim ve künyesine dair şu bilgileri verir: ابن خربوذ/İbn Harrabûz, asıl adıyla Sâlim b. Serc “سَرْج/cîm harfî ile” olup,⁹⁵⁴ Ebû Nu‘mân olarak da bilinmektedir. Kendisi Sâlim b. Nu‘mân olarak da anılır ve Ümmü Subeyye el-Cüheniyye’nin mevlâsıdır.⁹⁵⁵ Buna ilaveten Harrabûz خربوذ kelimesinin, “خ/ha” harfî üstün, “ر/ra” harfî şeddeli, “ب/ba” harfî ötreli, kelimenin sonunda ise “ذ/za” harfî noktalı olarak okunması gerektiğini ve kelimenin, özel isim/alem ve yabancı kökenli/acem olması nedeniyle gayr-i munsarif bir kelime olduğuna da vurgu yapar. Diğer râvî ile ilgili olarak da صَبِي/Ümmü Subeyye’nin asıl adının Havle bint Kays b. Kahd b. Kays b. Se‘lebe b. Ğanem b. Mâlik b. Neccâr olduğu ve kendisinin sahâbi olduğu bilgisi yer alır. Ayrıca Ümmü Subeyye isminin okunuşuna da değinen Aynî, “ص/sad” harfî ötreli, “ب/ba” harfî üstün, “ي/ya” harfî şeddeli ve üstün ve ardından müenneslik “ة/ta” harfinin geldiğini belirtir.⁹⁵⁶

Süyûtî’nin şerhinde ise şu bilgiler kaydedilir: ابن خربوذ/İbn Harrabûz, “خ/ha” harfî üstün veya ötreli, “ر/ra” şeddeli, “ب/ba” harfî ötreli, “و/vav” harfî sakın ve “ذ/za” harfî noktalı ذ/za olarak telaffuz edilir. Asıl adı Sâlim b. Serh’dır. Ümmü Subeyye “أُم صَبِيَّة” künyesinin telaffuzu; “ص/sad” harfî ötreli, “ب/ba” harfî üstün, şeddeli “ي/ya harfî ile okunur. Kendisi sahâbî olup asıl adı Havle bint Kays’tır.”⁹⁵⁷

Aynî ve Süyûtî’nin değerlendirmeleri incelendiğinde, Aynî’nin daha sistematik bir analiz yöntemi benimsediği görülmektedir. Nitekim Aynî önce râvî hakkında biyografik bilgiler sunmakta, ardından kelimenin zaptına ilişkin açıklamalara yer vermektedir. Râvîlerin nesep silsilesini ayrıntılı bir şekilde aktaran Aynî, daha kapsamlı bir yaklaşım sergilerken, Süyûtî daha özet ve yüzeysel bir metot izlemektedir. Dilbilgisel değerlendirmelerde de Aynî, “İbn Harrabûz” isminin gayr-i munsarif olduğunu açıkça belirtirken, Süyûtî bu hususa değinmemektedir. Bu bağlamda, Aynî’nin filolojik detaylara daha fazla yer verdiği, Süyûtî’nin ise daha özetleyici bir yöntem tercih ettiği söylenebilir. Ayrıca Süyûtî’nin râvîler hakkında sunduğu bilgiler bununla sınırlı kalırken, Aynî’nin râvîleri daha geniş bir perspektifte ele aldığı görülmektedir. Ancak konunun çerçevesini korumak adına burada yalnızca

⁹⁵⁴ Makdisî, *el-Kemâl*, 5/93.

⁹⁵⁵ İbn Sa‘d, *et-Tabakât*, 5/301, 7/296; Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl*, 10/142-143; Zehebî, *el-Kâşif*, 1/423.

⁹⁵⁶ Zehebî, *Tehzîbü’t-tehzîb*, 3/370; İbn Hacer, *Takribü’t-tehzîb*, 226; Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/114.

⁹⁵⁷ Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr*, 4/113; Hattâbî, *Garibü’l-hadis*, 3/737; Mizzî *Tehzîbü’l-kemâl*, 10/142; Süyûtî, *Mirkâtü’s-su‘ûd*, 1/66.

isim ve künye ile ilgili açıklamalara yer verilmiştir. Ayrıca her iki müellifin kullandıkları kaynaklara dair bilgi vermedikleri görülür. Fakat biz söz konusu râvîlerin tabakât ve biyografi kaynaklarındaki yerlerine dipnotlarda işaret ettik.

Bir diğer örnekte Aynî, senedde zikri geçen Ğudayf b. Haris (غضيف) Ğayn harfi dammeli, dâd harfi fethalı olarak okunduğu, bazı kaynaklarda zâ (ظ) harfiyle de telaffuz edildiği de söylenmiştir. İsmi sonunda sâkin yâ harfi, onun ardından fâ harfi yer alır. O, el-Hâris b. Ğudayf'ın künyesini Ebû Esmâ olan es-Sekûnî el-Hımsî olarak verir. Ayrıca es-Semelî, el-Yemenî ve el-Kindî nisbetleriyle de anıldığına ve sahâbî olup olmadığı konusunda ihtilaf bulunduğu işaret eder.⁹⁵⁸

Süyûtî'de de benzer açıklamalar yer alır. Ğudayf b. Haris, Ğayn harfi dammeli, dâd harfi fethalı, altında noktalı yâ sâkin ve ardından fâ harfiyle okunduğunu ve sahâbî olup olmadığı konusunda ihtilaf olduğunu belirtir. Ayrıca onların rivayetlerinde geçen Ğudayf b. Ebî Süfyân et-Tâîfî ve Ğudayf b. A'yen el-Cezerî isimli iki râvî daha olduğundan ve bu iki isim de bazı kaynaklarda Ğutayf şeklinde geçtiğine dikkat çeker.⁹⁵⁹

Her iki şerhte de bazı künye ve nisbelere ilişkin benzer kısa açıklamalara yer verilmektedir. Aynî bir hadisin senedinde geçen Ebû'l-Müsennâ el-Hımsî hakkında, râvînin asıl adının *ضمم*/Damdam olduğunu⁹⁶⁰ ve *الأملوكي*/Emlûkî nisbesiyle tanındığını belirtmektedir.⁹⁶¹ Süyûtî ise İbn Ebî Hâtim'e atıfta bulunarak,⁹⁶² İbn Müsennâ'nın Emlûkî nisbesine sahip Damdam adında bir râvî olduğunu ifade etmektedir.⁹⁶³

Örneklerde görüldüğü üzere her iki müellifin de künye ve nisbelere dair benzer bilgiler sunmaktadır. Ancak Aynî bilgileri aldığı kaynağa atıf yapmaz iken Süyûtî, İbn Ebî Hâtim'den nakilde bulunarak dolaylı bir aktarım yapmıştır.

⁹⁵⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/446; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 23/112; Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/298.

⁹⁵⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/308; Buhârî- *et-Târîhu'l-kebîr*, 8/215; Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/155.

⁹⁶⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/461; Buhârî- *et-Târîhu'l-kebîr*, 5/593. Mizzî *Tehzîbü'l-kemâl*, 13/329.

⁹⁶¹ Aynî, *Şerhu Sünen*, 2/61.

⁹⁶² Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 4/338; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 4/468.

⁹⁶³ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/256.

Her iki müellif de önemli gördükleri hallerde daha ayrıntılı bilgilere yer verirler,⁹⁶⁴ ancak bu ayrıntılar genellikle ilgili râvîler hakkında ihtilafın söz konusu olduğu hallerde daha çok öne çıkar. Şerhin geneline yansıyan durumda Süyûtî, açıklamaları daha kısa ve öz biçimde sunarken, Aynî daha kapsamlı bir açıklama yapma eğilimindedir. Bu fark, her iki âlimin şerh tarzındaki farklı felsefi yaklaşımlarını ve bilgiyi nasıl yapılandırdıklarını yansıtmaktadır.

3.1.1.2. Hakkında İhtilaf Edilen Râvîlerin Tahlili

Senedde bulunan râvîler, bazen isim benzerlikleri veya ismin tam olarak zikredilmemesi gibi nedenlerle başka râvîlerle karıştırılabilmektedir. Bu nedenle, şârihler râvîlerin kimliklerini doğru tespit edebilmek amacıyla titiz bir çaba göstermişlerdir. Her iki müellifin bu konudaki yaklaşımlarını ortaya koymak adına, birkaç örnekle açıklama yapmak faydalı olacaktır.

Örneğin Ebu Said el-Hudrî'den rivayet edilen bir hadisin senedinde ismi geçen Ubeydullah b. Abdullah b. Rafî' b. Hadîc hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Ebû Dâvud, rivayetin sonunda hadisin râvîsiyle ilgili ihtilafı vurgulayarak, "Bazıları bu râvî için Abdurrahman b. Rafî' derler" ifadesiyle farklı kanaatlerin varlığına işaret etmektedir.⁹⁶⁵

Aynî isnâdda yer alan Ubeydullah b. Abdullah b. Rafî' b. Hadîc adlı râvînin isminin tam olarak tespit edilememesinden kaynaklanan ihtilafın varlığına işaret ederek farklı görüşlere yer vermektedir. Yapmış olduğu açıklamada şu ifadelere yer verir: "Bazılarının bu râvîyi Ubeydullah b. Abdullah b. Rafî' olarak zikrettiği, bazılarının ise Abdullah b. Abdullah b. Rafî' olduğunu söylediği; başka bir görüşe göre Ubeydullah b. Abdurrahman b. Rafî' iken, bir diğer görüşe göre bu ismin yalnızca Abdullah şeklinde kaydedildiği; ayrıca bir görüşte de Abdurrahman b. Rafî' olarak ifade edildiği görülmektedir. Böylece bu konuda beş farklı kanaat ortaya çıkmaktadır."⁹⁶⁶

⁹⁶⁴ Bk. Aynî, *Serhü Sünen*; 1/51, 60, 76; Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/72, 75, 94.

⁹⁶⁵ Ebû Dâvud, "Tahâret", 34.

⁹⁶⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 5/321; Makdisî, *el-Kemâl*, 7/189; Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/97.

Aynî farklılıklardan hareketle râvînin isminin kesinlik kazanmadığını ve dolayısıyla râvînin tam olarak bilinemeyeceğini vurgular. Râvînin mechûlû'l-ayn olduğu anlamına gelse de Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) hadise "sahihtir" hükmünü vermesi, Tirmizî'nin hadisi hasen olarak değerlendirmesi, hadisin farklı isnâdlarla desteklenmesi ve Tirmizî, İbn Mâce ile Nesâî gibi diğer kaynaklarca da rivayet edilmesi, rivayetin sıhhatini güçlendirmektedir.⁹⁶⁷ Münzirî de (ö. 656/1258) birçok farklı yorumlar sunarak hadisin sıhhatine işaret etmektedir.⁹⁶⁸

Süyûtî Ebû Dâvud'un hadis metninin sonunda râvî ismiyle ilgili ihtilafın varlığına vurgu yapmasına rağmen, söz konusu rivayetin ricali hakkında herhangi bir açıklama getirmeksizin muhtevaya yönelik değerlendirmelere geçmiştir.⁹⁶⁹ Bu durum Süyûtî'nin hadise daha çok yorum odaklı bir yaklaşım benimsediğini göstermektedir. Dolayısıyla, onun önceliği metnin içeriğine yoğunlaşmaktır. Söz konusu hadise dair sunduğu bilgilerin tamamı ise genellikle nakillerden oluşmaktadır.

Süyûtî'nin kaynaklarında senedle ilgili ihtilafların doğrudan zikredilmemiş olma ihtimali de söz konusudur. Eğer kaynaklar Senedle ilgili ayrıntılara yer vermiyorsa, Süyûtî'nin de bu konuyu ele almadan metnin anlamına odaklanması doğal karşılanabilir. Nitekim incelenen bazı kaynaklarda bu tür ihtilaflara temas edilmediği görülmektedir.⁹⁷⁰ Diğer bir ihtimal ise, râvî ihtilaflarının Süyûtî açısından öncelikli veya önem arz eden bir mesele olmamasıdır; bu nedenle konuya değinmeden hadis metnine yöneldiği söylenebilir.

Aynî râvîlerle ilgili sistematik ve kapsamlı yaklaşımına paralel olarak ihtilaflara temas edip farklı görüşlere yer verirken, Süyûtî daha çok metnin anlamı ve kullanım alanlarına odaklanmış, dolayısıyla sened tartışmalarına her zaman yer vermemiştir.

Bir hadisin isnâdında geçen "ابن أكيمة الليثي/İbn Ükeymeti'l-Leysi" hakkında yaşanan ihtilafa ilişkindir. Aynî râvînin isminin عمارة/Amâra/Ammâra) olduğunu

⁹⁶⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 17/359; 18/334, 338; İbn Mâce, "Tahâret", 76; Tirmizî, "Tahâret", 49; Nesâî "Miyâh", 1.

⁹⁶⁸ Münzirî, *Muhtasar*, 1/38.

⁹⁶⁹ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/60, 61.

⁹⁷⁰ Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 1/38; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1/8; Nevevî, *el-Mecmu'*, *şerhi'l-mühezzeb*, thk. Lecnatu min el-'Ulemâ (Kahire: İdâretü't-Tibâati'l-Muniriyye, 1929), 1/83.

belirtirken; bazı kaynaklarda “أمرو بن أكيمة/Amr b. Ükeyme”, Âmir, Ammâr, Yezid ve Abbâd gibi farklı isimlerin zikredildiğini; ayrıca künyesinin Ebu'l-Velid, nisbesinin ise el-Hicâzî olarak ifade edildiğini beyan etmektedir.⁹⁷¹

Süyûtî hadisin ricali hakkında herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır.⁹⁷² Önceki örnekte olduğu gibi, burada da Aynî râvîlere ilişkin muhtelif görüşleri detaylı şekilde aktarmasına karşın, Süyûtî'nin râvî hakkında herhangi bir bilgi paylaşmadığı görülmektedir.

Ebû Dâvud râvî hakkındaki ihtilafa doğrudan temas etmez; ancak hadisin sonunda İbn Ükeyme'nin bu hadisi Zührî'den Ma'mer, Yûnus ve Üsâme b. Zeyd tarihiyle rivayet ettiğini belirtir. Söz konusu ifade, râvî hakkındaki şüpheye dolaylı bir işaret olarak değerlendirilebilir. Nitekim bazı âlimler İbn Ükeyme'yi mechûl râvîler arasında sayarken, bazıları onu sika râvîlerden kabul etmektedir.⁹⁷³ Ayrıca İbn Ükeyme'nin bu rivayeti İbn Mâce, Tirmizî ve Nesâî'nin *Sünen* kitaplarında da yer almaktadır.⁹⁷⁴

Bir başka rivayette “صفية بنت شيبة/Safiyye binti Şeybe” isimli râvî hakkında sahâbî olup olmadığı hususunda farklı açıklamalar yer almaktadır. Aynî'nin şerhinde, bu râvînin sahâbî olduğuna dair herhangi bir tereddüt taşımadığı görülmektedir; zira ihtilaf bulunduğu dair bir bilgi aktarmamaktadır. Ayrıca kendisinden ittifakla Buhârî ve Müslim'de Hz. Âişe'den onun beş hadis rivayet ettiği bilgisini vermektedir.⁹⁷⁵

Süyûtî ise İmam Nevevî'nin (ö. 676/1277) bu râvîye sahâbî diyenlerin çoğunlukta olduğunu belirttiğini aktarırken, İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) ise onu tâbiînin güvenilirlerinden biri olarak zikrettiğinin bilgisini verir.⁹⁷⁶

⁹⁷¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5/192, 9/249; Buhârî, *et-Târihu'l-kebîr*, 7/596; Mizzî *Tehzîbü'l-kemâl*, 21/228; Aynî, *Şerhu Sünen*, 2/61.

⁹⁷² Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/400.

⁹⁷³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/245; Yahya b. Maîn, *Târihu İbn Maîn*, thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf (Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâ'î't-Türâsi'l-İslâmî, 1979), 3/176; Buhârî, *et-Târihu'l-kebîr*, 9/90; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/170; Makdisî, *el-Kemâl*, 8/52; Nevevî, *el-Mecmu'*, 3/363; Zehebî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 7/51; İbn Hacer, *Takrîb*, 408.

⁹⁷⁴ İbn Mâce, “İkâmetü's-salât”, 13. Tirmizî, “Salat”, 117; Nesâî, “Mesâcid”, 165.

⁹⁷⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/343, 469; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 35/211; Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/133

⁹⁷⁶ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/386; Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-lüğâ* 2/349; Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/71.

Her iki müellifin de hakkında ihtilaf bulunan râvî konusunda benzer değerlendirmelerde bulundukları görülmektedir. Bir senedde yer alan Muhammed b. Kesîr< Süfyân< Mansûr< Mücâhid< Süfyân b. Hakem ya da Hakem b. Süfyân kanalıyla gelen isnâdda, zikredilen kişinin “ سفیان بن الحكم الثقفی أو الحكم بن سفیان /Süfyân b. Hakem es-Sekafî” mi yoksa Hakem b. Süfyân mı olduğu hususunda görüş ayrılığı yaşanmıştır. Burada iki farklı isim zikredilmekle birlikte, kastedilen şahsın aynı kişi olduğu anlaşılmaktadır. Süyûtî konuyla ilgili açıklamasında, İbn Hibbân’ın bu kişinin sahâbe arasında yer alan Hakem b. Süfyân es-Sekafî olduğunu, kendisine “Süfyân b. Hakem” de denildiğini ve râvîlerin, onun kendi ismiyle bâbasının ismini karıştırmak suretiyle hata ettiklerini nakleder. Ayrıca Münzirî’nin, bu Sekafî’nin Resûlullah’tan (a.s.) bizzat işitip işitmediği konusunda ihtilaf bulunduğu bilgisini verdiğini aktarır. İbn Abdülberr (ö. 463/1071) ise, onun abdestle ilgili yalnızca bir hadis rivayet ettiğini, bu hadisin ise isnâd bakımından muzdarib olduğunu ifade etmektedir.⁹⁷⁷

Aynî ise isnâdda ilk olarak geçen Süfyân’ın, Süfyân es-Sevrî, Mansûr’un ise Mansûr b. Mu‘temir olduğunu vurguladıktan sonra, Süfyân b. Hakem’in, Mücâhid’in kendisinden rivayette bulunduğu kişi olduğu yönünde bilgi verir. Bu râvîden Ebû Dâvud ve İbn Mâce’nin hadis naklettiğini belirtir. Ayrıca bu zatın ismi hakkında Hakem b. Süfyân veya Süfyân b. Hakem şeklinde farklı görüşlerin ileri sürüldüğünü kaydeder. Abdulgani el-Makdisî’nin (ö. 600/1203) ise bazı râvîlerin bu hadisi Süfyân b. Hakem’in bâbası üzerinden Nebî’den (a.s.) naklettiklerini aktarır. Bununla birlikte söz konusu hadisin isnâdı bakımından muzdarib olduğunu da ifade eder.⁹⁷⁸

Her iki müellif de isnâdda geçen ismin Hakem b. Süfyân mı yoksa Süfyân b. Hakem mi olduğu konusunda görüş ayrılığı bulunduğu ve iki ismin aynı kişiye işaret ettiği kanaatinde oldukları ve isnâdın muzdarib olduğunu ifade ederler. Süyûtî’nin yaklaşımında kaynak çeşitliliği yönünden zenginliği dikkat çeker. Aynî ise isnâd zincirini çözümleyerek başlar, râvînin kimliğine dair farklı görüşleri aktarır ve rivayet yollarındaki teknik bilgilerini verir.

⁹⁷⁷ İbn Abdülber, *el-İstiâb fî ma ‘rifeti’l-ashâb*, 1/360-361; Münzirî, *Muhtasar*, 1/65; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 3/85; Süyûtî, *Mirkâtü’s-su‘ûd*, 1/141.

⁹⁷⁸ Makdisî, *el-Kemâl*, 1/229; Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl*, 7/94-97; Zehebî, *Tezhîbü’t-tehzîb*, 2/410; Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/221.

3.1.1.3 Mübhem Râvîlerin Açıklanması

İsnâd zincirinde kimliği belirsiz bir râvînin bulunması durumunda, hadisin değerlendirilmesi hem hadisin türüne hem de râvînin hocasını gizlerken kullandığı ifadelerle bağlı olarak değişmektedir. Hadis âlimlerinin önemli bir kısmı ile bazı fakihler, isnâdında ismi zikredilmeyen “mechûlû’l-ayn” râvî bulunan hadisleri muttasıl kabul etmiştir. Buna karşılık bazı hadis âlimleri ile fakihlerin çoğunluğu, isnâdında mechûl râvî yer alan hadisleri “mürsel” saymış; söz konusu rivayetleri “münkâtı” ve “mu‘dal” hadislerle aynı kategoride değerlendirmiştir. Her iki yaklaşımda da bu tür hadislerin dinî bir delil olarak kullanılabilirliği kabul edilmemektedir. Ancak isnâddaki mübhem râvînin bir sahâbî olduğu tespit edilirse, sahâbîlerin güvenilir kabul edilmesi sebebiyle rivayet sahih addedilmektedir. Râvînin sahâbî olmadığı anlaşıldığında ise, kimliği ve güvenilirliği mechûlû’l-hâl kabul edilmekte; bu durumda hadis rivayetinde mechûl râvîlere ilişkin kriterler uygulanmakta ve râvînin kimliği ortaya konulmadıkça veya güvenilirliği ispat edilmedikçe rivayeti kabul görmemektedir.⁹⁷⁹

Aynî ve Süyûtî’nin şerhlerinde mübhem râvîlerle ilgili tespitlerine ve değerlendirmelerini incelemek amacıyla bazı örnekler ele alınacaktır.

Süyûtî “عن الأعمش عن رجل عن ابن عمر” isnâdında geçen mübhem râvîye dikkat çekerek bu kişinin, el-Kâsım b. Muhammed olduğunu belirtmekte ve böylelikle isnâddaki mübhemliğin ortadan kalktığını ifade etmektedir. Ayrıca Beyhakî’den⁹⁸⁰ yaptığı tahrîcte hadisin farklı bir tarikini ele alarak, rivayetin İbn Ömer’den el-Kâsım b. Muhammed kanalıyla nakledildiğini aktarmaktadır.⁹⁸¹

Aynî söz konusu mechûl râvî hakkında herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır. Ancak A‘meş’in, hem İbn Ömer’den hem de farklı bir tarik üzerinden Enes b. Mâlik’ten olmak üzere iki ayrı rivayette bulunduğunu, rivayetlerin her ikisinin de mürsel olarak nakledildiğini çeşitli kaynaklara atıf yaparak bildirmektedir.⁹⁸²

⁹⁷⁹ Aşıkkutlu, “Mübhem”, 31/434-436.

⁹⁸⁰ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 1/156.

⁹⁸¹ Süyûtî, *Mirkâtü’s-su‘ûd*, 1/27.

⁹⁸² Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/10.

Nitekim Tirmizî, A‘meş’in ne Enes b. Mâlik’ten ne de başka herhangi bir sahâbîden hadis işittiğini açıkça ifade etmektedir.⁹⁸³ Bu nedenle söz konusu rivayetler mürsel kabul edilmektedir. Rivayetin farklı bir tarîkini nakleden Ebû Dâvud ise, A‘meş’in Enes b. Mâlik’ten yaptığı rivayeti aktarmakta, ancak bu rivayeti zayıf olarak değerlendirmektedir.⁹⁸⁴

Görüldüğü üzere Süyûtî hadisteki mübhem râvînin el-Kâsım b. Muhammed olduğunu belirterek isnâddaki belirsizliği gidermeye çalışmakta ve Beyhakî’nin tahrîcini bu görüşünü destekleyici bir delil olarak sunmaktadır. Süyûtî’nin hadisin sahih olduğu kanaatini taşıdığı anlaşılmaktadır. Aynî ise mübhem râvî hakkında herhangi bir açıklama yapmamakla birlikte A‘meş’in, hem İbn Ömer hem de Enes b. Mâlik’ten yaptığı rivayetlerin mürsel olduğunu kaynaklara dayanarak aktarmaktadır. Dolayısıyla Süyûtî isnâdın tespit ve açıklanmasına vurgu yaparken, Aynî rivayetin sened açısından zayıflığını vurgulamakta ve hadisin muttasıl olmasından ziyade mürsel olduğu kanaatini benimsemektedir.

Bir diğer örnekte, Ka‘nebî< Mâlik< Muhammed b. Münkedir< Sa‘îd b. Cübeyr< Racül< Hz. Âişe sened zinciriyle gelen rivayette, isnâdda “racül” bir adam) ifadesi yer almaktadır. Söz konusu mübhem râvî hakkında Aynî, senedde geçen “عن رجل عنده رضى/razı olunan bir adamdan” ifadesiyle kastedilen kişinin Esved b. Yezîd en-Neha‘î olduğunu belirtir. Aynî tespitini Ebû Abdurrahman en-Nesâî’den (ö. 303/915) nakletmekte ve ayrıca hadisin Nesâî tarafından da rivayet edildiğini ifade etmektedir.⁹⁸⁵ Süyûtî’nin ise söz konusu hadise ilişkin herhangi bir değerlendirme yapmadığı görülmektedir.⁹⁸⁶

Aynî mübhem râvînin kimliğini tespit ederek isnâddaki mübhemliği gidermeye çalışırken, Süyûtî rivayete dair açıklama yapmamış olması kendi açısından bunun önem arz eden bir durum olmadığı anlaşılmaktadır.

Bazı durumlarda her iki müellifin de mübhem râvî hakkında yalnızca kısa ve sınırlı açıklamalarda bulunduğu görülmektedir. Nitekim bir rivayetin isnâdında yer

⁹⁸³ Tirmizî, “Tahâret”, 10.

⁹⁸⁴ Ebû Dâvud, “Tahâret”, 7.

⁹⁸⁵ Nesâî, “Kıyâmü’l-leyl”, 62.

⁹⁸⁶ Aynî, *Şerhu Sünen*, 3/515; Süyûtî *Mirkâtü’s-su’ûd*, 2/50. Diğer bazı mübhem râvî tespitleri için bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 2/149, 354; Süyûtî, *Mirkâtü’s-su’ûd*, 1/392; /2/438; 4/233, 400.

alan “عن ابن عمه/amcasının oğlundan” ifadesiyle geçen râvî hakkında her iki müellifin de yalnızca râvînin mechûl olduğuna dikkat çekmektedir. Aynî “ وهذا الحديث في إسناده “/bu hadisin isnâdında mechûl bir râvî vardır” ifadesini kullanırken, Süyûtî’nin ise râvî için “لا يعرف/tanınmıyor” tabirini tercih ettiği görülmektedir.⁹⁸⁷

Her iki müellif de râvî hakkında herhangi bir kimlik tespitinde bulunmamış; ancak farklı terimlerle aynı anlama gelen bir değerlendirme ortaya koymuştur. Aynî “mechûl” kavramını tercih ederken, Süyûtî daha genel bir ifade olan “tanınmıyor” tabirini kullanmıştır. Aynî ve Süyûtî söz konusu rivayeti cerh yönünden olumsuz değerlendirdiği görülmektedir.

Şerhin genel bağlamı incelendiğinde, müelliflerin kimi zaman mechûl râvîye hiç temas etmeden rivayeti naklettikleri, kimi zaman ise râvînin mechûl olduğunu veya isnâdda mechûllük bulunduğunu açıkça ifade ettikleri görülmektedir.⁹⁸⁸ Bu tür ifadelerle, senedin zayıf olduğuna dolaylı biçimde işaret ettikleri anlaşılmaktadır.

Aynî ve Süyûtî mechûl râvîlere ilişkin sistematik bir şerh yönteminin bulunduğu söylenemez. Bununla birlikte, senedde yer alan râvîlerin kimlik tespitinin yapılamaması sebebiyle, şârihlerin çoğu zaman yalnızca râvînin mechûl olduğunu vurgulamakla yetindikleri görülmektedir.

3.1.2. Senedin Sıhhat Yönünden Değerlendirilmesi

Aynî ve Süyûtî hadisleri sened açısından ele alarak kendi değerlendirme ölçütleri doğrultusunda yorumlarda bulunmuş ve bu tahlillerini şerhlerine yansıtmışlardır. Her iki müellifin değerlendirmelerinde, râvîlerin adalet ve zabt durumları, isnâdın ittisal şartını taşıyıp taşımadığı ve rivayetin cerh-ta’dîl literatüründeki yeri dikkate alınmıştır. Kimi durumlarda müellifler yalnızca seneddeki zayıflığa veya mechûllüğe işaret etmekle yetinmiş, ayrıntılı bir isnâd çözümlemesine gitmemişlerdir. Özellikle sened tahlilinin bağlam ve rivayetin önemi doğrultusunda değişkenlik gösterebildiğini ortaya koymaktadır. Konuya dair birkaç örnek vermek gerekirse:

⁹⁸⁷ Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/228; Süyûtî, *Mirkâtü’s-su’ûd*, 1/126.

⁹⁸⁸ Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/222, 339, 358; Süyûtî, *Mirkâtü’s-su’ûd*, 1/126; 3/472.

Ebû Dâvud, Züheyr b. Harb< Veki'< A'meş< Racül< İbn Ömer tarikiyle gelen senedin ardından; "bu hadisi aynı zamanda Abdüsselam b. Harb, A'meş'ten o da Enes b. Mâlik'ten rivayet etmiştir ki, o zayıftır" sözü üzerine Aynî ve Süyûtî bazı açıklamalarda bulunurlar. Süyûtî Ebû Dâvud'un buradaki zayıftır sözünden maksadının Abdüsselâm'ın zayıf bir râvî olduğu belirtmek olmadığı, zira Abdüsselâm'ın, Buhârî ve Müslim'in kendisinden rivayet ettiği hafız güvenilir bir râvî olduğunu söyler. Dolayısıyla buradaki "zayıf" ifadesinden kastının, A'meş'in Enes'ten rivayetinin zayıflığı olabileceği, çünkü A'meş ne Enes'ten ne de herhangi bir sahâbîden hadis işittiğini belirtir ve bundan dolayı Tirmizî'nin bu hadise Mürsel dediğini nakleder.⁹⁸⁹

Aynî'nin şerhinde benzer ifadelere yer verilmekle birlikte, ifadeler daha çok açıklayıcı mahiyette sunulmuştur. Özellikle râvî Abdüsselam hakkında İbnü'l-Mübarek'in onu zayıf gördüğüne dair değerlendirmesi dikkat çekicidir. Bunun yanı sıra Yahyâ b. Ma'in'in sadûk, Ebû Hatim er-Razî'nin sika yönündeki değerlendirmeleri, râvînin güvenilirliği konusunda hadis otoriteleri arasında görüş ayrılıkları bulunduğunu göstermektedir. Aynî değerlendirmesinin sonunda Tirmizî'nin rivayeti mürsel olarak nitelendirdiğine dair görüşe de yer vererek konuyu nihayetlendirir.⁹⁹⁰

Aynî ve Süyûtî Ebû Dâvud'un ifadesini farklı açılardan ele almakta, özellikle râvî olan Abdüsselâm b. Harb'in durumu etrafında odaklanmaktadır. Süyûtî Ebû Dâvud'un "zayıftır" ifadesini Abdüsselâm b. Harb'a yönelik bir cerh olarak değil, A'meş'in Enes'ten rivayetinin zayıflığı olarak anlamaktadır. Dolayısıyla, burada râvînin şahsı değil, rivayetin senedindeki ittisali, özellikle A'meş'in Enes'ten rivayeti problemlili görülür. Ve bu yorumunu, Abdüsselâm'ın Buhârî ve Müslim gibi güvenilir kaynaklar tarafından rivayet edilen "sika" bir râvî olmasıyla delillendirir.

Aynî ise daha ihtiyatlı ve geniş bir yaklaşım sergiler. Râvî Abdüsselâm b. Harb'in güvenilirliği hususunda hadis otoriteleri arasında ihtilaf olduğunu ortaya

⁹⁸⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-Merâsîl*, thk. Şükrullah Nimetullah Kûcânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1976), 82; Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed b. Receb el-Hanbelî, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, thk. Dr. Hemmâm Abdürrahîm Saîd Zerka (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1987), 1/144; Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/28.

⁹⁹⁰ İbn Maîn, *Târîhu İbn Maîn*, 1/126; Tirmizî, "Tahâret", 10; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/747; Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/10.

koyar. Bu farklılığın yanı sıra her iki âlim de Tirmizî'nin bu rivayeti mürsel olarak değerlendirmesine atıf yapar. Bir başka yönüyle Süyûtî, daha çok metinsel tahlil yaparak Ebû Dâvud'un maksadını açıklamaya çalışır. Hadis usulü ve sened tenkidi açısından teorik bir yorum sunar. Aynî ise râvîyi cerh-ta'dil literatürünü tarayarak, olası tüm yorumlara açıklık getiren bir yaklaşım benimsediği söylenebilir.

Bir başka örnekte ise her iki müellifin sened değerlendirmesinde farklı görüşleri benimsedikleri görülmektedir. Ubeydullah b. Ömer b. Meysere< İbn Mehdi< İkrime b. Ammâr< Yahyâ b. Ebî Kesîr< Hilâl b. İyâz< Ebû Saîd isnâdıyla nakledilen bir rivayette, “İki adam, abdest bozmak için dışarı çıkıp da avret yerlerini açarak konuşmasınlar. Çünkü Allah Teâlâ bundan hoşlanmaz”⁹⁹¹ buyrulmuştur. Rivayetin sonunda Ebû Dâvud, “لم يسند إلا عكرمة بن عمار/Bu hadisi müsned olarak sadece İkrime b. Ammâr rivayet etmiştir.” şeklinde bir not düşerek hadisin bu yönüyle zayıflığına işaret eder.

Süyûtî merfû olarak nakledilen bu rivayetin aslında mürsel olduğunu, naklettiği delillerle ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre Beyhakî (ö. 458/1066), söz konusu rivayeti, Evzâî'nin (ö. 157/774) Yahyâ b. Ebî Kesîr kanalıyla mürsel olarak aktardığını kaydetmiş;⁹⁹² Ebû Hâtim (ö. 277/890) ise doğru olanın mürsel rivayet olduğunu, İkrime'nin rivayetin ise vehim içerdiğini belirtmiştir.⁹⁹³

Aynî ise İkrime b. Ammâr'a dair biyografik bilgilere ek olarak hoca-öğrenci ilişkisine değinmiştir. Ayrıca cerh-ta'dil değerlendirmelerine yer vererek, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 214/855) “İyâs dışındakilerden yaptığı rivayetler problemli olmakla birlikte, onun İyâs'tan rivayet ettiği bütün hadisler sahihtir; ayrıca Yahyâ b. Ebî Kesîr'den yaptığı rivayetleri de sahihtir” şeklindeki görüşünü aktarmaktadır. İbn Ma'in'in (ö. 233/848) “Sadûktur, kendisinde bir sakınca yoktur” dediğini, başka bir rivayette ise “Emin idi, hâfızdı” ifadesini kullandığını; Ebû Hâtim'in ise “Sadûktur, ancak bazen hadisinde hata yapar, bazen de tedlis yapardı; Yahyâ b. Ebî Kesîr'den rivayetinde ise bazı hatalar vardır” değerlendirmesinde bulunduğunu; Vekî'in (ö.

⁹⁹¹ Ebû Dâvud, “Tahâret”, 7.

⁹⁹² Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1/306.

⁹⁹³ İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, thk. Dr. Sa'd b. Abdullah el-Humeyd, Dr. Hâlid b. Abdurrahman el-Cureysî (Riyad: Müessesetü'l-Cureysî li't-Tevzî' ve'l-İ'lân, 2006), 1/533; Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/29.

197/812) ise “sika” dediğini nakletmektedir. Ayrıca İkrime’den, Buhârî hariç *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin tamamının rivayette bulunduğunu kaydetmektedir.⁹⁹⁴

Aynî bu râvî hakkında Müslim’in *Sahih*’inde onun rivayetiyle istidlâlde bulunduğunu belirtmektedir. Bazı muhaddisler, İkrime’nin Yahyâ b. Ebî Kesîr’den naklettiği bu rivayeti zayıf gördüklerini ve Müslim’in, İkrime’nin Yahyâ b. Ebî Kesîr’den rivayet ettiği hadisi tahrîc ettiğinin bilgisini verir. Aynî Buhârî’nin, onun Yahyâ b. Ebî Kesîr’den rivayet ettiği hadisi delil olarak kullanmış olduğunu belirtir. Söz konusu hadisi ayrıca İbn Mâce de tahrîc etmiştir.⁹⁹⁵ Aynî yukarıda aktarmış olduğu bilgilerin büyük çoğunluğunu Münzirî’nin (ö. 656/1258) *Muhtasaru’s-Sünen*’inden aktardığı görülür.⁹⁹⁶

İsnadda ismi geçen İkrime b. Ammâr hakkında kaynaklarda farklı değerlendirmeler bulunmaktadır. İbn Maîn (ö. 233/848) ve İclî (ö. 261/875) onun sika olduğunu belirtirken İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) ise hem zayıf hem de güvenilir olduğuna dair görüşleri bir arada sunmaktadır.⁹⁹⁷ Hattâbî (ö. 388/998) ise sened hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunmazken Hâkim, (ö. 405/10149) hadisi sahih olarak nitelendirmiş de aynı şekilde güvenilir olduğunu ifade etmiştir.⁹⁹⁸ Nevevî (ö. 676/1277) ise *Hulâsatü’l-Ahkâm*’da hadisi hasen olarak değerlendirmiştir.⁹⁹⁹ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), İbn Mâce (ö. 273/887), Nesâî (ö. 303/915) ve Beyhakî (ö. 458/1066) gibi muhaddisler, bu hadisi aynı isnâdla kitaplarında zikretmişlerdir.¹⁰⁰⁰ Buhârî (ö. 256/870) istihsat olarak getirirken Müslim (ö. 261/875) ve Tirmizî (ö. 279/892), onun rivayetlerini eserlerinde nakletmişlerdir.¹⁰⁰¹

Süyûtî’nin yönteminin isnâd bağlamında hadisin mürsel olduğunu tespit etmeye ve bu bağlamda zayıf olduğu yönündeki tartışmaya odaklandığını

⁹⁹⁴ İbn Maîn, *Târihu İbn Maîn*, 4/123; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 7/10; Aynî, *Şerhu Sünen* 1/11.

⁹⁹⁵ Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/12.

⁹⁹⁶ Münzirî, *Muhtasar*, 1/26.

⁹⁹⁷ İbn Maîn, *Târihu İbn Maîn*, 4/23; İclî, *Sikât*, 1/144; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 7/10.

⁹⁹⁸ Hattâbî, *Me’âlimü’s-Sünen*, 1/17; Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/260.

⁹⁹⁹ Nevevî, *Hulâsatü’l-Ahkâm*, 1/159.

¹⁰⁰⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17/412; İbn Mâce, “Tahâret”, 24; Nesâî, “Tahâret”, 28; “Kıyâmü’l-leyl”, 11; Beyhakî, *es-Sünenü’s-sağîr*, 1/38; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 1/162.

¹⁰⁰¹ Buhârî, “Edeb”, 73; Müslim, “Tahâret”, 240; “Salâtü’l-müsâfirîn”, 200; Tirmizî, “Menâkıb”, 9; “Da’avât”, 32.

göstermektedir. Süyûtî değerlendirmesinde önceki muhaddislerin senedle ilgili teknik yorumlarını esas almakta ve isnâd analizi sunmaktadır. Aynî rivayet incelemesini râvî merkezli bir yaklaşımla ele almakta; râvînin biyografisi, cerh-ta'dîl âlimlerinin değerlendirmeleri ve râvînin hadis ilmindeki konumu gibi çok yönlü bir çerçeve sunmaktadır. Aynî râvînin genel güvenilirliğine atıfta bulunarak rivayetin sıhhatini ortaya koymaya çalışır.

Netice itibarıyla her iki müellif de hadislerin sıhhatine yönelik yapmış oldukları değerlendirmelere bakıldığında Aynî hem sened hem de râvî biyografisini ayrıntılı biçimde ele alarak cerh-ta'dîl literatürünü kapsamlı şekilde ortaya koyar. Bu bağlamda muhaddislerin birbirinden farklı değerlendirmelerini bir arada sunarak okuyucuya mukayeseli bir analiz imkânı sunduğu görülür. Süyûtî'nin değerlendirmelerinde daha çok benimsediği görüş etrafında yoğunlaşmakta ve delillerini bu çerçevede sunduğunu söylemek mümkündür. Onun yaklaşımında sened-metin ilişkisini tahlil etmede kaynak aktarımı öne çıkarken, rivayetin sıhhatine dair teorik açıklamalara yer vermektedir.

3.2. Metin Tahlili Açısından Mukayesesi

Bir hadisin sıhhatli bir şekilde değerlendirilmesi, yalnızca senedinin tahliliyle sınırlı kalmayıp, metinsel içeriğinin de kapsamlı bir biçimde analiz edilmesini gerektirir. Zira bir hadisin doğru anlaşılabilmesi hem lafız hem de içerik bakımından çözümlemeye tabi tutulmasına bağlıdır. Hadis metni bütüncül bir yapı arz ettiğinden, onu oluşturan dilsel ifadeler ve içeriksel unsurlar, şârihlerin dikkatle üzerinde durduğu iki temel boyuttur.

Hem dilsel yapı hem de içeriksel bağlam açısından meseleleri ele alan Aynî ve Süyûtî'nin söz konusu tespitleri nasıl gerçekleştirdikleri bu bölümde incelenecektir. Bu doğrultuda öncelikli olarak hadis metinlerinin dilsel yönü üzerine odaklanılacaktır.

3.2.1. Metinlerin Lafzî Yönüyle Tahlili

Hadis şârihleri, metinde yer alan kelimelerin bağlam içerisindeki anlamını belirlemeye özel bir önem atfetmişlerdir. Her iki müellifin de bu yaklaşıma uygun davrandıkları, lafızlara ilişkin yaptıkları açıklamalarda açıkça görülmektedir.

Kelimelerin metne kattığı anlamı ortaya koyma noktasında, lügat âlimlerinin görüşlerine başvurulması sık karşılaşılan bir durumdur. Hadisler şerh edilirken zaman zaman Kur'an ayetlerine atıfta bulunulmakta, kimi durumlarda ise hadisler ve klasik Arap şiirinden örneklere yer verilmektedir. Her iki müellifin de çeşitli ilim dallarından faydalanarak hadis metnini tahlil etmeye gayret ettikleri gözlemlenmektedir. Bununla birlikte, tercih ettikleri yöntem ve üslup farklılıkları, onları birbirinden ayıran temel noktaları oluşturmuştur. Burada söz konusu şârihlerin kelimelerin lafzî çözümlemesinde benimsedikleri ortak ve ayrışan yönler tespit edilmeye çalışılacaktır.

Aynî ve Süyûtî'nin hadis metinlerinde yer alan kelimelere nasıl yaklaşım sergilediklerini ortaya koymak amacıyla, her iki şârihin de şerhinde yer verdiği iki rivayet üzerinden örnekleme yapılacaktır. Şeybân el-Kıtbânî'den rivayet edildiğine göre “Mesleme b. Muhalled, Ruveyfî b. Sâbit'i Mısır'ın aşağı kısımlarına emir tayin etti, Şeybân der ki, Alkama denen yere gitmek isteyen Ruveyfî ile Kümü Şerîk'den Alkamâ'ya, yahut Alkamâ'dan Kümü Şerîk'e kadar beraber yolculuk yaptık. Ruveyfî dedi ki: Bizlerden birisi Hz. Peygamber (a.s.) devrinde cihaddan elde edeceği ganimetin yarısını ona vermek ve yansını da kendisinin olmak şartıyla bir din kardeşinin arık devesini isterse alıp cihada giderdi. Şayet kendisine ganimetten bir pay düşerse okun temreni ile tüyü kendisinin olur; ağaç kısmı da din kardeşinin olurdu. Ruveyfî der ki: Hz. Peygamber (a.s.) bana dedi ki: “Ey Ruveyfî umarım ki sen, benden sonra uzun zaman yaşarsın. Şu insanlara söyle ki; kim sakallarını bağlarsa veya boynuna (nazar için ip veya boncuk) takarsa yahut hayvan tezeği ile veya kemikle taharet yaparsa Muhammed (a.s.) ondan berîdir.”¹⁰⁰²

Rivayet metninde yer alan kelimelerin büyük çoğunluğu, her iki müellif tarafından da ayrıntılı biçimde açıklanmıştır. Bu kapsamda, kelimeler ayrı ayrı ele alınarak hangi yönleriyle analiz edildikleri şu şekilde ortaya konulabilir:

Metinde geçen “كوم شريك/Kümü Şerîk” ifadesi, Süyûtî'ye göre, İskenderiye yolu üzerinde bulunan bir yerleşim yeridir. “Şerîk” ismi ise, Mısır'ın fethine katılan ve bu esnada öncü birliklerin başında yer alan sahâbî Şerîk b. Sümeyye el-Muradî el-Guteyfi'ye nispet edilmiştir. Rivayete göre, İskenderiye'nin fethi sırasında

¹⁰⁰² Ebû Dâvud, “Tahâret”, 19.

Rumlardan oluşan kalabalık bir grup Şerîk ve birliklerine karşı harekete geçmiş, bunun üzerine Şerik, askerlerini korumak amacıyla bir tepeye çekilmiş ve burada savunma yapmıştır. Sonrasında Amr b. Âs, ordusuyla birlikte onlara ulaşmıştır. Bu olaya atıfla, bölge zamanla onun ismiyle anılır olmuştur. Süyûtî, bu bilgileri İbn Yunus'un (ö. 347/958) eserine dayandırarak kaynak göstermiştir.¹⁰⁰³

Aynî ise aynı rivayeti aktarırken yer isminin Şerîk'e nispet edildiğini belirtmekte, ancak bu nisbete konu olan tarihi olayı ve anlatımı detaylandırmamaktadır. Süyûtî'nin aksine Aynî herhangi bir kaynağa atıfta bulunmaz.¹⁰⁰⁴

“علقماء/Alkamâ” kelimesi için Süyûtî, telaffuz biçimini belirtmekle birlikte, Mısır'ın güney bölgelerinde yer alan bir yer adı olduğunu ifade eder. Aynî de aynı bilgiyi paylaşır; ancak buna ilave olarak, söz konusu yerin o dönemde harap durumda bulunduğunu da belirtir.¹⁰⁰⁵

“نضو/Nidv” kelimesi konusunda Süyûtî, önce lafzın doğru okunuşunu verir, ardından Hattâbî'den (ö. 388/998) alıntı yaparak kelimenin zayıf ve bitkin düşmüş deve anlamına geldiğini açıklar. Savaş, ağır iş ya da uzun yolculuk gibi sebeplerle hayvanın bu duruma düşmesinin, kelimenin anlam kökenini oluşturduğunu vurgular.¹⁰⁰⁶ Aynî ise benzer bir tanımla İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210) aracılığıyla verir, fakat buna ilave olarak fikhî bir yönü de ele alır. Bu fark, Aynî'nin kelimeyi sadece lügat bağlamında değil, fikhî uygulamalarla ilişkili olarak değerlendirme eğiliminde olduğunu göstermektedir.¹⁰⁰⁷

“النصل/Nasl” kelimesi için ise Süyûtî telaffuza işaret ettikten sonra kelimeyi “ganimetten bir pay almak” şeklinde yorumlar. Buna karşın Aynî, kelimenin aslî anlamına (ok, mızrak, kılıç vb. aletlerin ucu) değindikten sonra, hadiste geçen kullanımının mecazî olduğunu ve burada “birine bir şeyin pay edilmesi” anlamına geldiğini belirtir. Açıklamasını “birine yarısı, diğerine üçte biri düştü” gibi örneklerle

¹⁰⁰³ İbn Yûnus, Abdurrahman b. Ahmed b. Yûnus, *Târîhu İbn Yûnus el-Mısri* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 1/64.

¹⁰⁰⁴ Aynî, *Şerhu Sünen*, 47.

¹⁰⁰⁵ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 4/211; Yâkût el-Hamevî, Şihâbüddîn Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah er-Rûmî, *Mu'cemü'l-Büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), 4/147.

¹⁰⁰⁶ Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 1/26; Hattâbî, *Garîbü'l-hadis*, 2/170.

¹⁰⁰⁷ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 5/73.

somutlaştırır. Ayrıca kelimenin çoğul formlarına da yer verir ve İbnü'l-Esîr ile Hattâbî'nin yorumlarına atıfta bulunur.¹⁰⁰⁸

“الريش/Riys” kelimesi Süyûtî'nin şerhinde yer almazken, Aynî bu lafzın kuşa ait tüyler anlamında kullanıldığını ifade eder. Ayrıca kelimenin çoğul kullanımına işaret ederek, lafzın gramer yapısına dair kısa bir açıklama da sunar.¹⁰⁰⁹ Bu da Aynî'nin sadece anlam tespitiyle sınırlı kalmayıp, dilbilgisel yönleri de temas ettiğini gösterir.

“القدح/Kıdah” kelimesi, her iki müellifin de benzer şekilde ele aldığı örneklerden biridir. Süyûtî öncelikle kelimenin doğru telaffuzunu verir, ardından “kıdah”ın ok, henüz tüylenmemiş ve uç kısmı takılmamış haldeyken ki durumu ifade ettiğini belirtir. Hadiste geçen bağlamda ise, savaşta bir kişiye sadece okun gövdesi düştüğü takdirde bu kişinin ganimetten düşük pay aldığına dair mecazî bir anlatımın bulunduğunu ifade eder. Aynî'nin açıklamaları da benzerlik göstermektedir; o da kelimeyi aynı anlamda açıklar ve aynı mecazî yoruma yer verir.¹⁰¹⁰

“عقد لحيته/Akdü lihyeti” ifadesi için Süyûtî, Cahiliye döneminde savaş sırasında erkeklerin sakallarını bağlamaları ya da bükmeleri anlamında kullanıldığını aktarır. Bu uygulamanın özellikle yabancı kavimlere özgü yaygın bir âdet olduğunu belirtir. Ayrıca başka bir yoruma göre burada sakalın doğal olarak dalgalı ya da kıvrılmış olması da kastedilebileceğini; bu tarzın ise toplumda alt sınıflara mensup kişiler tarafından benimsendiğini belirtir. Aynî ifadenin özel olarak sakalın kıvrıcık hale getirilmesi için uygulanan bir tür süslenme pratiğine işaret ettiğini söyler. Bu davranışın kadınsı bir özellik taşıdığını ve bu nedenle Hz. Peygamber (a.s.) tarafından yasaklandığını özellikle vurgular.¹⁰¹¹

“وتر/Veter” kelimesinin açıklamasında Süyûtî, bu lafzın Arapların savaş esnasında boyunlarına astıkları muska ve tılsımları ifade ettiğini belirtir. Bu nesnelerin, kişileri zararlı varlıklardan koruyacağına inanıldığı aktarılır. Ayrıca bazı rivayetlere göre, atın boynuna yay kirişi bağlanmasının kötü ruhlardan korunma

¹⁰⁰⁸ Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 1/26; Hattâbî, *Garibü'l-hadis*, 2/170; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 1/62.

¹⁰⁰⁹ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 2/57.

¹⁰¹⁰ Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 1/26.

¹⁰¹¹ Hattâbî, *Garibü'l-hadis*, 1/423; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 3/270.

amacı taşıdığı ya da yay kirişinin boğulmayı engellemek için kullanıldığına da değinilir. Aynî de benzer açıklamalar sunmakla birlikte, yorumları daha kısa ve doğrudan bir şekilde sunar. Her iki müellif de bu uygulamaların bâtil inançlarla ilişkili olduğuna işaret eder.¹⁰¹²

“Racî” kelimesine, Süyûtî şerhinde yer vermezken, Aynî bu kelimenin “dışkı” ve “gübre” anlamına geldiğini açıkça belirtir. Açıklamasında, necâsetin (pisliğin) başka bir necâsetle temizlenemeyeceğine dair fikhî bir ilkeye atıfta bulunur.¹⁰¹³

“Azm” kelimesi Süyûtî’de yer almazken, Aynî kelimeyi kapsamlı biçimde açıklar. Ona göre “azm”, ölü ya da kesilmiş hayvanlardan elde edilen her türlü kemiği kapsayan genel bir anlam taşır. Aynî cinlerin bu kemiklerle beslendiğine dair rivayetlere dayanarak kemiğin temizlik için kullanılmasının uygun görülmediğini ifade eder.¹⁰¹⁴

Açıklamalarda görüldüğü üzere kelimelerinin zabtları ve kullanım şekilleri hakkında bilgiler verilmiş ve anlamları üzerinde durulmuştur. Gerek kelime izahları gerek kullanılan kaynaklar açısından bakıldığında şerhler benzer özellikler arz etmektedir. Hattâbî ve İbnü’l-Esir ortak başvuru kaynağı olurken ele alınan birçok kelimenin her iki şerhte de kaynağına işaret edilmemiştir.

Şârihlerin, metni klasik şerhlerde görülen bir üslup ile el aldığı, kelime anlamlarını tarihi bağlamı üzerinden açıkladıkları görülür. Bu, geleneksel metinlerde sıkça kullanılan bir yöntemdir. Her iki müellifin konuya objektif ve açıklayıcı yaklaşımı, şahsi yorumlardan kaçınarak konuyu nesnel bir şekilde ele aldıkları, bilgileri sunarken herhangi bir hissi veya sübjektif yorum katmadan, sadece terimleri tamamen teknik bir açıdan inceledikleri görülür. Bu, metin üzerinde değerlendirildiğinde şârihlerin konuyu delillere dayalı, metnin sistematik ve metodolojik bir şekilde ele alındığını, çeşitli otoritelerden alıntılar yaparak bilginin sağlam temellere dayandığını göstermektedir. Ayrıca şârihler bazı kelimelerin farklı

¹⁰¹² İbnü’l-Esir, *en-Nihâye*, 2/227.

¹⁰¹³ İbnü’l-Esir, *en-Nihâye*, 2/271.

¹⁰¹⁴ İbnü’l-Esir, *en-Nihâye*, 2/396; Süyûtî, *Mirkâtü’s-su’ûd*, 1/44,45; Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/48, 49.

âlimlerin yorumlarına yer vererek karşılaştırmalı bir yöntem ortaya koyarlar. Bu da müelliflerin ele aldığı konulara titizlikle yaklaştığını gösteriyor.

Farklı yönleri açısından ise Süyûtî kelimelerin anlam ve bağlamlarını açıklamadan öte bir yaklaşım sergilemezken Aynî, buna ilaveten bazı dilbilgisi kurallarına değinmesi, özellikle “نَصْرُ /Nidv” kelimesinin savaş ganimetleriyle ilgili bir fıkhi bağlamda nasıl kullanıldığına da işarete etmesi hem dilbilim hem de fıkıh konularına hâkim olduğu görünümünü yansıtır. Diğer bir nokta Aynî bu minvalde açıklamalarını şerhin geneline yaymayı başardığını söylemek mümkünken, Süyûtî’nin daha kısa ve az yorumlarda bulunduğu görülür.

Bir başka örnekte İbn Abbas’tan rivayet edilen “أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ /Bir defasında Hz. Peygamber’in (a.s.) secde hâlindeyken arka tarafından yaklaştım; kollarını açmıştı ve koltuk altlarının beyazlığını gördüm”¹⁰¹⁵ hadisi çerçevesinde, “مَجَّ” kelimesi üzerine Aynî ve Süyûtî çeşitli açıklamalarda bulunmuşlardır.

Aynî hadiste geçen “مَجَّ” kelimesini ayrıntılı biçimde tahlil eder. Kelimenin “مَجَّ” şeklinde telaffuz edildiğini, yani mîm harfinin dammeli (م), ardından gelen cim harfinin fethalı (ج), son olarak da noktalı ve şeddeli hâ (ح) harfiyle yazıldığını belirtir. Aynî bu kelimenin “كان إذا صلى جَّ” /Namaz kıldığında ‘cehhe’ yapardı” şeklindeki ifadeyle de rivayet edildiğini ve burada da cim harfinin fethalı, ardından şeddeli ve noktalı hâ harfinin geldiğini vurgular. Ona göre, bu fiil secde esnasında pazuların yanlardan ayrılması ve bedenin yere yapışmadan yukarıda tutulması anlamına gelir.¹⁰¹⁶

Aynî kelime bazı kaynaklarda “جَى /cehhâ” şeklinde de rivayet edilmiştir ki bu rivayet daha yaygın olup anlam bakımından “جَّ /cehhe” ile aynıdır. Bununla birlikte, bazı âlimler kelimeye farklı anlamlar yüklemişlerdir. Bu bağlamda, “Hz. Peygamber namaz kıldığında cehhe yapardı” ifadesiyle, namazdan sonra yer değiştirerek başka bir mekâna geçtiği kastedildiği belirtilmiştir.¹⁰¹⁷ Nadr b. Şümeyl ise bu fiili, kişinin rükû ve secde hâlinde vücudunu gereğinden fazla yaymaması,

¹⁰¹⁵ Ebû Dâvud, “Salât”, 154.

¹⁰¹⁶ Hattâbî, *Meâlimü’s-Sünen*, 1/215.

¹⁰¹⁷ İbnü’l-Esir, *en-Nihâye*, 1/242; Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Herevî, *Tehzîbü’l-lüga*, thk. Muhammed Avad Mura’ib (Beyrut: Dâr İhyâ’i’t-Türâsi’l-‘Arabî, 2001), 7/35.

aşırı uzatmaması ve ölçülü davranması şeklinde açıklamıştır. Hâkim (ö. 405/1014) ise söz konusu hadisin Buhârî ve Müslim'in şartlarına göre sahih olduğunu, fakat her iki müellifin de eserlerine almadığını ifade etmiştir. Nitekim bu rivayet, Nadr b. Şümeyl'in tek başına rivayet ettiği hadislerden sayılmaktadır.¹⁰¹⁸

Süyûtî de “مَجَّ” kelimesine dair lafzî ve morfolojik bazı tahlillerde bulunmuştur. Hattâbî'nin, bu kelimeyi “yani arka kısmını yukarı kaldırdı ve biraz eğildi” şeklinde yorumladığını, İbnü'l-Esîr'in ise *en-Nihâye* adlı eserinde “yani kollarını açtı, yanlarından uzaklaştırdı ve karnını yerden kaldırdı” şeklindeki açıklamasına yer verdiğini aktarmaktadır. Süyûtî, ardından “قلت/dedim ki” ifadesiyle kendi değerlendirmelerine geçerek kelimenin harf yapısını ve harekelerini ayrıntılı biçimde açıklar: “mîm/م” harfinin dammeli, “cim/ج” harfinin fethalı, “ha/ء” harfinin ise kesreli ve şeddeli olduğunu, ayrıca tenvinle okunduğunu belirtir. Kelimenin, “جى يَجى /cehhâ-yücehhî” kalıbından türeyen bir fiil olduğunu, “فهو مَجَّ” /mücehhun” şeklinde ism-i fâil kalıbında geldiğini ifade eder.¹⁰¹⁹

İbn Abbas'ın rivayet ettiği hadiste geçen “مَجَّ” lafzı etrafında yapılan açıklamalar, kelimenin sadece lafzî ve morfolojik yönüyle değil, aynı zamanda Hz. Peygamber'in ibadet esnasındaki beden dili ve sünnet pratiği bağlamında da değerlendirilmesine imkân tanımaktadır. Burada Aynî ve Süyûtî'nin yaklaşımı dikkat çekicidir.

Aynî kelimenin telaffuzu ve harf yapısına ilişkin ayrıntılı açıklamalarının yanı sıra, onun secde esnasında kolların yanlara açılması ve bedenin yere tamamen yapışmadan yukarıda tutulması anlamına geldiğini vurgulamıştır. Ayrıca farklı rivayet varyantlarını ele alarak lafzın kullanımındaki çeşitliliği göstermiş ve bazı âlimlerin farklı yorumlarına da yer vermiştir. Aynî'nin değerlendirmesi, hadisin fiziki betimlemesine odaklanan açıklayıcı ve bütüncül bir yaklaşım arz etmektedir.

Süyûtî ise konuyu daha çok lafzî ve kelimenin yapısal özelliklerini ele almış; önce Hattâbî ve İbnü'l-Esîr gibi önceki âlimlerin yorumlarını aktarmış, ardından kelimenin sarfî yapısını tahlil etmiştir. Lafzın hangi fiil kalıbından türediğini,

¹⁰¹⁸ Hâkim, *el-Müstedrek*, Aynî, *Şerhu Sünen*, 3/83, 84.

¹⁰¹⁹ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 1/242; Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/428; 1/351.

harflerin hareke özelliklerini ve ism-i fâil yapısını açıklayarak kavramın gramer temelli bir analizini sunmuştur.

Hadis metnlerinin lafzî çözümlemeleri çerçevesinde, kelimelerin yalnızca sözlük anlamlarıyla sınırlı kalınmayıp mecazî anlamları da tespit edilmiş; bu kelimeler ayetler, hadisler ve klasik şiir örnekleriyle ilişkilendirilerek açıklanmıştır. Ayrıca metinlerde geçen kelimeler sarf ve nahiv açısından da ele alınarak Arap dili ve belağatına uygun şekilde tahlil edilmiştir. Bu konudaki çeşitli örnekler, çalışmamızın ikinci bölümde ele alınan şerh yöntemleri çerçevesinde değerlendirilmiştir. Aynî'nin şerhinde açıklamaların daha ayrıntılı olması nedeniyle, analizler Süyûtî'nin şerhine kıyasla daha yoğun yapıldığı gözlemlenmektedir. Her iki şerhte de metinlerin tam olarak anlaşılabilmesi adına Arap kültüründen, şiirden ve darb-ı mesellerden faydalanılmıştır. Bu tür açıklamalar Aynî'de sıklıkla rastlanan bir durum iken Süyûtî'nin bunun gerisinde kaldığı görülmüştür.

3.2.2. Metinleri Muhteva Yönünden Tahlili

Aynî ve Süyûtî şerhlerinde metinlerin muhtevasına yönelik açıklamaları birçok argüman çerçevesinde tahlil etmişlerdir. Her iki şârih, hadislerin içerik analizini ayet, hadis ve Arap şiiri gibi yardımcı unsurlar bağlamında incelemişlerdir. Zira hadislerin anlamını doğru bir şekilde kavrayabilmek için sadece zahiri anlamına değil, derinlemesine bir incelemeye ihtiyaç duyulmuştur. Bu nedenle hadis şârihleri, metnin bağlamı sadedinde siyak-sibak, hadislerin söylendiği ortam ve amaç, sebeb-i vürud, tarihî ve sosyal bağlam gibi şartlar göz önüne alarak yorumlamaya çalışmışlardır. Bunun yanında hadislerdeki ziyade ve noksanlıklar tespit edilerek hadisin müşterek manası üzerinde durmuşlardır. Sahabe başta olmak üzere tabiin ve sonraki dönemdeki âlimlerin sözlerine müracaat ederek hadislerin daha iyi anlaşılmasını sağlamışlardır.

Aynî ve Süyûtî'nin şerhlerinde, hadis metnlerinde yer alan ibarelerin tahlilinde nasıl bir yöntem benimsedikleri görme bakımından, Hz. Peygamber (a.s.) iki kabir yanından geçerken şöyle buyurmuştur: “Dikkat edin! Şüphesiz bu iki kişi azap görüyor. Üstelik azap görmelerine sebep olan şey, halkın gözünde büyük bir

günah sayılmaz. Bunlardan biri idrardan sakınmazdı, diğeri ise laf taşır idi”¹⁰²⁰ hadisi örnek verilebilir.

Aynî cümle yapılarını Kur’ân ayetleriyle ilişkilendirilerek açıklanması dikkat çekicidir. Bu tutumuyla, konunun daha iyi anlaşılmasını hedeflediği söylenebilir. Nitekim yukarıdaki hadisin metninde yer alan “*إِنهَما لِيُعَذِّبانَ، وما يُعَذِّبانَ في كَبِيرٍ*” /Şüphesiz o ikisi azap görüyorlar, ancak büyük bir gûnahtan dolayı değil” ifadesinin anlam boyutunu açıklarken kullandığı argümanlar bu yaklaşımını açık biçimde ortaya koymaktadır. Öncelikle Aynî bu cûmlenin tekîd ifade ettiğini belirtir ve bu dilsel yapıyı üç farklı ayetle temellendirir: İlk olarak “*وَلَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرِضُونَ*”/Zulmedenler hakkında benimle konuşma! Çünkü onlar mutlaka boğulacaklardır”¹⁰²¹ ayetine; ikinci olarak “*وَمَا أَبرَأُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ*”/Nefsimi temize çıkarmam; çünkü nefis kötülüğü emredicidir”¹⁰²² ayetine ve üçüncü olarak ise “*رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ*”/Rabbim! Onu kız doğurdum”¹⁰²³ ayetine işaret eder. Bu ayetler bağlamında Aynî, hadisteki yapının Arap dilinde tekîd için kullanılan bir ifade tarzı olduğunu vurgulamaya çalışır.

Aynî daha sonra Hattâbî’nin söz konusu ifadeye dair yorumuna yer verir. Hattâbî’ye göre, hadiste belirtilen idrar sıçramasından sakınmamak ve nemîmeden kaçınmamak, kişiye zor veya ağır gelen fiiller olmamakla birlikte, burada bu iki fiilin dinen büyük günahlar kapsamında görülmediği anlamı çıkarılmamalıdır. Zira azabın sebebinin, sakınılması zor olmayan bu fiiller olması, onların Allah katında küçük günah olduğu anlamına gelmez.¹⁰²⁴ Aynî bu yorumu takiben başka bir görüşü daha aktarır: Buna göre, hadiste “büyük değil” denilmesi bu fiillerin hakikatte büyük günah olmadığını değil, insanları bu tür fiillerden sakındırmak maksadıyla böyle bir ifade tercih edildiğini gösterir. Zira eğer kabirde bu fiillerden dolayı azap söz konusuysa, bu fiillerin küçük olarak değerlendirilmesi mümkün değildir. Bir başka yoruma göre ise, bu fiiller insanların nazarında küçük görülse de Allah katında büyük

¹⁰²⁰ Ebû Dâvud, “Tahâret”, 11.

¹⁰²¹ Hud 11/37.

¹⁰²² Yusuf 12/53.

¹⁰²³ Âl-i İmrân 3/36.

¹⁰²⁴ Hattâbî, *Meâlimü’s-Sünen*, 1/19.

günahlar arasında yer almaktadır.¹⁰²⁵ Aynî bu son görüşü “وَتَحْسِبُونَهُ هَيِّنًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ” /Siz onu önemsiz sanıyordunuz; oysa Allah katında o çok büyüktür”¹⁰²⁶ ayetiyle desteklemektedir. Aynî bu fiillerin büyük günahlar arasında sayıldığını göstermek amacıyla Buhârî’nin *Sahih*’inde *Kitâbü’l-Edeb* bölümünde iki ayrı hadise de atıfta bulunur.¹⁰²⁷ Bu bağlamda Aynî, farklı yorumlara da yer verdikten sonra söz konusu fiillerin neden büyük günahlar kapsamında değerlendirildiğini detaylı bir şekilde açıklar.¹⁰²⁸

Süyûtî ise aynı hadise dair benzer bir yaklaşım sergiler. Hadiste geçen “على قبرين/iki kabre dair” ifadesi bağlamında, bu iki şahsın Müslüman mı yoksa kâfir mi olduğu konusunda farklı görüşler bulunduğunu belirtir, fakat onlara dair herhangi bir bilgi vermez. “وما يعذبان في كبير” /Azap gördükleri şey büyük bir günah değildir” ifadesine dair açıklamasında ise iki anlam ihtimali üzerinde durur: Bunlardan ilki, söz konusu fiillerden sakınmanın zor ve meşakkatli olmadığı; ikincisi ise bu günahların insanlar nezdinde küçük görülen, fakat hakikatte ehemmiyet arz eden fiiller olduğudur. Süyûtî İbn Hibbân’ın (ö. 354/965) rivayetini de aktarır: “يعذبان عذاباً شديداً في ذنب هين” /Önemsiz görülen bir günah sebebiyle şiddetli bir azaba uğruyorlardı.” Ancak Süyûtî bu açıklamaları herhangi bir kaynağa isnat etmeksizin nakleder.¹⁰²⁹

Vermiş olduğumuz örnekte görüleceği üzere Aynî, şerh faaliyetinde özellikle dilsel yapıların çözümlemesine ve Kur’ân-ı Kerîm ile irtibatlandırılmasına öncelik verir. “إنهما ليعذبان، وما يُعذبان في كبير” ifadesindeki tekîd yapısını açıklarken üç farklı ayeti delil olarak zikretmesi, onun dilbilimsel çözümleme yöntemine ve lafız merkezli yaklaşımına işaret eder. Hadiste geçen fiillerin “büyük günah” sayılıp sayılmaması bağlamında çeşitli yorumlara yer verip bu görüşleri ayet ve hadislerle temellendirmesi, Aynî’nin rivayetle dirayeti birleştiren kapsamlı bir şerh anlayışını yansıtır.

Süyûtî’nin yaklaşımı daha kısa, doğrudan ve sade bir yapı arz etmektedir. O, hadiste geçen lafızlara dair çeşitli anlam ihtimallerini özetle sunmakla birlikte, bu

¹⁰²⁵ İbnü’l-Cevzî, *Keşfü’l-müşkil min Hadîsi’s-Sahîhayn*, thk: Ali Hüseyin el-Bevvâb (Riyad: Dâru’l-Vatan, ts.), 2/328.

¹⁰²⁶ Nûr 24/15.

¹⁰²⁷ Bk. Buhârî, “Âdâb”, 49, 117.

¹⁰²⁸ Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/21, 22.

¹⁰²⁹ İbn Hibbân, *Sahih*, 7/318; İbn Hacer, *Fethu’l-bâri*, 1/318; Süyûtî, *Mirkâtü’s-su’ûd*, 1/32.

açıklamaları kaynağa dayandırmaksızın nakletmekle yetinir. Ayrıca rivayetteki şahısların kimliğine dair ihtilafa değinmesine rağmen herhangi bir çözüm veya derinlemesine analiz sunmamaktadır. Süyûtî'nin metodunun özetleyici, bilgi nakline dayalı ve derleyici bir karakter taşıdığı söylenebilir.

Diğer bir rivayette Hz. Peygamber'in (a.s.) "namazda iken elbiseyi yere sarkıtmayı ve erkeğin ağzını kapatmasını yasaklamıştır."¹⁰³⁰ sözü yer almaktadır. Aynî söz konusu rivayetin yer aldığı bâb başlığı altında öncelikle kavramsal birtakım açıklamalarda bulunmaktadır. Rivayette yer alan "Sedel / السَدَل" kelimesi, sözlükte "bırakmak, salıvermek" anlamına gelmektedir. Arapçada bu fiil, "سَدَلَ ثَوْبَهُ يَسْدُلُهُ سَدْلًا" şeklinde kullanılmakta olup, elbisenin aşağı doğru serbestçe bırakılmasını, yani sarkıtılmasını ifade eder.¹⁰³¹ Fikhî çerçevede sedel, farklı şekillerde yorumlanmış olmakla birlikte özellikle Hanefî mezhebine mensup âlimlerden *el-Hidâye* müellifi Burhânüddîn el-Mergînânî (ö. 593/1197) tarafından yapılan tanıma göre; kişinin elbisesini başına veya omuzlarına yerleştirdikten sonra, uçlarını iki yandan omuzlarının üzerine almaksızın serbest biçimde sarkıtmasıdır.¹⁰³²

Burada o dönemde ehli kitabın bu şekilde yaptığı ve onlara benzemek adına bu yasağı getirdiği nakledilir. Ebû Dâvud, İbn Cüreyc'den (ö. 150/767) "Ata'yı çokça elbisesini sarkıtmış olarak namaz kılarken gördüm" diye başka bir rivayet aktarır. Aynî Ebû Dâvud'un bu naklinden sonra Ata b. Ebî Rebâh'ın (ö. 114/732) bu şekilde namaz kılmasında bir sakınca olmadığına dair kaynaklarda zikredilen birçok sahabe ve tabiinden nakiller zikreder.¹⁰³³

Aynî birçok kaynaktan delil getirerek hadisin sahih olduğunu ortaya koymaya çalışır. *el-Hidâye*'de bu konu namazda mekruh olanlar kısmı altında zikredilir.¹⁰³⁴ Fakat Aynî getirdiği nakillerin tamamına yakınında, sedl ile kılınan namazda bir sakınca olmadığını beyan eden görüşlere yer verdiği görülür. Bu da Aynî'nin bu görüşü benimsediği kanaatini uyandırır.¹⁰³⁵ Ancak Aynî'nin *Hidâye*'ye yazmış olduğu şerhe baktığımızda bunu teyid eden herhangi bir ifadeye rastlanmaz. Zira o

¹⁰³⁰ Ebû Dâvud, "Salât", 86.

¹⁰³¹ Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga*, 12/252; Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 1/179.

¹⁰³² Bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/78; Aynî, *Şerhu Sünen*, 2/308.

¹⁰³³ Aynî, *Şerhu Sünen*, 2/309.

¹⁰³⁴ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/78.

¹⁰³⁵ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 309, 310.

zikri geçen eserinde birçok farklı kaynaktan sedl ile ilgili rivayetleri sıralarken mekruh olduğuna dair sadece merfu rivayetlere yer verir ve yukarıda zikredildiği gibi Herhangi bir mevkuf ve maktu rivayet aktarımında bulunmaz. Hanefî mezhebinin konuya bakış açısını açıklama sadedinde, Ebû Hanife (ö.150/767) ve Ebû Yusuf'un (ö. 182/798) mekruh gördüğünü naklederek herhangi bir farklı görüşe yer vermediği görülür. Fakat namaz dışında bu şekilde giyinmenin mekruh olup olmadığı hakkında ihtilafın olduğunu beyan eder.¹⁰³⁶

Süyûtî de “sedl” kelimesi için benzer açıklamalara yer vermiş ve geniş malumatlar sunmuştur. Süyûtî'nin açıklamaları şu şekildedir: “Hattâbî'nin; (ö. 388/998) “burada geçen “sedl”’in, elbisenin yere kadar salınması anlamına geldiğini ve bu durumun kibir alameti sayıldığından dolayı yasaklandığını ifade eder” İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210) *en-Nihâye* adlı eserinde ise “sedl”, kişinin elbisesine bürünerek ellerini içeri alması ve bu şekilde rükû ile secdeye gitmesi şeklinde tanımlanmıştır. Bu tür bir giyim şeklinin Yahudilere ait bir âdet olduğu, bu nedenle yasaklandığı belirtilmiştir. Bu durum, sadece belirli bir kıyafet türüne değil, gömlek gibi diğer giysi türlerine de şamil kabul edilmektedir. Bir diğer görüşe göre “sedl”; kişinin ridâ olarak adlandırılan giysisinin orta kısmını başına koyup, iki ucunu omuzlarına yerleştirmeksizin sağ ve sol tarafa serbestçe bırakmasıdır.¹⁰³⁷ Bu tanım, özellikle ibadet esnasında kişinin bedenini sarıp kuşatmadan giysiyi gevşek bir şekilde taşımasına işaret etmektedir. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) ise *Garîbü'l-Hadîs* adlı eserinde “sedl'i”, kişinin elbisesini iki yanından elleriyle birleştirmeksizin serbestçe sarkıtması olarak tanımlamaktadır. Eğer kişi elbisesinin iki yanını bir araya getirirse, bu durum sedel kapsamına girmez.¹⁰³⁸ Hâfız Ebû'l-Fazl el-İrâkî, (ö. 806/1404) Tirmizî şerhinde bu kavramın alternatif bir yorumunu sunar. Ona göre hadiste geçen sedelden maksat, saçın serbest şekilde bırakılması olabilir. Zira bu durumda saç alnı örtebilir ve bu da secde esnasında alın yere değmesi gereken yerlerden biri olduğundan dolayı sakıncalı bulunabilir. Söz konusu yasağın en isabetli yorumu, *en-Nihâye* müellifinin zikrettiği iki görüşten ikincisidir. Nitekim bu

¹⁰³⁶ Aynî, *el Binâye*, 2/445, 446.

¹⁰³⁷ Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen* 1/179; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 2/355.

¹⁰³⁸ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *Garîbü'l-Hadîs*, thk. Muhammed Abdülmuîd Hân (Haydarâbâd: Matba'atü Dâireti'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1964), 4/164.

görüşü Beyhakî (ö. 458/1066), Şâşî (ö. 507/1114), Şeyh Ebû İshak eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), Hanefilerden ise *Hidâye* müellifi (ö. 593/1197), Zâhidî (ö. 658/1260), Zeylaî (ö. 762/1360) ve diğer bazı fakihler benimsemişlerdir. Hanbelî fakihlerinden Müveffekuddîn İbn Kudâme (ö. 620/1223) de *el-Muğnî* adlı eserinde bu görüşü tercih etmiştir. Bu bağlamda, mezkûr görüşleri ve konuyla ilgili ayrıntıları “et-Tıylisân” adlı müstakil çalışmamda tafsilatlı şekilde ele almış bulunmaktayım.”¹⁰³⁹

Verdiğimiz örneklerde de görüldüğü üzere hadislerin anlaşılması için Aynî ve Süyûtî çeşitli vasıtalarından istifade etmişlerdir. Geleneksel Hadis şerh çalışmalarının genelinde olduğu gibi Aynî’nin şerhi ile Süyûtî’nin *Mirkâtü’s-su’ûd* eserlerinde de asıl maksat, hadislerin anlaşılmasını kolaylaştırmak ve buna bağlı olarak İslâmî ilimlerin gelişmesine ve ilerlemesi katkı sağlamak olduğu açıkça görülmektedir. Bu süreçte Aynî ve Süyûtî aktardıkları malumatlar ışığında hadislerin sadece literal anlamıyla yetinmeyip daha derinlemesine analiz ve yorumlarda bulundukları görülmüştür. Bunun yanında her iki müellif özgün yorumlardan ziyade geçmiş dönem eserlere müracaat ederek nakil ağırlıklı bir yaklaşım sergiledikleri görülür.

3. 3. Şerhte Yönelttiği Eleştiriler Yönünden Mukayesesi

İslâm şerh kültüründe âlimler, şerh ettikleri eser ve müellifine karşı eleştirisel yaklaşımı tercih etmezler. Hatta şerh geleneğinde tenkitçi tutumun, alışılmışlığı dışında bir durum olduğu da söylenebilir. Genel itibarıyla hal böyle iken kimi şârihler şerh sahibine muhalefet etmekten çekinmemiş, uygun bulmadığı, doğru kabul etmediği görüşleri tenkit etmişlerdir. Aynî ve Süyûtî şerhin geneli itibarıyla Ebu Dâvud’un görüşlerine katılmakla birlikte yeri geldikçe Ebû Dâvud başta olmak üzere, Ebû Dâvud’un *Sünen*’ini yorumlayan diğer musanniflere karşı muhalif davrandıkları görülür. Aynî ve Süyûtî gibi âlimlerin mezhepsel taassubun gölgesinde kalmadan ortaya koydukları eleştirisel yaklaşımları, İslâm kültür medeniyetine olumlu yansımaları olmuş ve etkileri günümüze kadar ulaşan eserlerde açıkça görülebilmektedir. Bu kısımda Aynî ve Süyûtî’nin şerhte yönelttiği tenkitleri inceleyeceğiz. Ayrıca her iki müellifin eleştirilerinde mezhepsel yansımaların izlerini tespit etmeye çalışacağız.

¹⁰³⁹ Süyûtî, *Mirkâtü’s-su’ûd*, 1/338.

3.3.1. Sened Yönünden Eleştirileri

Hadis ilmi bağlamında râvî zincirini ifade eden sened, muhaddisler nezdinde metne nispetle daha öncelikli kabul edilmiştir. Zira bir haberin sıhhatinin tayininde öncelikli olarak, söz konusu rivayeti aktaran râvîlerin güvenilirlik düzeyi esas alınmaktadır. Bu çerçevede sened, bir hadisin doğruluğunun tespitinde temel ve ilk aşamayı teşkil etmektedir.

Aynî ve Süyûtî'nin hadislerin senedlerine ilişkin değerlendirme ve itirazları analizinde ilk örnek olarak Ebû Dâvud'un "باب الأرض يصيبها البول/Üzerine idrar isabet eden toprak" başlığı altında yer verdiği iki rivayet incelenecektir.

Ebû Dâvud birbirini destekleyici mahiyette zikrettiği iki ayrı rivayetten ilki Ebû Hüreyre, ikincisi ise Abdullah b. Muakkil kanalıyla nakletmiştir.¹⁰⁴⁰ Ebû Dâvud, ikinci rivayetin mürsel olduğunu belirtmekte ve bu tespiti, Abdullah b. Muakkil'in tâbiîn neslinden biri olup Hz. Peygamber'e ulaşmadığı gerekçesine dayandırmaktadır.

Aynî bu noktada Hattâbî'den nakilde bulunarak onun, "Ebû Dâvud bu hadisi zayıf saymıştır" ifadesine yer verir.¹⁰⁴¹ Aynî Hattâbî'nin bu değerlendirmesine itiraz eder ve şu şekilde karşılık verir: "Bu hadise nasıl olur da zayıf denebilir? Zira söz konusu rivayet, ikisi müsned, ikisi de mürsel olmak üzere dört farklı tarikten rivayet edilmiştir." Ardından bu tarikleri senedleriyle birlikte zikreden Aynî, öncelikle müsned rivayetleri şu şekilde aktarır:

"Birinci müsned rivayet, Sem'ân b. Mâlik'in Ebû Vâil kanalıyla Abdullah'tan (b. Mes'ûd) yaptığı nakildir. Bu rivayette şöyle denmektedir: "Bir bedevî mescide gelip bevletti; bunun üzerine Hz. Peygamber (a.s.) o bölgenin kazılmasını ve üzerine bir kova su dökülmesini emretti." Bu rivayet Dârekutnî (ö. 385/995) tarafından *es-Sünen* adlı eserinde kaydedilmiştir.¹⁰⁴² İkinci müsned rivayet yine Dârekutnî tarafından aktarılmış olup, Abdu'l-Cebbâr b. Alâ kanalıyla İbn Uyeyne'den, o da Yahyâ b. Saîd'den, o da Enes b. Mâlik'ten gelmektedir. Bu rivayette de Hz. Peygamber'in (a.s.), mescide bevleden bedevîye dair, "Yerini kazın ve üzerine bir

¹⁰⁴⁰ Ebû Dâvud, "Tahâret", 136.

¹⁰⁴¹ Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen* 1/117; Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/474.

¹⁰⁴² Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/239.

kova su dökün” buyurduğu nakledilmektedir.¹⁰⁴³ Mürsel rivayetlere gelince; bunlardan biri Ebû Dâvud’un zikrettiği rivayet, diğeri ise Abdurrezzâk’ın (ö. 211/826-27) *el-Musannef* adlı eserinde yer verdiği benzer içerikli rivayettir.”¹⁰⁴⁴

Aynî açıklamalarıyla hadisin yalnızca mürsel bir tarikten gelmediğini, aksine başka güvenilir senedlerle de desteklendiğini ortaya koymakta ve bu çok yönlü nakil yollarının hadisi zayıflıktan kurtarabileceğini savunmaktadır. Bir rivayetin mürsel oluşunun, onun zayıf kabul edilmesi için yeterli bir gerekçe teşkil etmeyeceğini ifade eder. Aynî’nin bu yaklaşımı, Hanefî muhaddislerinin, râvîsi güvenilir olduğu sürece mürsel rivayetleri kabul etme eğilimiyle örtüşen eleştirel bir çerçeve arz etmektedir.

Süyûtî Ebû Dâvud’un zikrettiği ilk rivayet bağlamında Hattâbî’den bazı açıklamalarda bulunmakla birlikte, ne ikinci rivayetin senediyle ilgili bir değerlendirme yapmış ne de onun mürsel oluşuna dair bir açıklama sunmuştur. Hattâbî’nin senedle ilgili beyanlarını şerhine taşımayan Süyûtî, ayrıca kendisi herhangi bir yorumda bulunmamıştır.¹⁰⁴⁵ Bu durum, Süyûtî’nin rivayetin mürsel oluşunu ve dolayısıyla zayıflığını zımnen kabul ettiği şeklinde değerlendirilebilir. Nitekim Hattâbî de ilgili rivayetin mürsel olduğunu belirttikten sonra bu hususta ilave bir yorumda bulunmamıştır.¹⁰⁴⁶

Bir başka örnek ise Muhammed b. Kesir< Süfyan< Mus‘ab b. Muhammed b. Şurahbîl< Ya‘lâ b. Ebî Yahyâ< Fatıma Binti Hüseyin< Hüseyin b. Alî kanalıyla ve Muhammed b. Râfî‘< Yahya b. Âdem< Züheyr< Şeyhinden< Fatıma binti Hüseyin<bâbasından< Alî tarikiyle gelen şu rivayettir: “للسَّائِلِ حَقٌّ وَإِنْ جَاءَ عَلَى فَرَسٍ/At üzerinde gelse bile, dilencinin hakkı vardır.”¹⁰⁴⁷

Aynî ilgili rivayetler hakkında yaptığı açıklamalarda, râvî Ya‘la b. Ebî Yahyâ’nın Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890) tarafından mechûl kabul edildiğini ve el-Hüseyin b. Ali’den gelen tüm rivayetlerin mürsel olduğunu, farklı cerh ve ta‘dil âlimlerinin görüşlerine dayanarak aktarmaktadır.¹⁰⁴⁸ Rivayetlerin sened yönünden

¹⁰⁴³ Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/240.

¹⁰⁴⁴ Abdurrezzak, *el-Musannef*, 1/424; Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/474.

¹⁰⁴⁵ Hattâbî, *Meâlimü’s-Sünen*, 1/117; Süyûtî, *Mirkâtü’s-su‘ûd*, 1/224.

¹⁰⁴⁶ Hattâbî, *Meâlimü’s-Sünen*, 1/116, 117.

¹⁰⁴⁷ Ebû Dâvud, “Zekât”, 33.

¹⁰⁴⁸ İbn Huzeyme, *Sahih*, 4/109; İbn Ebu Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta‘dil*, 9/303.

zayıflık taşıdığına işaret eden değerlendirmelere yer verir. Ardından Hattâbî'nin metinle ilgili açıklamalarını nakleden Aynî, bu açıklamalara ek olarak İbnü's-Salâh'tan (ö. 643/1245) yaptığı bir alıntıyla değerlendirmelerini sürdürür ve şunları kaydeder: “وقال ابن الصلاح: بلغنا عن أحمد بن حنبل أنه قال: أربعة أحاديث تدور عن رسول الله- عليه السلام في الأسواق ليس لها أصل: "من بشرني بخروج آذار بشرته بالجنة"، و "من آذى ذميا فأنا خصمه يوم القيامة" / İbnü's-Salâh şöyle demiştir: Bize Ahmed b. Hanbel'den (ö. 241/855) ulaştığına göre, o şöyle söylemiştir: “Peygamber’e (a.s.) nispet edilerek halk arasında dolaşan şu dört hadisin aslı yoktur:

1. “Bana Âzâr (Mart) ayının çıktığını müjdeleyen kimseye cenneti müjdelerim.”
2. “Kim bir zimmîye eziyet ederse, kıyamet günü onun hasmı ben olurum.”
3. “Kurban (bayramı) gününüz oruç tuttuğunuz gündür.”
4. “Ata binmiş olarak gelse de dilencinin hakkı vardır.”¹⁰⁴⁹

Aynî getirdiği nakillerle rivayetin sahih olmadığı kanaatinde olduğu, hatta İbnü's-Salâh gibi rivayetin uydurma olduğunu düşüncesi muhtemel gözükmektedir.

Süyûtî ise bu rivayete ilişkin Hafız Siracüddin Kazvini'nin (ö. 750/1349) mevzu iddiasını şerhine taşıyarak bazı itirazlarda bulunur. Bu rivayete Hafız Salahuddîn el-Alâî (ö. 761/1359) tarafından kaleme alınan bir Risâlede ve ardından Hafız Ebü'l-Fazl İbn Hacer (ö. 852/1449) tarafından cevap verilmiştir. El-‘Alâî şöyle der:

“Birinci rivayet yoluna gelince, bu senedin hasen olduğu söylenebilir. Çünkü râvîlerden Mus‘ab, İbn Maîn (ö. 233/848) ve başkaları tarafından sika kabul edilmiştir. Ebû Hâtim ise onun hakkında, “sâlihtir fakat kendisiyle hüccet getirilemez” demiştir. Ancak önceki âlimlerin yaptığı sika değerlendirmesi, bu noktada daha güvenilir kabul edilmelidir. Ya‘lâ b. Ebî Yahyâ hakkında ise Ebû Hâtim, “mechûl” demiş; buna karşın İbn Hibbân (ö. 354/965) onu sika kabul etmiştir. Zira İbn Hibbân, hakkında bilgi bulunmayan bir râvîye dair bilgi sahibi olduğunu belirttiği için, onun sika kabul edilmesinde bu bilgiye sahip oluşu göz önünde bulundurulmalıdır. Ayrıca Ebû Ubeydullah Muhammed b. Yahyâ b. el-Haddâ’, Hz.

¹⁰⁴⁹ İbnü's-Salâh, *Ma‘rifetü envâ‘i ‘ulûmi’l-hadîs*, 370, 371; Hattâbî, *Meâlimü’s-Sünen*, 2/75,76; Aynî, *Şerhu Sünen*, 4/471.

Hüseyin'in dedesi Hz. Peygamber'den (a.s.) işittiğini sabit kılmıştır. Ebû Ali b. es-Seken (ö.353/964), Ebû'l-Kâsım el-Begavî (ö. 317/929) ve diğer bazı âlimler ise Hz. Hüseyin'e ait tüm rivayetlerin mürsel olduğunu belirtmişlerdir. Buna göre, söz konusu rivayet bir sahâbî mürseli kategorisindedir ve çoğunluk âlimler bu tür mürsel rivayetleri hüccet olarak kabul etmektedir. İkinci rivayetin isnâdına gelince; burada Hz. Hüseyin, hadisi, bâbası Hz. Ali kanalıyla Resûlullah'tan (a.s.) işittiğini açıkça belirtmektedir. Rivayet zincirinde yer alan Züheyr b. Mu'âviye'nin rivayetleriyle ihticâc edilmesinde ittifak vardır; ancak onun bu hadisi aldığı kişi ismiyle belirtilmemiştir. Görünüşe göre bu şahıs, daha önce adı geçen Ya'lâ b. Ebî Yahyâ'dır. Sonuç itibarıyla bu hadis hasen mertebesindedir ve onun uydurma/mevzû olduğu hükmüne varılamaz." Ayrıca Suyûtî, İbn Ebi Şeybe'nin bu rivayeti Meryem oğlu İsa'ya (a.s.) nispet ederek "dilencinin, etrafı gümüşle çevrili bir at üzerinde gelse bile hakkı vardır."¹⁰⁵⁰ sözleriyle naklettiğini bildirir.¹⁰⁵¹

İki misalde de görüldüğü üzere Aynî, hadislerin senedlerine yönelik yorum ve değerlendirmelerinde daha eleştirel, ayrıntılı ve mukayeseli bir yaklaşım benimseyerek, özellikle cerh-ta'dîl literatürüyle temellendirilmiş argümanlar sunar. Hanefî metodolojisi doğrultusunda mürsel rivayetlerin kabul edilebilirliğini savunur; rivayet yollarının çeşitliliğini dikkate alarak hadisi zayıflıktan kurtarmaya çalışır. Buna karşılık Süyûtî, birinci örnekte şerhin genel işleyişini sürdüren; çoğunlukla mevcut görüşleri aktaran, sened analizine fazla girmeyen ve doğrudan tercih belirtmekten kaçınan daha ihtiyatlı ve özetleyici bir tavır takınır. Rivayetlerin değerlendirilmesinde nakilci bir şârih profili çizdiği söylenebilir. Bunun yanında ikinci örnekte biraz malumatla detaya inse de değerlendirmelerini daha çok nakil yoluyla iletmiştir. Her iki müellifin de ikinci örnekte ele alınan hadis metnine ilişkin açıklamalarda Hattâbî'nin görüşlerine atıfta bulundukları ve râvî değerlendirmelerinde benzer cerh-ta'dîl kaynaklarına başvurdukları müşahede edilmektedir.

Başka bir örnekte, Ebû Dâvud'un zayıf olarak nitelendirdiği bir râvî hakkında, Aynî ve Süyûtî'nin benzer yönde değerlendirmelerde bulundukları

¹⁰⁵⁰ İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, 6/148; İbn Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 9/303; İbn Hibbân, *Sahih*, 7/652.

¹⁰⁵¹ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 2/181, 182.

görülmektedir. Ebû Dâvud, ilgili rivayetin ardından râvîye ilişkin zayıflık hükmünü açıkça beyan ederek şöyle der: عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ وَهُوَ ضَعِيفٌ

Ebû Dâvud burada Abdusselam b. Harb'in zayıf râvî olduğunu belirtir. Fakat Süyûtî buradaki zayıflığın Abdüsselam'dan kaynaklanmadığını ileri sürer. Bunu da ismi geçen râvînin *sahîhayn*'ın sika râvîlerinden olduğunu, problemin Enes'ten gelen nakil kanalında olduğunu ileri sürer ve A'meş'in Enes'ten sema ihtimalinin olmadığını ve bu yüzden Tirmizî'nin (ö. 279/892) bu rivayeti mürsel olarak zikrettiğini beyan eder.¹⁰⁵² Süyûtî burada zayıflığı kabul etmekte, fakat râvîden değil isnâddan kaynaklandığını ispat etmeye çalışır. Bununla beraber Tirmizî'nin mürsel dediği görüşüne katıldığı anlaşılmaktadır.

Aynî söz konusu rivayete istinaden aktardığı malumatlar çerçevesinde Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855): İbnü'l-Mübarek'e (ö. 181/797) râvî hakkında sorulduğu: “Ona doğru gitmem için ayaklarım taşımaz.” dediğini, Yahya b. Maîn'in: (ö. 233/848) “Saduk” başka bir sözünde ise “Onda bir sakınca yoktur, hadisi yazılır.” dediğini, Ebû Hâtim'in: “Sika/güvenilir” dediğini nakleder. Ayrıca *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin kendisinden hadis rivayet ettiklerini bildirir.¹⁰⁵³ Tirmizî: A'meş'in Enes'ten rivayet ettiği hadis ile A'meş'in İbn Ömer'den rivayet ettiği hadisle ilişkilendirerek her iki hadisin de mürsel olduğunu söyler. A'meş'in, ne Enes b. Mâlik'ten ne de sahâbîlerinden herhangi birinden hadis işitmiştir. Ancak Enes b. Mâlik'i gördüğü ve “Onu namaz kılariken gördüm.” dediği ve onun hakkında namazla ilgili bir kıssa aktardığı rivayet edilir. Ayrıca bunu Ebû Nuaym el-İsbahânî (ö. 430/1038); A'meş'in Enes b. Mâlik ve İbn Ebî Evfâ isimli sahâbîleri gördüğünü ve onlardan hadis işittiğini zikretse de meşhur olan Tirmizî'nin dediği olduğunu beyan eder.¹⁰⁵⁴

Burada Ebû Dâvud ve Süyûtî'nin yaklaşımları arasında önemli bir fark göze çarpmaktadır. Ebû Dâvud doğrudan Abdüsselam b. Harb'in zayıf olduğunu belirtirken, Süyûtî meseleyi daha ayrıntılı ele almakta ve isnâdın zayıflığının râvîden

¹⁰⁵² Tirmizî, *İlel*, 25; Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/28.

¹⁰⁵³ Tirmizî, “Tahâret”, 10; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 4/207.

¹⁰⁵⁴ Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/10.

değil, nakil kanalından kaynaklandığını savunmaktadır. Süyûtî, Abdüsselim b. Harb'in Buhârî ve Müslim'in güvenilir râvîleri arasında olduğunu vurgulayarak, asıl sorunun A'meş'in Enes'ten semâ ihtimalinin olmamasından kaynaklandığını ifade etmektedir. Süyûtî'nin görüşü isnâd analizi açısından daha detaylı bir yaklaşım sunmaktadır. Zira bir râvînin zayıflığı, bazen bizzat şahsından ötürü olabileceği gibi bazen de isnâdın kopuk olmasından (mürsel, münkatı, mu'dal vb. sebepler) kaynaklanabileceğini söyler. Süyûtî burada ikinci ihtimali öne çıkararak, Abdüsselim b. Harb'in güvenilirliğini savunmakta ve sorunun el-A'meş'in Enes'ten doğrudan işitmemesiyle ilgili olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Nitekim Tirmizî de aynı noktaya dikkat çekerek rivayeti mürsel olarak değerlendirmiştir. Süyûtî'nin görüşü, isnâdın zayıflığının rivayet zincirindeki kopukluktan kaynaklandığını vurgulaması daha isabetli görünmektedir.

Aynî ise konuyu daha kapsamlı bir bağlamda ele almış ve Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Ma'în ve Ebû Hâtim gibi otoriter, münekkîd âlimlerin, Abdüsselim b. Harb hakkındaki değerlendirmelere yer vermiştir. Bütün bunlar bize şunu göstermektedir: Abdüsselim b. Harb'in güvenilirliği konusunda kesin bir ittifak olmamakla birlikte asıl meselenin A'meş'in semâsının olmamasıyla ilgili olduğudur. Bu yüzden hadisin mürsel olduğu görüşü daha ağır basmaktadır.

Sonuç olarak bakıldığında her iki yorumun da ortak bir noktada birleştiği görünmektedir. Aynî ve Süyûtî rivayetin zayıf olduğunu kabul etmekle birlikte bunun isnâddaki kopukluktan kaynaklandığını ortaya koymuşlardır.

Benzer bir rivayeti Ebû Dâvud Taharet bölümünde Osmân b. Ebî Şeybe< Vekî< Süfyân es-Sevrî< Ebû Kays el-Evdî< Hüzeyl b. Şurahbîl< Muğîre b. Şu'be kanalıyla şöyle bir rivayet nakleder:

“Resûlullah (a.s.) abdest aldı ve mest çorapları ile ayakkabılar üzerine meshetti.” Ebû Dâvud bu rivayetin ardından şu değerlendirmede bulunur: “Abdurrahman b. Mehdi, bu hadisi rivayet etmedi, çünkü Muğîre'den sahih olarak bilinen rivayet, “Hz. Peygamber'in mestler üzerine meshetti” şeklindedir. Muğîre b. Şu'be'den nakledilen hadisi aktaran Ebû Dâvud, söz konusu rivayetin Mûsâ el-Eş'arî tarikiyle gelen başka bir versiyonunda “Resûlullah (a.s.) çorapları üzerine meshetti”

ifadesine yer verir; ancak bu rivayetin isnâd açısından muttasıl olmadığını ve râvî yönüyle de kavî sayılmadığını “وليس بالمتصل، ولا بالقوي” getirdiği ifadeyle belirtir.¹⁰⁵⁵

Aynî Ebû Dâvud’a itiraz sadedince “Bu hadisin Muğîre’den meşhur olmadığını nasıl söylenebilir ki” sözüyle karşı çıkar. Çünkü aynı rivayeti İbn Mâce (ö. 273/887) ve Tirmizî’nin (ö. 279/892) de naklettiği ve “hasen-sahih” hükmünü verdiğini belirtir.¹⁰⁵⁶ Ayrıca Taberânî’nin (ö. 360/971), İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849) yoluyla Ebû Muâviye’nin A‘meş’ten, o da el-Hakem’den, o da Abdurrahman b. Ebî Leylâ’dan o da Kâ‘b b. Ugra’dan ve onun da Bilâl’den aktardığına göre, Bilâl şöyle demiştir: “Resûlullah (a.s.) Mestlere ve çoraplara mesh ederdi.” rivayetine yer verir. Ayrıca Aynî burada Ebû Dâvud’un Ali b. Ebî Tâlib, İbn Mes‘ud, Berâ b. Âzib, Enes b. Mâlik, Ebû Umâme, Sehl b. Sa‘d ve Amr b. Hureys Ömer b. Hattâb, İbn Abbâs’ında içinde bulunduğu sahabenin çoraplar üzerine mesh ettiklerini naklederken, kendisi bu isimlerin çoraplar üzerine mesh ettiklerini dair kaynaklardan senedleriyle birlikte nakillerini aktarır.¹⁰⁵⁷

Aynî Ebû Dâvud’un “muttasıl ve kavi değil” sözüyle kastettiği senedin İbn Mâce tarafından *Sünen*’inde ve Taberânî tarafından *Mu‘cem*’inde İsâ b. Sinân< Dahhâk b. Abdurrahman< Ebû Mûsâ el-Eş‘arî kanalıyla nakledildiğini beyan ettikten sonra bu rivayetin senedine ilişkin Makdisî’nin, (ö. 600/1203) *el-Kemâl* adlı eserinde senedde ismi geçen Dahhâk b. Abdurrahman b. Arzeb’in Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’den sema etmediğine dair yorumlara istinaden: Dahhâk b. Abdurrahman b. Arzeb bâbasından, Ebû Mûsâ el-Eş‘arî ve Ebû Hureyre’den hadis rivayet etmiştir.” Yine aynı eserden İsâ b. Sinân’ın biyografisinde Yahyâ b. Ma‘în’in onun hakkında “sika” dediğini nakleder.¹⁰⁵⁸

Süyûtî ise Hattâbî ve diğer bazı âlimlerin, bu hadisi çorap üzerine giyilmiş na‘layn/terlik/ayakkabı şeklinde yorumladıklarını ve Beyhakî’nin (ö.458/1066) ise, bu hadisi, sadece çorap ya da sadece na‘l/ayakkabı üzerine değil, her ikisi birlikte giyildiği takdirde mesh edildiği şeklinde tevil ettiğini nakletmiştir. Müellif söz konusu rivayetin, İbn Mâce’nin bir rivayetinde, ayrıca Taberânî ve Beyhakî

¹⁰⁵⁵ Ebû Dâvud, “Tahâret”, 60.

¹⁰⁵⁶ İbn Mâce, “Tahâret”, 88; Tirmizî, “Tahâret”, 74.

¹⁰⁵⁷ Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-kebir*, 1/222; Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/213.

¹⁰⁵⁸ Makdisî, *el-Kemâl*, 6/9; Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/212, 213.

tarafından da tahrîc edildiğın aktarır.¹⁰⁵⁹ Süyûtî “bu rivayet muttasıl ve güçlü değildir” ifadesine yönelik: Bu rivayet, Dahhâk b. ‘Abdurrahmân b. Arzeb’in, Ebû Mûsâ’dan yaptığı rivayettir ve onun Ebû Mûsâ’dan işittiği sahih olarak sabit değildir. Ayrıca Dahhâk’tan bu rivayeti nakleden Îsâ b. Sinân’ı Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Ma‘în, Ebû Zur‘e (ö. 264/868) ve Nesâî (ö. 303/915) gibi muhaddisler zayıf râvîlerden zikretmişlerdir.¹⁰⁶⁰

Yukarıda örnekte görüldüğü üzere Ebû Dâvud’un naklettiği rivayet isnâd yönünden tartışmaya açık bir nitelik arz etmektedir. Aynî söz konusu rivayetin Muğîre b. Şu‘be’den meşhur olduğunu belirtmekte ve onu “hasen-sahih” olarak değerlendirmektedir. Farklı kaynaklardan benzeri sahih rivayet zincirleriyle desteklenen bu rivayetin, birçok sahabenin çorap üzerine mesh ettiklerine dair rivayetlerle de kuvvetlendiği ifade edilmektedir. Isnâd zincirinde adı geçen bazı râvîlerin durumuna ilişkin olarak görüşler aktarılmakta; böylece isnâdın zayıf olduğu yönündeki tenkitlere karşı dengeli bir perspektif sunulmakta ve genel olarak rivayetin güvenilirliği savunulmaktadır.

Süyûtî ise rivayetin isnâd zincirindeki kopukluklar ve râvîlerin zayıf bulunması nedeniyle onu muttasıl ve kavi görmemektedir. Özellikle Dahhâk b. Abdurrahman’ın Ebû Mûsâ’dan rivayetin sağlamlığı kabul edilmemekte; bu rivayeti nakleden Îsâ b. Sinân’ın ise hadis münekkitletlerinin görüşüyle zayıf râvîler arasında sayıldığına dikkat çekilmektedir. Süyûtî rivayetin na‘l (ayakkabı) ve çorap birlikte mesh edilmesi şeklindeki farklı yorumlarını da aktarmakta ve bu çerçevede rivayetin hem isnâd hem de metin açısından ihtilaflı ve şüpheli olduğunu vurgulamaktadır.

Sonuç itibariyle, Aynî rivayetin meşhur ve güvenilir olduğunu savunurken, Süyûtî isnâd zinciri ve râvîlerin niteliği nedeniyle bu rivayeti güçlü kabul etmemekte, şüpheyle yaklaşmaktadır.

¹⁰⁵⁹ Beyhakî, *es-Sünenü ’l-kübrâ*, 1/466.

¹⁰⁶⁰ Süyûtî, *Mirkâtü ’s-su ’ûd*, 1/120.

3.3.2. Metin Değerlendirmeleri ve Eleştirileri

Hadislerin doğru anlaşılabilmesi için metinde kastedilen mananın en uygun biçimde yorumlanması ve bu yorumun hem zahirî hem de bâtinî anlam yönüyle metinle uyumlu olması gerekmektedir. Aksi takdirde, metin bağlamından koparılmış olur ve bu durum, metinde kastedilen anlamdan uzaklaşılmasına yol açar. Her iki şârih de hadisleri ele alırken zaman zaman hadisin farklı tariklerini ve metin ziyadelerini ortaya koyarak, zaman zaman da naklettikleri bilgiler ışığında doğru manayı tespit etmeye çalışmışlardır. Aşağıda Aynî ve Süyûtî'nin metin değerlendirmeleri ile bazı yorumlara getirdikleri eleştirileri ele almak amacıyla birkaç örnek sunulacaktır.

Süyûtî Resûlullah'ın (a.s.) “bizden birinin her gün saçını taramasını yasakladı” anlamındaki hadise dair yaptığı açıklamada, metindeki “الإكثار/çokluk” ifadesinin her gün tarama gibi mutad ve sürekli bir uygulamayı zorunlu kılmadığını vurgular. Ona göre “çokluk”, ihtiyaç hâlinde tekrar eden, ancak düzenli olmayan eylemler için de kullanılabilir. Bu yorumuyla, hadisin zahirinden hareketle günlük uygulamaya dair mutlak bir yasak çıkarılmasının isabetli olmayacağını ortaya koyar.

Hiz. Peygamber'in sakalını her gün iki kez taradığına dair bazı rivayetlerin bulunduğuna işaret edilse de Süyûtî, bu iddiayı destekleyen güvenilir bir senede ulaşamadığını belirtir. Söz konusu rivayetin yalnızca Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâ'ulûmi'd-dîn* adlı eserinde geçtiğini ifade eden süyûtî, bu bilginin hadis açısından güvenilir bir temele dayanmadığını vurgular. Nitekim müellif, *İhyâ'*da sened açısından zayıf hatta aslı olmayan birçok rivayetin bulunduğu bilinen bir husus olduğuna dikkat çeker. Bu tespitiyle Süyûtî, sadece metin içeriğiyle değil, aynı zamanda rivayetlerin sened yönüyle de değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koyar ve hadislerin kaynak tenkidine tabi tutulmasının önemine işaret eder.¹⁰⁶¹ Ancak burada şunu belirtmekte fayda var. Süyûtî teorik anlamda hadislere yaklaşıp bilimsel yönüyle aslının olmadığını belirtmiştir. Zira o, İmam Gazali hakkında şerhinde “hüccetü'l-İslâm” olarak bahseder ve birçok görüşüne müracaat eder.¹⁰⁶²

¹⁰⁶¹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *İhyâ'ulûmi'd-Dîn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rifa, ts.), 1/137; Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/37.

¹⁰⁶² Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 4/317; 1/74, 76; 3/37; 4/286.

Aynî ise bu yasağın gerekçesini fiziksel etkiler üzerinden temellendirir. Ona göre, saçların her gün taranması, sakalın seyrelmesine neden olmakta, bu da Hz. Peygamber'in sakalın serbest bırakılmasına dair emriyle çelişmektedir. Hz. Peygamber'in sakalın uzatılmasını ve buna mukabil bıyığın kısaltılmasını emrettiğini hatırlatarak, günlük saç taramanın bu sünnete aykırı sonuçlar doğurabileceğini ifade eder.

Aynî Hz. Peygamber'in saç bakımına verdiği önemi vurgulamak amacıyla, onun saçlarını her gün —bazı rivayetlere göre günde iki kez— yağladığına dair haberleri zikreder. Aynı uygulamanın Abdullah b. Ömer tarafından da benimsendiğini, onun da saçlarına düzenli olarak yağ sürdüğünü belirtir. İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *el-Musannef* adlı eserinde geçen “İbn Ömer bazen günde iki kez saçına yağ sürerdi.” rivayetini delil olarak aktarır. Aynî'ye göre bu uygulama, sakalın ve saçın beslenmesi ve gürleşmesi amacı taşımakta olup, her gün saç taramanın ise bu gayeye zarar vereceği görüşündedir.

Aynî İbnü'l-Esîr'in (ö. 606/1210) açıklamasına atıf yaparak, Hz. Peygamber'in saç taramayı arada bir yapmaya yönelik tavsiyesinin arka planında, aşırı süslenme ve lükse meyletmenin hoş karşılanmamasının yattığını belirtir.¹⁰⁶³ Böylelikle Aynî, hadisin hem zahirî anlamına bağlı kalmakta hem de bu anlamı, fitrî temizlik ve sade yaşantı ilkesiyle ilişkilendirerek yorumlamaktadır.

Bir başka örnekte Amr b. Âs'dan rivayet edildiğine göre o şöyle demiştir: “Zâtü's-Selâsil Gazvesi'nde, soğuk bir gecede ihtilâm oldum. Yıkanmam hâlinde zarar göreceğimden endişe ettim ve bu sebeple teyemmüm ederek sabah namazını arkadaşlarıma kıldırđım. Bu durum Allah Resûlü'ne (a.s.) bildirildi. Bunun üzerine bana şöyle buyurdu: ‘Ey Amr! Cünüp olduğun halde arkadaşlarına imamlık mı ettin?’ Ben de durumu kendisine açıkladım ve şöyle dedim: “Şüphesiz Allah Teâlâ şöyle buyuruyor: Kendinizi öldürmeyin. Şüphesiz Allah size karşı çok merhametlidir.”¹⁰⁶⁴ Bunun üzerine Allah Resûlü (a.s.) tebessüm etti ve hiçbir şey söylemedi.”¹⁰⁶⁵

¹⁰⁶³ Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/35.

¹⁰⁶⁴ en-Nisâ 4/29.

¹⁰⁶⁵ Ebû Dâvud, “Tahâret”, 124.

Bu rivayet bağlamında Süyûtî “Bazı sûfî çevrelerde dile getirilen, “müridin ihtilâm olması hâlinde şeyhinin onu terbiye etmesi gerektiği” yönündeki anlayış, bu hadisle açıkça reddedilmektedir” ifadesiyle tenkitte bulunur. Süyûtî’ye göre, sahâbe nesli takvâ, salah ve verâ bakımından zirvede olan bir topluluktur. Onlardan biri olan Amr b. Âs (ö. 43(664) ihtilâm hâlinde teyemmüm ederek namaz kıldırması, durumu da doğrudan Allah Resûlü’ne (a.s.) arz etmiştir. Ancak Hz. Peygamber (a.s.) ne kendisini azarlamış ne de herhangi bir uyarıda bulunmuştur. Bu da Süyûtî’nin ifadesiyle, ihtilâm olmanın tamamen beşerî bir durum olduğunu ve yalnızca Peygamberlerin bu hâlden korunmuş bulunduğunu ortaya koymaktadır.¹⁰⁶⁶ Süyûtî’nin söz konusu itirazı, onun tasavvuf düşüncesine veya sûfilere karşı genel bir olumsuz tutum içerisinde olduğunu göstermemektedir. Burada eleştirdiği husus, fitrî bir durumla bağdaşmayan belirli bir yoruma yöneliktir ve bu eleştirisini tenkitçi ancak sınırlandırılmış bir üslupla ortaya koymaktadır. Nitekim Süyûtî’nin “Edep” bölümünde “Kerâmetü’l-Evliyâ” konusunu izah ederken meşhur sûfilere görüşlerine yer vermesi ve onları destekleyen ifadeler kullanması, onun tasavvuf geleneğine yönelik genel bir müspet bakışa sahip olduğunu açık biçimde ortaya koymaktadır.¹⁰⁶⁷

Aynî ise bu rivayeti fikhî açıdan çeşitli yorumlarla sunmaktadır. Aynî bu rivayetin mevcut suya rağmen şiddetli soğuk sebebiyle zarar görme ihtimali söz konusuysa teyemmüm edebileceğine dair açık bir delil olarak değerlendirilmiştir. Ebû Hanîfe’nin (ö. 150/767) bu ruhsatı yalnızca yolculuk hâlindeki kimselere değil, aynı durumda olan mukim kişilere de teşmil ettiğin ve böyle bir durumda fiilen bir âcizlik söz konusu olduğundan dolayı teyemmümün caiz olacağını belirtirken Şâfiî’nin (ö. 204/820) ise, kişinin soğuk sebebiyle hayatını kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalması hâlinde teyemmümle namaz kılabilceğini kabul ettiğini; ancak bu şekilde eda edilen namazların iadesini gerekli gördüğünü aktarır. Aynî İmam Mâlik (ö. 179/795) ve Süfyân es-Sevrî’nin (ö. 161/778) de “bu durumda olan kişiyi hasta hükmünde değerlendirerek, teyemmümle namaz kılabilceğini ve iade gerekmediğini” yönündeki yorumlarına yer vermiştir. O, Ayrıca Atâ b. Ebî Rebâh’a (ö. 114/902) nisbet ederek getirdiği, “Yıkansın, isterse ölsün” şeklindeki yaklaşımına, oldukça problemli bir değerlendirme olduğunu belirterek eleştirmiştir.

¹⁰⁶⁶ Süyûtî, *Mirkâtü’s-su’ûd*, 1/206.

¹⁰⁶⁷ Süyûtî, *Mirkâtü’s-su’ûd*, 4/317; 3/462.

Buna ilaveten Aynî bu rivayetin teyemmümle eda edilen namazların iadesinin gerekmediği ve Zira Allah Resûlü (a.s.), Amr b. Âs'a ne açık bir ifadeyle ne de dolaylı bir şekilde namazlarını yeniden kılmasını emretmemiştir. Bu durum, söz konusu namazların sahih kabul edildiğine dair güçlü bir delil olarak değerlendirilmiştir. Aynî Hz. Peygamber'in hayatta olduğu dönemde, onun bulunmadığı bir ortamda sahâbilerin ictihadda bulunmasının câiz olduğuna dâir usûlî bir sonuç çıkarıldığı ve bunun bazı usûl âlimlerinin benimsediği bir görüş ve sahâbe uygulamasıyla da desteklendiğinin vurgusunu yapmaktadır.¹⁰⁶⁸

Aynî ile Süyûtî'nin meseleye yaklaşımları bu bağlamda dikkat çekicidir. Süyûtî rivayeti sûfî anlayışa yönelik bir eleştiri zemini olarak değerlendirirken, Aynî ise konuyu fikhî bir çerçevede ele almış ve bazı görüşlere itirazda bulunmuştur.

Bir rivayette kendisine beş vakit namazı muhafaza etmesi emredilen kişinin; “Bu vakitlerde benim meşguliyetlerim var. Bana bütün bunları içinde barındıran bir şey emret, onu yaptığım zaman bana, yeterli gelsin dedim. Hz. Peygamber ‘حَافِظُ عَلَى الْعَصْرَيْنِ/İki Asr’a devam et’ buyurdu. Bizim lügatımızda bu kelime yoktu. ‘İki Asr nedir?’ dedim. ‘Güneş doğmadan ve batmadan önce birer namaz’ buyurdular.” şeklindeki sözlerinin yer aldığı metninde “iki Asr” ifadesi hakkında Aynî ve Süyûtî'nin değerlendirmeleri şu şekilde kaydedilmiştir:

Aynî ‘حَافِظُ عَلَى الْعَصْرَيْنِ/İki Asr’a devam et’ sözünü şu açıklamaları getirir: “Bir kimse sabah ve ikindi namazlarını —her birini müstehap vaktinde ve cemaatle— düzenli bir şekilde eda ettiğinde, bu durum Allah Teâlâ'nın taat yolları ve fazilet kapılarından sayılan diğer amellerdeki eksikliklerini telafi edici mahiyette olur ve böylece bu iki vakitteki hassasiyet, kişinin üzerinde bulunan bazı noksanlıklara kefarete teşkil eder. Ya da bir diğer yoruma göre; bir kimse beş vakit namazdan sabah ve ikindi dışındakileri, işlerinin yoğunluğu sebebiyle cemaatle kılamaz yahut mekruh vakitlerde eda ederse; sabah ve ikindi namazlarına müstehap vakitlerinde ve cemaatle devam etmesi, diğer vakitlerdeki bu eksikliği telafi etmiş olur.¹⁰⁶⁹ Ancak burada kastedilen, bu iki namazın diğer namazların yerine geçtiği anlamı değildir. Zira her bir namaz, sadece kendi vaktinde ve kendi için eda edilir; başka bir vakit ya

¹⁰⁶⁸ Aynî, *Şerhu Sünen*, 1 /430, 431.

¹⁰⁶⁹ İbn Kuteybe, *Garîbü'l-hadis*, 1/179.

da namaz adına geçerli sayılmaz. Bu kaide, tüm namazlar için geçerlidir ve bu inceliğin iyi kavranması gerekir. Ayrıca Resûlullah'ın (a.s.) özellikle sabah ve ikindi namazlarını vurgulamasının hikmeti ise, bu iki vaktin diğer vakitlere nazaran ihmal edilmeye daha yatkın olmasıdır. Nitekim sabah namazı, uykunun ardından ve soğuk günlerde abdest alma güçlüğü sebebiyle nefse ağır gelirken; ikindi namazı ise insanların ticaret, alışveriş ve dünyevî meşguliyetlerinin yoğunlaştığı bir zaman diliminde kılındığından dolayı geciktirilmeye yahut ihmal edilmeye müsaittir. Günlük işlerin ve muamelelerin en yoğun olduğu anlar, genellikle günün sonuna tekabül eder.¹⁰⁷⁰

“العَصْرَيْن” ifadesine de değinen Aynî, Arap dili içinde bazen iki ayrı unsur bir arada zikretmek suretiyle tasnifi kolaylaştırmak adına müşterek adlandırmalar kullanıldığını söyler. Mesela “سنة العُمَرَيْن” terkihiyle Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in hilafet dönemlerini, “الْأَسْوَدَيْن/iki siyah” ifadesi de hurma ve suyu ifade ettiğini ve bu tür kullanımların, mecaz-ı mürsel kapsamına girdiğini belirtmektedir. Ayrıca “asran” kelimesinin Arap dilindeki asıl karşılığının gece ve gündüz manasında olduğunu ileri sürerek getirdiği bir şiirle delillendirmek ister: “İki asr (gece ve gündüz), yöneldikleri hedefe ulaşmak istediklerinde uzun sürmeden ona erişirler.”¹⁰⁷¹

Ona göre “asran” kelimesinin sabah ve ikindi namazları için kullanılması ve iki vaktin gece ve gündüzün sınırlarında yer almasıyla izah edilebileceği ve burada da yerin zikredilip halin kastedilmesi şeklinde edebî bir kullanım söz konusu olduğuna vurgu yapar.¹⁰⁷²

Süyûtî ise Hattâbî'nin (ö. 388/998) “sabah ve akşam namazları “العَصْرَيْن” şeklinde tağlib sigasıyla ifade edildiğini” beyan eden açıklamasına Şeyh Veliyyüddîn Irâkî'nin (ö. 826/1423) “tağlib iddiasına gerek olmadığını, zira bu ifadenin sabah ve ikindi vakitlerini mana itibarıyla kapsadığına”¹⁰⁷³ dair görüşünü aktardıktan sonra Süyûtî: “Tağlîb'in”, burada vakitlere değil, namazların isimlerine yönelik olduğunu ve sabah namazına, şer'î bakımdan “asr/ikindi” denilmesinin mümkün olmadığını” belirterek Hattâbî'nin sözlerine eleştiride bulunur. Diğer taraftan Süyûtî, Irâkî'nin

¹⁰⁷⁰ Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 1/134.

¹⁰⁷¹ Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga*, 2/11; Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 1/134.

¹⁰⁷² Aynî, *Şerhu Sünen*, 2/51, 52.

¹⁰⁷³ Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 1/134; Hattâbî, *Garîbü'l-hadis*, 1/186.

“Bu hadis ilk nazarda problemlı görünmektedir. Zira hadisin zahiri, meşguliyeti olan kimse için yalnızca ikindi namazının yeterli olacağı anlamını çağrıştırmaktadır. Ancak Beyhakî (ö. 458/1066), *es-Sünen* adlı eserinde hadisi oldukça güzel bir şekilde tevil etmiştir. Ona göre, Allah en doğrusunu bilir, kişi beş vakit namazı vaktinin başında eda etme hassasiyetine sahip biri olduğu hâlde, çeşitli meşguliyetler onun bazı vakitlerin evvelinde namaz kılmasını engelleyebileceğinden dolayı, Resûlullah (a.s.) özellikle bu iki namazı vaktin evvelinde kılmak suretiyle onlara devam etmesini emretmiştir. İbn Hibbân (ö. 354/965) da *es-Sahîh*’inde bu yoruma işaretle, beş vakit namazın tamamına dair korunma emri sabit olmakla birlikte, bu iki namaz hakkında ayrıca vurgulu bir uyarı bulunduğunu belirtmiştir.”¹⁰⁷⁴ Süyûtî aktardığı bu yoruma katılmadığını getirdiği şu rivayetle destekler:

“Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) *el-Müsned*’inde yer alan bir rivayete göre “Bir adam Hz. Peygamber’e (a.s.) gelerek yalnızca iki vakit namaz kılmak şartıyla Müslüman olmak istediğini söylemiş, Resûlullah da bunu kabul etmiştir.”¹⁰⁷⁵ Süyûtî bu rivayetin zahiri, o kişiden üç vakit namazın düşürüldüğünü göstermekte ve bu durumun, Hz. Peygamber’in kendisine mahsus özelliklerinden biri olduğunu ileri sürmektedir. Zira Hz. Peygamber’in dilediği kişiye dilediği hükümleri özel olarak uygulama veya dilediği kimseye yönelik bazı farzları kaldırma yetkisine sahip olduğunu ve bu konuları *Kitâbü’l-hasâis* adlı eserinde ayrıntılı biçimde ele aldığını belirtmektedir.¹⁰⁷⁶ Süyûtî’nin yukarıdaki yorumuna benzer başka bir rivayetle ilgili değerlendirmesi de şu şekildedir:

Ebû Dâvud’da yer alan bir rivayette beşinci defa hırsızlık yapmış biri Hz. Peygamber’in huzuruna getirilir ve kendisinin öldürülmesi emrini verdiği nakledilir.¹⁰⁷⁷ Süyûtî hadisin açıklamasında bazı nakillere¹⁰⁷⁸ yer verdikten sonra kendisi farklı bir yorum getirir. Yaptığı açıklamada; “Bu, Hz. Peygamber’in işin hakikati/iç yüzü ile hükmetmeye yetkili kılındığı, diğer peygamberlerin ise buna yetkili kılınmadığı, ancak onlara sadece zahir ile hükmetmeleri emredildiği ve Allah’ın gizlilikleri kuşatmasıdır. Bu bir nevi Hızır’ın bâtın ile hükmetmeye yetkili

¹⁰⁷⁴ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 1/682; 3/295.

¹⁰⁷⁵ Ahmed b. Hanbel *el-Müsned*, 33/407.

¹⁰⁷⁶ Süyûtî, *Mirkâtü’s-su’ûd*, 1/253.

¹⁰⁷⁷ Ebû Dâvud, “Hudûd”, 21.

¹⁰⁷⁸ Hattâbi, *Meâlimü’s-Sünen*, 3/314.

kılındığı, ancak zahir ile hükmetmeye yetkili kılınmadığı durum gibidir.” Sözlerine yer verir. Ayrıca konuyu daha detaylı bir şekilde telif ettiği müstakil bir eserde işlediğini belirtir. Hadiste zikri geçen hırsızın fesadıyla meşhur olması, bu durumun ona has olması ve bunu Hz. Peygamber’in vahiyle bilmesi gibi ifadeler şerhte yer alan yorumlar arasındadır.¹⁰⁷⁹

Süyûtî yaptığı açıklamayla zahir ve bâtın arasındaki ilişkiyi vurgulamasının yanı sıra içsel anlamını da keşfetmeye yönelik bir yaklaşım sergiler. O, Hz. Peygamber’in (a.s.) sahip olduğu özel bir yetkiye ve İslâm’ın hem zahirî hem de bâtınî yönleriyle hükmetme anlayışına dair derin bir bakış açısını sunmaktadır.

Örnekte görüldüğü üzere Aynî, metni dilsel yapı ve bağlamsal anlam üzerinden yorumlar; lügat, mecaz ve vakitlerin pratik zorluğuna odaklanarak hadisi açıklayıcı şekilde tefsir eder. Fakat o ‘حَافِظٌ عَلَى الْعَصْرِينَ/İki Asr’a devam et’ ifadesiyle namazın bu iki vakte sınırlandırıldığını düşünmez. Sadece bu vakitlerin daha titizlikle üzerinde durulmasının önemine işaret eder.

Süyûtî ise metnin zahiriyle doğabilecek problemler üzerinden ele alır; farklı rivayetleri karşılaştırır, tenkit ve tercih yoluna gider. Metnin manasının lafzî olarak anlaşılması gerektiğine vurgu yapan Süyûtî bunu, o kişiye Hz. Peygamber tarafında özel verilmiş bir fetva olarak değerlendirir. Aynî’nin yaklaşımı açıklayıcı ve anlamı yerli yerine oturtmaya dönükken; Süyûtî’ninki eleştirel ve hüküm çıkarımına yönelik olduğu söylenebilir.

Şerhte dikkat çeken başka bir örnekte ise Hz. Peygamber’in (a.s.) “لا يموت /أحكم إلا وهو يُحْسِنُ بالله الظن “Sizden hiç kimse, Allah hakkında hüsn-ü zan besler halde olmadan ölmesin.” şeklinde yer alan hadisine dair Aynî’nin bu hadis hakkında getirdiği yoruma göre; “Amellerinizi güzel yapınız ki Rabbiniz hakkında hüsn-ü zannınız da güzel olsun. Zira kimin ameli sâlih olursa, Rabbi hakkındaki zannı da olumlu olur; kimin ameli kötü olursa, Rabbi hakkındaki zannı da olumsuz olur” şeklindedir. Aynî değerlendirme için bir kaynağa atıfta bulunmamıştır. Fakat bu bilgilerin Aynî’ye ait olmadığı, Hattâbî (ö. 388/998) veya Münzirî’nin eserinden iktibas ettiği anlaşıyor. Zira Aynî, şerhinde bu iki müellifin eserlerinden fazlaca

¹⁰⁷⁹ Süyûtî, *Mirkâtü’s-su’ûd*, 4/78.

istifa etmiştir. Diğer yandan aynı ifadelerin Münzirî'nin (ö. 656/1258) eserinde kaynaksız yer alması da Hattâbî'nin eserinden almış olabileceğini göstermektedir.¹⁰⁸⁰ Bu durum, özellikle klasik dönem şârihleri arasında sıkça karşılaşılan atıfsız iktibas örneklerinden biri olarak değerlendirilebilir.

Süyûtî ise, “Hattâbî'nin bu yorumunun şaz ve isabetli olmadığını üstelik batıl bir yorum olduğunu iddia ederek, İnsanların bu yoruma aldanmamaları için özellikle buna dikkat çektiğini ileri sürer.”¹⁰⁸¹

Süyûtî hadise dair tercih ettiği yorum, hüsn-ü zannın mahiyetini en kapsamlı ve mutedil şekilde izah eden ve aynı zamanda cumhur-u ulemânın da benimsediği görüşle örtüştüğünü ve ayrıca bu bağlamda Nevevî'nin *el-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb* adlı eserinde şu ifadelerle meselenin esasını ortaya koyduğunu belirtir: “Allah Teâlâ hakkında hüsn-ü zan beslemek; kulun Rabbi'nin kendisine rahmet edeceğini düşünmesi, bu rahmete nail olmayı ümit etmesi ve Allah'ın kerem, mağfiret ve merhameti hakkında Kur'ân-ı Kerîm'de ve sahih hadislerde vârid olan naslar üzerinde tefekkürde bulunması demektir. Özellikle tevhid ehline yönelik olarak kıyamet gününde vaad edilen ilahî rahmet ve lütufları dikkate almalıdır. Zira Allah Teâlâ sahih bir hadiste şöyle buyurmuştur: ‘Ben, kulumun bana olan zannı üzereyim.’”¹⁰⁸²

Süyûtî Nevevî'nin bu açıklaması, hadisin en sahih ve mutedil yorumunu yansıtmakta olup, cumhurun da bu doğrultuda görüş beyan ettiği belirtilmiştir. Süyûtî yorumun hem aklî hem de naklî delillere dayandığını ve müminin Allah'tan korku ile umut arasında bir denge gözeterek yaşaması gerektiği ilkesine tam anlamıyla muvafık olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁸³

Her iki müellif de metnin anlaşılması için birçok farklı argümalardan istifade ettiği görülür Aynî ile Süyûtî'nin hadis şerhlerine yaklaşımı, klasik şerh geleneği içinde farklı yöntemleri yansıtmaları açısından dikkat çeker. Süyûtî hadisleri hem lafzî düzlemde hem de zahir-bâtın ilişkisi bağlamında değerlendirir. Hadislerin özel durumlara mahsus hükümler içerebileceğini vurgular ve hadisleri geleneksel

¹⁰⁸⁰ Bk. Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 1/301; Münzirî, *Muhtasar*, 2/368; Aynî, *Şerhu Sünen*, 4/199.

¹⁰⁸¹ Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 1/301; Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 3/142.

¹⁰⁸² Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb*, 5/108.

¹⁰⁸³ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 3/142.

yorumların dışında değerlendirdiği görülür. Aynî ise şerhlerinde daha çok lügavî tahlillere, mecazlara ve Arap dilinin edebî imkânlarına dayanır; hadisleri bağlamı içinde açıklayıp fikhî hükümler çıkarır ve mezhepler arası görüş ayrılıklarını karşılaştırmalı biçimde sunar. Süyûtî'nin yöntemi daha çok rivayet eleştirisi ve metin tenkidi ekseninde şekillenirken, Aynî'ninki dilsel çözümleme ve fikhî-pratik yorumlar üzerine kurulu olduğu söylenebilir.

3.4. Fikhî Yaklaşımları Açısından Mukayesesi

Aynî ve Süyûtî hadis şerhlerinde ahkâm hadislerine dair çeşitli yorum ve değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bu konuda Aynî'nin daha kapsamlı ve sistematik bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Onun şerhinde fikhî açıklamalara hemen her hadiste, en azından özet düzeyinde yer verilmekte; mezhepler arası ihtilaflara konu olan rivayetler ise ayrıntılı biçimde ele alınmaktadır. Buna karşın Süyûtî'nin şerhlerinde fikhî yorumlar daha sınırlı düzeyde yer almakta; özellikle mezhepler arası ihtilaflara dair tartışmalara çoğunlukla temas edilmemektedir. Bu durum, onun fıkıh alanındaki rivayetlere dair yaklaşımında daha çok bilgi aktarma gayesini öncelediğini ve mezhepsel savunmadan uzak durduğunu göstermektedir.

Aynî ise, Hanefî mezhebine olan bağlılığını şerhlerinde açıkça yansıtmaktadır. Mezhebî görüşleri savunma amacıyla delillere dayalı bir tartışma yöntemi benimseyerek, hadisleri özellikle fikhî yönleriyle çok boyutlu biçimde değerlendirmiştir. Yalnızca Hanefî mezhebinin değil, ağırlıklı olarak Şâfiî olmak üzere diğer mezheplerin görüşlerine de yer vermiş, bunları karşılaştırmalı olarak ele almıştır. Özellikle hüküm içeren hadislerde, önce ilgili mezheplerin delillerini ve görüşlerini aktarmış, ardından kendi mezhebî tercihini gerekçeleriyle birlikte ortaya koymuştur. Bu yaklaşımı, onun fıkıh usûlü konusundaki derinliğini ve sistematik düşünce tarzını yansıtmaktadır.

Her iki müellifin fikhî yaklaşımlarını daha derinlemesine anlamak için, şerhlerinde ele aldıkları rivayetler üzerinden örnekler vererek tematik başlıklar altında mukayeseli bir analiz yapmak yerinde olacaktır.

3.4.1. Hanefî-Şafîi Ekseninde Mezhepsel Yaklaşımlarının Mukayesesi

Aynî, Hanefî mezhebine mensup bir âlim olarak, hadis şerhlerinde mezhebin görüşlerini ön planda tutmakta ve bu yaklaşımını şerhlerine açık biçimde yansıtmaktadır. Buna karşın Süyûtî, Şâfiî mezhebine mensup olmakla birlikte, eserlerinde mezhep müntesipliğini Aynî kadar belirgin biçimde ortaya koymaz. Bununla birlikte, her iki müellifin de hadisleri şerh ederken ahkâm hadislerine dair mezhepsel yorumlara yer verdikleri ve bu hadislerin fikhî yansımalarını değerlendirmeye çalıştıkları görülmektedir. Bu yönüyle her iki âlim de sadece hadis metinlerini açıklamakla kalmayıp, mezhepler arası fikhî tartışmaları da şerhlerine dahil ederek ilgili rivayetlerin mezhep içi ve mezhepler arası yorumlarını sunma gayreti içerisindeyler.

Sabah namazının vaktiyle ilgili olarak rivayet edilen “أصبحوا بالصبح /Sabah namazını ortalık aydınlanınca kılınız” hadisini¹⁰⁸⁴ Süyûtî “أسفروا بالفجر /Sabahı aydınlık vakitte eda ediniz” şeklinde mana itibarıyla da nakledildiğini öne sürer. Bu hadis bağlamında, sabah namazının tağlîs (yani vaktin ilk anlarında, karanlıkta kılınması) ile eda edilmesinin faziletine delâlet ettiği, hadiste geçen ifadenin sabah namazının isfirâr (ortalığın iyice aydınlanması) vaktine kadar ertelenmesini gerektirmediği belirtilmiştir. Süyûtî İbnü'l-Esîr'in *en-Nihâye* adlı eserinden söz konusu hadisi “sabah doğduğunda, yani vakti girdiğinde namazı kılınız” şeklinde yorumladığını aktarmış ve bu hadisin zahiriyle de örtüşen Şâfiî mezhebinin görüşünü savunarak hadisi bu doğrultuda değerlendirmiştir. Süyûtî'nin değerlendirmelerinde, özellikle Hanefî mezhebinin yaklaşımına karşı Şâfiî mezhebinin görüşlerini delillerle temellendirme çabası dikkat çekmektedir.¹⁰⁸⁵

Aynî rivayetin “تُروا به /Onu aydınlıkta eda ediniz” anlamına geldiğini ileri sürmekte ve bu görüşünü sahabe râvîlerine dair detaylı isnâd analizleriyle temellendirmektedir. Aynî ilgili rivayetleri farklı senedlerle ele almakta, metin tariklerini de zikrederek kapsamlı yorumlara yer vermektedir. Hanefî mezhebi âlimlerinin, sabah namazının aydınlık vakitte eda edilmesinin daha faziletli olduğu yönündeki kanaatlerini geniş biçimde aktarmakta ve bu görüşün dayanaklarını

¹⁰⁸⁴ Ebû Dâvud, “Salât”, 8.

¹⁰⁸⁵ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 2/372; Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/245.

ayrıntılı biçimde ortaya koymaktadır. Ayrıca diğer mezheplerin, özellikle Şâfiî mezhebinin konuya dair yaklaşımını, önce delilleri ve görüşleri bağlamında ele almakta, ardından bu görüşlerin isabetli olmadığını ileri sürerek çeşitli deliller ve tevillerle Hanefî mezhebinin görüşünü müdafaa etmektedir.¹⁰⁸⁶

Yukarıdaki örnekte görüldüğü üzere, Aynî ve Süyûtî sabah namazının vaktiyle ilgili hadisi mezhep perspektiflerinden hareketle farklı şekillerde yorumlamışlardır. Süyûtî hadisin zahiriyle uyumlu olarak Şâfiî mezhebinin erken vakitte kılınması görüşünü desteklemekte ve mezhebine uygun bir yorumu, mutedil bir dil ile savunmaktadır. Aynî Hanefî mezhebinin isfirâr vaktini esas alan anlayışını, detaylı sened ve metin analizlerine dayandırarak sistematik biçimde temellendirmekte ve diğer mezhep yorumlarını eleştirel bir yaklaşımla değerlendirmektedir. Süyûtî'nin bilgi aktarımına dayalı açıklamaları tercih ettiği, Aynî'nin ise mezhebî görüşü savunma odaklı, delil merkezli bir yöntem benimsediği söylenebilir.

Bir başka örnek olarak, “أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج يوماً فصلى على أهل أُحُدَ، ثم انصرف /صلاته على الميت، ثم انصرف” Resûlullah (a.s.) bir gün çıktı ve Uhud şehitleri için cenaze namazı gibi namaz kıldı, sonra geri döndü¹⁰⁸⁷ şeklinde nakledilen rivayette ilişkin üç temel noktaya temas eder:

Birincisi, burada geçen “namaz” ifadesinden maksadın “dua” olduğu yönünde yorumlar bulunduğunu belirtir; ancak bu görüşün tartışmalı olduğunu da ifade eder. İkincisi, bu uygulamanın Hz. Peygamber’e (a.s.) has bir özellik olabileceği ihtimali üzerinde durur. Nitekim başka bir rivayette Hz. Peygamber’in bu namazı bir nevi veda maksadıyla kıldığını açıkça beyan ettiğini söyler. Üçüncüsü, Hz. Peygamber’in bu namazla Uhud şehitlerinin kabirlerini nurlandırmayı amaçlamış olabileceği görüşünü dile getirir. Buhârî ve Müslim’de geçen ve Ebû Hüreyre tarafından nakledilen şu rivayete atıfta bulunur: “Peygamber Efendimiz (a.s.) mescidi süpüren bir kadın veya adamın kabrinin başında namaz kıldı. Sonra şöyle buyurdu: ‘Bu

¹⁰⁸⁶ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 1/183; Aynî, *Şerhu Sünen*, 2/48-50.

¹⁰⁸⁷ Ebû Dâvud, “Cenâiz”, 75.

kabirler sahipleri için karanlıkla doludur. Ben, üzerlerine kıldığım namazla onları aydınlatıyorum.”¹⁰⁸⁸

Aynî bu konuyu daha kapsamlı olarak Ebû Dâvud’un cenazeler bölümünde zikrettiği “*إن شهداء أحد لم يُغسلوا، ودفنوا بدمائهم، ولم يُصلَّ عليهم*”/Uhud şehitleri yıkanmadan, kanlarıyla birlikte defnedildi ve üzerlerine cenaze namazı kılınmadı”¹⁰⁸⁹ şeklindeki rivayet çerçevesinde ele alır. Bu rivayet bağlamında yaptığı açıklamada, şehitlerin yıkanmaması hususunun cumhur tarafından kabul gördüğünü belirtir. Ancak cenaze namazının kılınıp kılınmadığı konusunda farklı görüşlerin bulunduğunu vurgular. Şâfiîler, bu rivayeti delil getirerek cenaze namazının kılınmayacağını savunurken; Aynî, namazın o esnada savaşın yoğunluğu sebebiyle kılınmadığını, daha sonra ise kılındığını ifade eder. Bunu destekleyen delil olarak ise şu rivayeti zikreder: “Hz. Peygamber (a.s.) bir gün dışarı çıktı, Uhud şehitlerinin cenaze namazını kıldı ve ardından minbere çıktı.”¹⁰⁹⁰

Aynî ilgili hadisin hemen peşinden Müslim’in (ö. 261/875) *Sahih*’inde geçen “*فصعد المنبر كالمودع للأحياء والأموات*”/Hayatta olanlara ve vefat etmiş olanlara veda edercesine minbere çıktı.”¹⁰⁹¹ şeklindeki ziyadeye dikkat çeker. Ayrıca Hâkim’in (ö. 405/1014) *el-Müstedrek*’inde yer alan ve Hz. Hamza’nın cenaze namazının kılındığını ifade eden rivayeti de aktarır. Bu bağlamda Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), İbn Mâce (ö. 273/887), Taberânî (ö. 360/971), Dârekutnî (ö. 385/995) ve diğer birçok kaynaktan da benzer rivayetleri alıntılar. Hem sened hem de metin açısından bu rivayetleri eleştirel bir bakışla inceleyen Aynî çeşitli kaynaklardan aktardığı rivayet ve ziyadelerle görüşünü delillendirmeye çalışır.¹⁰⁹²

Süyûtî ise konuya dair İmam Nevevî’nin (ö. 676/1277) *Şerhu’l-mühezzebe* isimli kitabından alıntılarla aktarımda bulunur: “Âlimlerimiz ve diğer bazı müellifler, bu hadiste geçen “salât” kelimesinden maksadın dua olduğunu belirtmişlerdir. Resûlullah’ın (a.s.) ‘ölülere salâtı’ ifadesi, onlar için dua etmesi anlamına gelir; bu da cenaze namazında yapılan duaya benzer bir mahiyettir.

¹⁰⁸⁸ Aynî, *Şerhu Sünen*, 4/301.

¹⁰⁸⁹ Ebû Dâvud, “Cenâiz” 31.

¹⁰⁹⁰ Buhârî, “Megâzî”, 29; Müslim, “Fezâil”, 30.

¹⁰⁹¹ Müslim, “Fezâil”, 31.

¹⁰⁹² Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-âsâr*, 1/501-506; Hattâbî, *Meâlimü’s-Sünen*, 1/304; Aynî, *Şerhu Sünen*, 4/220-223.

Nevevî, bu bağlamda hadisin böyle bir tevîle (yoruma) tabi tutulmasının zaruri olduğunu vurgulamaktadır. Zira burada kast olunanın, bilinen şekliyle cenaze namazı olması, icmâ ile mümkün değildir. Çünkü Peygamber Efendimiz (a.s.), bu salâtı onların vefatından sekiz yıl sonra ve defnedilmelerinin ardından gerçekleştirmiştir. Bu husus, hadisin devamında gelen rivayette açıkça ortaya konulmaktadır. Eğer maksat klasik anlamdaki cenaze namazı olsaydı, bu kadar uzun süre tehir edilmesi düşünülemezdi. Ayrıca hadisin bilinen cenaze namazı anlamında yorumlanması, yine icmâ aykırıdır. Zira Şâfiî mezhebine göre şehitlere cenaze namazı kılınmaz. Hanefî mezhebine göre ise, vefatın üzerinden üç gün geçtikten sonra kabir üzerinde cenaze namazı kılmak câiz değildir. Bu farklı mezhebî yaklaşımlar da dikkate alındığında, söz konusu hadisin dua anlamında tevîl edilmesi zorunlu hâle gelmektedir.”¹⁰⁹³

Yukarıda vermiş olduğumuz misalde Aynî, Hz. Peygamber’in (a.s.) Uhud şehitleri için gerçekleştirdiği “salât”ı, hem bir nevi veda hem de kabirlerin nurlandırılması amacı taşıyan namaz kılma ameliyesi olarak değerlendirirken; Süyûtî ise, İmam Nevevî’nin yorumuna dayanarak bu eylemin teknik anlamda bir cenaze namazı değil, vefat sonrası yapılan dua olduğu kanaatini savunur. Bu iki yaklaşım, rivayetin zahiri ile fikhî bağlamı arasında yorum farkına işaret etmekte; Aynî, hadisi tarihî ve manevi boyutlarıyla birçok farklı açıdan ele alırken, Süyûtî ise mezhebi ictihadı ve icmâi dikkate alarak yapılan zorunlu bir tevile vurgu yapmaktadır.

Tahâret bahsinde ele alınan bir rivayette, “مفتاح الصلاة الطهور، وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم/Namazın anahtarı temizliktir; başlangıcı tekbir, bitişi ise selamdır” buyrulmuştur. Hadis üzerinde değerlendirmelerde bulunan Aynî, özellikle haberü’l-vâhid bağlamında Hanefî mezhebinin usûl anlayışına uygun biçimde rivayetin farziyet tespiti için yetersiz olduğunu belirtir ve buna bağlı olarak hadisin içeriğinde yer alan tekbir ve selâm unsurlarına dair rükniyet değerlendirmesine eleştirel yaklaşır. Öte yandan Süyûtî, aynı hadisi şerh ederken rivayetin lafızlarına yönelik açıklamalarla yetinmiş, hadisin usûl yönüyle değerlendirilmesine ya da haberü’l-vâhid meselesine dair herhangi bir tartışmaya yer vermemiştir.¹⁰⁹⁴

¹⁰⁹³ Nevevî, *el-Mecmû ‘şerhu’l-mühezzeb*, 5/108, 265; Süyûtî, *Mirkâtü’s-su‘ûd*, 3/177.

¹⁰⁹⁴ Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/87.

Aynî, Hattâbî'nin “Şüphesiz selâm, tıpkı tekbir gibi namazın bir rûknüdür”¹⁰⁹⁵ şeklindeki ifadesine yer vererek bu görüşe yönelik birtakım eleştirilerde bulunur. Ona göre, söz konusu hadis âhâd haber kapsamında değerlendirilmelidir ve bu tür rivayetlerle farziyet hükmü sabit olmaz. Aynı şekilde, selâmın rûkûn oluşunu tekbire kıyaslamak da geçerli bir kıyas değildir. Zira tekbir, bu hadisle değil, doğrudan Allah Teâlâ'nın “وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ” /Rabbinin büyüklüğünü yücelt”¹⁰⁹⁶ ayetiyle farz kılınmıştır.

Aynî, Hattâbî'nin bir diğer iddiası olan “Bu hadis, namaza başlarken yalnızca tekbir ile başlanacağına, başka hiçbir zikirle namazın başlatılamayacağına delil teşkil eder” şeklindeki görüşünü de eleştirir. Ona göre, bu hadisten yola çıkarak böyle bir tahsisi ileri sürmek isabetli değildir. Zira namazın başlangıcı yalnızca “Allahü Ekber” lafzıyla sınırlandırılmaz. Nitekim “وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى”¹⁰⁹⁷ ayetinden hareketle, namaza başlanırken Rabbin isimlerinden herhangi biriyle ya da mutlak zikir ifade eden herhangi bir lafızla namaza girilebileceği anlaşılabılır. İlgili hadis ile sadece “tekbir” lafzının farz olduğunu söylemek, nassa ilavede bulunmak anlamına gelir ki bu da mezkûr hükmü zayıflatır. Aynî hadisin sahih kabul edilmesinden ötürü, metinde geçen “tekbir” lafzının Hanefî mezhebi çerçevesinde ihtiyaten vacip hükmüyle değerlendirildiğini de ayrıca belirtir.¹⁰⁹⁸

Süyûtî ise yaptığı açıklamalarda; hadiste geçen “الطهور” kelimesinin “tâ” harfini ötresi ile okunduğunu, ancak fetha (üstün) ile “tahûr” şeklinde de okunmasını caiz olduğunu aktarır. Ayrıca tekbirin namazda haram kılıcı olmasını *en-Nihâye*'den naklettiği şu sözlerle dile getirir: “Sanki kişi tekbir getirerek namaza girdiğinde, artık namaz dışında kalan konuşmalar ve davranışlar ona haram olur. Bu nedenle tekbire “tahrîme (haram kılma)” denmiştir; çünkü kişiyi bu şeylerden alıkoyar. İşte bu yüzden tekbire “ihrâm tekbiri” denir, yani namaza girişle birlikte haram kılma hali” süyûtî hadiste geçen selam lafzını da bu minval üzere açıklayarak açıklamalarını

¹⁰⁹⁵ Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 1/176.

¹⁰⁹⁶ el-Müddessir 74/3.

¹⁰⁹⁷ el-A'la 87/15.

¹⁰⁹⁸ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 1/273; Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 1/176; Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/87.

üç ile gerçekleşebilir; dolayısıyla sayı belirlemesi bağlayıcı değildir. Fahreddin er-Râzî, (ö. 606/1210) söz konusu hadise dayanarak şöyle bir yorumda bulunmuştur: Şâri', istincâyı terk eden kimse hakkında bir zorluk olmadığını beyan etmiştir. Bu durum, istincânın vacip olmadığını göstermektedir. Aynı şekilde, tekli yapma şartının terk edilmesi de zararlı değildir; zira bir fiilin aslı terk edildiğinde bile hüküm doğurmuyorsa, onun bir vasfının (tekli oluşunun) terk edilmesi evleviyetle zarar vermez. Buradan hareketle, hadis hem istincânın kendisinin hem de onun tek sayılı olarak yapılmasının zorunlu olmadığını ortaya koymaktadır.¹¹⁰¹

Hattâbî'nin açıklamalarına da yer veren Aynî onun "Bu hadis üçten fazla taş kullanılmasının sakıncalı olmadığını bildirmektedir. Zira abdestte üçten fazlasını yapmak, bir tür 'israf' veya sınır aşımıdır ve bu, sünnetin terk edilmesi anlamına gelir. Fakat taşla temizlikte durum farklıdır; burada üçü geçmek, hatta sayı çift olsa bile, bu bir haddi aşma olarak değerlendirilmez." sözlerine istinaden yorumun doğrudan hadisin lafzından anlaşılmadığını yönünde tenkitte bulunur. "Basiret sahibi kimseler bilir ki bu tür bir anlamın hadisten çıkarılmaz. Ayrıca su ile temizlikte üç yıkama ile temizlik sağlanmamışsa, üçten fazlası nasıl olur da sınır aşımı sayılabilir? Aynı şekilde, taşla temizlikte sayı çift olursa, bu nasıl olur da israf veya sınır aşımı kabul edilmez? Halbuki hadiste açıkça tek sayılı olarak yapılması gerektiği belirtilmiştir."¹¹⁰²

Aynî Ebû Dâvud'un bir diğer bâbında geçen "Herhangi biriniz abdest bozmaya gittiği zaman temizlenmek için yanına üç taş alsın. Bu taşlar ona kâfi gelir" rivayetine de temas eder. Rivayet, Şâfiî mezhebinin üç sayısını açıkça sabit kılan bir delil olarak ileri sürdüğü naslardan biridir. Ancak Aynî'ye göre bu delilin lafzî/zâhirî anlamına bağlı kalınarak mutlak yorum yapılması isabetli değildir. Zira tek bir taşla temizlik yapılırsa, bu işlem bütün mezheplerin ittifakıyla geçerli kabul edilmektedir. Bu durum, hadiste geçen sayı ifadesinin maksadının asgarî sınırı göstermek olduğu, bağlayıcı bir şekil şartı getirmediği şeklinde yorumlanmasına imkân tanımaktadır.¹¹⁰³

¹¹⁰¹ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 1/27; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/39.

¹¹⁰² Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 1/25; Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/44.

¹¹⁰³ Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/54.

Aslına bakıldığında tartışma esasen taşların sayısı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Her iki müellif de sayının belirli bir sınırla kayıtlı olmamasında bir sakınca bulunmadığını ifade etmektedir. Bununla birlikte, müelliflerden biri, sayının imkân ölçüsünde üç ile sınırlandırılmasının uygun olacağını savunurken; diğeri, sayısal bir sınırın hiçbir şekilde zorunlu olmadığını, bilakis tek sayı olmasının yeterli görüleceğini ileri sürmektedir.

Aynî rivayetleri hem sened hem metin açısından tahlil eden, hadislerin fikhî sonuçlarını mezhebi doğrultuda sistematik biçimde temellendiren bir yöntem benimsediği görülür. Özellikle konuya ilişkin metne bağlı kalmadan diğeri farklı rivayetleri ve râvîlerinin durumlarını isnâd bağlamında değerlendirmesi, onun hadis yorumlarını sadece zahiri anlamla sınırlamadığını, bağlamsal ve tarihsel arka planı dikkate alarak daha bütüncül bir yaklaşım sergilediğini göstermektedir.

Diğeri taraftan hadis usulü bakımından eleştirel ve çok yönlü bir analiz içerdiği için ilmî derinlik açısından daha metodiktir. Aynî Hanefî mezhebin görüşlerini hadisler ışığında savunma eğiliminde olduğu çok açıktır. Vermiş olduğumuz iki örnekte de görüşünü, detaylı isnâd analiziyle desteklerken; Karşıt mezheplerin görüşlerini detaylı biçimde aktarması ise karşılaştırmalı fikhin örnekliğini sunar. Aynî'nin üslubu, özellikle hadis tahkik ve fıkıh kıyaslaması alanlarında çalışanlar için inceleme derinliği sağlar.

Süyûtî açısından bakıldığında daha çok rivayetlerin anlam aktarımı ve muteber kaynaklara atıf yoluyla açıklamalarda bulunmakta, hadislerin mezhep içi kabullerle uyumunu sağlama yönünde çaba sarf ettiği söylenebilir. Süyûtî uzun tartışma ve yorumlardan kaçınarak daha çok otoriter kaynaklara dayalı aktarımı tercih eden bir strateji izlemiş ve rivayet nakline dayalı sade bir dil kullanmaktadır. Süyûtî, Şâfiî mezhebine mensup olup, özellikle Şâfiî mezhebinin görüşlerini rivayetlerin zahiriyle ilişkilendirerek destekleme çabasındadır. Fakat Süyûtî'nin bu tarz mezhep savunuculuğu şerhin genelinde görülen bir durum olmadığını belirtmek gerekir.

3.4.2. Diğer Mezheplerin Görüşüne Karşı Yaklaşımları Açısından Mukayesesi

Aynî ve Süyûtî hadislerin şerhinde, metinleri değerlendirme ve hüküm çıkarma sürecinde mezhebî görüşlere yer vermiş; bu bağlamda kimi zaman kendi mezheplerinin görüşlerini savunmuş, kimi zaman da diğer mezheplerin yorumlarını ortaya koymuşlardır. Hadislerin fikhî anlamlarını açıklarken, sadece bağlı oldukları mezhebin çizgisiyle yetinmeyip, farklı mezheplerin yaklaşımlarını da dikkate almışlardır. Her iki müellif de kanaatlerinden ziyade mezhep âlimlerinin sözlerini aktarmışlardır. Bu bağlamda zaman zaman görüşler arasından tercihlerini belirttikleri gibi bazen sadece görüşleri vermekle iktifa etmişlerdir. Aynî bu yönüyle Süyûtî'ye nazaran daha çok fikhî açıklamalara yer vermiş, tartışmalı konuları mezhepler çerçevesinde ele almıştır. Her iki şârihin kendi mezhepleri dışındaki görüşlere yaklaşımları incelenerek; bu görüşlere katıldıkları ya da itiraz ettikleri yönlerini ortaya koymaya çalışacağız.

Aynî'nin zaman zaman mensubu olduğu Hanefî mezhebi âlimlerinden bazılarının görüşünü benimsemeyip farklı bir mezhep görüşünü tercih ettiği görülmektedir. Bu duruma en güzel örneklerden biri, aşağıda zikredilen rivayet bağlamındaki değerlendirmesidir:

Şâfiî mezhebinin görüşünün isabetli olduğunu ifade eden müellif, şu hadisin altında yaptığı açıklamalarla bunu dile getirir: Bir rivayete göre, Hz. Peygamber (a.s.) Huzeyfe ile karşılaşmış ve ona elini uzatmıştır. Huzeyfe, “Ben cünübüm” deyince Hz. Peygamber (a.s.), “إِنَّ الْمُسْلِمَ لَيْسَ بَنَجَسٍ / Müslüman necis değildir” buyurmuştur.¹¹⁰⁴

Aynî “Bu hadis, Müslümanın —hem dirisinin hem de ölüsünün— temiz olduğu hükmünün temelini teşkil eder. Müslümanın dirisinin temizliği hususunda âlimler arasında icmâ vardır ve bu açık bir gerçektir. Ancak ölüsünün temizliği konusunda ihtilaf mevcuttur. Bazı ashabımız Müslüman ölüsünün necis olduğunu ve bu sebeple yıkanması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Buna mukabil, hadisin sahih rivayetinde Şâfiî'nin görüşü esas alınmış ve ölünün temiz olduğu kabul edilmiştir.

¹¹⁰⁴ Ebû Dâvud, “Tahâret”, 89.

Zira ölümlerin yıkanması, onların necis oldukları için değil, ibadet (taabbudî) maksatlı bir uygulamadır.”¹¹⁰⁵

Aynî açıklamalarıyla kendi mezhebindeki bazı âlimlerin —ölünün necis olduğu yönündeki— görüşlerine yer vermekle birlikte, bunların isabetli olmadığını ortaya koyar ve Şâfiî mezhebinin görüşünü tercih ettiğini açıkça belirtir. Bu yaklaşımıyla mezhebî taassuba kapılmaksızın, diğer mezheplerin görüşlerini de değerlendirmeye tabi tuttuğu görülmektedir.¹¹⁰⁶

Aynî müşriklerin necisliğine dair “ إِمَّا الْمُشْرِكُونَ نجس / Müşrikler ancak necistir”¹¹⁰⁷ ayetini zahirî anlamıyla değerlendiren bazı âlimlerin, müşriklerin fiziksel olarak pis olduğunu savunduklarını aktarmış; ancak bu yoruma karşı, ayetteki necasetin maddî değil, itikadî bir necaset olduğunu belirtmiştir. Aynî’ye göre ister Müslüman ister gayrimüslim olsun, insan beden itibarıyla temizdir. Aynı şekilde, abdestsiz, cünüp ya da hayız hâlinde bulunmaları da bu hükmü değiştirmez. İnsanların artıkları, terleri, tükürükleri ve kanları da âlimlerin icmâsı ile temiz kabul edilmiştir.¹¹⁰⁸ Aynî hem mezhebi görüşlere yönelik eleştirel yaklaşımını sergilemekte hem de delile dayalı olarak farklı bir mezhebin görüşünü benimsemekte bir beis görmediğini ortaya koymaktadır.

Süyûtî bazen mezhep ismi vermeden farklı görüşte olanların yanlış olduğunu ifade eden açıklamalarına rastlanır. “Mescidlerde dilenmenin hükmü” başlığı altında gelen bir rivayette “Hz. Peygamber’in (a.s.) ‘Bugün aranızda fakir doyuran var mı?’ diye sormuş Ebû Bekir’in ‘mescide girdiğim esnada bir dilenci gördüm. O arada oğlum Abdurrahman’ın elinde bir parça ekmek gördüm. O ekmeği ondan alıp fakire verdim.’” İfadeleri yer alır. Bu rivayetle alakalı olarak kısa bir açıklamaya yer veren Süyuti mescidlerde dilenen kimselere sadaka vermenin müstehap olduğunu dile getirir. Ve bu görüşün Nevevî tarafından *Şerhu’l-mühezzebe* adlı eserinde zikredildiğini ifade eder. Mescitte dilenciye sadaka verilmesini mekrûh gören veya caiz görmeyen yaklaşımların aksine, bu uygulamanın meşru ve müstehap olduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda Süyûtî, söz konusu hadisten hareketle fikhî bir hüküm

¹¹⁰⁵ Nevevî, *el-Mecmu‘ şerhi’l-mühezzebe*, 2/560, Nevevî, *el-Minhâc*, 4/66.

¹¹⁰⁶ Merginânî, *el Hidâye*, 1/92; Aynî, *el- Binâye*, 1/468.

¹¹⁰⁷ et-Tevbe 9/28.

¹¹⁰⁸ Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/305.

istinbat etmiş; Nevevî'nin otoritesine atıf yaparak bu görüşü desteklemiştir. Ayrıca bu görüşe muhalif fetva verenleri hatalı bulmuş ve ilgili kişilere yönelik tenkitlerini kendi telif ettiği bir eserde kayıt altına aldığını belirtir, fakat kitap ismi zikretmez.¹¹⁰⁹

Aynî de bu rivayetle ilgili benzer açıklamalara yer vermekte olup mescidde dilenmenin haram değil, asıl itibarıyla caiz olduğunu belirtir. Bazı Hanefî âlimlerinin, dilencinin insanları ısrarla rahatsız etmesi, omuzlarına basarak cemaat içinde dolaşması gibi durumlarda, bu fiilin haram olacağını ifade ettiklerini aktarmaktadır. Benzer şekilde, bu tarz bir tutum sergileyen dilenciye sadaka verilmesinin haram olacağı yönünde görüşlerin bulunduğunu da kaydetmektedir. Hatta bazı farklı görüşlere göre, böylesi bir kişiye para veren kimsenin, bu davranışından ötürü kırk fülûs miktarında kefareti vermesi gerektiği ifade edilmektedir.¹¹¹⁰

Örnekte görüldüğü üzere Süyûtî hadisin zahirinden hareketle mescidde dilenen kimseye sadaka verilmesinin müstehap olduğunu açık bir fikhî hüküm olarak ifade eder ve bu görüşünü, aynı yöndeki kanaati *Şerhu'l-mühezzebe*'de serdeden Nevevî'ye atıfla destekler. Ayrıca bu görüşe muhalif fetvaların isabetsiz olduğunu belirterek açık biçimde eleştirir. Her ne kadar mezhep ismi zikretmese de normatif ve kesin bir üslup benimseyerek kendi kanaatini güçlü bir şekilde öne çıkarır. Aynî ise aynı meseleye dair farklı görüşleri gerekçeleriyle birlikte aktarır. Bu yaklaşımı ile Aynî'nin hüküm tayininden ziyade, mezhep içi ve dışı farklılıkları tasnif eden ve açıklayan bir yöntem izlediğini ortaya koymaktadır.

Bir başka örnekte Süyûtî fitrat hadisine¹¹¹¹ ilişkin mezheplerin görüşlerini aktardıktan sonra kendi tercih ettiği görüşü beyan eder. Hadis metninde yer alan “قص جزوا الشوارب/Bıyıkların kısaltılması” ile ilgili farklı kaynaklarda “قص الشوارب/Bıyıkları kesin”, “أحفوا الشوارب/Bıyıkları dipten kesin.”, “أنهكوا الشوارب/Bıyıkları iyice (kazır gibi) alın.” gibi farklı lafızlarla geçtiğine işaret eden Süyûtî, bıyığın kesilmesine dair rivayetleri değerlendirirken, bu konuda İmâm Tahâvî'nin (ö. 321/933) açıklamalarına yer verir. Tahâvî, İmâm Şâfiî'den (ö. 204/820) açık ve sarih bir hüküm

¹¹⁰⁹ Nevevî, *el-Mecmu' şerhu'l-mühezzebe*, 2/176; Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 2/184.

¹¹¹⁰ Aynî, *Şerhu Sünen*, 4/474.

¹¹¹¹ Ebû Dâvud, “Tahâret”, 29.

nakledilmediğini, fakat, Şâfiî'nin önde gelen talebelerinden olan Müzenî (ö. 264/878) ve Rebî' b. Süleyman (ö. 256/870) gibi bazı isimlerin bıyıklarını tamamen tıraş ettikleri, Ebû Hanîfe ve ashabının bıyığın tamamen alınmasını “الإحفاء/İhfâ”, yalnızca kısaltılmasına “التقصير/Taksîr” kısaltılmasından daha faziletli gördüğünü, Ahmed b. Hanbel'in bıyığını dibine kadar aldığını ve bununla kısaltmaya tercih edilmesi gerektiğini belirtir.¹¹¹² Ayrıca o, Kûfelilerin İhfâdan maksat, tamamen almak “الاستئصال/istî'sâli”, Mâlikîlerin de İhfâdan maksat, sadece kısaltmayı kastettiklerini ve son olarak da Ebu't-Tayyib Taberî'nin (ö. 450/1058) her iki uygulamanın da sünnete dayandığı ve bu sebeple kişinin dilediğini tercih edebileceği yönündeki açıklamalarına yer verir.¹¹¹³

Süyûtî ilgili rivayetleri aktardıktan sonra kendi tercihini de beyan ederek, söz konusu yaklaşımın rivayetleri uzlaştırma ve tamamıyla amel etme imkânı sunduğunu belirtir. Ona göre, sünneti titizlikle yaşamak isteyen bir kimse, zaman zaman farklı uygulama biçimlerine yer vererek bütün sahih rivayetleri ihmal etmeden yerine getirmiş olacağını, bu yöntem, hiçbir rivayetin terk edilmemesi ve tümünün pratiğe dökülmesi bakımından en kapsayıcı ve ihtiyatlı yaklaşım olarak öne çıktığını ifade eder.¹¹¹⁴

Her iki müellifin de cumhurun görüşünü kabul ettiği şerhlerine yansıyan bir başka husustur. Aynî bir hadiste geçen: “اجْعَلُوا مِنْ صَلَاتِكُمْ فِي بُيُوتِكُمْ، وَلَا تَتَّخِذُوهَا قُبُورًا/Namazlarınızın bir kısmını evlerinizde kılınız, evlerinizi kabirlere çevirmeyin.”¹¹¹⁵ İfadeleri birkaç farklı açıdan açıklamıştır. Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149), bununla farz namazlara işaret edildiğini iddia ettiğini ve bunu “Farz namazlarınızın bir kısmını evlerinizde kılın ki, kadınlar, köleler, hastalar ve benzeri camiye gidemeyenler size cemaat olarak uysunlar.” şeklinde açıkladığını aktarır. Buna karşılık Aynî, cumhurun, bu hadiste kastedilenin farz namazlar olmadığı, riyadan sakınılması için gizli kılınması tavsiye edilen nafîle namazlar olduğunu belirtmiştir. Cumhurun görüşünü destekleyen delillerden birinin de “En hayırlı

¹¹¹² Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 4/230.

¹¹¹³ İbn Abdülber, *et-Temhîd*, 24/143; Nevevî, *el-Minhâc*, 3/151; Suyuti, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/54.

¹¹¹⁴ Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/75.

¹¹¹⁵ Ebû Dâvud, “Salat”, 344; ayrıca bk. Buhârî, “Mesâcid”, 20; Müslim, “Salatü'l-misâfirin”, 213.

namaz, kişinin farz namaz dışında evinde kıldığı namazdır.”¹¹¹⁶ hadisi olduğunu ileri sürer. Bu görüşe göre, evlerin kabirlere benzetilmesi, oralarda ibadet edilmemesiyle ilgilidir; dolayısıyla evlerin de tamamen ibadetten mahrum bırakılmaması gerektiğine işaret edilmektedir.¹¹¹⁷

Aynî her iki görüşü de değerlendirerek “مِنْ صَلَاتِكُمْ” ifadesindeki “مِنْ/min” harfi üzerinden çeşitli teviller yapmaktadır. Buna göre, مِنْ/mim harfi zâide anlamında kabul edilirse, hadiste kastedilen namazın nafile olduğu; teb‘iz/baziyet manasında kabul edilirse farz namazların kastedildiği sonucuna varılmaktadır. Ancak Aynî, şahsi kanaatini şu sözlerle ortaya koyar: “Benim için en doğru olan, mutlak teb‘iz anlamında olmasıdır.” Yani hadisteki namaz ifadesinin yalnızca farz ya da yalnızca nafileyle sınırlandırılmaması, her ikisini de kapsayacak şekilde anlaşılması gerektiğini savunur.¹¹¹⁸ Aynî “‘Umdetü’l-kârî” adlı eserinde bu namazın nafile namaz olarak yorumladığı görülmektedir.¹¹¹⁹

Süyûtî aktarılan bir rivayette, “Hz. Peygamber’in başını; önce başının arkasından, sonra ön kısmından iki kez mesh ettiği”¹¹²⁰ sözleri üzerinden cumhurun görüşünü kabul edildiğine dair açıklamalar serdedir. Bu ifadelerle başı, önce arkadan sonra önden meshetmeyi savunanlar tarafından delil olarak kabul edildiğini ve Tirmizî’nin “bu görüşü Kûfeliler savunmaktadır.”¹¹²¹ sözlerine yer veren Süyûtî, İbnü’l-Arabi’den (ö. 543/1148) naklettiği bilgiler ışığında cevap vermeye çalışır. Ona göre cumhurun da aynı görüşte olduğunu şu sözlerle dile getirir. “Burada rivayet eden kişinin anlayışından kaynaklanan bir tahrif olduğunu ileri sürer. Çünkü râvî, hadiste zikredilen ‘ikisini de önüne ve arkasına doğru çevirdi’ ifadesinden başın arkasından başlanması gerektiği sonucunu çıkarmış ve bunu açıkça belirtmiştir,

¹¹¹⁶ Buhârî, “Edeb”, 75; Müslim, “Salatü’l-misâfirin” 213.

¹¹¹⁷ Ebû’l-Fadl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî es-Sebtî, *İkmâlü’l-mu’lim bi fevâidi Müslim*, thk. Yahyâ İsmâil (Kahire: Dârü’l-Vefâ, 1998), 3/144.

¹¹¹⁸ Aynî, *Şerhu Sünen*, 3/249.

¹¹¹⁹ Aynî, *‘Umdetü’l-kârî*, 22/163.

¹¹²⁰ Ebû Dâvud, “Tahâret”, 48.

¹¹²¹ Tirmizî, “Tahâret”, 25.

ancak yanlış anlamıştır.”¹¹²² Süyûtî Abdullah bin Zeyd’in rivayet ettiği, Buhârî ve Müslim’in tahrîc ettikleri hadisin bu konuda daha sahih olduğu ileri sürer.¹¹²³

Aynî çoğunlukla mensubu bulunduğu Hanefî mezhebinin görüşlerini savunmakta, fakat zaman zaman diğer mezheplerin görüşlerini de değerlendirmekte ve gerektiğinde onları tercih edebilmektedir. Ancak bunu yaparken, görüşler arası mukayese yapar, delilleri ve gerekçeleriyle farklı mezhebi yaklaşımları sergiler, böylece tasnif ve açıklama odaklı bir yaklaşım benimser. O birçok yerde farklı görüşleri vererek seçenekleri okuyucuya sunar

Süyûtî ise çoğunlukla görüşleri aktarmakla yetinirken yeri geldikçe muhalif görüşleri isabetli bulmadığını açıkça ifade eder. Bazı rivayetlerde tercihin beliren görüşler ortaya koyduğu görülse de genel olarak nakil yöntemi ile rivayetleri aktardığı görülür. Özellikle rivayetleri uzlaştırma ve tüm rivayetlerle amel etme yaklaşımını metodolojik tercih olarak sunduğu da görülür.

3.5. Kaynak Kullanımı Yönünden Mukayesesi

Hadis külliyyatının tamamlanmasıyla birlikte, hadis ilmi rivayet ağırlıklı bir dönemden dirayet esaslı bir döneme geçmiştir. Hicrî 9. yüzyıla gelindiğinde, Aynî ve Süyûtî gibi âlimlerin yaşadığı bu dönemde hadis faaliyetleri özellikle şerh, tevil ve hadis usulü alanlarında yoğunlaşmış ve derinlik kazanmıştır. Irâkî (ö. 826/1423), Sehâvî (ö. 902/1497), İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), Aynî ve Süyûtî gibi birçok önde gelen âlim, hadislerin sıhhatini değerlendirme, doğru anlaşılmasını sağlama ve usûl kaidelerini belirleme yönünde kıymetli eserler kaleme almışlardır. Bu dönem, hadis ilminin sistematik ve akademik bir disiplin haline geldiği, yorum ve analiz faaliyetlerinin ön plana çıktığı bir süreç olarak değerlendirilmektedir.

Aynî ve Süyûtî’nin kaynak tercihleri incelendiğinde, her iki âlimin de Kur’ân ve Sünnet merkezli bir anlayışı benimsediği ve bu ilkelere dayalı bir şerh yöntemi geliştirdikleri görülmektedir. Hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasında geçmiş ulemanın birikiminden yoğun biçimde faydalanmışlardır. Süyûtî’nin kaynak kullanımı her ne kadar zengin olsa da Hattâbî (ö. 388/998), İbnü’l-Esir (ö. 606/1210),

¹¹²² Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah el-Maâfirî el-Endelüsî el-Mâlikî, *el-Kabes fî şerhi Muvatta’ı Mâlik b. Enes*, thk. Muhammed Abdullah Velel Kerîm (Beyrut: Dârü’l-Garb el-İslâmî, 1992), 125.

¹¹²³ Süyûtî, *Mirkâtü’s-su’ûd*, 1/91, 92.

ve Nevevî (ö. 676/1277) gibi belli başlı birkaç eserin merkezde yer aldığı ve bu temel metinlerden geniş çaplı alıntılarının yapıldığı dikkati çeker. Özellikle Hattâbî'nin *Meâlimü's-Sünen*'i şerhin yaklaşık üçte birlik kısmına tekabül etmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi Süyûtî, şerhini bu kitabı özetleyerek oluşturduğunu açıkça belirtmiştir. Aynî açısından bakıldığında durum biraz daha farklılık arz eder. Aynî, hadis şerhlerinde fikhî boyuta geniş yer ayıran bir âlimdir. *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud*'da özellikle Hanefî Mezhebi'nin görüşlerine açıklık getirmiş, bu yönüyle kullandığı kaynaklar bu çizgiyi yansıtmıştır. Hanefî mezhebinin ilk dönem fikhî kaynaklarının yanı sıra Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Şerhu me'ânî'l-âsâr* ve *Müşkilü'l-âsâr*'ı, Merginanî'nin *Hidâye*'si (ö. 593/1197) ile hadislerin tahrîcinde Zeylaî'nin (ö. 762/1360) *Nasbü'r-râye*'si en çok başvurduğu metinler arasında yer alır. Bunun yanında yukarıda Süyûtî'nin eserine kaynaklık eden eserler Aynî açısından da sıklıkla şerhte atıfta bulunulan ortak kaynaklar olarak dikkat çeker.

Her iki şerh de yazıldıkları dönemin ilmî birikimini yansıtır nitelikte olup, önceki asırlarda kaleme alınmış hadis şerh geleneğinin bir devamı mahiyetindedir. Bu bağlamda, Hattâbî, İbnü'l-Esir, Nevevî, Irâkî ve İbn Hacer gibi otorite kabul edilen âlimlerin görüşleri, Aynî ve Süyûtî'nin şerhlerinde belirgin biçimde öne çıkmaktadır. Kendilerinden önceki şerh literatürünün birikimini özetleyen bir vasıf kazanmıştır.

Çalışmanın bu kısmında, Hicrî 9. yüzyılda telif edilmiş olan *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud* ve *Mirkâtü's-su'ûd* adlı eserlerde ağırlıklı olarak başvurulan bazı kaynaklar belirli başlıklar altında incelenecek ve bu eserler üzerinden tespitlerde bulunulacaktır.

3.5.1. Hadis Şerh Kaynakları

Aynî ve Süyûtî'nin hadis şerhlerinde kullandıkları kaynaklar, onların ilmî yönelimleri ve metodolojik tercihlerine dair önemli ipuçları sunmaktadır. Her iki müellif de klasik hadis literatürünü şerhlerinde yoğun biçimde kullanmakla birlikte, başvurdukları eserlerin türü, içeriği ve kullanım biçimi açısından bazı farklılıklar göze çarpar.

Her iki şârihin en önemli başvuru kaynaklardan biri Ebû Süleyman el-Hattâbî'nin (ö. 388/998) *Me'âlimü's-Sünen* adlı eseridir. Bu eser, hadislerin tahrîci, sıhhat değerlendirmesi, garîbü'l-hadîs açıklamaları, metin şerhi ve hüküm çıkarımı gibi yönleriyle hem Aynî hem de Süyûtî tarafından temel başvuru kaynağı olarak kullanılmıştır. Özellikle metin çözümlemelerinde Hattâbî'nin görüşleri, her iki müellifin de ilk başvurduğu otoriteler arasında yer alır. Bu durum, Hattâbî'nin her iki müellif nezdindeki ilmî itibarı ve metodolojik etkisini ortaya koymaktadır.

Aynî, hadis şerhinde özellikle dil, fıkıh ve tahrîc yönü güçlü klasik kaynaklara yönelmiştir. Fıkıh yönü ağır basan bir şerh anlayışına sahip olan Aynî, Hanefî geleneğin temel metinlerine sıkça atıf yapar. Öne çıkan kaynakları arasında şunlar yer almaktadır:

- İmam Tahâvî (ö. 321/933) – *Şerhu me'ânî'l-âsâr*¹¹²⁴ ve *Müşkilü'l-âsâr*¹¹²⁵
- İbn Fâris (ö. 395/1004) – *Mu'cemu mekâyîsi'l-lüga*¹¹²⁶
- Cevherî (ö. 400/1009) – *es-Sihâh*¹¹²⁷
- Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî (ö. 562/1166) *el-Ensâb*¹¹²⁸
- Zekiyyüddîn el-Münzirî (ö. 656/1258) – *Muhtasarü Sünen-i Ebî Dâvud*¹¹²⁹
- İmam Nevevî (ö. 676/1277) – *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim*¹¹³⁰, *el-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb*¹¹³¹ ve *Hulâsatü'l-ahkâm*¹¹³²
- Zeylaî (ö. 762/1360) – *Nasbü'r-râye fî tahrîci ehâdisi'l-hidâye*¹¹³³
- İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210) – *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*¹¹³⁴

Bu kaynaklar, Aynî'nin hem dilsel analizlere verdiği önemi hem de hadis-fıkıh irtibatını vurgulayan yönetimin göstergesi niteliğindedir. Ayrıca tahrîc faaliyetlerinde Zeylaî'nin eserinden geniş ölçüde faydalandığı da görülmektedir.

Süyûtî'nin hadis şerhlerinde ise daha ansiklopedik bir yaklaşım dikkat çekmektedir. O, çok sayıda farklı mezhebe ve alana ait eseri kullanmakla birlikte,

¹¹²⁴ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/177, 216, 244, 466; 2/12; 4/98, 460.

¹¹²⁵ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/123, 146; 2/ 279, 507; 3/301; 4/28.

¹¹²⁶ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/328; 3/54; 4/181,

¹¹²⁷ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/68; 2/251; 3/87; 4/320.

¹¹²⁸ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 3/148; 4/169, 4/393.

¹¹²⁹ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/135; 2/393; 3/68; 4/110, 174.

¹¹³⁰ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/75, 442; 2/239; 3/118, 476; 4/325.

¹¹³¹ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 2/198, 402; 3/18, 183, 368.

¹¹³² Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/479; 2/460; 3/92, 275; 4/219.

¹¹³³ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/177; 2/480; 3/82; 4/238.

¹¹³⁴ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/221; 2/28; 3/246; 4/367.

bunları genellikle özetleyici ve derleyici bir üslupla sunar. Başlıca kaynakları şunlardır:

- Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) – *Garîbü'l-hadîs*¹¹³⁵
- Hattâbî (ö. 388/998) – *Me'âlimü's-Sünen*¹¹³⁶
- Cevherî (ö. 400/1009) – *es-Sihâh*¹¹³⁷
- Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Fâik fî garîbi'l-hadîs*¹¹³⁸
- İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210) – *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*¹¹³⁹
- Kurtubî (ö. 656/1258) – *el-Müfhim şerhu Sahîhi Müslim*¹¹⁴⁰, *et-Tezkira*¹¹⁴¹
- Münzirî (ö. 656/1258) – *Muhtasaru Sünen-i Ebî Dâvud*¹¹⁴²
- İzzüddîn b. Abdisselâm (ö. 660/1262) *Emâlî*¹¹⁴³
- Nevevî (ö. 676/1277) – *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud (tamamlanmamış)*,¹¹⁴⁴ *el-Minhâc*,¹¹⁴⁵ *Şerhu'l-mühezzeb*,¹¹⁴⁶ *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-lügâ*¹¹⁴⁷
- Tıybî (ö. 743/1342) – *Şerhu mişkâtî'l-mesâbîh*¹¹⁴⁸
- Takıyyüddîn es-Sübkî (ö. 756/1355) – *el-İbhâc fî Şerhi'l-minhâc*¹¹⁴⁹
- Ebü'l-Fazl Abdirrahmân el-İrâkî (ö. 806/1404), *Tekmiletü şerhi't-Tirmizî*¹¹⁵⁰
- Veliyyüddîn el-İrâkî (ö. 826/1423) – *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud (tamamlanmamış)*¹¹⁵¹

¹¹³⁵ Bk. Süyûtî, *Mirkatü's-su'ûd*, 1/19; 2/134; 3/25, 213.

¹¹³⁶ Bk. Süyûtî, *Mirkatü's-su'ûd*, 1/16, 17, 18; 2/33, 34; 3/7, 12; 4/18, 33.

¹¹³⁷ Bk. Süyûtî, *Mirkatü's-su'ûd*, 1/21, 36; 3/36, 227.

¹¹³⁸ Bk. Süyûtî, *Mirkatü's-su'ûd*, 1/159; 2/191; 3/25; 4/16.

¹¹³⁹ Bk. Süyûtî, *Mirkatü's-su'ûd*, 1/18, 42; 2/153; 3/131, 234; 4/36.

¹¹⁴⁰ Bk. Süyûtî, *Mirkatü's-su'ûd*, 1/294; 2/385; 4/29, 180.

¹¹⁴¹ Bk. Süyûtî, *Mirkatü's-su'ûd*, 1/100, 241; 4/18, 19.

¹¹⁴² Bk. Süyûtî, *Mirkatü's-su'ûd*, 1/44, 167; 2/317; 3/527.

¹¹⁴³ Bk. Süyûtî, *Mirkatü's-su'ûd*, 1/278, 317, 416; 2/189; 3/125.

¹¹⁴⁴ Bk. Süyûtî, *Mirkatü's-su'ûd*, 1/16, 22, 36, 87, 44, 294.

¹¹⁴⁵ Bk. Süyûtî, *Mirkatü's-su'ûd*, 1/19, 53, 73, 113, 491.

¹¹⁴⁶ Bk. Süyûtî, *Mirkatü's-su'ûd*, 1/97, 153, 156, 211, 310.

¹¹⁴⁷ Bk. Süyûtî, *Mirkatü's-su'ûd*, 1/17, 409.

¹¹⁴⁸ Bk. Süyûtî, *Mirkatü's-su'ûd*, 1/295, 298; 2/44, 497; 3/45.

¹¹⁴⁹ Bk. Süyûtî, *Mirkatü's-su'ûd*, 3/121, 261; 4/6.

¹¹⁵⁰ Bk. Süyûtî, *Mirkatü's-su'ûd*, 1/325, 415; 4/11.

¹¹⁵¹ Bk. Süyûtî, *Mirkatü's-su'ûd*, 1/37, 45, 84, 254.

Süyûti'nin kaynak yelpazesi oldukça geniştir. Ancak bu zenginliğin derinlikli tahlilden çok derleme ve nakil amacıyla kullanıldığı görülmektedir. Özellikle garîbü'l-hadîs ve dil açıklamalarında klasik sözlük ve lûgat kaynaklarına yoğun başvuru yaptığı görülür.

Aynî ve Süyûti'nin hadis şerhlerinde kullandıkları kaynaklar, her iki müellifin ilmî kimliğini ve şerh anlayışını açık biçimde yansıtmaktadır. Aynî, daha çok fıkıh, tahrîc ve dil yönü güçlü metinlere yönelerek sistematik ve derinlemesine bir çözümleme sunarken; Süyûti geniş kaynak ağıyla dikkat çekmekle birlikte, genellikle derleyici ve özetleyici bir metot takip etmiştir.

Aynî tahrîc ve isnâd analizlerinde daha teknik bir üslup benimserken, Süyûti metin merkezli yorumlara ve umumî açıklamalara yönelmiştir. Her iki şârihin de Hattâbî'ye ortak başvurusu, bu otoritenin klasik hadis şerh geleneğindeki merkezi konumunu göstermesi bakımından dikkate değerdir. Ancak Aynî'nin değerlendirmelerinde doğrudan metinle irtibatlı çözümlemeler öne çıkarken, Süyûti'nin çoğu zaman kısa atıflarla yetindiği görülmektedir.

Aynî'nin şerhi dirayet yönü ağır basan bir ilmî titizlikle şekillenirken, Süyûti'nin yaklaşımı ansiklopedik zenginlik ve çeşitlilikle karakterize edilmektedir. Her iki müellifin hadis şerhlerine kazandırdığı bu yöntemsel farklılıklar, klasik şerh geleneğinin çeşitliliğini ve dinamizmini de gözler önüne sermektedir.

3.5.2. Fıkıh Kaynakları

Aynî ve Süyûti'nin fikhî kaynaklara yaklaşımı, mezhep aidiyetleri ve ilmî yönelimleri doğrultusunda farklılık göstermektedir. Aynî, Hanefî mezhebine mensup bir müellif olarak, fikhî meselelerde büyük oranda Hanefî klasik literatürüne dayanmaktadır. Şerhinde fikhî meselelere geniş yer ayırması, onun bu alandaki derinliğini ve mezhep içi birikimini ve mezhep savunuculuğunu yansıtmaktadır. Özellikle İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) *el-Aşl'*¹¹⁵² ile Burhâneddin el-Mergînânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye*'si¹¹⁵³ onun başvurduğu temel referanslar arasında yer almakta; ancak Aynî, çoğu zaman doğrudan eser ismi zikretmekten ziyade, görüşün Hanefî mezhebine ait olduğunu belirtmekle veya

¹¹⁵² Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 2/250, 385, 503; 3/76; 473; 4/292.

¹¹⁵³ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/151; 2/250, 502; 3/274; 4/442.

yalnızca müellifin ismini anmakla yetinmektedir. Bu tavır, onun fikhî görüşleri mezhep geleneği içinde sunma eğilimini yansıtır.

Süyûtî'nin fıkıh ve fıkıh usûlüne dair başvurduğu kaynaklar, genel olarak daha sınırlıdır. Zira müellif fikhî analizleri oldukça az olması sebebiyle yelpazeyi sınırlı tutmuştur. Fikhî meseleler, onun şerhinde daha çok tali düzeyde ve özet bir şekilde yer almakta; çoğunlukla doğrudan eser ismi verilmeden yalnızca müellif atfıyla aktarılmaktadır. Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *Sünen*'i ve *Menâkıbü's-Şâfi'î*'si,¹¹⁵⁴ Nevevî'nin *Minhâc*'i¹¹⁵⁵ ve *el-Mecmû' fî şerhi'l-mühezzeb*'i¹¹⁵⁶ ile Subkî'nin *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ*'sı, Süyûtî'nin başvurduğu temel eserler arasında yer almakla birlikte, bu kaynakların kullanımının sistematik olmaktan ziyade yer yer ve açıklama maksatlı olduğu söylenebilir.

Netice itibarıyla, Aynî'nin fıkıh kaynaklarına yaklaşımı, belirgin mezhep aidiyeti ve kapsamlı fikhî arka planı ile öne çıkarken; Süyûtî'nin yaklaşımı, daha çok ansiklopedik nitelikli ve genel geçer bilgilerin aktarımı düzeyinde kalmakta, fıkıh ilminin şerh içindeki konumunu tali bir düzeyde yansıtmaktadır. Bu durum, her iki müellifin ilmî yönelimleriyle de doğrudan ilişkilidir: Aynî, fikhî meseleleri derinlemesine tahlil eden bir şârih kimliği sergilerken; Süyûtî, hadis metinlerine açıklık getirme ve rivayet ağırlıklı bir yaklaşımı önceleyen bir şerh geleneği sunmuştur.

3.5.3. Rical Kaynakları

Aynî ile Süyûtî, rical literatürüne dair hem kaynak tercihleri hem de bu kaynakları değerlendirme biçimleri açısından belirgin şekilde farklılık göstermektedir. Aynî, râvî değerlendirmelerinde daha klasik, sistematik ve teknik bir çizgi benimsemiş; isnâd çözümlemelerinde râvîleri tek tek ele almak suretiyle, ilk dönem rical otoritelerine doğrudan müracaat etmiştir. Bu çerçevede, onun özellikle Abdulgani el-Makdisî'nin (ö. 600/1203) *el-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*'i,¹¹⁵⁷ İbn Sa'd'ın

¹¹⁵⁴ Bk. Süyûtî, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/27; 2/170; 3/26; 4/400.

¹¹⁵⁵ Bk. Suyuti, *Mirkâtü's-su'ûd*, 1/491; 2/274; 4/365.

¹¹⁵⁶ Bk. Suyuti, *Mirkâtü's-su'ûd*, 2/184; 3/142, 177, 494, 538.

¹¹⁵⁷ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/210; 2/402; 3/475; 4/43.

(ö. 230/845) *Tabakât*'ı,¹¹⁵⁸ Buhârî'nin (ö. 256/870) *et-Târîhu 'l-kebîr*'i¹¹⁵⁹ ve İbn Ebî Hâtîm'in (ö. 327/938) *Kitâbu 'l-'ilel* ile *el-Cerhu* ve *'t-ta'dîl*'i¹¹⁶⁰, Mizzî'nin (ö.742/1341) *Tehzîbü 'l-kemâl*'i¹¹⁶¹ ile *Etrâfu 'l-hadîs*'i¹¹⁶², Zehebî'nin (ö.748/1348) *Tezhibü 't-Tehzîb*'i¹¹⁶³ ile *Mîzânü 'l-i'tidâl*'i¹¹⁶⁴ gibi kaynaklara dayandığı görülmektedir. Aynî'nin rical meselelerinde mezkûr kaynaklardan doğrudan alıntılar yaparak isnâd güvenilirliği üzerinde dikkatle durduğunu ve râvîlerin durumunu fikhî bağlamla ilişkilendirerek değerlendirdiğini göstermektedir

Süyûtî rical değerlendirmelerinde her râvîyi ayrı ayrı ele almamış; yalnızca gerekli gördüğü ya da hakkında ihtilaf bulunan râvîler üzerinde durmuş, bunları da daha derleyici ve özet bilgiye dayalı bir yaklaşımla incelemiştir. Onun rical analizlerinde öne çıkan başlıca kaynaklar arasında Mizzî'nin (ö.742/1341) *Tehzîbü 'l-kemâl*'i¹¹⁶⁵ ve *Etrâfu 'l-hadîs*'i¹¹⁶⁶ ile Zehebî'nin (ö.748/1348) *Mîzânü 'l-i'tidâl*'i¹¹⁶⁷ ve *Telhîsü 'l-müstedrek*'i¹¹⁶⁸ yer almaktadır. Ayrıca İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) *Fethü 'l-bârî*,¹¹⁶⁹ *el-İsâbe*¹¹⁷⁰ ve *Emâlî*¹¹⁷¹ gibi eserlerinden de sıkça yararlandığı anlaşılmaktadır. Zikredilen kaynaklar, Süyûtî'nin daha çok müteahhir döneme ait, sistematik olarak derlenmiş ve özet bilgiler sunan eserleri tercih ettiğini ortaya koyar.

Aynî rical değerlendirmelerinde daha ayrıntılı açıklamalara yer vererek okuyucunun râvî hakkında bir kanaat edinmesine olanak tanımıştır. Bu yönüyle eleştirel bir yöntemi benimsediği söylenebilir. Süyûtî ise şerhin geneli itibarı dikkate alındığında bilgileri daha yüzeysel ve kısa bir formatta sunduğu görülür. Bu durum, iki müellifin şerh metodolojilerini de yansıtmaktadır: Aynî, hadis metnini fikhî ve sened açısından derinlemesine analiz etmeye odaklanırken; Süyûtî, daha çok

¹¹⁵⁸ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/98, 118; 2/83, 293.

¹¹⁵⁹ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 2/312, 402; 3/69; 4/404.

¹¹⁶⁰ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/14, 32, 79, 92, 122, 192.

¹¹⁶¹ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/141, 244, 349, 3/275.

¹¹⁶² Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/220; 2/402, 526; 3/275; 4/167, 411.

¹¹⁶³ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 1/13, 109, 135, 313 318.

¹¹⁶⁴ Bk. Aynî, *Şerhu Sünen*, 2/527; 3/117; 4/428.

¹¹⁶⁵ Bk. Süyûtî, *Mirkâtü 's-su'ûd*, 1/84, 108, 137; 4/13.

¹¹⁶⁶ Bk. Süyûtî, *Mirkâtü 's-su'ûd*, 1/74; 2/476; 3/246.

¹¹⁶⁷ Bk. Süyûtî, *Mirkâtü 's-su'ûd*, 1/108, 138, 167; 3/125.

¹¹⁶⁸ Bk. Süyûtî, *Mirkâtü 's-su'ûd*, 1/491; 2/394.

¹¹⁶⁹ Bk. Süyûtî, *Mirkâtü 's-su'ûd*, 2/43, 211; 3/231; 4/233.

¹¹⁷⁰ Bk. Süyûtî, *Mirkâtü 's-su'ûd*, 1/247, 251, 428; 3/69, 74, 3/246; 4/274.

¹¹⁷¹ Bk. Süyûtî, *Mirkâtü 's-su'ûd*, 1/444; 2/45.

rivayetleri derleyip sistematize eden, bilgiyi özetleyici kısa yoldan aktaran bir şerh anlayışı sergilemiştir. Bu bağlamda, kaynak kullanımı da söz konusu yöntemsel tercihlere paralel bir görünüm arz etmektedir.

3.5.4. Kaynak Eserleri Hakkında Değerlendirme

Süyûtî ve Aynî'nin kaynak kullanımları birebir örtüşmemekle birlikte, her iki müellifin benzer kaynaklardan etkilendiği görülmektedir. Özellikle Süyûtî'nin eserinin oluşum sürecinde Hattâbî'nin *Me'âlimü's-Sünen* adlı eseri öncelikli bir kaynak olarak öne çıkmakta; bununla birlikte İbnü'l-Esîr'in *en-Nihâye* adlı eserinin de en az onun kadar etkili olduğu anlaşılmaktadır. Aynî'nin şerhinde de bu iki eserin dikkate değer bir şekilde yer aldığı gözlemlenmektedir.

Kaynak kullanımı bakımından her iki müellifin yararlandığı isimlerin tamamında mezhepsel bir yönelimin belirleyici olduğu söylenemese de fikhî kaynaklar açısından mezhebî tercihler daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Nitekim Hattâbî, İbnü'l-Esîr, Cevherî, Mizzî ve Zehebî gibi müelliflerden yapılan alıntıların mezhepsel kaygılardan bağımsız olduğu müşahade edilmektedir. Buna karşılık, Aynî'nin kullandığı kaynaklar incelendiğinde Hanefî müelliflerin ağırlık kazandığı görülmektedir. Hadis yorumunda Tahâvî'nin *Şerhu me'ânî'l-âsâr* ve *Müşkilü'l-âsâr*, tahrîc alanında Zeylâî'nin *Naşbu'r-râye*, fikhî yaklaşımlar bakımından ise *el-Hidâye* gibi eserler, mezhebî tercihi yansıtan önemli başvuru kaynakları arasında yer almaktadır.

Süyûtî'nin kaynak tercihleri Aynî kadar belirgin olmamakla birlikte, benzer bir eğilim sergilediği söylenebilir. Nitekim Şâfiî mezhebine mensup olan Beyhakî, Nevevî ve İbn Hacer gibi müelliflerin Süyûtî tarafından sıklıkla başvurulmuş kaynaklar arasında yer alması, bu değerlendirmeyi desteklemektedir. Bununla birlikte her iki müellif de daha önceki bölümlerde zikredilen çeşitli temel kaynaklardan istifade etmiş ve söz konusu müelliflerin eserleri, her iki şerhin de genel çerçevesini şekillendiren temel referanslar hâline gelmiştir.

Kaynak analizi çerçevesinde dikkat çeken bazı hususlara işaret etmek gerekmektedir. Aynî ve Süyûtî, aynı dönemde yaşamış ve benzer ilmî çevrelerde yetişmiş iki mühim müellif olmalarına rağmen, kaynak kullanımları açısından hem benzerlikler hem de önemli farklılıklar sergilemişlerdir. Bu farklılıkların başında

mezhebî tercihler gelmektedir. Örneğin Aynî'nin, döneminin önde gelen hadis âlimlerinden biri olan İbn Hacer'e eserlerinde atıfta bulunmamış olması, literatürde sıklıkla tartışılan Aynî-İbn Hacer ilişkisine dayandırılmaktadır. Benzer şekilde, Süyûtî'nin de Aynî'den doğrudan herhangi bir atıfta bulunmaması dikkat çekici bir durumdur.

Süyûtî'nin bu tavrı es-Sehâvî'ye (ö. 902/1497) karşı zaman zaman takındığı mesafeli tutumun bir benzeri olarak değerlendirilebilir ise de bunu destekleyecek somut bir veri bulunmamaktadır. Nitekim Süyûtî *Hüsnü'l-muhâdara* adlı biyografik eserinde Aynî'den son derece olumlu bir şekilde söz etmiş; onun çeşitli eserlerinin isimlerini zikretmiş ve müellifi övgü dolu ifadelerle tanıtmıştır.¹¹⁷² Hatta eserde bazı şahsiyetleri anlatırken Aynî'nin eserlerinden doğrudan alıntılar yaptığı da gözlemlenmektedir. Aynî'ye özel bir başlık tahsis ederek onun ilmî kişiliğini ayrıntılı biçimde tanıtmış, herhangi bir olumsuz değerlendirmeye yer vermemiştir.¹¹⁷³

Süyûtî'nin Aynî'ye kaynak eserlerinde yer vermemesi aralarında bir husumet veya ilmî çekişme bulunduğu şeklinde yorumlanmamalıdır. Aksine *Hüsnü'l-muhâdara*'daki ifadeler, aralarındaki ilişkinin saygı çerçevesinde seyrettiğini ve Süyûtî'nin Aynî'yi ilmiyle takdir ettiğini açıkça ortaya koymaktadır. Fakat izaha da muhtaç duyan bir yaklaşım olduğu da açıktır.

Müelliflerin kendi eserlerine yaptıkları göndermeler bakımından da farklılaştıkları görülmektedir. Süyûtî, şerhinde kendi teliflerine sıkça atıfta bulunurken, Aynî'nin şerhinde bu türden bir uygulamaya rastlanmamaktadır. Bu durum, büyük ölçüde Aynî'nin eserini daha erken bir dönemde telif etmiş olmasıyla açıklanabilir.

Sonuç olarak, her iki müellifin kaynak kullanımı ve atıf pratikleri, mezhepsel yönelimler ile dönemsel şartların etkisiyle şekillendiği; bu durum da onların hadis şerh geleneği içerisindeki konumlarına ve metodolojik yaklaşımlarına önemli ölçüde yansıdığı söylenebilir.

¹¹⁷² Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/473.

¹¹⁷³ Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 2/196, 197, 275.

SONUÇ

Hicrî 9. ve 10. yüzyıllarda yaşamış olan Bedruddin Aynî (762-855/1361-1451) ve Celâlüddîn es-Süyûtî, (849-911/1445-1505) dönemlerinde Mısır'ın önde gelen hadis âlimlerindendir. Her iki alim de hadis ilmine dair birçok eser kaleme almış ve bu alanda derin etkiler bırakmıştır.

Aynî Gaziantep doğumlu olup Memlûkler döneminde Kahire'de yaşamış, Hanefî mezhebinin önde gelen âlimlerinden biridir. Gerek idarî gerek ilmî alanlarda üstlendiği görevlerle sonraki asırlara tesir etmiş olan Aynî, hayatı boyunca muhtesiplik, vezirlik ve kâdılıkudatlık gibi pek çok resmî vazifede bulunmuştur. Tarih, fıkıh, hadis, tefsir, Arap dili, siyer ve tabakât gibi farklı ilim dallarında çok sayıda eser telif etmiştir. Bununla birlikte daha çok hadis sahasında ulaştığı yüksek mertebe ile tanınmakta olup, özellikle Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'ine yazdığı '*Umdetü'l-kârî*' adlı şerhiyle temayüz etmiştir.

Aynî *Sünen-i Ebî Dâvud*'a yazdığı şerhinde sistematik ve bütüncül bir yaklaşım sergilemiştir. Hadisleri açıklarken sened, lügat, fıkıh ve hikmet boyutlarına değinmiş, metinle bâb ve bölüm başlıkları arasındaki irtibatı kurmuş, kelimelerin sarf-nahiv yönlerini ayrıntılı şekilde incelemiş ve diğer hadis kaynaklarındaki yerlerini göstermiştir. Aynî eserini tamamlayamamış olsa da içerik bakımından düzenli ve öğretici yapısıyla dikkate değer bir şerh ortaya koymuştur. Her ne kadar '*Umdetü'l-kârî*' kadar sistemli ve derin bir çalışma olmasa da alanında yapılmış başarılı bir şerh çalışması olarak yerini almıştır.

Aynî Ebî Dâvud'un *Sünen*'inin yaklaşık üçte birini şerh etmesine rağmen kapsamlı bir şerh niteliğinde olduğunu söylemek mümkündür. Aynî, Ebî Dâvud'un *Sünen*'inde bulunan "Kitâbü't-Tahâret", "Kitâbü's-Salât", "Kitâbü'l-Cenâiz" ve "Kitâbü'z-Zekât" bölümlerini kapsayan toplam 1818 hadisi şerh etmiştir.

Aynî'nin şerhinde hadislerden çıkarılabilecek faydalı bilgileri maddeler hâlinde sunması dikkati çekmektedir. Bu tarz esere didaktik bir özellik kazandırmakta ve okuyucunun konuyu sistematik bir şekilde kavramasını kolaylaştırmaktadır.

Aynî incelediği hadislerin isnâdlarını tek tek ele almış ve genellikle râvîlere dair tanıtıcı mahiyette bilgiler sunmuştur. Râvînin ismi, künyesi gibi temel bilgilerin yanı sıra, eğer hakkında bir ihtilaf söz konusuysa ya da cerh edilmişse, bu durumlara da özellikle değinmiştir. Bu çerçevede, hadis münekkitletlerinin görüşlerine sıklıkla başvurmuştur. Sened incelemelerinde benimsediği üslûp, geleneksel hadis şârihlerinin yaklaşımıyla aynı minvalde bir uyum arz etmiştir.

Süyûtî Kahire’de doğmuş ve hayatının büyük kısmını burada geçirmiş Şâfiî mezhebine mensup bir âlimdir. Mezhebine bağlı olmakla birlikte sadece bir mukallit olmayıp fetvalarında genel olarak kendi görüşlerini değil, Şâfiî mezhebinin esaslarını benimsemiştir. Tefsir, hadis, fıkıh ve Arap dili başta olmak üzere birçok ilimde tahsil görmüş; hac ve ilim yolculukları sırasında pek çok hocadan icazet almıştır. Genç yaşta fetva ve tedris görevlerine başlamış; müftülük, müderrislik, kâdılık gibi görevlerde bulunmuştur.

Süyûtî’nin üretken bir müellif olması dikkat çeken yönlerinden biridir. Üç yüzü aşkın eser telif ettiğini ifade eden Süyûtî, bu yoğun telif faaliyetini sahip olduğu geniş ilmî birikim ve kaynaklara hâkimiyetine bağlamaktadır. Hadis ve hadis ilimleri, onun en çok eser verdiği alanların başında gelmekte; kendisi bu ilmi “eşrefü’l-ulûm” olarak nitelendirmektedir. Tefsir, hadis, fıkıh, nahiv, meânî, beyân ve bedî’ olmak üzere yedi ilimde derin vukufa sahip olduğunu ve müctehid derecesine ulaştığını da açıkça dile getirmektedir.

Süyûtî *Kütüb-i Sitte*’nin tamamı, İmam Mâlik’in *el-Muvatta*’ı ve Ahmed b. Hanbel’in *el-Müsned*’i üzerine şerh ve haşiye türünde eserler telif eden tek müellif olmasıyla hadis alanındaki ilmî derinliğini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte hadis literatürüne katkı sağlayan bazı eserleri, önceki kaynakların ihtisarı mahiyetindedir. İncelenen eser de bu türün bir örneğidir. Nitekim Süyûtî, *Mirkâtü’s-su’ûd* adlı eserini Hattâbî’nin *Me’âlimü’s-Sünen*’ini ihtisar ederek kaleme aldığını mukaddimede açıkça belirtmektedir. Eserin bu yönüyle tamamen özgün bir şerh olduğunu söylemek zordur. Çünkü başka bir eserin ihtisar edilmesiyle meydana getirilen bir çalışmanın, bütünüyle özgün bir eser olarak değerlendirilmesi isabetli görünmemektedir. Ancak eser, yalnızca bir özetten ibaret olmayıp muğlak ifadelerin açıklanması, önemli fikhî ve hadise dair meselelerin ele alınması ve klasik dönemden

kendi zamanına kadar telif edilmiş birçok kaynaktan yapılan derlemelerle zenginleştirilmiştir. Bu yönüyle Süyûtî'nin *Mirkâtü's-su'ûd*'u, Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'leri üzerine yazdığı şerhlerden sonra *Kütüb-i Sitte* üzerine yazdığı üçüncü şerh olup, sonrasında sırasıyla Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce'nin *Sünen*'leri üzerine şerhler kaleme almıştır.

Süyûtî'nin eserinde yer alan 5274 hadisten yalnızca 2007'si şerhedilmiş, geri kalan rivayetler herhangi bir açıklama yapılmaksızın geçilmiştir. Şerhedilen hadislerin önemli bir kısmı ise kısa ve sınırlı açıklamalardan ibarettir. Kaynak kullanımı açısından Hattâbî, 622 atıfla en çok başvuru alan isim olurken, onu 381 atıfla İbnü'l-Esîr'in *en-Nihâye* adlı eseri takip etmektedir. Diğer kaynaklar da dikkate alındığında, eserin yaklaşık yarısı kadarı Hattâbî'nin eserinden oluşmaktadır.

Mirkâtü's-su'ûd, hacim bakımından muhtasar olmakla birlikte derin ilmi meseleler içermektedir. Eserde; hadis lafızlarındaki tariklerine işaret etme, garîb kelimeleri açıklama, rivayetler arası ihtilafları değerlendirme, müphem ifadeleri izah etme, ziyadelere dikkat çekme, problemlili ibarelerin i'rabını yapma ve muhtelifü'l-hadîs meselelerine temas etme gibi yaklaşımlar öne çıkmaktadır. Bununla birlikte Süyûtî, hadisleri açıklarken seçmeci bir yaklaşım benimsemiş; bazı bâbları tamamen atlamış, bazı rivayetleri ise yüzeysel biçimde ele almıştır.

Şerhte sened ve sıhhat değerlendirmelerine sınırlı ölçüde yer verilmiş, râvîlere dair ayrıntılar çoğu zaman ricâl literatürüne havale edilmiştir. Sened tenkidinde ise tutarlılık göze çarpmamakta; bazı ihtilaflı râvîler hakkında açıklama yapılmazken, bazıları için ayrıntılı bilgiler sunulmuştur. Ayrıca Süyûtî, birçok konuda ayrıntıya girmek yerine kendi telif ettiği diğer eserlerine atıfta bulunmakla yetinmiştir.

Mirkâtü's-su'ûd, muhtasar yapısına rağmen okuyucuya kısa sürede faydalı bilgiler sunan, hadis ilminin tarihî birikimini aktaran önemli bir eser niteliğindedir. Ancak ahkâm hadislerini içermesine rağmen yeterli fikhî tahlillere yer vermemesi ve mezhepler arası ihtilafları derinlemesine ele almaması, eserin eksik yönleri arasında değerlendirilebilir.

Aynî ve Süyûtî'nin hadis şerh yöntemleri mukayeseli olarak incelendiğinde, her iki müellifin ortak amacının hadislerin sahih biçimde anlaşılması olduğu; ancak bu amaca ulaşırken farklı metodolojik tercihler benimsedikleri görülmektedir. Aynî, hadisleri isnâd, metin, tarihî bağlam ve fikhî sonuçlar bakımından çok yönlü ve sistematik bir şekilde ele almış; özellikle ahkâm hadislerinde mezhepler arası ihtilafları delilleriyle birlikte ayrıntılı biçimde tartışmıştır. Hanefî mezhebine mensubiyeti şerhlerine belirgin biçimde yansımakla birlikte, delil gücünü esas alan bir yaklaşım sergilemiş ve gerektiğinde mezhep dışı görüşleri tercih edebilmiştir. Bu yönüyle Aynî'nin şerhleri, hadis-fıkıh ilişkisini derinlikli ve analitik bir zeminde ele alan kapsamlı bir yorum geleneğini temsil etmektedir.

Süyûtî ise hadis şerhlerinde daha çok rivayet merkezli, derleyici ve özetleyici bir yöntem benimsemiş; lafzî açıklamalar, lügat bilgisi ve önceki âlimlerin görüşlerini aktarmakla yetinmiştir. Mezhebî aidiyetini ön plana çıkarmaktan kaçınan Süyûtî, ihtilafları derinleştirmek yerine rivayetleri uzlaştırmayı ve metnin genel anlamını korumayı hedeflemiştir. Bu çerçevede Süyûtî'nin şerhleri, ayrıntılı fikhî tartışmalardan ziyade nakil ağırlıklı ve sade bir karakter arz etmiştir. Aynî'nin şerh anlayışı analitik ve sistematik bir yapı sergilerken, Süyûtî'nin yaklaşımı daha seçici, özetleyici ve rivayet bütünlüğünü esas alan bir mahiyet taşımıştır.

Her iki müellifin hadis şerhlerindeki farklılıklar, onların hadis ilmine bakış tarzlarını da yansıtır niteliktedir. Aynî sistematikliği ve fikhî derinliğiyle öne çıkarken, Süyûtî kısa, öz ve metin merkezli açıklamalarıyla dikkat çeker. Aynî'nin şerhi, klasik şerh geleneğine uygun şekilde bütüncül bir perspektif sunarken; Süyûtî'nin şerhi, daha çok belirli meseleler üzerinden derinleşen, fakat kapsamlılık açısından sınırlı kalan bir yapı arz etmektedir. Bununla birlikte her iki eser de hadis literatüründe birer kaynak olup dönemin ilmî birikimini yansıtmaya açısından büyük değer taşımaktadır.

KAYNAKÇA

- Abdurrezzâk**, Ebû Bekr b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habibürrahman A'zamî. 12 Cilt. Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 1403/1983.
- Abdullah Şaban Ali**. *İhtilâfâtü'l- ulemâi fî fehmi's-sünne*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018.
- Abdülmelik**, Hüseyin b. Abdilmelik. *Semtü'n-nücûmi'l-avâlî fî enbâi'l-evâil ve't-tevâlî*. thk. Adil Ahmed Abdülmecîd ve Ali Muhammed Muavvaz Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Abdulghani el-Emân**, *A Critical Edition of (a Section of) Kitâb Sharh Musnad Abî Dâwûd by al-Imâm Badr al-Dîn al-Aynî al-Hanafî* (University of Leeds, Arabic & Middle Eastern Studies, Phd thesis, 2002).
- Acâc el-Hatîb**, Muhammed. *es-Sünnetü kable't-tedvin*. Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1382/1963.
- Âdile**, Âbidin. "Aynî'nin, İkdü'l-cümân fî târihi ehli'z-zamân Adlı Tarihinde Osmanlılara Ait Verilen Malumatın Tedkiki." *Tarih Semineri Dergisi* 2 (1938), 134-215.
- Ağırman**, Cemal, "Müksirûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/532-533. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Ahath**, Erdinç. "Cumhuriyet Dönemi Hadis Şerhçiliği Bibliyografyası." *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013), 201-270.
- Ahmed b. Hanbel**, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Ahmed b. Hanbel**, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*. thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâsî. 3 Cilt. Riyad: Dârü'l-Hânî, 2001.
- Ahmet b. İbrahim b. Muhammed b. Halil**. *Kunûzü'z-zeheb fî târihi Haleb*. thk. Şevkî Şa's ve Fâlih Bekkûr. 2 Cilt. Halep: Dârü'l-Kalem, 1414/1995.
- Alî el-Kârî**, Ali b. Muhammed el-Kârî el-Herevî. *Mirkâtü'l-mefâtiḥ şerhu mişkâtî'l-mesâbih*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2002.
- Aslan**, Recep. *Süyûtî'nin Hadis İlmindeki Yeri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.
- Âşıkkutlu**, Emin. "Mübhem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/434-436. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Âşıkkutlu**, Emin. *Hadiste Ricâl Tenkîdi: Cerh ve Ta'dil İlmi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1997.
- Ayaz**, Fatih Yahya. *Memlûkler*. İstanbul: TDV Yayınları, 4. Basım, 2022.
- Aydınlı**, Abdullah. "Muan'an", *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları* 30/324-325. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

- Aydınlı**, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1987.
- Aynî**, Bedruddin Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el Aynî. *İkdü'l-cümân fî târîhi ehli'z-zamân*. thk. Abdürrazık Tantâvî Karmût. Kahire: ez-Zehrâ li'l-İ'lâmi'l-'Arabî, 1409/1989.
- Aynî**, Bedruddin Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el Aynî. *el-Binâye şerhu'l-hidâye*. thk. Eymen Salih Şaban. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Aynî**, Bedruddin Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el Aynî. *el-İlmü'l-heyyib fî şerhi'l-kelimi't-tayyib*. thk. Ebü'l-Münzir Hâlid b. İbrâhîm el-Mısrî . Beyrut: Mektebetü'r-Rüşd, 1418/1998.
- Aynî**, Bedruddin Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el Aynî. *el-Makâsıdu'n-nahviyye fî şerhi şevâhidi'l-Elfiyye*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnü's-Sûd. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005
- Aynî**, Bedruddin Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el Aynî. *es-Seyfü'l-Mühennem fî Sireti'l-Meliki'l-Müeyyed*. thk. Fehim Muhammed Şeltut. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1387/1967.
- Aynî**, Bedruddin Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el Aynî. *Megâni'l-ahyâr fî Şerhi esâmî ricâli me'âni'l-âsâr*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Aynî**, Bedruddin Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el Aynî. *Nuhabü'l-efkâr fî tenkîhi mebâni'l-ahbâr fî Şerhi me'âni'l-âsâr*. thk. Ebu Temim Yasir b. İbrahim. 19 Cilt. Beyrut: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2008.
- Aynî**, Bedruddin Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el Aynî. *Remzü'l-hakâik fî şerhi kenzi'd-dekâik*. thk. Naim Eşref Nur Ahmed. 2 Cilt. Pakistan: İdâretü'l-Kurân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 2004.
- Aynî**, Bedruddin Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el Aynî. *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Aynî**, Bedruddin Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el Aynî. *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud*. thk. Ebü'l-Münzir Halid b. İbrahim el-Mısrî. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2017.
- Aynî**, Bedruddin Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el Aynî. *'Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Thk. Muhammed Münir Abdüaga el Dimaşkî. 25 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1403/1983.
- Azîmâbâdî**, Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî. *'Avnü'l-ma'bûd Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman ve Muhammed Abdülmuhsin Kebtî. 14 Cilt. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 2. Basım, 1388/1969.
- Bağdâdî**, Ebü Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el Bağdâdî. *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*. çev. Muammer Bayraktar ve Serdar Murat Gürses. İstanbul: Beka Yayınları, 2022.
- Bağdathî** İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. Tahran: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1417/1997.

- Begavî**, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Şerhu's-sünne*. 15 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983.
- Begavî**, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Me'cemü's-sahâbe*. thk. Muhammed Emîn b. Ahmed. 5 Cilt. Kuveyt: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1421/2000.
- Beyhakî**, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Beyhakî**, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü's-suğrâ*. thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî. 4 Cilt. Pakistan: Câmiatü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1409/1989.
- Beyhakî**, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî. *el-Ba's ve'n-Nüşûr*. thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî el-Eserî. Riyad: Dârü'l-Hicâz li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2015.
- Brockelman**, Carl. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. çev. Abdülhalîm Neccâr. 9 Cilt. yy.: Dârü'l-Meârif, 1413/1993.
- Buhârî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Kırâati halfe'l-imâm*. thk. Fazlürrahmân Sevri. Pakistan: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1400/1980.
- Buhârî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *et-Târîhu'l-kebîr*. 8 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, ts.
- Buhârî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Bağâ. 7 Cilt. Dimaşk: Daru İbn Kesir-Dârü'l-Yemâme, 1414/1993.
- Bursalı** Mehmet Tahir Efendi. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Meral Yayınları, ts.
- Canlı**, Mustafa. *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri*. İstanbul: Sır Yayınları, 2002.
- Canlı**, Mustafa. *Hicrî İlk Dört Asırda Hadis Şerhçiliği*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Cessâs**, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1405/1985.
- Cevheri**, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî. *es-Sihâh Tâcü'l-lüga*, thk. Ahmed Abdülgafur Atar. Beyrut: Darul-'l-İmi li'l-melâyîn, 1407/1987.
- Dârekutnî**, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî. *Sünenü'd-Dârekutnî*. thk. Şuayb Arnaûd - Hasan Abdülmün'im Şelebî - Abdüllatîf Hırzullah Ahmed Berhûm. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Dârekutnî**, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî. *el-İlelî'l-vâride fi'l-ehâdisi'n-nebeviyye*. thk. Mahfûz er-Rahmân Zeynullâh es-Selefi. 15 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1405/1985.
- Dârimî**, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî. *Sünenü'd-Dârimî*. thk: Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. Suudi Arabistan: Dârü'l-Muğnî li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2000.

- Dihlevî**, Abdülazîz Dihlevî, *Bustanü'l-muhaddisin fî beyâni kütübî'l-hadis ve ashabeha'l-gırri'l-meyâmin*, çev. Muhammed Ekrem en-Nedvi. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- Dimnâtî**, Ebü'l-Hasen Ali b. Süleymân. *Derecâtü Mirkâti's-Su'ûd ilâ Sünen-i Ebî Dâvud*. thk. Muhammed bin Riyâd el-Ahmed, Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2017.
- Dinçoğlu**, Mehmet. "Bedruddin Aynî". *Uluslararası Bedruddîn el-Aynî Sempozyumu ve 2. Hadis İhtisas Toplantısı*. ed. Recep Tuzcu 205-227. Ankara: TDV Yayınları, 2016.
- Dinçoğlu**, Mehmet. *Ebû Dâvud'un Sünen'i Kaynakları ve Tasnif Metodu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Ebû Dâvud**, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünenü li-Ebî Dâvud*. Beyrut: er-Risâletü'l-İlmiyye, 2010.
- Ebû Dâvud**, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Risâletü Ebî Dâvud ilâ ehli Mekke ve gayrihim fî vasfî Sunenihi*. thk. Muhammed Sebbâğ. Beyrut: Dârü'l-Arabiyye, 2010.
- Ebû Habîb**, Sa'dî. *Hayâtü Celâlüddîn es-Süyûtî me'a'l-'ilmi mine'l-mehdi ile'l-lahdi*. Dımaşk: Dârü'l-Menâhil, 1993.
- Ebû Zehv**, Muhammed. *el-Hadîs ve'l-muhaddisûn: 'Înâyetü'l-ümme'ti'l-İslâmiyye bi's-sünneti'n-nebeviyye*. Kahire: Matbaatu Mısır, 1378/1958.
- Ebû Ubeyd**, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî. *Garîbü'l-hadîs*, thk. Muhammed Abdülmuîd Hân. 4 Cilt. Haydarâbâd: Matba'atü Dâireti'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye. 1384/1964.
- Elbanî**, Nâsirüddin el-Elbânî. *Sahîhu Sünen-i Ebî Dâvud*. 8 Cilt. Kuveyt: Müessesetü'l-Garrâs, 2002.
- Engin**, Sezai. *Hadis Şerh Geleneğinde Hâşiye ve Ta'likalar*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Ezherî**, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Herevî. *Tehzîbü'l-lüga*. thk. Muhammed Avad Mura'ib, 8 Cilt. Beyrut: Dâr İhyâ'î't-Türâsî'l-'Arabî, 2001.
- Feyzullah**, Bayrak. *Süyûtî'nin Hadis Şerhçiliği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Gazzâlî**, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *İhyâ' ulûmi'd-dîn*. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rifa, ts.
- Görmez**, Mehmet. "Tahrîc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/419-420. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Görmez**, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodolojik Sorunlar*. İstanbul: Otto Yayınları, 2020.
- Gürses**, Serdar Murat. *Hanefî-Selefi Hadis Şerh Geleneği Açısından Keşmîrî'nin el-'Arfü's-Şezi ve Mübârekpûrî'nin Tuhfetü'l-Ahvezî İsimli Eserlerinin*

Karşılaştırılması. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Güzelhan, Mustafa. *Ayıntap Tarihinden Notlar: Düllük Ayıntap'ın Tarihte Uğradığı İstilalar*. Gaziantep: Gaziyurt Matbaası, 1378/1959.

Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâbü'rî. *el-Müstedrek 'ale's-sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.

Hammûde, Tâhir Süleyman. *Celâlüddîn es-Süyûtî: 'asruhû ve hayâtuhû ve âsâruhû ve cühûduhû fî 'd-dersi'l-lügavî*. Beyrut:el-Mektebütü'l-İslâmî, 1409/1989.

Hattâb es-Subkî, Muhammed b. Abdürrahmân. *el-Menhelü'l-'azbü'l-mevrûd*. 15 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-İstikâme, 1343.

Hattâbî, Ebû Süleymân Muhammed b. Muhammed. *A'lâmü'l-hadîs fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 4 Cilt. Mekke: Câmîatü Ümmî'l-Kurâ, 1498/1988.

Hattâbî, Ebû Süleymân Muhammed b. Muhammed. *Garîbü'l-hadîs*, thk. Abdülkerîm İbrâhîm el-Garbevî. 3 Cilt. Dımaşk:Dârü'l-Fikr, 1402/1982.

Hattâbî, Ebû Süleymân Muhammed b. Muhammed. *Me'âlimü's-Sünen*. 4 Cilt. Halep: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1350/1932.

Hazrecî, Ahmed b. Abdillâh b. Ebî'l-Hayr b. Abdil'alîm el-Yemenî. *Hulâsatü tehzîbi tehzîbi'l-kemâl fî esmâ'r-ricâl*. Beyrut: Dârü'l-Beşâir, 1416/1996.

Heysemî, Ebû'l-Hasen Nûreddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecma'u'z-zevâid*. thk. Husâmeddîn el-Kudsî. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/1994.

Hitti, Philip Khuri. *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1401/1981.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh el-Ma'âfirî el-Endelüsî el-Mâlikî. *el-Kabes fî Şerhi Muvatta'i Mâlik b. Enes*. thk. Muhammed Abdillâh Velel Kerîm. Beyrut: Dârü'l-Garb el-İslâmî, 1992.

İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed el-Kurtubî en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fî'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 11 Cilt. Londra: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî, 2017.

İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed el-Kurtubî en-Nemerî. *el-İstizkâr*. thk. Sâlim Muhammed Atâ. 9 Cilt. Beyrut: Dârü Kuteybe, 1421/2000.

İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed el-Kurtubî en-Nemerî. *el-İstiâb fî ma'rifeti'l-ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü Nahda, 1380/1960.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh el-Ma'âfirî el-Endelüsî el-Mâlikî. *el-Kabes fî şerhi Muvatta'i Mâlik b. Enes*. thk. Muhammed Abdillâh Velel Kerîm. Beyrut: Dârü'l-Garb el-İslâmî, 1413/1992.

- İbn Battâl**, Ebü'l-Hasen Ali b. Halef. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- İbnü'l-Cevzî**, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-mesânîd*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. 8 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005.
- İbnü'l-Cevzî**, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *ed-Du'afâ ve'l-metrûkûn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1398/1978.
- İbnü'l-Cevzî**, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Kitâbü'l-Mevzû'ât mine'l-ehâdisi'l-merfû'ât*. thk. Nureddîn b. Şükrü Boyacılar. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü Edvâi's-Selef, 1417/1997.
- İbn Dakîk el-İd**, Takıyyüddîn Ebü'l-Feth Muhammed b. 'Alî. *Şerhu'l-İlmâm bi-Ehâdisi'l-Ahkâm*. thk. Muhammed Halûf el-'Abdullâh. 5 cilt. Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 1430/2009.
- İbn Ebî Hâtîm**, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1371/1952.
- İbn Ebî Şeybe**, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-'Absî el-Kûfî. *el-Muşannef*. thk. Sa'd b. Nâsir b. Abdülazîz. 25 cilt. Riyad: Dâr Kunûz Isbiliyya, 1436 /2015.
- İbnü'l-Esîr**, Mecdüddîn Ebü's-Se'âdât el-Mübârek b. Muhammed b. Muhammed el-Cezerî. *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî – Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399/1979.
- İbn Hacer**, Şihâbüddîn Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Nüzhetü'n-naẓar şerhu nuhbeti'l-fiker*. Lübnan: Darul Kütübil İlmiyye, 2012.
- İbn Hacer**, Şihâbüddîn Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Emâli'l-ezkâr fî fedâili salâti't-tesbîh*. thk. Keylânî Muhammed Halîfe. Beyrut: Müessesetü Kurtuba, ts.
- İbn Hacer**, Şihâbüddîn Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Raf'u'l-ısr'an kudâti Mısır*. Kahire: Mektebetü'l-Hânicî, 1418/1998.
- İbn Hacer**, Şihâbüddîn Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethü'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'ârif, 1375/1956.
- İbn Hacer**, Şihâbüddîn Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *İnbâü'l-ğumr bi-ebnâi'l-'umr*. Mısır: Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1388/1969.
- İbn Hacer**, Şihâbüddîn Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *İntikâdü'l-i'tirâz fî Reddi'ale'l-'Aynî fî Şerhi'l-Buhârî*. 3 Cilt. yy: Mektebetü'r-Rüşd, 1413/1993.
- İbn Hacer**, Şihâbüddîn Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Takrîbü't-tehzîb*. Suriye: Dârü'r-Rüşd, 1986, 1/419.
- İbn Hacer**, Şihâbüddîn Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tehzîbü't-tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Matbaat Dâiretü'l-Ma'ârif en-Nizâmiyye, 1324/1907.

- İbn Hacer**, *en-Nüket 'alâ Kitâbi İbnü's-Şalâh*. thk. Rabî b. Hâdî 'Umeyr el-Medhalî. 2 Cilt. Medine: 'İmâdetü'l-Baḥsi'l-'İlmî bi'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye, 1404/1984.
- İbn Haldûn**, Abdurrahmân b. Muhammed Hakîmü'l-Müerrihîn. *Kitâbü'l-'iber ve divânü'l-mübtede' ve'l-haber fî eyyâmi'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men-âsarahüm min-zevi's-sultânî'l-ekber* (*Mukaddimetü İbn Haldûn*). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2021.
- İbn Hazm**, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İfâkî'l-Cedîde, ts.
- İbn Hibbân**, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Sahîhu İbn Hibbân*. thk. Muhammed Ali Sönmez - Hâlis Âydemir. 8 cilt. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1433/2012.
- İbn Hibbân**, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sikat*. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Ma'ârifî'l-'Uthmâniyye, 1393/1973.
- İbn Huzeyme**, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk es-Sülemî. *Sahîhu İbn Huzeyme*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2018.
- İbnü'l-İmâd**, Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fî Ahbâri men zeheb*. thk. Muhammed Arnaût. 11 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 14006/1986.
- İbn İyâs**, Muhammed b. Ahmed el-Hanefî. *Bedâi'u'z-zuhûr fî vekâi'i'd-duhûr*. 13 Cilt. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li'l-Ebhâsi's-Şarkıyye, 2010.
- İbn Kayyim el-Cevziyye**, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekir b. Eyyûb. *Tehzîbü Süneni Ebî Dâvûd ve İzâhu 'İlelihî ve Müşkilâtihî*. thk. Ali b. Muhammed el-'Umrân; murâca'a: Cedy' b. Cedy' el-Cedy' – Abdurrahman b. Sâlih es-Sedîs; Nebîl b. Nassar es-Sindî; murâca'a: Muhammed Ecmel el-İşlâhî – Ömer b. Sa'dî. 3 Cilt. Riyad: Dârü 'Aṭâ'ati'l-'İlm; Beyrut: Dâr İbn Hazm, 1440/2019.
- İbn Kesîr**, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Kahire: Dâr Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1417–1420/1997–2000.
- İbn Kudâme**, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *el-Muğnî*. 15 Cilt. Suudi Arabistan: Dârü 'Âlemi'l-Kütüb, 1417/1997.
- İbn Kuteybe**, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Garîbü'l-hadîs*. thk. Abdullah el-Cubûrî. 3 Cilt. Bağdat: Matbaatü'l-Ânî, 1397/1977.
- İbn Maîn**, Yahya b. Ma'în, *Târîhu İbn Maîn*. thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf, Mekke: Merkezü'l-bahsi'l-'ilmî ve İhyâ'i't-türâsi'l-İslâmî, 1399/1979.
- İbn Mâce**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Şuayb Arnaût – Adil Mürşid. 5 Cilt. Beyrut: Darü'l-Risâleti'l-Alemiyye, 2009.

- İbn Reslân**, Şihâbüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Makdisî er-Ramlî eş-Şâfiî. *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. thk. Daru'l-Felâh bünyesindeki heyet. 20 Cilt. Mısır: Dârü'l-Felâh li'l-Bahsi'l-'İlmî ve Tahkiki't-Türâs, 2016.
- İbn Sa'd**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1421/2001.
- İbnü's-Salâh**, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Ma'rifetü envâ'i 'ulûmi'l-hadîs (Mukaddimetü İbnü's-Salâh)*. thk. Nûreddin İtr, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1407/1986.
- İbnü's-Salâh**, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Fetevâ İbnü's-Salâh*. thk. Abdullah Abdülkadir. Beyrut: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikme, 1407/1986.
- İbnü's-Sünnî**, Ahmed b. Muhammed b. İshâk b. İbrâhîm b. Esbât b. Abdullah b. İbrâhîm b. Budeyh ed-Dîneverî. *Amelü'l-yevmi ve'l-leyl – Sülûkü'n-Nebî ma'a Rabbih 'Azze ve Celle ve mu'âşeretuhû ma'a'l-'ibâd*. thk. Kevser el-Bernî. Beyrut: Dârü'l-Kıble li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, ts.
- İbn Şâhin**, Ebû Hafis Ömer b. Ahmed b. Osmân. *et-Tergîb fî fedâili'l-a'mâl*. thk. Muhammed Hasen İsmail. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Tagrîberdî**, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tagrîberdî. *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-vâfi*. thk. Muhammed Emîn. 7 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1405/1985.
- İbn Tagrîberdî**, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tagrîberdî. *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire*. 16 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütüb, Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1347/1929.
- İbn Tagrîberdî**, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tagrîberdî. *Havâdisü'd-dühûr fî medâ'l-eyyâm ve's-şuhûr*. thk. Muhammed Kemâleddîn İzzeddîn. 2 Cilt. yy: Âlemü'l-Kütüb, 1410/1990.
- İbnü't-Türkmânî**, Alâeddîn Ali b. Osman. *el-Cevherü'n-nekî 'alâ Süneni'l-Beyhakî*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- İbn Yûnus**, Abdurrahman b. Ahmed b. Yûnus. *Târîhu İbn Yûnus el-Mısırî*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İclî**, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdullah b. Sâlih el-İclî el-Kûfî. *Ma'rifetü's-sikat min ricâli ehli'l-'ilm ve'l-hadîs ve mine'd-du'afâ' ve zikru mezâhibihim ve ahbârihim*. thk. Abdu'l-Alîm Abdu'l-Azîm el-Bestavî. Medîne: Mektebetü'd-Dâr, 1405/1985.
- İdiz**, Ferhende. *İmam Süyûtî ve Tasavvuf Hayatı, Tarikat Silsilesi, Tasavvufi Görüşleri ve Eserleri*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2019.
- İpşirli**, Mehmet, "Kalkaşendî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/263-265. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- İsfahânî**, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2005.

- İşbîlî**, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah el-Ma'âfirî el-İşbîlî el-Mâlikî. *el-Mesâlik fî Şerhi Muvatta'î Mâlik*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garb el-İslâmî, 1428/2007.
- Itr**, Nureddîn. *Menhecü'n-nakd fî 'ulûmi'l-hadîs*. Dîmaşk: Dârü'l-Minhâcî'l-Kavîm, 2023.
- Kâdî İyâz**, Ebû'l-Fadl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî es-Sebtî, *İkmâlü'l-Mu'lim bi Fevâ'idü Müslim*, thk. Yahyâ İsmâ'îl. 8 Cilt. Kahire: Dârü'l-Vefâ, 1419/1998,
- Kalkaşendî**, Ahmed b. Alî. *Subhu'l-a'sâ fî sinâ'ati'l-inşâ*. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- Kallek**, Cengiz. "Kulle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/357-358. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Kallek**, Cengiz. "Men", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/105-107. Ankara: TDV Yayınları 2004.
- Kandemir**, M. Yaşar. "es-Sünen" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/145-147. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kandemir**, M. Yaşar. "İbn Hacer." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/514-531. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kandemir**, M. Yaşar. "Garibu'l-hadis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/376-378. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Kara**, İsmail. *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011.
- Karacabey**, Salih. *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1410/1990.
- Karacabey**, Salih. *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri*. İstanbul: Sır Yayınları, 2001.
- Karadağ**, Bekir. *Bedruddîn Aynî'nin Fıkıhçılığı*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Karadağ**, Bekir. *Hadis ile Fıkıh Buluşturan Bir Memlûk Hanefî Fakihî Bedruddîn Aynî*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Karagözlü**, Mustafa Macit. *Hadis Şerh Literatürü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020.
- Kâtip Çelebi**, Mustafa B. Abdullah Hacı Halife. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Kehhâle**, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifîn Terâcimü musannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna, 1407/1987.
- Keleş**, Bahattin. *Bahrî Memlûkler'de İktisadî ve Ticarî Hayat*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.
- Kettânî**, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebîr b. Muhammed el-Hasenî el-İdrîsî. *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve Mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşyahât ve'l-müselâlat*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbî'l-İslâmî, 1402/1982.

- Koçkuzu**, Ali Osman. “Aynî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/271-272. İstanbul: TDV Yayınlar, 1994.
- Koçyiğit**, Talat. *Hadis Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, Yayınları, 2011.
- Koçyiğit**, Talat. *Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayıncılık, 1412/1992.
- Köse**, Saffet. “Lukata”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/223-225. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kurtubî**, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm. *el-Müfhim limâ eşkele min telhîşi kitâbi Müslim*. Muhyiddîn Dîb Meysûtî, Ahmed Muhammed es-Seyyid. thk. Yûsuf Ali Bedevî ve Mahmûd İbrâhîm Bezzâl. 7 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1416/1996.
- Kürt Alî**, Muhammed b. Abdürrezzâk b. Muhammed. *Hıtatü's-Şâm*. Şam: Mektebetü'n-Nûriyye, 1413/1993.
- Lahham**, Bedî' es-Seyyid. *el-İmâm el-Hâfız Celâlüddîn es-Süyûtî ve cühûduhû fî'l-hadîs ve ulûmihi*. Dımaşk: Dârü Kuteybe, 1414/1994.
- Leknevî**, Muhammed Abdülhay el-Leknevî. *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1418/1998.
- Ma'tûk**, Sâlih Yûsuf. *el-Bedrûddîn el-'Aynî ve eseruhû fî 'ilmi'l-hadîs*. Beyrut: Dârü'l-Beşâir el-İslâmiyye, 1407/1987.
- Makdisî**, Ebû Muhammed Abdurrahmân Abdulgani b. Abdülvâhid el-Makdisî. *el-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâ*. thk. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim Âl Nu'mân. 10 Cilt. Kuveyt: el-Heyetü'l-Âmme li-İnâye, 2016.
- Makrîzî**, Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir Ebü'l-Abbâs b. Muhammed. *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hıtat ve'l-âsâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1998.
- Makrîzî**, Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir Ebü'l-Abbâs b. Muhammed. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. *Kitâbü's-sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye. 1418/1997.
- Mekrem**, Abdülâl Sâlim. *Celâlüddîn es-Süyûtî ve eseruhû fî'd-dirâsâti'l-lugaviyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1409/1989.
- Merginânî**, Burhâneddîn. *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Erkam, 2008.
- Mizzî**, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*. 35 Cilt. thk. Beşşâr Avâd Marûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.
- Mizzî**, Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahman b. Yûsuf. *Tuhfetü'l-eşrâf bi-ma'rifeti'l-etrâf*, thk. Abdu's-Samed Şerefuddîn, 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kayyime, 2. Basım. 1403/1983.
- Moğultay b. Kılıç**, Ebû Abdillâh Alâüddîn. *İkmâlü tehzîbi'l-kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*. thk. Muhammed Osman. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.

- Moğultay b. Kılıç**, Ebû Abdillâh Alâüddîn. *Şerhu Süneni İbn Mâce*. 5 Cilt. Mısır: Daru İbn Abbâs, 1427/2007.
- Mübârekpûrî**, Ebû'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm. *Mir'âtü'l-mefâtîh şerhu mişkâtî'l-mesâbîh*. 9 Cilt. Hindistan: İdâretü'l-Meclisi'l-İlmiyye ve'd-Da'veti ve'l-İftâ, 1404/1984.
- Mübârekpûrî**, Ebû'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm. *Tuhfetü'l-ahvezî*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Münzirî**, Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdilkavî. *et-Tergîb ve't-terhîb mine'l-hadîsi's-şerîf*, thk. Mustafa Muhammed 'Îmâra. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-'Arabî, 3. Basım. 1388/1968
- Münzirî**, Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdilkavî. *Muhtasaru Sünen-i Ebî Dâvud*. thk. Ebû Mus'ab Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 2010.
- Müslim**, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Künâ ve'l-esmâ*. 2 Cilt. Suudi Arabistan: 'Îmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 1404/1984.
- Müslim**, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2016.
- Muhammed Esseyyid Abduh Ali**. *Mesâ'ilun Nahwiyya wa Sarfiyya fî Sunani Abî Dâvûd* (Cairo University (al-Azhar), Department of Arabic Language and Literature, M.A. thesis, 2008).
- Nesâî**, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünenü'n-Nesâî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2015.
- Nevevî**, Ebû Zekerîyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî. *el-Minhâc fî şerhi Sahîh-i Müslim b. Haccâc*. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-'Arabî, 1385/1966.
- Nevevî**, Ebû Zekerîyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî. *et-Takrîb ve't-teysîr li-ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr fî usûli'l-Hadîs*. thk. Muhammed Osmân el-Haşet. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1405/1985.
- Nevevî**, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî. *el-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb*. thk. Lecnatu min el-'Ulemâ'. 9 Cilt. Kahire: İdâretü't-Tibâati'l-Munîriyye, 1344/1926.
- Nevevî**, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî. *Hulâsatü'l-ahkâm fî mühimmâti's-sünen ve kavâ'idü'l-İslâm*. thk. Hüseyin İsmail Cemâl. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1997.
- Nevevî**, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî. *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-lügât*. thk. Şirketü'l-'Ulemâ'. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- Nevevî**, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî. *el-İcâz fî şerhi Süneni Ebî Dâvûd*, tîk. ve thrc: Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selmân (Amman: Dâru'l-Âsâriyye, 2007).
- Osmânî**, Mustafa b. Abdullah. *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. İstanbul: yy, 2010.

- Öğüt**, Sâlim. “Evzâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/546-548. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Özkan**, Halit. “Süyûti”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/188-198. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Özkan**, Halit. *Memlûklerin Son Asrında Hadis (Kahire 1392-1517)*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Polat**, Salahattin. *Hadis Araştırmaları: Tarih, Usûl, Tenkid, Yorum*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Polat**, Selahattin. “Mütâbaat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/180-182. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Râmahürmüzî**, Ebû Muhammed Hasan b. Abdurrahmân b. Hallâd. *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâî*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1391/1971.
- Râzî**, Muhammed b. Ebî Bekir b. Abdilkâdir. *Muhtârü's-sihâh*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1417/1997.
- Sakallı**, Talat. *Aynî ve Hadis Yorum/Şerh Yöntemi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık Eğitim Danışmanlık, 2013.
- Sakallı**, Talat. *Aynî'nin Hadis Kültüründeki Yeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 1407/1987.
- Sakallı**, Talat. *Bedruddîn Aynî: Hayatı, Eserleri ve İlmî Şahsiyeti*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1415/995.
- Sakallı**, Talat. *Hadis Tartışmaları*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1416/1996.
- Sâlih**, Subhî. *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*. çev. M. Yaşar Kandemir. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Sancaklı**, Saffet. *Sünneti Doğru Anlamak*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020.
- Sandıkçı**, S. Kemal. *İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadis*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.
- Sehârenpûrî**, Halîl b. Ahmed b. Mecîd. *Bezlü'l-mechûd fî halli Sünen-i Ebî Dâvud*. thk. Muhammed Zekeriyâ b. Yahyâ el-Kandehlevî. 14 Cilt. Hindistan: Takıyyüddîn en-Nedvî li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2006.
- Sehâvî**, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed. *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Sehâvî**, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed. *et-Tibru'l-mesbûk fî zeyli's-sülûk*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyyeti'l-Ezheriyye, ts.
- Serahsî**, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1395/1975.

- Serahsî**, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Mısır: Matbaatü's-Saade, ts.
- Serkîs**, Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ ed-Dımaşkî. *Mu'cemü'l-matbû'âtî'l-'Arabiyye ve'l-mu'arreb*. Mısır: Matbaatü Serkîs, 1346/1928.
- Sezgin**, Fuat. *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*. İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1375/1956.
- Sezgin**, Fuat. *Târîhu't-türâssi'l-'Arabî*. çev. Mahmûd Fevzi Hicazi - Arefe Mustafa, Saîd Abdurrahim. 8 Cilt. Riyad: İdâretü's-Sekâfeti ve'n-Neşri bi'l-Câmi'a, 1403/1983.
- Sindî**, Ebü'l-Hasen Nüreddîn Muhammed b. Abdilhâdî. *Hâşiyetü's-Sindî 'alâ Süneni İbn Mâce*. Beyrut: Dârü'l-Cîl, ts.
- Süyûtî**, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Bugyetü'l-vuât fî tabakâtî'l-lügaviyyîn ve'n-nuhât*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. 2 Cilt. Lübnan: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1401/1980.
- Süyûtî**, Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dîbâc 'alâ Sahîh-i Müslim b. Haccâc*. thk. Ebû İshâk el-Huveynî el-Esrî. 6 Cilt. Suudi Arabistan: Dârü İbn 'Affân li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1416/1996.
- Süyûtî**, Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Hâvî li'l-fetâvâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2004.
- Süyûtî**, Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Le'âli'l-masnû'a fî ehâdîsi'l-mevdû'a*. thk. Ebû Abdurrahmân Şalâh b. Muḥammed. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1416/1996.
- Süyûtî**, Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Lüm'a fî esbâbi vürûdi'l-hadîs*. yy: Mektebetü'l-Buhûs fî'd-Dirâse, 1416/1996.
- Süyûtî**, Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Mümcem fî'l-mu'cem*. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1415/1995.
- Süyûtî**, Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *en-Nüketü'l-bedî'a 'ale'l-mevdû'a*. thk. 'Âmir Ahmed Haydar. Beyrut: Dârü'l-Cinân, 1411/1991.
- Süyûtî**, Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *et-Tehaddüs bi-ni'meti'llâh*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2003.
- Süyûtî**, Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *et-Tevşîh 'ale'l-Câmi'i's-sahîh*. thk. Rıdvân Câmi' Rıdvân. 9 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd - Şirketü'r-Riyâz, 1418/1998.
- Süyûtî**, Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Hâşiyetü's-Süyûtî 'alâ Süneni'n-Nesâî*. 8 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Süyûtî**, Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Hem'u'l-hevâmi' fî cem'i'l-cevâmi'*. thk. Abdülhamîd Hendâvî. Mısır: Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.

- Süyûtî**, Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Hüsnü'l-muhâdara fî târîhi Mısır ve'l-Kahire*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim. 2 Cilt. Mısır: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1386/1967.
- Süyûtî**, Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Kûtü'l-muğtezî 'alâ Câmi'i't-Tirmizî*. thk. Muhammed b. Riyâd Ahmed. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Süyûtî**, Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Mirkâtü's-su'ûd ilâ Sünen-i Ebî Dâvud*. İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa, 359990, 1a-114b.
- Süyûtî**, Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Mirkâtü's-su'ûd ilâ Sünen-i Ebî Dâvud*. thk. Muhammed b. Riyâd Ahmed. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017.
- Süyûtî**, Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Mirkâtü's-su'ûd ilâ Sünen-i Ebî Dâvud*. thk. Muhammed Şâyib Şerîf. 3 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2012.
- Süyûtî**, Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Mibâhü'z-züccâce 'alâ Süneni İbn Mâce*. thk. Tevfik Mahmûd Tekle. Beyrut: Dârü'n-Nevâdir, 2012.
- Süyûtî**, Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Hâşiyetü's-Süyûtî 'alâ Süneni'n-Nesâî*. 8 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Süyûtî**, Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Nazmü'l-ıkyân fî a'yâni'l-a'yân*. thk. Filib Hittî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Süyûtî**, Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Târîhu'l-hulefâ*. thk. Hamdi Demirtaş. yy.: Mektebetü Nizzâr, 2004.
- Süyûtî**, Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tedribü'r-râvî*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2004.
- Süyûtî**, Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tenvîru'l-havâlik şerhu Muvatta' Mâlik*. 2 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1388/1969.
- Şâfiî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-'Umm*. 8 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1403/1983.
- Şâfiî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Müsned*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1397/1977.
- Şâfiî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: Dârü'l-Âlemiyye, 2016.
- Şâfiî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *İhtilâfü'l-hadîs*. thk. Muhammed Ahmed Abdülazîz. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1405/1985.
- Şâzelî**, Abdülkadir. *Behcetü'l-'âbidîn bi-tercemeti hâfizi'l-'asr Celâlüddîn es-Süyûtî*. thk. Abdülilâh Nebhân. Dimaşk: Matbaatu Mecmai'l-Luğati'l-Arabiyye, 1418/1998.

- Şek'a**, Mustafa. *Celâlüddîn es-Süyûtî*. Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1401/1981.
- Şevkânî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî. *el-Bedru't-tâli' bi-mehâsini men ba'de'l-karni't-tâsi'*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'ârif, ts.
- Şevkânî**, Muhammed b. Alî. *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Subhî b. Hasan Hellâk, Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1419/1999.
- Şevkânî**, Muhammed b. Alî. *Neylû'l-evtâr*. thk. Üsâme b. İbrâhîm es-Sabâbitî. 8 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1414/1993.
- Tabbâ'**, İyâd Hâlid. *el-İmâmü'l-hâfız Celâlüddîn es-Süyûtî*. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1417/1996.
- Taberânî**, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Ebû Muâz Târik Avdillâh b. Muhammed – Ebû Fadl Abdül Mühîsin. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Haremeyn, 1415/1995.
- Tahâvî**, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî. *Şerhu me'âni'l-âsâr*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Tahâvî**, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb Arnaûd. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1994.
- Tahhân**, Mahmûd. *Usûlû't-tahrîc ve dirâseti'l-esânîd*. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1996.
- Taşköprüzâde**, Ebû'l-Hayr İsmâüddîn Ahmed Efendi. *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fî mevzû'âtî'l-'ulûm*. thk. Kâmil Kâmil Bekrî - Abdülvehhâb Ebû'n-Nûr. 3 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, 1388/1968.
- Tirmizî**, Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ b. Sevre. *İlelû't-Tirmizî el-kebîr*. thk. Subhî es-Sâmerrâî. Beyrut: Mektebetü'n-Nahda el-'Arabîyye, ts.
- Tirmizî**, Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2015.
- Türcan**, Zişan. *Hadis Şerh Geleneği: Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım. 2020.
- Uğur**, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Yalçın**, Mehmet Fatih. "Bedruddin Aynî". *Uluslararası Bedruddin el-Aynî Sempozyumu ve 2. Hadis İhtisas Toplantısı*. ed. Recep Tuzcu 95-115. Ankara: TDV Yayınları, 2016.
- Yektar**, Osman Nedim. *Aynî'nin Hadis Usûlünü Ele Alışı: el-Bidâye fî Şerhi'l-Hidâye Örneğinde*. İstanbul: Yüzakı Yayınları, 2016.
- Yiğit**, İsmail. *Memlûkler*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2021.
- Yiğit**, İsmail. *Siyasi-Dini Kültürel Sosyal İslâm Tarihi Memlûkler (648-923/1250-1517)*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1411/1991.

- Zebidî**, Ebû'l-Abbâs Zeynüddîn Ahmed b. Ahmed b. Abdillatîf eş-Şercî ez-Zebîdî. Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhî, trc. Ahmed Naim; Kâmil Miras, 3 Cilt. Ankara: yy. 1970.
- Zehebî**, Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tezkiratü'l-huffâz*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Zehebî**, Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-Kâşif*. thk. Muhammed Avvâme – Ahmed Muhammed Nimir el-Hatîb. Cidde: Dârü'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye – Müesseset 'Ulûmi'l-Kur'ân, 1413/1992.
- Zehebî**, Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tenkîhu't-tahkîk*. 2 Cilt. Riyad: Darü'l-Vatan, 1421/2000.
- Zehebî**, Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tezhîbü't-tehzîb*. thk. Ganim Abbas Ganim – Mecdî es-Seyyid Emin. 11 Cilt. yy: el-Fârûk el-Hadîse li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 2004.
- Zehebî**, Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Muhammed Eymen eş-Şebrârî. 18 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2006.
- Zehebî**, Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- Zehebî**, Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife 1382/1963.
- Zeylâî**, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed. *Nasbü'r-râye li-ehâdîşi'l-hidâye*. thk. Muhammed Avvâme. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1417/1997.
- Zeylâî**, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârî'. *Tebyînü'l-hakâ'ik şerhu kenzi'd-dekâ'ik*. 6 Cilt. Kahire: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1393/1973.
- Ziriklî**, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris. *el-A'lâm*. Beyrut: Dârü'l-İlim, 2002.