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

Doktora Tezi

İMAM NEVEVî VE MİNHÂC İSİMLİ ESERİNİN HADİS ŞERHÇİLİĞİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Semih ACET
10909002

Danışman
Prof. Dr. H. Musa BAĞCI

Diyarbakır 2018

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

Doktora Tezi

İMAM NEVEVî VE MİNHÂC İSİMLİ ESERİNİN HADİS ŞERHÇİLİĞİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Semih ACET
10909002

Danışman
Prof. Dr. H. Musa BAĞCI

Diyarbakır 2018

TAAHHÜTNAME

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

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

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

25.01.2018

Semih ACET

KABUL VE ONAY

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

Prof. Dr. Ahmet KELEŞ

Prof. Dr. H. Musa BAĞCI

Doç. Dr. Zişan TÜRCAN

Doç. Dr. Mehmet BİLEN

Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman ECE

ÖNSÖZ

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

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

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

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

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

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

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

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

Semih ACET

Diyarbakır 2018

ÖZET

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

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

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

Anahtar Sözcükler

Nevevî, İmam Müslim, Hadis, Şerh.

ABSTRACT

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

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

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

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

Keywords

al-Nawavî, İmam Muslim, Hadith, Commentary

İÇİNDEKİLER

Sayfa No.

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

BİRİNCİ BÖLÜM

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

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

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

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

İKİNCİ BÖLÜM

SAHÎH'İN SİSTEMATİĞİNE İLİŞKİN YAKLAŞIMLARI

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

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

RİVAYETİN TESPİTİ VE SIHHAT BAKIMINDAN İNCELENMESİ

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

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

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

HADİSİN METİN VE MUHTEVASINA İLİŞKİN YAKLAŞIMLAR

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

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

KISALTMALAR

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

GİRİŞ

1. KONUNUN ÖNEMİ VE AMACI

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

Yapılan tanım ve tasnifler çerçevesinde toplumun gelişme ve dönüşmesindeki etkileri, ilmî ve kültürel mirasın sonraki kuşaklara taşınmasındaki katkıları[3] bakımından mezkûr vasıflara haiz muhalled eserlerin yerinin ehemmiyet arzettiği görülmektedir.[4] Bu kapsamda İmam Nevevî'nin şerhinin kimi hususlarda

---

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

2. YÖNTEM VE KAYNAKLAR

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. "ŞERH" KAVRAMI VE ŞERH EDEBİYATINI DOĞURAN SAİKLER

Yaymak, genişletmek, açıklamak manalarına[6] gelen şerh kelimesi, ıstılah olarak, bir hadisin anlaşılması zor olan kelimelerinin açıklanması, hüküm ve delâlet yönünün beyanı, muhtevasının izahı anlamında kullanılır.[7] Taşköprüzâde'ye (ö. 935/1528) göre şerh, hadislerden Hz. Peygamber'in muradını, Arapça'nın kâideleri ve usûl-i şeriyye hasebince imkân ölçüsünde araştıran bir ilimdir.[8] Haliyle şerh, metin etrafında yapılan, her türden açma, anlama, açıklama, kapalılıkları ve metnin problemlerini giderme, tahlil, düzenleme, itiraz, tenkit, tashih, ifadeleri daha vasıflı hale getirme, bölümlendirme, dönemle irtibatlandırma, tamamlama… çalışmalarının en genel ismidir.[9] Nitekim Sadeddin Teftâzânî'nin (ö. 792/1395) *Metnü'l-Akâid* üzerine yazdığı meşhur eseri *Şerh'ul-Akâid*'in başında yazdığı şu ifadeler, bir şerh çalışması ile neler yapıldığını gözler önüne sermektedir: "Bu eseri (*Metnü'l-Akâid'i*), mücmel konuları tafsil ederek, anlaşılması güç yerleri açıklayarak, kapalı kısımlarını

---

[6] İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî**, Lisânü'l-Arab**, "Şerh", Dâru Sâdır, Beyrut 1994, c.1, s.934; Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kūb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, **Kâmûsu'l-muhît,** "Şerh", Müessetü'r-Risâle, Dımaşk, 1997.

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

[8] Bkz. Taşköprüzâde, **Mevzûâtu'l-Ulûm,** Dar'ul-Kütübü'l-İlmiye, Beyrut 1985, c.2, s.341.

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

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

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

---

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

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

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

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

[14] Bkz.Elmalı Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'ân Dili**, Birleşik Yayıncılık, Ankara 2003, c.7, s.518.

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

Şerh ve haşiyelerin taşımış olduğu bu fonksiyonla birlikte bu tür literatürün özgünlükten[28] uzak olduğu, özgür fikir üretme çabalarını yavaşlattığı, ayrıntılara fazla yer vermesi hasebiyle talebeleri asıl meselelerden uzaklaştırdığı şeklinde tenkitlere de maruz kalmıştır.[29] Ancak verilen misallere ve şerh literatürü

---

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

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

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

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

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

Bu düşünceden hareketle şerh geleneğinin, kültürün gelecek nesillere aktarılmasında ve üzerine çalışılan eserin neşvü nema bulmasında etkin rol almakla beraber, kaynak eserin muhtevasının mevcut dönem şartlarına uyarlanması ve eleştirel bir bakışla yorumlanması hususunda daha fazla mesai harcamalarının gerekeceğine inanmaktayız. Bu bağlamda da bugün yaşanan bütün sorunların temel müsebbibini klasik anlam yöntemlerinde[30] görüp klasikleri ve klasik tavrı yok

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

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

Çünkü kültürel mirasımızı oluşturan ve klasik olarak nitelendirilen hadis kaynaklarının önyargıdan uzak bir şekilde anlaşılmaya çalışılıp sistemli bir tahlilinin yapılması geçmişimizi mechullükten[31] kurtararak gelecekte daha nitelikli eserlerin yazılmasına olanak sağlayacaktır. Buna mukabil hadis tarihindeki herhangi bir fikir, şahıs, akım yahut esere karşı takınılacak önyargılı tutum kültürle temasa engel olacaktır.[32]

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

---

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

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

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

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

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

4. HADİS ŞERH EDEBİYATININ DOĞUŞU VE GELİŞİMİ

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

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

---

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

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

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

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

İlk dönemlerde mevcut olan bu faaliyetler yanında müstakil ve kısmen sistemli diyebileceğimiz ilk hadis şerhlerine ise dördüncü asırdan itibaren rastlamaktayız. Mesela bazı kaynaklarda ilk şârih[37] olarak da kabul edilen Hattâbî (ö. 388/998) bu dönemde Buhârî ve Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) eseri üzerine ilk şerh çalışmasını ortaya koymuştur.[38] Ortaya koyduğu bu çalışmalar ile şerhçiliğin sistemli hale gelme sürecinde bir dönüm noktası sayılabilen Hattâbî (ö. 388/998) kendisinden sonraki şârihleri de önemli ölçüde etkilemiştir.[39]

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[40] Yardım, **Hadis I-II,** c.2, 105.
[41] Bkz.Kandemir, "Muvatta" , **Diyanet İslam Ansiklopedisi,** TDV Yayınları, c.31, s.417.
[42] Bkz. Türcan, **Hadis Şerh Geleneği –Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü,** s.48-53.

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

amacı bundan daha farklı görünmekte, dolayısıyla da meseleyi değişik boyutta ele almaktadırlar."[57]

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

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

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

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

[58] Mehmet Özşenel, "Bir Hadis Usûlü Klasiği Olarak Ulûmü'l-Hadis ve Etkileri", **İslâm ve Klasik,** (s.30-38), Klasik Yayınevi, İstanbul 2008, s.32.

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

Nevevî'nin şerhe yönelmesinde ve bu alanda dönüm noktası olacak mahiyette bir eser ortaya koymasında *Ulûmu'l-Hadîs* eserinin etkisini zikretmek yerinde olacaktır. İbnü's-Salâh mezkur usûl eserini ilk darü'l-hadislerden olan Darü'l-Hadis el-Eşrefiyye'nin ilk hadis şeyhi ve müdürü iken dört yıllık eğitim sürecinde öğrencilere imlâ ettirmiştir. İbnü's-Salâh, hadis usûlündeki bu çalışması ile kavram ve ıstılahların yerli yerine oturmasına vesile olmuştur.[59] Nevevî'nin böylesi müktesebat sahibi bir hocanın talebesi olması ve sistemli bir usûl eserinin mevcudiyeti Nevevî'nin şerhinin sistematik yönüne katkı sağladığı muhakkaktır. Nevevî'nin mezkur eserini telif etmesine katkı sunması adına İbnü's-Salâh'ın *Sıyânetu Sahîh-i Müslim* isimli şerhini de zikretmek mümkündür. Her ne kadar İbnü's-Salâh bu eserini tamamlayamamış[60] olsa da mevcut haliyle bu eser Nevevî için önemli bir kaynak hüviyeti taşımıştır. Nitekim Nevevî başta mukaddime olmak üzere birçok bölümde bu esere atıfta bulunmuştur.

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

---

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

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

61 Bkz. Mıchael Chamberlaın, **Ortaçağda Bilgi ve Sosyal Pratik 'Şam: 1190-1350'**, Büşra Kaya (Trc.), Klasik Yayınevi, İstanbul 2009, s.108.

geçiyordu.[62] Sadece medresede değil, şehrin kültürünün büyük bir kısmı metinlerin etrafında gelişiyordu. Kamuya açık gerçekleştirilen okuma meclisleri şehir kültürünün biçimlenmesinde etkiliydi. Ayrıca belirli bir metnin halka açık bir biçimde okunması, siyasî bir tepki göstermenin sıkça kullanılan bir yoluydu. Nitekim bazı âlimler alınan kararlara karşı olduğunu ifade etme adına derslerinde idareye mesaj vereceğini düşündüğü metinleri seçmişlerdir.[63] Âlimler, bir kitabı öğrenme, okuma, istinsah etme yahut yazma sayesinde itibar görür, ayrıca istinsah edilen eserler büyük meblağlara[64] alıcı bulur, bu eserleri ezberleyenler ise itibar gördüğü gibi çeşitli ödüllere layık görülürdü. Sadece maddi olarak değil, manevi bir bereket kaynağı olarak görülen kitabın, hem yazımında hem de muhafaza edilişinde ayrı bir özen gösterilirdi. Bunun yanında kitabın kudrete işaret ettiği söylenir ve rüyada görülen kitap, kazanılacak bir güç ile tabir edilirdi.[65]

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

---

[62] Chamberlaın, **Ortaçağda Bilgi ve Sosyal Pratik** '**Şam: 1190-1350',** s.176.

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

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

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

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

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

1.1.1. Yaşadığı Dönem

1.1.1.1. Siyasî ve Sosyal Durum

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Akabinde gerçekleştirilen diğer girişimler neticesinde Fâtımî rejimi ortadan kaldırıldı.[74]

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

---

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

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

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

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

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

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

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

---

[78] Bkz. Şeşen, "Eyyûbîler", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.12, s.20, 21

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

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

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

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

1.1.1.2. İlmî Durum

Eyyûbîler döneminde siyasî alanda yaşanan canlanma ve gelişme, ilmî ve kültürel alanda da gerçekleşmiştir.[83] Nitekim miladi XII. asrın başından itibaren Şam ve el-Cezîre'deki ilmî hayat, siyasî birliğin bulunmaması ve Frenkler'in Müslümanlar'a göre askerî bakımdan üstün olmaları sebebiyle zayıflamıştı. Ancak Zengî hükümdarı Nûreddin'in Şam bölgesinde siyasî birliği sağlaması ve Frenkler'e karşı büyük başarılar kazanması[84] diğer sahalarda olduğu gibi ilmî sahada da Şam bölgesinde büyük bir canlılık husûle getirmiştir.[85] Başta Sultan Selâhaddin olmak üzere Eyyûbî devlet adamları, Zengî hükümdarının başlattığı canlılığı devam ettirmişler ve ilme büyük değer vermişlerdir. Devlet adamlarının ilme verdikleri bu önemin bir yansıması olarak da ilim bütün insanlar için en üstün değer haline gelmiştir. Bu dönemde başta Sultan Selâhaddin olmak üzere Eyyûbî Devleti'nin yöneticileri ilim sahiplerini destekledikleri gibi farklı coğrafyalarda yaşayan ilim adamlarını ülkelerine davet etmişler ve onlara yakın olabilmek için de büyük bir gayret sarfetmişlerdir.[86]

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

---

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

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

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

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

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

Kudüs ve Mısır'a sokan Sultan Selâhaddin olmuştur.[87] Bu dönemde açılan medreseler, bölgenin ilim merkezi[88] haline gelmesini ve birçok önemli alimin yetişmesini sağlamıştır.[89] Öyle ki, Sultan Selâhaddin döneminde Dımaşk, bir medreseler şehri olmuştur.[90] Kimi medreseler müstakil olarak yapılırken, kimisi ise mescide bitişik olarak bina edilmiştir. Ayrıca fakir medrese talebeleri için belli bir miktar ücret ödendiği gibi, onların her türlü ihtiyaçlarının karşılanması için medreselerin etrafında özel mekânlar tahsis edilmiştir.[91] Aynı şekilde Sultan Selâhaddin zamanında Eyyûbî şehirlerini gezen Endülüslü seyyah İbn Cübeyr (ö. 614/1217) Dımaşk bölgesindeki medreselerin bu vasfına dikkat çekmiş ve buralarda sunulan imkânların dünyada eşi ve benzerinin olmadığını itiraf etmiştir.[92]

Bilindiği üzere medrese denilince daha çok, Alparslan'ın ve ardından oğlu Melikşah'ın veziri olan Nizâmülmülk (ö. 485/1092) tarafından Nîşâbur ve bilhassa Bağdat'ta açılan Nizâmiye medreseleri[93] akla gelmektedir. Nizâmülmülk ülkenin çeşitli şehirlerinde medreseler yaptırmış ve bunların devamını sağlamak için vakıflar kurdurmuş, böylece âlimlerin ve öğrencilerin geçim endişesi taşımaksızın ilimle uğraşmasını sağlamıştır. Yine Selçuklular döneminde birçok medrese inşa edilmiştir. Bu sistemle ilmî seviyelerini yükselten Selçuklular, Şiî Fâtımîler'in Kahire'de

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

[94] Nizâmiye medreselerinin Şiî propaganda karşısındaki faaliyetleri için bkz. Ocak, **"Nizâmiye Medreseleri**", s. 205.

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

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

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

[98] Zağlûl, **el-Edeb fi'l-Asri'l-Eyyûbî**, s.94-96; Ayrıca bkz. Şeşen, "Eyyûbiler", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.12, s.26.

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

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

---

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

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

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

1.1.2. Nevevî'nin Hayatı

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

---

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

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

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

1.1.3. İlmî Kişiliği

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

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

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

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

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

[105] Tâcüddîn es-Sübkî, **Tabakâtü'ş-Şâfiiyyetü'l-Kübra**, c.8, s.395; Süyûtî, **el-Minhâcü's-Sevî fî Tercemeti'l-İmâm en-Nevevî**, Ahmed Şefîk Demc (Neş), Beyrut 1408/1988, s.31.

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

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

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

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

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

1.1.4. Hocaları ve Talebeleri

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

1.1.4.1. Fıkıh İlmindeki Hocaları

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

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

---

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

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

1.1.4.2. Hadis İlmindeki Hocaları

İmam Nevevî'nin hadis alanında önde gelen hocalarının arasında, *Sahîh-i Müslim'i* kraat ile aldığı Ebû İshak İbrahim İbn Ömer el-Vâsıtî (ö. 662/1263), Dımaşk'ın hatibi, kâdi'l-kudât İmâdüddin Ebü'l-Fadâil Abdulkerim b. Abdussamed b. Muhammed el-Harastânî, fıkhü'l-hadîsi okuduğu ve yine Humeydî'nin (ö. 219/834) *el-Cem' beyne's-Sahîhayn'*ı ile Buhârî'nin *Sahîh*'inin çoğunluğunu kraat ettiği hocası Ebû İshak İbrahim b. İsa el-Murâdî el-Endelüsî (ö. 668/1269) sayılabilir. Bunların yanında Nevevî'nin oldukça çok istifade ettiği ve *el-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl* adlı eseri okuduğu Ebü'l-Bekâ' Halid b. Yusuf en-Nâblûsî (ö. 663/1264), Ebü'l-Ferec Abdurrahman İbn Muhammed İbn Ahmed el-Makdisî (ö. 654/1256), Yahyâ b. Ebi'l-Feth Sayrafî el-Harrânî (ö. 678/1279)[109] ve yine başta *Ulûmü'l-Hadis* olmak üzere birçok eserinden yararlandığı hocası İbnü's-Salâh'ı[110] da bu minvalde zikretmek mümkündür.

1.1.4.3. Talebeleri

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

---

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

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

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

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

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

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

1.1.5 Eserleri

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

---

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

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

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

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

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

1.1.5.1. Nevevî'nin Tamamladığı Eserler

1. el-Umde fi Tashîhi't-Tenbîh

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

[120] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.114. (Nevevî'nin Mukaddimesi)
[121] Bkz. Abdülganî ed-Dakr, **el-İmâmü'n-Nevevî,** s.160.
[122] İbn Attâr, **Tuhfetü't-Tâlibîn fî Tercemeti'l-imam en-Nevevî,** s.71.
[123] Sehâvî, **el-Menhelü Azbü'r-Ravî fî Tercemeti Kutbi'l-Evliyâ en-Nevevî**, s.20.
[124] Bkz. Nevevî, **Riyâzü's-Sâlihîn,** Müessesetü'r-Risâle, Şuayb Arnaûd (Tah.), Beyrut 1420, s.6. (Muhakkikin Mukaddimesi)
[125] M. Yaşar Kandemir, "Nevevî", **Diyanet İslam Ansiklopedisi,** TDV Yayınları, c.33, s.46.

4. el- Ezkâr

Zikir ve duaya dair hadisleri bir araya getiren bir eserdir.[126] Sehâvî, bu eseri insanların müstağni kalamayacağı nisbettte önemli bir eser olarak tavsif etmiştir.[127] Tam adı *Hilyetü'l-Ebrâr ve Şiârü'1-Ahyâr fî Telhîsi'd-De'avât ve'l-Ezkâri'l-Müstehabbe fi'l-Leyl ve'n-Nehâr* olup 665/1266 yılında kaleme alınmıştır.[128] Eserde bir Müslüman'ın günlük hayatında ihtiyaç duyacağı dualar ve zikirler yer almaktadır. Ayrıca eserde âdâb konularına taalluk eden mevzular da yer almaktadır.[129] Daha çok Kütüb-i Sitte'den (İbn Mace'nin *Sünen*'i hariç) seçilen hadislerden oluşan eser, 19 bölüm ve 356 bâb halinde bir araya getirilmiştir.[130]

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

---

[126] Bkz. İbn Attâr, **Tuhfetü't-Tâlibîn fî Tercemeti'l-İmam en-Nevevî,** s.72.
[127] Sehâvî, **el-Menhelü Azbü'r-Ravî fî Tercemeti Kutbi'l-Evliyâ en-Nevevî**, s.20.
[128] Selman Başaran, "el-Ezkâr", **İslam Ansiklopedisi,** TDV Yayınları, İstanbul 1995, c.12, s.66.
[129] Nevevî, **Ezkâr,** Şuayb el- Arnaûd (Tah), Dâru'l-Mellâh Dımaşk, s.1. (Muhakkikin Mukaddimesi)
[130] M. Yaşar Kandemir, "Nevevî", **DiyanetİslamAnsiklopedisi,** c.33, s.46.
[131] Nevevî, **Ezkâr**, s.1
[132] Bkz. İbn Attâr, **Tuhfetü't-Tâlibîn fî Tercemeti'l-İmam en-Nevevî,** s.72. (Dipnot no: 1); Abdülganî ed-Dakr, **el-İmâmü'n-Nevevî**, s.173-174; Abdülaziz Kâsım el-Haddad, **el-İmâmü'n-Nevevî ve Eseruhü fi'l-Hadîs ve Ulûmihi**, s.294.

5. el-Erbeû'n en-Nevevîyye

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

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

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

---

[133]Sehâvî, **el-Menhelü Azbü'r-Ravî fî Tercemeti Kutbi'l-Evliyâ en-Nevevî,** s.22.
[134] Takıyyüddîn İbn Dakîku'l-Iyd, ***Şerhu'l-Erbeîn en-Nevevî***, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2008, s.14.
[135] Kandemir, "Kırk Hadis", **Diyanet İslam Ansiklopedisi,** TDV Yayınları, c.25, s.468; Kandemir, "Nevevî", **Diyanet İslam Ansiklopedisi,** TDV Yayınları, c.33, s.46.

6. el-İrşâd ve et-Takrîb Adlı Eserler

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

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

7. Bustânü'l-Ârifîn

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

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

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

---

[136] Nevevî, **İrşâdü *T*ullâbi'l-Hakâik ilâ Ma'rifeti Süneni Hayri'l-Halâik Sallallâhü aleyhi ve Selem**, Nurettin Itr (Tah.), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1991, s.6.

[137] Suyûtî, **Tedrîbü'r-Râvi fî Şerhi Takrîbü'n-Nevevî**, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 2010, s.14.

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

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

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

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

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

10. Minhâcü't-Tâlibîn

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

11. Tahrîru Elfâzi't-Tenbîh

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

12. el-Îzah fi'l-Menâsik

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

---

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

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

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

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

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

13. Muhtasaru't-Teznîb

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

14. Tuhfetü Tullâbi'l-Fezâil

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

15. Menakıbu'ş-Şâfiî

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

16. Mes'eletü Tahmîsi'l-Ğanâim

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

---

[151] Bkz. Suyûtî, **el-Minhâcü's-Sevî fî Tercemeti'l-İmam en-Nevevî**, s.59; Abdülganî ed-Dakr, **el-İmâmü'n-Nevevî,** s.180.
[152] Abdülganî ed-Dakr, **el-İmâmü'n-Nevevî,** s.180.
[153] Bkz. Suyûtî, **El-Minhâcü's-Sevî fî Tercemeti'l-İmam en-Nevevî**, s.64. (Dipnot no: 1); Abdülganî ed-Dakr, **el-İmâmü'n-Nevevî,** s.180.
[154] Bkz. Suyûtî, el-**Minhâcü's-Sevî fî Tercemeti'l-İmam en-Nevevî,** s.66; Abdülganî ed-Dakr, **el-İmâmü'n-Nevevî,** s.181-182.
[155] İbn Attâr, **Tuhfetü't-Tâlibîn fî Tercemeti'l-İmam en-Nevevî,** s.76; Sehâvî, **el-Menhelü Azbü'r-Ravî fî Tercemeti Kutbi'l-Evliyâ en-Nevevî**, s.22.
[156] Bkz. Abdülganî ed-Dakr, **el-İmâmü'n-Nevevî,** s.179
[157] Kandemir, "Nevevî", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, c.33, s.48.

1.1.5.2. Nevevî'nin Hayatında Tamamlayamadığı Eserler

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

1. el-Mecmû'

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

Bu eserde lügat, hadis, usûl ve bunların dışındaki konularla alakalı fayda sağlayacak detayları bulmak mümkündür. Nevevî eserin başında kaydettiği mukaddimede mezkur şerhte, ayetlerin tefsirinden, hadislerin izahına, fetvalarla ilgili beyanlardan, rical ve lügat ilmine kadar daha birçok konuda izahatlarda bulunduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Nevevî eserin faydalı olması ve ilim talebelerinin sıkılmadan mütalaa edebilmeleri için şerhini çok geniş hazırlamadığını ancak muhtasar bir eser de oluşturmadığını belirtmiştir.[159] İsnevî'nin de (ö. 772/1370) övgü ile bahsettiği üzere,[160] tamamlanması halinde Şâfiî mezhebinin en büyük kitaplarından biri olmaya aday olan bu eser maalesef "riba" bölümüne kadar[161] dokuz cilt halinde yazılabilmiştir. Eseri Takiyyüddin es-Sübkî (ö.756/ 1355) tamamlamak istese de o da muvaffak olamayınca bu eseri daha sonra gelen Şâfiî âlimler ikmal etmiştir.[162]

---

[158] Bkz. Sübkî, **Tabakâtü'ş-Şâfiiyyetü'l-Kübra**, c.8, s.398.
[159] Nevevî, **Kitabu'l-Mecmu',** Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye, Beyrut 2001, s.28.
[160] Bkz. Suyûtî, **el-Minhâcü's-Sevî fî Tercemeti'l-İmam en-Nevevî**, s.55.
[161] Bkz. İbn Attâr eserin "el-Musarrât" bölümüne kadar tamamlandığını söylemekle beraber Sehâvî bu bilgiyi kaydettikten sonra kendi kanaatinin farklı olduğunu ve eserin "Riba" bölümüne kadar tamamlandığını ifade etmiştir. Bkz. İbn Attâr, **Tuhfetü't-tâlibîn fî Tercemeti'l-İmam en-Nevevî,** s.79; Sehâvî, **el-Menhelü Azbü'r-Ravî fî Tercemeti Kutbi'l-Evliyâ en-Nevevî,** s.21; Suyûtî, **Minhâcü's-Sevî fî Tercemeti'l-İmam en-Nevevî**, s.55.
[162] Bkz. Kandemir, "Nevevî", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, c.33, s.46.

2. Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lügât

İmam Nevevî, talebelik yıllarında lügat ilmine dair almış olduğu eğitimin bir semeresi olarak ortaya çıkan eserdir. Bu eser daha önce bahsi geçen *et-Tahrir* deki gibi fıkhî terim ve lügatlere dair yapılan izahatları içerir.[163] Ancak *et-Tahrir"* sadece Şîrâzî'nin *et-Tenbih* adlı eseri ile ilgili[164] iken *et-Tehzîb* daha şumullüdür. Nevevî ilim tahsil edenlerin bu eserden gafil kalmalarını büyük bir kusur olarak niteler.[165] Nevevî bu eserde, *Ravzatü't-Tâlibîn'de*, Müzeni'nin (264/878) *el-Muhtasar'*ında, Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin (476/1084) *et-Tenbîh'*inde, *el-Mühezzeb'*de ve Gazzâlî'nin (505/1112) *el-Vasît* ve *el-Vecîz'*inde geçen insan, cin ve meleklere dair isimlerin izahını yapar. Müellif aynı zamanda bu eserlerde geçen lügat, fıkıh ve ıstılaha dair lafızları açıklamıştır.[166] Nevevî, *Sahîh-i Müslim* şerhindeki sened ve metne dair açıklamalarında bu esere sıklıkla atıfta bulunur.[167] Nevevî, bu eserinin büyük bir bölümünü müsvedde haline getirmiş olsa da hepsini tamamlayamamıştır. Ancak talebesi Mizzî bu müsveddeleri temize çekmiştir.[168]

3. Şerhu'l-Vasît

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

---

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

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

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

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

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

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

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

4. et-Telhîs Şerhu'l-Buhârî

Eserin mukaddimesinde[170] kaydedilenlere bakıldığında Nevevî, ne bıktıracak derecede uzun, ne de anlaşılmayacak derecede kısa olmamak kaydı ile mutavassıt bir şerh yazmaya niyetlenmiştir. Bu eserde usûl ve fürûa, sened ve metne dair pek çok konuyu ele almayı tasarlamıştır. Hatta "ed-Din'ü en-Nasîhatü" bâbına kadar şerhetmiştir. Ancak ömrü kifayet etmediği için bu eseri tamamlayamamıştır.[171] Bu eserin mukaddimesi Ali Hasan Ali Abdülhamit tarafından *Mâ Temessü ileyhi Hâcetü'l-Kârî li Sahîh-i'l-İmâmi'l-Buhârî*, adı ile tahkik edilmiştir.

5. Şerhu Ebî Dâvûd

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

6. el-Müntehab Tabakâtü'l-Fukaha

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

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

---

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

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

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

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

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

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

Sehâvî, (ö. 902/1496) Nevevî'ye nisbet edilen *Kitâbü'l-Emâli*'nin bu eser olabileceğini belirtmiştir.[176] Bunların dışında "zekat" bölümüne kadar tamamlanan *Hulâsâtü fî Ehâdîsi'l-Ahkâm* ve *Câmiu's-Sünen* nihayete ermemiş hadis eserleri arasında sayılabilir.[177] Ayrıca Nevevî'nin "Salâtü'l-Misâfir" bâbına kadar yazdığı *et-Tahkîk* isimli fıkıh kitabı,[178] eş-Şîrâzî'nin *et-Tenbîh* eserindeki bazı mevzulara dair yazdığı ancak "bâbu'l-hayz" bölümüne kadar yazabildiği *Tuhfetü't-Talib en-Nebiyyü* isimli eseri[179] ve *Mühimmâtü'l-Ahkâm*[180] ile *Usûl ve'z-Zavâbit*[181] isimli fıkıh kitapları bu mevzuda kaydedilebilir.

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

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

---

[176] İbn Attâr, **Tuhfetü't-Tâlibîn fî Tercemeti'l-İmam en-Nevevî**, s.82. (Dipnot no: 2)
[177] Sehâvî, **el-Menhelü Azbü'r-Ravî fî Tercemeti Kutbi'l-Evliyâ en-Nevevî**, s.22.
[178] Sehâvî, **el-Menhelü Azbü'r-Ravî fî Tercemeti Kutbi'l-Evliyâ en-Nevevî**, s.22; Suyûtî, **Minhâcü's-Sevî fî Tercemeti'l-İmam en-Nevev**î, s.63.
[179] Suyûtî, **Minhâcü's-Sevî fî Tercemeti'l-İmam en-Nevevî**, s.62.
[180] Sehâvî, **el-Menhelü Azbü'r-Ravî fî Tercemeti Kutbi'l-Evliyâ en-Nevevî**, s.22.
[181] Suyûtî, **Minhâcü's-Sevî fî Tercemeti'l-İmam en-Nevevî**, s.64.
[182] Nevevî'nin eserleri için Bkz. Zehebî, **Tezkiretü'l-Huffaz**, c.4, s.1470-1474; Sübkî, **Tabakâtü'ş-Şâfiiyyetü'l-Kübra**, c.8, s.395-400; İbn Attâr, **Tuhfetü't-Tâlibîn fî Tercemeti'l-İmam en-Nevevî,** s.70-95; Sehâvî, **el-Menhelü Azbü'r-Ravî fî Tercemeti Kutbi'l-Evliyâ en-Nevevî**, s.18-36; Süyûtî, **el-Minhâcü's-Sevî fî Tercemeti'l-İmâm en-Nevevî**, s.53-65; Abdülganî ed-Dakr, **el-İmâmü'n-Nevevî,** s.159-191; Kâsım el-Haddad, **el-İmâmü'n-Nevevî ve Eseruhü fi'l-Hadîs ve Ulûmihi**, s.213-328.

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

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

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

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

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

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

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

bunlardan bahsetmeyeceğini beyan etmiş ve akabinde Müslim'in biyografisine dair kısa bir malumatla yetinmiştir. Şerhin geneline baktığımızda ise Müslim'in hadis ilmindeki yeri ve bu ilimdeki ihtiyatını ihtiva eden bahislere şahit olunmaktadır. Yine şerh içerisinde Müslim'e yöneltilen tenkitler karşısında Nevevî'nin değerlendirmelerine rastlamak mümkündür. Müslim ve eserine[184] dair giriş mahiyetinde kaydettiğimiz bu bilgilerin akabinde Nevevî'nin kullanmış olduğu *Sahîh-i Müslim* nüshasının mahiyetini ve Şârih'in Müslim ve *Sahîh'i* hakkındaki değerlendirmelerini müstakil başlıklar altında inceleyelim.

1.2.1.1. Nevevî'nin Kullandığı Sahîh-i Müslim Nüshası ve Ravi Grafiği[185]

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

1- Nevevî (ö. 676/1277)

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

Nevevî, Müslim'in eserinin genel itibariyle mütevatir olarak geldiğini, çünkü bu eserin Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc'ın tasnifi olduğuna dair kesin bilginin hasıl olduğunu belirtmiştir. Sözlerinin devamında Nevevî, Müslim'e kadar muttasıl[187] olan rivayet zincirinin bu bölgede Ebû İshak İbrahim b. Muhammed b. Süfyan'dan gelen rivayet yoluna münhasır kaldığını beyan etmiştir. Akabinde ise Müslim rivayetleri hakkında şu bilgileri vermiştir: "Bununla birlikte Mağrib ülkelerinde Ebû Muhammed Ahmed b. Ali el-Kalânisî'nin Müslim'den isnadı şeklinde bir tarik bulunmaktadır.[188] Bu kitabı ise Ebû Süfyan'dan bir topluluk rivayet etmiştir ki bunlardan birisi el-Cülûdî'dir." (ö. 368/978) Nevevî, devamında Müslim'e

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

James Robson, ravilerin yaşları ile ilgili yapmış olduğu bu izahatlar akabinde bir çocuğun hangi yaş itibari ile hadis rivayetine itibar edilebileceğini sorgulamıştır. Robson, İbnü's-Salâh'ın *Ulûmü'l-Hadis* adlı eserine atıfta[194] bulunarak yaptığı izahatta müteaahhir hadisçilere göre beş yaşından itibaren bir çocuğun rivayetine itibar edilebileceğine, bununla birlikte şayet söylenenleri anlar ve sorulan suale cevap verebilirse, beş yaşından küçük olsa bile naklettiğinin doğru kabul edileceğini kaydetmiştir. Ayrıca Robson makalesinin sonunda şarklı çocukların hadisleri sıhhatli bir şekilde hatırlama kabiliyetine istinaden bu yaşlardaki rivayet nakillerini mümkinattan görmüştür.[195]

---

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

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

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

[194] Bkz. İbnü's-Salâh, s.130.

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

1.2.1.2. Müslim'in Hadis İlmindeki Yeri

Nevevî, Buhârî ve Müslim'in Kur'ân'dan sonra en sahih kitaplar olduğu hususunda âlimlerin ittifak ettiğini, ancak Buhârî'nin kitabının daha sahih, faydasının ise daha fazla olduğunu belirtmiştir. Nevevî şerhin mukaddimesinde bu durumu şöyle ifade eder: "Müslim'in Buhârî'den istifade ettiği ve Buhârî'nin hadis ilminde benzersiz olduğuna dair beyanının olduğu gerçektir. Bu ilimde öne çıkanların kabulü de Buhârî'nin tercihine yöneliktir. Her ne kadar Ebû Ali Hüseyin b. Ali b. Nîsâbûri (ö. 349/960), Müslim'in eserinin daha sahih olduğunu söylese[196] ve mağribli bazı ilim adamları Müslim'in *Sahih*'ini tercih etmiş olsalar da[197] birinci görüş daha sahihtir."[198]

Nevevî, Buhârî'nin âlimler nazarında öne çıkmasının sebebini ise şöyle ifade eder: "Buhârî, ilmini seçip, bu kitapta özetledikten sonra, eserini 16 yıl boyunca inceden inceye derlemiş ve eserini binlerce sahih hadis arasından seçerek oluşturmuştur. Buhârî'nin tercih edilmesinde diğer bir husus ise şudur: Müslim'e göre muan'an[199] isnad, "semi'tü" lafzı ile mevsul hükmünü alır. Müslim, *Sahîh*'inin

---

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

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

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

[199] Muan'an hadis hakkında bilgi için bkz. Aydınlı, "Muan'an", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.30, s.326.

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

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

Nevevî, likâ[202] konusundaki tespitlerinin akabinde Müslim'in kendisine has olan meziyetini ise şöyle ifade eder: "Müslim'in her hadisi kendisi ile alakalı olan tek bir yerde zikretmesi, aynı zamanda hadislerin farklı tariklerini, değişik senedleri ve lafız farklılıklarını bir araya getirmiş olması eseri daha kolay yararlanılır bir hale getirmiştir. Bu sayede talebenin hadisi değerlendirmesi kolaylaşır ve bütün tarikleri bir arada bulabildiği için hadis hakkındaki güveni hasıl olur. Buhârî ise rivayetin farklı vecihlerini bir araya getirmek yerine, bunları farklı bâblarda ve bazen birbirine uzak yerlerde zikretmiştir. Çoğu zaman da bu rivayetler uygun olduğu düşünülen ve buna binaen ilk zikredilen bâb dışında yer bulabilmişlerdir."[203]

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

[208] Özşenel, "Bir Hadis Usûlü Klasiği Olarak Ulûmü'l-Hadis ve Etkileri", **İslâm ve Klasik,** (s.30-38), s.32.

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

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

---

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

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

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

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

Nevevî şerhinde Müslim'in hadis ilmindeki yerinden bahsederken, Müslim'in hadis ilmindeki ihtiyatına taalluk eden mevzulara temas eder. Yapılan değerlendirmelere göre Müslim, sened zincirini aktarırken takip ettiği metot ile ihtiyat, tahkik ve tetkik noktasında ne derece ileri olduğunu açıkça ortaya koymuştur. Nitekim Muaz b. Cebel'in Yemen'e gönderilmeden önce Hz. Peygamber'in kendisine söylediği uyarıların bahsedildiği rivayette[211] Müslim'in bu vasfına şahit olmak mümkündür. Buna göre Müslim mezkur hadisin birinci rivayetinde "عن معاذ" ifadesini kullanırken ikinci rivayette "ان معاذ" lafzını kullanarak "enne" ve "an" ibarelerinin farkına dikkat çekmiştir. Bununla birlikte cumhur bu iki ibare arasında fark görmeyip her ikisini de muttasıl isnada hamletseler de bazı âlimler bunları ayırarak "enne" lafzını inkıtâya hamlederek bu senedi mürsel olarak yorumlamışlardır. Bu senette ise bir sahâbî mürseli söz konusu olduğu için haliyle hüküm âlimlerin meşhur olan görüşüne göre yine muttasıl olsa da; İmam Müslim bu konuda ihtiyat yolunu tutarak her ikisini de zikretmeyi uygun bulmuştur.[212]

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

---

[211] Müslim, İman, 29.

[212] Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.146.

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

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

Usûle dair eserlerde geniş olarak izah edilmekle beraber kısaca ifade ettiğimiz "muan'an/muenen" konusu Nevevî'nin şerhinde ilgili bölümde özet mahiyetinde yer bulabilmiş ve bu durum Müslim'in isnaddaki ihtiyatına mesned teşkil edilmiştir. Müslim'in sened sevkindeki ihtiyatının tezahürünü daha birçok yerde müşâhede etmek mümkündür. Mesela bir rivayette[216] Müslim, hadisin isnadını zikrederken, râvilerden Vekî' nin hadisi "kâle Rasûlullah" lafzıyla, İbn Numeyr'in ise "Semi'tü Rasulallah" şeklinde naklettiğini belirtmiştir. Nevevî, Müslim'in senedi naklederken her iki lafzı da zikretmiş olmasını, isnad konusundaki hassasiyetine ve bu ilimdeki derinliğine hamlederek meseleyi şu ifadelerle izah etmiştir: "İbn Numeyr, Abdullah İbn Mes'ud'dan rivayetinde "semi'tü Rasulallah" lafzını kullanmıştır. Bu siganın muttasıla işarette bulunduğunda şüphe yoktur. Aynı senedde Vekî' ise İbn Mes'ûd'dan rivayet ederken "kâle Rasûlullah" lafzını kullanmıştır. Ancak bu lafzın ittisâle mi yoksa inkıtâa mı hamledileceği konusunda âlimler ihtilaf etmişlerdir. Cumhura göre bu lafız "semi'tü" de olduğu gibi ittisâle hamledilir. Başka bir grub ise bunun ittisâl ifade edebilmesi için delilin şart olduğunu belirtir. Eğer mezkur rivayetin bu lafızla sahâbî mürseli olduğu söylenirse; böyle bir durumdaki senedin hüccetliğinde âlimler ihtilaf etmiştir. Cumhura göre diğer mürseller hüccet

---

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

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

[216] Müslim, İman, 150.

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

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

Müslim'in müdellis râviler karşısındaki tutumu da onun hadis isnadındaki ihtiyatına örnek teşkil edecek mahiyettedir. Mesela insanın kendisini öldürmesinin haramlığının bahsedildiği bâb içerisinde kaydedilen hadisin[219] isnadını değerlendiren Nevevî, bu rivayette geçen isimlerin isnad ilmi kapsamında pek çok inceliğe medar olduğunu ifade etmiştir. Şârih bu kapsamdaki açıklamalarına şöyle devam etmiştir: "İlk hadisin isnad zinciri "an A'meş an Ebî Sâlih" şeklinde sevkedilmiştir. Fakat A'meş müdellis bir râvidir. Müdellis bir râvinin ise şayet başka bir tarikten semâ ile aldığı sabit olmazsa rivayeti hüccet olarak kabul edilmez.[220] Daha önceden *Sahîhayn* içerisinde müdellisin "an" lafzı ile rivayet ettiği hadisler bulunduğunu kaydettik. Ancak bu rivayetler, başka tarikten semâ ile sevkedildiğinin sübut bulduğuna hamledilmiştir. İşte bahsi geçen "an A'meş an Ebî Sâlih" misalinde müdellis olan A'meş'in semâının farklı tarikten sübutu açıkça beyan edilmiştir. Şöyle ki; İmam Müslim müdellis olan A'meş'den rivayette bulunan dört farklı râviye ait isnad zincirini kaydeder. Bu isnad zincirlerinin hepsi birbirinin mislidir, fakat bu rivayetler içerisinde Şu'be'ye ait rivayette "an Süleyman/A'meş kâle Semi'tü Zekvân/Ebû Sâlih" ziyadesi bulunmaktadır. Bu ziyade ise müdellis olan A'meş'in, Ebû Sâlih'den

[217] Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.279.
[218] Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.279.
[219] Müslim, İman, 175.
[220] Benzeri izahlar için bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.10, s.266.

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

Nevevî şerhinde yaptığı tespitlerle Müslim'in isnad lafızlarında gösterdiği hassasiyeti râvi isimlerinde de sürdürdüğünü göstermiştir. Örneğin Allah'tan başka ilah olmadığına iman üzere vefat eden kimsenin cennetle müjdelendiği hadisin[223] senedinde Müslim'in, râvi isimleri hususunda ne kadar ihtiyatlı olduğuna şahit olmaktayız. Bu hadisin birinci senedinde "İsmail b. İbrahim'den" ifadesi kullanılırken, ikinci sened "Bize İbn Uleyye, Halid'den şöyle tahdis etti." şeklinde zikredilmiştir. Halbuki İsmail b. İbrahim ile İbn Uleyye aynı şahıslardır. Buna rağmen Müslim ihtiyatlı olarak tek senedle yetinmeyip her iki ismin de farklı farklı kaydedildiği iki senedi de zikretmiştir.[224]

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

[221] Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.301.
[222] Benzeri misaller için bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.419; c.7, s.181.
[223] Müslim, İman, 43.
[224] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.165.
[225] Müslim, Hayz, 96.

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

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

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

Müslim, bahsi geçen Şu'be rivayetinin akabinde eserine " سئل عن صوم الاثنين فقال فيه ولدت وفيه انزل علي" "Allah Rasulü'ne pazartesi günü oruç tutmanın hükmü

[226] Nevevî, **el-Minhâc,** c.4, s.270.
[227] Müslim, Sıyâm, 197.
[228] Bkz. Müslim, Sıyâm, 198.
[229] Nevevî, **el-Minhâc**, c.8, s.292.

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

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

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

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

---

[230] Bkz. Müslim, Sıyâm, 198.
[231] Nevevî, **el-Minhâc** c.1, s.129. (Nevevî'nin Mukaddimesi)
[232] Bkz. Müslim, Zekat, 1-51; Müslim, Savm, 1-30; Müslim, Radâ', 1-32.

1.2.1.4.1. Kapsamı Geniş Olan Hadise Öncelik Vermesi

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

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

---

[233] Bkz. Müslim, Hac, 11.
[234] Müslim bâb başlıklarını koymadığı için bu ifade ile Nevevî rivayetlerin muhtevası çerçevesinde kendi koymuş olduğu bâb başlıklarını kastetmiştir.
[235] Bkz. Müslim, Hac, 13.
[236] Bkz.Müslim, Hac, 18.
[237] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc,** c.8, s.321.
[238] Müslim, Büyû', 4.

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

1.2.1.4.2. Tercih Ettiği Ahkama İşaret Etmesi

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

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

---

[239] Nevevî, **el-Minhâc,** c.10, s.396.
[240] Bkz. Müslim, Salât, 65.
[241] Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.345.

1.2.1.4.3. Nâsih ve Mensuh Hadislerin Bütünlük İçerisinde Zikredilmesini Sağlaması

Müslim'in *Sahih*'inin en önemli özelliklerinden birisi Müellifin aynı konudaki hadisleri bir araya getirmiş olmasıdır. Bu kapsamda herhangi bir bölüme baktığımızda hadislerin tasnif şekli, konunun farklı yönlerinin bir bütünlük içerisinde işlendiğini ortaya koymaktadır. İmam Nevevî'ye göre Müslim, hadisleri belli bir konu bütünlüğü içerisinde işlerken hadislerin nâsih ve mensuh olma durumlarına dikkat etmektedir. Nevevî'nin, bu kanatini bâb başlıklarının tespitinde izhar ettiğini görebilmekteyiz. Mesela, İmam Müslim, "kitâbü'l-hayz" bölümünde ateşte pişen bir yemeği yiyen bir kişinin abdestinin hükmü ile alakalı hadislere yer verir. Bu kapsamda Müslim, öncelikle Hz. Peygamber'in, ateşte pişen yemekleri yiyenlerin abdest almalarını emreden[242] rivayeti nakletmiştir. Akabinde ise bu kişilerin abdest almalarının gerekmeyeceğini beyan eden hadisleri[243] sıralamıştır. Bâb başlıklarının tanziminde ve isimlendirilmesinde hadislerin bu durumunu göz önünde bulunduran Nevevî, birinci grub hadisleri "Ateşin temas ettiği şeyden dolayı abdest almak" bâbı içerisinde değerlendirirken, ikinci grub hadisleri ise "Ateşin temas ettiği şeyden dolayı abdest alma (hükmünün) neshedilmesi" bâb başlığı altında değerlendirmiştir. Müslim'in bu konudaki hadisleri sıralarken sanki abdest alma emrinin neshedildiğine işaret etmek gayesini taşıdığı yorumunda bulunan Nevevî,[244] bu kanaatini bâb başlığı olarak seçtiği "Ateşin temas ettiği şeyden dolayı abdest alma (hükmünün) neshedilmesi" ifadesi ile beyan etmiştir.[245]

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

[242] Müslim, Hayz, 90.
[243] Müslim, Hayz, 91-96.
[244] Nevevî, **el-Minhâc,** c.4, s.265.
[245] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc,** c.4, s.265-271.

ifade eden hadisleri[246] sıraladıktan sonra ilerleyen sayfalarda aksi bir hükmü beyan eden hadisleri kaydetmiştir. Bu hadislere göre Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber'in rahatsızlığı sebebiyle namazı kıldırmaktadır. Bu esnada Hz. Peygamber odasından çıkar ve Hz. Ebû Bekir'in yanına oturur. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber oturmasına rağmen ayakta iken kendisine tabi olur, cemaat ise Hz. Ebû Bekir'e tabi olur.[247]

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

1.2.1.4.4. Ayetlerin Nüzûl Sebebi İle İlgili Tercihini Ortaya Koyması

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

[246] Bkz. Müslim, Salât, 77-86.
[247] Müslim, Salât, 90. Ayrıca bkz. Müslim, Salât, 91-101.
[248] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.351, 356.
[249] İsra, 17/110.

alçaltma. Onlara Kur'ân'ı işittir, fakat o kadar yüksek sesle okuma. İkisi arasında bir yol tut. Gizli sesle yüksek ses arasında bir yol tut, buyurdu."[250] İbn Abbas bu ayeti namazda okunan kıraat ile irtibatlandırırken, Hz. Aişe'den gelen diğer bir rivayet[251] ise bu ayetin dua ile alakalı olduğunu ifade etmektedir.

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

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

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

---

[250] Müslim, Salât, 145.
[251] Müslim, Salât, 146.
[252] Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.286.

Yukarıda sıralanan maddeleri daha fazla arttırmak mümkün olmakla birlikte bazı durumlarda Müslim'in tasnifindeki gayeyi anlamak güç olabilmektedir. Hatta öyle olur ki, hadis metninin zahirine bakıldığında, o hadisin bulunduğu bâbın muhtevasıyla hiçbir bağı olmadığı düşünebilir. İşte bu durumda tasnifteki inceliği ortaya koymak şârihe düşer. Mesela, "kitâbü'n-nikah" bölümünün, "Karısını kendisine haram edip de boşamayı niyet etmeyen kimseye keffaret vacip olması" bâbında zikredilen iki rivayette böyle bir durum görülmektedir. Müslim, bu bâbın başında, karısını kendisine haram kılan kişinin mesuliyetini anlatan bir rivayeti[253] kaydetmiştir. Ancak daha sonra gelen rivayetlerde, Hz. Peygamber'in eşlerinden birisinin kendisine bal şerbeti ikram etmesi ve diğer eşlerinden bazısının ise Hz. Peygamber'de nahoş bir koku olduğunu söylemesi üzerine Hz. Peygamber'in bir daha bal şerbeti içmeyeceğini belirtmesi anlatılmaktadır. Rivayetin devamında yaşanan bu hadiseler üzerine "Allah'ın sana helal kıldığı bir şeyi niçin kendine haram ediyorsun."[254] ayetinin nâzil olduğu haber verilmektedir.[255]

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

---

[253] Müslim, Nikah, 18.
[254] Tahrim, 66/1.
[255] Bkz. Müslim, Nikah, 20, 21.
[256] Nevevî, **el-Minhâc,** c.10, s.317-318.

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

Verilen misaller çerçevesinde Müslim'in, *Sahîh*'inde Hz. Peygamber'in sözlerini tahric etmeye çalıştığını, bunları da belli bir konu bağlamında tasnif etmeye gayret ettiğini söylemek mümkündür. Ancak "لا يستطاع العلم براحة الجسم"[259] "Beden rahatlığı içerisinde ilim elde edilmez." hadisinde olduğu gibi bazen bu prensibin haricinde bir durum görülebilmektedir. Yahyâ b. Ebû Kesir'den nakledilen bu rivayetle ilgili Nevevî şu tespitlerde bulunmuştur: "Âlimlerin öteden beri adeti Müslim'in Yahyâ'dan nakledilen bu sözü niçin buraya kaydettiğini sormak olmuştur. Çünkü Müslim, kitabında Hz. Peygamber'in dışındakilerin sözünü nakletmezken (ilgili bâbda zikredilen) namaz vakitleri ile hiç alakası olmadığı halde Yahyâ b. Ebû Kesir'in sözünü buraya nasıl dahil etmiştir. Nevevî, âlimlerin yanıt aradığı soruya Kâdî İyâz'dan (ö. 544/1149) nakille cevap bulmaya çalışmıştır. Buna göre, Müslim, bir önceki rivayetlerde nakledilen Abdullah b. Amr hadisi[260] için zikrettiği tariklerin siyak güzelliğini, faidesinin çokluğunu, maksatlarının hülasa edilişini, ahkam gibi mevzularda şamil oldukları faideleri beğenmiştir. –Ayrıca bu hususta Müslim'e hiçbir kimsenin ortak olduğunu da bilmiyoruz.- İşte Müslim mezkur tariklerin bu hususiyetlerini görünce bu gibi bilgilere ulaştıracak ilmî rütbeye talib olanlara

[257] Müslim, Rikâk, 96.
[258] Nevevî, **el-Minhâc,** c.12, s.57.
[259] Müslim, Mesâcid, 175.
[260] Bkz. Müslim, Mesâcid, 173, 174.

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

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

1.2.2. Müslim'in Sahîh'ine Yöneltilen Tenkitler ve Nevevî'nin Müdafaası

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

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

[261] Nevevî, **el-Minhâc**, c.5, s.115-116.
[262] Bkz. Kemal Özcan, **Müslim'e Yöneltilen Eleştiriler**, (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Ensititüsü, İzmir 2014), s.7-62.

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

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

---

[263] Kandemir, "Sahihayn'e YöneltilenTenkitlerin Değeri*",* *"***Sünnetin Dindeki Yeri***",* Ensar Neşriyat, İstanbul 2000, (s.335-376), s.340.

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

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

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

Sahîhayn'e yönelik yapılan bu tenkitler karşısında Reşîd el-Attâr diye bilinen Ebü'l-Hüseyin Reşidüddin Yahyâ b. Ali (ö. 662/1264) *Gurerü'l-Fevâidi'l-Mecmü'a fi Beyani ma Vaka'a fi Sahîh-i Müslim mine'l-Ahadisi'l-Maktü'a* adlı eserinde *Sahih-i Müslim'i* savunmuştur.[268] İbnü's-Salâh ise *Sıyânet-ü Sahîh-i Müslim* adlı eserinde yapılan tenkitlerin aslında bir kıymetinin olmadığını beyan etmiş; akabinde ise Müslim'e yöneltilen iddiaları şu şekilde sıralamıştır:

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

---

[265] Dârekutnî'nin bu iki eseri için bkz. Çakan, "Dârekutnî", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.8, s.489; Kandemir, "Sahîhayn", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.35, s.528.

[266] Bkz. Kandemir, "Sahîhayn", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.35, s.528.

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

[268] Süyûtî, bir eserinde Reşid Attâr'ın Müslim'e yönelik müdafalarına yer vermiştir. Bkz. Süyûtî, **Tedrîbü'r-Râvî**, s.104. Ayrıca Buhârî'ye yönelik tenkitler karşısında yazılan eserler için bkz. Kandemir, "Sahihayn'e YöneltilenTenkitlerin Değeri*",* **Sünnetin Dindeki Yeri**, s.341.

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

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

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

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

---

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

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

[271] Geniş bilgi için bkz. Kandemir, "Sahihayn'e Yöneltilen Tenkitlerin Değeri*",* **Sünnetin Dindeki Yeri**, s.340-376; Hatiboğlu, "Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri", **İslâmi Araştırmalar,** s.1-3; Mehmet Bilen, **İbn Hacer'in Buhârî Savunusu**, Ankara Okulu, Ankara 2013; H. Musa Bağcı,"el-Kutubu's-Sitte Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Otoritesini Oluşturan Faktörler*",* **İslâmi İlimler Dergisi**, Yı1: 2, Sayı: 2, Güz 2007, (s.123-159) ; Hayri Kırbaşoğlu, **İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi,** Ankara Okulu, Ankara 2006, s.290; Nuri

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

1.2.2.1. Zikredilen Bazı İsnad Tariklerine Yöneltilen Tenkitler

Nevevî'nin, İmam Müslim'in isnad ilminin inceliklerine vakıf olma hususunda bir denginin olmadığını söyleyerek, Müslim ve eserinden övgüyle bahseder. Ayrıca her ne kadar daha sahih ve daha üstün bir kitap olsa da Buhârî'nin bu konuda Müslim'in dengi olamayacağını belirtmiştir. Bu iddiasını ise Nevevî şu şekilde örneklendirmektedir: "İmam Müslim, bir hadisin[272] isnad zincirini verirken, "Haddesenî Ebû Hayseme", başka bir tarikte ise **"**Haddesenâ Ubeydullah b. Muaz" diyerek "haddesenî" ve "haddesenâ" sigalarını ayırır. Bu da hadis ilmine vakıf olanlarca bilindiği üzere bir kişi, şeyhinden sadece kendisi duyarsa "haddesenî" sigasını, bir topluluk içinde şeyhinden rivayet etmişse "haddesenâ" sigasını kullanır. Yine aynı kaidenin bir gereği olarak râvi, şeyhine arz (kıraat) ederken şayet tek başına ise "ahberanî" fakat bir cemaat içinde şeyhe arz etmişse bu sefer "ahberanâ" sigasını kullanır. Bir râvi bunlara dikkat etmeden bu sigaları birbirinin yerine kullanırsa her ne kadar yanlış yapmış olmasa da evla olanı terk etmiş olur."[273]

Nevevî'nin, benzeri bir açıklamayı "Hz. Peygamber'in abdesti" bâbında geçen bir rivayetin şerhinde de yaptığı görülmektedir. Bu rivayette[274] Müslim, bir tarikte "Haddesenâ Harun b. Ma'ruf" derken, diğer tarikte ise "Haddesenî Harun b. Said el-Eyliyyü" sigasını kullanmaktadır. Nevevî, "haddesenâ" ile "haddesenî" arasındaki farka dair yukarıda zikredilen açıklamaları kaydettikten sonra bunların Müslim'in ihtiyat ve ilimdeki seviyesini gösterdiğini ve benzeri misallerin eserinde bol miktarda bulunduğunu ifade etmiştir.[275] Nitekim, "Ayakların her ikisinin tamamen yıkanması" bâbında zikredilen bir rivayetin[276] senedinde "haddesenâ ev

---

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

[272] Müslim, İman, 1.

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

[274] Müslim, Tahâret, 19.

[275] Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, 118.

[276] Müslim, Tahâret, 25.

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

Nevevî, zikredilen her iki misalde isnad noktasında Müslim'den övgüyle bahsetmektedir. Bu arada Şârih, verdiği örnekler ve yaptığı açıklamalarla eda sigalarıyla ilgili önemli ayrıntılara değinmiştir. Konuyla ilgili bir misalde Nevevî, yukarıdaki hadisin[278] isnadında Müslim'in, "haddesenâ Vekî' an Kahmes an Abdullah ibn Büreyde an Yahyâ ibn Ya'mer" şeklinde isnad zinciri verirken; ikinci bir tarik olarak da "Kahmes an ibn Büreyde an Yahyâ" isnad zincirini kaydettiğini belirtmiştir. Bazı kişiler bu rivayetin birinci tarikindeki râvilerle alakalı yaptıkları değerlendirmeler neticesinde, ikinci olarak kaydedilen tarikin ziyade olduğunu ve İmam Müslim'in isnadı aktarırken yaptığı bu ziyade tasarruf neticesinde de muhtasar bir eser oluşturma gayesine muhalif hareket ettiği iddiasında bulunmuştur.

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

[277] Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.124.
[278] Müslim, İman, 1.
[279] Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.107.

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

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

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

[280] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.108.
[281] Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.108
[282] Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.108

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

Müslim'in rivayet farklılıklarına temas etmedeki hassasiyeti ve en ufak bir farklılık bile olsa bu farklılığa dikkat çekme adına farklı rivayetleri eserinde ayrı ayrı zikretmesi ile öne çıktığı bahsi geçen misallerde görülebilmektedir. Bunun bir diğer misaline Abdulkays heyetinin Hz. Peygambere gelerek yapmaları gereken şeyler hakkındaki sorularının konu edildiği rivayette[284] rastlamak mümkündür. Bu hadiste Müslim, birinci rivayet olarak "حدثنا حماد بن زيد عن ابي جمرة قال سمعت ابن عباس" derken, ikinci rivayette "اخبرنا عباد ابن عباد عن ابي جمرة عن ابن عباس" lafızlarını kullanarak hadisi tahvil işareti ile bir yerde vermektedir.

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

[283] Davudoğlu, **Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi**, c.1, s.137.
[284] Müslim, İman, 23.

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

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

1.2.2.2. Senedde Zikredilen Râvilerle İlgili Tenkitler

Nevevî'nin, şerh içerisinde râvilerin cerh ve ta'dîline dair izahata fazla yer vermediği bilinmektedir. Bunda şerhin, Müslim'in eseri üzerine yapılmış olmasının etkisi bulunmaktadır. Nitekim Nevevî, zaman zaman dile getirdiği üzere râvinin tevsiki için Müslim tarafından hüccet getirilmesini kâfi görmektedir. Mesela fıtrata dair hasletlerin bahsedildiği bir rivayetin[287] senedinde zikredilen Cafer b. Süleyman hakkında Nevevî, Kâdî İyâz'dan şu malumatları nakleder: "Ukaylî, Cafer hadisi hakkında "في حديث جعفر هذا نظر" **"**hâzâ nazar**"**[288] ifadesini kullanmıştır. Ebû Amr İbn Abdilber ise bu hadisin Cafer b. Süleyman'dan başkasının rivayette bulunmadığını,

[285] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.132.
[286] Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.132.
[287] Müslim, Tahâret, 51.
[288] Hadis ilminde tenkit terimleri ile ilgili çalışması olan Ahmet Yücel, söz konusu tabirin " في احاديثه نظر - في حديثه نظر " şekillerinden biri ile sened veya mervî hakkında kullanıldığını ifade etmiştir. Buhârî, "fî isnâdihi nazarun" ifadesini sahâbe ve güvenilir râviler hakkında kullanmıştır. Tabirin bu şekilde kullanımı râvi hakkında değil rivayet ettiği hadis veya senedi ile ilgilidir. Bu tabir rivayetin senedinde inkıtâ olduğunu, râvinin hadisi semâ ile almadığını veya senedeki râvilerden bazılarının gaflet sahibi ve hıfz bakımından zayıf olduğunu ifade eder. Bkz.Ahmet Yücel, **Hadis İlminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar**, Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, İstanbul 1998, s.126. Ayrıca bkz. Emin Aşıkkutlu, **Hadiste Rical Tenkidi**, Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, İstanbul 1997, s.179-183.

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

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

---

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

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

[291] Aşıkkutlu, **Hadiste Rical Tenkidi**, s.153

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

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

---

[292] Özafşar, **Hadis ve Kültür Yazıları**, s.23.
[293] Bkz. Ebubekir Sifil, "İ'lâ'üs-Sünen", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.22, s.78.
[294] Tahânevî, **İ'lâü's-Sünen**, Muhammed Takî el- Osmânî (Tah.), İdâretü'l- ve'l Uûmi'l-İslâmiyye, Karaçi 1418, c.11, s.173-175; Ayrıca bkz. Hatiboğlu, **Hadis Tedkikleri**, Otto Yayınları, Ankara 2009, s.85-124.
[295] Hatiboğlu, **Hadis Tedkikleri**, s.89.

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

[300] Özafşar, "Rivayet ilimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in el-Camiu's-Sahîh'i", **Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c.39, s.292.

[301] Bağcı, "el- Kutubu's-Sitte Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Otoritesini Oluşturan Faktörler", **İslâmi İlimler Dergisi,** s.159.

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

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

Müslim'in eserine aldığı hadislerin senedine yönelik bir tenkit de "Abdestin fazileti" bâbında zikredilen rivayet[306] bağlamında Dârekutnî ve bazı

---

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

[303] Hayri Kırbaşoğlu, **İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi,** Ankara Okulu, Ankara 2006, s.290.

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

[305] Bkz. Kırbaşoğlu, **İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi**, s.290

[306] Müslim, Tahâret, 1.

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

Bu misalde Nevevî'nin İmam Müslim'i farklı rivayet tariklerinden getirdiği şahitle savunduğunu görmekteyiz. Ancak burada Nevevî'nin son cümlesi metin tenkidi açısından tahlil edilmesi gereken bir cümledir. Nevevî'nin bu muhtevadaki sözlerini farklı yerlerde görmek mümkündür. Mesela "kitâbü'l-hayz" bölümünde zikredilen bir rivayetin[308] râvilerinden Mahrame b. Bukeyr'in babasından nakilde bulunması sebebiyle tenkide uğramıştır. Nevevî, bu mevzuda farklı âlimlerin kanaatlerini serdederek senedle ilgili iddialara cevap vermiştir. Akabinde ise Nevevî "Her ne olursa olsun, hadisin metni Müslim'in daha önce zikretmiş olduğu tarikten ve yine diğerlerinin zikrettiği tarikten sahihtir."[309] beyanı ile bir hadisi değerlendirirken hadis senedinin yanında metnin sıhhatinin de göz önünde bulundurulmasının gerektiğini îma etmiştir.

"İman" kitabında zikredilen bir rivayetin[310] senedine dair yöneltilen iddialar karşısında serdedilen müdafaaya baktığımızda yine Nevevî'nin bir hadisin tahlilinde rivayetin farklı tariklerini ve diğer tariklerden gelen metni dikkate aldığını görmek mümkündür. Bu bölümde Nevevî, ilgili konuda farklı âlimlerin kanaatlerini

[307] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.96.
[308] Müslim, Hayz, 19.
[309] Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.205.
[310] Müslim, İman, 157.

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

Dârekutnî'nin "kitâbü's-salât", bölümünde zikredilen bir rivayete[312] yönelttiği tenkide Nevevî'nin verdiği cevap hadisin değerlendirilmesinde metnin de göz ardı edilmediğini göstermektedir. Her namazda Fâtiha okumanın vücûbunun konu edildiği bâbda zikredilen bu rivayet, râvilerinden Yahyâ b. Said sebebiyle Dârekutnî tarafından tenkide uğramıştır. Dârekutnî'ye göre Müslim'in rivayetinde geçen Yahyâ b. Said babasından rivayeti sebebiyle diğer tariklere muhalefet etmiştir. Bu tenkit karşısında Nevevî, Yahyâ b. Said'in hafız ve rivayetine itimat edilen bir râvi olduğunu belirterek sözlerine şöyle devam etmektedir: "Bu hadis sahihtir ve illeti yoktur. Eğer Yahyâ b. Said'in rivayeti sahihse diğerlerinin bu hadisin metnine zararı yoktur. Nitekim bu durumun beyanı birinci kitapta defalarca geçmiş bulunmaktadır."[313]

---

[311] Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.287, 288.
[312] Müslim, Salât, 45.
[313] Nevevî, **el-Minhâc,** c.4, s.330; c.3, s.96, 205**.**

Nevevî hakkında çalışmalar yapan Ahmed Atâ İbrahim, Velid b. Müslim'in el-Evzâî'den yaptığı rivayetle ilgili Nevevî müdafaasından[314] hareketle metin tenkidinin Nevevî tarafından öncelendiği yorumunda bulunmuştur. Ahmed Atâ ilgili konuda şu değerlendirmede bulunmuştur: "Bu misalde Nevevî'nin metne olan ihtimamının boyutlarını görmek mümkündür. Metin sahih olduğu müddetçe mesele yoktur. Çünkü amel o metnin üzerine bina edilir. Tabiî ki burada Nevevî'nin Şâfiî bir fakih olduğu ve her şeyden önce Kur'ân ve sünnetten ahkamın delillerini araştırdığı unutulmamalıdır. Nevevî'nin gerek Müslim'i müdafaası, gerekse Dârekutnî (ö. 385/995) ve Kâdî İyâz'ı (ö. 544/1149) tenkidi ile ilgili misallerin pek çoğuna baktığımızda yine Nevevî'nin metne olan ihtimamını belki de metni senede takdim ettiğini görmek mümkündür. Bununla beraber pek çok yerde Nevevî'nin sözünü ettiği "كيف كان فالمتن الصحيح لا مطعن عليه"[315] "Her ne olursa olsun, metin sahihtir ve metin ta'n edilecek bir konumda değildir." kaidesinin cari olduğu söylenebilir."[316]

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

---

[314] Nevevî, **el-Minhâc,** c.2, s.287, 288
[315] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.96, 205; c.4, s.330.
[316] Ahmed Atâ İbrahim Hasan, **es-Sınâatü'l-Hadisiyye fî Şerhi'n-Nevevî alâ Sahîh-i Müslim**, s.223-224.
[317] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.96.
[318] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.205; c.4, s.330; c.10, s.463.

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

Her ne kadar İmam Nevevî'nin, kimi zaman metni önceledeği vâkî olsa da bunun Ahmed Atâ'nın iddia ettiği üzere genel bir hadis tenkidi prensibi olduğunu söylemek güçtür. Şöyle ki, farklı vesilelerle Müslim'in hadislerinin sıhhatine yöneltilen tenkitlere Nevevî'nin verdiği cevaplar, Nevevî nazarında metnin takdimi bir yana senedin daha öne çıktığına işaret etmektedir. Mesela "musâkât" bölümünde zikredilen bir hadis[320] Ebû Ali Gassânî'nin (ö.498/1105) zikrettiği maktû hadislerden olduğu iddiasıyla tenkit edilmiştir. Nevevî, hadisin Müslim'de ve Buhârî'de bulunan muttasıl tariklerini ortaya koyarak yapılan tenkide katılmadığını beyan etmiştir. Bununla birlikte Nevevî'nin şu ifadesi Ahmed Atâ İbrahim'in iddiasının aksine hadis tenkidinde metinden çok senedin öne çıktığını göstermektedir. İlgili bölümde Nevevî, rivayete yöneltilen tenkid karşısında şu açıklamada bulunmuştur: " لكن كيف كان فلا يحتج بهذا المتن من هذه الرواية لو لم يثبت من طريق اخر ولكن ثبت من طريق اخر" "Fakat ne olursa olsun şayet bu hadis başka bir tarikten sabit olmasaydı, bu rivayetin metni ile ihticac olunamazdı. Ama başka bir tarikten bu rivayet sabit olmuştur." [321]

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

[319] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.205.
[320] Müslim, Musâkât, 19.
[321] Nevevî, **el-Minhâc,** c.10, s.463.
[322] Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.205.

uğrayan bir senedi "İmam Müslim'in bu rivayeti hüccet olarak kabul etmesi de râvinin sikalığının göstergesi olarak yeterli bir gerekçedir."[323] şeklinde savunan Nevevî'nin prensip olarak metni, senede takdim ettiğini söylemek zor olsa gerektir.

1.2.2.3. Hadislerin Hüccetliği İle İlgili Tenkitler

Müslim'e yöneltilen tenkitler kimi zaman da eserine aldığı hadislerin hüccet değeri ile alakalı olmuştur. Mesela Müslim, eserinde geçen bir rivayetin[324] isnad zincirini "حدثني به ان شاء الله تعالي عبد الله بن اسماء...." şeklinde sevkeder. Nevevî, Müslim'in isnad zincirinde "ان شاء الله" "İnşâallâhü" lafzını kullanmasından dolayı tenkit edildiğini ve hakkında şüphe duyulan bir şeyin hüccetliğinin nasıl gerçekleşeceğinin sorgulandığını kaydeder. Nevevî, öncelikle bu iddiaların Müslim'in isnad ilmindeki derinliğinden ve maharetinden habersiz olanlar tarafından ortaya atıldığını ifade ettikten sonra yapılan eleştirilere Müslim adına şöyle cevap verir: "İmam Müslim bu isnad ile hüccette bulunmamıştır. Nitekim Müslim bu isnadı şahit getirmek için mütâbi' olarak zikretmiştir. Ayrıca asıllar hususunda müsamaha gösterilmeyen bir şeyin mütâbaat ve şevâhid söz konusu olduğunda kabul bulabileceğini daha önce beyan etmiştik."[325]

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

1.2.2.4. Ta'lîkât İle İlgili Tenkitler

"Ta'lîk", bir şeyi yüksek bir şeye bağlamak, asmak, bağlı olmak anlamlarına gelen**, "**علق" "Alak" kökünden gelir.[326] Hadis ıstılahında ise "ta'lîk",

---

[323] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.142; c.8, s.269.
[324] Müslim, İman, 238.
[325] Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.362.
[326] **Lisânü'l-Arab,** "Ta'lîk", c.4, s.409; Nevevî, **Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lügât,** c.4, s.37.

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

Muallak hadisler, bazen "ذكر, قال ,فعل ,روي " "zekera- kâle- feale, ravâ" gibi kesinlik bildiren cezm sığalarıyla rivayet edilir ki, bu şekilde rivayet edilenlerin, kendisinden ta'lîk yapılana nispetinin sahih olduğu iddia edilmiştir. Bazen de "يحكي , يذكر,يروي" "yuhkâ, yürvâ, yüzkeru" gibi kesinlik bildirmeyen temrîz sîgalarıyla rivayet edilirler. Bu şekilde rivayet edilenlerin ise kendisinden ta'lîk yapılana nispetinin sıhhatine hükmedilmeyeceği belirtilmiştir.[328] Süyûtî (ö. 911/1505) de *Tedrîbü'r-Râvi* adlı eserinde ta'lîkin sıhhati hakkında benzerî muhtevada değerlendirmeleri kaydetmiştir. Buna göre muallak hadisin sıhhati, isnadının bilinmesine veya hadisçiler arasında maruf olmasına bağlıdır. İsnadı bilinen ve kabul şartlarına haiz olarak hadisçiler arasında maruf olan muallak bir hadisin sahih veya hasen hükmünü taşıması gayet tabidir. Herhangi sahih ve maruf bir hadisin isnadının hazfedilerek "kâle Rasûlullah" denilmesi ta'lîktir.[329] Ta'lîk, Buhârî'nin[330] *Sahîh*'inde çok olmakla beraber Müslim'in *Sahîh*'inde oldukça azdır.[331]

Buhârî ve Müslim'de yer alan muallak hadisler, muhaddisler nazarında farklı değerlendirmelerin zuhur etmesine sebep olmuştur. Yapılan tenkitler karşısında Nevevî, İbnü's-Salâh'tan yaptığı nakilde[332] Buhârî ve Müslim'de sureten munkatı hadislerin bulunduğunu, ancak bu rivayetlerin sahih hadis kapsamından çıkarılarak zayıf hadislere dahil edilmesinin doğru olmayacağını belirtmiştir.[333]

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

---

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

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

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

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

[331] İbnü's-Salâh, **Sıyânet-ü Sahîh-i Müslim**, s.24.

[332] İbnü's-Salâh, **Sıyânet-ü Sahîh-i Müslim,** s.75-76.

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

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

İbnü's-Salâh, Ebû Ali Gassânî el-Ceyyânî'nin Müslim'in kitabındaki ta'lîkin sayısını on dört olarak tespit ettiğini, ancak bu sayının on iki olmasının gerektiğini belirtir ve gerekçesini de şöyle açıklar: "Çünkü Ebû Ali on dördüncü hadis olan İbn Ömer'in naklettiği "Bana sizin bu geceniz gösterildi." şeklindeki "fezâil" bölümünde bulunan hadisi kendi kitabında zikretmiştir. Bu hadisi başka bir sefer daha zikretmiş olduğundan ötürü bu sayı on üçe düşer. İkinci hadisi[336] de kapsam dışı bırakırsak bu sayı on ikiye düşer. Çünkü hadis râvilerinden el-Cülûdî (ö. 368/978) bu hadisi Müslim'den mevsul olarak rivayet etmiştir. Onun rivayeti de mutemet ve meşhur bir rivayettir. Buna göre Müslim'deki maktu[337] hadislerin toplamı on ikidir.[338]

---

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

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

[336] Müslim, Salât, 68.

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

İbnü's-Salâh Müslim'de geçen bu ta'lîklerin yerini tek tek belirtir ve akabinde bunların mevsul tarikleri hakkında bilgi verir. Nevevî de mukaddimesinde bu bilgileri nakleder. Buna göre Ebû Ali el-Gassânî el-Ceyyânî'nin[339] (ö.498/1105) inkıta'/ ta'lik olduğunu söylediği bahisler şunlardır:

- Teyemmüm[340]
- Namaz[341]
- Tekbir ile kıraat arasında sükut[342]
- Cenaze[343]
- Cevâih[344] (Tabii afetler),
- Cevâih[345]
- İhtikâr,[346]
- Peygamber'in sıfatı[347]
- Fezâil[348]

---

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

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

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

340 Müslim, Hayz, 114.

341 Müslim, Salât, 68.

342 Müslim, Salât, 148

343 Müslim, Cenâiz, 103.

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

345 Müslim, Musâkât, 21.

346 Müslim, Musâkât, 130.

347 Müslim, Fedâil, 24.

- Kader[349]
- Orta namaz[350]
- Recim[351]
- İmâret[352] şeklinde kaydedilmiştir.[353]

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

---

[348] Müslim, Fezâilü's-Sahâbe, 217.
[349] Müslim, İlim, 6.
[350] Müslim, Mesâcid, 208.
[351] Müslim, Hudûd, 16.
[352] Müslim, İmâret, 65.
[353] İbnü's-Salâh, **Sıyanetü Sahîh-i Müslim**, s.77- 80; Nevevî, **Minhâc**, c.1, s.134 (Nevevî'nin Mukaddimesi); İbnü's-Salâh, **Sıyanetü Sahîh-i Müslim**, s.77- 80.
[354] Müslim, İlim, 6.

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

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

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

Yine "musâkât" bölümünde zikredilen bir hadisin[357] Ebû Ali Gassânî'nin sözünü ettiği muallak hadislerden olduğu iddia edilmiştir. Mezkur rivayet senedinde yer alan "حدثني غير واحد من اصحابنا" "Bana arkadaşlarımdan birkaçı tahdis etti" ifadesi sebebiyle tenkit edilince Nevevî, Kâdî İyâz'dan nakille Müslim'in rivayetini şöyle müdafaa etmiştir: "Şayet râvi, 'Bana pek çok kimse rivayet etti.', 'Bana sika bir zat rivayet etti.', 'Bana arkadaşlarımızdan birkaçı rivayet etti.' derse bu hadis bu ilmin ehlince ne maktûdur, ne mürseldir, ne de mu'daldır. Bilakis bu hadis meçhul bir

[355] Nevevî, **el-Minhâc**, c.16, s.437.
[356] Nevevî, **el-Minhâc,** c.11, s.35.
[357] Müslim, Müsâkât, 19.

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

1.2.2.5. Müslim'in Sıhhat Şartları İle İlgili Tenkitler

İmam Nevevî, sahihlik şartları ile ilgili olarak Müslim'e yöneltilen tenkitler karşısında, İmam Müslim'i müdafaa cihetine giderken, âlimlerin ittifak halinde Müslim'e yönelik tenkitlerini ise göz ardı etmez. Mesela "Namazda teşehhüd" bâbı içerisinde Hz. Peygamber'in öğretmiş olduğu teşehhüd hakkında birçok rivayet tarikleri nakledilmiştir. Bunlardan bir tanesi de Müslim'in bu eserini nakleden Ebû İshak künyesi ile tanınan İbrahim b. Süfyan'a aittir. Bu rivayette Ebû İshak, Cerir'in, Süleyman'dan (et-Temimî) onun da Katâde'den naklettiği " واذا قرأ فأنصتوا" "(İmam namazda) okuduğu zaman, susunuz." ziyadesinden bahsetmiştir.[360] Takibeden rivayette ise Ebû İshak, hadisin Ebû Nadr'ın kız kardeşinin oğlu Ebû Bekr tarafından ta'n edildiğini bildirmiştir. Bu rivayete göre Müslim, Ebû Bekr'in eleştirisine "Sen Süleyman'dan daha hafızını mı istiyorsun?" şeklinde mukabelede bulunmuştur. Bunun üzerine Ebû Bekr, Müslim'e Ebû Hureyre[361] hadisi hakkındaki görüşünü sorunca Müslim, "O hadis yani "Okuduğu zaman, susunuz." benim nazarımda sahihtir." cevabını vermiştir. Ebû Bekr'in "Öyle ise niye eserinde bu hadise yer vermedin?" şeklindeki itirazına ise Müslim, "Bu hadis, sıhhati konusunda

[358] Nevevî, **el-Minhâc**, c.10, s.463.
[359] Nevevî, **el-Minhâc**, c.10, s.463.
[360] Müslim, Salât, 63.
[361] Bkz. Müslim, Salât, 63.

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

Nevevî, Müslim'in *Sahîh*'inde üzerinde icmâın olmadığı hadislerin mevcut olduğu iddiası ile bahsi geçen sözün tenkit edildiğini bildirmiştir. Akabinde ise Nevevî, Müslim'i şu sözlerle müdafaa etmiştir: "Burada üzerinde icmâ edilen hadisler sözü ile murat edilen, Müslim nazarında icmâ olan hadislerdir. Bilakis bu hususta Müslim'in başkalarını taklit etmesine lüzum yoktur."[363] Şerhinde bu kadarıyla kifayet eden Nevevî, mukaddimede konuya atfen yaptığı değerlendirmede Müslim'in sözünde müşkilin bulunduğunu, ancak İbnü's-Salâh'ın bu meseleye iki vechede cevap verdiğini ifade etmiştir. Bu cevaba binaen Nevevî, sözlerine şöyle devam eder: "Evveliyetle Müslim'in bu sözü ile muradı, kendi nazarında icmâın oluştuğu hadislerdir. Haliyle hadislerin bir kısmında bazılarına göre icmâ oluşmamıştır. Diğer bir husus da şudur ki; Müslim, burada sened ve metin olarak hakkında sikaların ihtilafının mevcut olduğu hadisleri almadığını murat etmiştir. Aksi halde Müslim, seneddeki bazı râvilerin sikalığı hakkındaki (muhtemel) ihtilafı kastetmemiştir. Nitekim, Ebû Bekr'in, Ebû Hureyre[364] hadisi hakkındaki görüşünü sorunca Müslim'in verdiği cevap da bunu göstermektedir. Bununla birlikte Müslim'in eserinin kendi katında sahih olmakla beraber sened veya metninde ihtilaflı olan hadislere de şamil olması, sıhhat şartları noktasında Müslim'in bir dikkatsizliği – yanılgısı (zühul) - sebebiyle veya başka bir sebeble de olma ihtimali vardır. Ancak şu bilinmelidir ki, bu hadisler istidrak edilmiştir ve illetleri tespit edilmiştir.[365]

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

[362] Müslim, Salât, 63.
[363] Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.343.
[364] Bkz. Müslim, Salât, 63.
[365] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.131. (Nevevî'nin Mukaddimesi)

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

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

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

---

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

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

1.2.2.6. Metinde Görülen İşkâl Sebebiyle Yapılan Tenkitler

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

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

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

---

[368] **Lisânü'l-Arab**, "İşkal", c.4, s.605; Bkz. Ferhat Koca, "Müşkil", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.32, s.161.

[369] Aydınlı, **Hadis Istılahları Sözlüğü**, s.158, 229; Ayrıca bkz. Mücteba Uğur, **Hadis İlimleri Edebiyatı**, TDV Yayınları, Ankara 2006, s.212.

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

[371] Müslim, İman, 2.

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

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

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

---

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

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

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

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

[373] Müslim, İman, 106-107.
[374] Nevevî, **el-Minhâc,** c.2, s.234, 235.

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

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

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

[375] Nevevî, **el-Minhâc,** c.2, s.236.
[376] Müslim, İman, 111.
[377] Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.237.

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

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

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

---

[378] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.242, 243.
[379] Bkz. Müslim, İman, 132.
[380] Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.255
[381] Bkz. Aynî, **Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîh-i Buhârî**, c.3, s.272.

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

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

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

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

[382] Ahmed Atâ İbrahim Hasan, **es-Sınâatü'l-Hadisiyye fî şerhi'n-Nevevî alâ Sahîh-i Müslim**, s.266.

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

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

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

---

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

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

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

eserinin hadis edebiyatındaki değeri bir hakikat olmakla beraber; Kur'ân dışında kusursuz bir kitabın olmayacağı göz önünde bulundurulursa, diğer iki olasılığın öne çıkacağı açıktır. Nevevî'de Müslim'e dair metin tenkidinin az olmasında her iki şıkkın da olasılık dahilinde olmakla birlikte hâdiseyi dönemin tenkit metodu ve algısı ile izah etmenin daha isabetli olacağını düşünmekteyiz. Çünkü olayı sadece eserlerin otoritesi ile izah etmeye çalışırsak yapılan bunca sened tenkidini açıklamakta zorlanabiliriz. Aynı zamanda bu birçok yerde Müslim'i açıkça tenkit eden Nevevî'nin hakkını vermemek olacaktır. Buna mukabil *Sahîhayn'*e yönelik tenkitleri değerlendiren Kandemir'in tespitleri[386] de tenkitlerin ağırlıklı yönünün senede ait olduğuna dair kanaatimizi desteklemektedir.

1.2.3.1. Sahîh'deki Hadislerin Senedi İle İlgili Tenkitler

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

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

[387] Müslim, Cenâiz, 1.

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

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

Nevevî, râvinin zabtı ile alakalı verdiği bu malumatın akabinde Ebû Cüheym ile Ebû Cehm'in temyiz edilebilmesi adına şu tafsilatta bulunur: "Bu kişi "namaz kılanın önünden geçilmesi" hadisi[391] ile meşhur olan zattır. İsmi, Abdullah b. Haris b. es-Sımme el-Ensârî el-Buhârî'dir. Bu kişi "hamîsa ve enbicaniyye" adlı elbiselerin zikredildiği hadiste[392] zikri geçen ve ismi Âmir b. Huzeyfe b. Ğânim el-Kureşî el-Adevî olan Ebû Cehm ile karıştırılmamalıdır.[393]

---

[388] Nevevî, **el-Minhâc,** c.6, s.458.
[389] Bkz. Ahmed Atâ İbrahim, **es-Sınâatü'l-Hadisiyye**, s.260-267.
[390] Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.286.
[391] Müslim, Salât, 261.
[392] Müslim, Mesâcid, 61.
[393]Nevevî, **el-Minhâc,** c.4, s.286.

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

Nevevî, Müslim'in râvilerini bizzat kendisi tenkit ettiği gibi başka âlimlerin Müslim'e yönelttikleri tenkidleri kaydettiği de görülmektedir. Mesela, "kitâbü'l-hac" bölümünde zikredilen rivayetin[396] senedinde geçen bir râvi ile alakalı şu tespitte bulunur: "Mezkûr rivayette geçen 'İbn Ziyad' Müslim'in bütün nüshalarında bu şekilde geçmişse de Ebû Ali el-Gassânî (ö.498/1105), Mâzerî (ö. 536/1141), Kâdî İyâz (ö. 544/1149) ve Müslim'in *Sahîh*'i hakkında konuşan bütün hadis uleması, bunun yanlış olduğunu söylemişlerdir. Doğrusu ise Ziyad b. Ebî Süfyan'dır. Bu ismin teleffuzu, *Sahîh-i Buhârî, Muvatta, Sünen-i Ebû Dâvûd* ve bunların dışındaki mutemet hadis kitaplarında bu şekilde kaydedilmiştir. Aynı zamanda İbn Ziyad'ın Hz. Aişe'yi görmediği de bir hakikattir.[397]

"Kitâbü'l-büyû'" bölümünde Müslim'in, Ahmed b. İbrahim'den tahriç ettiği bir rivayetin[398] senedinde vaki olan müşkille ilgili yapılan şu tenkit, Nevevî'nin

---

[394] Müslim, Salât, 163.
[395] Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.398.
[396] Bkz. Müslim, Hac, 369.
[397] Nevevî, **el-Minhâc,** c.9, s.78.
[398] Müslim, Büyû', 10.

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

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

1.2.3.2. Sahîh'deki Hadislerin Metni İle İlgili Tenkitler

Nevevî, râvilerin cerh ve ta'dîline dair tenkitlerde bulunduğu gibi râvilerin kusurları sebebiyle metinde oluşan bazı hatalara da dikkat çeker. Bu gibi hataları tespit sadedinde Nevevî'nin hadis metinlerini diğer hadis metinlerine arz ettiğine şahit olmaktayız. Mesela "sıyâm" kitabında zikredilen Enes hadisinin Âsım b. Nadr tariki ile gelen bir rivayetinde[400] Hz. Peygamber'in ramazanın başında visal yaptığı nakledilmiştir.(واصل رسول الله في اول شهر رمضان) Nevevî, hadis metninin tahlili bağlamında şu değerlendirmelerde bulunur: "Beldemizdeki bütün nüshalarda ifade bu şekildedir. Kâdî İyâz da hadisi nüshaların ekserisinden bu lafızlarla nakletmiştir. Ancak Kâdî İyâz bu ibarede râvinin bir vehmi olduğunu beyan ederek şunları şöylemiştir: "Bu metnin doğrusu "اخر شهر رمضان" "Ramazan ayının sonu" şeklindedir. Nitekim Müslim'in *Sahîh*'indeki râvilerin bir kısmı da hadisi bu şekilde nakletmiştir.[401] Ayrıca tercih ettiğimiz bu lafızlar Müslim'de daha önce zikredilen

[399] Nevevî, **el-Minhâc**, c.10, s.399.
[400] Müslim, Sıyâm, 60.
[401] Bkz. Müslim, Sıyâm, 59.

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

Kimi zaman Nevevî, Müslim'e dair açık bir tenkit ifadesi kullanmamakla beraber müellifin *Sahîh*'inde geçen bazı rivayetlerin metinlerini ret ettiği görülmektedir. Mesela tarihi verilere arz ederek yapılan bir metin tahlilinde Nevevî, İsrâ hâdisesinin anlatıldığı ve Şerik b. Abdullah b. Ebî Nemir "(شريك بن عبد الله بن ابي نمر" tariki ile gelen bir rivayeti[404] tahlil eder. Bu rivayette İsrâ hâdisesinin vahyin bidayetinden evvel gerçekleştiği nakledilmektedir. Nevevî, rivayette geçen bu vehmin âlimler tarafından kabul edilmediğini, ayrıca Müslim'in de rivayetin sonunda metinde takdim, tehir, ziyade ve noksan olduğuna dair bir tenbihte bulunduğunu belirtir. Nevevî, bu ön bilgiyi verdikten sonra İsrâ'nın vahyin bidayetinden önce olduğunu ifade eden malumatı hatalı bulduğunu ifade etmiştir.[405]

Benzeri bir misali "zekat" kitabının, "Haricîler ve sıfatlarını beyan" bâbında görmekteyiz. Bu rivayette Hz. Ali'nin Yemen'den tabaklanmış bir deri içerisinde henüz toprağından temizlenmemiş bir külçe altını Hz. Peygamber'e gönderdiği rivayet edilmektedir. Rivayetin devamında Hz. Peygamber'in bu altını, dört kişi arasında taksim ettiği, bu şahısların ise "Uyeyne b. Hısn, Akrâ b. Hâbis, Zeyd b. Hayl, dördüncüsü ise ya Alkame b. Ulâse yahut Âmir b. Tufeyl olduğu nakledilmiştir.[406] Nevevî, hadisi değerlendirirken Kuteybe'den gelen bu rivayette Âmir b. Tufeyl isminin geçmesini açık bir hata olarak zikreder. Çünkü bu zat seneler önce vefat etmiştir. Doğrusu ise râvinin, diğer rivayetlerde[407] kesin bir ifade ile

---

[402] Nevevî, **el-Minhâc,** c.7, s.215
[403] Buhârî, Temennî, 9.
[404] Müslim, İman, 262. Ayrıca bkz. Müslim, İman, 259. Şerik b. Abdullah'ın Enes'den olan bu rivayetini Buhârî *Sahîh*'inin Tevhid kitabında zikretmiştir.
[405] Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.384.
[406] Müslim, Zekat, 144.
[407] Bkz. Müslim, Zekat, 145. Ayrıca bkz. Buhârî, Tevhid, 23.

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

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

1.2.3.3. Sahîh'deki Hadislerin Tasnifi İle İlgili Tenkitler

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

[408] Nevevî, **el-Minhâc,** c.7, s.163.
[409] Bkz. Müslim, Zekat, 146.
[410] Müslim, Zekat, 145; Bkz. Nevevî, **el-Minhâc,** c.7, s.163.
[411] İbn Hacer, **Fethu'l-Bâri,** c.7, s.665; c.13, s.429.
[412] Zehebî, **Tecrîdu Esmâi's-Sahâbe**, Dâr'ül-Mâ'rife, Beyrut tarihsiz, c.1, s.285; Ayrıca bkz. İsmâil b. Ömer b. Kesir, **el-Bidâyetü ve'n-Nihâye**, Mektebetü'l-Maârif, Beyrut 1990, c.5, s.32-39. Enbiya Yıldırım, bu hadisi değerlendirirken Nevevî'nin söylemiş olduğu hususun doğru olduğunu beyanla şunları söyler: "Âmir, Rasûlullah döneminde bu hâdiseden önce kafir olarak ölmüştür. Hz. Peygamber'e üçlü bir teklif sunmuş, Allah Rasulü bunların hiçbirisini kabul etmeyince bir ordu ile üzerine saldıracağını söylemiştir. Bu kişi geri dönerken feci şekilde ölmüştür." Enbiya Yıldırım, **Hadiste Metin Tenkidi,** Rağbet Yayınları, İstanbul 2009, s.526.
[413] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc,** c.5, s.115, 116; c.10, s.317, 318, 396.

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

Nevevî'nin tasnife dair benzeri bir tenkidi "yeminler" bölümünde geçmektedir. Bu bölümde Müslim, Allah dışında kimsenin adına yemin edilmemesinin gerektiği, yeminden dönülmesinin icab ettiği durumlar, yeminde istisna gibi birçok önemli konuya temas eder. Ancak mevzu bir anda kölelerle ilgili bahislere yönelir. Öyleki kölelerle ilgili zikredilen bâblar "yeminler" bölümünün yarısını kaplayacak bir boyuta ulaşır. Buna binaen Nevevî, "Bir kimsenin bir köledeki hissesini âzat etmesi" bâbında zikredilen hadislerin şerhinde şu ifadelere yer verir: "Bu hadisler[416] "kitâbü'l-ıtk" bölümünde farklı tarikleri ile beraber geniş olarak bahsedilmişti. Müslim'in adet edindiği metodun hilafına bu hadisleri burada tekrarlaması şaşılacak bir durumdur. Çünkü Müslim'in, zaruret olmaksızın hadisleri tekrar etmesi adeti değildir."[417]

---

[414] Müslim, Rikâk, 96.
[415] Nevevî, **el-Minhâc,** c.17, s.57. Ahmed Davudoğlu şerhinde *Sahîh-i Müslim*'in Mısır baskısı nüshalarında bu hadisin olmadığına dikkat çekmiştir. Davudoğlu, **Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi,** c.4, s.4911.
[416] Bkz. Müslim, Eymân, 47, 48, 49.
[417] Nevevî, **el-Minhâc**, c.11, s.140.

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

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

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

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

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

[418] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.10, s.374-376.
[419] *Câmiü's-Sahîh* adlı eser için bkz. Katib Çalebi, **Keşfü'z-Zunûn**, c.1, s.555.

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

1. el-Mu'lim bi Fevâidi Müslim[421]

Eserin müellifi, Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temîmî el-Mâzerî (ö. 536/1141)'dir. El-Mâzerî, Mâlikî mezhebine mensub olup, Sicilyalı bir muhaddistir. Künyesi Ebû Abdullah'tır. *İzâhü'l-Mahsul fi Burhâni'l-Usûl* isimli bir eseri daha vardır.[422] Eser, hadis ilminden ve fıkıh fenlerinden özlü ve önemli maddeler ihtiva etmektedir.[423] Şerhin Mâzerî tarafından değil de talebelerinin tuttuğu notlardan oluşmasından dolayı bazı tertip hatalarının olduğu, Müslim'in tasnifine riayet etmediği noktasında bazı tenkitler yapılmıştır.[424] Hadisler baştan sona kadar şerhedilmeyip gerekli görülen yerlerde açıklamalar yapılmıştır. Şerhte daha çok hadislerdeki ince mânaların yakalanmasına ve elde edilebilecek hükümlerin ortaya çıkarılmasına gayret edilmiştir. Muhammed eş-Şâzelî tarafından neşredilen (I-III, Tunus 1987-1988) eserin pek fazla olmayan yazma nüshalarından birine ait I. cilt Köprülü Kütüphanesi'nde (nr. 329, 163 varak), II. cilt de Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (III. Ahmed, nr. 414, 194 varak) bulunmaktadır. Diğer ülkelerdeki nüshaları eksiktir [425]

2. İkmâlü'l-Mu'lim bi Fevâidi Müslim

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Sıyânetu Sahîh-i Müslim

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

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

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

---

[427] Bkz. Kâdî İyâz, **İkmâlü'l-Mû'lim bi Fevâidi Müslim,** (Mukaddime), s.24.
[428] Kandemir, "el-Câmiu's-Sahih", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.7, s.126.
[429] Sezgin, **Târîhü't-Türâsi'l-Arabî**, c.1, s.266.
[430] Bkz. İbnü's-Salâh, **Sıyânetü Sahîh-i Müslim**, s.39-42.
[431] İbnü's-Salâh, **Sıyânetü Sahîh-i Müslim**, s.28; Kandemir, "el-Câmiu's-Sahih", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.7, s.126.

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

5. el-Minhâc fi Şerhi Sahih-i Müslim b. el-Haccâc[433]

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

6. İkmalü İkmâli'l-Mu'lim fi Şerhi Sahîhi Müslim[436]

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

---

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

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

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

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

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

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

için "dâl" rumuzlarını kullanmıştır.[438] Müellifin ayrıca *ed-Dürretü'l-Vusta fi Müşkili'l-Muvatta* isimli eseri de bulunmaktadır.[439]

7. Fazlü'l-Munim fi Şerhi Sahîh-i Müslim[440]

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

8. Şerhu Sahih-i Müslim

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

9. Mükemmilü İkmâlü'l-İkmâl

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

---

[438] Katib Çelebi, **Keşfü'z-Zunûn,** c.1, s.556.
[439] Bağdâdî, **Hediyyetü'l-Ârifîn**, c.2, s.184.
[440] Sezgin, **Târîhü't-Türâsi'l-Arabî**, c.1, s.267.
[441] Kandemir, "el-Câmiu's-Sahih", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.7, s.126
[442] Bağdâdî, **Hediyyetü'l-Ârifîn**, c.2, s.185.
[443] Kâtib Çelebi, **Keşfü'z-Zunûn**, c.1, s.555; Bağdâdî, **Hediyyetü'l-Ârifîn**, c.1, s.236.
[444] Sezgin, **Târîhü't-Türâsi'l-Arabî**, c.1, s.266.

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

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

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

11. Şerhu Sahîh-i Müslim b. Haccâc

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

---

[445] İbnü's-Salâh, **Sıyanetü Sahih-i Müslim**, s.11; Bağdâdî, **Hediyyetü'l-Ârifîn**, c.2, s.216; Kandemir, "el-Câmiu's-Sahih" **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.7, s.126.
[446] Sezgin, **Târîhü't-Türâsi'l-Arabî**, c.1, s.267.
[447] Katib Çelebi, **Keşfü'z-Zunûn,** c.1, s.555; Bağdâdî, **Hediyyetü'l-Ârifîn**, c.1, s.534:
[448] Kandemir, "el-Câmiu's-Sahih", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.7, s.126.

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

12. el-Mün'im bi Şerhi Sahih-i Müslim

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

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

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

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

14. Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi

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

---

[449] Kâtib Çelebi, **Keşfü'z-Zunûn**, c.1, s.558; Bağdâdî, **Hediyyetü'l-Ârifîn**, c.1, s.374.
[450] Bağdâdî, **Hediyyetü'l-Ârifîn**, c.1, s.323.
[451] Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.89 (Nevevî'nin Mukaddimesi); Sezgin, **Târîhü't-Türâsi'l-Arabî**, c.1, s.267.
[452] Bağdâdî, **Hediyyetü'l-Ârifîn**, c.1, s.482, 483.
[453] Kandemir, "el-Câmiu's-Sahih", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.7, s.126.

Müellifin, *Sahîh-i Müslim* şerhi yanında "*Selamet Yolları*" adı altında *Bulûğu'l-Meram Tercümesi ve Şerhi* mevcuttur.[454]

15. Sahih-i Müslim ve Tercemesi

Eserin müellifi, Mehmed Sofuoğlu (1923-1987)'dur. 1923 yılında Aydın'ın Nazilli ilçesinde dünyaya gelen müellif, Hasan Basri Çantay'dan tercüme teknikleri konusunda ders almış ve İstanbul İmam Hatib Okulu ve İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'nde dersler vermiştir. Bağdat'ta Ebû Şâkir Muhammed Fuâd el-Âlûsî'den *Sahîh-i Müslim'i* okumuş ve Müslim'in Sahîh'ini tercüme etmeye de bu süreçte karar vermiştir. 1983 yılında İstanbul'da vefat eden müellif Karacaaahmet mezarlığına defnedilmiştir.[455] Eserin girişinde hadis usûlü, Müslim'in hayatı ve eser hakkında bilgi veren müellif aynı zamanda Buhârî'nin *Sahîh*'ini de tercüme etmiştir. [456]

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

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

---

[454] Davudoğlu, **Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi,** İstanbul 2013, c.1, s.17.
[455] Muhammet Eroğlu, "Mehmed Sofuoğlu", **Diyanet İslamAnsiklopedisi**, TDV Yayınları, c.37, s.343.
[456] Mehmed Sofuoğlu, **Sahih-i Müslim ve Tercemesi**, İrfan Yayınevi, İstanbul 1967-1970.
[457] Sezgin, **Târîhü't-Türâsi'l-Arabî**, c.1, s.270.
[458] Bkz. Kevserî, **Makâlât**, s.90-91.

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

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

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

---

[459] Kandemir, "el-Câmiu's-Sahih", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.7, s.126.
[460] Kâtib Çelebi, **Keşfü'z-Zunûn**, c.1, s.555.
[461] Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.90 (Nevevî'nin Mukaddimesi); Sezgin, **Târîhü't-Türâsi'l-Arabî**, c.1, s.271.
[462] Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.88. (Nevevî'nin Mukaddimesi); Sezgin, **Târîhü't-Türâsi'l-Arabî**, c.1, s.270.
[463] İbnü's-Salâh, **Sıyanetü Sahih-i Müslim**, s.11; Kandemir, "el-Câmiu's-Sahih", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.7, s.127.
[464] Kâtib Çelebi, **Keşfü'z-Zunûn**, c.1, s.555.
[465] Kâtib Çelebi, **Keşfü'z-Zunûn**, c.1, s.555; Yenibaş, "Kurtubî (ö. 656/1258) ve el-Müfhîm Adlı Müslim Şerhi", **Ekev Akademi Dergisi**, s.493-517.
[466] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.90 (Nevevî'nin Mukaddimesi); İbnü's-Salâh, **Sıyanetü Sahih-i Müslim**, s.11; Sezgin, **Târîhü't-Türâsi'l-Arabî**, c.1, s.270.
[467] Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.90 (Nevevî'nin Mukaddimesi); İbnü's-Salâh, **Sıyanetü Sahih-i Müslim**, s.11; Bağdâdî, **Hediyyetü'l-Ârifîn**, c.2, s.221; Sezgin, **Târîhü't-Türâsi'l-Arabî**, c.1, s.271; Cengiz Tomar, "Sehâvî", **Diyanet İslam Ansiklopedisi,** c.36, s.314.

olduğumuz eserler bile Müslim'in *Sahih*'inin alimler nezdindeki konumunu göstermesi adına kifayet edecek niteliktedir.

Müslim'in *Sahih*'i üzerine yapılmış olan bunca eserin nitelik ve nicelik bakımından birbirinden oldukça farklı oldukları bir gerçektir. Buna binaen bazı eserler tarih içerisinde unutulup giderken, kimileri âlimler ve talebeler nezdinde daha fazla bir itibar görmüştür. Örneğin Nevevî'nin şerhi yazıldığı günden bugüne ilim meclislerinde her daim aranılan bir eser olmuştur.

Çalışmamızın bu kısmında Nevevî'nin şerhinde kullandığı kaynaklara ve şerhin genel özelliklerine değinilecektir. Bu veriler ışığında Nevevî'nin eserinin ilim meclislerinde sıklıkla müracaat edilen bir kaynak olmasındaki etkenlere ve şerh literatüründeki konumuna işaret edilecektir.

1.3. İMAM NEVEVÎ'NİN ŞERHİNİN GENEL ÖZELLİKLERİ

1.3.1. Nevevî'nin Şerhini Kendinden Önceki Şerh Faaliyetlerinden Farklı Kılan Hususlar

Hadisleri anlama ve yorumlama faaliyeti olan şerh çalışmalarının temelleri, daha önce belirttiğimiz gibi sahâbe asrında atılmıştır. Sahâbenin, anlamadığı konularda Hz. Peygamber'e sorular sorması ve Hz. Peygamber'in bu suallere verdiği cevaplar bir nevi şerh faaliyeti sayılmaktaktadır. İlk iki asırda hadisleri anlamaya ve yorumlamaya dayalı bazı çalışmalar olmakla birlikte hadislerin altın çağı sayılan hicri üçüncü asırda bu faaliyetler oldukça yoğunluk kazanmıştır. Ancak bu çalışmalar sistematik bir şerh olmaktan çok, garîbü'l-hadîs, ihtilâf'ül-hadîs, ilelü'l-hadîs ilimleri kapsamında gerçekleştirilen müstakil çalışmalar halinde olmuştur.

Hicri dördüncü asra geldiğimizde ise sistematik şerhin ilkleri sayılabilecek eserlerle karşılaşmaktayız. Özellikle bazı kaynaklarda ilk şârih olarak kabul edilen Hattâbî'nin (ö. 388/988) Buhârî ve Ebû Dâvûd'un eserlerine yaptığı şerhler,

sistematik şerh faaliyetlerinde dönüm noktası sayılmıştır.[468] Bunun akabinde gerek Buhârî, gerekse diğer Kütüb-i Sitte eserleri üzerine birçok şerh faaliyeti gerçekleştirilmiştir. Ancak şerh literatüründe Nevevî bir dönüm noktası sayılır. Nitekim bazı eserlerde şerh literatürü, yöntemlerin kullanım yoğunluğu ve tarzı bakımından, Nevevî öncesi ve sonrası diye tasnif edildiği görülmektedir.[469]Aynı zamanda İbn Haldûn'un (ö. 808/1406), *Mukaddime* adlı eserinde yaptığı değerlendirme de bu tespiti destekler mahiyettedir.

Müslim üzerine yapılan şerhleri kendi içerisinde mukayese eden İbn Haldûn şöyle der: "Maliki fakihlerinden, İmam Mâzerî (ö. 536/ 1142) Müslim üzerine bir şerh imlâ ettirdi. *el-Mu'lim bi Fevâidi Müslim* ismini verdiği bu şerh, hadis ilminden ve fıkıh fenlerinden özlü ve önemli maddeler ihtiva etmektedir. Ondan sonra bunu Kâdî İyâz (ö. 544/1149) ikmal etmiş ve eserine *İkmâlu'l-Mu'lim,* adını vermişti. Bu iki zatı, Muhyiddin Nevevî bir şerhle takip etmiş, ilk iki kitaptaki bilgileri tamamen iktibas ettikten sonra, onlara ilavelerde de bulunmuş ve böylece mükemmel bir şerh ortaya çıkmıştı."[470] *el-Mu'lim*'in bizzat Mâzerî tarafından değil de talebelerinin tuttuğu notlardan oluşması ve yine Kâdî İyâz'ın *İkmâlu'l-Mu'lim* eserini yazma gerekçesi olarak Mâzerî'de görmüş olduğu eksiklikleri göstermesi[471] İbn Haldûn'un tespitleri muvacehesinde değerlendirmek mümkündür. Aynı zamanda Kâdî Iyâz'ın, hadisleri şerhederken çoğunlukla isnadın tamamını kaydetmezken, Nevevî'nin isnadın hucciyetine ve rical bilgisine oldukça geniş yer ayırmış olması, hadis metinlerinin Nevevî'nin şerhinde daha kapsamlı bir içerikle ve daha zengin bir kaynak arşivi ile sunulmuş olması da yine İbn Haldun'un tespitleri ile örtüşür bir mahiyettedir.[472]

---

[468] Bkz. Canlı, **Hicri İlk Dört Asırda Hadis Şerhçiliği**, s.235; Karacabey, **Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri**, s.275-282; Türcan, **Hadis Şerh Geleneği –Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü,** s.50.

[469] Bkz. Türcan, **Hadis Şerh Geleneği –Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü,** s.54.

[470] İbn Haldûn, **Mukaddime**, c.2, s.800.

[471] Bkz. Kâdî İyâz, **İkmâlü'l-Mû'lim bi Fevâidi Müslim,** (Mukaddime), s.24.

[472] Kâdî Iyâz ve Nevevî mukayesi için bkz. Kâdî Iyâz , **İkmâlü'l-Mû'lim bi Fevâidi Müslim**, c.2, s.95-116 ile Nevevî, **Minhâc**, c.2, s.166-189,

Türcan, İbn Haldun'un *Mukaddime* adlı eserindeki ifadelerden yola çıkarak, İbn Haldûn'un kafasında ideal bir şerh modeli olduğunu ve bu model çerçevesinde Kâdî İyâz ve Mâzerî'yi bir şerhte mevcut olması gerekenler bakımından yeterince doyurucu bulmadığını, buna mukabil Nevevî'nin eserinin ise zihnindeki ideal şerh modeli ile büyük ölçüde örtüşmüş olabileceği yorumunu yapmıştır. Bununla beraber Nevevî'nin şerhinde büyük ölçüde olduğunu düşündüğü bu ideal şerh tarzını ise şöyle izah etmektedir: "Bu şerh tarzında hadislerin, şekil ve içeriğine ilişkin bütün yönlerini ele almak esas olduğu gibi, şerh edilen eserin yapısal özellikleri ve müellifin ortaya koyduğu doğrudan ya da dolaylı fikirleri ile de ilgilenmek icap eder."[473] Yine İbn Haldûn, Buhârî şerhleri bağlamında yaptığı değerlendirmeler ile adeta Nevevî öncesinde yazılan şerhleri neden ideal bulmadığının cevabını vermiştir.

Yapılan bu tespitte İbn Haldûn Buhârî'nin üstün derecesini itiraf etmesinin akabinde, âlimlerin bu esere şerh yazmakta zorlandıklarını beyan etmiştir. Gerekçe olarak da Buhârî'nin tertip tarzının muğlak ve mübhem olduğunu ifade eden İbn Haldûn, müteaddid tariklerin ve bu tariklerdeki ricalin ahvalinin bilinmesinin dikkatli bir tahlili gerektirdiğini belirtmiştir. Aynı şekilde müellif, Buhârî'deki bâb başlıklarının konu ve muhteva bağlamında tahlilinin de bir o kadar maharet isteyen bir durum arzettiğini ifade etmiştir. İbn Haldûn, şârihlerin Buhârî üzerindeki çalışmalarında karşılaşacakları benzeri zorlukları aktarır ve akabinde Buhârî'yi şerheden bir alimin, bütün hususları şerhinde toplayamazsa şerhin hakkını veremeyeceğini ifade etmiştir.[474]

İbn Haldûn yaptığı bu değerlendirme ile Nevevî öncesinde yazılan şerhleri, rical ilmi, rivayet tarikleri ve bâb-hadis uyumunun tahlili gibi konularda eksik bulduğunu îma etmiştir. Dolayısıyla Nevevî, hadislerin şekil ve içeriğine yönelik kapsamlı izahatları, geniş rical bilgisi, zengin kaynak kullanımı, şerh edilen eserin yapısal özelliklerini tahlil derinliği ve de müellifin fikriyatını tespit mahareti ile sistematik şerh edebiyatında önemli bir kilometre taşıdır.

---

[473] Bu tasnif için Türcan, **Hadis Şerh Geleneği –Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü,** s.54.
[474] İbn Haldûn, **Mukaddime**, c.2, s.799.

Nevevî'nin hem genel şerh metodu hakkında fikir sahibi olmak ve eserin genel kapsamını görebilmek, hem de söylediklerimizin teyidi sadedinde eserin mukaddimesine bakmak yeterli olacaktır. Nitekim Nevevî, şerhe başlamadan önce eserine birtakım mukaddimeler ekleyeceğini ve bu sayede çeşitli hususlarda tahkikli bilgiye ulaşmak isteyenlere yardımcı olacağını belirtmiştir. Mukaddimedeki metoduna da değinen Nevevî, incelenmesi kolay olması ve usandırıcı olmaması gayesi ile bu bölümü ardı arkasına gelen fasıllar halinde düzenlediğini belirtmiştir.[475]

Bahse konu olan bu bölümde Nevevî, eserin telifinde nasıl bir metot takip ettiğine dair bazı açıklamalarda bulunmuştur. Evveliyatla eserinde orta yolu tercih ettiğini belirten Nevevî, "şerhimin ne anlaşılmayacak şekilde muhtasar, ne de usandıracak kadar geniş olmasını istedim. Şayet himmetin zayıflığı, gayretin azlığı ve uzun eserlere talib olanların azlığı nedeniyle kitabın yaygınlaşmaması endişeni taşımasaydım, gereksiz ziyade ve tekrara düşmeksizin şerhimi 100 cildi bulacak şekilde genişletebilirdim." diyerek ilminin genişliğine rağmen özlü bir şerh telif etmeyi murat ettiğini belirtmiştir.

Nevevî, şerhinde, usûl ve âdâba dair bazı ahkâm konularını, zahitlerin hayatlarına dair işaretlerini, şer'î kaidelerin usûllerini, lafızların manalarını, ricallerin isimlerini, müşkil ifadelerin zabtını, isim ve künyeleri, baba ve oğulların isimlerini ayrıca mübhemata dair malumatları zikredeceğini belirtmiştir. Bunun yanında râvilerin ve râvi olmamakla beraber sened veya metinde zikri geçen şahısların hallerine dair inceliklere, yine sened ve metinlerde hadis ilmi ile alakalı gizli kalmış bazı hususların ortaya çıkarılmasına önem vereceğini ifade etmiştir. Mu'telif ve muhtelif esmaya dair malumatların yanında, ilimden yoksuna göre muarız zannedilen hadislerin cem'ine dair izahatlarda bulunacağını kaydeden Nevevî, bahsi geçen hadislerle alakalı zaman zaman hatırına gelen bazı ameli meselelere de dikkat çekeceğini belirtmiştir.

Nevevî, bahsi geçen hususların izahında genellikle delillere işaretle yetinileceğini, zaruret durumunda ise geniş olarak izahının da yer alacağını, ancak

[475] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.116. (Nevevî'nin Mukaddimesi)

her durumda ibarelerin veciz ve anlaşılır olmasına özen gösterileceğini ifade etmiştir. Nakillerde kaynak kullanım metoduna da açıklık getiren Nevevî, rical, lügat, ahkam ve maaniye dair herhangi bir nakilde bulunduğunda, şayet verilen malumat meşhur bir bilgi ise bunların sık kullanılmış olmalarına binaen genellikle kaynağı zikretmeyeceğini, ancak meşhur olmakla birlikte nadir geçen bilgiler hakkında ise kaynağına atıfta bulunulacağını belirtmiştir. Müellif ayrıca garib olan bilgilerde de kaynağına işarette bulunacağını söylemiştir. Nevevî, buna rağmen gerek sözün uzaması gerekse meselenin önceden konu edilmiş olması sebebiyle bazı lüzumlu malumatın verilmemiş olabileceğini belirterek metoduna dair ihtiyat payı bırakmıştır.

Şerhinde muhtemel olan tekrarlara dair de ön bilgi veren Nevevî, genellikle meseleyi ilk geçtiği yerde izah ettiğini, konunun tekrar gündeme geldiğinde ise önceki malumatın geçtiği bâba işarette bulunduğunu, kimi zaman da yerini belirtmeksizin sadece geçmişte konu edildiğine dair atıfla kifayet ettiğini, buna mukabil gerek meselenin çok önce geçmiş olması, bahsedilen ahkamla irtibatlı bulunması veya tekrarı noktasında herhangi bir maslahatın oluşması nedeniyle malumatın yeniden zikredilmesinden imtina edilmeyeceğini kaydetmiştir.[476] Eserin mukaddimesinde yer alan ifadelerden yola çıkarak Nevevî'nin şerh metodu hakkında yaptığımız bu genel değerlendirmelerin akabinde, Nevevî'nin şerhinin temayüz ettiği bazı hususları şu ana başlıklar altında zikretmek mümkündür.

1.3.1.1. Bâb Başlıklarını Koyması

İmam Nevevî'yi Müslim şârihleri özelinde mukayese edecek olursak, müellifin, Müslim'in seçtiği hadisleri kendi koymuş olduğu bâb başlıklarına göre kendine has bir tasnife tabi tutmuş olmasıyla temayüz ettiği söylenebilir. Belki de bu husus Nevevî'nin eserini anlamlı ve farklı kılan en açık alamettir. İbn Haldûn'un Mâzerî ve Kâdî İyâz'ı değil de Nevevî'yi daha doyurucu bulmasının temelinde de bu meziyetinin olması muhtemel görünmektedir. Haliyle Nevevî'nin, Müslim'in eserine koyduğu bâb başlıkları sayesinde önemli bir boşluğu doldurduğu ve bu yönüyle de

[476] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.115. (Nevevî'nin Mukaddimesi),

Müslim şârihleri içerisinde milat ve rehber konumunda olduğunu söylemek mümkündür.

Nevevî daha önceki Müslim şârihleri tarafından yapılmayan bu tasarrufu ile Müslim'in eserine ayrı bir derinlik ve zenginlik katmıştır. Yine ana konular bağlamında bâb başlıkları vasıtasıyla oluşturduğu yeni alt başlıklar sayesinde eserin okuyucu tarafından daha rahat ve daha şumüllü anlaşılmasına katkıda bulunmuştur. Aynı zamanda Buhârî'de bulunup da Müslim'de olmayan ve eksik olarak düşünülebilecek bir mevzu bu sayede geç de olsa telafi edilebilmiştir. Nitekim Türcan, ilgili eserinde bu eksikliğe şöyle vurgu yapmıştır: "*Sahîh-i Müslim* üzerine yazılan şerhlere baktığımızda, müellifinin tercihi neticesinde, kitap isimlerine sahip olmakla birlikte, bâb başlıklarından mahrum oluşu, bunları sonrakilerin belirlemesini gerektirmiştir. Bu itibarla müellifin tercemede doğrudan veya dolaylı olarak ifade ettiği ve şârihlerin dikkate aldığı bir görüşünden bahsedemeyiz."[477]

Nevevî'nin *Sahîh*'in bâb başlıklarını koyması hususunda farklı görüşlere rastlamak mümkündür. Mesela Kâdî Iyâz'ı tahkik eden muhakkik Yahyâ İsmail, Müslim'in bâb başlıklarından hâlî olduğu iddiasının ilim talebeleri ve hadis âlimleri arasında yaygın bir hata olduğunu ifade etmiştir. Muhakkik açıklamasında "*İkmâl*" şerhinin, Müslim'in bazı nüshalarına ait bâb başlıklarını ortaya çıkardığını beyan etmiştir. Muhakkike göre bâb başlıklarına sahib olan bu nüshalar, bâb başlığı olmayan nüshalar üzerinde çalışan şârihler tarafından gözden kaçırılmıştır. Bunun neticesi olarak da gerek ilim talebelerinin genelinde, gerekse hadis âlimleri arasında şu hatalı bilgi yayılmıştır: "Müslim kitabına bâb başlıkları koymamıştır ve bu hususta Buhârî, Müslim'den daha üstündür." Oysaki Müslim, bâb başlıklarını koymuştur. Muhakkike göre Müslim'in bâb başlıkları koymuş olduğu idiasının delili ise Müslim'in "Tahâret" kitabının içerinde zikredilen "Cenabet sebebiyle yapılan gusülden sonra temizlenmek" bâbıdır. (Bâbü't-tatyîbi ba'de'l-güsli mine'l-cenâbeti) İddiaya göre Kâdî Iyâz, bu bâb başlığının akabinde kendisini teyit sadedinde şöyle

477Türcan, **Hadis Şerh Geleneği –Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü,** s.54.

demiştir: “Bu durum Müslim’in bâb başlıkları koymadığı iddiasının hatalı olduğunu göstermektedir.”[478]

Muhakkikin sözünü ettiği hadis gerek tahkikini yaptığı *İkmâl* şerhinde gerekse “el-*Minhâc*” şerhinde, “Tahâret” bölümünde değil “Hayz” bölümünün 39. hadisi olarak zikredilmektedir. Hz. Aişe’den nakledilen bu hadiste ise Hz. Peygamber’in cünüblükten yıkanacağı zaman kendisinden bir kab istediği (mihlâb), ve Allah Rasulü’nün bu kaptan iki avucu ile aldığı, önce başının sağ tarafına sonra sol tarafına, sonra da başının üzerine döktüğü nakledilmektedir.[479]

Nevevî, bu hadis için müstakil bir bâb başlığı koymak yerine, bu hadisi “Cünüblükten yıkanmanın sıfatı” bâbı içerisinde ele almıştır. Kâdî Iyâz ise bu hadisi ayrı bir bâb başlığı altında yani “Cenabet sebebiyle yapılan gusülden sonra temizlenmek” başlığı altında kaydetmiştir. Bunu yaparken de şu açıklamada bulunur: “Buhâri bu hadis için “من بدا بالحلاب و الطيب” “Yıkanmaya hilâb ve koku sürünme ile başlayan kişi” şeklinde bir bâb başlığı kullanmıştır.[480] Müslim’in bazı ravilerinden gelen kimi nüshalarında da bu bâb başlığına benzer bir başlık bulunmaktadır. İşte bu bâb başlığı ‘Cenabet sebebiyle yapılan gusülden sonra temizlenmek.’ dir.”[481] İşte muhakkikin iddiasının temelinde yer alan ifade budur. Muhakkike göre Kâdî Iyâz’ın kaydetmiş olduğu bu bâb başlığı gerek Nevevî tarafından gerekse diğer şârihler tarafından dikkate alınmamıştır.

Muhakkikin bâb başlığı hakkında dile getirdiği bu iddiaları tahlil edecek olursak bazı çelişkileri görmek mümkündür. Öncelikle Kâdî Iyâz’ın bu hadis için Nevevî’de olmayan bir bâb başlığı koyduğu doğrudur. Ancak bu bâb başlığının bazı nüshalarda gözden kaçırıldığına binaen, Müslim’in tamamının bâb başlıkları olduğunu iddia etmenin ve buna binaen de Müslim’de bâb başlıklarının koyulmadığı bilgisinin âlimlerce yaygın bir hata olduğunu beyan etmenin isabetli olmadığını

---

[478] Bkz. Kâdî Iyâz, **İkmâl,** Yahyâ İsmâil (Tah.), Dâru’l-vefâ, 1998, c.1, s.24 (Muhakkikin Önsözü)
[479] Bkz. Müslim, Hayz, 39.
[480] Bu bâb başlığı bazı nüshalarda hilâb ile tayyib arası “vav” değil, “ev” şeklinde gelmektedir. Bkz. Buhârî, Gusül, 85.
[481] Bkz. Kâdî Iyâz**, İkmâl,** c.2, s.160

düşünmekteyiz. İkinci olarak da muhakkik bu sözlerini Kâdî Iyâz'ın da teyit ettiğini ve (Bâbü't-tatyîbi ba'de'l-güsli mine'l-cenâbeti) bâbının akabinde "Bu durum Müslim'in bâb başlıklarını koymadığı iddiasının batıl olduğunun delilidir". şeklinde bir beyanının olduğunu söylemektedir. Oysaki her ne kadar farklı yerlerde geçme ihtimali olsa da bu ifadeye *İkmâl* şerhinin bu bölümünde rastlayamadık. Dolayısıyla muhakkikin bu bâb başlığına binaen söylendiğini ifade ettiği sözler bu bölümde görülmemektedir. Burada zikredilmesi gereken en önemli husus ise Kâdî Iyâz'ın şerhine ait yazma bir nüshanın bazı bölümlerinde yaptığımız araştırmaya göre, Kâdî Iyâz'ın şerhinde Nevevî'de olduğu gibi bâb başlığına dair sistemli bir isimlendirmenin yer almamış olmasıdır. Mesela Müslim'in *Taharet* kitabının 83-89 numaralı hadisler arasında Nevevî dört bab başlığı zikretmiştir. Kâdî Iyâz'ın şerhinde ise bu bab başlıklarının hiç biri zikredilmemiştir.[482] İşin en ilginç yanı ise Kâdî Iyâz'ın şerhinin tahkikini yapan Yahyâ İsmail, Kâdî Iyâz'ın şerhine Nevevî'nin koymuş olduğu bu dört bab başlığını kaydetmiştir. Bu durum ise Müslim'deki bab başlıklarını Nevevî'nin koymuş olduğunun önemli bir göstergesi mesabesindedir.

Netice olarak muhakkikin aslında bütün bu açıklamaları ile Müslim'in de bazı bâb başlıklarını kendisinin koyduğunu ve dahi bazı nüshaların da bunu gösterdiğini beyan etmeye çalışmış olabileceğini düşünmekteyiz. Bu düşünceyi farzı kabul edersek sanki muhakkik, Müslim'in hiç bâb başlığı koymadığı şeklindeki bir iddiaya itiraz etmekte ve bazı bâb başlıklarının Müslim tarafından koyulduğunu, bunları da Kâdî Iyâz'ın *İkmâl* şerhinde ortaya çıkardığını söylemektedir.

Nitekim İmam Nevevî, Müslim şerhine başlarken bâb başlıkları konusuna temas etmiş ve Müslim'in eserine bâb başlığı koymadığını, bu eksikliği kendisinin tamamlayacağını beyan etmiştir.[483] Bununla beraber Nevevî, şerhin farklı yerlerinde bâb başlıklarını kendisinin koyduğunu açıkça ifade etmiştir. Aynı şekilde yazma eserler üzerine yapılan bazı araştırmalarda Nevevî'den önceki döneme ait Müslim

[482] Bkz. Kâdî Iyâz, **İkmâl,** İstanbul Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, no: 448.
[483] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.137. (Nevevî'nin Mukaddimesi)

nüshalarında kitab isimlerinin olduğu ancak bâb başlıklarının olmadığına dair tespitlerin olduğu görülmektedir.[484]

Muhakkik, aynı zamanda *İkmâl*'de konulan bu ziyade bâb başlığından hareketle, Buharî'nin bâb başlıkları sebebiyle Müslim'den üstün olduğu bilgisinin de yanlış olduğunu beyan etmiştir. Oysa ki, *Tedrîbü'r-Ravî'de* Buhârî ile Müslim mukayesinde Müslim'in aynı konudaki hadis tariklerini bir yerde tasnif etmiş olması Buhârî karşısında bir meziyet olarak değerlendirilirken, Buhârî'nin ise bâb başlıklarındaki eşsizliği Müslim karşısında önemli bir fazilet yönü olarak zikredilmiştir.[485] Hasılı, araştırmamız süresince ulaşabildiğimiz bu bilgiler, Müslim'in *Sahîh*'inin bâb başlıklarının Nevevî tarafından koyulmuş olduğu kanaatini oluşturmuştur.

1.3.1.2. Râviler İle İlgili Bilginin Zenginliği

Nevevî'nin sistematik şerh edebiyatında bir dönemin başlatıcısı ve bir milat olarak kabul edilmesinde, rical ilmine dair verdiği malumat zenginliğinin rolü büyüktür. Nevevî, gerek rical ilmine ait metodu, gerekse bu malumatı veriş gayesi ile daha önceki şârihlerin mütemmimi olduğu söylenebilir. Her nekadar Nevevî öncesi dönemde yazılan şerhlerde hadis senedine ait bilgiler yer almış olsa da bu malumatların Nevevî şerhindeki kadar kapsamlı ve sistemli olduğunu söylemek zordur.[486] Nitekim bu dönemde yazılan bazı şerhlerde ravi ve isnad tenkidine dair çok az yer ayrılması, hatta kimi şârihlerin senedin sahabî ravisi dışındakileri hazfetmiş olması kanaatimizi teyid sadedinde zikredilebilir.[487] Buna mukabil *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lugât, el-İşârât ilâ Beyâni'l-Esmâi'l-Mübhemât, Müntehâbü Tabakâi'ş-Şâfiiyye* gibi rical ilmine ait önemli eserlerin müellifi olan Nevevî, bu

[484] Bkz. Arafat Aydın, Yazma Eserlerdeki Semâ Kayıtlarında Dâr'ul-Hadisler, **Anadolu'nun İslamlaşma Sürecinde Dâru'l-Hadisler**, 8-9 Eylül 2012, 2013, (s.103-127), s.108.

[485] Bkz. Suyûtî, **Tedrîbü'r-Râvî**, Müessetü Kütübi's-Sekafiyye, Beyrut 2003, s.48.

[486] Bkz. İbn Arabî**, Ârızatü'l-Ahvezî bi-Şerhi Sahîh-i Tirmizî,** c.1, s.8, 12-14, 16, 211, 214, 282.

[487] Bu konudaki değerlendirmeler için bkz. İbn Battâl, **Şerhu Sahîhi'l-Buhârî,** Ebû Temim Yâsir b. İbrahim (Tah.), Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 1424/2003, c.1, s.88, 89, 367, 464; Mâzerî, **el-Mu'lim bi-Fevâidi Müslim**, c.1, s.347, 376, 414; c.3, s.5, 96, 216, 415; Kâdî Iyâz, **İkmâlü'l-Mû'lim bi Fevâidi Müslim**, c.2, s.95-116; Kurtubî, **el-Müfhim limâ Eşkele min Telhîsi Kitâbi Müslim**, c.1, s.480, 484, 490, 494; Özer, **Endülüslü İbn Battâl ve Buhârî Şerhi**, s.124; Çimen, **Mâzerî Hayatı, Eserleri ve "el-Mu'lim" İsimli Eser Özelinde Şerhçiliği**, s.52.

birikimini hadis şerhine yansıtarak rical ilmine dair daha zengin muhtevalı bir şerh ortaya koymuştur.

Bilindiği üzere cerh ve ta'dil ilminde râvilerin doğru teşhis edilebilmesi için senedde kaydı geçen râvinin isim, künye ve lakabının doğru tesbiti önem arzetmektedir. Bu ehemmiyete binaen râvi tanıtımı, Nevevî'nin üzerinde hassasiyetle durduğu hususların başında gelir. Genellikle şerhine senedde zikredilen râvinin şahıs bilgileri ve cerh ve ta'dil durumuna dair tahlille başlayan Nevevî, bu bölümün başında çoğu kez "emmâ senedühü" biçiminde bir başlangıç yapar. Akabinde ise Nevevî, seneddeki râvi isimlerinin zabtı ve ta'lili, zikri geçen râvilerin lakap ve künyelerinin izahı, sened veya metinde mübhem olarak kaydedilen şahısların beyanı, rivayet içerisinde bahsedilen şahısların yaşadığı bölge ve yaşlarına dair malumatlara yer verir.[488]

1.3.1.3. Muhteva Çeşitliliği

İlk dönemlerde şerh faaliyeti olarak kaydedebileceğimiz çalışmalar genellikle garîbü'l-hadîs, ihtilâfü'l-hadîs, ilelü'l-hadîs gibi müstakil çalışmalar halinde gerçekleşmiştir. Metin tahlili ve mezhebî tartışmaların fazla yer kaplamadığı bu çalışmaların boyutları da sonraki dönemlere göre daha sınırlı idi.

Dücane Cündioğlu, tarihi süreç içerisinde muhtevada görülen bu değişimi tefsir ilmi bağlamında şöyle izah etmektedir: "Eldeki veriler itibariyle tefsir tarihinin ilk dönemlerine, mesela II. asrın ürünlerine atf-ı nazar edilecek olursa, hiçbir surette daha sonraki asırlarda karşılaşılacak olan koca ciltlerden mürekkeb tefsir kitaplarına rastlanmaz. Bunun başlıca iki sebebi bulunmaktadır: Birincisi, ilk dönemde muhatablarla Kur'ân arasındaki mesafe henüz fazla açılmamış olduğundan, ayetlerin tabii bağlamına müracaat etmek veya sözcük ve deyimlerin delâletlerini tayin etmek sonraki asırlara nisbetle kolaydı ve bu bakımdan anlama/yorumlama sorunları sonraki asırlara nisbetle daha dar bir sahaya inhisar ediyordu. İkincisi, mezhebî tartışmalar, itikadî, amelî ve siyasî meseleler henüz tüm yoğunluğu ile tefsir

[488] Bkz, Nevevî**, el-Minhâc**, c.1, s.115,118; c.2, s.277; c.3, s.175, 188; c.4, s.252, 395, vb.

kitaplarına yansımamıştı ve sadece bir takım garib kelimelerin lügavî izahlarını yapmak yeterli oluyordu. Bu sebeple ilk dönem tefsir kitaplarının temel karakteristiğinin dil ağırlıklı olması ve hacimlerinin ise kısa tutulması tesadüfi değildir. Nitekim genç sahabîlerden veya onların talebelerinden, mesela Said b. Cübeyr (ö. 95/713), Mücahid (ö. 103/721), İkrime (ö. 107/725) gibi ilk dönem müfessirlerinden günümüze intikal eden yorumların miktar ve keyfiyeti, bu hakikati açıkça teyid etmektedir."[489]

Tefsir alanında yapılan bu değerlendirmelerin hadis şerhleri için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. İlk dönemlerde lügata dair bahsi geçen çalışmalar yer alırken, IV. asırla birlikte şerhler daha sistemli ve muhteva olarak daha kapsamlı bir hale kavuşmuştur.[490] Ancak her ne kadar önceki dönemlere göre bir değişim kaydedilse de erken dönemde yazılan bu şerhlerde fıkhî yönün ayırıcı bir vasıf olarak öne çıktığı tespiti yapılmıştır.[491]

Gerek dönemin ihtiyaçlarının, gerekse üzerine şerh yapılan eserin etkisinin de yadsınamayacağı bu durum, kimi zaman şârihlerin mukaddimelerinde açıkça ifade bulmuştur. Mesela, Ebû Dâvûd'un eserine yazdığı *Meâlimü's-Sünen* şerhinin mukaddimesinde Hattâbî, dönemindeki ashab'ül-hadîs ile ehl-i fıkhın arasının açıldığını ve buna binaen birbirlerine asılsız ithamlarda bulunduklarını belirtmiştir. Hattabî devamında aslında her iki grubun da birbirine ihtiyaç duyduğunu, hakikatte birinin diğeri olmadan ayakta kalmasının imkânsızlığını ve her iki grubun diğerinin üstün yönlerinden istifade ile eksiğini tamamlaması gerektiğini belirtir.[492]

Mukaddime bölümünden hareketle ifade etmeye çalıştığımız bu bölüme göre Hattâbî'nin hadisçilerle fıkıhçıların arasını te'lîf[493] etmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Şerh edilen eserin sünen olmasının da etkisi ile Hattâbî'nin eserinde

---

[489] Cündioğlu, **Sözlü Kültürden Yazılı Kültür'e Anlam'ın Tarihi,** s.91, 92

[490] Bkz. Türcan, **Hadis Şerh Geleneği –Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü,** s.17-58. Canlı, **Hicri İlk Dört Asırda Hadis Şerhçiliği**, s.204, 205.

[491] Bkz. Türcan, **Hadis Şerh Geleneği –Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü**, s.61

[492] Hattâbî, **Meâlimü's-Sünen,** c.1, s.4. (Mukaddime)

[493] Değerlendirme için bkz. Çakan, **Hadis Edebiyatı**, s.187; Türcan, **Hadis Şerh Geleneği –Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü,** s.61, 62.

fıkhî yön ağırlık kazanmıştır. Yine Muvatta şârihi İbn Arabî (ö. 543/1148), kendisinden önce aynı esere şerh yazan Bâcî'nin (ö. 474/1081), fıkhî konulara yoğunlaştığını ancak hadis ilimleri hususunda eksik kaldığını belirterek Bâcî'yi tenkit etmiştir.[494] Aynı şekilde ilk şârihleri arasında sayılan İbn Battâl hakkında yapılan "O, şerhinde fıkhî konulara çok geniş olarak yer verdiği için bazen okuyucu kendisini bir fıkıh kitabı okuduğu zannına kaptırabilir."[495] şeklinde yapılan değerlendirme, dönemin şerh metodunu göstermesi açısından belirleyici sayılabilir.

Şerhler hakkında bazı tespitlerde bulunan İbn Haldûn ise Müslim'in ilk şârihi olarak kabul edilen Mâzerî'nin şerhini, "Hadis ilminden ve fıkıh fenlerinden özlü ve önemli maddeler ihtiva etmektedir."[496] şeklinde tavsif ederek eserin yine fıkhî yönüne dikkat çekmiştir. Aynı şekilde Mâzerî'nin şerhini tahkik eden bazı alimler de yaptıkları açıklamalarda eserin bu yönüne atıfta bulunmuşlardır.[497]

Hattâbî'nin ve Bâcî'nin şerhinde fıkhî yoğunluğun olmasında şerh edilen eserin etkisi olduğu bir hakikat olmakla birlikte; aynı durumu Mâzerî'nin ve İbn Battâl'ın eserinde de şahit olmamız, eserin türünün yanında dönemin şerh algısının ve ihtiyaçların da bu yönde olduğunu göstermektedir. Nitekim bu dönem hakkında yazılan şerhler ile alakalı bir tespitte bu durum açıkça görülmektedir: "Hadis şerhleri genel eğilimleri bakımından değerlendirildiğinde, onların -kabaca- Nevevî'ye kadar yazılanların pek çoğunun fıkıh ağırlıklı oldukları görülür. Nevevî'nin Müslim'in *Sahîh*'ine yazdığı *el-Minhâc* adlı şerhte ve ondan sonra kaleme alınan şerhlerde fıkıh temel bir yaklaşım olarak varlığını korumuşsa da bu şerhlerin, zengin içerikli diye vasıflandırılmaları daha uygundur. Zira bu eserlerde fıkhî olmayan yahut fıkhî bir amaca hizmet etmeyen pek çok değerlendirmenin bulunduğunu görmekteyiz. Fıkhî

---

[494] İbn Arabî, **Kitâbü'l-Kabes fi Şerhi Muvatta'ı Malik b. Enes**, Muhammed Abdullah Velîd Kerim (Tah.), Dâr'ü Garbi'l-İslâmi, Beyrut 1992, c.1, s.71.

[495] Sancaklı, "İbn Battâl ve Buhârî Şerhi", **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, s.80; Salih Özer, konu hakkında yaptığı değerlendirmede İbn Battâl'ın fakih yönünün öne çıktığını ve bunun da şerhlerine yansımasının doğal olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Özer, İbn Battâl'ın tercemesini yazan müelliflerin de mezkur şerhin fıkıh ağırlıklı olduğu konusunda hem fikir olduklarına temas etmiştir. Bkz. Özer, **Endülüslü İbn Battâl ve Buhârî Şerhi,** s.79.

[496] İbn Haldûn, **Mukaddime,** c.2, s.799.

[497] Bkz. Mâzerî, **el-Mu'lim bi-Fevâidi Müslim**, c.1, s.78. Ayrıca Mâzerî'nin eserinde fıkhî yönünün ağır bastığına dair başka bir tespit için bkz. Çimen, **Mâzerî Hayatı, Eserleri ve "el-Mu'lim" İsimli Eser Özelinde Şerhçiliği**, s.51.

olarak vasıflandırılan şerhlerde bu türden değerlendirmeler ikinci derecede bir öneme sahip olup genellikle de fıkhî amaca hizmet etmektedir."[498]

Yapılan değerlendirmeler çerçevesinde Nevevî'nin şerhine baktığımızda ise konuların tek bir alana teksif edilmeyip farklı alanları da kapsayacak şekilde muhteva çeşitliliğine sahip olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin *Sahîh-i Müslim*'in "iman" bölümünün şerhinde Nevevî, Kaderiye ve Mutezile arasındaki imanî tartışmalardan, büyük günah meselesine, kabir hayatından, ahiret hayatına, ru'yetullahtan, peygamberlerin şefaat hakkına kadar birçok kelamî meselelere değinmiştir.[499] Yine farklı bölümler altında ilim âdâbı, soru sorma ve fetva âdâbı gibi âdâb-ı muâşeret[500] konularından, ahlakî prensiplere, fezâil'ül-a'mâl konularından, ibadetlerin hikmetlerine kadar farklı alanlarda görüş beyan etmiştir. Bunların yanında fıkıh, tefsir, hadis, tarih, siyer gibi farklı alanlarda malumatlar aktaran Nevevî, belâgat ilmi çerçevesinde metin tahlillerinde bulunmuştur. Bu tespitler neticesinde Nevevî'nin, içerdiği muhteva çeşitliliği bağlamında sistematik şerhçilikte olgunlaşma döneminin başlangıcını temsil ettiği söylenebilir.

Burada Nevevî'nin muhteva çeşitliliği bakımından olgunlaşma dönemi olarak da nitelendirebileceğimiz yeni bir dönemin başlangıcını temsil ettiği ifadesini bilinçli olarak kullandığımızı belirtmekte fayda mülahaza etmekteyiz. Çünkü bazı eserlerde[501] görülen tasniflerde bu dönem "zengin içerikli şerhler" adı altında değerlendirilirken, bu dönemin önde gelen temsilcileri arasında İbn Hacer'in (ö. 852/1449), Aynî'nin (ö. 855/1451), Kirmanî'nin (ö. 786/1384) ve Kastalânî'nin (ö. 923/1517) Buhârî şerhleri ile Nevevî'nin Müslim şerhi sayılmaktadır. Ancak bu şerhler arasında biçimsel olarak pek çok ortak nokta olmakla beraber hadis metninin izahında kullanılan malumatın kemiyeti esas alındığında Nevevî'nin adı geçen Buhârî şerhleri ile aynı kategoride değerlendirilmesinin yeterince isabetli olmadığı kanaatini taşımaktayız.

---

[498] Türcan, **Hadis Şerh Geleneği –Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü,** s.197
[499] Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.258, 265, 312; c.3, s.8, 22, 52 vb.
[500] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.9, 14, 31 (Müslim Mukaddimesi); c.1, s.113; c.2, s.286; c.3, s.205 vb.
[501] Bkz. Türcan, **Hadis Şerh Geleneği –Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü,** s.197.

Bu bağlamda İmam Nevevî'nin şerhinde her ne kadar Mâzerî, Hattâbî ve İbn Battâl'a nisbetle muhteva çeşitliliği ve muhtevanın niceliliği itibariyle bir artış[502] görülse de bu durum İbn Hacer, Aynî ve zikredilen diğer Buhârî şârihlerinin eserlerindeki düzeyde olmamıştır.[503] Dolayısıyla İmam Nevevî'nin şerhi muhteva itibariyle Mâzerî, Hattâbî ve İbn Battâl gibi ilk dönem şârihlerine kıyasla bir dönüm noktası vasfında olsa da, bu şerhin muhtevasının İbn Hacer, Aynî ve Kastalânî gibi daha sonraki yüzyıllarda yaşamış şârihlerin eserleri ile aynı kategoride mukayese etmemenin daha uygun olacağını düşünmekteyiz. Aşağıda zikredeceğimiz hadisin şerhler arasında mukayeseli olarak incelenmesinin kanaatimizin isabeti noktasında önemli birer veri sunacağını düşünmekteyiz.

"Kitâbü'ş-şiir" bölümünde nakledilen bir rivayette Allah Rasulü, yanındaki arkadaşına Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın şiirinden hatırında olup olmadığını sorarak, ona ait beyitleri dinlemek istediğini ifade etmiştir.[504] Nevevî, bu hadisin şerhinde rivayet içerisinde geçen bazı lafızların tahlilini yapmış, şiir hakkında bazı genel bilgiler vermiş, ayrıca şiir söylemenin ve dinlemenin hükmüne dair bazı malumatlarda bulunmuştur. Buna mukabil Nevevî metinde ismi zikredilen Ümeyye b. Ebi's-Salt'a ait herhangi bir bilgi vermemiştir. Bu bölümün bir sonraki hadisinde ise Allah Rasulü, o dönemin meşhur şairi Lebid'in söylediği bir sözü, "bir şairin söyleyebileceği en doğru söz" olarak nitelendirmiştir.[505] Burada da Nevevî, hadis

---

[502] Mesela Mâzerî'de Müslim Mukaddime'si 7 sayfa yer kaplarken, aynı metin Nevevî'nin şerhinde 100 sayfayı bulmaktadır. Yine Mâzerî'nin şerhinde "Kitâbü'l-İman" bölümü yaklaşık 70 sayfa yer kaplarken, aynı bölüm Nevevî'nin şerhinde 400 sayfayı bulabilmektedir.

[503] Serkan Demir,*"Rivayet kitaplarında Esbâbü'l-hadîs*" isimli doktora çalışmasında esbâb-ı vürûdi'l-hadise dair bilgilerin hadis eserlerinde kullanımına dair tarihi gelişimine temas etmiştir. Bu bağlamda müellif, hadis şerhlerinde bu bilgilerin kullanım sıklığını dönemler arasında seçmiş olduğu bazı eserleri mukayese ederek ortaya koymaya çalışmıştır. Bu kapsamda yapılan mukayese de şu tespitlere yer verilmiştir: "Hattâbî'nin eserlerinden hareketle ilk yazılan şerhlerde hadislerin söyleniş ortamıyla ilgili bilgilerin daha sonra yazılan şerhlere nazaran daha az yer tuttuğu görülmektedir. Özellikle ibn Hacer ve Aynî gibi müelliflerin şerhlerine bakıldığında sebeb-i vürûd bilgisinin daha fazla yer tuttuğu fark edilecektir. Aslında bu durum hadislerde muhteva genişlemesi ve hadislerin farklı tariklerini bir araya getirme gayreti ile de doğrudan ilgilidir. Nitekim İbn Hacer'in şerhi Hattâbî'nin şerhi ile kıyaslandığında eserin muhtevasının genişlemesiyle doğru orantılı olarak sebeb-i vürûd bilgilerinde de bir artış olduğu fark edilecektir." Serkan Demir, **Rivayet Kitaplarında Esbâbü'l-Hadîs**, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006), s.83-84.

[504]Bkz. Müslim, Şiir, 1.

[505] Bkz. Müslim, Şiir, 3.

metninde geçen bazı lafızlara ait malumatlarda bulunmuş, akabinde ise hadiste geçen Lebid'in, Lebid b. Rabîa isimli bir sahâbî olduğunu beyan etmiştir. Bunun yanında Nevevî, şiirin hükmüne dair bazı bilgiler verse de gerek bahsi geçen şairler hakkında, gerekse o dönemin şiir algısına dair tafsilatlı bir malumatta bulunmamıştır.[506]

Lebid hakkında zikredilen bu rivayet Buhârî'nin "Şiir, recez ve nağmeden caiz olanı ile kerih olanı" bâbı[507] içerisinde zikredilmiştir. İbn Hacer bu bâb kapsamında şiire dair pek çok konuda detaylı malumatta bulunmuştur.[508] Ancak burada İbn Hacer, Ümeyye b. Ebi's-Salt ve Lebid hakkında detaylı bir bilgi vermeyip sadece Eyyâmü'l-cahilliye bâbında kaydedilmiş olan bilgilere atıfta bulunmuştur. Aynı hadise atıfta bulunulan "Eyyâmü'l-cahiliyyeti"[509]bâbındaki şerhine baktığımızda ise İbn Hacer'in her iki şair hakkında gayet geniş bir malumat verdiği görülmektedir.[510] Burada Nevevî'nin ve İbn Hacer'in hadis bağlamında gerek o dönemdeki şiir olgusuna dair gerekse mezkur şairlere ait verilen bilgileri karşılaştırdığımızda Nevevî'deki malumatların İbn Hacer'e göre daha az olduğu müşahede edilmektedir.

Bu hususta Nevevî'yi Aynî'nin şerhindeki muhteva ile mukayese ettiğimizde yine benzeri sonucun çıkacağı muhtemeldir. Mesela "Hz. Peygamber'e tabi olmanın vücûbu" bâbında rivayet edildiğine göre, Ensar'dan bir kişi Zübeyr b. Avvam ile hurma sulama meselesinden dolayı tartışırlar ve neticede Hz. Peygamber'e giderler. Hz. Peygamber her ikisini dinledikten sonra kararını Zübeyr'in lehine verince karşıdaki adam bu hükmü kabul etmez. Üstelik Allah Rasulü'nü akrabasını kayırmakla itham eder. Hadisin sonunda râvi, "Vallahi ben şu ayetin bu hususta indiğini sanırım: Hayır! Rabbine yemin olsun ki, aralarında çıkan

---

[506] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.15, s.14-18.
[507] Bkz. Buhârî, Edeb, 90.
[508] Bkz. İbn Hacer, **Fethu'l-Bâri Şerhu Sahîh-i Buhârî,** Dârü İhyâü't-Türâsü'l-Arabiyye, Beyrut 1406, c.10, s.442.
[509] Bkz. Buhârî, Menâkib, 86.
[510] Bkz. İbn Hacer, **Fethu'l-Bâri,** c.7, s.152-154.

kavgada seni hakem yapıncaya kadar inanmazlar, sonra nefislerinde bir şüphe ve darlık da bulunmaz."[511] diyerek hadisi rivayet etmiştir.

Nevevî bu hadisi şerh ederken, metinde geçen garib kelimelere dair bazı açıklamalarda bulunur. Ardından metnin mahiyeti hakkında bazı izahat yapar. Son olarak da hadiste geçen ayetin sebebi nüzûlüne ait kısa bir açıklamada bulunmuştur. Aynı hadisi Buhârî, "musâkât" kitabında, "Nehirleri Kapatmak" bâbı içerisinde zikretmiştir. Bu hadisin şerhine Aynî'nin *Umdetü'l-Kârî* adlı eserinden baktığımızda ise verilen malumatın ve atıfta bulunulan eserlerin adedinin bir hayli arttığını müşahede etmekteyiz. Haliyle Aynî başta Nevevî olmak üzere kendi dönemine kadar yazılmış birçok şerhin malumatına atıfta bulununca mezkur hadisin şerhi de o nisbette zenginlik kazanmıştır. Buna binaen Nevevî'de Hz. Zübeyr ile tartışan kişinin ismi hakkında herhangi bir tartışma yer almazken, Aynî şahsın ismi konusunda alimlerin farklı kanaatlerini serdetmiştir. Yine o şahsın intisab ettiği kabile ve itikadî yönüne dair her ne kadar Nevevî'de belli bir tartışma yer alsa da bu malumat Aynî de daha da artmıştır. Ayetin sebeb-i nüzûlüne dair Nevevî'de yer alan bilginin Aynî'de daha da zenginleşmiş olması da yine mukayese adına dile getirilebilir.

Netice olarak Nevevî'nin şerhi muhteva çeşitliliği itibariyle kendisinden önceki şerhlere nisbetle bir dönemin başlangıcını oluşturduğunu söylemek mümkündür. Buna bağlı olarak muhtevanın kemiyeti de belli bir oranda artış kaydetmiştir. Ancak bu malumatların boyutunun Nevevî sonraki dönemde yazılan İbn Hacer, Aynî gibi Buhârî şerhleri nisbetinde olmadığını söylemek mümkündür.[512]

1.3.1.4. Sistematik Özelliği

Nevevî'nin şerh literatüründe yeniliğin temsilcisi olarak nitelendirilmesinde sistematik bir şerh olmasının payı büyüktür. Müellifin eserini telife bizzat şerh çalışması niyeti ile başlamış olması da bu hususta etkili olmuştur. Nitekim

[511] Nisa, 4/75.
[512] Mukayese için bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.15, s.107, 108 ile Aynî, **Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîh-i Buhârî**, c.10, s.205-209.

Mâzerî'nin el-*Mu'lim* şerhi örneğinde olduğu üzere şârihin müstakil bir şerh oluşturma maksadı taşımaksızın talebelerin derste tuttuğu notlardan müteşekkil olan bir eserin sistematik olmaktan uzak olacağı muhakkaktır.[513] Aynı zamanda Nevevî öncesi dönemde eser veren şârihlerin şerh ettikleri eserin tertib ve tasnifine yeterince riayet etmemesi, konular arasında takdim tehirlerin yer alması ve eserin tamamının şerh edilmememesi gibi mevzuların şerhleri sistematiğini olumsuz etkilediğini söylemek mümkündür. Bu bağlamda *Mukaddime* bölümü başta olmak üzere Müslim'in *Sahîh*'inin tamamını şerh eden ve bunu yaparken de eserin tertib ve tasnifini göz önünde bulundurarak hadisleri belli başlıklar altında tasnif eden Nevevî'nin eserinin sistematik olarak kendisinden öncekilerden temayüz ettiği açıktır.

Nevevî'yi kendinden önce yazılmış olan Mâzerî, İbn Battâl vb. birçok şerhten farklı kılan bu yönüne ilişkin şu tespitlerde bulunmak mümkündür: Nevevî, genellikle yeni bir bölüme başladığında öncelikle o bölümün muhtevası ile alakalı umumi malumatlara yer verir. Bu metot sayesinde şârih ilerde sıklıkla temas edilecek meseleler hakkında ön bilgi vererek konulara vukufiyet kazanılması noktasında okuyanlara kolaylık sunmaktadır. Mesela Nevevî, "iman" bölümünün içerisinde geçen hadisleri açıklamaya başlamadan evvel böyle bir giriş yapmasının nedenini şu şekilde ifade eder: "İşte bunlar imanla ilgili meselelerdir. Bunları kitabın başında zikretmemin sebebi, bu mevzulara çok ihtiyaç duyulacağı ve hadislerde bu hususların sıklıkla zikredilmiş olmasıdır. İlerde gelecek bâblar içerisinde bu mevzularla alakalı konular geçtikçe atıfta bulunabilmek için kitabın başında böyle bir giriş yaptım."[514]

Nevevî'de göze çarpan önemli hususlardan birisi şerhte iktibas edilen nakillerin çok olmasıdır. Bazen sayfanın tamamının nakillerden oluştuğu görülmektedir. Ancak bunu her bölüm için söylemek mümkün değildir. Öyleki Nevevî, kimi zaman hiçbir kaynağa atıfta bulunmadan hadisleri şerh etmiştir. Bu hususta Nevevî'nin bu kaynakları nasıl bir metotla nakletmiş olduğu da önem arzetmektedir. Nitekim şerhin geneline bakıldığı zaman şârihin aynı konuda birçok

[513] Bkz. Mâzerî, **el-Mu'lim bi-Fevâidi Müslim**, c.1, s.198, 199.
[514] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.106.

âlimin görüşüne atıf yaptığı görülmektedir. Nevevî bunu yaparken bilgilerin karışmamasına dikkat etmiştir. Bunu da nakilde bulunduğu kişilerin sözlerinin bittiğini gösteren "Filan âlimin sözleri burada bitmiştir." ilavesi ile sağlamıştır. Şerhin tamamında olmasa da birçok yerinde görülebilen bu hassasiyet bir arada zikredilen pek çok âlimin görüşlerinin karışmamasını ve nakledilen bilgilerin sistematik olmasını temin etmiştir. Nevevî, bununla kalmaz, herhangi bir konuda nakilde bulunulacak kişilerin tasnifinde de belli bir metot gözetir. Buna göre Nevevî, genellikle Şâfiî mezhebine mensub olanları evveliyatla kaydeder. Akabinde ise diğer mezhep mensublarının görüşlerini aktarır. Ancak bu sıranın gözetilmediği bölümlere de rastlamak mümkündür.

Nevevî, âlimlerin görüşlerini naklederken, delillerini de aktarmayı ihmal etmez. Gerek Şâfiî mezhebinde gerekse diğer mezheb içerisinde mevcut ihtilaflara da değinen Nevevî, her iki görüşün delillerini de aktarır, akabinde ise genellikle kendi kanaatini belirtir. Görüşlerin nakledilmesinde takip edilen bu sistemin standart olmayıp genel itibari ile olduğu unutulmamalıdır.

Nevevî'nin, bir konuda daha önce bir izah geçmiş ise tekrardan kaçınmak adına ilgili bölüme atıfla iktifa etmesi, buna mukabil ilerde mufassal izahatlar yapılacak ise o konu hakkında fazla açıklamaya girmeksizin ileriki bölüme havale etmesi, bilgilerin tertibinde baştan itibaren belli bir sistemi gözettiğini göstermektedir.

Nevevî'nin senede dair bilgileri ve hadis metinlerine ait tahlilleri kendi içerisinde bir bütünlük arzedecek şekilde serdetmesi Nevevî'nin eserinde göze çarpan hususlardır. Bunların yanında bâbın ahkam ve hikmeti bağlamında öne çıkan mevzuların sıralanması ve çıkarımlarda genellikle bâb başlığının muhtevasından uzaklaşılmaması eserden istifadeyi arttıran ve anlamayı kolaylaştıran sistematik unsurlar arasında zikredilebilir.

Nevevî'nin şerhinde sistematiğe dair öne çıkan bu unsurların kendinden önce telif edilen bazı şerhlerde bu seviyede olmadığı söylenebilir. Bunların içerisinde en dikkat çeken misal ise sanırım İbn Battâl'ın şerhidir. İbn Battâl'ın eserine

herhangi bir mukaddime yapmaması, bâbın hadislerinde ve ayetlerinde ihtisara gitmesi, aynı zamanda hadis senedini hazfetmesi ilk göze çarpan eksiklikler olarak sayılabilir.[515] Aynı şekilde Mâzerî'nin şerhinin de Nevevî'nin sistemine dair bahsettiğimiz hususlardan oldukça uzak olduğu görülmektedir. Mesela bütün hadislerin alınmayarak Müslim'in tasnifine riayet edilmemesi, hadis metninin tamamına yer verilmeyip sadece şerhi yapılan kısmın kaydedilmesi, gerek sened tahlili, gerekse metin tenkidi noktasında standart bir metodun uygulanmaması gibi birçok hususu bu mevzuda zikretmek mümkündür.[516] Buna mukabil Nevevî'nin eserini bahsi geçen bu şerh örnekleri ile mukayese ettiğimizde sistematiksel üstünlüğünü rahatlıkla söylemek mümkündür.

Netice olarak Nevevî'nin, bâb başlıklarını koyması, senedde zikredilen ravilere dair zengin malumat sunlması, hadislerin şerhinde farklı alanlarda malumatlara yer verilmesi ve bu bilgilerin belli bir sistem dahilinde aktarılması yönüyle kendisinden önceki şerhlerden temayüz etmiştir. Böylece Nevevî, şerh türünde bazı değişimlerin önderi olmuş ve haliyle bu değişimler kendisinden sonraki şârihleri de etkilemiştir. Bu durumda Nevevî'nin sonraki şârihleri ne düzeyde etkilemiş olduğunun tespiti önem arzetmektedir. Ancak bunun sağlıklı olarak belirlenmesi uzun soluklu mukayeseli okumaları gerektireceği bir hakikatir. Bununla birlikte genel başlıklar halinde belli bir mukayesenin yapılması da bir gerekliliktir. İşte bu ihtiyaca binaen tezimizin bu bölümünde genel hatları ile Nevevî'nin sonraki şârihleri ne düzeyde etkilemiş olduğuna temas etmeye çalışacağız.

1.3.2. Nevevî'nin Şerhinin Kendisinden Sonraki Şerhlere Etkisi

İmam Nevevî'den önce gerek Buhârî, gerekse diğer Kütüb-i Sitte eserleri üzerine birçok şerh yazılmıştır. Hicri üçüncü asırda yoğunlaşan bu faaliyetler sistematik bir şerhten çok garîbü'l-hadîs, ihtilâf'ül-hadîs şeklinde gerçekleşen çalışmaları ihtiva etmektedir. Hicri dördüncü asırda ise daha sistemli şerhlere

[515] Bkz. İbn Battâl, **Şerhu Sahîhi'l-Buhârî**, c.1, s.88, 367, 409, 464, 470-472.
[516] Bkz. Mâzerî, **el-Mu'lim bi-Fevâidi Müslim**, c.1, s.320, 325, 344, 345, 372, 422, 473.

rastlamaktayız.[517] Ancak Nevevî'nin şerhinin birçok hususta temayüz ettiği bir hakikattir.[518] Nitekim İbn Haldûn'un (ö. 808/1406), Müslim şerhlerine dair mukayesesi de bu konuda dikkat çeken açıklamalar arasında zikredilebilir.[519]

İbn Haldûn'un da ifade ettiği gibi İmam Nevevî eserinde başta Mâzeri ve Kâdî İyâz'ın Müslim şerhleri olmak üzere Hattâbî'nin Buhârî ve Ebû Dâvûd şerhinden ve yine hadislerin izahında fayda sağlayacak lugât, cerh ta'dil, tefsir, kelam gibi farklı alanlarda yazılmış birçok eserden nakilde bulunmuştur. Bu kimi zaman kendi görüşüne teyid kabilinden olurken, kimi zaman ise tenkit içeren bir atıf olabilmektedir. Bu durum Nevevî'nin kendinden önceki müelliflerden müstağni kalmadığını ve onlardan belli ölçüde etkilenmiş olduğunu göstermektedir.

İmam Nevevî, şerhinde önceki şârihlerden etkilenmekle beraber, sonraki şârihleri de etkilemiştir. Özellikle de Nevevî'nin kendisinden önceki şerh müktesebatını, sistematik bir hale dönüştürerek daha sonraki kuşaklara aktarılmasında bir köprü vazifesi görmüş olması oldukça mühimdir. Bu husus dönemsel düşünce yapısının aktarımında Nevevî'nin rolünü göstermesi adına önem arzetmektedir. Mesela Ahmed Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim* şerhinde Nevevî'den alıntı yaparken, Nevevî'nin Kâdî Iyâz'dan yaptığı nakilleri de kaydeder. Yine Davudoğlu eserinde hadis şârihleri yanında erken dönemde yaşamış bazı fukaha ve dil alimlerinin sözlerini de Nevevî'nin şerhi vasıtasıyla eserine nakletmiştir.[520] Dolayısıyla Nevevî, kendisinden yüzlerce yıl sonra yaşamış Ahmed Davudoğlu ile kendisinden önce yazılmış şerhler arasında bir köprü vazifesi görmüş olmaktadır.

---

[517] Bkz. Canlı, **Hicri İlk Dört Asırda Hadis Şerhçiliği**, s.235; Karacabey, **Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri**, s.275-282; Türcan, **Hadis Şerh Geleneği –Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü,** s.50.

[518] Bkz. Türcan, **Hadis Şerh Geleneği –Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü,** s.54.

[519] İbn Haldûn, **Mukaddime**, c.2, s.800. İlgili bölümde Müslim üzerine yapılan şerhleri mukayese eden İbn Haldûn, Maliki fakihlerinden, Mâzerî'nin (ö. 536/ 1142) Müslim üzerine bir şerh imlâ ettirdiğini, bu şerhin hadis ilminden ve fıkıh fenlerinden özlü ve önemli maddeler ihtiva ettiğini, daha sonra gelen Kâdî İyâz'ın ise bu şerhi ikmâl ettiğini belirtmiştir. Bu bilgilerin akabinde İbn Haldun, Nevevî'nin yazdığı şerhinde ilk iki kitaptaki bilgilerden istifadenin yanında onlara ilavelerde de bulunduğunu ve böylece mükemmel bir şerh ortaya çıktığını ifade etmiştir

[520] Bkz. Davudoğlu, **Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi**, c.2. s.1310, 1604.

İmam Nevevî önceki dönemlerde kaydedilen malumatı aynen nakletmenin yanında, kimi zaman bu bilgileri tenkit süzgecinden geçirdiği ve nihayetinde sonraki kuşaklar adına özgün fikirlerle zenginleştirilmiş bir metaryal sunduğu bir hakikattir. Bu bağlamda Nevevî'nin bu değerlendirmeleri sonraki şerhlerde sıkılıkla yer bulabilmiştir. Mesela Davudoğlu, Nevevî'den oldukça çok istifade etmiştir. Hatta kimi zaman bu alıntıların uzunluğu, okuyucuyu Nevevî şerhi okuduğu hissine sevkedecek seviyeye geldiği bile olmuştur.[521] Gerçi şerhinin mukaddime bölümünde Davudoğlu, nakle dayanan şeriat ilmini muhtelif eserlerden nakletmeden ifadeye imkân olmadığı için, kendi eserinde olduğu gibi bütün ulemanın eserlerinde başka kitaplardan nakillerin bol miktarda görüldüğünü beyan etmiştir. Sözlerinin devamında Davudoğlu, kaynağını belirtmek koşuluyla başkalarının eserlerinden nakilde bulunmayı tenkit etmenin bir haksızlık olacağını söylemiştir.[522] Yirminci yüzyılda yazılmış olan bir şerhten vermiş olduğumuz bu misaller Nevevî'nin etkisinin günümüze kadar uzandığını gösteren mühim bir delildir.

Sahîh-i Müslim şerhleri hakkında yapılan tanıtıcı malumatlara baktığımızda Übbî'nin *İkmâlü İkmâli'l-Mu'lim fî Şerhi Sahîhi Müslim* adlı eserinde, Senûsî'nin, *Mükemmilü İkmâlü'l-İkmâl'*inde ve İsa b. Mes'ud ez-Zavâvî'nin *Sahîh-i Müslim* şerhinde esas aldıkları dört temel kaynaktan birisinin Nevevî'nin *Sahîh-i Müslim* şerhi olduğu kaydedilmiştir.[523] Haddizatında tezimizin farklı yerlerinde temas ettiğimiz üzere gerek Übbî'nin, gerekse Senûsî'nin Müslim şerhlerinde Nevevî'ye ait atıflara hemen hemen her sayfada rastlanabilmektedir.[524] Bu durum Nevevî'nin Müslim şârihleri nezdindeki konumunu göstermesi adına önem arzetmektedir.

Nevevî'nin etkisini Müslim şerhleri yanında Buhârî şerhlerinde de görebilmekteyiz. Mesela *İrşâdü's-Sârî* adlı Buhârî şerhinde Kastallânî'nin fıkhî

---

[521] Bkz. Davudoğlu, **Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi,** c.2, s.1674-1676; c.3, s.2447-2450.
[522] Bkz. Davudoğlu, **Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi,** c.1, s.20.
[523] Kâtib Çelebi, **Keşfü'z-Zunûn**, c.1, s.555; Yenibaş, "Kurtubî (ö. 656/1258) ve el-Müfhim Adlı Müslim Şerhi"**, EKEV Akademi Dergisi**, s.493-517.
[524] Übbî, **İkmâlü İkmâli'l-Muallim**, Senûsî, **Mükemmelü İkmâli'l-İkmâl,** (İki şerh bir arada), c.1, s.340, 341, 344, 345, 346, 347, 350, 352, 353; c.2, s.232, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 241, 244, 245, 246, 248, 250 vb.

değerlendirmeler bağlamında en çok müracaat ettiği kişinin Nevevî olduğu şeklinde yapılan tespit kanaatimizi teyid mesabesindedir.[525] Bunun yanında Aynî'nin şerh metodu ile ilgili çalışması olan Talat Sakallı, Aynî, İbn Hacer ve diğer şârihlerin, hadis eserlerini şerh ederken ana iskeleti aynı kalmak şartı ile Hattabî'ye kadar uzanan bir geleneği bazı ilavelerle devam ettirdiklerini ifade etmiştir. Müellifin bu değerlendirmenin akabinde Aynî'nin, Nevevî'nin şerh yöntemini büyük ölçüde model aldığını belirtmiş olması, Hattabî'ye kadar uzanan şerh geleneğinin aktarımında ve model olmada Nevevî'nin kendisinden sonraki şârihleri etkilediğini göstermektedir.[526]

İmam Nevevî'nin, Müslim'in eserini koymuş olduğu bâb başlıkları ile kendine has bir tasnife tabi tutmuş olması yönüyle temayüz ettiği söylenebilir. *Sahîh-i Müslim* şerhleri özelinde önemli bir milat olarak değerlendirilebilen bu tasarruf sonraki Müslim şârihlerini de etkilemiştir. Kendisinden sonra yazılan şerhlerin bâb başlıklarının imam Nevevî'nin başlıkları ile olan benzerliklerin boyutu ise bu bâb başlıklarının diğer şârihler tarafından da kabul gördüğünün bir göstergesidir. Bunun yanında gerek Nevevî öncesi bir şerh olan Kâdî Iyâz'ın bazı baskılarında [527] gerekse Kütüb-i Sitte adı altında tasnif edilen kitapların Müslim'e ait ciltlerinde Nevevî'nin bâb başlıklarını görmek mümkündür. Bu durum muhakikler tarafından da Nevevî'nin bâb başlıklarının esas kabul edildiğinin bir göstergesidir.

Nevevî'nin kendisinden sonraki şârihler üzerinde bu derece etkili olması şerh edebiyatına belli bir sistem getirmiş olması ile doğrudan ilgilidir. Bu durumun Nevevî'ye, kendi döneminden günümüze kadar belli bir otorite kazandırdığı söylenebilir. Kültürel birikimin daha sonraki kuşaklara intikalinde ve şerh metodolojisinin gelişmesinde sözü edilen otoritenin katkısı yadsınamaz bir hakikattir.

---

[525] Bkz. Mehmet Sait Uzundağ, **Kastallânî (851-923/1448/1517) ve İrşâdü's-Sârî İsimli Eserinin Hadis Şerhçiliği Açısından Değerlendirilmesi, (**Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2012), s.161.

[526] Bkz. Talat Sakallı, **Aynî ve Hadis Yorum/Şerh Yöntemi,** Mobel Akademik Yayıncılık, Ankara 2013, s.78.

[527] Mesela Kâdî Iyâz şerhinin *Taharet* kitabının 83-89 numaraları hadisler arasında herhangi bir bab başlığına rastlanmazken bu eseri tahkik eden Yahyâ İsmail eserine Nevevî'nin bab başlıklarını kaydetmiştir. *(*Kâdî Iyâz, **İkmâl,** Yahyâ İsmâil (Tah.), c.2, s.95-101.)

İlmi mirasın tevarüsü adına önem arzeden bu durumun bazı olumsuzluklara sebebiyet verdiği de olabilmektedir. Mesela bir rivayette Hz. Peygamber,"Biriniz bir yemek yediği vakit elini yalamadıkça yahut yalatmadıkça onu silmesin!"[528] buyurmaktadır. Bu bağlamda Nevevî, lafızda geçen "veya yalatmak" ifadesini teberrük bağlamında izah etmeye çalışmıştır. Ona göre bu hadis kişinin yemekten sonra elini, eşine, hizmetçisine veya evladına yalatmasının mahzurunun olmayacağına delildir. Hatta hadisteki bu ifade kapsamında Nevevî, kişinin elini koyuna yalatmasının imkânından bile bahsetmiştir.[529]

Şerhin devamına bakıldığında Nevevî'nin mezkur lafzı yorumlama adına zorlama tevillere gittiği ve bu ifadeden bir sünnet ortaya çıkarmaya çalıştığı görülmektedir. Ancak yapılan bu değerlendirme sadece Nevevî ile sınırlı kalmamıştır. Çünkü otorite olmanın oluşturduğu aşılamamazlık (!) algısı ile kimi şârihler tarafından, Nevevî'nin değerlendirmeleri bir hikmete büründürülmüştür. Neticede ise hadisteki mezkur lafza Nevevî tarafından getirilen yorumun sıhhati, nasıl bir Peygamber algısı oluşturacağı ve okuyuculara ne gibi mesajlar vereceği sorgulanmadan bazı şerhlerde aynen nakledilmiştir. Mesela Müslim şârihi Davudoğlu bu hadisi şerhederken hemen hemen benzeri ifadeleri kullanmıştır. Ancak elini koyuna yalatmanın günümüzde nasıl bir karşılığının olduğunu sorgulamak yerine, bu hayvanlara keçiyi de ziyade etmiştir.[530]

Farklı misallerin de zikredilmesinin imkân dahilinde olduğu bu gibi yorumların, hadis şerhlerinin güncellenmesinin lüzumu ve daha önce yazılan eserlerden istifade ederken bilgilerin analiz edilmesinin zarureti adına önemli bir misal olduğunu düşünmekteyiz.

Yapılan tespitler müvacehesinde yedinci asırda şerh edebiyatının önemli bir temsilcisi olan İmam Nevevî'nin, hadis şerhinde ortaya koymuş olduğu metodun kimi şârihlerce kabul gördüğünü, yapmış olduğu değerlendirmelerin dikkate

---

[528] Müslim, Eşribe, 129.
[529] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.13, s.206.
[530] Bkz. Davudoğlu, **Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi**, c.5, s.4065

alındığını ve nihayetinde alanında bir otorite olarak kendisinden sonraki şârihleri önemli ölçüde etkilediğini söylemek mümkündür.

Nevevî'nin şerhinin genel özelliklerini ifade ettiğimiz bu kısmın sonunda Şârih'in ilgili eserdeki kaynak kullanımını izhar etmenin de ehemmiyet arzettiğini düşünmekteyiz. Öyleki Nevevî'nin ilgili eserde atıfta bulunduğu kaynakların nitelik ve nicelik olarak belli bir değerlendirilmesinin yapılabilmesi adına kullanılan kaynakların profilinin genel hatları ile ortaya çıkarılmasının lüzumu ortadadır.

1.3.3. Nevevi'nin Şerhinde Kullandığı Kaynaklar

Şerh edebiyatında önemli bir kilometre taşı mesabesinde olan İmam Nevevî, geçmiş bilgi birikiminin sonraki kuşaklara aktarılmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Şerhini dileseydi tekrara düşmeden 100 cilt olarak yazabileceğini, ancak eserin muhtasar olması adına detaylı malumatlara girmediğini ifade eden Nevevî,[531] eserinde birçok kaynağa atıfta bulunmuştur. İlim geleneğinin bir tezahürü ve ilmin sahibine sadakatin bir vecibesi olarak İmam Nevevî, istifade ettiği eserleri açık olarak zikretmekten geri durmamıştır.

İmam Nevevî'nin şerhinde en çok istifade ettiği eserler arasında Mâzerî'nin *el-Mu'lim bi Fevâidi Müslim*'i ile Kâdî Iyâz'ın *İkmalü'l-Mu'lim bi Fevâidi Müslim* adlı eseri sayılabilir. Özellikle de Kâdî Iyâz'dan yapılan uzun nakiller Nevevî'nin şerhinde sıklıkla görülebilmektedir.[532] Nevevî hadislerin şerhinde görüşlerine başvurduğu Kâdî Iyâz'ı kimi zaman desteklerken kimi zaman da tenkit etmiştir. Dolayısıyla Nevevî Kadî Iyâz'ın görüşlerine kendi kanaatine teyid sadedinde başvurduğu gibi bazen de farklı görüşleri ortaya koyma adına yer vermiştir. Bu durumun sadece Kâdî Iyâz özelinde olmayıp genel bir metot olduğunu da göz önünde bulunduracak olursak, Nevevî'nin kaynak kullanımında tek düze

---

[531] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.115. (Mukaddime)

[532] Kâdî Iyâz'ın Müslim şerhindeki metoduna dair doktora çalışması bulunan Akif Köten de Nevevî'nin Kâdî Iyâz'dan oldukça çok istifade ettiğini ifade etmiştir. Bkz. Akif Köten, **Kâdî Iyâz (Hayatı, Eserleri ve Şerh metodu),** (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1983), s.97**.**

olmaktan ziyade farklı görüşleri de ihtiva eden eserlere atıfta bulunmaya çalıştığını söylemek mümkündür.

Şerhte yer yer görülen fıkhî tartışmaların, bir kelimenin izahında yaşanan kıyasıya mücadelenin, ya da bir hadisin tevilinde ortaya konan farklı mülâhazaların bu metodun olumlu bir tezahürü olarak değerlendirmek mümkündür. Eserde her ne kadar Şâfiî mezhebinin ağırlığı hissedilse de diğer mezheplerin görüşlerine de yer ayrılmış olması, farklı mezheplerin görüşlerini mukayese adına okuyucuya önemli bir katkı sunmuştur. Mesela "Adamın hayızlı eşine izar üzerinden mübaşereti" babında varit olan rivayetleri değerlendiren Nevevî, Şafiî ashabı içerisinde üç görüşün öne çıktığını belirtmiştir. Nevevî, Şafiî mezhebi arasındaki ihtilafları bu üç kavil çerçevesinde sıraladıktan sonra bu görüşleri savunan pek çok fakihe de atıfta bulunmuştur.[533] *el-Minhâc* şerhinin kaynak zenginliğini gösteren bu misalde dikkat çeken husus ise Nevevî'nin alimlerin görüşlerini tasnif ederken Şafiî mezhebi bağlamında konumlandırmaya gitmiş olmasıdır ki, bu durum Nevevî'nin mezhebî mensubiyeti ile izah edilebilir.

Hadisleri şerhederken metinde geçen kelimelerin tahliline geniş yer veren Nevevî, sıklıkla lügat alimlerine müracat etmiştir. Bunun yanında muhaddis, fakih ve mutassavıflardan da istifade etmeyi ihmal etmeyen Nevevî, kimi zaman bir kelimenin izahı için çok sayıda alime atıfta bulunarak hem kelime izahına verdiği öneme hem de farklı kaynaklara vukufiyetine işaret etmiştir. Nevevî gerek kelime gerekse hadis metinlerinin tahlilinde sadece müellifin ismine atıf yaptığı gibi, kimi zaman da bizzat müellifin eserini de zikrettiği olmaktadır. Mesela bir kelimenin izahı esnasında Nevevî, İbn Fâris'e (ö. 395/1004) atıfta bulunurken onun *Mücmel* isimli lügat kitabından istifade ettiğini açık olarak kaydetmiştir.[534] Bir müellifin aynı konuda birden fazla eserinin olabileceği ihtimaline binaen müellifin eserinin de zikredilmesinin araştırmacılar açısından oldukça faydalı olacağı muhakkaktır. Ancak Nevevî'nin şerhinde sadece müellife olan atıfların daha çok kullanıldığı, buna mukabil müellif ve eserinin bir arada verildiği atıfların daha az olduğu müşahade

[533] Nevevî, **el-Minhâc** c. 3, s.195-196.
[534] Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.36.(Mukaddime)

edilmektedir. Bunun yanında Nevevî'nin *Sâhibü'l-Ayn, Sâhibü'l-Metâli'* şeklinde sadece eseri zikrettiği durumlara da rastlanmaktadır. Nevevî'nin kaynak gösteriminde dikkat çeken bir diğer husus ise alıntı yapılan ifadenin hangi bölümde geçtiğine dair bilgi yerine sadece kaynağa atıfta bulunulmasıdır. Her ne kadar bazı hadislerin geçtiği "bab"a ilişkin malumatlara yer verilse de bu tarz detaylı kaynak verilerinin nadir olduğu görülmektedir.

Kaynağın yerini bulma konusunda araştırmacıları zor durumda bırakan bu gibi durumların sadece Nevevî'ye mi has olduğu, yoksa dönemsel bir telif metodunun bir tezahürü mü olduğu ve dahi bu algının dönemsel gelişiminin detayları ayrı bir çalışmanın konusu olmakla birlikte, bu konuda geniş malumat sunan kimi tahkiklerin önemli bir boşluğu doldurduğu şüphesizdir.

Nevevî mukaddime bölümünde kaynak kullanımına dair bazı açıklamalara yer vermiştir. Bu bağlamda müellif, rical, lügat, ahkam ve meâniye dair herhangi bir nakilde bulunduğunda, şayet verilen malumat meşhur bir bilgi ise bunların sık kullanılmış olmalarına binaen genellikle kaynağı zikretmeyeceğini, ancak meşhur olmakla birlikte nadir geçen bilgiler hakkında ise bazı maksatlara binaen kaynağına atıfta bulunulacağını belirtmiştir. Müellif ayrıca garib olan bilgilerde de kaynağına işarette bulunacağını söylemiştir. Nevevî, buna rağmen gerek sözün uzaması, gerekse meselenin önceden konu edilmiş olması sebebiyle gerekli malumatın gözden kaçarak verilmemiş olabileceğini belirterek metoduna dair ihtiyat payı bırakmıştır.[535]

Nevevî'nin şerhinde kaynak zenginliği ve çeşitliliği fark edilmekle beraber, bu kaynakların kullanım sıklığı farklılık arzetmiştir. Mesela Nevevî, hadis metinlerine dair kaynaklara pek çok kez müracaat ederken, ayetlere olan atıf bu düzeyde olmamıştır. Arap şiirinden istifade ise yukarıda zikredilenlere göre çok daha az seviyede kalmıştır. Bu hakikat çerçevesinde Nevevî'nin metin tahlilinde istifade ettiği kaynakların kullanım yoğunluğuna bakıldığında ilk sırada hadis metinlerini zikredebiliriz.

---

[535] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.115. (Nevevî'nin Mukaddimesi)

Şerhin pek çok yerinde sıklıkla görülebilen bu rivayetler Müslim'in *Sahîh*'indeki hadisler olabildiği gibi farklı eserlerde bulunan rivayetler de olabilmektedir. Nevevî, kimi zaman istifade ettiği bir hadisin kaynağını belirtirken kimi zaman kaynak belirtmeksizin hadisi nakletmekle yetinmiştir. Ayrıca hadise atıfta bulunurken de birbirinden farklı metot takip eden Şârih, bazı yerlerde hadis metninin tamamını alırken, bazı durumlarda sadece ilgili bölümü nakletmiştir. Bunun yanında metin zikretmeksizin hadisin mevcut olduğuna dair atıfta bulunmakla yetinildiği de görülmüştür. Bu bağlamda Nevevî'nin şerhini Müslim'in eseri yanında, farklı kaynaklarda mezkur olan bir çok hadisi ihtiva eden hadisler mecmuası olarak değerlendirmek mümkündür.

Nevevî'nin birçok yerde sadece müellife atıfta bulunarak eser ismine yer vermemiş olması, eserin kaynak kullanımına dair yapılacak değerlendirmeleri güçleştirdiği bir hakikattir. Bir müellifin birden fazla eserinin olduğu düşünülürse bu durumda sadece ismi verilen müellifin hangi eserine atıf yapıldığının tespitini yapmak ve buna binaen de şerhin kaynak şemasını belirlemek uzun uğraşıları gerektirecektir. Nevevî'nin genel itibariyle atıfta bulunduğu eserin sayfasına dair herhangi bir açıklamada bulunmamış olması da nakledilen bilginin teyidini sağlama adına ayrı bir sorun teşkil etmektedir. Nevevî'nin kaynaklarının tasnifini güçleştiren ve bazı karışıklıklara sebebiyet veren diğer bir husus ise Şârih'in bir müellife atıfta bulunurken bazen ismini söylerken, bazen künyesini veya lakabını söylemesi, kimi zaman da eserine atfen "sahibü'l fülan" demekle yetinmiş olmasıdır.

İmam Nevevî'nin kaynak kullanımına dair sıhhatli bir değerlendirmede bulunabilmek için hangi müellifin hangi eserinin kullanıldığının tespiti yanında hangi eserin kaç defa kullanıldığının da ortaya çıkarılması önem arzetmektedir. Ancak Nevevî'nin kaynak kullanımında standart bir metodu olmaması hasebiyle bu oldukça güç olmakla beraber müstakil olarak üzerinde çalışılması gereken bir konu olduğu kanaatindeyiz. Bu verilerin detaylı olarak tespiti neticesinde ise Nevevî'nin kaynak seçiminde hangi kriterleri esas almış olabileceği hakkında yorumlarda bulunmak daha isabetli olacaktır. Tezimizin sınırlarını aşan bu tarz müstakil araştırmalar yapılmadan yapılacak değerlendirmelerin ise her ne kadar tespit edilebilen

kaynaklara atfen belli bir kanaati ifade etse de mezkur eserin kaynak zenginliğini tam olarak ortaya koymaktan uzak olacağını itiraf etmek isteriz.

Nevevî'nin *el-Minhâc* şerhindeki kaynak kullanımı konusunda yapılmış bazı tespitlere rastlamak da mümkündür. Mesela Ahmed Atâ İbrahim, *Sınâ'tü'l-Hadîsiyye fî Şerhi'n-Nevevî ale Sahîh-i Müslim* adlı eserinde Nevevî'nin hadis şerhinde atıfta bulunduğu kaynaklarına dair bir bölüm kaydetmiştir. Ahmed Atâ bu çalışmasında şerhte atıfta bulunulan kitap isimlerini kaydettiği gibi, kitabı belirtilmeden sadece ismi zikredilen müelliflere de yer vermiş olması hasebiyle Nevevî'nin kaynak liste sayısı bir hayli artmıştır. Müellif, tespit edilen eserler bağlamında her ne kadar yeterli bir tahlilde bulunmamış olsa da, bu araştırma Nevevî'nin kullandığı kaynakları bir araya getirmiş olması hasebiyle önem arzetmektedir. Tezimizin bu bölümünde, mezkur eserin ilgili başlıktaki tertib ve tasnifinden de istifade ile Nevevî'nin şerhinde öne çıkan bazı kaynaklara yer verilmiştir. Ancak bu araştırmamızda daha çok yazdığı eseri açıkça belirtilen müelliflere yer verilmiştir. Dolayısıyla eseri belirtilmediği için burada zikretmediğimiz müelliflerin isimleri ve gözden kaçması muhtemel kaynakların detayı mezkur çalışmaya havale edilmiştir.[536]

1.3.3.1. Arap Dili ve Belağatı İle İlgili Eserler

1. Ebî Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî (ö. 393), *es-Sıhâh*[537]
2. İbn Sikkît Ebî Yusuf Yakub b. İshak (ö. 244), *Islâhu'l-Mantık*[538]
3. İmam Abdülmelik b. Kureyb el-Esmaî (ö.216), *el-Asmaiyyât*[539]
4. Ebû Alî el-Kâlî (ö.356/967), *el-Bârî' fi'l-Luğa*[540]
5. Ebû Kâsım Abdülvâhid b. Ali b. Amr el-Esdî (ö. 375), *Şerhu'l-Lüma*[541]

---

[536] Bkz. Ahmed Atâ İbrahim, *Sınâ'tü'l-Hadîsiyye fî Şerhi'n-Nevevî ale Sahîh-i Müslim,* s.271-308.
[537] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.116; c.2, s.25.
[538] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.20, 118; c.3, s.132.
[539] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.44 (Müslim Mukaddimesi); c.3, s.95.
[540] Nevevî, **el-Minhâc,** c.2, s.280.

6. Ebû Bişr Sîbeveyhî (ö. 180), *el-Kitâb*[542]

7. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (İbn Kuteybe) (ö. 276/889), *Edebü'l-Kâtib*[543]

8. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (ö. 276/889), *el-Maârif*[544]

9. Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî (ö. 321/933), *el-Cemhere*[545]

10. Ebü'l-Kasım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî ez-Zeccâcî (ö. 337/949), *el-Emâlî*[546]

11. Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (el-Fürhûdî) (ö. 175/791), *Kitâbü'l-Ayn*[547]Nevevî, bu müelliften *Sâhibü'l-Ayn* şeklinde sıklıkla söz eder.

12. Ebû Bekr Muhammed b. el-Kāsım b. Muhammed el-Enbârî (ö. 328), *Kitâbü'l-Ezdâd*[548]

13. Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lügât*[549] Nevevî, şerhinde detaylı malumat elde etmek isteyenleri zaman zaman bu eserine yönlendirmiştir.

14. Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşiî el-Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830), *Meâni'l-Kur'an*[550]

---

[541] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.11.
[542] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, 124;c.3, s.194.
[543] Nevevî, **el-Minhâc,** c1, s.140.
[544] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.64.
[545] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.142, 184.
[546] Nevevî, **el-Minhâc,** s.4, s.415
[547] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.202.
[548] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.96. (Müslim Mukaddimesi), c.3, s.216.
[549] Nevevî, **el-Minhâc,** c.4, s.415.
[550] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.66.

15. Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvînî (İbn Fâris) (ö. 395/1004), *el-Mücmel*[551]

16. Ebû Hafs Ömer b. Halef b. Mekkî es-Sıkıllî el-Himyerî (ö. 501/1108], *Teskīfü'l-Lisân ve Telkīhu'l-Cenân*[552]

17. Abdullah b. Muhammed es-Sîd el-Batalyevsî, *el-İktidâb fî Şerhi Edebi'l-Küttâb*[553]

18. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî (ö. 321/933), *Müşkilü'l-Âsâr*[554]

19. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî (ö. 338/950), *Sınâatü'l-Küttâb*[555]

20. Ebû Amr Muhammed b. Abdülvâhid el-Mutarrizî *(ö.345), el-Yavâkît*[556]

21. Muhammed b. Cafer et-Temîmî el-Kayravânî (ö. 417), *el-Câmiu'l-Lüğa*[557]

22. Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Medâinî (ö. 228/843*), Kitâbü't-Teâzî*[558]

23. Ebû Ali Hasen b. Ahmed el-Fârisî (ö. 377)[559]

24. Ali b. Îsâ b. Mâhân (ö. 195/811)[560]

25. Hüseyin b. Ahmed b. Hâliveyh (ö.370)[561]

---

[551] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.36.
[552] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.65.
[553] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.220.
[554] Nevevî, **el-Minhâc,** c.2, s.326.
[555] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.55.
[556] Nevevî, **el-Minhâc,** c.5, s.98.
[557] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.55.
[558] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.65.
[559] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.116.
[560] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.143.

26. Ebü'l-Hasen Ali b. Hamza b. Abdillâh el-Kisâî (ö. 189/805)[562]

27. Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî (ö. 373/983)[563]

28. Ebû Hâtim Sehl b. Muhammed b. Osman b. Kāsım es-Sicistânî (ö. 255/869)[564]

29. Ebü'n-Nadr Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Kûfî (ö. 146/763)[565] (Kelbî diye geçmekte)

30. Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî (ö. 468/1076)[566] (Vâhidî diye geçmekte)

31. Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî (ö. 370/980)[567] (Ezheri diye geçmekte)

32. Ebû İshâk İbrâhîm b. İshâk b. İbrâhîm el-Harbî (ö. 285/899)[568]

1.3.3.2. Hadis İle İlgili Eserler

1. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr el-Humeydî (ö. 488/1095, *el-Cem beyne's-Sahîhayn*[569]

2. Ebû Muhammed Abdülhak b. Abdirrahmân b. Abdillâh el-İşbîlî (ö. 582/1186) *el-Cem beyne's-Sahîhayn*[570]

3. Ebû Muhammed Halef b. Muhammed b. Ali el-Vâsıtî (ö. 401/1010), *Etrâfü's-Sahîhayn*[571]

---

[561] Nevevî, **el-Minhâc,** c.4, s.415.
[562] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.20.
[563] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.20.
[564] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.95.
[565] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.20.
[566] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.53.
[567] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.95.
[568] Nevevî, **el-Minhâc,** c.6, s.395.
[569] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.153.
[570] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.153.

4. Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî (ö. 385/995), *el-İlzâmât ale's-Sahîhayn*[572] (Nevevî, Müslim'i müdafaa sadedinde bu eserde yer alan tenkitlere cevap vermiştir. Dolayısıyla şerhte bu esere sıklıkla yer verilmiştir.)

5. Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre et-Tirmizî (ö. 279/892), *el-Câmiu's-Sahîh*[573]

6. Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî (ö. 275/889), *es-Sünen*[574]

7. Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyn el-Beyhakî (ö. 458/1066), *es-Sünen*[575]

8. Ebû Hafs (Ebû Abdillâh) Harmele b. Yahyâ b. Abdillâh et-Tücîbî (ö. 243/858), *Sünen*[576]

9. Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî (ö. 303/915), *es-Sünen*

10. Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî (ö. 303/915), *ed-Du'afâ' ve'l-Metrûkûn*[577]

11. Ebû Muhammed Abdullāh b. Abdirrahmân ed-Dârimî (ö. 255/869), *es-Sünen (el-Müsned)*[578]

12. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buhârî (ö. 256/870) *el-Câmiu's-Sahîh*

13. Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî (ö. 516/1122), *Şerhu's-Sünne*[579]

---

[571] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.163.
[572] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.163.
[573] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.101
[574] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.146.
[575] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.116.
[576] Nevevî, **el-Minhâc,** c.4, s.440.
[577] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.59.
[578] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.45.

14. Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyn b. Ali el-Beyhakī (ö. 458/1066), *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*[580]

15. Ebû Said Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr es-Semânî el-Mervezî (ö. 562), *Edebü'l-İmlâ' ve'l-İstimlâ'*[581]

16. Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî (ö. 430/1038), *el-Müstahrec ale Sahîh-i Müslim*[582]

17. Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 597/1201) *Câmi'u'l-Mesânîd ve'l-Elkâb*[583]

18. Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir (ö. 179/795), *el-Muvattâ*[584]

19. Ebû Muhammed Bahâüddîn el-Kāsım b. Ali b. el-Hasen ed-Dımaşkī (ö. 600/1203), *el-Câmi'u'l-Müstaksâ fî Fezâili'l-Mescidi'l-Aksâ*[585]

20. Ebû Avâne Ya'kub b. İshâk b. İbrâhîm el-İsferâyînî (ö. 316/929), *el-Müsnedü'l-Muhrec alâ Kitâbi Müslim b. el-Haccâc*[586]

21. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî (ö. 241/855), *el-Müsned*[587]

22. Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr el-Basrî (ö. 292/905), *el-Müsned*[588]

---

[579] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.114.
[580] Nevevî, **el-Minhâc,** c.14, s.280.
[581] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.32.
[582] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.24.
[583] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.216.
[584] Nevevî, **el-Minhâc,** c.2, s.309.
[585] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.56.
[586] Nevevî, **el-Minhâc,** c.14, s.254.
[587] Nevevî, **el- Minhâc,** c.7, s.44.
[588] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.27.

23. Ebû Ya‘lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsılî (ö. 307/919), *el-Müsned*[589]

24. Ebû Ya‘kūb İshâk b. İbrâhîm b. Mahled et-Temîmî el-Hanzalî el-Mervezî (ö. 238/853), *el-Müsned*[590]

25. Ebû Abdirrahmân Bakī b. Mahled b. Yezîd el-Kurtubî (ö. 276/889), *el-Müsned*[591]

26. Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi‘ es-San‘ânî el-Himyerî (ö. 211/826-27), *el-Müsned*[592]

27. Ebû Muhammed Abd b. Humeyd b. Nasr el-Kissî (el-Keşşî) (ö. 249/863-64), *el-Müsnedü’l-Kebîr*[593]

28. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014*), Ma’rifetü Ulûmi’l-Hadîs*[594]

29. Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245), *Mukaddimetü İbni’s-Salâh*[595]

30. Ebû Ali Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Gassânî (ö.498/1105), *Takyîdü’l-Mühmel ve Temyîzü’l-Müşkil*[596]

31. Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî (ö. 463/1071), *el-Esmâü’l-Mübheme fi’l-Enbâi’l-Muhkeme*[597]

32. Ebû Ca‘fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî (ö. 322/934), *el-Cerh ve’t-Ta’dîl*[598]

---

589 Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.110.
590 Nevevî, **el-Minhâc,** c.6, s.395.
591 Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.27.
592 Nevevî, **el-Minhâc,** c.9, s.121.
593 Nevevî, **el-Minhâc,** c.2, s.206.
594 Nevevî**, el-Minhâc,** c.1, s.149.(Nevevî Mukaddime)
595 Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.132.
596 Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.163.
597 Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.84;c.4, s.241.

33. Ebû Hâtim Muhammed b. İdrîs b. Münzir er-Râzî (ö. 277/890), *el-Cerh ve't-Ta'dîl*[599]

34. Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Buhârî el-Kelâbâzî (ö. 398/1008), *Ricâlü'l-Buhârî*[600]

35. Ebü'l-Fazl Muhammed b. Tâhir b. Alî el-Makdisî eş-Şeybânî (ö. 507/1113), *Ricâlü's-Sahîhayn*[601]

36. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014), *el-Müzekkîn li-Rüvâti'l-Ahbâr*[602]

37. İmam Ebü's-Seâdât Hibetullah b. Ali İbnü'ş-Şecerî'nin, (ö. 542/1148), *el-Emâlî*[603]

38. Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî (ö. 385/995), *el-İlel*[604]

39. Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre et-Tirmizî (ö. 279/892), *el-İlel*[605]

40. Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî (ö. 385/995), *el-İstidrâkât ve't-Tetebbu'*[606]

41. Ebû Mes'ûd İbrahim b. Muhammed b. Adî ed-Dımaşkî (ö. 401/1010), *Kitâbü'l-Atrâf ale's-Sahîhayn*[607]

---

[598] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.142.
[599] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.65.
[600] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.65.
[601] Nevevî, **el-Minhâc,** c.7, s.157.
[602] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.123. (Nevevî Mukaddime)
[603]Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.162.
[604] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.166.
[605] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.114.
[606] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.146. (Nevevî Mukaddime)
[607] Nevevî, **el-Minhâc,** c.6, s.395.

42. Ebû Bekr Ahmed b. İbrâhîm b. İsmâîl el-Cürcânî el-İsmâîlî (ö. 371/982), el-*Medhal*[608]

43. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014*), el-Medhal*[609]

44. Ebû Muhammed Abdülkādir b. Abdillâh er-Ruhâvî el-Hanbelî (ö. 612/1215), *Rubâiyyât*[610]

45. Ebû Bekr Abdullāh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî (ö. 235/849), *el-Musannef*[611]

46. Ebû Bekr Abdullāh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî (ö. 235/849), *Müsned*[612] (Bazı eserlerde *Müsned*'in, el-Musannef ile aynı eser olduğu kaydedilmektedir.)[613]

47. Ebû Bekr Zeynüddîn Muhammed b. Mûsâ b. Osmân b. Hâzim el-Hâzimî el-Hemedânî (ö. 584/1188) "*el-İ'tibar fi'n-Nâsih ve'l Mensuhi mine'l-Âsâr*"[614]

1.3.3.3. Hadis Şerhleri

İmam Nevevî'nin şerhinde en çok istifade ettiği eserler arasında Mâzerî'nin *el-Mu'lim bi fevâidi Müslim*'i ile Kâdî Iyâz'ın *İkmalü'l-Mu'lim bi fevâidi Müslim* adlı eserleridir. Bunların yanında Nevevi şerhinde aşağıda zikredilen hadis şerhlerinden de istifade etmiştir.

1. Süleyman Ahmed b. Muhammed el-Hattâbî (ö. 388), *Meâlimü's-Sünen*[615] (Ebû Dâvud'un *Sünen*'inin şerhidir. Nevevî'nin sıklıkla atıfta bulunduğu bir eserdir.)

---

[608] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.128. (Nevevî Mukaddime)
[609] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.130. (Nevevî Mukaddime)
[610] Nevevî, **el-Minhâc,** c.7, s.136.
[611] Nevevî, **el-Minhâc,** c.13, s.27.
[612] Nevevî, **el-Minhâc,** c.6, s.415.
[613] Yardım, "İbn Ebû Şeybe", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.19, s.443.
[614] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.160 (Nevevî Mukaddime)

2. İmâm Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil et-Temîmî el-İsbehânî eş-Şâfiî, *et-Tahrîr fî Şerhi Sahîh-i Müslim*[616] (Nevevî'nin sıklıkla yer verdiği bir eserdir.)

3. Ebü'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî (ö. 474),*el-Müntekâ fî Şerhi'l-Muvatta*[617]

4. Ali b. Halef b. Battâl el-Kurtubî *(ö. 444), Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*[618]

5. Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî (İbnü'l-Arabî) (ö. 543/1148), *Ârizatü'l-ahvezî fî şerhi't-Tirmizî*[619]

6. Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî (ö. 463/1071), *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-Meânî ve'l-Esânîd*[620]

7. Yunus b. Abdullah b. Muhammed b. Muğis (ö.429/1037), *Muvatta Şerhi*[621]

8. Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245), *Sıyânet-ü Sahîh-i Müslim mine'l-İhlâli ve'l-Galat ve Himâyetühü mine'l-İskâti ve's-Sakat*[622]

9. Ebû Ömer ez-Zâhid Muhammed b. Abdilvâhid b. Ebî Hişâm (Gulâmu Sa'leb) (ö.345/957), *Şerhu'l-Fasîh*[623]

---

[615] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.102.

[616] Nevevî, el-**Minhâc**, c.1 , s.103, 124.İmam Nevevî, şerhinde Sâhibü't-Tahrîr diyerek sıklıkla müracat ettiği bu müellifin tam adını ve eserini yukarda belirtilği şekilde kaydeder. (Bkz. Nevevî, *el-Minhâc,* c.1, s.103.) Fakat Bağdâdî'nin *Hediyyetü'l-Ârifîn* eserinde müellifin eseri, *et-Tahrîr fî şerhi Câmii'l-Kebîr* şeklinde Buhârî şârihi olarak kaydedilmiştir. Yine Katip Çelebi *Keşfü'z-Zünun*'unda her ne kadar eserinin ismine atıfta bulunmasa da bu müellifin ismi Buhârî şarihi olarak kaydedilmiştir. Bkz. Bağdâdî, **Hediyeyyetü'l-Ârifîn**, c.2. s.87; **Keşfü'z-Zunûn**, c.1, s.555.

[617] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.134.

[618] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.103, 104; c.3, s.169.

[619] Nevevî, **el-Minhâc,** c.15, s.104

[620] Nevevî, **el-Minhâc,** c.2, s.277; c. 3, s.130, 138, 142.

[621] Nevevî, **el-Minhâc,** c.4, s.248.

[622] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.134.

[623] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.124.

1.3.3.4. Tabakat Türü Eserler

1. Ebû Said Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr es-Semânî el-Mervezî (ö. 562), *el-Ensâb*[624]

2. Ebû Abdullah Fahrüddîn Muhammed Hüseyn er-Râzî et-Taberistânî (ö.606/1210), *Menâkıbü'ş-Şafiî*[625]

3. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buhârî (ö. 256/870), *et-Târîhu'l-Kebîr*[626]

4. Ebû Abdillâh Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014), *Târîh-u Nîsâbûrî*[627]

5. Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî (ö. 430/1038), *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakātü'l-Asfiyâ*[628]

6. Ebü'l-Fazl Muhammed b. Tâhir b. Ali el-Makdisî eş-Şeybânî (ö. 507/1113), *el-Ensâbü'l-Müttefika fi'l-Hatti'l-Mütemâsile fi'n-Nakt ve'z-Zabt*[629]

7. Ebû Saîd Abdurrahmân b. Ahmed b. Yûnus el-Mısrî (ö. 347/958), *Târîh-u Mısır*[630]

8. Ebû Ahmed Muhammed b. Hâkim el-Kebîr (ö. 378/987), *Kitâbü'l-Esâmî ve'l-Künâ*[631]

9. Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 630/1233*), Üsdü'l-Gābe fi Ma'rifeti's-Sahâbe*[632]

---

[624] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.44. (Müslim Mukaddimesi); c.1, s.109.
[625] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.99. (Müslim Mukaddimesi).
[626] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.163.
[627] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.120.
[628] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.28.
[629] Nevevî, el-**Minhâc,** c.1, s.68.
[630] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.173.
[631] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.174.
[632] Nevevî, **el-Minhâc,** c.2, s.340.

10. Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî (ö. 463/1071), *Târîhu Bağdad*[633]

11. Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa‘d b. Menî‘ el-Bağdâdî (İbn Sa’d) (ö. 230/845), *Tabakât*

12. Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî (ö. 463/1071), *ed-Dürer fî İhtisâri’l-Meġāzî ve’s-Siyer*[634]

1.3.3.5. Garîbü’l-Hadis İle İlgili Eserler

1. Ebû İshâk İbrâhîm b. Yûsuf b. İbrâhîm el-Vehrânî el-Hamzî (ö. 569/1174), *Metâliu’l-Envâr alâ Sıhâhi (Sahîhi)’l-Âsâr*[635] (Nevevî bu müelliften *Sâhibü’l-Metâli*’ şeklinde söz eder.)

2. Ebü’l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî (ö. 544/1149), *Meşâriku’l-Envâr alâ Sıhâhi’l-Âsâr.*[636]

3. Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm el-Büstî (ö. 388/998), *Garîbü’l-Hadîs*[637]

4. Ebü’l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârekutnî (ö. 385/995) *Garîbü’l-Hadîs*[638]

5. Ebû Muhammed Abdulah b. Müslim ed-Dîneverî (ö. 276/889), *Garîbü’l-Hadîs*[639]

6. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr el-Humeydî (ö. 488/1095), *Garîbü’s-Sahîhayn*[640]

---

[633] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.50.
[634] Nevevî, **el-Minhâc,** c.12, s.391.
[635] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.96. (Müslim Mukaddimesi); c.3, s.150, 183.
[636] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.36.
[637] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.226.
[638] Nevevî, **el-Minhâc,** c.2, s.321.
[639] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.109.

1.3.3.6.Fıkıh İle İlgili Eserler

1. Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*[641] (İmam Nevevî şerhinde detaylı malumat öğrenmek isteyenleri sıklıkla bu eserine yönlendirmiştir.)

2. Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî (ö. 450/1058), *el-Hâvî*[642] (Nevevî, kimi zaman bu müelliften söz ederken ashabımızdan Sâhibü'l-Hâvî demektedir.)

3. Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî (ö. 450/1058), *Ahkâmü's-Sultâniyye*[643]

4. Ebü'l-Hasen Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Mehâmilî ed-Dabbî (ö. 415/1024), *el-Muknî'*[644]

5. Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en-Nîsâbûrî (ö. 318/930), *el-İşrâf*[645]

6. Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî (ö. 516/1122), *et-Tehzîb*[646]

7. Ebû Hâmid el-Gazzâlî et-Tûsî (ö.505/1111), *Kiâbü'l-Basît fi'l-Füru'*[647]

8. Ebû Hâmid el-Gazzâlî et-Tûsî (ö.505/1111), *el-Vasît*[648]

9. Ebû Hâmid el-Gazzâlî et-Tûsî (ö.505/1111), el-Mustasfâ[649]

---

[640] Nevevî, **el-Minhâc,** c.9, s.97.
[641] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.113.
[642] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.135, 235; c.4, s.234, 239.
[643] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.213.
[644] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.195;c.4, s.239.
[645] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.158, 183. (Nevevî'de bu kitap "İşrâk" diye kaydedilmiştir.
[646] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.49.
[647] Nevevî, **el-Minhâc,** c.2, s.270.
[648] Nevevî, **el-Minhâc,** c.8, s.371.

10. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî (ö. 204/820), *el-Ümm*[650]

11. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî (ö. 204/820), *İhtilâfü'l-Hadîs*[651]

12. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî (ö. 204/820), *Siyerü'l-Vâkıdî*[652]

13. Ebû Nasr Abdüsseyyid b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 477/1084), *eş-Şâmil*[653]

14. Abdu'l-Vâhid b. İsmâil er-Rûyânî (v. 502/1108), *el-Bahr*[654]

15. Ebû Bekr Abdullāh b. Ahmed b. Abdillâh el-Kaffâl el-Mervezî el-Horasânî (ö. 417/1026), *Şerhu't-Telhîs*[655]

16. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkıllânî (ö. 403 / 1013), *et-Takrîb ve'l-İrşâd fî Usûli'l-Fıkıh*[656]

17. Ebû Muhammed Abdullah b. İbrâhîm b. Muhammed el-Endelüsî el-Asîlî (ö. 392/1002)[657]

18. Ebû Kasım Ali b. Cafer ibn Katta' es-Sakilli (ö. 515), *eş-Şâfî fi İlmü'l-Kavâfi*[658]

19. Ebû Hâmid Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-İsferâyînî (ö. 406)[659]

---

[649] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.151. (Nevevî Mukaddime)
[650] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.182; c.4, s.314.
[651] Nevevî, **el-Minhâc,** c.8, s.375.
[652] Nevevî, **el-Minhâc,** c.9, s.129.
[653] Nevevî, **el-Minhâc,** c.10, s.359.
[654] Nevevî, **el-Minhâc,** c.10, s.483.
[655] Nevevî, **el-Minhâc,** c.9, s.129.
[656] Nevevî, **el-Minhâc,** c.14, s.255.
[657] Nevevî, **el-Minhâc,** c.12, s.335.
[658] Nevevî, **el-Minhâc,** c.8, s.370.

20. Ebû Süleymân Dâvûd b. Alî b. Halef el-İsfahânî (ö. 270/884)[660]

21. Ebû Said el İstahrî (Hasen b. Ahmed) (ö. 328/940)[661]

1.3.3.7. Muhtelif Konular İle İlgili Eserler

2. Ebû Bekr Abdullāh b. Muhammed b. Ubeyd el-Bağdâdî (ö. 281/894), (İbn Ebü'd-Dünyâ), *et-Tevâzu' ve'l-Humûl*[662]

3. Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî (ö.505/1111), *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn*[663]

4. Kâdî Iyâz, *eş-Şifâ*[664]

5. Ebû Sa'd Abdullah b. Muhammed b. Hibetullah b. Ebî Asrûn (ö. 507), *el-İntisâr*[665]

6. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî (ö. 310/923), *Câmiu'l-Beyân an Tevîli Âyi'l-Kur'ân*[666]

7. Ebü'l-Hasen Mukātil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî (ö. 150/767)[667]

8. Ebü'l-Hasen el-Vâhidî (ö. 468/1076)[668]

9. Ebü'l-Âliye Rufey' b. Mihrân er-Riyâhî el-Basrî (ö. 90/709)[669]

10. Ebû Bekr Zeynüddîn Muhammed b. Mûsâ b. Osmân b. Hâzim el-Hâzimî el-Hemedânî (ö. 584/1188), *el-Mütelif ve'l-Muhtelif fî Esmâi'l-Büldân*[670]

---

[659] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.135. *Minhâc*'da bu müellifin ismi İsferâyinî şeklinde geçmektedir. "Ye" harfinin kasrı ile yazılan bu şekil muhakkikten kaynaklanan bir hata da olabilir.
[660] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.179.
[661] Nevevî, **el-Minhâc,** c.5, s.111.
[662] Nevevî, **el-Minhâc,** c.2, s.277.
[663] Nevevî, **el-Minhâc,** c.2, s.295.
[664] Nevevî, **el-Minhâc,** c.2, s.376; c.3, s.52.
[665] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.49.
[666] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.198.
[667] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.20.
[668] Nevevî, **el-Minhâc,** c.2, s.272.
[669] Nevevî, **el-Minhâc,** c.2, s.347.

11. İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî en-Nîsâbûrî (ö. 478/1085), *el-İrşâd*[671]

12. Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyn el-Beyhakī (ö. 458/1066), *Kitâbü'l-Ba's ve'n-Nüşûr*[672]

13. Ebû Bekr Abdullāh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî (ö. 235/849), *Kitâbü'l-Megâzî*[673]

14. Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyn el-Beyhakī (ö. 458/1066), *Delâilü'n-Nübüvve*[674]

Nevevî'nin hayatı, *Minhâc* isimli hadis şerhinin genel özellikleri ve İmam Müslim hakkındaki bazı değerlendirmeleri ihtiva eden bu bölümde kaydetmiş olduğumuz bilgilerin, Nevevî'nin şerh metoduna geçmeden evvel hazırlayıcı nitelikte olduğu kanaatindeyiz. Nitekim Nevevî şerhinin daha iyi analiz edilebilmesi ve şerh ile ilgili yapacağımız değerlendirmelere esas olması adına burada zikredilen malumatların önemi aşikardır. İlgili kısmı burada nihayete erdirirken bir sonraki bölümünde Nevevî'nin, *Sahih*'in sistematiğine dair yaklaşımlarını kaydetmeye çalışacağız. Ancak bu bölümdeki değerlendirmelerimiz genellikle Nevevî'nin bâb başlıkları özelinde Müslim'in eserinin tasnifine ilişkin tespitlerini ve eserin sistematiğine ait bazı değerlendirmelerini içerecektir.

---

[670] Nevevî, **el-Minhâc,** c.12, s.340.
[671] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.109; c.3, s.178, 186.
[672] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.82.
[673] Nevevî, **el-Minhâc,** c.9, s.181.
[674] Nevevî, **el-Minhâc,** c.11, s.96.

İKİNCİ BÖLÜM
SAHÎH'İN SİSTEMATİĞİNE İLİŞKİN YAKLAŞIMLARI

2.1. BÂB BAŞLIKLARI İLE İLGİLİ GENEL DEĞERLENDİRMELER

Hicri üçüncü asırda hadisler tasnif edilirken bazı müellifler bu rivayetleri belli bâb başlıkları altında tasnif etme cihetine gitmişlerdir. Farklı kaygılarla oluşturulduğu muhakkak olan bâb başlıklarının altındaki gerçek maksadı bulma ve bunları tahlil etme çabası pek çok âlimi bu alanda çalışmaya sevketmiştir. Özellikle de Buhârî'nin bâb başlıkları âlimleri bu mevzuda kendisine en çok celbeden konu hüviyetini kazanmıştır. Bunda Buhârî'nin şöhretinin yanında bâb başlıklarının mahiyetinin de etkili olduğunu söylemek mümkündür. Buhârî'nin el-*Câmius-Sahîh*'i, yüze yakın kitap (ana bölüm) ve bunların altında sıralanmış olan üç bin dörtyüz civarında bâbdan (alt bölüm) oluşmaktadır. Buhârî'nin bâb başlıkları ve başlıklarda dile getirdiği görüşler, onun kitabının önemli özelliklerinden birini oluşturmaktadır. Buhârî'nin eserini şerh edenler onun bâb başlıkları üzerinde çok durmuş ve onun fıkhî görüşlerini bâb başlıklarından çıkarmaya çalışmışlardır. Alimler bâb başlığında dile getirilen hususlarla, bâbda nakledilen hadislerin arasındaki münasebeti tespit etmek için çok uğraşmışlardır.[675]

Bu bağlamda Müslim'e baktığımızda hadisleri tasnif ederken herhangi bir bâb başlığı koymadığını görmekteyiz.[676] Müslim'in rivayetleri belli bir gayeye göre

---

[675] Bkz. Bilen, **İbn Hacer'in Buhârî Savunusu**, s.43, 44.

[676] Kâdî Iyâz'ın şerhine ait yazma nüshanın bazı bölümlerinde yaptığımız mukayeseli araştırmada, Kâdî Iyâz'ın şerhinde Nevevî'nin şerhinde olduğu üzere sistemli bir başlıklandırmanın yer almadığı müşahede edilmiştir. Mesela Müslim'in *Taharet* kitabının 83-89 numaralı hadisler arasında Nevevî dört bab başlığı zikretmiştir. (Bkz. Nevevî, Minhâc, c.2, s.166-173) Kâdî Iyâz'ın

tasnif ettiği muhakkak olmakla birlikte herhangi bir başlık zikretmemiş olması, bu gayenin tespit ve tahlilinde, hadislerin ihtiva ettiği alt başlıkların belirlenmesinde aynı zamanda müellifin fıkhî kanaatinin değerlendirilmesinde zorluklara sebep olduğu söylenebilir. İmam Nevevî'nin ise bu esere dair yapmış olduğu bu başlıklandırma ile Müslim'in eserindeki bu eksikliği tamamlamaya çalıştığı söylenebilir. Nevevî'nin Müslim'in Sahîh'ini şerh ederken böyle bir tasarrufa hakkının olup olmadığı ayrı bir tartışma konusu olmakla beraber, Nevevî'nin bâb başlığı tercihinde, Buhârî'nin terâciminde görüldüğü üzere kendi fıkhî kanaatini yansıtmaktan ziyade, hadislerin muhteviyatını dikkate almasının önemli bir incelik olduğu kanaatindeyiz. Adeta Nevevî, bâb başlıklarının çoğunluğunda görülebilen bu metodu ile temel gayesinin *Sahîh-i Müslim'*in tasnifinin okuyanlar nezdinde daha kullanışlı hale gelmesi için çaba gösterdiğini ortaya koymuş gibidir. Nitekim Nevevî döneminde yaygınlaşan medrese geleneği ile birlikte böyle bir talebin ortaya çıkmış olabileceği ihtimali uzak değildir.

Müslim'in *Sahîh*'i üzerinde erken dönemde birçok şerh yapılmış olmasına rağmen bu önemli faaliyetin ilk olarak Nevevî'nin tasarrufunda gerçekleşmiş olması şerhin önemini daha da belirgin hale getirmiştir. Nevevî'nin şerhindeki metodunu tespite gayret ettiğimiz bu çalışmamızda Nevevî'nin bâb başlıklarına temas etmeden geçemedik. Ancak önemine binaen kendi içerisinde müstakil çalışmaları gerektiren bu mevzuya tezimizin sınırları gereği belli bir çerçevede değinebildik. Bununla birlikte seçtiğimiz misallerle Nevevî'nin bâb başlığı tercihindeki metodunu yansıtacak ve okuyuculara genel bir bakış açısı kazandıracak malumatı vermeye çalıştık.

şerhinde ise bu bab başlıklarının hiçbiri zikredilmemiştir. (Bkz. Kâdî Iyâz, İstanbul Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, no: 448) Aynı şekilde yazma eserler üzerine yapılan bazı araştırmalarda Nevevî'den önceki döneme ait Müslim nüshalarında kitab isimlerinin olduğu ancak bâb başlıklarının olmadığına dair tespitlerin olduğu görülmektedir. (Bkz. Arafat Aydın, Yazma Eserlerdeki Semâ Kayıtlarında Dâr'ul-Hadisler, **Anadolu'nun İslamlaşma Sürecinde Dâru'l-Hadisler**, 8-9 Eylül 2012, 2013, (s.103-127), s.108.) Ayrıca Nevevî şerhin bazı yerlerinde bâb başlıklarını bizzat kendisinin koyduğuna dair ifadelere yer vermiştir. Bkz. Nevevî, **el-Minhâc,** c.13, s.183, 197.

2.2. BÂB BAŞLIĞI TERCİHİNDEKİ ETKENLER

Nevevî'nin bâb başlıklarına baktığımız zaman genel itibariyle ilgili bölüm içerisinde zikredilen hadislerin muhtevasını bâb başlığında özetlemeye çalıştığı görülmektedir. Her ne kadar kimi bâb başlıklarında hadislerle ilgili kanaatini yansıtan hüküm cümlesi kullansa da bunun Nevevî'nin genel prensibi ve bâb başlıklarını koymadaki asıl gayesi olduğunu söylemek zor görünmektedir. Çünkü Nevevî, çoğu zaman bâb başlığı seçiminde kendi kanaatini yansıtmak yerine bâbın muhtevasını özetleyecek tarzda başlıklar tercih etmiştir. Bu kimi zaman rivayetlerde açık olarak zikredilen bir cevaz hükmü olabilirken, kimi zaman da nehyi ifade eden bir cümle halinde gelebilmektedir. Bazen de herhangi bir durum belirtilmeksizin sadece zikredilen bâbın hükmü şeklinde bir başlık tercih edilmiştir. Mesela köpeğin yalamasının hükmü, süt emen çocuğun bevlinin hükmü ve bunu yıkamanın keyfiyeti, meninin hükmü, şeklinde genel ifadelerin seçilmiş olması, şârihin bâb başlığı tercihte her daim kendi kanaatini yansıtmak gibi özel bir gaye taşımadığını göstermektedir. Yine mest üzerine mesh etmenin ahkamının zikredildiği bâbın girişinde,[677] "Seferde veya hazarda ihtiyaç olsa da olmasa da mest üzerine mesh etmenin cevazı hususunda kendisine itimat edilen âlimler nazarında icmâ bulunmaktadır." şeklinde konu ile ilgili kanaatini açık olarak beyan etmesine mukabil, şârihin bâb başlığının tespitinde bu görüşünü yansıtan herhangi bir başlık tercihi yerine, bâbın muhteviyatına şamil olan bir başlık koymuş olması mezkur tavrın bir yansıması durumundadır.

"İstinca" bâbı adı altında zikredilen hadisleri[678] şerh ederken, kıbleye dönmenin ahkâmına dair farklı görüşleri ve bunun yanında kendi tercih ettiği kanaati giriş mahiyetinde ifade eden Nevevî'nin, görüşlerini yine bâb başlığında bulmak zordur.[679] Haliyle Nevevî'nin bu yaklaşımı, bâb başlığı seçiminde genel metot olarak Buhârî'nin gözettiği gayeyi taşımadığını göstermektedir. Öyle ki şayet bu maksat gözetilse idi, Nevevî'nin bu konudaki kanaatinin bâb başlığında ifade bulması gerekirdi. Buna mukabil şârihin birçok bâb başlığında kendi kanaatini yansıttığı da

[677] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.156.
[678] Müslim, Tahâret, 57-71; Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.144-155.
[679] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.144.

müşahede edilmektedir. Ancak buna binaen Nevevî'nin bâb başlığında kendi tercihini yansıtmak gibi genel bir metot takip ettiğini söylemek zordur.

Nevevî, bâb başlığında muhtevayı kapsayacak bir ifade tercihinin yanında kimi zaman da hadislerin maksadını beyan eden bir başlık kullanabilmektedir. Nitekim "zekat" bölümünde zikredilen bir rivayette Hz. Peygamber, dilenmekten ve aç gözlülükle bir şeyler talep etmekten sakındırmaktadır. Nevevî, her ne kadar bu rivayetin[680] başında "من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين" "Allah kimin hakkında hayır murad ederse, dinde onu fakih kılar." ifadesi yer alsa da ilgili bâb için "Dilenmenin yasaklanması" şeklinde bir başlık seçmiştir. Ayrıca Nevevî, şerhine "Bâbın ve ilgili hadislerin maksadı dilenmekten nehyetmektir." ibaresi ile başlayarak bâb başlığı tercihinde hadisin maksadını önceledeğini ifade etmiştir.[681]

Nevevî, genellikle muhtevayı kapsayan başlık tercih etse de kimi zaman bu uyumun yeterince gerçekleşmediğini görebilmekteyiz. Mesela "cenaze" bölümünde Ebû Hureyre'den nakledilen bir rivayette Hz. Peygamber'in annesine istiğfar etme ve kabrini ziyaret etme hususlarında Allah'tan izin istediği, buna mukabil Allah'ın sadece kabir ziyareti talebine izin verdiği nakledilmiştir.[682] Bu rivayetin bulunduğu bâb için "استئذان النبي ربه عز وجل في زيارة قبرامه" "Peygamber'in Allah azze ve celleden annesinin kabrini ziyaret hususunda izin istemesi" şeklinde bir başlığı tercih eder. Seçtiği başlıklarla Müslim'in hadislerini konularına göre tasnifte mahir olduğu görülen Nevevî'nin burada tercih ettiği başlığın muhtevayı yeterince kapsamadığı görülmektedir. Çünkü bu bâbın içerisinde yukarıda rivayetin yanında kabir ziyareti, kurban etlerinin üç günden fazla tutma vb. bazı yasakların kaldırıldığını ifade eden rivayet de bulunmaktadır.[683] Haliyle burada seçilen başlığın muhtevaya şamil olması noktasında Nevevî'nin genel prensibine uymadığı görülmektedir.[684]

---

[680] Müslim, Zekat, 98.
[681] Nevevî, **el-Minhâc**, c.7, s.128.
[682] Bkz. Müslim, Cenâiz, 105.
[683] Bkz. Müslim, Cenâiz, 107.
[684] Nevevî, **el-Minhâc,** c.7, s.49, 50. Muhakkikin dipnotunda buradaki bâb başlığının yazma nüshada "في زيارة القبور والاستغفار لهم" "Kabirleri ziyaret ve onlar için istiğfar etme" şeklinde olduğu

"Zekât" bölümünde zikredilen bir rivayette Hz. Peygamber, zekâtını vermeyen mal sahiplerinin ahiretteki akıbetlerinden bahseder.[685] Haliyle Nevevî bu rivayet için "zekâtı vermeyenlerin ağır cezaya çarptırılacakları" şeklinde bir başlık tercih eder. Ancak bu bâbın kapsamında yer alan diğer bir rivayette ise Hz. Peygamber'in "Benim Uhud Dağı kadar altınım olsa üçüncü gece gelirken yanımda onlardan bir dinar bile kalmasını arzu etmem. Ancak borcum için hazırladığım dinar müstesna."[686] şeklindeki sözleri nakledilmiştir. Bu hadis muhtevası gereğince "الترغيب في الصدقة و اخراج المال" "sadaka vermeye ve malı çıkarmaya teşvik" şeklindeki bir sonraki bâbın kapsamında yer alması gerekirken, mevcut yeri itibariyle bâbın muhtevasıyla uyumsuzluğa sebebiyet vermiştir. Nevevî'nin mezkur rivayetin benzer muhtevasını içeren ve birbirini takip eden iki rivayeti[687] farklı bâblarda zikretmesinin muhtemel bir nüktesi olmakla birlikte bu gibi durumların müntensihlerden kaynaklanması da ihtimal dahilindedir. Ancak bu haliyle mezkur rivayetin bâb ile uyumunu ifade etmek bir hayli zor gözükmektedir.[688]

Bâb başlığı ile hadislerin muhtevasının yeterince uyum sağlamadığına dair benzeri bir misali "kitâbü'l-eşribe" bölümünde rastlamaktayız. Ebû Humeyd es-Sâidî'den nakledilen bu rivayette Hz. Peygamber'e üzeri örtülmemiş bir kasede süt ikram edilir. Bunun üzerine Allah Rasulü, "O'nun (kâsenin) üzerini aykırı bir çırpıyla bile olsa örtseydin ya!" şeklinde uyarıda bulunur.[689] Nevevî, bu hadisi "Süt

---

belirtilmiştir. Biz muhakkikin dipnotlarını değerlendirmekle birlikte genel olarak elimizdeki şerh baskısında tercih edilen başlığı esas aldık. Haliyle her ne kadar yazma nüshadaki başlık Nevevî'nin prensibine uyum bakımından daha kabul edilebilir olsa da değerlendirmeyi esas aldığımız baskı üzerinden yaptık. Ancak şu da belirtilmelidir ki, yazma nüshanın esas alınması durumunda da farklı açıdan sıkıntı olacağı şüphesizdir. Çünkü başlıkta "Kabirleri ziyaret ve onlar için istiğfar etme" ifadesi geçmektedir. Ancak mezkur rivayette istiğfar talebi Hz. Peygamber'in annesine has bir durumken bunun bütün kabir ehline şamilmişcesine ifade edilmesi yine muhteva başlık uyumsuzluğunu getirecektir. Hasılı Nevevî'nin genel prensibinde olduğu üzere Hz. Peygamber'in annesinin kabrini ziyaret iznini içeren rivayet ile kabir ziyaretinin umumi olarak iznini ihtiva eden rivayetleri farklı bâblar içerisinde kaydetmeksizin veya bu ikisini içeren bir başlık belirtmeksizin mevcut uyumu sağlamak zor görülmektedir. Yine burada mevcut eserin nüsha farklılıkları bağlamında incelenmesinin müntensihlerden kaynaklanan hataların tashihi ve Nevevî'ye ait olan ifadelerin tespiti noktasında önemli bir hizmet göreceği şüphesizdir.

[685] Bkz. Müslim, Zekat, 30.
[686] Müslim, Zekat, 31.
[687] Bkz. Müslim, Zekat, 31-32.
[688] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc,** c.7, s.75-78.
[689] Bkz. Müslim, Eşribe, 93.

içmenin cevazı" bâbının son hadisi olarak zikretmiştir. Oysa bu hadisi bir sonraki "Nebiz içmek ve kapları örtmek hususunda" bâbı içerisinde kaydetmiş olsaydı daha isabetli olabilirdi. Nitekim bu bâb içerisinde yer alan her iki hadis[690] de bir önceki bâbda kaydedilen Ebû Humeyd'in hadisi ile aynı muhtevayı içermektedir. Sunulan içeceğin süt olmasına binaen "süt içmenin cevazı" bâbında yer almış olması imkân dahilinde olsa da hadisin maksadı itibariyle bir sonraki bâb içerisinde zikredilmesinin daha uyumlu olacağı muhakkaktır. Nitekim, Nevevî Ebû Humeyd hadisini, "Süt içmenin cevazı" bâbı içerisinde şerhetmeyip, kapların örtülmesini emreden bâbdaki hadislerle beraber şerh etmiştir.[691] Aynı zamanda Davudoğlu şerhinde Ebû Humeyd hadisini, "Süt içmenin cevazı" bâbında değil, bir sonraki "Nebiz içmek ve kapları örtmek hususunda" bâbı içerisinde zikretmiştir.[692]

Nevevî, bazı bâb başlıklarının tesmiyesinde, hadisin delâlet ettiği ahkama işaret etmiştir. Mesela, "oruç" bölümünde İbn Abbas'dan nakledilen bir rivayette[693] bir beldede görülen hilalin diğer bölgeler için ne derecede bağlayıcı olacağı beyan edilmiştir. Nevevî, bu rivayet için "Her belde halkı için ayı kendilerinin görmelerinin muteber olduğu, bir beldede hilal görülürse, onlardan uzak olan yerler için bu hükmün sabit olmadığının beyanı" şeklinde bir başlık tercih eder. Akabinde ise bu terâcimle alakalı olarak şu izahatta bulunur: "(و هو ظاهر الدلالة للترجمة) "İbn Abbas'dan nakledilen bu hadis, terâcimin zâhirî delâletidir."[694]

2.3. BİRKAÇ BÂBI BİR ARADA ŞERH ETMESİ

Nevevî, genellikle her bir bâbı kendi içerisinde değerlendirmiştir. Ancak muhteva bütünlüğünün olduğu durumlarda birkaç bâbı bir arada zikrederek mevcut hadisleri şerh etmiştir. Mesela "Allah Teâlâ'nın kişiyi tâkatı olmayan bir şeyle mükellef kılamayacağının beyanı", "Allah'ın kalbe gelen düşüncelerden dolayı burada karar kılmadıkça sorumlu tutmayacağı", "Kişi iyiliği dileyince hasene

[690] Bkz. Müslim, Eşribe, 94, 95.
[691] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.13, s.183.
[692] Bkz. Davudoğlu, **Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi**, c.5, s.4039.
[693] Bkz.Müslim, Sıyâm, 28.
[694]Nevevî, **el-Minhâc**, c.7, s.198..

yazıldığı, fakat kötülüğü dileyince seyyienin yazılmadığı" bâblarını ayrı ayrı şerhetmek yerine hepsini bir arada değerlendirmiştir. Nevevî şerhinde bu üç bâb başlığını da bir araya getirerek zikretmiştir. Ancak başlıkları sıralarken eserin bâb sıralamasında takdim tehir yapmıştır.[695]

Nevevî'nin her biri müstakil bâb başlığı taşısa da muhteva benzerliği içerisinde olan bâbları kimi zaman bir arada şerh ettiğine dair en bariz misali "istitâbe"[696] "istinca" bâbında görebiliriz. Nevevî, bu bâb başlığı altında bir biri ile bağlantılı olan 5 ayrı bâbın hadislerini[697] bütüncül bir metotla şerh etmiştir. Hatta bâbın girişinde Nevevî, bu bâbın kapsadığı konuları şöyle sıralar: "Çölde def-i hacet veya küçük abdestini yaparken kıbleye dönmenin nehyi, sağ el ile istincanın ve sağ el ile zekere temasın nehyi, yol veya gölgeliklerde def-i hacetin nehyi, istinca esnasında üç taştan daha azı ile kifayet etmenin, kemik, ters gibi şeylerin kullanılmasının nehyi, su ile istinca etmenin cevazı."[698]

Bir diğer misalde Nevevî, Ebû Hureyre'den gelen bir rivayet için "Ziynetin/nurun, abdestin (suyunun) ulaştığı yere ulaşması" şeklinde müstakil bir bâb oluşturmuştur. Fakat bu hadisi bir önceki "Abdestte gurre ve tahcilin uzatılmasının müstehablığı" bâbı içerisinde izah etmiştir. Nevevî, her ne kadar Ebû Hureyre hadisi için ayrı bir bâb oluştursa da muhtemelen konu bütünlüğü dolayısıyla önceki bâbın hadisleri ile beraber izah etmiştir. Ancak burada Nevevî'nin Ebû Hureyre'den gelen ve önceki bâbın muhteviyatını taşıyan bir hadis için niçin müstakil bir bâb oluşturma ihtiyacı hissettiği dikkate değer bir durumdur. Bu konuda Nevevî'nin önceki bâb içerisinde yaptığı izahatlar bize ışık tutabilir. Şöyle ki, Nevevî, "Abdestte gurre ve tahcilin uzatılmasının müstehablığı" bâbında Ebû Hureyre'den gelen bir rivayet bağlamında âlimlerin ihtilafına değinir. Buna göre Mâliki âlimlerinden İbn Battâl (ö. 449/1057) ve Kâdî İyâz (ö. 544/1149) abdest

---

[695] Nevevî, **el-Minhâc,** c.2, s.324. Burada nüshadan kaynaklanan bir hata da söz konusu olabilir.

[696] "İstitâbe" kelimesi istinca manasında kullanılır. Her iki kelime ile vücudun bazı pisliklerden arındırlması kastedilir. Bkz. **Lisânü'l-Arab,** "İstitâbe", c.1, s.567.

[697] Müslim, Tahâret, 57-71; Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.144-155.

[698] Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.144. Muhakkik, farklı bir nüshada bâb başlığını "helaya girmek ve istinca" olarak tespit etmiştir.

nurunun artması niyeti ile abdest azalarının ziyadesiyle yıkanmasını müstehab kabul etmez. Nevevî, ise gerek Ebû Hureyre hadisinin gerekse Hz. Peygamberin fiilinin bu iddiaların batıllığını açıkça göstermekte olduğunu ifade etmiştir.[699] İşte bu bağlamda Nevevî muhtemelen kendi kanaatini açıkça izhar etmek, hem de delillendirmek gayesiyle Ebû Hureyre hadisi için ayrı bâb başlığı koymuş olabilir. Dolayısıyla burada Nevevî'nin bâb başlığını seçerken fıkhî bir kaygı gözetmiş olduğu söylenebilir.[700]

Nevevî saydığı hususları her ne kadar istinca bâbının kapsamı olarak zikretse de bahsi geçen konular, ardı ardına sıralanan ve her biri için müstakil bâb başlığı konulan 5 farklı bâbın muhteviyatıdır. Bu durum Nevevî'nin her ne kadar farklı bâb başlığı koysa da birbiri ile bağlantılı olan bu bâbları bir bütün olarak kabul ettiğini ve o minvalde bütüncül bir metotla şerhetmeyi uygun gördüğünü göstermektedir. Ancak Nevevî'nin girişteki ifadelerinde de görüldüğü üzere aslında bu hadislerin birbirini tamamladıkları ve bu sebeple de Şârih tarafından bütün halinde şerh edildiği halde niçin ayrı bâb başlıkları altında tasnif edildiği sorusu akla gelebilmektedir. Bu soruya cevap olarak da İmam Nevevî'nin ayrı bâb başlıkları koymak suretiyle hadislerde sıralanan ahkama dikkat çekmek, öğrenimi kolaylaştırmak veya bunların ötesinde başka gayeler taşımış olabileceğine dair bazı ihtimaller sayılabilir.

2.4. BÂB BAŞLIĞININ SINIRLARINI DİKKATE ALMASI

Nevevî'nin hadisleri belli bâb başlıkları dahilinde tasnif ettiği bilinmektedir. Aynı zamanda hadisler şerh edilirken belirlenmiş olan bu başlıkların muhteva sınırlarının genel itibariyle dikkate alındığı söylenebilir. Mesela bir rivayette Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin yanına gelen Basralı hafızlara hitaben: "Sizler Basralılar'ın en iyileri ve hafızlarısınız. Kur'ân'ı tilâvet edin. Sakın (Kuran okumadan) üzerinizden uzun zaman geçmesin. Sonra sizden öncekilerin kalpleri gibi sizin de kalpleriniz katılaşır. Biz (vaktiyle) bir sûre okurduk. Onu gerek uzunluk;

[699] Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.128.
[700] Bkz Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.132.

gerekse şiddet hususunda "Berâe" sûresine benzetirdik. Sonra o sûre bana unutturuldu. Yalnız ben, ondan şunları ezberimde tutabildim: "Adem oğlunun iki vadi dolu malı olsa, mutlaka bir üçüncüsünü daha isterdi. Âdem oğlunun karnını ancak toprak doldurur…."[701] Nevevî, "Ademoğlunun iki vadi dolusu altını olsa üçüncüsünü ister" bâbı kapsamında zikredilen mezkur hadisin şerhinde, bâb başlığında ifade edilen kısımla ilgili bazı izahatlarda bulunur. Nevevî'nin, tefsir usûlünce derin tartışmalara hâvi bir rivayetin şerhinde usûl bağlamında bir izahın bulunmaması, bâbın muhtevasını dikkate almış olması ile izah edilebilir.[702] Ancak Kur'an'ın bir ayetinin unutturulması gibi ciddi kuşkulara sebep olacak bir rivayetin tefsir usûlü çerçevesinde izahının yapılmamış olmasının önemli bir boşluk oluşturduğu kanaatindeyiz.[703]

İmam Nevevî'nin, genel itibariyle bâb içerisindeki mezkur rivayetleri kapsayan başlık tercihinde bulunduğu ve şerhini de bu kapsam dahilinde tahlil ettiği müşahede edilmektedir. Ancak "Kişinin kendisini öldürmesinin haramlığının şiddeti ve kişi kendisini ne ile öldürürse ateşte o şey ile azap edilir ve cennete ancak Müslüman bir nefis girebilir." bâbında olduğu gibi kimi zaman bâb içerisindeki hadislerin izahında başlık haricî konulara da temas ettiği olmaktadır. Nitekim Nevevî'nin bu misalde bâb başlığı sınırlamasına gitmeksizin hadisleri şerh ettiği görülmektedir.[704] Mesela bâb içerisinde nezir, mümine lanet ve yemin konuları bâb haricî konular olmasına rağmen şerh içerisinde yer bulabilmiştir. Hatta Nevevî'nin bâb dışı konulara gereğinden fazla temas etmesi sebebiyle konunun yer yer bâb başlığındaki bağlamdan uzaklaştığı da bir hakikattir.

---

[701] Bkz. Müslim, Zekat, 119.
[702] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c7, s.140.
[703] Bu hadisten bir önceki rivayette (Müslim, Zekat, 118.) İbn Abbas'ın bu ifadenin Kur'an olup olmadığını bilmediği ifadesi nakledilmiştir. Yine aynı bölümün 116. rivayetinde Enes bu hadisi Rasûlullah'tan duyduğunu, fakat bu sözlerin semadan inen bir ayet mi, yoksa Hz. Peygamber'in kendinden mi söylediği hakkında bilgisinin olmadığını söylemiştir. İmam Nevevî bu hadislerin yer aldığı bâbı şerh ederken Kur'an ayetinin nesh edilmesi dair herhangi bir izahat getirmemiştir.
[704] Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.300-304.

Bu konuda eserin şârih üzerindeki etkisini de göz ardı etmemek gerekir.[705] Çünkü Buhârî'nin bâb düzenine baktığımızda müellifin hadislerde takti' yöntemine gittiğini ve bu yöntemle hadisin bâb başlığının kapsamı dahilinde farklı yerlerde mükerrer olarak yer aldığını görmekteyiz. Müslim'de ise bu yöntemin olmaması sebebiyle burada olduğu gibi bâb içerisinde yer alan bazı hadislerin muhtevası bâbın sınırlarına çıkılabilmektedir. Haliyle bu durum şârihi de etkileyerek daha farklı konulara temas etmeyi lüzumlu kılabilmektedir. Ancak Nevevî'nin çok sık rastlanmayan bu uygulamalarına bakarak Nevevî'nin bâbın muhtevasını dikkate almayan bir şârih olduğu sonucunu çıkarmak yanlış bir kanaat olacaktır.

Şârihin bâbın kapsamından uzaklaşmasında eserin etkisini görebilme bakımından şu misal dikkate değerdir: "Namazda konuşmanın haram kılınması ve evvelce konuşmanın neshi" bâbında zikredilen bir rivayette Muaviye b. el-Hakem es-Sülemî'nin namaz esnasında yaşadığı bir hâdise anlatılır. Nakledildiğine göre râvi Hz. Peygamber'in arkasında namaz kılarken cemaatten birinin aksırması üzerine "Yerhamukullah" şeklinde mukabelede bulununca cemaatin tepkisiyle karşılaşır. Bu sahâbî namaz esnasında gördüğü bu tepkiye her ne kadar bir anlam veremese de susmak zorunda kalır. Namaz sonunda ise Hz. Peygamber örnek bir eğitim metoduyla bu sahâbînin hatasını tashih eder.[706]

Özetle hikâye ettiğimiz rivayetin bu kısmı bâbın ana muhtevasını oluşturmaktadır. Ancak mezkur rivayette Hz. Peygamber ile Muaviye arasındaki konuşma burada nihayet bulmamaktadır. Çünkü Muaviye Hz. Peygamber'e kavmi içerisinde bazı kişilerin kahinlik yaptığını, tetayyur diye de isimlendirilen teşe'ümle (bir şeyi kötüye yorma) amel ettiklerini, çizgiler çizerek falcılığın bir türü olan remille[707] uğraştıklarını haber vererek bu konulardaki görüşlerine başvurmuştur. Hatta Muaviye konuşmasının sonunda cariyesine olan öfkesi neticesinde yaptığı hatayı nasıl telafi etmesi gerektiğini de sorar. Haliyle rivayet, bâbda zikredilen ana muhtevadan çok farklı mevzulara temas eder. Bu hadisi şerheden Nevevî ise konu

[705] Bkz. Türcan, **Hadis Şerh Geleneği –Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü**, s.134.
[706] Bkz. Müslim, Mesâcid, 33.
[707] Bkz. **Lisânü'l-Arab**, "Reml", c.11, s.294; Davudoğlu, **Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi**, c.2, s.1224.

bağlamındaki bölümü beyan etmekle beraber sahâbînin izaha muhtaç olan kahinlik, tatayyur, remil ve cariyenin azat edilmesi ile alakalı sorularına kayıtsız kalamaz ve bu mevzuda gerekli malumatı kaydeder. Ancak zikredildiği bağlam açısından teferruat sayılabilecek bu malumatların yer alması, konu bütünlüğünün kopmasına sebebiyet verdiği de bir hakikattir.[708]

2.5. BÂB BAŞLIĞINDA FIKHÎ GÖRÜŞÜNÜ İFADE ETMESİ

Nevevî, bâb başlığı seçiminde kimi zaman kendi kanaatini belirten bir başlık yerine rivayetlerin genelini kapsayan hüküm cümlesini tercih eder. "Tahrîmü'l-kibri ve beyânühü"[709], "Kibrin haramlığı ve beyanı", "Beyânü ğılzı tahrîmi'l-nemîme" "Nemimenin haramlığının ağırlığı"[710] bâb başlıklarında görüldüğü üzere Nevevî, hadisin muhtevasında zâhir olan ahkamı bâb başlığı olarak kaydeder. Bazen de Nevevî, "Men ğaşşenâ feleyse minnâ"[711] "Aldatan bizden değildir" bâbında olduğu gibi hüküm ifade eden bir cümle yerine bâb içerisinde mevcut hadisin metnini bâb başlığı olarak koymuştur. Bununla birlikte Nevevî'nin kendi kanaatini ve mezhebinin görüşünü yansıtan bâb başlıklarının miktarının hiç de azımsanmayacak seviyede olduğunu söylemek mümkündür. Hatta kimi yerde Nevevî, hadislerin tevilindeki kanaatini bâb başlığını oluştururken dikkate aldığını açıkça ifade etmiştir. Mesela "eşribe" bölümü içerisinde zikredilen bir rivayette, Hz. Peygamber'in kabın içine solumaktan nehiy buyurduğu nakledilmiştir.[712] Buna mukabil, Enes hadisinde Hz. Peygamber'in bir şey içerken kabın içerisine üç defa soluduğu rivayet edilmiştir.[713] Enes'den nakledilen hadisin bir diğer rivayeti ise daha kapsamlı olup şu şekildedir: "Rasûlullah içtiği şeyin içerisine üç defa solur ve 'Bu daha kandırıcı, daha sâlim ve afiyetlidir.' buyururdu." Bu hadisin sonunda Enes "İşte ben de içilen şeyin içine üç defa soluyorum." demiştir.[714]

---

[708] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.5, s.23-30.
[709] Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.273
[710] Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.295.
[711] Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.291.
[712] Bkz. Müslim, Eşribe, 121.
[713] Müslim, Eşribe, 122.
[714] Müslim, Eşribe, 122.

Nevevî, Ebû Katâde ve Enes hadisi için "Aynı kabın içine solumanın keraheti ve kabın dışına üç defa teneffüs etmenin müstehab oluşu" şeklinde bir bâb başlığı tercih etmiştir. Konu ile ilgili izahında ise Nevevî şunları ifade etmiştir: "Hz. Peygamber'in kabın içine solumayı nehyeden hadisi ile bir şeyi içerken üç defa soluduğunu beyan eden diğer hadis tercih ettiğimiz bâb başlığındaki ifadelere hamledilir. Buna göre Hz. Peygamber'in kabın içine solumaktan nehyeden ifadesi, bâb başlığının birinci kısmına hamledilirken, Hz. Peygamberin üç defa soluduğuna dair beyanı ise bâb başlığının ikinci kısmındaki ibare ile tevil edilir."[715] Nevevî yapmış olduğu bu izahat ile hem bâb başlıklarını kendisinin oluşturduğunu açıkça ifade etmiş,[716] hem de bâb başlığı tercihinde göz önünde bulundurduğu hususlara işarette bulunmuştur.

Nevevî'nin bâb başlığında kanaatini yansıtmasına dair bu gibi misalleri şerhin farklı yerlerinde görmek mümkündür. Mesela bir bedevinin mescide bevletmesi ve bunun izalesine dair bazı konuları ihtiva eden bâba[717] başlık olarak Nevevî, "Eğer mescidde hâsıl olursa, bevl ve diğer necasetlerin yıkanmasının vücûbu ve necasetin gömülmesine gereksinim olmaksızın sadece yıkanması ile yerin temizlenmiş olacağı" ifadesini seçer. Bâbın izahında ise Nevevî şu istidlalde bulunur: "Buradan anlaşıldığına göre yer, üzerine suyun dökülmesi ile temizlenir. Bu durumda necasetin gömülmesi şart değildir. Bu bizim ve cumhurun görüşüdür. Ebû Hanife ise, yerde bulunan necasetin ancak gömülerek izale edilebileceğini söyler."[718] Böylece Nevevî, ahkâma dair kendi kanaatini bâb başlığına açık olarak yansıtmak istemiştir.

Hadislerin izahında mezhebî mensubiyetini öne çıkaran Nevevî'nin bu tavrının bâb başlığı seçiminde de hissedildiğine dair farklı misaller vermek mümkündür. Örneğin İbn Ömer'den nakledilen bir hadiste, Hz. Peygamber'in iftitah tekbirinde, rüku'ya giderken ve ruku'dan doğrulurken ellerini omuz hizasına

[715] Nevevî, **el-Minhâc,** c.13, s.197.
[716] Benzeri bir ifade için bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.13, s.183.
[717] Bkz. Müslim, Tahâret, 98-100.
[718] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.181.

kaldırarak tekbir aldığı rivayet edilmektedir.[719] Hadisin şerhinde Nevevî, iftitah tekbirinde ellerin kaldırılmasının müstehhaplığı noktasında âlimlerin icmâ ettiklerini, fakat bunun dışındaki yerlerde ellerin kaldırılması hususunda ihtilafa düştüklerini aktarır. Şârih, bu değerlendirmenin akabinde İmam Şâfiî'nin, Ahmed b. Hanbel'in ve ashabın cumhurunun ruku'da da ellerin kaldırılmasının müstehaplığı kanaatini taşıdıklarını hatta Şâfiî'nin bunlara, birinci teşehhütten sonrasını da eklediğini zikreder. En isabetli görüşün Şâfiî'ye ait olduğunu belirten Nevevî, kendi kanaatini ve delilini belirttikten sonra muhalif görüşlere de temas eder. Bu bağlamda Nevevî, bazı ehl-i hadîsin secde esnasında da ellerin kaldırılmasını savunurken, Ebû Hanîfe ve Kûfe'den bir grub âlimin ise iftitah tekbiri dışında ellerin kaldırılmasının müstehap olmadığı kanaatinde olduklarını belirtir. Burada mevzu ile alakalı dikkat çeken husus ise Nevevî'nin bu bölümdeki hadisler için mezhebinin kanaati vechinde "Ellerin tekbir getirirken, rukuya giderken ve rukudan doğrulurken omuz hizasına kaldırılması" şeklinde bir bâb başlığı tercihinde bulunmasıdır.[720]

"جواز الاقعاء علي القدمين" "Ökçeler üzerine çömelme" bâbında yine Nevevî'nin tercihlerinin yansımasını görmek mümkündür. Bu bâbın muhtevasında İbn Abbas tariki ile zikredilen bir rivayette[721] namaz esnasında "ik'â"[722] diye ifade bulan oturuş şeklinin sünnet olduğu belirtilmektedir. Bu hadisin izahında Nevevî, bu konuda iki hadisin sevkedildiğini belirtir. Buna göre İbn Abbas'dan gelen mezkur rivayette bu fiilin sünnet olduğu zikredilirken, Tirmizî, İbn Mâce, Ahmed b. Hanbel ve Beyhakî'de ise bahsi geçen fiilin nehyedildiği rivayet edilmiştir. İbn Abbas rivayetinde zikredilen sünnet hükmünü kabul eden Nevevî, diğer rivayetlerin tamamının senedinin zayıf olduğunu belirtir. Şerhinde bahsi geçen oturuşu, iki secde

---

[719] Müslim, Salât, 22.
[720] Nevevî, **el-Minhâc,** c.4, s.315.
[721] Müslim, Mesâcid, 32.
[722] "el-İk'âü", kelimesi kişinin makatını yere yayarak dizlerini dikmesi ve elleriyle de yere dayanarak köpek oturuşuna benzer şekilde oturması anlamındadır. Bkz. **Lisânü'l-Arab**, "el-İk'âü", c.15, s.192. Nevevî bu hadisin şerhinde "ik'â" nın iki türünün olduğunu belirtir. "İk'â' " nın birinci türü, kişinin makatını yere yayarak dizlerini dikmesi ve elleriyle de yere dayanarak köpek oturuşuna benzer şekilde oturmasıdır ki, nehyedilen ve mekruh olan oturuş şekli budur. "İk'â' " nın ikinci şekli ise iki secde arasında makatın ökçeler üzerine yayılarak oturulmasıdır. Hadiste sözü edilen ik'â budur. Nevevî, **el-Minhâc**, c.5, s.22; Davudoğlu, **Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi**, c.3, s.1571.

arasında mak'adın ökçeler üzerine yayılarak oturulması şeklinde tasvir eden Nevevî, bâb başlığında da bu oturuşun hükmüne dair mezhebî kanaatini yansıtan ifadeyi tercih etmiştir.[723].

Kimi zaman Nevevî, Ebû Hanîfe'nin Şâfiî mezhebine muarız delil olarak zikrettiği Müslim rivayetini yine mezhebî görüşü vechesinde tevil eder ve bunu da bâb başlığına açık olarak yansıtır. Mesela bir rivayette Hz. Peygamber'in, "Her kim, içinde fâtihâtü'l-kitâb okumadan namaz kılarsa, o namaz eksiktir."[724] beyanında bulunduğu nakledilmektedir. Rivayetin ahkâmı bağlamında Nevevî, namazda Fâtiha sûresini okumanın tayin edilmiş olup, okumaktan aciz olanlar dışında başka bir şey okumanın yeterli olmayacağını ifade etmiştir. Sözlerinin devamında Şârih, Hz. Peygamber'in mescidde namaz kılan sahâbîye hitaben söylediği "Kur'ân'dan kolayına geleni oku."[725] rivayetine binaen Ebû Hanîfe'nin, namazda Fâtiha'nın değil Kur'ân'dan herhangi bir yeri okumanın vücub ifade ettiği kanaatinde olduğunu kaydetmiştir. Nevevî karşı delil olarak zikredilen bu rivayeti, Fâtiha sûresine, fâtiha okumaktan aciz olanlara veya fâtihadan sonra ziyade yapılan kıraate hamletmenin imkânından bahsederek hadisi mezhebî vechesinde tevil eder.[726] Bu kanaatini de muhtasar olarak" وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة و انه اذا لم يحسن الفاتحة ولا امكنه تعلمها قرأ ما تيسر له من غيرها" "Her rekatte fâtiha okumanın vücûbu, fâtiha okumayı beceremiyenin ve öğrenme imkânı bulamayanın, kolayına gelen başka bir sûre okuması" adı altında özetler.[727]

Bazı durumlarda ise Nevevî'nin, muarız görüşün hüccetini bâb başlığı olarak tercih ettiği olmaktadır. Ancak dikkatli incelendiği zaman Nevevî'nin bu durumda bile mezhebî kanaatine dolaylı îmalarda bulunduğu görülmektedir. Mesela bir rivayette Enes b. Mâlik'in şöyle dediği nakledilir: "Hz. Peygamber, Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın arkasında namaz kıldım. Onlar kıraate "Elhamdülillâhi Rabbi'l-âlemîn" ile başlayıp, kıraatin başında veya sonunda "Bismillahirrahmanirrahim"

[723] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.5, s.22.
[724] Müslim, Salât, 41.
[725] Müslim, Salât, 45.
[726] Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, 322.
[727] Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.321.

demezlerdi."[728] Nevevî, bu hadisin besmelenin fâtihadan ayrı olduğunu kabul edenlerin, bir de besmelenin fâtihanın bir parçası olduğunu kabulle beraber besmelenin sessiz tilavet edilmesi gerektiğini iddia edenlerin bir delili olduğunu kaydeder. Akabinde ise Nevevî, hem Şâfiî'nin hem de halef ve seleften bir grubun ise besmelenin fâtihadan bir ayet olduğunu ve besmelenin fâtihanın cehrî okunduğu yerlerde aynı şekilde tilavet edilmesi gerektiğini kabul ettiklerini belirtir.[729] Bu hadisin besmelenin fâtihadan ayrı olduğunu iddia edenlerce de hüccet olarak kullanıldığı bilinmesine rağmen Nevevî, bu hadisi "Besmelenin cehrî okunmaması gerektiğini kabul edenlerin hücceti" bâbı altında şerhetmeyi uygun görmüştür. Böylece Nevevî, hadisin, besmelenin fâtihadan ayrı olduğunu iddia edenlerin hücceti bağlamı yerine besmelenin fâtihadan bir ayet olduğunu kabul etmekle beraber sessiz okunması gerektiği kanaatini taşıyanların hücceti kapsamında değerlendirilmesi gerektiğine îmada bulunduğu söylenebilir. Nitekim besmelenin fâtihadan bir ayet olduğuna işaret eden hadis için "Besmelenin "Berâe" haricindeki sûrelerin evvelindeki bir ayet olmasını kabul edenlerin hücceti"[730] şeklinde bâb başlığı seçen Nevevî'nin, muarız kanaatin delilini içeren bâbda ise besmelenin ayetliğini değil de cehrî okunmasını öne çıkarmış olmasını, mezhebî bir tavırla izah etmek mümkündür.

Kimi zaman Nevevî'nin mezhebî kanaatini, bâb başlığı içerisindeki açıklama cümlesinde görebilmekteyiz. Nevevî, Hz. Peygamber'in kendisine ve ehline sadaka olarak gönderilen şeyleri almasının helal olmadığını ifade eden rivayetler[731] için başlık olarak " تحريم الزكاة علي رسول الله صلي الله تعالي عليه وسلم وعلي اله وهم بنو هاشم وبنو المطلب دون غيرهم "[732] "Rasûlullah ile Benî Hâşim ve Benî Muttalib'den ibaret olan âline zekat almanın haram kılınması bâbı" ifadesini kullanır. Bâb içerisinde mezkur olan rivayetlerde Hz. Peygamber'in ehline kimlerin dahil olduğuna dair herhangi bir bilgi olmamasına rağmen Nevevî'nin bâb başlığında yapmış olduğu bu ziyade malumatı mezhebî saikle izah etmek mümkündür. Nitekim ilgili hadislerin şerhinde Nevevî, Hz. Peygamber'in ehli ile ilgili âlimlerin ihtilafına şu sözlerle

[728] Müslim, Salât, 52.
[729] Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.332.
[730] Nevevî, **el-Minhâc,** c.4, s.333.
[731] Bkz. Müslim, Zekat, 161-166.
[732] Benzeri bir başlık için bkz. Müslim, Zekat bölümü 52. bâb başlığı.

dikkat çeker: "Şâfiî mezhebi ve buna muvafık olanlara göre Hz. Peygamber'in âli, Benî Hâşim ve Benî Muttalib'tir. Ebû Hanîfe ve Mâlik'e göre ise bu kişiler sadece Benî Hâşim'dir.[733] Bunun dışında daha farklı görüşlere ve Şâfiî'nin delillerine de yer veren Nevevî'nin tercihini mezhebinden tarafa kullandığını bâb başlığında açıkça görebilmekteyiz.

Nevevî şerhinde mezhebî tavır ağırlıklı olmakla beraber, şârihin İmam Şâfiî'ye muhalif olduğu durumlar da söz konusudur. Ancak şârihin bu muhalefetini her daim bâb başlığına da yansıtacağı anlamına gelmemektedir. Nitekim şerh içerisindeki açıklamalarında Şâfiî'ye muhalefet edildiği kimi yerlerde Nevevî, bâb başlığını kendi tercihinden yana değil de yine Şâfiî'nin ihtiyârı çerçevesinde oluşturduğu görülmektedir. Mesela, "cenaze" kitabında Hz. Peygamber'in cenazeyi görünce kalkılmasını ihtiva eden rivayetleri[734] nakledilmektedir. Nevevî, bu rivayetleri "Cenaze için kalkılması" başlığı altında şerhetmiştir. Bu bâbın hemen akabinde ise Hz. Peygamber'in cenaze için kalktığını, daha sonra ise oturduğunu ifade eden rivayetler[735] nakledilmiştir. Nevevî, bu bâbdaki hadisleri ise "Cenaze için kalkılmasının neshi" başlığı altında tasnif etmiştir. Her ne kadar Nevevî, başlık olarak cenaze için kalkılmasının neshedilmesi şeklinde bir ifade kullansa da ilgili rivayetlerin şerhinde Kâdî İyâz'dan naklen şu bilgilere yer verir: "İnsanlar bu meselede ihtilaf etmişlerdir. Mâlik, Ebû Hanîfe ve Şâfiî'ye göre cenaze için kalkılması neshedilmiştir." Nevevî, ilgili konuda farklı görüşleri de naklettikten sonra Şafîi mezhebine mensub bazı âlimlerin cenaze için kalkılmasını müstehap olarak kabul ettiğini ve tercih edilen görüşün de bu olduğunu ifade etmiştir. Müellif sözlerine şöyle devam eder: "Buna göre kalkma emri nedb için, oturmayı beyan eden rivayetler ise cevâzı beyan içindir. Haliyle bu gibi durumlarda nesh iddiası sahih değildir. Çünkü nesh cem'in imkânsızlığı durumunda vaki olur."[736]

Burada görüldüğü üzere Nevevî, başlık olarak kendi kanaatini de yansıtan "Kıyamın müstehaplığı" yerine "Kıyamın neshi" ifadesini seçmiştir. Nevevî'nin bu

[733] Nevevî, **el-Minhâc,** c.7, s.175.
[734] Müslim, Cenâiz, 73-81.
[735] Müslim, Cenâiz, 82-84.
[736] Nevevî, **el-Minhâc,** c.7, s.32.

tercihinde bâb içerisindeki hadislerin lafzı etkili olabileceği gibi, Şâfiî'nin kanaatinin bu yönde olmasının da etkisinin ihtimal dahilinde olduğu söylenebilir.

2.6. BÂB BAŞLIĞININ RİVAYETİN KAPSAMI DIŞINDA HÜKÜM BELİRTMESİ

Nevevî'nin bâb başlıkları genel olarak bâb içerisindeki hadislerin muhtevası kapsamında olmakla beraber bazı terâcimin bu mahiyette olmadığı vâkidir. Örneğin Vâil b. Hucr (ö. 51/671) bir rivayette Hz. Peygamber'in namaza başlarken ellerini kaldırdığını, akabinde ise sağ elini sol elinin üzerine koyduğunu haber vermiştir.[737] Şerhinde hadisin fevâidlerini sıralayan Nevevî, bunlar arasında iftitah tebirinden sonra sağ eli, sol elin üzerine bağlamanın müstehaplığını ve bunun yerinin de kendi mezhebi vechesinde göbeğin üstü ve göğsün altı olduğunu belirtir. Nevevî, hadisin izahı sadedinde her ne kadar ellerin bağlanma yeri hakkında mezheplerin ihtilafını ve delillerini sıralasa da rivayeti "İftitah tekbirinden sonra sağ elin sol el üzerine bağlanması ve göğsün altı, göbeğin üstüne konulması" bâb başlığı altında zikrederek kendi kanaatini daha en başından ifade etmiştir.

Bu misalde mezhebî görüşün bâb başlığında izharı görülmekle birlikte mevzumuzla alakalı dikkat çeken husus ise şudur: Bâb içerisinde zikredilen rivayette sağ elin sol el üzerine bağlanması dışında bir ayrıntı olmamasına rağmen Nevevî, elin konulacağı yerin ahkamına dair bir bâb başlığı tercih etmiştir. Sağ elin sol el üzerine konulmasına delâlet eden haricî rivayetleri zikreden Nevevî, bu yerin göbeğin üstünde olduğuna dair de İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'inde Vâil b. Hucr'dan nakledilen "Hz. Peygamber ile birlikte namaz kıldım. Hz. Peygamber sağ elini sol el üzerine bağlayarak göğsünün üzerine koymuştu."[738] rivayetine ve Sehl b. Sa'd'dan gelen ve sağ kolun sol kol üzerine bağlanması gerektiğini ifade eden rivayetlere[739] yer vermiştir.[740]

---

[737] Bkz. Müslim, Salât, 54.
[738] İbn. Huzeyme, Salât, 89.
[739] Bkz. Buhârî, Ezan, 87.
[740] Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.335.

Nevevî'nin bâb başlığındaki ahkamın delili mesabesinde dile getirdiği rivayetlerin bu hükme delâleti veya bu hükme hangi delillerle ulaştığı tetkike muhtaç bir mevzu olmakla beraber, zahir olan bir durum vardır ki; o da Nevevî'nin, kimi zaman bâb içerisinde zikredilen rivayetin kapsamını aşan bir ahkamı bâb başlığı olarak tercih edebildiğidir.

Nevevî'nin benzeri bir tasarrufunu "الصلات علي النبي صلي الله عليه و سلم بعد التشهد" "Teşehhüdden sonra Hz. Peygamber'e salât" bâbının tesmiyesinde görmekteyiz. Hz. Peygamber'e nasıl salât getirileceğini vasfeden rivayetlere muhtevi olan bâbda Beşir b. Sa'd, Hz. Peygamber'e "Ya Rasulallah! Allah sana salât etmemizi emrediyor. Biz bu salâtı nasıl yapacağız?" şeklinde soru yöneltir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "قولوا اللهم صلي علي محمد ...." şeklinde devam eden ifadesinde salli ve barik dualarıyla salât edebileceklerini belirtmiştir.[741] Bâbda bazı lafız farklılıkları ile birlikte Hz. Peygamber'e nasıl dua edilebileceğinin haricinde herhangi bir ayrıntı mevcut olmamasına rağmen Nevevî, bâb için "Hz. Peygamber'e teşehhütten sonra salât etmek" şeklinde bir başlık kullanarak zikredilen rivayetleri belli bir zamana hasretmiştir. Hadislerin şerhinde ise yine bâb başlığı ile uyumlu olarak salâtın zamanına dair ahkamın öncelendiği bir üslûp öne çıkmıştır.

Nevevî'nin bahsi geçen ihtilafta cumhura rağmen mensubu olduğu mezheb vechesinde görüş beyan ettiği ve bu kanaatini de rivayetlerin muhtevasını aşacak bir bâb başlığı tercihi ile ortaya koyduğu açıktır.[742] Ayrıca İmam Nevevî bu başlığı koymakla beraber aslında Müslim'in kanaatinin de bu vechede olduğunu ve bunun da Müslim'in hadise yer verdiği bölümden anlaşıldığını ifade etmiştir.[743] Dolayısıyla İmam Nevevî'nin hem Müslim'in tasnifinin etkisi hem de şerhte dile getirdiği harici karinelerin[744] delaletiyle böyle bir başlık tercih etmiş olabileceği söylenebilir.

---

[741] Müslim, Salât, 65.
[742] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc,** c.4, s.344.
[743] Nevevî, Müslim'in ilgili konudaki tasnifini inceleme neticesinde şu değerlendirmede bulunur: "Müslim'in bu hadisi teşehhüd ile ilgili rivayetlerin hemen ardından zikretmiş olması Müslim'in tercihinin de bu yönde olduğunun açık delilidir." Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.345.
[744] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.345.

Bazı durumlarda Nevevî, hadislerin zahirinden ziyade teville ulaşılabilecek bir hüküm cümlesini bâb başlığı olarak tercih edebilmektedir. Mesela Ebû Hureyre'den gelen bir rivayette Hz. Peygamber, " لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن" "Zina eden bir kişi mümin iken zina etmez, hırsızlık yapan bir kişi mümin iken hırsızlık yapmaz, içki içen bir kişi mümin iken içki içmez."[745] beyanında bulunmuştur. Nevevî, benzer muhtevadaki hadisleri içeren bâb için " بيان نقصان الايمان بالمعاصي و نفيه عن المتلبس بالمعصية علي ارادة نفي كماله " "Masiyet sebebiyle imanın noksanlaşacağı ve içerisine masiyet karışmış bir imanın -kamil olması muradı ile- nefyedilmesi" başlığını tercih eder. Nevevî, şerhinde mezkur hadisin pek çok tevilinin yapıldığını belirterek bunları zikretmiş, akabinde ise burada imanın nefyedilmesi ile kastedilenin kemal manada bir iman olduğunu açık olarak belirtmiştir.[746] İşte Nevevî'nin bâb başlığı olarak kabul ettiği hüküm cümlesi de tercih ettiği görüşün ta kendisidir. Haliyle Nevevî, mevcut hadislerin ancak tevili neticesinde çıkabilecek hüküm cümlesini bâb başlığı olarak koymuştur.

Nevevî'nin kimi zaman kıyas ve aklî istidlalle yaptığı tevilin hükmünü bâb başlığına yansıttığı görülmektedir. Mesela Ramazan Ayı içerisinde hanımı ile cimada bulunan kişinin keffareti hususunda nakledilen bir rivayette,[747] Hz. Peygamber, mezkur şahsa yaptığı fiilin karşılığında taalluk eden keffareti açıklamıştır. Muhatab şahıs sırası ile köle azad etmek, oruç tutmak ve 60 fakiri doyurmak şeklinde belirtilen keffaretlerin hiç birisini yapacak kudreti olmadığını belirtince Hz. Peygamber o sırada meclise getirilen hurmaları tasadduk etmesini emreder. Keffarete gücü yetmeyen kişinin zimmetinden keffaretin sakıt olup olmadığı meselesinde Şâfiî âlimlerince iki görüşün olduğunu ifade eden Nevevî, hadisin zahiri mucibince keffaretin sakıt olacağını belirtenler olduğu gibi aksi istikamette görüş belirtenlerin de olduğunu kaydeder. Nevevî, her iki kavli zikretmekle birlikte sahih ve muhtar görüşün keffaretin sakıt olmayacağı yönünde olduğunu söylemiştir.

---

[745] Müslim, İman, 100.
[746] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.229.
[747] Müslim, Sıyâm, 81.

Nevevî, bu kaville alakalı izahatında keffaretin sakıt olmaması gerektiğini, bilakis sair borçlar ve haklara kıyasen bu şahsın zimmetinde kefaretin istikrar bulması gerektiğini belirtir. Nevevî, hadisin ahkâmı noktasında kıyasa binaen yaptığı tercihin akabinde hadisi keffaretin zimmette sübutu cihetinde tevil eder.[748] Konunun terâcimle alakasına gelince Nevevî, mezkûr hadisin yer aldığı bâbın başlığında " و تثبت في ذمت المعسر حتي يستطيع" …ve imkân buluncaya kadar fakirin zimmetinde sabit olduğunu beyan bâbı" ifadesine yer vermiştir. Her ne kadar hadisin lafzında böyle bir hüküm ifade edilmese de Nevevî, kıyas ve teville ulaştığı hükmü terâcimde açıkça belirtmiştir.

2.7. BÂB BAŞLIĞINI TAHLİLİ

Nevevî, hadisleri şerhederken kimi zaman sened tahlilinden kimi zaman ise metin tahlilinden izahata başlar. Nevevî'nin bunun haricinde bâb başlıklarının izahına dair ayrı bir bölüm ayırdığını görmemekteyiz. Ancak nadir de olsa bazı durumlarda önce bâb başlığını tahlil ettiği ve bu minvalde bâbın ahkamına dair izahatta bulunduğu olmaktadır. Nitekim "Alnın, el ve ayakların parlaklığının arttırılmasının müstehap olması" bâbında böyle bir metoda rastlanmaktadır. Bu bâb kapsamında zikredilen bir rivayette Ebû Hureyre'nin ellerini pazularına kadar, ayaklarını ise baldırlarına kadar yıkadığı ve Nebi'nin de bunun gibi abdest aldığını ifade ettiği nakledilmektedir.[749]

Nevevî, bâb içerisindeki hadislerin açık bir şekilde alın, el ve ayakların ziyadesiyle yıkanmasının müstehaplığını ifade ettiğini belirterek şerhine başlamıştır. Bu sadedde Nevevî, belirtilen azaların ziyadesiyle yıkanmasının müstehaplığı konusunda ashabı nezdinde ittifakın olduğunu, lakin müstehaplığın sınırları ile alakalı bazı ihtilafların mevcudiyetinden bahsetmiştir.[750] İbn Battâl ve Kâdî İyâz'ın ise abdest azalarının ziyadesiyle yıkanmasının müstehap olmadığına dair âlimlerin ittifakı olduğunu dile getirdiklerini kaydeden Nevevî, bu iddianın batıl olduğunu söyler. Ardında da Rasûlullah'ın ve Ebû Hureyre'nin fiili sabit iken bu iddianın nasıl

[748] Nevevî, **el-Minhâc,** c.7, s.225
[749] Müslim, Tahâret, 34.
[750] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.127, 128.

sahih olabileceğini sorgulayan Nevevî, müstehaplığı hususunda ihtilafın olmadığını tekrarlar. Nevevî, Kâdî İyâz ve İbn Battâl'ın Hz. Peygamber'den rivayet edilen "Her kim buna ziyade ve noksan yaparsa kötülük ve zülüm yapmış olur." hadisi ile hüccet getirdiklerini, ancak bunun kabul edilemeyeceğini, çünkü burada ziyadeden muradın abdest azalarının yıkama adedi olduğunu ifade eder.[751]

Misalde görüldüğü üzere Nevevî, öncelikle tercih ettiği ahkamı bâb başlığı olarak kaydetmiş ve bâbın şerhine de başlıkta geçen ibarelerin hem mana ve hem de hüküm noktasında tahlili ile başlamıştır. Ancak Buhârî'nin şerhlerinde ziyadesi ile mevcut bulunan bu tür bâb başlığı analizleri başta da ifade edildiği üzere Nevevî'nin şerhinde nadir görülen bir husustur.

2.8. BÂB BAŞLIĞININ BELİRLENMESİNDE MÜSLİM'İN TAHRİC YÖNTEMİNİN ETKİSİ

Şerh edilen eserin yapı ve sistematiğinin şerh üzerindeki etkisi ifadesi ile en başta o kitabın düzenine riayet, yani müellifin tasnif düzenini takip etme, hadisleri kitaptaki sırasına göre şerhetme tavrı kastedilmiştir. Diğer taraftan bu tabir, kitabın yapısal özelliklerini inceleme; terceme-hadis uyumunu tespit etme, hatta müellifin bir bâb altındaki hadisleri sıralamada güttüğü gayeyi belirleme çabalarını da içine almaktadır. Ve en nihayet müellifin gerek doğrudan gerekse kitabın tertibi ile dolaylı olarak ortaya koyduğu yorumlarına ilişkin değerlendirmeler ifade edilmektedir.[752] Bu bağlamda Nevevî'nin Müslim'in tasnifine riayet ettiği, her ne kadar fazla dile getirmese de rivayetlerin tertibindeki maksadı belirlemeye çalıştığı, buna binaen de bâb başlıklarını oluşturduğu, dolayısıyla eserin sisteminin etkisinde kaldığı ve eserin sistemine riayet ettiği söylenebilir. Daha önceki şârihlerin şerh ettikleri eserin tasnifinde ve bâb başlıklarında yaptıkları tasarruflar[753] göz önünde bulundurulursa Nevevî'nin bu konuda da emsallerinden temayüz ettiği görülebilir.

---

[751] Nevevî**, el-Minhâc**, c.3, s.128.
[752] Türcan, **Hadis Şerh Geleneği –Doğuşu, Gelişimi ve Gönüşümü**, s.56.
[753] Hattâbî'nin, Buhârî'nin *Sahîh'*i üzerine yazdığı şerh 4 cilttir. Bu eserde 3924 bâbın sadece 999'u yani Buhârî'nin %25 şerh edilmiştir. Ebû Dâvûd'un *Sünen'*ine gelince Hattâbî, 1881 bâbın 1143'ünü şerh etmiştir. (Bkz. Karacabey, **Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri**, s.201-203.) 516

Müslim'in tasnifinin şerhin muhtevasını etkilediği gibi, bâb başlıklarını da şekillendirmiş olduğu görülmektedir. Mesela "cenâiz" bölümünde Hz. Peygamber'in cenaze namazında kaç tekbir aldığına dair rivayetler yer almaktadır.[754] Nevevî, bu rivayetleri "Cenaze namazında alınan tekbirler hakkında" diye bir bâb başlığı altında şerheder. Akabinde ise Hz. Peygamber'in kıldığı cenaze namazlarını ihtiva eden rivayetleri "Kabir üzerine cenaze namazı" bâb başlığı altında tasnif eder. Müslim, hadisleri konularına göre tasnif etme cihetinde hareket etmesine rağmen, Zeyd b. Erkam'ın, cenaze namazındaki tekbir sayısı ile alakalı rivayetini[755] ilgili bâb içerisinde değil de bir sonraki bâbın ahirinde zikretmiştir. Buna binaen Nevevî, başlık ile muhteva arasındaki insicamı sağlama adına mezkur rivayet için bir önceki bâbın başlığını müstakil olarak tekrar etmiştir. Yani bu hadisi de "Cenaze namazında alınan tekbirler hakkında" başlığı altında kaydetmiştir. [756] Bu tasnif, Nevevî'nin şerhini de etkilemiş olacak ki, Zeyd b. Erkam'a ait bu rivayet bir önceki bâbın bütünlüğü içerisinde izah edilmesi daha doğru olmasına rağmen, hadisin tasnif sırasına göre müstakil olarak şerh edilmiş ve ilgili bölümde bir önceki bâbdaki bilgilere atıf yapılmakla yetinilmiştir.

Nevevî'ye göre Müslim, eserindeki hadisleri tasnif ederken tercih ettiği ahkâma îmada bulunmuştur. Mesela daha önce zikri geçen ve Hz. Peygamber'e nasıl salât getirileceğini vasfeden rivayetleri[757] içeren bâb için Nevevî, "Hz. Peygamber'e teşehhütten sonra salât edilmesi" şeklinde bir başlık seçmiştir. Ayrıca Şârih mezkur rivayeti muhtevasında herhangi bir beyan olmamasına rağmen başlıkla da uyumlu olarak salâtın zamanı ve hükmü bağlamında şerhetmiştir. Nevevî'ye göre Müslim, buradaki salâtın, namaz içindeki salâta hamlinin imkân dahilinde olduğuna

---

yılında vefat eden Begavî, *Şerhu's-Sünne* isimli eserinde bulunan 1447 bâbın sadece 1100'ünü şerh etmiştir.(Bkz Sancaklı, **Begavî ve Şerhü's-Sünne'deki Şerh Metodu,** s.148) Buhârî şârihi İbn Battâl ise 3924 bâbın 2882 bâbını şerh ederek 1042 bâbı şerhetmemiştir. Bu verilerin o dönemdeki şerh anlayışını değerlendirme ve şârihlerin eserin tasnifine ne derecede riayet ettikleri konusunda belli bir fikir vereceği düşünülmektedir. Ayrıca bkz. Türcan, **Hadis Şerh Geleneği – Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü**, s.56.

[754] Bkz. Müslim, Cenâiz, 62, 63.

[755] Bkz. Müslim, Cenâiz, 72.

[756] Muhakkikin dipnotundan anlaşıldığına göre bu başlık yazma nüshaya mahsus bir ziyadedir. Müslim şârihi Davudoğlu eserinde bu başlığı hazfetmiştir.

[757] Müslim, Salât, 65.

inanmaktadır. Bunun en bariz göstergesi de hadisin mahallidir. Buna göre Müslim, bu hadisi namazda okunan teşehhüd ile alakalı hadislerin nakledildiği bâbın hemen akabinden zikretmekle kendi tercihine işarette bulunmuştur.[758] Nevevî bâb başlığının tespitinde önem arzeden bu beyanı ile Müslim'in hadisleri belli bir gaye doğrultusunda ve kendine has bir uslupla sıralamış olduğunu iddia etmiştir.

Nevevî'ye göre Müslim, hadisleri sıralarken nâsih ve mensuh olma durumlarına dikkat etmektedir. Şârih'in, bu iddiasını bâb başlıklarının tespitinde izhar ettiğini görebilmekteyiz. Mesela, Müslim, "hayz" bölümünde ateşte pişen yemeği yiyen bir kişinin abdestinin hükmünü beyan sadedinde evveliyatla, ateşte pişen yemekleri yiyenlerin abdest almalarının gerekeceğini belirten rivayeti zikretmiştir.[759] Akabinde ise Müslim, böylesi bir durumda abdest almanın gerekmeyeceğini beyan eden hadisleri[760] nakletmiştir. Bâb başlıklarının tanziminde ve tesmiyesinde hadislerin bu durumunu göz önünde bulunduran Nevevî, birinci grub hadisleri "Ateşin temas ettiği şeyden dolayı abdest almak" bâbı içerisinde değerlendirirken, ikinci grub hadisleri ise "Ateşin temas ettiği şeyden dolayı abdest alma (hükmünün) neshedilmesi" bâbı altında değerlendirmiştir. Müslim'in buradaki hadisleri sıralarken sanki abdest alma emrinin neshedildiğine işaret etmek gayesini taşıdığı yorumunda bulunan Nevevî,[761] bu kanaatini tercih ettiği bâb başlığında beyan etmiştir.[762]

"Salât" bölümünde ise bu durum şu şekilde cereyan etmiştir: İmam Müslim, Mâlik b. Enes'den naklettiği bir hadiste Hz. Peygamber'in attan düştüğünü, akabinde ise rahatsızlığı sebebiyle namazlarını oturarak kıldırdığını ve cemaate de imama ittibaen oturarak kılmalarını emrettiğini kaydeder.[763] Müslim, cemaatin tavrında imamın durumunun belirleyici olduğunu ifade eden bu hadisleri[764] sıraladıktan sonra ilerleyen sayfalarda aksi bir hükmü beyan eden hadisleri

[758] Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.345.
[759] Bkz. Müslim, Hayz, 90.
[760] Bkz. Müslim, Hayz, 91-96.
[761] Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.265.
[762] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.265-271.
[763] Bkz. Müslim, Salât, 77.
[764] Bkz. Müslim, Salât, 77-86.

kaydetmiştir. Bu hadislerde ise Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber'in rahatsızlığı sebebiyle namazı kıldırmaktadır. Bu esnada Hz. Peygamber odasından çıkar ve Hz. Ebû Bekir'in yanına oturur. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir, oturarak namaz kılan Hz. Peygamber'e tabi olur, cemaat ise Hz. Ebû Bekir'e tabi olur.[765]

Nevevî, imamın belirleyici olduğunu îma eden hadisleri "Me'mumun imama uyması" bâbı altında bir araya getirirken, muarız hüküm ifade eden hadisleri de "Kendisine hastalık, sefer ve bunlardan başka bir şey arız olan imamın, cemaate namaz kıldıracak birini yerine halef tayin etmesi ve ayakta duramadığı için oturarak namaz kıldıran bir imamın arkasındaki kişinin gücü yetmesi halinde ayakta namaz kılması ve ayakta durmaya gücü yeten kişinin oturarak namaz kılan imamın arkasında oturarak namaz kılmasının neshi" bâbı altında zikretmiştir. Böylelikle Nevevî, seçmiş olduğu bâb başlıkları ile Müslim'in tasnif metoduna işarette bulunmuştur.[766]

Bazen de Nevevî, nâsih ve mensuh hadisleri aynı yerde zikreder ve bu durumu da bâb başlığında belirtir. Mesela bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'in kurban etlerinden üç günden fazla istifade edilmesini yasakladığı nakledilmektedir.[767] Buna mukabil bazı rivayetlerde de bu yasağın o dönemde yaşayan fakir bedeviler sebebiyle olduğu, haliyle üç günden fazla kurban etinden istifade edilmesinin caiz olduğu nakledilmiştir.[768] Nevevî birbiri ile muarız olan bu hadislerin hepsini "İslâm'ın ilk zamanlarında kurban etlerini üç geceden sonra yemekten nehyedildiğini ve bunun neshedilip dilediği vakte kadar mubah kılındığını beyan"[769] bâbı altında kaydetmiştir. Bu tasarrufu ile Nevevî, Müslim'in tasnifine de atıfta bulunmuştur.

Nevevî'nin bâb başlıklarını tercihinde hadislerin tasnifinin yanında muhtevasının da etkili olduğu söylenebilir. Mesela, İbn Abbas'dan nakledilen bir rivayette Hz. Peygamber'in kabrine kırmızı renkte bir kadifenin konulduğu

[765] Müslim, Salât, 90. Ayrıca bkz. Müslim, Salât, 91-101.
[766] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.351, 356.
[767] Bkz. Müslim, Edâhî, 24-27.
[768] Bkz. Müslim, Edâhî, 28-37.
[769] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc,** c.13,s.129.

kaydedilmiştir.[770] İlgili hadisin şerhinde Nevevî, hadiste ismi geçen sahabînin bu kadifeyi Hz. Peygamber'den sonra bir başkasının giymesini istemediği için koyduğunu belirttikten sonra sözlerine şöyle devam eder: "İmam Şâfiî ve mezheb âlimlerimizin çoğunluğuna göre kabre, kadife ve yastık gibi eşyaların konulması mekruhtur. Beğavî (ö. 516/1122) şâz bir kaville bunun mekruh olmadığını söylemiştir. Ancak doğrusu cumhurun dediği gibidir."[771] Nevevî, şerhinde hadisin zahirine muhalif kanaat belirtmesine rağmen bâb başlığına bu tercihini yansıtmadığını görmekteyiz. Çünkü Şârih, mezkur rivayet için, kabre kadife vb. şeylerin konulmasının kerahetini ifade eden bir başlık yerine "جعل القطيفة في القبر" "Kabre kadife konulması" şeklinde bir başlık koymuştur. Nevevî'nin bu tercihi ile eserde geçen hadisin zahir muhtevasını yansıtmayı öncelemiş olabileceği söylenebilir.

Benzer muhtevalı hadislerin kimi zaman bir arada zikredilmemesi, bâb başlıklarını da etkilemektedir. Öyleki bu gibi durumlar Şârih'i, mana olarak bir birinin tekrarı izlenimini oluşturan bâb başlıklarını farklı yerlerde defaatle zikretmesine sebebiyet vermektedir. Mesela "zekat" bölümünde sadaka vermeye teşvik eden pek çok rivayet yer almaktadır. Bazı farklılıklara rağmen hemen hemen aynı muhtevaya sahip olan bu rivayetler "zekât" bölümünde şu bâb başlıkları altında kaydedilmiştir: الحث على النفقة و تبشير المنفق بالخلف ,(10.bâb) الترغيب في الصدقة و اخراج المال (12.bâb), الحث (19. bâb), الترغيب في الصدقة قبل ان لا يوجد من يقبلها (18.bâb) في المنفق والممسك (24. bâb), مثل منفق والبخيل (21. bâb) علي الصدقة ولو بشق تمرة او كلمة طيبة وانهاحجاب من النار (29. bâb) الحث في الانفاق و كراهة الاحصاء "Sadakaya terğib ve teşvik", "İnfaka teşvik ve infak edene verdiğinin yerine mal verileceğini tebşir", "Malını infak edenle etmeyen hakkında", "Sadaka vermeyi kabul edecek kimsenin bulunmadığı zaman gelmeden önce sadaka vermeye teşvik", "Yarım bir hurma yahut güzel bir söz ile de olsa sadakaya teşvik ve sadakanın cehennemden bir perde olduğunun beyanı", "Cömert ile cimrinin misali", "İnfaka teşvik ve cimriliğin keraheti" .

[770] Bkz. Müslim, Cenâiz, 91.
[771] Nevevî, **el-Minhâc**, c.7, s.38.

Bu bâblarda zikredilen hadislerin hemen hemen hepsinin sadakayı teşvik muhtevasında birleştikleri görülebilmektedir. Bu bağlamda eserin tasnifine riayet eden Nevevî'nin, rivayetlerin muhtevalarına binaen birbirine muradif denebilecek bâb başlıklarını tekrar ettiği müşahede edilmektedir. Böylece birbirini takip etmeleri halinde bir veya iki farklı bâb başlığında değerlendirme imkânına rağmen, hadislerin farklı yerlerde tasnif edilmiş olmasının şârihi benzer bâb başlıklarını tekrar etme cihetine sevketmiştir. Bununla birlikte her bir bâb başlığının farklı bir nükteyi taşıdığı, buna binaen ayrı başlıklar altında zikredildiği ve dolayısıyla da bunların tekrar olmadığını iddia etmek de imkân dahilinde olsa da Nevevî'nin ilgili konuda herhangi bir beyanının olmaması[772] mezkur iddiayı dayanaktan yoksun bırakmaktadır.

Müslim'in kendine has tasnif metodu çerçevesinde kaydetmiş olduğu kimi rivayetler, şârihi bâb başlıklarında ve şerhin genel muhtevasında insicama uymayan tasarruflara sevkedebilmektedir. Bunun en bariz misalini "zekat" bölümünde görmekteyiz. Bu bölüm içerisinde müellefe-i kulûbe ganimet malından verilmesi ile alakalı pek çok rivayet[773] nakledilmiştir. İlgili bâbda zikredilen bir rivayette[774] Hz. Peygamber'in Huneyn savaşı akabinde yaptığı taksimata karşı gelen bir zevatın olduğu ve Hz. Peygamber'in bu şahsın sözünden oldukça etkilendiği nakledilmiştir. Nevevî, bu rivayetleri şerhederken muhteva ile alakalı bâb başlığını tespit etmiştir. Ancak Müslim, ilgili konudaki hadislerin hemen akabinde haricîler ve bunların sıfatlarını içeren rivayetlere yer vermiştir. Haliyle her ne kadar birbiri ile bağlantılı olsa da zamanla tamamen haricîlik konusuna dönüşen rivayetler karşısında Nevevî, şerhin muhtevasını ve bâb başlıklarını uyarlamak durumunda kalmıştır. Mesela "zekat" bölümünde müellefe-i kulûba atıyye verilmesi ile alakalı bâb başlığının devamında Nevevî, rivayetlerin muhtevasına binaen, "Haricîler ve sıfatlarını beyan", "Haricîleri öldürmeye teşvik", "Haricîlerin bütün insanlar ve mahlukatın en kötüsü olduklarını beyan" şeklinden bâb başlıkları koymuştur. Ancak bu konu başlıklarının bölümün muhteva insicamına uymadığı söylenebilir. Çünkü "zekat" bölümünden

[772] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.7, s.77-119.
[773] Bkz. Müslim, Zekat, 131-141.
[774] Müslim, Zekat, 141.

bahsedilirken konu bir anda haricîler ve onların vasıflarına geçmiş, akabinde ise Allah Rasulü'ne zekat vermenin haramlığı ile alakalı rivayetlere[775] yer verilerek konu asıl merciine tekrar geri dönmüştür. Bu rivayetlerin birbirinden tamamen kopuk olduğunu söylemek her ne kadar zor olsa da hadislerin tasnifinin, buna binaen seçilen bâb başlıklarının ve şerhte anlatıların[776] insicamlı olduğunu belirtmek de bir hayli zor görünmektedir. Bu ve benzeri misalleri şârihin eserin tasnifinden müstağni kalamayacağını gösteren deliller mesabesinde değerlendirmek mümkündür.

[775] Bkz. Müslim, Zekat, 161-166.
[776] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc,** c.7, s.159-176.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

RİVAYETİN TESPİTİ VE SIHHAT BAKIMINDAN İNCELENMESİ

3.1. RİVAYET TARİKLERİNE YER VERİLMESİ VE AMACI

Hicri ikinci ve üçüncü asırda rivayet[777] sayılarında ciddi oranda artış meydana gelmiştir.[778] 'Haliyle bu yüksek rakamlar yanlış anlamalara sebep olmuştur. Halbuki bu rakamlardaki yüksekliğin, tariklerin ve tabakaların artması, hadislerin tekrar edilmesi ve izafilik arzeden hadis sayımındaki metotlardan kaynaklandığı ifade edilmektedir. Hadis tariklerinin fazlalığı birçok ihtilafa neden olduğu gibi birçok ihtilafı da çözmektedir.[779]

Nitekim 'Hz. Peygamber'den rivayet edilen her sözü veya ondan nakledilen her hâdiseyi pek çok kareden oluşan bir resme benzetecek olursak, bütün bu kareleri bir araya getirmeden nakledilen sözü veya hâdiseyi bütün yönleriyle görebilme ve anlayabilme imkânı oldukça sınırlıdır. Ancak rivayetlerin bütün kareleri tamamlanmış resmini veren herhangi bir hadis kitabı da mevcut değildir. Bu açıdan bakıldığında hadis kaynakları, resmi tamamlayan kareleri ihtiva etmesi açısından hiç kimsenin müstağni kalamayacağı eserlerdir. Ancak resmi tamamlamak için aynı konudaki hadisleri toplamak yetmez; ayrıca konusu ve kaynağı aynı olan rivayetlerin tek tek farklı tariklerinin bir araya getirilmesi de gerekir.'[780] "Bu sayede her bir

---

[777] Râvî ve rivayet terimleri için bkz. Subhi es-Salîh, **Ulûmü'l-Hadis ve Mustalahuhü**, Dârü'l-İlmü li'l-Melâyîn, Beyrut 1995, s.107; Bkz. Talat Koçyiğit, **Hadis Istılahları**, s.369; Yardım, **Hadis I-II**, c.1, s.62; Aydınlı, **Hadis Istılahları Sözlüğü**, s.260; Yücel, **Hadis Usûlü**, Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, İstanbul 2009, s.143; Koçyiğit, **Hadis Istılahları**, s.271; Yardım, **Hadis I-II**, c.1, s.62; Mehmed Efendioğlu, "Rivayet", **Diyanet İslam Ansiklopedisi,** c.35, s.136.

[778] Bkz. Mustafa Karataş, **Hadis Sayım Metotlarının Hadislerin Sayılmasına Etkisi**, Nun Yayıncılık, İstanbul 2008, s.242-246.

[779] Yavuz Köktaş, **Hadis Usûlü Yazıları**, Ensar Yayınevi, İstanbul 2010, s.113-114. Ayrıca bkz. Karataş, **Hadis Sayım Metotlarının Hadislerin Sayılmasına Etkisi,** s.242-246.

[780] **Hadislerle İslâm Ansiklopedisi**, Mukaddime, (Akademik Heyet), DİB, Ankara 2014, c.1, s.101.

isnadın aktardığı parça metinler birleştirilmiş ve "bütün resim" imkân nisbetinde bir araya getirilmiş olur. Bu işlem esnasında aynı zamanda rivayet metinlerinin aslında kime ait olduğu, metnin kimler tarafından şekillendirildiği, tarihi süreç içinde ortaya çıkan râvi tasarruflarının rivayet metinlerine nasıl aksettiği de tespit edilmiş olur."[781]

Hadisin doğru tahlilinde sunacağı imkânlardan ötürü İmam Nevevî, rivayetleri şerhederken genellikle hadis külliyatına bütüncül bakmaya çalışmış ve bu sayede gerek metin ve nüsha farklılıklarını, gerekse râvi tasarruflarını daha kolay tespit edilebilmiştir. Aynı zamanda rivayetin anlam bütünlüğünün sağlanması, ahkâmın doğru tespiti, mevcut anlam kapalılığının giderilmesi, nüshaların mukayese edilmesi ve muhtemel ziyade ve ihtisarın izharı adına Nevevî, şerhinde farklı rivayet tariklerine yer vermiştir.

3.1.1. Metin Farklarının Tespiti

Rivayet tariklerinin bir araya getirilerek mukayese edilmesi, hem metnin doğru teleffuzunun belirlenmesi, hem de hadis metninin doğru anlamlandırılması sadedinde önem kazanır. Bu bahis âlimlerin önemle üzerinde durduğu bir mevzudur. Hatib el-Bağdâdî, (ö. 463/1071) *el-Câmi li-Ahlaki'r-Râvi* isimli eserinde " كتب الطرق المختلفة" adıyla bir başlık açmış ve rivayet tariklerini bir araya getirmenin ehemmiyeti konusunda âlimlerin görüşlerine yer vermiştir. Mesela, Yahyâ b. Main (ö. 233/847) rivayet tarikleri ile ilgili olarak şöyle demektedir: "Şayet biz bir hadisi otuz vecihten yazmazsak onun ne anlama geldiğini anlamazdık." Ahmed b. Hanbel ise bu konuda "Bir hadisin tüm tariklerini bir araya getirmediğin sürece onu anlamazsın. Hadisin farklı tarikleri birbirini tefsir eder." Ali b. Medînî ise şayet bir rivayetin tarikleri bir araya getirilmezse, o rivayetin hatasının ortaya çıkmayacağını ifade etmiştir.[782]

Bu sebeple hadisin anlamlandırılmasında metin lafızlarının doğru tespiti öncelik arzeder. Nitekim şerhinde kelime tahliline ehemmiyet veren Nevevî, metin içerisinde garib olduğunu düşündüğü kelimelerin daha iyi anlaşılması adına, lafzın

---

[781] Özafşar, **Hadisi Yeniden Düşünmek (Fıkhi Hadisler Bağlamında Bir İnceleme)**, s.206.

[782] Hatîb el-Bağdâdî, **el-Câmî li-Ahlâki'r-Râvi ve Âdâbü's-Sâmi'**, Mahmud et-Tahhan (Tah.), Mektebetü'l-Meârif, Riyad 1983, c.2, s.212.

farklı tariklerdeki kullanımına dikkat çekmiştir. Mesela Cibril hadisi olarak bilinen rivayette[783] Yahyâ b. Yamer Humeyd b. Abdirrahman el-Himyerî, hac veya umre yapmak üzere gittiğinde Abdullah ibn Ömer'e kaderle ilgili sorular yöneltir ve çevrelerinde Kur'ân'ı okuyup ilmi araştırdıkları halde kaderi inkar eden insanların çıktığından bahseder. "ظهر قبلنا ناس يقرؤون القران ويتقفرون العلم– Bizim taraflarda bir takım insanlar türedi. Bunlar Kur'ân-ı okuyor ve ilmi araştırıyorlar." İmam Nevevî, şerhinde bu ifadede geçen "يتقفرون" "Peşine düşmek, takip etmek"[784] kelimesinin üzerinde durmuştur. Kelimenin lafız olarak doğru şeklini belirtmek üzere "kaf" harfinin "fe" harfinden önce geldiğini belirtmiş ve kelimenin bu haliyle ne manaya geldiğini açıklamıştır.

Nevevî, İbn Hibbân'dan (ö. 354/965) gelen başka bir rivayette bu kelimenin "fe" harfinin "kaf" harfine takdimi üzere geldiğini kaydetmiştir. Bu rivayetin de sahih olduğunu ifade eden ve akabinde kelimenin bu şekliyle hangi manayı içerdiğini söyleyen Nevevî, Müslim'in dışında gelen bir rivayette ise kelimenin "يتقفون" "Takip etmek, izini sürmek"[785] olarak zikredildiğini ve bunun da doğru olduğunu belirtmiştir. Ayrıca, Kâdî İyâz'dan yaptığı bir nakilde bu kelimeyi bazılarının "يتقعرون" "Bir şeyde derinleşmek"[786] olarak da zikrettiklerini Ebû Ya'lâ el-Mevsılî'den (ö. 307/919) gelen bir rivayette ise "يتقفهون" "Bir şeyi iyi anlamak, bilmek"[787] olarak "he" harfinin ziyadesiyle kullanıldığını aktarmıştır.[788] Nevevî, burada görüldüğü gibi garib olduğunu düşündüğü kelimelerin üzerinde titizlikle durmaktadır. Kelimenin daha iyi vuzuha kavuşabilmesi için de Müslim'in rivayetiyle yetinmeyip farklı olarak gördüğü rivayetleri de burada kaydetmiştir. Bu da Nevevî'nin şerhinde kendisini Müslim'in rivayetleri ile sınırlı görmediğini yeri geldiğinde farklı rivayetleri de kullandığını göstermektedir.[789] Ayrıca Nevevî, burada

---

[783] Bkz. Müslim, İman, 1.
[784] **Lisânü'l-Arab**, "Ka-fe-za", c.5, s.111.
[785] **Lisânü'l-Arab**, "Ka-fe-ve", c.15, s.194.
[786] **Lisânü'l-Arab**, "Ka-a-ra", c.5, 109.
[787] **Lisânü'l-Arab**, "Fe-ka-he", c.13, s.522.
[788] Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.111
[789] Türcan, **"Hadis Şerh Geleneği-Doğuşu Gelişimi ve Dönüşümü**" adlı eserinde muhtelif rivayetlerin toplanması hususunda İbn Hacer (ö. 852/1449) ve Aynî'nin (ö. 855/1451) eserlerinde üst düzeyde bir çaba gösterdiklerini, ancak Nevevî'nin *Minhâc*'ında aynı düzeyde bir çabanın

kelimelerin harf dizilişlerindeki farklılıklarına temas etmiş ve bu bağlamda kelimenin hangi harf diziminde ne manaya geldiğini izah etmeyi ihmal etmemiştir. Kaydettiği rivayetlerin sahihliği hakkında da izahatta bulunan Nevevî, bu sayede şerh ettiği rivayette garib olarak düşündüğü bir kelimeyi çok farklı yönleri ile ortaya koymaya çalışmıştır.

Nevevî, genellikle bir bâb içerisinde zikredilen bütün hadisleri ayrı ayrı şerhetmek yerine hepsini bir arada ve sistemli olarak şerhetmeye çalışmıştır. Bu, rivayet tarikleri arasındaki farkların daha açık görülebilmesi adına ehemmiyet arzeden bir durumdur. Mesela Abdulkays heyetinin soruları karşısında Peygamber'in verdiği "امركم باربع وانهاكم باربع" "Size dört şeyi emrediyor, dört şeyden sakındırıyorum." ifadeleriyle başlayan cevabı içeren rivayeti[790] şerheden Nevevî, evvela bu bâb içerisinde zikredilen rivayetlerde mevcut olan lafız farklılıklarını tek tek belirtir. Bununla birlikte Buhârî'de bu rivayetin hangi lafızlarda geldiğini ve bunların hangi bâblarda zikredildiğini sıralar.[791] Nevevî'nin hadis sahasındaki ilminin mahiyetini açıkça gösteren bu metodu sayesinde Müslim'de geçen bir hadisin hangi farklı lafızlarla sevkedildiğini ve bu farklılıkların hangi eserde ve hatta hangi bâblarda geçtiğini kolaylıkla bulmak mümkündür. Nevevî, bu yöntemi vesilesiyle hadislerde işkâl olarak görülen hususları da rahatlıkla çözebilmiştir. Şârih ayrıca tariklerin cem' edilme işleminin hadislerin zahirinde görülebilen işkâl karşısında gözden kaçırılmaması gereken önemli bir metot olduğunu bizzat tatbikatı ile göstermiştir.

Bazı rivayetlerde anlatılan hâdisenin geçtiği zamana dair farklı değerlendirmeler olabilmektedir. Bu gibi durumlarda isabetli karar verebilmek için

---

olmadığını ve Nevevî'nin şerh içerisinde işaret ettiği rivayetlerin çoğu zaman, *Sahih-i Müslim*'in ihtiva ettikleri ile sınırlı olduğunu iddia etmiştir. (s.198) Ancak şerhin geneline baktığımızda her ne kadar diğer Şârihler hakkındaki değerlendirme kabul edilebilir olsa da Nevevî'nin çoğu zaman Müslim rivayetleri ile sınırlı kaldığı iddiasının isabetli olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü ilgili bölüm içerisinde verilen misallerden de anlaşılacağı gibi Nevevî, metin farklılıklarının tespiti, ahkamın teyidi, râvi tasarruflarının belirlenmesi gibi birçok gayeye binaen eserinin pek çok yerinde farklı rivayet tariklerine atıfta bulunmuştur.

[790] Müslim, İman, 23.

[791] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.135. Rivayetin Buhârî'de geçtiği yerler için bkz. Buhârî, Megâzî, 70; Buhârî, Zekat, 1; Buhârî, Fardu'l-Humus, 2; Buhârî, İman, 41; Buhârî, Edeb, 98; Buhârî, Menâkıb, 6.

de hâdisenin anlatıldığı farklı rivayetlerin bir araya getirilmesi önem arzetmektedir. Mesela "Ganimet malına ihanet etmenin haramlığının ağırlığı ve cennete ancak müminlerin gireceği" bâbında, bir kişinin ganimet malına ihanetinden dolayı ateşe gireceğinden bahsedilmektedir.[792] Müslim rivayetinde bu seferin, Hayber olduğu kaydedilmiştir. Nevevî bunun daha doğru olduğunu belirtir ve ardından da Kâdî İyâz'dan yaptığı nakilde bazı râvilerin buradaki seferi Huneyn olarak rivayet ettiğini, ancak *Muvatta* râvilerinin çoğunluğunun da belirttiği gibi Hayber rivayetinin daha doğru olacağını ifade etmiştir.[793] Nevevî, bu misalde olduğu gibi sadece Müslim'de geçen rivayetle yetinmeyip diğer tariklerde mevcut olan farklılıkları da şerhinde dile getirmiştir. Dolayısıyla Nevevî'nin şerhinde diğer eserlerde geçen rivayetleri de göz önünde bulundurarak bunlar arasında bir tercih yaptığı görülmektedir.

Rivayet tariklerinin cem' edilmesi, metnin inşasında[794] gerekli bir yöntem olduğu gibi metnin anlamlandırılması, makâsıdın izharı ve isabetli tevilin belirlenmesi adına mühim bir husustur. Özellikle ahkâm hadislerinin değerlendirilmesinde meselenin öneminin bir kat daha artacağında şüphe yoktur. Bu bağlamda Nevevî'nin farklı tarikleri tespite büyük ehemmiyet verdiği görülmektedir. Mesela bir rivayette Enes b. Malik, yağmur duası dışında Hz. Peygamber'in ellerini kaldırdığını görmediğini ve sadece bu dua esnasında Hz. Peygamber'in koltuk altı görülecek kadar ellerini kaldırdığını beyan etmiştir.[795] Nevevî ise hadisin şerhinde şunları kaydeder: "Bu hadisin zahiri, Hz. Peygamber'in yağmur duası dışında ellerini kaldırmadığı vehmini verir. Ancak durum bu şekilde değildir. Bilakis Hz. Peygamber'in yağmur duası haricinde de pek çok kez ellerini kaldırdığı vâkîdir. Bununla ilgili sayısız rivayet bulunmakla birlikte ben *Sahîhayn*'da gerek müşterek zikredilen gerekse münferit olarak kaydedilenlerden 30 tanesini bir araya getirdim.

---

[792] Müslim, İman, 182.

[793] Nevevî, **el-Minhâc,** c.2, s.309.

[794] Metin inşasına kısaca, bir konuda gelen tek haberin tam ve gerçek metnini veya buna en yakın metnini tesbit işlemi denilebilir. Nasıl ki bu sistemde aynı asla ait farklı yazmalar bir araya karşılaştırılma yapılmak suretiyle sağlam bir metin ortaya konulmaya çalışılıyorsa, aynı mantıktan hareket ederek, bir konudaki, bir rivayetin farklı isnadlarını, ama tamamını bir araya getirmek suretiyle bir rivayetin "metin inşası" gerçekleştirilebilir. (Özafşar, **Hadisi Yeniden Düşünmek (Fıkhi Hadisler Bağlamında Bir İnceleme)**, s.205.

[795] Bkz. Müslim, Salâtü'l-İstiska, 7.

Bunları da *Mühezzeb* şerhinin ilgili bölümünde kaydettim. Buna göre bu hadisi şöyle tevil edebiliriz: "Hz. Peygamber'in yağmur duası dışında koltuk altı görülecek kadar ellerini kaldırdığı görülmemiştir. Yine bu hadisin muradını şöyle anlamak da mümkündür: Bu dua dışında Hz. Peygamber'in ellerini kaldırdığını ben görmedim. Fakat başkalarının gördüğü bilinmektedir. Dolayısıyla isbat edenlerin takdim edilmesi cihetiyle mezkur tevilin yapılmasının gerekliliği ortaya çıkmaktadır."[796]

Bu misalde Nevevî'nin hadisle ilgili herhangi bir yorumda bulunurken rivayetin farklı tariklerini değerlendirdiği görülmektedir. Bununla birlikte Nevevî tarafından tespit edilen bütün tariklerin şerhte kaydedildiğini söylemek mümkün değildir. Nitekim mezkur misalde olduğu gibi Nevevî her ne kadar 30 farklı tariki cem' etse de şerhinde sadece bu nakillerin geçtiği esere atıfta bulunmuştur**.** Bu da Nevevî'nin şerhinde bir konuda bilinen bütün malumatı aktarmak gibi bir gaye taşımadığını göstermektedir. Nihayetinde Nevevî, kimi yerde farklı tariklerin metnini tek tek naklederken, kimi zaman ise sadece metne atıfta bulunmakla yetinmiştir.

Görüldüğü üzere Nevevî, hadis metnindeki kapalılıkların izharı, lafız farklılıklarının belirlenmesi ve metnin doğru tevilinin yapılabilmesi gibi sebeplerle rivayet tariklerinden istifade etmiştir. Ancak rivayet tariklerinin bir araya getirilmesi hadis metninin inşası dışında ravi tasarruflarının belirlenebilmesi için de oldukça elverişli bir yöntemdir. Nitekim Nevevî, şerhinde bu gerekçe ile rivayet tariklerini bir araya getirdiği görülmektedir. Tezimizin bu bölümünde Nevevî'nin şerhinde yer alan bu gayeye yönelik misallere yer vereceğiz.

3.1.2. Râvi Tasarruflarının Tespiti

"Her insan gibi beşeri zaafları olan râvilerin, işitmiş oldukları veya yazdıkları hadisleri olduğu gibi muhafaza ederek sonraki nesillere aktarıp aktarmadıkları, rivayetlere kendi yorumlarını ekleyip eklemedikleri, eksik kavrama veya ilaveler sonucu anlam kaymalarının meydana gelip gelmediği söz konusu olmuştur. İster hata ve yanılma sebebiyle, ister râvinin bilinçli olarak içine girmiş

[796] Nevevî, **el-Minhâc**, c.6, s.430.

olduğu tutum sebebiyle olsun, tasarrufların hadisin hem lafzını, hem de anlamını etkilediği bir gerçektir. Çeşitli kaynaklardan derlenecek olan bir hadise ait varyantlar arasında, râvi tasarruflarının doğurduğu farklılıkları görmek pekala mümkündür**."**[797]

"Daha ilk asırlardan itibaren râvinin zabtı[798] konusuna gerek hadisçiler gerekse fakihler tarafından büyük önem verilmiştir. Onlar adalet sıfatıyla birlikte zabt sıfatını haiz uzman kişilerden hadisi almaya şiddetli hırs gösteriyor ve bu işin ehli olmayan salih kimselerden hadis almayı uygun bulmuyorlardı. Dolayısıyla sadece adalet vasfı kafi görülmeyip; râvinin zabt ve dirayet ehli olmasına da son derece önem verilirdi."[799] Bununla birlikte bahsi geçen hususlarda hadis râvilerinin eşit durumda olamayacağı açıktır. Bu vakıanın bir neticesi olarak aynı hadisin farklı tariklerinde ziyade ve noksanlık olabilmektedir. Aynı hadisten farklı ahkamın istidlaline yol açabilecek bu aksaklıklar ancak tariklerin bir araya getirilmesi ile giderilebilir. Buna binaen İmam Nevevî, gerek ahkâmın tespitinde isabetli olmak, gerekse muhtemel râvi tasarruflarını tespit gayesiyle rivayet tariklerini bütünlük içerisinde değerlendirmeye çalışmıştır.

Nevevî'nin şerhi incelendiğinde rivayet farklılıklarının genellikle râvilerin zabtından kaynaklandığı söylenebilir. Mesela "Cömert ve cimrinin misali" bâbında zikredilen bir rivayet içerisinde râvilerden kaynaklanan pek çok hatayı bir arada görmek mümkündür. Nevevî, aynı bâb içerisinde zikredilen diğer rivayet tariklerini bir arada değerlendirerek doğru metni bulmaya çalışmıştır. Mesela " مثل المنفق و المتصدق كمثل رجل عليه جبتان او جنتان…."[800] "İnfak edenle, sadaka verenin misali; üzerinde memelerinden köprücük kemiklerine kadar iki cübbe yahut iki zırh bulunan bir adamın misali gibidir." şeklinde devam eden hadisin şerhinde Nevevî, Kâdî

---

[797] Süleyman Doğanay, **Hadis Rivayetinde Râvi Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler**, İSAM Yayınları, İstanbul 2009, s.10

[798] "Zabt" terimi için bkz. Zebidi, **Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmus**, Mısır 1306, c.5, 174; c.5, s.174; **Lisânü'l-Arab**, "Zabt", c.8, s.16; Ayrıca bkz. Bağcı, **Hadis Rivayetinde Sahâbenin Kavrama ve Nakletme Sorunu, (Hadis Metodolojisinde Sahâbenin Zabtı)**, İlahiyat Yayınları, Ankara 2004, s.56; İbnü's-Salâh, **Ulûmü'l-Hadîs,** s.12.(Dipnot no: 3); Ayrıca bkz. Aydınlı, **Hadis Istılahları Sözlüğü**, s.337; Koçyiğit, **Hadis Istılahları**, s.466.

[799] Bağcı, **Hadis Rivayetinde Sahâbenin Kavrama ve Nakletme Sorunu, (Hadis Metodolojisinde Sahâbenin Zabtı)**, s.56.

[800] Müslim, Zekat,75.

İyâz'dan naklen şu malumatları verir: "Bu hadiste râvilerden kaynaklanan pek çok vehim bulunmaktadır. Tashif, tahrif, takdim ve tehir şeklinde gerçekleşen bu vehimlerin doğrusuna bu rivayetin akabinde kaydedilen hadislerden istifade ile ulaşmak mümkündür. Mesela hadiste geçen "مثل المنفق و المتصدق" "İnfak edenle, sadaka verenin misali" ifadesinin doğrusu, "مثل البخيل المتصدق"[801] "Cimrilik edenle, sadaka verenin misali" şeklinde, rivayetin devamında gelen "كمثل رجل" "Bir adamın misali" ifadesi "كمثل رجلين"[802] "İki adamın misali" şeklinde ve yine "جبتان او جنتان" "İki cübbe yahut iki zırh" ifadesi de şek ifadesi olmaksızın "جنتان"[803] "İki zırh" biçimindedir."[804] Bu misalde görüldüğü üzere Nevevî bâb içerisindeki diğer tariklerden istifade ile doğru metne ulaşma imkânı bulmuştur.

Nevevî, farklı tarikleri bir araya getirerek metindeki ravi kaynaklı lafız farklılıklarını tespit ettiği gibi aynı yöntemle, muhtevadaki ziyade ve noksanı da izhar etmiştir. Mesela Necid ehlinden Hz. Peygamber'e İslâm hakkında soru soran adamın bahsinin geçtiği hadiste[805] Hz. Peygamber, İslâm'ı, 5 vakit namaz kılmak, zekât vermek ve oruç tutmak olarak tarif eder. Nevevî, bu hadisi şerh ederken şöyle bir soru yöneltir: "İslâm'ın erkanının zikredildiği bu hadiste hac yapmaktan bahsedilmemiş. Bazı rivayetlerde oruç ibadeti yokken, bazılarında da zekat vermekten söz edilmemiştir. Bazı rivayetlerde bunlardan farklı olarak sıla-i rahimden bahsedilirken bir başka rivayette ise imandan hiç bahsedilmemiştir. Neticede ise fazlalık ve eksiklik olarak imanın hasletlerinin sayısı bakımından farklılık ortaya çıkmıştır." Nevevî, zahirde ihtilaf gibi görünen bu duruma dikkat çektikten sonra meseleye İbnü's-Salâh'tan naklen şöyle cevap verir: "Burada Hz. Peygamberden sadır olan herhangi bir ihtilaf mevcut değildir. Buradaki sorun râvilerin zabt ve hıfz yönü ile farklı olmasından kaynaklanmıştır. Kimisi sadece ezberlediği ile yetinmiş ve kendi dışındaki fazlalıklara olumlu veya olumsuz herhangi bir müdahelede bulunmadığı gibi kendi rivayetinin tam olduğu duygusuna da kapıldığı olmuştur.

[801] Müslim, Zekat, 77.
[802] Müslim, Zekat, 77.
[803] Müslim, Zekat, 77.
[804] Nevevî, **el-Minhâc**, c.7, s.110.
[805] Müslim, İman, 8.

Ancak farklı sika râvilerden gelen rivayetler bunun zannedildiği gibi olmadığını ortaya çıkarmaktadır."[806]

Nevevî, yapmış olduğu izahat ile aynı konuda ve aynı râviden nakledilen hadislerde bile kimi zaman ziyade veya noksanın olabilmesinin muhtemel olabileceğini ortaya koymuştur. Bununla birlikte Nevevî, farklılığın Hz. Peygamberden sadır olmadığını, sorunun râvilerin zabtının farklılık arzetmesinden kaynaklandığını ifade etmiştir. Ayrıca meseleyi sikanın ziyadesiyle ilgili usûl konusuyla da ilişkilendirerek şöyle izah etmiştir: "Her ne kadar aynı meselede ve aynı râviden nakledilen bir rivayet olsa da kimi zaman rivayetler arasında ziyade ve noksan olabilmektedir. Ancak bu husus bu rivayetlerin hepsinin sahih olarak kaydedilmesine engel bir durum değildir. Çünkü sikanın ziyadesi bölümünde görüldüğü gibi biz ziyadeyi kabul ediyoruz."[807]

Rivayetler arasındaki farklılıklar kimi zaman da râvilerin hadisi sevkederken şek içerisinde kalmasından kaynaklanmaktadır. Sahibi tarafından, iki nakil arasında, birini diğerine tercih edememe hali, tereddütlü olma durumu şeklinde tarif edilen şek,[808] rivayet tariklerinin bir araya getirilmesi ile izhar olunabilir. Mesela fıtrattan olan hasletlerin sıralandığı bir hadiste râvi "الفطرة خمس او خمس من الفطرة"[809] "Fıtrat beştir. Yahut beş şey fıtrattandır." lafzı ile hadisi sevkeder. Nevevî, hadisin izahını yaparken bu ifadelerin, râvinin şek içerisinde kaldığına bir işaret olduğunu belirtir ve ardından şu soruyu sorar: "Hz. Peygamber acaba birincisini mi söyledi; yoksa ikincisini mi?" Nevevî, bu soruyu sorduktan sonra herhangi bir açıklamada bulunmaz. Ancak aynı râvinin ikinci bir rivayetinin cezm sigasıyla ve " الفطرة خمس"[810] "Fıtrat beştir." lafzı ile sevkedildiği bilgisini kaydetmeyi ihmal

---

[806] Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.121.
[807] Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.121.
[808] Cürcânî, **et-Ta'rîfât,** Muhammed Sıddık Minşâvî (Tah.), Dâr'ul-Fazîlet, Kahire Tarihsiz, s.87. Bkz. Ali Osman Koçkuzu, **Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahitlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri**, DİB Yayınları, Ankara 1988, s.30-31.
[809] Müslim, Tahâret, 49.
[810] Müslim, Tahâret, 50.

etmemiştir.[811] Nevevî bu misalde görüldüğü üzere farklı tarikleri bir araya getirerek râvî kaynaklı kapalı ifadeleri izhar etmiştir.

3.1.3. Nüsha Farklılıklarının Tespiti

Bir hadis metninin tahlilinde nüsha farklılıkları dikkat edilmesi gereken bir husustur. Bunun için de âlimler bir kaynağa müracaat ederken nüsha seçiminde titiz davranırlar. Ancak 'unutulmamalıdır ki, müellif hattına sahip olsak bile bu dahi hatalardan, değişmelerden ve bozulmalardan sâlim değildir. Tarihsel süreçte metin müdahalelere maruz kalmış veya fiziksel etkiler sonucu bozulmuş olabilir. Yazma bir eser, matbu bir eser gibi teşekkülü bitmiş bir varlık değil, yaşayan, sürekli müdahalelere uğrayan, değişen, gelişen bir varlıktır. Yazma nüshalar bireysel veya toplu olarak okunurken, yazılırken, birbiriyle karşılaştırılırken değişik amaçlarla sürekli olarak kenarlara notlar düşülür, bu notlar zamanla metinlere girer çıkardı. Bazen katipler kopyaladıkları nüshayı başka nüshalarla da karşılaştırır ve farklılıklar konusunda kendi nüshalarına notlar düşerler veya metinlerde değişikler yaparlardı. Bir yazmanın kenarındaki bir not, asıl metinden dışarı taşınmış olabileceği gibi, kenardaki bir not da metne dahil edilmiş olabilir. Bu tür tasarruflar hem müellif nüshaları, hem kadim, hem muahhar nüshalar için söz konusudur. Bir nüshanın müellif hattı veya kadim olması bu tür tasarruflardan azade olmasını gerektirmez.'[812]

Nüshalarla alakalı bu gerçeğe binaen Nevevî, şerhinde rivayet tariklerini bir araya getirmek suretiyle gerek senedde, gerekse metinde geçen ibareler ile alakalı nüsha farklılıklarına sıklıkla temas etmektedir. Bu kimi zaman Müslim'in farklı nüshalarını mukayese şeklinde olurken, kimi zaman da Müslim dışındaki mutemet kitaplardaki rivayetlere mukayese biçiminde olabilmektedir.

Mesela Nevevî, "hayz" bölümünde zikredilen rivayetin[813] senedinde yer alan râvi Abdülmelik b. Ebî Bekir ile alakalı olarak şu tespitlerde bulunur: "Bütün asıl nüshalarda bahsi geçen râvinin ismi Abdülmelik b. Ebî Bekir şekildedir. Hafız

[811] Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.39.
[812] Selahattin Polat, **Metin Tenkidi**, Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, İstanbul 2010, s.210.
[813] Müslim, Hayz, 90.

Ebû Ali el-Ğassânî (ö. 498/1105) de mezkur senedi kitabın râvilerinin yer aldığı bir topluluktan bu şekilde nakletmiştir. Ancak Ebû Ali'ye göre İbn Hazza' kendi nüshasında "عبد الملك بن ابي بكر" "Abdülmelik b. Ebî Bekir" ibaresini "عبد الله" "Abdullah" diye tashih etmesi neticesinde yanlışa düşmüştür. Çünkü doğrusu " عبد الملك" "Abdülmelik" şeklindedir. Nitekim Cülûdî (ö. 368/978) bu şekilde rivayet etmiştir. Ayrıca Ebû Zekeriyyâ'nın, İbn Mâhân'dan naklettiği nüshada ve yine Zübeydî'nin, Zührî'den nakilde bulunduğu nüshada râvi "عبد الملك" "Abdülmelik"olarak zabtedilmiştir.[814]

Nevevî, seneddeki bilgileri farklı nüshalarla mukayese ettiği gibi benzeri metodu metin lafızları için de uygulamıştır. Örneğin, "Şefaatin ispatı ve muvahhitlerin ateşten ihracı" bâbında zikredilen ve "اما اهل النار اللذين هم اهلها فانهم." " Hakkıyla ehl-i nâr olan cehennemliklere gelince…" şeklinde devam eden rivayetle[815] ilgili olarak Nevevî, şu tespitte bulunur: "Nüshaların çoğunda bu rivayet "اهل النار" "Nâr ehli" şeklindedir. Bazısında ise burada olduğu gibi "اما اهل النار" "Nâr ehline gelince…" lafzı ile sevkedilmiştir. İkinci şekil daha vazıh olmakla birlikte birincisi de sahihtir. Ancak bu durumda "فانهم" kelimesindeki "fe" harfi zaid olur ve bu da caizdir.[816] Nevevî, aynı rivayetin devamında zikredilen "فاماتهم اماتة" "fe emâtehüm imâteten" "Onları adamakıllı öldürmüştür." lafzının bilinmesinden ötürü "te" harfinin hazfedildiğini, ancak bazı nüshalarda "فاماتتهم" "fe emâtethüm" "Onları öldürmüştür." şeklinde çift "te" ile yani " فاماتتهم النار " Ateş onları öldürmüştür." manasında bir kullanımın da vaki olduğunu belirtmiştir.[817] Görüldüğü üzere Nevevî, nüshaları mukayese ederek metinler arasındaki en ufak farkları bile ortaya koymuştur.

Konumuzla alakalı bir diğer misali "Hutbe esnasında tâlimde bulunma hadisi" bâbında görmekteyiz. Mezkûr bölümde zikredilen rivayete göre, Hz. Peygamber'in hutbe irat ettiği sırada mescide giren bir şahıs Hz. Peygamber'e din hakkında bazı sorular sorar. Bunun üzerine hutbesini yarıda kesen Allah Rasulü,

[814] Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.267.
[815] Müslim, İman, 306.
[816] Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.37.
[817] Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.37.

kendisine bir kürsü getirilmesini emreder.[818] Getirilen kürsü ile ilgili olarak râvi "حسبت قواءمه حديدا" "hasibtü kavâimehû hadîden" "Zannederim ayakları demirdendi." ifadesini kullanır. Hadisin şerhinde Nevevî, bütün nüshalarda bu lafzın "حسبت" "hasibtü" "zannetmek"[819] şeklinde nakledildiğini, ancak İbn Ebî Haysemeen-Nesâî'nin (ö. 279/ 892)Müslim'in *Sahîh*'i dışında bu lafzı "خلت " "hıltü" "bilmek, zannetmek, hayal etmek"[820] şeklinde rivayet ettiğini belirtir. Akabinde Nevevî izahına şöyle devam eder: "Kâdî İyâz'ın beyan ettiğine göre, İbn Hazzâ (ö. 416/1025) nüshasında bu kelime "خشب" "ha-şe-be" "yanlışlarının çokluğundan dolayı neredeyse sözleri anlaşılmayan, odunlaşmak, tahta yapısı kazanmak."[821] ibaresi ile nakledilmiştir. Yine İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) eserinde mezkur lafız "خلب" "ha-le-be" "Aklını çelmek, aldatmak, büyülemek"[822] olarak rivayet edilmiştir. Fakat Kâdî İyâz'a göre bu iki kullanımda tashif vardır ve doğrusu gerek Müslim nüshalarında gerekse Müslim dışındaki mutemet kitaplarda kaydedildiği üzere "حسبت" "hasibtü" "zannetmek"[823] şeklindedir." Bu misalde görüldüğü üzere İmam Nevevî, metinde geçen ibareyi Müslim nüshaları yanında mutemet eserlerdeki nushalarla da mukayese etmiştir.[824] Bu sayede Nevevî, kelime tahlilindeki maharetini kullanarak zengin bir şerh ortaya koymuştur.

Nevevî'nin, nüsha farklılıklarına dair yaptığı değerlendirmelerde kimi zaman Kur'an ayetlerinden istifade ettiğini görmekteyiz. Mesela bir rivayette[825] geçen "امطرت" "emtarat" "Yağmur yağdı, yağmur ile ıslandı"[826] kelimesi ile alakalı şu tespitlerde bulunur: "Nüshalarda lafız bu şekilde kaydedilmiştir. Yine Buhârî'de geçen bir rivayette mezkur lafız "امطرت" "emtarat" "Yağmur yağdı."[827] şeklinde "elif" harfi ile birlikte kullanılmıştır. Bu kullanım, muhakkik lügat âlimlerinin

[818] Bkz. Müslim, Cuma, 60.
[819] Kelimenin farklı manaları için bkz. **Lisânü'l-Arab**, "Hasibe", c.1, s.314.
[820] Bkz. **Lisânü'l-Arab**, "Ha-ye-le", c.11, s.226.
[821] Bkz. **Lisânü'l-Arab**, "Ha-şe-be", c.1, s.351.
[822] Bkz. **Lisânü'l-Arab**, "Ha-le-be", c.1, s.364.
[823] Bkz. **Lisânü'l-Arab,** "Ha-si-be", c.1, s.314.
[824] Nevevî, **el-Minhâc,** c.6, s.402.
[825] Bkz. Müslim, İstiskâ, 8.
[826] Bkz. **Lisânü'l-Arab**, "Ma-ta-ra", c.5, s.178.
[827] Bkz. **Lisânü'l-Arab**, "Ma-ta-ra", c.5, s.178.

ekserisinin beyanı olan "مط" "germek, açmak, genişletmek"[828] ve "مطرت " "me-ta-ra, yağmur yağmak" lafızlarının "مطر" kelimesi ile alakalı iki farklı lügat olduğu görüşünün delili mesabesindedir. Bazıları bu kelimenin "امطرت" şeklindeki kullanımın وَاَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ"[829] "Üzerlerine de balçıktan pişirilmiş taşlar yağdırdık." ayetinde görüldüğü üzere ancak azap durumunda vaki olduğunu iddia etmektedir. Ancak meşhur görüş birinci kavil olup "امطرت" kelimesinin hem hayır hem de şer için kullanılabildiğidir. Bunun mahiyeti ise ancak karineden anlaşılabilir. Nitekim "قَالُوا هٰذَا عَارِضٌ مُمْطِرُنَا"[830] "Bu bize yağmur getiren bir buluttur." ayetinde "امطرت" lafzı ile zikredilen yağmur, içinde hayır olan bir yağmuru ifade etmektedir. Çünkü ayet böyle bir zannın olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak bu yağmur zannettikleri gibi olmayıp "بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهٖ"[831] "Hayır, o sizin acele gelmesini istediğiniz şeydir." ayetinde görüldüğü üzere bekledikleri azabı getiren yağmurdur.[832] Bu misalde izah edildiği üzere Nevevî, nüsha farklılıklarına dair yağtığı açıklamalarda Kur'an ayetlerinden de istifade etmiş ve rivayetler arasındaki tercihini Kur'ân'dan getirdiği delile bina etmiştir.

Görüldüğü üzere Nevevî, gerek metin ve nüsha farklılıklarını tespit, gerekse ravi tasarruflarını belirleme gayesi ile bir rivayetin farklı tariklerini bir araya getirmiştir. Bu sayede rivayetlere bütüncül bakma olanağı sağlanmış, aynı zamanda sened veya metinde görülmesi muhtemel kapalılık izhar edilmiştir. Nevevî rivayetler arasında mukayese olanağı sunan bu yönteminin akabinde hadislerin sıhhat yönüyle değerlendirilmesi aşamasına geçer.

3.2. RİVAYETLERİN SIHHAT YÖNÜYLE DEĞERLENDİRİLMESİ

Hadisler sened ve metin olmak üzere iki kısımdan oluşur. Rivayetler şerh edilirken genellikle sened ve metin bütünlüğü içerisinde değerlendirilir. Rivayetin sıhhatini tespit etmek, isnada ait teknik malumata temas etmek, hadisi nakleden

---

[828] Bkz. **Lisânü'l-Arab**, "Me-ta-ta", c.7, s.403.
[829] Hicr, 15/74.
[830] Ahkaf, 46/24.
[831] Ahkaf, 46/24.
[832] Nevevî, **el-Minhâc**, c.6, s.432.

râvileri tanıtmak ve nakledilen metni tetkik etmek şârihlerin öncelikleri arasındadır. Hadis hakkında sağlıklı bir hüküm verebilmek için yapılan bu değerlendirmeleri hadis tenkidi olarak ifade etmek mümkündür.[833]

Geçmişten günümüze gelen eserlerin, sened ve muhteva yönüyle tahliline, tarihi süreç içerisinde geçirdiği evrelerin takibine ve muhtemel değişimlerin tespitine ihtiyaç vardır. Kültürel mirasımızı yok etmek gibi bir kasıttan uzak olarak önyargısız, ilmî ve aklî verilerle yapılacak hadis tenkidi faaliyeti sağlıklı bilgiye ulaşma adına ehemmiyet arzetmektedir. Nitekim M. Said Hatiboğlu, kültürel mirasımızı tenkit zarureti sadedinde şu tespitte bulunmuştur: "On dört asırlık kültürel mirasımızın, günümüz ve geleceğimiz için sağlam temeller oluşturabilmesini, onların ilmî tenkitten geçirilmeleri şartına bağlamış ve bugün İslâm'ı anlayabilmekte, başvurulan eserlerin Kur'ân ve Sünnet zihniyetini aksettirmedeki yanlış ve eksikliklerini ortaya koymadan gerçek bir İslâmi hayata kavuşmanın pek mümkün olamayacağını anlatmak istemiştim. Muhakkak ki her Müslüman âlim kendi iktidarı nispetinde İslâm kültürüne ihlasla hizmet etmiş, kendi fikirlerini hiçbir zaman mutlak hakikatler olarak görmemiş, her zaman tenkide açık olduğunu ifade etmiştir. Ne var ki, ileriki asırlarda onların hatasız imamlar olarak gören ve tenkid dışı bırakan mezheb salikleri, bu hataların asırlarca kitaplarda yaşamasına sebep olmuşlardır."[834]

Bu malumatlar çerçevesinde İmam Nevevî'nin şerhinin hadis tenkidine ait bilgilerden hali olmadığını ifade etmek mümkündür. Özellikle râvilerin tespit ve tanıtımı noktasında Nevevî'nin büyük çaba gösterdiğini ve şerhin genelinde bu gibi malumatlara sıklıkla yer verdiğini açıkça görebilmekteyiz. Bunun yanında sened tahliline yönelik izahatlar da şerh içerisinde temas edilen bir diğer mevzudur. Ancak isnada yönelik izahatların tenkitten çok tetkik ağırlıklı olduğu söylenebilir. Nitekim Zişan Türcan da ilgili tezinde konu ile alakalı şu tespitlerde bulunmuştur:

---

[833] Hadis Tenkidi hakkında hakkında tanımlamalar için bkz. Talat Sakallı, **Hadis Tenkidi,** Araştırma Yayınları, Ankara 2014, s.123.

[834] Hatiboğlu, "Kültürel Mirasımızı Tenkit Zarureti*"*, **İslâmiyat**, c.1, sayı 2, Ankara 1998, s.7. Ayrıca bkz. Hatiboğlu, "Büyük Âlimler-Büyük Hatalar*"*, **İslâmiyat,** c.2, sayı 1, Ankara 1999, s.7; Tenkit ve eleştirinin mahiyeti hakkında değerlendirmeler için bkz. Özafşar, **Hadis ve Kültür Yazıları**, s.28; Sakallı, **Hadis Tenkidi**, s.124; Kemal Sandıkçı, "Müzakereler", **Sünnetin Dindeki Yeri Sempozyumu**, (s.512-548), Ensar Yayınları, İstanbul 2010, s.538.

"Olgunlaşma dönemi şerhlerinde –başka bir ifadeyle zengin içerikli şerhlerde- rivayetlerin özellikle senedinin tenkit değil de tetkik amaçlı ele alınması, o eserlerin –ki bunlar Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'leridir- otoritelerini kazanma[835] süreçlerinin tamamlandığı bir döneme temas etmesiyle ilgilidir. Rivayetleri sıhhat yönüyle incelemenin, şerhlerin önemli uğraşıları arasına girmesi, rivayete sadece delil olma değeri bakımından değil, rivayetin sırf durumunu tespit ve onunla ilgili bilgi verme amacının güdülmesi ile alakalıdır."[836]

Ahmet Muhammed Şakir'in (ö. 1958), daha önce yer verdiğimiz üzere, Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerinin sıhhatinin tartışılamaz olarak kabul etmesi ve her ikisinde ta'n edilebilecek veya zayıf addedilebilecek tek bir haberin olmadığını iddia etmesi hem *Sahîhayn*'ın bazı âlimler nezdindeki konumunu, hem de bu eserleri tenkit etmenin zorluğunu yeterince ortaya koyacak mahiyette olduğu söylenebilir."[837] Mezkur ifadelerde de görüldüğü üzere Buhârî ve Müslim'in hadis ilmindeki yadsınamaz zirve konumları, kimi âlimler nezdinde ne yazık ki tartışılmazlık, mutlak otorite ve kusursuzluk vasfına büründüğü olabilmiştir.[838] Haliyle bu durum şârihleri de etkilemiş ve rivayetlerin değerlendirilmesinde geçerli bir kriter olmamasına rağmen, bir hadisin Buhârî ve Müslim tarafından rivayet edilmiş olması, adeta sened ve metnin değerlendirilmesinde temel kriter haline dönüşmüştür. Buhârî ve Müslim'e dair mevcut olan bu algının Nevevî'nin şerhine de yansımış olduğunu ifade etmek mümkündür.[839] Bu durumun da bir neticesi olarak Nevevî'de görülen hadis tahlillerinin şerh edilen rivayetlerin sıhhatli olup olmadığından çok bir durum tespiti mesabesinde olduğu söylenebilir. Bununla beraber şerhin birçok yerinde gerek

---

[835] Bkz. Bağcı, "el- Kutubu's-Sitte Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Otoritesini Oluşturan Faktörler*"*, **İslâmi İlimler Dergisi**, s.123-159.

[836] Türcan, **Hadis Şerh Geleneği –Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü,** s.257-258.

[837] Bkz. Ahmet Muhammed Şakir,**el-Bâisü'l-Hasîs Şerhi İhtisâri Ulûmi'l-Hadîs**, s.49 (Not:1); Yine *Sahihayn'*in ihtiva ettiği hadislerin metinlerinde tenkide değer bir kusur bulunmadığına dair yapılan değerlendirme için bkz. Kandemir, "Sahîhayn'e Yöneltilen Tenkitlerin Değeri", **Sünnetin Dindeki Yeri,** s.340.

[838] Bkz.Özafşar, "Rivayet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in el-Câmiu's-Sahîh'i", **Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi,** c.39, s.292; Kırbaşoğlu, **İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi**, s.290; Tuğlu, "Eser Karizması mı? Musannif Karizması mı?", **İlahiyat Fakültesi Dergisi,** s.52; Bağcı, "el-Kutubu's-Sitte Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Otoritesini Oluşturan Faktörler*"*, **İslâmi İlimler Dergisi**, s.**1**23-159.

[839] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.142; c.8, s.269 Ayrıca benzeri yorumlar için bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.135. (Nevevî'nin Mukaddimesi)

Müslim'in eserine yöneltilen tenkitlere cevap, gerekse Müslim müdaafası kabilinden isnada dair izahatlara rastlamaktayız. Ancak metnin doğru anlaşılması ve ahkamın tespitine öncelik veren Nevevî'nin şerhinde, isnada ait tahlillerin şerhin geneline bakıldığında daha az yer kapladığını söylemek mümkündür.

Sened tahlillerinin metni anlamaya yönelik izahatlara göre nisbetinin azalmasında dönemsel etkiden de sözedilebilir. Örneğin VII. asrın önemli muhaddisleri arasında yer alan Mecdüddin İbnu'l-Esîr'in (ö. 606/1210) *Câmi'u'l-Usûl* adlı eserindeki şu ifadeleri, hadis tahlilinde tarihsel dönemin etkilerini göstermesi adına ehemmiyet arzetmektedir: "Daha önce adları geçen kimselerin yaptığı gibi ben de isnadları attım. Onlar bu hususta bizim için güzel bir örnektir. Zira isnadları zikretmenin ilk amacı, hadisi tespit etmek ve sıhhatini belirlemektir. Bu ise ilk devir hadisçilerinin işiydi. Bu konuda onlar gerekeni yapmışlardır. Dolayısıyla, onların yapıp bitirdikleri ve bizi müstağni kıldıkları şeyleri tekrarlamaya gerek yoktur."[840] İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinde geçen şu ifadeler yine benzeri bir algıyı ortaya koymaktadır: "Çağımızda hadislerin sıhhat dereceleri, zaafı icap ettiren başka cihetleri ve malulleri tamamıyla açıklanmış bir haldedir. Hadis ilminin üstat ve ileri gelen bilginleri, hadislerin bu gibi bütün hallerini incelemişler ve açıklamışlardır. Bu sebeple bundan önce tashih edilmeyen hadisleri tashih etmek yolları tamamen kapanmıştır…"[841]

Hadis ilminin geçirdiği evreleri ve bu dönemlerin öne çıkan özelliklerini ele alan M. Emin Özafşar sened tahlillerinin mahiyeti hakkında bazı örneklerden hareketle birtakım tespitlerde bulunmuştur. Müellif bu değerlendirmeler neticesinde özellikle VI. asırdan itibaren isnad öncelikli hadisçiliğin yerini metin öncelikli bir hadis faaliyeti evresinin aldığını şu sözlerle ifade etmiştir. "Bu örnekler[842] bilhassa altı, yedi ve sekizinci asırlarda hadis ilminin doğrudan ve dolaylı olarak Arap dili, kelam ve fıkıh usûlü, hatta bir dereceye kadar mantık ve felsefe disiplinlerinin etkisi

---

[840] İbnü'l-Esîr, **Câmi'u'l-Usûl li-Ehâdîsi'-r-Resûl**, Abdülkadir el-Arnaût, (Neş), Dımaşk 1969-74, c.1, s.22.
[841] İbn Haldûn, **Mukaddime,** c.2, s.479. Ayrıca krş. Özafşar, **Hadis ve Kültür Yazıları**, s.66.
[842] Örnekler için bkz. Özafşar, **Hadis ve Kültür Yazıları**, s.59-63.

altına girdiğini ve metin öncelikli bir hadisçiliğin revaçta olduğunu göstermektedir."[843]

Konu ile ilgili yapılan yorumlar, sened tahlillerinin mahiyetinin dönemsel değişimini belirleme adına önem arzetmekle beraber; geçmişte yapılan isnad tahlillerinin adeta nihayet bulmuş kabul edilmesinin, muhtemel bir hatanın asırlarca tekrarlanmasına sebebiyet verebileceği de unutulmamalıdır.[844] Bu sebeple kanaatimiz odur ki, geçmişte yapılan bütün çalışmalara şüpheyle bakmak ve bütün külliyatı önyargıyla delilsiz bir biçimde töhmet altına almak ne derece tehlikeli ise geçmişte yapılanları nihayet bulmuş mutlak doğrular olarak değerlendirmek ve yeniden yapılacak tahlilleri zait kabul etmek de bir o kadar hatalı ve mahzurlu olacaktır.

Yukarıda ifade edildiği üzere Nevevî'nin eserinde dönemsel algının da bir tezahürü olarak sened tahlilleri şerhin geneline nisbetle daha az yer kaplamıştır. Ancak bu durum Nevevî şerhinin isnada dair malumattan hâlî olduğunu ifade etmemektedir. Çünkü Nevevî'nin şerhinde gerek râvi tanıtımı, gerekse sened tetkik ve tahlili sadedinde oldukça zengin bilgilere rastlamak mümkündür.

3.2.1. Râvilerin Tespit ve Tahlili

İslâm âlimleri isnadı dinin bir parçası olarak kabul etmişlerdir.[845] Bu sebeple de isnadı oluşturan râvi zincirinin tahliline büyük önem vermişlerdir. Buna binaen râvilerin adalet ve zabt sıfatlarına dair durumlarını inceleyen cerh ve ta'dîl ilmi[846] ortaya çıkmıştır. Ahseni takvim olarak yaratılan insanoğlu,[847] günah işleme, hata yapma, unutma ve yanılma gibi beşeri arızalardan tamamen korunmuş değildir.[848] Dolayısıyla hadislerin nakil görevini üstlenen raviler, unutma, hata veya

---

[843] Özafşar, **Hadis ve Kültür Yazıları**, s.63.
[844] Bu konuda örnekler için bkz. Hatiboğlu, "Büyük Âlimler-Büyük Hatalar- Reddi Şems Rivayeti ve Bir Zihniyetin Tahlili", **İslâmiyat**, c.2, sayı 1, Ankara 1999, s.7-9.
[845] İbnü's-Salâh, **Ulûmü'l-Hadîs,** s.256.
[846] Bkz. İbnü's-Salâh, **Ulûmü'l-Hadîs,** s.104-127; Ahmed Muhammed Şakir, **el-Bâisü'l-Hasîs Şerhi İhtisâri Ulûmi'l-Hadîs**, s.130-152; Ahmed Naim, **Tecrîd-i Sarîh,** c.1, s.351-354; Aydınlı, **Hadis Istılahları Sözlüğü**, s.64.
[847] Tin, 95/ 4.
[848] Nisa, 4/28.

yanılma nedeniyle, rivayet ettikleri hadisleri zaman zaman değişikliğe uğratmışlardır.[849]

Râvilerin cerh ve ta'dîl ilminde doğru teşhis edilebilmesi için senette kaydı geçen râvinin isim, künye ve lakabının doğru tesbiti önem arzetmektedir. Bu ehemmiyete binaen râvi tanıtımı, Nevevî'nin üzerinde hassasiyetle durduğu hususların başında gelir. Özellikle "*Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Lugât, el-İşârât ilâ Beyâni'l-Esmâi'l-Mubhemât, Muntehabu Tabakâi'ş-Şâfiîyye*" gibi lügat ve rical ilmine ait önemli eserlerin müellifi olan Nevevî, bu birikimini hadis şerhine yansıtarak rical ilmine dair zengin muhtevalı bir şerh ortaya koymuştur.

Genellikle şerhine rical tanıtımı ile başlayan Nevevî, râvinin cerh ve ta'dîline dair gerekli malumatı vermeye çalışmıştır. Nevevî, bu bilgileri genellikle "Emmâ senedu" diye başlayan bölüm içerisinde verir. Bu bölüm bazen bâbın girişinde, bazen de bâbın ahkâmına dair açıklamaların hemen akabinde yer alır. Bu bölümde Nevevî, ağırlıklı olarak râvilerin tanıtımına yer verir. Bu, kimi zaman isimlerin doğru teleffuzu, kimi zaman künye, lakap, nisbe ve bağlı olduğu ekol şeklinde, kimi zaman da o râviye has ayrıntılı bir malumat olabilir. Nevevî'nin, râvilere ait cerh ve ta'dîl ilmi bağlamında izahatlarda bulunduğu da olmaktadır. Ancak bu açıklamalar, râvinin ismi çerçevesindeki izahatlara nisbetle daha az yer kaplar. Müslim'in *Sahîh*'inin mukaddime bölümünün şerhi başta olmak üzere, şerhin ilk bölümlerindeki râvi tanıtımları geniş yer kaplarken, ilerleyen bölümlerde bu bilgiler kademeli olarak azalmıştır. Bunda ravi tanıtımlarında tekrara düşülmek istenmemesi ve şerhin genelinde metni anlamaya yönelik izahatlara öncelik verilmesi etkili olmuştur. Bununla birlikte Nevevî, gerekli gördüğü yerde önceden açıklanan yere atfen, yapmış olduğu izahı tekrarladığı da olmuştur.

Şerh edilen eserin mahiyetinin de bir yansıması olarak her ne kadar cerhe maruz kalan râvilerin sayıları sınırlı kalsa da yeri geldikçe râvilerin kusurlarına dair açıklamalara şerh içerisinde rastlamak mümkündür. Nevevî, kimi zaman râviler

---

[849] Aşıkkutlu, **Hadiste Rical Tenkidi**, s.27. Ayrıca bkz. Bağcı, **Hadis Rivayetinde Sahâbenin Kavrama ve Nakletme Sorunu, (Hadis Metodolojisinde Sahâbenin Zabtı)**, s.69-81.

hakkında bu açıklamalarında uzun izahatlara yöneldiği de olmaktadır. Ancak bu detaylı beyanatlar Müslim mukaddimesinin şerhinde sık görülmekle birlikte ilerleyen kısımlarda daha kısa ve öz hale gelmektedir. Nevevî ravi tanıtımlarını yaparken senedeki bütün ravileri değil izaha muhtaç gördüğü isimleri izah etmektedir. Bu izahtlarda ise ravi isimlerinin doğru tespiti, lakap ve künyelerinin belirlenmesi, bunun yanında ravilerin cerh ve ta'diline ait bilgilerin izharı önem arzetmektedir. Çalışmamızın bu bölümünde Nevevî'nin senedlerde geçen ravilere dair bilgileri nasıl bir metotla şerhine kaydettiğini ifade etmeye çalışacağız.

3.2.1.1. Râvi İsimlerinin Tespiti

Nevevî sened ile ilgili izahatlarında râvilerin adlarının okunuşlarını açık olarak yazmaya önem vermektedir. Bu hassasiyet muhtemel musahhih hatalarını en aza indirebilmenin bir gayreti olarak değerlendirilebilir. Müsahhih hataları sebebiyle pek çok gözün, kör olduğu bir dönemde râvi isimlerinin teleffuzunun hatasız olarak günümüze kadar gelebilmesinde Nevevî'nin bu gayreti ayrı bir önem arzetmektedir. Mesela Nevevî, "köpeğin yalamasının hükmü" bâbında zikredilen rivayetlerin şerhinde, râvi Ebû Tayyah'ı şu şekilde izah etmektedir: " ابوالتياح بفتح المثناة فوق و بعدها مثناة تحت مشددة و اخره حاء مهملة"[850] "Ebû Tayyâh, üstte iki noktalı fethayla, ondan sonra şeddeli altta iki nokta ve sonunda da noktasız ha şeklindedir." Nevevî, harflerin noktalarını tek tek izah ettiği gibi harekelerini de belirtmiştir. Mesela aynı rivayette zikredilen İbn Muğaffel'i, "mim" harfinin zammesi, noktalı "ğayın" ve "fe" harfinin fethası şeklinde kaydeder.[851]

Nevevî, özellikle karışma ihtimali olabileceğini düşündüğü râvi isimlerinin hareke olarak tespitini yapmaya gayret eder. Mesela "الغبري" "Ğuberî" ismini izah ederken, kelimenin noktalı ğayn harfinin zammeli şekli ile okunduğunu belirten Nevevî, "عثمان بن غياث" Osman b. Gıyâs ismindeki "غياث" "Gıyâs" lafzının ise noktalı "ğayn" harfi ile telaffuz edildiğini belirtmiştir. Burada üzerinde durulması gereken bir incelik ise harflerin noktasının tespitine dair açıklamaların yapılmış olmasıdır.

[850] Müslim, Tahâret, 93.
[851] Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.175.

Nevevî, burada özellikle noktalı "ğayn" diye vurgulayarak metnin nüshasında harflerin noktalamalarına dair meydana gelebilecek hataların önüne geçmeye çalışmıştır. Nevevî, başka bir râviyi ise şu ayrıntılarla izah eder: الجحدري "Cehderî" nisbeli râvinin ismi "فضيل بن حسين" "Fudayl b. Hüseyn"'dir. "الجحدري" "Cehderî" cim harfinin fethalı, ha harfinin sükunu ile telaffuz edilir. احمد بن عبدة ismindeki "عبدة" "Abdetün" kelimesi ise "be" harfinin sükunu şeklindedir.[852] Yine başka bir hadisin şerhinde Nevevî, hadis râvisi hakkında şu bilgileri kaydeder: "عن عمارة وهو ابن القعقاع" , "عمارة" "Umâre" ismi zammeli "ayn" harfi ile okunurken, "القعقاع" " Ka'kâ' " isminin ise fethalı "kaf" ile telaffuzu daha evladır.[853]

Nevevî, kimi zaman bâbın şerhine, seneddeki râvilerin tanıtımı ile başlar. Mesela "gusleden bir kişinin elbise vb. bir şey ile kendisini gizlemesi" bâbının şerhine "عن ابي النضر ان ابا مرة مولي ام هانئ"[854] "An Ebî Nadr Enne Ebâ Mürre Mevlâ Ümmi Hânî" ve "ان ابا مرة مولي عقيل"[855] "Enne Ebâ Mürre Mevlâ Akîl" senedleri ile sevkedilen hadisleri râvi tanıtımı ile başlayarak şu bilgileri verir: "Râvilerden Ebû Nadr'ın ismi, Sâlim b. Ebi Umeyye el-Kureşî et-Teymî el-Medenî'dir. Bu kişi Amr b. Abdullah'ın azatlısıdır. Ebû Murre'nin ismi ise Yezid'dir. Ümmü Hânî'nin (Ümmü Hânî bnt. Ebî Tâlib) mevlâsıdır. Bu kişi Ümmü Hânî'nin kardeşi Akîl'den hiç ayrılmadığı için başka bir rivayette bu şahıs Akîl'in mevlâsı olarak nisbet edilmiştir. Râviler'den Ümmü Hânî'ye gelince, bu kadının isminin Fâhıte, Fâtıma ve Hind olduğuna dair nakiller bulunmaktadır. Bu kadın, oğlu Hânî b. Hubeyre b. Amr'a nisbetle künyelenmiştir. Ümmü Hânî fetih yılında Müslüman olmuştur."[856] Misalde görüldüğü üzere Nevevî, kimi zaman hadisin metnine geçmeden önce sened zincirindeki râvilerin tanıtımını yapmakta ve onların isim, künye ve varsa özel bir durumuna dair malumat verebilmektedir. Nevevî'nin bahsi geçen bu izahatlarda herhangi bir esere atıfta bulunmadığı görülmektedir. Ancak kimi zaman verilen bilgileri kaynaklara atfen kaydettiği de olmaktadır.

---

[852] Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.115.
[853] Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.118; c.1, s.140, 141.
[854] Müslim, Hayz, 70.
[855] Müslim, Hayz, 71.
[856] Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.252.

Nevevî'nin ravi tanıtımına dair malumatları sadece senedde geçen ricallerle sınırlı kalmamıştır. Nitekim hadis metinlerinde de soru sorma, soruya muhatab olma veya daha farklı bir sebebe binaen bazı şahısların ismi geçebilmektedir. Dolayısıyla Nevevî, yer yer sened dışında zikredilen bu şahıslarla ilgili geniş malumat vermiştir. Mesela, Hz. Peygamber'e, erkeklerin gördüğü rüyayı gören bir kadının ne yapması gerektiğini soran Ümmü Süleym hakkında Nevevî, şu bilgileri verir: "Ümmü Süleym, Enes b. Malik'in annesidir. Onun ismi hakkında âlimler ihtilaf etmişlerdir. Buna göre Ümmü Süleym'in isminin, "رميثة - مليكة– سهلة - الغميصا -الرميضا -انيفة "Rumeydâ, Üneyfe, Rumeyse, Müleyke, Sehle" olduğu iddia edilmektedir. Faziletli meşhur bayan sahâbîler arasında yer alan Ümmü Süleym, "حرام بنت ملحان" Harâm bnt. Milhân'ın kız kardeşidir.[857]

Şayet Nevevî'nin, râvinin ismine dair herhangi bir malumatı yoksa bunu da "râvinin ismi bilinmiyor" şeklinde açıkça ifade eder. Mesela Nevevî, durgun suda gusletmenin nehyedildiği hadisin[858] râvilerinden "ابا السائب" "Ebâ Sâib"'in ismi hakkında bilgisini olmadığını belirtmiştir.[859]

Nevevî ravî isimlerinin zabtına dair yapmış olduğu bu izahatlar ile özellikle hadis senedinin doğru tespiti adına önemli bir veri sunmuştur. Ayrıca Nevevî şerhinde ravi isimlerin zabtı yanında ravilerin lakap ve künyeleri ile ilgili malumatlara sıklıkla rastlamak mümkündür. Özellikle cerh ve ta'dil ilmi adına büyük önem taşıyan bu verilere Nevevî farklı vesilelerle yer vermiştir.

3.2.1.2 Râvilerin Lakap ve Künyeleri İle İlgili Bilgiler

Nevevî'nin râvi tanıtımında yer verdiği bir diğer husus lakap ve künyelerin beyanıdır. Kişiyi tarif etmek, tahkir etmek veya teşrif etmek gayesi ile kişinin ilk verilen isminin dışında başka bir isimle müsemma olması manasında kullanılan

---

857 Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.212.
858 Müslim, Tahâret, 97.
859 Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.180; Mahmud Tahhan, **Teysî'ru'l-Mustalahi'l-Hadîs**, Dersaadet Kitabevi, İstanbul 1985.

lakap,[860] hadis ilminde bilhassa bu ilmin ricale taalluk eden bölümlerinde ayrı bir yeri vardır. Bu sebepten olsa gerek İbnü's-Salâh, râvilerin lakaplarına dair malumatı bir muhaddisin bilmesi gereken konular arasında saymıştır.[861] Bu öneme binaen isim ve lakaplarıyla şöhret kazanmış hadis ricali için müstakil biyografik kitaplar tasnif edilmiştir.[862]

Hadisçilerin bu konu üzerinde hassasiyetle durmalarının başlıca sebebi, hadis rivayet eden kimselere verilmiş olan lakapların bazı kimseler tarafından karıştırılması ve çok defa bu lakapların isim zannedilmesidir.[863] Nevevî bahsi geçen muhtemel ihtilaflara düşülmemesi adına kimi zaman râvilerin lakaplarına dair geniş malumat vermiştir. Mesela hayızlı halde kılınmayan namazların durumunun izah edildiği hadisin[864] râvilerinden olan Yezid er-Reşk'in, lakabı hakkında Nevevî, *el-Metâli*'[865] ve Ebû Ali el-Gassâni'nin eserinden (ö. 498/1105) istifade ederek şu bilgileri kaydeder: "Bu râvinin ismi Yezîd b. Ebî Yezîd ed-Dabî'dir. Bu râvinin er-Reşk lakabını alması hususunda âlimler ihtilaf etmiştir. Bazı âlimler er-Reşk isminin Farsça, bölen, parçalayan manasında olduğunu, bazıları ğayur/çok kıskanç, bazıları ise sakalı çok olan anlamında kullanıldığını iddia etmişlerdir. Aynı zamanda er-Reşk Farsça'da akreb için kullanılan bir isimdir. Bu lakabın verilmesi ile ilgili olarak bazıları ise şu olayı anlatır: "Anlatıldığına göre Yezîd er-Reşk uzun ve gür sakallı birisiydi. Bir defasında sakalının arasına akreb girdiği halde O, bu durumun farkına varmamıştır."[866]

---

[860] Bkz. **Lisânü'l-Arab,** "La-ka-be**",** c.1, s**.**536; Mahmud Tahhan, **Teysî'ru'l-Mustalahi'l-Hadîs**, s.221; Koçyiğit, **Hadis Istılahları**, s.95; Aydınlı, **Hadis Istılahları Sözlüğü,** s.170; Nebi Bozkurt, "Lakap" , **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.27, s.66.

[861] Bkz. İbnü's-Salâh, **Ulûmü'l-Hadîs,** s.338

[862] Hadis ricali ve onların isimlerine dair oluşturulmuş literatür için bkz. Uğur, **Hadis İlimleri Edebiyatı,** s.74, 304-314.

[863] Koçyiğit, **Hadis Usûlü,** s.201.

[864] Müslim, Hayz, 67.

[865] İbn Kurkûl, Ebû İshâk İbrahim İbn Yusuf İbn İbrahim el-Vehrânî el-Hamzî'nin (ö. 569/1174), *el-Metâli'u'l-Envâr 'alâ Sıhâhi'l-Âsâr* adlı eseri. İbn Kurkûl'un *el-Metâli'* isimli eseri, *Sahîhayn* ve *Muvatta*'daki bazı kapalı ifadelerin ve garîb kelimelerin izahı ile ilgili garîbu'l-hadis alanında bir çalışmadır. Bkz. Kadir Ayaz, "Molla Gürânî'nin el-Kevseru'l-Cârî Adlı Şerhinde Hadis İlimlerine Dair Kaynakları", **Dini Araştırmalar** (s.153-178), Ocak-Haziran 2016, Cilt: 19, Sayı: 48, s.164.

[866] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.250.

Nevevî, kimi zaman seneddeki ravilerin hem lakap hem de künyelerine ayrı ayrı yer vermektedir. Mesela gusül alırken kifayet eden su miktarını anlatan bir rivayetin[867] senedindeki râvilerden "Ebû Reyhâne ve Sefîne" hakkında Nevevî şu bilgileri kaydetmiştir: "Ebû Reyhâne'nin ismi, Abdullah b. Matar'dır. Bu kişiye Ziyâd b. Matar da denilmektedir. Sefîne'ye gelince, bu kişi Hz. Peygamber'in dostu ve azatlısıdır. İsmi ise Mihrân b. Ferruh'tur. Bu kişinin isminin, Bahrân, Rumân, Kays, Umeyr ve Şenbe olduğu söyleyenler de vardır. Bu sahâbînin künyesi Ebû Abdirrahman'dır. Ebû Buhterî olduğunu söyleyenler de vardır. Bu kişiye Sefîne diye hitab edilmesinin sebebi ise, bir gazvede arkadaşına ait pek çok eşyayı kendisinin taşımasıdır. Hz. Peygamber bu sahâbî için "انت سفينة" "Sen sefinesin"[868] ifadesini kullanmıştır.[869]

İmam Nevevî şerhinde râvilerin lakapları hakkında verdiği malumatın yanında râvilerin künyelerine dair bilgiler de vermektedir. "Çünkü isimleriyle şöhret kazanmış hadis râvilerinin künyelerinin veya künyeleriyle şöhret kazanmış olanların da isimlerinin bilinmesi, hadis ilminde önemli bir konu teşkil eder."[870] Nevevî'nin şerhinde râvilerin lakap ve künyelerine dair malumatların yoğunluğu, sened bilgileriyle orantılı olarak ilk ciltlerde daha fazla iken ilerleyen ciltlerde daha az yer kaplamıştır.[871]

3.2.1.3. Hadiste Mübhem Bırakılan Şahıslar İle İlgili Bilgiler

Hadis sevkedilirken bazen, râvilerin isimleri zikredilmeksizin sadece, "fülân", "recül", "imrae", "şeyh" vb. şeklinde zikredilebilir. İşte bu şekilde zikredilen şahıslar için "mübhem" ifadesi kullanılır.[872] Hadis râvileri arasına mübhem bir

---

[867] Müslim, Hayz, 53.
[868] Sefinetün: Gemi. Bkz. **Lisânü'l-Arab**, "Sefînetün", c.13, s.209.
[869] Nevevî, **el-Minhâc,** c.4, s.232; Ayrıca bkz. c.4, s.241.
[870] Koçyiğit, **Hadis Istılahları**, s.102. Ayrıca esmâ ve künâ konusunun kısımlarına dair tasnifat hakkında bkz. İbnü's-Salâh, **Ulûmü'l-Hadîs**, s.336-38*;* Suyûtî, **Tedrîbü'r-Râvi fî Şerhi Takrîbü'n-Nevevî**, s.325-330; Uğur, "Esmâ ve Künâ*",* **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.11, s.420*;* Uğur, **Hadis İlimleri Edebiyatı**, s.91.
[871] Râvilerin künye bilgisine ait misaller için bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.201; c.4, s.232, 252.
[872] Bkz. İbnü's-Salâh, **Ulûmü'l-Hadîs**, s.375-379; Suyûtî, **Tedrîbü'r-Râvi fî Şerhi Takrîbü'n-Nevevî**, s.360-364; İzmirli İsmail Hakkı, **Hadis Tarihi**, s.258; Aydınlı, **Hadis Istılahları Sözlüğü**, s.197; Aşıkkutlu, "Mübhem", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.31, s.437.

kimse girmiş olan hadise de mübhem denilmektedir.[873] Mübhem ifadelerin hadisin hem senedinde hem de metninde bulunması muhtemeldir. Bu ifadenin bulunduğu yere göre hadisin hükmü değişir.

'Senedinde mübhem râvileri olan mübhem hadis, mübhem olan râvisi tesmiye edilmedikçe kabul olunmaz. Zira bir haberin kabul şartı, râvilerin adaletidir. İsmi mübhem kalan râvinin ise ismi bile ma'ruf olmadığı için adaletine hükmetmek mümkün değildir. Hatta bir sikanın "Ahbaranî es-Sikatü- Bana sika olan bir zât haber verdi." gibi bir lafız ile ta'dil ettiği mübhem râvinin bile esah kavle göre rivayeti makbul olmaz. Zira adaletine sikanın kâil olduğu bu meçhûl râvinin başkalarınca mecruh olma ihtimali vardır.'[874] 'Senedde vaki olan mübhem isim hadisin sıhhatini etkilemekle beraber; hadis metninde görülen mübhem isim hadisin sıhhatine herhangi bir tesir icra etmez.'[875] 'Bununla birlikte hem senedde hem de metinde görülebilen mübhem isimlerin tesbit edilerek asıl isimlerinin ortaya çıkartılması, hadis rivayetinde asl olan şeyin tahkiki gayesine matuftur. Çünkü insan daima işin aslını öğrenmek, gizli ve sır olan şeyleri keşfetmek temayülündedir. Diğer taraftan hadis, metin içinde geçen mubhem kişinin iyi ve medhe layık bir amelini aksettiren bir manâ taşıyorsa, bu mübhemin keşfi onun faziletini öğrenmek bakımından daha faydalı olur. Fakat iyi ve hoş olmayan bir amel aksettiriyorsa, bu amelin, yanlış bir zan ile başkalarına nisbet edilmemesi için mübhemin keşfi yine zorunlu bir iş olur.'[876]

Bu bilgiler bağlamında Nevevî'nin şerhine baktığımızda şârihin senedde vaki olan ve bu sebeple tenkide uğrayan müphem râvilere dair açıklamalarda bulunduğu görülmektedir.[877] Buna mukabil metinde geçen müphem isimler karşısında bu derece malumata temas etmediği hatta şerhinin birçok bölümünde mübhem isimlere yer dahi vermediği de müşâhede edilmektedir. Bu hususu ise

---

[873] Ahmed Naim, **Tecrîd-i Sarîh**, c.1, s.320. Talat Koçyiğit, isnadda mübhem şahısların yer almış olması ile münkatı' hadisin bir çeşidinin oluşacağını beyan etmiştir. Bkz. Koçyiğit, **Hadis Usûlü**, s.76.
[874] Ahmed Naim, **Tecrîd-i Sarîh,** c.1, s.321.
[875] Bkz. Koçyiğit, **Hadis Istılahları,** s.243.
[876] Koçyiğit, **Hadis Istılahları**, s.244.
[877] Bkz Nevevî, **el-Minhâc**, c.10, s.463; c.16, s.437; c.11, s.45 vb.

metinde geçen kimi mübhem ifadelerin izharının metnin anlaşılmasına herhangi bir faydası olmayacağı ihtimali ile izah etmek mümkündür. Mesela meniyi yıkamanın hükmü ile alakalı bir rivayette[878] Hz. Aişe'nin yanında misafir kalıp Hz. Aişe ile meninin hükmü ile ilgili konuşmada bulunan ve hadis metninde mübhem olarak "racül" şeklinde zikredilen şahsın kimliğine dair herhangi bir malumatta bulunmaz**.**[879]

Benzeri bir yaklaşımı Hz. Peygamber'e gelerek elbiseye bulaşmış olan hayız kanının nasıl temizleneceğini soran kadının bahsinin geçtiği rivayette[880] görebilmekteyiz. "جاءت امراة الي النبي" "Bir kadın Hz. Peygamber'e geldi." şeklinde nakledilen hadis metninin şerhinde soruyu soran kadının kimliğine dair herhangi bir açıklamaya rastlanmamıştır.[881] Fakat bu durum Nevevî'nin mübhemata hiç değinmediği zannına yol açmamalıdır. Özellikle *el-İşârât ilâ Beyâni'l-Esmâi'l-Mübhemât* isimli müstakil eserinden de anlaşılacağı üzere Nevevî, mübhemat ilmi ile iştigal etmiş ve elde ettiği bu veriler vasıtasıyla hadis içerisinde mübhem bırakılan şahıslarla ilgili izahatta bulunmuştur. Mesela "Kibirli olmanın haram kılınması ve bunun beyanı" bâbında Hz. Peygamber'den, kalbinde miskal ağırlığında kibir bulunan kişinin cennete giremeyeceği ile ilgili bir hadis rivayet edilir.[882] Rivayet içerisinde şahsın ismi belirtilmeksizin "Kâle racülün" "Bir adam dedi." lafzı kullanılır. Akabinde de bu şahsın peygambere hitaben "Kişi elbisesinin ve ayakkabısının güzel olmasından hoşlanır." diye mukabelede bulunduğu aktarılır. Nevevî, bu şahsın Mâlik b. Mürâre er-Ruhâvî olduğunu söyler. Nevevî, isim konusunda tercihi bu şekilde olmakla birlikte mübhem şahıs hakkında farklı kanaatte bulunan âlimlerin görüşlerini de şerhinde detaylı olarak aktarmıştır.[883]

Görüldüğü üzere Nevevî, şerhinde rical ilmi ile alakalı bir malumatta bulunurken şahsı tanıtma, ihtilafı giderme ve hadisin sıhhatini etkileyecek bir ibhamı

---

[878] Müslim, Tahâret, 105.
[879] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.188.
[880] Müslim, Tahâret, 110.
[881] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.190, 191.
[882] İlgili hadis için bkz. Müslim, İman, 139.
[883] Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.277.

ortadan kaldırma gibi maksatları gözetmekte ve bu çerçevede gerekli gördüğü bilgileri nakletmektedir.[884] Bu yönüyle Nevevî şerhi özellikle cerh ve ta'dil ilmi ile uğraşanların kayıtsız kalamayacağı önemli veriler sunmaktadır.

3.2.1.4. Râvilerin Cerh ve Ta'dîli İle İlgili Bilgiler

Nevevî, râvilerin şahıs tanıtımına önem verdiği gibi gerektiği zaman cerh ve ta'dîl bağlamında tavsif edici bilgilere yer vermiştir. Mesela Nevevî, "Bir abdest ile bütün namazları kılmanın cevazı" bâbında zikredilen hadisin râvileri ile ilgili olarak usûl bağlamında tespitlerde bulunmuştur. Buna göre bahsi geçen bu rivayeti[885] Müslim, bir tarikte "حدثنا سفيان عن علقمة بن مرثد" "Haddesenâ Süfyân an Alkame b. Mürsed" şeklinde diğer bir tarikte ise "يحيي بن سعيد عن سفيان قال حدثنا علقمة بن مرثد" "Haddesenâ Yahyâ b. Saîd an Süfyân Kâle haddesenî Alkame b. Mürsed" senedi ile sevketmiştir. Nevevî, Müslim'in hadisi iki farklı tarikte zikretmesini râvilerden Süfyân'ın müdellis olmasına bağlar. Müdellis râvinin "an'ane" rivayetlerinin ancak başka bir tarikten semâının sübûtu halinde hüccet kabul edildiği için Müslim, birinci tarikteki "عن علقمة" rivayetinin akabinde "يحيي بن سعيد عن سفيان قال حدثنا علقمة بن مرثد" tarikini de zikretmiştir.[886] Verdiğimiz misalde Nevevî, Müslim'in bir hadisin farklı tariklerini bir araya getirme gerekçesini ortaya koymaktadır. Detay kabilinden olduğu düşünülebilen bu incelik bize, *Sahih*'de bir araya getirilen hadislerin kaydedilirken, kemiyeti arttırma telaşından öte belli bir gaye doğrultusunda hareket edildiğini göstermektedir.

Eserlerin tasnifindeki incelikleri kavrama, ravileri cerh ve ta'dil yönünden tanıma adına önem teşkil eden benzeri bir izahatı Nevevî, Sakîf heyetinin bahsinin geçtiği rivayetin[887] senedinde yer alan Huşeym isimli râvî hakkında da yapmıştır. Müslim'de zikredilen rivayetin senedinde Huşeym "an'ane" ile Ebû Bişr'den hadisi nakleder. Müslim, bu hadisin İbn Sâlim'den gelen tarikinde ise Huşeym'in Ebû Bişr'den "ahberanâ" lafzı ile hadisi sevkettiğini belirtir. Nevevî, Müslim'in İbn

[884] Benzer misaller için bkz. Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.181; c.4, s.76.
[885] Müslim, Tahâret, 86..
[886] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.170.
[887] Müslim, Hayz, 56.

Sâlim tarikini de zikretmiş olmasını ilminin genişliği ve bakış açısındaki incelikle şu şekilde yorumlar. "Çünkü Huşeym müdellis bir râvidir. Müslim de semâı bilinmeyen müdellis râvinin an'anesinin hüccet kabul edilmemesine binaen bu rivayetin İbn Sâlim tarikini de zikremiştir."[888]

Sahâbîlerin birbirlerine atfen kullandıkları ve kimi zaman da adalet vasfını yaralayan sözler Nevevî'nin şerhinde cerh ve ta'dil konusunda dikkat çektiği mevzular arasında yer alır. Mesela " عن ابي اسحاق عن عبد الله بن يزيد قال حدثنا البراء وهو غير كذوب" "An Ebî İshâk an Abdullah ibn Yezîd Kâle Haddesenî Berâ – o yalancı değildir" tarikiyle gelen rivayet[889] hakkında Nevevî, şu tespitlerde bulunur: "Yahyâ b. Maîn'e (ö. 233/848) göre senedde zikredilen "غير كذوب""Yalancı değildir." ifadesi Ebû İshâk'a ait olup, bu söz ile Abdullah b. Yezîd murad edilmiştir. Çünkü "البراء" "Berâ" sahâbî râvisi olup tezkiyeye ihtiyacı bulunmamaktadır. Ayrıca böyle bir ifadenin sahâbî hakkında kullanılması hoş değildir." Yahyâ b. Maîn'in değerlendirmesini hatalı bulan Nevevî, bahsi geçen ifadenin Abdullah b. Yezîd'e ait olduğunu ve bununla da sahâbî râvisi Berâ'nın yalan söylemeyen bir râvi olduğunun murad edildiğini belirtir. Akabinde ise şu tahlilde bulunur: "Bu ifadenin manası hadisi takviye etmek, azametini ortaya koymak, kişinin nefsinde iyice yer etmesi için mübalağa etmektir. Yoksa buradaki maksat, hakkında şüphe duyulan bir râviyi tezkiye etmek değildir. Bunun benzerleri de çoktur. Mesela, İbn Abbas'dan gelen bir rivayette geçen "Haddesenâ Rasûlullah ve huve Sâdıku'l-masduk" "Bize Rasûlullah tahdis etti ki o doğru söyleyen ve doğruluğu kabul edilendir." ifadesi ve yine Müslim'de zikredilen Ebû Müslim el-Havlânî'nin (ö. 62/681-82) "Haddesenî el-Habîb el-Emîn Avf b. Mâlik el-Eşcaî" ifadesi tezkiye gayesiyle kullanılmamıştır. Nitekim Abdullah b. Yezid "غير كذوب" "Yalancı değildir." sözüyle, Berâ'nın -malum olduğu üzere- itham edilen bir râvi olmadığına ve dolayısıyla da o râvinin verdiği habere güvenilmesi gerektiğine işaret etmiştir.[890] Şerhin muhtevasında zaman zaman cerh ve ta'dile dair uzun tafsilatın yer aldığını gösteren bu misalde Nevevî,

[888] Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.235.
[889] Müslim, Salât, 197.
[890] Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.413.

sahâbenin cerh ve ta'dil ilmi çerçevesinde adil olduğunu kabulle birlikte haklarında kullanılacak her tezkiye ifadesinin ta'dil gayesi taşımayabileceğini vurgulamıştır.

Nevevî, şerhinin pek çok yerinde Müslim'in hadis ilmindeki derinliğine ve maharetine atıfta bulunduğu ve bu bağlamda da pek çok defa Müslim müdafaasına giriştiği görülmektedir. Bununla birlikte Nevevî, isimlerin teleffuzu sadedinde Müslim'de gördüğü hataları tenkit etmekten geri durmaz. Mesela Nevevî, "kitâbü'l-hayz" bölümünde zikredilen bir hadisin[891] "Biz Ebû Cehm b. el-Hâris b. es-Sımme el-Ensârî'nin yanına girdik." şeklindeki isnadında yer alan Ebû Cehm isminin yanlış nakledildiğini kaydetmiştir. Bu şahsın Buhârî'de "الجهيم" "Cuheym" şeklinde zabtedildiğini belirten Nevevî, bu şahıs ile alakalı iddialarına şöyle devam eder: "Bahsi geçen râvinin ismi "esmâ" kitaplarında bu şekilde meşhurdur. Müslim, *Esmâ'ür-Ricâl* adlı eserinde, Buhârî, *Tarih*'inde ve "esmâ" ve "künâ" alanında eser tasnif eden diğer müelliflerin hepsi bu şahsı Ebû Cuheym şeklinde zabtetmişlerdir. Bu şahsın ismi Abdullah'tır ve zaten Müslim de *Kitâbü'l-Küna'*sında bu şahsı bu isimle tesmiye etmiştir." Nevevî, râvinin zabtı ile alakalı verdiği bu malumatın akabinde Ebû Cuheym ile Ebû Cehm'in temyiz edilebilmesi adına şu tafsilatta bulunur: "Bu kişi "Namaz kılanın önünden geçilmesi" hadisi[892] ile meşhur olan zattır. İsmi, Abdullah b. Haris b. es-Sımme el-Ensarî el-Buhârî'dir. Bu kişi "hâmisa ve enbicâniyye" adlı elbiselerin zikredildiği hadiste[893] zikri geçen ve ismi Âmir b. Huzeyfe b. Ğânim el-Kureşî el-Adevî olan Ebû Cehm ile karıştırılmamalıdır."[894]

İmam Nevevî'nin rivayetleri sıhhat yönüyle nasıl değerlendirdiğinin tespitini yapmaya çalıştığımız bu bölümde cerh ve ta'dil ilmi kapsamında ravilerin nasıl tanıtıldığını ifade etmeye çalıştık. Bu bağlamda müellifin seneddeki ravilerin tespit ve tahlili için ravi isimlerinin zabtına önem verdiğini, mübhem ravilerin izharına çalıştığını ve yine ravilerin lakap ve künyelerine dair geniş bir malumat sunduğunu gördük. Bunların her birisini sened tenkidi olarak değerlendirmek

[891] Bkz. Müslim, Hayz, 114.
[892] Müslim, Salât, 261.
[893] Müslim, Mesâcid, 61.
[894] Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.286.

mümkün olmakla beraber, Nevevî'nin hadis senedinin geneli adına yaptığı tahlilleri daha net görebilme adına bu konuyu müstakil bir başlıkta incelemeye çalışacağız.

3.2.2. Sened Tenkidi

Lügatlerde bir şeye dayanmak, yaslanmak, güvenmek anlamında "sened" kelimesi kullanılırken, bir şeyi kaynağına dayandırmak, bir yere tırmanmak, vesika, doküman, kayıt vb. anlamlar için "isnad" kelimesi kullanılmaktadır.[895] Hadis ıstılahında ise râvi isimlerini zikretmek suretiyle haberin kaynağına ulaştırmaya isnad denir.[896] Kimi kaynaklarda isnadın Müslümanlara has olan bir sistem olduğu beyan edilir.[897] Sened kelimesi ise ismi fail olarak (müsnid), hadis metnini kaynağına kadar ulaştıran kimse manasında kullanılırken;[898] ismi mefulü olan müsned kelimesi isnadı kaynağına kadar ulaşmış haberler anlamında kullanılır.[899]

Râvilerin hadis alırken çok titiz davrandıkları ve bu ilmi aktarırken dikkat ettikleri bilinen bir gerçektir. Bu gayeye binaen râviler daha ilk dönemlerden itibaren kimden hadis aldıklarını sorgulamaya başlamışlardır. Bu konuda İbn Sîrîn'in (ö. 110/729) "Önceden isnad sormuyorlardı. Fakat fitne vaki olunca, 'râvilerinizin isimlerini bize söyleyin' demeye başladılar. Bu suretle sünnet ehlinden olanlara bakılır ve onların hadisi alınır, bidat ehlinden olanlara bakılır ve onların hadisleri de alınmaz."[900] İfadesi, isnad tenkidinin başlangıcı bakımından önemli bir kriter olsa

---

[895] **Lisânü'l-Arab**, "İsnad", c.3, s.220-221.

[896] İbnü's-Salâh, **Ulûmü'l-Hadîs**, s.256; Raşit Küçük, "İsnad", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.23, s.154; Aydınlı, **Hadis Istılahları Sözlüğü**, s.279; Bağcı, **Hadis Tarihi (Hicri İlk Üç Asır)**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009,s.185.

[897] İbnü's-Salâh, **Ulûmü'l-Hadîs,** s.256; Suyûtî, **Tedrîbü'r-Râvi fî Şerhi Takrîbü'n-Nevevî,** s.262.

[898] Kâsımî, **Kavâidü't-Tahdîs min Fünûni Mustalahi'l-Hadîs,** Muhammed Behcet Baytâr (Tah.), Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1961, s.123.

[899] Kâsımî, **Kavâidü't-Tahdîs min Fünûni Mustalahi'l-Hadîs**, s.186; Koçyiğit, **Hadis Usûlü (İlmü Mustalahi'l-Hadîs**), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1967, s.80.

[900] Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.43 (Nevevî'nin Mukaddimesi); İbn Sîrîn'in rivayetinde geçen "fitne"nin tarihi ve mahiyeti hakkında değerlendirmeler için bkz. G.H.A. Juynboll, "İslamda İlk Siyasi Fitnenin Tarihi", **Oryantalistik Hadis Araştırmaları**, Mustafa Ertürk (Trc.), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001, s.39-58; Harald Motzkı, **İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları**, Bekir Kuzudişli (Trc.), İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s.15-26.

gerektir.[901] Ayrıca bu araştırmaların bir semeresi olarak "cerh ve ta'dil" ilmi teşekkül etmiştir.[902]

İmam Nevevî, şerhinde gerek râvilerin tanıtımı, gerekse hadislerin sıhhat değerini tespit gayesi ile cerh ve ta'dil ilmine yer vermiştir. Nevevî'nin sened ile ilgili bu izahatları genellikle râvilerin isim, künye, lakap gibi biyografik malumat ile senedin okunuşuna dair lafzî bilgileri içermekte olup senedin sıhhatini içeren cerh ve ta'dile yönelik açıklamaların daha az yer kapladığı görülmektedir. Bunda Müslim'in ve şerh edilen eserin türünün muhaddisler nezdindeki konumunun etkili olduğu söylenebilir.[903] Nitekim Buhârî ve Müslim gibi hadis ilminde öne çıkan muhaddislerin rivayetlere dair tespitleri âlimler için önemli bir kriter, hatta kimi zaman tek kriter olduğu müşahede edilmektedir.[904]

İmam Nevevî'nin şerhinde de hissedilen bu durumun, şârihin sened tenkidi metodunu tespite dair önemli bir veri olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim İmam Nevevî'nin şu açıklaması böyle bir hususu göstermektedir: "İmam Müslim'in bu eserinde sahih dediği hadislerin sıhhati kat'idir. Sıhhatinden aynı zamanda nazarî ilim de hasıl olmuştur. Aynı şekilde Buhârî'nin kitabında sahih olduğuna hükmettiği hadislerin durumu da bu şekildedir"[905] Bir rivayetin tahlili sadedinde İmam Nevevî'nin "İmam Müslim'in bu rivayeti hüccet olarak kabul etmesi de râvinin sikalığının göstergesi olarak yeterli bir gerekçedir**.** Zaten başkaları da bu hususta İmam Müslim'e tabi olmuştur."[906] şeklindeki izahatı da burada

---

[901] Bağcı, **Hadis Tarihi (Hicri İlk Üç Asır***)*, s.185. 'İsnadın menşei ve hadiste kullanımının tarihi seyri üzerine tartışmalar' için bkz. Selahattin Polat, **Hadis Araştırmaları**, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s.13-49; Ayrıca 'Rivayet Literatürünün Gelişimi' hakkında değerlendirmeler için bkz. Sezgin, **Buhârî'nin Kaynakları,** s.23-50

[902] Kâsımî, **Kavâidü't-Tahdîs min Fünûni Mustalahi'l-Hadîs,** s.187.

[903] Bkz. Türcan, **Hadis Şerh Geleneği –Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü,** s.257-258.

[904] Bu konuda bkz. Tuğlu, "Eser Karizması mı? Musannif Karizması mı**?",** **İlahiyat Fakültesi Dergisi**, s.52; Özafşar, "Rivayet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in el-Câmiu's-Sahîh'i", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c.39, (s.287-356), s.291; Bağcı, "el-Kutubu's-Sitte Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Otoritesini Oluşturan Faktörler*"*, **İslâmi İlimler Dergisi**, s.123-159.

[904] Bkz. Kırbaşoğlu, **İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi**, s.290

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

[906] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.142. Benzeri yorumlar için bkz Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.135 (Nevevî'nin Mukaddimesi); c.8, s.269.

zikredilmeye değerdir. Çünkü bahse konu olan râvinin sika olup olmamasına dair tartışmanın ötesinde, Nevevî'den nakledilen sözler şerh içerisinde cerh ve ta'dile dair malumatın azlığı adına önemli bir veri olarak öne çıkmaktadır. Aynı zamanda Nevevî'nin bu ifadeleri, İmam Müslim'in bir rivayeti hüccet olarak kabul etmesini râvînin değerlendirilmesi adına bir kriter olarak kabul ettiğini göstermektedir. Ancak bir kişinin şahsî değerlendirmelerinin cerh ve ta'dil ilmi çerçevesinde bir kriter olarak kabul edilmesinin yeterince isabetli olmayacağı açıktır.[907]

Bununla birlikte Nevevî'nin mezkur ifadelerinin Müslim ve eserinin kendi nezdindeki değerini ortaya koyduğu açıktır. Ancak bu sözlerden hareketle şârihin Müslim'in her rivayetini mutlak olarak kabul ettiği veya sened tenkidinde bulunmadığı şeklinde bir kanaatte bulunmak da isabetli değildir. Çünkü şerhin birçok yerinde gerek Müslim, gerekse Müslim'in rivayette bulunduğu râvilere dair sened tenkidine rastlamak mümkündür.[908] Bu bağlamda Nevevî'nin şerhinde cerh ve ta'dile dair açıklamalarının mahiyeti adına şu misaller verilebilir:

"İftitah tekbirinden sonra sağ elin sol el üzerine bağlanması ve göğsün altı göbeğin üstüne konulması" bâbında zikredilen rivayetin[909] şerhinde senedin sıhhat durumuna işaret eden açıklamalara rastlanmaktadır. Nevevî, burada gerek mezhebinin gerekse muarız görüşün delili sadedinde bazı rivayetleri kaydetmiştir. Buna ziyade olarak da Nevevî, cumhurun delili olan ve Sehl b. Sa'd'dan gelen Buhârî hadisinin sahih ve merfû bir hadis olduğunu, yine cumhura ait bir delil olan Tirmizi hadisinin hasen olduğunu, elin konulacağı mekânın göbeğin altı olduğuna işaret eden Hz. Ali rivayetinin ise ittifakla zayıf görülmüş bir hadis olduğunu belirterek hükümde bulunmuştur. Nevevî, sahih ve hasen hükmü ile ilgili herhangi bir ayrıntıya yer vermezken, zayıf rivayetin Dârekutnî (ö. 385/995), Beyhakî (ö. 458/1066) ve İbn Ebû Şeybe (ö. 235/849) tarafından, Abdurrahman b. İshak el-Vâsıtî kanalıyla rivayet edildiğini ve bu râvinin zayıflığında ise ittifakın vaki olduğu

---

[907] Bu konuda değerlendirmeler için bkz. Tahânevî, **İ'lâü's-Sünen**, c.11, s.173-175; Hatiboğlu, **Hadis Tetkikleri**, s.85-129; Özafşar, **Hadis Ve Kültür Yazıları**, s.23.
[908] Bkz Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.286, 398; c.9, s.78; c.3, s.399.
[909] Müslim, Salât, 54.

malumatını kaydetmiştir.[910] Şuayb el-Arnavût (ö. 2016) ise Mevsilî'nin (ö. 683/1284) *İhtiyar* adlı eserindeki hadislere dair yaptığı tahkikinde bu hadise dikkat çekmiş ve Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde[911] nakledilen Hz. Ali rivayetinin zayıf olduğunu beyan etmiştir.[912] Şuayb el-Arnavût, Ebû Dâvûd'un *Sünen*'ine ait tahkikinde bahsi geçen rivayetin isnadının zayıf, Abdurrahman b. İshak'ın zayıf bir râvi ve yine râvi zincirindeki Ziyad b. Zeyd'in mechul olduğunu ifade etmiştir.[913]

"Mestlerin üzerine mesh etmenin süresi" bâbında Nevevî, yine senede dair benzeri malumatta bulunmuştur. Bu sadedde müellif, âlimlerin ilgili konudaki ihtilaflarına değinerek İmam Malik'in ve İmam Şâfiî'nin kavli kadimindeki zayıf bir görüşüne göre mest üzerine mesh etmeye dair herhangi bir süre bulunmadığını aktarır. Nevevî, bu kanaati taşıyan kişilerin Ebû Dâvûd'da rivayet edilen ve sürenin terkini beyan eden Ebû İmâre hadisini[914] hüccet olarak kabul ettiklerini, ancak bu hadisin ehl-i hadîsin ittifakı ile zayıf bir hadis olduğunu belirtmiştir.[915]

Nevevî, bu misalde delil olarak zikrettiği her hadisin metnini açık olarak zikretmemiştir. Yine bu misalde Nevevî'nin, hadis ile ilgili verdiği hükümde herhangi bir kaynağa referansta bulunmadığı görülmektedir. Bu yöntem, Nevevî'nin, sened tahlilinde râvi durumuna temas etmeksizin sadece senedin durumuna işaret edeceği zaman -ki genelde bununla yetinir- takip ettiği bir metottur.[916] Bununla birlikte hakkında hükümde bulunulan bu hadisle alakalı yapılan tespitlerde Nevevî'nin isabet ettiği müşahede edilmiştir.[917]

---

[910] Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.335.
[911] Ebû Dâvûd, Salât, 120.
[912] Mevsılî, **el-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr,** Şuayb el-Arnavût, Ahmed Muhammed Berhum, Abdullatif Hırzullah (Tah.), Daru'l-Risâleti'l-Âlemiyye, Lübnan 2009, c.1, s.163.
913 Ebû Dâvûd, **Sünen,** Şuayb el-Arnavût, (Tah.), Dar'ul-Risâleti'l-Âlemiyye, Lübnan 2009, c.3, s.80.
[914] Bkz. Ebû Dâvûd, Salât, 58.
[915] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.167
[916] Ayrıca bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.158.
[917] Nevevî'nin sözünü ettiği Ebû Dâvûd rivayetinde (Ebû Dâvûd, Salât, 58) Hz. Peygamber, mestin süresini soran sahâbeye herhangi bir kayıtlamada bulunmaksızın istenildiği kadar süre ile yapabileceğini beyan ettiği, hatta bu süreyi yedi güne kadar çıkardığı nakledilmektedir. Ancak Ebû Dâvûd isnad hakkında ihtilaf edildiğini ve bu isnadın kuvvetli olmadığını beyan etmiştir. Şuayb Arnavût ise bu hadisin tahkikinde yaptığı izahatta isnadın cidden zayıf olduğunu beyan etmiştir. Yapılan izahatın devamında Dârekutnî'nin isnadın sabit olmadığına dair beyanı

Nevevî'nin şerhinde hadisin manasının ve delâlet ettiği ahkamın tespiti kapsamında atıfta bulunulan farklı rivayetlerin sıhhatine dair ifadelere rastlamak mümkündür. Mesela "hayz" bölümünde nakledilen bir rivayetin[918] şerhinde Nevevî, erkeğin kadından arta kalan su ile gusletmesinin fıkhî durumunu tartışır. İlgili bölümde müellif, Şâfiî, Mâlik, Hanefî ve cumhur ulema nezdinde bu uygulamanın caiz olduğunu belirtir. Farklı görüşleri de kaydeden Nevevî, kendi görüşünün delili olarak da Nesâî, Tirmizî, Ebû Dâvûd ve sünen sahiplerinin rivayet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber'in, eşlerinden birinin arttırdığı su ile guslettiği malumatını kaydetmiştir. Nevevî, sadece hadisin metnini kaydetmekle yetinmeyip hadisin "hasen sahih" olduğunu belirterek rivayetin sıhhatine de işaret eder. Nevevî, bu görüşü kabul etmeyenlerin delili olan ve Hakem b. Amr'dan rivayet edilen hadisi ise içlerinde Buhârî'nin de olduğu hadis imamlarının "zayıf" olarak hükmettiklerini belirtmiştir.[919]

Nevevî, sened ile ilgili değerlendirmelerinde zaman zaman râvi tasarrufları sebebiyle oluşan hatalara temas etmiştir. Mesela "Sağ el ile istincanın nehyi" bâbının şerhinde Nevevî'nin yaptığı değerlendirmeler böyle bir duruma misal teşkil etmektedir. İlgili konuda yaptığı değerlendirmede Nevevî, Müslim'den gelen bir rivayette[920] râvinin Hemmâm olarak zikredildiğini, diğer bir tarikte[921] ise hadisin râvisinin Hişâm olarak kaydedildiğini belirtmiştir. Nevevî, birinci rivayette geçen Hemmâm isminde tashif olduğu kanaatini taşıdığını, çünkü Buhârî, Nesâî ve bu ikisinin dışındaki hadis imamlarının rivayetlerinde senedin Hişam b. Destevâî olarak sevkedildiğini ifade etmiştir. Nevevî, Hafız Ebû Muhammed Halef el-Vasıtî'den yaptığı şu nakille sözlerine açıklık getirmiştir: "İmam Müslim, birinci tarikte hadisi "عن يحيي بن يحيي عن عبد الرحمن بن مهدي عن هشام" "an Yahyâ b. Yahyâ an Abdirrahman b. Mehdî an Hişâm" şeklinde sevkederken diğer bir tarikte ise hadisi "an Yahyâ b.

---

aktarılırken akabinde Tahâvî'nin (ö.321/933) şu değerlendirmesine yer verir: "Mestin süresi ile ilgili olarak misafir için 3 gün, mukim için de bir gün olduğu yönünde tevatür bulunmaktadır. Bu durumda hiçbir kimsenin Ebû İmâre'nin hadisi sebebiyle mütevatir eserleri terk etmesine hacet yoktur." Bkz. Ebû Dâvûd, **Sünen** c.1, s.114.

[918] Bkz. Müslim, Hayz, 40.

[919] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.228. Ayrıca bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.158.

[920] Bkz. Müslim, Tahâret, 63.

[921] Bkz. Müslim, Tahâret, 64.

Yahyâ an Vekî' an Hişâm Yahyâ b. Ebî Kesîr" "şeklinde rivayet etmiştir. Dolayısıyla İmam Müslim her iki tarikte hadisi Hişam b. Destevâî'den rivayet etmiştir."[922] Nevevî, bu ifadeleri delil olarak kabul eder ve mevcut nüshalarda zikredilen Hemmâm isminin Müslim'den sonra gelen râviler tarafından kaynaklanan tashifin bir neticesi olduğunu belirtir. Bu misal ile Nevevî, sened tenkidindeki hassasiyeti ve birikimi sayesinde, yazımında yanlışlık olabileceği zannının oluştuğu bir durumda farklı rivayet tariklerini ve râvi ile ilgili yapılan değerlendirmeleri mukayese ederek doğruya ulaşmaya çalıştığını göstermiştir.

Nevevî, sened tahlili kapsamında isnadın sıhhat derecesine işarette bulunduğu gibi râvilerin durumuna da yer verir. Bir rivayette Hz. Ali mezi ile ilgili bir meseleyi Hz. Peygamber'e sormaktan haya ettiği için sorusunu arzetmek üzere Mikdâd b. el-Esved'i görevlendirdiği nakledilmektedir.[923] İbn Abbas tariki ile rivayet edilen hadisin senedini tahlil eden Nevevî, rivayette yer alan râvi Mahrame b. Bukeyr'in bâbasından nakilde bulunması sebebiyle mezkur senedin Dârekutnî (ö. 385/995) tarafından tenkide uğradığını ifade eder. Akabinde ise bahsi geçen râvi hakkında yapılan değerlendirmeleri Dârekutnî'den nakille şöyle kaydeder: "Hammâd b. Hâlid'in, Mahreme'ye 'Bu hadisi babandan duydun mu?' diye bir soru yönelttiğinde aldığı cevap; 'Hayır!' olmuştur. Nesâî (ö. 303/915), *Sünen*'inde Mahrame'nin babasından hiçbir şey işitmediğini zikretmiştir. Mâlik (ö. 179/795) ise Mahrameye hadisleri babasından işitmesi konusunda yönelttiği bir soruya, Mahreme'nin kendisinin bizzat işittiğini beyan ettiğini, aynı zamanda Mahrame'nin salih bir adam olduğunu ifade etmiştir. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Mahrame'nin hadisleri babasından işitmediğini, ancak babasının kitabından rivayette bulunduğunu beyan eder. Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848) ve İbn Ebû Hayseme (ö. 234/ 849) de Mahreme'nin babasından değil de babasının kitabından rivayet ettiğine dair söylentilerin olduğuna dikkat çekerler."[924]

---

[922] Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.151.
[923] Müslim, Hayz, 19.
[924] Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.205.

Aktardığımız bbilgilerden anlaşılacağı üzere Nevevî, gerekli gördüğü yerde seneddeki râvilerin cerh ve ta'dîline dair teferruatlı malumata girebilmektedir. Burada dikkat çeken bir husus da Nevevî'nin râvi ile alakalı hem cerh hem de ta'dîli noktasında çok zengin bir kaynak kullanmış olması ve farklı görüşleri bir araya getirerek râviyi bütüncül bir bakışla değerlendirmeye çalışmış olmasıdır. Nevevî, senedin tenkide maruz kaldığını beyan etmekle beraber şu önemli ifadeleri kullanır: "Her ne olursa olsun, hadisin metni Müslim'in daha önce zikretmiş olduğu tarikten ve yine diğerlerinin zikrettiği tarikten sahihtir."[925] Nevevî bu ifadesi ile senedin tenkit edildiği gerekçesiyle metnin acelelikle reddedilmesini doğru bulmadığını, aksine metnin farklı tariklerden durumunun incelenerek rivayetlere bütüncül bir bakış açısıyla bakılmasını isabetli bulduğunu göstermektedir.

Nevevî'nin sened ile ilgili değerlendirmelerde bulunurken bu tespitlerini metin tahlilinden bağımsız olarak yapmayıp, sened ve metin bütünlüğünü dikkate aldığını söylemek mümkündür. Mesela "Müslümanın necis olmamasının delili" bâbında zikredilen bir rivayetle[926] alakalı olarak Mâzerî (ö. 536/1141), mezkur rivayetin "عن حميد عن ابي رافع" "an Humeyd an Ebî Râfi' " şeklindeki senedinin munkatı olduğunu iddia eder. Nevevî'nin Kâdî İyâz'dan (ö. 544/1149) naklettiği bu iddiaya göre Buhârî, Ebû Bekir b. Şeybe (ö. 235/849), Ebû Dâvûd, Nesâî ve İbn Mâce (ö. 273/887) eserlerinde bu rivayeti "عن حميد عن بكر بن عبد الله المزني عن رافع" "an Humeyd an Bekir b. Abdullah el-Müzenî an Râfi' " senediyle sevketmişlerdir. Dolayısıyla Müslim'in senedi munkatıdır. Nevevî, sened ile ilgili bu malumatı aktardıktan sonra hadis metnine dair şu tespitte bulunur: "Hadisin senedine dair bazı iddialar olmakla beraber bu durum hadis metninin tenkit edilmesini gerektirmez. Çünkü her halükarda hadisin metni Ebû Hureyre ve Huzeyfe rivayetleri ile sabittir."[927]

Nevevî'nin, yaptığı bu değerlendirmeler sened ve metin tahlilindeki hassasiyetine işaret etmektedir. Aksi durumda bahsi geçen rivayetlerde olduğu üzere

---

[925] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.205. Benzeri ifadeler için bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.290.
[926] Müslim, Hayz, 115.
[927] Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.290.

farklı tarikten sahih rivayetlere sahib olan nice hadis metinleri tenkide maruz kalabilirdi. Bununla birlikte tenkit edilen metni müdafaa sadedinde kullanılan ifadeler şârihin metodunu ortaya koyma açısından dikkate değer mahiyet arzetmektedir. Son iki misale baktığımızda Nevevî, tenkit edilen hadisin metni ile ilgili herhangi bir izahatta bulunmak yerine, mezkur metnin kuvvetli bir isnadla sabit olduğunu beyan etmiştir. Haliyle şârih metni müdafaa sadedinde ana referans olarak isnadı ortaya koymuştur. Bu durum şârihin hadis tenkit metodolojisinde sened tenkidinin daha öncelikli olduğunu göstermesi adına önemli bir veri olduğunu söylemek mümkündür.

Nevevî'nin bu yaklaşımında İmam Şâfiî'nin yansımasını görmek mümkündür. Nitekim Şâfiî, er-*Risale* adlı eserinde haberin sıhhatini tespitte hangi hususa yoğunlaşılması gerektiğini şöyle ifade eder: "Hadisin doğru veya yalan olduğu sonucuna, çoğunlukla onu haber veren kimsenin doğru veya yalancı kişi olmasıyla varılır. Ancak hadisin özel olan pek azı bunun dışındadır…"[928] Bu beyanda görüldüğü üzere İmam Şâfiî, bir haberin sıhhatini tespit edebilmek için dikkatini hadisin sened ve râvilerine yoğunlaştırmıştır. Çünkü ona göre hadislerin büyük bölümünün sahih ve uydurma olduğuna genelde rivayet edenin doğru sözlülüğüne veya yalancılığına dayanılarak hükmedilir.[929] Şâfiî bu yaklaşımı ile hadis kritiğinde metin tenkidi yaparak haberleri Kur'ân, meşhur sünnet ve küllî kâidelere arz eden Hanefîlerden ve yine Medine ehlinin amelini haberlerin değerlendirilmesinde kıstas olarak kullanan Mâlikilerden ayrıldığını ortaya koymuştur. Çünkü esas itibariyle İmam Şâfiî'ye göre sıhhat tespitinde hadis metninin çok fazla önemi yoktur. Daha açık bir ifade ile hadisin senedi sağlam ise hadis metninin sağlamlığı ortaya çıkmış olur. Dolayısıyla sağlam senedli bir metnin, metin tenkidi yapılarak reddedilmesi mümkün değildir.[930]

---

[928] Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, **er-Risâle**, Ahmed Muhammed Şakir (Tah.), Mektebetü Dari't-Türas, Kahire 2005, s.399; Krş. Şâfiî, **er-Risâle** (İslâm Hukukunun Kaynakları), Abdülkadir Şener, İbrahim Çalışkan (Trc.), TDV Yayınları, Ankara 1996, s.219 (1099)

[929] Bkz. İshak Emin Aktepe, **Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı**, İnsan Yayınları, İstanbul 2008, s.264.

[930] Bkz. Aktepe, **Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı**, s.264-265. İmam Şafiî her ne kadar hadislerin sıhhatinin tespitinde senedi esas ölçü kabul etse ve buna binaen senedin

İshak Emin Aktepe'nin, İmam Şâfiî'nin *Risale*'deki sözlerine atfen yaptığı bu değerlendirmelere baktığımızda Nevevî'nin bazı hadislere dair yaptığı, "Her ne olursa olsun, hadisin metni Müslim'in daha önce zikretmiş olduğu tarikten ve yine diğerlerinin zikrettiği tarikten sahihtir."[931] ve "Hadisin senedine dair bazı iddialar olmakla beraber bu durum hadis metninin tenkit edilmesini gerektirmez. Çünkü her halükarda hadisin metni Ebû Hureyre ve Huzeyfe rivayetleri ile sabittir."[932] şeklindeki beyanları benzeri düşünce yapısının tezahürü olarak görülebilir. Netice olarak Nevevî'nin hadisin sıhhat tespitinde isnadı önceleyen ehl-i hadîsin[933] yaklaşımına daha yakın olduğunu söylemek mümkündür.

3.2.3. Metin Tenkidi

'Beşerî zaaflar sebebiyle, ne hafıza ne de yazı, sözü olduğu gibi korumada yeterli olamamıştır. Bunun farkında olan insanoğlu tarih boyunca şifâhî ve kitâbî olarak aktarılan sözlerdeki her aktarım kademesinde meydana gelen değişme ve bozulmaların önüne geçmek, meydana gelen bozulmaları düzeltmek için önemli ölçüde çaba sarf etmiştir. İşte "metin tenkidi" denen disiplin, insanoğlunun bu çabasının son yüzyıllardaki bilimsel bir disipline dönüşmüş halinin adıdır. Tarihsel

---

sağlamlığını metnin sağlamlığının bir göstergesi olarak değerlendirse de bazı hadis âlimlerinin buna itiraz ettiği açıktır. Bu konuda Muhammed Abdulhayy el-Leknevî'nin (ö. 1304) *el-Ecvibetu'l-Fâdıle li'l-Es'ileti'l-Aşrati'l-Kâmile* adlı eserinde sünen-i erbaa ve diğer hadis kitapları hakkında sorulan bir soruya verdiği cevab dikkat çekicidir. Müellife yöneltilen soru şu şekildedir: "Sünen-i erbaa, Beyhakî'nin (ö. 458/1066) eserleri, Dârekutnî'nin (ö. 385/995), Hâkim en-Nîsâbûrî'nin (ö.405/1014), İbn Ebû Şeybe (ö. 297/910) ve başkalarının meşhur koleksiyonları gibi, geniş hacimli bu kitaplardaki bütün hadisler sahih lizâtihî veya sahih ligayrihî ya da hasen lizâtihî veya hasen ligayrihî midir? Yoksa değil midir?" Leknevî bu soruya verdiği cevapta şöyle der: "Bu ve benzeri eserlerdeki her şey sahih veya hasen değildir. Aksine bu eserlerde sahih, hasen, zayıf ve mevzû rivayetler mevcuttur. Nitekim Nevevî, sünen-i erbaada sahih, hasen, zayıf ve münker rivayetler olduğunu belirtmiştir…" (Bkz. el-Leknevî, **el-Ecvibetu'l-Fâdıle li'l-Es'ileti'l-Aşrati'l-Kâmile**, s.66-67.) Dolayısıyla kimi hadis âlimlerince bir eseri hatadan beri kabul etmek ve yine senedinin sıhhatini metnin sıhhatinin teminatı olarak değerlendirmek isabetli bulunmamıştır. Bu konuda benzeri görüşleri için bkz. Kırbaşoğlu, **İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi**, s.290; Tuğlu, "Eser Karizması Mı Musannif Karizması Mı?", **İlahiyat Fakültesi Dergisi,** (s.51-70), 17:2 (2012), s.52; Özafşar, "Rivayet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in el-Câmiu's-Sahîh'i", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** c.39, s.291; Bağcı, "el-Kutubu's-Sitte Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Otoritesini Oluşturan Faktörler", **İslâmi İlimler Dergisi**, s.123-159.

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

932 Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.290.

933 Geniş bilgi için bkz. Kadir Gürler, **Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı–İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği-,** Emin Yayınları, Bursa 2007, s.243-258.

süreçte gittikçe tekamül eden, farklı kültürlerin katkılarıyla beslenen ve son asırlarda bilimsel bir standarda kavuşan metin tenkidi, metinlerin özgün halleriyle korunması gibi evrensel ve insanî bir sorun olduğu için vardır.'[934]

"Metin tenkidi" ise Türkçe'de, kullanıldığı yere göre farklı manalar taşıyan bir kavramdır. Bir eser ve metnin geçirdiği süreçlerde maruz kaldığı bozulma ve değişiklikleri düzeltip orijinal haline döndürme faaliyeti anlamında kullanıldığı gibi, metin eleştirisi anlamında da kullanılır.[935] "Metin tenkidi, sadece metin farklarını dipnotlarda göstermekten ibaret standart, teknik ve rutin bir faaliyet değil, bir ırmak gibi akan metnin bizim gördüğümüz hali ile ilk kaynağı arasındaki serüvenini ve bu süreçte ne tür değişimlere maruz kaldığını yakalayabilmektir."[936] Bu ifadeler bize hadiste uygulanan metin tenkidinin rivayetlerin Kur'ân'a, akla, tarihe ve bilimsel verilere arzetmekten daha öte bir şey olduğunu göstermektedir.

Ancak metin tenkidini rivayetlere uygulama noktasında bu bakış zaviyesini yakalamak her zaman mümkün olamamaktadır. Nitekim Emin Özafşar, günümüzde kullanılan metin tenkidinin engin hadis kültürünü kuşatmaktan uzak olduğunu ve batıda geliştirilen kültür tenkidi teorilerini yansıtmadığını belirtir. Bu haliyle de bu yöntemin sadece sağlam ve çürük rivayetleri ayırma mantığına dayandığından kültüre siyah ve beyaz olarak bakmayı empoze ettiğini, bu itibarla da zaman zaman itham edici/suçlayıcı bir üslûba büründüğünü, dolayısıyla da engin hadis kültürünü kuşatmaktan ve onunla empati kurup anlamaktan yoksun kaldığını ifade etmektedir.[937]

---

[934] Polat, **Metin Tenkidi**, s.13, 14; Ayrıca metin tenkidi ile ilgili tartışmalar için bkz. Bkz. Mustafa es-Sıbâî, **es-Sünnetü ve Mekânetühâ fî Teşrî'il-İslâm**, Dâr'ül-Verrâk, Riyad 1426, s.211-321; Muhammed Zübeyr Sıddîkî, **Hadis Edebiyatı Tarihi**, Yusuf Ziya Kavakçı (Trc.),Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul 2004, s.33-46; Kandemir, "Sahîhayn'e Yöneltilen Tenkitlerin Değeri", **Sünnetin Dindeki Yeri**, s.344-366; Yıldırım, **Hadiste Metin Tenkidi**, s.38-44; Sakallı, **Hadis Tenkidi**, s.138; Dumeynî, Misfir b. Gurmullah, **Hadis'te Metin Tenkidi Metotları,** İlyas Çelebi, Adil Bebek, Ahmet Yücel (Trc.), Kitabevi, İstanbul 1997, s.10.

[935] Bkz. Polat, **Metin Tenkidi**, s.23.

[936] Polat, **Metin Tenkidi**, s.49.

[937] Bkz. Özafşar, "Hadis/Sünnet ve Kültür", **İslâmın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri**, (s.81-95), TDV Yayınları, Ankara 2003.

Metin tenkidi kavramının işlevi ve günümüzde yapılanların ne derece metin tenkidi olduğu yönünde dile getirilen bu iddialar bir yana; hadis tenkit kriterleri içerisinde metin tenkidinin de kullanılıp kullanılmadığı muhaddisler arasında tartışılan mevzular arasında yer almıştır. Kimilerine göre hadis tenkidi hususunda yapılması gereken yapılmış ve bunlar meşhur kitaplar içerisinde tasnif edilmiştir. Kimilerine göre metin tenkidi hususunda yeterince gayret gösterilmiş ama daha fazlasına ihtiyaç vardır.

Sahih hadislerin meşhur kitaplarda toplanmış olduğunu ve Buhârî ve Müslim gibi bazı kitapların da sıhhatinin kat'i olduğunu düşünen İbnü's-Salâh'a göre aslında tenkit konusunda yapılması gereken zaten yapılmıştır.[938] M. Zübeyr Sıddîkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi* adlı eserinde hadis âlimlerinin sadece isnad tenkidi ile yetinmeyip metin tenkidinde de bulunduğunu ve dolayısıyla hadis âlimlerince isnadın sahihliğinin hadis metinlerinin sıhhatinin tek ölçütü olamayacağının bilindiğini ifade etmiştir.[939] Nurettin Itr ise muhaddislerin, tenkit kaidelerinin hadislere yeterince tatbik edilmediği yönündeki iddialarını mesnetsiz ve çelişki olarak nitelendirerek tenkit kaidelerinin muhaddislerce hadislerin senedlerine, râvilerine ve metinlerine uygulandığını ifade etmiştir.[940]

---

[938] İbnü's-Salâh, **Sıyânetü Sahîh-i Müslim**, s.85. Yine bu konuda Mecdüddin İbnu'l-Esîr'in (606/1210) *Câmi'ul-Usûl* adlı eserinde zikredilen şu ifadeler bahsi geçen değerlendirmenin teyidi mesabesindedir. "Daha önce adları geçen kimselerin yaptığı gibi ben de isnadları attım. Onlar bu hususta bizim için güzel bir örnektir. Zira isnadları zikretmenin ilk amacı, hadisi tespit etmek ve sıhhatini belirlemektir. Bu ise ilk devir hadisçilerinin işiydi. Bu konuda onlar gerekeni yapmışlardır. Dolayısıyla, onların yapıp bitirdikleri ve bizi müstağni kıldıkları şeyleri tekrarlamaya gerek yoktur." İbn'ül-Esîr, **Câmi'u'l-Usûl li-Ehâdîsi'r-Resûl**, c.1, s.22. Çalışmamızda "*Senedde Zikredilen Ravilerle İlgili Tenkitler*" başlığı altında ifade edildiği üzere bir eserin kendisini hadisin sıhhatinin tespitinde temel ölçüt almanın isabetli olmadığı açıktır. Bunun yanında hadisin sıhhati hakkında geçmişte yapılan değerlendirmeleri nihai sonuçlar olarak kabul etmenin ilmin gelişmesine ve araştırma ruhunun sekteye uğramasına sebep olacağı muhakkaktır. Bu konu ile ilgili değerlendirme ve eleştiriler için bkz. Yıldırım, **Hadiste Metin Tenkidi**, s.38; Hatiboğlu, "Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri", **İslâmi Araştırmalar**, s.2; Bağcı, "el-Kutubu's-Sitte Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Otoritesin Oluşturan Faktörler**", İslami İlimler Dergisi**, s.159; Özafşar, "Rivayet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in el-Câmiu's-Sahîh'i", **Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c.39, s.292.

[939] Sıddîkî, **Hadis Edebiyatı Tarihi**, s.294-299.

[940] Bkz. Nurettin Itr, **es-Sünnetü'l-Mutahhara ve't-Tahaddiyyat**, Mecelletü'l-Merkezi Buhûsi's-Sünne ve's-Sîre, Katar 1988, s.180; Ayrıca bkz.Yıldırım, **Hadiste Metin Tenkidi**, s.39.

Subhî es-Sâlih (ö. 1986), *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları* isimli eserinde mevzû hadisler ve uydurma sebeplerinden bahsederken mütehassıs hadis âlimlerinin, rivayetin sahihini, uydurma olanından ayırmada ne kadar mahir olduğuna yer verir. Akabinde ise âlimlerin hadis metinlerine uyguladığı bazı tenkit kriterlerinden bahseder. Nihayetinde ise İbnu'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) şu sözünü[941] nakleder: "Akla uymayan, nakle muhalif ve İslâm prensiblerine zıt bir hadis görürsen, bil ki, o mutlaka mevzûdur, diyen ne güzel söylemiştir."[942] Subhî es-Sâlih, eserinde hadis mütehassıslarının mevzû hadisi seçmek için koyduğu kaidelere ve İbnü'l-Cevzî'nin tamamen metin tenkidi bağlamında söylediği sözlere yer vererek aslında hadis mütehassıslarının ne derece metin tenkidi ile iştigal ettiklerine îmada bulunmuştur.[943]

Muhaddislerce metin tenkidinin yapıldığına dair bu beyanlar olmakla birlikte bu kanaatte olmayan ve metin tenkidinin ihmal edildiğini iddia edenler de bulunmaktadır. Mesela M. Said Hatiboğlu, hadislerin metinleri ile yeterince ilgilenilmediği kanaatinde olup bu durumu şöyle ifade eder: "Şayet, muteber hadis kitaplarında yazılı rivayetlerin, hadis tenkidi imamlarının tenkidinden geçmiş olduklarını kabul edecek olursak, ki böyle olması gerekir, birçok kasıtlı rivayetlerin bu eserlerde yer bulabilmiş olması karşısında, bu sahadaki gayretlerin pek muvaffakiyetli olmadığını kabul etmek durumunda kalacağımız tabiidir. Bu eserlerde bu çeşit rivayetlerin mevcut oluşu, aynı zamanda bizi, hadis tenkitçilerinin ekserisinin isnadı ön plana almış kişilerden olduklarını kabul etmeye götürür. Zira bu kitaplardaki rivayetlerin isnadları sahih olarak kabul edilmektedir."[944]

Benzeri bir yaklaşımı Kırbaşoğlu'nun makalesinde de görmek mümkündür. Müellife göre hadis usûlü, tarihi gelişim süreci içerisinde metinden yani

---

[941] Bkz. Süyûtî, **Tedrîbü'r-Râvi fî Şerhi Takrîbü'n-Nevevî**, s.141.

[942] Bkz. Subhi es-Sâlih, **Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları**, Yaşar Kandemir (Ter.), Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, İstanbul 1997, s.212-221.

[943] Yaşar Kandemir bir makalesinde metin tenkidi alanında yapılmış olan bazı çalışmaları misal olarak zikreder. Bunlar Selahaddin b. Ahmed el-Edlibî'nin *Menhecü Nakdi'l-Metn inde Ulemâ'i'l-Hadîsi'n-Nebevî,* Beyrut 1403/1983; Dümeynî'nin, *Mekâyîsü Nakdi Mütûni's-Sünne* (Riyad 1404/1984); Muhammed Lokman es-Selefî'nin, *İhtimâmü'l-Muhaddisîn bi Nakdi'I-Hadîs Seneden ve Metnen* (Riyad 1408/1987) ve Muhammed Tâhir el-Cevâbî'nin, *Cühûdü'l-Muhaddisîn fî Nakdi Metni'l-Hadîs* (Tunus 1991) adlı eserleridir. Bkz. Kandemir, **Sünnetin Dindeki Yeri,** s.370.

[944] Hatiboğlu, **İslâmda Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu**, s.86.

nakledilen sözün içeriğinden ziyade, isnadı yani, sözü nakledeni esas aldığını ve hadislerin güvenilirliğini, nakledenlerin güvenilirliği ile test etmeye çalıştığını, bu sebeple de hadis usûlüne aslında "isnad usûlü" demenin daha doğru olacağını belirtmiştir. Savunma mahiyetinde söylenen şeylerin "Klasik hadis usûlünde metin tenkidine önem verilmiştir." ifadesinden öteye gitmediğini, üstelik metin tenkidi çalışması olarak sunulan şeylerin de aslında isnad tenkidi olduğunu beyan eden Kırbaşoğlu, savunmacı eğilimin, hadise yöneltilen eleştiriler karşısında hemen "Sünnet–hadis düşmanlığı", "Sünnet-hadis inkarı" veya "Müsteşrikvârî bir yaklaşım" şeklinde damgalama yapmasını da eleştirmiştir.[945]

Nakletmiş olduğumuz malumatlara bakıldığında hadislerin yeterince tenkide uğramadığını iddia edenler olduğu gibi buna karşı çıkıp muhaddislerin her ne kadar terim olarak kullanmasalar da neticede metin tenkidinde bulunduğunu dile getirenler de bulunmaktadır.[946]

Her iki eğilimi bir arada değerlendirdiğimizde geçmişten günümüze hadis alanında yapılan tenkit faaliyetlerini tamamen isnad tenkidi faaliyeti olarak nitelendirerek metin tenkidi yapılmadığını dile getirmek adil bir yaklaşım olmadığı gibi, karşı eğilimden yöneltilen her iddiaya da göz kapamanın ve bu ithamları tamamen hadis ilmine kasteden bir tutum olarak vasıflandırmanın çok da insaflı olmayacağı kanaatini taşımaktayız. Dolayısıyla önyargıdan uzak, samimiyetle ve birbirini anlamaya çalışan bir tutumla yapılacak değerlendirmelerin daha şeffaf ve sıhhatli bir netice vereceğini düşünmekteyiz. Çünkü her ne kadar metin tenkidi yapıldığı savunusu bir hakikati ifade etmiş olsa da bu çalışmaların sened tenkidine ayrılan mesai kadar olmadığı, sened tenkidinin öncelendiği ve metin tenkidi alanında yapılması gereken daha çok işin olduğu da bir gerçek olarak karşımızda durmaktadır.

---

[945] Bkz. Kırbaşoğlu, "Hadis İlminde Metodoloji Sorunu", **Sünnetin Dindeki Yeri**, (s.437-512), Ensar Yayınları, İstanbul 2010, s.438-441.

[946] Konu ile alâkalı tartışmalar hakkında detaylı bilgi için, Polat, **Hadiste Metin Tenkidi**; Yıldırım, **Hadiste Metin Tenkidi;** Yusuf el-Kardâvî, **Sünneti Anlamada Yöntem,** Bünyamin Erul (Trc.), Rey Yayıncılık, Kayseri 1998*;* Sakallı, **Hadis Tenkidi**; Zübeyr Sıddîkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*; Kırbaşoğlu, **İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi,** Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2006**;** Yücel, **Oryantalistler ve Hadis** vb.

Tenkit metodunun rivayetlere uygulanması esnasında varılan hükümlerin subjektif olduğu gerçeğinden hareketle, tenkide yönelik izahatlarda kesin ve genelleyici ifadelerden kaçınarak ihtiyatlı konuşmanın daha isabetli olacağı muhakkaktır. Konu ile ilgili yaptığı tespitlerde bu konuya özellikle dikkat çeken Selahattin Polat şu ifadelere yer vermiştir: "Bir hadisin Kur'ân'a, akla, dinin genel esaslarına ve tarihi gerçeklere aykırılık gibi gerekçelerle eleştirilmesinde aceleci olmamak, meseleyi etraflıca araştırmak ve düşünmek, bu konuda benzer itirazlar yapılmış ve bu itirazlara birilerince cevap verilmiş mi diye araştırma yapmak gerekir. Ayrıca bu konuda uzmanlarla istişare yapmakta ve tartışmakta da yarar vardır. Bu türden kriterlere aykırılık hükmünün subjektif olduğu, aynı konuda farklı hükümler verilebileceği gözden uzak tutulmamalıdır. Tarihte olduğu gibi günümüzde de bir âlimin, Kur'ân'a, akla ve diğer kriterlere aykırı gördüğü bir hadisi, başka bir âlimin aykırı görmeyişi bu kriterlerle tenkidin subjektivesinin ampirik delilidir."[947]

Hadiste metin tenkidi ile ilgili bu kısa malumatların akabinde Nevevî'nin şerhinde hadislerin Kur'ân'a, diğer hadis metinlerine, tarihi ve bilimsel verilere arz ederek nasıl bir metin tenkidi yaptığı mevzusuna değinmek istiyoruz.

3.2.3.1. Metinlerin Kur'ân'a Arzı

Nevevî, hadis metinlerini tahlil ederken Kur'ân ayetleri ile olan uyumunu göz önünde bulundurur. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm, İslâm'ın varlığının ruhu, binasının temelidir. O, İslâm'daki her kanun için kendisine başvurulan aslî düstur olup, onların anası ve dayanağıdır. Nebevî sünnet ise, bu düsturun yorumu ve tafsilatıdır. Sünnet, Kur'ân'ın nazarî beyanı ve amelî tatbikidir. Ne beyanın, beyan edilenle çelişkiye düşmesi ve ne de fer'in asıla muarız olma durumu vardır. Bunun içindir ki, Kur'ân'ın muhkem ayetlerine ve vazıh beyanlarına muarız olan sahih ve sabit hiçbir sünnet yoktur.[948]

İmam Azam Ebû Hanîfe, hadislerin Kur'an'a arzı konusunda Allah Rasûlü'nün Kur'an'a aykırı bir şey söylemeyeceğini, aksi halde Allah-u Teâla'nın

[947] Polat, **Metin Tenkidi,** s.307.
[948] Kardâvî, **Keyfe Neteâmelü maa's-Sünnet'in-Nebeviyye**, s.113.

"Eğer (Peygamber) bize isnat ederek bazı sözler uydurmuş olsaydı, mutlaka onu kudretimizle yakalardık. Sonra da onun şah damarını mutlaka keserdik."[949] ikazına maruz kalacağını belirtir. Haliyle Allah Rasûlü'nün Allah'ın kitabına muhalefet etmeyeceğini ve Allah'ın kitabına muhalefet eden bir kişinin de rasul olamayacağını belirtmiştir. Ebû Hanîfe sözlerinin devamında, Nebî'ye atfen Kur'an'a aykırı rivayette bulunan kimseyi reddetmenin Allah Rasulü'nü reddetmek ve yalanlamak olmayacağını, bilakis reddin ve töhmetin rivayette bulunan kişi hakkında olacağını beyan etmiştir.[950]

Hadisin Kur'ân'a arzı meselesinin uygulama ve dayanak noktası hususunda âlimlerin farklı yaklaşımları bulunmaktadır. Ancak alimler her ne kadar hadisin Kur'an'a arz edilmesinin mahiyeti hakkında ihtilaf etseler de, nihayetinde hadislerle Kur'an arasında bir tenakuzun olmayacağına inandıklarını ve hadisleri değerlendirirken Kur'an ile uyumunu göz ardı etmediklerini eserlerinde ifade etmişlerdir.[951] Bu bağlamda bazı eserlerde hadislerin Kur'an'a arzının ne şekilde yapılması gerektiğine ve uygulamada olabilecek muhtemel hataların ne gibi sonuçlar doğuracağına dikkat çekilmiştir. Şöyle ki, bu 'metot uygulanırken Kur'ân'ın sadece ilgili ayetleri değil bütünü göz önüne alınmalıdır. Zaten bu tenkidin adı da ayete aykırılık değil, Kur'ân'a aykırılıktır. Çünkü Kur'ân parçacı bir bakış açısıyla okunduğunda, farklı ayetleri arasında bile teâruz görülebilir. Tenkit ettiğimiz hadisin anlamını da hadisin bağlamı ve sünnetin bütünlüğü içerisinde değerlendirmek gerekir. Konunun Kur'ân ve sünnet bütünlüğünde değerlendirmesini yaptıktan sonra da hadisin farklı varyantları arasındaki metin farklılıklarını göz önünde bulundurarak

---

[949] Hakka, 69/44-46.

[950] Bkz. Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit, **el-Âlim ve'l-Müteallim,** Muhammed Zahid el-Kevserî (Tah.), 1368, s.24-25.

[951] Hadislerin Kur'an'a arzı, arz hadisinin keyfiyeti ve Kur'an'a arzın mahiyeti hakkında tartışmalar için bkz. Taberânî, **Mu'cemu'l-Kebir,** Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire Tarihsiz, c.2, s.97; İbn Cevzî, **el-Mevzûât**, Abdurrahman Muhammed Osman (Tah.), Mektebetü's-Selefiyye, Medine 1966, c.1, s.258; Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü'l-Esrar Şerhu Usûli'l-Pezdevî**, Dâru'l-Kitâbü'l-İslâmiyye, c.3, s.10; İbn Cevzî, **el-Mevzûât**, c.1, s.258; Misfir Gurmullah ed-Dümeynî, **Mekâyisü Nakdi Mütüni's-Sünne,** Riyad 1983, s.293; Krş. Dümeynî, **Hadiste Metin Tenkidi Metotları,**. İlyas Çelebi, Adil Bebek, Ahmet Yücel (Çev), s.251; Ahmet Keleş, **Hadislerin Kur'ân'a Arzı**, İnsan Yayınları, İstanbul 1998; Müjdat Uluçam, **Kur'ân Ayetleri ve Hadisler Arasında Görülen Tearuz ve Çözüm Yolları,** (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1997); Aktepe, **Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı,** s.124-128, 269-275; Yıldırım, **Hadiste Metin Tenkidi,** s.427-448.

arz işlemi yapılmalıdır. Cımbızla çekilmiş bir hadisin, cımbızla çekilmiş bir ayete aykırılığından söz etmek hesabı verilmez problemler barındırmaktadır.'[952]

Nevevî'nin hadislerin Kur'an'a arz edilmesine karşı olmadığı ve şerhinde zaman zaman hadisleri Kur'ân'a arz ederek metne dair bazı değerlendirmelerde bulunduğu müşahede edilmektedir. Ancak Nevevî'nin şerhinde Kur'an'a arz olarak nitelendirilebilecek misaller, daha çok şarihin farklı rivayetler veya kanaatler arasında tercihte bulunurken Kur'an'a uygun olanı tercih etmesi veya tercihini Kur'an'la delillendirmesidir. Nitekim Nevevî'nin şerhinde bir rivayet metninin Kur'an'a dayanılarak sıhhatinin reddedildiği nadir olarak karşılaşılabilecek bir durumdur. Dolayısıyla Nevevî, hadislerin Kur'an'a arz metodunu, hadis metninin sıhhatini tespitten ziyade genellikle hadis metnini teyit etmek, gerektiği zaman tevil etmek ve yine tercihini belirlemek için kullanmıştır.

Nevevî'nin şerhinde hadislerin Kur'an'a arz edilmesine dair "Kitâbü'n-nikah" bölümünde geçen bir hadisi[953] misal olarak vermek mümkündür. Bu rivayette Hz. Peygamber, bir kadının halası veya teyzesi ile aynı nikah altında toplanamayacağını bildirir. Âlimler bu hadisin delâleti ile kadının halası veya teyzesi ile aynı nikahta birleştirilmesinin caiz olmadığını söylerken, haricî ve Şîa âlimleri ise "وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ" "Bunların dışındakiler ise size helal kılındı."[954] ayetini hüccet göstererek mezkur nikahın cevazı ile hükmetmişlerdir. İmam Nevevî, hadisin şerhinde her iki tarafın görüşlerini kaydettikten sonra cumhur ulemanın delilini şöyle izah eder: "Cumhur bu hadislerle bahsi geçen ayeti tahsis etmiştir. Nitekim haber-i vâhid ile Kur'ân'ın umumunun tahsisi caizdir."[955] Nevevî, bu izahatla haber-i vâhidin ayeti tahsis etmesini kabul ettiğini açıkça beyan etmiştir.

Nevevî'nin, umumun tahsisi konusunda Kur'ân'a arz metodunu kullandığı gibi hadisin hükmünü teyid sadedinde de hadisi Kur'ân'a arz ettiği görülmektedir. Mesela "sıyâm" bölümünde Muhammed b. Hâtim tariki ile zikredilen bir rivayette

---

[952] Polat, **Metin Tenkidi,** s.308.
[953] Müslim, Nikah, 33.
[954] Nisa, 4/24.
[955] Nevevî, **el-Minhâc,** c.10, s.193.

râvi Ebû Bekir'in Ebû Hureyre'yi "من ادركه الفجر جنبا فلا يصم" "Bir kimse cünüb olarak sabahlarsa oruç tutmasın." derken işittiği nakledilmiştir. Aynı rivayetin devamında ise bu mevzunun Hz. Peygamber'in eşleri Hz. Aişe ve Ümmü Seleme'ye arz edildiği ve onların ise bu durumda Hz. Peygamber'in oruç tuttuğunu beyan ettikleri ve Ebû Hureyre'nin ise bu sözleri duyunca önceki kavlinden rücû ettiği nakledilmiştir.[956] Bu hadis bağlamında Ebû Hureyre'nin rücû etmesini ve mevzunun fıkhî boyutunu ayetlerin şahitliğinde tahlil eden Nevevî, şerhinde şunları kaydeder: "Ebû Hureyre'nin tevil götüren sözünden rücû etmesinin sebebi Hz. Aişe ve Ümmü Seleme hadisinin kendi nazarında sabit olmasıdır. Haliyle Ümmü Seleme ve Hz. Aişe'nin bu mevzuyu daha iyi bilecekleri için onların sözleri itimata daha layıktır. Ayrıca Kur'ân'a da muvafıktır. Çünkü Allah Teâlâ fecir doğana dek mübaşereti ve bir şeyler yemeği mübah kılmıştır."[957] Bu umumî izahtan sonra Nevevî, ilgili konunun izahına ayetlerin istidlali ile şöyle devam eder: Allah Teâlâ " فَالْـٰٔنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ "[958] Artık eşlerinize yaklaşın ve Allah'ın sizin için yazıp takdir ettiği şeyi arayın. Şafağın aydınlığı gecenin karanlığından ayırt edilinceye (tan yeri ağarıncaya) kadar yiyin, için." ayetindeki mübaşeret lafzı ile cimayı murad etmiştir. Bu sebeple de " وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللهُ لَكُمْ" "Allah'ın sizin için yazıp takdir ettiği şeyi arayın" ifadesini kullanmıştır. Dolayısıyla bu kişinin fecir doğana kadar olan süredeki cima fiiline müsaade edilmesi bu şahsın cünüb olarak sabahlama durumunu gerektirecektir. Bu durumda ise Allah Teâlâ'nın "ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيْلِ"[959] "Sonra akşama kadar orucu tam tutun." ifadesi ve Hz. Peygamber'in ameli, cünüb olarak sabahlayan kimsenin oruç tutabileceğine delil teşkil etmektedir.[960] Bu misalde Nevevî'nin, hadisin ahkamını belirlerken rivayeti Kur'ân'a arz ettiğini ve hadisin ayete muvafakatını ahkamın teyidinde belirleyici bir delil olarak kullandığını görmekteyiz.

Benzeri bir misali "Namaza vakar ve sükunetle gelmenin müstehap oluşu ve koşarak gelmekten nehiy" bâbında zikredilen bir hadisin şerhinde görmekteyiz.

---

[956] Bkz. Müslim, Sıyâm,75.
[957] Nevevî, **el-Minhâc,** c.7, s.221.
[958] Bakara, 2/187.
[959] Bakara, 2/187.
[960] Nevevî, **el-Minhâc,** c.7, s.221.

Ebû Hureyre'den gelen bu rivayette Hz. Peygamber'in namaza sukunet ve vakarla gelinmesini istediği ve cemaate sonradan iştirak edilmesi durumunda ise kalan kısmının tamamlanmasını beyan ettiği nakledilmiştir.[961] Nevevî hadisi şerh ederken namazı tamamlanması mevzuunda bazı rivayetlerin "وما فاتكم فاتموا" "Yetişemediğinizi tamamlayın."[962] lafzı ile sevkedilirken bazısının "واقض ماسبقك" "Yetişemediğini kaza et."[963] şeklinde nakledilmesinin ihtilafa sebep olduğunu ifade etmiştir. Nevevî sözlerine şöyle devam eder: "İmam Şâfiî, halef ve selefin cumhur ulemasına göre sonradan cemaate yetişen kişinin imamla kıldığı bölüm namazın baş tarafı, selamdan sonra kıldığı ise geri kalan kısmıdır. Ebû Hanife'ye göre ise doğru olan yukarıdaki ifadenin mukabilidir. Ebû Hanîfe ve aynı kanaati taşıyanların delili "واقض ماسبقك" "Yetişemediğini kaza et."[964] rivayeti iken Şâfiî'nin delili rivayetlerin ekserisini teşkil eden "وما فاتكم فاتموا"[965] "Yetişemediğinizi tamamlayın." ibaresidir. Nevevî, ihtilaf mevzuunu bu şekilde aktardıktan sonra Şâfiî'nin ve cumhurun, Hanefî'nin deliline itiraz ettiklerini ve bunu da ayetle teyit ettiklerini ifade eder. Buna göre rivayette geçen "واقض" "Kaza et." ifadesiyle fiilin yapılması murad edilmiştir. Yoksa bu lafızla fakihlerin ıstılahındaki "kaza" manası kastedilmemiştir. Nitekim mevzu edilen bu lafzın, fiilin yerine getirilmesi maksadıyla kullanımı yaygındır. Mesela " فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ"[966]"Hac ibadetini bitirince…", "فَقَضٰيهُنَّ سَبْعَ سَمٰوَاتٍ"[967] "Böylece onları, iki gün içinde yedi güne tamamladı...", "فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ"[968] "Namaz bitince…" ayetlerinde bu manada bir kullanım görülmektedir."[969]

Yukarıda verilen bazı misallerde kimi hadislerin hükmünün ayete muhalefet ettiği gerekçesiyle reddedildiğine şahit olmaktayız. Nevevî ise haber-i vâhid ile gelen hadisi Kur'ân'a arz neticesinde hemen reddetmek yerine delillerin muarazasını giderici yorum getirmeye çalışmaktadır. Bu gayretlerden birisi de ayetin

---

[961] Bkz. Müslim, Mesâcid, 151.
[962] Müslim, Mesâcid, 151.
[963] Müslim, Mesâcid, 154.
[964] Müslim, Mesâcid, 154.
[965] Müslim, Mesâcid, 151, 152, 153.
[966] Bkz. Bakara, 2/200.
[967] Bkz. Fussilet, 41/12.
[968] Bkz. Cuma, 62/10.
[969] Nevevî, **el-Minhâc**, c.5, s.102.

hadisin hükmü de göz önünde bulundurularak tevil edilmesidir. Örneğin "Bütün namazlarını bir abdest ile kılmanın cevazı" bâbında rivayet edilen bir hadiste Mekke'nin fethedildiği gün Hz. Peygamber'in bütün namazlarını bir abdest ile kılması üzerine Hz. Ömer'in "Bugün hiç yapmadığınız bir şey yaptınız." diyerek yapılan fiili sorgulamasına mukabil Hz. Peygamber'in "Evet. Kasten yaptım Ey Ömer!" dediği nakledilmektedir.[970] Nevevî, hadisin ahkâmına dair yaptığı izahatta bu hadise binaen Tahâvî (ö. 321/933) ve İbn Battâl'ın (ö. 449/1057) abdestli bile olsa kişinin her namaz için abdest almasının gerektiği kanaatini taşıdıklarını ve hüccet olarak da "اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ"[971] "Namaz kılmaya kalktığınız vakit yüzlerinizi yıkayın…" ayetine dayandıklarını nakleder.[972] Nevevî, öncelikli olarak böyle bir görüşün hiçbir kimseden sahih olarak gelmediğini, ancak bu ifadelerle her namaz için abdest tazelemenin müstehap olmasını kastetmiş olabileceklerini belirtir. Akabinde ise hüccet olarak getirilen ayeti değerlendiren Nevevî, bu ayet ile kastedilenin "şayet muhdis olarak namaza kalktığınız vakit" manasında olduğunu ifade eder. Bazı kişilerin bu ayetin Hz. Peygamber'in fiili ile nesh olduğunu kabul ettiklerini nakleden Nevevî, bu kanaatin zayıf bir görüş olduğunu belirtir.[973]

Verilen misaller çerçevesinde Nevevî'nin hadisleri Kur'ân'a arz ettiğini fakat bu metodu uygularken Şâfiî çizgisinde hareket ettiğini söylemek mümkündür. Özellikle haber-i vâhidin Kur'ân karşısındaki konumu hususunda Hanefî mezhebinden farklı düşünen Nevevî, Şâfiî'nin kanaati üzere hareket etmektedir. Buna binaen Nevevî, haber-i vâhidin metnini Kur'ân'a muhalefet ettiği gerekçesiyle reddetmekten çok senedi sağlam olmak kaydıyla haber-i vâhidin ayeti tahsis edebileceğini veya hadisin ayeti tefsir edebileceğini düşünmektedir. Bu kanaate göre de Nevevî, ayeti bu cihette tevil etmekte ve nihayetinde zahirdeki muarazayı gidermeye çalışmaktadır.

Nevevî'nin Kur'an'a arz metodunu az kullandığı bilinmekle birlikte, Kur'an'a muarız olduğu iddiasıyla ciddi tartışmaların olduğu hadisler karşısında

[970] Müslim, Tahâret, 86.
[971] Maide, 5/6.
[972] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.169.
[973] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.169.

hiçbir açıklama yapmaması tenkide sebep olmuştur.[974] Örneğin "Mahlûkatın ilk yaratılışı ve Âdem'in halk edilmesi" bâbında zikredilen bir rivayette Ebû Hureyre şöyle demiştir: "Rasûlullah elimden tutarak; 'Allah yeri cumartesi günü yaratmış, o toprakla dağları pazar günü, ağaçları pazartesi günü, sevilmeyen şeyleri salı günü, nuru çarşamba günü yaratmıştır. Yerin üzerine hayvanları perşembe günü yaymıştır. Adem'i de cuma günü ikindiden sonra mahlukatın en sonunda ve cuma saatlerinin nihayetinde ikindi ile akşam arasında yaratmıştır.' buyurdular."[975] Buhârî, Târîhu'l-Kebîr adlı eserinde hadisin esasında Kâ'b el-Ahbâr'ın sözü olduğunu ifade ederken;[976] İbn Teymiyye (ö. 728/1328) Buhârî'yi haklı bulur.[977] Nitekim hadiste yeryüzünün yaratılışı yedi gün olarak belirtilmesine rağmen bu hadisin "Rabbiniz o Allah'tır ki, gökleri ve yeri altı günde yarattı…"[978] ayetine ve yine Fussilet[979] sûresindeki yaratılış sürecine muhalif olduğu şeklinde iddialar dile getirilmiştir. Çünkü bu sûrede yerin yaratılması iki gün, dağlar ve bitkilerle ağaçların yaratılması da diğer iki gün olmak üzere dört gün, bunlara göklerin yaratılmasını da eklersek bahsedilen yaratılış altı gün sürdüğü görülmektedir.[980]

Hadisin tahlili kapsamında rivayeti reddedenler olduğu gibi bu hadisi savunanlar da olmuştur.[981] Burada hangi tarafın haklı olduğunu belirtmekten çok Nevevî'nin hadisin Kur'ân'a arzı kapsamında nasıl bir yaklaşımda bulunduğunu

---

[974] Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, adlı eserinde yerin kaç günde yaratıldığını anlatan Müslim hadisi (Müslim, Sıfatü'l-Münâfikîn, 27) hakkında alimlerin tartışmalarına yer verir. Yıldırım, bu hadisi savunanları ve itiraz edenleri delilleri ile birlikte kaydederken, İmam Nevevî'nin bunca münakaşaya rağmen sessiz kalmasını garipsemiştir. Bkz.Yıldırım, **Hadiste Metin Tenkidi,** s.439.

[975] Müslim, Sıfatü'l-Münâfikîn, 27.

[976] Bkz. Buhârî, **et-Târîhu'l-Kebîr**, Seyyid Hâşim en-Nedvî (Tah.), Dar'ul-Fikr, Beyrut Tarihsiz, s.414.

[977] Bkz. İbn Teymiyye, **Mecmûu Fetavâ**, Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım (Tertib), Riyad 2004, c.1, s.256, 257. Hadisle ilgili değerlendirmeler için bkz. Yıldırım, **Hadiste Metin Tenkidi,** s.439

[978] A'raf, 7/54.

[979] Bkz. Fussilet, 41/ 9-12.

[980] Bkz. Yıldırım **Hadiste Metin Tenkidi**, s.439.

[981] Müslim'e Yönelik Eleştiriler" konulu çalışmasında Kemal Özcan, bu hadisi, içerisinde israiliyyat olduğu gerekçesiyle eleştirilen rivayetler arasında değerlendirmiş ve ilgili konuda yapılan eleştirileri naklettikten sonra kendi kanaatinin de bu yönde olduğunu belirtmiştir. Akabinde ise Müellif, bu rivayetin israiliyyat olduğu kabul edildiği zaman ise, bu rivayetin metne dönüşme sürecinin Ebû Hureyre'den sonraki bir döneme ait olma ihtimalinin göz önünde bulundurulması gerektiğine işaret etmiştir. Bkz. Özcan **Müslim'e Yöneltilen Eleştiriler**, s.97-138. Ayrıca bkz. Yıldırım, **Hadiste Metin Tenkidi**, s.438-443.

ortaya koymak maksadıyla bu örneğe yer verdik. Neticede mezkur hadisin şerhine baktığımızda Nevevî'nin bahsi geçen hiçbir tartışmaya yer vermeyip çarşamba ve perşembe günleri yaratılan şeylerle alakalı çok kısa malumat vermekle yetinmiştir.[982] Bu durum başta da ifade ettiğimiz gibi Nevevî'nin Kur'an'a arz metodunu, hadis metninin sıhhatini tespit ve buna binaen hadis metnini reddetmek şeklinde kullanmadığının bir tezahürü olsa gerektir.

Vermiş olduğumuz misaller Nevevî'nin Kur'an ile sünnet arasında bir tenakuzun olmayacağından hareketle bu iki kaynağı bir bütünlük içerisinde değerlendirdiğini göstermektedir. Buna binaen Nevevî'nin çeşitli sebeplerle hadisleri Kur'an'a arzettiğini, ancak uygulamada bunun metnin sıhhatini tespitten ziyade, hadis metnini tevil veya teyid, akabinde ise ahkamı tespit gayesi ile yaptığını göstermektedir. Bu metodun hadis tahlilinde uygulama sıklığına gelince, hadisin Kur'an'a arzının, hadisin hadise arzına nisbetle daha az kullanıldığı da bir hakikattir**.** Bu çerçevede bir mukayese sunması adına hadisin hadise arz metodunun Nevevî şerhinde ne şekilde uygulandığının tespiti önem arzetmektedir.

3.2.3.2. Diğer Hadislere Arzı

Bir rivayetin hadis külliyatından müstakil olarak değerlendirilmesi kimi zaman metnin anlaşılmamasına, kimi zaman ise yanlış anlaşılmasına sebebiyet verebilmektedir. Çünkü bir hadisin kapalı kalan kısmı başka bir rivayette vuzuha kavuşabileceği gibi, râvi tasarrufları sebebiyle meydana gelebilen hatalar da yine farklı rivayetlerle mukayese sonucu tesbit edilebilir. Bu metot, metin tenkit kriterleri içerisinde en sık kullanılan yöntemdir. 'Çünkü hadisler kendi içinde bir bütünü oluşturur. Her hadis, sistemin bir cüzüdür. Ayetler kendi içinde nasıl bir sistem oluşturmuşlarsa hadislerin de kendi içinde böyle bir yapısı vardır. Bu sebeple elimizdeki bir hadis, tüm hadis mecmuası içinde bir cüz olabilmelidir. Eğer gelen rivayet bu bütüne uyum sağlamıyorsa reddedilir.'[983]

---

[982] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.17, s.131.
[983] Yıldırım, **Hadiste Metin Tenkidi**, s.451. Ayrıca bkz. Polat, **Metin Tenkidi,** s.308.

Bir hadisin diğer hadis külliyatı içerisindeki konumuna binaen Nevevî, hadis külliyatına olan vukufiyeti ile şerhinin birçok yerinde hadis metinlerini gerek Müslim'in diğer rivayetlerine, gerekse farklı eserlerde bulunan ilgili hadislere arz etmiştir. Bunun bir misalini "musarrât" hadisinde görmek mümkündür. "Memesinde süt biriktirilen hayvanı satmanın hükmü" bâbında zikredilen bir rivayette Hz. Peygamber "Her kim sütü biriktirilmiş bir koyun satın alırsa, hemen onu götürüp sağsın. Eğer sütünden memnun kalırsa mülkünde bırakır, aksi takdirde hayvanı, beraberinde bir ölçek kuru hurma ile iade eder."[984]

Musarrât, satış sırasında müşterinin rağbetini arttırmak amacıyla, sütü bir süre sağılmayan ve böylece hile ile sütü bol gösterilen hayvan (deve, koyun vb.) şeklinde tarif edilir.[985] Musarrât olarak satışı yapılan bir hayvanın hükmü konusunda âlimler ihtilaf etmişlerdir. Nevevî şerhinde konu ile ilgili detaylı bir malumat verdikten sonra musarrât olduğu anlaşılan ve sütünü sağdıktan sonra hayvanı sahibine iade etmek isteyen kişinin ne yapması gerektiğini şöyle ifade eder: "Sağdığı süt az olsun, çok olsun, hayvan ister deve, ister koyun isterse sığır olsun, onunla birlikte bir ölçek de kuru hurma verir. Bizim mezhebimiz budur. Ayrıca İmam Mâlik (ö. 179/795), Ebü'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983), İbn Ebû Leyla (ö. 148/765), Ebû Yusuf (ö. 182/798), Ebû Sevr (ö. 240/854) ve muhaddislerin fukahası bu görüştedir. Sahih ve sünnete muvafık olan da budur. Ebû Hanife, Irak ulemasından bir taife, Mâlikilerden bazıları ve garib bir rivayete göre İmam Mâlik, hayvan iade edilirken bir ölçek hurma verilmeyeceği görüşünü kabul etmişlerdir. Zira bir kimsenin malı telef edildiği zaman kaide şudur: "Telef edilen mal, misliyattan ise sahibine o malın misli, değilse kıymeti verilir. Bunun dışındaki mallar bu kaideye uymaz." Buna karşılık olarak cumhur şu cevabı verir: "Bir mesele hakkında sünnet varid oldu mu ona akıl yürüterek itiraz edilmez."[986]

---

[984] Müslim, Büyû', 23.

[985] Mehmed Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s.401; Şükrü Özen, "Musarrât", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.31, s.241.

[986] Nevevî, **el-Minhâc,** c.10, s.406-407.

Konu ile ilgili mezheplerin delilleri ve karşılıklı tenkitleri şerhlerde kaydedilmiş olmakla birlikte[987] asıl üzerinde durulması gereken mevzu, mezkur hadisin kabulü için ilgili konuda sünnetin mevcudiyetinin yeterli görülmesidir. Nevevî, cumhurun görüşü vechinde sünnetin bulunmasını temel kıstas alırken, Hanefîler kıyasa binaen bu hadisi reddetmiştir.[988] Dümeynî, konu ile ilgili yaptığı değerlendirmede şunları dile getirir: "Hanefîler, bunun ahâd bir haber olduğunu, "nimetin külfet karşılığı olduğu" tarzındaki meşhur hadise aykırı bulunduğunu ve bunun karşısında duramayacağını söyleyerek söz konusu hadisin reddine hükmetmişlerdir. Ayrıca onun kıyasa aykırı olduğunu da ifade etmişlerdir.[989] Nitekim Hanefî fakihlerden Serahsî'nin (ö. 483/1090) "Râvisi rivayetinde tek kalmış olan ahâd haber, meşhur sünnete aykırı olduğu zaman kendisi ile amel edilmez. Zira mütevatir, müstefiz (meşhur) veya sahihliği üzerinde ittifak edilmiş sünnet, kesin bilgi ifade etmesi açısından Kur'ân gibidir."[990] Hanefîlerin haber-i vâhid konusundaki metodu bağlamında bu hadisi değerlendiren İsmail Hakkı Ünal ise, Hanefîlerin âmm olan "el-harâc bi'd-damân" hadisini,[991] hâs olan "musarrât" hadisine tercih ettiklerini, "âmm'ın haber-i vâhidle tahsis edilemeyeceği" görüşünün temelinde ise Serahsî'nin, Ebû Hanîfe'nin görüşü olarak naklettiği "âmm'ın amel yönünden hâs'a tercih edileceği"[992] "ترجيح العام علي الخاص في العمل به" prensibinin yattığını belirtmiştir.[993]

Burada önemle zikredilmesi gereken husus Nevevî'nin, ister Kur'ân'da olsun, isterse mütevatir ve meşhur bir hadiste olsun zikredilen umumî bir ifadenin, delâleti zannî olan haber-i vâhid ile tahsis edilebilmesinin imkânı hususunda mezhebi

---

[987] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.10, s.406, 407; Davudoğlu, **Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi**, c.4, s.3188, 3189;Übbî, **İkmâlü İkmâli'l-Mu'lim bi Fevâidi Müslim**, Senûsî, **Mükemmelü İkmâli'l-İkmâl**, c.5, s.238 (İki şerh bir arada); Aynî, **Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîh-i Buhârî**, c.11, s.279.

[988] Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü'l-Esrar Şerhu Usûli'l-Pezdevî**, c.2, s.381.

[989] Dümeynî, **Mekâyîsü Nakdi Mütûni's-Sünne**, s.360;Krş. Dümeynî, **Hadiste Metin Tenkidi Metotları**, s.311.

[990] Serahsî, **Usûl,** c.1, s.366.

[991] Hadis için bkz. Tirmizi, Büyû', 53, Ebû Dâvûd, Büyû', 71.

[992] Bkz. Serahsî, **Usûl,** c.1, s.133.

[993] Ünal, **İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu**, s.137-138.

çerçevesinde hareket etmiş olması[994] ve hadisin hadise arz metodunu uygularken bu prensibi göz önünde bulundurmuş olmasıdır.

Nevevî'nin bu prensip doğrultusunda hareket ettiğini gösteren bir diğer misali "Yemin ve bir şahitle hüküm verme" bâbında görmekteyiz. İbn Abbas'dan gelen bu rivayette Hz. Peygamber'in bir yemin ve bir şahitle hüküm verdiği nakledilmektedir.[995] Hadisin şerhinde Nevevî, bu hadisin bir şahit ve bir yeminle hüküm verileceğinin cevazını gösterdiğini ifade etmiştir. Fakat bunun cevazında âlimlerin ihtilaf ettiğini belirten Nevevî sözlerine şöyle devam eder: "Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Kûfe uleması, Şa'bî (ö. 104/ 722), Evzâi (ö. 157/774), Ebü'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983) ve Mâlikilerden bazıları hiçbir hükmün bir şahit ve bir yeminle verilemeyeceğine kâildir. Sahâbî, tâbiûn ve onlardan sonra gelen Mısır ulemasının cumhuruna göre mâlî konularda şahit ve davacının yemini ile hüküm verilebilir. Nevevî ve içlerinde Şâfiî'nin de bulunduğu âlimlerin görüşlerindeki dayanakları ise bu meselede pek çok hadisin rivayet edilmesidir. İbn Abbas, Zeyd b. Sabit, Câbir, Ebû Hureyre gibi birçok râviden nakledilen bu hadislerin en sahihi de İbn Abbas'ın hadisidir. İbn Abdülber'e (ö. 463/ 1071) göre hiçbir kimse bu hadisin isnadını ta'n etmemiştir ve hadisin sıhhati konusunda ilim ehlinden hiçbir kimsenin ihtilafı yoktur."[996]

Nevevî, hadis hakkında bu nakilde bulunmakla beraber Hanefî uleması hem bahsi geçen İbn Abbas hadisinin sıhhati konusunda itiraz etmiş; hem de bu hadisin "Delil davacıya, yemin ise davalıya düşer."[997] meşhur hadisine aykırı olduğunu iddiasında bulunmuştur. Yapılan itirazlara baktığımızda Hanefî uleması mezkur hadise göre davacının yemin hakkı olmamasına rağmen yemini ile hüküm verildiğini ve bunun kabul edilemeyeceğini ifade etmektedir. Ayrıca haber-i vâhid olarak gelen ve davacıya hem delil hem de yemin hakkını veren hadisin bunu reddeden meşhur hadise muhalif olduğunu, dolayısıyla haber-i vâhidin merdud olduğunu belirtmektedir. Bu konuyu değerlendiren Abdülaziz el-Buhârî (ö.

[994] Şâfiî'nin görüşü için bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.213.
[995] Müslim, Daavât, 3.
[996] Nevevî, **el-Minhâc,** c.12, s.231.
[997] Ebû Dâvûd, Akdıyye, 23; İbn Mâce, Ahkâm, 7.

730/1330), dinin, hasımları davacı ve davalı diye ikiye ayırdığını, yemini inkar edene, delili ise davacıya ait kıldığını, dolayısıyla yemin ile delilin aynı kişiden istenemeyeceğini, bu durumda da bir şahit ve yemin ile hükmetmeyi bildiren haber ile hükmedilemeyeceğini ve nihayetinde birinci haberin merdud olacağını belirtmiştir.[998] Buna mukabil Nevevî, "Yemin davalıya gerekir." bâbında zikredilen ve yeminin davalıya düştüğünü beyan eden bir hadisi izah ederken Abdülaziz el-Buhârî'nin meşhur olduğunu dile getirdiği ilgili hadise de temas etmiştir. Üstelik Nevevî, bu hadisi şer'i ahkamın kaidelerinden büyük bir kaide olarak nitelendirir.[999] Ancak haber-i vâhide bakış açısı ve hadisi-hadise arzdaki metot farkının bu hadise rağmen yemini davacıya veren hadisi ret etmemesinde etkili olduğunu söylemek mümkündür.

Hanefîlerin şahid ve yemin hadisini ahad haber; delil olarak kullandıkları hadisin ise meşhur olduğu hususundaki tartışmalar bir yana,[1000] verdiğimiz örnekler bağlamında Nevevî'nin hadisi-hadise arz metodunu uygularken Şâfiî çizgisinde hareket etmiş olması dikkate değer bir konudur. Konumuz çerçevesinde Nevevî ve Hanefî uleması arasındaki ihtilafın ana unsuru ise zanniyet ve kat'iyyet bakımından haber-i vâhid ile meşhur hadise bakış farklılığıdır. Yine haber-i vâhidin meşhur hadis karşısındaki konumu da farklılığın ana unsurlardan biri olarak sayılabilir.

Nevevî'nin, bir hadis metninde geçen ifadeyi hakikat-mecaz anlamına göre uygun bir şekilde tevil etmeye çalışırken, ilgili rivayeti hadislere arz ettiği görülmektedir. Mesela "visal orucunun nehyedilmesi" bâbında zikredilen bir hadiste Hz. Peygamber, ashabının visal orucu tutma taleplerini geri çevirmiştir. Gerekçe olarak da Hz. Peygamber, "اني ابيت يطعمني ربي و يسقيني"[1001] "Şüphesiz ben, Rabbimin benim su ihtiyacımı giderip, doyurduğu bir halde gecelerim." beyanı ile bu meselede kendisinin farklılığını imâ etmiştir. Bazı âlimler buradaki yeme ve içme lafzını zahir olarak kabul ederek, buradaki kastedilen hususu hakikî olarak bir şey yiyip içmek

[998] Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü'l-Esrar Şerhu Usûli'l-Pezdevî**, c.3, s.13. Bkz. Serahsî, **Usûl,** c.1, s.367.
[999] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc,** c.12, s.230.
[1000] Ayrıntılı bilgi için bkz. Dümeynî, **Hadiste Metin Tenkidi Metotları**, s.304-311.
[1001] Müslim, Sıyâm, 58.

olarak değerlendirmiştir. Nevevî ise şayet hakikat olarak değerlendirilirse Hz. Peygamber'in visalinin bozulacağı gerekçesiyle bu görüşe karşı çıkmıştır. Buna binaen Müellif buradaki lafızları Allah'ın Hz. Peygamber'e yeme ve içmenin kuvvetini vermesi şeklinde tevil etmiştir. Haricî bir delilin olmadığı durumlarda lafzı zahirine hamletme prensibinde olan Nevevî, bu mevzuda hadisten getirdiği delil vechesinde mezkur lafzı tevil yoluna gitmiştir. Eserde bu konu şöyle izah edilmiştir: "Yapmış olduğumuz bu tevili izah eden ve nizayı ortadan kaldıran delil Hz. Peygamber'in bir sonraki hadisteki "اني اظل يطعمني ربي ويسقيني" "…Çünkü ben, Rabbim beni doyurup suladığı halde yaşarım."[1002] şeklindeki beyanıdır. Çünkü "ظل" "Zalle" lafzı gündüz yapılan ameller için kullanılır. Haliyle gündüz vaktinde hakikî bir yemenin olmayacağında şüphe yoktur."[1003] Buna mukabil Davudoğlu, şerhinde Nevevî'nin iddialarını naklettikten sonra şu açıklamada bulunur: "Nevevî, 'sahih olan mezhep budur' diyor. Ancak bu kelimeden 'olmak' manası da kastedilmiş olabilir. Bu taktirde mana "Ben Rabbimin beni doyurup, suladığı halde olurum." demektir.[1004] Aynî (ö. 855/1451) de Buhârî'de nakledilen Enes hadisinin[1005] şerhinde mezkur ifadenin hakikî bir yeme-içme ifade etmek yerine mecazî bir anlatım olduğunu ve bununla Hz. Peygamber'e yeme-içmenin kuvvetinin verilmesinin murad edildiğini belirterek Nevevî'nin kanaatini paylaşmıştır.[1006]

Hadisin bağlamına baktığımız zaman Hz. Peygamber'in bu ifade ile mecazî bir yeme-içmeyi kastetmiş olduğunu söylemek mümkündür. Meseleyi izah eden farklı deliller ortaya koymak mümkün olmakla beraber bu konuda asıl anlatmak istediğimiz husus Nevevî'nin, ele aldığı hadisi yine aynı bâb içerisinde zikredilen başka bir hadisten istifade ile tevil yoluna gitmiş olmasıdır.

Vermiş olduğumuz misaller Nevevî'nin hadis metinlerini değerlendirirken diğer hadisleri de göz önünde bulundurduğunu göstermektedir. Özellikle hadis metinlerinin ahkâmının değerlendirilmesinde ve yine metinde bulunması muhtemel

---

[1002] Müslim, Sıyâm, 60.
[1003] Nevevî, **el-Minhâc,** c.7, s.213.
[1004] Davudoğlu, **Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi,** c.3, 2333.
[1005] Buhârî, Temennî, 9.
[1006] Bkz. Aynî, **Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîh-i Buhârî,** c.10, s.284.

olan tahsis-takyid gibi durumların tespitinde bu metodun sıklıkla kullanıldığı müşahede edilmektedir. Bunun yanında metnin mutlak-mecaz manasının belirlenmesi, metinde görülen kusurların ve yine râvi tasarruflarının ortaya çıkarılmasında bu metodun oldukça elverişli olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim bir hadis metninin diğer hadislerden müstakil olarak değerlendirilmesinin mahzurları da düşünülecek olursa bir şârihin bu metottan hali kalması halinde ortaya çıkacak zafiyetlerin ciddiyet taşıyacağı muhakkaktır.

3.2.3.3. Tarihî Bilgilere Arzı

Toplumların başından geçen olayları zaman ve yer göstererek anlatan, bunların sebep ve sonuçlarını, birbirleriyle olan ilişkilerini ele alan bilim dalı ve bu dalda yazılan eserlerin ortak adına "tarih" denir.[1007] 'Tarih tenkidi ise metne, hem metnin ve içeriğinin sıhhati açısından, hem de metnin içeriğinin tarihsel zemininde değerlendirilmesi açısından yaklaşır. Bir yandan metnin tarihi, diğer yandan metindeki tarih ile ilgilenir.'[1008] Metedolojik olarak tarih tenkidini bu şekilde vasıflandıran Polat, bu konuda hadisçilerin durumunu şöyle ifade eder: "Hadisçiler genellikle metnin sıhhati açısından tarihsel tenkide başvururlar. Hadislerin tarihsel tenkidini de sadece tarihsel gerçeklere aykırılık gibi dar bir bakış açısı ile değil, hadisin tarihsel zemininde değerlendirilmesi şeklinde anlamanın daha isabetli olacağı kanaatindeyiz."[1009]

Müellifin bu değerlendirmeleri hadisin tarihe arzı konusunda önemli bir meseleye dikkat çekmesinin yanında hadis-tarih ilişkisini de ortaya koyduğunda şüphe yoktur. Nitekim gerek ele aldıkları malzeme, gerekse bu malzemenin taşınmasında kullandıkları metot bakımından hadis ve tarih arasında sıkı bir ilişkinin olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü 'daha sonraları müstakilleşen İslâm tarihinin özellikle nübüvvet dönemine ait bilgilerini hadisten ayırmamız mümkün değildir. Hadislerde kısaca anlatılan bu hususların teferruatlarını oralarda bulma imkânımız olduğu gibi, her iki tarafın kısa geçtiği yerleri karşılıklı olarak diğerinden

[1007] Mustafa Fayda, "Tarih", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.40, s.30.
[1008] Polat, **Metin Tenkidi**, s.309.
[1009] Polat, **Metin Tenkidi**, s.309.

tamamlamak durumundayız. Hadis kitaplarındaki siyer-megâzî bölümleri ile ayetlerin nüzûluna sebep olan hâdiselerin anlatıldığı tefsir bölümleri ve çeşitli fırkalara dair hadisler bu hususta bir fikir vermeye yeterlidir. Dolayısıyla bir bütün olan nebevî hayatın parçalarını her iki ilmin verdiği bilgilerle ikmal etmek konumundayız. Bu yüzden iki ilmi birbirinden koparamayız.'[1010]

Karşılıklı ilişki ve uygulanan metot açısından yapılan değerlendirmeler bağlamında Nevevî'nin şerhini tahlil edecek olursak şunlar söylenebilir: İmam Nevevî, gerek hadis metinlerinin izahında, gerekse metnin tevilinde tarihi verilerden istifade etmiştir. Bu yaklaşımı ile Nevevî, şerhinde hadis-tarih ilişkisini göz ardı etmediğini ortaya koymuştur. Buna mukabil metodolojik olarak hâdiseyi değerlendirdiğimizde ise Nevevî'nin hadisi tarihe arz yöntemini çoğunlukla hadis metninin sıhhatinin tespiti ve metnin tarihsel verilere uygunluğu bağlamında tahlile tabi kıldığını söylemek mümkündür. Bu kapsamda yaptığımız tespitin ise Polat'ın bu mevzudaki mezkur değerlendirmelerini[1011] hatırlattığı da bir hakikat olarak karşımıza çıkmıştır.

Kaydetmiş olduğumuz bu giriş malumatının akabinde Nevevî'nin şerhinde hadisin tarihe arzına dair birçok örneğe rastlamak mümkündür. Mesela Mirac hadisinde[1012] Hz. Peygamber'in Cebrail ile beraber semanın katmanlarına urûc ederken diğer peygamberlerle karşılaşmaları ve selamlaşmaları anlatılmaktadır. Kâdî İyâz, bu rivayette Hz. İdris'in, Hz. Peygamber'e babalık yönüyle benzerlik taşıyan Hz. Adem ve Hz. İbrahim'in dediği gibi "Merhaba Ey salih nebi ve salih evlat" şeklinde hitapta bulunmayıp; Hz. Musa, Hz. İsa, Hz. Harun ve Hz. Yusuf gibi "Merhaba Ey salih nebi ve salih kardeş" şeklinde hitap etmiş olmasını, tarih ve neseb ehlinin söylediklerine muhalif olduğunu iddia etmiştir. Çünkü bu ilimlerin verilerine göre Hz. İdris, Hz. Nuh'un en yukarıdaki dedesi olması hasebiyle Hz. Peygamberin babaları arasındadır. Kâdî İyâz tarih ilminin verilerine olan ihtilafı gidermek adına bazılarının bu rivayette geçen peygamberin Hz. İdris değil, Hz. İbrahim'in

[1010] Yıldırım, **Hadiste Metin Tenkidi**, s.495.
[1011] Bkz. Polat, **Metin Tenkidi,** s.309.
[1012] Müslim, İman, 263.

zürriyetine mensub olan Hz. İlyas olduğu kanaatini taşıdıklarını da kaydetmiştir.[1013] Nevevî, Kâdî İyâz'ın bu sözlerini naklettikten sonra bu iddiaya itiraz sadedinde şöyle der: "Bu hadiste Hz. İdris'in Hz. Peygamber'in nesebinden bir baba olmasını engelleyen bir durum yoktur. Çünkü Hz. İdris'in babalık vasfına rağmen Hz. Peygambere "Merhaba ey salih kardeş" hitabında bulunması, kibarlık ve edebine hamledilmelidir. Nitekim enbiyalar ve müminler kardeş olması hasebiyle Hz. İdris, Hz. Peygamberin neseb olarak babaları arasında yer alsa bile aynı zamanda kardeşi durumundadır.[1014] Nevevî, bu misal ile hadis metnini tarih verilerine de arz ettiğini ancak zahirde muhalif görünen bir durumun tevil edilmesi halinde muhalefetin izale edilebileceğini göstermiştir.

Benzeri bir metodu, kıyamet gününde peygamberlerden şefaat talebinin bahsedildiği bir rivayetin[1015] tahlilinde görmekteyiz. Bahsi geçen hadiste, Hz. Adem, hatası olduğu gerekçesiyle, şefaat için gelen talebi, ilk rasul olarak gönderilen Hz. Nuh'a yönlendirmiştir. Nevevî, İmam Ebû Abdullah el-Mâzerî'den (ö. 536/1141) nakille rasullerin ilki olma ifadesini değerlendirir. Mâzerî'ye göre, tarihçiler Hz. İdris'in Hz. Nuh'un dedesi olduğunu iddia etmektedirler. Şayet Hz. İdris'in gönderilen bir elçi olduğuna dair delil varsa o zaman neseb âlimlerinin bu iddiaları sahih olmaz. Çünkü Hz. Peygamber, Hz. Adem'in beyanıyla ilk rasulün Hz. Nuh olduğunu haber vermiştir. Şayet Hz. İdris'in rasul olduğuna dair delil yoksa o zaman neseb âlimlerinin iddiası kabul edilebilir. Bu durumda metnin Hz. İdris'in rasul değil de bir nebi olduğuna hamledilmesi sahihtir. Nevevî, Kâdî İyâz'dan yaptığı bir nakilde ise, Hz. İdris'in gerçekte İlyas olduğu; onun da bazı haberlere göre Yuşa b. Nun ile birlikte israiloğullarına gönderilen bir nebi olduğu, bu durumda da metindeki ibareye yöneltilen itirazın hükmünün ortadan kalkacağı şeklinde yorumlar yapıldığını kaydetmiştir. Nevevî, ibare ile alakalı İbn Battâl'a (ö. 449/1057) isnad edilen diğer bir görüşü de naklederek rivayet metninde tarihi verilerle ihtilaf arz eden

[1013] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.391.
[1014] Nevevî, **el-Minhâc,** c.2, s.391.
[1015] Müslim, İman, 322.

hususu ve bunun ortadan kaldırılmasını temin edecek tevili şerhinde ortaya koymuştur.[1016]

Nevevî, bu misal ile de metni tarihi veriler ışığında nasıl tevil edilebileceğini göstermiştir. Ayrıca Nevevî'nin burada tarihi veriler karşısında hadise bakış açısı dikkat çekmektedir. Çünkü O, tarihi verilere göre bu hadis kabul edilemez veya hadis böyle diyorsa tarih hatalıdır gibi kesin ifadeler kullanmak yerine rivayetlere veriler doğrultusunda uygun bir tevil arayışında bulunmaya özen göstermiştir.

Nevevî'nin hadisi diğer rivayetlerde zikredilen tarihi verilere arz ederek mukayese yaptığına dair verilebilecek bir diğer misal "isrâ" olayının anlatıldığı rivayettir. Nevevî, isrâ hâdisesinin anlatıldığı bâb içerisinde Şerik b. Ebî Nemir'in Enes'den gelen bu rivayetinin[1017] metnini tahlile tabi tutar. Bu rivayette isrâ hâdisesinin vahyin bidayetinden evvel gerçekleştiği nakledilmektedir. Nevevî, rivayette geçen bu vehmin âlimler tarafından kabul edilmediğini, ayrıca Müslim'in de rivayetin sonunda metinde takdim, tehir, ziyade ve noksan olduğuna dair bir tenbihte bulunduğunu belirtir. Nevevî, bu ön bilgiyi verdikten sonra isrânın vahyin bidayetinden önce olduğuna dair olan ibareyi hatalı bulduğunu ifade eder. Nevevî, kanatini belirtmesinin akabinde gerekçelerini de Kâdî İyâz'dan naklen şöyle sıralar: "İsra hâdisesinin vakti hakkında farklı kaviller olmakla beraber olayın en azından bi'setten 15 ay sonra olduğu mutlaktır. el-Harbî -İshâk b. İbrâhîm el-Harbî- (ö. 285/899) "Hâdisenin hicretten bir sene önce ve rebi'ul-âhir ayının 27. gecesinde, Zührî (ö. 124/742), isrânın bi'setten 5 sene sonrasına tekabul ettiğini söylemiştir. İbn İshak (ö. 151/768) ise isrâ hâdisesinin vukuu ile artık Mekke'de ve kabileler arasında İslâm'ın ifşa olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Hz. Hatice'nin namazın vücûbunun akabinde Hz. Peygamber ile beraber namaz kıldığı ve aynı zamanda Hz. Hatice'nin Medine'ye hicretten 3 veya 5 sene önce vefat ettiği hilafın olmadığı bir durumdur. Yine âlimlerin çoğunluğunca namazın farziyetinin isrâ gecesinde gerçekleştiği genel kabul gördüğü malumdur. Bütün bu delillerden sonra isrânın vahyin bidayetinden

[1016] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.53.
[1017] Müslim, İman, 262.

evvel olduğu nasıl iddia edilebilir... Bu rivayeti Buhârî *Sahîh*'inde zikretmiştir. Ayrıca Hafız Abdülhak da -el-İşbîlî- (ö. 582/1186) bu rivayeti "*el-Cem' beyne's-Sahîhayn*" isimli eserinde nakletmiştir; ancak rivayette mechul bir ziyadenin ve bilinmeyen bir lafzın mevcudiyetine dair uyarıda bulunmayı ihmal etmemiştir. Ayıca Hafız Abdülhak bu hadisin İbn Şihab ez-Zührî (ö. 124/741), Sâbit el-Bünânî (ö. 127/744) ve Katâde (ö. 117/735) gibi meşhur ve mutkin hafızlar tarafından Enes'den rivayet edildiğini ancak ortak râviden nakletmelerine rağmen hiç birinin Şerik b. Abdullah'ın (ö. 177/794) lafızlarıyla hadisi sevketmediğini ayrıca Şerik'in ehl-i hadîs nazarında tenkit edilen bir râvi olarak kabul edildiğini eserinde kaydetmiştir."[1018]

Vermiş olduğumuz misal bağlamında Nevevî'nin hadis metnini tahlil ederken tarihi verilere arz metodunu etkin bir şekilde kullandığını söylemek mümkündür. Bunun yanında İbn Hacer'in hadisin Buhârî'de geçmiş olmasına binaen zorlama tevillerle metni tevile gitmesine mukabil Nevevî'nin metni açıkça ret etmiş olması dikkate değer bir durum olarak karşımızda durmaktadır. Nitekim gerek bu misalde müşahede edilen, gerekse benzeri durumlarda rastlanılan tenkitlerin,[1019] Nevevî'nin yanlış olduğuna kanaat getirdiği bir rivayeti Müslim'in *Sahîh*'inde olmasına rağmen tenkit edebildiğine ve yine sadece sened tenkidi ile yetinmediğine dair önemli birer veri olduğunu belirtmek mümkündür.

İmam Nevevî'nin kimi zaman da rivayetleri, ayetlerin sebebi nüzûl tarihi verilerine arz ettiği ve buna göre bazı değerlendirmelerde bulunduğuna rastlamaktayız. Mesela "mest üzerine mesh" bâbında Cerir simli sahâbenin bevl ettiği ve sonrasında abdest alırken mestlerinin üzerine mesh ettiği anlatılmaktadır. Rivayetin devamında Cerir'e "Sen böyle mi yapıyorsun?" diye sorulunca Cerir, Hz. Peygamber'i de bu şekilde yaparken gördüğünü ifade etmiştir.[1020] Hadisin râvileri bu sözleri naklederken, mestlerinin üzerine meshettiğini anlatan Cerir'in, Maide sûresinin nüzûlünden sonra Müslüman olması sebebiyle, hadisine teveccüh edildiğini

[1018] Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.384.
[1019] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc,** c.7, s.215.
[1020] Müslim, Tahâret, 72.

rivayet etmişlerdir. Nevevî, bu rivayetle ilgili yaptığı değerlendirmede şunları ifade eder: Cerir'in Müslüman olması şayet " فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ" "Yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın. Başlarınıza mesh edin, her iki topuğunuza kadar da ayaklarınızı (yıkayın)."[1021] ayetinden önce olsa idi; mest üzerine mesh etmenin cevazına dair olan bu hadisin zikri geçen ayet ile nesh olduğu yorumu yapılabilirdi. Ancak Cerir'in İslâmiyet ile tanışması bu ayetin nüzûlündan sonra olduğuna göre bu hadisle amel edildiği anlaşılmış oldu. Ayrıca bu hadis, Maide sûresinde kastedilen kimsenin mestli olmayan bir kişi olduğunu da beyan edip, açıklamaktadır. Bu durumda sünnet bu ayeti tahsis etmiştir."[1022]

Bu misalde Nevevî'nin, metin tahlilinde sebeb-i nüzûla dair verilerden istifade ettiği görülmektedir. Bunun yanında şerhin sonunda Nevevî bu hadisin ayeti tahsis ettiğine ilişkin bir açıklamada bulunmuştur ki bu durum üzerinde durulması gereken bir husustur. Çünkü hadisin Kur'ân'a arzı bahsinde değinildiği üzere haber-i vâhidin ayeti tahsisi meselesi mezhepler arasında ihtilafa sebebiyet veren bir konu olmuştur. Bununla beraber Nevevî'nin, haber-i vâhidin ayeti tahsisinde bu misalde de Şâfiî mezhebi çizgisinde kanaat belirttiği müşahede edilmektedir.

Hadis metninin tarihî bilgilere arzı konusunda vermiş olduğumuz misaller neticesinde Nevevî'nin hadis metninin anlaşılmasında tarihî verilerden istifade ettiğini, zaman zaman da bu veriler ışığında hadis metinlerine dair tenkitler yönelttiğini söylemek mümkündür.

3.2.3.4. Usûl Kaidelerine Arzı

Kitap ve sünnet dinin iki aslî kaynağıdır. İcma, kıyas ve delil sayanlar için sahâbe uygulaması bu iki asla dayanan delillerdir. Bunların yanında fakihler dinî naslardan yola çıkarak genel ilkelere ulaşırlar. Bu konuyu eserinde değerlendiren ed-Dümeynî, 'teşriî kaynak ve genel esaslar şeklinde ikili bir taksime gitmiştir. Buna göre teşriî kaynak, bize hayatın bütün alanlarında ihtiyaç duyduğumuz bağlayıcı nasları verir. Genel esaslar ise şer'î naslardan çıkarılan, dinin özü ve genel maksatları

[1021] Maide, 5/ 6.
[1022] Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.156.

ile uyuşan küllî kaidelerdir. Bazen teşriî nas, özel bir hüküm hakkında veya belirli bir olayla ilgili gelmiş olabilir. Ancak şeriatın ifadesine küllî bir bakışla baktığımız zaman söz konusu hüküm ve olayla ilgili olarak gelen manayı teyit ettiği anlaşılır. Bu sebeple de fakihler onu sadece bu konuya tahsis etmeyip birçok hüküm veya olayı içeren genel bir esas olarak kabul etmişlerdir.'[1023]

Fakihler tarafından tespit edilen bu ilkelere kimi zaman hadislerin arz edildiği olmaktadır. Ancak *Metin Tenkidi* adlı eserinde Selahattin Polat, tek tek dinî naslardan genel ilkelere gidilmesinin ve sonra da tek tek o nasların bu ilkeler doğrultusunda eleştirilmesini, değerlendirilmesini ve yorumlanmasını döngüsellik sorunu ile malul olduğunu belirtmiştir. Bunun yanında, çıkan sonucun mutlak olmayıp her zaman yoruma açık olduğuna dikkat çeken müellif, bu yöntemde hadislerin farklı ilke ve prensiplerden hangisine arz edileceğinin ve yine bu ilkelerden hangisine öncelik verileceğinin ciddi bir problem olduğunun altını çizer.[1024]

Tespit edilen mevcut problemlerle birlikte hadislerin zaman zaman usûl kaidelerine arz edildiği ve buna binaen bazı hükümlere ulaşıldığı bir vakıa olarak durmaktadır. Örneğin Nevevî'nin şerhine baktığımızda şârihin usûl kaidelerine olan vukufiyetini ve bunları hadis metninin tenkit ve tetkikinde ne derece yoğun bir şekilde kullandığına açıkça şahit olmaktayız. Ancak Nevevî'nin şerhinde usul kaidelerine arzın, çoğunlukla hadis metnine getirilen yorumu teyid etmek ve yapılan tercihte delil sunmak şeklinde olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Nevevî'nin şerhinde hadislerin usul kaidelerine arz edilerek hadis metninin sıhhatinin tespit edildiği durumlara pek rastlanmamaktadır.

Konu ile ilgili bir misalde, Abbas'dan gelen bir rivayete göre İsrâ gecesinde Hz. Peygamber'in Rabb'ini gördüğü,[1025] Hz. Aişe'den gelen rivayette ise bunun mümkün olmadığı[1026] zikredilmektedir. Nevevî, şerhinde[1027] konu ile ilgili

[1023] Dümeynî, **Hadiste Metin Tenkidi Metotları**, s.391.
[1024] Bkz. Polat, **Metin Tenkidi,** s.310,
[1025] Bkz. Müslim, İman, 285.
[1026] Bkz. Müslim, İman, 287.

ihtilafları dile getirmiştir. Bu bağlamda kendisinden nakilde bulunulan *Sâhibü't-Tahrîr,*[1028] ru'yetin sübutunu kabul ettiğini, bu konuda pek çok rivayetin nakledildiğini, ancak bunların en sağlamının İbn Abbas'a ait olduğunu, bu rivayetlerin ise ru'yetin vücut bulduğuna delâlet ettiğini vurgulamıştır. Bu rivayetlerin akabinde *Sâhibu't-Tahrîr*, önemli usûli bir prensibe şöyle dikkat çeker: İbn Abbas, kendisine konu ile alakalı sorulan sorularda Hz. Muhammed'in Rabb'ini gördüğünü haber vermiştir. Hz. Aişe hadisi ise bu haberin itibarını zedelemez? Çünkü Hz. Aişe'nin, Hz. Peygamber'den "Ben Rabbimi görmedim." şeklinde bir rivayeti bulunmamaktadır. Hz. Aişe, "Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla, yahut perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder."[1029] "Gözler O'nu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder."[1030] ayetlerini tevil ederek ru'yetin sübut bulmadığını iddia etmiştir. Bu hususta bilinmelidir ki; "Şayet sahâbî, bir hususta beyanda bulunur fakat başka sahâbîler buna muhalefet ederse, bu söz hüccet olarak kabul edilemez." Buna göre şayet İbn Abbas'ın ru'yetin isbatı ile alakalı rivayeti sahih ise, kabulün bu yönde olması icab eder. Çünkü bu mesele akıl ve zan ile idrak edilecek bir konu olmayıp, semâa dayalı bir bilgiyi gerektirir. Bu konuda hiç kimse İbn Abbas'ın zan ve ictihat ile konuştuğunu iddia edemez. İbn Abbas ve Hz. Aişe ihtilafını aktaran Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770) kendi nazarında Hz. Aişe'nin İbn Abbas'tan daha âlim olmasının söz konusu olmadığını kaydeder. Ayrıca İbn Abbas bir durumu ispatlamış diğeri ise nefyetmiştir ve ispat eden nefyedenden mukaddemdir. *المثبت مقدم علي النافي*[1031]

[1027] Delillerin en kuvvetlisi olarak kabul edilen bu rivayette İbn Abbas'ın "*İbrahim'in Halilullah olmasına, Musa'nın Allah ile konuşmasına ve Muhammed'in Allah'ı görmesine şaşıyormusunuz*." dediği nakledilmiştir.[1027] (Hâkim, **el-Müstedrek ale's-Sahîhayn**, Dâr'ül-Ma'rife, Beyrut Tarihsiz, c.1, s.65.) Yine İkrime'den gelen bir rivayette[1027] ise İbn Abbas'a "*Muhammed Rabbini gördü mü?" diye sorulmuş da O, "Evet" cevabını vermiştir." (*Tirmizi, Tefsir, 54.)

[1028] İmam Nevevî, şerhinde *Sâhibü't-Tahrîr* diyerek sıklıkla müracat ettiği bu müellifin tam adını ve eserini şu şekilde kaydeder: "İmâm Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. Muhammed b. Fadl et-Temîmî el-İsbehânî eş-Şâfiî fi Kitâbihî *et-Tahrîr fî şerhi Sahîh-i Müslim."* (Bkz. Nevevî**, el-Minhâc,** c.1, s.103.) Fakat Bağdâdî'nin *Hediyyetü'l-Ârifîn* eserinde müellifin eseri, *et-Tahrîr fî şerhi Câmii'l-Kebîr* şeklinde Buhârî şârihi olarak kaydedilmiştir. Yine Kâtib Çelebi *Keşfü'z-Zunûn*'unda her ne kadar eserinin ismine atıfta bulunmasa da bu müellifin ismi Buhârî Şârihi olarak kaydedilmiştir. Bkz. Bağdâdî, **Hediyeyyetü'l-Ârifîn**, c.2. s.87; **Keşfü'z-Zunûn**, c.1, s.555.

[1029] Şura, 42/51.

[1030] En'am, 6/103.

[1031] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.9.

Nevevî, yapmış olduğu bu nakillerin akabinde kendi tercihini de şöyle aktarmıştır: "Hasılı, âlimlerin ekseriyetince kabul edilen görüş: Hz. Peygamber isrâ gecesinde Rabb'ini iki gözüyle görmüştür. Bu durum zikri geçen İbn Abbas ve diğer râvilerin rivayetlerinde vakidir. Ayrıca bunun Hz. Peygamber'den semâ ile alındığının şüphe gerektirmeyen bir durum olması da ru'yetin sübutunun göstergesidir. Buna karşın Hz. Aişe ru'yetin nefyini Hz. Peygamber'den aldığı bir hadise değil, ayetten yola çıkarak yaptığı bir istinbata dayandırmıştır. Eğer Hz. Aişe'nin yanında böyle bir rivayet vaki olsaydı zaten bunları zikrederdi."[1032]

Nevevî, İbn Abbas ile Hz. Aişe'den gelen muarız iki rivayeti değerlendirmiştir. Her iki metni de usûl bağlamında değerlendiren Nevevî, gaybî bir konuda akıl muvacehesinde yapılan yorumların zan ifade edeceğinden dolayı, bu bahislerde semâın mukaddem olacağını belirtmiş, buna binaen de İbn Abbas'ın rivayeti doğrultusunda tercihte bulunmuştur. Ayrıca Nevevî, Ma'mer b. Raşid'e atfedilen bir kaideye vurgu yaparak tercihine dayanak oluşturmuştur. Nevevî, ayrıca Hz. Aişe'nin ayetlerden yaptığı istinbatın da hatalı olduğunu belirtmiş ve bu ayetlerin iddia edildiği üzere ru'yeti nefyeder bir durum arz etmediğine dair geniş bir malumatta bulunmuştur.[1033]

Allah'ın dünya ve ahirette görülmesinin imkânı meselesi tarihte kelam âlimlerini ihtilafa sevkeden bir durum olmuştur. Bahsi geçen hadislerde ise ahirette görülmesinden ziyade İsrâ gecesinde Hz. Muhammed'in Rabb'ini görüp görmediği meselesi mevzu edilmiştir. İmam Nevevî, şerhinde daha çok Hz. Aişe ve İbn Abbas arasındaki ihtilaf üzerinde durmuştur. Bu ihtilafı izah sadedinde Nevevî, Hz. Aişe'nin tarafında olmadığını ifade etmiş; gerekçe olarak da Hz. Aişe'nin bu kanaatinin ayetten yola çıkarak yaptığı bir istinbata dayandığını ve dolayısıyla bunun da zan ifade edeceğini belirtmiştir.

Nevevî'nin hadisi değerlendirirken usûl kaidelerine arz ettiğinin bir diğer misalini "kitâbü'l-hayz" bölümünde görmekteyiz. Burada rivayet edildiğine göre bir

---

[1032] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.9.
[1033] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.9-10.

kişi Hz. Peygamber'e, namaz esnasında abdestinin bozulduğuna dair bir his gelince ne yapması gerekeceğini sorar. Hz. Peygamber ise bu sahâbîye, 'Kokusunu duymadıkça veya sesini işitmedikçe namazdan ayrılma.' şeklinde mukabelede bulunur.[1034] Nevevî, hadisin şerhinde, bahsi geçen rivayetin İslâm'ın esaslarından birisine tekabül ettiğini ve yine önemli bir fıkhî kaideye işaret ettiğini belirtir. Buna göre Nevevî, hadisin "الاشياء يحكم ببقائها علي اصولها حتي يتيقن خلاف ذلك" "Hilafına bir durum olmadıkça eşyanın aslı üzerinde bâkî olduğuna hükmedilmesi" kaidesince[1035] değerlendirilmesi gerektiğini ve bu duruma da sonradan vaki olan şüphenin (şekk) zarar veremeyeceğini kaydetmiştir.[1036]

Başka bir misalde ise bir bedevinin mescide bevlettiği, Hz. Peygamber'in ise bedevi ihtiyacını görene kadar müsaade edilmesi hususunda ashâbına telkinde bulunduğu, akabinde ise necasetin izalesini emrettiği nakledilmektedir.[1037] Nevevî, Hz. Peygamber'in bu tavrını, "دفع اعظم الضررين باحتمال اخفهما" "Daha büyük zararın def edilebilmesi için daha hafif zarara tahammül edilmesi gerektiği" prensibi ile izah eder. Buna göre Hz. Peygamber, bedevinin hacetini gidermesini bekleyerek bedevinin gösterilecek tepki karşısında necaseti elbisesine, bedenine veyahutta mescidin pek çok yerine bulaştırma ihtimalini bertaraf etmiş ve necis mekânın mescidin sadece az bir kesimiyle sınırlı kalmasını temin etmiştir.[1038]

Bu kaide ile ilgili benzeri bir izahatı ezan okumanın ve birinci safın faziletinin zikredildiği hadisin şerhinde rastlamaktayız. Ebû Hureyre'den nakleden bu rivayetin sonunda Hz. Peygamber "ولو يعلمون ما في العتمة والصبح لاتوهما ولو حبوا" "Şayet sabah ve yatsı namazında neler olduğunu bilseler, emekleyerek bile olsa giderlerdi."[1039] buyurarak bu iki namazın faziletine dikkat çekmiştir. Hadisin şerhinde Nevevî, yatsı namazını "ışâ" "العشاء" yerine "atame" şeklinde

---

[1034] Müslim, Hayz, 98.
[1035] Mecelle maddesi için bkz. Ömer Nasûhî Bilmen, **Hukukı İslâmiyye ve Istıllahatı Fıkhıyye Kamusu**, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1985, c.1, s.258.
[1036] Nevevî, **el-Minhâc,** c.4, s.273. (Nevevî'nin burada "şekk, şüphe ile zail olmaz" Mecelle 4. kaidesine ve meşhur ifadesiyle istıshap deliline işaret ettiği görülmektedir.)
[1037] Bkz. Müslim, Tahâret, 98.
[1038] Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.181.
[1039] Müslim, Salât, 129.

isimlendirmenin Hz. Peygamber tarafından yasaklandığı sabit olmasına[1040] rağmen bu metinde yatsı namazının "العشاء" "ışâ" kelimesi yerine "العتمة" "atame" lafzı ile ifade edilmesine fıkhî bir kaideye atıfta bulunarak şöyle cevap verir: "Burada zahir olan durum şudur ki; "atame" kelimesinin burada kullanılması maslahatın celbi mefsedetin nefyi içindir. Çünkü arablar "العشاء" "ışâ" lafzını akşam namazını ifade için kullanmaktadırlar. Eğer hadiste "ولو يعلمون ما في العشاء والصبح" "Eğer yatsı ve sabah namazında neler olduğunu bilselerdi…"şeklinde bir kullanım vaki olsaydı, arablar yatsı namazını, akşam namazına hamlederlerdi. Neticede ise mana bozulur ve matlub olan husus kaybolurdu. Dolayısıyla hadis metninde "ışâ kelimesinin yerine arablarca bilinen ve muhtevasında şüphe edilmeyen "atame" lafzının tercih edilmesi "احتمال اخف المفسدتين لدفع اعظمهما" "Daha büyük zararı defetmek için iki mefsedetten daha hafif olanına tahammül edilir." şer'i kaidesince izah edilebilir.[1041]

Hadis metinlerinin tenkidinde usûl kaidelerine arz konusuna son verirken, hadislerin metin tenkidi noktasında Nevevî'nin metodu ile ilgili şu neticeye varmak mümkündür:

İmam Nevevî'nin hadis tenkidi cihetinde yapmış olduğu analizlere baktığımızda her ne kadar hadis tahlilinde senedi öncelemiş olduğu fark edilse de şarihin bununla yetinmediği ve hadis metnini Kur'ân'a, hadise, tarihî veriler ve usûl kaidelerine arz ettiği görülmektedir. Ancak şarihin hadis metnini arz ederken rivayetin sıhhat tespitinden ziyade, kendisine arz edilen şeyi, hadis metninin tevil, teyid ve tercihinde delil mesabesinde kullandığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Nevevî'nin hadis metnini mezkur hususlara arz vesilesi ile şerhinde aklî muhakemelere oldukça fazla yer verdiğini söylemek mümkündür. Öyle ki, bir hadisi

---

[1040]İbn Ömer'den nakledildiğine göre Rasûlullah şöyle buyurmuştur: "Sakın bedeviler yatsı namazının ismi hususunda size galebe çalmasınlar, zira o namaz Allah'ın kitabında "ışâ" diye anılmıştır. Bu namaz develeri sağmakla meşgul olurken karanlığa kalır da onun için bedeviler ona "ateme" derler." Müslim, Mesâcid, 228.

[1041] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.4 s.379. Bir önceki misalle (دفع اعظم الضررين باحتمال اخفهما) beraber değerlendirildiğinde bahsi geçen kaidelerin mecellenin şu iki maddesini ihtiva ettikleri görülmektedir."اِذَا تَعَارَضَ مَفْسَدَتَانِ رُوعِيَ اَعْظَمُهُمَا ضَرَرًا بِارْتِكَابِ اَخَفِّهِمَا" "İki fesat tearuz edince (çakışınca), hafif olanı işlenmekle zarar bakımından büyüğüne riayet edilir." ve "يُخْتَارُ اَهْوَنُ الشَّرَّيْنِ" "İki şerrin en hafifi tercih edilir." Mecelle maddeleri için bkz. Bilmen, **Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhıyye Kamusu**, c.1, s.264.

değerlendirirken, o hadisin Kur'an eksenindeki izdüşümünü tespit etmek, diğer hadis tariklerini bir araya getirerek ilgili rivayetin hadis külliyatındaki yerini belirlemek ve yine hadiste dile getirilen bilgilerin tarihi verilerle mukayese etmek akli melekelerin en üst düzeyde kullanılmasını gerektiren faaliyetlerdir. Nihayetinde Nevevî, alanında yetkinliği ve hadis şerhinde uygulamaya çalıştığı metodoloji sayesinde ele aldığı hadisin bir bütün içerisinde nasıl anlamlandırılması gerektiğini belirlemeye çalışmıştır. Bu gaye ile şarih, hadis metinlerini izah ederken lügat ilminin verileri ile her bir kelimenin mahiyetini ortaya koymaya çalışmış ve okuyan nazarında kapalı bir yer kalmaması için gayret etmiştir. Aynı çaba ile metinlerin içeriğini vuzuha kavuşturabilme adına, ayet, hadis ve arab şiirinden istifade etmiştir**.** Bunların yanında Nevevî, şerhini zaman zaman tefsir, kelam, tarih, coğrafyanın verileri ile zengin bir içeriğe kavuşturmuştur. Tezimizin bu kısmında Nevevî'nin hadis metinlerinin içerik tahlilini yaparken bahsi geçen muhtevaya ne şekilde ulaştığını tespit etmeye çalışacağız.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

HADİSİN METİN VE MUHTEVASINA İLİŞKİN YAKLAŞIMLAR

4.1. Metinlerin İçerik Tahlili

4.1.1. Kelime Tahlili

'Dil insanlar arasında anlaşmayı sağlayan tabii bir vasıtadır. İnsanlar duygularını, düşüncelerini, fikirlerini, hükümlerini birbirine nakletmek, meramlarını anlatmak için dil denilen vasıtayı kullanırlar. Tabii bir varlık olan dilin, kendisine mahsus bazı kanunları vardır. Bunlar dil kaideleridir.'[1042] 'Her dilde olduğu gibi Arap dilinde de, anlamayı zorlaştıran, yanlış anlamalara imkân tanıyan bazı özellikler ve dil kaideleri bulunmaktadır. Çünkü bu ifadelerin, bir dilin kendine özgü gramer, sentaks ve değiş kuralları bilinmeden anlaşılması mümkün değildir.'[1043] 'Mesela Arapça'da, lafız ve manaları birbirine yakın kelimeler, müteşabih lafızlar ve birkaç şekilde okunması mümkün kelimeler bulunmaktadır. Bazı kelimelerin iki şekilde okunabilmesi, farklı tevil ve tevcihleri de gündeme getirmektedir.'[1044]

Bu malumatlar yeterince irdelenmeden bir metnin hakkıyla anlaşılması mümkün değildir. Çünkü 'bir metin dil ile kaimdir. Haliyle dil o metnin aslî unsurudur. O halde aslî unsurları arasında dilin bulunduğu bir metnin anlaşılabilmesi, ancak dilin anlaşılabilmesi ile mümkün olacağından, dili anlamadıkça, metnin kendisinin anlaşılabileceğinden söz edilemez. Çünkü dil, burada sadece anlamanın değil, metnin de aslî (dahilî) unsurudur. Dilsel bir metni anlamanın, o metnin dilini

---

[1042] Muharrem Ergin, **Türk Dil Bilgisi**, Boğaziçi Yayınları, s.3-4. Ayrıca bkz. Canlı, **Hicri İlk Dört Asırda Hadis Şerhçiliği**, s.64.

[1043] Ayhan Tekineş, **Hadisleri Anlama Problemi,** İstanbul 2002, s.158 (Rickman, Anlama ve İnsan Bilimleri, eserinden naklen).

[1044] Tekineş, **Hadisleri Anlama Problemi,** s.158

anlamaya bağlı olması, metnin dilinin, metinde söylenmek isteneni anlamayı mümkün kılan unsur olmasından ötürüdür; zira anlama ancak bu unsur sayesinde gerçekleşir. Demek oluyor ki, dili anlamadıkça metnin kendisi de anlaşıl(a)maz. Çünkü metnin anlamı, metnin dilinden bağımsız değildir.'[1045] Hadisler arap diline ait bir metin olduğuna göre hadis metinleri arap dilinin ifade özelliklerine haizdir.[1046]

İşte hadis metinlerinde geçen lafızların doğru teleffuzunu tespit etmek, gramer yapısını belirlemek, garib kelimeleri izah etmek, metnin semantiğini[1047] belirlemek, söz sanatlarına ait incelikleri izhar etmek, lafızlardaki müşkilleri izale etmek bir metnin anlaşılmasında önem arzeden hususlardır. Bu sebeple hadislerin izahında metnin dilsel yapısı şârihlerin göz ardı edemeyeceği bir mahiyet arzeder. Bu malumatlar çerçevesinde Nevevî'nin şerhine baktığımızda da bahsi geçen mevzularla ilgili geniş izahatlar bulmak mümkündür. Belki de müellifin şerhinin en belirgin yönü kelime tahliline geniş yer ayırmış olmasıdır. Hemen hemen her bâbın şerhinde lafız çerçevesinde yeteri seviyede izahın yapıldığı söylenebilir.

4.1.1.1. Kelimelerin Telaffuzu - Harf ve Harekelerin Tespiti

Kelime tahlili bağlamında öncelik, lafızların doğru teleffuzunun belirlenmesidir. Gerek râvi tasarruflarının, gerekse nüsha farklılıklarının neticeleri dikkate alındığında birbirinden farklı rivayetlerdeki doğru teleffuzu bulmanın ne derece mühim olduğu anlaşılacaktır.[1048] Özellikle hükmün lafızlar üzerine bina edildiği ahkam hadislerinde, bu konunun öneminin bir kat daha artacağı muhakkaktır. Buna binaen Nevevî, her ne kadar muhtasar bir şerh yazmak istese de musahhihlerin zabtederken hataya düşebileceğini tahmin ettiği durumlarda, ayrıntılara girerek detaylı izahatta bulunmaktan geri durmamıştır. Bu gaye ile müellif, rivayetler arasındaki teleffuz farklılıklarına temas ederek konu ile alakalı

[1045] Cündioğlu, **Sözlü Kültürden Yazılı Kültür'e Anlam'ın Tarihi**, s.1-2.

[1046] Bkz. Çakan, **Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları Muhtelifu'l-Hadis İlmi**, İslâmi İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul 1982, s.137.

[1047] Geniş bilgi için bkz. Toshihiko İzutsu, **Kur'ânda Allah ve İnsan**, Süleyman Ateş (Trc.), Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, s.15-25.

[1048] Bkz. Doğanay, **Hadis Rivayetinde Râvi Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler**, s.101-195; Bağcı, **Hadis Rivayetinde Sahabenin Kavrama ve Nakletme Sorunu, (Hadis Metodolojisinde Sahabenin Zabtı)**, s.64-142.

gerekli tetkik ve tenkitlerini belirtir. Akabinde ise gerek nüsha, gerekse rivayet farklılıklarını dikkate alarak isabetli lafzı belirlemeye çalışır**.** Bunun için de öncelikle hadislerin senedinde veya metninde karışması muhtemel kelimelerin doğru teleffuzuna dair izahatlarda bulunur. Hatta bu izahatlarda harflerin noktalarının doğru zabtı adına harflerin noktalarına işaret eden ifadeler kullanır. Mesela, "be" harfini zikrederken "موحدة" "Muvahhade - tek noktalı harf", "sad" ve "ayn" harfini zikrederken "مهملة" "Mühmeletün - noktaları belirtilmemiş, noktalanmamış harf", "ğayn" ve "dad" harflerinde "معجمة" "Mu'cemetün - noktaları belirtilmiş harf", "te" harfini tarif ederken ise "مثناة من فوق" "Üstte iki nokta", ibarelerini genellikle ilave etmektedir.

Günümüzde matbaalarla çoğaltılan nüshalarda rastlanan hatalara bakınca, zaid gibi farzedilen bu açıklamaların, nüshaların tek tek elle yazıldığı dönemlerde ne kadar hayatî bir işlev gördükleri anlaşılabilir. Aynı şekilde Nevevî, kelimelerin harekelerini gösteren terimlere de yer verir. Mesela "و ان تؤدوا خمس ما غنمتم" "Aldığınız ganimetin beşte birini vermenizi (emrediyorum.)"[1049] ibaresinde "خمس" "Hums - beşte bir"[1050] kelimesinin "mim" harfinin hem zammeli hem de sakin olarak harekelenebildiğini, "دباء" "dübbâü - kuru kabaktan yapılmış kap" kelimesinin "dal" harfinin zammeli ve med harfi ile birlikte kullanıldığını, yine "الحنتم" "hantemü-yeşil testi"[1051] kelimesinin fethalı "ha", sakin "nun", fethalı ve üste iki noktalı "te", sonra "mim" şeklinde imlâ edildiğini ve "النقير" Nekîrun-Zerre kadar kımeti olmayan şey"[1052] kelimesinin fethalı "nun" ve "kaf" ile "المقير" "Mukayyerun - ziftli kap"[1053] kelimesinin ise fethalı "kaf" ve "ye" ile telaffuz edildiğini belirtmiştir.[1054]

İmam Nevevî'nin, kelime teleffuzzunun zabtında ayetten delil getirdiği de görülmektedir. Bunun misalini Allah Teâlâ ile cennetin en aşağı mertebesinde bulunan kulu arasındaki konuşmanın anlatıldığı rivayet sadedinde görebilmekteyiz.

[1049] Müslim, İman, 23.
[1050] **Lisânü'l-Arab**, "Hums", c.6, s.66.
[1051] **Lisânü'l-Arab**, "Hantemü" c.12, s.160
[1052] **Lisânü'l-Arab**, "Nakîr", c.5, s.228.
[1053] **Lisânü'l-Arab**, "Mukayyer", c.5, s.123.
[1054] Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.136.

Bu konuşmada zikri geçen şahsa lutfedilen iki hurinin sözleri yer almaktadır. Nevevî, "فتقولان" "tekûlâni- O ikisi dedi" diye başlayan bu cümlenin failini tespite ayrı bir ihtimam gösterir. Fiilin zabtını "هو بالتاء المثناة من فوق" "Üste iki noktası olan te" şeklinde kaydeden Nevevî, bu açıklamanın gerekçesini ise şöyle ifade eder: Bu ibarenin zabtı zahir olmakla birlikte, görüldüğü üzere izah ettim ki, ibareyi iyice tefrik edemeyen kişiler hata etmesin. Nitekim bazıları bu ibarenin zabtı için " المثناة من تحت" "Altta iki noktalı (ye)" diye bilmektedirler ki, bu şüphe götürmeyen bir lahn/hatadır. Bu hususu "اِذْ هَمَّتْ طَّائِفَتَانِ مِنْكُمْ اَنْ تَفْشَلَاۙ"[1055] "O zaman içinizden iki bölük bozulmaya yüz tutmuştu.", "وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَاَتَيْنِ تَذُودَانِ"[1056] "Onlardan başka, hayvanlarını sudan alıkoyan iki kadın gördü." "اِنَّ اللهَ يُمْسِكُ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضَ اَنْ تَزُولَاۚ"[1057] "Şüphesiz Allah gökleri ve yeri, nizamları bozulmasın diye tutuyor." " فِيهِمَا عَيْنَانِ تَجْرِيَانِۚ"[1058] "İkisinde de akıp giden iki kaynak vardır." ayetleri açıkça göstermektedir.[1059] Nevevî'nin, bu misal ile temyizde sıkıntı oluşabileceğini düşündüğü ibarelerin doğru şekliyle zabtına ayrı bir önem verdiği anlaşılmaktadır. Hatta iddiasının ispatı bâbından birçok ayeti de zikretmesi üzerinde durulması gereken diğer bir husustur.

4.1.1.2. Kelimelerin Nahiv ve Sarf Yönünden Tahlili

Hadislerin anlaşılmasında kelime tahlilinin ne derece önem arzettiği ve Nevevî'nin de bu konuya atfettiği değerin mahiyeti açıktır. Bununla birlikte Nevevî'nin hadisleri şerhederken metinde geçen ibarelerin gramer yapısını dikkatli bir şekilde tahkik ettiği, farklı olarak tespit ettiği kullanımlar mevcut ise belirttiği ve tercih ettiği görüşü de delili ile ortaya koyduğu görülmektedir. Mesela Hz. Peygamberin, Ebû Talib'in vefatı esnasında son olarak amcasını İslâm'a davet edişinin anlatıldığı hadiste[1060]Allah Rasulü, amcası için yapacağı tevbedeki kararlılığını "لك ما لم انه عنك اما والله لاستغفرن " "Vallahi hakkında niyaz etmekten

[1055] Ali İmran, 3/122.
[1056] Kasas, 28/23.
[1057] Fatır, 35/41.
[1058] Rahman, 55/50.
[1059] Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.43.
[1060] Bkz. Müslim, İman, 39.

nehyolunmadığım müddetçe senin için istiğfara devam edeceğim.” sözleriyle izhar etmiştir.

Nevevî bu ibarenin şerhinde buradaki “اما” ibaresini “ ام” şeklinde elifsiz olarak tespit ettiğini, ancak her iki kullanımın da doğru olduğunu söyler. Nevevî, İbn Şecerî diye meşhur olan İmam Ebü’s-Seâdât Hibetullah b. Ali İbnu’ş-Şecerî’nin, (ö. 542/1148) *el-Emâlî* isimli eserinden yaptığı nakilde bu ibarenin kullanımı ile ilgili şunları söyler: “Elif ziyadeli olan “ما” tekid içindir. Burada istifham hemzesi ile bir araya getirilmiştir ve iki manada kullanılır. Birincisi “اما والله لافعلن” ifadesinde olduğu gibi “Hakikaten yapacağım.” manasınadır. İkincisi ise “الا” “Dikkat et!” ifadesinde olduğu gibi, söze dikkat çekerek başlama maksadıyla kullanılır. “اما” ibaresi kendisinden sonra kasemin olduğu cümlelerde çoğunlukla elifin hazfi ile kullanılır. Bunda da birinci cümle ile ikinci cümle arasındaki irtibatın kuvvetini ortaya koyma maksadı vardır.”[1061]

Nevevî’nin nahivden istifadeye dair benzeri bir yaklaşımını şu rivayette görmekteyiz. Miracın anlatıldığı rivayette, Hz. Peygamber kendisine üç hediye verildiğini ve bunların arasında da ümmetinin Allah’a şirk koşmama kaydı ile büyük günahlarının mağfiret edileceği müjdesinin de yer aldığı zikredilmektedir. “ غفر لمن لم يشرك بالله من امته شيئا المقحمات…”[1062] “Ümmetinden Allah’a şirk koşmayanların büyük günahlarının mağfiret olunması…”lafzıyla gelen rivayetin şerhinde Nevevî, “المقحمات” “büyük günah işleyenler”[1063] kelimesini tahlil etmiştir. İlgili bölümde Nevevî, bu kelimenin sahibini ateşe götüren büyük günah manasında kullanıldığını ve hadisin de bu manada ümmetin büyük günah işleyenlerinin şirk koşmadığı müddetçe mağfiret edileceğini ifade buyurduğunu belirtmiştir. Akabinde ise Şârih sözlerine şöyle devam etmiştir: “Ancak burada kastedilen, ümmetin hiç azab edilmeyecekleri şeklinde olmayıp; mağfiret sayesinde ebedi ateşten muhafaza

[1061]Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.162.
[1062] Müslim, İman, 279.
[1063] Bkz. **Lisânü’l-Arab**, “Ka-ha-me”, c.12, s.463.

edilecekleridir." Nevevî, bu iddiasını delillendirmek için ise "من امته" lafzındaki "min" harf-i cerinin kullanımına dair uzun izahatlara girmiştir.[1064]

Nevevî, şerhinde kelimelerin yapısında meydana gelen değişimlere de dikkat çekmektedir. Mesela bir rivayette Hz. Aişe'nin, Hz. Peygamber ile birlikte "farak"[1065] olarak da isimlendirilen bir kaptan su alarak guslettiği anlatılmaktadır. Bu rivayetin sonunda Ebû Sufyan'ın "farak" kelimesini "ثلاثة آصع" "üç sa' "[1066] lafzı ile izah ettiği nakledilmektedir. Nevevî, Ebû Süfyan'a ait bu kullanım şeklinin fasih ve sahih olduğunu, ancak bazılarının bu kullanım şeklini cahillikle reddederek, bu ifadenin sadece "أصوع"[1067] şeklinde kullanımının caiz olabileceğini iddia ettiklerini belirtir. Nevevî, bu iddianın apaçık bir gaflet ve cehalet olduğunu ifade ederek sözlerini şöyle sürdürür: "Bu kelimeyi "أصوع ve آصع " şeklinde kullanmak caizdir. Asıl olan birincisidir. İkincisinde ise kalb vardır. Yani vav, sad harfine tekaddüm edip sonrasında ise elif harfine kalb etmiştir."[1068]

Nevevî'nin şerhinde hadis metnindeki ifadenin teyidi sadedinde Arapların farklı kabilelerine ait kullanımlardan istişhadde bulunulduğu görülmektedir. Mesela bir rivayette "..ذكرن ازواج النبي كنيسة" Hz. Peygamber'in eşlerinin Habeşistan'da bir kilise gördükleri ve bu kiliseye Mariye denildiğini Allah Rasulü'ne anlattıkları nakledilir.[1069] Nevevî, bu rivayette geçen "ذكرن" "Anlattılar" fiilini tahlil ederken farklı kabilelerin kullanımlarına müracat etmiştir. Nevevî, yaptığı izahatta bu fiilinin metinde "nun" harfi ile zabtedildiğini, ancak bazı nüshalarda bu fiilin "nun" yerine "ذكرت" lafzında olduğu üzere "te" harfi ile kaydedildiğini belirtmiştir. Bununla birlikte birinci kullanımın daha meşhur olduğunu ifade eden Nevevî, bu şekildeki bir

[1064] Nevevî, **el-Minhâc,** c.2, s.7
[1065] Medine halkınca bilinen büyük ölçek Miktarının 16 rıtıla eşit olduğu söylenir. Geniş bilgi için bkz. **Lisânü'l-Arab**, "Farak", c.10, s.305.
[1066] "Sa' " Medine halkının kullandığı bir ölçü birimi. Geniş bilgi için bkz. **Lisânü'l-Arab**, "Sa' ", c.8, s.215.
[1067] "Sa' kelimesinin çoğulu. Bkz. **Lisânü'l-Arab,** "Sa' ", c.8, s.215.
[1068] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.228.
[1069] Müslim, Mesâcid, 18.

zabtın az kullanılan bir lügatteki "اكلوني البراغيث" "Beni pireler yedi."[1070] söyleyişinde görüldüğü üzere caiz olduğunu kaydetmiştir.[1071]

4.1.1.3. Garib Kelimelerin Tahlili

Garib kelimesi lügatlerde, yanında kavminden kimsesi olmayan, memleketinden uzağa düşmüş kimse manasında kullanılır.[1072] Istılah olarak ise içinde dilde çok az kullanılan kelimeler bulunan veya pek bilinmeyen hadis anlamında kullanılır.[1073] İbn Kesîr (ö. 774/1373) ise garîbü'l-hadîsi şöyle ifade eder: "Garîbü'l-hadîs isnad sanatı ve onunla ilgili hususların bilinmesi ile alakalı olmayıp, hadisin anlaşılması, bilinmesi ve amel edilmesi ile alakalı mühim mevzulardan biridir."[1074]

Sistematik hadis şerhçiliği öncesi, garîbü'l-hadîs türü eserler, hadis metinlerinin anlaşılması bakımından büyük önem arzetmekteydi. Zira kelime açıklaması ile yola çıkan bu eserler, hem müşkil kelimelerin bilgisi, hem de fıkhü'l-hadîs bilgisini içermekteydi.[1075] Garîbü'l-hadîs türü eserlerin geneline baktığımızda onların çoğunun dil âlimleri tarafından telif edilmiş olduğunu görürüz. Bu hususta Ahmed b. Hanbel'in garîbü'l-hadîsle ilgili kendisine sorulan bir mevzuda, "(Bu meseleyi) ashâbu'l-garîbe sorun. Zira ben Allah Rasulü'nün kelamı hakkında zan ile konuşup da hata etmekten hoşlanmam."[1076] sözü bu duruma işaret etmektedir. Daha çok hadis rivayeti ve buna dair bilgilerin içerisinde yoğrulan muhaddisler, garîbü'l-hadîs konusundaki söz salahiyetini daha çok dil âlimlerine vermiştir. Buna binaen garîbü'l-hadîs bilhassa dilcilerin elinde gelişmiş, ancak meşhur muhaddisler onların

---

[1070] "Barâğîs" kelimesi için bkz. **Lisânü'l-Arab**, "Barâğîs", c.2, s.116. Darb-u mesel haline gelen bu kullanım için bkz. Murat Yıldız, "Modern Dil Bilim Ekseninde Klasik Arap Filolojisinde Dilin İşleyişi Sorunu", **OndokuzMayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** [2012] sayı: 32, s.118.

[1071] Nevevî, **el-Minhâc,** c.5, s.15.

[1072] **Lisânü'l-Arab**, "Garib", c.1, s.465; **Kâmûsu'l-Muhît,** "Garib".

[1073] İbnü's-Salâh, **Ulûmü'l-Hadîs,** s.272; Aydınlı, **Hadis Istılahları Sözlüğü**, s.101.

[1074] Ahmed Muhammed Şakir, **el-Bâisü'l-Hasîs Şerhi İhtisâri Ulûmi'l-Hadîs**, s.44.

[1075] Canlı, **Hicri İlk Dört Asırda Hadis Şerhçiliği**, s.66.

[1076] İbnü's-Salâh, **Ulûmü'l-Hadîs,** s.272.

bilgilerinden vareste kalamamışlardır.[1077] İmam Nevevî de bu meşhur muhaddisler gibi garîbü'l-hadîs konusunda behresi olan bir âlimdir.

Şerhinde muhtevanın anlaşılmasına öncelik veren Nevevî, bu maksadın önündeki en büyük engeli oluşturan garib kelimelerin izahına büyük emek sarfetmiştir. Şerhinde bu alanda yazılmış birçok esere müracaat etmesi de eserine ayrı bir zenginlik katmıştır. Bu gaye ile Nevevî'nin atıfta bulunduğu eserler arasında şunlar zikredilebilir:

Ebû Ubeyd Kâsım b. Selâm b. Miskîn el-Herevî (224/838)[1078] *Garîbü'l-Hadis*, Ma'mer b. Müsenna Ebî Ubeyde (209/824), *Garîbü'l-Hadîs,* Ebû Süleyman Humeyd b. Muhammed el-Hattâbî (ö. 388/998),[1079] *Garîbü'l-Hadis,* İbn Kurkûl, Ebû İshâk İbrâhîm b. Yûsuf b. İbrâhîm el-Vehrânî el-Hamzî (ö. 569/1174), *Metâli'u'l-Envâr alâ Sıhahi (sahîhi)'l-Âsâr'*[1080] (*Sâhibu'l-Metali'*şeklinde atıfta bulunulan bu eser, Nevevî'nin şerh içerisinde ençok atıfta bulunduğu eserlerden bir tanesidir.)[1081] İbrahim b. İshak el-Harbî[1082] (ö. 285/889), *Garîbü'l-Hadis,* Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed el-Herevî [1083] (ö. 223/837), *Kitâbü'l-Garîbeyn,* Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (ö.276/889), *Garîbü'l-Hadis,* Bu bölümün kaynakları arasında müstakil olarak garîbü'l-hadîse ayrılmış olan eserler dışında dil ve lügat alanında yazılmış olan eserlere de müracaat ettiği olmaktadır. Bunlar arasında ise Ebû Bekir Muhammed b. el-Kâsım İbnu'l-Enbârî (ö. 328/940),[1084] Ebû İshak İbrahim b. Sırrî ez-Zeccâc (ö.311/923),[1085] *Kitâbü'l-Emâlî*, İbn Sikkît (Ebû Yusuf Yakub b. İshak (ö.244/858),[1086] Abdu'l-Melik b. Kureyb b.

[1077] Canlı, **Hicri İlk Dört Asırda Hadis Şerhçiliği**, s.70.
[1078]Bkz. Nevevî, **el-Minhâc,** c.2, s.277.
[1079] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc,** c.2, s.225.
[1080]*Metâliu'l-Esrâr Şerhu Meşâriki'l-Envâr* adıyla da zikredilen garîbü'l-hadîs konusundaki mezkur eser, Kādî İyâz'ın *Meşâriku'l-Envâr'*ı tarzında telif edilmiş olup, Kâtib Çelebi bu kitabın Kādî İyâz'ın eserinin ihtisar ve tashih edilerek, ayrıca bazı ilâveler yapılarak kaleme alındığını kaydetmektedir. Bkz. Aşıkkutlu, "İbn Kurkûl", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.20, s.145.
[1081] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.381.
[1082] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.38.
[1083] Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.138.
[1084] Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.216.
[1085] Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.415.
[1086] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.132.

Abdu'l-Melik b. Ali el-Esmâ'î **(**ö.216/831)[1087] İbn Fâris (ö. 395/1004),[1088] el-Cevherî (ö. 393/1003),[1089] Sibeveyhî (ö. 180/796)[1090] zikredilebilir.

Eserin tamamına kıyaslandığı zaman büyük bir oran teşkil eden bu bölümle ilgili pek çok misal vermek mümkündür. Mesela, imanın şubelerinin bahsinin geçtiği rivayette[1091] "yolda mevcut olan ezânın ortadan kaldırılması" imanın en aşağı şubesi olarak zikredilir. Nevevî bu rivayette geçen "الاذى" "ezâ, eziyet",[1092] kelimesini "uzaklaştırmak" ve "izale etmek" olarak anlamlandırır. Şârih, bu kelime ile murad edileni ise; "taş, çamur, diken ve buna benzer diğer şeylerin uzaklaştırılması" olarak izah eder.[1093] Komşuya eziyet etmenin haramlığı bâbında zikredilen "Komşusu, kötülüğünden emin olmayan kimse iman etmiş olamaz."[1094] rivayeti ile alakalı olarak ise Nevevî, "بواءق" kelimesinin "باءقة" kelimesinin çoğulu olduğunu ve "kötülük, felaket ve yok etmek" manalarına geldiğini söyler.[1095]

Nevevî'nin, garib kelimelerin izahında kimi zaman o kelimenin ayetlerdeki kullanımdan istifade ettiği görülmektedir. Mesela, cuma gününün ehemmiyetinin zikredildiği bölümde Hz. Peygamber, cuma namazında hutbeyi dinleyen ve bu esnada susan kişinin affedileceğinden bahseder.[1096] Nevevî, metinde geçen "فاستمع وانصت" "susmak ve dikkatle dinlemek" kelimelerinin iki farklı durumu anlattığını, buna göre de "استمع" kelimesi ile "الاصغاء" "dikkatle dinlemek"[1097] manasının, "انصت" kelimesi ile ise " السكوت" " susmak"[1098] manasının kastedildiği belirtilir. Akabinde ise Nevevî, " وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَاَنْصِتُوا"[1099] "Kur'an okunduğu zaman onu dinleyin ve susun" ibaresini beyanına delil olarak nakleder.

[1087] Nevevî, c.1, s.9 (Müslim Mukaddimesi)
[1088] Nevevî, c.1, s.7 (Müslim Mukaddimesi).
[1089] Nevevî, c.1, s.25 (Müslim Mukaddimesi).
[1090] Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.194.
[1091] Müslim, İman, 58.
[1092] Yol vb. yelerde bulunan ve insanlara zarar veren diken, taş, necaset gibi şeyler de bu kelime ile ifade edilir. Bkz. **Lisânü'l-Arab**, "Ezâ", c.4, s.27.
[1093] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1 s.197.
[1094] Müslim, İman, 73.
[1095] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.207. Benzeri misaller için bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.241, 252.
[1096] Bkz. Müslim, Cuma, 26.
[1097] Bkz. **Lisânü'l-Arab**, "İstemea", c.8, s.162.
[1098] **Lisânü'l-Arab**, "Ne-sa-ta", c.2, s.99.
[1099] Araf, 7/203.

Yine Şârih, Hz. Peygamber'in bir hutbesinde zikredilen "خير الهدي هدى محمد"[1100] "İrşatların en hayırlısı Muhammed'in irşadıdır." ifadesindeki "الهدي" "hüdâ" kelimesi ile alakalı olarak da şu açıklamada bulunur: Bu lafzın iki manası bulunmaktadır. Birincisi "dalâlet" ve "irşad"[1101] anlamındaki kullanımdır ki; "هُدًى لِلْمُتَّقِينَ"[1102], "O, müttakîler (sakınanlar ve arınmak isteyenler) için bir yol göstericidir." " اِنَّ هٰذَا الْقُرْاٰنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ اَقْوَمُ"[1103] "Şüphesiz ki bu Kur'an en doğru yola iletir.", " وَاِنَّكَ لَتَهْدِيٓ اِلٰى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ"[1104] "Şüphesiz ki sen doğru bir yolu göstermektesin.", "وَاَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ"[1105] "Semud milletine, doğru yolu göstermiştik", ayetleri bu manalardaki kullanıma misaldir. İkinci olarak da bu lafız, " اِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ اَحْبَبْتَ وَلٰكِنَّ اللهَ يَهْدِي مَنْ يَشَّاءُ"[1106] "(Resulüm!) Sen sevdiğini hidayete eriştiremezsin; bilakis, Allah dilediğine hidayet verir." ayetinde olduğu gibi, "lutuf, tevfik, ismet ve te'yid" anlamları taşımaktadır.[1107] Bu misallerde görüldüğü üzere Nevevî, hadis metinlerinin manasının tespitinde ayetlerden sıklıkla istifade etmektedir.

Daha önce çeşitli vesilelerle değinildiği üzere Nevevî'nin şerhinde en çok esere atıf yapılan kısımlar kelime tahlilinin yapıldığı bölümlerdir. Nevevî, ilgili kelimeyi farklı açılardan değerlendirirken sık sık lügat âlimlerine, şârihlerin eserlerine ve kelimenin arap dilindeki kullanımlarına atıfta bulunmuştur. Mesela bir rivayetin[1108] şerhinde "فيكشف عن ساق"[1109] "bacak açılacak" ibaresi etraflıca izah edilir. " يكشف" "açılmak" fiilinin zabtını vermekle işe başlayan Nevevî, akabinde "ساق" "bacak" lafzını şu ifadelerle açıklar: "İbn Abbas, garibü'l-hadîs ve lügat âlimlerinin cumhuru bu rivayette geçen "ساق" lafzını "şiddet" kelimesi ile izah etmişlerdir. Yani iş kızıştı, durum korkunç bir hal aldı. Araplar işin kızıştığını ve durumun zorlaştığını ifade etmek için "قامت الحرب علي ساق" "savaş, harb kızıştı"[1110]

[1100] Müslim, Cuma, 43.
[1101] Bkz. **Lisânü'l-Arab**, "Hüdâ", c.15, s.354.
[1102] Bakara, 2/2.
[1103] İsra, 17/9.
[1104] Şura, 42/52.
[1105] Fussilet, 41/17.
[1106] Kasas, 28/56.
[1107] Nevevî, **el-Minhâc,** c.6, s.393.
[1108] Müslim, İman, 299.
[1109] "Ke-şe-fe" fiili için bkz. **Lisânü'l-Arab,** "Ke-şe-fe", c.9, s.300.
[1110] Bkz. **Lisânü'l-Arab**, "Sâk", c.10, s.168.

şeklinde bir darb-ı mesel kullanırlar. Bu kullanımın aslı ise, insanın herhangi bir zorlukla karşılaştığında işin önemini izhar için kollarını ve paçalarını sıvamasıdır. Kâdî İyâz (ö. 544/1149) buradaki "ساق" kelimesiyle büyük/yüce bir nurun murad edildiğini ve bunun da Hz. Peygamber'den nakledilen bir rivayette varid olduğunu iddia etmiştir. İbn Fûrek (ö. 406/1015) ise bu kelimenin, müminlerin Rablerini gördükleri anda izhar olan latife ve ibretler neticesinde müminlere münhasır bir teceddüdü ifade ettiğini belirtmiştir. Kâdî İyâz, bazılarının rivayette[1111] bahsi geçen bu kelimeyi, müminler ile Allah arasındaki bir alamet olarak yorumladığını ve bu alametin de yüce bir hilkat üzere yaratılan bir melek topluluğunun zuhuru şeklinde gerçekleşeceğini nakletmiştir. Yine bu kelime ile müminlerin kalplerinde galebe çalan korku ve endişenin izale olması, müminlerin itminana kavuşması, akabinde ise secdeye kapanmalarının murad edildiği de söylenmiştir. Hattâbî (ö. 388/998) ise bahsi geçen ru'yetin cennette olmayıp kıyamet gününde imtihan kastı ile Allah'ın evliya kullarına has bir keramet olarak sübut bulacağını zikretmiştir.[1112]

Bu misalde de görüldüğü üzere Nevevî, hadis şerhinde metin içerisinde kapalılığın olduğunu düşündüğü ibareler üzerine yoğunlaşır. Kimi zaman bu lafızlarla alakalı yapılan izahat sadece irab ve taşıdığı mana ile sınırlı olurken, kimi zaman ise garibül hadîs, lügat, tefsir ve arap dili âlimlerininden ve diğer hadis şârihlerinden yapılan nakillerle ibare etraflıca irdelenmektedir. Nevevî yapmış olduğu bu çalışmalarla kelimenin manasını farklı boyutları ile ortaya koymaya çalışmaktadır. Bununla birlikte kelimenin sahip olduğu söz sanatlarının tespiti ve bu bağlamda hadis metninin alacağı mananın belirlenmesi ayrı bir çabayı gerektirmektedir. Bu kapsamda Nevevî'nin şerhinde kelimelerin belâgat yönüne dair izahatlarındaki üslûbunu ortaya koymaya çalışacağız.

4.1.1.4. Kelimelerin Belâgat Yönünden Tahlili

Edebî sanatlar dilin ifade gücünü arttıran, anlamın daha kolay kavranmasını sağlayan ve üslûba renklilik katan dilsel öğelerdir. Dünyanın bütün

[1111] Müslim, İman, 299.
[1112] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.26.

dillerinde sözün etkili olabilmesi, muhatabı ikna edebilmesi ve anlatılmak istenen duygu ve düşünceleri daha belirgin bir halde aktarabilmesi için edebi sanatlara başvurulur.[1113] Bir sözün edebî yönü belâgat ilmi çerçevesinde incelenir. "Belağa" fiilinin mastarı olan "belâgat" kelimesi, fesahati, beyanın güzelliğini ve tesirini ifade eder.[1114] Istılah olarak ise kelamın fesahati ile beraber, muktezayı hale mutabık olması, beliğ söz söyleme melekesi manasına gelir.[1115] Kısaca yerinde olmak kaydıyla sözün en doğru ve en güzel şekilde ifade edilmesidir.[1116] Bu bağlamda Hz. Peygamber'in sözleri fesahat ve belâgat açısından üstün özellikler ihtiva etmektedir.[1117]

'Hadis metinlerindeki edebî sanatlar, çoğu zaman konunun anlaşılmasını kolaylaştırmak maksadıyla kullanılmıştır. Muhatabın dikkatini çekmek, anlatımı kolaylaştırmak ve yüksek hakikatleri sanatlı bir üslûpla anlaşılır kılmak gibi maksatlarla tercih edilen edebî anlatım bazen hadisin müşkil olmasına yol açabilmektedir. Hadiste edebî bir sanatın bulunduğunun kabul edilmemesi veya yanlış yorumlanması işkâl sebebi olabilmektedir. Hz. Peygamber'in gerçekte kastettiği mananın ne olduğunu tespit etmek için hadis metinlerindeki teşbih, temsil kinaye ve diğer manaların dikkate alınması gerekmektedir. Çünkü her zaman için bazı tabirlerin değişik manada kullanılmış olması mümkündür.'[1118]

Hadis metinlerindeki bütün bu incelikleri tespit etmek ve bunlara mutabık manayı belirlemek ise şârihe düşmektedir. Haliyle hadis metinlerinin edebi yönüne dair değerlendirmelerin şârihleri bihayli meşgul ettiği söylenebilir. Çünkü cevamiu'l-kelim olan Hz. Peygamber, az sözle pek çok manaya muhtevi konuşabilme maharetine sahib bir hatib idi. Hz. Peygamber'in bu vasfının öne çıktığı durumlarda

---

[1113] Zafer Kızıklı, "Edebi Bir Sanat Olarak Arap Belâgatinde Teşbih", **Dini Araştırmalar**, (s.223-246), Ocak-Nisan 2007, cilt: 9, s.27.
[1114] Bkz. **Lisânü'l-Arab,** "Be-la-ğa", c.3, s.881.
[1115] Cürcânî, **et-Ta'rîfât,** s.25.
[1116] Ramazan Kazan, **Edebî Üslûp Açısından Hadis Metinleri**, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2013, s.66.
[1117] Ramazan Kazan, İ**bn Dureyd'in "el-Muctenâ" Adlı Eserindeki Hz. Peygamber'in Vecizeleri ve Edebî Özellikleri,** Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2011, s.1-2.
[1118] Tekineş, **Hadisleri Anlama Problemi**, s.184 (Langlois V. , Seignobos, Tarih Tetkiklerine Giriş, naklen)

şârihler hadis metinlerini belâgat yönünden tahlil etmeye çalışmışlardır. Bunu yaparken de şârihlerin diğer hadis metinlerinden de istifade yönüne gittikleri görülmektedir.

Nevevî'nin de şerhinde bu minval üzere hareket ettiği ve eserinde sıklıkla bu yönde izahatlarda bulunduğu müşahede edilmektedir. Mesela bir rivayette Hz. Peygamber, Allah'ın gündüz günah işleyenlerin tevbe etmesi için geceleyin ellerini açtığını, gece günah işleyenlerin tevbe etmesi için ise gündüz ellerini açtığını beyan etmiştir.[1119] Nevevî, bu hadisi şerhederken Allah'ın ellerini açması ifadesinde istiarenin olduğunu ifade etmiştir. Şârih'e göre Allah'ın kendisine yapılan tevbeyi kabul ettiğine îma etmek muradı ile "ellerini açmak" ifadesi kinayeli olarak kullanılmıştır. Nitekim Araplar arasında böyle bir kullanım mevcuttur. Şöyle ki bir Arab herhangi bir şeydan razı olduğu zaman o şeyi kabul ettiğinin işareti olarak ellerini açar. Hoşlanmadığı zaman ise o şeyi reddettiğini göstermek için de elini o şeyden uzak tutardı.[1120]

Nevevî'nin, belâgat ile alakalı izahatında kimi zaman aklî verilerden istifade ettiği görülmektedir. Mesela, **"**Günahların abdest suyu ile beraber çıkması" bâbında geçen bir rivayette kişinin ayaklarını yıkadığı zaman dökülen sularla birlikte günahların da çıktığı zikredilmektedir. Müellif, Kâdî İyâz'dan yaptığı nakilde, günahların hakikatte bir cisminin olmadığını, dolayısıyla da günahların çıkması lafzının mecaz ve istiare olarak kullanıldığını ve günahların bağışlanması manasının murad edildiğini belirtmiştir.[1121]

Nevevî şerhinde Hz. Peygamber'in teşbih[1122] içeren ifadelerine de dikkat çekmiştir. Mesela Hz. Peygamber, "Dikkat edin! Hiç şüphe yok ki sizler Rabbinize arz olunacak ve onu şu ayı gördüğünüz gibi göreceksiniz" buyurmuştur.[1123] Nevevî,

---

[1119] Müslim, Tevbe, 31.
[1120] Nevevî, **el-Minhâc**, c.17, s.78.
[1121] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.127.
[1122]Beyân ilminde iki veya daha fazla şeyin bir vasıfta ortak olduğunu ifade eden terim. Bkz. İsmail Durmuş, "Teşbih", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.40, s.554; Tekineş, **Hadisleri Anlama Problemi**, s.183; Kazan, **Edebî Üslûp Açısından Hadis Metinleri,** s.251.
[1123] Müslim, Mesâcid, 212.

bu hadisten hareketle insanların nasılki hakiki olarak ayı görüyor ise, ahirette de hakiki olarak Rablerini göreceklerini belirtmiştir. Hz. Peygamber'in bu beyanı ile bir teşbihte bulunduğunu söyleyen Nevevî, Cenab-ı Hakk'ın görülmesi ile ayın görülmesi arasında bir teşbih yapıldığını ifade etmiştir.[1124] Burada sadece numune olarak verdiğimiz misallerin dışında Nevevî'nin şerhinde belâgata dair atıfların oldukça çok olduğu söylenebilir. Bu izahatlar sayesinde de sözün asıl maksadı tespit edilmeye çalışılmıştır.[1125] Aynı şekilde Nevevî, Hz. Peygamber'in sözlerinde geçen temsil[1126] ve darb-ı mesellere[1127]dikkat çekerek bu ifadelerin mahiyetini izah etmeye çalışmıştır. Mesela bir rivayette Hz. Peygamber, kendisi ile gönderilen hidayet ve ilmi bir yere isabet eden yağmur ile temsilî olarak anlatmıştır.[1128] İmam Nevevî şerhinde Hz. Peygamber'in üslûbundaki bu sanata dikkat çekmiş ve bu hadiste, Hz. Peygamber'in getirmiş olduğu doğru yolun yağmur ile temsil edildiğini beyan etmiştir. Ayrıca Nevevî bu hadisi şerhederken darb-ı mesel öğrenmenin önemine de dikkat çekmiştir.[1129]

Görüldüğü üzere İmam Nevevî, hadis metinlerini şerhederken kelimelerin belâgat yönüne dikkat çekmiş ve Hz. Peygamber'in ifadelerindeki teşbih, temsil, kinaye vb. söz sanatlarını izah etmeye çalışmıştır. Nevevî'nin kelime tahlilinde göstermiş olduğu bu hassasiyeti metnin genel manasının tespitinde de görmek mümkündür. Bu bağlamda Nevevî, hadis metinlerinin anlamını daha iyi izhar edebilme adına aynı muhteva ve üslûba sahip, ayet, hadis ve arap şiirinden de istifade etmiştir. Bu bölümde Nevevî'nin bir hadis metnini tahlil ederken ayet, hadis ve arap şiirinden nasıl istifade ettiğine işaret etmeye çalışacağız.

[1124] Nevevî, **el-Minhâc,** c.5, s.137.

[1125] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.7, 9, 25 (Müslim Mukaddimesi); c.3, s.132, 184, 194, 202, 216; c.4, s.415 vb.

[1126] Temsil: Bir düşünceyi örnek vererek sembol diliyle açıklamak anlamında beyân terimi. Belâgat âlimlerinin çoğu temsilî teşbihi, temsil gibi görürse de temsil, teşbihin dışında temsilî istiare, kinaye ve işaret gibi beyân ilmine ait sanatlarla ilgili kabul edilerek eskiden beri farklı anlayış ve yaklaşımlara konu olmuş, belâgat literatüründe bağımsız şekilde ele alınmıştır. Teşbih genel, temsil özel bir kategoridir; her temsil teşbihtir, fakat her teşbih temsil değildir. Durmuş, "Temsil", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.40, s.434.

[1127] Kazan, **Edebî Üslûp Açısından Hadis Metinleri,** s.266.

[1128] Bkz. Müslim, Fedâil, 15.

[1129] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.15, s.48.

4.1.2. Üslûp ve Muhteva Benzerliğinden İstifade

'Hadisleri sağlıklı bir şekilde anlamanın temel ilke ve esası, "din", "vahiy", "Kur'ân", "peygamberlik" ve "sünnet" bütünlüğü içerisinde sağlıklı bir hadis-sünnet anlayışına sahip olmaktır. Şüphesiz İslâm dininin bilgi kaynaklarını teşkil eden temel dinî metinler içerisinde hadisler, önemli bir yer tutar. Ancak hiçbir hadis, dinî metinler içerisinde, diğerlerinden bağımsız müstakil bir metin değildir. Dolayısıyla hadisleri Kur'ân ile birlikte düşünmek ve bütüncül olarak ele almak hadislerin anlaşılması için hayati öneme hâizdir.'[1130]

Bu bağlamda İmam Nevevî'nin şerhine baktığımızda, Şârih'in, hadis metinlerini değerlendirirken gerek üslûp, gerekse muhteva benzerliğinden hareketle ayet, hadis ve arap şiirine müracaat ettiğini görmekteyiz. Nevevî'nin bu metodu hadis metnini diğer kaynaklardan bağımsız olarak tahlil etmek yerine meseleye bütüncül olarak bakma talebinin bir yansımasıdır. Bu metot sayesinde hadisin, diğer rivayetlere ve ayetlere göre nasıl konumlandırılması gerektiğine daha rahat karar verilebilmektedir. Bu gaye doğrultusunda İmam Nevevî, rivayet metinlerindeki anlam bütünlüğünün sağlanması, kapalı ifadelerin izharı, fıkhî delâletin teyidi gibi pek çok gayeye matuf olarak ayet, hadis ve arap şiirinden istifade etmiştir. Ancak şerh içerisinde bahsi geçen kaynaklardan istifade aynı seviyede olmamıştır. Nitekim Nevevî, metin tahlilinde diğer rivayet tariklerine sıklıkla müracat ederken, ayetlere olan atıf bu düzeyde olmamıştır. Arap şiirinden istifade ise yukarıda zikredilenlere göre çok daha az seviyede kalmıştır. Çalışmamızda Nevevî'nin üslûp ve muhteva benzerliğinden istifade ettiği kaynakları maddeleştirirken müracaat sıklığını değil, delil olmadaki sıralamayı esas aldık. Dolayısıyla Nevevî'nin hadisleri şerhederken ayetlerden ne şekilde delil getirdiğine dair tespitlerimize öncelik verdik.

4.1.2.1. Ayetle Delil Getirme

'Sünnetin, tahriften, intihalden ve yanlış tevilden uzak olarak sahih bir şekilde anlaşılabilmesi için gerekli olan şey, haber verdiğinde doğruluğu,

---

[1130] **Hadislerle İslâm Ansiklopedisi**, DİB, c.1, s.96.

hükmettiğinde de adaleti kat'i olan Kur'ân'ın ışığında ve onun Rabbani tevcihleri çerçevesinde anlaşılmasıdır. Bu hususta Allah Teâlâ, "Rabbinin sözü, doğruluk ve adalet bakımından tamamlanmıştır. O'nun sözlerini değiştirecek kimse yoktur. O işitendir, bilendir."[1131] şeklinde buyurur. Çünkü Kur'ân, İslam'ın varlığının ruhu, binasının temelidir. Nebevî sünnet ise, bu temel düsturun yorumu ve tafsilatıdır.'[1132] Buna binaen sünnetin, Kur'ân karşısında teyit, tefsir, tebyin, tahsis gibi bazı rolleri bulunmaktadır.[1133] Dolayısıyla Kur'ân ile sünnet arasında sıkı bir uyum ve birliktelik vardır.

Bu kapsamda İmam Nevevî, hadis metinlerini izah ederken gerekli yerlerde ayetlere de müracaat ederek ayet-hadis bütünlüğünü sağlamaya çalışmıştır. Şârih ayetin hadisten, hadisin de ayetten bağımsız olarak tahlilinin eksik olacağından olsa gerek, hadis metninin kelime manası, tevili ve istidlali gibi birçok konuda ayetle istişhadda bulunmuştur. Mesela Hz. Peygamber'in namazdaki kıraatinin anlatıldığı bir rivayette Hz. Ömer, Sa'd b. Ebî Vakkas'a gelir ve Kufe halkının kendisinin namaz kıldırışı hakkında şikayetçi olduklarını iletmiştir. Bu uyarı üzerine Sa'd, " وما الو ما اقتديت به من صلاة رسول الله"[1134] "Rasûlullah'ın namazına uyarak kıldığım namazımda bir kusur işlemiyorum." mukabelesinde bulunmuştur. Sa'd'ın cevabında geçen "آلو"[1135] "elâ" fiilini " لا اقصر في ذلك" "Bunda bir kusur işlemiyorum." ifadeleri ile izah eden Nevevî, vermiş olduğu mananın delili sadedinde "لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا"[1136] "… Onlar sizi şaşırtmaktan geri durmazlar…" ayetine atıfta bulunmuştur.[1137]

İmam Nevevî, garib kelimelerin izahında ayetlerden yararlandığı gibi hadis metninin tevilinde benzer üslûp ve muhtevaya sahip ayetlerden istifade eder. Mesela Ebû Talib'in vefat anının anlatıldığı bir hadisi[1138] şerh eden Nevevî, râvinin kullandığı "لما حضرت ابا طالب الوفاة" "Ebû Talib'in vefatı yaklaştığı zaman…"

[1131] Enam, 6/115.
[1132] Kardâvî, **Keyfe Neteâmelü maa's-Sünneti'n-Nebeviyye**, s.112.
[1133] Bkz. Zekiyuddin Şa'ban, **Usûlü Fıkhü'l-İslâmiyye**, s.79-86.
[1134] Müslim, Salât, 159.
[1135] İbn Mazur bu kelimeyi eksik yapmak, dikatsiz olmak, geri kalmak şeklinde izah etmiştir. Bkz. **Lisânü'l-Arab,** c.14, s.39.
[1136] Ali İmran, 3/118.
[1137] Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.397.
[1138] Müslim, İman, 39.

ibaresindeki murad edilen mananın, Ebû Talib'in vefatının yaklaşması olduğunu ve bunun da ruhun bedenden ayrılmasından evvel olan zaman dilimini ifade ettiğini belirtmiştir. Nevevî, bu görüşünün delili sadedinde kelimenin şu ayetteki kullanımına işaret eder: "وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى اِذَا حَضَرَ اَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ اِنِّي تُبْتُ الْـٰنَ" "Yoksa hayatı kötülük yapmakla geçip de, ölüm anı gelince "İşte şimdi tövbe ettim." diyenin tövbesi yoktur! Hakikati inkâr ederek yaşayıp, son nefeste tövbe edenlere de yoktur! İşte onlar için feci azap hazırlamışızdır."[1139] Nevevî bu ayette "حَضَرَ" kelimesi ile kişinin ölmeden hemen önceki durumu kastedildiğini belirterek ilgili hadise getirdiği yorumu delillendirmiştir.[1140]

İmam Nevevî, kimi zaman hadis metinlerindeki kapalı ifadeleri izah sadedinde ayetlerden istifade eder. Nitekim bütün hadis metinlerinin haricî bir karineye ihtiyaç hissetmeksizin kolay bir şekilde anlaşılabildiğini söylemek mümkün değildir. Gerek Hz. Peygamber'in üslûbu gerekse râvinin tasarrufları kimi metinlerin kapalılığına sebebiyet verebilmektedir. İşte bu durumda şârihler farklı kaynakların istişhadı ile bu ibhamı izhar etmeye çalışmaktadır. Bu gaye ile Nevevî'nin de şerhinde metinde vaki olan kapalılığı gidermeye çalıştığı görülmektedir. Mesela,"الصلات علي النبي صلي الله عليه و سلم بعد التشهد" "Teşehhüdden sonra Hz. Peygamber'e salât" bâbında zikredilen bir rivayette Beşir b. Sa'd Hz. Peygamber'e hitaben "أمرنا الله تعالي ان نصلي عليك يا رسول الله فكيف نصلي عليك"[1141] "Allah bize sana salât etmemizi emretti. Ya Rasulallah! Sana nasıl salât edeceğiz?" şeklinde bir soru yöneltir. Ancak bu rivayette, bahsi geçen "salât" emrinin kaynağına matuf herhangi bir ifadeye rastlanmamıştır. İmam Nevevî ise şerhinde râvinin "salât" emri ile alakalı bilgisinin kaynağına işaret etmek üzere "صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا" " Ey İman edenler! Siz de O'na salât edin, selam edin."[1142] ayetine atıfta bulunmuştur. Böylece Nevevî, ashabın soru cümlesindeki kısmî kapalılığı izhar etmiştir.[1143]

[1139] Nisa, 4/18.
[1140] Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.126.
[1141] Müslim, Salât, 65.
[1142] Ahzab, 33/56.
[1143] Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.345.

Kimi zaman hadis metinlerinde bahsi geçen hâdiselerin benzerlerine Kur'ân metinlerinde şahit olmak mümkündür. Metinler arasındaki irtibatı sağlamak ve hâdiseleri bu bağlam dahilinde izah etmek ise şârihin vukufiyetiyle ilişkilidir. Nevevî'nin şerhinde bu bağlamda misallere rastlamaktayız. Örneğin, "salât" bölümünde **"**قُلْ أُوْحِيَ اِلَيَّ اَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ"[1144] "Ey Muhammed! De ki: 'Bana cinlerden bir topluluğun (Kur'ân'ı) dinleyip şöyle dedikleri vahyedildi…" ayeti kapsamında Hz. Peygamber'in Kur'ân'ını dinleyen cinlerden bahsedilir. İbn Abbas'dan nakledilen bu rivayette şeytanlara semanın haberlerini almalarının yasaklandığı ve buna teşebbüs edenlere ise göktaşlarının gönderildiği nakledilmektedir. [1145] İmam Nevevî, bahsi geçen olayı izah sadedinde " وَاَنَّا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهُبًا وَاَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْتَمِعِ الْاٰنَ يَجِدْ لَهُ شِهَابًا رَصَدًا"[1146] "Kuşkusuz biz göğe ulaşmak istedik, fakat onu çetin bekçilerle ve yakıcı ışıklarla dolu bulduk. Halbuki biz, (daha önce) göğün bazı yerlerinde gayb haberlerini dinlemek için otururduk. Fakat şimdi her kim dinlemeye kalkacak olursa, kendini gözetleyen yakıcı bir ışık bulur." ve " وَاَنَّا لَا نَدْرِي اَشَرٌّ اُرِيدَ بِمَنْ فِي الْاَرْضِ اَمْ اَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا"[1147] " Hakikaten biz bilmiyoruz, yeryüzündekilere kötülük mü istendi, yoksa rableri onlara hayır mı diledi?" ayetlerine atıfta bulunmuştur. Böylece Nevevî, rivayetlerin ilgili konu ile alakalı ayetler bağlamında değerlendirilmesinin ehemmiyetine işaret etmiştir.

Misallerde görüldüğü üzere İmam Nevevî, hadis metninde geçen garib kelimelerin izahı, hadis metninin tevili, ahkâmın tespiti vb. gayelerle sıklıkla ayetlere müracaat etmiştir. Ayetlerden delil getirmeye dair verdiğimiz misaller, Kur'an-hadis arasındaki uyumun sağlanması ve bir kelimenin belli bir bağlam içerisinde değerlendirilmesinin ehemmiyetini temsil adına da dikkat çekicidir.[1148] Yapılan bu izahatların akabinde Nevevî'nin hadis metnini tahlil ederken diğer rivayeleri ne şekilde kulandığını belirlemeye çalışacağız.

[1144] Cin, 72/1.
[1145] Müslim, Salât,149.
[1146] Cin, 72/8, 9,
[1147] Cin, 72/10.
[1148] Nevevî'nin ayetlerden istifade ettiğine dair benzeri misaller için bkz. Nevevî, **el-Minhâc,** c.4, s.418; c.7, s.221; c.8, s.328; c.1, s.115; c.2, s.383; c.8, s.357.

4.1.2.2. Hadisle Delil Getirme

Sünnetin sahih bir şekilde anlaşılabilmesi için, müteşabihi muhkeme çevirecek, mutlakı mukayyede hamledecek, âmm bir lafzı has ile tefsir edecek şekilde bir mevzuda varit olan bütün hadislerin bir araya getirilmesi gerekir. Çünkü bu sayede rivayetler arasındaki muhtemel ihtilafın önüne geçilebilir ve rivayetlerden kastedilen mana daha iyi anlaşılabilir.

Bu hakikat çerçevesinde Nevevî'nin metin tahlilinde istifade ettiği kaynakların kullanım yoğunluğuna bakıldığında ilk sırada hadis metinlerini zikredebiliriz. Bu yöntem, şerh edilen rivayetin hadis külliyatındaki konumunun tespiti, hükme delâleti, mananın teyidi gibi daha birçok hususta elverişli bir durum arzetmektedir. Nitekim Nevevî'nin şerhinde hadisler tahlil edilirken, farklı bir hadise dair nakil, atıf ya da işarete sıklıkla rastlamak mümkündür. Şerhin pek çok yerinde görülebilen bu rivayetler Müslim'in *Sahîh*'indeki hadisler olabildiği gibi farklı eserlerde bulunan rivayetler de olabilmektedir. Nevevî, kimi zaman istifade ettiği bu hadisin kaynağını belirtirken kimi zaman kaynak belirtmeksizin sadece hadisi nakleder. Ayrıca hadise atıfta bulunurken de birbirinden farklı metot takip eden Şârih, bazı yerlerde hadis metninin tamamını alırken bazı durumlarda sadece ilgili bölümü nakleder. Bunun yanında metin zikretmeksizin hadisin mevcut olduğuna dair atıfta bulunmakla yetinildiği de olur. Hasılı Nevevî'nin şerhini Müslim'in eseri yanında, farklı kaynaklarda mezkur olan birçok hadisi ihtiva eden hadisler mecmuası olarak değerlendirmek mümkündür.

Nevevî, hadis külliyatına olan vukûfiyeti sayesinde ele aldığı rivayeti gerek Müslim'in eserindeki benzer muhtevadaki hadislerle, gerekse diğer kaynaklardaki rivayetlerle birlikte tahlil etmiştir. Mesela kişinin kendisini öldürmesinin haramlığından bahseden bir rivayette kendisini öldüren kişinin ebedi olarak ateşte kalacağından bahsedilmektedir.[1149] Nevevî, hadisin "O da cehennem ateşinde ebedî ve daimî olarak yuvarlanacaktır." kısmıyla alakalı olarak şu görüşleri kaydetmiştir: "Birinci olarak bu hadis, kendini öldürmenin haramlığını bildirdiği

[1149] Müslim, İman, 175. Ayrıca bkz. Müslim, İman,179.

halde bahsi geçen cezanın mahalli, öldürme fiilini helal kabul eden kişiye hamledilir ki, bu kişi kafirdir. İkinci görüş, burada ebediyetten murad sürenin uzunluğudur. Yoksa bu lafız ile hakiki manada devamlılık kastedilmemiştir. Üçüncü görüşe göre ise bu hadiste bahsi geçen ceza bu cürmü işleyen şahsın akibetidir. Fakat Allah Teâlâ kerem ve lütfu ile muamelede bulunur. Nitekim Allah Teâlâ Müslüman olarak vefat eden kişinin ebedî ateşte kalmayacağını bildirmiştir."[1150]

Nevevî'nin, şerhinin kimi bölümlerinde bir rivayeti zahirinden farklı bir manada tevil ettiğini ve bunu da yine farklı bir rivayetle teyit ettiğini görebilmekteyiz. Mesela bir rivayette Hz. Ömer, Allah Rasulü'ne, "Bir gün oruç tutup, iki gün tutmayanın misali nasıldır?" diye sorar. Hz. Peygamber ise bu soruya "وددت اني طوقت ذلك" "Bunun için bana tâkat verilmesini dilerim." şeklinde mukabelede bulunur.[1151] Şârih, Kâdî İyâz'dan yaptığı nakilde mezkur cevabı şu şekilde tevil eder: "Allah Rasulü vermiş olduğu bu cevapla aslında "Ümmetimin buna takat getirmesini dilerim." manasını murat etmiştir. Çünkü Hz. Peygamber bahsi geçen oruçtan daha zoru olan visal orucunu tutmuş ve ümmetine de "Şüphesiz siz bu hususta benim gibi değilsiniz. Zira ben Rabbim tarafından doyurulup sulanarak gecelerim."[1152] buyurarak kendisinin bu hususta ki farkını beyan etmiştir."Nevevî, naklettiği bu tevili teyid için ilgili hadisin akabindeki rivayette[1153] geçen "ليت ان الله قوانا لذلك" "Keşke Allah bunun için bize kuvvet verse." ibaresine işaret eder. Vermiş olduğumuz bu misal ile de Nevevî'nin şerhinde ele aldığı hadisi münferit olarak değerlendirmediğini, aksine ilgili konuda evvelinde veya ahirinde yer alan rivayetlerin bütünlüğü içerisinde mana vermeye çalıştığını söylemek mümkündür.[1154]

Muhaddisliği yanında fakihliği ile de tanınan Nevevî'nin, özellikle ahkam hadislerinin şerhinde kaydettiği fıkhî malumatla öne çıktığı görülmektedir. Sahip olduğu bu vukûfiyeti ile Şârih'in, hadislerin hükmî tahlilinde diğer tariklerin

[1150] Nevevî, **el-Minhâc,** c.2, s.306.
[1151] Müslim, Sıyâm, 196.
[1152] Bkz. Müslim, Sıyâm, 55, 56, 57.
[1153] Müslim, Sıyâm, 197.
[1154] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc,** c.8, s.291.

şahitliğine müracaat ettiği görülebilmektedir. Mesela "sıyâm" bölümünde nakledilen bazı rivayetlerde ashâbın, Hz. Peygamber'in oruçlu iken eşlerini öpmesi mevzusuna dair Hz. Aişe'ye yönelttikleri sualler yer almıştır.[1155] İlgili bölümün şerhinde konunun ahkamını tartışan Nevevî, meni inzal olmadığı müddetçe öpme sebebiyle orucun batıl olmadığı konusunda ihtilafın bulunmadığını kaydetmiştir. Kabul edilen bu ahkamın delâleti sadedinde ise, şu bilgileri aktarmıştır: "Bu görüşteki âlimler sünenlerde zikredilen "ارايت لو تمضمضت" "Ağzına su alıp çalkalasan ne dersin?" şeklindeki meşhur hadisi[1156]hüccet olarak kabul ederler. Bu hadisin manasına gelince mazmaza, şirb eyleminden mukaddemdir. Buna rağmen mazmazanın orucu bozmadığını biliyorsunuz. Aynı şekilde öpme eylemi de cimadan mukaddem olduğuna göre bu fiil de orucu bozmaz.[1157] Misalde görüldüğü üzere Nevevî, hadis metninden çıkardığı ahkamın tespitinde başka eserlerde zikredilen hadislerden hüccet getirmiştir.

Benzeri bir misali "itikaf" bölümünden nakletmek mümkündür. Bu bölümde Hz. Aişe'den nakledilen rivayetlerde Hz. Peygamber'in zilhicce ayının ilk on gününde oruç tuttuğuna şahit olunmadığı bildirilmiştir.[1158] Nevevî, şerhinde mezkur rivayetler sebebiyle belirtilen günlerde oruç tutmanın kerih kabul edildiğini, ancak bunun vehimden ibaret olup, hadisin tevil edilmesi gerektiğini belirtir. Nevevî bu görüşünü ise farklı hadislerden istifade ile şöyle temellendir: "Hadiste murad edilen zilhiccenin başından itibaren dokuz gündür. Bugünlerde oruç tutmak mekruh değil, bilakis müstehaptır. Özellikle dokuzuncu güne tekabül eden arefe gününde oruç tutmanın faziletini ihtiva eden pek çok hadis zikredilmiştir. Yine *Sahîh-i Buhârî*'de Rasûlullah'ın zilhiccenin ilk on gününü kastederek "Bunlardan daha faziletli amel-i salih günleri yoktur." beyanı nakledilmiştir.[1159]

Hadisin şerhinde görüldüğü üzere Nevevî'nin, gerek hadisin anlamlandırılması, gerekse kastedilen murada binaen tevil edilmesi noktasında hadis

[1155] Bkz. Müslim, Sıyâm, 62-72.
[1156] Bkz. Ebû Dâvûd, Savm, 33.
[1157] Nevevî, **el-Minhâc,** c.7, s.216.
[1158] Bkz.Müslim, İtikaf, 9-10.
[1159] Bkz. Buhârî, Iydeyn,11.

külliyatından istifade etmiştir. Bu sayede Nevevî'nin şerhi Müsim'in *Sahih*'i dışında birçok hadis kitabına ait rivayetleri içinde barındıran zengin bir muhtevaya kavuşmuştur.

4.1.2.3. Arap Şiiriyle Delil Getirme

Bir kültürün gelişmesinde ve kuşaklar arasında intikalinde dil önemli bir unsurdur. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in kısa ve özlü sözleri ile Arap diline önemli katkıları olduğu bilinmektedir.[1160] Nitekim kendisi de bu özelliğini "Bana cevâmiü'l-kelim verildi."[1161] buyurarak dile getirmiştir. Hz. Peygamber'in bu özelliği edebiyatın, şiirin ve şairin öne çıktığı Arap toplumu içerisinde ayrı bir anlamı bulunmakta idi. Hadislerde rivayet edildiği üzere Allah Rasulü toplumun bu meziyetine duyarsız kalmaz ve kimi zaman ashabından şiir dinlemek isterdi. Mesela bir defasında Hz. Peygamber beraber yolculuk yaptığı bir arkadaşından kendisine Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın şiirinden okumasını istemiştir. Nihayetinde Allah Rasulü her bir beyitin akabinde bir yenisini okumasını taleb etmiş ve arkadaşı kendisine yaklaşık yüz beyit okumuştur.[1162]

Hz. Peygamber şiir ve şairi metheden sözlerinin yanında bu faaliyeti eleştiren ve hatta bu işi yapanları engellemeyi ihtiva eden sözleri de bulunmaktadır.[1163] Müslim'in *Sahih*'inde "kitâbü'ş-şiir" bölümü içerisinde bir araya getirilen bu rivayetleri Nevevî izah etmeye çalışır. Bu bağlamda Nevevî, mezkur rivayette Allah Rasulü'nün, şiirinde tevhit ve yeniden yaratılış inancını ikrar eden Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın şiirinden hoşlandığının anlaşıldığını beyan etmiştir. Akabinde Nevevî, bu rivayet bağlamında içerisinde kötü söz içermeyen şiirinin okunmasının ve dinlenmesinin caiz olduğunu bildirmiştir. Bu şiirin İslamiyet veya cahiliye dönemine ait olmasının hüküm olarak bir şey değiştirmeyeceğini vurgulayan

---

[1160] Bkz. Kazan, **İbn Dureyd'in "el-Müctenâ" Adlı Eserindeki Hz. Peygamber'in Vecizleri ve Edebî Özellikleri,** s.2.

[1161] Müslim, Eşribe, 71. Cevâmiül-kelim; Hz. Peygamber'in veciz sözlerini ve kendisinin veciz konuşma özelliğini ifade eden bir tabir. Kandemir, "Cevâmiül-kelim", **Diyanet İslam Ansiklopedisi,** c.7, s.440.

[1162] Bkz. Müslim, Şiir, 1.

[1163] Bkz. Müslim, Şiir, 1-9.

Nevevî, içerisinde kötü sözler olmasa bile bir kişinin bu işle fazla iştigal etmesinin de yanlış olduğunu belirtmiştir. Bu rivayetlere mukabil Ebû Said el-Hudrî Allah Rasulü ile birlikte giderken karşılarına bir şairin çıktığını ve bunun üzerine Hz. Peygamber'in "Bu şeytanı alın! Yahut bu şeytanı tutun! Bir adamın içinin irinle dolması, şiirle dolmasından kendisi için daha hayırlıdır." şeklinde kendilerini ikaz ettiğini nakletmiştir.[1164] İmam Nevevî bu hadisi şerhederken âlimlerin şiir hakkındaki farklı görüşlerini kaydeder. Bu bağlamda bazı ulemanın bu rivayetin zımnında şiirin her türlüsünü kerih gördüklerini, buna mukabil bazı ulemanın ise şiiri "güzeli güzel, çirkini çirkin olan söz" şeklinde tanımladıklarını belirtmiştir. İmam Nevevî ikinci görüşün doğru olduğunu söyleyerek şiir hakkındaki kanaatini ortaya koymuştur. Nevevî şerhinin farklı yerlerinde de şiire yer vererek mutlak olarak şiirin kötü olmadığını, bilakis ihtiva ettiği manaya göre bir değer atfedilmesinin daha isabetli olacağını ortaya koymuştur.

İmam Nevevî'nin şiire karşı olmadığı anlaşılmakla beraber, şerhinde şiire sıklıkla müracaat etmediği de bir hakikattir. Özellikle bir rivayeti şerhederken ayet ve hadisten istifade oranına mukayese ettiğimizde şiirin yok denecek seviyede olduğunu söylemek mümkündür. Bu durum *Sahih'*in "şiir" bölümünün şerhinde de müşahede edilebilir. Öyleki Nevevî, ilgili rivayetleri[1165] şerhederken metinde geçen şairin özellikleri ve dönemin şiir algısına dair herhangi bir malumat vermemektedir. Bu bölümün bir sonraki hadisinde ise Allah Rasulü, o dönemin meşhur şairi Lebid'in söylediği bir sözü, "Bir şairin söyleyebileceği en doğru söz." olarak nitelendirmiştir.[1166] Burada da Nevevî, hadis metninde geçen bazı lafızlara ait malumatlarda bulunmuş, akabinde ise hadiste geçen Lebid'in, Lebid b. Rabîa isimli bir sahâbî olduğunu beyan etmiştir. Bunun ötesinde Nevevî, ilgili şair hakkında tafsilatlı bir bilgiye yer vermemiştir.[1167]

"Kitâbü'ş-Şiir" kapsamında yaptığımız bu değerlendirmelerle beraber, şerhin geneline baktığımızda İmam Nevevî'nin zaman zaman şiirden istifade ettiği

[1164] Müslim, Şiir, 9.
[1165] Bkz. Müslim, Şiir, 1.
[1166] Bkz. Müslim, Şiir, 3.
[1167] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.15, s.14-18.

ve gerek kelime yapısı ve manası gerekse ahkamın teyidinde şiiri kullandığı görülmektedir. "İman" kitabında zikredilen bir rivayette Yemen halkının faziletinden bahsedilir.[1168] Nevevî şerhinde "Yemen" kelimesinin yazılışı ile ilgili ihtilafa temas eder. Akabinde ise Ümeyye b. Halef'in bir şiirini kendi kanaatinin teyidi sadedinde zikreder.[1169] Nevevî, "salât" bölümünde zikredilen bir hadiste[1170] geçen ifade şeklinin Arap dilinde kullanıldığını teyid için şiirden istifade etmiştir.[1171] Nevevî kelime yapısının teyidi için şiirden istifade ettiği gibi kelime manasının izahında da arap şairlerinin kullanımından misaller getirdiğini görmekteyiz. [1172] Vermiş olduğumuz bu misaller Nevevî'nin şerhinde arap şiirinden istifade ettiğini göstermektedir. Ancak bu misallerin oldukça nadir görüldüğü unutulmamalıdır.

4.2. Metin Dışı Bilgilerden YARARLANMA

'Bir metnin ne demek istediğini anlamak için, evvel emirde metnin arka planını, maksadını, bu maksadın ifade edilme biçimlerini, kısaca metni ortaya çıkaran tarihsel koşulları bilmek gerekir. Hangi dönemde ortaya çıktığını, kimlerle ve hangi sebeplerden ötürü alakadar olduğunu bilmediğimiz, mesela kendisine değinilen kişiler, olaylar ve nedenler hakkında bilgi sahibi olmadığımız herhangi bir metnin ne demek istediği anlaşılamaz.'[1173] Bahsi geçen bu malumatların elde edilmesi için de şerhlerin metin dışı diye tabir edebileceğimiz konulara yer vermesinin elzem olduğu açıktır. Haliyle hadis metinlerinin îzâhında şârihlerin metin dışı konulara temas ettikleri görülebilmektedir. Mesela rivayetin belli bir coğrafya, kültür ve tarihle bağlantılı olması, metinde sebeb-i vürûda dair yapılan îmalar ve tıb, sosyoloji gibi uzmanlık isteyen alanlara ait ifadeler şârihleri metin dışı bilgilere müracaat etmeye sevketmiştir. İmam Nevevî genel metodu kapsamında, bu tür malumatlara çok fazla yer vermemiş olsa da şerhin bu malumatlardan hâlî olmadığı da bir gerçektir. Tezimizin bu bölümünde İmam Nevevî'nin şerhinde tefsir, kelam, tarih, coğrafya ve

---

[1168] Müslim, İman, 82.
[1169] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.221.
[1170] Bkz. Müslim, Salât, 205.
[1171] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.418.
[1172] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc,** c.5, s.194.
[1173] Cündioğlu, **Sözlü Kültürden Yazılı Kültür'e Anlam'ın Tarihi**, s.4.

sebeb-i vürûda ait malumatlara nasıl ve ne düzeyde yer verildiğini ortaya koymaya çalışacağız. Bahsi geçen konuların her birinin ayrı ihtisas alanı olduğu göz önünde bulundurulduğunda, burada bahsi geçen konulara dair malumatların tezimizin gaye ve sınırları ölçüsünde olacağı unutulmamalıdır.

4.2.1. Coğrafî Bilgilerden Yaralanma

Nevevî, rivayetin belli bir coğrafya ile irtibatının sağlanması durumunda îzâhının daha kolay olacağına inandığı durumlarda bu yerleşim bölgesine dair coğrafî malumata yer verir. Mesela bir rivayette Hz. Peygamber, helada ihtiyacını gideren bir kişinin kıbleye karşı dönmeyip, doğuya veya batıya yönelmesi gerektiğini söyler.[1174] Hadisin şerhinde Nevevî, âlimlerin bu rivayette geçen "شرقوا او غربوا" "Doğuya veya batıya (dönünüz)." emrinin Medine ehline mahsus olarak kabul ettiklerini belirtir. Çünkü bu bölgede doğuya veya batıya dönen bir kişi kıbleye yönelmemiş olacaktır. Nevevî'nin mezkur hitabı bu şekilde tevil etmiş olması, hadisin yorumunda fizikî konumun etkisi noktasında önem arzetmektedir. Nitekim bu emrin mahiyeti hakkında âlimler arasında ihtilaf meydana gelmiştir. Buhârî'nin "شرقوا او غربوا" "Doğuya veya batıya" lafzına dayanarak hükmü genellemesi ve hatta bu hadisin bulunduğu bölümün başına "…Peygamber'in: "Küçük ya da büyük abdest bozmak istediğinizde kıbleye dönmeyin, ancak doğuya veya batıya yönelin." sözünden dolayı, doğu ve batı da istikbâlî kıble yoktur." [1175] ifadesini kullanması dikkat çekicidir. İbn Hacer (ö. 852/1449), Buhârî'nin mezkur lafzı umuma hamleden yorumunun tartışmaya yol açtığını belirtirken;[1176] Aynî (ö. 855/1451) de Buhârî'nin bu yorumunu uygun bulmayarak, İbn Battâl'dan (ö. 449/1057) nakille hâdiseye şöyle açıklık getirir: "Buradaki ifade Medine, Şam vb. bölgeler içindir. Çünkü burada yaşayan kişiler def-i hâcet esnasında doğuya veya batıya dönseler kıble istikametine dönmemiş olurlar. Ancak Kabe'nin doğusunda veya batısında bulunan belde sakinlerinin bu hadisle amel etmesi caiz değildir. Şayet amel edecek olsalar hadisle

[1174] Müslim, Tahâret, 59.
[1175] Buhârî, Salât, 29.
[1176] İbn Hacer, **Fethu'l-Bâri,** c.1, s.103.

nehyedilen hususu, yani kıble istikametine def-i hâcet yapma fiili vukû bulur."[1177] Rivayetle ilgili yapılan farklı yorumlara baktığımızda hadis şerhinde coğrafî konumun dikkate alınmasının taşıdığı önem bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Yine bu misal bize bir şârihin hadisin ahkâmını tespitte tabiî ve fizikî ortamdan bîhaber kalarak isabette bulunmasının güç olacağını da göstermektedir.

Nevevî, kimi zaman da hadiste geçen mekânlarla ilgili îzâhatta bulunur. Hadislerin daha anlaşılmasında fizikî çevreye ait verilerin önemini göstermesi adına şu misal verilebilir: Rivayet edildiğine göre bir kadın Hz. Aişe'ye hayızlı iken kılamadığı namazların durumunu sorunca, Hz. Aişe kadına hitaben "Sen Harûrî misin?" şeklinde tepki göstermiştir.[1178] Nevevî, hadisin şerhinde Hz. Aişe'nin bu sözüne atfen şu açıklamada bulunur: "Bu ifade ile kadın Harûra'ya nisbet edilmiştir. Harûra ise Kûfe yakınlarında bir yerleşim yeridir. Sem'ânî'nin (ö. 489/1096) bildirdiğine göre bu bölge Kûfe'ye iki mil mesafede olup, haricîlerin toplandığı ilk yerdir. Herevî (ö. 481/1089) ise haricîlerin bu köyde akitleşmiş olmalarına binaen bu bölgeye nisbet edilmiş olabileceğini belirtmiştir."[1179]

Benzeri bir durumu, mîkat yerlerinin zikredildiği[1180] bâbın şerhinde görmekteyiz. Bu bölümde Nevevî, hadisleri îzâh ederken metinde geçen mekânların fizikî konumları hakkında şu bilgilere yer verir: "Zülhuleyfe, Medinelilerin mîkatıdır. Burası Mekke'ye en uzak mesafedeki mîkattır. Burası Medine'ye daha yakın olup aralarındaki mesafe yaklaşık olarak altı mildir. Cuhfe, Şamlıların ve Mısırlıların mîkatıdır. Sel bu mîkatta daha çok zarar verdiği için böyle tesmiye edilmiştir. Ayrıca buraya "Mehyea" ismi de verilir. Yelemlem, Yemenlilerin mîkatıdır. Burası "elemlem" olarak da isimlendirilmiş olup, Tihame dağlarından bir dağdır. Karn'ul-Menâzil, Necd halkının mîkat yeridir. Burası Mekke'ye en yakın mîkattır. Zât'ü Irk'a gelince burası ise Iraklıların mîkata girdiği yerdir.[1181] Verilen bu ek malumatların hadisi daha anlaşılır kıldığı muhakkaktır. Bu sebeple Nevevî, gerekli

[1177] Aynî, **Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîh-i Buhârî**, c.3, s.378.
[1178] Müslim, Hayz, 67.
[1179] Nevevî, **el-Minhâc,** c.4, s.250.
[1180] Bkz. Müslim, Hac, 11-18.
[1181] Nevevî, **el-Minhâc**, c.8, s.321.

yerlerde hadiste bahsi geçen yerlerin fizikî konumunu dikkate almış ve hadisin ahkâmında bu malumatlar göz önünde bulundurulmuştur.

Nevevî kimi zaman ise hadiste geçen mekânların almış olduğu isimler ile o mekânın coğrafî yapısı arasındaki ilişkiyi şerhinde îzâh etmiştir. Mesela Câbir b. Semüre'den nakledilen bir rivayette[1182] Kûfe ehlinin Sa'd b. Ebî Vakkas'ı Hz. Ömer'e şikayet ettiği anlatılmaktadır. İmam Nevevî, rivayetin bu bölümünde geçen Kûfe şehri ile alakalı olarak şu malumatta bulunur: "Kûfe, fazilet yurdu ve fâzıl insanların mahalli olan malum bir şehirdir. Ömer b. Hattab, Basra ile birlikte bu şehrin kurulmasını maiyetindekilere emretmiştir. Bu şehre "Kûfe" isminin, dairesel şekli sebebiyle verildiği iddia edilmektedir. Nitekim Araplar, daire şeklindeki kumlara "Kuf" ve "Kûfen" ismini verirler. Ayrıca bu şehre Kûfe ismi, insanların toplanma mekânı olması hasebiyle verildiği söylenmektedir. Çünkü Araplar, birbiri üstüne yığılmış daire şeklindeki kumlar için "tekevvefe" fiilini kullanırlar. Yine bu ismin, şehrin toprağına küçük taşların karışması sebebiyle verildiği de dile getirilmektedir. Çünkü bu vaziyetteki her şeye "kûfe" denir.[1183]

Verilen misallerde de görüldüğü üzere İmam Nevevî, hadis metninin daha anlaşılır hale geleceğine kanaat ettiği durumlarda o metni ilgilendiren coğrafî malumata yer vermiştir. Ancak bunun diğer şerh bilgilerine oranla daha az yer kapladığı görülmektedir.

4.2.2. Tarihî Bilgilerden Yararlanma

'Anlamın, var olduğu ve bir süre sonra da buharlaşmaya başladığı zemin tarihtir; zira anlamın tarihini bilmeden, anlamın kendisini bilemeyiz. O halde, tarih bilincimiz, bizlerin, metnin nerede durduğunu ve hakkında konuşulan dünyanın nerede durduğunu farketmemizi sağlayacak belki de yegâne imkândır. Anlam, tarihte var olmuştur, varoluşunu yine tarihte sürdürmektedir. O halde anlam, tarihin toprağında aranmalı, onunla tarihte buluşulmalıdır.'[1184] Hadis metinlerinin de bir

[1182] Bkz. Müslim, Salât, 158.
[1183] Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.396.
[1184] Cündioğlu, **Sözlü Kültürden Yazılı Kültür'e Anlam'ın Tarihi**, s.20.

tarih içerisinde oluştuğu gerçeğinden hareketle, o hadis metninin tarihî koşullarının tahlili, anlamayı kolaylaştıran bir unsur haline gelebilecektir. Bu bağlamda Nevevî'nin, şerhinde çeşitli vesilelerle zikredilen yer isimleri ile alakalı tarihî bilgilere yer verdiği görülmektedir.

Özellikle bir savaşlardan bahseden rivayetlerin anlaşılmasında tarihî bilgilerin rolü büyüktür. Buna binaen Nevevî, şerhinde bazen hadiste bahsi geçen savaşlara dair tafsilata yer verir. Mesela, bir rivayette[1185] Zâtü'r-Rikâ gününde Hz. Peygamber ile birlikte kılınan korku namazına dair malumat verilir. Nevevî, hadisi şerh ederken metinde geçen Zâtü'r-Rikâ ifadesini îzâh sadedinde şu bilgileri aktarır: "Bu kelime hicretin beşinci senesinde Necd'in Gatafan bölgesinde gerçekleşen bir gazvenin adıdır. Mezkur gazveye bu ismin verilmesinin sebebi, Müslümanların ayaklarının delinmesi ve üzerlerine bez parçası sarmalarıdır. Bu tesmiye sahihtir. Yine bu ismin verilmesine sebep olarak o bölgede bulunan ve siyah, kırmızı ve beyaz renk ile bezenmiş Rikâ diye bilinen bir dağı işaret edenler bulunmaktadır. Ayrıca bu tesmiyenin bölgede mevcut bulunan Zâtü'r-Rikâ ağacına binaen olduğu da söylenmektedir."Nevevî, isimlendirme ile ilgili bütün bu verileri aktardıktan sonra şu sonuca varır: "Muhtemelen bu yerde zikedilenlerin tamamı bulunmaktadır."[1186]

Nevevî, kimi zaman metinde geçen tarihî şahsiyetlere ait bilgiler verir. Mesela bir rivayette Hz. Peygamber'in vefat eden Habeş Kralı Necaşî için cenaze namazı kıldığı nakledilmektedir.[1187] Nevevî, hadisin şerhinde Necâşî Ashama'nın ismine dair telaffuz farklılıklarını beyan ettikten sonra bu şahsa dair şu nakilde bulunur: "İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve diğer bazı âlimlere göre Ashama ismi Arapça "عطية" "atıyye - hediye" manasında kullanılmaktadır. Âlimlere göre "Necâşî" ifadesi bütün Habeş melikleri için kullanılan bir lakaptır. Ancak Ashama ismine gelince bu alem olup; Hz. Peygamber döneminde yaşadığı bilinen salih melik için kullanılmaktadır." Nevevî, bu açıklamayı yaptıktan sonra şu ek bilgileri de nakleder: "Müslümanların melikleri için emîrü'l-mü'minîn, Habeş melikleri için necâşî, Rum

[1185] Müslim, Salâtü'l-Misafirin, 310.
[1186] Nevevî, **el-Minhâc,** s.6, s.367.
[1187] Bkz. Müslim, Cenâiz, 64.

melikleri için kayser, Fars melikleri için kisrâ, Türk melikleri için hakan, Kıbtî melikleri için firavun ve Mısır melikleri için ise azîz ifadesi kullanılır."[1188]

Nevevî verdiği tarihi bilgilerle dönemin sosyal ve kültürel dokusunu ortaya koymaya çalışmakta ve bu sayede hadisin dönemsel koşulları içerisinde daha iyi anlaşılmasını temin etmeye çalışmaktadır. Mesela bir rivayette Hz. Peygamber'in bir Yahudi'den veresiye zahire satın aldığı ve ona bir zırhını rehin verdiği nakledilmektedir.[1189] Şayet o dönemin şartları iyi tahlil edilmezse birçok zengin Müslüman varken Hz. Peygamber'in bu muamelesi yadırganabilir. Bu ihtimalden hareketle Nevevî şerhinde bu muamelenin sebepleri hakkında yapılan farklı yorumları şöyle sıralar: "Hz. Peygamber'in Yahudi ile olan bu alışverişi, muamelenin cevazını beyan etmek içindir. Diğer bir görüşe göre o dönemde o Yahudi dışında ihtiyacından fazla zahiresi olan bir sahabî olmadığı için Hz. Peygamber o şahısla alışveriş yaptı. Nevevî'nin zikrettiği son görüşe göre ise Hz. Peygamber'in bu muameleyi sahâbeyi sıkıntıya sokmamak için tercih etmiş olduğudur. Çünkü sahâbîler Hz. Peygamber'in rehnini ve zahirenin bedelini almayı kabul etmeyebilirlerdi."[1190] Şârih her biri ihtimal dahilinde olan bu kanaatleri zikrederek hâdisenin geçtiği dönemin içinde bulunduğu şartlar hakkında bilgi vermiş ve neticede ilgili konuda zihni meşgul edebilecek soruları kısmen bertaraf etmiştir.

Nevevî'nin toplumun sosyal dokusuna ait verilerine yer verdiğine işaret eden diğer bir rivayette Hz. Peygamber kendisini, "النذير العريان" "soyunmuş/çıplak uyarıcı" ya benzetmiştir. Hadiste bahsi geçen bu kişi, kavmine doğru gelen bir ordu sebebiyle kavmini uyarmaya çalışmaktadır.[1191] İmam Nevevî bu hadisi şerh ederken öncelikli olarak "النذير العريان" "çıplak uyarıcı" tabirinin ne anlama geldiğini tarihi bilgiler ışığında îzâh etmeye çalışır. Bu kapsamda Nevevî, Arapların eski bir âdetine atıfta bulunur. Bu âdete göre bir adam, kavmini korkutmak veya endişelenmelerini

---

[1188]Nevevî, **el-Minhâc,** c.7, s.26. Bkz. İbn Hişâm, **Sîretü'n-Nebeviyye,** Darü'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1990, c.4, s.253; İbn Hişâm, **Sîretü'n-Nebeviyye**, c.1, s.349; "Melik" hakkında detaylı bilgi için ayrıca bkz. Ahmet Güner, "Melik", **Diyanet İslam Ansiklopedisi,** c.29, s.52; Levent Öztürk, "Necaşî", **Diyanet İslam Ansiklopedisi,** c.32, s.476.

[1189] Müslim, Büyû', 124.

[1190] Nevevî, **el-Minhâc**, c.11, s.40.

[1191] Bkz. Müslim, Fedâil, 6.

gerektirecek bir haberi vermek istediğinde elbisesini çıkarır ve kavminden uzakta ise onlara yönelen bir saldırı karşısında bu şekilde işaret verirdi. Bunu da çoğunlukla kavmin öncüsü veya gözcüsü yapardı. Böyle yapması, gören kimsenin onu daha iyi fark etmesini sağlardı. Nihayetinde bu davranış kavmini düşman karşısında hazırlanmaya teşvik edici bir durum arz ederdi.[1192]

Nevevî, yapmış olduğu bu îzâhat ile hadislerin anlaşılmasında o dönemin tarihî ve kültürel unsurlarının bilinmesinin ne derece önem arz ettiğini ortaya koymuş durumdadır. Nitekim bu kültürel hâdiseden bîhaber kimse için Hz. Peygamber'in kullandığı bu tâbirin hiçbir anlam ifade etmeyeceği muhakkaktır. Görüldüğü üzere Nevevî, gerek duyduğu durumlarda tarihî verilere yer vermekte ve bu sayede hadis metninin tarihî ve kültürel bağlam içerisinde daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Ancak Şârihin şerhinde tarihî bilgilere çok sık müracaat etmeyip, yeri geldikçe temas ettiği görülmektedir.

4.3.2. Hadisin Vürûd Sebebi İle İlgili Bilgilerden Yararlanma

Esbâbü vürûd'il-hadîs terkibi, ip, vesile, yol, bir şeye ulaşmaya yarayan âlet vb. anlamlara gelen sebep kelimesi;[1193] su kaynağı manasında kullanılan vürûd[1194] ve hadis kelimelerinin birleşiminden meydana gelmektedir. Lügat manalarından hareketle, hadisin kaynağına ulaştıran vesile şeklinde ifade edilebilen bu terkibi, ıstılahî olarak, Hz. Peygamber'in herhangi bir sözü söylemesine veya bir işi yapmasına yol açan sebep, vesile ve durumlar şeklinde tanımlamak mümkündür.[1195]

Süyûtî'nin (ö. 911/1505) ilgili eserini neşreden Yahyâ b. İsmail Ahmed esbâb-ü vürûdi'l-hadîsi mukaddimesinde şöyle tanımlamaktadır: "Esbâb-ü vürûdi'l-

---

[1192] Nevevî, **el-Minhâc,** c.15, s.49.
[1193] **Lisânü'l-Arab**, "Sebeb", c.1, s.139.
[1194] **Lisânü'l-Arab,** "Vürûd", c.2, s.338.
[1195] Bkz. Bulkînî, **Mehâsinü'l-Istılâh fî Tazmîni Kitâbi İbni's-Salâh,** Aişe Abdurrahman (Tah.), Dar'ul-Maârif, s.698-701. (İbnü's-Salâh'ın Mukaddime'sinin sonunda); Aydınlı, **Hadis Istılahları Sözlüğü,** s.53; Uğur, **Ansiklopedik Hadîs Terimleri Sözlüğü**, Ankara 1992, s.82; Ramazan Ayvallı, "Esbâbu Vurûdi'l-Hadîs", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.11, s.362; Tayyib Okiç, **Bazı Hadîs Meseleleri Üzerine Tetkikler**, İstanbul 1959, s.22.

hadîs, umum veya husus, mutlak veya mukayyed, nâsih veya mensuh vb. şeklinde olmak üzere hadîste kastedilen manayı belirleyen bir yoldur."[1196] Yakın zamanda ülkemizde yapılan bazı çalışmalarda esbâbü vürûdi'l-hadîse dair şu tanımlamalar yapılmıştır: "Bazı hadislerin muayyen bir sebep, bir vesile veya ahval sebebiyle vârid olduğu malumdur. Bu keyfiyete esbâbü vürûdi'l-hadîs adı verilmiştir."[1197] Ülkemizde bu alanda yapılan ilk doktora tezinin sahibi Ramazan Ayvallı ise şu şekilde tanımlar: "Esbâbü'l-hadîs, vürûdü'l-hadîs şeklinde de kullanılan bu tabir, hadislerin belli bir sebep, bir vesile veya bir durum dolayısıyla söylenmiş olmasını ifade etmektedir. Esbâbü nüzûl, ayetlerin nüzûl sebepleri, nüzûl zamanı ve mekânı ile ilgili hususlardan bahsettiği gibi esbâbü vürûdi'l-hadîs de hadislerin söyleniş sebepleri, söylendiği zaman ve mekânla ilgili hususlardan söz eder."[1198] Yakın zamanda bu alanda yapılan diğer bir doktora tezinde ise bu tarifler çerçevesinde esbâbü vürûdi'l-hadîs ilminin inceleme alanı şöyle ifade edilmiştir: "Hz. Peygamber'in bir sözü söylemesine, bir fiili yapmasına, herhangi bir durumu onaylamasına veya reddetmesine ya da şemâiliyle ilgili bir vasfın bilinmesine doğrudan vesile olan her türlü soru, durum ortam ve gelişmeye sebeb-i vürûd denir. Herhangi bir hadisin Hz. Peygamber hayattayken gündeme geldiği ortam, zaman, hadisin söylendiği muhatabın/muhatapların durumu ve ihtiyaçları ile Hz. Peygamber'in söz konusu andaki durumu, hadisin maksadına ve anlaşılmasına dair önemli ipuçları verdiği için, bu bilgileri ihtiva eden her rivayet esbâbü vürûdi'l-hadîsin inceleme alanına girmektedir."[1199]

Tariflerde de görüldüğü üzere, Hz. Peygamber, birçok hadisini çeşitli sebeplere binaen söylemiştir. Ancak bu sebepler, hadislerin metninde çok defa zikredilmez. Bazı hadislerin sebeb-i vürûdları da hadis metinlerinde açıkça görülür. Hadislerin vürûd sebeplerinin bilinmesinde büyük faydalar mülahaza edilmiştir.

[1196]Suyutî, **el-Luma' fi Esbâbi Vurûdi'l-Hadîs,** Yahyâ b. İsmâil Ahmed (Tah.), Darü'l-Vefâ, 1988, s.37 (Mukaddime). Ayrıca bkz. Köktaş, "Esbâbu Vurûdi'l-Hadîs İlmi: Kapsamı ve İçeriğine Yeni Bir Bakış", **Usûl**: İslâm Araştırmaları, (s.131 – 156), Sayı:4, (2005/2), s.134.

[1197] Okiç, **Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler**, s.22.

[1198] Ayvallı, "Esbâbü Vürûdi'l-Hadis Ve Bunun İslâm Teşrîindeki Yeri Ve Önemi", (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1979), s.30.

[1199] Demir, "İlk Dönem Rivayet Kaynaklarında Esbâb-ı Vürud" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2016), s.77.

Çünkü sebebin bilinmesi ile her şeyden önce, mesele ile ilgili fıkhî hüküm tebeyyün eder, daha doğrusu, hadisin kolayca anlaşılmasını sağlar ve benzer meselelerde tatbikatını kolaylaştırır.[1200] Özellikle hadisin söylenmesinde etkili olan hâdisenin tespiti sözün maksadını izharda önemli bir unsur olacağı muhakkaktır. Buna binaen Nevevî şerhinde sebeb-i vürûda yer vermiştir. Ancak şerhin geneline baktığımızda şârihin her hadisin sebeb-i vürûdunu verme gibi özel bir gâye taşımadığı ve bu bilgileri her bir bâbda sistemli olarak vermediği görülmektedir. Bununla birlikte Nevevî, kimi zaman hadisin vürûd sebebine dair geniş malumat verirken, kimi zaman da bu konuda herhangi bir atıfta bulunmadığı müşahede edilmektedir. Ancak şerhin geneli içerisinde sebeb-i vürûda ait bilgilerin çok fazla yer kaplamadığı görülmektedir.

Nevevî'nin şerhindeki metodunu işaret etme ve sebeb-i vürûdun hadisi anlamadaki fonksiyonunu gösterme adına seçmiş olduğumuz şu örnekler açıklayıcı bir mahiyet taşımaktadır. Bir rivayette Hz. Peygamber, "Fera' ve atîre yoktur."[1201] buyurmuştur. Başka bir rivayette ise Hz. Aişe'nin şöyle dediği nakledilmiştir: Rasûlullah sevinçli, yüzünün hatları parlar bir halde yanıma girdi ve "Baksana! Az önce Mücezziz, Zeyd b. Hârise ile Üsâme b. Zeyd'e baktı da: 'Şüphesiz bu ayaklar birbirinden (meydana gelmiş) tir.' dedi."[1202] Görüldüğü üzere bu iki metni ilk bakışta kavramak bir hayli güç bir durum arzetmektedir. Ancak hadislerin şerhinde sebeb-i vürûda dair zikredilen malumatlar sayesinde hadis daha bir anlam kazanmaktadır. Bu bağlamda Nevevî, birinci hadisin şerhinde cahiliye döneminin bazı adetleri hakkında bilgi verir. Buna göre cahiliye döneminde Araplar, hayvanın

1200 Bkz. Koçyiğit, **Hadis Istılahları,** s.99-100.Ayrıca bkz. Özafşar, **Hadisi Yeniden Düşünmek (Fıkhi Hadisler Bağlamında Bir İnceleme)**, s.308.

1201 Müslim, Edâhî, 38. **Atîre**; çoğulu "atâir" dir. Kuvvetli olmak, titremek, ayrılıp dağılmak, hayvan boğazlamak, mânalarını taşıyan "itr" kökünden türetilmiş isimdir. İbn Fâris'in belirttiğine göre, kanın akıp dağılmasından dolayı kesilen kurbana "atîre" adı verilmiş olmalıdır. Câhiliye devri Arapları ilâhlara yakın olmak gayesiyle, âdet olarak receb ayının ilk on gününde putlarına bir koyun kurban ederler ve kanını da putun başına sürerlerdi. Atîre veya itr adı verilen bu kurbana receb ayında kesilmesinden dolayı recebiyye de denirdi. Nitekim kendisine kurban kesilen puta da itr denir. **Fera'** kelimesinin çoğulu, "furu' " olarak gelir. Fera', deve veya koyunun doğurduğu ilk yavruya denir. Bu yavru annenin bereketli olması ve neslinin çoğalması için putlara kurban edilirdi. Bir kimsenin develeri dilediği sayıya veya yüze ulaşınca ilk doğan yavruyu veya en genç ve semiz devesini putlara kurban ederdi ki buna da fera' denirdi. Ünal, "Atîre", **Diyanet İslam Ansiklopedisi,** c.4, s.80.

1202 Müslim, Radâ', 38.

doğurduğu ilk yavruyu keserlerdi. İlahlar için kesilen ve adına fera' denen bu kurban ile yavrunun anasının bereketini ve neslinin çoğalmasını murâd edilirdi. Atîre ise Arapların, recebiyye dedikleri ve receb ayının onunda kesilen hayvana verilen isimdir.[1203]

Nevevî, yukarda zikredilen ikinci hadisin sebeb-i vürûdu hakkında ise Kâdî İyâz (ö. 544/1149) ve Mâzerî'den (ö. 536/1141) şunları nakleder: "Câhiliye devrinde Araplar, Hz. Üsâme'nin nesebine ta'n ederlerdi. Çünkü babası Zeyd beyaz tenli olduğu halde, Üsâme son derece siyahtı. Renk itibariyle Üsâme babasına değil annesine benziyordu. İşte kıyafet ve eserden anlayan Mücezzez isimli bu şahıs, Hz. Zeyd ile Üsâme'nin baba-oğul olduklarını söylemekle adeta ta'n edenlere cevap vermiş, onları susturmuş olduğu için Hz. Peygamber buna sevinmiştir. Çünkü Araplar bu şahısların sözüne inanırlardı."[1204] Hadisleri daha anlaşılır hale getiren bu malumatlar, Nevevî'nin gerekli gördüğü yerde sebeb-i vürûda dair tafsilatlı bilgilere yer verdiğini göstermektedir.

Konu ile ilgili diğer bir rivayette Hz. Peygamber'in, bir sahâbî hakkında "Cennette İbn Dahdâh için asılmış nice hurma salkımları vardır."[1205] dediği nakledilmektedir. Nevevî, hadisin sebeb-i vürûdu hakkında âlimlerin şöyle dediklerini kaydeder: "Ebû Lübâbe bir yetim ile hurma bahçesi konusunda münakaşa etti. Hz. Peygamber, Ebû Lübâbe'ye, cenetteki bir hurma salkımı karşılığında burayı yetime vermesini istedi. Fakat Ebû Lübâbe bu teklifi kabul etmedi. Bunu duyan Ebû Dahdâh ise kendi bahçesine mukabil burayı satın alarak Hz. Peygamber'in huzuruna çıktı. Bu mecliste Allah Rasulü'ne Ebû Lübâbe'ye yaptığı teklifin kendisi için de geçerli olup olmadını sorunca Hz. Peygamber "evet" cevabını verdi. Akabinde ise Allah Rasulü İbn Dahdâh hakkında mezkur ifadeleri kullandı."[1206] Nevevî vermiş olduğu bu ek bilgi ile Hz. Peygamber'in verdiği müjdenin mahiyetini daha anlaşılır hale getirmiştir.

[1203] Nevevî, **el-Minhâc**, c.13, s.137.
[1204] Nevevî, **el-Minhâc**, c.10, s.282.
[1205] Müslim, Cenâiz, 89.
[1206] Nevevî, **el-Minhâc,** c.7, s.36.

Kimi zaman hadis içerisinde râvinin zikrettiği ziyade bilginin murâdı kapalı kalabilmekte ve buna binaen de metnin îzâhı için ilave bir malumata ihtiyaç hasıl olmaktadır. Bu gibi durumlarda Nevevî'nin, metnin murâdını îzâh adına zaman zaman bâbın muhtevasının haricinde ziyade bilgilere yer verdiği görülmektedir. Mesela "Dilenmenin nehyi" bâbında rivayet edilen bir hadis içerisinde râvi Abdullah b. Âmir el-Yahsubî (ö. 118/736), Muâviye'nin (ö. 60/680) şöyle dediğini nakleder: "Çok hadis rivayet etmekten sakının! Yalnız Hz. Ömer zamanında rivayet edilenler müstesna. Çünkü Ömer, halkı Allah'tan korkutuyordu."[1207]Nevevî, dönemin şartlarına dair gerekli atıflar olmaksızın mezkûr nehyin murâdının anlaşılamayacağından hareketle şerhinde şu bilgilere yer verir: "Muâviye'nin nehyindeki murâd, fetihler neticesinde tesebbüt olmaksızın ehl-i kitaptan ve onların dinî kaynaklarından hadis rivayetinin ziyadeleşmesidir. Muâviye'nin, hadis râvilerini Hz. Ömer zamanındaki rivayetlere sevketmesinin sebebi ise Hz. Ömer'in hadis hususundaki hassasiyeti, müteşeddid tavrı, insanların bu konuda kendisinden çekinmesi, ayrıca hadisin ispatı için şahit talebidir. Bu hassasiyet binaen de dönemin hadisleri istikrar kesbetmiş ve sünnetleri meşhur olmuştur."[1208]

Verilen misallerde görüldüğü üzere Nevevî, hadisin bağlamının tespiti, maksadın daha anlaşılması ve hadiste verilmek istenen mesajın daha iyi kavaranabilmesi için şerhinde sebeb-i vürûda ait bilgilere yer vermiştir.

4.2.3. Kelam İle İlgili Bilgilerden Yararlanma

Müslim'in *Sahîh*'inde yer alan hadisleri konularına göre belli bir tasnife tabi tuttuğumuzda bazı konuların kelam alanına girdiği malumdur. Şerh edilen bir eserin mahiyetinin, şerhin muhtevasını şekillendirdiği üzere, Nevevî'nin şerhinin de kelam konularından yoksun olması düşünülemez. Dolayısıyla Nevevî şerhinde zaman zaman kelam konularına temas etmiştir. Bu malumatlar kimi zaman kısa atıflar, kimi zaman ise tafsilatlı bilgiler halinde olabilmektedir. Ancak şerhin geneline baktığımızda Nevevî'nin hadislerde geçen her türlü kelâmî tartışmalara yer

[1207] Müslim, Zekat, 98.
[1208] Nevevî, **el-Minhâc,** c.7, s.128.

vermek gibi bir gaye taşımadığını söylemek mümkündür. Bu öncelikli olarak eserin türü ve yazılış gayesi ile alakalı doğal bir durumdur. Öte yandan İmam Nevevî zaten eserin mukaddimesinde insanların ilme olan himmetinin azalmasından hareketle tafsilatlı bir şerh yazmaktan uzak durduğunu ifade etmiştir. Bu genel şerh metodunun yansımasını diğer alanlarda olduğu üzere kelam ile ilgili bölümlerde de görebilmekteyiz. Bir de Nevevî'nin hadisteki tartışmalı konuları tek tek sıralamak veya bu meseleleri bir sonuca bağlamaktan ziyade o bâb içerisinde yer alan hadislerin manasını îzâh etmeyi öncelik kabul etmesi göz önünde bulundurulursa, kelam konularının şerh içerisinde ne boyutta olduğu tahmin edilebilir.

Bununla birlikte Nevevî'nin eserinin tek düze olmadığı ve Şârih'in zaman zaman genel metodundan farklı bazı tasarrufları olduğu da bir hakikattir. Nitekim Şârih bazı konuları adeta bir kelamcı edasıyla detaylı bir şekilde ortaya koyabilmektedir. Bu kapsamda Şârih ilgili konuyu ayet ve hadislere olan atıflarla, farklı mezhep ve âlimlerin görüşleri ile tafsilatlı hale getirebilmektedir. Hatta kimi zaman Nevevî, hadisi kelâmî bağlamda ehl-i sünnet ile farklı mezheplerin akidesiyle karşılaştırmalı olarak tahlil edebilmektedir.[1209] Bu da Nevevî'nin şerhinde çok yönlü değerlendirmelerde bulunduğunun delilidir. Ancak bunların şerhin geneli içerisinde sınırlı ölçüde olduğu unutulmamalıdır.

Nevevî'nin kelama dair bilgileri "kitâbü'l-iman" bölümünde yoğunluk kazanmaktadır. Bu konuda şerh edilen eserin tasnifi etkili olmuştur. Özellikle Müslim, konunun ehemmiyetine binaen ya da yaşadığı dönemin de etkisi ile olsa gerek[1210] eserine "iman" konusunu içeren hadisler ile başlamıştır. Bu bölümde

---

[1209] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.116; c.2, s.18, 35, 52, 312 vb.

[1210] Müslim'in tasnifinin dönemin hâdiselerinden etkilendiği yönünde tespitleri ihtiva eden bir makalede bu konu özetle şöyle ifade edilmektedir: 206-261/821-874 yıllarında yaşamış olan Müslim, ömrünün yarısını Mu'tezilenin hakimiyet ve baskısının olduğu bir ortamda geçirmiştir. Çünkü birçoklarına göre, Mu'tezile'nin devlet otoritesi ve devletin resmi mezhebi haline geldiği, yaklaşık 198-232/813-846 yıllarını kapsayan dönem, Ehli Sünnet (Ehl-i Hadis) âlimler ve halkı açısından ızdırabın hüküm sürdüğü bir dönem olmuştur. Özellikle, Kuran-ı Kerim'in yaratıldığını varsayan (Halku'l-Kur'ân) görüşün devlet eliyle zorla kabul ettirilmeye çalışıldığı bu dönem, İslâm mezhepleri tarihinde 'mihne' olarak bilinmektedir. İşte böyle bir dönemden sonra eserlerini vermeye başlayan Müslim'in, *Sahih*'inde Mu'tezilî fikirlere karşı da cevap vermeye çalıştığını görmekteyiz. Yani bu eser, sadece Rasûlullah'a ait sahih hadislerden bir kısmını derlemeyi değil, aynı zamanda dönemin bazı problemlerine iddialı cevaplar sunmayı da hedeflemiştir." Bkz. M.

müellif özellikle ehl-i bid'at olarak nitelendirdiği Mutezile, Hâricîye, Kaderiye, Mürcie gibi mezheplere cevap teşkil edecek mahiyetteki hadislere yer vermiştir. İmam Nevevî de ilgili eserin tasnifini dikkate alarak, seçmiş olduğu bâb başlıklarında adeta müellifin bu niyetine tercüman olmuştur. Mesela Nevevî, "iman" kitabının ilk hadisi için "İman, islam ve ihsanın beyanı, Allah'ın (sübhânehû ve teâlâ) kaderine imanın vücûbiyeti ve kadere inanmayandan uzaklaşmaya ve onun hakkında ağır konuşmaya delilin beyanı" şeklinde bir başlık tercihinde bulunarak kader konusundaki kanaatini ortaya koymuştur. Şârih bu bâbın şerhinde ise imanın azalıp-artması, amelin imandan bir cüz olup olmadığı konularına dikkat çekmiştir. Şârih bu konularda âlimlerin pek çok görüşü olduğunu ancak kendisinin bunları muhtasar olarak kaydedeceğini belirtmiştir. Devamında ise ilgili mevzularda mezheplerin görüşlerine yer vermiş ve gerekli gördüğü yerlerde başta mutezile olmak üzere, mürcie ve hâricîye mezheplerine olan tenkitlerini ifade etmiştir. Burada dikkat çeken husus ise Nevevî'nin bir hayli geniş olarak kaydettiği bu malumat için muhtasar ifadesini kullanmış olmasıdır. Yaklaşık olarak 13 sayfada îzâh edilmiş olan bu derece zengin muhtevanın muhtasar olarak nitelendirilmesi Şârih'in bu alandaki behresini göstermesi adına ehemmiyet arzetmektedir.[1211]

Nevevî'nin bâb seçimindeki bu tavrını, bölümün ilerleyen kısmında da görmek mümkündür. Meselan **"**iman" bölümünde zikredilen bir hadiste Hz. Peygamber "Kim Rab olarak Allah'ı, din olarak İslâm'ı ve peygamber olarak Hz. Muhammed'i kabul ederse imanın tadını alır."[1212] buyurduğu nakledilmektedir. Metinde başka bir ifade geçmemesine rağmen Nevevî bu hadis için "Rab olarak Allah'ı, din olarak İslâm'ı ve peygamber olarak Hz. Muhammed'i kabul eden kişinin günah işlese bile mümin olduğu" şeklinde bir başlık seçerek özellikle hâricîlere mesaj niteliğinde bir ifade kullandığı görülmektedir.[1213] Yine Nevevî'nin **"**Müminlerin ahirette Rablerini görmelerinin isbatı",[1214] "Şefaatin ispatı ve

---

Hanefî Palabıyık, "Sözlü Tarih/Sözlü Gelenek ve Hadis Kitapları-Sahih-i Müslim Örneği", **İslâmi İlimler Dergisi**, (s.127-160), Yıl: 3, Sayı: 2, Güz 2008, s.134-135.

[1211] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.101-114.

[1212] Müslim, İman, 56.

[1213] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.166-169.

[1214] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.7-8.

muvahhidlerin ateşten çıkması",[1215] "Tevhit üzere ölen kişinin cennete kesin olarak gireceğinin ispatı",[1216] gibi bâb başlıkları ile kelamî görüşlerini ortaya koymuştur.

Nevevî, kelama dair bölümlerin şerhine başlamadan önce, kimi zaman o konu ile alakalı ön bilgilere yer verir. Bölüm içerisinde zikredilen hadislerin muhtevasının özü mahiyetinde olan bu kısımda Şârih, hadislerde dile getirilecek olan bazı tartışmalara değinir. Bu bölümde konu ile bağlantılı ayetler, hadisler ve farklı mezheplerin kanaatlerine rastlamak mümkündür. Mesela Nevevî, "Şefaatin ispatı ve muvahhitlerin ateşten çıkması" bâbında zikredilen 31 hadisin şerhine başlamadan önce şefaat ile alakalı mezhep görüşlerini zikretmiştir. Şefaatin mahiyeti, kime ait olduğu, kimlerin şefaat kapsamına dahil olduğu gibi konularda ehl-i sünnet, mutezile ve hâricîlerin kanaatlerine yer veren Nevevî, ayet ve hadislerden getirdiği delillerle şefaat konusunu tafsilatlı olarak işlemeye çalışmıştır.[1217] Ancak giriş mahiyetinde sunulan geniş kapsamlı bu malumatı her bölümün başında görmek mümkün değildir. Bu durum kelam bölümüne mahsus bir durum olmayıp Nevevî'nin genel şerh metoduna ait bir hususiyettir. Çünkü daha önce farklı konular dahilinde zikredildiği üzere Nevevî'nin şerhini oluştururken her bölüm başında o bölüme ait giriş bilgileri vermek gibi bir amaç taşıdığı görülmemektedir.

Nevevî'nin kelama dair kanaatlerinde mezhebinin yansımasını görmek mümkündür. Ancak bu durum Şârih'in kendi mezhebinini tenkit etmediği anlamına gelmemektedir. Nitekim Nevevî, bazı kelamî konularda mezhebinin görüşünü açıkça tenkit etmiştir.[1218]

Üzerinde çalıştığımız şerh içerisinden birer numune olarak seçtiğimiz bu misallerin, Nevevî'nin kelam konularını îzâh ederken takip ettiği metodu net olarak ortaya koymasa da şârihin bu mevzudaki üslûbuna bir nebze işaret ettiği kanaatindeyiz.

[1215] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc,** c.2, s.35-36.
[1216] Nevevî, **el-Minhâc,** c.2, s.165.
[1217] Nevevî, **el-Minhâc,** c.2, s.34-35.
[1218] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.106. (Müslim Mukaddime)

4.2.4. Tefsir İle İlgili Bilgilerden Yararlanma

Kur'ân-ı Kerîm, İslâm dininin yegâne mukaddes kitabıdır. Hz. Peygamber ise sözleri ve yaşantısı ile bu kitabın tebliğcisidir. Ayetin hadisten, hadisin ise ayetten bağımsız tahlil edilmesi uygun değildir. Özellikle de hadisleri Kur'ân ile birlikte düşünmek ve bütüncül olarak ele almak hadislerin anlaşılması adına ehemmiyet arzetmektedir. Aynı zamanda hadis metninde açıkça zikredilen veya atıfta bulunulan ayetlerin mevcudiyeti hadis şerhinde ayetlerin tefsirine olan ihtiyacı açıkça ortaya koymaktadır. Bu hakikatin bir tezahürü olarak İmam Nevevî, gerek rivayette geçen ayetlerin vüzûha kavuşmasında, gerekse rivayet içerisinde atıfta bulunulan ayetlerin îzâhında ve nahiv konularına dair tahlillerde müfesirlere ve meâni ilmiyle iştigal eden âlimlere müracat etmiş ve bu bilgileri şerhinde nakletmiştir.

Aynı zamanda Nevevî, hadis metninin kelime manası, tevili ve istidlali gibi birçok konuda ayetle istişhadda bulunmuştur.[1219] Mevzunun birçok misali olmakla birlikte, bu konu "Ayetle İstişhad" bölümde müstakil olarak incelenmesinden dolayı burada bu kısa açıklama ile kifayet etmiş bulunmaktayız.

4.3. Nevevî'nin Rivayetler Arası Teâruzda Başvurduğu Yöntemler

Aralarını te'lîf etme imkânı olmakla beraber dış görünüşü bakımından tezat teşkil ediyormuş hissini veren hadisleri inceleyen muhtelifü'l-hadîs ilmi,[1220] muhaddislerin üzerinde durdukları önemli konular arasındadır. Muhtelif kelimesi, iki kişiden her birinin hal ve kavlinde ötekinin söylediği sözün aksini ifade etmesi, birbirine eşit olmama, denk olmama, üzerinde ittifakın gerçekleşmediği şey anlamına gelmektedir.[1221] Istılahî olarak hadislerin zahirinde görülen muhalefeti ifade eden ihtilâfü'l-hadîs tabiri, zahiren birbirine zıt görünüp de dikkatle tetkik edildiğinde aralarını cem etmek mümkün olan hadisleri te'lîf etmek, cem' ve te'lîf imkânı yoksa

---

[1219] Bkz. Nevevî**, el-Minhâc**, c.3, s.192; c.4, s.288, 392, 397.

[1220] Bkz. Nevevî, **İrşâd,** s.188: Süyûtî, **Tedrîbü'r-Râvi fî Şerhi Takrîbü'n-Nevevî**, s.282: Subhi es-Sâlih, **Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları**, s.84; Aydınlı, **Hadis Istılahları Sözlüğü**, s.211.

[1221] Bkz. **Lisanü'l-Arab**, "Muhtelif", c.2, s.1239–1240, **Kâmûsü'l-Muhît,** "Muhtelif"; Tekineş, "Muhtelifü'l Hadîs", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, c.31, s.74.

nesh durumunu araştırmak, neshe dair herhangi bir delil bulunmaz ise de en çok tercih edilen ile amel etme sürecini beyan etmektedir.[1222] Bu alanda ilk müstakil telifin İmam Şafii'inin "*İhtilâfü'l-Hadîs*" isimli eseri olduğu ifade edilmektedir.[1223] Yine bu alanda İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889), "*Te'vîlü Muhtelifil-Hadîs*'i, Tahâvî'nin (ö. 321/933) "*Müşkilü'l-Âsâr'ı,* bu alanda öne çıkan eserler arasında yer alır.[1224]

İmam Şâfiî, *Risale'*sinde hadislerin arasındaki ihtilafı şöyle izah etmektedir: "Bir yönden de olsa, ikisi ile birden amel etmek mümkün iken hadisler arasında ihtilaf olduğu söylenemez. Asıl muhtelif, aynı meseleyi biri helal, diğeri de haram dediği için, birini terk etmedikçe diğeri ile amel etme imkânı olmayan hadislere denir."[1225] Âlimler iki sahih nassın birbiri ile çelişmeyeceğinden hareketle zahirde aralarında zıtlık görülen hadisleri çeşitli yollarla te'lîf etmeye çalışmışlardır. Yine Muhammed b. İshak b. Huzeyme (ö. 311/924) "Sahih bir isnad ile Hz. Peygamber'den rivayet edilmiş mütenâkız iki hadîs-i sahîh bilmiyorum. Her kimde böyle iki hadis varsa bana getirsin de aralarını te'lîf edeyim."[1226] ifadeleri ile sahih isnadla gelen hadislerin zahirinde işkâlin olabileceğini; ancak bu işkâlin çeşitli yöntemlerle giderilebileceğine işarette bulunmuştur.

Yapılan bu değerlendirmelerle birlikte rivayetler arasında birbirine muârız izlenimi oluşturan hadislere rastlamak mümkündür. Bu tür hadisler, araştırmacılarda tereddüde, oryantalistlerde tenkide, halk arasında şüphe ve hatta redlere sebebiyet vermiştir.[1227] Haliyle hadisler arasındaki ihtilaflar, İslâm'ın doğru anlaşılması adına

---

[1222] Bkz. Ahmed Naim, **Tecrîd-i Sarîh**, c.1, s.251; Nevevî, **İrşâd**, s.188; Koçyiğit, **Hadîs Istılahları**, s.268; Çakan, "Hadis Usûlu Kitaplarında İhtilafü'l-Hadis", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** (s.75-115), Sayı: 4, İstanbul 1986.

[1223] Bkz. Bayram Kanarya, **İmam Şâfiî'nin İhtilafu'l-Hadis İsimli Eserinin Hadis İlmindeki Yeri,** (Yüksek Lisans, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2011), s.11.

[1224] Bkz. Süyûtî, **Tedrîbü'r-Râvi fî Şerhi Takrîbü'n-Nevevî**, s.282. Bu alanda geniş bilgi için bkz. Tekineş, **Hadisleri Anlama Problemi**, s.280-314; Çakan, **Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifu'l-Hadis İlmi)**, s.69.

[1225] Şâfiî, **er-Risâle,**s.342; Krş. Şafiî, **er-Risâle (İslâm Hukukunun Kaynakları*),*** Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, (Trc.), s.189 (mad.925)

[1226] Bkz. İbnü's-Salâh, **Ulûmü'l-Hadîs,** s.285; Nevevî, **İrşâd,** s.188. Ayrıca Ahmed Naim, **Tecrîd-i Sarîh**, c.1, s.251.

[1227] Çakan, **Hadîslerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadîs İlmi),** s.22;

âlimlerin üzerinde önemle durduğu mevzular arasında yerini almıştır. Kimi zaman da bir rivayetin hadis külliyatından müstakil olarak değerlendirilmesi metnin anlaşılmamasına, yanlış anlaşılmasına veya aralarında teâruz olduğu zannına sebebiyet verebilir. Özellikle hadisin kapalı kalan kısmı başka bir rivayette vuzuha kavuşabileceği gibi, râvi tasarrufları sebebiyle meydana gelebilen hatalar da yine farklı rivayetlerle mukayese sonucu tesbit edilebilir.

Sahih hadislerin birbiri ile çelişmeyeceği kabulünden hareketle muhaddisler zahirde ihtilaf eden bu rivayetleri cem' ve te'lîf, nesh, tercih, tevakkuf gibi metotlarla kaynaklar arasında yaşanan teâruza bir çözüm getirmeye çalışmışlardır. Örneğin Süyûtî (ö. 911/1505), ilimler hakkında kısa malumatları ihtiva eden *İtmâmu'd-Dirâye li Kurrâi'n-Nikâye*, adlı eserinde hadisler arasındaki ihtilafın çözümüne dair veciz ifadelere yer vermiştir. Bu konuda Süyûtî, muârızı olmayan hadise muhkem denileceğini; ancak hadisler arasında muâraza olmakla beraber aralarını cem' yapma imkânı varsa o takdirde "muhtelifü'l-hadîs" ilminin alanına gireceğini beyan eder. Devamında Süyûtî bu durum karşısında muhaddisin takip edeceği yöntemi şöyle sıralar: "Cem' mümkün olmayacak şekilde hadisler arasında bir muâraza bulunursa ve hangisinin sonra olduğu bilinirse, öncekine mensuh, sonrakine ise nâsih denilir. Şayet hangisinin sonra geldiği bilinmiyorsa, imkân ölçüsünde tercihte bulunulur. Bu da mümkün olmazsa tercih sebebi ortaya çıkana kadar muârız hadislerden herhangi birisi ile amel hususunda tevakkuf edilir."[1228]

Mezheplerin kabulüne göre sırası değişmekle birlikte[1229]ortak olan husus, âlimlerin kaynakların zahirinde görülen ihtilafı giderme adına yoğun bir gayret içerisinde olduklarıdır. İmam Nevevî de şerhinde hadis metinlerini bu bağlamda tahlil etmiş ve zahirde görünen kimi ihtilafın hakikatte olmadığına dair tespitlerini kaydetmiştir. Bu gaye ile Şârih, gerek Müslim'in eserindeki diğer rivayetleri gerekse aynı mevzudan bahseden farklı eserlerdeki rivayetleri uzun uzadıya sıralamaktan geri

[1228] Bkz. Süyûtî, **İtmâmu'd-Dirâye li Kurrâi'n-Nikâye**, Daru'l-Kitabi'l-İlmiye, Beyrut 1985, s.49-50.
[1229] Bkz. Kanarya, **İmam Şâfiî'nin İhtilafu'l-Hadis İsimli Eserinin Hadis İlmindeki Yeri**, s.28-29.

durmamıştır. Buradan da Nevevî'nin muhtasar bir şerh oluşturma adına gereksiz rivayetlerden uzak durduğu, buna mukabil ihtilafın muhtemel olduğu durumlarda ise geniş malumattan kaçınmadığı kanaatine varılabilir. İmam Nevevî, pek çok hususta olduğu gibi ihtilafı giderme metotlarındaki sıra tercihinde de Şâfiî çizgisinde[1230] hareket ederek, hadislerin muhalefeti durumunda öncelikle ve sıklıkla cem' ve te'lîf yöntemine müracaat etmiştir.

4.3.1. Cem' ve Te'lîf

Cem' kelimesi, tefrika halinde bulunan bir şeyin toplanması, bir araya getirilmesi anlamına gelir.[1231] Hadis usûlünde, muhtelifü'l-hadîs başlığı altında yer alan cem' kelimesi ıstılah olarak zahirde çelişki varmış gibi görülen hadislerin arasını uzlaştırmak manasında kullanılır.[1232] Yine cem' kelimesinin şu şekilde tanımlandığı da görülmektedir: "Aklî ve naklî olarak şer'i deliller arasında i'tilaf ve tevâfuku beyan etmek ve edille-i şer'iyye arasında tenâkuza veya noksanlığa götürücü bir ihtilafın hakikatte bulunmadığını izhar etmektir. Bu durum ya iki tarafın ya da sadece bir tarafın te'vil edilmesi suretiyle, müteârızlardan birinin ötekine üstünlüğünü tespit suretiyle - buna tercih denir- veya herhangi bir sebeple müteârızlardan birinin ötekine takdimi ya da birinin müteahhir ve nâsih olduğunu beyan etmek suretiyle, -ki bu, cem' lafzının umumî manası olup, bu lafız çoğunlukla bu manada kullanılır- açıklamaktır."[1233]

Cem' ve te'lîf, Nevevî'nin en çok kullandığı metottur. Nevevî, hadislerin cem' ve te'lîf edilmesinin imkân dahilinde olduğu bir durumda, hadislerin bir kısmını terk etmenin doğru olmayacağı konusunda âlimler arasında herhangi bir

---

[1230] "İmam Şâfiî, görünüşte ihtilâflı görünen hadislerin arasını bulma anlamında *cem'/ te'lîf,* (bu metod, diğerlerine göre daha fazla kullanılmıştır) bir hadîsin diğerinin hükmünü ortadan kaldırması anlamında *nesh* ve hadislerin bazı yönlerinin diğerinden üstün olduğu anlamında *tercih* metodlarına başvurarak hadîsler arasındaki ihtilafı çözüme kavuşturmak istemektedir." Kanarya, "İmâm Şafiî'nin "İhtilâfu'l-Hadîs" İsimli Eserinde Muteârız Hadisleri Çözme Metodolojisi", **e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi**, s.101.

[1231] **Lisânü'l-Arab**, "Cem' ", c.3, s.631; İsfehânî, **Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an,** , Saffân Adnân Dâvûdî (Tah.), Dâru'l-Kalem, Beyrut 1412, s.125-126; **Kâmûsü'l-Muhît,** "cem' ".

[1232] Bkz. İbnü's-Salâh, **Ulûmü'l-hadîs**, s.282; Suyûtî, **Tedrîbü'r-Râvi fî Şerhi Takrîbü'n-Nevevî**, s.284; Koçyiğit, **Hadis Istılahları**, s.268; Aydınlı, **Hadis Istılahları Sözlüğü**, s.63.

[1233] Berzencî, Abdüllatîf Abdullah Azîz, **et-Teâruz ve't-Tercih beyne'l-Edilleti'l-Şer'iyye,** Da'rü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, c.1, s.221-222.

ihtilaf bulunmadığını ifade etmiştir. Böyle bir durumda hadisleri te'lîf etmenin ve bu hadislerin tamamı ile amel etmenin gerekeceği tespitinde bulunan[1234] Nevevî'nin şerhinde konuya dair misallere sık sık rastlamak mümkündür.

Yukarıda da ifade edildiği üzere bazı durumlarda hadislerin zahirinden anlaşılan hükümler birbiri ile teâruz halinde olabilmektedir. Bu teâruz kimi durumlarda olayın farklı mevzularla irtibatlı olmasından kaynaklanabilmektedir. İşte bu durum şârih tarafından yeterince izah edilemez ise aslında farklı durumlarla alakalı söylenmiş olan sözlerin aynı mevzu hakkında zikredildiği kanısı oluşabilmekte ve bu durum yanlış bir hükmün çıkarılmasına sebebiyet verebilmektedir. Bu hususta da hadisin vürûd sebebinin iyi tahlil edilmesinin önemi ortaya çıkmaktadır. Nitekim şârihlerin, müteârız hadislerin farklı vürûd şartlarını ortaya koyarak bağdaştırılması anlamında kullanılan "haml"[1235] metodunu uygulayabilmek için bu sebepleri iyi bilmeleri icab etmektedir.

Her iki rivayet ile amel etme yaklaşımında olan Nevevî sebeb-i vürûda ait veriler vasıtasıyla müteârız hadisleri farklı mekânlara ve durumlara hamlederek çözüm bulmaya çalışmıştır. Mesela "istinca" bâbında zikredilen rivayetler, kıbleye karşı hâcet gidermenin ahkamı hususunda farklı hükümler içermektedir. Şerhinde rivayetler arasındaki bu duruma dikkat çeken Nevevî, şu tespitlerde bulunmuştur: "Bu bâbda zikredilen Selman hadisi,[1236] Ebû Eyyub[1237] ve Ebû Hureyre[1238] hadisleri kıbleye dönerek hâcet gidermenin mutlak olarak nehyedildiğine dair hüccet taşırken, buna mukabil Ebû Dâvûd[1239] ve diğerlerinin rivayet ettiği sahih hadisler kapalı mekânda kıbleye yönelerek hâcet gidermenin caizliğini ifade etmiştir." Rivayetlerin ahkamı ile ilgili yapılan bu tahlilin akabinde Nevevî, birbirine muârız olan hadisleri

---

[1234] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.146.
[1235] Bkz. Çakan, **Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifu'l-Hadis İlmi)**, s.184.
[1236] Müslim, Tahâret, 57.
[1237] Müslim, Tahâret, 59.
[1238] Müslim, Tahâret, 60.
[1239] Müslim'de geçmeyen ancak Nevevî'nin şerhinde tam metnini verdiği rivayet şu şekildedir: Mervan el-Asğar şöyle demiştir: İbn Ömer'i devesini kıble cihetinde çöktürdüğünü gördüm. Sonra İbn Ömer devesinin bulunduğu istikamete küçük abdestini yaptı. Bunun üzerine İbn Ömer'e şöyle seslendim: Ey Ebâ Abdirrahman! Bu nehyedilen bir şey değil mi? İbn Ömer (benim bu soruma) şöyle mukabelede bulundu: Bilakis bu durum boş alanlarda nehyedildi. Şayet seninle kıble arasında setreden bir şey varsa o zaman mahzur yoktur." (Ebû Dâvûd, Tahâret, 4.)

te'lîf/cem' edebilme adına Selman, Ebû Eyyûb ve Ebû Hureyre rivayetlerinde vârit olan nehyi açık alanlara (sahralar) hamleder. Ayrıca Nevevî, şerhinde yaptığı değerlendirmede, yapılan te'lîfin imkân dahilinde olduğunu ve hadislerin bazısının terk edilmesine yol açmamak ve bâbda zikri geçen bütün hadislerle amel edilebilmesine olanak sağlamak adına böyle bir yöntem takip ettiğini belirtmiştir.[1240]

Hadislerin zahirinde görülen ihtilaflar bazen rivayetlerin farklı zamanlarda vârit olmasından kaynaklanmaktadır. Haliyle bu durum dikkate alınmadığı zaman rivayetlerin birbiri ile çeliştiği hissi oluşabilmektedir. Mesela İbn Abbas'dan gelen bir rivayette, Hz. Peygamber'in cinleri görmediği ve onlara Kur'ân okumadığı nakledilirken,[1241] hemen akabindeki İbn Mes'ud rivayetinde ise Hz. Peygamber'in "Bana cinlerin davetçisi geldi. Ben de onunla birlikte gittim ve cinlere Kur'ân okudum."[1242] beyanı nakledilmektedir. Aynı bâbda zikri geçen iki hadisin arasındaki ihtilafa dikkat çeken Nevevî, şerhinde şu izahatta bulunur: "Âlimler, bu iki hadisin farklı iki vâkıâdan haber verdiğini iddia ederler. Buna göre İbn Abbas hadisi, İslâmiyet'in ilk zamanlarındaki bir hâdise ile alakalıdır. İbn Mes'ud hadisi ise İslâmiyet'in şöhret bulduğu dönemde cereyan eden başka bir hâdiseyi anlatmaktadır. Bu iki olayın arasında ne kadar süre geçtiğini ise ancak Allah bilir."[1243] Nevevî, yapmış olduğu bu izahat ile zahirde birbirine muârız olan iki hadisin farklı durumlarda vârit olduğu tespitinde bulunarak her iki hadisle de amelin imkânını ortaya koymuştur.

Nevevî, hadisler arasındaki ihtilafı bazen te'vil[1244] yoluyla gidermeye çalışmıştır. İhtilafı giderme yöntemleri arasında sayılan te'vîl, zahiren bakıldığında

---

[1240] Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.146.
[1241] Müslim, Salât, 149.
[1242] Müslim, Salât,150.
[1243] Nevevî, **el-Minhâc,** c.4, s.389.
[1244]Cem' ve te'lîf metodu, iki hadis arasındaki ihtilâfı te'vil yoluyla giderme esasına dayanmaktadır. (Bkz. Çakan, "Cem've Te'lîf", **Diyanet İslam Ansiklopedisi,** c.7, s.287) "Evl" kökünden türeyen te'vîl kelimesi, bir şeyi ilk aslına döndürmek, bir şeyi amaçlanan son noktaya ulaştırmak" demektir. (İsfahânî, **Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an,** "Evl" mad.; İbnu'l-Esîr, **en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser**,"evl" mad. ; **Kâmûsü'l-Muhît,** "evl" mad. Ayrıca Çakan, **Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifu'l-Hadis İlmi)**, s.172. Tefsir usûlünde ise 'Meşru bir sebep veya delilden ötürü ayeti zahirî manasından alıp, kendisinden önce veya sonraki ayete mutabık, kitap ve sünnete uygun manalardan birine hamletmek' manasında kullanılan te'vîl

dinin temel anlayış ve ilkelerine ters düşen hadisleri bunlara uygun olarak yorumlamayı ifade etmektedir. Çünkü burada nasların bütününden ulaşılan bilgiye muhalif bir durum söz konusudur ve bu da te'vîl ile çözüme kavuşturulur.[1245] Bu bağlamda başta Nevevî olmak üzere hadis şârihleri ihtilaflı hadisleri cem' ederken te'vîle gittiklerine sıklıkla şahit olmaktayız. Mesela **"**Abdestin sıfatı ve kemali" bâbında zikredilen ilgili rivayette Hz. Osman'ın, ashâb-ı kirama Hz. Peygamber'in nasıl abdest aldığını bizzat uygulayarak gösterdiği rivayet edilmektedir.[1246] Nevevî, el, yüz ve ayakların üç defa yıkanmasına dair olan rivayetin şerhinde, azaların yıkama sayısındaki ihtilafa dikkat çeker. Buna göre sahih hadislerde abdest azalarının hem üç hem de bir defa yıkanacağına dair rivayetler mevcuttur. Yine bu hadislerde bazı azaların üç, bazılarının iki, bazılarının da bir defa yıkanacağı ifade edilmiştir. Bu konuda Müslümanlar azaların bir defa yıkamanın vacib, üç defa yıkamanın ise sünnet olduğu noktasında icmâ etmiştir. Âlimler, azaların yıkama sayısında ihtilafı, hadislerde ifade edilen her durumun da cevazının delili olarak kabul eder. Bu durumda üç defa yıkamayı zikreden hadisler kemâliyat, bir defa yıkamak ise kifâyet derecesidir. Böylece Nevevî, hadislerin kemâliyat ve kifâyet şeklinde te'vîl edilerek ihtilafın giderilebileceğini kaydetmiştir. Nevevî yapmış olduğu te'vîlle ihtilafı giderdiği gibi bu teâruzun muhtemel sebebine dair bir hususa dikkat çekmeyi de ihmal etmez. Bu bağlamda Nevevî, aynı konuda bir sahâbîden nakleden râvilerin ihtilaf etmesini râvilerden bazıların hadisi ezberlerken bazıların ise unutmuş olmalarıyla izah etmiştir.[1247]

Nevevî, her ne kadar hadislerin ihtilafını giderme adına te'vile başvursa da haricî bir sebebin olmadığı durumlarda genellikle tercihini zahiri manaya hamletmekten yana kullanır. Mesela bir rivayette Hz. Peygamber'in ümmetinden

---

kelimesi, ilk bakışta aralarında çelişki varmış gibi görülen hadisleri çeşitli şekillerde yorumlayarak uzlaştırmak manalarında kullanılır." (Yunus Şevki Yavuz, "Te'vîl", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.41, s.27, İstanbul 2012; Aydınlı, **Hadis Istılahları Sözlüğü,** s.322. Ayrıca "Haml" kelimesi hakkında bilgi için bkz. Zerkeşî, **el-Burhan,** c.2, s.150; Süyûtî, **el-İtkan,** c.2, s.222. Ayrıca bkz. Muhsin Dermirci, **Tefsir Usûlü ve Tarihi**, Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, İstanbul 2001, s.22)

[1245] Bkz. Türcan, **Hadis Şerh Geleneği –Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü,** s.103.

[1246] Müslim, Tahâret, 3.

[1247] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.101-102.

rukye, teşêüm ve dağlamadan uzak duran 70 bin kişinin sorgusuz sualsiz cennete gireceğinden bahsettiği nakledilir.[1248] Hadisin şerhinde Nevevî, rukye hakkında âlimlerin kanaatlerine dair şu bilgileri kaydeder: "Mâzerî, Hz. Peygamber'in tedavi olduğu ve yine bununla alakalı pek çok rivayetin mevcudiyeti gereği hadisin te'vîl edilmesi gerektiğinden bahseder. Akabinde de burada bahsi geçen kişilerin, tedavi ediciliğini ilaçların tabiatından kabul edip Allah'a tevekkül etmeyenler olduğu şeklinde te'vîl etmiştir." Verilen bu bilgilerle beraber Nevevî, hadisin te'vîl edilmek yerine zahirine hamledilmesi gerektiğini kabul eden Süleyman el-Hattâbî'nin (ö. 388/998) görüşünü tercih etmiştir.[1249]

Nevevî'nin hadise yüklediği mananın lafza olan ehemmiyetinin bir yansıması olduğu kanaatini taşımaktayız. Mâzerî ve Kâdî İyâz'ın yaklaşımı ise hadisin makasıdını tespite yönelik bir gayretin izharı olduğu söylenebilir. Her konuda olduğu gibi tevekkül noktasında da ümmetine numune-i imtisal olan Allah Rasulü'nün hayatına bakılacak olursa, başta hastalık gibi durumlar olmak üzere her konuda sebeplere sarıldığı göz önünde bulundurulursa Nevevî'nin görüşünün isabetli olmadığı, buna mukabil Kâdî İyâz'ın te'vîlinin daha doğru olduğunu söylemek mümkündür.

Hadislerin te'vîl edilmesinde dikkat çeken bir diğer husus ise Nevevî'nin, açık nassın olduğu yerde te'vîl yapılmasını uygun görmemesidir. Mesela bir rivayette Hz. Peygamber cuma günü hutbe îrad ederken Süleyk isimli sahâbî mescide girer. Bunun üzerine Hz. Peygamber bu şahsa hitaben "قم فاركع ركعتين و تجوز فيهما" "Kalk iki rekat namaz kıl. Ama onları hafif tut."[1250] buyurur. Hadisin şerhinde Nevevî, mezkur rivayetlerin[1251] açık olarak İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve fakih muhadislerin kanaatine delâlet etiğini belirtir. Buna göre de bir kişinin cuma günü imam hutbedeyken mescide gelirse iki rekat tahıyyetü'l-mescid namazını kılması müstehap olur. Buna mukabil Kâdî İyâz, Mâlik, Ebû Hanîfe, sahâbe ve tabiûnun cumhuru ise bu esnada namazın kılınmaması gerektiğini kabul eder. Bu görüşün Hz. Ömer, Hz.

[1248] Müslim, İman, 371-374.
[1249] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.85-86.
[1250] Bkz. Müslim, Cuma, 59.
[1251] Müslim, Cuma, 54-59.

Ali ve Hz. Osman tarafından da mervî olduğunu belirten Nevevî, bu kavildekilerin imamı dinleme emri gereğince hareket edip, mezkur rivayetleri te'vîl ettiklerini aktarır. Hutbe esnasındaki Hz. Peygamber'in bu talebini, gelen kişinin uryanlığının ashabına da zahir olması ve o şahsa yardım edilmesini temin etme gibi bir gaye ile te'vîl edilmesine karşı çıkan Nevevî, kanaatini şöyle belirtir: "Bu te'vîl batıldır. Çünkü Hz. Peygamber'in, "Biriniz cuma günü imam hutbe okurken gelirse iki rekat namaz kılıversin ve bu namazı hafif tutsun." beyanı bu te'vîli reddetmektedir. Ayrıca bu nas te'vîle ihtimal vermeyecek kadar açık olup, bu sahih lafzı duyan bir âlimin ona muhalefette bulunacağını zannetmem."[1252]

Yukarıda zikredilen misallerde Nevevî'nin, metne dair yapılan farklı te'vîllere şerhinde sıklıkla yer verdiği görülmektedir. Fakat Şârih, zikredilmesinin faydadan çok zarar vereceğini düşündüğü te'vîllere karşı her zaman aynı tavrı göstermez. Mesela, Hz. Peygamber'in kabir üzerine cenaze namazı kılması ile alakalı bir rivayetin[1253] şerhinde Nevevî, bazı Mâlikî imamların bu hadisi te'vîl ettiklerini ve buna binaen de kabir üzerine cenaze namazı kılınmasını yasakladıklarını belirtir. Yaptıkları te'vîli uzun uzadıya anlatmak yerine, sadece batıl bir te'vîl olduğunu beyan etmekle yetinen Nevevî, gerekçe olarak da bahsi geçen te'vîlatın zikrinin fesadın zuhuruna sebebiyetten başka bir fâide sağlamayacağını gösterir.[1254]

4.3.2. Nesih

Bir şeyi iptal edip, başka bir şeyi onun yerine ikame etmek, bir şeyi başka bir şey ile değiştirmek, ortadan kaldırmak, yok etmek, yazmak gibi manalarda kullanılan nesh[1255] kelimesi, Şârî'nin eski bir hükmü yenisiyle yürürlükten kaldırmasını ifade etmektedir.[1256] Mükelleflere nazaran nesh, aslında şer'î olan hükmün ref'i ve yerine diğer bir hükmün konulmasıdır. Bu açıklamaya göre, zaman bakımından önce gelen

---

[1252] Nevevî, **el-Minhâc**, c.6, s.402.
[1253] Müslim, Cenâiz, 68.
[1254] Nevevî, **el-Minhâc**, c.6, s.26.
[1255] **Lisânü'l-Arab**, "Nesh", c.2, s.46.
[1256] Bkz. İbnü's-Salâh, **Ulûmü'l-Hadîs,** s.277, Cürcânî, **et-Ta'rîfât,** s.163; Nevevî, **İrşâd**, s.185: İbn Hacer, **Nüzhetü'n-Nazar fi Tavdîhi Nuhfetü'l-Fiker**, Abdullah b. Dîfullah er-Rahîlî (Tah), Riyad 2001, s.216.

ve bilâhare kaldırılan hüküm mensuh, onun yerine konulan yeni hüküm ise nâsih ismini alır.[1257]

Gerek ayetlerde gerekse hadislerde neshin varlığı, hangilerinde nesh olduğu veya hangisinin nesh ettiği gibi konular tarih boyunca âlimler tarafından tartışılagelmiştir.[1258] Hadis âlimleri hadislerdeki muârazaya cem' ve te'lîf ile bir çözüm getiremezse, hadisler arasında neshin imkânını araştırırlar. İlk dönem âlimleri, mutlakı takyid, âmmı tahsis ve zahiri te'vîl etmeyi de nesh olarak ifade etmişlerdir.[1259]

Nevevî eserlerinde neshin, Rasûlullah'ın sarih beyanı, sahâbenin kavli ve icmâın delâletli ile bilinebileceğini beyan etmiştir.[1260] *Sahîh-i Müslim* şerhinin mukaddimesinde ise Nevevî, nesh konusunda şu açıklamalarda bulunur: "İki hadisin zahirdeki teâruzunda, bu hadislerin cem' edilmesi veya ikisinden birinin tercihi gereklidir. Bu işi de çoğunlukla hadis ve fıkhı, bir de usûl ilimlerini iyice bilen, manaların inceliklerine dalabilen kişiler yapabilir. Bu niteliğe sahip olanlar için bu gibi rivayetleri te'lîf etmek müşkil değildir. Ancak nadir olan bazı durumlar müstesnadır."[1261]

Nevevî'ye göre ihtilaflı hadislerin bir arada te'lîf edilmesi mümkün ise her iki hadisle de amel etmek gerekir. Mümkün olduğu kadar şeriat koyucunun sözü faydanın daha umumî olacak şekilde yorumlanmasına ve de te'lîf imkânı olduğu yerde neshe gidilmemesine dikkat edilmelidir. Çünkü nesh, iki hadisten birisinin gereğince amel edilmekten çıkarılmasıdır. Herhangi bir şekilde cem' imkânı olmayan hadisler karşısında ise Nevevî, şunları önerir: "Eğer bu iki hadisten nesh edeni

---

[1257] Koçyiğit, **Hadis Usûlü (İlmu Mustalahi'l-Hadis)**, s.145.

[1258] Geniş bilgi için bkz. Ali Osman Koçkuzu, **Hadiste Nâsih- Mensuh Meselesi**, Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, İstanbul 1985, s.89-102; Süleyman Ateş, **Kur'ân'da Nesh Meselesi**, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1996; Remzi Kaya**, Kur'ân-ı Kerîm'de Nâsih Mensuh Ayetlerin Tesbiti**, (Yüksek Lisans, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa l986); Aktepe, "İmam Şâfiî'nin Hadîsler Arasında Görülen Çelişkilere Bakışı", **Hadîs Tetkikleri Dergisi** (HTD), Sayı: 4, s.66; Kanarya, **İmam Şâfiî'nin İhtilafu'l-Hadis İsimli Eserinin Hadis İlmindeki Yeri**, s.116.

[1259] Aydınlı, **Hadis Istılahları Sözlüğü,** s.250.

[1260] Bkz. Nevevî, **İrşâd,** s.186.

[1261] Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.158. (Nevevî'nin Mukaddimesi)

bilirsek ona öncelik veririz. Eğer bunu bilmiyorsak o zaman iki hadisten tercihe değer olanın gereğince amel ederiz."[1262]

Görüldüğü üzere İmam Nevevî, birbirine muârız olan hadisleri tespit ettiği zaman genellikle cem' ve te'lîf ile bu ihtilafı gidermeye çalışır. Muârazanın bunlarla giderilmediği yerlerde ise tarihî veriler vechesinde nesh ihtimalini de değerlendirir. Dolayısıyla Nevevî, cem' ve te'lîf imkân dahilinde iken hadisi mensuh kabul eden anlayışı reddetmektedir. Mesela, "Namazı kılacak kimseye sütre olacak şeyin miktarı" bâbında zikredilen bir hadiste, "…önünde semerin kaşı kadar bir şey bulunmazsa o kimsenin namazının eşek, kadın ve kara köpeğin geçmesi sebebiyle bozulacağı"[1263] rivayet edilmiştir. Hadisin ahkamı hususunda âlimlerin ihtilaf ettiğini belirten Nevevî, şu tespitlerde bulunur: "Mâlik, Şâfiî ve Ebû Hanîfe'ye göre namaz kılanın önünden eşek, kadın ve köpeğin geçmesi ile namaz bozulmaz. Ayrıca bu âlimler hadisi te'vîl etmişler ve buradaki muradın kalbin bunlarla meşguliyeti sebebiyle namazın noksanlaşması olduğunu ifade etmişlerdir." Bahsi geçen hadisin "Kişinin namazını hiçbir şey bozmaz, yapabildiğiniz kadar da uzak tutun"[1264] rivayeti ile nesh edildiği iddiasının da vâkî olduğunu belirten Nevevî, itirazını şöyle izah eder: "Âlimlerin bu iddiası kabul edilemez. Çünkü bir yerde neshin vukû' bulması için, cem' ve te'vîlin yapılamaması, ayrıca tarihî verilerin de buna imkân tanıması gerekir. Fakat burada tarih ile alakalı herhangi bir kayıt mevcut değildir. Ayrıca hadisin yukarıda zikredildiği üzere te'vîl edilebilme imkânı vardır."[1265] Yaptığı bu te'vîl ile Nevevî, hadisler arasındaki muârazaya cem' ve te'lîf metodu ile çözüm bulmaya öncelik verdiğini göstermiştir.

Nevevî, bir sünnetin sarih nas ile nesh edildiğine dair bir rivayet olduğu zaman mensuh olan hükmün tekrar geri gelmesini kabul etmez. Bu durumda her ne kadar mensuh olan hükmün kendi döneminde vâkî olan şartlar tahakkuk etse bile nassın sarih ifadesine itibar edilir ve nâsih hüküm bâkî kalır. Mesela öncesinde bir

---

[1262]Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.158-160. (Nevevî'nin Mukaddimesi)
[1263] Müslim, Salât, 265.
[1264] Bkz. Ebû Dâvûd, Salât, 114; Buhârî, Salât, 105.
[1265] Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.451; Ayrıca bkz. Nevevî, **el-Minhâc,** c.6, s.362; c.7, s.32.

rivayetle yasaklanan,[1266] ancak daha sonra başka bir rivayetle serbest bırakılan[1267] bir konuda Nevevî şu değerlendirmede bulunmuştur: "Sahih olan görüş, nehy emrinin mutlak olarak neshedilmiş olmasıdır. Buna göre ne kerahet hükmü ne de haramlık hükmü bâkîdir. Bilakis Büreyde hadisinde geçen sarih ifadeler kurban etini üç günden sonrası için ayırmanın mubah olduğunu belirtmektedir."[1268]

İmam Nevevî, Müslim'in eserini tasnif ederken rivayetlerin nâsih ve mensuh durumuna dikkat ettiğine işaret etmiştir. Bunun misalini eşine yaklaştığı halde inzalin vâkî olmadığı durumda kişiye ne gerekeceğinin cevabını veren rivayetlerde[1269] görebilmekteyiz. Nevevî'nin "انما الماء من الماء" "Muhakkak ki su, sudandır." şeklinde başlık koyduğu bâb içerisinde Müslim, hanımına yaklaşan fakat inzal vâkî olmayan kişiye Hz. Peygamber'in "يغسل ذكره و يتوضأ" "Zekerini yıkar sonra da abdest alır." şeklinde mukabelede bulunduğu rivayetini[1270] ve aynı hüküm doğrultusunda diğer rivayetleri sıralar. Akabinde ise önceki hadislere muârız ahkam içeren ve erkeğin yıkanmasını gerektirecek durumun bizzat eşi ile cimâ yapmak olduğunu ihtiva eden rivayetleri[1271] zikreder. Nevevî, yıkanmayı cimâ yapmanın gerektireceğini beyan eden rivayeti amel edilmeye layık bulurken; buna mukabil "Muhakkak ki su, sudandır."[1272] hadisinin ise mensuh olduğunu kaydeder.[1273]

Ayrıca Nevevî, Ebû Alâ'i'den (Yezid b. Abdullah b. eş-Şihhîr) (ö. 111/729) nakledilen "Kur'ân'ın bazı ayetlerinin diğer bazısını neshettiği gibi, Hz. Peygamber'in bazı hadisleri diğer bazısını neshetmektedir." rivayetinin Müslim tarafından zikredilmesindeki muradın da bahsi geçen rivayetin mensuhluğuna işaret etmek olduğunu belirtir.[1274] Nevevî, bu hadis bağlamında nesh ile alakalı olarak şunları söyler: "Sünnetin sünneti neshettiğini ifade eden Ebû Alâ'i'nin sözü sahihtir. Âlimlere göre sünnetin sünneti nesh etmesi dört türlüdür. Bunlar, mütevâtir sünnetin

---

[1266] Bkz. Müslim, Edâhî, 24-27.
[1267] Bkz. Müslim, Edâhî, 28.
[1268] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc,** c.13, s.131.
[1269] Bkz. Müslim, Hayz, 80-86.
[1270] Müslim, Hayz, 85.
[1271] Bkz. Müslim, Hayz, 87, 88, 89.
[1272] Müslim, Hayz, 85.
[1273] Nevevî, **el-Minhâc,** c.4, s.262.
[1274] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.262.

yine mütevâtir sünnet ile neshi, haber-i vâhidin yine misli bir haber ile neshi, ahad bir haberin mütevatir bir hadisle neshi, sonuncusu ise mütevâtir bir haberin ahad bir haber ile neshedilmesidir. Sayılan vecihlerden ilk üçünün caiz olduğunda ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak dördüncü vecih cumhurun nazarında caiz görülmezken zahirilere göre caizdir."[1275]

Nevevî, sünnetin sünneti neshinin çeşitlerine dair bu bilgileri verirken başka bir yerde haber-i vâhidin nesh etmesine dair önemli tespitlerde bulunur**.** Konu ile ilgili bir rivayette, namazda Kabe'ye dönme emri nâzil olunca bir kişinin namaz kılan insanların yanına gelerek kıblenin değiştiğine dair inen ayeti haber verdiği ve bunun akabinde ise cemaatin namaz esnasında Kabe'ye yöneldiği nakledilmektedir.[1276] Nevevî, bu hadisi neshin cevazına ve haber-i vâhidin kabulüne delil olarak kabul eder. Hadisin şerhinde Nevevî, meseleye dair şu itiraza yer verir: "Bu olayda kesin olan bir hüküm, haber-i vâhid ile nesh olmuştur. Bu ise usûl ehline göre imkânsızdır. Nevevî'ye göre mesele iddia edildiğinin aksine mücerred bir haber-i vâhidin ötesinde bir bilgidir. Çünkü burada ilim ifade edecek mevcut bazı karineler ve mukaddimeler olayı sadece haber-i vâhid olmaktan çıkarmıştır."[1277]

Mezkûr hadis bağlamında Kur'ân'ın sünneti neshi ve bunun mukabilinin imkânı da değerlendirilmiştir. Bu konuda Nevevî, şu bilgileri kaydeder: "Bizim mezhebimizdeki âlimler ve diğer âlimler Beyt'ül-Makdis'in kıble olarak tespitinin sünnet ile mi yoksa Kur'ân ile mi sabit olduğunda ihtilaf etmiştir. Kâdî İyâz, âlimlerin çoğunluğuna göre bu hâdisenin sünnet ile sabit olduğunu ifade emiştir. Bu durumda bu hâdise "Kur'ân sünneti nesheder." diyenlerin delili mesabesindedir. Müteahhir usûlcülerin çoğunluğu ve Şâfiî'nin birinci kavli bu meyandadır. Şâfiî'nin diğer bir kavline göre Kur'ân'ın sünneti neshi mümkün değildir. Çünkü sünnet Kur'ân'ın açıklayıcısı iken Kur'ân'ın sünneti neshi nasıl olabilir ki? Bu görüşe göre Beytü'l-Makdis sünnet ile değil bilakis vahiy ile sabit olmuştur. Nitekim "… وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا" "Senin yöneldiğin yönü, Peygambere uyanları, cayacaklardan

[1275] Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.262.
[1276] Müslim, Mesâcid, 11.
[1277] Nevevî, **el-Minhâc**, c.5, s.13.

ayırdetmek için kıble yaptık."[1278] ayeti de buna işaret etmektedir. Sözlerinin devamında Nevevî, âlimlerin ekserisinin Kur'ân'ın sünneti neshine cevaz verdiği gibi sünnetin Kur'ân'ı neshini de kabul ettiğini, ancak Şâfiî'nin bunu uygun görmediğini beyan etmiştir.[1279] Nevevî Kur'an'ın sünneti neshi konusunda âlimlerin kanaatlerini sıralarken kendi kanaatini açıkça ifade etmemiştir. Ancak Nevevî'nin farklı mevzularla alakalı yapmış olduğu değerlendirmelere binaen Kur'an'ın sünneti nesh etmesini kabul edilebilir olarak düşündüğü kanaatini taşımaktayız.[1280] Bu bağlamda "Kuran, sünneti ancak sünnette de söz konusu durumun neshedildiğine dair bir hadisin vârid olması kaydıyla neshedebilir,"[1281] kaidesinin, Şâfiî'nin Kur'ân ile sünnet mabeynindeki nesh ilişkisinin ana kaidesi olduğunu söylemek mümkündür.[1282] Nitekim İmam Şâfiî, sünnet Kur'an ile neshedilir mi sorusuna "Sünnet, Kur'an'la neshedilecek olursa, Hz. Peygamber'in önceki sünnetinin sonraki başka bir sünnetiyle neshedildiğini beyan eden bir sünneti bulunur ki, böylece bir şeyin ancak kendi benzeri ile neshedileceği hususunda insanlar için bir delil olsun." şeklinde cevap vermiştir.[1283]

Kur'ân'ın sünneti neshi meselesi âlimler arasında tartışma konusu olduğu gibi mensuh ayetlerin varlığından söz eden hadisler de hüccet bakımından ihtilafa sebep olabilmektedir. Mesela, "Tahrimin beş defa emmede sübut bulması" bâbında zikredilen bir rivayette Hz. Aişe'nin şöyle dediği nakledilmektedir: "Bilinen on defa emzirme hürmet ifade eder." ayeti, indirilen Kur'ân meyanındaydı. Sonra bu beş

[1278] Bakara, 2/145.

[1279] Nevevî, **el-Minhâc,** c.5, s.13-14.

[1280] Örneğin "mest üzerine mesh etmek" bâbında zikredilen Cerir hadisini değerlendiren Nevevî, bu rivayetle ilgili yaptığı yorumda Cerir'in Müslüman olması şayet " فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ" "…yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedip, topuklara kadar ayaklarınızı da (yıkayın)"[1280] ayetinden önce olsa idi; mest üzerine mesh etmenin cevazına dair olan bu hadisin zikri geçen ayet ile neshollduğu yorumu yapılabilirdi. Ancak Cerir'in İslâmiyet ile tanışması bu ayetin nüzûlünden sonra olduğuna göre bu hadisle amel edildiği anlaşılmış oldu…." Bu değerlendirmede Nevevî'nin ayetin sünneti nesh etme ile ilgili yapılan yorumu ihtimaller arasında değerlendirmesi ve bu yorumu tahlil ederken ayetin sünneti nesh etme meselesine metodoloji olarak itiraz etmemesi dikkat çekmektedir. (Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.157.)

[1281] Bkz. Şafiî, **er-Risale**, s.111.

[1282] Kanarya, **İmam Şâfiî'nin İhtilafu'l-Hadis İsimli Eserinin Hadis İlmindeki Yeri**, s.117.

[1283] Şâfiî, **er-Risale**, s.111. Krş. Şafiî, **er-Risâle (İslâm Hukukunun Kaynakları),** Abdülkadir Şener, İbrahim Çalışkan (Trc.), s.68.

malum emme ile neshedildi. Hatta Rasûlullah bu on sayısı Kur'ân meyanında okunurken vefat etti."[1284] Bu hadisin şerhinde Nevevî, neshi üç kısma ayrırır. Birincisi, on emme misalinde olduğu gibi hem hükmü hem de tilaveti mensuh olanlar, ikincisi, hadiste geçen 5 defa emme örneğindeki gibi hükmü bâkî olmakla beraber tilaveti mensuh olanlar, sonuncusu ise tilaveti bâkî olmakla beraber hükmü mensuh olanlardır.

"Vasiyet" hakkında zikredilen ayet[1285] başta olmak üzere bu son grubun misalleri bol miktarda bulunmaktadır. Nevevî, bu hadis zımnında hürmeti gerektiren emmenin miktarı ile alakalı âlimlerin görüşlerini zikreder. Bu mevzuda dikkat çeken en önemli tartışma konusu haber-i vâhidle gelen bir hadisin Kur'ân'ın sübutunda ne derece hüccet kabul edileceğidir. Nitekim bu hadisin delâleti ile haramlık oluşturmada 5 emmeyi esas kabul eden Şâfiî, İmam Mâlik tarafından şu şekilde tenkit edilir: "Hz. Aişe hadisi sizin nazarınızda ve yine muhakkik usûlcülerin nezdinde hüccet olamaz. Çünkü Kur'ân, haber-i vâhid ile sübut bulamaz." "و اذا لم يثبت قرانا لم يثبت بخبر الواحد" Aynı şekilde Kur'ân olarak sabit olmayan bir şey haber-i vâhid ile sabit olamaz. Kur'ân ayetlerinin tevatür ile gelmesi adet olmakla beraber burada bu ayetten haber-i vâhid ile söz edilmektedir." Şerhin devamında Nevevî İmam Şâfiî'ye yöneltilen bu ithamlara cevap verir. Yapılan bu açıklamalar ışığında Nevevî'nin, tilaveti neshedilmekle beraber hükmen bâkî olan ayetlerin varlığına inandığı ve bu durumun da bir haber-i vâhid ile dile getirilmesinin hücceten bir sorun teşkil etmeyeceği kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır.[1286]

Nevevî tilaveti neshedilmekle beraber hükmen bâkî olan ayetlerin sübutuna dair onayının yansımasını şerhin farklı yerlerinde şahit olmak mümkündür. Bu onay kimi zaman mensuh ayete hüküm bina ederek açıkça ortaya çıkarken, kimi zaman da tilaveti mensuh olan bir ayetten söz eden bir rivayet karşısında hiçbir yorum yapmayarak zımnen kabul şeklinde tezahür etmektedir. Mesela bir rivayette Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin, yanına gelen Basralı hafızlara hitaben: "Sizler Basralılar'ın

[1284] Müslim, Radâ, 24.
[1285] Bakara, 2/230.
[1286] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc,** c.10, s.272-273.

en iyileri ve hafızlarısınız. Kur'ân'ı tilâvet edin. Sakın (Kur'an okumadan) üzerinizden uzun zaman geçmesin. Sonra sizden öncekilerin kalpleri gibi sizin de kalpleriniz katılaşır. Biz (vaktiyle) bir sûre okurduk. Onu gerek uzunluk; gerekse şiddet hususunda "Berâe" sûresine benzetirdik. Sonra o sûre bana unutturuldu. Yalnız ben, ondan şunları ezberimde tutabildim: Adem oğlunun iki vadi dolu malı olsa, mutlaka bir üçüncüsünü daha isterdi. Âdem oğlunun karnını ancak toprak doldurur…."[1287]

Nevevî, "Ademoğlunun iki vadi dolusu altını olsa üçüncüsünü ister" bâbı kapsamında zikredilen mezkur hadisin şerhinde, ademoğlunun dünya malına hırs göstermesinin kerahetine taalluk eden açıklamalarda bulunmuştur. Bunun dışında Nevevî, hadis metninde ifade edilen nesh ile alakalı herhangi bir ifadeye yer vermemiştir. Oysaki bu hadisten bir önceki rivayette[1288] İbn Abbas'ın, unutturulan ayetler arasında yer aldığı iddia edilen bu sözlerin Kur'an olup olmadığını bilmediği ifadesi nakledilmiştir. Yine aynı bâbın bir diğer rivayetinde[1289] Enes bu hadisi Rasûlullah'tan duyduğunu, fakat bu sözlerin semadan inen bir ayet mi yoksa Hz. Peygamber'in kendinden mi söylediği hakkında bilgisinin olmadığını söylemiştir. İmam Nevevî'nin bir ayetin unutturulması gibi ciddi bir meseleden bahseden üç rivayete rağmen herhangi bir açıklamada bulunmamış olmasını, nesh metodu çerçevesinde vâkıânın zımnen kabulü olarak açıklamak mümkündür. Ancak tefsir usûlünce derin tartışmalara hâvi bir meselede ravilerin şekk içeren lafızlarına herhangi bir izahatın olmamasının birçok soruyu cevapsız bıraktığı muhakkaktır. Örneğin Osman Keskioğlu, şayet Musa el-Eş'arî'nin bu sûreleri unuttuğu farzedilse bile bütün sahabîlerin unutmasının nasıl mümkün olacağını sorgulamaktadır. Müellif ayrıca Musa el-Eş'arî'nin Kur'an'ın cem ve istinsâhında yer alan bir sahâbî olduğuna da dikkat çekmiştir. Bunun yanında[1290] Enes rivayetinde metnin kaynağı noktasında tereddüt içeren ifadelerin yer alması, ravî kaynaklı bir hatayı da akla getirmektedir. İşte Kur'an'a taalluk eden ve itikadi noktada derin şüphelere sebebiyet verebilecek

[1287] Müslim, Zekat, 119.
[1288] Müslim, Zekat, 118.
[1289] Müslim, Zekat,116.
[1290] Bkz. Osman Keskioğlu, **Kur'an Tarihi ve Kur'an Hakkında Ansiklopedik Bilgiler**, Nebioğlu Yayınevi, İstanbul, s.327.

bu ve benzeri muhtemel suallere açıklık getirilmemesinin önemli bir boşluğa sebebiyet verdiği görülmektedir.

Benzeri sorunlar Hz. Aişe'nin iddia ettiği süt emme ile alakalı rivayet için de geçerlidir. Bu rivayette Hz. Aişe, Allah Rasûlü'nün mensuh olduğu iddia edilen on defa emme ayeti okunurken vefat ettiğini nakletmiştir.[1291] Ancak Nevevî şayet bu ayet Hz. Peygamber'in vefatı esnasında okunuyor ise ne zaman neshedildiği sorusuna cevap vermemiştir. Nitekim Serahsî bu noktaya dikkat çeker ve Hz. Peygamber'in vefatından sonra herhangi bir neshin vâki olamayacağını ifade etmiştir.[1292]

Yine mensuh bir "recm" ayetinden bahseden rivayet etrafında oluşan tereddütlerin şerh içerisinde yeterince giderilememesi konu ile ilgili yeni sulleri beraberinde getirmiştir. Öyle ki bu rivayetle ilgili yapılan bir değerlendirmede, ayetlerinin zayi olması endişesine binaen Kur'an'ın cem edilmesi konusunda gayret gösteren ve bunun gerçekleşmesi adına Hz. Ebû Bekir'i ikna etmeye çalışan bir Hz. Ömer'in recm ayetinin hazfedilmesi konusunda nasıl duyarsız kalabileceği sorgulanmıştır. Akabinde de bunun Hz. Ömer adına düşünelemeyeceğine vurgu yapılmıştır.[1293] İzzet Derveze de aynı konuya dikkat çekmiş ve eğer bu ayet Hz. Peygamber vefat edene kadar lafız ve hüküm yönüyle nesh edilmediyse ve Hz. Ömer'de bundan emin bir halde ise bu duruma sessiz kalamayacağını ifade etmiştir. Çünkü Kur'an'ın cem'i konusunda Hz. Ebû Bekir'i ikna eden bizzat kendisi idi.[1294]

Sened ve metin yönünden "*Müslim'e Yöneltilen Eleştiriler*" konulu bir tez çalışmasında, bu gibi rivayetlerin Kur'an'da bazı sûre veya ayetlerin eksik olduğuna dair yorumlara sebebiyet vereceği, metni mensuh ayetler olduğunun iddia edilmesinin ise meselenin çözümünü daha karmaşık bir hale getireceği neticesine varılmıştır.[1295] Dolayısıyla Kur'an'ın bazı parçalarının eksik olduğu yönünde

---

[1291] Bkz. Müslim, Radâ, 24.
[1292] Bkz. Serahsî, **Usûl**, c.2, s.78,79.
[1293] Bkz. Keskioğlu, **Kur'an Tarihi ve Kur'an Hakkında Ansiklopedik Bilgiler**, s.327
[1294] Bkz. Muhammed İzzet Derveze, **et-Tefsîru'l-Hadis**, Dâr'ül-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2000, c.8, s.357.
[1295] Bkz.Özcan, **Müslim'e Yöneltilen Eleştiriler**, s.64-86.

tereddütlere yol açabilecek bu rivayetler karşısında Nevevî'nin yaptığı izahların tatmin edici olmadığını söylemek mümkündür.

Nevevî, şerhin mukaddimesinde yaptığı izahatta neshin, Hz. Peygamber'in sarih ifadesi, sahâbî kavli, tarihî veriler ve icmâın delâleti ile bilinebileceğini ifade etmiştir. Akabinde ise icmâ ile alakalı şu uyarıda bulunur: İcmâ ne nesh edilir, ne de nesh eder.[1296] Ancak icmâ nesh edici buyruğun varlığına delildir.[1297] Bu çerçevede Nevevî, bazı hadislerin mensuh olduğunun delâleti olarak icmâyı gösterir. Hatta herhangi bir konuda vâkî olan bir ihtilafın akabinde gerçekleşen icmâın da sahih olacağını beyan eder. Mesela, cenaze namazında kaç tekbirin alınacağı hususunda Abdurrahman b. Ebî Leylâ'nın (ö. 148/765) şöyle dediği nakledilmektedir: "Zeyd (b. Erkam) bizim cenaze namazlarımızda dört tekbir alırdı. Bir defasında beş tekbir aldı. Bu durumu kendisine sorduğumuzda ise "Rasûlullah beş tekbir alırdı." cevabını verdi."[1298] Alimlere göre bu hadisin, icmâın delâleti ile mensuh olduğunu beyan eden Nevevî, konu ile ilgili şu izahatta bulunur: "İbn Abdilber'in (ö. 463/ 1071) ve diğer bazı âlimlerin, bugün dörtten fazla tekbir alınmayacağına dair icmâın bulunduğunu ifade eden nakilleri daha önce zikredildi.[1299] Bu durum âlimlerin Zeyd b. Erkam'ın fiilinden sonra icmâ ettiklerini göstermektedir." Nevevî, bu açıklamalardan sonra şerhini "Esas kavle göre hilaftan sonra icmânın vuku'u sahihtir" beyanı ile sonlandırır.[1300]

İmam Nevevî, Müslim'in rivayetlerini şerhederken kimi zaman neshe dair kanaatini bâb başlığına yansıtır. Mesela ateşte pişen yemekleri yiyenlerin abdest almasını emreden nebevî buyruğu içeren rivayetler için[1301] "Ateşin temas ettiği şeyden dolayı abdest almak" bâb başlığını tercih eden Nevevî, hemen akabinde

[1296] Şerhin muhakkiki, konu ile ilgili şu izahatta bulunur: "İcmâ Hz. Peygamber'in hadisi için nâsih olamaz. Çünkü icmâ nassın hilafına gerçekleşemez. Buna sebep ise icmâın bir dayanağa ihtiyaç duymasıdır. Eğer icmâın dayandığı nassın dışında başka bir nass bulunacak olursa o zaman nâsih icmâ değil o nass olur." Bkz. Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.158 (Nevevî'nin Mukaddimesi, dipnot no: 3)

[1297] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.158. (Nevevî'nin Mukaddimesi) Ayrıca bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.13, s.136.

[1298] Müslim, Cenâiz, 72.

[1299] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc,** c.7, s.27.

[1300] Nevevî, **el-Minhâc,** c.7, s.29.

[1301] Müslim, Hayz, 90.

zikredilen ve bu kişilerin abdest almasının gerekmeyeceğine dair vârit olan hadisleri[1302] ise "Ateşin temas ettiği şeyden dolayı abdest alma (hükmünün) neshedilmesi" bâbı altına kaydetmiştir. Bununla birlikte Nevevî, Müslim'in buradaki hadisleri sıralarken sanki abdest alma emrinin neshedildiğine işaret etmek gayesini taşıdığı yorumunda bulunmuştur. Bu durumun gerek Müslim'in gerekse diğer hadis imamlarının takip ettiği bir metot olduğunu ifade eden Nevevî, bu üslûba göre evveliyatla nesh edilen rivayetlerin zikredildiğini, akabinde ise nâsih hadislerin sıralandığını belirtir.[1303]

İmam Nevevî, iki hadisten hangisinin nâsih hangisinin mensuh olduğuna dair bir delil bulamadığı durumlarda muârız hadisler arasında tercih yapma aşamasına geçer.

4.3.3. Tercih

Birbirine muârız olan hadisler öncelikle cem' ve te'lîf edilir. Bu mümkün olmadığı takdirde ise bu hadisler arasında nâsih, mensuh ilişkisinin olup olmadığına bakılır. Şayet hangisinin nâsih olduğuna dair herhangi bir delil bulunamaz ise hadisler arasında belli kaideler çerçevesince tercihte bulunulmaya çalışılır.[1304] Nevevî, *İrşad* adlı eserinde hadisleri tercihte bazı prensiplerin olduğunu ve bunların sayısının âlimlerin tasnifine göre değiştiğini işaret etmiştir. Mesela Hâzimî (ö. 584/1188) "*el-İ'tibar fi'n-Nâsih ve'l Mensuhi mine'l-Âsâr*" isimli kitabında bu sayıyı 50 olarak beyan etmiştir.[1305] Bazı âlimler ise bu sayıyı yüze kadar çıkarmıştır.[1306]

[1302] Müslim, Hayz, 91-96.

[1303] Nevevî, şerhinde abdest alma ile ilgili rivayetin mensuh olduğunu kabul eden ve etmeyen âlimleri sıraladıktan sonra muhaliflere cevap mahiyetinde şu delili ortaya koyar: Ebû Dâvûd, Nesâî ve diğer sünen sahiplerinin rivayet ettikleri sahih hadiste Câbir (r.a) şöyle buyurur: Hz. Peygamber'den nakledilen iki emirden sonuncusu "ترك الوضوع مما مست النار " "Ateşin temas ettiği şeyden dolayı abdestin terk edilmesi" dir. Nevevî'nin zikrettiği Câbir hadisi, muârız iki emirden sonrakinin nâsih olacağı görüşü bağlamında önemli bir delil olarak değerlendirilebilir. (Nevevî, **el-Minhâc,** c.4, s.266)

[1304] Bkz. Nevevî, **İrşâd**, s.190; Ahmed Naim, **Tecrîd-i Sarîh,** c.1, s.251.

[1305] Nevevî, **İrşâd,** s.190.

[1306] Süyûtî, **Tedrîbü'r-Râvi fî Şerhi Takrîbü'n-Nevevî**, s.283.

Süyûtî, *Tedribü'r-Râvi* isimli eserinde bu tercih sebeplerini yedi kısma ayırarak izah etmeye çalışmıştır.[1307]

Görüldüğü üzere müteârız hadisler karşısında dikkate alınan tercih unsurları âlimlerin kanaatlerine göre farklılık arzetmektedir. Bu bağlamda Nevevî'nin şerhinde öne çıkan bazı tercih unsurlarını izhar eden şu misaller verilebilir: Bir rivayette bazı sahâbîlerin Ebû Hureyre'nin "Bir kimse cünüb olarak sabahlarsa oruç tutmasın." şeklindeki sözüne şahit oldukları ve bu durumu Hz. Aişe ve Ümmü Seleme'ye sordukları nakledilmektedir. Hadisin devamında Hz. Aişe ve Ümmü Seleme sorulan bu soru karşısında "Hz. Peygamber, bazen ihtilamdan başka bir sebeple cünüb olarak sabahlar, sonra oruç tutardı." şeklinde mukabelede bulunurlar. Hz. Aişe ve Ümmü Seleme'nin bu cevabı Ebû Hureyre'ye tekrar ulaştığında ise Ebû Hureyre onların bu konuyu daha iyi bileceğini ifade ederek sözlerinden rücû eder ve aslında bu sözleri Hz. Peygamber'den değil de Fadl b. Abbas'dan duyduğunu ifade eder.[1308]

İmam Nevevî bu hadisi şerh ederken Ebû Hureyre'nin sözlerinden rücû etmesini tahlile çalışır. Bu konuda Nevevî, muâraza halindeki bu iki hadis karşısında Hz. Aişe ve Ümmü Seleme hadislerinin tercih edilmesinde iki durumu öne çıkarır. Birincisi Hz. Aişe ve Ümmü Seleme ahvâli şahsiye konularında Ebû Hureyre'den daha bilgili olup; itimata daha layıktırlar. İkincisi ise Hz. Aişe hadisi Kur'ân'a muvafık durumdadır. Zira Allah Teâlâ fecir doğana kadar yeme, içme ve mübaşereti mubah kılmıştır.[1309] Ayette sabah vaktine kadar cimanın mubahlığı açık olduğuna göre bu kişinin cünüb olarak sabahlama durumu ortaya çıkacaktır.[1310] Bu misalde Nevevî'nin sahâbîler arasında farklı sebeplere binaen tercihte bulunduğu müşahede edilmektedir. Aynı zamanda verilen misalde Kur'ân'a muvafakat etme halinin bir tercih sebebi olarak değerlendirildiği de görülebilmektedir.

[1307] Her bir kısmın kendi içinde geniş olarak izah edildiği bölüm için bkz. Süyûtî **Tedrîbü'r-Râvi fî Şerhi Takrîbü'n-Nevevî**, s.283-285.
[1308] Bkz. Müslim, Sıyâm, 75.
[1309] Bkz. Bakara, 2/187.
[1310] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.7, s.220.

İsra gecesinde Hz. Peygamber'in Rabb'ini görmesi ile alakalı rivayetler Nevevî'nin tercihinde öne çıkan hususlara işaret eder mahiyettedir. İlgili bâbda, İbn Abbas'dan gelen bir rivayette Allah Rasulü'nün Rabbini gördüğü,[1311] Hz. Aişe'den gelen rivayette ise bunun mümkün olmadığı[1312] nakledilmiştir. Nevevî, başta Kâdî İyâz olmak üzere bazı âlimlerin konu ile ilgili ihtilaflarını dile getirmiştir. Akabinde ise kendi tercihini şöyle ifade etmiştir: "Hâsılı, âlimlerin ekseriyetince kabul edilen görüşe göre; Hz. Peygamber isrâ gecesinde Rabb'ini iki gözüyle görmüştür. Bu durum zikri geçen İbn Abbas ve diğer râvilerin rivayetlerinde vâkîdir. Ayrıca bunun Hz. Peygamber'den semâ ile alındığının şüphe gerektirmeyen bir durum olması da ru'yetin sübutunun göstergesidir. Buna karşın Hz. Aişe ru'yetin nefyini Hz. Peygamber'den aldığı bir hadise değil, ayetten yola çıkarak yaptığı bir istinbata dayandırmıştır. Eğer Hz. Aişe'nin yanında böyle bir rivayet vâkî olsaydı zaten bunları zikrederdi.[1313] Böylece Nevevî, İbn Abbas ile Hz. Aişe'den gelen muârız iki rivayeti tahlile çalışmıştır. Her iki metni de usûl bağlamında inceleyen Nevevî, gaybî bir konuda akıl muvacehesinde yapılan yorumların zan ifade edeceği, dolayısıyla bu bahislerde semâın mukaddem olacağını belirtmiş, buna binaen de İbn Abbas'ın rivayeti doğrultusunda tercihte bulunmuştur. Ayrıca Nevevî, Ma'mer b. Raşid'e (ö. 153/770) atfedilen bir kaideye vurgu yaparak tercihine dayanak oluşturmuştur. Buna göre İbn Abbas bir durumu ispatlamış, diğeri ise nefyetmiştir. İspat eden nefyedenden mukaddemdir. (المثبت مقدم علي النافي) Ayrıca Hz. Aişe'nin İbn Abbas'dan daha âlim olması da söz konusu değildir.[1314] Bu misal, usûle dair kaidelerin ve hadisin muhtevasının tercihte etkili olduğunu, ayrıca râvilerin fıkha olan vukufiyetlerinin de tercihler arasında yer aldığını göstermektedir.

Kimi zaman teâruz sened tariklerinde olabilmektedir. Öyle ki hadis bir tarikte mevkuf, başka tarikte merfû veya bir tarikte muttasıl, diğer bir tarikte ise mürsel olabilmektedir. İmam Nevevî, aralarında hüküm farkı bulunan sened tariklerinde itibarin neye göre olacağı ve tercihin hangisinden yana kullanılacağı

[1311] Müslim, İman, 285.
[1312] Müslim, İman, 287.
[1313] Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.9.
[1314] Nevevî, **el-Minhâc,** c.2, s.9, 10.

sadedinde şerhinde önemli açıklamalarda bulunur. Nevevî, böylesi bir teâruz durumunda bazı âlimlerin hükmün mevkuf ve mürsel olana göre verilmesi veya daha çok râvinin itibara alınmasını, kimisi de daha hafız olan râviye göre değerlendirme yapılması gerektiği yönünde fikir beyan ettiklerini belirtmiştir. Ancak bunların sahih olmadığını söyleyen Nevevî, kendi görüşünü şöyle ifade etmiştir: "Bir hadisi bazı râviler merfû, bazıları ise mevkuf olarak nakletse veya hadisi bazıları mürsel bazıları da muttasıl olarak sevketse, hüküm merfû ve muttasıl olana göre verilir."[1315]

Râvilerin hafıza durumu ve ahir ömründe herhangi bir hafıza kaybına uğrayıp uğramaması da Nevevî'nin hadis tercihinde dikkate aldığı bir husustur. Çünkü sika olarak tanınmış bir râvinin ihtilat durumu, yani akıl ve şuuruna bir hastalığın ârız olup olmadığı bilinmezse, ihtilattan sonra rivayet ettiği hatalı hadisler, onun güven veren sıfatına istinaden kabul edilmek durumunda kalır. Halbuki bu sıfat ihtilat sebebiyle güven verici olmaktan çıkmış, râvinin cerhini ve hadisinin reddini gerektiren bir şekil almıştır. Bu sebepledir ki hadisçiler, hadis râvilerini daimi bir kontrol altında bulundurup, ihtilat illetine tutulmuş olanları hemen hadis rivayetinden menetmişler, onun bu hastalığa maruz kaldığını etrafa duyurarak ondan hadis alınmasını önlemeğe çalışmışlardır.[1316] Nitekim Nevevî, de şerhinin bazı bölümlerinde râvilerin ihtilat dönemine ait bilgilere ve bunların bu dönemdeki rivayetlerinin hüccetlik durumuna işaret etmiştir.[1317]

Nevevî'nin çeşitli vesilelerle yapmış olduğu değerlendirmelerde görüldüğü üzere râvilerin Hz. Peygamber'e yakınlık durumu, bilgisi, hafızası, râvilerin sayısı, senedin müntehası, senedin yapısı, metnin Kur'ân'a muvafakatı gibi konular Nevevî'nin teâruz durumundaki hadisler karşısında tercih sebebi olarak gördüğü unsurlardan bazılarıdır. Hadisler arasında herhangi bir şekilde tercih yapılamaması halinde son yapılacak işlem ise tevakkuf etmektir.

[1315] Bkz Nevevî, **el-Minhâc,** c.2, s.294, 295; c.6, s.380; c.10, s.285; Benzeri misaller için bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.20; c.4, s.308; c.6, s.453.

[1316] Koçyiğit, **Hadis Istılahları**, s.161-162. Ayrıca bkz. Nevevî, **İrşâd**, s.244-246.

[1317] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.57-58; Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.155 (Nevevî'nin Mukaddimesi). Ayrıca bkz. Nevevî, **İrşâd**, s.244-246.

4.3.4. Tevakkuf

Bir şeyi geciktirmek, ağırdan almak gibi manalarda kullanılan tevakkuf[1318] yapılan araştırmalar muvacehesinde muteârız hadislerden hiçbirisi ile amel etmeyip, herhangi biriyle ameli gerektirecek bir tercih unsuru ortaya çıkana kadar beklemek demektir.[1319] Tevakkufun aslında belli bir çözüm değil, çözümsüzlüğü ifade ettiğini iddia eden İ. Lütfi Çakan, buna rağmen sistemin nazarî planda da olsa tamamlanabilmesi için gerekli bir usûl olduğunu söylemiştir.[1320]

Tevakkuf hadisler karşısında ihtiyatlı olmanın göstergesi ve ilimde kemalin imkânsızlığına binaen henüz malum olmayan bazı konuların daha sonra aşikâr olabileceğinin itirafıdır. Bununla birlikte bu durum İmam Nevevî'nin şerhinde olduğu üzere ender karşılabilecek bir hâdisedir. Nitekim Nevevî'nin şerhinde tevakkufu ifade edecek dikkat çekici bir misale rastlamamış olmamız bu konunun nazarî planda olduğu yöndeki kanaati güçlendirmektir.

4.4. NEVEVÎ'NİN ŞERHİNDE FIKHÎ DEĞERLENDİRMELER

"Fıkıh" kelimesi bir şeyi bilmek ve anlamak[1321] manasında kullanılır. Ancak bu durum, anlamanın ötesinde i'mâl-i nazar veya istikrâ ile nassın maksadını, hikmetini ve esrarını kavramaktır.[1322] "Fıkıh" kelimesi, ıstılah olarak, müctehitlerin, tafsîlî şer'î delillerden istinbât ettiği amelî hükümlerdir. Bir başka anlatımla, müctehitlerin, her bir amelî meseleyi ilgilendiren delilleri tek tek inceleyip onlardan

---

[1318] Bkz. **Lisânü'l-Arab**, "Tevakkuf", c.3, s.1160.

[1319] Bkz. İbn Hacer, **Nüzhetü'n-Nazar fi Tavdîhi Nuhfetü'l-Fiker**, s.218; Çakan, **Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifu'l-Hadis İlmi)**, s.234; Kanarya, **İmam Şâfiî'nin İhtilafu'l-Hadis İsimli Eserinin Hadis İlmindeki Yeri**, s.145.

[1320] Çakan, **Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifu'l-Hadîs İlmi)**, 235.

[1321] **Lisânü'l-Arab**, "Fıkıh", c.5, s.840, Ebû'l Bekâ el-Kefevî, **el-Külliyât**, s.690, Gazzâlî, **el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl,** Hamza b. Züheyr Hafız (Tah.), Şirketü'l-Medineti'l-Münevvera, Medine 1413, c.1, s.8.

[1322] İbn Kayyim el-Cevziyye, **İ'lâmu'l-Muvakkiîn**, (Meşhur b. Hasan Â'l Süleyman Ebû Ubeyde (Tah.), Dar'ul-Cevzî, Riyad, c.1, s.212 Ayrıca bkz. Gazzâlî, **el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl,** c.1, s.8; Sabri Şakir Ansay, **Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku,** İstiklal Matbacılık ve Gazetecilik Koll. Ort., Ankara 1954, s.15.

çıkardıklara hükümlere "fıkıh" denir.[1323] Fıkıh ilmine hakkıyla vâkıf ve sahip olduğu ictihat melekesiyle şer'î hükümleri istinbâta muktedir kimseye de "fakih" denir.[1324]

İmam Nevevî, hadis ve fıkıh ilmini cem etmiş bir âlimdir. Özellikle muhaddislerin fıkıh bilgisinin olmadığı ve sadece nakille uğraştıkları tarzında tenkitlerin yoğun olduğu bir dönemde[1325]Nevevî, şerhinde ortaya koyduğu izahatlarla her iki alandaki yetkinliğini ispatlamıştır**.** Aynı zamanda, şerhinin bazı yerlerinde hadis ve fıkhı cem' eden muhakkik âlimlerin görüşlerine itimat ettiğini açıkça ifade etmiştir.[1326]

Hadis ve fıkhı mezceden bu düşünce yapısına binaen Nevevî'yi akla önem vermeyen bir nakilcilikle itham etmenin oldukça zor olduğunu düşünmekteyiz. Bununla birlikte Nevevî'nin şerhinde akla verilen rol, nassın olduğu yerde muarız bir fikir beyan etme veya kendi heva ve hevesine göre konuşma gibi bir mahiyet de arzetmemiştir. Dolayısıyla Nevevî'nin şerhinde hem nakli hem de aklı öne çıkaran düşünce yapısını görmek mümkündür. Mesela cuma günü oruç tutmanın nehyedildiğini ifade eden rivayetleri[1327] şerheden Nevevî, "Ben ilim, fıkıh sahibi hiç kimsenin cuma günü orucunu nehyettiklerini işitmedim." beyanında bulunan ve buna binaen de cuma günü oruç tutulabileceğini ifade eden İmam Mâlik'e tepki göstererek şöyle cevap vermiştir: "Sünnet onun ve onun dışındakilerin gördükleri şeylerden mukaddemdir. Bu durumda cuma günü orucunun nehyedilmesi sabit olup, ilgili

---

[1323] Zekiyuddin Şa'ban, **Usûlu'l-Fıkhı'l-İslâmiyye,** s.9; Ayrıca bu kavram ile ilgili geniş bilgi için bkz. Zekiyyüddîn Şa'ban, **İslâm Hukuk İlminin Esasları**, İbrahim Kafi Dönmez (Trc.), TDV Yayınları, Ankara 2001; Ahmet Yaman, Halit Çalış, **İslâm Hukukuna Giriş**, Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, İstanbul 2012; Hayrettin Karaman, **Mukayeseli İslâm Hukuku**, İz Yayıncılık, İstanbul 1999; Karaman, **Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku**, İz Yayıncılık, İstanbul 2006; el- A'zamî, Muhammed Mustafa, **İslâm Fıkhı ve Sünnet**. Mustafa Ertürk (Trc.), İz Yayıncılık, İstanbul 2002; Hayrettin Karaman, **İslâm Hukuk Tarihi**, İstanbul 1989.

[1324] Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, s.134; Ayrıca lügat manası için bkz. **Lisânü'l-Arab**, "Fakîh", c.5, s.841; Ebû'l Bekâ el-Kefevî, **el-Külliyât**, s.690, Gazzâlî, **el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl**, c.1, s.8.

[1325] Hattâbî, kendi döneminde ilim ehlinin, ehl-i hadîs ve eser ile ehli fıkıh ve nazar şeklinde iki fırkaya ayrıldıklarını ve bunların her ne kadar birbirlerini tenkit etseler de aslında birbirlerinden asla müstağni kalamayacaklarını beyan etmiştir. Bkz. Hattâbî, **Meâlimüs-Sünen**, c.1, s.2-5; Gürler, **Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı,** s.118-119; Çakan, **Hadis Edebiyatı,** s.187.

[1326] Nevevî, **el-Minhâc,** c.8, s.268.

[1327] Bkz. Müslim, Sıyâm, 146-148.

meseledeki kavil buna göre tayin edilir."[1328] Nevevî, ehl-i ilim içerisinde oruç tutanı görmedim diyerek şevval orucunun müstehaplığına karşı çıkması sebebiyle de İmam Malik'e şöyle cevap vermiştir: "Sünnet sabit olduktan sonra, insanların bazısının, çoğunluğunun veya tamamının terk etmesi sebebiyle o sünnet terk edilemez."[1329] Bu ifadeleri ile Nevevî, nassın sübutu ile tayin edilen sünnetin olduğu bir meselede, başkalarının beyanına ve amel edip etmemesine itibar etmediğini açıkça ortaya koymuştur. Bu yaklaşımı ile Nevevî'nin, nakli öne çıkaran düşünce yapısına daha yakın bir duruş sergilediği gözlemlenmektedir**.**

Şârihin bu yaklaşım tarzını İmam Şâfiî'de de görmek mümkündür. Nitekim hadisin kabulü için amel edilip edilmemesi gibi bazı şartlar ileri süren İmam Mâlik'e şöyle demiştir: "Kimdir bu amel etmemeleri ve gafletlerine dayanılarak hadislerin reddedildiği insanlar. Ben bilmiyorum."[1330] İmam Şâfiî, "Peygamber'den sonra hiç kimse, böyle amel etmemiştir." diye soru yönelten muhatabına ise şöyle cevap vermiştir: "Daha önce, bunu sana izah ettim. Biz ve siz, kendisinden sonra tatbikata konulmamış olsa dahi, Peygamber'den gelen bir hadisi alırız. Bunu da onun dışında, herhangi birinin haberi ile değil, ona nispet edilen haberle yetindiğimiz için yaparız…"[1331] Dolayısıyla İmam Şâfiî için hadis sabit olduktan sonra artık bir sahâbînin ne söz konusu hadise muvafık amel etmesi ne de ona muhalefet etmesi önemlidir. Çünkü sahâbîler ve bütün Müslümanlar sünnete muhtaçtır ve ona tabi olmaları gerekmektedir. Sünnet onlara tabi değil, onlar sünnete tabidir.[1332]

İmam Nevevî'nin mezkur hadisi değerlendirmesine ve İmam Mâlik'e yönelik tenkidine baktığımızda İmam Şâfiî'nin bu konudaki görüşlerinin tesiri açıkça görülmektedir. Giriş mahiyetinde zikretmiş olduğumuz bu değerlendirmelerin

---

[1328] Nevevî, **el-Minhâc,** c.8, s.261.
[1329] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc,** c.8, s.297.
[1330] Şâfiî, **İhtilâfü'l-Hadis**, Muhammed Ahmed Abdulaziz, (Tah.), Dar'ul-Kütübi'l İlmiyye, Beyrut, s.129, 130. Bkz. Aktepe, **Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı**, s.264.
[1331] Şâfiî, **Ümm,** Ahmed Bedruddin Hassun (Tah.), Dâr Kuteybe 1996, c.7, s.200.,
[1332] Şâfiî, **İhtilâfü'l-Hadis,** s.20. Ayrıca Bkz. Aktepe, **Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı**, s.263; Türcan, "Üçüncü Asır Hadis Musannefatı Üzerinde eş-Şâfiî'nin Etkisi", **Hadis Tetkikleri Dergisi**, VII, 1, 2009, s.91.

akabinde Nevevî'nin fıkhî yönünü tespit adına, şârihin ahkam hadislerinin şerhinde öne çıkan metotlarının müstakil bir başlık altında tahlili önem arzetmektedir.

4.4.1. Ahkâm Hadislerini Şerh Ederken Takip Ettiği Metod

Nevevî'nin fıkha olan vukufiyetinin bariz olarak görüldüğü bölümler ahkam hadislerini içeren bâblardır. Nevevî, gerek bâbların tesmiyesinde, gerek tasnifinde gerekse hadis metinlerinin şerhinde fıkhî yönünü ortaya koymaktadır. Nevevî'nin ahkam hadislerinin şerhinde lügat, rical, meânî ve ahkama dair birçok eserden nakilde bulunmuştur. Kimi zaman kendi görüşünü teyid, kimi zaman da mezkur kavli tenkit gayesini taşıyan bu nakillere şerhin birçok yerinde rastlamak mümkündür. Bununla birlikte Nevevî'nin geniş açıklamalar yapmasına rağmen herhangi bir esere atıfta bulunmadığı durumlar da azımsanmayacak mahiyettedir. Bu gibi yerlerde kaynak eserlere fazla atıfta bulunmaması, hatta bazı bâbların sayfalarca tafsilat içeren izahında[1333] rivayetler dışında herhangi bir kaynak belirtmemesi, şârihin fıkhî yetkinliğinin bir tezahürü olduğu düşünülebilir. Nitekim "kitâbü'l-iman" bölümünün şerhinde şârihin, sıklıkla farklı kaynaklardan uzun nakillerde bulunduğu halde,[1334] ahkam hadislerinde bu durumun aynı seviyede olmaması, Nevevî'nin her bölümü aynı üslûp ile şerh etmediğini göstermektedir.

Bu kapsamda Nevevî'nin, ahkâm hadislerini şerhederken şöyle bir metot takip ettiği görülmektedir: Bölüm başında konunun ilgili kelimelerinin lügat ve ıstılâhî çerçevesini belirlemiştir. Gerekli olursa bu kelimelerin irab noktasında âlimlerin ihtilafına temas etmiştir. Konu ile ilgili gerekli olan bu ve benzeri ön bilgilerin akabinde bölümün hadislerine geçmiştir. Bu kısımda ise Nevevî, öncelikli olarak ilgili hadisin ahkâmına dair bazı ön bilgilere yer vermiştir. Genellikle delillere girmeksizin sadece farklı kanaatleri ifade etme sadedinde olan ve sıklıkla detayın farklı eserlere havale edildiği bu izahatlar sayesinde, konunun ahkama dair genel çerçevesi çizilmiştir. Mesela misvak ile ilgili rivayetlerin yer aldığı bâbın başında Nevevî, misvakın hükmünü ve buna muarız olan görüşleri, ayrıca misvakın

[1333] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.137-144 ("Fıtratın hasletleri" bâbı); c.3, s.144-150 ("İstinca" bâbı)
[1334] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.133, 166, 167; c.2, s.312.

ahkamına dair birçok hususu kısa ve öz bir üslûpla giriş mahiyetinde serdetmiştir.[1335] Yine "Abdestin sıfatı ve kemali" bâbında zikredilen ve Hz. Peygamber'in abdest alış şekline dair rivayetin[1336] şerhinde,[1337] azaların yıkanma miktarı, sayısı ve şekline dair farklı görüşlere yer verilmiştir. Bu kısımda Nevevî, herhangi bir mezhebi veya fukahayı tenkit ve tercihten ziyade mesele hakkında icmâ ve ihtilaf noktasında zikredilen görüşleri sıralamakla kifayet etmiştir. Ancak bu durumun şerhin genelinde takip edilen bir metot olduğunu söylemek zordur. Çünkü Nevevî, kimi zaman kendinin de tercih ettiği bir konuda mezhebinin görüşüne ayrıca temas etmeyi ve yine nassa açıkça aykırı bir görüş belirten bidat fırkalarına dair tenkitlerde bulunmayı ihmal etmemiştir.

Nevevî, bir mesele hakkında görüş belirten fukahayı, varsa mensub olduğu mezhebi belirtmekle beraber bu fukahanın görüşlerine dayanak kabul ettikleri hüccetlerini tek tek belirtme cihetine gitmez. Şârihin, ahkam hadislerinin şerhinde takip ettiği metodu göstermesi adına, bu konuya ait bir rivayetin şerhinde kaydettiği şu sözler önem arzetmektedir: "Bu hususta deliller çoktur. Bu meselenin şahitlerini ve usûllerini *Mühezzeb* şerhi olan *Mecmû'* adlı eserimde izah ettim. Aynı şekilde bu eserde meselelerin delillerini, mezheplerin ihtilafını, her bir fırkanın hüccetlerini ve bahisle alakalı cevaplarını, aynı zamanda ihtilaflı nasların cem'ine dair gerekli açıklamaları arzettim. *Mecmû'* adlı eserde meseleleri izah ederken son derece geniş malumat vermekle birlikte buradaki muradım sadece hadislerle alakalı hususlara işaret etmektir."[1338] Nevevî, aynı mesele ile alakalı farklı bir rivayetin[1339] şerhinde ise cumhurun ve kendisinin tercih ettiği görüşü, bunun yanında muhalif kanaatteki fırkaların görüşlerini ve bunların yanlışlıklarını kısaca belirttikten sonra şu açıklamada bulunmuştur: "Meselenin Kur'ân'dan ve sünnetten delillerini, bunun yanında muhaliflerle ilgili cevapları geniş bir şekilde *Şerh'ul-Mühezzeb* isimli

[1335] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.135.
[1336] Müslim, Tahâret, 3.
[1337] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.100-104.
[1338] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.103. Benzer açıklama için bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.108.
[1339] Müslim, Tahâret, 25.

eserimde kaydettim. Buradaki maksadım ise, delillerin detayına ve muhaliflerin cevaplarına girmeksizin hadis metinlerini ve lafızlarını izah etmektir."[1340]

Şârih'in, pek çok yerde zikretmiş olduğu bu ve benzeri beyanlar,[1341] kendisinin mukaddimede ifade ettiği üzere muhtasar bir şerh yazma muradı ile açıklanabilir. Ayrıca Nevevî, bu açıklamaları ile fıkıh metni olan *Mühezzeb* şerhi ile *Sahîh-i Müslim* şerhinde takip ettiği metot farkını da ortaya koymuştur. Nitekim Şârih *Sahîh-i Müslim* şerhinde mesele hakkındaki görüşleri detaylara girmeksizin ayrı ayrı kaydederek, okuyucuya mesele hakkında genel bir bakış açısı kazandırmaya çalışmıştır. Akabinde ise konunun farklı yanlarının da olduğunu îma ederek detaylı malumat isteyenlere nereye müracat etmeleri gerektiğine işaret etmiştir. Fıkha ait müstakil eserlerinde ise kendisinin beyan ettiği üzere meselenin teferruatını beyan eder.

Nevevî, farklı görüşlerin hüccetlerine dair detaylı malumatı *Mühezzeb* şerhine havale ettiği gibi zaman zaman sahâbî râvileri ile ilgili izahat çerçevesinde yine bu esere atıfta bulunduğuna şahit olmaktayız. Mesela "mestler üzerine mesh yapma" bâbında, Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) "Rasûlullah'ın mest üzerine mesh ettiğine dair ashabtan 70 kişi bana rivayette bulundu." sözüne işaret etmektedir. Akabinde ise rivayette bulunan bu sahâbîlerin pek çoğunu *Mühezzeb* şerhinde beyan ettiğini ve yine orada mesele ile alakalı geniş bir şekilde nefis izahatlarda bulunduğunu beyan ederek[1342] bu esere göndermede bulunmuştur.

Nevevî, *Sahîh-i Müslim* şerhinde "istihâze kanı gören kadın, bunun guslü ve namazı" bâbında zikredilen hadislerin ahkamına başlarken, müstehaze konusunun, fıkıh kitaplarında bütün detayıyla irdelendiğini, ancak burada meselenin sadece bazı konularına işaret edeceğini belirterek yine eserdeki metoduna telmihte bulunmuştur. Nevevî, her ne kadar konuyu muciz bir şekilde izah ettiğini söylese de bu bölümün

---

[1340] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.122.

[1341] Başka bir yerde Nevevî, buradaki maksadının ahkamın beyanı ve hadislerin istinbatı olduğunu belirtirken (Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.277), diğer bir yerde ise, eserdeki gayesinin makâsıda işaret etmek olduğunu ifade etmiştir. (Nevevî, **el-Minhâc,** c.4, s.296).

[1342] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.156.

şerhinde müstehâzenin eşiyle birlikteliğinin sınırları ve mahiyeti, namaz, oruç, itikaf vb. ibadetler karşısında taalluk eden hükümler, Kur'ân'ı okuma ve ona dokunması meselesi, bu kadının temizliğini nasıl yapacağı, abdestini alırken niyetinin şekli ve zamanı, yaş durumuna göre hükümlerin durumu ve bütün bu meselerlerle ilgili farklı mezheplerin görüşleri ve delilleri noktasında oldukça geniş malumat verildiği görülmektedir. Bu durum da Nevevî'nin şerhindeki ahkam bölümlerinin metodunu içeren mezkur ifadesinin,[1343] meselenin fıkıh kitaplarındaki mahiyetine kıyasla söylenmiş bir söz olduğu anlaşılmaktadır.[1344] Nitekim, bazı ahkam konularının bir hadis şerhine göre oldukça zengin bir muhteva içerisinde izah edilmesi bunun en bariz göstergesidir. Nevevî, bir fıkıh kitabı kadar detay taşımamakla beraber meselenin pek çok farklı yönüne temas etme gayretini ise "Avret yerlerine bakmanın haramlığı" bahsinde şöyle izah eder: "Bu meselelerin fürûu, tamamlayıcı durumları ve kayıtları (takyîdât) fıkıh kitaplarında maruftur. Ancak biz eserimizin fıkıh kitaplarında mevcut olan bu asıllardan hâlî olmaması için belli sınırlar dahilinde meselenin bu boyutlarına temas ettik."[1345] Bu durum Nevevî'nin muhtasar bir eser oluşturma gayesini temel almakla beraber, ihtiyaca binaen geniş muhtevaya haiz bazı izahatlardan da kaçınmadığını göstermektedir.

Nevevî, muhtasar bir şerh oluşturma prensibine riayet etmeye özen göstermekle beraber,[1346] kimi zaman bu metodunun dışında hareket ettiği görülmektedir. Bu bağlamda Nevevî'nin, genel uygulamaya nisbetle meselenin ahkamına dair teferruatlı malumat verdiği, hatta bâb dahilinde bahsi geçmeyen konulara bile izahat getirdiğine şahit olmak mümkündür. Mesela fıtrata dair hasletlerin sıralandığı bâbın şerhinde, hadiste[1347] fıtrata dair zikredilen hıtan (sünnet olma), istihdad (etek traşı), tırnak kesme vb. her bir meselenin ahkamını tafsilatlı olarak ele almıştır. Hadislerde sadece zikredilen hasletler ismen zikredilmekte iken,

---

[1343] "Meselenin Kur'ân'dan ve sünnetten delillerini, bunun yanında muhaliflerle ilgili cevapları geniş bir şekilde *Şerh'ul-Mühezzeb* isimli eserimde kaydettim. Buradaki maksadım ise, delillerin detayına ve muhaliflerin cevaplarına girmeksizin hadis metinlerini ve lafızlarını izah etmektir." (Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.122.)

[1344] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc,** c.4, s.242-245.

[1345] Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.255.

[1346] Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.103. Benzer açıklama için bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.108

[1347] Müslim, Tahâret, 49, 56.

sünnet olmanın hükmü, nasıl yapılacağı, erkek ve kadın arasındaki hüküm farkı, zamanı, velinin bu işlemdeki sorumluluğu, âlimlerin konu ile alakalı ihtilafları gibi daha pek çok hususa temas edilmiş, hatta meselenin hünsâ-i müşkil[1348] cihetinden mahiyetine bile değinilmiştir. Bununla beraber bu geniş izahatların sonunda Şârih'in, fıtratla alakalı malumatları bu eserde muhtasar olarak verdiğini, meselenin delillerini ve fürûunu ise *Mühezzeb* isimli eserin şerhinde ele aldığını belirtmesi ise teferruatlı kabul ettiğimiz malumatın genel şerh metoduna nisbetle olduğunun beyanı hükmündedir.[1349] Ancak ahkam hadislerinin şerhlerinde kimi zaman görülen bu tarz izahatlar belirli vesilelerle de ifade edilen muhtasar bir hadis şerhi oluşturma gaye ve metoduna uymamaktadır. Ayrıca bu durumun hadiste zikredilen metnin bağlamından uzaklaşılmasına, zorlama istidlallerle hüküm istinbatında bulunulmasına ve konunun mecraından koparılarak algıda karışıklığa yol açtığı da gözlemlenmiştir. Bununla beraber her ne kadar Nevevî'nin burada koymuş olduğu mezkur başlık, bir fıkıh eserini çağrıştırsa da hadislerin şerhinde âlimler arasındaki fıkhî tartışmalara geniş mahiyette girilmemesi ve meselelerin delillerine yer verilmemiş olması, bazı aksaklıklara rağmen müellifin muhtasar hadis şerhi oluşturma prensibi doğrultusunda çaba sarfettiğini de göstermektedir.

Buraya kadar olan izahatlarımızda Şârih'in ahkam hadislerinde takip ettiği metodun şeklî boyutuna işaret etmeye çalıştık. Ancak konunun daha iyi anlaşılabilmesi için ahkam hadislerinin izahında nasıl bir yöntemin uyguladığının tespiti de önem arzetmektedir. Buna binaen bu bölümde şârihin lafız eksenli değerlendirmelerini kaydetmeye çalışacağız.

4.4.2. Lafız Eksenli Değerlendirmeler

Arap dilinde "konuşmak, telaffuz etmek, ağızda olan bir şeyi atmak" anlamındaki "لفظ" "la-fe-za" fiilinden türeyen "lafız" kelimesi, kelam, söz vb.

[1348]Hangi cinsten olduğuna kolayca hükmedilemeyecek tarzda erkeklik ve dişilik organına birlikte sahip olan veya bu organlardan hiçbirini taşımayan kimse olup buna "hünsâ-i müşkil" denilir. **(**Orhan Çeker, "Hünsâ", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**,c.18, s.492**.)**

[1349] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.139-140.

anlamları ifade etmektedir.[1350] Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de " مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ اِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ" "İnsan hiçbir söz söylemez ki, yanında gözetleyen, yazmaya hazır bir melek bulunmasın" ayetinde "lafız" kelimesi "kelam etmek, konuşmak" anlamında kullanılmıştır.[1351]

Bir metnin muhatab tarafından anlaşılabilmesi için, konuşulan dilin inceliklerinin bilinmesi gerekir. Çünkü dil, sadece anlamanın değil, metnin de aslî unsurudur. Dil anlaşılmadıkça, metnin kendisi de anlaşılmaz.[1352] Özellikle dolaylı muhatab durumunda olduğumuz hadis metinlerinin doğru anlaşılması için orijinal lafızların tespiti ehemmiyet arzetmektedir. 'Hele başvurduğumuz anlama yöntemi, usûl-i fıkıh gibi lafızların en ince delâlet yolları üzerine bina edilmiş bir yöntem ise, orjinal lafızlar olmadan bu lafızları anlamaya çalışmak imkânsızdır. Zira mana, lafızdan çıkan, lafızla gösterilen (medlûl) bir şey olmakla birlikte; aynı zamanda konuşan kimsenin lafzın içine soktuğu, adeta lafza emanet ettiği bir şeydir.'[1353] Başka bir değerlendirmede yine aynı konuya dikkat çekilmiş ve İslâm hukukunda nassların tahlilinde lafza yoğunlaşılmasının isabetli olduğu, fakat hadis nasslarının Kur'ân nassları gibi değerlendirilmesinin yanlış sonuçlara yol açabileceği tespitinde bulunulmuştur.[1354]

İslâm Hukuk tarihinde lafızcı anlayışın en belirgin temsilcileri, Zahiriye ekolüne mensub İslâm hukukçularıdır.[1355] Aslında diğer mezheplerde de asgari

---

[1350] **Lisânü'l-Arab**, "Lafız", c.3, s.592.

[1351] Bkz. **Lisânü'l-Arab**, "Lafız", c.3, s.592.

[1352] Bkz. Cündioğlu, **Sözlü Kültürden Yazılı Kültür'e Anlam'ın Tarihi**, s.1-2.

[1353] Görmez**, Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu,** s.171.

[1354] İbrahim Kafi Dönmez, "İslâm Hukukunda Müctehidin Naslar Karşısındaki Durumu ile Modern Hukuklarda Hakimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** Sayı: 4, İstanbul 1986, s.33. Ayrıca fıkıh usûlünde anlama ve yorumlama yöntemleri için bkz. Tahsin Görgün, "*Yeni" Anlama ve Yorumlama Yöntemlerinin Fıkıh Usulüne Göre Durumu",* **İslami İlimlerde Metodoloji/ Usûl Mes'elesi–I-,** (s.675-698), İstanbul 2005; Dönmez, **İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslâm Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları**, (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1981; Klasik anlama yöntemlerinin imkân ve sınırları hakında bilgi için Bkz. Görgün, "Klasik Anlama Yöntemlerinin (Fıkıh ve Tefsir Usûlü) İmkan ve Sınırları", **Güncel Dini Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (**Tebliğ ve Müzakereler), Ankara 2004, s.305-326.

[1355] Bkz. OğuzhanTan, **İslâm Hukukunda Yorum Çeşitleri ve Birden Fazla Yorumun Olabilirliği**, (Yüksek Lisans, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2001), s.66.

düzeyde de olsa bir Zâhirîlik söz konusudur. Nitekim onların usûllerinde de zâhirin asıl olduğu belirtilmektedir. Başka bir deyişle diğer fıkhî mezheplerde de nass ile sabit olan zâhirî mana asıldır. Ancak bu zâhirî anlamın aşılması başka bir nassla olabileceği gibi, re'ye dayalı unsurlar (te'vîl) ile de olabilmektedir. Burada Zâhirîlerin karşı çıktığı şey ikincisi, yani re'y ile zâhirin tevil edilmesi ve aşılmasıdır.[1356]

İslâm düşüncesinde görülen lafızcı yaklaşım çabalarının temelinde, hükümlerin kaynağını mümkün mertebe ilahi olan kaynağına inhisar ettirerek keyfi yorumlara karşı zanniliği en aza indirgenmiş kesin bilgiye ulaşma, nesnel anlamı garanti altına alma ve böylece peygamberin ve selefin uygulamalarının doğru olarak anlaşılacağı kanaati yatmaktadır.[1357] Bu manada her ne kadar lafza bağlılık düşüncesi kabul edilebilir görünse de nasslara parçacı ve tikel bir anlayışla yaklaşıldığından bu durum nassların bütüncül bir tarzda ele alınmasına mani olabilmekte böylece ilgili nasslarda gözetilen temel ilkelerin ihmaline neden olabilmektedir.[1358] Örneğin 'tefsirden amaç, kanun koyucunun iradesini ortaya çıkarmaktır. Bu irade sadece lafzî yorumla ortaya çıkmaz. Çünkü nasslar sadece lafzî bir şekilden ibaret olmayıp, onların aynı zamanda sosyal hayatta hedefledikleri gayeler vardır. Eğer tefsir faaliyeti bu hedeflerden birisini ihlal ediyorsa, bu kanun koyucunun gerçek iradesine aykırı bir durum arzediyor demektir. Bu hedeflerden sapma pahasına lafzî yorumda ısrar edilmesinin, hukuku donduracağı açıktır.'[1359]

Ayet ve tefsir bağlamında yapılan bu değerlendirmeleri hadis ve şerh için de yapmak mümkündür. Nitekim İslâm düşüncesinde sünnetin mahiyeti üzerine yapılan bir çalışmada, sünnetin, sadece 'şekil-lafız' değil, 'şekil-lafız'ın altında yatan mana, ruh, ilke, hikmet ve amaç olduğuna işaret edilerek şu tespitler yapılmaktadır: "Sünnet, Hz. Peygamber'in her dediğini, her yaptığını, her uygulamasını, meselelere

---

[1356] Tan, "Kökeni Oluşumu ve Algılanışı Bakımından İbn Hazm Öncesinde Zâhirîlik", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** (s.137-166), 51: 2 (2010), s.152.

[1357] Tan, **İslâm Hukukunda Yorum Çeşitleri ve Birden Fazla Yorumun Olabilirliği**, s.68; Ayrıca bkz. Bayraktutar, **İmam Şafiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi**, s.38.

[1358] Bayraktutar, **İmam Şafiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi**, s.38.

[1359] Saffet Köse, "İslâm Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri", **İslamiyat,** c.2, (1999), Sayı: 1, s.50; Ayrıca bkz. Bayraktutar, **İmam Şafiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi**, s.39

getirdiği her çözümü aynen ve bunların altında yatan amaç, gaye, ilke veya prensiplere bakmaksızın tekrarlamak, taklit etmek değildir."[1360] Unutulmamalıdır ki, 'sünnetin ritüel olarak taşınan bazı şekilsel özellikleri bulunmakla birlikte, asıl taşınması gerekli olanın sünnetin mahiyeti-muhtevası olduğunu belirtmemiz gerekir.'[1361]

İmam Şafiî'nin düşünce yapısına baktığımızda, dinî nasları yorumlarken, hüküm çıkarırken ve fer'î meseleleri delillere göre karara bağlarken nasların delalet ettiği zahire dayandığını söylemek mümkündür.[1362] Nitekim klasik ve çağdaş birçok İslâm âliminin ve araştırmacının, Şâfiî'nin lafza bağlı bir yorum anlayışını benimsediği ve bunu ilke edindiği,[1363] bu durumun da nass olarak kabul edilen metinlere kutsiyet atfedilmesinden kaynaklanabileceği yönünde tespitlerine rastlamak mümkündür.[1364] Yine Şâfiî'nin metnin yorumlanmasında, tam olmasa bile çok istisnai durumlar dışında, ağırlıklı olarak zahirî yorumu benimsemiş olması, kendisinden sonra İslâm fıkhında yeni bir anlayışın kapısını aralamış olduğu yönünde değerlendirmeler yapılmıştır.[1365]

İmam Şâfiî'nin hadisleri yorumlamasında lafza ağırlık veren bu metodunun Şâfiî bir muhaddis olan Nevevî'nin şerhine ne mahiyette yansımış olduğu, üzerinde durulması gereken bir konu olduğunu düşünmekteyiz. Ancak unutulmamalıdır ki, buradaki amacımız genel olarak Nevevî'nin hadisleri anlayıp yorumlarken nasıl bir yol izlediğini ortaya koymaktır. Bu nedenle tezimizin sınırları ve ana gayesi gereği gerek Nevevî'nin gerekse mukayese gayesi ile zikredeceğimiz diğer âlimlerin ulaştıkları sonuçların değerlendirmesini içeren uzun tartışmalara

---

[1360] Kırbaşoğlu, **İslâm Düşüncesinde Sünnet**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, s.92.
[1361] Keleş, **Sünnet**, İnsan Yayınları, İstanbul 2015, s.14.
[1362] Bkz. Muhammed Ebû Zehra, **İmam Şafiî**, Osman Keskioğlu (Ter.), TDV Yayınları, Ankara 2000, s.309. Muhammed Ebû Zehra, İmam Şafiî'nin istihsan delilini kabul etmemesini de bu hususla ilşkilendirir. Çünkü istihsan nassın zahirine değil de fakihin içinde doğan manaya yahut şeriatın ruh ve gayesine, dinî meselelerin içinde yoğrulan müctehidin fıkhî zevkine ve maharetine dayanmakta, fakihin usûl ve füru' anlayışına, kaynakları ve nereden geldiği bilgisine itimat etmektedir. Muhammed Ebû Zehra, **İmam Şafiî,** s.309.
[1363] Bkz. Bayraktutar, **İmam Şafiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi**, s.91-100.
[1364] Bkz. Görmez**, Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu,** s.151-165.
[1365] Özafşar, **Hadisi Yeniden Düşünmek (Fıkhi Hadisler Bağlamında Bir İnceleme**, s.280.

girmekten kaçınmayı düşünmekteyiz. Çünkü ulaşılan sonuçların farklı olmasında müctehitlerin anlayış farkı, yaşadıkları dönemin şartları ve dayandıkları delillere yaklaşım tarzları doğrudan etkili olabilmektedir. Bu faktörlerin detaylı olarak ortaya konulmadan yapılacak değerlendirmelerin de yeterince sağlıklı olamayacağı açıktır. Buna binaen bu bölümde Nevevî'nin hadisleri yorumlarken lafzın zahirine ne düzeyde önem verdiğinin tespitine gayret edilecektir.

Mesela "mesâcid" bölümünde geçen bir rivayetin şerhinde[1366] İmam Nevevî'nin hadisten istinbatta bulunurken veya hadiste anlatılan olaylar arasında irtibat kurarken bir delil olmadıkça lafzın zahirine göre hareket ettiği görülmektedir. Bahsi geçen rivayette Hz. Peygamber, sıcak havalarda namazın serinliğe bırakılmasını istemiştir. Devamında ise "Cehennem Rabbine şikayet etti de Rabbi ona her sene iki nefes için izin verdi. Bir nefes kışın, bir nefes de yazın."[1367] buyurarak hava sıcaklığı ile cehennemin nefesi arasındaki ilişkiye işaret etmiştir. Müellif, bu ifadeyi izah sadedinde Kâdî İyâz'ın *İkmâlü-l Mu'lim* adlı *Sahîh-i Müslim* şerhinden şu görüşleri nakletmiştir: "Âlimler cehennemin, Rabbine olan şikayeti mevzusunda ihtilaf etmiştir. Bazısına göre buradaki şikayet lafzın zahirinden anlaşıldığı üzere hakiki bir şikayettir. Ateşin şiddetine gelince bu da cehennemin alevinden ve kaynamasındandır. Allah Teâlâ cehenneme böyle konuşacak şekilde ayırt edebilme ve idrak gücü vermiştir. Ehl-i Sünnete göre ateş mahluktur. Bazıları ise hadisteki ifadelerin zahir manasında olmadığını, bilakis teşbih, istiare içerdiğini belirtmiştir. Buna göre Allah Rasulü, ateşin şiddetini cehennem ateşine benzeterek bundan sakınılmasını istemiştir. Ancak birinci görüş tercihe şayandır."[1368]

İmam Nevevî, yaptığı bu nakilden sonra hadisin anlaşılmasında takip ettiği metoda dair şu izahatta bulunur: "Birinci görüş daha kuvvetlidir. Çünkü hadisin zahiri buna işaret etmektedir. Ayrıca hadisin hakikate hamlinde herhangi bir mani

[1366] Müslim, Mesâcid, 186.
[1367]. Müslim, Mesâcid, 186.
[1368]Bkz. Kâdî İyâz, **İkmâlü'l-Mu'lim bi Fevâidi Müslim** c.2, s.582-583.

bulunmamaktadır. O halde bu ifadelerin zahiri üzere olduğuna hükmetmek gerekir."[1369]

İbn Ömer'den nakledilen bir rivayette ise Hz. Peygamber, "Namaz kılmak için güneşin doğmasını veya batmasını araştırmayın! Çünkü güneş şeytanın iki boynuzu arasından doğar."[1370] buyurmuştur. Hadisin şerhinde, bazı âlimlere göre şeytanın iki boynuzu ifadesi ile şeytana tabi olanlar, kimilerine göre şeytanın kuvveti ve galebesi, kimi âlime göre ise lafzın zahirî manası çerçevesinde şeytanın başının iki yanının kastedildiği kaydedilmiştir. Akabinde ise Nevevî, tercihini son kavilden yani lafzın zahirinden yana kullanmıştır. Şerhte kaydedildiğine göre âlimler bu ifadeden hareketle, mezkur lafız ile kafirlerin kendisine secde etmelerini sağlamak için şeytanın bu vakitlerde başını güneşe yaklaştırdığını, bu suretle güneşe tapanlar adeta ona secde etmiş gibi olacağından, bu sayede şeytanın onlar üzerindeki tasallutunun arttığını beyan etmişlerdir.[1371] Şebbîr Ahmed Diyubendî el-Osmânî'nin (ö. 1369/1949) *Sahîh-i Müslim* şerhi olan *Fethu'l-Mülhim* adlı eserinde[1372] ve yine Ahmed Davudoğlu'nun (ö. 1983) *Sahîh-i Müslim* şerhinde[1373] bu hadis izah edilirken Nevevî'nin görüşleri aynen aktarılmıştır. Aynî (ö. 855/1451) de *Umdetü'l-Kârî* isimli eserinde güneşin şeytanın boynuzları arasında batmasını hakikat manasında izah etmiş ve şeytanın doğma ve batma esnasında boynuzlarını güneşin hizasına yaklaştırdığından bahsetmiştir.[1374]

[1369] Nevevî, **el-Minhâc,** c.5, s.121.
[1370] Müslim, Salâtü'l-Misâfirîn, 290.
[1371] Nevevî, **el-Minhâc**, c.6, s.353.
[1372] Bkz.Şebbîr Ahmed el-Osmânî, **Fethu'l-Mülhim bi Şerhi Sahîh-i Müslim**, Dâr'u İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2006, c.5, s.229.
[1373] Bkz. Davudoğlu, **Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi**, c.2, s.1761.
[1374] Aynî, **Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîh-i Buhârî**, c.5, s.86. Hadislerde geçen "şeytan" ibarelerinin nasıl anlaşılması gerektiğine dair serdedilen görüşler için bkz. Gazzâlî, **Kanûnu't-Te'vîl** (Tah.) Mahmud Bicu, 1992,s.15-19; Görmez**, Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu,** s.244; Mustafa Karataş, "Hadisleri Yeniden Anlamak", İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002, sayı: 6, s.101-138, s.122; Hatice Arpaguş, "Geleneksel Dini Kültür Kaynaklarının Değerlendirilmesi 'Hurâfe Kültürü ve Mitoloji' (Mitoloji ve Geleneksel Kültür Kaynaklarımız)", **Türkiye 1. Dini Yayınlar Kongresi (Tebliğler ve Müzakereler) 31 Ekim-02 Kasım 2003/ Ankara**, Ankara 2004, (s.191-205), s.202; Nurettin Şentürk, "Hadislere Göre Şeytan", **Abant İzzet Baysal Üniversitesi Dergisi**, Bahar 2015, c.3, Yıl: 3, Sayı: 5, (s.139-165, s.143; Mustafa Tözün, "Güneşin İnsan İçin Anlamı: İnanç Boyutu ve Mitoloji,

Nevevî'nin hadisin lafzı karşısındaki tavrını göstermesi adına "istinca" bâbında zikredilen bir rivayet önemli veriler sunmaktadır. Mezkur hadiste Hz. Peygamber'in üç sayısından daha az taş ile istinca yapmayı nehyettiği rivayet edilmektedir.[1375] Nevevî, bu rivayetin üç taş ile istinca yapmanın vücûbiyetine dair sarih sahih bir nass olduğunu belirtmiştir. Sözlerinin devamında ise âlimlerin bu hususta ihtilaf ettiğini, ancak Şâfiî mezhebinde istincâda necasetin bizzat izalesinin icap ettiğini ve bunun için de üç defa temizliğin (meshin) gerektiğini belirtmiştir. Buna göre bir kişi istinca esnasında bir veya iki kez temizlik yapsa ve bununla da necaseti izale etse bile üçüncü kez temizlenmesi (meshetmesi) gerekir. Devamında Şârih, İmam Mâlik (ö. 179/795) ise temizlenmiş olmayı asıl kabul ettiğini ve dolayısıyla maksadı yerine getirme kaydıyla bir taşın bile yeterli olacağı görüşüne sahib olduklarını ifade etmiştir. Ancak Nevevî, yaptığı izahat ile her ne kadar maksat yerine gelse de rivayetin lafzına aykırı olan uygulamaların kabul edilemeyeceğini belirtmiştir.[1376] Hattâbî (ö. 388/998), *Meâlimü's-Sünen'*inde hadiste "en az üç taş" ibaresinin açık olduğunu ve buna binaen daha azı ile kifâyet etmenin temizlik hasıl olsa bile caiz olmayacağını beyan etmiştir.[1377] İbn Rüşd (ö. 595/1198) eserinde taşın sayısı konusunda âlimlerin farklı görüşler belirttiğini, buna göre Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik sayıyı şart görmezken, İmam Şâfiî ve Zahirîler ise istincada en az üç taşın kullanılmasını şart koştuğunu beyan etmiştir. İbn Rüşd devamında taşın sayısında ihtilaf edilmesinde hadis lafzının mefhumunun farklı değerlendirmenin etkili olduğu, ancak burada temizliğin esas olması hasebiyle üç sayısının şart koşulmasının gerekli olmadığı, bununla birlikte hadiste geçen üç taş ifadesinin de müstehap cihetiyle tevil edilmesinin isabetli olacağı kanaatini belirtmiştir.[1378] Aynı şekilde Kâsânî (ö.

---

ttps://www.google.com.tr/#safe=strict&q=g%C3%BCne%C5%9Fin++boynuzlar%C4%B1++inan%C3%A7+sitemi+mustafa+t%C3%B6z%C3%BCn,s.9.

[1375] Müslim, Tahâret, 57.

[1376] Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.147. Yine Nevevî, "Birinizin kabına köpek ağzını sokarsa onu hemen döksün sonra onu yedi defa yıkasın." (Müslim, Tahâret, 89.) hadisini zahirî anlamda değerlendirmiştir. Buna binaen Nevevî, şeriattte köpeğin yaladığı kaplar hakkında bu hükmün özel olarak konduğunu belirtmiştir. (Bkz. Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.181.)

[1377] Hattâbî, **Meâlimü's-Sünen,** c.1, s.12.

[1378] Bkz. İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Müktesıd,** Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1871, s.84-85.

587/1191), *Bedâ'i'u's-Sanâ'î*, eserinde üç sayısını mutlak olarak değerlendirmenin isabetli olmadığını ifade etmiştir.[1379]

Nevevî'nin lafzın maksadını değil de zahirini esas alan bu izahatının fıkhu'l-hadîs bağlamında yeterince isabetli olmadığı kanaatini taşımaktayız. Haddizatında taşın sayısı bir yana temizlik vasıtası olan taşın kendisi yerel ve tarihsel bir olgudur. Dolayısıyla bu rivayetler karşısında makasıdın öne çıkarılması halinde hadisin muradını gerçekleştirmek ve hadisi günümüze bakan yönüyle izah etmek mümkün olabilecektir.[1380] Bu hadis bağlamında dikkat çekeceğimiz bir diğer husus ise istincada kullanılacak taşın sayısı ile tevhit akidesi arasında bağlantı kurulması meselesidir. Bu konu ile alakalı olarak Nevevî şerhinde şunları kaydeder: "Şâfiî mezhebi âlimlerine göre bir kişinin istincayı üç defada gerçekleştirememesi halinde dördüncünün ziyadesi gerekir. Ancak her ne kadar mecburiyet olmasa da tek sayı olması için beşincinin ziyade yapılması ise müstehaptır."[1381] Şârih, bu tespiti yaparken tek sayının müstehaplığının delilini kaydetmemiştir. Şârih'in İslâmın tevhit esasına bağlantı kurarak bu hükme ulaştığı ihtimalini göz önünde bulundurursak, İslam'ın tevhid akidesi ile taşın sayısı arasında kurulan böylesi bağlantının izahının güç olacağını düşünmekteyiz.[1382]

[1379] Bkz. Kâsânî, **Bedâ'i'u's-Sanâ'i fî Tertîbi'ş-şerâ'i**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986, c.1, s.449-450. Ayrıca bu konu ile ilgili olarak bkz. Bayraktutar, **İmam Şafiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi**, s.254-255.

[1380] Naslara ve hadislere lafızcı yaklaşımın fukahayı hukukun maksatlarından uzaklaştırdığını göstermesi adına İshak Emin Aktepe, Muhammed Tâhir İbn Aşûr'dan şu çarpıcı misali aktarır: "Kılıç hariç, her şey hatayı kabul eder." (Ahmed, c.4, s.272, 275) hadisinin lafzını esas alanlar tarafından, "… altta oturana yukarıdan taş atılmasıyla, başa çomakla vurma sonucu, kolları bağlı şekilde boğarak, günlerce peş peşe aç bırakarak vb. öldürmelerde, norm belirlenirken, gayenin değil de lafız ve niteliğin esas kılınması dolayısıyla kısas cezası kabul edilmemiştir." Tahir b. Âşûr (ö.1879-1973), fukahanın zahirî yaklaşımlara eğilimli olmalarını şöyle yorumlar: "Ta'lil açısından ahkam üçe ayrılır: 1- Şüphesiz muallel, 2- Şüphesiz taabbudî, 3- Muğlak. Bu tür illetlerin ortaya konulması dinen rizikoludur. Bunu tanımadıkları ve kaçındıkları için, Zahirîler, zahirî almaya ve kıyası tanımamaya eğilim göstermişlerdir. Şâri'in lafzının zahirine veya teşrî sırasında söz konusu niteliğe sıkıca bağlanan hukukçuların birçoğu da hukuk normlarını "taabbudî" saymada Zahirîlerin durumlarına benzemekten kendilerini kurtaramamışlardır." (İbn Aşûr, **İslam Hukuk Felsefesi**, Vecdi Akyüz ve Mehmet Erdoğan (Trc.), İz Yayınları, İstanbul 1996, s.63; Krş. Aktepe, **Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı** s.290 (Dipnot no:1238).

[1381] Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.147.

[1382] Görmez, konumuzla alâkalı olarak "Sizden biriniz taşla temizlendiği zaman tek (sayılı) taş kullansın. Zira Allah tektir teki sever."[1382] (Hâkim, **el-Müstedrek ale's-Sahîhayn,** c.1, s.158.) Hadisine yaptığı bir yorumda hüküm ile gerekçe arasında bağlantının bozuk olduğunu söyler ve

Nevevî'nin hadislerin zahirine ehemmiyet vermesinde ve herhangi haricî bir karine olmadıkça lafzı zahirine hamletmenin daha doğru olacağına vurgu yapmasında[1383] İmam Şâfiî'nin bu konudaki görüşlerinin etkisi olduğu söylenebilir. Nitekim İmam Şâfiî'ye göre hadisler zahirî anlamı üzerine anlaşılmalıdır.[1384] Ayetlerin anlaşılması konusunda da bu yöntem geçerlidir. Bir ayetin zahiri anlamının dışında, özel bir anlam taşıdığını söylemek, ancak Kur'ân ve sünnette ya da bunlardan herhangi birinde bulunan bir delille mümkündür.[1385] İşte bunun için diyebiliriz ki, İmam Şâfiî, dinî nasların yorumunda, hüküm çıkarmada, fer'i meseleleri delillere göre karara bağlamada nasların delâlet ettiği zahire dayanmaktadır. Şeriatı anlamada nassın hükmünü aşmamakta, nassın delâletlinin ve maksadının dışına çıkmamaktadır.[1386]

Ancak bu metodun Hz. Peygamber'in gayesini tespitte bazı problemlere sebebiyet verebileceği noktasında kaygılar da yok değildir. Örneğin İmam Şâfiî'nin bu metodu ile ilgili bir değerlendirmede şu ifadelere yer verilmiştir: "Haber-i vâhidlerin zahirine dayanma ilkesinin, şeriatta hükmün zahire göre verilmesi ile gerekçelendirilmesi zorlama gibi görünmektedir. Bir kimse hakkında karar verirken onun zahirî haline göre ya da delillerin muktezasınca hükmedileceği kuşkusuzdur. Ancak Hz. Peygamber'in sözlerinin ve fiillerinin bir amacı, sebeb-i vürûdu, gerekçesi vardır. Kelimeler bir meramı anlatmakta araç olduğuna göre, sadece lafızları "asıl" kabul etmek ve Rasûlullah'ın amacını görmezden gelmek bizce gerçek nebevî sünnetin tesbitinde problemlerle karşılaşılmasına sebep olabilir."[1387]

---

acaba İslâm'ın tevhit esası ile irtibat kurulacak yeryüzünde başka bir konu kalmadı mı diye soru yöneltir. (Bkz. Görmez**, Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu,** 248)

[1383] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.357.

[1384] Geniş bilgi için bkz. Muhammed Ebû Zehra, **İmam Şâfiî,** Osman Keskioğlu (Trc.), DİB Yayınları, Ankara 2000, s.309-318.

[1385] Şâfiî, **er-Risâle,** 207; Bkz. Aktepe, **Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı,** s.286.

[1386] Muhammed Ebû Zehra, **İmam Şâfiî,** s.309-310. Müellife göre İmam Şafiî'nin istihsanı reddetmesinin gerekçesi de yine nassın zahirî manasını esas alması ile ilgilidir. Çünkü istihsan nassın zahirine değil de fakihin içinde doğan manaya yahut şeriatın ruh ve gayesine, dini meseleler içinde yoğrulan müctehidin fıkhî zevkine ve maharetine dayanmaktadır… (Bkz. Muhammed Ebû Zehra, **İmam Şâfiî,** s.309.

[1387] Aktepe, **Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı,** s.286. (Dipnot no: 1215).

Hadislerin zahiri karşısındaki tavrı benzerlik arzeden Nevevî'nin değerlendirmeleri karşısında da bu kaygının göz ardı edilemeyeceği kanaatini taşımaktayız.

Bununla birlikte biz Hz. Peygamber'in emirlerindeki maksadın dikkate alınmasının ehemmiyetinin Nevevî tarafından da hissedildiğini ve kimi yerlerde bu durumun açıkça beyan edildiğini görmekteyiz. Nitekim Nevevî'nin, taşla istinca edilmesi[1388] meselesinde taşın mutlak olarak tayin edildiğini ve ğayrisinin yeterli olmayacağını iddia eden zahiri mezhebi mensublarına verdiği şu cevap, delilsiz olarak salt lafzın zahiri ile hükmetmediğini ve makasıdı göz ardı etmediğini göstermektedir. "Bütün mezheplerden âlimlerin geneli (kâffeten) taşın tayin edilmediğini, bilakis bez, odun ve bunun dışındaki şeylerin taşın yerine kullanılabileceği kanaatindedir. Buradaki maksat izale etmektir. Dolayısıyla bu gaye taşın dışındaki maddelerle de gerçekleşebilmektedir. Hz. Peygamber'in üç taş ifadesi, taşın kolay ve mebzul olması ile açıklanabilir. Yoksa asıl murad " وَلَا تَقْتُلُوا اَوْلَادَكُمْ مِنْ اِمْلَاقٍ"[1389] "Çocuklarınızı fakirlik korkusu ile öldürmeyin." ayeti ve benzerlerinde olduğu üzere lafızdaki ifadeyi tayin değildir. Yine Hz. Peygamber'in gübre, kemik ve ters ile istinca edilmesini yasaklamış olması[1390] da iddia edilenin aksine taşın tayin edilmediğini göstermektedir. Çünkü şayet Hz. Peygamber taşı temizleyici olarak tayin etmiş olsaydı, taş dışındaki her şeyi mutlak olarak nehyetmesi icab ederdi.[1391] Ancak burada Nevevî'nin Zahirilere cevap mahiyetinde verdiği sözler ile necasetin izalesinde üç taşın mutlak olarak kabul edilmesi arasındaki metodolojik uyumu kurmakta zorlandığımızı belirtmekte fayda mülahaza etmekteyiz. Çünkü Nevevî bir taraftan taharette taşın mutlak olduğunu iddia eden Zahirileri tenkit ederek asıl olan hususun necasetin izalesi olduğunu söylerken, aynı hadisin şerhinde şayet necaset izale edilmiş olsa bile hadiste zahir olarak belirlenen üç sayısına ulaşmanın lüzumundan bahsetmesi bir çelişki oluşturmaktadır. Dolayısıyla Nevevî'nin Zahiriler'e yöneltmiş olduğu tenkidi hadislerin maksadını gözetme adına yerinde bir tepki olarak değerlendirmekle birlikte, Şârih'in necasette

[1388] Müslim, Tahâret, 57.
[1389] En'am, 6/151.
[1390] Bkz. Müslim, Tahâret, 57-58.
[1391] Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.147-148.

üç sayısını mutlak kabul etmesinin aynı metodoloji kapsamında isabetli olmadığı kanaatini taşımaktayız.

Yine İmam Şâfiî'nin lafzın zahirine öncelik veren metodunun Nevevî'nin şerhindeki yansımasını "sirkat haddi ve nisabı" bâbında açık olarak görmek mümkündür. Bu bâbın başında Hz. Aişe'den nakledilen bir hadiste Hz. Peygamber'in çeyrek dinar ve fazlasında hırsızın elini kesmeyi hükmettiği rivayet edilmiştir.[1392] Nevevî, bu hadisin şerhinde hırsızın elinin kesilmesi için geçerli olan nisab miktarını uzun uzadıya tartışmıştır. Farklı âlimlerin bu konudaki kanaatlerini sıralayan Nevevî, akabinde ise şu sonuca varır: "Sahih olan kavil Şâfiî ile ona muvafakat edenlerin söyledikleridir. Çünkü Hz. Peygamber bu hadislerde nisabı, lafzen tasrih etmiş ve onun çeyrek dinar olduğunu bildirmiştir. Geri kalan takdirler merduttur. Asılları yoktur. Bununla beraber onlar buradaki sarih hadislere de muhaliftir."[1393]

Nevevî, İmam Mâlik, Ahmed b. Hanbel gibi bazı âlimlere ait çeyrek dinar, üç dirhem veya bunun kıymeti sebebiyle elin kesileceğine dair görüşleri reddeder. Bu bağlamda Nevevî, şöyle izahat getirir: "Hz. Peygamber'in miktarı üç dirhem olan bir kalkandan ötürü hırsızın elini kestiği yönündeki rivayete[1394] gelince: Bu o miktarın çeyrek dinara veya daha fazlasına müsâvî olduğuna hamledilir. Sonra bu umumi olmayan muayyen bir kaziyyedir. Binaenaleyh bu ihtimalli rivayete bakarak nisabı tahdit hususunda Hz. Peygamber'in sarih sözünü terketmek caiz değildir. Belki o rivayeti Hz. Peygamber'in sözüne muvafık olana hamletmek gerekir. Diğer rivayete yani "Rasûlullah zamanında hırsızın eli çelik veya deriden mamul bir kalkan kıymetinden daha azda kesilmemiştir."[1395] hadisine gelince; burada da Hz. Peygamber'in nisab olarak belirlediği sarih lafza muvafakat adına, zikredilen kalkanın değerinin çeyrek dinar olduğu şeklinde tevil edilmesi gerekir." Ayrıca Nevevî, bazı Hanefîler'in delil olarak kabul ettiği, on dirhem kıymetinde[1396] -bir

[1392] Müslim, Hudûd, 1.
[1393] Nevevî, **el-Minhâc**, c.11, s.183.
[1394] Müslim, Hudûd, 6.
[1395] Müslim, Hudûd, 5.
[1396] Nesâî, Kat'u'-Sârik, 10.

rivayette de beş dirhem kıymetinde[1397]- bir kalkan için el kesildiğini bildiren hadisleri ise zayıf olarak nitelendirir. Akabinde ise bu delile dayananlara şu soruyu yöneltir: "Bu hadislerle başka rivayet bulunmasa bile amel edilmez; nerede kaldı ki, bunlar çeyrek dinarla takdir konusundaki sahih ve sarih hadislere muhalif oldukları halde amel edilsin!"[1398]

Nevevî'nin yapmış olduğu bu izahatta öne çıkan husus, Şârih'in, hadisin sarih lafzını esas kabul ederek diğer rivayetleri bu nisaba muvafakat edecek şekilde tevil etmesi ve buna uygun olmayanları ise reddetmiş olmasıdır. Hanefîlerin, Nevevî'nin iddialarına olan itirazları[1399] olmakla beraber burada bir hususa işaret etmekte fayda mülahaza etmekteyiz. Şerhin ilgili yerinde sirkatin el kesme ile cezalandırılmasında esas alınan nisaba ilişkin değerlendirmelere rağmen, Nevevî'nin Müslim'de geçen ve Hz. Peygamber'in "Allah hırsıza lanet eylesin! Bir yumurtayı çalar da eli kesilir; ipi çalar da eli kesilir."[1400] hadisine yaklaşımı dikkate mucibtir. Nevevî, bu hadisi şerh ederken, ip ve yumurta sebebiyle elin kesilmesini izah etmeye çalışmıştır. Buna göre Nevevî, buradaki ipin gemi halatı ve yumurtanın ise miğfer olduğu şeklindeki tevili yanlış bulur. Aksine Nevevî'ye göre burada bizzat Hz. Peygamber, bir kişinin, basit bir şeyden ötürü elinin kesilmesine sebebiyet vermesinin ne derece hüsran içerdiğini ifade etmek istemiştir.[1401]

Nevevî, yapmış olduğu bu değerlendirme ile basit bir ip ve yumurta sebebiyle kişinin elinin kesilmesinin üzüntü verdiğini ifade etmekle beraber, bu değerlendirmenin, daha önceki hadislerin şerhinde dile getirdiği çeyrek dinar miktarındaki sarih nisab miktarı ile ne şekilde örtüştüğüne tam açıklık getirmemiştir. Her ne kadar Nevevî şerhin devamında, hadiste kişinin ipi çaldığı anda değil de bunu adet haline getirmesi sebebiyle nihayetinde daha büyük şeyler çalacağı ve buna

---

[1397] Nesâî, Kat'u'-Sârik, 8.
[1398] Nevevî, **el-Minhâc**, c.11, s.182-183.
[1399] Bkz. Aynî, **Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîh-i Buhârî**, c.9, s.159-163; Davudoğlu, **Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi**, c.4, s.3518.
[1400] Müslim, Hudûd, 7.
[1401] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.11, s.183; Aynî'de şerhinde benzeri bir yorumla ip ve yumurta hakkında yapılan mezkur tevilin yanlış olduğunu beyan etmiştir. Bkz. Aynî, **Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîh-i Buhârî**, c.9, s.454.

binaen elinin kesileceği şeklinde anlamanın da muhtemel olduğunu söylemiş olsa da bu ifadeler,[1402] bahse konu ettiğimiz işkâle yeterli bir cevap teşkil ettiğini söylemek zor görülmektedir.

Konunun dikkat çeken bir misaline ise Ebû Hureyre'nin rivayeti kapsamında rastlamaktayız. Nakledildiğine göre bir gün Hz. Peygamber ashabına namaz kıldırmıştır. Daha sonra Hz. Peygamber cemaatten birisine hitaben şöyle buyurur: "Ey Filan! Namazını güzel kılsana! Namaz kılan kıldığı namaza bakmaz mı? Muhakkak ki o kendisi için namaz kılmaktadır. Vallahi ben önümden nasıl görüyorsam arkamdan da öyle görürüm"[1403] diye hitapta bulunur. Kâdî İyâz'ın *İkmal'u'l-Mu'lim* adlı şerhinden yaptığı nakilde Nevevî, Ahmed b. Hanbel ve cumhura göre buradaki görmenin hakiki görme olduğunu kaydeder. Devamında ise hadisi şu sözlerle izah eder: "Bazı âlimlere göre Allah Teâlâ Hz. Peygamber'in kafasına bir idrak halk etmiştir. Bu sayede Hz. Peygamber arkasındaki eşyaya vakıf olabilmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'e daha nice harikulade meziyetler verilmiştir. Bu duruma ne akıl, ne de şeriat manidir. Bilakis şeriatte bu hâdiselerin zahir olduğu varid olmuştur. Bu sebeple de kabul icap eder."[1404] Bu izahı ile Nevevî, bir beşer için muhal addedilebilecek hususların Hz. Peygamber'in şahsında olabileceğini ifade etmiştir. Bu yaklaşım aynı zamanda Nevevî'nin Peygamber algısına da işaret etmektedir.[1405]

[1402] Benzeri yorumlar için bkz. Aynî, **Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîh-i Buhârî**, c.9, s.453.

[1403] Müslim, Salât, 108.

[1404] Nevevî, **el-Minhâc,** c.4, s.370.

[1405] Hz. Peygamber'in namazda iken arka safta olanları görmesi alimler tarafından tartışılmıştır. Kimine göre bu hadise Hz. Peygamber'in arkasındaki bir göz vasıtasıyla olmuş, kimine göre ise bu hakiki görmeden ziyade arkada olan hadiseleri fark etmekten ibarettir. Yapılan bu değerlendirmeler çerçevesinde metnin zahirine bakarak Hz. Peygamber'in arkasında göz aramanın, bu hâdiseyi bütün yer ve zamana teşmil ederek Hz. Peygamber'i her durumda ve her an her yeri görebilen beşer üstü bir insan gibi tahayyül etmenin ve nihayetinde bu hadisten yola çıkarak Peygamber'in şahsında çeşitli mucizeler ortaya koymanın isabetli olmayacağını düşünmekteyiz. Nitekim hadisin bağlamına baktığımızda Allah Rasulü'nün arkasındakileri görme konusunda sahip olduğu bir mucizeye (!) dikkat çekmekten ziyade, yakınında cerayan eden ve bir şekilde fark ettiği bir olumsuzluğa işaret ettiği anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in namazda arkasındaki kişileri görmesi ile ilgili farklı değerlendirmeler için bkz. Ayni, **Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîh-i Buhârî**, c.5, s.254; İbn Hacer, **Fethu'l-Bâri,** c.2, s.253; Görmez**, Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu**, s.214; Bağcı, **Beşer Olarak Hz. Peygamber**, Ankara

Buraya kadar verdiğimiz misallerde Nevevî'nin hadislerin zahirine ehemmiyet verdiği ve herhangi haricî bir karine olmadıkça lafzı zahirine hamletmenin daha doğru olacağına vurgu yaptığı görülmektedir. Nitekim birçok izahatta Nevevî, hadis lafzında geçen ifadenin mutlak olarak kabul etmenin lüzumuna dikkat çekmiştir. Ancak şerhin geneline baktığımızda şârihin bazı bölümlerde zikretmiş olduğu bu metoda uymayan izahatlarda bulunduğu görülmektedir. Öyleki Nevevî, makasıttan ziyade hadis lafzına riayet edilmesini beyan etmesine rağmen bazı bölümlerde hadisin maksadını öne çıkaran açıklamalarda bulunmaktadır. Buna binaen tezimizin bu bölümünde Nevevî'nin mana ve maksadı önceleyen yaklaşımlarına dair misaller bağlamında fıkhü'l-hadîs metoduna dair açıklamalarda bulunmayı uygun görmekteyiz. Bu sayede mana ve maksad eksenli yaklaşımların, lafız eksenli yaklaşımlar karşısındaki konumunu daha iyi tespit edeceğimizi düşünmekteyiz.

4.4.3. Mana ve Maksad Eksenli Değerlendirmeler

İmam Nevevî, her ne kadar yöntem olarak nasların zahirî ve lafzî anlamlarını esas almış ve nassın zahirî anlamından ayrılmayı başka bir nass ile ortaya konmuş haricî bir karineye bağlamak suretiyle, yorum ve tevil alanını daraltmış olsa da kendisi her durum karşısında bu yöntemi uygulamamıştır. Bilakis Nevevî, yeri geldiğinde hadisin lafzî ve zahirî anlamını terk ederek hadisin mana ve maksadını itibara alan açıklamalarda bulunmuştur. Bu durumu, şârihte görülen lafza bağlılığın Zahirîler'den farklılık arzettiğini ve katı bir taassub noktasında olmadığını gösteren bir husus olarak zikretmek mümkündür. Dolayısıyla lafız eksenli yaklaşımlar Nevevî'de esas ve baskın bir vaziyet arzetmiş olsa da mana eksenli yaklaşımların varlığı da inkar edilemez bir mahiyet arzetmektedir.

Fakihlerin kendilerinin belirlemiş olduğu ve esas kabul ettiği bir ilkeye eserlerinde ne seviye riayet etmiş oldukları ayrı bir araştırma konusu olmakla birlikte

---

Okulu Yayınları, Ankara 2014, s.257-268; Keleş, **Hadislerin Kur'ân'a Arzı**, s.159; Davudoğlu, **Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi**, c.2, s.1066.

bu durumun pratikte tamamen uygulanmasının zor olduğu aşikâr olsa gerektir.[1406] Haddizatında ilkelerini şartlar muvacehesinde zaman zaman esnetebilmeyi, fakih açısından bir nâkısa olarak değerlendirmekten ziyade, durum analizindeki başarısına hamletmenin de imkân dahilinde olduğu kanaatini taşımaktayız. Aynı zamanda Nevevî'nin zaman zaman deliller çerçevesinde hadisin lafız manasında ısrar etmemesi, şârihin mana eksenli yaklaşımları tamamen reddetmediğinin ve bu meyanda izahın da mümkün olabileceği kanaatini taşıdığının önemli bir göstergesidir. Zira belirlenmiş ilkeye tam bağlılık adına sırf lafzın zahiri ile hükmetmek, birçok konuda hadisten murat edilen maksadın gerçekleşmesine mani olacağı ve insanları çözümsüzlüğe sevkedeği yadsınamaz bir hakikat olarak durmaktadır.[1407]

Her koşulda hadis lafzının zahirini esas almanın, buna bağlı olarak da her ifadeden bir ahkâm çıkarma yönüne meyledilmesinin Müslümanlar'a olmayan mükellefiyetleri yükleyeceği açıktır. Nitekim her hadis lafzının hukukî bir metin olarak tahlil edilmesinin, usûl-i fıkıh açısından taşıdığı mahzurlara dair şu tespitlere rastlamak mümkündür. "Sünnet ve hadis, sadece bir yasama ve teşrî kaynağı değil, genel anlamda kültür ve medeniyetimize şekil veren bilgi kaynağıdır. Oysa usûl-i fıkıh, hadis ve sünnete sadece bir delil gözüyle bakmış ve onu genel anlamda bir referans ve bilgi kaynağı olarak değil, teşrî kaynağı olarak görmüştür. Bu durum, teşrî ifade etmeyen hadislere de teşrî gibi bir vazife yüklemeyi, lafızların sınırlarını zorlamayı intaç etmiştir. Ayrıca bu husus, İslâm'ın insana tanıdığı serbest hareket alanını daraltmış, hatta yok etmiştir."[1408] Bu bağlamda Nevevî'nin, genel itibariyle gerek hadisin sıyak ve sıbakına gerekse metnin makasıdına itibar ettiğini söylememiz mümkündür. Özellikle her lafzı, bir hüküm cümlesi gibi değerlendirenler karşısında Nevevî'nin şerhine yansıyan ciddi tenkitler müşahede edilmektedir. Bu kapsamda İmam Nevevî'nin fıkhü'l-hadîs metoduna dair şu tespitler yapılabilir.

[1406] Bu konuda İmam Şâfiî bağlamında yapılan değerlendirmeler için bkz. Bayraktutar, **İmam Şafiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi**, s.300-301.

[1407] İlgili konuda değerlendirmeler için bkz. Aktepe, **Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı**, s.286

[1408] Görmez**, Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu,** s.165.

İmam Nevevî, ahkam hadislerini şerhederken genellikle "emmâ ahkâmü'l-bâb" ara başlığı altında, rivayetlerden elde ettiği istidlalleri sıralamaktadır. Ancak bu istidlaller kimi zaman tâlî durumda olan hükümler olabilmektedir. Bu durumda da konunun ana temasından uzaklaşılarak maksadın gözden kaçırılma tehlikesi ortaya çıkabilmektedir. Bu ihtimale binaen olsa gerek müellif, bazı bâblarda rivayetlerden çıkarılabilecek ahkamı sıraladıktan sonra "Bâbın maksadı ise şudur." diyerek dikkatleri ana tema üzerinde yoğunlaştırmaya çalıştığı görülmektedir. Mesela, bir rivayette Hz. Peygamber'e süt emme çağındaki bebeklerin getirildiği, Allah Rasulü'nün onlara bereket duasında bulunduğu, daha sonra da hurmayı ağzında çiğneyip çocukların damağını onunla ovduğu nakledilmiştir. Hadisin devamında aynı gaye ile bir çocuğun daha getirildiği ve bu esnada çocuğun Hz. Peygamber'in üzerine bevl ettiği, buna rağmen Allah Rasulü'nün bu idrarı yıkamak yerine idrarın üzerine su dökmek ile yetindiği anlatılmaktadır.[1409] Bahsi geçen hadisin şerhinde, doğan bebeğe tahnik yapmanın (hurmayı ağzında çiğneyip çocukların damağını onunla ovmak) müstehaplığı, fazilet ehli kişilerle teberrük edilmesinin uygunluğu, doğan çocuğun fazilet ehli kişilere götürülmesi gibi bazı hususlar bâbın ahkamı olarak sıralanmıştır. Akabinde ise bâbın maksadının, dolayısıyla rivayetlerin sevkinin ana gayesinin bahsedilenlerden ziyade, yeni doğan bir bebeğin idrarının izalesinde su serpmenin kifayet edeceğini belirtmek olduğuna işaret edilmiştir.[1410] Nevevî hadisin muhtevası gereği her ne kadar birçok meseleye temas etmiş olsa da bâbın ana temasına yoğunlaştığını gösteren bu tavrı, hadislerin asıl sevkediliş maksadını göz önünde bulundurduğunu gösteren önemli bir misaldir**.**

İmam Nevevî'nin, hadis ilmi yanında fıkhî vukufiyeti ile rivayetleri ahkam yönüyle ciddi tahlillere tabi tuttuğu, bu bağlamda rivayetin fıkhî delâleti ve metinden çıkarılacak ahkamın tespiti adına mezhebî tartışmalara yer verdiği görülmektedir. Mesela bir rivayette Hz. Aişe'nin, "Nebi, itikafta iken başını bana yaklaştırırdı. Ben de hayızlı olduğum halde onun başını tarardım."[1411] şeklinde beyanda bulunduğu nakledilmiştir. Nevevî, şerhinde hem Şâfiî, hem de diğer

[1409] Müslim, Tahâret, 101.
[1410] Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.184-186.
[1411] Müslim, Hayz, 6.

mezheplere mensub bazı âlimlerin bu hadisten istidlalle, kadının camiye giremeyeceği ve de itikafın ancak camide yapılabileceği kanaatini taşıdıklarını, ancak kendisinin bu görüşte olmadığını ifade etmiştir.

Nevevî'nin burada konuya metodolojik açıdan yaklaştığı ve kendi mezhebindekiler de dahil olmak üzere tenkit ettiği âlimleri de bunların ortaya koydukları istidlal metotlarına istinaden tenkit ettiği anlaşılmaktadır. Zira Nevevî, bahse konu olan mevzuların müstehaplığında şüphe olmadığını açıkça ifade etmiştir. Ancak müellife göre bu hadisten bunun ötesinde bir hükme ulaşmak isabetli değildir. Aynı şekilde mescide girebilmesi için kadına getirilen şartlar ve kadının bu halde iken mescide giremeyeceğine dair haramlık hükmü bu hadisten çıkarılabilecek hükümler değildir.[1412] Bunun yanında Kâdî İyâz, bu hadisten yaptığı bir istidlalde kadına dokunmanın az olması kaydıyla abdeste herhangi bir zarar vermeyeceğini belirterek, İmam Şâfiî'nin konuyla ilgili görüşüne muhalefet etmiştir. Nevevî, Kâdî İyâz'ın bu hadisten bu şekilde bir fıkhî hükme ulaşmasını çok tuhaf karşılar. Akabinde ise Kâdî İyâz'a şu soruları yöneltir: "Hz. Peygamberin, abdestli olduğu bir halde Hz. Aişe'nin tenine dokunduğu ve tekrar abdest almadan namaz kıldığı bu hadisin hangi ifadesinden çıkmaktadır. Hz. Peygamber saçını taratmadan önce abdestsiz de olmuş olabilir veya yeniden abdest almış da olabilir. Bunların cevabını bu hadiste bulabilmek mümkün değildir."[1413]

Yukarıda temas edildiği üzere Nevevî, bu bölümde hadisten istidlal edilen hüküm konusunda hem kendi mezhebini hem de farklı mezhepteki fukahayı tenkit etmektedir. Nitekim hadislerinin istinbatında fukahanın her hadise, ahkam hadisi gibi yaklaştığı ve hadisten zorlama istidlallerle hüküm çıkardıkları yönünde tenkitler dile getirildiği olmaktadır.[1414] Nevevî'nin bu hadis bağlamında eleştirdiği husus da işte tam bu konu ile alakalıdır. Nevevî, kendi mezhebine mensub âlimler bile olsa bu hadisin, elde ettikleri hükümlere delil olacak mahiyette olmadığını belirtmiştir. İmam Nevevî, burada çıkarılan hükümlerin doğru ve yanlışlığından ziyade istidlalin

[1412] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.92 (Müslim Mukaddimesi)
[1413] Nevevî, **el-Minhâc**, c.1, s.92 (Müslim Mukaddimesi)
[1414]Bkz. Görmez**, Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu,** s.160-166.

metodu üzerinde durmuştur. Bu durumda Nevevî'nin tenkidinin fıkhü'l-hadîs konusunda metodolojik bir tespit olduğunu söylemek mümkündür. Nevevî, yine Kâdî İyâz'ın Şâfiî'ye olan tenkidinin yersizliğini aklî istidlal ile ortaya koyarak Şâfiî'yi savunmuştur. Burada Nevevî'nin yapılan istidlalin hatalı olduğunu ortaya koyarken öne sürdüğü aklî çıkarımlar da metodunu göstermesi bakımından önem arzetmektedir.

Nevevî'nin fıkhü'l-hadîs metoduna ışık tutacağını düşündüğümüz diğer bir misale Cibril hadisinin[1415] şerhinde rastlamaktayız. Bu rivayette kıyamet alametleri sayılırken, cariyenin efendisini doğurmasından bahsedilmektedir. Nevevî, bazı âlimlerin bu hadisi ümmü veledlerin satış ahkamına dair delil olarak kullandığını dile getirmiştir. Nevevî, konu ile ilgili yaptığı izahatta bu hadisin ümmü veledin satışının helalliği veya haramlığına dair herhangi bir delil olamayacağını ve bu görüşü kabul etmenin de çok şaşırtıcı bir tavır olduğunu söylemiştir. Bu vecihteki bir görüşün reddedileceğini açıkça beyan eden Nevevî, fıkhü'l-hadîsle ilgili şu tespiti yapmıştır: "Hz. Peygamber'in kıyamet alametleri ile ilgili verdiği her haber mutlak olarak bir harama veya kınanan bir duruma işaret etmez. Mesela, koyun çobanlarının bina yarışına girmeleri,[1416] malın çoğalması ve elli kadının yaptığı bir işi bir kişinin tek

---

[1415] Müslim, İman, 1.

[1416] Aynî, koyun çobanlarının bina yarışına girmesini Arapların insanlara ve onların beldelerine hakimiyetine işaret olarak değerlendirmiştir. Ona göre zaten İslâm'ın genişlemesi kıyametin ilk alametleri arasındadır. Hadisle alâkalı yapılan bir çalışmasında Bekir Tatlı, Aynî'nin bu açıklamasını tenkit ederek şu ifadelere yer vermiştir: "Aynî, buradaki ifadeden Arapların diğer insanlara ve beldelerine hâkim olacaklarını ve onların binalarını arttıracaklarını (?) anlamış. Yine burada birinci alâmette olduğu gibi İslâm'ın genişleyeceğine işaret olduğunu söylemiştir. İslâm'ın genişlemesine dair işarete Hattâbî ve Kastallânî de değinmiştir. Buradan böyle bir sonuca ulaşılması pek de isabetli görünmemektedir. Sürü/deve çobanlarının insanlara hâkim olmaları, İslâm'ın genişlemesinden çok toplumun bozulmasına ve ehil olmayan kişilerin idareyi ele geçirmesine bir işaret gibidir. Ayrıca, insanların başlarına Arapların geçmesini İslâm'ın genişlemesi olarak anlamak, o zamanki Arapların da İslâm'a mensup olacakları varsayımına dayanmaktadır. Bu ise Müslüman olmayan Araplar düşünüldüğünde çok sığ bir yorum olarak kalmaktadır. Ayrıca Tatlı, İlyas Çelebi'nin konuyla alâkalı müstakil eserinde, hadis külliyatında kıyâmet alâmeti olarak takdim edilen rivâyetlerin bir kısmının insanların dinî ve ahlâkî yönden zayıflayacağı, emanete riâyet edilmeyeceği gibi sosyal içerikli hususlar olduğunu aktardığını; akabinde ise bu âlametlere örnek sadedinde ilk olarak Cibrîl hadisinde yer alan, "câriyenin efendisini doğurması, yalın ayak ve çıplak kişilerin insanların başına geçmesi ve insanların bina dikmede yarış etmeleri" ifadelerini verdiğini nakletmiştir. (Nakil edilen metin için bkz. İlyas Çelebi, **İtikadî Açıdan Uzak ve Yakın Gelecekle İlgili Haberler**, İstanbul 1996.) Bekir Tatlı, **Hadîs Tekniği Açısından Cibrîl Hadîsi ve islâm Düşüncesine Yansımaları**, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005) s.243, (Dipnot no: 238)

başına yapabilmesi şüphesiz haram bir durum değildir. Bunlar sadece kıyametin alametleridir. Zaten alametlerde illa bu gibi bir durumu içerme şartı da yoktur. Nitekim alametler kimi zaman hayır, kimi zaman şer, bazen haram, bazen mubah bazen de bunların dışında bir hüküm içerebilir."[1417]

Aynî ve İbn Hacer bu hadisin şerhinde "cariyenin efendisini doğurması" ifadesi ile alakalı farklı görüşleri dile getirmişlerdir. Her iki şârih de kıyametin alameti olarak sunulan ifadelerden hareketle ahkama dair bir çıkarımda bulunmaktan ziyade hâdiseyi zamanın bozulması ile tevil etmeye çalışmışlardır. Buna göre buradaki ifadenin çocuklarda isyanın çoğalması, onların analarına karşı, bir efendinin câriyesine karşı muamelesine benzer şekilde kötü muamelede bulunması şeklinde anlamanın mümkün olduğunu beyan eden İbn Hacer, umum ifade ettiği için ve sözün söyleniş makamına uygun olmasından dolayı bu görüşü "en güzel vecih" olarak tavsif etmiştir.[1418] Aynî her ne kadar İbn Hacer'in görüşünü tenkit ederek, mezkur kanaati bilakis "en zayıf görüş" olarak nitelendirmiş olsa da açıklamalarının geneline baktığımızda aslında kendisinin de benzeri bir yaklaşım içerisinde olduğunu söylemek mümkündür.[1419] Nevevî ise hadisin muradını belirlemeye yönelik bu yaklaşımı ile her rivayetten zorlama olarak hüküm çıkarma yarışına girişilmesini ve hadise mutlak ahkam içeren bir haber tarzında yaklaşılmasını tenkit etmiştir. Çünkü burada olduğu gibi kimi zaman hadis hiçbir ahkam kastetmeksizin mutlak olarak bir haber verme olarak zikredilmiş olabilir.

Kimi zaman hadisin siyakının ve sözün muradının göz ardı edilmesi hadisten çıkarılacak hüküm konusunda farklı kanaatlerin oluşmasına sebep olabilmektedir. Mesela bir rivayette Huneyn Gazvesi'nde elde edilen ganimetlerin taksimatında yaşanan bazı hâdiselerden bahsedilir. Rivayet edildiğine göre Allah Rasulü, Hevâzin kabilesinden elde edilen ganimetlerden İslâm'a ısındırma gayesiyle bazı Kureyşliler'e fazla fazla dağıtır. Bu durum ensarın gençleri arasında hoşnutsuzluğa sebep olur. Neticede kimi ensar arasında taksimattan rahatsızlıklarını

[1417] Nevevî, **el-Minhâc,** c.1, s.113, 114.
[1418] İbn Hacer, **Fethu'l-Bâri,** c.1, s.91.
[1419] Bkz.Aynî, **Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîh-i Buhârî**, c.1, s.289. Ayrıca bkz. Tatlı, **Hadîs Tekniği Açısından Cibrîl Hadîsi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları**, s.243

ifade eden sözler yayılır. Hz. Peygamber ise Müslümanlar arasında yayılan bu şâyia sebebiyle ensarın toplanmasını ister. Hz. Peygamber ensara hitaben aralarında farklı birinin olup olmadığını sorunca ensar " لا الا ابن اخت لنا " " Hayır! Yalnız bir kız kardeşimizin oğlu var." cevabını verir. Akabinde ise Hz. Peygamber, ensara " ان ابن اخت القوم منهم " "Şüphesiz ki, bir kavmin kız kardeşinin oğlu, kendilerindendir." şeklinde mukabelede bulunur.[1420]

Hadisin şerhinde Nevevî, Ebû Hanîfe ve Ahmed b. Hanbel'in hadisin delâleti gereği zevi'l-erhâmın da mirastan pay alması gerektiğine hükmettiklerini belirtmiştir. Buna mukabil Şâfiî ve Mâlik'in ise zevi'l-erhâmın mirasçı olamayacakları kanaatinde olduklarını ifade eden Nevevî, mezkur fakihlerin kanaatleri karşısında şu değerlendirmede bulunur: "Hadiste geçen mezkur lafız, o şahsın varis olmasını iktiza etmez. Çünkü rivayette geçen lafızla söz konusu şahsın mirasçı olmasına değil, ensarla olan karabeti ve irtibatına dikkat çekilmiştir. Hadisin siyakına bakıldığı zaman da Hz. Peygamber'in bu lafızla muradının, mezkur şahsın sırrın ifşası noktasında kendilerinden biri gibi olduğuna dikkat çekmek olduğu anlaşılmaktadır."[1421]

Nevevî, yapmış olduğu bu açıklama ile hadisin siyakının, metnin muradını tespitte ne kadar mühim olduğunu ortaya koymuştur. Çünkü mezkur rivayette ganimet taksimatı neticesinde meydana gelen bir tatsızlığın ortadan kaldırılması adına sergilenen gayret anlatılmaktadır. Nitekim rivayetin hiçbir yerinde doğrudan mirasa taalluk eden bir ifade yer almamaktadır. Netice olarak Nevevî hadis metninin siyakına işaret eden bu açıklaması ile durum beyanı için söylenen bir sözün, hüküm cümlesi gibi değerlendirilmesinin yanlış neticeler doğuracağına dikkat çekmiştir.

Nevevî'nin, hadis metinlerinde siyakın ve bağlamın göz önünde bulundurulmasına dair açıklamaları olmakla beraber, şerhin bazı bölümlerinde herhangi bir durumu ifade eden hadis metinlerini fıkıh metni gibi tahlile tabi tuttuğu ve buna binaen de mezkur lafızları birçok ahkama mesned teşkil edecek şekilde

[1420] Bkz. Müslim, Zekat, 133.
[1421] Nevevî, **el-Minhâc,** c.7, s.153.

değerlendirmelerde bulunduğu da müşâhede edilmektedir. Örneğin "sıyâm" bölümünde geçen bir rivayette[1422] ashabın, İbn Abbas'ın annesi Ümmü'l- Fadl'ın yanında Hz. Peygamber'in arefe günü oruç tutup, tutmadığı hakkında tartıştıkları nakledilir. Rivayetin devamında Ümmü'l-Fadl, ashabın bu ihtilafını giderme adına kendisinin Hz. Peygamber'e bir kase süt gönderdiğini ve Allah Rasulü'nün de bu sütten içtiğini nakletmiştir. Hadisin ahkamı sadedinde Nevevî, arefe günü iftar etmenin ve binek üzerinde vakfe yapmanın müstehaplığı gibi önemli bazı fıkhî meselelere dikkat çekmiştir. Bununla birlikte Nevevî, Ümmü'l-Fadl'ın süt göndermesine binaen şu hükümlere de ulaşmıştır: "Diyanetine güvenilen evli kadının hediyesini kabul etmenin mübahlığı, hediyeyi getiren kadına, "Bunu kendi malından mı verdin, yoksa eşinin malı mı?", "Eşin izin verdi mi?" gibi soruları sormanın şart olmadığı, kadının kendi malından tasarrufta bulunmasının cevazı, bu hususta harcanan ister üçte bir, isterse daha fazla olsun eşinin herhangi bir iznine ihtiyacın olmadığı, her ne kadar Mâlik üçte biri aşan durumları izne tabi tutsa da Hz. Peygamber'in herhangi bir sual sormaması mucibince yukarıda bahsedilen mevzularda herhangi bir ihtilafın olmadığı söylenebilir."[1423]

Hadisin ahkamı bağlamında çıkan bu hükümlere baktığımızda her lafzın bir fıkıh metni gibi değerlendirildiği ve bunun neticesinde de aslında hadisin sevkindeki asıl muradı ihtiva etmeyen pek çok durumun hadisin ahkamı bağlamında zikredildiği görülmektedir. Bu durumun hadiste siyak ve bağlamın önemine atıfta bulunan şârihin mezkur ifadelerine muvafık düşmediğini söylemek mümkündür. Hatta bazı durumlarda Nevevî'nin, hadisten çıkan ahkamı maddeler halinde sıraladığı görülmektedir.[1424] Bu istidlallerin hadiste anlatılan hususları özetleme mahiyetinde olumlu yönleri olmakla beraber, bazı olumsuz yönleri de olabilmektedir. Özellikle her lafzın fıkhî bir metin kabul edilmesi neticesinde ortaya çıkan bu durum, kimi zaman sayısı otuzları bulan zorlama çıkarımlarla asıl mevzudan uzaklaşılmasına sebebiyet verebilmektedir.[1425] Mesela "kitâbü'l-büyû' " bölümünde yer alan bir

[1422] Müslim, Sıyâm, 110.
[1423] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.8, s.244.
[1424] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc,** c.10, s.382.
[1425] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc,** c.2, s.389; c.10, s.382

rivayette Hz. Peygamber, Câbir b. Abdullah'dan bindiği deveyi kendisine satmasını ister. Bir gazveden dönüş yolunda cereyan eden bu hadisede Câbir b. Abdullah, devesinin üzerindeki yükü evine götürmek kaydıyla kabul eder.[1426] Nevevî, şerhinde hadisin ahkamı sadedinde pek çok görüşe yer verir. Akabinde ise hadisten çıkabilecek sonuç adı altında on dört maddeyi sıralar. Dikkat çeken husus ise bu on dört maddede pek çok tâlî mevzulara yer verilmesine rağmen bâb başlığında yer alan ve rivayetlerin en temel noktası olan şart mevzusuna herhangi bir atıfta bulunmamış olmasıdır. Şerh içerisinde bu 14 madde içerisinde rivayetlerle alakalı pek çok tâlî mevzuya temas edilmesine rağmen Câbir b. Abdullah'ın böylesi bir şart koşmasının ahkamına yeterince değinilmemesinin bir eksiklik olduğu kanaatindeyiz.[1427] Aynı zamanda Şârih'in benzeri misallerde[1428] müşahede edilen bu çıkarımlarının, her hadisi fıkhî bir metin ve metnin her kelimesini de ahkam içeren bir lafız olarak değerlendirmenin neticeleri bağlamında isabetli olmadığı kanaatini taşımaktayız. Ayrıca beşer tasarrufuna müsait ve mana ile rivayetin muhtemel olduğu hadis metinlerinin ilahi vahye dayanan Kur'ân metni ile eşdeğer bir tahlile tabi tutulmasının[1429] da şârihi mana cihetinde maksadı aşan istidlallere sevkedebileceği unutulmamalıdır.

4.4.4. Ahkâm Tespitinde Farklı Rivayetlerden Yararlanma

Nevevî'nin, metnin ahkâmına dair tespitte bulunurken genellikle farklı rivayet tariklerini dikkate alarak bütüncül bir bakışla meseleye bakmaya gayret ettiği görülmektedir. Bunun bir sonucu olarak tahlil edilen mevzuda farklı görüşlere ve bunların delili olarak atıfta bulunulan rivayetlere pek çok yerde şahit olmak mümkündür. Mesela "istinca" bâbında, büyük ve küçük abdest esnasında kıbleye dönmenin ahkâmına dair âlimlerin görüşleri zikredilirken şunlar kaydedilmiştir: "Bu meselede birinci görüş İmam Şâfiî ve Mâlik'e aittir ki, buna göre def-i hacet

[1426] Müslim, Büyû', 109.
[1427] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.11, s.36, 37.
[1428] Benzeri misaller için bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.2, s.389.
[1429] Bu konuda yapılan değerlendirmeler için bkz. Dönmez, "İslâm Hukukunda Müctehidin Naslar Karşısındaki Durumu ile Modern Hukuklarda Hakimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, s.33; Görmez**, Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu,** s.147-197.

esnasında kıbleye yüzü dönmek sahrada haram iken, kapalı bir mekânda sakınca arzetmemektedir. Bu görüş Abbas b. Abdülmuttalib (ö. 32/652), Abdullah İbn Ömer (ö. 73/692), Şa'bî (ö. 104/722), İshak b. Râhûye (ö. 238/853) ve Ahmed b. Hanbel'den de rivayet edilmiştir. İkinci bir görüş ise her iki durumda da kıbleye yüzü dönmenin caiz olmasıdır ki; bu görüş, Ebû Eyyûb el-Ensârî (ö. 49/669), Mücahid b. Cebr (ö. 103/721), İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel'in görüşüdür. Bir diğer görüşe göre ise her iki durumda (sahrada ve kapalı bir mekânda) yüzü kıbleye dönmek caiz değilken, arkasını dönmek caizdir. Bu aynı zamanda Ahmed b. Hanbel ve Ebû Hanîfe'den nakledilmiştir."[1430]

İmam Nevevî, serdedilen görüşlere kaynaklık eden rivayetlere atıfta bulunduğu gibi, bu görüşlerin delillerine işaret bâbında da hadislere telmihte bulunmuştur.[1431] Aynı zamanda Nevevî, âlimlerin hüccet olarak benimsediği rivayetlere işaret ederken, Müslim dışındaki eserlere temas etmektedir. Bu hususta Müellif, muhtasar olmayı prensip edindiğinden, bâb içerisinde kaydedilen hadislerden bahsederken sadece râviye atıf ile yetinirken, Müslim dışındaki rivayetlerde ise hüccet olarak kabul edilen rivayetin metnini nakletmeye itina göstermiştir. Örneğin yukarıdaki meselenin devamında Şârih, kıbleye dönmenin mutlak mubah olduğu kanaatini taşıyanların hüccetlerini ifade esnasında Müslim'de nakledilen Abdullah ibn Ömer[1432] hadisine atıfta bulunmakla yetinirken, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve İbn Mâce'de (ö. 273/887) rivayet edilen Hz. Aişe hadisinin ve yine Tirmizî (ö. 279/892) ve Ebû Dâvûd'da (ö. 275/889) sevkedilen Câbir hadisinin ise metnini açık olarak kaydetmiştir.[1433] Nevevî, bu tasarrufu ile hadislerin şerhinde sadece eserdeki rivayetlerle yetinmediğini ve konu ile alakalı diğer eserlerdeki rivayetleri de göz önünde bulundurduğunu göstermiştir.

Benzeri bir uygulanmayı, "Temizlik ve benzeri işlerde sağdan başlanması" bâbında görmek mümkündür. Bu bâbda yer alan ve sağdan başlamanın ahkamına

[1430] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.145.
[1431] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.145.
[1432] Müslim, Tahâret, 61.
[1433] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.145.

temas eden bir rivayetin şerhinde Nevevî, Ebû Dâvûd ve Tirmizî'de zikredilen "Bir şey giyeceğinizde veya abdest alacağınızda sağdan başlayın."[1434] rivayetini delil olarak nakleder. Yine Buhârî'de nakledilen "(Hz. Peygamber) imkânı ölçüsünce her işinde sağdan başlamayı sever."[1435] rivayeti de aynı konuda hüccet olarak kaydedilmiştir.[1436] Böylece Şârih, hadisin izahında sadece eserdeki rivayetlerle yetinmediğini ve meseleye bütüncül olarak yaklaştığını göstermiştir.[1437] Bu da şârihin hadisleri müstakil değerlendirmekten ziyade hadis kültürünün bütünlüğü içerisinde anlamlandırmaya ehemmiyet verdiğine işaret etmektedir.

4.4.5. Ahkâmın Tespitinde Mezhebî Tavır

İmam Nevevî şerhinde farklı mezheplere ve farklı görüşlere sıklıkla atıfta bulunmuştur. Bu durum hadisten istidlal edilen ahkâmın mukayesesinde ve farklı görüşlerden haberdar olmada önemli bir mahiyet arzetmektedir. Bununla birlikte Şârih'in tercihinde genellikle Şâfiî mezhebini öne çıkardığı görülmektedir. Hatta bazı bölümlerde hadise getirilen izahatın bir şerhten öte Şâfiî fıkıh kitabı görüntüsü arzettiğini söylemek mümkündür. Ancak hadislerin ahkamında öne çıkan bu mezheb seçimini Şârih'in şahsî tercihinin ötesinde dönemin sosyal, kültürel ve siyasî şartları muvacehesinde değerlendirmenin isabetli olduğunu düşünmekteyiz. Zira bu dönemde bölgedeki medreselerde daha ziyade, Sünnî düşüncenin temsilcisi olarak Şâfiî, Eş'arî ve Hanbelî âlimlerin çoğunluğu dikkat çekmektedir. Bunda Nizâmiye medreselerinin kurucusu Nizâmülmülk'ün Şâfiî mezhebine mensub olmasının rolü büyüktür. Ayrıca bu dönemde Şam bölgesinde etkili olan Eyyûbî devlet adamlarının ekserisinin Şâfiî olması da dikkate mucib bir durum arzetmektedir. Bunun yanında Nevevî'nin ders verdiği Eşrefiyye Dârülhadisi'nin ilk hadis şeyhi ve müdürü olan İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) da Şâfiî olduğu, esasında ilk Nizâmiye medresesinde hocalık yapan, Ebû İshak eş-Şîrâzî (ö. 476/1073) İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), ve Gazzâlî'den (ö. 505/1111) itibaren medreselerde genelde Şâfiî geleneğinin mevcut olduğu unutulmamalıdır. Haliyle Selçuklular başta olmak üzere

[1434] Ebû Dâvûd, Libas, 41; Tirmizî, Libas, 37.
[1435] Buhârî, Salât, 47; Müslim, Tahâret, 67.
[1436] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.152-153. Benzer misal için bkz Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.169, 228.
[1437] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.344.

Türk hükümdarları genelde Hanefî olmakla birlikte mevcut siyasî ve kültürel ortam sebebiyle Şâfiî-Eş'arî çizgisindeki âlimler destek görmüştür.[1438] Dolayısıyla Nevevî'nin bahsi geçen tercihinin sadece şahsî bir tercihten ziyade dönemin şartları ile birlikte değerlendirmenin isabetli olacağı görülmektedir.

Yapmış olduğumuz bu genel tespitin akabinde Nevevî'nin şerhinde öne çıkan mezhebî tavrı değerlendirme sadedinde şu misaller verilebilir. "Ölü hayvan derisinin tabaklamakla temizliği" bâbında Şârih, bu derilerin tabaklanması ve temizliği bağlamında yedi farklı görüşü bir arada zikretmiştir. Şâfiî mezhebini ilk sıraya alan Nevevî, akabinde ise, Evzâî (ö. 157/774), Ebû Hanîfe, İmam Mâlik, Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884) ve bazı ashabın görüşlerini ihtiva eden yedi farklı ahkamı kaydetmiştir. Hatta bu konuda bazı ashaba ait şâz görüşler bile teferruata girmeksizin belirtilmiştir. Ele aldığımız bu misal Müellif'in şerhinin diğer mezhep görüşlerinden hâlî olmadığını ve müellifin imkân ölçüsünce teferruata girmeksizin bu görüşleri de tespit ettiğini göstermektedir.[1439]

İmam Nevevî, fakihlerin farklı görüşlerini sıralarken İmam Şafiî'ye öncelik verdiği gibi kimi zaman da bu görüşleri kuvvet sırasına göre sıraladığı ve bunda İmam Şâfiî'ye ilk sırada yer vermediği olmaktadır. Mesela namazda sehiv secdesinin zamanı konusundaki ihtilafa temas eden Şârih, bu mevzuda Ebû Hanîfe, Ahmed b. Hanbel, İmam Mâlik ve Şâfiî'nin görüşlerine yer vermiştir. Nevevî, şerhinde genelde serdettiği görüşler içerisinden birini, çoğunlukla da Şâfiî mezhebini tercih ederken burada mezkur görüşlerin en kuvvetlileri sadedinde başta İmam Mâlik'in görüşünü, akabinde ise İmam Şâfiî'nin görüşünü zikretmiştir.[1440] Bu da Nevevî'nin koşulsuz bir tabiiyet içerisinde olmayıp meselenin hüccet boyutunu dikkate aldığını göstermektedir.

Ancak Nevevî'nin, Şâfiî mezhebine ayrı bir yer ayırdığı ve görüşlerin sıralanmasında çoğunlukla İmam Şâfiî'den başladığı şerhin genelinde müşahede

---

[1438]İbnü's-Salâh bağlamında hadis usûlünde Şâfiî etkisi için bkz. Özşenel, "Bir Hadis Usûlü Klasiği Olarak Ulûmü'l-Hadis ve Etkileri", **İslâm ve Klasik,** (s.30-38), s.36.

[1439] Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.276.

[1440] Nevevî, **el-Minhâc,** c.5, s.58-59. İlgili hadisler için bkz. Müslim, Mesâcid, 82-102.

edilen bir durum olarak zikredilebilir.[1441] Hatta kimi bölümlerde " فرع في مسائل تتعلق باستقبال القبلة لقضاء الحاجة علي مذهب الشافعي" "Şâfiî mezhebine göre def-i hacet için kıbleye dönme ile alakalı meseleler"[1442] şeklinde Şâfiî mezhebine dair müstakil başlıklar kullanıldığı görülmektedir.

Kimi bâbları ise Nevevî, adeta Şâfiî fıkıh kitabını andıracak şekilde şerh etmiştir. Mesela, "Köpeğin yaladığı kapların hükmü" bâbında zikredilen hadisler,[1443] tamamen Şâfiî mezhebi çerçevesinde izah edilmiştir. Bu bölümde mezhep içerisindeki ihtilaflara temas edilmekle beraber farklı bir mezhebin kanaati yer almamıştır. Yine burada dikkat çeken bir husus ise mezhebin kanaati belirtilirken, mezhebin dayandığı delillere temas edilmemesidir. Kendisinin tercih ettiği metodun da bir gereği olarak Nevevî, bu bölümde konunun detayını başka eserlere bırakarak sadece ilgili hükümleri belirtmekle yetinmiştir. Ancak burada mezhebin farklı pek çok delile binaen vardığı neticelerin, gerekli izahat ve atıflar yapılmaksızın mezkur bâbın mutlak ahkamı olduğu izlenimi veren izahatların yapılmış olması metot olarak dikkate haizdir.

Mesela Şârih, bu bölümde "Bize göre köpeğin yalaması ile köpeğin bevlinin, terinin, kanının, kılının veya herhangi bir uzvunun temas etmesi arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır." şeklinde açıklamada bulunmuştur. Bu hadis bağlamında domuzun hükmüne değinen Nevevî, mezhebine göre domuzun hükmünün köpek ile aynı olduğunu beyan etmiştir. Köpeğin sudan içmesi durumunda verilecek hükümle ilgili olarak Nevevî, iki kulleden fazla sudan içilmesi halinde necasetin oluşmayacağını belirtmiştir. Toprakla yıkamanın mahiyeti ve şekline dair açıklamalarında da Nevevî, yine Şâfiî mezhebi doğrultusunda izahatta bulunmuştur.[1444] Fakat bâbda zikredilen hadislerin muhtevasını aşan ve haricî deliller olmaksızın ulaşılması mümkün olmayan Şâfiî mezhebine ait istidlallerin, hadislerinin ahkamı olarak sunulmuş olması Şafiî mezhebine mensubiyetin bir tezahürü olarak dikkat çekmektedir. Çünkü Nevevî, köpeğin diğer uzuvlarının

[1441] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.139, 136,
[1442] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.146.
[1443] Bkz. Müslim, Tahâret, 89-96.
[1444] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.176-177.

hükmünü ve necaset yönünden suyun miktarlarına dair hükmü bu hadis bağlamında Şâfiî mezhebine göre izah etmiştir. Ancak hadislerin lafızlarına baktığımızda şârih tarafından ulaşılan bu hükümlerin bâbın ve hadislerin sınırlarını bir hayli aştığını söylememiz mümkündür.

Cünüp kişinin durgun suda gusletmesinin nehyini ihtiva eden bâbın şerhinde de benzeri bir durumu görmekteyiz. Nevevî, zikredilen hadisi[1445] tamamen Şâfiî öğretileri doğrultusunda şerh ettiği gibi yıkanılan suyun miktarı, yıkanan kişinin niyetinin durumu, cenabetliğin ref'i gibi hadisin lafzından elde edilmesi mümkün olmayan pek çok fer'i meseleyi delillerine dair herhangi bir malumat vermeksizin Şâfiî mezhebine göre izah etmiştir.[1446] Müellifin, bu ve benzeri fıkhî konularda, akâid, lügat, tefsir, cerh ve ta'dîle dair bölümlerinin aksine atfedilen kaynak ve delillerin sınırlı kalmış olması ise Nevevî'nin metodu ve fıkha olan hakimiyeti ile açıklanabilir. Nitekim imana dair bir bâb ile ahkam içeren bir bâbın yüzeysel bir kıyaslanmasında bile bu metot farkı bariz olarak ortaya çıkacaktır.

Nevevî kimi bâblarda Şâfiî mezhebine ait görüşler yanında farklı mezheplerin kanaatlerini de zikreder. Bu durum Nevevî'nin mutlak bir mezheb taassubu içerisinde olmadığının bir yansıması olarak düşünülebilir. Ancak mensubiyetin doğal bir sonucu olarak tercih genelde Şâfiî'den yana olmaktadır. Mesela meninin hükmü bâbında,[1447] meninin necis olduğu kanaatini taşıyan âlimlerin görüşü, ardında da tahirliğini savunan İmam Şâfiî'nin kanaati nakledilir. Burada üzerinde durulması gereken husus Şârih'in neye göre tercihte bulunduğudur. Nevevî, meninin tahirliği hususunda Ali b. Ebî Tâlib, Sa'd b. Ebî Vakkas, İbn Ömer, Hz. Aişe, ve Ahmed b. Hanbel'e ait nakiller bulunduğunu kaydetmiştir. Ayrıca, meninin necisliğini savunanların, meninin yıkanmasını içeren rivayetleri, tahirliğini savunanların ise, meninin ovalanmasını yeterli gören rivayetleri delil olarak kabul ettiklerini ifade etmiştir. Nevevî, her iki görüşün delillerine atıfta bulunduktan sonra tercihinin sebebine dair işaret mahiyetinde şöyle bir istidlalde bulunmuştur: "Şayet

[1445] Müslim, Tahâret, 97.
[1446] Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.180.
[1447] Bkz. Müslim, Tahâret, 105-109.

meni necis olsaydı Hz. Peygamber, ovalamakla yetinmeyip, kan vb. necasetlerde olduğu üzere yıkamayı tercih ederdi. Nitekim bazıları, meninin yıkanmasına dair rivayetleri,[1448] yıkamanın müstehaplığı ve Hz. Peygamber'in elbisenin temiz olmasını tercih etmesi ile tevil etmiştir." Müellif, Hz. Aişe'nin kuruyan meniyi ovalamasını ihtiva eden rivayeti[1449] tercihinde delil olarak kullanarak sözlerini şöyle noktalar: "Şayet meni necis olsaydı, Hz. Peygamber yıkamayı terk ederek o bölgeyi ovalamakla yetinmezdi."[1450]

Kaydettiğimiz bu misal ile İmam Nevevî'nin verdiği hükmü tartışma gayesini taşımamaktayız.[1451] Lakin Şârih'in muhalif olan görüşün delilinin zayıflığına dair ayrıntılara fazla girmemiş olması üslûp olarak dikkat çekmektedir. Her ne kadar bahsi geçen misalde olduğu üzere muhalif görüşlere dair bazı telmihlerde bulunduğu görülse de genel üslûp ayrıntılara fazla yer vermeme cihetindedir. Bu durumu da bir eksiklik olarak kabul etmek yerine, eserin bir fürû fıkıh eseri değil, hadis şerhi olmasıyla izah etmek daha doğru olacaktır. Nitekim, Nevevî, mukaddimede dileseydi şerhini tekrara düşmeden 100 cilt olarak yazabileceğini, ancak muhtasar bir eser meydana getirmeyi murad ettiğini belirtmiştir. Çoğu defa da Şârih'in verdiği ahkamın detayını isteyenleri *Mühezzeb* şerhine havale etmiş olması yine bu bağlamda değerlendirilmesi gereken önemli bir husustur.

[1448] Bkz. Müslim, Tahâret, 108.
[1449] Müslim, Tahâret, 109.
[1450] Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.187-188.
[1451] Ahmed Naim (ö. 1934), meninin yıkanmasına dair Hz. Aişe'den nakledilen rivayetlerin, meninin tahâretine kâil olmayan Hanefî fukahası için hüccet olduğunu ifade etmiştir. Müellif sözlerinin devamında birçok fukahanın da diğer birtakım ehadise bakarak (meninin) tahâretine kâil olduklarını ve bu hadiste vukû olunan guslü de nedbe mahmul ettiklerine dair iddiaları kaydetmiştir. (Bkz. Ahmet Naim, **Tecrîd-i Sarîh,** c.1, s.180.) Aynî ise meninin yıkanması hadisini, yıkamanın müstehaplığına ve ovalamayı ifade eden hadisleri de meninin tahâretine delil getirerek iki hadisin arasını bulmaya çalışanlara itiraz etmiştir. Bu konuda Şârih şunları kaydeder: "İki hadis arasında tearuz bulunduğunu iddia eden kimdir ki, onların arasını bulmaya hacet kalsın. Biz bu bâbda bulunan hadislerin arasında tearuz bulunduğunu asla kabul etmiyoruz. Bilakis yıkamayı bildiren hadis meninin pis olduğuna delâlet eder. Buna kıyasen kuru meniyi de yıkamak icab ederdi. Lakin ovalamayı bildiren hadis onu tahsis etmiştir. Binaenaleyh hadislerin arasını bulmaya kalkışan zatın, "Yıkamak temizlik için müstehap olduğuna hamledilir." demesi boş sözdür." (Bkz. Aynî, **Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîh-i Buhârî**, c.3, s.143. Ayrıca bkz. Davudoğlu, **Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi**, c.1, s.778.)

Kimi zaman Nevevî'nin, Şâfiî mezhebine muarız görüşün delilini kaydettiği, akabinde ise bu delili Şâfiî mezhebi bağlamında tevil ettiği görülmektedir. Mesela, bir rivayette Hz. Peygamber'in, "Her kim Fâtihâtü'l-kitâbı (Fâtiha sûresi) okumadan namaz kılarsa, o namaz eksiktir."[1452] beyanında bulunduğu nakledilmektedir. Müellif, rivayetin ahkamı bağlamında hadise şöyle izahat getirmiştir: "İmam Mâlik, Şâfiî, sahâbî ve tâbiûnun cumhuruna göre namazda Fâtiha sûresini okumak tayin edilmiş olup, okumaktan aciz olanlar dışında yer alanların başka bir şey okuması yeterli değildir. Ebû Hanîfe ve az sayıda âlim ise Hz. Peygamber'in "Kur'ân'dan kolayına geleni oku."[1453] ifadesine binaen namazda fâtihanın değil, Kur'ân'dan herhangi bir yeri okumanın vücub ifade ettiğini belirtmiştir. Buna mukabil cumhurun delili ise "Ümmü'l-Kur'ân'ı okumayanın namazı yoktur." hadisidir.[1454] Nevevî, cumhurun delilindeki "Namazı yoktur." ifadesinin kemale işaret ettiği iddiasına itiraz etmiştir. Ayrıca Nevevî hadiste geçen "Namazı yoktur." ifadesinin bu şekilde tevil edilmesinin lafzın zahirine aykırı olduğunu belirtmiştir. Akabinde ise Şâfiî mezhebini teyid gayesiyle Ebû Hureyre'nin "لا يجزي صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب" "İçerisinde Fâtiha sûresi okunmayan bir namaz, yeterli değildir."[1455] rivayetini nakletmiştir. İmam Nevevî, cumhurun deliline yapılan eleştiriye itiraz ederek tavrını ortaya koyduğu gibi karşı delil olarak sunulan "Kur'ân'dan kolayına geleni oku."[1456] rivayetinin, fâtiha sûresine, fâtiha okumaktan aciz olanlara veya fâtihadan sonra ziyade yapılan kıraate hamledilmesinin imkânından bahsetmiştir. Böylece Nevevî kendi kanaatinin delili olarak sunulan hadisin lafzın zahirine aykırı olarak tevil edilmesine karşı çıkarken, karşı görüşün dayandığı hadisi ise mezhebinin kanaati vechesinde tevil etmekten geri durmamıştır.[1457]

Nevevî'nin, kimi zaman mensub olduğu mezhebî kanaatin etkisiyle yaptığı teville hadisin lafzını zorladığı hissini veren istidlallerde bulunduğu müşahede

---

[1452] Müslim, Salât, 41.
[1453] Müslim, Salât, 45.
[1454] Bkz. Müslim, Salât, 36, 37, 38.
[1455] Tirmizî, Salât, 116.
[1456] Bkz. Müslim, Salât, 45.
[1457] Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.322

edilmektedir. Mesela **"**kitâbü's-salât" bölümünde nakledilen bir hadiste Hz. Aişe, bir gece Hz. Peygamber'i yatağında bulamadığını, akabinde ise onu ararken elinin secde yerinde ibadet eden Hz. Peygamber'in ayaklarının içine dokunduğunu rivayet etmiştir.[1458] İmam Nevevî'nin, bu bölümde, mezkur rivayeti kadının dokunmasının abdesti bozmayacağının delili olarak kabul eden Ebû Hanife'ye muhalefet etmesi ve hadisin lafzında vaki olan teması ise hiçbir lafzî karine olmamasına rağmen, aradaki engelle gerçekleşen bir dokunmaya hamletmesi ya eserde zikretmediği fakat kendisince malum haricî delillerin varlığı ile ya da mezhebî mensubiyeti ile izah edilebilir.[1459]

Konunun dikkat çeken diğer bir misali ise "Namaz kılanın önünde uzanmak" bâbında zikredilen hadisin şerhinde görülmektedir. Bahsi geçen rivayette Hz. Aişe, Hz. Peygamber'in geceleyin namaz kıldığını ve bu esnada kendisinin de hayızlı olduğu bir halde hemen yanı başında bulunduğunu aktarmaktadır.[1460] İmam Nevevî, Ebû Hanîfe'ye göre erkeğin namazının, yanı başında bir kadının namaz kılması sebebiyle batıl olduğunu; fakat yukarıdaki hadisin ise bunun aksine delil olduğunu iddia etmiştir.[1461] Buna mukabil Davudoğlu, her ne kadar Nevevî'nin şahsında bir değerlendirmede bulunmasa da Ebû Hanîfe hakkında dile getirilen mezkur iddiayı şu sözlerle tenkit etmiştir: "Kirmânî (ö. 786/1384), bu hadisle istidlal ederek: 'Kadınla bir hizada namaz kılmak namazı bozmaz.' demiştir. Ulemadan bazıları da bu hususta ona tabi olmuştur. Aynî'nin beyanına göre Kirmânî, bu sözüyle Hanefîler'e dokunmak istemiştir. Çünkü onlara göre kadınla yan yana namaz kılmak erkeğin namazını bozar, lakin bu mesele Kirmânî'nin işaret ettiği gibi mutlak değil, bazı kayıt ve şartlarda mukayyettir. O şartlardan biri erkekle kadının namazda eda ve tahrime hususlarında müşterek olmalarıdır. Hadiste böyle bir şey zikredilmediğine göre beyan edilen muahazat yani yan yana durma Hanefîler'e göre de namaza mani değildir."[1462] Hadisin, "Namaz kılanın önünde uzanmak" bâbında zikredilmesi ve bâbın genelinde ise Hz. Aişe'nin kendi odasında namaz kılan

[1458] Müslim, Salât, 222.
[1459] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.426.
[1460] Müslim, Salât, 273.
[1461] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.454.
[1462] Davudoğlu, **Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi**, c.2, s.1184

Rasûlullah'ın önünde uzanmasına dair malumatı içermesine rağmen İmam Nevevî'nin zahirden ve bağlamdan uzaklaşarak ulaştığı bu istidlal de mezhebî tavrın bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

4.4.6. Ahkamın Hikmetini Beyan

İmam Nevevî, rivayetleri şerhederken kimi bölümlerde hadisin hikmetine dair izahatlarda bulunur. Mesela ezanın nasıl okunacağına dair bir rivayette Enes'in "امر بلال ان يشفع الاذان و يوتر الاقامت" "Ezanı çift, kameti ise tek okuması için Bilal'e emredildi."[1463] sözü nakledilmektedir. Şerhte, ezanın çift, kametin ise tek olmasının hikmeti şöyle izah edilir: "Ezan gaib olan kişilere çağrıdır. Davetin daha iyi duyurulabilmesi için ezan tekrar edilir. Buna mukabil kamet hazır olan kişilere yapılan bir davet olması sebebiyle tekrara hacet bulunmamaktadır. Âlimler buna binaen kametteki sesin ezana göre daha alçak olmasının uygun olacağı kanaatini belirtmişlerdir."[1464]

Hz. Peygamber'in tekbir esnasında, rükuya giderken ve rükûdan doğrulurken ellerini kaldırmasına dair hadislerin[1465] şehinde Nevevî, Hz. Peygamber'in bu fiilindeki hikmeti şöyle aktarır: "İmam Şâfiî'ye göre Hz. Peygamber, Allah'a tazim ve Rasulüne ittiba gayesiyle ellerini kaldırmıştır. Bazıları da bu fiili mağlub olan esirin teslim olduğunu ve boyun eğdiğini beyan için elini uzatmasına benzetmişlerdir. Kimileri de Hz. Peygamber'in tekbir esnasında elini kaldırmasını, başladığı amelin büyüklüğüne, dünya işlerini geriye atarak her şeyi ile namaza ve münacata yöneldiğine işaret ettiğini ifade etmişlerdir."[1466]

"Öğle ve ikindi namazındaki kıraat" bâbında Hz. Peygamber'in namazlarındaki kıraatının mahiyeti hakkında rivayetler[1467] nakledilmiştir. İmam Nevevî, bu hadisleri şerhederken namazlardaki kıratın uzun veya kısa olmasındaki hikmeti şu şekilde ifade etmiştir: "Sabah ve öğle namazındaki kıratın uzun olmasının

[1463] Müslim, Salât, 2.
[1464] Nevevî, **el-Minhâc**, c.4, s.301.
[1465] Bkz.Müslim, Salât, 21-26.
[1466] Nevevî, **el-Minhâc,** c.4, s.316.
[1467] Müslim, Salât, 154-162.

hikmeti gecenin ahirinde ve kaylule vaktinde bulunan bu iki vaktin uyku nedeniyle gaflet vakti olmasıdır. Hz. Peygamber de bu iki vakitteki kıraati uzun tutar ki, gafletle geç kalan kişi de bu vakitleri idrak edebilsin. İkindi namazı ise böyle değildir. Bilakis bu vakit çalışan kişilerin yorgunluk anıdır. Bundan dolayı da Hz. Peygamber bu vaktin kıraatini hafif tutmuştur. Akşam namazı, eda zamanının dar olduğu bir vakit olması hasebiyle ziyadesiyle kısa bir kıraati gerektirir. Bununla birlikte oruç tutan kişilerin ve onların misafirlerinin akşam yemeğine ihtiyaç duymaları da bu vaktin hafif tutulmasının diğer bir hikmetidir. Yatsı namazına gelince bu vakitte uyku ve uyuklamanın galebe çaldığı bir vakittir. Fakat bu namazın vakti geniş olduğu için ikindi namazındaki gibi kıraat okunmuştur."[1468]

Nevevî, Hz. Peygamber'in ashabına visal orucunu nehyetmesindeki[1469] hikmetleri ve bu ibadet neticesinde meydana gelebilecek muhtemel mefsedetleri ise şöyle beyan etmiştir: "İbadete karşı bıkkınlık oluşması, namazın huşu içerisinde tamamlanması, âdâbına riayet edilmesi, gerekli zikirlerin yerine getirilmesi gerektiği halde bu oruç sebebiyle bu konularda zafiyetlerin oluşması ayrıca gündüz ve gece yerine getirilmesi gereken sair meşru vazifelerde kusurların meydana gelmesidir."[1470]

Nevevî'nin şerhinde hadisin hikmetini izah ederken ayetlerden de istifade ettiği görülmektedir. Örneğin, bir rivayette Hz. Peygamber cuma gününün oruç için tahsis edilmesini uygun görmediğini beyan etmiştir.[1471]Şârih, Hz. Peygamber'in bu nehyindeki hikmeti şöyle izah etmiştir: "Cuma günü, dua, zikir, ibadet, gusül, cuma namazına erken gitme, hutbeyi dinleme gibi birçok meşgalenin olduğu bir gündür. Ayrıca "فَإِذَا قُضِيَت الصَّلٰوة فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللهِ وَاذْكُرُوا اللهَ كَثِيرًا" "Namaz kılınınca artık yeryüzüne dağılın ve Allah'ın lütfundan isteyin. Allah'ı çok zikredin; umulur ki kurtuluşa erersiniz."[1472] ayetinde belirtildiği gibi Allah'ı zikretmenin arttırılması gereken bir gündür. İşte bu sayılan ibadetlerin daha zinde yapabilmesi ve

[1468] Nevevî, **el-Minhâc,** c.4, s.394.
[1469] Bkz. Müslim, Sıyâm, 55-59.
[1470] Nevevî, **el-Minhâc**, c.7, s.213.
[1471] Bkz, Müslim, Sıyâm, 148.
[1472] Cuma, 62/10.

bıkkınlığa meyledilmemesi için Allah Rasulü bugünde oruç tutulmasını uygun görmemiştir."[1473]

Nevevî'nin ahkâm hadislerini şerh metoduna dair kaydettiğimiz malumatların akabinde seçilen rivayetler özelinde Şârih'in Hz. Peygamber tasavvurunu yansıtan bazı mülahazalarına yer vermeyi uygun gördük. Bu sayede Nevevî'nin peygamber algısının hadis yorumundaki tezahürünü belli ölçüde görmek mümkün olabilecektir.

4.5. NEVEVÎ'NİN ŞERHİNDE PEYGAMBER TASAVVURU İLE İLGİLİ DEĞERLENDİRMELER

İmam Müslim *Sahîh'*in birçok bölümünde Hz. Peygamber'in gerek peygamberlik yönünü, gerekse beşeri durumunu ortaya koyan rivayetlere yer vermektedir. Özellikle de "kitâbü'l-fedâil" bölümünde Allah Rasulü'nün faziletini ihtiva eden rivayetler biraraya getirilmiştir. Burada yer alan hadislerde Hz. Peygamber'in nesebi, fazileti, ahlakî meziyetleri ve bedenî vasıflarına dair pek çok konu yer almaktadır. Bu bölüm içerisinde tercih edilen bâb başlıkları ve mezkur hadislerin şerhinde yapılan değerlendirmeler Nevevî'nin Hz. Peygamber algısını göstermesi adına önem arzetmektedir. Mesela Şârih bu bölümün ilk iki bâb başlığında "Hz. Peygamber'in nesebinin fazileti ve Peygamberlik gelmeden önce taşın ona selam vermesi" ve "Peygamberimizin bütün mahlukattan üstün yaratılışı bâbı" şeklinde bir başlık tercih ederek Allah Rasulü'nün neseb olarak seçildiğini, bütün mahlukattan üstün olduğunu ve seçilmişliğin emarelerinin mûcize sûretinde peygamberlikten evvel de görülmeye başlandığını vurgulamıştır. Yine Nevevî, "Ahlakça insanların en güzeli olması", "Hz. Peygamber'in insanlara hayır yapmakta esen rüzgardan daha cömert olması", "Hz. Peygamber'in kokusunun güzel, cildinin yumuşak oluşu ve kendisine dokunmakla teberrük edilmesi", "Terinin güzel kokması ve onunla teberrük edilmesi" vb. bâb başlıkları ile Hz. Peygamber'in ahlaken ve bedenen üstün meziyetlere sahip bir kişi olduğunu ifade etmiştir. Nevevî'nin Hz.

[1473] Nevevî, **el-Minhâc**, c.7, s.261.

Peygamber tasavvurunu ortaya koyan bâb başlıkları ve değerlendirmeler bu bölüm ile sınırlı değildir. Nitekim şerhin birçok yerinde Hz. Peygamber'in gerek peygamberlik yönü, gerekse beşerî durumunu ifade eden tespitlere rastlamak mümkündür.

Bütün bu tespitlerin değerlendirmesini ve Nevevî'nin "Peygamber algısını" izhar etmeyi yapılacak müstakil çalışmalara havale ederek, sadece seçmiş olduğumuz bazı konu başlıkları çerçevesinde İmam Nevevî'nin Hz. Peygamber algısına dair mülahazalarımızı ortaya koymaya çalışacağız.

4.5.1. Hz. Peygamber'in Gösterdiği Mûcizelere Bakışı

İmam Nevevî'nin şerhinde zaman zaman Allah Rasulü'nün nübüvvet öncesi ve sonrası dönemine ait mûcizeleri ihtiva eden bir takım değerlendirmelere rastlanmaktadır. Mesela "Hz. Peygamber'in mûcizeleri" bâb başlığı altında zikredilen hadislerin şerhine Nevevî şu cümleler ile başlar: "Bu bâb hadislerinde Hz. Peygamber'in parmaklarının arasından suyun kaynayıp artması[1474] ve yemeği çoğaltması[1475] görülecektir. Bunların hepsi açık bazı mûcize olup Allah Rasulü'nden muhtelif yerlerde ve çeşitli hallerde görülmüş; mecmuu tevatür derecesine varmıştır."[1476] Nevevî, yaptığı bu değerlendirmeler ile Allah Rasulü'nün hayatında görülen mûcizelere dair genel kanaatini ifade etmiştir. Ancak buradaki hadislerinin mecmuunun tevatür derecesine ulaştığı ifadesi dikkat çeker mahiyettedir. Çünkü Müslim'in *Sahîh*'inde ahad olarak rivayet edilen bu hadisler her ne kadar Hz. Peygamber'in hayatında bu mûcizelerin yer aldığına kanaat getirmemize olanak

[1474] Bkz. Müslim, Faziletler, 4-7.
[1475] Bkz. Müslim, Faziletler, 8, 9.
[1476] Nevevî, **el-Minhâc**, c.15, s.40.

sağlasa da bu hadislerin mecmuunun tevatür[1477] derecesine ulaştığını iddia etmenin zor olduğu açık olarak görülmektedir.[1478]

Allah Rasulü'nden sadır olan bu gibi olağanüstü hâdiselerin kimisi o günde yaşayan insanlara hitap ettiği gibi kimisi de daha sonraki dönemde yaşayan nesillere hitap eder mahiyettedir. Gelecekten haber verme şeklinde gerçekleşen bu hâdiselerin hak olduğunu ifade eden Nevevî, bu bilgilerin Allah'ın dilemesi ile Hz. Peygamber'de sadır olan birer mûcize olduğunu belirtmiştir. Mesela Müslim'de rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber bir gün Ümmü Haram binti Milhan'ın[1479] evine gider. Orada kaylule yaparken tebessüm ederek uyanır. Sebebini soran Ümmü Milhan'a Allah Rasulü, "Bana ümmetimden tahtlar üzerinde krallar gibi denizin sırtına binen bir kavim gösterildi." şeklinde cevap verir. Ümmü Milhan, Hz. Peygamber'e kendisini o kavimden eylemesi için Allah'a dua etmesini ister. Hz. Peygamber ise "Şüphesiz sen onlardansın." buyurur. Allah Rasulü bir müddet daha uyur ve tekrar gülerek uyanır. Sebebi sorulduğunda ise Hz. Peygamber evvelki gibi cevap verir. Ümmü Milhan, "Allah'a dua et beni onlardan eylesin." diye talebini yineleyince Allah Rasulü, "Sen evvelkilerdensin." diye karşılık verir. Rivayetin devamında Ümmü Milhan'ın Übâde b. Sâbit ile evlendiği, eşiyle denizde gazaya çıktığı ve Ümmü Milhan'ın bu seferde kendisine verilen katırdan düşerek boynunu kırdığı nakledilmektedir.[1480] Nevevî, bu hadisi şerhederken Allah Rasulü'nün uykudan uyandıktan sonra geleceğe dair verdiği haberleri bir mûcize olarak değerlendirir.[1481]

Hadislerde Hz. Peygamber'in nübüvvetten sonraki dönemine dair bu ve benzeri mûcizelere rastlandığı gibi nübüvvet öncesi döneme ait mûcizelere de şahit

---

[1477] Hadis usulünde mütevatir hadis tanımlanırken, yalan üzerine ittifak etmeleri mümkün olmayan bir grubun, yine aynı vasıftaki başka bir grubtan rivayet ettikleri haber olarak ifade edilir.(Bkz. İbnü's-Salâh, **Ulûmü'l-Hadîs**, s.267; Koçyiğit, Hadîs Usûlü, s.16) Bu tanım çerçevesinde bahsi geçen rivayetlerin tümünün tevâtür olarak nitelendirilmesinin isabetli olamayacağı açıktır.

[1478] Bu konuda yapılan bazı değerlendirmeler için bkz. Seyit Avcı, Sahih-i Müslim'in "Kitabü'l-fezâil" Bölümüne Göre Hz. Peygamber'in Bazı Özellikleri, **İstem**, Yıl:10, Sayı:19, 2012, (s.11-32), s.21.

[1479] Davudoğlu şerhinde Ümmü Milhan'ın Hz. Peygamber'in süt teyzesi olduğunu söylemiştir. Davudoğlu, **Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi,** c.5, s.3907.

[1480]Bkz. Müslim, Emirlik, 160-162.

[1481] Nevevî, **el-Minhâc**, c.13, s.60.

olmak mümkündür. Bu hadislerin şerhine baktığımızda İmam Nevevî'nin mûcize hususunda herhangi bir zaman kaydı koymadığını ve neticede bu mûcizelerin Hz. Peygamber'in doğumundan itibaren görülmeye başlandığını îmâ ettiğini söyleyebiliriz. Mesela bir rivayette Hz. Peygamber'in "Ben Mekke'de bir taş bilirim. Peygamber olarak gönderilmemden önce bana selam veriyordu. Ben onu şimdi de pekâlâ görüyorum."[1482] İmam Nevevî, bu hadisi "Hz. Peygamber'in nesebi ve nübüvvetten önce taşın kendisini selamlaması" bâbı altında şerh etmiş ve yaşanan hâdiseyi Allah Rasulü'nün bir mûcizesi olarak değerlendirmiştir. Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesi veya nübüvvet sonrası mûcizelerinin sübûtu ve mahiyeti hakkında tartışmalar bir yana; İmam Nevevî'nin şerhinde doğumundan itibaren birçok hususta olağanüstülüklere sahip bir peygamber tasviri yapılmakta ve bunların her birisi mûcize kavramı ile nitelendirilmektedir. Ancak î'câz kökünden türeyen ve aciz kılma anlamı taşıyan[1483] mûcize kelimesinin mahiyeti konusunda kimi zaman kavram kargaşası yaşanmakta ve buna bağlı olarak da Hz. Peygamber'e çok sayıda mûcize nisbet edilmektedir.[1484]

Kelamcılara göre Allah'ın dilemesi ile peygamberlerin elinde, nübüvvet iddiasını tasdik için zuhur eden hârikulâde olaylara mûcize denir.[1485] Bu tarif çerçevesinde bir şeyin mûcize olabilmesi için taşıması gereken şartlar arasında hârikulâde vasfı taşıması ve bu mûcizeyi ortaya koyan peygamberin inanmayanlara karşı bir meydan okumasının akabinde zuhur etmesi dikkat çekmektedir.[1486] Buna göre bazı kelamcılar bir peygamberde meydan okuma olmaksızın, arada sırada

---

[1482] Müslim, Fezâil, 2.

[1483] **Lisânü'l-Arab**, "Acz", c.5, s.369; Teftâzânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1998, c.2, s.360.

[1484] Bkz. Adil Bebek, Kelam Literatürü Işığında Mûcize ve Hz. Muhammed'e Nisbet Edilen Hissî Mûcizelerin Değerlendirilmesi, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (s.121-148) Sayı:18, (2000), s.121.

[1485] Âmidî, İmam Seyfüddin, **Ebkârü'l-Ekâr fî Usûli'd-Dîn**, Ahmed Muhammed el-Mehdî (Tah.), Dâru'l-Kütübi ve'l-Vesâik, 2004, c.4, s.19.

[1486] Mûcizenin şartları hakkında detaylı bilgi için bkz. Âmidî, **Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn,** c.4, s.20-21.

meydana gelen olağanüstü olayların terim anlamıyla mûcize olarak ifade edilmesinin isabetli olmayacağını dile getirmektedir.[1487]

"Nübüvveti İspat Açısından Hissî Mûcizeler" konusunda doktora çalışması yapan Halil İbrahim Bulut, kimi âlimlerin hissî mûcizeleri tamamen reddederken kimilerinin ise her olağanüstü hâdiseyi mûcize olarak nitelendirdiğini kaydeder. Hadis kaynaklarında rivayet edilen harikaların hepsini kabul etmenin veya reddetmenin mantıklı olmadığını beyan eden müellif, haddizatında bazı hârikulâde olayların vukuunun Kur'an-ı Kerim ile sabit olduğunu, ancak bunların mûcize olarak isimlendirmekten ziyade ilâhi lütuf ve inayet olarak nitelendirmenin daha isabetli olacağını kaydederken gerekçesini şöyle belirtir: "Çünkü kelam literatüründe mûcize denildiğinde, peygamberlik iddiası, tehaddî ve davaya uygun tarzda meydana gelen ve inkarcıların huzurunda onları iman etmeye sevk etmek gayesiyle gösterilen hârikulâde olaylar kastedilir."[1488] Bu bağlamda Hz. Peygamber'in parmaklarının arasından suyun kaynayıp artması[1489], yemeği çoğaltması[1490], gaybden haber vermesi gibi peygamberlik iddiası ve tehaddi taşımayan bazı hâdiselerin mûcize olarak nitelendirilmesinden ziyade Cenâb-ı Hakk'dan gelen harika birer lütuf olarak izah edilmesinin daha isabetli olacağını düşünmekteyiz.

4.5.2. Hz. Peygamber'e İttibâ

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah Teâlâ kendisine itaat edilmesini, ardından da Rasulü'ne itaat edilmesini istemiştir.[1491] Bunun da ötesinde Cenab-ı Hakk, Rasulü'ne itaati kendisine itaat olarak nitelendirmiş,[1492] onu sevmeyi de kendisinin sevgisini kazanmanın bir koşulu olarak değerlendirmiştir.[1493] Dolayısıyla Hz. Peygamber'e ittibâ etmek, bütün ümmetin üzerine düşen bir vecibedir. Ancak bu ittibânın Hz.

[1487] Bkz. Bebek, Kelam Literatürü Işığında Mûcize ve Hz. Muhammed'e Nisbet Edilen Hissî Mûcizelerin Değerlendirilmesi, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** s.122.
[1488] Halil İbrahim Bulut, **Nübüvveti İspat Açısından Hissî Mûcizeler,** (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001), s.287-288.
[1489] Bkz. Müslim, Fezâil, 4-7.
[1490] Bkz. Müslim, Fezâil, 8, 9.
[1491] Bkz. Nisa, 4/59.
[1492] Bkz. Nisa, 4/80.
[1493] Bkz. Â'li İmran, 3/31

Peygamber'in her davranışını aynı şekilde taklit olarak mı anlaşılması gerektiği ve yine Allah Rasulü'nün bir beşer olarak sevdiği her şeyi sevmenin de bu kapsama dahil edilip edilemeceği, üzerinde durulması gereken bir mevzudur.

Bu bölümde İmam Nevevî'nin Hz. Peygamber'in kişisel beğenileri karşısında nasıl bir değerlendirmede bulunduğunu ortaya koymaya çalışacağız. Özellikle bu konudaki peygamber algısını tespit adına Enes b. Mâlik'den nakledilen şu hâdise dikkate mûcibtir. Rivayet edildiğine göre Enes b. Mâlik, Allah Rasulü ile beraber bir davete katılır. Bu davette sofraya arpa ekmeği ve içinde kabak olan bir tür çorba konulur. Yemek esnasında Enes b. Mâlik, Hz. Peygamber'in çorbadaki kabaklara olan ilgisini fark edince, kendisi kabakları yemekten vazgeçer. Rivayetin devamında ise sahâbî râvisi o günden sonra kabak yemeğini kendisin de sever olduğunu ifade etmiştir.[1494] İmam Nevevî, bu hadisleri şerhederken rivayetten çıkarılabilecek bazı fâideleri sıralamıştır. Bu maddeler genel itibariyle kabul edilebilir çıkarımlar olsa da şu istidlâlin, aynı mahiyette olduğunu söylemek zor olsa gerektir. Şöyle ki: İmam Nevevî'ye göre bu hadis kabağın faziletini, kabak sevmenin müstahaplığını ortaya koymaktadır. Aynı şekilde bu hadis, sadece kabağı değil, Allah Rasulü'nün sevdiği her şeyi sevmenin ve bu hususta hırslı olmanın da müstehaplığını beyan etmektedir.[1495]

Bu hadiste Allah Rasulü'nün bir yemeğe olan ilgisi ve bunu gören sahâbînin Hz. Peygamber'e olan sevgi ve muhabbetinin tezahürü görülebilmektedir. Şahsî olarak değerlendirildiğinde bir sahâbînin Hz. Peygamber'i adım adım takip etmesi ve yapabildiği ölçüde her hususta onu örnek almaya çabalaması, anlaşılabilir bir hadisedir. Nitekim bir hadiste[1496] Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin Allah Rasulü'ne yemek yolladığı zaman, geri gönderilen sofrada Allah Rasulü'nün tabağın neresinden yediğini sorarak Hz. Peygamber'in tabaktaki parmak izlerini bile takip eden bir nesilden söz edilmektedir. Bu durumun ne derece sünnet olduğu ve Hz. Peygamber'e ittibanın böyle mi anlaşılması gerektiği tartışılabilir bir mevzu olmakla beraber, bir

[1494] Bkz. Müslim, Eşribe, 144-145.
[1495] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.13, s.221.
[1496] Müslim, Eşribe, 171.

kısım sahâbe tarafından sergilen bu gibi davranışların Allah Rasulü'ne sevginin, hatta kimilerine göre ittibanın bir tezahürü olarak kabul gördüğü muhakkaktır. Bu bağlamda Nevevî'nin de, Enes b. Mâlik'in kabağı sevme mevzusundaki beyanını, itimat ve amel edilmesi gereken bağlayıcı bir tevil olarak kabul ettiği görülmektedir.[1497]Aynı şekilde Nevevî'nin kabak sevmenin müstahaplığına dair verdiği hüküm ve bunu bâb başlığı olarak tercih etmesi de Hz. Peygamber'e ittibâyı nasıl değerlendirdiğine dair bir fikir vermesi adına dikkate değer bir veri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu hadisten çıkarılan hükümlerle ilgili dikkat çeken bir diğer husus ise İmam Nevevî'nin Allah Rasulü'nün sevdiği her şeyi sevmeyi müstehap kabilinden saymış olmasıdır. Hz. Peygamber'in bir yemeğe ait şahsi bir beğenisi ve bu hadiseye şahit olan bir sahabînin ise kişisel tercihi karşısında böylesi umumî bir hüküm istidlalinde bulunmanın yeterince isabetli olmadığı kanaatini taşımaktayız. Öyle ki, Hz. Peygamber'in bazı şeyleri tabiatı gereği sevdiği ve bazı şeyleri ise sevmediği malum bir durumdur. Nitekim Allah Rasulü'nün kendisine ikram edilen keleri sevmediğini söylemesine rağmen, Halid b. Velîd'in bu yemeği afiyetle yediği ve Allah Rasulü'nün de bunu yadırgamadığı rivayetlerde sabittir.[1498] Buna rağmen Nevevî'nin Allah Rasulü'nün sevdiği her yemeği sevmeyi müstehap kabul etmesi anlaşılır bir durum olmasa gerektir. Bir diğer husus ise her ne kadar Nevevî, Hz. Peygamber'in sevdiği şeyleri sevmeyi müstehap kabul edip bunu da bâb başlığına koymuş olsa da aynı tavrı Hz. Peygamber'in yemekten hoşlanmadığı şeyleri sevmeme noktasında göstermediğine şahit olmaktayız. Şöyle ki, İmam Nevevî'nin Enes hadisine yaklaşım metoduna göre nasıl ki, kabak yemek müstehap ise keler yemek de mekruh olması gerekirdi. Çünkü sevdiği şeylere ittibâ müstehap olduğu üzere sevmediği şeyleri yapmak ise bu hükmün zıddı olmalıdır. Ancak Nevevî, bu

---

[1497].Nevevî, **el-Minhâc**, c.13, s.236. Buna mukabil hadislere göre Hz. Peygamber'in beşeri yönü ile ilgili çalışması bulunan Musa Bağcı, Hz. Peygamber'in hoşlandığı veya hoşlanmadığı yiyeceklerin olmasını, onun beşeri tabiatı, içinde bulunduğu toplumun mutfak kültürü ve damak tadı ile açıklar. (Bağcı, **Beşer Olarak Hz. Peygamber**, s.228-229.) Dolayısıyla kişisel tercihler ve kültürel değerler ile ifade edilebilecek rivayetlerin ittiba gerektiren ahkam rivayetleri ile mukayese edilemeyeceği açıktır.

[1498] Bkz. Müslim, Sayd ve Zebâih, 43.

hadisi değerlendirirken, keler yemeyi mekruh kabul eden Ebû Hanife'yi ve dahi keler yemeyi haram kabul eden Kâdî İyâz'ı tenkit etmektedir. "Keler yemenin mubah kılınması" bâbında geçen hadisin şerhinde İmam Nevevî, bu durumu şöyle değerlendirmektedir: "Müslümanlar keler yemenin helal olduğu ve mekruh olmadığı hususunda icmâ etmişlerdir. Ancak bu duruma keler yemeyi mekruh sayan Ebû Hanîfe muhalefet etmiştir. Aynı şekilde Kâdî İyâz'da bazı âlimlerin bu konuda "haram" hükmünü verdiklerini ifade etmiştir. Ancak ben hiçbir âlimden böyle bir hükmün sadır olacağını sahih görmüyorum. Şayet böyle bir hüküm verilse bile nassın hucceti (mahcûcun bi'n-nass) ve âlimlerin icmâı ile bu hükme karşı çıkılır.[1499]

Burada üzerinde durmak istediğimiz husus İmam Nevevî'nin bâb başlıklarında kimi zaman metodolojik olarak birbirine muvafık olamayan durumların gözlenmiş olmasıdır. Örneğin İmam Nevevî, Hz. Peygamber'in sevdiği şeyleri beyan eden hadisler için genellikle[1500] bâb başlığı olarak ya "müstehab" ya da "fazilet" ifadesini kullanmaktadır. Kabak yemenin müstehaplığı,[1501] medine hurmasının fazileti,[1502] sirkenin ve bunu katık etmenin fazileti,[1503] kara kebâsin[1504] fazileti[1505] vb. bâb başlıkları bu konuya misal olarak verilebilir. Buna mukabil Nevevî, Hz. Peygamber'in sevmediği keler yemeği için mubahlık[1506] ifadesini seçmiştir. Dolayısıyla Nevevî'nin Hz. Peygamber'in sevdiği şeyler karşısındaki lafızcı tavrının sevmedikleri karşısındaki tavrı ile örtüşmediği müşahede edilmektedir.

Nevevî'nin, Allah Rasulü'nün fezâile dair verdiği bazı sayısal verileri değerlendirme üslûbu da Hz. Peygamber'e ittibâ çerçevesinde önemli veriler sunmaktadır. Mesela Nevevî'nin özellikle yiyeceklerin fazilet ve şifa yönüne dair

---

[1499] Nevevî, **el-Minhâc**, c.13, s.96.

[1500] Burada genel ifadesini kullanmamızın sebebi Nevevî'nin bazı yerlerde müstehab ifadesini kullanmayıp mubah terimi tercih etmiş olduğunu müşahede etmiş olduğumuz içindir. Bkz. Nevevî, **el-Minhâc,** c.13, s.237; c.13, s.223.

[1501] Nevevî, **el-Minhâc**, c.13, s.220,

[1502] Nevevî, **el-Minhâc**, c.13, s.231.

[1503] Nevevî, **el-Minhâc**, c.13, s.235

[1504] Kebâsin, erak denilen misvak ağacının olgun yemişidir. **Lisânü'l-Arab**, "Ke-be-se", c.6, s.190; Ayrıca bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.13, s.235.

[1505] Nevevî, **el-Minhâc**, c.13, s.234.

[1506] Muhakkik bu bâbın el yazma metinde "Keler yeme bâbı" şeklinde geçtiğini belirtmiştir. Öyle olsa bile yine bu başlık, keler yemenin kerahetini ifade eden bir başlık değildir.

Hz. Peygamber'in bizzat tavsiye içeren ifadelerine ehemmiyet verdiği şerhinde sıklıkla görülebilmektedir.[1507] Bununla beraber bazı yerlerde Nevevî'nin Allah Rasulü'nün dinî yaşantıya dair tavsiyeleri ile şahsına münhasır temayüllerini neredeyse aynı konumda değerlendirdiğine şahit olmaktayız. Bu tavrın şerhin tamamında olduğunu söylemek ve dahi Hz. Peygamber'in bütün uygulamalarına aynı şekilde yaklaşıldığını iddia etmek mümkün olmasa da bu cihette bir düşünce yapısının şerh içerisinde yer yer hissedildiğini mülahaza etmekteyiz. Mesela "Medine hurmasının fazileti" bâbında zikredilen hadislerin değerlendirmesinde bu tavrı açık olarak görmek mümkündür. İlgili bâbda Hz. Peygamber'in, "Her kim sabahladığı vakit, Medine'nin iki taşlığı arasındaki hurmadan yedi hurma yerse, akşamlayıncaya kadar ona zehir zarar vermez."[1508] dediği nakledilmiştir. Başka bir hadiste ise Allah Rasulü'nün, "Her kim acve cinsinden yedi hurma ile sabah kahvaltısı yaparsa, o kimseye o gün ne zehir zarar verir, ne de sihir."[1509] beyanı rivayet edilmiştir.

Nevevî, bahsi geçen hadislerde acve cinsinin ve hurmadan yenilecek sayının tahsis edildiğini ifade etmiştir. Hatta Nevevî, bu yedi sayısındaki hikmetin sadece şârî tarafından bilinebileceğini beyanla şunları ifade etmiştir: "Burada kaydedilen 7 sayısının fazilet ve hikmetine iman ve itikat etmek gerekir. Öyle ki Hz. Peygamber'in burada ifade ettiği 7 sayısının durumu, namazların sayısı ve zekatların nisabı gibidir."[1510]

Mâzerî bahsi geçen hurmanın acve ile tahsis edildiği kanaatinde değildir. Hatta bu şifa durumunun Hz. Peygamber'in zamanına has bir telakki olabileceğini beyan eden Mazerî, kendi döneminde bu hurma ile bir şifa bulmanın yaygın bir kanaat olmadığını ifade eder.[1511] Kâdî İyâz ise hurmanın cinsinin tahsisini kabul etse de bu sayının 7 ile sınırlandırılmasına karşı çıkar. Çünkü ona göre buradaki sayı tahsis içermekten ziyade mübalağa ifade etmektedir. Nitekim hadislerde çok defa

[1507] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.13, s.231-235.
[1508] Müslim, Eşribe, 154.
[1509] Müslim, Eşribe,155.
[1510] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.13, s.232.
[1511] Mâzerî, **Mu'lim**, c.3, s.121.

şahit olduğumuz 7, 70, 700, 70 000 gibi rakamlar "hasr" manasından ziyade kesret ihtiva etmektedir.[1512] Burada İmam Nevevî'nin 7 sayısına yüklediği mananın konumuz bağlamında dikkat çekici olduğu muhakkaktır. Öyle ki Kâdî İyâz, 7 sayısını kesret olarak değerlendirirken, Nevevî bu sayıya neredeyse îmânî ve îtikâdî bir değer atfetmiştir. Ayrıca Nevevî, şerhinde hem Mâzerî'nin hem de Kâdî İyâz'ın sözlerini batıl ve iltifat edilmeyecek sözler olarak nitelendirmiştir.[1513]

Bu açıklamalara baktığımızda en dikkat çeken husus ilerleyen zamana eşdeğer olarak tahsisin artmış olmasıdır. Çünkü Mâzerî, hem hurmanın hem de sayının tahsisini reddederken, Kâdî İyâz sadece cinsin tahsisini kabulle beraber, sayının tahsisini yanlış bulur. Bunlara mukabil Nevevî, her ikisinin tahsisini îmânî bir mahiyette ele alır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in beyan ettiği sayıda bazı hikmetlerin olabileceği imkân dahilinde olsa da, mezkur sayının ibadetlerin erkanındaki beyanlarla eşdeğer îmanî bir mesele olarak zikredilmesinin, aynı zamanda Hz. Peygamber döneminin telakkilerini yansıtan bazı sayıların genel geçer bir ilke ve evrensel bir prensip olarak kabul edilmesinin isabetli olmadığı kanaatini taşımaktayız. Ancak Nevevî'nin bu tavrının kendisinden sonraki bazı şârihleri etkilediği de bir gerçektir. Öyle ki yakın dönemde Müslim'i şerh eden Davudoğlu, kabağın faziletine dair yukarıda zikri geçen hadisten çıkarılacak dersleri sıralarken şu ifadeye yer verebilmiştir: "Hadis-i şerif kabağın diğer sebzelere de üstünlüğüne delildir. Ulemamıza göre bir kimse Peygamber kabağı severdi dese de bir başkası "Ben kabağı sevmem." mukabelesinde bulunsa, küfründen korkulur." Her ne kadar bu eseri baskıya hazırlayan editör Davudoğlu'nun sözünü "Bu sözden maksat, kabağı bahane ederek Allah Rasulü'ne muhalefet etmektir. Yoksa insanın kabağı sevip sevmemesi onun tabiatıyla ilgili bir meseledir." şeklinde tevil etse de bu ifadelerin her hadis lafzına imanî ve itikadî bir mesaj nazarıyla bakmanın bir tezahürü olduğunu düşünmekteyiz.[1514]

[1512] Bkz. Kâdî Iyâz, **İkmalu'l-Mu'lim**, c.6, s.532.
[1513] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.13, s.232.
[1514] Bkz. Davudoğlu, **Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi,** c.5, s.4081.

4.5.3. Teberrük Meselesi

İmam Nevevî, sahâbenin peygambere olan sevgisini ifade ederken, ashabın Allah Rasulü'nden arta kalan şeylerle teberrük ettiğinden bahsetmektedir. Bu bağlamda Nevevî, ashabın Hz. Peygamber'in arta kalanlarından herhangi bir tiksinti duymadığını üstelik onun tükrüğünü teberrüken yüzlerine sürdüğünü beyan etmiştir.[1515] Allah Rasulü'ne duyulan muhabbetin bir tezahürü olarak, Hz. Peygamber'i her anlamda örnek almaya çalışmanın ve ondan kalan her bir hatıraya hürmet göstermenin anlaşılır bir durum olduğunu düşünmekteyiz. Nitekim onun emanetlerine tarih boyunca gösterilen hassasiyet de bu geleneğin bir devamı niteliğindedir. Aynı kapsamda Allah Rasulü'nün abdestinden kalan suyun teberrüken yüze sürme şeklinde -doğruluğu ve yanlışlığı cihetinde yapılabilecek tartışmalar bir yana- gösterilen refleksi de muhabbetin bir izharı sadedinde şahsî bir tercih olarak değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Ancak şahsî ve münferit olan bu hâdiselere hüküm bina etmenin, tavsiye edilen bir sünnet nazarıyla bakmanın, bunun da ötesinde teberrük edilecek şeylerin kapsamını genişleterek bunlara Hz. Peygamber'in bevlini ve kanını[1516] dahil etmenin isabetli olmadığını düşünmekteyiz.

Özellikle ilgili rivayetlerde Hz. Peygamber'in şahsında sergilenen bu gibi hâdiselerin sünnet çerçevesinde değerlendirilmesinin bazı toplumsal tezahürleri de olabilmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in yediği, içtiği şeylere ve yediklerinden arta kalanlara dair teberrük cinsinden gösterilen hürmetin, her durum ve şahsa şamil kılındığı ve bu gibi tavırların dinî önder olarak değerlendirilen diğer insanlara da gösterebilecek bir saygı ifadesi olarak takdim edildiğine şahit olmaktayız. Yine bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'in üç parmakla yemek yediği ve elini mendile silmeden önce yaladığı rivayet edilmektedir.[1517] Bu durum o günün de şartları müvacehesinde anlaşılabilecek normal bir hâdise olarak kabul edilebilir. Nitekim Nevevî şerhinde bunun mahiyetini ve nasıl değerlendirilmesi gerektiğini geniş olarak izah etmiştir.[1518] Bizim burada üzerinde durmak istediğimiz husus ise Allah Rasulü'nden nakledilen

[1515] Nevevî, **el-Minhâc**, c.13, s.221.
[1516] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.13, s.221.
[1517] Müslim, Eşribe, 131. Benzeri ifadeler için bkz. Müslim, Eşribe, 129-137.
[1518] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.13, s.203-206.

"Biriniz bir yemek yediği vakit elini yalamadıkça yahut yalatmadıkça onu silmesin!"[1519] hadisi çerçevesinde dile getirilen değerlendirmelerdir. Bu bağlamda Nevevî, lafızda geçen "veya yalatmak" ifadesini teberrük bağlamında izah etmeye çalışmıştır. Ona göre bu hadis kişinin yemekten sonra elini, eşine, hizmetçisine veya evladına yalatmasının mahzurunun olmayacağına delildir. Aynı zamanda âlim ile talebesi arasında da böyle bir durum söz konusu olabilir. Çünkü bu kişiler bu durumdan herhangi bir tiksinti duymaları pek düşünülmez. Hatta hadisteki bu ifade kapsamında Nevevî, kişinin elini koyuna yalatmasının imkânından bile bahsetmiştir.[1520] Buna mukabil İmam Nevevî, şerhin bir başka yerinde Hz. Peygamber'in bir yemek esnasında önünden yemeyi tavsiye ettiğini,[1521] çünkü bunun aksi davranışın sofradaki diğer insanları rahatsız edebileceğini, dolayısıyla Allah Rasulü'nün çevresini rahatsız edebilecek bir davranış sergilenmesinden hoşlanmadığını îma etmiştir.[1522]

İlgili hadisin şerhinde edebe taalluk eden istidlalin de aslında Hz. Peygamber'in çevresini rahatsız etmeyen bu örnek hâli olması gerekirken, Nevevî'nin hadiste geçen "veya yalatmak" lafzını yorumlama adına zorlama tevillere girdiğini söylemek mümkündür. Müslim'in *Sahih*'inde bu lafzın geçmediği rivayetlerin de olduğu göz önünde bulundurulduğunda, Nevevî'nin bu ifadeden yola çıkarak bir sünnet ortaya koymasının ve diğer insanların birbirlerine karşı takınması gereken örnek bir tavır olarak sunmasının Hz. Peygamber'in bu hadislerde vermek istediği mesaja yeterince uymadığı kanaatini taşımaktayız. Ayrıca Nevevî'nin farklı hadisler bağlamında Allah Rasulü'nün çevresini rahatsız edecek ve tiksinti oluşturacak her türlü işten beri olduğunu açıkça beyan etmiş olmasına rağmen buradaki zorlama istidlallerin hadis metninde geçen ifadelere lafzî yaklaşım tavrının bir tezahürü olduğunu düşünmekteyiz.

[1519] Müslim, Eşribe, 129.
[1520] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.13, s.206.
[1521] Bkz. Müslim, Eşribe, 109.
[1522] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc,** c.13, s.193.

4.5.4. Hz. Peygamber'in Fizikî Yönüne Bakışı

Allah Rasulü'nün neseb olarak seçildiği, bütün mahlukattan üstün olduğu, ahlakça insanların en güzeli, infakta insanların en cömerdi olduğu daha önce ifade edildiği üzere *Sahîh-i Müslim*'in "kitâbü'l-fedâil" bölümünde yer alan hadislerde ifade bulmaktadır. Allah Rasulü'nün bedeninin, hatta terinin bile güzel koktuğu, yumuşak bir cilde sahib olduğu da yine bu bölümden öğrendiğimiz hasletler arasında yer almaktadır.[1523]

İmam Nevevî gerek bu hadisler için seçtiği bâb başlıklarında, gerekse bu rivayetleri şerhederken kullandığı ifadelerde Allah Rasulü'nün ahlakî üstünlüğünün yanında fizikî cihette de diğer insanlardan ayrı meziyetlere sahip olduğunu ortaya koymuştur. Mesela bir rivayette İbn Abbas, teyzesi Meymûne'nin yanında kalır. Bu esnada Hz. Peygamber'in gece ibadetine şahitlik eder. İbn Abbas'ın naklettiğine göre Hz. Peygamber, geceleyin kalkıp on üç rekat namaz kılar. Akabinde uzanıp yatar, hatta İbn Abbas bu esnada Allah Rasulü'nün horlamasını işitir. Müteâkiben Bilal kendisine sabah namazı için haber verince Hz. Peygamber yattığı yerden kalkar ve abdest almaksızın namaz kılar.[1524] İmam Nevevî hadisin bu bölümünü şerhederken yaşanan bu hâdiseyi Hz. Peygamber'in bir hasâisi olarak niteler. Bu izahata göre Allah Rasulü'nün yatarak uyuması sebebiyle abdesti bozulmaz. Çünkü Allah Rasulü'nün iki gözü uyusa bile kalbi uyumaz. Ayrıca Hz. Peygamber, şayet uyuma esnasında herhangi bir hades vâkî olacak olsa diğer insanların hilâfına bu durumu hisseder.[1525] Bu peygamber algısının bir tezahürü olarak Nevevî'nin, bir beşer için muhal addedilebilecek hususların Hz. Peygamber'in şahsında olabileceğine kanaat getirdiği görülmektedir. Öyle ki Şârih, bu gibi rivayetler karşısında herhangi bir tevile gitmekten ziyade, lafzın hakikatinde ifade edilen mananın imkânını esas almaktadır. Yine başka bir misalde anlatıldığına göre Hz. Peygamber ashabına namaz kıldırmıştır. Daha sonra Hz. Peygamber cemaatten birisine hitaben şöyle buyurur: "Ey Filan! Namazını güzel kılsana! Namaz kılan kıldığı namaza bakmaz

[1523] Bkz. Müslim, Fezâil, 86- 98.
[1524] Bkz. Müslim, Salâtü'l-Misâfirîn, 181.
[1525] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc,** c.6, s.286.

mı? Muhakkak ki o kendisi için namaz kılmaktadır. Vallahi ben önümden nasıl görüyorsam arkamdan da öyle görürüm"[1526] diye hitapta bulunur. Nevevî, şerhinde buradaki görmenin hakiki görme olduğunu kaydederek bu gibi hadislere nasıl yaklaşılması gerektiğine dair kanaatini izhar etmiştir. Devamında ise Şârih bu hadisi şu sözlerle izah etmiştir: "Bazı âlimlere göre Allah Teâlâ Hz. Peygamber'in kafasına bir idrak halk etmiştir. Bu sayede Hz. Peygamber arkasındaki eşyaya vakıf olabilmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'e daha nice harikulade meziyetler verilmiştir. Bu duruma ne akıl, ne de şeriat manidir. Bilakis şeriatte bu hâdiselerin zahir olduğu varid olmuştur. Bu sebeple de kabul icap eder."[1527]

Nevevî'nin Hz. Peygamber'in fizikî yönüne dair rivayetlere getirdiği yorumlar bazen yüceltmekten ziyade ümmet nazarında yanlış kanaatlere sevkedecek mahiyet alabilmektedir. Mesela "yeminler" bölümünün "istisna" bâbında rivayet edildiğine göre Hz. Süleyman sahip olduğu altmış karısı ile (diğer rivayetlerde bu sayı 70 olarak zikredilmektedir) bir gece içerisinde cima edeceği ve her bir karısının kendisine harp edecek evlatlar doğuracağını söyler. Ancak neticede sadece bir karısının evladı olur onun da dünyaya getirdiği sağlam olmaz. Hz. Peygamber bu rivayetin devamında ise bu durumu şöyle ifade eder: "Eğer İnşallah demiş olsaydı yemininden dönmüş olmaz ve hacetine nâil olurdu"[1528] Nevevî, bu hadisin şerhinde yeminlerle ilgili bazı açıklamalar yaptıktan sonra Hz. Süleyman'ın bir gecede bu kadar hanımı ile beraber olmasına da izahat getirmeye çalışır.

Nevevî'ye göre bu peygamberlere verilen bir mûcizenin yansımasıdır. Nitekim Hz. Peygamber'in de bu cinsi kuvveti sayesinde on bir hanımı ile bir saat zarfında beraber olmasının sahih hadislere sübut bulması da bu durumu beyan etmektedir.[1529] Nevevî, bu kuvveti bu kadarla sınırlamakla beraber son dönem Müslim şârihlerinden Davudoğlu, çeşitli matematik hesapları ile bu sayıyı 1600 erkek kuvvetine kadar çıkarır. Akabinde ise bu duruma hayret eden ve ötesinde tenkit

[1526] Müslim, Salât, 108.
[1527] Nevevî, **el-Minhâc**, c.6, s.370. Bu konu ile ilgili farklı görüşler için çalışmamızın "Lafız Eksenli Yaklaşım" başlığına müracaat edilebilir.
[1528] Müslim, Yeminler, 24.
[1529] Nevevî, **el-Minhâc**, c.11, s.123.

edenlere ise şöyle bir cevap verir: "Avrupa küffarının izinden yürüyerek ona utanmadan "Karıcı" demek küstahlığında bulunanlar azıcık düşünsünler! Ya bu derece erkeklik kudreti kendilerine verilmiş olsa acaba ne yaparlardı! Bizim sözümüz şudur: "Bu muazzam cinsi kudret karşısında Peygamber Efendimiz'in dokuz kadınla iktifa etmesi O'nun sonsuz sabır ve zühdünün açık ifadesidir…"[1530] Üsve-i Hasene olarak tebliğ vazifesi ile görevlendirilen Hz. Peygamber için sözde övmek adına nitelendirilen bu sözlerle acaba nasıl bir peygamber algısı ortaya çıktığı ve Allah Rasulü'ne ne derece hürmetsizlik edildiği malum olsa gerektir. Hz. Peygamber'in her konuda zirve görmenin bir yansıması olarak Davudoğlu, adeta sözü "Hz. Peygamber yanında Hz. Süleyman ne ki!" demeye getirmektedir. Ayrıca Nevevî'nin de bu rivayet bağlamında sergilemiş olduğu peygamber profilinin yeterince isabetli olmadığı kanaatini taşımaktayız.

4.5.5. Hz. Peygamber'in İsmet Sıfatına Dair Yorumu

Kıyamet gününde müminlere yönelik olan şefaatin mahiyetinin konu edildiği bazı rivayetlerde,[1531] müminlerin bu gaye ile peygamberlere müracaat edeceği ancak Hz. Peygamber haricindeki nebilerin günahları sebebiyle bu talebi reddedecekleri zikredilmektedir. Nevevî, bu muhtevada olan bir rivayetin[1532] şerhinde peygamberlerin ismeti konusunu etraflıca ele alır. Bu bağlamda Nevevî, peygamberlerin günah işlemelerinin imkânı, bu günahların hangi döneme ait olacağı ve boyutu gibi pek çok kelamî mevzuyu şerhinde konu edinmiştir. Daha çok meselenin ihtilaflı konularını izah sadedinde bahis açan Nevevî, birçok muhaddis, müfessir ve kelam âlimlerine atıf yapar. Kelama dair pek çok yerde olduğu gibi bu mevzuda da Nevevî, Kâdî İyâz'dan konu ile alakalı uzun bir malumat nakleder**.** Nevevî muhtasar olduğunu düşündüğü bu nakilde şu tespitlerde bulunur: "Peygamberlerin nübüvvetten sonra küfre düşmelerinin caiz olmayacağında ihtilaf bulunmamaktadır. Bu durumun nübüvvetten önce vâkî olması meselesinde ise ihtilaf olmakla beraber doğru olan kanaat, bu dönemde de küfür isnadının caiz olmamasıdır.

[1530] Bkz. Davudoğlu, **Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi,** c.4, s.3447.
[1531] Müslim, İman, 322, 326, 327.
[1532] Müslim, İman, 322.

Peygamberlerin büyük günahlardan masumluğu konusunda da ihtilaf yoktur. Ancak bu meselede bu masumiyetin aklen mi yoksa şer'an mı olduğu noktasında ayrılık vardır. Mutezile, masumiyetin aklen olduğunu iddia ederken, farklı kanaatte olanlar da bulunmaktadır."[1533]

Nevevî, büyük günah meselesinin akabinde peygamberlerdeki hata ve unutma mevzusuna de değinir ve Kâdî İyâz'dan naklen sözlrine şöyle devam eder: "Horasanlı mütekellim imamlarımızdan Ebû Muzaffer el-İsferâyînî (ö. 471/1078) ve bazı mutasavvıflara göre hata ve nisyan caiz değildir. Onlar namazdaki hata misalinde olduğu üzere hadislerde vârid olan durumları tevil etmişlerdir. Bu görüşe mukabil muhakkiklerin çoğunluğu ve ulemanın cumhuruna göre peygamberin hata ve nisyana uğramaları caizdir. Bizim kanaatimize göre de doğru olan budur. Ayrıca böyle bir olayın vukuunun akabinde meselenin ya o anda ya da vefaatin evvelinde tashih edilmesi gerekir." Nevevî, şerhin devamında peygamberlerin, nübüvvet makamını ve mürüetini zedeleyen, ayrıca failin mahçubiyetini netice veren küçük günahlardan masumiyetinin sübutunda hilafın olmadığını aktarır. Ancak bahsi geçen seviyede olmayan küçük günahlar meselesinde ise ihtilafın vâkî olduğunu belirten Nevevî, ayetlerin ve haberlerin zahirinin hüccetiyle selef ve haleften bazı muhaddis, fakih ve kelam âlimlerinin bu vasıftaki küçük günahların peygamberlerce işlenmesinin caiz olduğu kanaatinde olduğunu, ancak tahkik ve nazar ehli fukahadan ve mütekellim imamlarımızdan oluşan bir cemaatin ise küçük günahlardaki ismeti büyük günahlardaki ismet gibi kabul ettiğini ve doğru olan kanaatin de bu olduğunu ifade eder**.**

Nübüvvet makamının Allah'a kasti muhalefetten uzak olduğunu kaydeden Nevevî, ayetlerde ve hadislerde vârid olan bu mevzudaki hâdiselerin ise âlimlerce, Allah katından gelen bir izin veya nübüvvet evvelindeki bir vâkıa olduğu şeklinde tevil edildiğini, aksi bir durumda peygamberlerin fiil, takrir ve kavillerine olan mecburi iktidanın mümkün olamayacağını aktarmıştır. Kâdî İyâz'ın *"Şifa*" eserinde konunun bütün ayrıntısı ile izah edildiğini nakleden Nevevî, rivayetlerde

[1533] Nevevî, **el-Minhâc**, c.3, s.52.

peygamberlerin işlediği hatalara dair zikredilen fiillerin ise aslında başkalarının hakkında günah kabul edilmeyeceği, bunun peygamberin makamları çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği, nitekim peygamberlerin kimi durumlarda Allah'ın emri olmadığı düşüncesiyle fiillerinden endişe ettikleri ve hadislerde vârid olan meselelerin de bu nazarla değerlendirilmesi gerektiğini nakleder.[1534]

Nevevî'nin ismet sıfatı kapsamında peygamber algısını "Garanik Hadisesi" olarak nitelendirilen rivayetleri şerhinde de görmek mümkündür. Şöyle ki, bir rivayette Hz. Peygamber'in Necm sûresini okuduğu ve arkasından secde ettiği; daha sonra da beraberindekilerin secde ettiği nakledilmektedir.[1535] Nevevî, Hz. Peygamberle birlikte secde eden kişilerin varlığına dair ifadenin, orada hazır bulunan müslüman, müşrik, insan ve cine şamil olduğu kanaatindedir. Nevevî bu sözleri ile Hz. Peygamber'in yanında bulunan müşriklerin secdesini doğrular. Fakat bu secde, nâzil olan ilk secde olması ile ilgili bir durumdur. Aksi halde müşriklerin secdesi bazı müfessirlerin iddia ettiği üzere Hz. Peygamber'in müşriklerin ilahlarını övmesi ile alakası yoktur. Öyle ki bu durumun hem akıl, hem nas ciheti ile sahih olması mümkün değildir. Zira Hz. Peygamber'e böyle sözleri nisbet etmek veya şeytanın Hz. Peygamber'in lisanına bu sözleri karıştırdığını iddia etmek olanaksızdır. Çünkü şeytanın bu konuda Hz. Peygamber'i tasallut altına alması sahih değildir.[1536] Nevevî bu açıklamaları ile Hz. Peygamber'in dini tebliğ cihetiyle Allah'ın koruması altında olduğunu, Allah'ın istemediği bir sözü teleffuz etmesinin düşünülemeyeceğini ve bu kapsamda şeytanın Hz. Peygamber'i etkisi altına almasının da muhal olduğunu beyan etmiştir.

[1534] Nevevî, **el-Minhâc,** c.3, s.52.
[1535] Bkz. Müslim, Mesâcid, 105.
[1536] Bkz. Nevevî, **el-Minhâc**, c.5, s.76.

SONUÇ

İnsanların anlama ihtiyacını karşılayan şerh edebiyatı, ihtiyaç ve talebin semeresi olarak doğmuş ve gelişmiştir. Bu bağlamda İmam Nevevî'nin *el-Minhâc* adlı eseri, kendi döneminde yaşanan siyasî ve fikrî buhranlar karşısında Sünnî düşünce yapısının muhafazasında mühim görev icrâ etmiştir. Medrese geleneğinin de katkısı ile Nevevî, geçmiş müktesebatın sistematize edilerek sunulması adına hadis şerhinde yeni bir dönemi başlatmıştır. Bu vasfı ile Nevevî, hadis usûlünde bir milat olan İbnü's-Salâh ile benzer özellikler taşımış ve etkisi günümüze kadar devam etmiştir. Nevevî'nin bu denli nitelikli eserler ortaya koyabilmesinde, Eyyûbî Devleti'nin siyasi kadrosunun ve dönemin sosyokültürel yapısının olumlu katkısı da unutulmamalıdır.

İmam Nevevî'nin, evvel emirde bir şerh eseri oluşturma gayesi ile telife başlamış olması, şerh edilen metnin tasnifine riayet etmesi, ihtisara gitmeksizin ilgili metnin tamamına ait bir şerh oluşturması, *el-Minhâc* şerhini daha bir sistematik hale getirmiştir. Aynı zamanda ravi bilgisine geniş olarak temas edilmesi hasebiyle *el-Minhâc* şerhi, rical ilmi adına zengin bir malumat sunmuştur.

İmam Nevevî'nin Müslim'in *Sahîh*'ini şerh ederken kendine has bir metotla bab başlıklarını koymuş olması *el-Minhâc* şerhini diğer Müslim şerhlerinden farklı kılan önemli bir hususiyettir. Müslim'in *Sahîh*'ine ayrı bir zenginlik katan bu tasarruf ile Nevevî, hem önemli bir boşluğu doldurmuş, hem de sonraki şârihleri bu hususta etkilemiştir. Aynı zamanda Müslim'in belli bir kitap altında toplamış olduğu hadislerin Nevevî tarafından bablara ayrılması eserden istifadeyi kolaylaştırmıştır.

İlk dönem şerhler, dönemsel ilim anlayışının ve ihtiyaçların sevki ile çoğunlukla garîbü'l-hadîse ait bilgileri ve fıkıh ağırlıklı tahlilleri ihtiva ederken, *el-*

Minhâc şerhinde muhtevanın kısmî bir çeşitlilik kazandığını görmekteyiz. Bununla birlikte Nevevî kendisinden önceki şerh müktesebatının tevarüsünde önemli bir vazife görmüştür. Müslim üzerine yazılan kimi şerhlerin Nevevî öncesinde yazılmış eserlere ait birçok malumatı *el-Minhâc* şerhine atfen nakletmiş olması ise bunun açık işaretidir. Aynı zamanda birçok hadis şerhinin gerek metot, gerekse içerik olarak istifade ettiği temel kaynaklar arasında *el-Minhâc* şerhinin yer alması, Nevevî'nin kendisinden sonraki şarihleri etkilemiş olduğunu göstermiştir.

İmam Nevevî, şerhinde Müslim ve *Sahîh*'ine dair medih ve müdafaalara sıklıkla yer vermekle birlikte gerektiği yerde tenkitten de geri durmamıştır. Nevevî'nin dikkatini ve hadis ilmindeki behresini gösteren bu tenkitler *Sahîh*'in noksanlıklarını giderme adına önem arzetmiştir. Ancak eserin geneline nispetle, bu tenkitlerin daha az yer kapladığını görmek mümkündür. Hatta isnada yönelik izahatların kimi yerde tenkitten ziyade tetkik ve durum tespiti ağırlıklı olduğu da söylenebilir. Bunda Müslim'in ve şerh edilen eserin muhaddisler nezdindeki konumunun ve dönemsel tenkit algısının etkili olduğu kanaatini taşımaktayız.

Nevevî, hadislerin sıhhatine hükmederken isnadı öncelemiştir. Nevevî'nin bu metodolojisinde ise İmam Şafiî'nin etkisi görülmüştür. Bunun yanında Nevevî, hadisin vuzuha kavuşması adına metne dair tenkitlere sıklıkla yer vermiştir. *Sahîh*'in metnine ve tasnifine dair eleştirilerin sayısı *Sahîh*'in isnadına ait tenkitlere nisbetle daha az olsa da kaydedilen bu tenkitler, Nevevî'nin yeri geldiğinde mevcut ön kabullerle değil, ilmin verileri ile hareket ettiğini göstermiştir.

Nevevî, eserinde hadis metinlerinin anlaşılmasına ağırlık vermiştir. Bu durum metnin izahına ayrılan kısmın sened ile ilgili açıklamalardan daha ziyade olmasına sebebiyet vermiştir. Her nekadar şerhin ilk kısımlarında yoğun bir rical bilgisi olsa da ilerleyen ciltlerde bu bilgiler kademeli olarak azalarak metnin izahına ait açıklamalar daha bir öne çıkmıştır. Nevevî'nin bu metodunda, senedin sıhhati ile ilgili açıklamaların geçmiş dönemlerde yeterince yapıldığına dair hadis âlimleri arasındaki dönemsel algının etkisi olduğunu düşünmekteyiz.

Nevevî'nin hadislerin Kur'an'a arz edilmesine karşı olmadığı ve şerhinde zaman zaman hadisleri Kur'ân'a arz ederek metne dair bazı değerlendirmelerde bulunduğu müşahede edilmektedir. Ancak Nevevî'nin şerhinde Kur'an'a arz olarak nitelendirilebilecek misaller, daha çok şarihin farklı rivayetler veya kanaatler arasında tercihte bulunurken Kur'an'a uygun olanı tercih etmesi veya tercihini Kur'an'la delillendirmesidir. Nitekim Nevevî'nin şerhinde bir rivayet metninin Kur'an'a dayanılarak sıhhatinin reddedildiği nadir olarak karşılaşılabilecek bir durumdur.

Ayrıca Nevevî, hadisleri gerek Müslim'deki diğer rivayetlere gerekse farklı eserlerde bulunan ilgili hadislere arz etmiştir. Bu yönüyle Nevevî'nin şerhini hadisler mecmuası olarak değerlendirmek mümkündür. İmam Nevevî'nin bu metodu uygularken dikkat çeken husus, Şârih'in delaleti kat'î olan mütevatir veya meşhur hadisin haber-i vâhid ile tahsisinikabul etmesidir. Bu konuda bahse değer diğer bir husus ise Şârih'in, bir hadisin kabulü için ilgili konuda sünnetin mevcudiyetini yeterli görmesidir. Buna göre Nevevî, nassın sübûtu ile tayin edilen sünnetin olduğu bir meselede, başkalarının beyanına ve amel edip etmemesine itibar etmediğini açıkça ortaya koymuştur. Nevevî bu yaklaşımı ile Hz. Peygamber'den gelen haber-i vâhidlerin, meşhur sünnet, küllî kaideler, sahabe ameli veya amel-i ehl-i Medine gibi bilgi kaynaklarını gerekçe gösterilerek red edilmesine karşı çıkmıştır. Yine bu bağlamda Nevevî, sünnetin muhtevasını sınırlandıran ve sadece Hz. Peygamber'den gelen bilgilerin sünnet olarak değerlendirilebileceği kanaatinde olan İmam Şâfiî çizgisinde hareket etmiştir.

Rivayetler arasında görülen teâruza sırasıyla cem' ve te'lîf, nesh, tercih, tevakkuf gibi metotlarla bir çözüm bulmaya çalışan Nevevî, öncelik sıralamasında Şâfiî çizgisinde hareket etmiştir. Hadislerin cem' ve te'lîf edilmesinin imkân dahilinde olduğu bir durumda, hadislerin bir kısmını terk etmenin yersiz olacağını beyan eden Nevevî, açık nassın olduğu bir durumda zahiri bırakarak te'vîle gidilmesini ise isabetli bulmamıştır. Cem' ve te'lifin imkansız olduğu durumlarda nesh olma itimalini değerlendiren Nevevî, iki hadisten nesh eden rivayet bilinirse ona öncelik verilmesini, bu bilgi mevcut değilse iki hadisten tercihe şayan olanın

gereğince amel edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Nâsih ve mensuh rivayetlerin Rasûlullah'ın sarih beyanı, sahâbenin kavli ve icmâın delâletli ile bilinebileceğini beyan eden Nevevî, neshin vukuunu tespitte tarihî verilerin dikkate alınmasının ehemmiyetine işaret etmiştir.

Nevevî, nesh konususunda zaman zaman İmam Şafiî'den farklı düşünmüştür. Nitekim Şafiî, sünnet Kur'ân'ın açıklayıcısı iken Kur'ân'ın sünneti neshinin imkânsız olduğunu söylerken, Nevevî'nin aynı kanaati taşımadığını düşünmekteyiz. Her nekadar Nevevî bunu açıkça beyan etmiş olmasa da yapılan değerlendirmeler Nevevî'nin Kur'an'ın sünneti neshini imkan dahilinde gördüğünü göstermektedir. Aynı zamanda Nevevî'nin, tilaveti neshedilmekle beraber hükmen bâkî olan ayetlerin varlığına inandığı ve bu ayetlerin haber-i vâhidin delaleti ile sübut bulduğuna kanaat getirdiği anlaşılmaktadır. Bu tavır, Nevevî'nin nazarında haber-i vâhidin bahsi geçen konumu ile uyum arzetmektedir. Ancak Kur'an'ın bazı parçalarının eksik olduğu yönünde tereddütlere yol açabilecek bu gibi rivayetler karşısında Nevevî'nin yaptığı izahların zihinlerdeki kuşkuları bertaraf edecek mahiyette olmadığı kanaatini taşımaktayız.

Nevevî, herhangi bir haricî karine olmadıkça lafzı zahirine hamletmesi ile dikkat çekmiştir. İmam Şâfiî'nin etkisinin hissedildiği bu metodoloji, Nevevî'nin peygamber tasavvuruna da yansımıştır. Buna binaen Nevevî, kimi zaman Hz. Peygamber'in lafzının muradından ziyade o lafzın mutlak manasını esas kabul etmiş ve bu sebeple gerçek nebevî sünnetin tespitinde problemlerle karşılaşılmasına neden olmuştur. Nevevî, lafzı önceleyen bu metodu ile zaman zaman metnin yorum alanını daraltmış olsa da kendisi her durum karşısında bu yöntemi uygulamamış; bilakis makasıdı esas alan tevillere de yer vermiştir.

Hadis tahlillerinde farklı mezheplere sıklıkla yer veren ve gerektiğinde mezhebini tenkit eden Nevevî, tercihinde genellikle Şâfiî mezhebini öne çıkarmıştır. Ancak bu durumu şahsî tercihin ötesinde dönemin sosyal, kültürel ve siyasî şartları muvacehesinde değerlendirmenin isabetli olduğunu düşünmekteyiz.

Nevevî'nin hadis şerhindeki metodunu resmetmeye yönelik yaptığımız okumaların nihayetinde, şerhin her yerinde tek düze bir sistem takip edilmediği müşahede edilmiştir. Aynı şekilde Nevevî'nin hadisleri şerhederken eserin baş tarafında gözettiği önceliklerle, eserin sonlarında gözettiği öncelikler değişebilmiştir. Bu durumun farkında olarak bu çalışmamız Nevevî'nin şerhinin genelinde gözlemlenen şerh sistemini ortaya koymuştur.

KAYNAKÇA

AĞIRAKÇA, Ahmed, **Salâhaddin Eyyûbî ve Kudüs'ün Yeniden Fethi**, Beyan Yayınları, İstanbul 1997.

AHMED ATÂ, İbrahim Hasan, **es-Sınâatü'l-Hadisiyye fî Şerhi'n-Nevevî alâ Sahîh-i Müslim**, Zehrâü'ş-Şark, Kahire 2008.

AKTEPE, İshak Emin "İmam Şâfiî'nin Hadîsler Arasında Görülen Çelişkilere Bakışı", **Hadîs Tetkikleri Dergisi** (HTD), sayı 4, s.55-80.

----------**Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı**, İnsan Yayınları, İstanbul 2008.

ALIN, Bahattin, **Eyyübiler Devrinde Suriye**, (Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Elazığ 1996.

ALİ NÂSIF, Şeyh Mansûrel-Hüseynî, **et-Tâc**, Darü'l-Ceyl, Beyrut 1987.

ALPER, Hülya, "XVII. Yüzyıl Osmanlı Düşünce Dünyasında Bir Gazzâlî Şârihi Olarak Sadreddinzâde eş-Şirvânî ve Şerhu'r-Risâleti'l-Kudsiyye Örneğinde Şerh Geleneği",**İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı 21, 2012, s.59-80.

ALPHAN, Mehmet Bahattin, **el-Minhâc Adlı Eseri Çerçevesinde İmam Nevevî'nin Şafiî Mezhebine Katkıları,** (Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) Konya 2014.

ANSAY, Sabri Şakir, **Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku,** İstiklal Matbacılık ve Gazetecilik Koll. Ort., Ankara 1954.

ARKAN, Atilla, "Klasik Bir Eser Okuyucusu ve Şârih Olarak İbn Rüşd", **Medeniyet ve Klasik**, Klasik Yayınevi, İstanbul 2007, s.239-248.

----------**Medeniyet ve Klasik** (Klasiği Yeniden Düşünmek Sempozyum Bildirileri), Klasik Yayınevi, İstanbul 2007.

ARPAGUŞ, Hatice, "Geleneksel Dini Kültür Kaynaklarının Değerlendirilmesi 'Hurâfe Kültürü ve Mitoloji' (Mitoloji ve Geleneksel Kültür

Kaynaklarımız)", **Türkiye 1. Dini Yayınlar Kongresi (Tebliğler ve Müzakereler) 31 Ekim-02 Kasım 2003/ Ankara**, Ankara 2004, s.191-205.

AŞIKKUTLU, Emin, "Mübhem", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul 2006.

----------**Hadiste Rical Tenkidi**, Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, İstanbul 1997.

ATAN, Hikmet, "Daru'l-Hadislerin Ortaya Çıkışı ve Hadis Öğretimine Katkısı", **(Uluslararası Katılımlı Sempozyum: Anadolu'da Hadis Geleneği ve Daru'l-Hadisler, 30 Nisan-1 Mayıs 2011 /Çankırı-International Participation Symposium: Hadith Tradition and Daru'l-Hadith Institutions in Anatolia, 30 April-1 May 2011 Çankırı/Turkey, 2011)**.

ATEŞ, Ali Osman, **Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın**, Beyan Yayınları, İstanbul 2000.

----------**İslam'a Göre Cahiliyye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri**, İstanbul 1996.

ATEŞ, Süleyman, **Kur'ân'da Nesh Meselesi**, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1996.

AVCI, Seyit, "Sahîh-i Müslim'in "Kitabü'l-Fedâil" Bölümüne Göre Hz. Peygamber'in Bazı Özellikleri", **İslam, San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsıkîsi Dergisi** (İSTEM), sayı19, 2012, s.11-32

AYAZ, Kadir, "Molla Gürânî'nin el-Kevseru'l-Cârî Adlı Şerhinde Hadis İlimlerine Dair Kaynakları", **Dini Araştırmalar**, c. 19, sayı 48, Ocak-Haziran 2016, s.153-178

AYDIN, Arafat, Yazma Eserlerdeki Semâ Kayıtlarında Dâru'l-Hadisler, **Anadolu'nun İslamlaşma Sürecinde Dâru'l-Hadisler**, 8-9 Eylül 2012, s.103-127.

AYDINLI, Abdullah, **Hadis Istılahları Sözlüğü,** Hadisevi, İstanbul 2006.

AYNÎ, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed, **Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîh-i Buhârî**, Mektebetü ve Matabaatü Mustafa el-Bâbî Halebî, Mısır 1972.

AYVALLI, Ramazan, "**Esbâbü Vürûdi'l-Hadis ve Bunun İslâm Teşrîindeki Yeri ve Önemi",** (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Ankara 1979.

---------- "Esbâbü Vürûdi'l-Hadîs", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul 1995.

BABANZÂDE, Ahmed Naim, **Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1984.

BAĞCI H. Musa, "Hadis Çalışmalarının Gerileme Dönemlerinde Hadiste İctihad Kapısının Kapatılması Sorunu", **İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri** (Kutlu Doğum Sempozyumu), Ankara 2003, s.541-573

----------"el-Kutubu's-Sitte Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Otoritesini Oluşturan Faktörler*"*, **İslâmi İlimler Dergisi**, sayı 2, güz 2007, s.123-159.

---------- "**Hadis Rivayetinde Sahâbenin Kavrama ve Nakletme Sorunu, (Hadis Metodolojisinde Sahâbenin Zabt)***"*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2004.

----------**Beşer Olarak Hz. Peygamber**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014.

----------**Hadis Tarihi (Hicri İlk Üç Asır***)*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009.

BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb**, el-Câmî li-Ahlaki'r-Râvi ve Âdâbü's-Sâmi'**, (Tah. Mahmud et-Tahhan), Mektebetü'l-Meârif, Riyad 1983.

----------***el-Muvaddih* li-Evhâmi'l-Cem' ve't-Tefrîk**, (Tah. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî), Dâr'ül-Fikri el-İslamiyyi, 1985.

BAĞDÂDÎ, İsmail Paşa, **Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Müsannifîn,** Dârü İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut tarihsiz.

BASUĞUY, Bedrettin, **Selahaddin-i Eyyûbî Devrinde İlmî Faaliyetler**, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), İstanbul 2006.

BAYRAKTUTAR, Muammer, **İmam Şafiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi**, Otto Yayınları, Ankara 2015.

BERZENCÎ, Abdüllatîf Abdullah Azîz, **et-Teâruz ve't-Tercih beyne'l-Edilleti'l-Şer'iyye,** Da'rü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.

BİLEN, Mehmet, **İbn Hacer'in Buhârî Savunusu**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.

---------- "Buhârî'nin Fakihliği Meselesi", **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c.6, sayı 2, s.35-52.

BİLMEN, Ömer Nasûhî, **Hukuk-u İslâmiyye ve Istıllahatı Fıkhıyye Kamusu**, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1985.

BOZKURT, Nebi, "Medrese", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, Ankara 2003.

BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail b. İbrahim, **Kitâbü't-Târîhu'l-Kebîr**, (Tah. Seyyid Hâşim en-Nedvî), Darü'l-Fikr, Beyrut tarihsiz.

BULKÎNÎ, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Raslân b. Nasîr b. Sâlih el-Kinânî, **Mehâsinü'l-Istılâh fî Tazmîni Kitâbi İbni's-Salâh,** (Tah. Aişe Abdurrahman), Darü'l-Maârif.

CANLI, Mustafa, **Hicri İlk Dört Asırda Hadis Şerhçiliği**, (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Kayseri 1998.

CHAMBERLAIN, Mıchael, **Ortaçağda Bilgi ve Sosyal Pratik 'Şam: 1190-1350'**, (Trc. Büşra Kaya), Klasik Yayınevi, İstanbul 2009.

CÜNDİOĞLU, Dücane, **Sözlü Kültürden Yazılı Kültür'e Anlam'ın Tarihi**, Kapı Yayınları, İstanbul 2014.

CÜRCÂNÎ, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf, **et-Ta'rîfât**, (Tah. Muhammed Sıddık Minşâvî), Dârü'l-Fazîlet, Kahire tarihsiz.

ÇAKAN, İ. Lütfi, "Dârekutnî", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul 1993.

---------- "Hadis Usûlu Kitaplarında İhtilafü'l-Hadis", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** sayı 4, 1986, s.75-115.

----------**Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifu'l-Hadis İlmi)**, İslâmi İlimler Araştırma Vakfı Neşriyat, İstanbul 1982.

----------Cem've Te'lîf', **Diyanet İslam Ansiklopedisi,** TDV Yayınları, İstanbul 1993.

----------**Hadis Edebiyatı,** Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, İstanbul 2003.

ÇEKER, Orhan, "Hünsâ", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul 1998.

ÇELEBİ, İlyas, **İtikadî Açıdan Uzak ve Yakın Gelecekle İlgili Haberler**, İstanbul 1996.

ÇİMEN, Ali, **Mâzerî Hayatı, Eserleri ve "el-Mu'lim" İsimli Eser Özelinde Şerhçiliği**, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Ankara 2007.

DÂRİMÎ, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, **Sünen**, (Ter. Abdullah Aydınlı), Madve Yayınları, İstanbul 1994.

DAVUDOĞLU, Ahmed, **Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi**, İstanbul 2013.

DAVUDOĞLU, Ahmet, "Medeniyetler Arası Etkileşim ve Klasikler", **Medeniyet ve Klasik**, Klasik Yayınevi, İstanbul 2007, s.15-33.

DEMİR, Serkan, **Rivayet Kitaplarında Esbâbü'l-Hadîs**, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), İstanbul 2016.

DEMİRCİ, Muhsin, **Tefsir Usûlü ve Tarihi**, Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, İstanbul 2001.

DERVEZE, Muhammed İzzet, **et-Tefsîru'l-Hadis**, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2000.

DOĞANAY, Süleyman, **Hadis Rivayetinde Râvi Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler**, İSAM Yayınları, İstanbul 2009.

DÖNMEZ, İbrahim Kafi, "İslâm Hukukunda Müctehidin Naslar Karşısındaki Durumu ile Modern Hukuklarda Hakimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** sayı 4, 1986, s.23-51.

----------**İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslâm Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları**, (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Erzurum 1981.

DUMEYNÎ, Misfir b. Gurmullah, **Hadis'te Metin Tenkidi Metotları,** (Trc. İlyas Çelebi, Adil Bebek, Ahmet Yücel), Kitabevi, İstanbul 1997.

DURUSOY, Ali, "Klasikler Niçin ve Nasıl Okunmalı", **Medeniyet ve Klasik**, Klasik Yayınevi, İstanbul 2007, s.189-196.

EBÛ DÂVÛD, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, **Sünen,** (Tah. Şuayb el-Arnavût), Dârü'l-Risâleti'l-Âlemiyye, Lübnan 2009.

EBÛ ŞÂME, Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm el Makdisî**, Kitâbü'r–Ravzateyn fî Ahbâri'd-Devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye,** (Tah. İbrahim Zeybek), Beyrut 1997.

EBÛ ZEHRA, Muhammed, **İmam Şâfiî,** (Trc. Osman Keskioğlu), DİB Yayınları, Ankara 2000.

EBÛ ZEHV, Muhammed, **el-Hadîs ve'l-Muhaddisûn**, **İnâyetü'l-Ümmeti'l-İslamiyye bi's- Sünneti'n-Nebevîyye**, Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, Riyad 1984

----------**Hadis ve Hadisçiler**: **Hz. Peygamber'in Hadislerine Müslümanların Hizmetleri**, (Ter. Selman Başaran, M. Ali Sönmez), Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.

EBÜ'L BEKÂ, el-Kefevî, **el-Külliyât**, (Neş. Adnân Dervîş – Muhammed el-Mısrî), Dımaşk 1981-82.

ECE, Abdurrahman Ece, **Câbir b.Abdullah ve Hadis Tarihindeki Yeri**, Basılmamış Doktora Tezi, Bayburt 2016.

ed-DAKR, Abdülganî, **el-İmâmü'n-Nevevî**, Dârü'l-Kalem, Dımaşk 1994.

ed-DÜMEYNÎ, Misfir b. Gurmullah, **Mekâyisü Nakdi Mütüni's-Sünne,** Riyad 1983.

EFENDİOĞLU, Mehmet, "Şerh", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul 2010.

El- A'ZAMÎ, Muhammed Mustafa, **İslâm Fıkhı ve Sünnet**. (Trc. Mustafa Ertürk), İz Yayıncılık, İstanbul 2002.

El-BÂCÎ, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî , **et-Tadîl ve't-Tecrîh li-men Harrece lehü'l-Buhârî fi'l-Câmii's-Sahîh**, (Tah. Ahmed Lebzâr), Marakeş (Fas) 1991.

el-BUHÂRÎ, Abdülaziz Ahmed b. Muhammed el-Buhârî Alâüddin, **Keşfü'l-Esrar Şerhu Usûli'l-Pezdevî**, Dâru'l-kitâbü'l-İslâmiyye, tarihsiz.

El-FÎRÛZÂBÂDÎ**,** Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kūb b. Muhammed, **Kâmûsu'l-Muhît,** Müessetü'r-Risâle, Dımaşk 1997.

el-GASSÂNÎ, Ebû Ali, **Takyîdü'l-Mühmel ve Temyîzü'l-Müşkil,** Dârü'l-Âlemi'l-Fevâid, Mekke 1421.

el-HADDÂD, Ahmed Abdülazîz Kâsım, **el-İmâmü'n-Nevevî ve Eseruhü fi'l-Hadîs ve Ulûmihi**, Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, Mekke 1409/1989.

El-HÂKİM, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, **el-Müstedrek ale's-Sahîhayn**, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, tarihsiz,

El-KARADÂVÎ, Yusuf, **Keyfe Neteâmelü maa's-Sünneti'n-Nebeviyye,** Dârü'ş-Şuruk, Kahire 1422.

---------**Sünneti Anlamada Yöntem,** (Trc. Bünyamin Erul), Rey Yayıncılık, Kayseri 1998.

el-KEVSERÎ, Muhammed Zâhid, **Makâlât,** Mektebetü't-Tevfîkiyye, Kahire tarihsiz.

EL-MİZZÎ, Cemâlüddin Ebü'l-Haccâc, **Tehzîbü'l-Kemal fî Esmâi'r-Ricâl,** Müessetü'r-Risâle 1983.

ERDOĞAN, Mehmed, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.

EREN, M. Emin, "Kitap, Tez, Sempozyum Değerlendirmeleri", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, , c.45, sayı 1, 2004, s.384-387.

ERGİN, Muharrem, **Türk Dil Bilgisi**, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1986.

es-SÂLİH, Subhi, **Ulûmü'l-Hadis ve Mustalahuhü**, Dârü'l-İlmü li'l-Melâyîn Beyrut 1995

----------**Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları**, (Ter. Yaşar Kandemir), Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, İstanbul 1997.

----------**Mekâyîsü Nakdi Mütûni's-Sünne**, Riyad 1404/1984.

ES-SIBÂÎ, Mustafa, **es-Sünnetü ve Mekânetühâ fî Teşrîi'l- İslâm**, Dârü'l-Verrâk, Riyad 1426.

FAYDA, Mustafa, "Tarih", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul 2011.

FAZLIOĞLU, İhsan, **Kayıp Halka İslâm-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Anlam Küresi**, Papersense Yayınları, İstanbul 2015.

FAZLUR RAHMAN, **İslâm ve Çağdaşlık- İslâm Eğitim Tarihinde Fikri Bir Geleneğin Değişimi**, (Trc. A. Açıkgenç- H. Kırbaşoğlu), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.

GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, **el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl,** (Tah. Hamza b. Züheyr Hafız), Şirketü'l-Medineti'l-Münevvera, Medine 1413.

----------**Kanûnu't-Te'vîl,** (Tah. Mahmud Bicu), 1992.

GÖK, Bilal, "Babailer İsyanı Ve Karaman Beyliği'nin Kurulmasına Etkisi", **Hikmet Yurdu**, c. 6, Sayı 11, Ocak – Haziran 2013/1, s.217-233.

GÖRGÜN, Tahsin, "Yeni Anlama ve Yorumlama Yöntemlerinin Fıkıh Usulüne Göre Durumu*",***İslami İlimlerde Metodoloji/ Usûl Mes'elesi–I-,** İstanbul 2005, s.675-698;

---------- "Klasik anlama Yöntemlerinin (Fıkıh ve Tefsir Usûlü) İmkan ve Sınırları", **Güncel Dini Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı,** DİB Yayınları, Ankara 2004, s.305-326.

GÖRMEZ**,** Mehmet, **Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu**, TDV Yayınları, Ankara 2011.

GÜL, Muammer*, "*Eyyûbiler*" ,* **Türkler Ansiklopedisi,** c.5, Ankara 2002.

GÜNER, Ahmet, "Melik", **Diyanet İslam Ansiklopedisi,** TDV Yayınları, Ankara 2004.

GÜRBÜZ, Osman, "İktidara Uzanan Yolda Eyyûbî Ailesinin Serüveni", **Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [**TAED], sayı 48, Erzurum 2012, s.387-405.

GÜRLER, Kadir, "İman da Hikmet de Yemendedir." Hadisine Dair Bir İnceleme",**Dini Araştırmalar**, c. 14, sayı 38, Ocak - Haziran 2011, s.95-122.

----------**Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı–İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği-,** Emin Yayınları, Bursa 2007.

Hadislerle İslâm Ansiklopedisi, (Akademik Heyet), DİB, Ankara 2014.

HAFEZ, Fahmy Haçlı Seferleri ve Selahaddin Dönemi", **Selahaddin'in Mirası,** (Trc. Serdar Şengül, Bilal Öztunç) Avesta Yayınları, İstanbul 2000.

HAKKI, İzmirli İsmail, **Hadis Tarihi**, (Tenkitli Neşir İbrahim Hatiboğlu), Darulhadis, İstanbul 2002.

HASAN, Ahmed Atâ İbrahim, **Sınâ'tü'l-Hadîsiyye fî Şerhi'n-Nevevî ale Sahîh-i Müslim**, Kahire 2008.

HATİBOĞLU, M. Said, **Hadis Tedkikleri**, Otto Yayınları, Ankara 2009.

---------- "Büyük Âlimler-Büyük Hatalar- Reddi Şems Rivayeti ve Bir Zihniyetin Tahlili", **İslâmiyat,** c.2, sayı 1, Ankara 1999, s.7-9.

---------- "Kültürel Mirasımızı Tenkit Zarureti", **İslâmiyat**, c.1, sayı 2, Ankara 1998.

---------- "Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri", **İslâmi Araştırmalar**, c. 10, Ankara 1997, s.1-4,

----------**İslâmda Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu**, Otto yayınları, Ankara 2016.

HATTÂBÎ, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm, **Meâlimü's-Sünen**, Matbaatü'-l-İlmiyye, Haleb 1932.

HİTTİ, Philip K, **Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi**, (Trc. Salih Tuğ), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, (İFAV), İstanbul 2011.

HODGSON, Marshall G.S., **İslam'ın Serüveni –Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih-**, İz Yayıncılık, İstanbul 1993.

HOLT, P.M **Haçlılar Çağı 11. Yüzyıldan 1517'Ye Yakındoğu**, (Trc. Özden Arıkan), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1999

--------- "Memlûk Sultanlığında Devlet Yapısı", (Trc. Samira Kontantamer), **Belleten Dergisi**, c.59, sayı 224-226, Ankara 1996.

ITR, Nurettin, **es-Sünnetü'l-Mutahhara ve't-Tahaddiyyat**, Mecelletü Merkezi Buhûsi'Sünne ve's-Sîre, Katar 1988.

İBN ARABÎ, Ebû Bekir el-Mâlikî, **Ârızatü'l-Ahvezî fi Şerhi Sahîh-i Tirmizî,** Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut Tarihsiz.

----------**Kitâbü'l-Kabes fi Şerhi Muvatta'ı Malik b. Enes**, (Tah. Muhammed Abdullah Velîd Kerim), Dâr'ü Garbi'l-İslâmi, Beyrut 1992.

İBN ÂŞÛR, Muhammed Tahir, **İslam Hukuk Felsefesi**, (Trc. Vecdi Akyüz ve Mehmet Erdoğan), İz Yayınları, İstanbul 1996.

İBN ATTÂR, Ali b. İbrâhim ed-Dımaşkī eş-Şâfiî, **Tuhfetü't-Tâlibîn fî Tercemeti'l-İmam en-Nevevî,** (Neş. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl-i Selman), ed-Dârü'l-Eseriyye, Ammân 1428/2008.

İBN HACER, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî**, Fethu'l-Bâri Şerhu Sahîh-i Buhârî,** Dârü İhyâü't-Türâsü'l-Arabiyye, Beyrut 1406.

----------**Hedyü's-Sârî Mukaddimetü Fethu'l-Bârî**, Dârü'l-Fikr, Beyrut 2000.

----------**Nüzhetü'n-Nazar fi Tavdîhi Nuhfetü'l-Fiker**, (Tah. Abdullah b. Dîfullah er-Rahîlî), Riyad 2001.

İBN HALDÛN, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî, **Mukaddime,** (Ter. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul 1982-1983

İBN HALLİKAN, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, **Vefeyâtü'l-Ayân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman,** (Neş. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Matbaatü's-Saadet, Kahire 1948.

İBN HAYR, Ebû Bekir Muhammed b. Hayr el-İşbilî, **Fehrese**, (Tah. Muhammed Fuad Mansur), Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1998.

İBN HİŞÂM, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî, **Sîretü'n-Nebeviyye,** Darü'l-Kitab'i-Arabî, Beyrut 1990.

İBN HÜMAM, Kemâlüddin Muhammed b. Abdülvâhid es-Sivâsî, **Şerh-u Fethu'l-Kadir**, Dârü'l Fikr, Tarihsiz.

İBN KÂDÎ ŞÜHBE, Takıyyüddin ed-Dımaşkî, **Tabakâtü'ş-Şafiiyye**, Dâiretü Maârifi'l-Osmaniye, el-Haydarabat 1979.

İBN KAYYİM, el-Cevziyye, **İ'lâmü'l-Muvakkiîn**, (Tah. Meşhur b. Hasan Â'l Süleyman Ebû Ubeyde, Darü'l-Cevzî, Riyad.

İBN KESİR, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn eş-Şâfiî, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, Mektebetü'l-Maârif, Beyrut 1990.

----------**el-Bidâye ve'n-Nihâye**, (Trc. Mehmet Keskin), Çağrı Yayınları, İstanbul 2000.

İBN MANZÛR, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî**, Lisânü'l-Arab**, Dâru Sâdır, Beyrut 1997.

İBN RÜŞD, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Müktesıd,** Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye,Beyrut, 1871.

İBNÜ'S-SALÂH, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, **Sıyânet-ü Sahîh-i Müslim mine'l-İhlâli ve'l-Galat ve Himâyetühü mine'l-İskâti ve's-Sakat**, (Tah. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir), Dârü'l-Garbi'l-İslamî, Beyrut 1984.

----------**Ulûmü'l-Hadîs,** (Tah. Nurettin Itr), Dârü'l-Fikr, Dımaşk 1998.

--------- **Fetâvâ ve'l-Mesâil**, Dar'ul-Ma'rifeti, Beyrut 1986.

İBN SEDDÂD, Bahâeddin Yusuf, **en-Nevâdiru's-Sultâniyye**, (Neş. Cemaleddin Seyyâl), Mısır 1964.

İBN TEYMİYYE, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, **Mecmûu FetavâŞeyhi'l-İslâm Ahmed b. Teymiyye,** (Düzenleyen Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım), Riyad 2004.

İBN VÂSIL, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Sâlim **Müferricü'l-Kürûb fî Ahbâri benî Eyyûb**, (Tah. Cemaleddin Şeyyâl), Kahire 1972

İBN BATTÂL, Halef b. Abdilmelik el-Bekrî el-Kurtubî, **Şerhu Sahîhi'l-Buhârî,** (Tah. Ebû Temim Yâsir b. İbrahim), Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 1424/2003.

İBNİ DAKÎKU'L-IYD, Takıyyüddîn, **Şerhu'l-Erbeîn en-Nevevî**, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2008.

İBNÜ'L-ESÎR, Mübârek b. Muhammed, **Câmiu'l-Usûl li-Ehâdîsi-r-Resûl**, (Neş.Abdülkadir el-Arnaût, Dımaşk 1969-74.

İBNÜ'L- CEVZÎ, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed b. Ali el-Cevzî el-Ferec, **el-Mevzûât**, (1-3) (Tah. Abdurrahman Muhammed Osman), Mektebetü's-Selefiyye, Medine 1966.

İBNÜ'L-ESÎR, İzzüddîn, Ebü'l-Hasan **et-Tarih el-Bahir fî Devlet-i Atabekiyye**, (Tah. Abdülkadir Ahmet Tilîmat), Kahire 1382/1963.

----------**el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi**, (Trc. Ahmet Ağırakça, Abdülkerim Özaydın) , Bahar Yayınları, İstanbul 1989.

İBNÜ'L-ESÎR, Mecdüddin el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî, **en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser,** Beytü'l-Efkâr ed-Devliyye, Amman 2003.

İLHAN, İbrahim, **İmâm Nevevî'nin Hayatı Minhâcü't-Tâlibîn Eserindeki Farklı Görüş ve Tercihleri**, (Yüksek Lisans Tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü), Van 2014.

İSFAHÂNÎ, Ebü'l-Kāsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb, **Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an,** (Tah. Saffân Adnân Dâvûdî), Dârü'l-Kalem, Beyrut 1412.

İZUTSU, Toshihiko, **Kur'ânda Allah ve İnsan**, (Trc. Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 2011.

JUYNBOLL, G.H.A., "İslamda İlk Siyasi Fitnenin Tarihi", **Oryantalistik Hadis Araştırmaları**, (Trc. Mustafa Ertürk), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001.

KÂDÎ IYÂZ, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî**, İkmâlü'l-Mû'lim bi Fevâidi Müslim**, (Tah. Yahyâ İsmail), Dârü'l-Vefâ, Medine 1998.

KÂDÎ IYÂZ, **İkmâlü'l-Mû'lim bi Fevâidi Müslim,** İstanbul Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, no: 448

KADİRUDDİN, Ahmed, **İslâm Dinamimizmi ve Entelektüel Atalet**, İlke Yayınları, İstanbul 1986.

KALIN, İbrahim,"Bir Klasik Nasıl Bir Klasik Olur? Klasiklerin Anlam ve İşlevi Üzerine", **Medeniyet ve Klasik**, Klasik Yayınevi, İstanbul 2007, s.47-54.

KANARYA, Bayram, İmâm Şafiî'nin "İhtilâfu'l-Hadîs" İsimli Eserinde Muteârız Hadisleri Çözme Metodolojisi, **e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi**, sayı 8, Kasım 2012, s.101-128.

----------**İmam Şâfiî'nin İhtilafu'l-Hadis İsimli Eserinin Hadis İlmindeki Yeri,** (Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Diyarbakır 2011.

KANDEMİR, M. Yaşar, "Nevevî", **Diyanet İslam Ansiklopedisi,** TDV Yayınları, İstanbul 2007.

---------- "Cevâmiül-Kelim", **Diyanet İslam Ansiklopedisi,** TDV Yayınları, İstanbul 1993.

---------- "el-Câmiu's-Sahîh", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul 1993.

---------- "Muvatta" , **Diyanet islam Ansiklopedisi,** TDV Yayınları, İstanbul 2006.

---------- "Sahîhayn", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul 2008.

---------- "Sahihayn'e Yöneltilen Tenkitlerin Değeri*",* **Sünnetin Dindeki Yeri**, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000, s.335-376.

KARA, İsmail, "Unuttuklarını Hatırla: Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not", **Dîvân: Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi,** sayı 28,2010/1, s.1-67

----------**İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not,** Dergah Yayınları, İstanbul 2016.

KARACABEY, Salih, **Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri**, Sır Yayıncılık, İstanbul 2002.

KARAMAN, Hayrettin, **Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku**, İz Yayıncılık, İstanbul 2006,

----------**İslâm Hukuk Tarihi**, Nesil Yayınları, İstanbul 1989.

----------**Mukayeseli İslâm Hukuku**, İz Yayıncılık, İstanbul 1999.

KARATAŞ, Mustafa, **Hadis Sayım Metotlarının Hadislerin Sayılmasına Etkisi**, Nun Yayıncılık, İstanbul 2008.

--------- "Hadisleri Yeniden Anlamak", İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 6, s.101-138.

KÂSÂNÎ, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed, **Bedâ'i'u's-Sanâ'i fî Tertîbi'ş-Şerâ'i**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye,Beyrut 1986.

KÂSIMÎ, Muhammed Celâlüddîn, **Kavâidü't-Tahdîs min Fünûni Mustalahi'l-Hadîs**, (Tah. Muhammed Behcet Baytâr), Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1961.

KATİP ÇELEBİ, Mustafa b. Abdullah Hacı Halife, **Keşfü'z-Zunûn an Esami'l-Kutub ve'l-Funun**, Daru İhyî Türasi'l-Arabiyye, Beyrut, tarihsiz.

KAYA**,** Remzi, **Kur'ân-ı Kerîm'de Nâsih Mensuh Ayetlerin Tesbiti**, (Yüksek lisans, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Bursa l986.

KAZAN, Ramazan, **Edebî Üslûp Açısından Hadis Metinleri**, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2013.

----------**İbn Dureyd'in "el-Muctenâ" Adlı Eserindeki Hz. Peygamber'in Vecizeleri ve Edebî Özellikleri,** Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2011.

KELEŞ, Ahmet, **Hadislerin Kur'ân'a Arzı**, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.

----------**Sünnet**, İnsan Yayınları, İstanbul 2015.

KESKİOĞLU, Osman, **Kur'an Tarihi ve Kur'an Hakkında Ansiklopedik Bilgiler**, Nebioğlu Yayınevi, İstanbul 1980.

KIRBAŞOĞLU, Hayri, "Hadis İlminde Metodoloji Sorunu", **Sünnetin Dindeki Yeri**, Ensar Yayınları, İstanbul 2010, s.437-512.

---------- "İslâmi İlimlerde Şâfiî'nin Rolü Üzerine", **İslamiyat**, II, sayı 1, Ankara 1999.

----------**Eskimez Yeni; Hz. Peygamber'in Sünneti,** Otto Yayınları, Ankara 2013.

----------**İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi,** Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2006.

KIZIKLI, Zafer, "Edebi Bir Sanat Olarak Arap Belagatinde Teşbih", **Dini Araştırmalar**, c.9, Ocak-Nisan 2007, s.223-246.

KOCA, Ferhat, "Müşkil", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul 2006.

KOÇKUZU, Ali Osman, **Hadiste Nâsih-Mensuh Meselesi**, Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, İstanbul 1985.

----------**Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahitlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri**, DİB Yayınları, Ankara 1988.

KOÇYİĞİT,Yakup, **Muhyiddin En-Nevevi'nin Hayatı Eserleri ve Sahıh-i Müslim Şerhindeki Metodu,** (Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü), Konya 1989.

KOÇYİĞİT, Talat, **Hadis Istılahları**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara Basımevi 1980.

----------**Hadis Usûlü (İlmü Mustalahi'l-Hadîs**), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1967.

----------**Hadis Usûlü,** TDV Yayınları, Ankara 2004.

KÖKTAŞ, Yavuz, **Hadis Usûlü Yazıları**, Ensar Yayınevi, İstanbul 2010.

---------- "Esbâbu Vurûdi'l-Hadîs İlmi: Kapsamı ve İçeriğine Yeni Bir Bakış", **Usûl**: **İslâm Araştırmaları,** sayı 4, 2005/2, s.131 – 156.

KÖPRÜLÜ, M. Fuad, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, DİB Yayınları, Ankara 1991.

KÖSE, Saffet "İslâm Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri", **İslâmiyat,** c.2, (1999), sayı, 1, s.35-50.

KÖTEN, Akif, **Kâdî Iyâz (Hayatı, Eserleri ve Şerh Metodu),** (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Bursa 1983.

KURTUBÎ, Ahmed b. Ömer b. İbrahim, **el-Müfhim limâ Eşkele min Telhîsi Kitâbi Müslim**, (Tah. Muhyiddin Dib Müstü, Ahmed Muhammed es-Seyyid, Yusuf Ali Bedyevî ve Mahmûd İbrahim Bezzâl), Dâru İbn Kesir, Beyrut 1998.

KUŞÇU, Ayşe Dudu, "Ortadoğu'da Şiî-Sünnî Mücadelesinde Selçuklu ve Zengi Medreselerinin Yeri"**, Akademik Ortadoğu Dergisi**, c.2, Ankara 2008.

----------**Eyyûbî Devleti Teşkilatı,** Türk Tarih Kurumu, Ankara 2013.

KÜÇÜK, Raşit, "İsnad", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul 2001.

LEKNEVÎ, Muhammed Abdulhay, **el-Ecvibetu'l-Fâdıle li'l-Es'ileti'l-Aşrati'l-Kâmile**, Mektebetü Matbûâtü'l-İslâmiyye, Beyrut 1994.

MAKRİZÎ, Takiyyüddin Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ali, **el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibar fî Zikri'l-Hitat ve'l-Â'sar,** Matbaatü'n-Nil, Mısır 1324.

MÂZERÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temîmi, **el-Mu'lim bi-Fevâidi Müslim**, (Tah. Muhammmed Şâzelî en-Neyfer), Beytül Hikme, Tunus 1987.

MEVSILÎ, Abdullah Mahmûd, **el-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr,** (Tah. Şuayb el-Arnavût, Ahmed Muhammed Berhum, Abdullatif Hırzullah), Darü'l-Risâleti'l-Âlemiyye, Lübnan 2009.

MOTZKI, Harald, **İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları**, (Trc. Bekir Kuzudişli) , İz Yayıncılık, İstanbul 2011.

NEVEVÎ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî, **el- Ezkâr'ül-Müntehâbetü min Seyyidi'l-Ebrar, (**Tah. Şuayb el-Arnavût, Dârü'l-Mellâh, Dımaşk.

---------**el-Minhâc Şerhu Sahîh-i Müslim b. Haccâc**, (Tah. Şeyh Halil Memûn b. Şîhâ), Dâr'ül-Ma'rife, Beyrut 1427.

----------**İrşâdü Tullâbi'l-Hakâik ilâ Ma'rifeti Süneni Hayri'l-Halâik Sallallâhü Aleyhi ve Selem**, (Tah. Nurettin Itr), Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1991.

----------**Kitabu'l-Mecmu',** Dâru İhyâi-Türâsi'l-Arabiyye, Beyrut 2001.

----------**Riyazü's-Sâlihîn min Kelami Seyyidi'l-Mürselin,** (Tah. Şuayb Arnavût), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1420.

----------**Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lügât**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, tarihsiz.

OCAK, Ahmet, **"Nizâmiye Medreseleri**", (Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Malatya 1993.

OKİÇ, Tayyib, **Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler,** Osman Yalçın Matbaası, İstanbul 1959.

ÖZAFŞAR, M. Emin, "Hadis/Sünnet ve Kültür", **İslâmın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri**, TDV Yayınları, Ankara 2003, s.81-95.

----------**Hadis ve Kültür Yazıları**, Otto Yayınları, Ankara 2015.

----------**Hadisi Yeniden Düşünmek (Fıkhi Hadisler Bağlamında Bir İnceleme)**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000.

---------- "Rivayet ilimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in el-Camiu's-Sahîh'i", **Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c.39, s.287-356.

ÖZCAN, Hanifi, "Bazı İslam Klasiklerinin İslam'da Zihniyet Dönüşümüne Etkisi", **İslâm ve Klasik,** Klasik Yayınevi, İstanbul 2008, s.361-366.

---------- "Klasiği Yeniden Düşünmek Sempozyumu Açılış Konuşması", **İslâm ve Klasik,** Klasik Yayınevi, İstanbul 2008.

ÖZCAN, Kemal, **Müslim'e Yöneltilen Eleştiriler**, (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Ensititüsü), İzmir 2014.

ÖZEL, Ahmet, "Klasiği Yeniden Düşünmek Sempozyumu Açılış Konuşması", **İslâm ve Klasik,** Klasik Yayınevi, İstanbul 2008.

---------- "İslam Dünyasında Ansiklopediler", **İslâm ve Klasik,** Klasik Yayınevi, İstanbul 2008, s.379-404

ÖZEL, Mustafa, "Klasiği Yeniden Düşünmek Açılış Konuşması", **İslâm ve Klasik**, Klasik Yayınevi, İstanbul 2008.

---------- "Klasiği Yeniden Düşünmek Sempozyumu Açılış Konuşması", **İslâm ve Klasik,** Klasik Yayınevi, İstanbul 2008.

ÖZEN, Şükrü, "Musarrât", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul 2006.

ÖZER, Salih, **Endülüslü İbn Battâl ve Buhârî Şerhi**, Araştırma Yayınları, Ankara 2007.

--------- **Hadis Literatürü Araştırmaları Buhârî-Müslim Antolojisi**, (Yayına Hazırlayan Salih Özer-Sabri Kızılkaya), Kitâbiyât, Ankara 2017

ÖZŞENEL, Mehmet, "Bir Hadis Usûlü Klasiği Olarak Ulûmü'l-Hadis ve Etkileri", **İslâm ve Klasik,** Klasik Yayınevi, İstanbul 2008.

---------- "Bir Kriz Âlimi Olarak İbnu's-Salâh ve Eseri", **Sakarya Üniversitesi Dergisi**, 15/2007, s.55-68.

ÖZTOPRAK, Mustafa, "Endülüs Hadisciliğinde Sahîhayn Algısı ve Doğu İslâm Dünyasıyla Karşılaştırılması*",* **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı 34, 2013, s.109-136.

PALABIYIK, M. Hanefî, "Sözlü Tarih/Sözlü Gelenek ve Hadis Kitapları-Sahîh-i Müslim Örneği", **İslâmi İlimler Dergisi**, sayı 2, Güz 2008, s.127-160.

POLAT, Selahattin, **Hadis Araştırmaları**, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.

----------**Metin Tenkidi**, Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, İstanbul 2010.

ROBSON, James, Sahîh-i Müslim Nüshalarının Rivayeti, (Trc. Talat Koçyiğit), **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** c.4**,** sayı **3,** 1955, s.8-20

SAKALLI, Talat, **Aynî ve Hadis Yorum/Şerh Yöntemi,** Mobel Akademik Yayıncılık, Ankara 2013.

----------**Hadis Tenkidi**, Araştırma Yayınları, Ankara 2014.

SANCAKLI, Saffet, "İbn Battâl ve Buhârî Şerhi", **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, sayı 1, c.7, 2007, s.61-93.

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

SANDIKÇI, Kemal , "Müzakereler", **Sünnetin Dindeki Yeri Sempozyumu**, Ensar Yayınları, İstanbul 2010, s.512-548.

SEHÂVÎ**,** Muhammed b. Abdirrahman, **el-Menhelü Azbü'r-Râvî fî Tercemeti Kutbi'l-Evliyâ en-Nevevî**, (Tah. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Beyrut 1971.

SERAHSÎ, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed**, Usûl**, (Tah. Ebü'l-Vefâ el-Afkânî), Lecnetü İhyâi Maarifi'l-Osmâniyye, Haydarâbâd 1993.

SESEN, Ramazan, "el-Bark el-Şamiye Göre 1182- 1183 Yıllarında Salah el-Din'in Bazı Ayinleri ve Eyyûbiler ile Franklar Arasında Cereyan Eden Bazı Harpler*",* **İslâm Tekkeleri Enstitüsü Dergisi,** c.6, cüz 3-4, İstanbul 1976.

----------**Selâhaddin Devrinde Eyyûbiler Devleti**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1983.

SEZGİN, M. Fuad, **Buhârî'nin Kaynakları**, Otto Yayınları, Ankara 2015.

----------**Târîhü't-Türâsi'l-Arabî**, Câmiatü Melik Suud, Riyad 1991.

SIDDÎKÎ, Muhammed Zübeyr, **Hadis Edebiyatı Tarihi**, (Trc. Yusuf Ziya Kavakçı), Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul 2004.

SİFİL, Ebubekir, "İ'lâü's-Sünen", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul 2000.

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

SÜBKÎ, Tâcüddîn Ebû Nasr Abdülvahhâb b. Ali b. Abdülkâfî, **Tabakâtü'ş-Şâfiiyyetü'l-Kübra**, (Tah. Mahmud Muhammed Tanâhî-Abdülfettâh el-Huliv), 1383.

SÜYÛTÎ, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân **el-Minhâcü's-Sevî fî Tercemeti'l-İmâm en-Nevevî**, (Neş. Ahmed Şefîk Demc), Beyrut 1408/1988.

----------**el-Itkân fî Ulûmi'l-Kur'an**, Mısır 1368.

---------- **el-Luma fî Esbâbi Vurûdi'l-Hadîs,** (Tah. Yahyâ b. İsmâil Ahmed), Darü'l-Vefâ, 1988.

----------**İtmâmu'd-Dirâye li Kurrâi'n-Nikâye**, Daru'l-Kitabil-İlmiye, Beyrut 1985.

----------**Tedrîbü'r-Râvî fî Şerhi Takrîbü'n-Nevevî**, Müessetü Kütübi's-Sekafiyye, Beyrut, 2003.

Şa'ban, Zekiyyüddin, **Usûlü Fıkhü'l-İslâmiyye,** tarihsiz.

----------**İslâm Hukuk İlminin Esasları**, (Trc. İbrahim Kafi Dönmez), TDV Yayınları, Ankara 2001.

Şâfiî, Muhammed b. İdris, **er-Risâle (İslam Hukukunun Kaynakları),** (Trc.Abdülkadir Şener, İbrahim Çalışkan), TDV Yayınları, Ankara 1996.

----------**er-Risâle**, (Tah. Ahmed Muhammed Şakir), Mektebetü Dari't-Türas, Kahire 2005.

----------**İhtilâfü'l-Hadis,** Muhammed Ahmed Abdulaziz, (Tah.), Dar'ul-Kütübi'l İlmiyye, Beyrut.

---------**Ümm**, (Tah. Ahmed Bedruddin Hassun), Dâr Kuteybe, 1996.

ŞAKİR, Ahmed Muhammed, **el-Bâisü'l-Hasîs Şerhi İhtisâri Ulûmi'l-Hadîs**, el-Mektebetü'l-Faysaliyye, Mekke tarihsiz.

ŞÂTIBÎ, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî,**el-Muvâfakât**, Darü'l kitâbi'l Arabî, Beyrut 2002.

ŞEBBÎR, Ahmed el-Osmânî, **Fethu'l-Mülhim bi Şerhi Sahîh-i Müslim**, Dâr'u İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2006.

ŞENTÜRK, Nurettin, "Hadislere Göre Şeytan", **Abant İzzet Baysal Üniversitesi Dergisi**, c.3, Bahar 2015, s.139-165.

ŞEŞEN, Ramazan "Eyyûbîler", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul 1995.

----------**Selâhaddin Eyyûbi ve Devri**, İslam Tarih Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı (İSAR), İstanbul 2000.

----------**Selâhaddin Eyyübi ve Devlet,** Çağ Yayınları, İstanbul 1987.

TABERÂNÎ, Süleyman b. Ahmed, **Mu'cemü'l-Kebîr,** Mektebetü İbn Teyniyye, Kahire tarihsiz.

TAHÂNEVÎ, Zafer Ahmed Osmânî, **İ'lâ'üs-Sünen**, (Tah. Muhamed Takî el-Osmânî), İdâretü'l- ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Karaçi 1418.

TAHHAN Mahmud, **Teysi'ru'l-Mustalahı'l-Hadis**, Dersaadet Kitabevi, İstanbul 1985

TAN, Oğuzhan, "Kökeni Oluşumu ve Algılanışı Bakımından İbn Hazm Öncesinde Zâhirîlik", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** c.51, sayı 2, 2010, s.137-166.

----------**İslâm Hukukunda Yorum Çeşitleri ve Birden Fazla Yorumun Olabilirliği**, (Yüksek Lisans, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Ankara 2001.

TAŞKÖPRÜZÂDE, Ahmed Mustafa, **Mevzûâtü'l-Ulûm**, Darü'l-Kütübü'l-İlmiye, Beyrut 1985.

TATLI, Bekir, **Hadîs Tekniği Açısından Cibrîl Hadîsi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları**, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Ankara 2005.

TEFTÂZÂNÎ, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî, **Kelam İlmi ve İslâm Akâidi-Şerhu'l-Akâid,** (Ter. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul 1980.

TEKİNEŞ, Ayhan, "Muhtelifü'l Hadîs", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul 2006.

----------**Hadisleri Anlama Problemi,** İstanbul 2002.

TOGAN, Zeki Velidi, **Umumi Türk Tarihine Giris**, Enderun Kitabevi, İsanbul 1981.

TOMAR, Cengiz, "Sehâvî", **Diyanet İslam Ansiklopedisi,** TDV Yayınları, İstanbul 2009.

TÖZÜN, Mustafa , "Güneşin İnsan İçin Anlamı: İnanç Boyutu ve Mitoloji", tps://www.google.com.tr/#safe=strict&q=g%C3%BCne%C5%9Fin++boynuzlar%C4%B1++inan%C3%A7+sitemi+mustafa+t%C3%B6z%C3%BCn,

TUĞLU, Nuri, "Eser Karizması Mı Musannif Karizması Mı?", **İlahiyat Fakültesi Dergisi,** c.17, sayı 2, 2012, s.51-70.

TUKSAL, Hidayet Şefkatli, **Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri**, Kitabiyat Yayınevi, Ankara 2000.

TÜRCAN, Zişan, "Üçüncü Asır Hadis Musannefatı Üzerinde eş-Şâfiî'nin Etkisi", **Hadis Tetkikleri Dergisi**, c.7, sayı 1, 2009, s.87-100.

---------- **Hadis Şerh Geleneği –Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü-**, TDV Yayınları, Ankara 2011.

TÜRKER, Ömer, "İslam Düşüncesinde Klasiklerin Oluşumu ve Değişimi", **İslâm ve Klasik,** Klasik Yayınevi, İstanbul 2008, s.367-376.

---------- "Klasiği Yeniden Düşünmek Sempozyumu Açılış Konuşması", **İslâm ve Klasik,** Klasik Yayınevi, İstanbul 2008.

UĞUR, Mücteba, **Hadis İlimleri Edebiyatı**, TDV Yayınları, Ankara 2006.

----------**Ansiklopedik Hadîs Terimleri Sözlüğü**, TDV Yayınları, Ankara 1992.

ULAŞ, Halil İbrahim, **Selahaddin-i Eyyübi ve İslâm Birliği Politikası**, (Yüksek Lisans Tezi, Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Niğde 2010.

ULUÇAM, Müjdat, **Kur'ân Ayetleri ve Hadisler Arasında Görülen Tearuz ve Çözüm Yolları,** (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), İstanbul 1997.

ULUDAĞ, Süleyman, Fuad Kavukçu, **Kelam Dersleri**, İrfan Yayınları, İstanbul 1974.

ULVAN, Abdullah N., **Kudüs Fatihi Selahaddin Eyyûbî,** Seçkin Yayıncılık, İstanbul 1992.

UZUNDAĞ, Mehmet Sait, **Kastallânî (851-923/1448/1517) ve İrşâdü's-Sârî İsimli Eserinin Hadis Şerhçiliği Açısından Değerlendirilmesi, (**Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Ankara 2012.

ÜBBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hilfe b. Ömer el-Veştâtî, **İkmâlü İkmâli'l-Mu'lim bi Fevâidi Müslim**, Senûsî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ömer b. Şuayb, **Mükemmelü İkmâli'l-İkmâl**, (Tashih Muhammed Sâlim Hâşim), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2008. (İki şerh bir arada).

ÜNAL, İsmail Hakkı, **İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu**, DİB Yayınları, Ankara 2001.

YAMAN, Ahmet, Halit Çalış, **İslâm Hukukuna Giriş**, Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, İstanbul 2012.

YARDIM, Ali, **Hadis I-II,** Damla Yayınevi, İstanbul 1997.

---------- "İbn Ebû Şeybe", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**. İstanbul 1999.

YAVUZ, Yunus Şevki, "Te'vîl", **İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul 2012.

YAZIR, Elmalı Hamdi, **Hak Dini Kur'ân Dili**, Birleşik Yayıncılık, Ankara 2003.

YENİBAŞ, Hasan, "Kurtubî (ö. 656/1258) ve el-Müfhim Adlı Müslim Şerhi"**, EKEV Akademi Dergisi**, sayı 61, Kış 2015, s.493-518.

YILDIRIM, Enbiya, **Hadiste Metin Tenkidi -Tarihi Süreç Yeni Yaklaşımlar-,** Rağbet Yayınları, İstanbul 2009.

YILDIZ, Murat, "Modern Dil Bilim Ekseninde Klasik Arap Filolojisinde Dilin İşleyişi Sorunu", **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** sayı 32, 2012, s.111-128.

YILMAZ, Harun, "**El-Melikü'l-Muazzam ve Döneminde Dımaşk'ta Kurulan Medreseler(615-624/1218-1227"**, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), İstanbul 2008.

YÜCEL, Ahmet, **Hadis İlminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar**, Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, İstanbul 1998.

----------**Hadis Usûlü**, Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, İstanbul 2009.

ZAĞLÛL Selâm, Muhammed, **el-Edeb fi'l-Asri'l-Eyyûbî**, Münşeâtü'l-Ma'ârif, İskenderiye 1990.

ZEBİDİ, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk, **Tâcu'l-Arûs min Cevahiri'l-Kamus**, Mısır 1306.

ZEHEBÎ, Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman, **Siyerü A'lamü'n-Nübelâ**, Müessetü'r-Risâle, Beyrut tarihsiz.

----------**Tecrîdu Esmâi's-Sahâbe**, Dâr'ül-Mâ'rife, Beyrut tarihsiz.

----------**Tezkiratü'l-Huffaz**, Dâiratü Maarifi'l-Osmâniyye, 1374.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî, **el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an**, Mısır 1376.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî**, Hz. Aişe'nin Sahâbeye Yönelttiği Eleştiriler,** (Trc. Bünyamin Erul), Kitabiyat, Ankara 2000.