

**T.C
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**YAKIN DÖNEM SAHÎH-İ MÜSLİM ŞERHLERİNİN ŞEKİL VE
MUHTEVA ANALİZİ - FETHU'L-MÜN'İM ÖRNEĞİ -**

Abdullah AYDIN

DOKTORA TEZİ

Danışman: Prof. Dr. Erdiñ AHATLI

HAZİRAN-2025

T.C
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YAKIN DÖNEM SAHÎH-İ MÜSLİM ŞERHLERİNİN
ŞEKİL VE MUHTEVA ANALİZİ - FETHU'L-MÜN'İM
ÖRNEĞİ -

DOKTORA TEZİ

Abdullah AYDIN

Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : Hadis

“Bu tez 20/06/2025 tarihinde yüz yüze olarak savunulmuş olup aşağıda isimleri bulunan jüri üyeleri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI
Prof. Dr. Erdiñ AHATLI	Başarılı
Prof. Dr. Hayati YILMAZ	Başarılı
Prof. Dr. Hasan MEYDAN	Başarılı
Doç. Dr. Mehmet EFENDİOĞLU	Başarılı
Doç. Dr. Dilek TEKİN	Başarılı

ETİK BEYAN FORMU

Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve Etik Kurul Onayı gerektiği takdirde onay belgesini aldığımı beyan ederim.

Etik kurul onay belgesine ihtiyaç var mıdır?

Evet ☐

Hayır ☒

(Etik Kurul izni gerektiren araştırmalar aşağıdaki gibidir:

- Anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen her türlü araştırmalar,
- İnsan ve hayvanların (materyal/veriler dahil) deneysel ya da diğer bilimsel amaçlarla kullanılması,
- İnsanlar üzerinde yapılan klinik araştırmalar,
- Hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalar,
- Kişisel verilerin korunması kanunu gereğince retrospektif çalışmalar.)

Abdullah AYDIN

20/06/2025

ÖN SÖZ

İnsanın en kadim vasfı sayılabilecek anlama uğraşısı ve tefekkür ameliyesinin hadisler üzerindeki yansıması, şerh faaliyetlerini ortaya çıkarmıştır. Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiûn döneminde hadislerde anlaşılmayan yerlerin sorularak öğrenilmesi şeklindeki izah biçimi, ihtiyaç merkezli yorum faaliyeti olarak isimlendirilebilir. Bunu müteakiben farklı ırklardan insanların İslam’a girmesiyle birlikte sorun olmaya başlayan dil farklılığı ve hadislerdeki manası kapalı ve az kullanılan kelimelerden kaynaklı anlama problemleri, hadislerin “dilsel” açıdan izah edilmesi sonucunu doğurarak Garîbu’l-hadis eserlerinin yazılmasına neden olmuştur. Gelişen süreçte hicri 4. asırda başlayan sistematik hadis şerhçiliği 7.asırda olgunlaşma evresine girmiş, 9.asırda klasikleşerek günümüze kadar yükselen ivmeyle devam etmiştir.

Aynı dönem ve benzer coğrafyanın âlimleri Mâzerî (ö 536/1141) ve Kâdı İyâz (ö.544/1149) ile başlayan *Sahîh-i Müslim*’i şerh faaliyetinin hasılası günümüzde 64 şerhe ulaşmıştır. Son asırda ise bu ivme biraz düşmekle birlikte 20. asrın son ve 21. yy’ın ilk çeyreğinde *Sahîh-i Müslim* üzerine şerh faaliyetleri artmıştır. Bu çalışma, Mısır ulemasından Ezher’de ilmi ve akademik faaliyetlerini sürdürmüş Prof. Dr. Musa Şahin Lâşin’in (ö.2009) *Fethu’l-Mün’im Şerhu Sahîh-i Müslim* adlı şerhini muhteva ve yöntemi açısından incelemekle birlikte, son asırda yazılan *Sahîh-i Müslim* şerhleriyle kısmen de olsa mukayesesini içermektedir. Özgün sistematik yorum metodolojisi ve hadislere perspektif sunan bakış açısıyla öne çıkan *Fethu’l-Mün’im*’in çağdaş dönemde yazılan yöntemi en özgün şerh olduğu belirtilebilir.

Uzun süren yorucu tez sürecinde yazılanları kelime kelime okuyup vaktini harcayan, değerli katkılarının yanında sabırla desteklerini sunan kıymetli hocam Prof. Dr. Erdinç AHATLI’ya bu eşsiz katkısı için teşekkürü bir borç bilirim. Tez izleme komitesinde bulunup önerileri ve motive edici sözleriyle azmimi artıran Prof. Dr. Hayati YILMAZ ve Prof. Dr. Hasan MEYDAN’a, jüri üyeleri Doç. Dr. Dilek TEKİN ve Doç. Dr. Mehmet EFENDİOĞLU hocalarıma teşekkürlerimi sunarım. Beni dualarıyla sürekli destekleyen annem ve babama, hiçbir yardımı esirgemeyen ve huzurlu bir aile hayatı sürmemde ana etken eşime, göz aydınlığım evlatlarıma teşekkür eder, rabbimden herkese sağlıklı uzun ömürler vermesini temenni ederim. Gayret bizden tevfik Allah’tandır.

Abdullah AYDIN

20/06/2025

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	iv
TABLO LİSTESİ.....	v
GRAFİK LİSTESİ.....	vi
ÖZET	vii
ABSTRACT	viii

GİRİŞ.....	1
1. BÖLÜM: MUSA ŞAHİN LAŞİN'İN HAYATI VE ESERLERİ	6
1.1. Hayatı	6
1.2. Eserleri.....	10
1.2.1. Tefsîr ve Ulûmu'l-Kur'ân.....	10
1.2.1.1. <i>Teysîru Tefsîri'n-Nesefî</i>	10
1.2.1.2. <i>el-Leâliü'l-Hısân fî Ulûmi'l-Kur'ân</i>	10
1.2.2. Hadis.....	11
1.2.2.1. <i>Fethu'l-Mün'im Şerhu Sahîh-i Müslim</i>	12
1.2.2.2. <i>el-Menhelü'l-Hadis fî Şerhi'l-Hadîs</i>	12
1.2.2.3. <i>es-Sünne ve'teşrî'</i>	12
1.2.2.4. <i>es-Sünne küllüha teşrî'</i>	13
1.2.2.5. <i>Sahîhu'l-Buhârî fî nazmin cedîd -tecmi', teysîr ve tecrîd-</i>	13
1.2.2.6. <i>Teysîru Sahîhi'l-Buhârî</i>	13
1.2.2.7. <i>Tahkîk ve Ta'lik alâ Sahîh-i Müslim</i>	14
1.2.2.8. <i>el-Kasas mine'l hadîsi'n-nebevî</i>	14
1.2.2.9. <i>el-Mevsûâtü'l-muhtasara li'l-ehâdisi'n-nebeviyye</i>	14
1.2.2.10. <i>İlmü'l-hadis/el-Mübessat fî mustalahı'l-hadîs</i>	15
1.2.2.11. <i>es-Selsebilü'l-câri fî şerhi Sahîh-i Buhârî</i>	15
1.2.2.12. <i>Dirâsât fî's-sîreti ve ulûmi's-sünne</i>	15
1.2.3. Diğer Eserleri	16
1.2.3.1. <i>Ezvâcü'n-Nebî</i>	16
1.2.3.2. <i>es-Saâdetü'z-zevciyye fî davi'l-Kur'ân ve's-sünne</i>	16
1.2.3.3. <i>el-Meselü'l-ulyâ fî'l-hayati'z-zevciyye</i>	16

1.2.3.4. <i>Tecdîdü’ d-din</i>	17
1.2.3.5. <i>el-Husûn’ l-menâ ‘ li’ d-difâ ‘ i ani’ ş-şeria ‘</i>	17
2. BÖLÜM: FETHU’L-MÜN’İM ŞERHU SAHÎH-İ MÜSLİM’İN ŞEKİL VE MUHTEVA ÖZELLİKLERİ	18
2.1. Şerhin Genel Özellikleri	18
2.1.1. Şerh Hakkında Genel Bilgiler	18
2.1.2. Şerh Yöntem ve Sistematiği	22
2.1.3. Kitâb ve Bâblar	24
2.2. el-Ma‘na’l-âm Bölümü	46
2.2.1. Genel Perspektif/Bakış Açısı Oluşturacak Anlatım	54
2.2.2. Edebî Üslup	63
2.2.3. Kur’ân ve Sünnet Bütünlüğünde İzahlar	69
2.2.4. Hadisleri Bütüncül Yorumlaması	73
2.2.5. Arka Plan Bilgilerinin Anlatımı	76
2.2.6. Hikmet, Gaye ve İlke Merkezli Yorumlar	84
2.3. el-Mebâhisü’l-Arabiyye Bölümü	91
2.3.1. Dil İle İlgili İzahlar	96
2.3.1.1. Kelimenin Zabtı ve Etimolojik İzahlar	96
2.3.1.2. Kelimenin Farklı Okunması ve Anlamı	102
2.3.1.3. Lügat Bilgisi	108
2.3.1.4. Harfler/Edatlar ve Fonksiyonlarının İzahı	111
2.3.1.5. Sarf İle İlgili İzahlar	124
2.3.1.6. Nahivle İle İlgili İzahlar	128
2.3.1.7. Belâgate dair izahlar	139
2.3.2. Dil Dışı Konulardaki İzahlar	171
2.3.2.1. Muhteva İzahları	171
2.3.2.2. Râvi ve Senedle İlgili Bilgiler	180
2.3.2.3. Rivâyet Farklılıkları	187
2.3.2.4. Nüsha Farklılıkları	194
2.3.2.5. Önceki Eserlerden Nakiller	196
2.3.2.6. Diğer İzahlar	200
2.4. Fıkhu’l-Hadis Bölümü	209

2.4.1. Muhteva ve Genel Yöntemi	209
2.4.2. İtikâdî/Kelâmî Problemlere Yaklaşımı	218
2.4.3. Fıkıhî Meseleler ve Mezhep Farklılıkları	223
2.4.4. Eleştirileri ve Kendi Görüşlerini Belirtmesi	227
2.4.5. İhtilâfu'l-Hadis ve İşkâle Yaklaşımı	232
2.4.6. Güncel Meselelere Temas	239
2.4.7. Hadisten Çıkarılan Neticeler	245
2.5. Şerhin Kaynakları	248
3.BÖLÜM: YAKIN DÖNEM SAHÎH-İ MÜSLİM ŞERHLERİ.....	252
3.1. <i>Sahîh-i Müslim</i> Şerh Tarihi.....	252
3.2. <i>Sahîh-i Müslim</i> Üzerine Yakın Dönemde Yazılan Şerhler.....	267
3.2.1. Şebbir Ahmed Osmânî (ö. 1949) <i>Fethu'l-mülhim</i>	267
3.2.2. Ahmed Davutoğlu (ö. 1983) <i>Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi</i>	279
3.2.3. Useymîn (ö. 2001) <i>Şerhu Sahîh-i Müslim</i>	283
3.2.4. Safiyyurrahmân Mübarekpûrî (ö. 2006) <i>Minnetü'l-mün'im</i>	295
3.2.5. Musa Şâhin Lâşin (ö. 2009) <i>Fethu'l-mün'im</i>	307
3.2.6. el-Hererî el-İtyûbî (ö. 2019) <i>el-Kevkebu'l-vehhâc</i>	307
3.2.7. el-Vellevî el-İtyûbî (ö. 2020) <i>el-Bahru'l-muhitü's-Seccâc</i>	314
3.2.8. M. Ali es-Sâbunî (ö. 2021) <i>Fethu'l-Îlâhî'l-Mün'im fî Sahîh-i Müslim</i>	320
3.2.9. Abdülaziz er-Râcihî, <i>et-Tevfîku'r-Rabbi'l-mün'im</i>	324
3.3. Şerhlerin Mukayesesi	329
3.3.1. Mukaddime Şerhi	329
3.3.2. Kitâb İsimleri ve Bâb Başlıkları	334
3.3.3. Sened-Ricâl Bilgisi ve Cerh-Ta'dil Değerlendirmeleri	336
3.3.4. Muhteva Karşılaştırması.....	339
3.3.5. Şerh Sistemâtikleri.....	341
3.3.6. Dilsel Tahliller ve Üslup	344
3.3.7. Çağdaş Meselelere Temas	345
3.3.8. Kaynak Kullanımı	346
SONUÇ	353
KAYNAKÇA.....	358
ÖZ GEÇMİŞ	367

KISALTMALAR

b.	: Bin, ibn (oğlu)
bk.	: Bakınız
bs.	: Basım
çev.	: Çeviren
ed.	: Editör
H.	: Hicrî
Haz.	: Hazırlayan
H.	: Hazreti
Krş.	: Karşılaştırınız
M	: Milâdî
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm Tarihi
s.a.s.	: Sallalâhü aleyhi ve sellem
thk.	: Tahkik Eden
v.d.	: Ve diğerleri
Yay.	: Yayınları

TABLO LİSTESİ

Tablo 1: Klasik ve Son Asırda Yazılan <i>Sahîh-i Müslim</i> Şerhleri Kitâb-Bâb Sayıları...	25
Tablo 2: <i>Fethu'l-mün'im</i> 'deki Kitâb İsimleri ve Bulunduğu Ciltler	26
Tablo 3: Klasik Dönem Şerhleri ile <i>Fethu'l-Mün'im</i> Bâb Kullanımı Karşılaştırması ..	29
Tablo 4: Klasik Dönem Şerhleri Kitab İsimleri ve Bâb Sayıları Karşılaştırması.....	32
Tablo 5: <i>Sahîh-i Müslim</i> Şerhleri Kitâb İsimleri ve Bâb Sayılarının Karşılaştırılması .	44
Tablo 6: <i>Sahîh-i Müslim</i> Şerh Tarihi Kronolojisi	265



GRAFİK LİSTESİ

Grafik 1: Şerhte İsmi 100'den Fazla Geçen Müellifler.....	250
Grafik 2: <i>Sahîh-i Müslim</i> Şerhlerinin Durumu.....	266
Grafik 3: <i>Sahîh-i Müslim</i> Mukaddimesine Şerh Yazılma Durumu.....	334
Grafik 4: <i>Sahîh-i Müslim</i> Şerhlerinde Cerh-Ta'dîlin Kullanılma Durumu	338
Grafik 5: Nevevî, İbn Hacer Ve Aynî'nin Çağdaş Şerhlerde Yansıması.....	347



ÖZET	
Başlık: Yakın Dönem <i>Sahîh-i Müslim</i> Şerhlerinin Şekil ve Muhteva Analizi - <i>Fethu'l-Mün'im</i> Örneği-	
Yazar: Abdullah AYDIN	
Danışman: Prof. Dr. Erdiç AHATLI	
Kabul Tarihi: 20/06/2025	Sayfa Sayısı: viii (ön kısım) + 367 (ana kısım)
Bu çalışmada; hadis tarihinin önemli simalarından Müslim b. Haccâc'ın (ö.261/875) tasnif ettiği <i>Sahîh-i Müslim</i> üzerine akademisyen bir hadisçi olan Musa Şahin Lâşin'in (ö. 2009) kaleme aldığı <i>Fethu'l-mün'im şerhu Sahîh-i Müslim</i> adlı şerhi, doküman inceleme ve betimsel analiz yöntemleriyle incelenmiştir. Ayrıca çalışma, son asırda Arapça yazılan sekiz, Türkçe kaleme alınan bir <i>Sahîh-i Müslim</i> şerhinin şekil, muhteva ve yöntem açısından mukayesesini de kapsamaktadır. Üç bölümden oluşan tezin ilk bölümünde Musa Şahin'in hayatı ana hatlarıyla ele alınarak eserleri hakkında bilgi verilmiştir. İkinci bölüm <i>Fethu'l-mün'im şerhu Sahîh-i Müslim</i>'in şekil ve muhteva analizini kapsamaktadır. Bu bölüm Şahin'in şerhini öne çıkaran özgün sistematikliği doğrultusunda üç başlık halinde incelenmiştir. Zira Musa Lâşin, <i>Sahîh-i Müslim</i>'i son derece sistematik olarak üç temel başlık altında şerh etmiştir. Hadisleri önce "el-ma'na'l-âm" başlığı altında, ele alınan konuya dair genel perspektif verecek şekilde bütüncül olarak yorumlamıştır. İkinci başlık olan "el-mebâhisü'l-arabiyye" bölümünde hadislerde yer alan dilsel unsurları Sarf, Nahiv ve Belagât açısından izah etmiştir. "Fıkhu'l-hadis" adlı üçüncü kısımda ise hadislerin muhtevî olduğu itikadî, fikhî, ahlâkî, sosyo-kültürel ilke ve prensipleri konu edinmiştir. Yazar bu sistematikte genel bakış kısmında konunun temel yapısını gösterirken, Arapça bahislerinde bu yapının dilsel zeminini, fıkhu'l-hadis kısmında ise inanç, ibadet, muamelât, ahlak, sosyal ve kültürel unsurlarını ortaya koymuştur. Özgün şerh yöntemi ve hadislere "genel bakış" bölümüyle diğer <i>Sahîh-i Müslim</i> şerhlerinden ayrılan eserin bu sistematik üzere kurulmasında yazarının eğitimci olmasının etkisi olduğu söylenebilir. Ayrıca bu modern sistematik şerh yönteminin "Usul-ü şerhi'l-hadis" kavramıyla ifade edilebilecek bir kavramsallaştırmaya da öncülük edebileceği düşünülebilir. Çalışmanın üçüncü bölümünde ise son asırda Arapça yazılan sekiz, Türkçe kaleme alınan bir şerhin muhtevası kısaca tanıtılarak bu eserler birbiriyle farklı açılardan mukayese edilmiş, aralarındaki benzerlik ve özgün yönler ortaya çıkartılmıştır. Yakın dönemde kaleme alınmış bu dokuz şerh, <i>Sahîh-i Müslim</i> Mukaddimesini şerhleri, ricâl ve sened hakkında bilgi sunmaları, cerh-ta'dîlin işlevselleği, muhtevaları, yorum sistematikleri, <i>Sahîh</i>'in kitap ve bâblarındaki tasarrufları, dil ve üslupları, güncel meselelere temas edip etmemeleri ve kaynak kullanımları bakımından birbiriyle mukayese edilmiştir.	
Anahtar Kelimeler: Hadis, <i>Fethu'l-mün'im</i> , Modern Dönem, Klasik Şerh	

ABSTRACT	
Title of Thesis: Form and Content Analysis of Recent Sahîh-i Muslim Commentaries -Fethu'l-mun'im Example-	
Author of Thesis: Abdullah AYDIN	
Supervisor: Prof. Dr. Erdiç AHATLI	
Accepted Date: 20/06/2025	Number of Pages: viii (pre text) + 367 (main body)
In this study; the commentary of Fethu'l-mu'nim sharhu Sahîh-i Muslim, written by Musa Şahin Lâşin (d. 2009), an academic hadith scholar, on Sahih-i Muslim, which was classified by Muslim b. Hajjâc (d. 261/875), one of the important figures of hadith history, was examined with document review and descriptive analysis methods. In addition, the study includes a comparison of eight commentaries of Sahih-i Muslim written in Arabic and one commentary of Sahih-i Muslim written in Turkish in the last century in terms of form, content and method. In the first part of the thesis consisting of three parts, Musa Şahin's life is outlined and information is given about his works. The second part covers the form and content analysis of Fethu'l-mu'nim sharhu Sahîh-i Muslim. This part is examined under three headings in line with the original systematics that highlights Şahin's commentary. For Musa Lâşin has commented on Sahih-i Muslim very systematically under three main headings. First, he has interpreted the hadiths in a holistic manner under the heading "el-ma'na'l-âm" in a way that will give a general perspective on the subject under consideration. In the second heading, "el-mebâhisü'l-arabiyye", he has explained the linguistic elements in the hadiths in terms of Sarf, Nahiv and Rhetoric. In the third section, "Fîqh al-hadith", he has addressed the theological, jurisprudential, ethical and socio-cultural principles and principles that the hadiths contain. While the author shows the basic structure of the subject in the general overview section with this systematic, he has revealed the linguistic basis of this structure in the Arabic sections and the belief, worship, transactions, ethical, social and cultural elements in the fiqh al-hadith section. It can be said that the work, which is distinguished from other Sahih-i Muslim commentaries with its original commentary method and "general view" section on hadiths, was established in this systematic manner due to the fact that its author was an educator. It can also be thought that this modern systematic commentary method can lead to a conceptualization that can be expressed with the concept of "Usul-u Şerhi'l-Hadith". In the third part of the study, the contents of eight commentaries written in Arabic and one written in Turkish in the last century are briefly introduced and these works are compared with each other from different perspectives, revealing the similarities and original aspects between them. These nine commentaries written in recent times are compared with each other in terms of their commentaries on the Introduction of Sahih-i Muslim, providing information on rijal and chain of narrators, the functionality of cerh-ta'dil, their content, their systematic interpretation, their use of the books and chapters of Sahih, their language and style, whether they touch on current issues, and their use of sources.	
Keywords: Hadith, Fethu'l-mün'im, Modern Period, Classical Commentary	

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu

Dini metinleri anlama çabasının ürünü olan tefsir ve şerhler, dünya yüzeyinde insan var oldukça sona ermeyecek çalışmalardır. İslâm'ın Kur'ân-ı Kerîm ile birlikte temel kaynağı sayılan sünnet ve nakledilen rivayetleri olan hadisleri anlama çabası, sahâbe ile birlikte başlamış, sonraki dönemlerde artan bir yoğunlukta devam etmiş, nihayetinde Hz. Peygamber'in vefatından dört asır sonra ilk hadis şerhleri yazılmıştır. İlerleyen asırlarda gelişen şerh literatürü, İmam Nevevî (ö. 676/1277) ile olgunlaşma dönemine girmiş, hicri 9. asırda İbn Hacer (ö. 852/1449) ve Aynî (ö. 855/1451) ile zirve dönemini yaşamıştır. Özellikle oryantalist çalışmalar nedeniyle hadislere karşı yaklaşım ve bakışın değiştiği 19. asrın ikinci çeyreğinden sonra yani modern zamanlarda da temel hadis eserlerine pek çok şerh yazılmıştır. Çağın sorunları bir şekilde şerhlere yansımış, bunlar tartışılıp ele alınarak akılları kurcalayan sorulara cevaplar verilmiş, hadis ve sünnet hakkında oluşturulan şüpheler giderilmeye çalışılmıştır. Elbette her şerhin yazıldığı dönemin özelliklerini yansıtmaması son derece doğaldır. Ayrıca şerhin yazılma amacı ve yöntemsel farklılıklardan kaynaklanan hususiyetlere sahip olması, müellifinin mezhebi, dünya görüşü, ilgileri vb. durumların da şerhin yazımında bir takım etkilere sahip olduğu bilinmektedir.

Hadis şerhlerinin interdisipliner bir faaliyet alanı olduğunu söylemek bu alanın yani hadis şerh ilminin temel hakikatinin bir ifadesidir. Zira şerhler Sarf, Nahiv, Belağât gibi Dilbilim; Fıkıh, Tasavvuf, Hadis ve Kelam gibi Temel İslam Bilimleri; Sosyoloji, Psikoloji, Antropoloji, Felsefe ve Mantık gibi Sosyal Bilimler ile sıkı etkileşim içinde kaleme alınmakta ve bu alanların verileri yorumlarda kullanılmaktadır. Hatta Coğrafya, Tıp ve Astronomi gibi Fen Bilimlerinin etkileşimi de azımsanmayacak derecede bulunmaktadır. Bu bağlamda şerhler ilim meşherleridir. Aynı zamanda şerhler hadis ve sünnetin, dolayısıyla dinin anlaşılmasında gösterilen entellektüel ve epistemolojik çabaların önemli bir sonucudur. Bu bağlamda içinde yaşadıkları toplumun birer entellektüel ferdi olmaları hasebiyle onların da eserlerinde yaşadıkları zaman ve coğrafyanın kültürel, sosyolojik ve epistemolojik unsurları etkili olmuştur. Bunların etki derecesini tespit için çok dikkatli ve detaylı okumalara ihtiyaç vardır. İnsan zamanının etkisinde kalır evet ama bütünüyle yaşadığı dönemin bir sonucu olduğunu söylemek insan

akıl ve iradesini yok saymak anlamına gelir. Bu yüzden bu okumalar sonucunda yapılacak değerlendirmelerdeki en büyük handikap, insana içinde yaşadığı sosyo-kültürel dönemin bir ürünü olmaktan başka bir sıfat yüklemeyen ve katı bir şekilde kendi zamanının mamülü muamelesi yapan postmodern yaklaşımın etkisiyle şerhlerin bütünüyle kendi zamanlarının ürünü olduğunu söylemektir. Çağdaş dönemde kaleme alınmış hadis şerhlerinin de yazıldıkları zamanın ve coğrafyanın temel konularından azade olmadığını belli oranda bünyesinde bunlara yer verdikleri düşünülebilir.

Modern dönem tüm medeniyetler için bir kırılmanın gerçekleştiği, kendi geleneklerinin terk edilip batılı düşünce ve yaşayış tarzının benimsendiği zamanlardır. Her şeye olduğu gibi hadis ve sünnete bakışın belli oranda değiştiği bu zamanlarda temel hadis eserlerine şerhler yazılmıştır. Bu dönemde temel hadis eserlerine şerh yazan müelliflerin yaşadıkları dönemin etkileri şerhlerinin yöntem ve muhtevasına yansımış mıdır? Yansımış ise bu etkinin boyutları nelerdir? Kaleme alınan şerhleri klasik dönemden ayırtıran hususlar nelerdir? Bu şerhler ne derece özgündür? Hadislerin izahında sosyoloji, psikoloji vb. modern sosyal bilimlerin verilerini hangi sınırlarda kullanmışlardır? Hadislere menfi bakışın yaygınlaştığı bu vasatta şârihler, tartışma konusu yapılan hadislere modern insanı ikna edecek ne gibi izahlar yapmışlardır? Hadislerin şerhinde modern dönemin temel paradigmalarından etkilenme var mıdır? Varsa hangi derecede olmuştur? Bu ve buna benzer sorulardan yola çıkmayı amaçlayan mezkûr tez çalışmasının konusu, son asırda Kâhire’de yaşamış, 2009 yılında vefat etmiş ve akademisyen olmasıyla da ayrıca önem arz eden bir müellif olan Musa Şahin Lâşin’in *Sahîh-i Müslim* üzerine kaleme aldığı *Fethu’l-mün’im şerhu Sahîh-i Müslim* adlı eserinin şekil, muhteva ve yöntem açısından incelenmesidir.

Ayrıca sistematik yorum yöntemi ve birkaç özgün yanıyla öne çıkan bu şerh merkeze alınarak son asırda sekiz Arapça, bir Türkçe olarak kaleme alınan *Sahîh-i Müslim* şerhleriyle çeşitli açılardan mukayeseli olarak incelenmesi de tezin konusunu oluşturmaktadır. Bunun doğal bir sonucu olarak son yüzyılda kaleme alınan dokuz adet *Sahîh-i Müslim* şerhi, tezin ana kaynağını oluşturmaktadır. Bununla birlikte klasik dönemden çağdaş döneme kadar *Sahîh-i Müslim* üzerine yazılmış şerhler, tezler, makale ve kitâblar araştırmada kullanılan temel kaynaklardır.

Araştırmanın Amacı

Modern dönemde temel hadis eserlerinin üzerine yazılan şerhleri mukayeseli çalışmalar yaparak ele alıp değerlendiren araştırmalar ya yeterli sayıda bulunmamakta ya da alandaki çalışmalar henüz başlangıç aşamasındadır. Mukayeseli çalışmalar yoluyla, günümüzde yapılan çalışmaların birbirine benzerliği, yöntem ve muhteva farklılıkları, klasik dönemle ne kadar benzeştiği ve bu eserlerin özgünlüğü ortaya çıkarılabilecektir. Ayrıca hadisle ilgili modern döneme özgü sorun ve problemlerin şerhlerde nasıl yankı bulduğu, şârihlerin bunlara ne tür açıklamalar yaptığı ve bu izahların yapılmasındaki arka planın tespitini amaçlaması açısından özgün sayılabilecek bir çalışma olması hedeflenmektedir. Bu amaç doğrultusunda inceleme konusu olan yakın dönem *Sahîh-i Müslim* şerhleri şunlardır: Şebbir Ahmed Osmânî'nin (ö. 1949) *Fethu'l-mülhim bi-şerhi Sahîh'l-İmâm Müslim* adlı şerhi, Ahmed Davutoğlu'nun (ö. 1983) *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, Useymîn'in (ö. 2001) *Şerhu Sahîh-i Müslim*'i, Safiyyurrahmân Mübârekpûrî'nin (ö. 2006) *Minnetü'l-mün'im fi şerhi Sahîh-i Müslim*'i, Mûsâ Şâhin Lâşin'in (ö. 2009) *Fethu'l-mün'im şerhu Sahih-i Müslim*'i, el-Hererî'nin (ö. 2019) *el-Kevkebü'l-vehhâc* adlı şerhi, el-Vellevî'nin (ö. 2020) *el-Bahru'l-muhîtu's-seccâc fi şerhi Sahîhi İmam Müslim bin Haccâc* adlı eseri, Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin (ö. 2021), *Fethu'l-İlâhi'l-Mün'im fi Şerhi Sahîh-i Müslim* adlı eseri ve Abdülaziz er-Râcihî'nin *et-Tevfîku'r-Rabbi'l-mün'im*'i yakın dönemde *Sahîh-i Müslim* üzerine yazılmış şerhlerdir. Mûsâ Şâhin Lâşin'in (ö. 2009) *Fethu'l-mün'im şerhu Sahih-i Müslim* adlı şerhi merkeze alınarak mezkûr şerhler; şekil ve muhteva, *Sahih-i Müslim* Mukaddimesinin şerhi, kitâb isimleri ve bâb sayıları, üslup ve dil kullanımı, çağdaş meselelere temas seviyeleri, ricâle dair izahları ve kaynak kullanımı açısından incelenmiştir. Adı geçen şerhler üzerine mukayeseli herhangi bir çalışma tespit edilememiş olması, çalıştığımız konuyu özgün kılan hususlardan biridir. Ayrıca eser ve müellifi üzerine Mahmut Yazıcı ile Fatıma Zehra Ögütçü'nün birlikte kaleme aldığı “Arap Dünyasında Yazılmış Çağdaş Hadis Şerh Çalışmalarına Bir Bakış-Sahîh-i Müslim Şerhleri ve “el-Kevkebü'l-Vehhâc” ve “Fethu'l-Mün'im” Özelinde” adlı bir makale ve Erdiç Ahatlı'nın Ahmed Davutoğlu'nun Müslim şerhi üzerine kaleme aldığı makaleler dışında herhangi bir çalışmanın yapılmamış olduğu tespit edilmiştir. Bu husus bizi alanda çalışma yapmaya iten temel etkenlerden biri olmuştur. Ayrıca şerhlerin muhteva, yöntem ve öncesiyle bağlantıları, özgün yönlerinin ortaya çıkması için mukayeseli araştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

Araştırmanın Önemi

Son dönemde kaleme alınan çağdaş bir şerhin muhteva ve yöntemsel açıdan içerdiği yeniliklerin ortaya çıkarılması hadis şerhçiliği için önem arz etmektedir. Bununla birlikte yakın dönemlerde kaleme alınmış bu eserlerin yöntem, şekil ve muhtevasının mukayesesi, şerhlerin yazımında etkili olan temel motivasyon unsurlarının belirlenmesinde önemi haizdir. Zira akademisyen bir şarih olarak Musa Şahin’in eserinin temel özelliği, rivayetlerin sıhhati, râvî ve ricâl incelemesi, sened tenkitleri gibi hadis ilminin teknik konularıyla ilgilenmek yerine hadislerin düşünceyi kurucu fikri boyutuna, metinlerin dilsel yapıları ve fikhına/anlamına odaklanma noktasında yoğunlaşmasıdır. Fıkıh bölümlerinde metnin anlamına yoğunlaşarak konunun gerek itikadî gerekse fikhî ve düşünsel panoramasını ortaya koyması ve bunu son derece sistematik bir yöntemle gerçekleştirmesi onun şerhini önemli kılan yönlerdir. Ayrıca hadisin/hadislerin içerdiği konu hakkında önceki hiç bir şerhte bulunmayan “el-ma‘na’l-âm” adıyla konuya dair “bakış açısı” verecek bir bölüm oluşturması son derece dikkat çekmektedir. Bu bölümlerin konu hakkında düşünsel ve toplumsal katkısı açısından hadislere bakışta yeni bir soluk getireceği muhakkaktır. Ayrıca yazarın şerhte öğrencilere ders verir gibi son derece açık ve anlaşılır didaktik bir üslup kullanması onu diğer eserlerden ayıran önemli vasıflarındandır.

Araştırmanın Yöntemi

Sahîh-i Müslim adlı eserin üzerine yazılan şerhlerin şekil ve muhteva analizini hedefleyen bu araştırmada genel olarak doküman inceleme, betimsel analiz ve mukayeseli/karşılaştırmalı bir yöntem izlenmiştir. Modern dönemin belirlenmiş bu zaman aralığında yani son asırda Arapça kaleme alınmış *Sahîh-i Müslim* şerhlerinin şekil ve muhteva özellikleri, şerh yöntemleri fikir verecek düzeyde yapılan mukayeseli okumalar yoluyla tespit edilmiştir. Bunların analizi ve değerlendirmesi esnasında yargısal değerlendirmeler yapmadan olanı ortaya koyup, yazarların yaşadıkları coğrafya, zaman, mezhebi kabulleri dikkate alınarak anlamak öncelenmiştir.

Şerhler arasındaki bu mukayese/karşılaştırma somut örnekler üzerinden objektif bir şekilde yapılmıştır. Şerh yazan müelliflerin hadislerle ilgili çeşitli açıklama ve yorumlara yer vermesi sebebiyle çalışmada öncelikle betimleyici, tasvirî ve tahlili yöntem kullanılmıştır. Bununla birlikte analiz ve sentez yöntemlerinden de yararlanılarak bu izah ve yorumlara dair eserler arasında şekil-muhteva özellikleri, müelliflerin benimsediği

yaklaşım tarzları, yorum yöntemleri ve buna benzer hususlarda karşılaştırmalı değerlendirmeler yapılmıştır. Ayrıca araştırma konusu olan Prof. Dr. Mûsâ Şâhin Lâşin'in *Fethu'l-mün'im şerhu Sahîh-i Müslim* adlı eserin okumaları, onun özgün sistemiği doğrultusunda yapılmıştır. Şerhin baştan sona önce "genel bakış" bölümleri okunarak bu kısımların temel hususiyetleri tespit edilmiş, ardından "Arapça bahisleri" bölümü okunarak şarihin dilsel tahlilleri ve edebi zevki ortaya çıkarılmıştır. Son olarak fıkhu'l-hadis bölümleri bütün olarak okunmuş, müellifin hadislerdeki itikâdî, fikhî ve ahlâkî, sosyo-kültürel konulara yaklaşım tarzı tespit edilmiştir. *Fethu'l-mün'im'in* okunmasının ardından son asırda yazılan şerhlerin genel yöntem ve muhtevasına dair fikir verecek, kıyaslamaya imkân sunacak miktarda okumalar yapılarak şerhler sekiz başlık altında mukayese edilmiştir. Toplanan ilmi malzemenin değerlendirilmesinde doküman analizi, betimleme, tahlil, karşılaştırma ve örnekleme yöntemlerine başvurulmuştur.

1. BÖLÜM: MUSA ŞAHİN LAŞİN'İN HAYATI VE ESERLERİ

1.1. Hayatı

Musa Şahin Lâşin'in hayatını ele alan müstakil bir eser bulunmamaktadır. Onun hayatına dair burada yazılanlarda Mısırlı Edebiyatçı yazar Yüsrî el-Hatîb'in “*Şümûs halfe ğuyûmi't-târih*” adlı eserinin bir bölümü ile Kuveyt'te aylık olarak yayımlanan “el-Va'yü'l-İslâmî” dergisinin 2009 Mart sayısında -yani Şahin'in ölümünden iki ay sonra- yayımlanan Nasır Vahdân'ın kaleme aldığı “*Musa Şahin fi zimmetillah*” adlı yazıları ana kaynak olarak kullanılmıştır. Ayrıca müellifin hayatı ve ilmi kişiliği üzerine çeşitli dergi, gazete ve internet sitelerinde özellikle ölüm yıldönümlerinde yâd amacıyla kaleme alınan yazılardan hareketle, hayatına dair bütün bir metin oluşturulmaya çalışılmıştır. Bunların yanısıra Ezher Üniversitesi'nde müellifin ölümünden üç yıl sonra 2012 yılında Muhammed Mahmûd Ahmed Hâşim tarafından “*el-Üstazü'd-Doktor Musa Şahin Lâşin ve Cühûdühü fi's-Sünne*” adıyla 437 sayfalık bir doktora tezi hazırlanmıştır. Her ne kadar son yıllarda ülkemizle Mısır'ın siyasi ilişkileri düzelse de 2013-2022 arasında mevcut siyasi koşullar ve iki ülke arasındaki ilişkilerin bozuk olması nedeniyle Mısır'a gitme imkânı elde edilememiştir. Farklı yollar ve çeşitli kanallar vasıtasıyla bu teze ulaşma çabamız da sonuç vermemiştir.

Tefsir ve Hadis alanında eserler kaleme alarak İslâm ilim ve kültür tarihine önemli katkılar sunan, Ezher ulemasından Prof. Dr. Musa Şahin Lâşin, Hicri 1339 yılının Muharrem ayının 9'una denk gelen 6 Nisan 1920'de Mısır'ın Başkenti Kâhire'nin yaklaşık 50 km kuzeyindeki Kalyûbiye vilayetinin merkezi Bünha şehrine bağlı Esnît köyünde dünyaya gelmiştir.¹

Maddi imkânlar açısından müreffeh bir ailede yaşam sürdüğü belirtilen Musa Şahin, köyündeki okulda annesi tarafından dedesi olan Seyyid Sâlim'in gözetiminde hafızlığını tamamlamıştır.

Hıfzını bitirmesinin ardından eğitimini Ezher'e bağlı enstitülerde (ibtidâiyye, i'dâdiyye ve sâneviyye) sürdürerek lise eğitimini tamamlamış, sonrasında Ezher Üniversitesi'nde lisans ve lisansüstü eğitimini bitirmiştir. 1946 yılında Usulü'd-dîn Fakültesi'nde lisans

¹Yüsrî el-Hatîb, *Şümûs halfe ğuyûmi't-târih*, (Kahire: Müfekkirûne'd-Devliyye li'n-Neşr ve't-Tevzi, 2021), 209-212; Nasır Vahdân, “Lâşin fi zimmetillah”, el-Va'yü'l-İslâmî mecelle kuveytiyye şehriyye, 523 (Mart 2009), 34-35; https://ar.wikipedia.org/wiki/موسى_لاشين (Erişim 10 Aralık 2023)

eğitimini tamamlayan Lâşin, Arap Dili Fakültesi'nde 1948 senesinde yüksek lisansını bitirmiştir.²

Yüksek lisansının ardından doktora eğitimine başlasa da, 1948 yılındaki Arap-İsrail savaşının kaybedilmesi, toplumsal ve ekonomik durumun kötüleşmesi, 1950 yılındaki İngiliz müdahalesi ve ardından Cemal Abdülnasır'ın 1952 yılında hür subaylar adıyla darbe yapması gibi dönemin olumsuz siyasi, sosyal ve ekonomik şartları³ onun ve çağdaşı âlimlerin doktora eğitimlerini uzun yıllar bitirmelerine engel oluşturur. Usulü'd-dîn Fakültesi'nde Tefsir ve Hadis bölümünde hazırlamaya başladığı doktora eğitimini 1965 yılında 45 yaşındayken bitirir ve doktor unvanını alır. Yüksek lisansını bitirdiği 1948 yılından Doktorasını bitirdiği 1965 yılına kadar yaklaşık 17 yıl Ezher'e bağlı enstitülerin lise ve sonrası eğitim veren kurumlarında öğretmenlik yapar. Doktora sonrası Ezher'de Usulü'd-dîn Fakültesi'nin Hadis bölümünde göreve başlar. 1965-1971 yılları arasında yardımcı doçent, 1971-1976 arasında Doçent olarak çalışır. 1976 yılında Profesör olan Şahin, 1979-1982 arasında Fakülte Dekanlığı vazifesini de yürütmüştür. Aynı zamanda 1979 yılında Ezher Üniversitesi Lisansüstü Çalışmalar ve Araştırmalarından sorumlu rektör yardımcılığı vekilliğine atanmıştır. Bu makama atanmak için beş yıl profesörlük yapma şartı olduğundan vekâleten bu görevi yürütmesi onun ilmi konumunun yüksekliğine de işaret etmektedir.⁴ Ayrıca bu ilmi yetkinliğinin etkisiyle profesör oluşundan bir yıl sonra hadis ve tefsir bölümündeki hocaların akademik yükseltme komisyonunun 1977-1984 yılları arasındaki daimi üyesi olarak atanması da bunu destekleyen başka bir husustur.

Bir asra yaklaşan ömrünün neredeyse yarım asrını akademide ilim tahsili, araştırma yapma ve öğrenci yetiştirmekle geçiren Musa Şahin, 1994 yılında başladığı Mısır Evkaf Bakanlığı Uluslararası Siret ve Sünnet Merkezi Başkanlığını, 2009 yılına yani vefatına kadar devam ettirmiştir. Bunun yanı sıra Mısır Din (İslam) İşleri Yüksek Kurulu ve İslami Araştırmalar Kurulu üyeliklerini de yürütmüştür.⁵

² Yüsri el-Hatib, Şümûs, 211; <https://www.almasryalyoum.com/news/details/1357265>. (Erişim 11 Aralık 2023)

³ Neşe Kemiksiz, "Uluslararası Gelişmeler Işığında Türkiye-Mısır İlişkileri (1945-1960)". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1 (Mayıs 2020), 173-199. <https://doi.org/10.31454/usb.723528>.

⁴ Yüsri el-Hatib, Şümûs, 211.

⁵ Nasır Vahdân, "Lâşin fi zimmetillah", 34; <https://majles.alukah.net/t26310/> (Erişim 12 Aralık 2023)

Son derece aktif bir kişiliğe sahip olan Lâşin'in gerek bürokratik, gerekse toplumsal ve akademik vazifelerdeki bu faaliyetleri sadece Mısır ile sınırla kalmamış ülkesinin dışında Kuveyt, Katar, Somali'deki üniversitelerde görevlendirme yoluyla çalışmıştır. Libya'nın Beydâ şehrindeki İmam Muhammed b. Ali es-Senûsi İslam Üniversitesi, Suudi Arabistan'da Ümmü'l-Kurâ ve İmam Muhammed b. Suûd üniversitelerinde, Sudan'da ise Ümm-ü Derman (Omdurman) üniversitelerinde görevlerde bulunarak dersler vermiş pek çok yüksek lisans ve doktora tezine danışmanlık yapmıştır. Gerek Mısır'da Ezher'de gerekse Suud, Katar, Sudan gibi ülkelerde görev yaptığı esnada üniversitelerde yürüttüğü tez danışmanlığının sayısının 200'den fazla olduğu belirtilmektedir.⁶

Bu akademik görevlerin yanı sıra toplumu irşad ve davet çalışmaları kapsamında farklı televizyon ve radyo programları da icra etmiştir. Bu bağlamda Mısır'da 1000, Katar'da 500, Suudi Arabistan'da 50 bölümlük radyo konuşmalarının yanı sıra İngiliz Radyosu'nda 20 bölümlük İslam kültürü ve davet içerikli programlar yaptığı, gazete ve dergilerde yazdığı yazılar (70 civarı) ve verdiği bini aşkın fetva vasıtasıyla toplumda yayılan yanlış anlayış ve fikirlere cevap verdiği belirtilmektedir.⁷

İçinde yaşadığı toplumun sahîh bir din anlayışına sahip olması için gerçekleştirilen sosyal faaliyetlerde etkin bir şekilde bulunmasının bir sonucu olarak kendisine 1982 yılında Mısır İçişleri Bakanlığı tarafından Üstün Hizmet ve Takdir Belgesi, 1997 yılında Mısır Arap Cumhuriyeti Birinci derece bilim, sanat ve edebiyat madalyası takdim edilmiştir.⁸

Başta kendi ülkesi Mısır olmak üzere Kuveyt, Suud, Katar Libya ve Somali gibi farklı ülkelerde görevler üstlenmesi, radyo ve televizyon programları icra etmesinden anlaşılacağı gibi sosyal yönü etkin olan Musa Şâhin'in bu yönü ve fikirlerinin mutedillliği nedeniyle, yaşadığı toplumda itibar gören bir âlim olduğu anlaşılmaktadır. Zira O, Mısır toplumunda neşvünemâ bulan Kur'âniyyûn (Kur'ân bize yeter diyenler), Şuûbiyyûn (sosyalistler) ve tekfircilere karşı mücadele etmiş onların batıl ve yanlış iddialarına cevaplar vermiştir. Kur'âniyyûn grubuna karşı sünneti müdafaa etmek amacıyla kaleme aldığı pek çok eseri ve konuşması bulunmaktadır. Ayrıca Mısır toplumunda 1960'lı yıllar ve sonrasında, ülkenin içinde bulunduğu siyasi ve sosyal şartların ortaya çıkardığı, özellikle Tekfir ve Hicret cemaatinin (Cemaat-i Müslimîn) tekfirci düşüncelerinden kaynaklanan itikâdi problemlerin, yanlış anlayışların düzeltilmesi için düzenlenen

⁶ Yüsrî el-Hatîb, *Şümûs*, 210; Nasır Vahdân, "Lâşin fî zimmetillah", 35.

⁷ <https://www.almasryalyoum.com/news/details/1357265>, (Erişim 12 Aralık 2023)

⁸ Yüsrî el-Hatîb, *Şümûs*, 211; https://ar.wikipedia.org/wiki/موسى_لاشين (Erişim 10 Aralık 2023)

programlar⁹ ve konuşmalara katılarak sunduğu katkılar, toplumsal sükûnetin ve insicamın sağlanmasında Mısır devleti ve toplumu için çok önemlidir.

Bununla birlikte devlet ve topluma sunduğu bu hizmetlere ilaveten hukûkî ve şer‘î konularda yapılan bazı yanlışlara karşı duruşunu, cesaret ve gözü pekliğini gösteren bir husus olarak şu söylenebilir: 1979 yılında Mısır’da yapılan Medeni Kanun’un evlilik ve karı-koca ilişkileri ile ilgili hükümlerini düzenleyen bazı maddelerinin İslâm Şeriatine aykırı olduğunu tespit edip üniversitedeki üst düzey görevlerinden alınma pahasına karşı çıkarak kanundaki Şeriate aykırı durumları ilmî ve şer‘î açıdan ortaya koyup eleştirilerini sunması ve Ezher’deki rektör yardımcılığı görevinden istifa etmesi dikkati câliptir. Onun bu eleştirileri meyvesini vermiş, Mısır Anayasa Mahkemesi Musa Şahin’in dikkat çektiği hususları içeren maddeleri iptal etmiştir.¹⁰

Yaşadığı sıkıntı ve acıları içine atan sabırlı bir kişiliğe sahip olduğu anlaşılan Musa Şahin iki evlilik yapmıştır. Sekiz çocuğunun annesi olan ilk eşi, hocası Şeyh İbrahim Zeydan’ın kızıdır. Bu eşini ve küçük yaşta bir kızını trafik kazasında kaybetmiştir. Eşi ve küçük kızının dışında üç çocuğunu da genç yaşta kendi elleriyle toprağa vermiştir. Musa Şahin, vefat eden eşi ve dört evladının ardından iki kızı ve iki oğlu ile birlikte yaşamaya devam etmiştir. 1985 yılında ikinci bir evlilik yapsa da bu hanımından çocuğu olmamıştır. Kızlarını ve oğullarını öğrencileri veya dostlarının çocuklarıyla evlendirmiştir.¹¹

Vaktini asla boşa geçirmeyen adeta çalışmaya âşık olan müellif, hayatının son anına kadar yazmaya devam etmiştir. Genel olarak İslâm şeriatı özellikle hadis ve tefsir alanında yazdığı eserlerle İslâm ilim ve kültürünün hizmetine sunduğu birbirinden kıymetli eserleri miras bırakarak 6 Ocak 2009 yılında 1430 yılının aşure günü (10 muharrem günü) Kahire’nin Nasr semtindeki evinde vefat etmiştir. Hastalığı nedeniyle kitaplarını ve çalışma masasını, yatağının yanına taşıdığı belirtilen müellif, *es-Selsebilü’l-cârî fi şerhi Sahîhi’l-Buhârî* adlı şerhinin altıncı cildini yazdığı günün seher vaktinde, abdest alıp namaz kılmış ve dinlenmek için kibleye dönerek sağ tarafına uzanmış ve bu haldeyken vefat etmiştir.¹²

⁹ Nasır Vahdân, “Lâşin fi zimmetillah”, 35; <https://www.aljazeera.net/blogs/2021/4/18/-العلامة-موسى-شاهين-عالم-علماء> (Erişim 20 Aralık 2023)

¹⁰ <https://www.islamweb.net/merath/print.php?id=200422&lang=A> (Erişim 21 Aralık 2023).

¹¹ Nasır Vahdân, Lâşin fi zimmetillah, 35; Yüsrî el-Hatîb, *Şümûs*, 212.

¹² Nasır Vahdân, Lâşin fi zimmetillah, 35; Yüsrî el-Hatîb, *Şümûs*, 212; <https://www.islamweb.net/merath/print.php?id=200422&lang=A> (Erişim 18 Aralık 2023).

1.2. Eserleri

Âlimleri, araştırmacıları yaşatan arkalarında bıraktıkları ilmî mirastır. Bir âlim eserleriyle kıyamete dek yaşayabilir. Kur'ân ve Hadis ilimlerini, derin ve ince bir anlayışla birleştiren âlimler az, bunları uhdesinde bulundurup kalplere nüfûz eden akıcı ve anlaşılır bir edebi üslup ile yazan âlimler ise daha az bulunmaktadır. Ömrünün son gününde bile üzerinde çalıştığı eseri ikmal etme gayretiyle masasına oturan Musa Şahin, Tefsir ve Hadis başta olmak üzere farklı konularda irili ufaklı pek çok eser kaleme alarak ilmi hareketliliğe katkı sunan, tefsir ve hadisi uhdesinde birleştirerek edebi üslup ile yazan ender âlimlerden biridir. Kaynaklarda kaleme aldığı 20'ye yakın eser adı geçmekle birlikte baskıya hazır halde bekleyen üç-dört eser ismi daha zikredilmektedir.¹³ Musa Şahin'in ulaşabildiğimiz eserlerinin muhtevası hakkında vermeye çalıştığımız bilgilerin mezkûr kitaplar hakkında da fikir edindirecek oranda olduğu söylenebilir. Ama ulaşamadığımız eserler hakkında fazlaca bilgi verilememiştir. Bu başlık altında onun Tefsir, Hadis ve Diğer Konular olmak üzere yazdığı eserler anahatlarıyla kısaca tanıtılacaktır.

1.2.1. Tefsîr ve Ulûmu'l-Kur'ân

Musa Şahin, her ne kadar hadis ilimlerinde temayüz etse de Tefsir'e ve Ulûmu'l-Kur'ân'a dair yazdığı eserleri de göz ardı edilemeyecek seviyededir.

1.2.1.1. *Teysîru Tefsîri'n-Nesefî*

Hanefi âlim Nesefî'nin tefsirinin özetlenmesi suretiyle oluşturulan bu *Teysîru Tefsîri'n-Nesefî* (تيسير تفسير النسفي) adlı muhtasar tefsir, kısım kısım 15 cüz (Teysîru'n-Nesefî cüz'ü tebârake, Teysîru'n-Nesefî cüz'ü amme) halinde Mektebetü Ezher tarafından basılmıştır. Müellifin Ezher enstitülerinde okutmak için hazırladığı bu muhtasar tefsir, uzun yıllar enstitülerde/liselerde okutulmuş bir ders kitabı mahiyetindedir.¹⁴

1.2.1.2. *el-Leâliü'l-Hisân fî Ulûmi'l-Kur'ân*

Adından da anlaşılacağı üzere Kur'ân ilimlerine dair yazılan *el-Leâliü'l-hisân fî ulûmi'l-Kur'ân* (اللائيء الحسن في علوم القرآن), 2002 yılında Daru's-şurûk yayınevi tarafından

¹³Yüsri el-Hatîb, *Şümûs*, 211-212; <https://www.shamela.ws/index.php/author/2282> (Erişim 20 Aralık 2023)

¹⁴ <https://www.islamweb.net/ar/article/234028> -محرم-12-6-هذا الأسبوع- حدث في مثل هذا الأسبوع- (Erişim 20 Aralık 2023)

basılmış olan 15 ana başlıkla yaklaşık 400 sayfadan müteşekkil bir eserdir. Farklı açılardan Kur’ân’ı ve onunla ilgili olan meseleleri ele alan ve Ulûmu’l-Kur’ân’a dair pek çok konuyu muhtevasında barındıran bu eserin te’lif gerekçesini, “Usulü’d-din Fakültesi’nde Ulûmu’l-Kur’ân dersini okutma vazifesi üzerine öğrencilerin seviyesine ve dersin kredisine uygun olarak yazdığını”¹⁵ belirten müellif, eserini “Ulûmu’l-Kur’ân denizinin esrarlarından bir damla mesabesinde olan bu eserimi, Kur’ân’a hizmet amacıyla ilim talebelerine takdim ediyorum.” sözüyle¹⁶ talebelere ithaf eder. Esere kısa bir Ulumu’l-Kur’ân tarihi ve literatürüyle giriş yapan Musa Şahin, ardından Kur’ân’ın tarifi, nüzûlü, sûreler hakkında genel bilgiler, Kur’ân’ın cem’i, nokta ve harekelerinin konulması süreci gibi pek çok konuyu anahatlarıyla ele alır. Kitapta yer alan diğer başlıklar ise şu şekildedir: Kıraatler ve kârîler, Kur’ân okumanın fazileti, i’câzı, sebab-i nüzûl, nâsih-mensûh, muhkem-müteşâbih, Kur’ân meselleri-kıssaları ve Kur’ân’ın tercümesi ile eserin üçte birlik kısmını teşkil eden tefsir ve müfessirler bölümleri yer almaktadır. Müellifin Kur’ân tefsiri ve müfessirlerine önem verdiği anlaşılmaktadır. Bu bölüme de tefsirin tarifi, değeri ve ona duyulan ihtiyaç konularıyla başlamış, meşhur müfessirler ve tefsir ekolleri ve tefsir yöntemleri ile devam ederek fıkıh ve tefsir ilişkisi ile ayrıca meşhur Ahkâmu’l-Kur’ân eserlerinin muhtevalarına dair izahlarda bulunmuştur.¹⁷

1.2.2. Hadis

Musa Şahin’in eser verdiği asıl alan hadis alanıdır. Müellifin hadisle ilgili yazdığı eserlerin, *Sahîhayn* üzerine tehzîb çalışmaları ve şerh ağırlıklı olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte hadis ilmi ve usulüne dair eserleri de bulunmaktadır. Buhârî ve Müslim üzerine çalışmalarıyla dikkat çeken müellifin özgün sistematik bir taksimle hadisleri şerhetmesi onun hadis yorumculuğunun en dikkat çekici yanısıdır ve bunun hadis şerh alanına katkı yapacağı muhakkaktır. Tezin üçüncü bölümünde ayrıntılı olarak ele alınacak olsa da hem *Sahîh-i Buhârî* hem de *Sahîh-i Müslim* üzerine şerhi bulunan Lâşin’in bu özgün yorum sistemi kısaca şöyledir: Hadis veya hadislerden sonra el-ma’na’l-âm (genel bakış) başlığı altında okurda, hadisin konusuyla ilgili islâmi bir bakış açısının temel zeminini oluşturacak genel bilgiler verir ve bunların yorumlarını İslam’ın

¹⁵ Lâşin Lâşin, *el-Leâliü’l-Hisân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, (Kahire: Daru’s-şurûk, 2002), 8-9.

¹⁶ Lâşin Lâşin, *el-Leâliü’l-Hisân*, 5.

¹⁷ Lâşin Lâşin, *el-Leâliü’l-Hisân*, 293-390.

konu hakkındaki temel bakışını sunacak şekilde açık, sade, akıcı ve edebî bir dille yapar. Bu bölümün ardından el-mebâhisü'l-arabiyye (Arapça bahisleri) başlığı altında hadislerdeki dilsel unsurları Nahiv, Sarf ve Belagât açısından inceler. Son başlık olan Fıkhu'l-hadis de ise hadiste yer alan kelâmî, fikhî ve ahlâkî, sosyo-kültürel ilkeleri serdeder. Bu üçlü sistematik tûmdengelim yöntemini çağrıştırmakta ve hadis hakkında verilen genel bakışın dilsel, kelâmî, fikhî ve ahlâkî temellerini göstermektedir. Bu özgün sistematik yöntem, hem *el-Menhel* adlı Buhârî şerhinde hem de bizim incelediğimiz *Fethu'l-mün'im*'de başarıyla uygulanmıştır.

1.2.2.1. *Fethu'l-Mün'im Şerhu Sahîh-i Müslim*

2002 yılında 10 cilt olarak iki baskısı yapılan *Fethu'l-Mün'im Şerhu Sahîh-i Müslim* (فتح المنهل الحديث في شرح صحيح مسلم) eseri bu tezimizde ele aldığımız şerhtir. Tezin üçüncü bölümünde ayrıntılı olarak incelenmiştir.

1.2.2.2. *el-Menhelü'l-Hadis fi Şerhi'l-Hadîs*

Müellifin *el-Menhelü'l-hadîs fi şerhi'l-hadîs* (المنهل الحديث في شرح الحديث) adlı Buhârî'nin *Sahîh*'inden yaptığı seçkilerin şerhini ihtiva eden bu eseri, Ezher Üniversitesi'nin muhtelif fakülteleri ve ona bağlı enstitülerde hadis derslerinde okutulması amacıyla, ilk cildinde 50; iki, üç ve dördüncüde 80'er olmak üzere toplamda 290 hadisin yer aldığı bir eserdir. 4 cilt halinde, farklı zamanlarda farklı yayınevleri tarafından basılmıştır. En son baskısı Dâru'l-medâri'l-islâmî yayınevi tarafından yapılmıştır. Mukaddimesinde eseri hadis eğitimini kolaylaştıran ve anlamaya yardım eden yeni bir yöntemle yazdığını belirten¹⁸ müellif eseri, yukarıda belirtildiği üzere el-Ma'na'l-âm (المعنى العام), el-Mebâhisü'l-arabiyye (المباحث العربية) ve Fıkhu'l-Hadis (فقه الحديث) ana başlıklarından oluşan son derece sistematik ve kavrayışı kolaylaştırıcı bir yöntemle kaleme almıştır. Aynı yöntemi, incelediğimiz *Sahîh-i Müslim* şerhinde de takip etmiştir.

1.2.2.3. *es-Sünne ve'teşrî'*

Musa Şahin'in *es-Sünne ve'teşrî'* (السنة والتشريع) isimli bu eseri, adından da anlaşılacağı üzere sünnetin teşrî değeri ile ilgili izhar edilen şüphelere ve güncel tartışmalara cevap verme amacıyla kaleme alınmış 79 sayfalık risale hacmindedir. Bu çalışma Ezher

¹⁸ Lâşin, *el-Menhelü'l-hadîs fi şerhi'l-hadîs*, (Kahire: Dâru'l-medâri'l-islâmî, 2002), 1/8.

dergisinin hicri 1411 yılının Şaban ayında yayımlanan sayısında yer almıştır. Rasulullah'ın fiillerinin teşrî değerini hurma aşılama hadisi üzerinden yok sayanlara ve özellikle müsteşriklerin oluşturmaya çalıştığı şüphelere verdiği cevapları içermektedir.

1.2.2.4. *es-Sünne küllüha teşrî'*

Es-Sünne küllüha teşrî' (السنة كلها تشريع) adıyla neşredilen ve Katar Üniversitesi'nde yayımlanan bu eser, bir önceki eserle benzer muhtevaya sahiptir. Rasulullah'ın fiillerinin sünnet değeri üzerine yoğunlaştığı yaklaşık 40 sayfa hacmindeki bu makale/risalesinde müellif, ezher şeyhlerinden Mahmud eş-Şeltût'un Rasûlullah'ın yemesi, içmesi, oturması, kalkması ve uyuması gibi dünyevî işlere ait fiillerinin hiçbirinin sünnet değeri olmadığını belirttiği düşüncelerini eleştirmiştir. Katar Üniversitesi Şeriat Fakültesi dergisinin onuncu sayısında yayımlanmıştır. Görüş sahiplerinin ismini de vererek kısaca eleştiride bulunduğu *Sahîh-i Müslim* şerhinde bu iki çalışmaya göndermede bulunarak konuyu bu eserlere havale etmiştir.¹⁹

1.2.2.5. *Sahîhu 'l-Buhârî fî nazmin cedîd -tecmî', teysîr ve tecrîd-*

Sahîhu 'l-Buhârî fî nazmin cedîd -tecmî', teysîr ve tecrîd- (صحيح البخاري في نظم جديد – تجميع) adlı esere ulaşılammış ancak satışını yapan yayınevinin tanıtım yazısından şu bilgiler elde edilmiştir: Eserde *Sahîh*'teki tekrarlar ve sahâbî râvisi hariç senedler çıkartılmış, kısa bir şerh yapıp hadislerdeki hükümler zikredilmiştir. Müellifin sayımına göre Buhârî'nin *Sahîh*'inde tekrarsız 2513 hadis bulunmaktadır. Musa Şâhin'in hazırladığı bu eser 2006 yılında Kahire'de Dâru'l-medâri'l-İslâmî tarafından 6 cilt halinde basılmıştır.

1.2.2.6. *Teysîru Sahîhi 'l-Buhârî*

Musa Şahin'in *Teysîru Sahîhi 'l-Buhârî* (تيسير صحيح البخاري) isimli bu eseri, Mektebetü's-şurûk tarafından Kâhire'de 2003 yılında 3 cilt halinde basılmıştır. Müellifin teysîr adını verdiği bu çalışma, *Sahîh-i Buhârî*'nin okunmasını kolaylaştırmak maksadıyla kaleme alınmış olup üç cilt (ilk cildi 580, ikincisi 525 üçüncü cildi ise 615 sayfa) halinde basılmıştır. Sahâbe râvisi hariç senedler hazfedilmiştir. Sahâbe râvileri hakkında dipnotlarda kısa ve özlü bilgiler verilmiştir. Dipnotlarda ayrıca, hadisin *Sahîh*'te geçtiği

¹⁹ Lâşin, *Fethu 'l-mün'im*, 9/231-232.

yerler numarayla belirtilmiştir. Hadislerden sonra bazen bir paragraflık, en fazla bir sayfa olacak şekilde önemli gördüğü noktaların açıklandığı izahlar yapılmıştır. Bazende *Sahîh-i Müslim* ile karşılaştırmalar yaparak ziyadeleri zikretmiştir. İlk cildin başlarında yoğun yapılan izahlar konular ilerledikçe azalmaya başlamıştır. İlk ciltte 33, ikinci de 29, son ciltte ise 35 kitâb bulunmaktadır. Yayınevi, hadislerin numaralandırmasında Muhammed Fuâd Abdülbâki'nin Buhârî tahkikindeki numaralandırmayı kullandıklarını, bunu da *el-Mu'cemu'l-müfrehes* ile uyumlu olması ile açıklamıştır. Her cildin sonunda önce o ciltteki hadislerin etraf fihristi, sonra ciltte tercemesi verilen kadın ve erkek sahâbe isimleri ve geçtiği yerler ile *Sahîh-i Buhârî*'deki rivayet sayısını gösteren bir tablo bulunmaktadır. Bunun ardından muhteva/içindekiler bölümü yer almaktadır. İlk cildin başında sünnetin İslam'daki yeri, bazı hadis ıstılahları ile hadis kaynakları hakkında genel bilgilerin verildiği sekiz sayfalık bir mukaddime ise yayınevi tarafından eklenmiştir.²⁰

1.2.2.7. Tahkîk ve Ta'lik alâ Sahîh-i Müslim

Tahkîk ve Ta'lik alâ Sahîhi Müslim (تحقيق وتعليق على صحيح مسلم) ismiyle 5 cilt halinde basılan bu çalışmayı, öğrencisi Ahmed Ömer Hâşim ile birlikte yapmıştır. Ahmed Ömer Hâşim de Ezher de çalışmış bir akademisyendir. Eser hakkında teferruatlı bilgiye ulaşamamıştır.

1.2.2.8. el-Kasas mine'l hadîsi'n-nebevî

el-Kasas mine'l hadîsi'n-nebevî (قصص من الحديث النبوي) adıyla neşredilen bu eseri kızı Dr. Emânî ve Katar'dan Doktor Hıdır es-Süveydî ile müşterek olarak yazmış ve iki cilt halinde basılmıştır. Esere ulaşamadığı için muhtevası hakkında bilgi verilememiştir.

1.2.2.9. el-Mevsûâtü'l-muhtasara li'l-ehâdisi'n-nebeviyye

Musa Şahin'in başkanlığını yürüttüğü Sîret ve Sünnet Araştırmaları merkezinde çalışan araştırmacılarla birlikte kaleme aldığı diğer bir eser ise *el-Mevsûâtü'l-muhtasara li'l-ehâdisi'n-nebeviyye* (الموسوعة المختصرة للأحاديث النبوية) adıyla Mısır Evkâf Bakanlığına bağlı el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-şuûni'l-İslâmiyye tarafından 2003 yılında basılmıştır. Bu hadis ansiklopedisinin ilk cildinde İlim, İman, Vahiy ve Tahâret kitâbları yer almaktadır. Diğer ciltlerine ulaşamamıştır. Müellifin ölümünden sonra farklı isimler tarafından

²⁰ Lâşin, *Teyşîru Sahîhi'l-Buhârî*, (Kahire: Dâru'l-medâri'l-İslâmî, 2003), 1/5-13.

yürütölmüş olması muhtemeldir. Zira el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-şuûni'l-İslâmiyye internet sitesinde yaptığımız incelemede müellifin öğrencisi ve beraber eser de yazdıkları Ezher hocalarından Ahmed Ömer Haşim'in yönetiminde aynı isimle Selem, Şuf'a, İcare, Kefalet, Havale kitâblarının bulunduğu 28.cüz 2022 yılında yayımlanmıştır.²¹

1.2.2.10. *İlmü 'l-hadis/el-Mübessat fî mustalahı 'l-hadîs*

Hakkında yazılan yazılarda Hadis ilmi, usul ve ıstılahlarına dair *İlmü 'l-hadis* (علم الحديث) ve/veya *el-Mübessat fî mustalahı 'l-hadis* (المبسط فى مصطلح الحديث) isimli iki eser kaleme aldığı görölmekle birlikte, bu iki farklı isimle, aynı eser kastedilmiş olabileceğı gibi iki farklı eser de olabilir. Mısırlı edebiyatçı Yüsri el-Hatîb'in yazısında baskıya hazır olduğunu belirttiğı dört eserden biri *el-Mübessat fî mustalahı 'l-hadîs* adlı hadis ilmi ve ıstılahlarıyla ilgili eserdir. Basıldığına dair herhangi bir iz bulamadık. Yüsri el-Hatîb, *İlmü 'l-hadis* adlı bir eseri, Musa Şahin'in eserleri arasında saymaktadır ancak biz bu esere de ulaşamadık.

1.2.2.11. *es-Selsebilü 'l-câri fî şerhi Sahîh-i Buhârî*

Mısırlı edebiyatçı Yüsri el-Hatîb'in baskıya hazır olduğunu belirttiğı dört eserden bir diğeri ise *es-Selsebilü 'l-câri fî şerhi Sahîh-i Buhârî* (السلسيل الجارى فى شرح صحيح البخارى) adlı şerhidir. *Sahîh-i Müslim*'i şerh etmeden önce *Sahîh-i Buhârî*'yi yukarıda belirtilen üçlü sistematik üzere şerh etmeyi düşünen müellif, fakültede *Sahîh-i Müslim* okutulacağı kararlaştırılınca aynı yöntemle onun şerhini yazar. *Sahîh-i Buhârî*'den 290 hadis hadis seçki yaparak şerhettiğı ve daha önce hakkında bilgi verilen *el-Menhel*'i basar. *Sahîh-i Buhârî*'yi de aynı yöntemle başından sonuna kadar şerh etme amacında olan Musa Şahin, bu eserin 6. cildine ulaşmışken vefat eder.

1.2.2.12. *Dirâsât fî's-sîreti ve ulûmi's-sünne*

Salahaddin Yusuf Şelbî ile ortak olarak kaleme aldığı *Dirâsât fî's-sîreti ve ulûmi's-sünneti* (دراسات فى السيرة وعلوم السنة) adlı bu eserin 1984 yılında Matbaatü'l-Fecri'l-Cedid matbaasında basıldığı belirtilmektedir.

²¹ <http://islamic-council.net/> (Erişim 25 Aralık 2023)

1.2.3. Diğer Eserleri

Musa Şahin Lâşin'in yukarıda belirtilen Tefsir, Kur'ân ilimleri ve Hadis ile ilgili eserleri dışında çeşitli konularda kaleme aldığı kitâblar da bulunmaktadır. Bu eserlerinde içinde yaşadığı toplumda cârî problemlere temas ettiği anlaşılmaktadır. Bu eserlerinden üçü evlilik ve aile hayatına, diğerleri de yine hadis ve sünnet merkezli varid olan güncel tartışmalar ve dinde tecdide dair çalışmalardır.

1.2.3.1. *Ezvâcü'n-Nebî*

Hz. Peygamber'in eşlerinin hayatları, Rasûlullah'ın (s.a.s) onlarla iletişiminin anlatıldığı *Ezvâcü'n-Nebî Sallallâhü aleyhi ve selleme* (ازواج النبي صلى الله عليه وسلم) adlı 192 sayfadan müteşekkil bu eser, Riyad'da 1987 yılında Mektebetü'l-meârif tarafından basılmıştır.

1.2.3.2. *es-Saâdetü'z-zevciyye fî davi'l-Kur'ân ve's-sünne*

Dâru'l-îman yayınevi tarafından basılan bu eser, adından da anlaşılacağı üzere mutlu ve huzurlu bir evlilik hayatının Kur'ân ve Sünnetteki temel ilkelerine işaret etmektedir. 280 sayfalık *es-Saâdetü'z-zevciyye fî davi'l-Kur'ân ve's-sünne* (السعادة الزوجية في ضوء الكتاب والسنة) isimli bu eser, müellifin ölümünden iki yıl önce 2007 yılında ilk defa basılmıştır. Kitapta kadının şahitliği, çok evliliğin hikmetleri, evliliğin hedefleri ve eş seçiminin temel ilkeleri, evlilik töreni, evlilik öncesi sevgi, eşler arasında sevgi, eşler arasındaki haklar ve sorumluluklar, evlilik hayatının zorluk ve sıkıntıları, eşlerin arasını ıslah etme gibi konulara yer verilmiştir. Görüldüğü üzere eser, yazarın eş seçiminden evlilik öncesi hayata, düğün töreninden eşler arası ilişkilere kadar geniş yelpazede Kur'ân, Sünnet ve sahâbe hayatından örneklerle yer verdiği bir kitaptır.

1.2.3.3. *el-Meselü'l-ulyâ fî'l-hayati'z-zevciyye*

Musa Lâşin'in evlilik üzerine kaleme aldığı bir diğer eser, “*el-Meselü'l-ulyâ fî'l-hayati'z-zevciyye*” (المثل العليا في الحياة الزوجية) ismiyle 40 sayfalık bir te'lif olarak 2005 yılında yayımlanmıştır. İslam öncesi evlilik hayatı, eşlerin hakları, Hz. Peygamberin eşleri, evliliğin hedefi ve eş seçiminin ilkeleri ve nişanlı çiftlerin yapabileceği ve yapamayacağı şeyler başlıklarından müteşekkil bu eser bir risale hacmindedir. Müellifin daha önce bilgi verilen evlilik konusuyla alakalı 1987 yılında yayımlanan *Ezvâcü'n-Nebî* adlı eseri ile 2007 yılında basılan *es-Saâdetü'z-zevciyye fî davi'l-Kur'ân ve's-sünne* isimli bir kitabı

bulunmaktadır. Bu eserin yani *el-Meselü'l-ulyâ'nın* internette yayımlanan nüshasının 355-395 sayfalar arasında oluşuna bakarak aile ve evlilikle ilgili kaleme alınan bir kitabın içinde bölüm olması muhtemeldir.

1.2.3.4. *Tecdîdü'd-din*

Eserleri arasında Tecdîdü'd-din (تجديد الدين) adlı bir kitâb yer almakla²² birlikte bu eserle ilgili baskı yer ve tarihi, sayfa sayısı ve baskı yılı gibi herhangi bir bilgiye ulaşamadık.

1.2.3.5. *el-Husûn'l-menâ' li'd-difâ'i ani's-şeria'*

Müellifin kaleme aldığı *el-Husûn'l-menâ' li'd-difâ'i ani's-şeria'* (الحصون المنيعية للدفاع عن الشريعة) adlı bu eseri, günlük gazete veya aylık dergilerde yayımlanan bazı yanlış fikir ve düşüncelere karşı yazdığı reddiyeleri içermektedir. “Tekfir ve hicret cemaati” başta olmak üzere farklı cemaatlerin, İslâm'a aykırı yanlış düşüncelerinin toplumda yayılması, İslâm ve sosyalizmi birleştirme çabalarındaki bazı grupların liderlerinin fikirleri eleştirilmiştir. Ayrıca meşhur edebiyatçı Tevfik el-Hakîm'e Allah hakkında konuşmanın edebi ile ilgili bir reddiyesi de bulunmaktadır. Bunların dışında Kadir Gecesinde sevabı ile alay edenlere verdiği cevaplar, banka kredisini ve faizi savunanları reddetmek için yazdığı yazıları, organ satma, bağışlama ve vasiyetine cevaz verenlere reddiyeleri yer almaktadır. Ayrıca Kur'ân tefsiri ile ilgili yanlış bulduğu konularda, uzman olmayanların da dinde içtihad sahibi olabileceğini savunanlara, muâmelâta ilişkin hadislerin içtihad-ı nebi olduğunu ve bunların teşri' özelliği bulunmadığı gibi herhangi bir sünnet de içermediğini söyleyen bazı Ezher hocalarına reddiyelerini de bu eserine almıştır. Bunlara ilaveten hased ve nazarın hiçbir hakikatının olmadığını, Kur'ân ve sünnette bu konuda varid olan nasların te'vile uygun olduğunu iddia edenlere reddiye için yazdığı yazılar da eserde kendisine yer bulmuştur. Eserin muhtevası, Musa Şahin'in hayatına dair yazılan yazılardan özetlenerek alınmıştır.²³ Bu eserlerin dışında farklı kaynaklarda *Teysîru meâni'l-Kur'âni'l-Kerim meâ'l-mushafî's-şerîf* (تيسير معاني القرآن الكريم مع المصحف الشريف) adlı bir eseri ile *Hasâdî el-i'lâmiyyi* (حصادي الإعلامي) isimli bir kitap da kendisine atfedilmektedir.²⁴ Ancak bunlarla ilgili herhangi bir bilgiye ulaşabilmiş değiliz.

²² Yûsrî el-Hatîb, *Şümûs*, 213.

²³ Yûsrî el-Hatîb, *Şümûs*, 211-212; <https://www.islamweb.net/merath/print.php?id=200422&lang=A> (Erişim 19 Aralık 2023)

²⁴ Yûsrî el-Hatîb, *Şümûs*, 213.

2. BÖLÜM: *FETHU'L-MÜN'İM ŞERHU SAHÎH-İ MÜSLİM'İN* ŞEKİL VE MUHTEVA ÖZELLİKLERİ

2.1. Şerhin Genel Özellikleri

Her eser bir sistematik üzerine kurulur. Üzerine çalıştığımız Mısırlı Akademisyen Prof. Dr. Musa Şâhin Lâşin, *Fethu'l-Mün'im şerhu Sahîh-i Müslim*'in sistematüğini üç temel bölüm üzerinden oluşturmuştur. 1. Genel bakış/el-Ma'na'l-âm, 2. Arapça bahisleri/el-Mebâhisü'l-arabiyye, 3. fıkhu'Fıkhu'l-hadis. Şerhin bütününde titizlikle takip edilen bu sistematik eserin en özgün kısmını oluşturmaktadır. Bu bölümlerin genel özelliklerinin ortaya çıkarılması için yaptığımız okuma yöntemi şerhin sistematüğine uygun olarak yapılmıştır. Şerhin başından sonuna kadar önce hadisler ve el-Ma'na'l-âm kısımları okunarak bu başlık altında müellifin izahlarının genel özellikleri tespit edilmeye çalışılmış ardından Arapça bahisleri sonrasında ise fıkhu'l-hadis kısımları ayrı ayrı başından sonuna kadar okunarak genel özellikler ve her üç başlığın temel hususiyetlerine dair tespitler yapılmıştır.

2.1.1. Şerh Hakkında Genel Bilgiler

Akademisyen bir hadisçi olan Prof. Dr. Musa Şâhin Lâşin'in 23 yılda kaleme aldığını belirttiği²⁵ *Fethu'l-Mün'im şerhu Sahîh-i Müslim* isimli şerhin 2002 yılında iki baskısı yapılmıştır. Kâhire'de Dâru's-şurûk yayınevi tarafından 10 cilt halinde basılan eserin her cildi ortalama 640 sayfadır. Her kitabın başında o kitâbta yer alan bâbların listesi bulunmaktadır. Yazar kitâbların bâblarına kendi içinde numara vermemiş, *Sahîh*'in tüm bâblarını başından sonuna kadar müteselsil olarak numaralandırmıştır. Buna göre *Sahîh*'te toplam 808 bâb oluşturmuştur.²⁶ Bu durum yazarın önceki âlimlerin bâblandırmasını takip etmediğini göstermektedir. Ancak bununla birlikte onların verdiği bâb başlıklarını dikkate alarak pek çok kısmını birleştirip tek bâb başlığı altında şerh etmiştir. Mesela klasik dönemde 10 bâb altında şerhedilen bir hadis grubunu ortak konusu ekseninde birleştirip tek bâb altında şerh ettiği belirtilebilir. Fazla olmamakla birlikte numara verilmeyen veya önceki bâbın numarasının verildiği tâbi (تابع) olarak

²⁵ Musa Şâhin Lâşin, *Fethu'l-mün'im Şerhu Sahîh-i Müslim* (Kâhire: Dâru's-şurûk, 2002), 1/5.

²⁶ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 10/641.

isimlendirilen devam bâbları da göze çarpmaktadır.²⁷ Her cildin sonunda o ciltte yer alan kitâb ve bâb fihristine yer verilmiştir. Gelişmiş teknik ve teknolojik imkânlarla rağmen eserin sonunda araştırmacıların işini kolaylaştıracak şekilde şerhte yer verilen âyet, konu, kavram, şahıs, yer vb. gibi indekslerin bulunmaması ise eserin önemli bir eksikliği sayılabilir.

Hadislerin numaralandırılmasında yazar Musa Şâhin'in takip ettiği yöntem ise şöyledir: Mesela $\frac{23}{11}$ – 1979 şeklinde zekât kitâbındaki bir hadisin numarasını örnek olarak verdiğimiz bu numaralandırma sisteminde, 1979 sayısı *Sahîh*'in başından itibaren müellifin metinleri dikkate alarak yaptığı müteselsil numaralandırmayı göstermektedir. Yani *Sahîh-i Müslim*'deki 1979. hadis anlamına gelmektedir.²⁸ Kesir çizgisinin üstündeki 23 sayısı hadisin bulunduğu kitâbın/ana bölümün başından itibaren müteselsil sırasını ifade etmektedir. Yani zekât kitabının 23. hadisi anlamındadır. Bu sayı aynı zamanda Muhammed Fuat Abdulbâki'nin katkılarıyla *el-Mu'cemü'l-müfehres* olarak Arapça'ya çevirilen *Concordance* adıyla ma'rûf eserle uyumlu olan sayıdır. Kesir çizgisinin altındaki 11 sayısı ise söz konusu bâbtaki kaçınıcı hadis olduğunu ifade etmektedir. Zekât kitabının “fıtır sadakası” adındaki bâbında yer alan 11. hadis anlamına gelmektedir.²⁹ Buradaki bâb numaraları daha önce ifade edildiği gibi müellifin eserin başından itibaren koyduğu müteselsil bâb numarasıdır. Yani yazar kitâbtaki bâbları kendi içinde numaralandırmamış, *Sahîh*'in tüm bâblarını başından sonuna kadar müteselsil olarak numaralandırmıştır. Mülhak rivayetlere genellikle numara vermeyerek kesir çizgisinin altına veya üstüne yan yana iki nokta koyan ya da *Sahîh*'teki hadis sayısını ifade eden genel sayıdan sonra iki çizgi koyan müellif sadece sened değişimi olan ve metinde bir farklılığın bulunmadığı rivayetlere şerhte yer vermemiştir. Örneğin $\frac{4403}{4,5}$ – 4403 es-Sayd ve'z-Zebâih kitabında geçen bu hadisteki sayılardan 4403, eserin başından itibaren müellifin verdiği genel sırayı ifade ederken, kesir çizgisinin üstündeki iki nokta, bir önceki hadisin sened değişimini ve metinde bulunan bir iki farklılığı ifade etmesinden dolayı es-Sayd ve'z-Zebâih kitabının başından itibaren yapılan sayıma dâhil edilmediğini göstermektedir. Alta yer alan 4 ve 5 ise 542. bâb olan “Kelerin mübahlığı” bâbındaki 4.

²⁷ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/336, 401, 429, 587, 590, 2/129, 143, 9/392.

²⁸ Müellifin numaralandırmasına göre toplam 57 kitâb ve 808 bâbın bulunduğu eserdeki son hadis 6571. hadistir. Yani *Sahîh-i Müslim*'de yazarın numaralandırma sistemine göre 6571 hadis bulunmaktadır.

²⁹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 4/287.

ve 5. hadisi ifade etmektedir.³⁰ Aynı bâbta yer alan şu – – 4408 numaralandırmada ise kesir çizgisinin ne üstünde ne de altında herhangi bir şey yazılmadığı mezkûr hadisin kitâb ve bâb sıralamasına dâhil edilmeden önceki hadisin bir mütemmimi sayıldığı yerlerde bulunmaktadır.³¹

İlk baskısında hadislerin senedlerini sahâbî râvisi hariç tamamen hazfedip eserine almayan yazar, muhtemelen gelen talepler veya eleştiriler doğrultusunda ikinci baskısında senedleri “Ehl-i Hadis’in istifade etmesi”³² gerekçesiyle dipnotlara eklemiştir. Müellifin senedleri eserine almaması onları önemsemediği anlamına gelmemekte aksine *Sahîh-i Müslim*’deki senedlere olan itimadını göstermekle birlikte metni anlamayı önceleyen bir tutum içerisinde olduğuna işaret ettiği söylenebilir. Hadis metinlerini şerh ederken genel perspektif ve onu destekleyen dil, fıkıh ve kelâm bakış açısını merkeze alması, eseri yazım amacıyla “*çağın ilim talebesi gençleri başta olmak üzere hadisle biraz mesâisi olanları*” hedef kitle olarak belirlemesi³³ de bu durumu desteklemektedir. Kitâb/ana bölüm hakkında genel olarak bilgi vermeyen müellif, bilgi verdiği yerler olan Tahâret, Nikâh ve Buyû‘ kitâblarında bunu kitâb isminden sonra ayrı bir şekilde şerhe başlamadan önce yapmıştır.³⁴ Bu üç kitabın başında böyle bir usul takip ederek kitaba isim olan kavramın dilsel izahı ve muhtevası hakkında şerhe giriş mahiyetinde temel bilgiler verilmektedir. Ancak bu usulüne aykırı olarak bazen kitabın ismi ve muhtevası hakkında kısa ve özlü bilgileri ilgili kitabın ilk bâbında el-mebâhisu’l-arabiyye bölümünün başında kitâb ismi paranteze alınarak yapılmıştır. Bu şekilde kitâb ismindeki kelime/kavramın izah edilip muhtevası hakkında temel bilgilerin verildiği kitâblar şunlardır: Salât, Cuma, İydeyn, Savm, Kusûf, Cenâiz, Liân, Vasiyye, Kasâme, Hudûd, Akdiye, İmâre, Sayd ve’z-Zebâih, Edâhî, Eşribe, Birr ve Rikâk.³⁵

Te’lif sebebi bir yazarın eserini kaleme alırken güç aldığı temel motivasyon kaynağını oluşturmaktadır. Yazar, aynı yıl içinde yapılan baskıların ilkinin mukaddimesinde eserin te’lif sebebini şöyle açıklar:

“Buhârî’nin Sahîh’inden seçki yaparak oluşturduğum kitabımdam dört yüz hadisi seçip talebelerin seviyesine uygun akıcı ve anlaşılır bir dille yazdığım “el-

³⁰ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 8/33.

³¹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 8/34.

³² Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/5.

³³ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/6-7.

³⁴ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 2/79, 5/473-474, 6/189.

³⁵ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 2/430, 4/69, 4/109, 4/160-161, 4/181, 4/486, 6/148, 6/417, 6/508, 6/566, 7/8, 7/409, 7/610, 8/63, 8/117, 9/612, 10/289.

Menhelü'l-hadis" adlı şerhi tamamlamayı çok düşündüm. Ancak Ezher Üniversitesi Usulî'd-Din Fakültesi'ne hadis ve tefsir hocası olarak görevlendirilmem bu fikrimi değiştirdi. Çünkü fakültede okutulması kararlaştırılan İmam Müslim'in Sahîh'indeki hadisler üzerine Buhârî'nin Sahîh'indeki hadislerle yazılan kadar şerh yazılmaması, mevcut şerhlerin de öğrenciyi başka eserlerden müstağni kılacak ve hadisleri anlamaya istek duyanları doyurucu nitelikte olmamasından dolayı talebelerin seviyelerine uygun bir esere ihtiyaç duymalarını da göz önüne alarak aynı yöntemle bu şerhi yazmaya karar verdim."³⁶

Müellif te'lif sebebi olarak hedefine öncelikle öğrencileri koyduğunu belirtmektedir ki şerhin geneline hâkim olan didaktik yöntem de bu amacına bağlı kalarak şerhini tamamladığını göstermektedir. Yazarın mukaddimedeki bu sözleri ile eserindeki şerh yöntem ve üslubundan da anlaşılacağı gibi bu eserin, hadis ilminde belli bir seviyeye ulaşmış talebeler ile hadise karşı ilgi ve merakı olan okurlar için basit, akıcı ve yalın bir dille kaleme alınmış bir şerh olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Şârih her iki baskıya da ikişer sayfalık şerhinin temel özelliklerini, yöntem ve gayesini izah ettiği kısa birer mukaddime yazmıştır. Şerhe konu olan asıl eser *Sahîh*'in mukaddimesini ise şerh etmemiş, bunun gerekçesini şöyle izah etmiştir: "*İbn Hacer'in Fethu'l-bâri mukaddimesini örnek alarak mukaddimedeki hadisleri ayrı bir ciltte şerh etme düşüncesiyle buraya ilave etmedim.*"³⁷ Ancak müellifin ömrü bu hedefini gerçekleştirmeye vefa etmemiş, mukaddime kısmının şerhini yapamamıştır. Bu durumun yani *Sahîh*'in mukaddimesinin şerhinin yapılmamasının eserde bir eksiklik oluşturduğu zikredilebilir. Zira Mukaddime bölümü, İmam Müslim'in hadis değerlendirme yöntemini ortaya koyan, müstakil usul eserleri öncesi döneme ait usul kaidelerinin yer aldığı öncü bir bölüm olması hasebiyle, hadis usul tarihinde önemi haiz bir bölümdür.

Şârih, son derece açık ve anlaşılır bir ifade yapısına sahip olan bu şerhini yazarken hissettiği temel endişe ve korkusunu ise edebi bir üslupla şöyle ifade eder: "Allah şahidimdir, şerhi yazdığım bu uzun süre zarfında şerhi bitiremeden ecelim gelmesi korkusuyla geceyi gündüze katıp zamanla yarışarak hiçbir çabadan geri durmadım, azmimi hep canlı tuttum. Ancak bu uçsuz bucaksız, derin mi derin okyanusun sahili uzak

³⁶ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 1/7.

³⁷ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 1/8.

ve dalgaları çok şiddetliydi. Nimetini tamamlamaya imkân veren ve lütfunu bolca ihsan eden Allah’a hamdolsun.”³⁸

2.1.2. Şerh Yöntem ve Sistematiği

Hadis şarihi her müellifin şerh ettiği esere/metne yaklaşımı ve bakış açısının diğerlerinden farklılık arz etmesi son derece normaldir. Her müellif eserini kendi kurguladığı sistematik üzerine takip ettiği bir yöntemle kaleme almıştır. Yazar Musa Şahin’in şerh yöntemi genel hatlarıyla şu şekildedir: Bâb başlıklarını ve altındaki hadisleri önceki şerhleri dikkate alsa da genel olarak kendisi oluşturmaktadır. Hadisleri bâbta sıraladıktan sonra el-Ma‘na’l-âam (المعنى العام) başlığı altında özellikle ayet ve hadis olduğunu belirterek ya da belirtmeden varsa konuyla ilgili farklı hadislerle konunun genel çerçevesini çizerek mezkûr konuya dair bir perspektif/bakış açısı oluşturmaya çalışır. Bu kısım adeta İslâm’ın inanç, ibadet, ahlak ve muamelat ile ilgili paradigmal özelliklerinin ortaya koyulduğu bir bölüm gibidir. Bu başlıktan sonra el-Mebâhisü’l-arabiyye (المباحث العربية) başlığı altında hadisleri ibare ibare Sarf, Nahiv, Lügat, Belağat, Usul vb. ilim dalları vasıtasıyla genellikle gramer, edebiyat, şekil ve bazen de mana açısından inceler. Son başlık olan Fıkhu’l-Hadis (فقه الحديث) kısmında ise hadislerin muhtevî olduğu anlamları fikhî, kelâmî açılardan nakillerle destekleyerek izah eder. Bu bölümü ve hadis/hadisler grubunun şerhini genellikle “hadisten çıkarılanlar” başlığıyla sonlandırır. el-Ma‘na’l-âam kısmında bâbın hadislerini genel perspektiften yorumlayan Musa Şahin, Fethu’l-mün‘im adlı eserinin el-mebâhisü’l-arabiyye bölümünde bu bütünsel yorumların dilsel/lügavî temellerini ortaya koyarken fıkhu’l-hadis kısmında bunların dayandığı fikhî, kelâmî ve ahlâkî temelleri gösterdiği söylenebilir. Her hadis grubunun yorumunu bu şekilde sistematik üç ana bölümden oluşturan şarihin son iki bölümü âdetâ ilk kısmın dayandığı temelleri göstermesi açısından tûmdengelim yöntemini çağrıştırmaktadır. Şerhin temel sistematiği bu üç sacayağı üzerine kurulmuş ve bu yöntem eserin sonuna kadar aynı şekilde sürdürülmüştür. Bu anlamda şerhin sıkı ve özgün bir sistematiği olduğunu ve bunun şerhin en bariz özellikleri arasında yer aldığı söylenebilir.

Genel yöntem yukarıda belirtilen şekilde olmakla birlikte bâbtaki hadislerle ilgili herhangi bir başlık altında hiçbir açıklamanın yapılmayıp izahlar için önceki veya sonraki bâba havale edildiği kısımlar da mevcuttur. Üç başlıktan hiçbirinin koyulmadığı,

³⁸ Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 1/5.

hadislerin hemen ardında yazılan *ستشرح هذه الأحاديث مع ما بعدها* (bu hadisler sonrasındaki hadislerle birlikte şerh edilecektir) notuyla sonraki bâba havale edilen kısımlara örnek olarak 186 ve 187. bâbtaki hadisler³⁹ verilebilir. Başka bir örnek olarak *باب فضل بناء المساجد* başlıklı bâbta⁴⁰ hiçbir başlık atılmadan kısaca yapılan (*هذان الحديثان بلفظهما سبق شرحهما في*) (Bu iki hadisin açıklaması aynı lafızla yer aldığı Mesâcid kitabında Mescid yapmanın fazileti ve mescid yapmaya teşvik etmek başlıklı babta geçmişti.) açıklamasıyla önceki geçtiği ilgili yere atfı yapılmıştır.

Ayrıca konularının birbirini gerektirmesinden dolayı bir önceki bâb veya sonraki bâba yapılan atıflar da bulunmaktadır. Örneğin 185. bâbın şerhi sonraki bâb olan 186. bâbtaki bilgilere⁴¹, 189. bâbdaki hadislerin izahı bir sonraki 190. bâba havale edilmiştir.⁴² Yine aynı şekilde, “namazdan sonra zikir” adlı 217. bâbtaki hadislerin izahı “namazdan sonra zikrin müstahab oluşu ve özellikleri” isimli 219. bâba havale edilerek aradaki 218. bâb üçlü sistematiğe uygun bir şekilde şerh edilmiştir.⁴³ Başka bir atıf örneği 500. bâb olan⁴⁴ “ahzab/hendek savaşı” bâbında Arapça bahisler veya fıkhu’l-hadis başlıkları açılmamış el-ma’na’l-âm başlığının altında “bu bâbtaki hadisler 6 bâb önce geçtiği için tekrar etmeyi gerekli görmüyoruz” diyerek 494. “hendek savaşı” bâbına⁴⁵ atıfta bulunulmuştur.

Fıkhu’l-hadis başlığının konulmayıp bir notla atıf yapılan yerin belirtildiği kısımlar da bulunmaktadır.⁴⁶ Sistematik bir yöntemin hâkim olduğu bu şerhte, tekrarın önlenmesi adına bu tür istisnalar makûl karşılanabilir. Ancak müellifin kendisinin klasik dönem şerhlerinde atomize edilerek farklı bâblar oluşturulmasına karşın ortak konuları muhtevi bâbları, farklı bâblar yerine tek bâb altında birleştirip şerh ettiği bir eserde, hakkında hiçbir başlık altında izahatın verilmediği bu bâbların da havale edildiği ilgili bâblarla yani 186 ve 187. bâblar havale edildiği 188. bâb ile tek bâb altında, 217. Bâb 218. bâb ile konu yakınlığı nedeniyle tek bâb altında birleştirilmesi düşünülebilirdi. Bu şekilde yöntemsel bütünlük eserin tamamında sağlanmış olurdu. Buna rağmen 808 bâbın bulunduğu 10 ciltlik hacimli bir eserde, bu türlü tasarrufların şerhteki sistematik bütünlüğe zarar verici mahiyet arz etmediği söylenebilir.

³⁹ Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 3/48, 50.

⁴⁰ Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 10/589.

⁴¹ Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 3/46, 52.

⁴² Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 3/62.

⁴³ Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 3/259, 269.

⁴⁴ Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 7/348.

⁴⁵ Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 7/286.

⁴⁶ Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 10/595.

Müellifin şerhte, yorumu tamamlayıcı bir tarzda bir takım yan başlıklar kullandığı da görülmektedir. Melhûza (ملحوظة) şeklinde eserde yaklaşık 43 yerde geçen notlar aracılığıyla gerek üç ana başlığın sonunda gerekse başlarında hadisin yorumunu tamamlayan unsurlara dair izahlar ve atıflar göze çarpmaktadır.⁴⁷

Ayrıca gerek el-mebâhisü'l-arabiyye gerekse fıkhu'l-hadis kısmında ara ara karşılaşılan fâide (فائدة) başlıklı notlarla da bir takım bilgiler sunulmuştur. Dil bahislerinde zikredilenler genelde önceki cümleyle mezkûr ibarenin bağlantısı ve ilişkisi üzerine yapılan dilsel ilave bilgilerken fıkhu'l-hadiste konunun farklı boyutlarına temas eden fikhî bilgilendirme notları şeklindedir.⁴⁸ Fıkhu'l-hadis bölümünde bu başlığın bulunduğu bir yerde müellif, Rasûlullah'ın (s.a.s) gazalarının anlatıldığı Cihad ve Siyer kitabında hadislerin sıralanışı ile ilgili İmam Müslim'e eleştirisini şu şekilde yöneltmiştir: (Not) İmam Müslim, gazveleri müretteb/sıralı bir şekilde zikretmemiştir. Ne Buhârî'nin yaptığı gibi zamansal/kronolojik olarak sıralamış ne de önem sırasını dikkate almıştır. Ne de önce üzerinde ittifak edilenler sonra ihtilaf bulunanlar şeklinde. Ben bu yöntemin hikmetini anlayamadım. Huneyn Savaşını zikretti ardından Taîfî, sonra Bedri, Mekke'nin Fethini, ardından Hudeybiye sulhu, Ahzab/Hendek savaşı ve Uhud'u zikredip sonra Bedir Savaşı'ndaki olaylarla Ebû Cehil'in öldürülmesi ve Hayber'e tekrar geri döndü. Ahzab Savaşını bir daha zikrederek Zî karad gazvesi ile ilgili rivayetleri kaydetti. Bundan daha garibi Nebî'nin (s.a.s) gazvelerinin sayısını zikrettikten sonra Zatu'r-rika' gazvesini tekrar zikretmesidir. Belki de İmam Müslim -Allah ona rahmet eylesin- kitabının bu bölümünü tertîp edecek zamanı bulamadı...⁴⁹

2.1.3. Kitâb ve Bâblar

Hadis müdevvanâtı farklı sistemler bulunmakla birlikte genel olarak ale'l-ebvâb ve ale'r-ricâl olmak üzere iki temel tasnif tarzında te'lîf edilmiştir.⁵⁰ Ale'l-ebvâb câmi tarzı eserlerden biri olan İmam Müslim'in *Sahîh*'inde yer verdiği kitâb isimleri ve sayısı şerhlerde farklılık arz etmektedir. Burada Mazerî'nin (ö. 536/1141) *Sahîh* üzerine yazdığı şerhi, tam bir şerh olmadığından dikkate alınmadan hazırlanan tabloda klasik dönemdeki

⁴⁷ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 1/109, 1/169, 1/416, 2/179, 2/222, 2/231, 2/288, 2/293, 2/437, 2/447, 2/492, 2/501, 3/139, 4/223, 5/555, 6/499, 7/395, 8/632, 9/189, 10/595.

⁴⁸ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 1/334, 2/267, 3/524, 4/281, 5/22, 5/310, 5/383, 6/125, 7/162, 8/464, 9/295, 9/325, 9/352.

⁴⁹ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 7/395.

⁵⁰ Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 49-53.

şerhlerle son asırda kaleme alınan *Sahîh-i Müslim* şerhlerinde yer alan kitâb ve yaklaşık bâb sayıları şöyledir:

Yazar / Eser	Kitâb sayısı	Bâb sayısı
Kâdî İyâz (ö.544/1149) <i>İkmâlî'l-mu'lim</i>	55	1300
Kurtûbî (ö.656/1258) <i>el-Müfhim</i>	42	1040
Nevevî (ö. 676/1277) <i>el-Minhâc</i>	52	1050
Suyûtî (ö.911/1505) <i>ed-Dîbâc</i>	53	1300
Şebbir Ahmed (ö.1949)/Tâki Osmânî, <i>Fethu'l-mülhim ve Tekmile</i>	54	1300
Useymîn (ö. 2001), <i>Şerhu Sahîh-i Müslim</i>	54	1300
Mübarekpûrî (ö.1935), <i>Minnetü'l-mün'im</i>	57	1650
Musa Şahin Lâşin (ö. 2009), <i>Fethu'l-mün'im</i>	57	808
el-Hererî el-İtyûbî (ö.2019), <i>el-Kevkebu'l-vehhâc</i>	51	794
el-Vellevî el-İtyûbî (ö. 2020), <i>el-Bahru'l-muhitü's-Seccâc</i>	57	1250
er-Râcihî, <i>et-Tevfiku'r-Rabbi'l-mün'im</i>	57	1300

Tablo 1: Klasik ve son asırda yazılan *Sahîh-i Müslim* şerhlerindeki kitâb ve bâb sayıları

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Son asırda yazılan şerhlerde kitâb sayısında yakınlık sağlanmış olduğu görülmekle birlikte bâb sayısının farklılaştığı göze çarpmaktadır. Musa Şahin ise 57 kitâbta 808 bâb oluşturmuştur. En çok bâbın bulunduğu kitâb 105 bâbla İman kitabı iken, 12 kitabı tek bâb altında, 2 kitabı 2 bâb, 2 kitabı da 3 bâb başlığı altında şerh etmiştir. Yani, 14 kitabı 1 veya 2 bâb altında şerhetmesi müellifin hadislerle genellikle konu bütünlüğü ekseninde yaklaştığına işaret ettiği söylenebilir.

Yazar Lâşin'in 10 ciltlik *Fethu'l-mün'im* adlı eserinin kitâb isimleri ve bulunduğu ciltlerin dökümü şu şekildedir:

1. Cilt	1-İman
2. Cilt	1-İman 2-Tahâret 3-Hayz 4-Salât
3. Cilt	4-Salât 5-Mesâcid 6-Salatü'l-Müsafirîn
4. Cilt	6-Salatü'l-Müsafirîn 7-Cuma 8-Iydeyn 9-İstiska 10-Küsûf 11-Cenâiz 12-Zekât 13-Savm
5. Cilt	13-Savm 14- İtikâf 15- Hacc 16- Nikâh 17- Rada'
6. Cilt	17- Rada' 18- Talâk 19- Liân 20-İtk 21-Buyû' 22-Müsakât 23-Ferâiz
7. Cilt	30-Akdiye 31-Lukata 32-Cihad 33-İmâre 34-Sayd
8. Cilt	34-Sayd 35-Edâhi 36-Eşribe 37-Libas 38-Âdab 39-Selam 40-Tıb ve Maraz
9. Cilt	40-Tıb ve Maraz 41-Edeb 42-Şiir 43- Rüya 44-Fezâil 45-Fezâilü's-Sahâbe 46- Birr ve Sıla
10.Cilt	47-Kader 48-İlim 49-Zikir 50-Rikâk 51-Tevbe 52-Sıfatu'l-Münafikîn 53-Sıfatu'l-Kıyâme 54-Cennet 55-Fiten 56-Zühd 57-Tefsir

Tablo 2: *Fethu'l-mün'im*'deki kitâb isimleri ve bulunduğu ciltler

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Fethu'l-mün'im'de, farklı yerlerinde görülen ve Buhârî etkisi olarak düşündüğümüz bir durum, kitâb başlıklarında da görülmektedir. Örneğin *Sahîh-i Müslim*'de Oruç kitabının ismi “Sıyam” olmasına karşın Musa Lâşin “Savm” kelimesini kullanmıştır.⁵¹ Mazerî ve Kâdî İyâz şerhlerinde “Sıyam” ismini kullanırken Nevevî oruç bölümü için ayrı bir başlık atmamış, Zekât kitabının devamında konuyu bâb başlıklarıyla sürdürmüştür.⁵² Başka bir örnek olarak *Sahîh-i Buhârî*'de de aynı isimle yer alan “Kitabu't-Tıb ve'l-Merdâ” başlığını tercih etmesi verilebilir. Bu bölüm Mazerî de “Kitabu't-Tıb” ismiyle yer almışken, Kâdî İyâz şerhinde ayrı bir başlık atmadan “Selâm” kitabının 16. bâbını باب الطب والمرض والرقى olarak kaydetmiştir. Nevevî de Kâdî İyâz gibi buna “Selâm” kitabında bir bâb olarak yer vermiştir. Kurtûbî *el-Müfhim*'inde كتاب الرقى والطب adıyla ayrı bir kitâb

⁵¹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 3/135.

⁵² Ma'zerî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer, *el-Mu'lim bi-fevâidi Müslim*, Thk. Muhammed eş-Şazeli Neyfer, (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1987), 2/43; Kâdî İyâz, *İkmâlû'l-Mül'im bi fevâidi Müslim*, Thk. Yahya İsmail, (Medine: Dâru'l- Vefâ, 1419/1998), 4/5; Nevevî, Muhyiddin, *el-Minhâc Şerhu Sahihi Müslim b. el-Haccâc*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009), 7/188.

ismi olarak kaydetmiştir.⁵³ Aşağıdaki *Sahîh-i Müslim* şerhlerinde kitâb isimlerinin karşılaştırıldığı tablolarda da görülebileceği gibi kitâb/ana bölümlerin isimlendirilmelerinde bir standardın olmadığı, farklı müelliflerin farklı isimleri tercih ettiği anlaşılmakla birlikte bunun temel nedeninin *Sahîh-i Müslim*'in farklı baskılarında veya bazı yazmalarında böyle kullanılmış olma ihtimali olabileceği gibi İmam Müslim'in kitâb isimlerine de son halini vermeden vefat etmiş olabileceği de düşünülebilir.

Kitâb isimlerinin farklılığına ilaveten *Sahîh-i Müslim* üzerine yapılan çalışmalarda ele alınan öncelikli konulardan biri de bâb başlıklarının kimin tarafından konulduğu meselesidir. Bu konudaki yaygın ve genel kabul görmüş bilgi, İmam Müslim'in eserine bâb başlığı koymadığı bilgisidir.⁵⁴ İmam Müslim'in *Sahîh*'inin nüshaları ve eserine bâb başlıkları koyup koymadığı meselesini ele aldığı "*Sahîh-i Müslim'de Tebvîb*" adlı doktora çalışmasında Mirzaoğlu, nüshalarda yaptığı incelemeler sonucunda genel kabul görmüş bu bilgiyle çelişen neticelere ulaştığını belirterek konu hakkındaki kanaatini şöyle ifade etmektedir.

"Kanaatimize göre, uzun bir telif geçmişi olan *Sahîh*, iki sefer istinsah edilmiştir. Bu nüshalardan ilki olan İbn Süfyân nüshası tebvîbsizdir. İkinci nüsha olan Kalânîsî nüshası ise tebvîblidir. Müslim'in ömrünün sonlarına doğru gözden geçirerek tekrar yazdığı ve bâb başlıklarını koyduğunu düşündüğümüz nüsha Kalânîsî nüshasıdır. Ancak bu nüshayı tamamlamaya, İbn Asâkir'in deyiimiyle, Müslim'in ömrü yetmemiştir. Bundan dolayı eksik kalan bâb terâcimini *Sahîh*'i istinsah edenler koymuştur."⁵⁵

Ancak bizim konumuz *Sahîh-i Müslim*'in bâb başlıkları olmadığı için bu kadarla iktifa ederek incelemekte olduğumuz şerhte müellifin bâb başlığı kullanımına bakacağız.

Bâb başlıklarının isimlendirilmesinde genel olarak kendisinin de ifade ettiği gibi⁵⁶ Nevevî'yi izlese de bazı kitâblarda pek çok bâbı birleştirip tek bir bâb gibi şerh ettiği yerlerden dolayı bâb sayısını büyük oranda azaltarak hadisleri toplamda 808 bâb altında

⁵³ Mazeri, *el-Mu'lim*, 3/155; Kâdî İyâz, *İkmâl*, 7/81; Nevevî, *el-Minhâc*, 14/168; Kurtûbî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. İbrahim, *el-Müfhim limâ eşkele min Telhîsi Kitabı Müslim*, Thk. Ahmed Muhammed es-Seyyid vd. (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1417/1996), 5/563.

⁵⁴ Dilek Tekin, "Müslim ve el-Câmiu's-Sahîh'i Üzerine", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015), 57.

⁵⁵ Murat Mirzaoğlu, *Sahîh-i Müslim'de Tebvîb* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 256-257. Ayrıca Mazerî ve Kâdî İyâz'ın şerhlerinin mukayesesinin yapıldığı şu teze de bakılabilir. Betül Şimşek Öztürk, *Sahîh-i Müslim Şerhlerinden el-Mu'lim İle İkmâlü'l-Mu'lim'in Mukayesesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2023), 29-35.

⁵⁶ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 10/26.

şerh etmiştir.⁵⁷ Örneğin, Zekât kitabındaki toplam 205 hadisi müellif 9 bâb başlığında şerh etmiştir.⁵⁸ Bu hadisleri önceki şarihlerden Kâdı İyâz 55, Kurtûbî 30, Nevevî 39; sonrakilerden Şebbir Osmânî 55, Vellevî 53, Useymin 53, Hererî 24, Mübârekpûrî 68 bâb başlığı altında şerh etmiştir. Daha fazla hadisi tek başlık altında toplayarak şerh etmeyi tercih eden yazarın bu yöntemi hadisleri bütüncül değerlendirme noktasındaki tavrıyla uyumlu olmakla birlikte hadislerin muhtevalarında var olan farklı konuları buharlaştırıp onlardan delil çıkararak başlıklandırma noktasında eksiklik oluşturmakta ve şerhi okumayı ve hadislerin takibini zorlaştırmaktadır.

Mesela aynı kitab içindeki 291. bâb olan “infaka teşvik” bâbında yaklaşık 60 hadisin (zekât kitabındaki 36-93 arası hadisler) tek bâb⁵⁹ altında şerh edilmesi de bu denli büyük bir konu bütünlüğünden ziyade daha atomize edilmiş küçük konu bütünlüklerinin anlamayı kolaylaştırmada daha istifadeli olacağı düşünülebilirdi. Ancak konuya genel perspektif açısından yaklaşan ve öncelikle hadisleri başlık olarak da verdiği bu bakış ile yorumlayan müellifin konuya dair tüm hadisleri aynı başlık altında toplama tavrının eserde dikkat çekici bir özellik olduğu belirtilebilir.

Mesela İmam Nevevî, Cuma kitabını “Cuma günü hutbe esnasında susma” (2 hadis), “Cuma günü icabet saati hakkındaki bâb” (4 hadis), “Cuma gününün fazileti” (2 hadis), “Bu ümmetin Cuma gününde hidayet buyurulması bâbı” (5 hadis), “Cuma günü namaza erken gitmenin fazileti bâbı” (2 hadis) ve “Hutbe esnasında susarak dinleyen kimsenin fazileti bâbı” (2 hadis) şeklinde 6 bâb altında şerh ederken Lâşin buradaki 17 hadisi, “Hutbeyi dinlemenin adabı ve cumanın fazileti” adlı tek başlık altında şerh etmiştir.⁶⁰ Aynı şekilde bundan sonra gelen 43 hadisi de “Cuma namazı ve hutbesi” başlığıyla tek bâb altında şerhetmiştir.

Oysa bu hadisler diğer şerhlerde genellikle 9-10 bâb başlığı altında şerh edilmiştir. Buna göre Cuma kitabı diğer şerhlerde yaklaşık 17-20 bâb arasında değişen başlıklarla şerh edilirken müellif bunları 3 bâb altında izah etmeye çalışmıştır.⁶¹

Somut bir örnek olması açısından Zekât kitabındaki istemeyi/dilenmeyi yasaklayan ortak muhtevalı 94-112 arasındaki 19 hadisin ilk dönem şerhleri ve *Fethu’l-mü’nim*’deki bâblarının isimlerini şu tabloda görebiliriz:

⁵⁷ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 10/641.

⁵⁸ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 4/263-483.

⁵⁹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 4/319-386.

⁶⁰ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 4/65-68.

⁶¹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 4/76-101.

<i>İkmâlû'l-Mu'lim</i>	<i>el-Müfhim</i>	<i>el-Minhâc</i>	<i>Fethu'l-Mu'nim</i>
باب بيان أن اليد العليا خير (32) من اليد السفلى، وأن اليد العليا هي المنفقة، وأن السفلى هي الآخذة	باب أي الصدقة (19) أفضل وفضل اليد العليا والتعفف عن المسألة	باب بيان أن اليد العليا (26) خير من اليد السفلى وأن اليد العليا	باب الاستعفاف (292) عن المسألة
باب النهي عن المسألة (33)	باب من أحق باسم (20) المسكنة وكراهة المسألة للناس	باب النهي عن المسألة (27)	
باب المسكين الذي لا يجد (34) غنى ولا يفطن له فيتصدق عليه	باب من حل له (21) المسألة؟	باب من حل له (28) المسألة	
باب كراهة المسألة للناس (35)	باب إباحة الأخذ لمن (22) أعطى من غير سؤال ولا استشراف	باب جواز الأخذ بغير (29) سؤال ولا تطلع	
باب من حل له المسألة (36)			
باب إباحة الأخذ لمن (37) أعطى من غير مسألة ولا إشراف			
19 hadisi Kadı İyaz 6 bâb başlığı altında	Kurtûbî, 4 bâb başlığında	Nevevî, 4 bâb altında	Musa Şahin tek bâb altında şerh etmiştir.

Tablo 3: Klasik Dönem Şerhleri İle *Fethu'l-Mün'im*'in Bâb Kullanımı Karşılaştırması

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Şerhin en uzun bâbı Hac kitabındaki (باب وجوه الإحرام وحجة النبي صلى الله عليه وسلم) isimli 329. bâbıdır.⁶² Müellif, burada 115 rivayeti yaklaşık 100 sayfalık bir hacme ulaşan tek bâb altında şerh etmiştir. Hadisten çıkarılanlar kısmında da 173 madde oluşturmuştur ki bu şerhin en çok sonuç çıkarılan hadis grubudur. Bâb başlıklarının birleştirilmediği durumlarda bâb isimlerinin genellikle Nevevî'nin verdiği isimlerle uyumlu olduğu tespit edilmiştir. Bu durumu müellif şerhin bir yerinde kendisi de dile getirmekte ve Nevevî'nin

⁶² Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 5/172-263.

verdiği bâb ismini bazen eleştirmekte bazen de köşeli parantez içinde şerhe işaret edecek açıklamalar yapmaktadır.⁶³

Ayrıca bu genel çerçevenin dışında, konusu aynı olmasına rağmen sonraki bâbların önceki bâbla birleştirilmeyip tâbi (تابع) adlı bâbların oluşturulması bir hayli ilginçtir. Mesela “yanaklara vurarak ağıt yakan bizden değildir” (باب ليس منا من ضرب الخدود) adlı İman kitabındaki 60. bâbın ardından bu bâba tâbi bir bâb oluşturulması (تابع باب ليس منا من (ضرب الخدود) müellifin aynı konulu hadisleri birleştirip bütüncül şekilde yorum yapmayı önceleyen yöntemine pek uygun olmadığı, bunların tek bâbta ele alınarak açıklanmasının mümkün olduğu belirtilebilir.⁶⁴ Bunun gibi 79. bâb ve sonrasındaki tâbi⁶⁵, 81. bâb ve tâbi⁶⁶, 100. bâb ve sonrasında oluşturulan iki adet tâbi⁶⁷ bâb için de aynı şey söylenebilir. Daha ilginç ise “abdestin sıfatları ve kemali” adlı Tahâret kitabındaki 113. bâba tâbi bir bâbın 115. bâbtan sonra oluşturulmasıdır.⁶⁸ Bu durumun İmam Müslim’in hadisleri tertîbinden kaynaklanması muhtemel olmakla birlikte müellif, farklı bir başlık kullanarak konuyu çeşitlendirebilirdi. Yine meni ve mezi bâblarının hayz kitabında bulunmasını eleştiren müellif, bunların bir önceki taharet kitabında bulunması gerektiğini belirtir.⁶⁹ Bâb başlıklarıyla ilgili son olarak sadece 10. ciltte sıfâtü’l-kıyâme ve cennet kitâblarındaki dört-beş bâbın bâb isimlerinin, ayrı ayrı yazılarak tek bâb yapılması ya da numara verilmeden ara başlık gibi bâb ismi yapılması⁷⁰ da müellifin genel yöntemine aykırı olduğu belirtilebilir. Burada bu bâbların ortak muhtevasını yansıtacak tek bir başlık konulması düşünülebilirdi. Nevevî’nin bâb başlıklarının kullanıldığı bu yerlerde muhtemelen geleneğin hadis yorum biçimi ve bunu isimlendirmesinin sürdürülmesi düşünülmüş olmalıdır.

Aşağıdaki tabolularda gerek klasik dönem gerekse modern dönemde yazılan *Sahîh-i Müslim* şerhlerinin kitap isimleri ve yanında parantez içinde bâb sayıları verilmiştir. Kitap isimlerindeki farklılığı ve bâb sayılarındaki değişikliği göstermesi bakımından dikkat

⁶³ Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 7/403-404, 10/26, 3/388-389. Mesela Mesâcid kitabındaki 237. bâbta parantez içi açıklama bulunmaktadır. Burada klasik dönem şarihlerinin nafilelerin cemaatle kılınabileceğine vurgusu varken müellif saf düzenine, çocukların ve kadınların bu düzendeki yerine işaret edecek tarzda yorumu genişleterek bir ilavede bulunur. [وأين باب جواز الجماعة في النافلة والصلاة على حصير وخمرة وثوب وغيرها من الطاهرات] يقف الصبي والمرأة من الإمام

⁶⁴ Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 1/333, 1/336.

⁶⁵ Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 1/426, 1/429.

⁶⁶ Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 1/443, 1/446.

⁶⁷ Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 1/584, 1/588, 1/590.

⁶⁸ Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 2/97, 2/119.

⁶⁹ Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 2/288.

⁷⁰ Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 10/403-407, 10/439-444.

çekicidir. Bu durum *Sahîh-i Müslim'in* nüsha farklarını, kitap isimleri ve bâblarının durumu bakımındna karşılaştıracak çalışmalara ihtiyaç olduğunu göstermektedir.



	1 Kadı İyaz (ö.544) <i>İkmâl</i> 55 Kitâb 1300 bâb	2 Kurtûbî (ö.656) <i>el-Müfhim</i> 42 Kitâb 1040 bâb	3 Nevevî (ö. 676) <i>el-Minhâc</i> 52 Kitâb 1050 bâb	4 Suyûtî (ö. 911) <i>ed-Dîbâc</i> 53 Kitâb 1300 bâb
1	K. İman (96)	K. İman (68)	K. İman (87)	K. İman (96)
2	K. Taharet (34)	K. Taharet (40)	K. Taharet (27)	K. Taharet (34)
3	K. Hayz (33)	K. Salât (126)	K. Hayz (36)	K. Hayz (33)
4	K. Salât (52)	K. Cum'a (10)	K. Salât (48)	K. Salât (52)
5	K. Mesâcid (55)	Ebvâbü Salâti'l-İdeyn (6)	K. Mesâcid (48)	K. Mesâcid (55)
6	K. Salâti'l-Müsâfirîn (57)	Ebvâbü'l-İstiskâ (3)	K. Salâti'l-Müsâfirîn (42)	K. Salâti'l-Müsâfirîn (57)
7	K. Cum'a (18)	Ebvâbü küsûfü's-Şems (7)	K. Cum'a	K. Cum'a (18)
8	K. Salâti'l-İdeyn (4)	K. Cenâiz (22)	K. Salâti'l-İdeyn	K. Salâti'l-İdeyn (4)
9	K. Salâti'l-İstiskâ (4)	K. Zekât (30)	K. Salâti'l-İstiskâ	K. Salâti'l-İstiskâ (4)

10	K. Kûsûf (5)	K. Savm (23)	K. Kûsûf	K. Kûsûf (5)
11	K. Cenâiz (37)	Ebvâbü'l-İ'tikâf (6)	K. Cenâiz (3)	K. Cenâiz (37)
12	K. Zekât (55)	K. Hacc (63)	K. Zekât (74)	K. Zekât (55)
13	K. Sıyâm (40)	K. Cihad ve's-Siyer (55)	K. İ'tikâf (2)	K. Sıyâm (40)
14	K. İ'tikâf (4)	K. İmâre (19)	K. Hacc (100)	K. İ'tikâf (4)
15	K. Hacc (97)	K. Nikâh (33)	K. Nikâh (35)	K. Hacc (97)
16	K. Nikâh (24)	K. Talâk (15)	K. Talâk (9)	K. Nikâh (24)
17	K. Rada' (20)	K. Itk (10)	K. Liân (5)	K. Rada' (20)
18	K. Talâk (9)	K. Buyû' (38)	K. Buyû' (42)	K. Talâk (9)
19	K. Liân	K. Vasâya ve'l-Ferâiz (7)	K. Ferâiz	K. Liân
20	K. Itk (6)	K. Sadaka ve'l-Hibe (5)	K. Hibât (4)	K. Itk (6)
21	K. Buyû' (21)	K. Nüzûr ve'l-Eymân (8)	K. Vasiyye (5)	K. Buyû' (21)
22	K. Mûsâkât (31)	K. Kasâme (9)	K. Eymân (8)	K. Mûsâkât (21)
23	K. Ferâiz (4)	K. Hudûd (12)	K. Kasâme (11)	K. Vasiyye (5)

24	K. Hibât (4)	K. Akdiye (12)	K. Hudûd (7)	K. Nüzûr (5)
25	K. Vasiyye (5)	K. Sayd ve'z-Zebâih (12)	K. Akdiye (9)	K. Eymân (13)
26	K. Nüzûr (5)	K. Eşribe (14)	K. Lukata (5)	K. Kasâme (11)
27	K. Eymân (13)	K. Âdâbi'l-Etime (21)	K. Cihad ve's-Siyer (50)	K. Hudûd (11)
28	K. Kasâme (11)	K. Edâhî (8)	K. Îmâre (54)	K. Akdiye (11)
29	K. Hudûd (11)	K. Libâs (22)	K. Sayd ve'z-Zebâih (11)	K. Lukata (4)
30	K. Akdiye (11)	K. Edeb (33)	K. Edâhî (8)	K. Cihad ve's-Siyer (51)
31	K. Lukata (5)	K. Rukye ve't-Tıb (20)	K. Eşribe (31)	K. Îmâre (56)
32	K. Cihad ve's-Siyer (51)	K. Rû'ya (7)	K. Libâs (25)	K. Sayd ve'z-Zebâih (12)
33	K. Îmâre (56)	K. Nübüvvât ve Fezâili Nebiyyinâ (86)	K. Âdab (12)	K. Edâhî (8)
34	K. Sayd ve'z-Zebâih (12)	K. Birri ve's-Sıla (42)	K. Selâm (27)	K. Eşribe (35)
35	K. Edâhî (8)	K. Kader (11)	K. Katli'l-Hayyât (4)	K. Libâs (35)
36	K. Eşribe (35)	K. İlim (12)	K. Elfâz mine'l-Edeb (5)	K. Âdab (10)

37	K. Libâs (35)	K. Ezkâr ve'd-Deavât (22)	K. Şî'r (1)	K. Selâm (41)
38	K. Âdab (10)	K. Rikâk (8)	K. Rü'ya	K. Elfâz mine'l-Edeb (5)
39	K. Selâm (41)	K. Zühd (13)	K. Fezâil (38)	K. Şî'r (1)
40	K. Elfâz mine'l-Edeb (5)	K. Zikri'l-mevt ve ma ba'dehu (22)	K. Fezâili's-Sahâbe (53)	K. Rü'ya (4)
41	K. Şî'r (1)	K. Fitn ve Eşrâtü's-Saâti (20)	K. Birri ve's-Sıla (50)	K. Fezâil (46)
42	K. Rü'ya (4)	K. Tefsir (39)	K. Kader (8)	K. Fezâili's-Sahâbe (60)
43	K. Fezâil (46)		K. İlim (3)	K. Edeb ve'l-Birri ve's-Sıla (51)
44	K. Fezâili's-Sahâbe (60)		K. Zikir ve'd-Dua ve't-Tevbe (19)	K. Kader (8)
45	K. Edeb ve'l-Birri ve's-Sıla (51)		K. Rikâk (2)	K. İlim (5)
46	K. Kader (8)		K. Tevbe (10)	K. Zikir ve'd-Dua ve't-Tevbe (27)
47	K. İlim (5)		K. Sıfâtî'l-Münâfikîn	K. Tevbe (11)
48	K. Zikir ve'd-Dua ve't-Tevbe (27)		K. Sıfâtî'l-Kıyâme ve'l-Cenne (16)	K. Sıfâtî'l-Münâfikîn

49	K. Tевbe (11)		K. Cenne ve sıfatü neîmiha (7)	K. Sıfâtî'l-Kıyâme ve'l-Cenne (19)
50	K. Sıfâtî'l-Münâfıkîn		K. Fiten ve Eşrâtü's-Saâti (8)	K. Cenne ve sıfatü neîmiha (19)
51	K. Sıfâtî'l-Kıyâme ve'l-Cenne (19)		K. Zühd (13)	K. Fiten ve Eşrâtü's-Saâti (28)
52	K. Cenne ve sıfatü neîmiha (19)		K. Tefsir	K. Zühd ve'r-Rekâik (19)
53	K. Fiten ve Eşrâtü's-Saâti (28)			K. Tefsir (4)
54	K. Zühd ve'r-Rekâik (19)			
55	K. Tefsir (7)			

Tablo 4: Klasik Dönem Şerhleri Kitab İsmi-Bâb Sayısı Karşılaştırması

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Notlar:

- 1- Kullandığı nüshalarda bâblandırma bulunmuyorsa ilk bâblandırmayı Kâdî İyâz'ın yaptığı söylenebilir.
- 2- Kurtûbî'nin Kâdî İyâz'dan sonra hem kitâb isimlerinde hem sıralamasında hem de bâbların durumunda epeyce bir tasarrufta bulunduğu görülmektedir.
- 3- Nevevî'nin şerhinde Sıyam kitabı, Zekât kitabının içinde yer almaktadır. Rada' kitabı, Nikâh kitabında yer almaktadır. Mûsâkât kitabı, Buyû' kitabının sonunda yer almaktadır. K. Selâm'dan sonra K. Katli'l-hayyât adlı diğer şerhlerde bulunmayan bir kitabın bulunmaması.
- 4- Suyûtî şerhinde büyük oranda Kâdî İyâz'ın kitâb ve bâb tertibi ile isimlendirmesini dikkate almakla birlikte Ferâiz kitabına, Mûsâkât'ın son kısmında, Hibât kitabına da Vasiyye'nin başlangıcında yer vermiştir. Kâdî İyâz'ın şerhinden, iki kitâb eksik olmasının sebebi budur. Yine Suyûtî, Kâdî İyâz'a uyararak şerhinde Kitabü'l-

eşribe'den sonra 13. bâbın öncesinde Kitabu'l-et'ime başlığı atılmasına rağmen bâb numaralarını Eşribe'nin başından müteselsil devam ettirmiş ve Kitabu't-Tıb başlığı atılmasına karşın bâb numaraları önceki kitaba yani Kitabü's-Selâm'a dâhil edilmiştir.

	1	2	3	4	5	6	7
	Fethu'l-mülhim ve Tekmile'si 54 Kitâb / 1300 bâb	Useymîn'in Şerhu Sahîh-i Müslim'i 54 Kitâb / 1300 bâb	Mübarekpûrî'nin Minnetü'l- mün'im'i 57 kitâb / 1650	Musa Şâhin Lâşin'in Fethu'l- mün'im'i 57 Kitâb / 808 bâb	el-Hererî el- İtyûbî'ni el- Kevkebu'l-vehhâc'ı 51 Kitâb / 794 bâb	el-Vellevî el- İtyûbî'nin el- Bahru'l-muhitü's- Seccâc 57 kitâb / 1250 bâb	er-Râcihî'nin et- Tevfîku'r- Rabbi'l- mün'im'i 57 Kitâb / 1300 bâb
1	İman (96)	İman (96)	İman (96)	İman (109)	İman (1-113)	İman (102)	İman (98)
2	Tahâret (34)	Tahâret (34)	Tahâret (72)	Tahâret (20)	Tahâret (114-189)	Tahâret (34)	Tahâret (34)
3	Hayz (33)	Hayz (33)	Ezân (9)	Hayz (22)	Salât (190-246)	Hayz (32)	Hayz (33)
4	Salât (53)	Salât (52)	Salât (125)	Salât (40)	Ebvâbü'l-Mesâcid (-336)	Salât (53)	Salât (53)
5	Mesâcid (55)	Mesâcid (55)	Taksîru's-Salât (9)	Mesâcid (47)	E. Fezâilü'l-Kur'ân (- 358)	Mesâcid (57)	Mesâcid (55)
6	Salâtü'l-Müsafirîn (57)	Salâtü'l-Müsafirîn (57)	Salâtü't-Tatavvu' (41)	Salâtü'l- Müsafirîn (32)	E.Cum'a (-376)	Salâtü'l-Müsafirîn (57)	Salâtü'l- Müsafirîn (31)

	Fezâilü'l-Kur'ân						
7	Cum'a (18)	Cum'a (18)	Kıraatü'l-Kur'ân (25)	Cum'a (3)	E. Îdeyn (-382)	Cum'a (22)	Fezâilü'l-Kur'ân (25)
8	Salâtü'l-Îdeyn (4)	Salâtü'l-Îdeyn (4)	Salâtü'l-Havf (3)	Salâtü'l-Îdeyn (2)	E. İstiskâ (-386)	Salâtü'l-Îdeyn (5)	Cum'a (18)
9	Salâtü'l-İstiskâ (4)	Salâtü'l-İstiskâ (4)	Cum'a (23)	Salâtü'l-İstiskâ (1)	E. Kûsûf (-398)	Salâtü'l-İstiskâ (5)	Salâtü'l-Îdeyn (4)
10	Kûsûf (5)	Kûsûf (5)	Salâtü'l-Îdeyn (5)	Kûsûf (1)	E. Cenâiz (-413)	Kûsûf (5)	Salâtü'l-İstiskâ (4)
11	Cenâiz (37)	Cenâiz (37)	Salâtü'l-İstiskâ (7)	Cenâiz (6)	Zekât (-437)	Cenâiz (35)	Kûsûf (5)
12	Zekât (55)	Zekât (55)	Kûsûf (5)	Zekât (9)	Sıyâm (-455)	Zekât (53)	Cenâiz (37)
13	Sıyâm (40)	Sıyâm (40)	Cenâiz (52)	Sıyâm (15)	E. İtikâf (-458)	Sıyâm (42)	Zekât (55)
14	İ'tikâf (4)	İ'tikâf (4)	Zekât (68)	İ'tikâf (2)	Hac ve Umre - 524	İ'tikâf (4)	Sıyâm (40)
15	Hacc (97)	Hacc (97)	Sıyâm (59)	Hacc (46)	Nikah (-535)	Hacc (94)	İ'tikâf (4)
16	Nikâh (24)	Nikâh (24)	Hacc (99)	Nikâh (22)	E. Rad'a (-542)	Nikâh (25)	Hacc (97)

17	Rad'a (19)	Rad'a (19)	Fezâilü'l-Medine (25)	Rad'a (10)	Talâk (-549)	Rad'a (18)	Nikâh (24)
18	Talâk (9)	Talâk (9)	Nikâh (51)	Talâk (6)	E. Liân (-555)	Talâk (9)	Rad'a (19)
19	Liân	Liân	Talâk (18)	Liân (1)	E. Itk (-560)	Liân	Talâk (9)
20	Itk (6)	Itk (6)	Itk (6)	Itk (1)	Buyû' (-581)	Itk (7)	Liân
21	Buyû' (21)	Buyû' (21)	Buyû' (52)	Buyû' (5)	Ferâiz (-583)	Buyû' (52)	Itk (7)
22	Müsâkât (31)	Müsâkât (31)	Ferâiz (5)	Müsâkât (18)	Hibe ve's-Sadaka (-587)	Ferâiz (4)	Buyû' (21)
23	Ferâiz (4)	Ferâiz (4)	Hibe (4)	Ferâiz (1)	E. Vasâyâ (-588)	Hibât (4)	Müsâkât (31)
24	Hibât (4)	Hibât (4)	Vasiyyet (6)	Hibât (3)	Nüzûr ve Eymân (-590)	Vasâyâ (6)	Ferâiz (5)
25	Vasiyyet (5)	Vasiyyet (5)	Nüzûr ve Eymân (18)	Vasiyyet (1)	E. Eymân (-598)	Nezir (5)	Hibât (4)
26	Nezir (5)	Nezir (5)	Kasâme (11)	Nezir (1)	Hudûd (- 607)	Eymân (13)	Vasiyyet (5)
27	Eymân (13)	Eymân (13)	Hudûd (21)	Eymân (7)	Akdiye (- 610)	Kasâme (10)	Nezir (5)

28	Kasâme (11)	Kasâme (11)	Ahkâm (11)	Kasâme (7)	Lukata (- 613)	Hudûd (12)	Eymân (13)
29	Hudûd (11)	Hudûd (11)	Lukata (7)	Hudûd (6)	Cihâd ve's-siyer (- 632)	Akdiye (11)	Kasâme (11)
30	Akdiye (11)	Akdiye (11)	Siyer (12)	Akdiye (10)	Îmâre (- 648)	Lukata (5)	Hudûd (11)
31	Lukata (5)	Lukata (5)	Ganimet ve'l-Fey' (19)	Lukata (4)	Sayd ve'z-zebâih (- 653)	Cihâd ve's-siyer (49)	Akdiye (11)
32	Cihâd ve's-siyer (51)	Cihâd ve's-siyer (51)	Meğâzî (32)	Cihâd ve's-siyer (38)	Edâhî (- 656)	Îmâre (56)	Lukata (5)
33	Îmâre (56)	Îmâre (56)	Îmâre (35)	Îmâre (31)	Eşribe (- 660)	Sayd ve'z-zebâih (12)	Cihâd ve's-siyer (51)
34	Sayd ve'z-zebâih (12)	Sayd ve'z-zebâih (12)	Cihad (39)	Sayd ve'z-zebâih (7)	Âdâbi'l-Et'ime (- 666)	Edâhî (8)	Îmâre (56)
35	Edâhî (8)	Edâhî (8)	Sayd ve'z-zebâih (11)	Edâhî (6)	Libâs (- 674)	Eşribe (10)	Sayd ve'z-zebâih (12)
36	Eşribe (35)	Eşribe (35)	Edâhî (12)	Eşribe (14)	Âdâb (- 684)	Et'ime (24)	Edâhî (8)
37	Libâs (35)	Libâs (35)	Eşribe (27)	Libâs (12)	Rüyâ (- 686)	Libâs (34)	Eşribe (35)

38	Âdâb (10)	Âdâb (10)	Et'ime (27)	Âdâb (3)	Fezâilü'n-Nebi (-695)	Âdâb (11)	Libâs (35)
39	Selâm (41)	Selâm (41)	Libâs ve'z-zinet (46)	Selâm (11)	Fezâilü Enbiya (-698)	Selâm (15)	Âdâb (10)
	Kitabu katli'l-hayyât						
40	Elfâz mine'l-Edeb (5)	Elfâz mine'l-Edeb (5)	Esâmî (9)	K. Tıb ve'l-Maraz (8)	E.Fezâilü ashâb (-721)	K. Tıb ve'l-Merzâ (21)	Selâm (41)
41	Şiir (1)	Şiir (1)	İsti'zan (22)	Edeb mine'l-Elfaz (1)	Birr ve's-Sıla (-730)	Kitabu katli'l-hayyât (5)	Elfâz mine'l-Edeb (5)
42	Rüyâ (4)	Rüyâ (4)	Tıb ve'r-Rukye (44)	Şiir (1)	Kader (-733)	Elfâz mine'l-Edeb (5)	Şiir (1)
43	Fezâil (46)	Fezâil (46)	K. ma yuhzeru mine'l kelimât ve'l-Eşâr (8)	Rüyâ (1)	İlim (-735)	Şiir (2)	Rüyâ (4)
44	Fezâilü's-sahâbe (60)	Fezâilü's-sahâbe (60)	Rüyâ (4)	Fezâil (28)	Zikir,Dua ve Tevbe -740	Rüyâ (5)	Fezâil (46)

45	Birr ve's-Sıla (51)	Birr ve's-Sıla (51)	Fezâilü'n-Nebi (48)	Fezâilü's-sahâbe (53)	Rikâk ve Tevbe (-747)	Fezâil (46)	Fezâilü's-sahâbe (60)
46	Kader (8)	Kader (8)	Ehâdisü'l-Enbiya (7)	Birr ve's-Sıla (43)	K. Fi Ebvab muhtelif (-752)	Fezâilü's-sahâbe (61)	Birr ve's-Sıla (51)
47	İlim (6)	İlim (6)	Fezâilü's-sahâbe (107)	Kader (8)	K. Zikru'l-Mevt ve ma ba'dahu (-758)	Birr ve's-Sıla (51)	Kader (8)
48	Zikir, Dua ve Tevbe (27)	Zikir, Dua ve Tevbe (27)	Edeb (53)	İlim (3)	Fiten ve Eşrât (-769)	Kader (8)	İlim (6)
	Kitabu'r-Rikâk	Kitabu'r-Rikâk					
49	Tevbe (11)	Tevbe (11)	Kader (12)	Zikir, Dua ve Tevbe (14)	Zühd (- 773)	İlim (6)	Zikir, Dua ve Tevbe (27)
50	Sıfatü'l-Münâfikîn	Sıfatü'l-Münâfikîn	Beyânü'l-ehva ve zemmüha (8)	Kitabu'r-Rikâk (2)	K. Fi Ehâdis Müteferrika (- 775)	Zikir, Dua ve Tevbe (25)	Rikâk (2)
	Sıfâtü'l-Kıyame (19)	Sıfâtü'l-Kıyame (19)					

51	Cennet (19)	Cennet (19)	Deavât ve'l-Ezkâr (37)	Tevbe (10)	Tefsîr (- 794)	Rikâk (2)	Tevbe (11)
52	Fiten ve Eşrât (28)	Fiten ve Eşrât (28)	Ahvâlü'l-Münafikin ve'l-Yehûd (32)	Sıfatü'l-Münâfikîn (1)		Tevbe (11)	Sıfatü'l-Münâfikîn
53	Züh ve'r-Rekâik (19)	Züh ve'r-Rekâik (19)	Cennet ve sıfatü.. (12)	Sıfâtü'l-Kıyame (13)		Zikru'l-Münâfikîn (22)	Sıfâtü'l-Kıyame (19)
54	Tefsîr (7)	Tefsîr (7)	Sıfatü Cehennem (20)	Cennet ve sıfatü (6)		Cennet (20)	Cennet (19)
55			Fiten ve Eşrât (47)	Fiten ve Eşrât (6)		Fiten ve Eşrât (28)	Fiten ve Eşrât (28)
56			Rikâk (30)	Zühd (15)		Züh ve'r-Rekâik (18)	Züh ve'r-Rekâik (19)
57			Tefsîr (19)	Tefsîr (1)		Tefsîr (8)	Tefsîr (7)

Tablo 5: *Sahîh-i Müslim* Şerhlerinde kitâb isimleri ve bâb sayılarının karşılaştırılması (Modern Dönem)

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Notlar:

1. *Fethu'l-mülhim*'de müellif, 6. kitâb olan Salâtü'l-müsafirîn'in 32. Bâbını, Fezâilü'l-Kur'ân adıyla kitâb olarak belirtmiş ancak altında hiçbir hadise yer vermeden diğer bâba geçmiştir. Şerhi ikmal eden Tâki Osmânî 39. kitâb olan Selâm kitabının 37. bâbından itibaren son beş bâbı Nevevî'yi izleyerek Kitabu katli'l-hayyât olarak isimlendirmiş ancak bâbları yeni baştan numaralandırmadan devam etmiş ve kitaba da yeni bir sayı koymamıştır.

48. Kitâb olan Zikir, Dua ve Tevbe kitabının son iki bâbından önce Kitabu'r-Rikak ismi verilmiş ama ne kitaba ne de bâblara yeni sayı konulmamıştır.

Hiç bâbı bulunmayan Sıfatü'l-Münâfikîn adlı kitâb 50. sırada zikredilmiş, ardından 19 bâbı muhtevi Kitâbu Sıfâtî'l-Kıyâme kitâb sayısı verilmeden yazılmıştır.

2. Useymîn'in şerhini yayımlayanlar, Kitâbu Sıfâtî'l-Kıyâme isminin İmam Nevevî tarafından koyulduğunu belirtmiştir. Useymîn'in şerhinde Kitabu't-Tıb bölümü müstakil bir kitâb olarak değil Kitâbü's-Selâm içinde bulunmaktadır. Useymîn'in şerhini yayımlayanlar, 6. kitâb olan Salâtü'l-Müsafirîn'in 32. bâbını Fezâilü'l-Kur'ân bâbı olarak belirtmiş ancak altında hiçbir hadise yer vermeden diğer bâba geçmiştir.

3. Mübarekpûrî'nin *Minnetü'l-mün'im*'i kitâb isimleri ve tertibi bakımından diğer eserlerden pek çok farklılığı içermektedir. Diğer şerhlerde yer almayan pek çok kitâb ismi mevcuttur.

4. Musa Şâhin Lâşin'in *Fethu'l-mün'im*'inde 57 kitâb 808 bâb bulunmaktadır. Kitâb isimlerinde klasik döneme uygun davranan müellif bâb başlıklarını önceki şarihleri dikkate almakla birlikte büyük oranda kendi insiyatifiyle oluşturmuştur. Diğer eserlerde bulunan bâbların büyük oranda azaltılması yoluyla bâbları oluşturmuştur. Kitabu Elfâzi'l-Edeb kısmı *Fethu'l-mün'im*'de elfâz ifadesi düşürülerek Edeb olarak isimlendirilmiş.

5. el-Hereri el-İtyûbî'nin *el-Kevkebu'l-vehhâc*'ı 51 Kitâb, 794 bâb'tan müteşekkildir. Hereri de bâbları başından sonuna kadar kendi isimlendirmesi ve tasnifiyle oluşturmuştur. Bazı kitâbların (Mesâcid, Cuma... toplam 13 kitâb) Ebvâb olarak isimlendirildiği göze çarpmaktadır. Kitab fi Ebvâb muhtelif ve Kitab fi ehâdis Müteferrika adlı iki farklı kitâb oluşturmuş önceki eserlerde farklı isimle yer alan kitâbları burada birleştirmiştir. Önceki eserlerde Cennet ve cehennem ismiyle bulunan kitâbları ise Kitâbu zikri'l-mevt ve mâ ba'dahu minel cennet ve'n-nâr ve ğayriha adıyla birleştirmiştir.

6. el-Vellevî el-İtyûbî'nin *el-Bahru'l-muhitü's-Seccâc* adlı 57 kitâbtan oluşan buhacimli şerhin genel tertibe uygun olduğu, Kitabu't- Tıb ve'l-Merdâ ile Kitabu katli'l-Hayyât'ı müstakil kitâb olarak isimlendirmenin dışında bir farklılığı bulunmadığı müşahade edilmiştir.

7. er-Râcihi'nin *et-Tevfiku'r-Rabbi'l-mün'im*'i 57 kitâb yaklaşık 1300 bâbtan oluşmaktadır. Kitâb ve bâb isimlerinin klasik döneme uygun olduğu küçük birkaç dokunuş dışında müellifin genel tertibe riayet ettiği görülmektedir.

2.2. el-Ma‘na’l-âî Bölümü

Bâb başlıklarını ve altındaki hadisleri Nevevî'nin şerhi başta olmak üzere önceki şerhleri dikkate alarak genel olarak kendisi oluşturan ve el-ma‘na’l-âî/genel bakış kısmında bâbın hadislerini genel perspektif açısından bütüncül yorumlamaya çalışan yazar, el-mebâhisü'l-arabiyye bölümünde bu bütünsel yorumların dilsel/lügavî temellerini ortaya koyarken fıkhu'l-hadis kısmında bunların dayandığı fikhî, kelâmî ve düşünsel temelleri göstermiştir. Her hadis grubunun yorumunu bu şekilde sistematik üç ana bölümden oluşturan şarihin son iki bölümü âdetâ ilk kısmın dayandığı temelleri göstermesi açısından tûmdengelim yöntemini çağrıştırdığı söylenebilir. Hadis şerhinde yeni bir usul olarak ifade edilebilecek “el-ma‘na’l-âî” kısmında müellif, modern dönemde Allah, insan, doğa ve hayata İslâmî pencereden bakış perspektifini kaybetmiş insana, konu hakkında bir araya getirilen hadisler merkezli bakış açısı yani perspektif verecek değerlendirmeler yapmaktadır. İslâm'ın inanç, ibadet, ahlak, muamelat vb. konularında temel yaklaşımının zikredildiği bir bölüm olarak el-ma‘na’l-âî kısmı bu özelliğiyle çok işlevsel olduğu söylenebilir.⁷¹

Bu başlık altında yazılanların hacim olarak uzun olmaması, müellifin konuya dair bütüncül perpektifi, akıcı ve yalın bir dille tasviri/betimleyici, öyküleyici/tahkiye anlatım tarzı ve edebî üslup içinde sunması dikkat çekicidir. Ayrıca bâbın konusuyla ilgili varsa âyet ve farklı hadisleri bir arada değerlendirerek Kur'ân-Sünnet bütünlüğünde sunması da câlib-i dikkatir. Bunların yanısıra bâbın hadislerini değerlendirirken konuyla ilgili olup da şerh edilen bâbta yer almayan gerek *Sahîh-i Müslim*'in diğer yerlerinde gerekse farklı hadis kitâblarında geçen hadisler bütünlüğünde ele alması bütüncül bakışı kaybetmiş çağımız insanına, nasları değerlendirmede yol gösteren bir yöntemdir. Rivayetlerin daha iyi ve doğru anlaşılması için sıklıkla arka plan bilgilerinin işlevsel olarak kullanılması ve hadislerdeki hikmet, gaye ve ilkelerin zikredilmesi de bu bölümlerin temel hususiyetlerini oluşturmaktadır.

Belki de bu bölümler, şerhin sistematığı ile birlikte iki temel özgün yanından birini oluşturmaktadır. Modernizmin etkisiyle yaşadığı dönemde yönünü ve pusulasını kaybeden ve ilahi ölçüleri insani olanlarla değiştirerek varoluşsal/ontolojik kriz yaşayan

⁷¹ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 1/8. Müellif bu durumu mukaddimesinde şöyle ifade etmiştir: “Bu başlık altında hadisleri genel ve özel herkesin istifade edebilmesi için yalın, akıcı ve sade bir dil ve uslûpla şerh edeceğim.”

çağdaş insan, postmodern dönemlerde haz ve arzularının esaretine girerek bu krizi derinleştirmiştir. Hz. Peygamber'in Kur'an doğrultusunda insanın temel varoluş gayesine dönük sözlerinin de yer aldığı hadis külliyyatındaki rivâyetlerin yorumlanmasında oluşturulacak yeni perspektif ve açılımlar, bu krizi gözününde bulundurmalıdır. Benzer veya aynı konulu rivâyetlerin yorumunda ilk önce "Hadislere genel bakış/perspektif" (المعنى العام) başlığı altında bu anlam ve perspektif krizini aşma, çağdaş insana yeni bir bakış açısı verme hedefiyle yorumlanması hadis şerhçiliğine yeni bir soluk getirebilir. Hadislerin dilsel ve fikhî yorumundan önce "düşünsel bakış" denilebilecek insanı ve insanın varoluşsal anlamını önceleyen paradigmal bakış açısı, günümüz insanının belki de ihtiyaç duyduğu en temel şeylerden biridir. Anlamı kaybetmiş insana dilsel ve fikhî tahlillerden önce belki de fikrî tahliller gerekmektedir. Müellifin bu başlık altındaki izahları, çağın insanını zamanının düşünsel, kültürel kargaşa ve kaosundan bir nebze de olsa kurtarma gayesiyle kaleme aldığı belirtilebilir.

Bu bölümlerin hacim olarak ortalama bir-iki sayfalık büyüklükte olduğu söylenebilir. Bu kısımlarda bir paragraflık hatta 3-4 satırlık izahlar⁷² bulunduğu gibi çok olmamakla birlikte 3-4 sayfayı bulan izahlar da yer almaktadır. Genel perspektife dair kaleme alınan bu bölümlerin diğer iki bölüme oranla hacim bakımından kendi içinde daha orantılı olduğu görülmektedir. Ayrıca müellifin fazla olmasa da çeşitli gerekçelerle el-ma'na'l-âm kısmında izahta bulunmayıp daha önceki veya sonraki bâbların veya kitâbların bu kısmına ya da aynı bâbtaki el-mebâhisu'l-arabiyye/Arapça bahislerine veya fıkhu'l-hadis bölümlerine atıf yaptığı yerler de bulunmaktadır. Özellikle konunun aynı veya benzer olması nedeniyle hiçbir izahın yapılmadığı kısımlar önceki kitâb veya bâba atfedilmiştir. Önceki bâba atfın yapıldığı yere örnek olarak "Ebû Cehil'in öldürülmesi" başlıklı 497. bâb "Ebû Cehil'in öldürülmesi konusu Cihâd kitabında "öldürenin, maktûlün selebini (üzerindeki eşyaları) hak edişi" bâbında geçti şeklinde bir açıklamayla tekrara düşmemek için herhangi bir izahta bulunmayıp 20 bâb öncesine atfetmesi verilebilir.⁷³ Özellikle el-Birr ve's-Sıla kitabındaki bâblar, konularının yakınlığından birbirine atfının kolay olması nedeniyle müellif tarafından, el-ma'na'l-âm başlığında benzer ifadeler kullanmakla birlikte bazı yerlerde konuya dair izah yapmadan önceki bâblara atıflarda

⁷² Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 2/156.

⁷³ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 7/324. Ayrıca bk. 2/130, 7/557, 8/24, 8/136, 8/336, 8/570, 10/69, 180, 193, 238, 253, 303, 321, 324.

bulunmaktadır.⁷⁴ Önceki kitâblara da atfin yapıldığı yerler mevcuttur. Mesela “hadisin şerhi için İman kitabındaki “koğucular cennete giremez” (لا يدخل الجنة نمام) bâbına müracaat edilsin.”⁷⁵ şeklinde doğrudan kitâb ve bâb isminin belirtildiği yerler olmakla birlikte sadece kitâb ismiyle “iman kitabında geçti”⁷⁶ gibi atfin yapıldığı ifadeler de bulunmaktadır. İzahı yapılması gerektiği yerin bir veya iki bâb sonrasına genellikle “gelecek bâbın el-ma’na’l-âm kısmıyla yetiniyoruz” (نكتفي بالمعنى العام للباب التالي) ifadesiyle atfedildiği bâblar az da olsa bulunmaktadır.⁷⁷ Bazı yerlerde genel bakış bölümü “fıkhu’l hadis kısmında gelecek şeylerle yetinilecek” (يكتفى بما سيأتي في فقه الحديث) denilerek o kısma veya “mebâhisu’l-arabiyye kısmında söylediklerimizle yetineceğiz” (نكتفي بما ذكرناه في) (المباحث العربية) ifadesiyle ilgili kısma havale edilmiştir.⁷⁸ Birkaç yerde ise konunun anahatlarına dair söylediği bir şeylerin ardından, konunun teferruatlı fikhî boyutunu ilgili yere havale ettiği gibi sona koyduğu melhûza (الملحوظة) adlı notlarda konuyu ilgili kitâb ve bâba da havale etmektedir.⁷⁹ Bir yerde ise bâb başlığı olarak Nevevî’nin isimlendirmesini veren müellif, el-ma’na’l-âm başlığında bâba bu ismin verilmesinin nedenini belirtir. “Şerhinden de anlaşılabilceği gibi hadislerin arasını birleştirecek ortak bir bağ olmaması sebebiyle Nevevî bu bâbı, (أحاديث متفرقة) olarak isimlendirmiştir.”⁸⁰ Bu bölümlerde müellif ayetler dışında genellikle kaynak belirtmemektedir. Klasik dönem şerhlerinin etkisi, bu başlık altındaki izahlarda görülmekle birlikte yazarın adeta klasik şerhlerdeki açıklamaları, kamunun ortak bilgisi haline getirircesine mezceden anlatıcı kimliği öne çıkmıştır. Kaynak belirtmemesinin, anlatımdaki akıcılığı ve bütünlüğü sağlama ve bunu bozacak bir unsura yer vermeme amacına matuf olduğu söylenebilir. Ancak bazı yerlerde Buhârî, Ebû Dâvûd, İbn Mâce, İbn Ebi Şeybe, İbn Hibbân vb. gibi hadis kaynaklarının sadece müelliflerini⁸¹; Kadı İyâz, Nevevî gibi şarihlerin isimlerini⁸² zikretmekle birlikte bazı yerlerde problem oluşturabilecek bilgilerin kaynağının verilmemesi kısmî sorunlar oluşturabilmektedir. Bu duruma örnek olarak ezanın başlangıcı bâbında namaza çağrının nasıl yapılacağının tespiti ile ilgili bir sahâbinin

⁷⁴ Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 10/116, 120, 148.

⁷⁵ Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 9/161, 10/92.

⁷⁶ Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 7/324-325, 10/595.

⁷⁷ Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 3/17, 9/140.

⁷⁸ Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 2/422, 3/251, 4/241, 4/330, 332, 10/358, 535, 552, 615, 618.

⁷⁹ Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 6/112, 9/189.

⁸⁰ Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 10/609

⁸¹ Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 1/201, 224, 2/381, 2/438-439, 3/ 597, 8/150, 10/122.

⁸² Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 2/438, 3/17, 5/384, 9/615.

“Müslümanların amellerinin Hristiyanlarınkine benzemesi daha az tehlikeli değil mi, o halde niçin çan kullanmıyoruz?” şeklindeki sorusuna Rasûlullah’ın (s.a.s) “çan yapılmasını emretti” (فأمر صلى الله عليه وسلم بصنع ناقوس) şeklinde cevap verdiğini belirtmiş ve bu bilginin kaynağını zikretmemiştir.⁸³

Hadislerin muhtevî olduğu konuların benzerlikleri yazarın yorumlarında benzer ifadeler kullanılmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Cenâiz kitabındaki 6 bâbı hayat, ölüm, musibet, ağlamak gibi kavramlarla ördüğü edebî anlatının -ki İslâm’ın dünyaya bakışının ifadesi olduğunu söyleyebileceğimiz bu anlatının- aynı minvalde farklı ifadeler ve üslupla yapıldığı belirtilebilir.⁸⁴ Müellifin bu bâblardaki edebî uslûbû ise dikkate değerdir. Mesela ilk bâbta “İman etse ve ondan kurtuluşu olmadığını kesin bir şekilde bilse de ölümün anılması ve verdiği keder ürpertir insanı. Dün yanibaşımızda olan yakınımızı, bugün defnetmek, güzel hayaller kurarken aramızdaki nicelerini göz açıp kapayıncaya kadar kaybetmek...”⁸⁵ ikinci bâbta “Gözyaşı dökmek insanın doğasında vardır. İnsan bazen üzülür bazen sevinir. Sevincin belirtileri olduğu gibi hüznün de vardır. Hüznün en belirgin alameti ağlamaktır. ... Gözyaşları sadece hüznün işareti değildir. Mahzun olanın gönlünü ferahlatan, belanın yakıcı acısını soğutan, kalbin sızılarını hafifleten bir ilaçtır ağlamak...”⁸⁶ şeklinde yer alan ifadeler edebî ve etkileyici ifadelerdir.

Karşılaştırmalar, birey veya toplumun diğerlerinden farklılığını, üstünlüğünü ya da değişim ve gelişim noktalarını ortaya koyan yöntemlerdendir. Müellifin -bu bölümün arka plan altbaşlığında da ele alınan- Cahiliye dönemine sıklıkla atıf yapması İslâm’ın oluşturduğu insan ve toplumun öncesinden müsbet manada farklılıkları, değişimi ve gelişimini gösterme gayesine dönüktür. Buna ilaveten bazı yerlerde modern ilerlemiş demokratik toplumları İslâm’ın emrettiği ilke ve hedeflerin çok gerisinde kalmakla da eleştiren yazar, İslâmî değer ve uygulamanın üstünlüğü ve eşsizliğini göstermek için bu yönetime başvurmuştur. Mesela bir sefer dönüşünde Rasûlullah’ın (s.a.s) Muaz b. Cebel’i terkisine alıp ona, kulun Allah üzerindeki hakkı, Allah’ın kul üzerindeki hakkını anlattığı rivâyetlerin⁸⁷ yer aldığı bâbın el-ma‘na’l-âm kısmının girişindeki şu anlatım, toplumların sosyal ahlak bakımından karşılaştırılmasına örnek verilebilir. “Müslümanlar cihada çoğu zaman yaya olarak çıkıyordu. Yanlarında onlara yetecek kadar deve, eşek gibi binek

⁸³ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 2/429.

⁸⁴ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 4/180, 193, 212, 228, 240, 253. Ayrıca bk. 2/311, 325, 5/408, 466.

⁸⁵ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 4/180.

⁸⁶ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 4/193.

⁸⁷ Müslim, “İman”, 48-49.

bulunmazdı. Bu sebeple de iki veya daha fazla sayıdaki bir grup kişi, hayvanlara dönüşümlü binerlerdi. Neredeyse binek sahibi ile ona eşlik edenler birbirinden ayırt edilemezdi. Asırlar boyunca ilerlemiş hiçbir toplumda göremeyeceğimiz eşsiz bir ortaklık... Hiçbir kanunda veya ileri demokraside rastlayamayacağınız komutanla askerin tefrîk edilemeyeceği emsalsiz İslâmî dayanışma...”⁸⁸

Son dönemde yazılmış bir şerh olmasından dolayı güncel bir takım unsurların şerhte dile getirilmesi, karşılaştırma, değerlendirme ve eleştirilerin yapılması da eserin el-ma’na’l-ââm başlığı altında karşılaşılan hususiyetlerdendir. Günümüzdeki bazı durumlara eleştiriler yöneltmek maksadıyla örnek olarak verdiği yerler olmakla birlikte eleştiri amacı taşımadan zihinlerde o mefhuma dair bir resmin oluşmasını sağlama amacıyla güncelin ifade edildiği yerler de mevcuttur. Örneğin, Rasûlullah’ın (s.a.s) attan düşüp yaralandığı olayın anlatıldığı rivayette Hz. Peygamber’in Hz. Aişe’nin evine girip meşrubeye çıktığı ifade edilir.⁸⁹ (ودخل صلى الله عليه وسلم بيت عائشة وصعد المشربة) Müellif buradaki meşrubenin anlamını günümüz okuruna anlaşılır kılmak için bunun günümüzdeki merdivenle çıkılan yüksekçe veranda veya iç/gömme balkon (وهي مرتفع) olarak izah eder.⁹⁰ (يصعد إليه بدرجات خشبية، شبيهة بما يسمى اليوم بالفرندة أو البلكون الدخلي) (Kanaatimizce içinde yiyecek saklanan kilere benzetilse daha isabetli olabilirdi.) Günümüzde yaygın olduğu gibi ev ve meskenlerin kiraya verilmesinin o dönemlerde yaygın olmadığını, tarım arazilerinin kiraya verilmesinin yaygın olduğunu belirtmesi⁹¹, (الضب) kelimesinin keler anlamına gelen bir hayvan olduğunu, bir kilogramı aşmayan, sürüngen, metrûk ve dağlık alanlarda oyuklarda yaşadığını, bazen evlerin duvarlarına tırmandığını belirterek özellikleri hakkında bilgi verdiği bu hayvanın Mısır’da (البرص) veya (السلحية) adıyla Şam’da ise (السفاية) ismiyle bilindiğini belirtmesi⁹², sihrin daha iyi anlaşılması için onu, araç ve televizyonları uzaktan açıp kapatan, bombaları patlatan uzaktan kontrol sistemine/kumandaya (جهاز التحكم عن بعد/الريموت كنترول) benzeterek anlatması⁹³, toplumların ve küçük de olsa toplumsal grupların lidersiz olamayacağını, İslâm’da liderin sorumluluk ve yükleri bulunduğunu, cemaatin de ma’rûfta ona itaat etmekle yükümlü olduğunu, günümüzdeki askeri sistemdeki emir komutaya benzeterek

⁸⁸ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/109.

⁸⁹ Müslim, “İman”, 77.

⁹⁰ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 2/548.

⁹¹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 6/249.

⁹² Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 8/37.

⁹³ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 8/550.

anlatması⁹⁴, Faris ve Fars'ın günümüzde İran olduğunu söylemesi⁹⁵, eve girişte izin istemenin muhtevasına dair izahlardan sonra modern teknolojinin kullanılarak geleni görmeye veya onunla konuşmaya imkân veren sistemin ve otomatik düğmeyle kapının açılmasının da izin verme anlamında olduğunu zikretmesi⁹⁶, tarihin başlangıcından günümüze kadar insanların çeşitli sebeplerle maruz kaldıkları hastalık ve tedavi yöntemlerindeki farklılıkların kümülatif olarak/birikerek ilerleyip günümüze dek ulaşmasını ve mikrop, ishal, tansiyon, cerrahi operasyon gibi modern tıbbın kavramlarını kullanarak modern tıba övgüde bulunması, hastalık ve bulaşma yolları ve Allah'ın iradesine vurgu yapması⁹⁷ bu türden günümüzle benzerliklerin kurularak mefhumun doğru anlaşılmasına katkı yapacak izah tarzlarıdır.

Bununla birlikte günümüze atıf yaparak eleştirdiği yerler de bulunmaktadır. Bunlardan bir kısmı kölelik olgusunu ele aldığı Kitabü'l-Eymân'ın son bâbında tarih boyu toplum katmanları ve aralarındaki ilişkilere dair bilgi verdikten sonra İslâm'ın kölelere insanca muamelesi bağlamında “İslâm'ın insanlığa hiçbir medeniyette hatta yirminci asırda bile görülmemiş çağrısı insanın bizatihi saygıdeğer oluşudur.” diyerek günümüzde insana saygı hususunda Batı'yı İslâm'ın gerisinde olmakla eleştirir.⁹⁸

Günümüze yönelttiği eleştirilerden biri de giyim kuşam noktasındaki özellikle Müslüman kadınlara yönelttiği eksikliklerdir. Evlerinde veya işyerlerinde erkek çalışanların yanında tesettür konusunda şer'î sınırın dışına çıkarak gevşeklik gösteren kadınları eleştirdiği gibi aynı eleştiriye kadın çalışanlarla muamelesinde gevşeklik gösteren erkeklere de yönelterek İslâm'ın çizdiği sınırı vurgular.⁹⁹ Aynı konuda özellikle günümüzde deniz sahillerindeki yarı çıplak erkek ve kadınları, İslâm öncesi Kâbe'yi çıplak tavaf eden müşrikler ve çıplak bir şekilde beraber yıkanan İsrailoğullarını örnek vererek eleştirir.¹⁰⁰ Anne babaya saygı ve onların değerini yüceltme emrine karşı ve çağımızdaki Müslümanlardan bir kısmının anne bâbalarını dövmesi veya küçük dünya menfaatleri için onları öldürmeleri, onların İslâm'ın bu yüce değerlerinden ne kadar uzak olduklarını göstermekte olduğunu vurgulayarak yaşadığı toplumdaki eksiklikleri eleştirmektedir.¹⁰¹

⁹⁴ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 7/452.

⁹⁵ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 9/604.

⁹⁶ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 8/492.

⁹⁷ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 8/580-582, 615-616.

⁹⁸ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 6/494.

⁹⁹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 8/516.

¹⁰⁰ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/360.

¹⁰¹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/297.

Müslümanların günümüzde geri kalmalarının sebeplerinden biri olarak çalışmayı terk ederek, tembelliği hayat tarzı haline getirmelerini, altın eşya kullanmak ve ipek giymek metaforu üzerinden izah etmesi de dikkat-i câliptir.¹⁰² Yine günümüz Müslümanlarının vahdet içinde olmamalarını Sovyetler birliğinin 1991 yılındaki çöküşü örneğiyle eleştirmektedir. Burada müellifin dünya, ahiret ve siyaset ekseninde bir genel perspektif çizdiği de belirtilebilir.

“Bazıları müslümanın kuvvetli olmasını, ibadet ve ahirete dönük amellerde kuvvetli olmak zanneder de dünyayı ihmal edebilir. Bu durumda düşmanları, onları zelil hale getirip yönetilen pozisyonunda ibadetlerini ve Allah’a kulluk vazifelerini yapmalarına bile engel olabilir. Tıpkı Sovyetler Birliği’ndeki ve diğer gayrı Müslim devletlerdeki azınlık halinde yaşayan Müslümanlara yapıldığı gibi. Şeriatın istediği gerçek kuvvet çiftçilikten, ticarete ve silah sanayine kadar her yönden güçlü olmaktır...”¹⁰³

Son olarak müellifin günümüzdeki İslâm toplumlarına yönelttiği eleştirilerdeki serzenişi ne kadar da gerçektir ve haklıdır.

“Sahâbe İslâm uğruna nice eziyete maruz kaldı. Niceleri elinde kor ateş tutarcasına dinine sımsıkı yapıştı. Nice mü’minler, kâfirlerin alay ve işkenlerine sabretti. İşte İslâm böyle müşriklerin arasında garip olarak başladı. Oysa İslâm bugün Müslümanların arasında eski garipliğine dönmeye başladı. İslâm’ın ilkeleri Müslümanların yaşadığı toplumda garip hale gelir oldu. İslâm’ı muhafaza etmek isteyen kendi toplumunda gerici ve bağınaz (متأخرا جامدا) sayılmaya başlandı. Münker ma’rûf, ma’rûf münker hale getirildi. Aralarında emr-i bi’l- ma’rûf ve nehy-i ani’l- münker yok oldu. Aksine resmi dinlerinin İslâm, isimleri Ahmed ve Muhammed olanların yaşadığı ülkelerde, münkeri emredip ma’rûfu yasaklar oldular. İslâm’ın bu gurbetinden daha beter gurbet hangisidir? Hangi uzlet onun ilkelerinden uzaklaşmaktan daha ağırdır? Böyle bir vasatta dinine sımsıkı yapışana ne mutlu!”¹⁰⁴

Güncel bazı dilsel kullanımlara da eleştiriler yönelten müellifin bunu dilsel kullanımın temel hakikati örtbas edip yerine hakikat olarak geçmesi endişesinden yapmaktadır. (باب اقتراب الفتن وفتح ردم يأجوج ومأجوج والجيش الذي يخسف به وتواجه المسلمين بسيفيهما وبعض أشرار الساعة) ismini verdiği ve 93 hadisin yer aldığı bâbın genel bakış başlığında hadislerin ortak noktasını, dünya ve imtihan ilişkisi bağlamında ele alarak dünya hayatının hayrı, şerri,

¹⁰² Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 8/306-307.

¹⁰³ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 10/195.

¹⁰⁴ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/466.

kadınları, çocukları, parası, malı mülkü, şehvetleri ve iblisinin tümüyle imtihan olduğunu, bu denemenin âdemoğlu için tüm zamanlar ve mekânlarda cari olduğunu ve olacağını vurgulayan şarih, deprem, volkanik patlamalar, rüzgâr ve farklı âfetleri bazı gâfillerin tabîi felâket/doğal afet (كوارث طبيعية) olarak isimlendirmesini yanlış bulduğunu belirtmektedir. Bunların hakikatte bir ölçü, hikmet ve takdirle hakîm ve habîr olan Allah'ın katından geldiğini, bu afetlerle yeryüzünde fesat yayan şerliler ve onlarla birlikte bulunan iyi ve kötü niyetlilere isabet eden musibetler olduğunu söyler. Hubs/pislikler çoğaldığında bu tür musibetler bir grup için ceza olurken diğer gruplar için hayırlı ve derece yükselmesi olabileceğini belirtir.¹⁰⁵

Yine döneminde karşılaştığı söylemlerden biri olan İslâm'ın kılıçla yayıldığı düşüncesine, İslâm savaş hukukunun genel perspektifini oluşturacak şekilde anahatlarıyla anlattıktan sonra İslâm'ın kılıçla yayıldığını söyleyenlerin yalan söylediklerini, aksine insanların İslâm'a onun müsamahakâr şeriatı sayesinde ikna olup severek girdiklerini belirtir.¹⁰⁶

Yazar el-ma'na'l-âm kısımlarında mezhepler arasındaki gerek fikhî gerek kelâmî farklılıklara anahatlarıyla temas etse de, teferruatları genellikle fikhü'l-hadis bölümüne havale etmektedir. Bu başlık altında ilgili konuya dair sadece giriş ve başlangıç düzeyi diyebileceğimiz bilgiler sunulmaktadır. Hanefiler ve Ebû Hanife başta olmak üzere diğer mezhep ve şarihlerin kabul etmediği görüşlerine ve alıntı yaptığı bazı çağdaş yazarların yaklaşımlarına eleştiriler yöneltmektedir.¹⁰⁷ Bu eleştirilere gerek fikhü'l-hadis gerekse el-mebâhisü'l-arabiyye bölümlerinin hususiyetleri incelenirken temas edilecektir.

Müellifin eğitimci kimliğinin yansıması olduğunu düşündüğümüz bir hususiyet de İslâm tarihindeki gerek itikâdî gerek fikhî tartışmaları tasnif etme ve özetleyerek sunmadaki başarısıdır. Bu tasnif ve özet sunum konuyu anlamada son derece önemli bir unsurdur. Konu etrafında oluşan fırkalar ve temel kabullerinin belirtilmesi, konunun maddeleştirilerek sunulması gibi bir eğitimcinin öğrencilerine ders sunarken kullandığı öğrenmeyi kolaylaştırıcı yöntemleri kullanması konu hakkında temel perspektifin boyutlarını ve sınırlarını göstermesi açısından da önemli bir özelliktir.¹⁰⁸

¹⁰⁵ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 10/507.

¹⁰⁶ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 7/385.

¹⁰⁷ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 3/256, 325, 345, 357, 528, 4/496, 10/587.

¹⁰⁸ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/94, 350-354, 2/80, 166, 497, 3/442-443, 4/497, 5/107, 5/493, 6/377, 8/550, 9/54, 10/117-118.

2.2.1. Genel Perspektif/Bakış Açısı Oluşturacak Anlatım

Kaynağından uzaklaşan bilgi için subût (kaynağına aidiyet) ve delâlet (anlaşılma) problemi uzaklaşma oranında artar. Bu durum sünnet için de geçerlidir. Hz. Peygamber ve sahâbe asrından uzaklaştıkça bu iki olguya (subût ve delâlet) dair söylemler, eleştiriler artmış, her çağ kendi ruhunu merkeze alarak birtakım eleştiriler yöneltmiştir. Modern dönemde akıl ve bilim merkezli rasyonel eleştiriler revaçta iken postmodern dönemde herkes ve her şeyin merkeze alındığı, flu, net olmayan hissî ve rölatif/izâfî eleştiriler baş göstermiştir. Aslında burada temel problem merkezle bağı kopmuş, asılla ilişkisi suretâ devam eden perspektif kaybıdır. Asıl problem, sosyal, kültürel ekonomik ve siyasi olarak başka bir paradigmanın düşünsel evreninde kuşatılmış olarak düşünmeyi ve yaşamayı kanıksamaktır. Bu nedenle sünnetle ilgili temel hakikatler çağın insanına uygun dille anlatılmalı ki akıl ikna, duygular tatmin olsun. Müellifin el-ma'na'l-âm kısmında yapmaya çalıştığı şeyin tam olarak bu olduğu söylenebilir. Konuya bütüncül ve perspektif eksenli yaklaşarak hadislerin gündem belirleyiciliğini, temel düşünceyi kurucu yapısını ve ana bakış tarzını ortaya koyan sözler oluşunu okura göstermek. Bir Müslümanın kendi iklim ve düşünce dünyasından çağa nazar etmesi, olgu ve olayları bu perspektiften değerlendirmesi, İslâm'ın ilke ve hedeflerinin doğrultusunda sunduğu geniş bakış açısını ilk plana yerleştirip ona öncelik vermesi bu bölümlerin temel hususiyetidir.

Kâdı İyâz'ın 6 bâb başlığında¹⁰⁹, İmam Nevevî'nin ise ayrıca Itk kitabı oluşturmayıp Kitabu'l-Liân'ın sonunda 3 bâb başlığında¹¹⁰ şerhettiği Kitabu'l-Itk bölümündeki kölelikle ilgili hadisleri, tek bir bâb altında şerheden Lâşin, burada, bâbtaki hadisleri dil ve fikhî unsurlar açısından incelemeden önce “İslâm'ın köleliğe bakışı”nı konuya dair genel bir perspektif verecek şekilde edebî bir üslupla sunmaktadır.

“İnsanın insanı köleleştirmesi zamanla yaşıttır. Farklı şekillerde zamanın sonuna kadar da devam edecektir. Alıp satma köleliğin bir şeklidir sadece. Kuvvetlinin zayıfı aşağılaması, zenginin fakiri ezmesi, (makamca) üstte olanın altta olana tahakkümü, güçlülerin kuvvetsiz olanlara zorbalığı da bu türdendir. İslâm geldiğinde efendiler/şerefli ve köleler/mustaz'aflar tabakasına ayrılmış sınıflı topluma önce şöyle nida etti: “Ey insanlar biz sizi bir kadın ve bir erkekten yarattık. Sizi tanışıp kaynaşmanız için kabile ve halklara ayırdık. Allah katında en değerli olanınız en

¹⁰⁹ Kâdı İyâz, *İkmal*, 5/97-126.

¹¹⁰ Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî*, 10/149-153.

takvalı olanınızdır.”¹¹¹ (Hz. Peygamber de bu minvalde şunları söyledi:) “Arabın arap olmayana, beyazın siyaha takva dışında hiçbir üstünlüğü yoktur”¹¹², “Hepiniz Âdem’densiniz, Âdem de topraktır.”¹¹³ İslâm geldiğinde kölelik, her evde bir cariye ve köle bulunacak derecede yayılmıştı. Köle edinme kaynağı pek çoktu. Bir kabilenin başka bir kabileye baskın yaparak mallarına el koyması, çocuk ve kadınlarını esir etmesi, sonra da koyun ve deve satar gibi pazarda satması yaygındı. Neredeyse hiçbir kabile bu baskınlardan kurtulamıyordu. Bu durumu şair şöyle ifade etmiştir:

وأحياناً على بكر أخينا ... إذا ما لم نجد إلا أختانا

Bazen de kardeşlerimiz Bekiroğullarına (baskın yaptık)

Onlardan başka (baskın yapacak) kimse bulamadığımızda...

Kadın ve çocukları kaçırıp satmak isteyenler için geniş sahiller ve uzak diyarlar eşsiz bir kaynak oluşturuyordu. Bazen de babalar yaşam zorluklarından dolayı oğul ve kızlarını satmak zorunda kalıyorlardı.

İslâm öncesindeki durumu yani arka planı bu şekilde panoramik bir tarzda zikreden yazar, ardından şu soruyu sorarak İslâm’ın genel bakışını sunmaya zihinleri hazır hale getirir. “İslâm ne yaptı?” Bu soruya verdiği cevap İslâm’ın konuya dair temel yaklaşımını ve bakışını ortaya koymaktadır.

“İslâm tüm bu köleleştirme kanallarını kapatıp onlara set çekti. Kölelik için Müslümanların kâfirlerle savaşıması dışında bir yol bırakmadı. Bu durum (savaşta esir alınması) savaştan daha önemsiz değildi. Çünkü savaş, davet ve tebliğ için yapılmaktaydı. Müslümanların savaşta (esir almadaki) mualemesi kâfirlerinki gibi olmalıydı. “Kâfirlerle savaşa girdiğinizde hemen öldürücü darbeyi vurun, nihayet onları çöktürünce esirleri sağlam bağlayın. Sonra ya karşılıksız bırakırsınız yahut bedel alarak...”¹¹⁴

Bu âyet-i kerimeyi köleliğin kaynağı olarak zikreden ve bunun savaş ortamında son derece normal olduğunu vurgulayan yazar bu ifadelerinin ardından İslâm’ın köleliğin sürdürülmesine bakışını ortaya koymaktadır.

“Köleliğin sürdürülmesine gelince İslâm, kölelerin özgürlüğe kavuşturulmasına örnek gösterilecek bir tavır ortaya koymuştur. Kölenin azat edilmesi için pek çok kapı açmıştır. Kasten öldürme, zihar, farz orucunu cima ile bozma, yemin bozma

¹¹¹ el-Hucûrât 49/13.

¹¹² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 38/474.

¹¹³ Ebu’l-Velîd Muhammed b. Abdullah b. Ahmed el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, (Beyrut: Dâru’l-Endülüs, ts), 2/121.

¹¹⁴ el-Muhammed 47/4.

suçlarının keffâretlerinde ilk sıraya köle azadını koyması, köleyi azat etmenin efendisi için ateşten kurtuluş olduğunu belirtmesi ve “kim ki Müslüman bir köleyi azat ederse Allah da buna karşılık onun her uzvunu ateşten azat eder”¹¹⁵ nebevî müjdesine nail olup nefislerini cehennem ateşinden kurtarma arzusuyla binlerce köle azat edilerek özgürlüğüne kavuşturulmuştur. İslâm’ın köleleri özgürleştirme arzusu ilginç bir noktaya ulaşmıştır. Azat etme sözcüğünü şaka olarak söylemeyi bile ciddi saymış, efendisinin şaka yollu söylediği ‘kölem hürdür’ sözünü bile ciddi sayarak kölenin hür olduğunu beyan etmiştir. Ortak olunan kölede, ortaklardan biri payını azat ederse köle tümüyle azat olur. Bunlara ilaveten efendisiyle özgürlüğüne kavuşmak için mükatebe (belli bir bedel karşılığında anlaşma) yapmayı, bedeli ödemek için çalışmasını ve efendinin de köleye kolaylık göstermesini teşvik etmiştir. (Bu durum Kur’ân’da şöyle belirtilir:) “Bedelini ödeyerek hür olmak isteyen köle ve câriyelerinizin -kendilerinde hayır görürseniz- tekliflerini kabul edin. Allah’ın size verdiği maldan onlara da verin.”¹¹⁶ İslâm köle ile onu azat eden arasında köle özgürlüğüne kavuştuktan sonra vela bağı kurmuş. Köleyi sanki efendisinin oğlu gibi kabul etmiştir. Onları birbirlerine başta mirasçı ve koruyucu kılmış, köleye onu hürriyetine kavuşturduğu için minnet duymasını, kendisini azad eden dışında bir intisab edinirse Allah’ın, meleklerin ve tüm insanların lanetine uğrayacağını bildirmiştir.”

Genel ve bütüncül bakışla temas ettiği bu bölümünün ardından Müslümanların kölelerine nasıl davrandıkları ve davranması gerektiğine dair nebevî ilkelerle bu perspektifin bireylerdeki yansımaları göstererek İslâm’ın müntesiplerindeki değiştirici etki gücünü ortaya koymuştur.

“Müslüman efendilerin kölelerine gösterdiği tavra gelince, İslâm bu konuda insanlık tarihinde eşi görülmemiş ilkeler koymuştur. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kardeşleriniz sizin yardımcılarınızdır. Allah onları sizin himayenize vermiştir. Kimin yanında bir kardeşi çalışıyorsa ona yediğinden yedirip giydiğinden giydirdirin. Onlara yapamayacakları ağır yükler yüklemeyin. Eğer yüklerseniz yardım edin.”¹¹⁷ İşte Ebû Zer el-Gıfârî! Aynı cinsten ve renkten iki elbise alıyor, birini kendi diğerini kölesi giyiyor. Efendiler kölelerine o kadar iyilik ve ihsan da bulunuyor ki pek çok kölenin köle olarak kalmayı temenni ettiklerini görüyoruz. Bu konuda Zeyd b. Hârise

¹¹⁵ Buhârî, “Keffâret”, 5; Müslim, “İtk”, 22.

¹¹⁶ en-Nûr 24/33.

¹¹⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil Buhârî, *el-Câmiu’l-müsneû’s-sahîh*, (Beyrut: Dâru İbn kesîr, 1407/1987), “İman”, 30; Müslim, “Eymân”, 40.

olayı meşhurdur. İşte, zayıfların hâmisi ve yardımcısı olarak İslâm insanlık için büyük bir nimet olarak gelmiştir.”¹¹⁸

Konuya dair genel perspektifi ortaya koyan bütüncül bakışın edebi üslup içinde sunulmasının en güzel örneklerinden biri de sadece “من مات وهو يعلم أن لا إله إلا الله دخل الجنة” (Allah’tan başka ilah olmadığını bilerek ölen cennete girer) hadisinin¹¹⁹ yer aldığı “tevhid üzere ölen cennete girer” (باب من مات على التوحيد دخل الجنة) bâbının el-mana’l-âm başlığında yaklaşık iki sayfalık “İslâm’da korku ve umut dengesi üzerine yaşamak” temel perspektifini ortaya koymaya çalıştığı izahtır: “Akıllı mü’minin korku ve umut/havf ve recayı birleştiren, akıbeti için korkup endişelenen ve hesabının kendi amellerine göre olacağını bilen kişi” olduğunu belirten müellif bunun için bir hadis iki ayet kullanmıştır. “Âdemoğlunun hepsi hata yapar. Hata yapanların en hayırlısı tevbe edenlerdir.”¹²⁰, “Kim zerre miktarı hayır yapmışsa onu (karşılığını) görür. Kim de zerre miktarı şer işlemişse onu (karşılığını) görür.”¹²¹; “Herkesin yaptığı iyiliği de işlediği kötülüğü de önüne konmuş olarak bulacağı gün, (insan) ister ki kendisi ile kötülükleri arasında uzun bir mesafe bulunsun. Allah kendisi hakkında sizi uyarıyor. Allah kullarına çok şefkatlidir.”¹²² Kendi amelleriyle hesaba çekilmenin asıl olduğunu zikreden müellif, akıllı mü’minin ikinci vasfının Allah’ın affına karşı umut beslemesi olduğunu, “akıllı mü’min aynı zamanda Rabbinin her şeyi kuşatan rahmetini uman, lütuf ve ihsanını arzulayan kişidir.” diyerek “Çok bağışlayan, sevgisi geniş, arşın sahibi, şanı yüce yalnız O’dur.”¹²³ âyetlerini Allah’ın engin rahmet ve bağışlayıcılığına delil olarak kullanır.

İslâm şeriatının bir kısmının mü’minlerin nefislerinde korku yayan bir muhtevayla geldiğini, bununla onların azim ve gayretlerini güçlendirip amele yöneltmek olduğunu belirten yazar, bunun için dört ayet ve iki hadis delil olarak getirir. “Vay haline o namaz kılanların! Onlar namazlarının özünden uzaktırlar. Onlar halka gösteriş yaparlar. Hayra da engel olurlar.”¹²⁴, “Eksik ölçüp tartanların vay haline! Onlar, insanlardan ölçerek bir şey aldıklarında tam ölçerler. Kendileri başkalarına vermek için ölçüp tarttıklarında ise haksızlık ederler (eksiltirler). Onlar, o büyük gün için -insanların âlemlerin rabbinin

¹¹⁸ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 6/168-169.

¹¹⁹ Müslim, “İman”, 43.

¹²⁰ Tirmîzî, “Sıfatu’l-kıyâme”, 13.

¹²¹ ez-Zilzâl 99/7-8.

¹²² el-Ali İmran, 3/30.

¹²³ el-Burûc, 85/14-15.

¹²⁴ el-Mâûn, 107/4-7.

huzuruna çıkacakları gün için- diriltileceklerini akıllarına getirmiyorlar mı?”¹²⁵ ; “Arkadan çekiştiren, ayıp kusur arayan, servet toplayan ve onu sayıp duran herkesin vay haline! Hayır! Andolsun ki o, hutameye atılacaktır. Nedir o hutame bilir misin? Allah’ın tutuşturulmuş ateşi! Uzatılmış direklere bağlı olarak içine hapsedildikleri, yükselip yürekleri saran ateş!”¹²⁶, “Ey iman edenler! Bilin ki Yahudi din bilginlerinin ve Hristiyan din adamlarının birçoğu halkın mallarını haksızlıkla yerler ve Allah yolundan alıkoyarlar. Altın gümüş biriktirip Allah yolunda harcamayanları elem veren bir azapla müjdele! O gün bunlar cehennem ateşinde kızdırılıp onların alınları, böğürleri ve sırtları dağlanacak: İşte yalnız kendiniz için toplayıp sakladıklarınız; tadın şimdi biriktirip sakladıklarınızı!”¹²⁷ âyetlerini serdeder. Hz. Peygamberden ise “Abdesti gereğince alın. Vay o topukların cehennemdeki haline!”¹²⁸ hadisi ile iki kabrin yanından geçerken “Bu ikisi azap görüyor. Biri idrardan sakınmaz diğeri de insanlar arasında koğuculuk yapardı.”¹²⁹ hadisidir.

Korku ile ilgili ayet ve hadislerden sonra “Şeriatın bir kısmının da umut yayan, Allah’ın affına dair umudu diri tutan bir muhtevayla geldiğini, cennetin kapılarının istisnasız tüm mü’minlere açık olduğunu, Allah’tan başka ilah olmadığına, Muhammed’in O’nun kulu ve rasûlü olduğuna şahitlik edenlere cehennemin kapılarının kapatıldığını belirterek bunun için bir ayet, bir kudsî ve iki merfû hadis kullanır. “De ki (Allah şöyle buyuruyor): “Ey kendi aleyhlerine olarak günahta haddi aşan kullarım! Allah’ın rahmetinden ümit kesmeyin. Allah (dilerse) bütün günahları bağışlar; doğrusu O çok bağışlayıcı, çok merhametlidir.”¹³⁰, “Kulum, bana bir dünya dolusu hatayla gelip bana hiçbir şeyi şirk koşmadan kavuşsa bende ona hataları miktarınca af ve mağfiret ile yakaşırım.”¹³¹ hadisi kudsîsi, “Ey Muaz! İnsanlara lâ ilâhe illallah diyenin cennete gireceğini müjdele....”¹³² hadisi ile Ebû Zer’in Hz. Peygamber’in “Rabbimden bir haberci bana ümmetimden kendisine şirk koşmadan ölenlerin cennete gireceğini haber verdi” demesi üzerine zina etse, hırsızlık yapsa da mı? sorusunu üç defa sorması üzerine üç defa evet şeklinde cevap

¹²⁵ el-Mutaffifin, 83/1-6.

¹²⁶ el-Hümeze, 104/1-9.

¹²⁷ et-Tevbe, 9/34-35.

¹²⁸ Buhârî, “İlim”, 3; Müslim, “Tahâret”, 25.

¹²⁹ Buhârî, “Vudû”, 54; Müslim, “Tahâret”, 111.

¹³⁰ ez-Zümer, 39/53.

¹³¹ Tirmîzî, “Deavât”, 104.

¹³² Haldun el-Ahdeb, *Zevâidu Tarihi Bağdâd ala’l-Kütübi’s-Sitte*, (Dımeşk: Daru’l-kalem, 1415/1996), 2/144.

verdiği müttetekun aleyh hadisini¹³³ serdederek ayet ve hadislerin insanlara verdiği umudun boyutlarını göstermiştir. Bunun ardından bir kısım nasların korku ve umudu birleştiren bir muhtevayla geldiğini belirterek "...âhiret kaygısıyla ve rabbinin rahmetine nâil olma ümidiyle..."¹³⁴ âyeti ve "Kitabın indirilişi azîz ve alîm olan, günahı bağışlayan, tövbeyi kabul eden, hem cezalandırması şiddetli hem lutfu bol olan Allah'ın katındandır."¹³⁵ âyetini zikreder. İşte bu şekilde İslâm'ın doğru yolu gösterdiğini vurgulayan yazar, korkunun önceki insanları akıbetlerinden korkup emin olmamaya ittiğini zikrederek iki örnek verir. Aşere-i mübeşşereden olmasına rağmen âkıbet korkusunun Hz. Ömer'i "Bir münâdi, bir kişi hariç bütün herkes cennete girecek diye nida etse, o bir kişi olmaktan korkarım" sözünü Hz. Ebu Bekir'i de "Cennete adım atıncaya kadar Allah'ın mekrinden emin olmam" sözünü söylemeye sevkettiğini vurgular. Korkunun karşıtı olarak umudun ise, hayatında hiç iyilik yapmamış ve 99 kişiyi öldürmüş bir âsiyi, sadece kötülük diyarından çıkıp iyilik ve itaat yurduna yöneltmesi ve yolun tam ortasında ölmesinin bile iyilik yurduna bir karış yakın olması nedeniyle cennet ehli haline getirdiğini zikrederek korku-umut dengesi içinde yaşamak temel perspektifini şu ifadelerle çizer.

"Evet, doğru yol, havf ve reca, amel ve emeldir. Kim korkuyla yetinir umudu bir kenara atarsa Allah'ın engin rahmetinden ve bağışlamasından umut keser hale gelir. "Allah'ın rahmetinden kâfirlerden başkası umut kesmez."¹³⁶ Kim de sadece umut ile yetinir, hayatında Allah'tan korkup ona hesap verme endişesi taşımazsa kendini aldatan, Allah'ın cezalandırmasını umursamayan bir cahil konumuna düşer. Vehb b. Münebbih'in kendisine "Cennetin anahtarı lâ ilâhe illallah değil mi?" diye sorulunca verdiği cevap ne kadar güzeldir. "Evet, öyledir. Fakat hiçbir anahtar dışsız değildir. Eğer dışleri bulunan bir anahtar getirirsen kapı açılır. Aksi halde açılmaz. Anahtarın dışleri ise imanla birlikte bulunan amellerdir."¹³⁷

Konunun ana çerçevesini oluşturup genel bakış açısı verme noktasında başka bir örnek olarak altı hadisi şerhettiği "Ramazan'da i'tikâfa girme" bâbının el-ma'na'l-âm kısmında "İslâm'ın dünya hayatına bakışı ve ruhbanlık" konusundaki genel perspektifin, âyet ve farklı hadisler ekseninde bütüncül olarak ortaya konulduğu kısım verilebilir.

¹³³ Buhârî, "Libas", 23; Müslim, "İman", 154.

¹³⁴ ez-Zümer, 39/9.

¹³⁵ el-Mü'min 40/2-3.

¹³⁶ el-Yusuf, 12/87.

¹³⁷ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/94-95.

“İslâm’da ruhbanlık yoktur. Allah Müslümanlara kendilerini tamamen ibadete verip dünyevî işlerini ve rızık elde etmek için çalışmayı terketmelerini meşru kılmamıştır” diyen yazar bu husustaki yegâne ölçünün ayette ¹³⁸ geçtiği gibi Allah’ın insana verdikleriyle ahiret yurdunu araması ve dünyadan nasibin unutulmaması olduğunu belirtir. Buna ilaveten ‘Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığında Allah’ı anmaya koşun ve alışverişi bırakın. Bilerseniz, bu sizin için çok hayırlıdır. Namaz kılındı mı artık yeryüzüne dağılın ve Allah’ın lutfundan nasip arayın. Allah’ı da daima çok anın ki kurtuluşa eresiniz.’¹³⁹ âyetini zikreder. Bu şekilde konuyla ilgili Kur’ân’dan delilini gösteren müellif, sünnetten delile de işaret ederek bu genel bakışın Kur’ân ve Sünnet bütünlüğünde oluşturulduğunu göstermektedir.

“Üç sahâbî kendilerini ibadete verip dünyadan el etek çekmek istedi. Biri her gün oruç tutmaya, diğeri tüm geceyi ibadetle geçirmeye, üçüncüsü ise ibadete yoğunlaşmak için kadınlardan uzaklaşmaya/evlenmemeye niyetlendi. Rasûlullah (s.a.s) bunu duyunca çok öfkeleni ve Allah’tan en çok korkan ve en takvalı olanınız benim. Ben bazen oruç tutar bazen tutmam. Gece hem namaz kılar hem uyurum. Eşlerimle birlikte olurum. Kim benim sünnetimden yüz çevirirse benden değildir, dedi.

Bu temellendirmenin ardından İslâm’da kabul edilen ibadet şekline vurgu yapan müellif, Rasûlullah’ın (s.a.s) Ramazanda ibadetlere yoğunlaşmasına temas ederek bu kısmı bâbın konusu doğrultusunda sona erdirmiştir.

“Yasak olan ruhbanlık, meşru olmayan inziva, dünya hayatını etkileyecek düzeyde yani aylarca zamanını sadece ibadetle geçirmektir. Ama hayatın akışını bozmayacak şekilde kendini, bir veya birkaç gece ibadete vermek yasak değildir. Hatta bazı zamanlarda müstehabtır. Allah, bu zamanlarda ibadet edenlere başka vakitlerde vermediği lütuf ve ihsanları vermektedir. İşte bu nedenle Rasûlullah (s.a.s) Ramazanın son on günü girdiğinde ibadete daha da yoğunlaşır, geceleri kalkar ve eşlerini de çağırırdı. Ramazanın son on günü i’tikâfa girmeyi sever; yeme, içme gibi zorunlu ihtiyaçları dışında mescidden çıkmazdı. Orada Allah’ı zikir, namaz ve Kur’ân kıraatiyle meşgul olurdu. İnsanlara sıkıntı ve eza vermeyecekse mescidin ibadet için mekân edindiği bir kısmına çadır kurulurdu...”¹⁴⁰

¹³⁸ el-Kasas, 28/77.

¹³⁹ el-Cum’a, 62/9-10.

¹⁴⁰ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 5/70.

Rasûlullah'ın (s.a.s) toplumun farklı kesimleriyle olan ilişkisinde sevgi ve merhamet timsali örneğini yansıtacak tutum ve tavırlarını bir bütün olarak gösterip bu perspektifi vurgulaması da başka bir örnek olarak sunulabilir. “Süt emen çocuğun bevlinin hükmü” bâbında kendisine getirilen bir bebeği kucağına alan Rasûlullah'ın (s.a.s) üzerine bevlini yapmasının konu edildiği beş rivayeti¹⁴¹ yorumlayan müellif, konuyu daha geniş ve genel çerçeveden Rasûlullah'ın (s.a.s) toplumun farklı kesimleriyle ilişkisi ekseninde özellikle çocuklara gösterdiği sevgi ve şefkatin tezahürleri bağlamında ele alarak genel bakış bölümünü oluşturmuştur. Burada bâbta yer alan hadislere ilaveten farklı hadis ve olaylarla Rasûlullah'ın (s.a.s) çocuklara gösterdiği şefkat ve muhabbetin genel resmini ortaya koymayı amaçlamıştır.

“Gerçek insanlık, sevgi, şefkat, iyilik ve muhabbet insanlar arasında muamelede görünür. İnsanlığın zirvesi çocuklara gösterilen tavır ve tutumlarda ortaya çıkar. Çünkü çocuklara gösterilen sevgi saf, temiz, bir menfaat ve karşılık beklemeyen bir sevgidir. Çünkü o sevgi, kalp ve vicdanın derinliklerinden, samimi hislerden kaynaklanır. Rasûlullah (s.a.s) bu şefkate en güzel örneği sergilemiştir. O, çocukları kucağında taşımış, onlardan gelen sıkıntılara gönül hoşnutluğuyla tahammül göstermiş, secde halindeyken sırtına çıkan çocukların düşmelerinden korktuğu için secdeyi uzatmış, kucağındayken elbisesine bevleden çocuktan dolayı etrafındakiler telaşa kapılıp çocuğu almaya niyetlenirken Rasûlullah, “bırak onu, bevlini tamamla, kesmeyin” demiştir. Rasûlullah'ı çocukları öperken gören bir sahâbînin, şaşkın bir şekilde “siz çocukları öpüyor musunuz, biz öpmeyiz” demesine mukabil “kalpleriniz taşlaşmış ise biz ne yapabiliriz ki, merhamet etmeyene merhamet olunmaz” yanıtını¹⁴² vermesi onun eşsiz şefkat ve merhametinin tezahürleridir.... Sen yüce bir ahlak üzeresin diyerek onu raûf ve rahîm olarak isimlendiren Yüce Allah ne kadar doğru söylemiş.”¹⁴³

Yukarıda verilen örnekler dışında genel bakış başlıklarında hemen her yerde bu bütüncül perspektifi sunan izahlarla karşılaşmak mümkündür. Hz. Peygamber'in evliliklerindeki temel hedef ve gayelerin anlatımında¹⁴⁴bu perspektifi görmek mümkündür. Yine Hz. Peygamber'in hayatında ve sonrasında İslâm tarihinde gerçekleşen savaş, büyük olaylar gibi hadiselerin bütünlük düşüncesinin bir yansıması olarak öncesi ve sonrasıyla başından

¹⁴¹ Müslim, “Tahâret”, 101-105.

¹⁴² Buhârî, “Edeb”, 18; Müslim, “Fezâil”, 65.

¹⁴³ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/247-248.

¹⁴⁴ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 6/27-28.

sonuna kadar sahnenin ana hatlarıyla anlatılması da hadislerde geçen olaylara dair parçaların bütün içinde daha doğru anlaşılması için bir imkân sunmaktadır. Özellikle Tebük seferi ile İsrâ ve Mi'rac olayının anlatımı bu genel bakışa örnek verilebilir.¹⁴⁵ Had cezalarının insan ve toplum hayatındaki koruyucu etkilerine dair anlatım¹⁴⁶, Hz. Peygamber'in Mekke döneminde maruz kaldığı gerek maddi gerekse psikolojik eza, işkence ve sıkıntıların tahkiyesi¹⁴⁷ ve Rasûlullah'ın (s.a.s) bunlara tavrı¹⁴⁸, Yolculuk namazı¹⁴⁹ ve Müslümanın yolculuk adabına dair izahları¹⁵⁰, sihirle ilgili verdiği bilgiler¹⁵¹, sahâbenin Hz. Peygamber ile ilişkisi ve ibadetlerle ilgili yorumları¹⁵², İslâm'da yöneticiliğe dair izahlar¹⁵³, Rasûlullah'ın (s.a.s) İslâm'daki konumuna dair açıklamalar¹⁵⁴, oruçluyken cima yasağına uyamayan sahâbe örneğinden ibadetler ve yasak konulu genel izahlar¹⁵⁵, alışveriş, lian, zina ve iftira gibi konulardaki genel bakış sunan açıklamaları¹⁵⁶, İslâm'ın temizlik anlayışının temel paradigmalarının ortaya konulduğu izahlar¹⁵⁷, sadakanın sosyal dayanışmaya yaptığı katkı ve İslâm toplumunda yaşayan bir fert olmanın güzelliği merkezli genel anlatımı¹⁵⁸, kader kitabındaki bâbların izahları¹⁵⁹, İman kitabında iman, amel, hayâ, şirk, İslâm toplumunun temelini sarsan günahın birey ve topluma etkisi gibi farklı boyutlarıyla ilgili anlatımları¹⁶⁰, İslâm'ın insanlığın dünya ve ahirette iyiliğe ulaşması için gelmiş, maddi ve manevi olarak onu koruyan bir din olduğuna dair açıklamalar¹⁶¹ konunun genel perspektifini sunan ve okura doğru bir İslâm tasavvuruna dair bakış açısı veren izahlardandır. Bu izah ve ifadelerde müellifin uslûbundaki adeta bir sinema filmi izletircesine canlı anlatımı ve panoramayı bir bütün olarak gösterme gayesi dikkat çekicidir.

¹⁴⁵ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/540-543; 7/76-77.

¹⁴⁶ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 6/565.

¹⁴⁷ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 7/309-311.

¹⁴⁸ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 9/111.

¹⁴⁹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 3/443.

¹⁵⁰ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 7/599-600.

¹⁵¹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 8/550.

¹⁵² Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 3/35.

¹⁵³ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 7/451-452.

¹⁵⁴ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 4/530.

¹⁵⁵ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 4/555-457.

¹⁵⁶ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 6/146-147, 233.

¹⁵⁷ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/80, 86, 92, 97, 125, 239, 258, 263.

¹⁵⁸ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/109-110.

¹⁵⁹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 10/159, 169, 178, 182, 186, 195.

¹⁶⁰ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/11, 34, 40, 50, 130, 133, 170, 201, 283, 290, 320, 459, 505; 2/48, 59, 71.

¹⁶¹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 8/182, 194. Ayrıca bk. 1/401, 4/524, 477-478, 8/494-496, 10/313.

2.2.2. Edebî Üslup

Her dil bünyesinde barındırdığı farklı üslup özellikleri ile kendine özgü bir yapıya sahiptir. “Kişinin kendi duygu, düşünce ve heyecanlarını dile getirme şekli, dili kullanma biçimi”¹⁶² olarak tarif edilen üslup, anlamı muhataba iletmede farklı söylem imkânları sunarak dile zenginlik ve derinlik katmaktadır. Üslup metni güzelleştiren ana etkenlerdendir. Müellifin konuyu anlatım uslûbunun edebî, etkileyici ve ifade gücü yüksek olması şerhin el-ma‘na’l-âm/genel bakış bölümlerinin temel bir özelliği olarak söylenebilir.

Tek bir hadisin yer aldığı “insanın kendini öldürmesinin haramlığı” adlı bâbta yer alan hadisin¹⁶³ arka plandaki sosyo-psikolojik etmenlerin de dikkate alınarak Allah, insan, kader, hayat ve intihar konusunun akıcı ve edebî bir üslupla ele alındığı yerler örnek olarak verilebilir.

“Şüphesiz ki hayat, Allah’ın bir hediyesidir. Bu sebeple ruhu, yaratıcısına ne zaman ve nasıl isterse öylece teslim etmek gerekir. Rasûlullah (s.a.s) şartlar ne kadar ağır olsa, zamanın sıkıntıları kişiyi zorlasa da hayattan kurtulma/intihar girişimlerine karşı insanları uyarmaktadır. Herkes bilmektedir ki, bu dünya zorluk ve sıkıntı yurduudur. Musibet ve belalar sadece insanlar içindir. Büyük musibetlere tahammül göstermekle insanın yiğitliği büyür. Musibetler karşısında sızlanması ve çökmesi de onun zayıf ve güçsüzlüğüne işarettir. Tecrübelerimiz bize mutluluğun yolunun dikenlerle döşeli olduğunu öğretmiştir. Kim zirveye çıkmak isterse zorlukları aşmalıdır. İnsan, arzusuna sabır, çaba ve çok gayretle ulaşır. İntihar etmekle sıkıntı ve acılarından kurtulacağını zanneden kuruntu içindedir. Zira o intihar etmekle kendisini kısa süreli dünyadaki sınırlı küçük acılardan, sınırsız ve uzun süreli daha büyüğüne itmiş olur. Kazaya razı olmayarak intihara girişen, kaderle savaşıyor, her istediğini yapma gücüne sahip olanla kavgaya tutuşmuş, Allah’ın rahmetinden umudunu -ki O’nun rahmetinden sadece kâfirler umut keser- kesmiş demektir. Tüm bunlardan dolayı Allah katındaki cezası daha dayanılmazdır...”

Bu izahla işin temel inanç boyutuna temas eden müellif, bundan sonra intihar etme şekilleri ve ahirette buna benzer cezaların verileceğini bildiren hadisi kendi ifadeleriyle zikrederek bölümü şöyle bitirir: “Akıllı insan düşünür, kaza ve kadere iman eder. Yardım ve zaferin sabırla birlikte olduğunu, her sıkıntıdan sonra ferahlığın, her zorluktan sonra

¹⁶² İsmail Durmuş, “Üslûp”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 10. 07. 2024).

¹⁶³ Müslim, “İman”, 101-105.

bir kolaylığın bulunduğunu bilir. Kim Allah’a karşı takvalı olursa ona bir çıkış yolu gösterir ve onu ummadığı yerden rızıklandırır. Kim Allah’a tevekkül ederse Allah ona yeter”¹⁶⁴

Başka bir örnek olarak mesâcid kitabında “cemaatle namazın fazileti...” bâbının “genel bakış” bölümünde müellifin, “toplumsal insicamın vücut bulmuş hali olarak cemaat namazı ve bu ruhun namaz sonrasına yansımaları” betimlemesi de dikkate değerdir. Yazar, cemaatle namazın temel hedef ve gayesine şöyle temas eder:

“İslâm’ın öne çıkan hedeflerinden biri toplumsal bağı güçlendirmek, toplum üyelerinin arasında sevgi ve muhabbet tohumları ekmektir. Bu sayede toplum, bir organı rahatsızlandığında diğerlerinin de etkileneceği yek bir vücut gibi olacaktır. İslâm hiçbir hedef üzerinde birleşemeyen, hiçbir gayenin bir araya getiremediği, birbirlerine baskın yaparak üstün gelmeye çalışan parçalanmış bir kabile toplumunda doğdu. İşte İslâm, bu asabiye ile savaşarak insanların bir tarağın dişleri gibi eşit olduğunu “Ey insanlar! Şüphesiz sizi bir erkek ile bir dişiden yarattık, tanışasınız diye sizi kavim ve kabilelere ayırdık, Allah katında en değerli olanınız O’na itaatsizlikten en fazla sakınanınızdır. Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir, her şeyden haberdardır” âyetiyle¹⁶⁵ ilan etti. Hz. Peygamber de “Arabın arap olmayana, beyazın siyaha takva dışında hiçbir üstünlüğü yoktur” sözüyle¹⁶⁶ bu hakikati perçinledi. Ancak bu ilkenin yeşertileceği vesileler, müslümanların gönüllerini bu eşitliğe alıştıracak pratik uygulamalar gerekmektedir. İşte cemaat namazı! İmamı hayırlıların en hayırlısı Rasûlullah, Muhammed b. Abdullah. Müezzini Habeşli köle Bilal b. Ebî Rebah. Müslümanlar meleklerin müstakim ve sağlam safları gibi saf saf dizilmişler, omuzlar birbirine yapışık, ayaklar bir biriyle aynı hizada. Zengin fakirin, itibarlı zayıfın, efendi kölenin hemen yanı başında. Herkes tek bir hareket halinde, sükûnet de beraber. Namaz sonrası birbirlerine sarılıp, hal hatır soruyor, durumları hakkında bilgi alışverişinde bulunuyorlar. Tek bir günde, bir mescidde, beş defa bu şekilde buluşma....”¹⁶⁷

Anlatım yöntemi, anlatılan şeyin muhtevası kadar önemli bir olgudur. Anlatımda kurgu ve mekânın netleştirilmesi, zaman ve mekânsal özelliklere vurgunun yapılarak bir akış içinde sunulması, okurun olayı gözünde canlandırması amacıyla duyu organlarına hitab

¹⁶⁴ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/355. Ayrıca bk. 4/193, 254, 5/86, 568, 6/607, 621, 7/45-46, 8/116, 339, 378, 9/122, 299, 10/45, 59, 145, 234, 292, 433, 573.

¹⁶⁵ el-Hucûrât, 49/13.

¹⁶⁶ Buhârî, “Edeb”, 28.

¹⁶⁷ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 3/371-372.

edilmesi ve hikâyeleştirmenin canlı tasvirlerle yapılması bu bölümün öne çıkan vasıflarındandır. Yazar, “genel bakış” başlıklarında betimleyici/tasviri ve öyküleyici/tahkiye edici anlatım tarzını işevsel olarak kullanmakta ve bu durum yorumlara akıcılık ve bütünlük katmaktadır. Ayrıca bu kısımlarda kullandığı deyimssel ifadelerin, şiirlerin ve kelâm-ı kibarların da metne güzellik ve derinlik kattığı belirtilebilir. Özellikle savaş veya olay sahnelerinin anlatımında okuru içine çekerek göz önünde canlandırılmasını sağlayan tasvirler/betimlemeler ve buralardaki anlatımın, zaman-mekân unsurları ve kişiler üzerinden canlı ve dinamik öyküleyici anlatımıyla duyguları tasvir edici üslubu dikkat-i câliptir. Müellifin, Zâtü’r-rikâ gazvesinde Rasûlullah’ın (s.a.s) Allah’a tevekkülünün boyutlarını ve sonuçlarını gösteren bir sahnesini genel bakış kısmındaki betimleyici/tasviri ve öyküleyici anlatımı buna örnek olarak verilebilir.

“Hz. Peygamber, “sen Allah’ı(n emir ve yasaklarını) muhafaza et ki O da seni muhafaza etsin. Sen rahat zamanlarında Allah’ı tanı ki O da seni sıkıntılı anlarında tanınsın. Bil ki bir toplum sana bir zarar vermek için bir araya gelse Allah’ın sana yazdığı şey dışında asla zarar veremez”¹⁶⁸ derken ne kadar doğru söylemiş. “Kim Allah’a saygısızlıktan sakınırsa, Allah ona bir çıkış yolu gösterir. Ve ona hiç beklemediği yerden rızık verir. Kim Allah’a dayanıp güvenirse Allah ona yeter. Şüphesiz Allah dilediği şeyi sonuca ulaştırır. Allah her şey için bir ölçü koymuştur.”¹⁶⁹ diyen Yüce Allah, kesinlike doğru söylemiştir. Âdemoğlunun Allah’a karşı en haşyet duyana, O’na karşı en takvalı olanı Muhammed b. Abdullah’tır. Rabbi şu sözüyle onu koruyacağını vaat etmiştir. “Allah seni insanlardan koruyacaktır.”¹⁷⁰ Buradaki koruma vaadi, helaka ve tamamen yok edilmeye karşı koruma vaadidir. Sıkıntı ve musibetlere uğramaya karşı değil. Zira O, kâfirlerden gelen nice eziyete uğradı. Nice cahilin cehaletine katlandı. Diğer peygamberler de belaya uğradılar ve sabrettiler. Bazı peygamberler öldürüldü. Muhakkak ki Allah, Muhammed’i (s.a.s) vaat ettiği gibi insanlardan korudu. İşte bu hakikat ve vaad, bu gazvede de ortaya çıkmıştır. Rasûlullah (s.a.s) ile küfür arasındaki savaşlar tüm şiddetiyle sürmekteydi. Rasûlullah bir gazveden döner dönmez diğerine hazırlık yapmaktaydı ki Müslümanlar daimî bir hazırlık içinde bulunsun. Zira kâfirler, Müslümanları ve İslâm Peygamberini sürekli gözetliyor, zayıflık ve fırsat kolluyordu. Onlardan biri hayatının fırsatını yakaladığını zannetti.

¹⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsned*, (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1422), 4/487-488; Tirmizî, “Sıfâtü’l-Kıyâme”, 22.

¹⁶⁹ et-Talâk, 65/2-3.

¹⁷⁰ el-Mâide, 5/67.

Zâtü'r-rikâ gazvesinden dönen İslâm ordusunu takip etti. Müslümanlardan birini tek başına yakalayıp esir etme umudu içindeydi. Öğlenin yakıcı sıcağında, sık ağaçlı bir vadide, serin gölgelerde istirahat etmek için dağınık şekilde kaylûle (öğle uykusu) yapan sahâbeyi uzaktan izlerken Rasûlullah'ı gördü. Tek başına bir ağacın gölgesinde kılıcını ağacın dalına asmış, uzanmış dinleniyordu. Bu a'rabî, sahâbenin uyumasından faydalanarak gizlice sızmaya başladı. Rasûlullah'ın (s.a.s) yanına ulaşınca kılıcını kınından çekip sıyırdı ve "Ey Muhammed! Şimdi seni benden kim kurtaracak, kılıcım ile seni öldürmeme kim engel olacak" dedi. Rasûlullah kendinden emin ve hiçbir korku emaresi göstermeden cesurca "Allah kurtaracak" diye cevap verdi. Bu söz kâfirin kalbine bir yıldırım gibi çarptı. Soruyu tekrarlayarak tehdide devam etti. Aynı cevabı aldı. Kalbindeki korku gittikçe artıyordu. Üçüncü defa Rasûlullah'ı tehdid etti. Aynı cevabı alınca korkudan titremeye başladı ve elinden kılıç düşürdü. Allah Rasulü, kılıcı eline aldı. A'rabî yerinde donup kalmış, kımıldayamıyor, kaçıp kurtulmayı bile düşünemiyordu. Rasûlullah'ın (s.a.s) tavrının verdiği şaşkınlıkla korkunun esiri olmuş gibiydi. Rasûlullah ona "şimdi seni benden kim kurtaracak?" diye sorunca, o, "hiç kimse" diyerek cevap verdi. Rasûlullah ashabına seslendi. Onlara olayı anlatınca sahâbe, adamı öldürmeye niyetlendi. Rasûlullah onlara mani oldu ve adama "haydi, yoluna devam et" dedi. Adam, "Sen benden hayırlısın. Seninle savaşmayacağıma, sana karşı kimseye yardım etmeyeceğime söz veriyorum" dedi. Dönüp gidince İslâm kalbine yerleşti. Kavmine gelerek onlara "insanların en hayırlısının yanından geliyorum" diyerek olayı anlattı. Onun iman etmesiyle pek çok kişi de iman etti. İşte kâfirler böyle İslâm'a giriyordu zira Rasûlullah, insanlara örnek ve âlemlere rahmettir.¹⁷¹

Bu örneklerin dışında genel bakış kısmında edebi uslûbun etkisini görmek mümkündür. Ebû Musa el-Eş'arî'nin naklettiği bir hadisin yer aldığı "zâtü'r-rikâ gazvesi" bâbındaki kısa bir hadisin genel bakış kısmındaki "Nebevî gazveler Medine'den çok uzak mesafelere yapılıyordu. Bunların çoğunda binek son derece azdı. Çetin yol şartları, sarp dağlar ve vadiler, yolculuğun zorluklarından onları koruyacak ve himaye edecek imkânların azlığı..." şeklindeki betimleyici anlatımı¹⁷²; Hz. Ömer'in şehit edilmesini bir sinema sahnesini izletir gibi okurun gözünde canlandırma yapmasına imkân veren üslubu¹⁷³; secdenin önemi, sembolizmi ve anlamına dair izahları¹⁷⁴; Rasûlullah'ın (s.a.s)

¹⁷¹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 9/101-102.

¹⁷² Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 7/396.

¹⁷³ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 7/415-416.

¹⁷⁴ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 3/64, 3/237.

amcası Abbas'ın, Rasûlullah'ın gece ibadetini öğrenmesi için oğlu Abdullah'ı göndermesi ve bunların tahkiye üslubuyla açıklanması¹⁷⁵; hüznün yılının anlatımındaki edebi üslup¹⁷⁶; Rasûlullah'ın (s.a.s) evi, evlilikleri ve hayatının olağan akışının tasvir edilmesi¹⁷⁷; Hz. Peygamber'in sahâbesiyle kurduğu ilişkiyi hoca-talebe ilişkisine benzeterek detaylandırması¹⁷⁸; olayları başından sonuna, yer, zaman ve kişiler üzerinden bir akış içindeki sunduğu uraniler hadisesindeki bütüncül tasviri ve öyküleyici dili¹⁷⁹; vahyin başlangıcını anlattığı kısımdaki betimleme ve tahkiye¹⁸⁰; Hz. Peygamber'in beşer oluşu¹⁸¹, zehirlenmesindeki olayların gelişimi¹⁸²; ezanın fazileti ve namazla ilgili genel bakışın edebi bir şekilde ifade edilmesi¹⁸³; Arap dilindeki bazı edatları (kem, keyfe gibi) belâği amaçlı kullanımın metne kattığı akıcılık ve derinlik¹⁸⁴ ve pek çok yerde tasviri/betimleyici ve öyküleyici anlatımın imkânlarını son derece iyi kullanan müellif, hadiste yer almayan ayrıntıları vererek ve konunun tarihsel sürecini özetleyerek adeta okura sahneyi canlı izlettiren sade, akıcı bir üslupla konuyu izah etmektedir.¹⁸⁵

Bu bölümlerde kullandığı atasözü/darbı mesel¹⁸⁶, sahâbe sözleri¹⁸⁷, kelâm-ı kibarlar¹⁸⁸, deyimsele ifadeler¹⁸⁹, kavramlar arası ilişkilere temas etmesi¹⁹⁰, konuyu somutlaştırmak amacıyla belâgat öğelerinden özellikle teşbihten yararlanması¹⁹¹ ve şiir kullanımı¹⁹² metne zenginlik, ifadelere güzellik, anlatıma akıcılık katan edebî unsurlardandır. Dilimizde “besle kargayı oysun gözünü” olarak karşılayabileceğimiz “besle köpeğini; yesin seni” (سمن كلبك يأكلك) atasözünü “münafıkların sıfatları” bâbının genel bakış kısmında münafıkların arkadan iş çevirmeleri bağlamında zikretmiştir.¹⁹³

¹⁷⁵ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 3/553.

¹⁷⁶ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/540.

¹⁷⁷ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 6/86.

¹⁷⁸ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/511, 525.

¹⁷⁹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 6/519-520.

¹⁸⁰ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/513-514.

¹⁸¹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 3/214-215.

¹⁸² Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 8/562.

¹⁸³ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/462, 470, 477, 483.

¹⁸⁴ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/50, 2/125, 3/35.

¹⁸⁵ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/13, 45-46, 50-51, 77, 115-117, 308, 459; 2/80, 92; 3/382, 383; 4/43, 108; 5/129, 305-306, 324; 6/21-22, 337, 526, 550; 7/186-187, 228-229, 241, 244-246, 253-254, 283, 286-288, 296-298, 594; 8/509, 9/40, 612; 10/332, 590, 625.

¹⁸⁶ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 10/31, 55, 77, 104, 381, 435.

¹⁸⁷ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/94, 308, 491, 2/385.

¹⁸⁸ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/94, 308, 6/549.

¹⁸⁹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/50, 163, 2/360-361, 3/588-589, 4/138, 5/573, 7/210-213.

¹⁹⁰ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/436-437, 453-454.

¹⁹¹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/54, 133, 190-191, 195.

¹⁹² Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/86, 194, 289, 419; 4/304, 7/70, 8/442, 9/150, 166-167, 394, 478; 10/429.

¹⁹³ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 10/381. Ayrıca bk. 10/31, 55, 77, 104, 435.

Başka bir örnek olarak şu verilebilir: “Eskiden şöyle derlerdi” diyerek İman kitabının “din samiyettir/hayırhâhlıktır.” bâbında naklettiği “sadece kendisi için yaşayan doğmayı hak etmemiştir.” (ما استحق أن يولد من عاش لنفسه فقط) sözünün İslâm’ın toplumsal yönünü görmeden sadece kendisini sevip önemseyenler/bireyselleşenler için söylendiğini zikreder.¹⁹⁴

İki şey arasındaki büyük farkı ifade etmek için kullanılan ve dilimizde “Hanya neresi Konya neresi” şeklinde karşılanabilecek (أين الثرى من الثريا) deyimsel ifadesinin iman-küfür, mü’min-kâfir tutumlarını örneklemesindeki kullanımını da zikredilebilir.¹⁹⁵

“İstemek insanı zelîl kılar” diyen müellif “istemekten kaçınmak” bâbında istemenin kişiyi zillile düşüren alçaltıcı bir yönü olduğunu zikrederek “genel bakış” kısmına bir hakîmin şu sözünü naklederek başlar: Elini uzatan ayağını uzatamaz. (قال حكيم: من مد يده لا يمد رجله). 1800’lü yıllarda Şam bölgesindeki bir emir ile âlim arasında geçen bir olay üzerine âlimin serdettiği bu sözle istemenin, verilen her ihsana elini uzatmanın insanı zelil kılacağı, onun güdümüne girmek olacağını vurgulayan bu söz¹⁹⁶ ile konuya derinlik kattığı görülmektedir.

Öldürme cürmünde katilin suçunu itiraf etmesinin suçun sabit olması için yeterli olduğunu ifade etmek için kullanılan “ikrar delillerin efendisidir.” (الإقرار سيد الأدلة) sözü¹⁹⁷ de bu bağlamda zikredilebilir.

İslâmî dayanışma ve yardımlaşmayı anlattığı yerde kullandığı “Müslümanlar iki el gibidir, biri diğerini yıkayabilir.” (أن المسلمين كاليدین تغسل إحداهما الأخرى) sözü¹⁹⁸ de konunun bir cümleyle özetlenmesi gibi etkili bir ifadedir.

Şerhte şiir kullanımı da fazladır. Misafire ikram etme meziyetiyle övünen Araplardan birinin bunu ifade eden bir şiirini, şarini belirtmeden şöyle zikreder.¹⁹⁹

أوقد فإن الليل ليل قر ... والريح يا غلام ريح صر
لعل أن يبصرها المعتر ... إن جلبت ضيفا فأنت حر

Ateşi yak, çünkü gece acı bir gecedir. Ve rüzgâr ey delikanlı, sert bir rüzgârdır.

Belki garib bir yolcu görür onu. Eğer misafir getirirsen özgürsün artık.

¹⁹⁴ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/204.

¹⁹⁵ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/50.

¹⁹⁶ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 4/390.

¹⁹⁷ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 6/549.

¹⁹⁸ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 7/58.

¹⁹⁹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 7/71.

2.2.3. Kur’ân ve Sünnet Bütünlüğünde İzahlar

İslâm’ın ana bilgi kaynaklarını oluşturan metinler içerisinde hadisler, önemli bir yer tutar. Ancak hiçbir hadis, dinî metinler içerisinde diğerlerinden bağımsız müstakil bir metin değildir. Dolayısıyla hadisleri Kur’ân ile birlikte düşünmek ve bütüncül olarak ele almak hadislerin anlaşılması için hayati önemi hâizdir.²⁰⁰ Kur’ân ve Sünnet bir madalyonun iki yüzü gibidir. Birbirini tamamlayan ve bütünleyen iki temel dayanaştır. Hadisleri anlamada ve yorumlamada başvurulacak ilk mercî Kur’ân’dır. Bu bağlamda şerhte yoruma yön veren ana unsur olarak başvuru ayet ve bâbta yer almayan farklı hadisler bir hayli fazladır. Hatta bazı kısımlar sadece ayetle veya ayet ve hadisle izah edilmiştir. Müellifin hemen her bâbtaki genel bakış kısmında konuyu izah ederken yer verdiği ayetler Kur’ân-Sünnet bütünlüğüne verdiği önemi göstermektedir.

Yazar, İstiska kitabındaki 17 hadisi tek bâb altında şerhetmiş ve bu bâbın “genel bakış” kısmında yaratıcı-nimet-kulluk bağlamında konuyu farklı boyutlarıyla ele alan sekiz ayete yer vermiştir. Allah’ın nimetlerinin sayısızlığını ifade eden “Allah’ın nimetlerini saymaya kalksanız sayamazsınız”²⁰¹; “Size gizli açık nimetlerini bolca verdi.”²⁰² âyetlerini zikrederek konuya başlangıç yapan müellif, bunların ardından insanın bolluk içindeyken hakikatte nimet verenin Allah olduğunu kolayca unuttuğunu, nimetlerin kıymetini kaybedince anladığını ve o zaman Rabbine yalvarıp yakardığını vurgulayan âyetleri zikreder. “Elinizde nimet olarak ne varsa Allah’tandır. Sonra başınıza bir sıkıntı geldiğinde O’na yalvarırsınız. Allah sizi sıkıntıdan kurtardığında içinizden bazıları, gariptir ki, hemen rablerine ortak koşarlar.”²⁰³; “İnsanın başına bir sıkıntı geldi mi rabbine yönelip O’na yalvarır; sonra rabbi ona katından bir nimet verince, daha önce yalvardığını unutarak yolundan saptırmak için Allah’a eşler koşmaya kalkar. De ki ona: “İnkârcı tutumunla biraz eğlen bakalım! Gerçek şu ki sen ateşi boylayacaklardan birisin!”²⁰⁴; “Eğer insana tarafımızdan bir nimet tattırır da sonra ondan çekip alırsak tamamen ümitsizliğe düşer, nankörleşir.”²⁰⁵ Allah’ın kullarına zaman zaman nimetleri eksiltmek yoluyla onlara lütfettiği nimetleri hatırlattığını zikrederek “Başınıza gelen her musibet

²⁰⁰ Semih Acet, İmâm Nevevî ve Minhâc İsimli Eserinin Hadis Şerhçiliği Açısından Değerlendirilmesi (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 276.

²⁰¹ en-Nahl 16/18.

²⁰² el-Lokmân 21/20.

²⁰³ en-Nahl 16/53-54.

²⁰⁴ ez-Zümer 39/8.

²⁰⁵ el-Hûd 11/9.

kendi yapıp ettikleriniz yüzündendir; kaldı ki Allah birçoğunu da bağışlar.”²⁰⁶ âyetini serdeder. Bazen de nimeti bir süre kesip kullarının unutarak bir kenara bıraktığı duaya başvurmalarını dilediğini zira nimetin devamlılığı ve bolluğunun kulların maslahatına olmadığını vurgulayarak “Şayet Allah kullarına rızkı bol bol verseydi yeryüzünde taşkınlık ederlerdi; ama O, dilediği ölçüye göre vermektedir. Çünkü O kullarının durumunu çok iyi bilmekte ve görmektedir.”²⁰⁷ âyetini zikrederek bolluktan sonraki darlık, refahtan sonraki kıtlığın hikmetinin de suya bağlı yaşayanların ona olan beklentilerini artırmak ve yağmuru indirenin Allah olduğu düşüncesini zihinlerine nakşetmek olduğunu vurgular. “İnsanlar bütün ümitlerini yitirdikten sonra yağmuru indiren ve rahmetini yayan O’dur. Gerçek dost ve koruyucu, her türlü hamde lâıyk olan da O’dur.”²⁰⁸ “Genel bakış” kısmında toplamda sekiz âyet ekseninde nimet, nimet veren ve kul ilişkisine temas ederek âyetleri hadislerin izahında kullanmakta ve Hz. Peygamber döneminde yaşanan kuraklık ve insanların yağmura olan ihtiyacını Rasûlullah’a (s.a.s) arz etmelerini tasviri bir şekilde edebî üslupla anlatmaktadır.²⁰⁹

Başka bir örnek olarak konunun ayetlere ilaveten hadis ve şiirle edebi bir üslupla anlatıldığı 15 hadisin yer aldığı “dünyanın zînetlerine aldanmaya karşı dikkatli olmak...” bâbının el-ma’na’l-âm kısmı örnek verilebilir.

“İnsan doğar, gelişip büyür, mal kazanır, evlat sahibi olur. Doğası gereği dünya hayatının zînetlerinin cazibesine kapılır. Onlara karşı hırs gösterir, sürekli artırmaya uğraşır. Belli bir seviyeye ulaştınca bir sonraki seviyeye ulaşma arzuna kapılır. Durmadan, soluk soluğa ona ulaşma arzusuyla ardından koşar. Ömrü ilerlese de mala karşı sevgisi zayıflamaz. Bilakis artıkça artar. Ne kadar yaşlanıp ihtiyarlasa da âdemoğlunun içindeki mal sevgisi ve uzun yaşama arzusu hep genç ve güçlü kalmaya devam eder. Şeriatın bu hakikatini yaşadığımız hayat tasdik etmektedir. İnsanın yaratıldığı tabiat ve fitrat böyle! Fakat şeriat bu vasfı tedavi edip şer’î ölçülere göre değiştirmenin yolunu da göstermiştir. Her ne kadar yaratıcı, imtihan ve deneme için insanın içine yerleştirdiyse de şehvi arzuların peşinden koşmanın onların çağrısına uymanın, ahirette hüsrana neden olacağını da bildirmiştir.”²¹⁰

²⁰⁶ eş-Şura 42/30.

²⁰⁷ eş-Şura 42/27.

²⁰⁸ eş-Şura 42/28.

²⁰⁹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 4/138.

²¹⁰ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 4/405.

İnsanın mal ve dünya zinetlerine karşı olan düşkünlüğünü bu şekilde izah eden müellif, bunu destekleyen ve bu zinetlerin aldatıcı olduğunu, tüm bunların hepsinden bir gün hesaba çekileceğini bildiren bir sûre ve iki ayet ile bunun Kur’ân’dan desteğini gösterir.

“Bilin ki dünya hayatı, bir oyun, bir eğlence, bir gösteriş, aranızda bir övünme, mal ve evlâta birçokluk yarışından ibarettir. Tıpkı bir yağmur gibi ki bitirdikleri çiftçileri imrendirir, sonra kurumaya yüz tutar, bir de bakarsın ki sararmıştır, ardından da çerçöp haline gelmiştir. Âhirette ise ya çetin bir azap yahut Allah’ın bağışlaması ve hoşnutluğu vardır. Dünya hayatı sadece aldatıcı bir yararlanmadan başka bir şey değildir.”²¹¹; “Çoklukla övünme yarışı sizi kabirlere varıncaya kadar oyaladı. Hayır! Yakında anlayacaksınız! Hayır, hayır! Elbette yakında anlayacaksınız. Hayır! Keşke kesin bir bilgiyle bilmiş olsaydınız! Yemin olsun, cehennemi mutlaka göreceksiniz! Sonra kuşkusuz onu gözünüzle ayan beyan göreceksiniz. Nihayet o gün nimetlerden elbette sorguya çekileceksiniz.”²¹²; “Mallarınız ve çocuklarınız sizin için ancak bir imtihandır; büyük mükâfat ise Allah’ın katındadır.”²¹³

Ayetlerin ardından şerhedilen bâbta farklı bir lafızla yer alan Hz. Peygamber’in Buhârî’deki bir hadisini zikreder: “Sizin hakkınızda en korktuğum şey Allah’ın sizin için varetmiş yerin bereketlerinden/zenginliklerinden (çıkan) dünya nimetleridir.”²¹⁴ Ardından müellif sözüne söyle devam eder:

“Evet, yerin bereketleri hayırlıdır. Lakin meşrû bir yolla elde edilmez ve meşrû bir şekilde sarfedilmezse şer olur. Yeryüzünün yeşil otları hayvanlar için faydalıdır. Ancak hayvan aşırı ot yer ve hazmedemezse ot onun için şer haline gelir. Mal ve dünya zîneti varlıktaki en tehlikeli imtihandır. Çünkü mal sahibi genellikle iş işten geçmeden onun tehlikesini farkedemez. Onun çekiciliği, gözleri kör eder de hakikati görmeye engel olur. Onu toplama ve biriktirme hırsı, daha fazla biriktirmeye iter de helal harama dikkat ettirmez. Onu aşırı sevmek, saklayıp biriktirmeye ve nihayetinde cimriliğe neden olur. Dünya zîneti ve mal, düşünme, tefekkür ve akletme melekelerini felç eden uyuşturucu gibidir. Hepimiz biliyoruz ki biriktirdiğimiz malları belki de düşmanlarımız olan başkalarına bırakıp ayrılacağız buradan. Şair şöyle demiştir:

وما الناس إلا جامع أو مضيع ... و ذو نصب يسعى لآخر نائم

İnsan ya biriktiren ya da zayi edenden başkası değildir

Şan sahibi pusuda bekleyen son için çalışandır.

²¹¹ el-Hadid 57/20.

²¹² et-Tekâsür 102/1-8.

²¹³ et-Teğâbün 64/15.

²¹⁴ Buhârî, “Rikâk”, 7.

Yine hepimiz biliyoruz ki öldükten sonra mallarımızdan hiçbir şeyi beraberimize alamayacağız. Yüce Allah şöyle buyurdu: “Andolsun ki, sizi ilk defa yarattığımız gibi teker teker bize geleceksiniz ve (dünyada) size verdiğimiz şeyleri arkanızda bırakacaksınız...”²¹⁵ Şairin dediği gibi:

نصيبك مما تجمع الدهر كله رداء ان تلوى فيهما وحنوط

Sonsuza kadar biriktirdiklerinden sana düşen pay

İçine sarılıp kundaklanacağın iki elbise sadece

Burada bir âyet ve iki şiir kullanarak anlatımına derinlik katan müellif, son paragrafta Hz. Peygamber’in bir sözü ile başlayarak, insanı aslandan kaçan bir adama benzetmekte ve bu alegori/sembol ile insan-dünya ilişkisini yine Hz. Peygamber’in beş şey gelmeden önce beş şeyin kıymetini bilin hadisi²¹⁶ ve Tevbe Sûresi 38. âyetiyle son vermektedir.

“Hepimiz biliyoruz ki dünya, sonu karar kılınacak ahiret yurduna varan kısa bir zamandan ibarettir. Bize bir uyarıcı gelmiş ve “dünyada bir garip ya da bir yolcu gibi ol” diye uyarmıştır. Dünyada insan, aslandan kaçan bir adam gibidir. Aslandan kaçarken bir kuyunun içine sarkan ağaç dalı görmüş ve ona tutunarak kuyunun yarısına kadar inmiştir. Kuyunun dibinde onun düşmesini bekleyen bir yılan görmüştür. Kafasını yukarı kaldırınca bir de ne görsün, biri siyah diğeri beyaz dalı kemiren iki fare! Kaçınılmaz sonun geldiğini düşünürken kuyunun duvarında bal tabakasını görür ve sonunu unutarak ondan yemeye başlar. Dal kopar ve beklendiği gibi helak olur. Dal bu dünyadaki eceli temsil eder. İki fare, gece ve gündüzü, bal ise dünya süsü ve zinetlerini sembolize eder. Akıllı adam böyle bir durumda bala tamah mı eder yoksa beş şey gelmeden önce beş şeyin kıymetini mi bilir? Yaşlılık gelmeden gençliğin, hastalıktan önce sağlığın, fakirlikten evvel zenginliğin, meşguliyetten önce boş vaktin ve ölüm gelmeden önce hayatın. “Halbuki dünya hayatının sağladığı fayda âhiretinkine göre pek azdır.”²¹⁷

Bu kısımda müellif, müslümanın dünyaya bakışını izah ederken beş ayet, üç hadis ve iki şiir kullanmış, edebî bir üslupla genel bakış açısı çizmeye çalışmıştır.

Bu örneklerle ilaveten anne bâbaya iyilik bâbında konuyu sunarken 4 âyet²¹⁸, Namazın önemini anlatıldığı bâbta 6 ayet²¹⁹, zina haddinin konu edildiği kısımda 7 ayet²²⁰

²¹⁵ el-En’am 6/94.

²¹⁶ İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed, *el-Kitâbu’l-musannef fi’l-ehâdis ve’l-asar*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, (Riyad: Mektebetu’r-Ruşd, 1409), 19/255.

²¹⁷ et-Tevbe 9/38; Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 4/408-409.

²¹⁸ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 9/612.

²¹⁹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/264-265.

²²⁰ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 6/583-584.

kullanmıştır. Ayet kullanımında bazen ayetlerin nüzûl sebepleri zikredilerek ayetteki olay ve muhteva anlatılmış ve bu şekilde konunun anlaşılması kolaylaştırılmaya çalışılmıştır.²²¹ Bazen de “bu ayetler hadisin misdakı” (destekleyicisi, doğrulayıcısı) (مصدقاً لهذا الحديث) şeklinde bir ifadeyle²²² Kur’ân-sünnet bütünlüğünü göstermiştir. Bazı ifadeleriyle de sünnetin Kur’ân’ı desteklediğini²²³ (وعضدت السنة القرآن) ortaya koymuştur. “Genel bakış” bölümlerinde konuyu destekleyen veya konuya farklı açılardan boyut katan âyet kullanımında genellikle sûre ve âyet numarası yazılmakla birlikte bunun yapılmadığı veya âyetin âyet olduğu belirtilmeden konunun içinde kullanıldığı yerler de bulunmaktadır.²²⁴

2.2.4. Hadisleri Bütüncül Yorumlaması

Rasûlullahın (s.a.s) sözleri birbirini tamamlayan, açıklayan ve izah eden bir bütünün parçaları gibidir. Bu durum Ahmed b. Hanbel’in “Hadisin bütün tariklerini toplamazsan, onu anlayamazsın. Hadisin bazısı bazısını açıklar” sözünde²²⁵ ifadesini bulmuştur. Hadisleri doğru anlayıp yorumlamanın ilk şartı, araştırma konusunda Hz. Peygamber’den nakledilen tüm hadislere bütün olarak bakmaktır. Müellif Lâşin de hadisleri önceki şarihlerin bâbları atomize eden yaklaşımlarının aksine bütünü göstermeyi hedefleyen bir yaklaşımla -İmam Müslim’in de te’lif tarzına uygun olan bu yöntemle- aynı konulu hadisleri mümkün olabildiğince aynı bâbta bir araya getirmeye çalışmıştır. Bâbın “genel bakış” kısmında izah yaparken gerek *Sahîh-i Müslim*’in farklı yerlerinde gerekse farklı hadis kaynaklarında yer alan konuyla ilgili hadisleri işlevsel bir şekilde kullanmış, konuyu anlam bakımından tamamlayıp destekleyen ya da konunun farklı boyutlarını gösteren diğer hadisleri, yorumlarında zikrederek hadisleri hadislerle yorumlamanın güzel örneklerini göstermiştir. İman kitabındaki altı hadisin yorumunun yapıldığı (باب نقصان الإيمان بالمعاصي) bâbının²²⁶ genel bakış kısmında Müslümanın korku ve umut dengesi

²²¹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/437, 2/16, 38, 55, 3/22, 28-29, 4/303, 6/376, 7/558, 8/ 442, 9/579, 10/220.

²²² Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/144, 167, 279, 333, 491, 3/64, 183, 503, 5/17, 78, 590, 6/283, 364, 8/103, 9/575, 579, 10/182.

²²³ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 8/107.

²²⁴ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/40, 141, 157, 174, 196, 209, 291, 300, 307-308, 387; 2/219, 424; 3/22, 28, 29, 155, 582, 588, 4/138, 303-306, 408, 466, 542; 5/70, 348, 6/124, 287, 303, 359, 541, 566; 7/384-385, 610; 8/13, 52, 339, 501-502; 9/166-167, 173, 459, 557, 575; 10/15, 272, 292, 412-413, 414, 417, 444-445, 467, 483, 485.

²²⁵ Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî, *el-Câmi’ li-Ahlâki’r-Râvî ve Âdâbi’s-Sâmi’*, thk. Mahmud Tahhân, (Riyad: Mektebetü’l- Meârif, 1403/1983), 2/212.

²²⁶ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/211-212.

içinde yaşaması gerektiğini ana mesaj olarak veren müellif, yorumunu iki temel hadis grubu ekseninde yapmıştır. Allah'ın af ve rahmetine umut besleme ile ilgili hadislerin hiçbir ameli bulunmayan insanda neredeyse cennete girme arzusu oluşturacağını belirten yazar, bunu delillendirmek için dört hadis kullanmıştır. “Kim Lâ ilâhe illallah'ı bilerek ölürse cennete girer.”²²⁷, “Kim Lâ ilâhe illallah Muhammedün Rasûlullah derse Allah ona cehennemi haram kılar.”²²⁸, “Kulun Allah üzerindeki hakkı kendisine hiçbir şeyi şirk koşmayana azab etmemesidir.”²²⁹, “Kim ki Lâ ilâhe illallah derse zina etse de hırsızlık yapsa da cennete girer.”²³⁰ Bu hadislerin ardından “şayet bu hadislerin karşısında mürtekib-i kebîrenin neredeyse cennete giremeyeceğine dair ümitsizliğe düşüren “korku hadisleri” olmasaydı bu hadisler âsilerin gönüllerinde cennete girmeye dair tam bir tatmin hissi oluşturacaktı” diyen şarih, Rasûlullah'ın yüreğe korku salan sözlerinden birini serdeder: “Zina eden zina ettiği esnada mü'min değildir. Hırsız, hırsızlık yaptığı esnada mü'min olarak çalmaz. İçki içen içkiyi mü'min olarak içmez, mal gasbeden bir malı gasbettiğinde mü'min olarak gasbetmez...”²³¹ hadisi ve bunun gibi rivayetler, bu kebâirleri işleyenlerin imanlarının zayıflayıp sönmeye yüz tutması tehlikesini öne çıkararak fiillerinin akıbetine dair korku verdiğini belirtir ve şunu söyler:

“İman, günahlarla zayıflayıp eksilmeye devam eder de Allah korusun sahibinin küfre düşme tehlikesi belirir. Günah işlemeyi hafife almak, onu yasaklayanı hafife almaya yol açar. Her günah siyah bir nokta bırakır günah işleyenin kalbinde. Ta ki Allah, onun kalbini mühürler de cehennem ehlinde olur. İşte bu şekilde şârî-i hakîm mü'minlere korku ve umut arasında bir yol tutmalarını salık veriyor ki ne Allah'ın rahmetinden umut kessinler ne de aldanıp imanın şubelerini ve Allah'ın emirlerini ihmal etsinler. Ne kadar çok uyarı ve tehdîd var! “Her kim Allah'a ve Rasûlüne âsi olur da onun hududlarını aşarsa içinde ebedi kalacağı cehenneme girer...”²³² Rasûlullah'ın da Kur'ân'ın çizdiği çerçeve doğrultusunda mü'minlere sınır çizdiğini görüyoruz.”²³³

Bâbın konusunu destekleyen veya farklı muhtelif boyutlarını ortaya koyan *Sahîh-i Müslim* dışındaki hadisleri kullanırken Buhârî'yi önceleyen tavrı dikkat çekmekle birlikte

²²⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/509, 529; Müslim, “İman”, 26.

²²⁸ Müslim, “İman”, 47..

²²⁹ Buhârî, “Cihad”, 46; Müslim, “İman”, 47.

²³⁰ Buhârî, “Cenâiz”, 1; Müslim, “İman”, 153.

²³¹ Buhârî, “Mezâlim”, 31; Müslim, “İman”, 100.

²³² en-Nisa, 4/14.

²³³ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/212-213.

diğer hadis kaynaklarını da sıklıkla kullanmaktadır. Hadis kullanımında “(في الحديث) ...bir hadiste ”, “(في رواية) ” veya “(قد روي) ” “rivayet edilmiştir” şeklinde müellif veya kaynak verilmeyen yerler²³⁴ bulunduğu gibi genellikle hadis kaynağının sadece müellif isminin belirtildiği yerler de bulunmaktadır.²³⁵ Farklı hadisler, Buhârî’den nakledildiğinde genellikle şu ifadeler kullanılmıştır. “(يروي البخاري / قد روى البخاري) ” “Buhârî rivâyet etti”²³⁶ ifadesini kullanan müellif bunu çeşitlendirerek bazen de “(أخرج البخاري)”, “(البخاري في صحيح)”, “(قال البخاري)”, “(كما في البخاري)”, “(رواية البخاري)”, “(عند البخاري)”, “(حديث البخاري)”, “(ذكر البخاري)” gibi hadisi, *Sahîh-i Buhârî*’den naklettiğini gösteren lafızlar kullanmıştır.²³⁷ Hatta bazı yerlerde babın muhtevasını Buhârî’de yer alan bâbın muhtevasıyla kıyaslamıştır.²³⁸ Bununla birlikte Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce, Taberânî gibi hadis müelliflerden de isimlerini belirterek nakilde bulunulmuştur.²³⁹ Bazı yerlerde hadisin hadis olduğunu belirtmeden kendi ifadeleri gibi cümleyle memzûc bir şekilde yazmaktadır.²⁴⁰ Hadisler bütünlüğü ekseninde konu hakkında bir perspektif kazandırma amacına matuf olduğu anlaşılan bu usule şu örneği verebiliriz. Müellif “Cennet” kitabının “cehennem, sıfatları ve ehli” adlı 781. bâbında şunları kaydeder: “Buhârî, cehennemi ve ehlini vafederken farklı hadisler zikretmiştir. Bunlardan biri “Cehennem ehlinin kıyamet günü en hafif azab göreni, ayağının altına konulan kordan dolayı beyni kaynayan adamdır.”²⁴¹ Bir diğeri, “cennete son girecek ve cehennemden en son çıkacakların belirtildiği”²⁴² hadisler iken diğeri “cehennem köprüsündeki köpekler”den bahseden rivâyettir.²⁴³ Buhârî’nin bunları Rikâk kitabında zikretmesindeki gayesini “kalplerin rikâte getirilerek, cennete ulaştıracak vesilelere teşvik, cehenneme girdirecek sebeplerden tenfir” etmesi şeklinde açıklar. Akıllı mü’minin ahiret endişesine sahip olduğunu, günahları bağışlayan, tevbeleri kabul eden, cezalandırması şiddetli, güç kuvvet sahibi, kendisinden başka ilah olmayan ve dönüşün kendisine olduğu²⁴⁴ Rabbinin

²³⁴ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/34, 3/606, 5/17, 8/217, 10/89.

²³⁵ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 3/237, 4/466, 7/25, 9/473, 10/212.

²³⁶ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/252, 1/333, 2/590, 6/7, 7/302, 8/150, 8/274, 9/136, 9/150, 9/425.

²³⁷ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/201, 5/78, 7/495, 8/410, 501, 9/507, 10/122, 127, 130, 142, 150, 457.

²³⁸ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 7/495-496; 9/262.

²³⁹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/153, 224, 248, 326, 333, 2/558, 3/606, 6/17, 6/357, 7/225, 8/150,

²⁴⁰ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 5/153,

²⁴¹ Buhârî, “Rikâk”, 51.

²⁴² Buhârî, “Rikâk”, 50.

²⁴³ Buhârî, “Rikâk”, 52.

²⁴⁴ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 10/456. Mesela burada Mü’min Sûresi’nin 3. Âyetini, Allah’ın vasıflarının anlatıldığı (غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذي الطول لا إله إلا هو إليه المصير) kısmı âyet olduğunu belirtmeden kullanmıştır.

rahmetini umacağını vurgulayan şarih, Allah'ın günahları nedeniyle insanları hemen cezalandıracak olsaydı yeryüzünde hiçbir canlının kalmayacağını ama onun rahmetinin her şeyi kuşattığını belirtirek²⁴⁵ müttefekun aleyh olan (حفت الجنة بالمكاره وحفت النار بالشهوات) hadisini²⁴⁶ hadis olduğunu belirtmeden kullanmıştır.²⁴⁷

Hadisin hadisle izahı sayılabilecek başka bir örnek olarak “hadisin misdâkının” (مصدقاً) Hadisin hadisle izahı sayılabilecek başka bir örnek olarak “hadisin misdâkının” (مصدقاً) başka bir hadis olarak gösterildiği şu kısım verilebilir. “Zengin borcunu uzatması” adlı 412. bâbda yer alan “zengin borcunu geciktirmesi zulümdür.”²⁴⁸ (من أخذ أموال الناس يريد أداءها أدى الله عنه، ومن أخذها يريد إتلافها أتلفه الله) hadisinin misdâkı olarak “Kim insanların malını ödemek kastıyla alırsa Allah ona ödeme (imkânı) verir. Kim de yok etmek için alırsa Allah onu yok eder.”²⁴⁹ hadisini gösterir.²⁵⁰

Yukarıda verilen örnekler dışında da müellifin gerek konuyu temellendirmek gerekse konular arası ilişkiyi göstermek için bâbın hadislerini, farklı hadisler ekseninde, “hadisler bütünlüğünde yorum” yöntemine işaret eden bütüncül bakışla yorumlayıp izah ettiği pek çok yer bulunmaktadır.²⁵¹

2.2.5. Arka Plan Bilgilerinin Anlatımı

Hadis usulünün, sünnetin ifadesi olarak nakledilen hadislerle ilgili biri sübût diğeri delâlet olmak üzere iki temel meseleye çözüm bulma çabasının tarihi olduğu söylenebilir. Hadislerin sübûtu yani sıhhat durumları onların kaynağına aidiyetin sıhhati ile ilgili delâleti ise rivayetlerin doğru anlaşılmasıyla alakalıdır. Hadislerin Rasûlullah'a (s.a.s) aidiyetinin tespit edilmesi kadar doğru anlaşılması da önemlidir. Hadis edediyatı bunlar için harcanan çabaların sonucunda ortaya çıkan eserlerle doludur. Hadis rivayet ve usul eserleri, genel olarak hadislerin sübûtunu incelerken özellikle hadis şerhleri rivayetlerin doğru anlaşılmasının ürünü olarak tarihteki mümtaz yerini almıştır. Hz. Peygamberin sözlerini veya filleri kuşatan, sosyal, kültürel, tarihî, coğrafi vb. harici ortam ile ilgili

²⁴⁵ Burada da Müellif, Fatır Sûresi'nin 45. âyetini (ولو يواخذ الله الناس بذنوبهم ما ترك على ظهرها من دابة) ve A'râf Sûresi'nin 156. âyetini (قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ) ayet olduğunu belirtmeden kendi ifadeleriyle kullanmıştır.

²⁴⁶ Buhârî, “Rikâk”, 28; Müslim, “Cennet”, 1; Ayrıca bk. 1/587, 3/606.

²⁴⁷ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 10/456.

²⁴⁸ Müslim, “Müsâkât”, 33.

²⁴⁹ Buhârî, “İstikrâz”, 2.

²⁵⁰ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 6/283. Ayrıca bk. 5/78, 6/364.

²⁵¹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/152, 173, 224, 234, 239, 255-256, 307-308, 373-374, 497-498, 2/13-16, 41-42, 224, 3/71, 100, 285, 291, 297, 503, 578, 628, 4/17, 303-304, 409, 458, 534, 555, 5/17-18, 95, 386, 392, 6/66, 283, 359, 416-417, 531, 542, 622, 7/57-58, 111, 373, 590, 595, 9/101-102, 133, 145, 441, 452, 473, 10/16, 28, 37, 89, 108, 122, 507, 587.

unsurların bilinmesi sözün/fiilin doğru anlaşılıp isabetli yorumlanması için gereklidir. “Bağlam” veya “Eşrâtu vurûdi’l-hadis”²⁵² olarak isimlendirilebilecek bu arka plan bilgisi, şerhin el-ma‘na’l-âm/genel bakış bölümünde karşılaştığımız hususiyetlerdendir. Bu durumu, eserinin bir kaç yerinde “hadisi kuşatan şartlar” (الظروف المحيطة بالحديث) veya “hadisin şartları” (ظروف الحديث) şeklinde²⁵³ ifade eden müellif, bununla hadisin doğru ve bütüncül anlaşılmasına katkı yapacak dış bağlam yani arka plan unsurlarını kastetmektedir.

Bu meyanda İslâm öncesi cahiliye dönemindeki bazı uygulamalar hakkında bilgi verilerek İslâm öncesi dönemin karanlık sahnesinin edebî üslub içinde sunulması, İslâm ile birlikte gerçekleşen değişimin resmini tam olarak ortaya koyabilmek amacıyla işlevsel olarak kullanılmaktadır. Zeyd b. Hârise üzerinden cahiliye dönemi evlatlık ve nesebe katma uygulaması²⁵⁴, Nikâh türleri ve boşanma uygulamaları²⁵⁵, Cahiliyede hac şeaîri, umre ve sa‘y yapma şekilleri ve tarihi arka plana temas²⁵⁶, İslâm öncesi ve sonrası karşılaştırmalı kadına bakış, develere farklı isimler verdikleri hayvan tasavvurları²⁵⁷, temizlik kültürlerinin olmayışı²⁵⁸, alışveriş biçimleri²⁵⁹ ve buna benzer gerek itikad gerekse diğer alanlarla ilgili cahiliye örf, adet ve uygulamalarına temas edilmektedir.²⁶⁰ Buna ilavaten İslâm öncesi cahiliye dönemi Yahudiler, Hristiyanlar, Mecûsiler gibi farklı dini topluluklar ve uygulamaları hakkında bilgi aktarılması İslâm’ın ortaya koyduğu dengeli tavrı ve Rasûlullah’ın değiştirici liderliğini göstermesi bağlamında önemlidir. Buna, hayız gören kadına bakış ve yaklaşım tarzına ve Rasûlullah’ın değiştirici liderliğine dair yorumları güzel bir örnek teşkil etmektedir. Eserin beş hadisi şerhettiği “hayızlı kadınla mübâşeret” adlı 131. bâbında kadın, hayız görünce onunla beraber aynı yatakta yatma ve bunun gibi durumlarda nasıl davranılacağını gösteren örnekliliği ve kadınlığın doğal hali olan bu durumun onu dışlamayı gerektirmediğini, “Havva cennetten, temizlik ve rahatlık âleminde dünyaya, şekavet ve sıkıntı diyarına indi. O’nun sıkıntıları Âdem’in sıkıntılarında daha fazlaydı. Zira O ve O’nun kızlarının kaderine düşen hayız

²⁵² Hayati Yılmaz, *Hadislerin Anlaşılmasında Arka Plan Bilgisi (Ebû Süfyan Herakliyyus Görüşmesi Rivayeti Örneğinde)*, (İstanbul: Motto yayınları, 2022).

²⁵³ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/123, 3/159; 7/425; 8/227.

²⁵⁴ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/228-229.

²⁵⁵ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 6/7, 55.

²⁵⁶ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 5/198, 293, 518, 523, 532, 534.

²⁵⁷ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 7/609, 2/609, 8/410.

²⁵⁸ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 2/183.

²⁵⁹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 6/191, 8/99.

²⁶⁰ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/243, 2/373, 8/368, 9/188-189.

ve nifas görmektir. Bu sıkıntı rahimden her ay bir günden on beş güne kadar akan, menopoza dek devam eden koyu ve kötü kokulu bir kandı...”²⁶¹ şeklinde başladığı izahının ardından İslâm öncesi cahiliye döneminde bu hallerde kadına yaklaşım tarzlarını ele alır.

“İslâm’dan önce hayızlı kadına yaklaşımlar farklı olmuştur. Araplar cahiliyede hayızlı kadından uzak durur ancak şehvî istekleri artınca ona ters ilişki ile yaklaşırlardı. Hristiyanlar ise fercinden cima ederlerdi. Yahudiler ve Mecûsiler ise hayızlı kadından uzak durmayı abartır, hayız kanı kesilinceye kadar kadını evlerinden çıkarır, onunla aynı meskende bulunmaz, aynı yerde oturmaz hattâ kadının yaptığı hiçbirşeyi yiyip içmezlerdi. Çünkü onu ve elinin değdiği her şeyi tamamen necis kabul ederlerdi. Bunun da kitâblarının emri olduğunu iddia ederlerdi. Belki de Yahudi kadınları bunu hak ediyordu zira onlar hayız kanını önemsemeyip kıyafetlerine, oradan da ellerine bulaştırıyordu, onun kokusu üzerlerine siniyordu. Ancak temizlik, sevgi ve insanlık dini olan İslâm gelince hayızlı kadınlara nasıl davranılmasını gerektiğini soran Müslümanlara, “sana kadınların âdet dönemi hakkında soru soruyorlar. De ki: O sıkıntılı bir haldir. Bu sebeple âdet günlerinde kadınlardan ayrı durun, temizlenmedikçe onlarla cinsel ilişkide bulunmayın. İyice temizlendiklerinde onlara Allah’ın emrettiği şekilde yaklaşın. Allah çok tövbe edenleri sever ve içi dışı temiz olanları sever.”²⁶² âyeti nâzil oldu. İşte bu muamelede işlerin en hayırlısı vasat olandı. Rasûlullah da hayızlı kadının göbeği ile dizleri arasını bir örtüyle kapatmasını ve erkeğin şehvetini o şekilde örtü üzerinden tatmin etmesini emretti. Tıpkı aynı yatak ve örtü altında birlikte uyumalarını emrettiği gibi aynı meskende beraber oturup yiyip içebileceklerini, fercinden ve dübüründen ilişkiye girmek hariç her şeyi yapabileceklerini söyledi.”

Bu izahların ardından hayız gören eşlerine karşı Rasulullah’ın davranışlarını anlatan müellif, O’nun toplumuna örnek oluşturduğu fillerini serdederek Yahudilerin maddeci Hristiyanların ruhânî tavırlarıyla aşırıya, ifrat ve tefrite düştüklerini, İslâm’ın ise orta yolu emrettiğini vurgular.²⁶³

Arka plan bilgilerinin sunulmasıyla ilgili başka bir husus da hadisin vürûd sebebi ve rivayet edilme sebeplerinin (sebeb-i rivâyet/sebeb-i îrâdî’l-hadîs) izahta belirtilmesi zikredilebili.²⁶⁴ Hz. Peygamber’in hadisi söyleme sebebi anlamına gelen esbâb-ı vürûdî’l-

²⁶¹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 2/271-272.

²⁶² el-Bakara 2/222.

²⁶³ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 2/272, 278-280, 2/418. Ayrıca bk. 1/60-62, 1/98, 2/86, 3/9, 5/406, 6/17, 10/60.

²⁶⁴ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 10/635.

hadis ile sahâbenin/râvinin hadisi nakletme gerekçesi anlamındaki sebab-i rivayet/sebeb-i îrâdî'l-hadîs hadisin doğru anlaşılmasını sağlayan zemini oluşturan ana unsurlardandır. Ayrıca hadiste belirtilen olayın başlangıcına dair resmin bütünü tamamlamak ve olayı doğru anlamak için verilen arka plan bilgilerinin genel perspektifi ortaya çıkarma amacına matuf olduğu da belirtilebilir. Bu bilgilerin derli toplu bir şekilde bir bütün halinde sunulması, hadisin doğru anlaşılmasını kolaylaştırmakla birlikte aynı zamanda isabetli yorumların önünü açan bir görev icra etmektedir. Mesela “Rasûlullah’ın (s.a.s) Itbân b. Mâlik’in evinde namaz kılması” bâbındaki hadisin²⁶⁵ izahında olayın başlangıcı, gelişmesi, sonucu başından sonuna kadar bütün halinde, bir olay örgüsü içinde betimleyici ve öyküleyici üslupla sunulmaktadır. Hz. Peygamber’in sözü söylemesine sebep olan olayın anlatılması hadisin doğru anlaşılmasını sağlayacak en temel unsurdur.

“Bedir’e katılmış, Medineli büyük sahâbî Itbân b. Mâlik’in hadisi. Hz. Peygamberin “Bir kişi Allah’tan başka ilah olmadığına ve benim O’nun Rasûlü olduğuma şahitlik etmezse cehenneme girer.” hadisini nakletti. Medine’nin kırsal bir bölgesinde oturan Mahmud b. Rebî‘ bu sözü işitince çok hoşuna gitti. İçinde büyük bir umut oluştu. Medineye gelip Itbân’ı buldu ve ona “Senden bana bir hadis ulaştı. Ben de onu senden dinlemeyi istedim.” dedi. Itbân sözün söylenmesine neden olan şartları (ظروف الحديث), gerekçe ve hikâyesini anlatmaya başladı. Bunu, dinleyen kişi hadisin temel hedef ve gayesini iyice anlasın, hadisi işitenlerin onun hafızasının güçlü olduğuna ve hadisle ilgili hususları iyi hatırladığına kâni olsun diye anlattı. Şöyle dedi: “Ben kavmimin imamıydım. Her vakitte onların mahallesinde bulunan mescide gider namaz kıldırırdım. Gözlerimde günden güne zayıflama olmaya başladı. O kadar ki mescid yolunda tökezleyip sendelemeye başladım. Benimle mescid arasındaki dereyi, yağmur yağıp sel olduğunda geçemez oldum. Bazı vakitleri evimde kılmaktan başka çarem kalmadı. Mescidde kılamadığım namazların yerine Rasûlullah’ın (s.a.s) evimde namaz kıldığı bir yeri musallâ edinmeyi düşündüğüm için O’nun yanına gidip şöyle dedim: “Ey Allah’ın Rasûlü! Görme yetim aşırı zayıfladı. Ben kavmimin imamıyım. Yağmur yağıp dere su ile dolunca mescide gidip onlara namaz kıldırıyorum. Evime gelip bir mekânda namaz kıldırırsanız, ben de orayı mescid edinip namaz kıldırısam.” Rasûlullah “Gelirim, inşallah.” dedi. Itbân heyecan içinde Rasûlullah’ın (s.a.s) aynı gün içinde gelmesini bekliyordu. Rasûlullah o gün gelmedi. Ertesi gün sabah olunca Itbân, Rasûlullah ve beraberinde geleceğini tahmin ettikleri için yemek hazırlayıp Rasûlullah’a bir haberci göndererek

²⁶⁵ Müslim, “İman”, 54.; “Mesâcid”, 263.

durumu bildirmesini istedi. Ertesi gün Rasûlullah (s.a.s), Ebû Bekir, Ömer ve birkaç sahâbe (rhum) Itbân'ın evine varıp girmek için izin istedi. İçeri girince Rasûlullah oturmadan “Nerede namaz kılmamı istersin” diye sordu. Itbân'ın namaz kılınacak yeri göstermesi üzerine Rasûlullah ve beraberindekiler namaza durdu. Rasûlullah iki rekât kıldırdıktan sonra namaz kılmaya devam ederken sahâbe kenara çekilip arasında Itbân'ın kavminden Mâlik b. Duşşum hakkında konuşmaya başladı. Bir sahâbî, “Mâlik b. Duşşum nerede? Rasûlullah ile beraber namaz kılmaya buraya niçin gelmemiş?” diye sorunca diğer bir sahâbî, “ O, Allah ve Rasûlünü sevmeyen bir münafıktır.” diye söze girdi. Başka bir sahâbî ise “O, münafıklarla oturup onları dinliyor” derken dördüncü sahâbî “Keşke Rasûlullah ona beddua etse de helak olsa!” dedi. Beşincisi ise “başına bir iş gelse de münafıklarla arası bozulsa!” diye temennisini belirtti. Rasûlullah tüm bu sözleri işitiyordu. Namazı bitirince “Mâlik b. Duşşum hakkında böyle konuşmayın. O Allah'ın bir, benim de O'nun Rasûlü olduğuma şahitlik etmiyor mu?” diye sordu. Oradakiler “Kalbiyle değil, diliyle söylüyor. Biz onun tüm münafıklarla aşırı samimi olduğunu görüyoruz.” deyince Nebî (a.s) “Lâ ilâhe illallah'ı Allah'ı razı etmek gayesiyle söylediğini düşünmüyor musunuz?” diye sorunca “Allah ve Rasûlü daha iyi bilir” şeklinde cevap verdiler. Bunun üzerine Rasûlullah “Bir kişi Allah'tan başka ilah olmadığına ve benim O'nun Rasûlü olduğuma şahitlik etmezse cehenneme girer ya da ateş ona dokunur” sözünü söyledi.”²⁶⁶

Tarihsel olaylar, gazve ve seriyyeler, yaşanmış olayların nerede, ne zaman nasıl yapıldığı, olayda ismi geçen şahısların zikri, olayın gerçekleştiği sosyal ve ekonomik yapıya dair izahlarla hadis metninde görünmeyen bilgilerin sunulması, okurda hadisin anlaşılmasında arka plan oluşturma amacına matuftur.²⁶⁷ Bu bağlamda Üsâme b. Zeyd'in lâ ilâhe illallah diyen birini öldürdüğü olayın yorumunda seriyyenin gerçekleştirildiği yıl, seriyyenin komutanı ve kimin üzerine hangi nedenle gidildiği, Üsâme'nin olayının nasıl gerçekleştiğine dair bilgileri aktarıldıktan sonra Üsâme'nin Sıffin'e katılmama gerekçesini bu olayla bağlantılı yorumlaması örnek verilebilir.²⁶⁸

“Genel bakış” kısmında rivayetlerin arka planını sunmada zikre değer bir diğer özelliği, hadislerin izahında sosyo-kültürel, ekonomik açıklamaların yapılmasıdır. Mesela Hz.

²⁶⁶ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/123-124; 3/382-383. Ayrıca bk. 1/340, 401, 430, 10/113.

²⁶⁷ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/380, 390, 2/134, 135, 2/405, 3/165, 4/109, 5/550, 6/350, 7/577, 8/171, 9/604, 10/170.

²⁶⁸ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/320.

Osman'ın sık sık su isteyip abdesti fiilen tarif etmesinin yer aldığı hadislerin²⁶⁹ yorumunda bu durumun **toplumsal bir ihtiyaca işaret ettiğini** belirtmektedir. Zira İslâm dünyasının sınırlarının genişlemesi ve sonradan İslâm'a girenlerin abdest konusundaki bilgisizlikleri veya baştan savma tavırları üzerine, Hz. Osman'ın bunu sosyolojik bir ihtiyaca binaen sık sık yaptığını vurgulamaktadır.²⁷⁰

Namazda tek bir elbise giymenin sorulduğu hadislerin²⁷¹ yorumunu da dönemin sosyo ekonomik şartları doğrultusunda yapmıştır.²⁷² Yahudi ve Hristiyanların saç-sakal uzatma veya boyamaları²⁷³, ilk Müslümanların temizliğe dikkat etmeyen bir toplum olması²⁷⁴, Arap bedevi yaşamına dair kültürel unsurların zikredilmesi, yün eğirmenin fars toplumunun bir özelliği olduğunun belirtilmesi, sosyal adab ve ilişki biçimlerine temas edilmesi “genel bakış” kısmında yer alan sosyo-kültürel, ekonomik dokunun belirtilmesine örnek verilebilir.²⁷⁵

Müellifin hadisteki olayda yer alan şahısların psikolojilerine dair tahlillerde bulunması da arka planı ve hadisi anlamaya katkı yapacak bir husus olarak zikre şayan olduğu belirtilebilir. Hz. Aişe'nin Benî Mustalikoğulları gazvesinde gerdanlığını kaybetmesi olayını anlattığı “genel bakış” kısmında kullandığı “altı eşi olan kocasına karşı genç bir kadının güzel görünme arzusu...” (تحرص على التجميل لزوج له ست نساء غيرها) ifadesinde²⁷⁶ bunu görmek mümkündür. Yine “kardeşinin alışverişi ve pazarlığı üzerine alışveriş ve pazarlık yapmanın haramlığı” bâbındaki hadislerin²⁷⁷ izahında kullandığı “Sevgi ve bağlılığın sebepleri olduğu gibi düşmanlık ve kinin de sebepleri vardır. Sevgi ve bağlılığın sebepleriyle tenakuz eden bu sebeplerin en önemlisi ister ekonomik ister toplumsal olsun ilişki biçimleri/muâlemâttir. İnsan doğası gereği enâniyet/bencilik sahibidir. Kendini aşırı sever. Hayata ve kendi çıkarlarına düşkündür. Sahip olduklarında cimrilik eder. Başkalarının sahip olduklarına tamahla bakar. Hâkim ve sahip olma arzusundadır...” ifadeleri²⁷⁸ hadislerin yer aldığı bâbın konusu ve Rasûlullah'ın uyarısıyla

²⁶⁹ Müslim, “Tahâret”, 3-4.

²⁷⁰ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/97.

²⁷¹ Müslim, “Salât”, 285-288.

²⁷² Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 3/95.

²⁷³ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 8/368, 378, 9/188-189.

²⁷⁴ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/385.

²⁷⁵ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/243, 2/373, 8/332, 8/349, 8/360-361,

²⁷⁶ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/405.

²⁷⁷ Müslim, “Büyû”, 7-13.

²⁷⁸ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 6/200.

birlikte düşünülduğünde, müellifin insanın içinde bulunduğu psikolojiyi hadisleri anlamada temel zemine koyduğunu göstermektedir.

Konuya güzel bir örnek de Hz. Peygamber'in fetret-i vahiy sürecindeki psikolojik durumunu tasvir etmesi verilebilir. İman kitabının "fetret-i vahiy" adlı 96. bâbında yer alan hadislerin²⁷⁹ yorumunda kullandığı şu ifadelerle Hz. Peygamber'in içinde bulunduğu halet-i ruhiyeyi tasvir etmeye çalışmıştır.

"Varaka b. Nevfel'in ona beklenen peygamber olduğu ve diğer elçilere gelen meleğin ona da geldiğini haber verdiği müjdesinin ardından gönlü yatışan Rasûlullah, kendisine verilecek şeyi/vahyi almaya hazırlanmaya başladı. Mağarada, dağların zirvesinde veya vadilerin içinde meleği gözetleyip beklemeye koyuldu. Günler ve aylar geçti. Bu bekleyiş kor ateşten daha yakıcıydı. Gecikmenin sebebi ne olabilirdi? Bu durum bir gecikme miydi yoksa bir değişim mi? Vesveseler içini kemiriyor, heyecandan titriyor ve göğsü daralıyordu. Teselli bulma umuduyla dağların tepesine çıkıyor bazen de şaşkınlığını giderecek bir şey bulma ümidiyle vadilerin içine iniyordu. Ne zaman umutsuzluğa düşse "Ey Muhammed! Sen Allah'ın hak peygamberisin" sesini duyuyordu. Sağına ve soluna bakıyor ama hiçbir şey göremiyordu. Bu nida, onu bir süre rahatlatırsa da çok geçmeden içindeki darlık ve sıkıntı tekrar ortaya çıkıyordu. Üç sene endişe, korku ve hüznle yaşadı..."²⁸⁰

Rasûlullah'ın psikolojisine dair bu tahlillerle O'nun ilk vahyin ardından bir süre kesintinin olduğu bu zaman zarfı içindeki endişeli halini tasvir eden müellifin, fetretin üç yıl sürdüğü kanısında olduğu anlaşılmaktadır. Fetret için üç yılın çok uzun bir zaman olduğunu vurgulayan konuya dair yapılan bir tezdeki şu görüşleri biz de kabul etmekteyiz. "Sekizinci görüş (yani fetretin 3 yıl sürdüğü görüşü) açıkladığımız gibi Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *et-Tarih*'ine dayandırılmıştır. eş-Şami'nin eleştirdiği bu görüş, *Fethu'l-Bâri*'de geçmektedir. Aynı zamanda İbn İshâk'ın (ö. 151/768) da bu görüşte olduğu kesin bir dille anlatılmaktadır. Oysaki -daha önce belirttiğimiz gibi- bu durum, delil açısından eksik ve yetersizdir. İbn Hacer, söz konusu görüşün aidiyetini tam olarak tespit edemeden aktarmıştır. Üstelik İbn İshak'ın bu görüşte olduğu, İbn Hişam'ın (ö. 218/833) *es-Sire*'sinde mevcut değildir."²⁸¹

²⁷⁹ Müslim, "İman", 280-283.

²⁸⁰ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/528. Ayrıca bk. 2/559, 4/478.

²⁸¹ Hidayet Zertürk, *Fetretü'l Vahy (İslâmi vahyin bir süreliğine kesintiye uğraması olayı)*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 37-41.

Râvilerle ilgili genel olarak bilgi vermeyen müellif sahâbe ve az miktarda tâbiîn râvisi hakkında “Arapça bahisleri” kısmında ayrıntılı olmayan bilgiler vermektedir. “Genel bakış” kısmında ise sahâbî râvi hakkında kısıtlı da olsa mezkûr sahâbînin konuyu destekleyecek öne çıkan bariz özellikleri, kabilesi, görevleri ve hizmetleri, mesleği ve sahâbe arasındaki ilişkiler gibi bir takım hususiyetlerine temas edilmektedir. Bu bağlamda (من قتل دون ماله فهو شهيد) “malı uğrunda öldürülen şehittir.” hadisinin²⁸² el-ma‘na’l-âm kısmında hadis metninde görünmeyen ve yoruma derinlik katan, aynı zamanda sahâbenin birbiriyle ve ulema-umera ilişkisine dair ayrıntıların da bulunduğu şu izahı yapmıştır. Burada büyük sahâbî Abdullah b. Amr’ın (ö. 65/685) içinde bulunduğu psikolojiyi tasvir etmeye çalışması da dikkat çekicidir.

“Anbese b. Ebî Süfyân kardeşi Muaviye’den önce Tâif’te âmil/vâli idi. Tâif’te Amr b. el-Âs ailesine ait duvarla çevrelenmiş bir bahçe vardı. Anbese araziye sulamak için bir su kanalı açtırdı. Kanalin, Amr ailesinin duvarından geçmesi gerekiyordu. Anbese, suyu araziye ulaştırıp toprağın sulanabilmesi için duvarı yıkmak istedi. Bunun üzerine Abdullah b. Amr ve mevâlisi mallarını savunmak için ellerinde silahla geldiler ve “Allah’a andolsun ki, bizden hiç kimse kalmayıncaya kadar duvarımızı yıkamazsınız!” dediler. İki grup savaşmak için hazırlandı. Hz. Ömer ve Hz. Osman’ın Mekke’ye âmil/vali olarak atadığı Hâlid b. el-Âs durumu öğrenince krize en yakın vâli olması nedeniyle Tâif’e doğru yola çıktı. Abdullah b. Amr’ın yanına gidip ona Anbese’ye itaat etmesi yönünde tavsiyelerde bulundu. Bu durum yani Anbese’ye boyun eğmek Abdullah’a ağır geldi. Zira O’nun babası Amr, Muaviye’nin önde gelen yöneticilerindendi. O’nun büyüklüğü ve gururu zorbalığa boyun eğmeye razı olamazdı. İzzetli ve gurur içinde bir ölümü zillet ve aşağılık bir hayata tercih ederdi. Zira Muaviye’nin onu Mısır valiliğinden azledip yerine kendi kardeşi Utbe b. Ebî Süfyân’ı atamasında onurunun kırıldığını hissetmişti. Anbese b. Ebî Süfyân eliyle ikinci defa aşağılanmaya ve ezilmeye ihtimal veremezdi. Abdullah kendi tavrının doğru ve değerli olduğuna inanmıştı. İki güzelden biri vardı onun için. Yaşarsa izzet içinde başı dik yaşar, ölürse şehid olarak ölür ve cennete giderdi. Hâlid b. el-Âs’a şu cevabı verdi: Ey Hâlid! Sen Rasûlullah’ın (s.a.s) “malı uğrunda öldürülen şehittir.” dediğini duymadın mı?”²⁸³

²⁸² Müslim, “İman”, 226.

²⁸³ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/446-447.

Bunun dışında Münkiz b. Hibbân'ın hangi kabileden olduğunun zikriyle birlikte tüccar olduğuna dair bilgiler²⁸⁴, Ubâde b. Sâmit'in akabe bey'atlarına katılması, Bedir'le birlikte pek çok savaşa iştiraki, Şamda Kur'ân ve fıkıh muallimi olarak vazifelendirilmesi gibi öne çıkan özelliklerinin zikri²⁸⁵, Cerîr b. Abdullah'ın vefası ve ahdine sadık biri olmasının vurgulanması²⁸⁶, Sâbit b. Dahhâk'ın kısaca hayatı ve Rıdvan bey'atına katılanlardan biri olduğunun belirtilmesi²⁸⁷, Amr b. el-Âs'ın Arabın dâhilerinden sayılan bir şahsiyet oluşuna ilaveten, Hz. Ömer'in ona olan övgüsü, İslâm'a girişi, Rasûlullah'ın ona verdiği görevler ve ölüm döşegindeki pişmanlığından bahsedilmesi²⁸⁸, Useyd b. Hudayr'ın sesinin güzelliği ve çok Kur'ân okuması²⁸⁹ gibi özelliklerini zikri, Seleme b. el-Ekvâ'ın hususiyetleri ve savaşta tek başına gösterdiği kahramanlıkların anlatılması²⁹⁰ “genel bakış” kısmında sahâbeye dair bilgi sunulmasına örnek verilebilir. Ayrıca muhtevası gereği fezâilü's-sahâbe kitabında sahâbenin en bariz, öne çıkan, özellik ve sıfatlarından, nesebi, hayat ve ölüm tarihlerine, nereye defnedildiklerine, İslâm'a hizmetleri gibi sahip oldukları vasıflar “genel bakış” bölümlerinde zikredilmiş ve bu bilgilerle hadisin doğru anlaşılmasında sınırlı da olsa bir arka plan zemini oluşturulmaya çalışılmıştır.²⁹¹

2.2.6. Hikmet, Gaye ve İlke Merkezli Yorumlar

Yüce Allah, “Allah, sana kitabı ve hikmeti indirmiş ve sana bilmediğin şeyleri öğretmiştir.”²⁹² buyurarak Rasûlüne Kur'ân ile birlikte “hikmet” verdiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla üstün ahlak ve hikmet sahibi olan Hz. Peygamber'in hikmetsiz söz söylemesi, söylediklerinde bir amaç ve gayenin bulunmaması düşünülemez. Ancak Rasûlullah'ın serdettiği ifadelerin hikmetinin, gayesinin hatta mana ve maksadının anlaşılabilmesi için onun risâlet vazifesi ve yaşadığı dönemin sosyal, kültüel, ekonomik ve siyasî ortam ve şartlarının bilinmesi gereklidir. “Genel bakış” kısmında arka plan bilgilerinin verilmesi, dönemin ve kültürün tasvirlerinin yapılması bu bağlamda hadislerdeki hikmet, gaye ve ilkelerin tesbîatine de zemin oluşturmaktadır.

²⁸⁴ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/60-62.

²⁸⁵ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/104.

²⁸⁶ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/208-209.

²⁸⁷ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/359.

²⁸⁸ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/396.

²⁸⁹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 3/603.

²⁹⁰ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 7/353-354.

²⁹¹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 9/279-606. Ayıca bk. 1/450, 475, 573-574, 3/158, 9/ 529, 545.

²⁹² en-Nisa 4/113.

Müellif, hadislerde yer alan emir veya tavsiyelerin hikmet ve hedeflerini, gerek bireysel gerekse toplumsal açıdan güzel neticelerine dikkat çekerek “genel bakış” kısmında izah etmektedir. İman kitabının “yedirmek ve selamı yaymak” adlı bâbındaki hadislerin²⁹³ hikmet ve gayesini şöyle izah eder: “İmanın en önemli şubesi, İslâm’ın en bariz vasıflarından biri olan yemek yedirmek ve selamı yaymak sûretiyle kardeşlik, sevgi, ülfet ve muhabbet gerçekleşir. İslâm ümmetinin tek bir vücûd gibi birbiriyle yardımlaşması, omuz omuza verip birbirini destekleyerek güç ve kuvvet kazanması ve kendisinden zararı önleyebilmesi ancak bu sayede gerçekleşebilir.” Bu iki vasfın neden olacağı toplumsal bütünleşmeye bu sözleriyle vurgu yapan yazar, yapılması kolay bu iki ilkeyle İslâm’ın selîm toplum ve faziletli medeniyetin temel taşlarını döşediğine dikkat çekerek dostlarına yemek yedirme ve selamı yaymanın kalpler arasında ülfeti artırıp, kini ve öfkeyi yok edeceğini zikrederek kuş ve hayvanlara yemek sunmanın da kişinin gönlündeki rahmet sıfatının büyümesine sebep olacağını belirtir ve bu iki hasletin insan ve toplum için sağlayacağı başka hikmetlere temas eder.²⁹⁴ Bu hadislerin devamında yer alan Müslümanın elinden ve dilinden salim olunan kişi olduğunu ortaya koyan rivayetlerin²⁹⁵ hikmet ve maksatlarını önceki hadislere atıf yaparak birlikte değerlendirir. Müslümanın toplum ve ümmeti ile bağ ve insicamının sağlam olmasının iki temel rükne bağlı olduğunu zikreden Musa Şâhin, toplumların gerilemesinin de bu iki rüknün ihmalı ya da uygulanmamasının neticesi olduğunu vurgular.

“Önceki hadislerde İslâm, imanın iki temel düstûruna çağrıda bulundu ve onlarla rükûnlarından ilkinin gerçekleştirdi. Bu Rükûn-ü îcâbî/Rükûn-ü l-fil’dir. Buradaki hadislerde ise İslâm’ın ikinci yönünü ortaya koydu ki o da Rükûn-ü selbî/Rükûn-ü terk ve keff’tir. Önceki hadislerde (olumlu ve yapılması istenen filler olan) yemek yedirmek ve selamı yaymaya davet ederken burada ise sıkıntı vermektan uzak durmak, kötülük yapmak ve rahatsızlık vermektan kaçınmaya davet etti... İşte İslâm sarayı bu iki kaide ve ilkeyle, bu iki rükûnla kurulur. Güçlü İslâm toplumunun temelleri fertler, toplumlar ve milletler arasındaki şerri engellemek, barış, yardımlaşma, faydalı şeyleri ve iyiliği yaymak üzerinde yükselmektedir. Bu iki ilke olmadan hiçbir medeniyet kurulamaz, hiçbir toplum ilerleyemez ve hiçbir âlim

²⁹³ Müslim, “İman”, 64.

²⁹⁴ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/147.

²⁹⁵ Müslim, “İman”, 65-68.

hayatında istikrar sağlayamaz. Günümüzde Müslümanların geri kalması bu iki ilkeyi ihmal etmesi, başkalarının ilerlemesi ise bunlara tabi olmasındandır...”²⁹⁶

Kulluk ve kulluk bilincinin ortaya çıktığı yerler olarak ibadetler, İslâm’da büyük yer tutmaktadır. İbadetlerin gerek bireysel gerek toplumsal anlamdaki hikmet ve faydalarına temas eden müellif, Hz. Peygamber’in abdeste çokca teşvik etmesinin²⁹⁷ kişinin manevi ve maddi olarak inşiraha kavuşması hikmetine mebnî olduğunu belirtir.²⁹⁸ Yine Oruç kitabının hemen her bâbının başında mezkûr konunun hikmet ve maksatlarına temas etmesi de zikredilebilir.²⁹⁹ Namazın hikmetlerine dair zikrettiklerine ilaveten cemaatle namazı asker-komutan sembolizmiyle izah etmesi, toplumsal insicam ve bütünlüğün sağlanmasında ana etken olduğunu vurgulaması da hikmet merkezli izahlardandır.³⁰⁰ İbadetlerin hikmetlerine temas edilen yerler çok olmakla birlikte “hikmetini bilemesek de... , hikmeti anlayamasak da...” gibi ifadelerle³⁰¹ taabbüdî boyuta dikkat çektiği yerler de bulunmaktadır. Zira Allah’ın emrettiği ibadetlerin bir kısmındaki hikmeti ve maksadı bilebilirken diğer bir kısmında ise bunlar bilinemeyebilir. Bunlar taabbudî olarak isimlendirilir. Bunlardaki maksat ve hikmet aklen idrak edilemez. Örneğin, namazın rekât sayıları, zekâtın nisap miktarları, orucun bir kamerî ay olması, Hac menâsiki ve şeytanın taşlanması, Tavafın yedi defa yapılması gibi ibadetlerin hikmet ve maksadını bilmek mümkün olmayabilir. Örneğin Hac kitabının “Mekke’ye seniyyetü’l-ulyâ’dan girmek” bâbında bir mekâna girilecek yolların çok olması ve bunlardaki zorluk ve kolaylığın benzer olması nedeniyle hikmetini bilemesek de Rasûlullah’ın Mekke’ye oradan girip çıkması nedeniyle oradan girmenin eciri gerektireceğini zikreder.³⁰² Yine Hac kitabının 335. “rükneyni isti’lâm ve hacerü’l-esvedî öpmek” bâbında İslâm şeriatındaki pek çok hükmün illetlerinin tespit edilebildiğini, fayda ve hikmetlerine akılla ulaşılabilirdiğini ancak Hac menâsikinin çoğunun taabbüdî olduğunu, hikmet ve illetinin akılla elde edilemeyeceğini vurgulayarak, Allah’ın bundaki hikmetinin ise hikmetini idrak edemediği şeyde kulundan itaat talep ederek denemek olduğunu zikreder.³⁰³

²⁹⁶ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/153.

²⁹⁷ Müslim, “Tahâret”, 1-10.

²⁹⁸ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 2/80, 86, 92, 97, 116, 125, 133, 140.

²⁹⁹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 4/485, 486, 496, 513, 524, 598, 607.

³⁰⁰ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 2/204-205, 585, 599, 605, 3/9, 371.

³⁰¹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 5/273, 6/123-124.

³⁰² Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 5/270.

³⁰³ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 5/285.

Hadislerden ilkeler de çıkaran müellif, Rasûlullah'ın sözündeki ve fiilindeki maksat ve hikmetleri belirtir. Rasûlullah bir gün kible duvarında tükürük/balgam gördüğünde “sizden biri kibleye doğru tükürmesin” diyerek sahâbesine ne yapmaları gerektiğini söylediği hadislerdeki³⁰⁴ hikmeti üç maddeyle ilkeleştirerek şöyle izah eder.

“İslâm, temizliği muhafaza etme, başkalarının duygularına karşı hassas olma ve tevâzu konusunda en yüksek örneği temsil eder. İlki, mescidlerini hangi türde olursa olsun kir ve pisliklerden korunmasına dönük tavsiyede ortaya çıkar. İkincisi tükürük, balgam gibi tiksinti verici şeylerin kuma veya toprağa gömülmesi veya elbiselerinin sol iç tarafında saklanması yoluyla diğer müslümanların hissiyatları korunarak onlara sıkıntı verilmemiş ve bu şekilde onların duyguları korunmuş olur. Üçüncüsü ise Rasûlullah'ın duvardaki tükürüğü yerden aldığı bir taşla kazımasında ortaya çıktığı gibi tevâzusunu ve sahâbeye örneğini göstermektedir.”³⁰⁵

Tahâret kitabındaki “fitrat özellikleri” adlı 130. bâbta yer alan ve Hz. Peygamber'in insanın fitrî on adet vasfını saydığı hadisteki³⁰⁶ bu on vasfın madde madde hikmetlerini izah eden müellifin “bıyıkları kesmek” (قص الشارب) kısmının hikmet ve amacına dair söyledikleri dikkat çekicidir. Beşinci fitrî özelliğin bıyıkları kısaltmak olduğunu söyleyen yazar bunun hikmetini, “bıyıkların uzun olması halinde içinde kir ya da burundan akan sıvıların birikeceğini bunların da yüzü yıkamakla temizlenemeyeceği” şeklinde izah eder. Ayrıca ikinci bir gerekçe olarak uzun bıyıkların kibir, kendini beğenmişlik alâmeti olduğunu, mecûsî ve müşrik zorbaların şekli/görüntüsü olduğunu söyler.³⁰⁷ Bıyık uzatmak veya uzatmayıp kesmenin kültürel bir unsur olduğu düşünülürse kibir ve kendini beğenmişlik alâmeti olarak nitelenmesi ve farklı temizlik yöntemleri sayesinde bakımının yapılabileceği de dikkate alındığında, müellifin bu hikmet ve gaye tespîtinin isabetli olmadığı belirtilebilir. Zaten müellif de şerhin başka bir yerinde bıyıkları kısaltmanın (إحفاء الشارب) Müslümanlara has bir alâmet olduğunu, müşrik ve Yahudilere benzememe amacıyla yapıldığını belirtir.³⁰⁸ Verilen bu örneklerin dışında alışveriş kitabında “kardeşinin alışverişi üzerine alışveriş ve pazarlık yapmak...” ismini verdiği bâbta yer alan 22 hadis³⁰⁹ “genel bakış” kısmında hadislerden yola çıkarak alışverişe dair

³⁰⁴ Müslim, “Mesâcid”, 50-59.

³⁰⁵ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 3/176.

³⁰⁶ Müslim, “Tahâret”, 49-56.

³⁰⁷ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/166.

³⁰⁸ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 8/368.

³⁰⁹ Müslim, “Buyû”, 7-29

“müslümanın alışveriş ahlakı” diyebileceğimiz ilkeler oluşturması³¹⁰, emirlerdeki tedriciliğin hikmet ve sebeplerine temas etmesi³¹¹, nimetlerin verilişindeki hikmet ve gayeler ile şükür ilişkisine vurgularda bulunması³¹², Müslümanın verdiği sözde durması ile ilgili ilke ve prensipleri belirtmesi³¹³ de bu bağlamda zikre değerlidir.³¹⁴

Müellifin hadisin yorumunda bağlamı dikkate alarak zâhirî üzere yorumlamadığı aksine hadisteki maksat ve hikmete göre yorum yapıp ilke ve prensipler çıkardığı, hadiste araç-amaç, evrensel-yerel unsur özelliklerinden yola çıkarak amaç ve gayeye dikkat çektiği yerler göze çarpmaktadır. Eşribe kitabındaki “yemekten sonra parmağı ve kabı yalamak” adını verdiği 561. bâbın hadislerin³¹⁵ yorumunda konuya evrensel ilkeler bağlamında yaklaşıldığı ve zâhiri olarak yorumlanmadığı görülmektedir. Şer’î hükümlerin zaman, mekân, şahıs ve durumlar gibi koşul ve şartlarla bağlantılı olduğunu belirterek “genel bakış” kısmına başlangıç yapan yazar, hükmün onu kuşatan tüm şartlar içinde değerlendirileceğini söyleyerek şer’î hitabın, hitap anında hazır olanlarda, sonrakiler için ise kıyas yoluyla mükellefiyet oluşturduğunu zikreder. Örnek olarak ifk âyetini veren yazar, burada hitabın sahâbeye olduğunu ancak yirminci asırda yaşayan bizlerin de kıyas yoluyla âyetin muhtevasıyla mükellef olduğumuzu zikreder. İfk olayındakine benzer bir iftira olayı gerçekleştiğinde ve bir kısmımız iftiraya inandığında bize düşen onu şer zannetmeyip onun açık bir bühtan olduğuna inanmaktır. İşte bu şekilde İslâm şeriatının, her zaman ve mekâna uygun olduğunu, bunun da günümüzde gerçekleşen bir olayın vahyin nâzil olduğu dönemde gerçekleşen bir olayla kıyaslanarak sonraki olaya hükmünün nakledilmesi şeklinde yapılacağını vurgular. Burada Hz. Peygamber’in kıtlık yılında söylediği “kim kurban kesmişse üçüncü gün yanında ondan bir şey bırakmasın”³¹⁶ sözünü örnek vererek buna muhatap olan ve onun şartlarını yaşayanın sahâbe olduğunu zikreder. Sahâbe ertesi yıl kurbanlarını kesince Rasûlullah’a “kurbanlarımızı geçen yılki gibi mi yapacağız?” diye sormuş, O da, “Yiyin, yedin ve biriktirin. Geçen yıl insanlar sıkıntı içindeydi sizin onlara yardım etmenizi istedim” şeklinde cevap vermiştir. Bu

³¹⁰ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 6/200-201.

³¹¹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 3/349.

³¹² Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 3/627-628.

³¹³ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 5/348, 7/283.

³¹⁴ Şerhte hikmet, maksat, gaye hedef ve ilkelere dair diğer pek çok izahın bulunmaktadır. Bu yerler için bk. 1/479-480, 2/14, 218, 224, 374-375, 599-600, 3/172, 198, 297, 406, 467, 477, 589, 4/158, 598, 607, 5/85, 95, 278, 305, 404, 503, 539-540, 560-561, 6/112, 250, 7/442-443, 8/90, 103, 339, 400, 510, 535, 9/30-31, 54, 105, 243-244, 596, 10/108,

³¹⁵ Müslim, “Eşribe”, 129-136.

³¹⁶ Buhârî, “Edâhi”, 16; Müslim, “Edâhi”, 34-35.

bilgiye binaen bizim de benzer şartlar gerçekleştiğinde tavrımızın aynı olması gerektiğini vurgulayan yazar, bazı hükümlerin şartlarla ilgili oluşunun çok açık ve sarıhken bazılarının ise şartlarla bağlantısının o kadar net ve açık olmadığını söyler ve buna Rasûlullah'ın abdest veya gusul aldığı suyun miktarını örnek verir. Rasûlullah'ın bir avuç su ile abdest alması veya beş litreden az su ile gusul alması günümüzde suyun musluklardan bolca aktığı ve duş imkânlarının evlerimizde bulunduğu bir vasatta bizim de böyle mi yıkanmamız gerekir diye soran müellif, buna “hayır” cevabını vererek, “bir gün biz de Rasulullah'ın şartları gibi durumlarla karşılaşsak onun gibi az su ile abdest ve gusul alırız” der.³¹⁷ Aynı şekilde taş ile tahâretlenmeyi de bu duruma örnek gösterip “suyun yerine taş ile tahâretlenmemizin gerektiği şartlar oluşursa onu da o zaman yaparız” der.³¹⁸ Yeme içme adabını da bu durumun son örneği olarak veren yazar, dönemin koşullarını, örf ve âdeti dikkate alarak o günün yeme içme kültürünün üç parmakla yemek, ellerini ve tabağı yalamak olduğunu ve içinde bulunduğu şartlarda en üst medeniyet olduğunu zikrederek, kaşık, çatal, bıçak gibi aletlerin bulunmayışı ve suyun azlığı gibi unsurlardan dolayı Müslümanın mümkün olan en güzel yöntemle temizliği sağlamaya çalıştığını vurgular. Oysa günümüz medeniyetinde bu türlü bir yemek şeklinin ve görüntünün çirkin karşılandığını, başkasının yaladığı kaşığı bir başkasının yalamasının insanda tiksinti oluşturacağını, örfün şariat ile çatışması durumunda ise şariatın tercih edileceğini vurgulayan yazar, Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde yer alan “kim ki elinde yemek kokusu varken yıkamadan geceler de ona bir musibet gelirse sadece kendisini kınasın” hadisi³¹⁹ ile amel etmenin ve yemekten sonra elleri yıkamanın günümüzde en hayırlı temizlik tarzı olduğunu vurgular.³²⁰

Müellif Musa Şâhin Lâşin'in *Fethu'l-mün'im şerhu Sahîh-i Müslim* adlı şerhinin **el-ma'na'l-âm** adını verdiği genel bakış/perspektif bölümlerinin temel husûsiyetleri özetle şu şekildedir:

1- Bâbın konusuna bütüncül ve genel bakış açısı oluşturacak şekilde yaklaşarak hadislerin gündem belirleyiciliğini, temel perspektifi kurucu yapısını ve ana bakış tarzını ortaya koyma çabası el-ma'na'l-âm kısmının en bariz vasfı olarak nitelenebilir. Bununla bir Müslümanın kendi iklim ve düşünce dünyasından çağa nazar etmesi, olgu ve olayları bu

³¹⁷ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 4/253.

³¹⁸ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/268.

³¹⁹ Ebû Davûd, “Et'ime”, 54.

³²⁰ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 8/217. Ayrıca bk. 2/582-583, 5/337, 8/195, 368.

perspektiften değerlendirmesi, İslâm'ın ilke ve hedeflerinin doğrultusunda sunduğu genel bakış açısına öncelik vermesi amacıyla olduğu belirtilebilir. Bâbın konusunun genel perspektifini sunma amaçlı bütünsel anlatım çabası bu kısımların en önemli özelliğidir. Bu yaklaşım şerhin özgün yöntemiyle birlikte öne çıkan temel vasıflarındandır.

2- Gerek öyküleyici gerekse betimleyici/tasvirî anlatım kullanılarak metni güzelleştiren ana etkenlerden olan edebî üslubun hâkim olduğu bir anlatım tarzı “genel bakış” bölümlerinin zikre değer bir başka özelliğidir.

3- Şerhte yoruma yön veren ana unsur olarak başvurulmuş ayet ve bâbta yer almayan farklı hadisler, bir hayli fazladır. Hatta bazı kısımlar sadece âyetle veya âyet ve hadisle izah edilmiştir. Müellifin hemen her bâbtaki genel bakış kısmında konuyu izah ederken yer verdiği âyetler onun Kur'ân-Sünnet bütünlüğünde yoruma verdiği önemi göstermektedir.

4- Hadisleri doğru anlayıp yorumlamanın ilk şartı, araştırma konusunda Hz. Peygamber'den nakledilen tüm hadislere bütün olarak bakmaktır. Müellif Lâşin de hadisleri önceki şarihlerin bâbları atomize eden yaklaşımlarının aksine bütünü göstermeyi hedefleyen bir yaklaşımla aynı konulu hadisleri, mümkün olabildiğince aynı bâbta bir araya getirmeye çalışmıştır. Bâbın genel bakış kısmında izah yaparken gerek *Sahîh-i Müslim*'in farklı yerlerinde gerekse farklı hadis kaynaklarında yer alan konuyla ilgili hadisleri işlevsel bir şekilde kullanmış, konuyu anlam bakımından tamamlayıp destekleyen ya da konunun farklı boyutlarını gösteren diğer hadisleri yorumlarında zikrederek “hadisleri hadislerle yorumlama”nın güzel örneklerini göstermiştir.

5- Hz. Peygamberin sözlerini veya fillerini kuşatan, sosyal, kültürel, tarihî, coğrafi vb. harici ortam ile ilgili unsurların bilinmesi sözün/fiilin doğru anlaşılıp isabetli yorumlanması için gereklidir. Arka plan bilgisi, şerhin genel bakış bölümünde karşılaşılan hususiyetlerdendir. Müellif, hadisin doğru ve bütüncül anlaşılmasına katkı yapacak arka plan unsurlarını sıklıkla zikretmektedir.

6- Müellif, hadislere amaç, gaye, hikmet ve ilke merkezli yaklaşmış, metinlerdeki hikmet ve gayelerin belirtmeye çalışmış, yorumlarını bunun üzerine bina etmiştir.

Son olarak bu bölüm için şunu ifade etmeliyiz. Modernizmin etkisiyle yaşadığı dönemde yönünü ve pusulasını kaybeden ve ilahi ölçüleri insani olanlarla değiştirerek varoluşsal/ontolojik kriz yaşayan çağdaş insan, postmodern dönemlerde haz ve arzularının esaretine girerek bu krizi derinleştirmiştir. Hz. Peygamber'in Kur'ân doğrultusunda insanın temel varoluş gayesine dönük sözlerinin de yer aldığı hadis

külliyatındaki rivâyetlerin yorumlanmasında oluşturulacak yeni perspektif ve açılımlar bu krizi gözününde bulundurmalıdır. Konusu aynı rivâyetlerin yorumunda ilk önce “Hadislere genel bakış/perspektif” (المعنى العام) başlığı altında bu anlam ve perspektif krizini aşma, çağdaş insana yeni bir bakış açısı verme hedefiyle yorumlanması, hadis şerhçiliğine yeni bir soluk getirebileceği kanaatindeyiz. Hadislerin dilsel ve fikhî yorumundan önce 'düşünsel bakış' denilebilecek insanı ve insanın varoluşsal anlamını önceleyen perspektif bakış açısı günümüz insanının belki de en ihtiyaç duyduğu şeydir. Anlamı kaybetmiş insana dilsel ve fikhî tahlillerden önce belki de fikrî tahliller gerekmektedir. Aynı zamanda bir hadis şerh usulü veya hadis yorum yöntemi/usul-ü şerhi'l-hadîs” denilebilecek bir kavramsallaştırma için bu şerhin yönteminin yaşadığımız zamanlarda bir örneklik teşkil edebileceği kanısındayız. Bu bölümün muhteva, üslup ve yöntem olarak hadis şerhçiliği için yeni bir açılım getirebilecek husûsiyetlere sahip olduğu belirtilebilir.

2.3. el-Mebâhisü'l-Arabiyye Bölümü

Her türlü anlama ve yorum çabasının ilk uğrağı dildir. Dil, hakikat arayışının ilk evidir. Bu nedenle hem zâhiri/ilk anlamın hem de farklı anlam katmanlarının ortaya çıkarılmasında yapılacak öncelikli faaliyetlerden biri metnin dilsel tahlilidir. Zira anlam ve yorum yolculuğu dile dayanmak zorundadır. Gerek Kur'ân-ı Kerîm gerekse Hz. Peygamber'in hakikati Arap dili formunda ifade edip dile getirmesi, Arapça'nın hususiyetleri bilinmeden metnin anlamına vakıf olmanın mümkün olunamayacağına işaret eder. Anlamın ilk katmanı olan zâhir mananın, dil ve usul merkeze alınarak ortaya çıkarılması için Etimoloji, Lügat, Sarf, Nahiv ve Belâgate dair dilsel izahlar son derece önem arz etmektedir.³²¹

Bâb başlıklarını önceki şerhleri dikkate alsa da genel olarak kendisi oluşturan ve el-ma'na'l-âm kısmında bâbın hadislerini genel perspektiften yorumlayan yazar, el-mebâhisü'l-arabiyye bölümünde bu bütünsel yorumların dilsel/lügavî temellerini ortaya koyarken fikhü'l-hadis kısmında bunların dayandığı fikhî, kelâmî ve düşünsel temelleri göstermiştir. Her hadis grubunun yorumunu bu şekilde sistematik üç ana bölümden

³²¹Dil, anlam ve yorum ilişkisi için bk. Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum, Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması* (İstanbul: Külliyat yayınları, 2019); Celalettin Divlekci, *Anlam-üslup ilişkisi bağlamında Kur'ân'ın üslup analizi (Fâtîha sûresi örnekleme)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2009); Yavuz Köktaş, “Hadislerin Anlaşılmasında Belâgat İlminin Önemi”, *Dinî Araştırmalar Dergisi* 12/4 (2002), 125-144.

oluşturan şarihin son iki bölümü, ilk kısmın dayandığı temelleri göstermesi açısından tûmdengelim yöntemini çağrıştırdığı söylenebilir.

Bir nevi i‘râbu’l-hadis laboratuvarı mesabesinde olduğunu söyleyebileceğimiz Arapça bahisleri/el-mebâhisü’l-arabiyye kısmında hadisler ibare ibare, bazen kelime bazen de cümleler şeklinde Lûgat, Sarf, Nahiv ve Belâgat açılarından bir eğitimcinin öğrencilerine dersi anlatması gibi didaktik bir yöntemle incelenir.

Hadisin içerdiği Arapça ile ilgili meseleleri izah için bâbın içinde yer verdiği hadislerin sayıca fazla olması durumunda onları birinci rivâyet/tarik, ikinci rivâyet/tarik, üçüncü rivâyet/tarik şeklinde ara başlıklara bölerek izah etmesi bir yöntem olarak göze çarpmaktadır. Örneğin, şerhin en uzun iki bâbı olan zekât kitabındaki 291. bâbta 60, Hacc kitabındaki 329. bâbta 95 hadisi tek bâb altında şerh etmiş ve Arapça bahislerinin dilsel tahlillerini kolaylık olması düşüncesiyle bu şekilde 1.tarik/rivâyet, 2.tarik/rivâyet, 3.tarik/rivâyet şeklinde taksim ederek yapmıştır.³²²

Dil bahislerinde rivâyetlerin farklı varyantlarının muhtelif amaçlar doğrultusunda işlevsel bir şekilde kullanılması, bu bölümün öne çıkan bir özelliğidir. Hadisi oluşturan ibarelerin doğru anlaşılmasında rivâyetin değişik tariklerinde bulunan lafız farklılıklarının sıklıkla kullanılmasından yola çıkarak şarihin, genel resmi ve doğru anlamı ortaya çıkarmak için hadislere bütüncül bir perspektiften baktığı söylenebilir. Ayrıca bâbları kendisinin oluşturması ve diğer bölümlerde (el-ma‘na’l-âm ve fıkhu’l-hadis) hadisin anlam dünyasını tespit ederken gerek *Sahîh-i Müslim*’de gerekse başta *Sahîh-i Buhârî* olmak üzere rivâyetin diğer hadis kaynaklarında yer alan tariklerini kullanması bunu desteklemektedir. Rivâyet farklılıklarının gösterilmesinde diğer hadis kaynakları kullanılmakla birlikte *Sahîh-i-Buhârî*’nin hadis tarihindeki müstesna konumuna eş olarak ağırlıklı bir yer tuttuğu söylenebilir. Zira şerhte yalın olarak Buhârî isminin yaklaşık 1200 defa geçmesi ve sadece (رواية البخاري) tabirinin 500 yerde kullanılması başlı başına buna işaret etmektedir. Eser *Sahîh-i Müslim* şerhi olsa da Buhârî’nin hadis rivâyet tarihindeki ayrıcalıklı konumu şerhte kendini hissettirmiş, rivâyet farklılıklarına işarette *Sahîh-i-Buhârî* merkezli farklılık tespiti denilebilecek bir durum ortaya çıkmıştır. Bunda müellifin *Sahîhi Müslim*’i şerhinden önce *Sahîh-i-Buhârî*’den seçki yaparak ders kitabı

³²² Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 4/332-356, 5/172-222. Ayrıca bk. 1/15-24; 1/153-154; 1/543-551; 1/603- 614; 2/18-22.

olarak kullanmak için hazırladığı ve bu şerhte de izlediği aynı yöntemle kaleme aldığı *el-Menhelü'l-hadis fî şerhi'l-hadis* adlı eserinin etkisi göz ardı edilmemelidir.

Hadis ya da ibarenin manası hakkında farklı görüşleri (قیل) (söylendi) kelimesiyle serdedip kendi değerlendirmesini gerekçesiyle birlikte açıklayan, tercih ettiği görüşü genellikle خير ما قيل (söylenenlerin en güzeli) ifadesiyle³²³ belirten yazar bunu bazen اقرب (sözlerin kabule en şayânı) ifadeleriyle ya da bunlara yakın sözlerle zikreder.³²⁴ (قیل) lafzıyla verdiği nakillerin ya da kabul etmediği zayıf olan görüşlerin sonunda “bu konuda delil olabilecek bir sened yoktur” , “bu dayanılacak bir delil değildir”, “bu delil olmaz” gibi ifadelerle mezkûr görüşü eleştirdiği pek çok yer bulunmaktadır.³²⁵ Ayrıca kabul etmediği görüşleri, yorum veya izahları هذا القول بعيد (bu görüş zorlamadır) lafzı³²⁶ veya bu ibarenin sonuna eklenmiş عن الصواب , عن القبول , عن المراد (bu görüş doğrudan, kabulden, sözün muradından uzaktır) ifadeleriyle³²⁷ reddeder. Müellif bazen de في هذا القول نظر (bu görüş tartışmalıdır) ifadesiyle naklettiği görüşün tartışmaya açık olduğunu göstermektedir.³²⁸ Örneğin rü'yet-i hilâl hadisinin bir tarikinde geçen (إنا أمة أمية، لا نكتب ولا نحسب) ifadesinin “Kendisinden önceki toplumların kitâblarından almamış, sadece kendisine gelen vahiyyle beslenmiş” şeklindeki yorumu için çok zorlama (هذا القول بعيد جداً), aynı ifadenin “Ümmü kur'aya mensûb olanlar” şeklindeki başka bir yorumu için aşırı zorlama (هو أشد بعداً) ifadesiyle eleştirisini yapmıştır.³²⁹

Kelimenin zabtı, farklı okunma olasılıkları, etimolojisi ya da muhtevası hakkında bilgiler âyet ve hadislerle izah edilerek başta klasik dönem şerhleri olmak üzere mu'cemler/sözlükler, Garîbu'l-hadisler, Sibeveyh (ö. 180/796) ve Ahfeş (ö. 215/830) gibi erken dönem dil âlimlerinden nakillerle verilir. Önceki şârihler ya da eserlerden yaptığı nakillerin bittiğine işaret etmek için genellikle انتهى fiilini sembolize eden (هـ) harflerinin kullanıldığı şerhte³³⁰ bu kullanımın olmadığı yerler mevcuttur. Bu, yapılan bazı nakillerin başında müellifin ismi bulunmasına rağmen sonunda bu ifadenin olmamasından anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu tür yerlerde alıntının nerede bittiğini tespît için adı geçen kaynağa bakmanın gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Bazı yerlerde de isim belirtmeden

³²³ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 1/21, 6/61, 8/480.

³²⁴ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 1/96, 1/217, 1/311, 1/317, 2/154, 4/13, 4/502, 7/137, 10/510.

³²⁵ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 2/552, 2/628, 3/564, 6/46, 8/464.

³²⁶ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 2/154, 3/188, 3/590.

³²⁷ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 2/67, 2/412, 2/464, 3/148, 4/71.

³²⁸ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 1/96, 5/499, 6/393, 7/410.

³²⁹ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 4/499.

³³⁰ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 1/25, 1/30, 4/373, 8/263, 10/102.

“biri/bazıları dedi ki” diyerek genel bir ifadeyle yaptığı nakillerle karşılaşılmaktadır. Bu durumda naklin kimden yapıldığını belirlemek bir hayli güç olmakla birlikte en çok nakilde bulunduğu kaynaklara müracaat edildiğinde naklin yapıldığı isim tespît edilebilmektedir.³³¹

Arapça dil bahislerinin yer aldığı bölümlerin hacim itibariyle ortalama üç-dört sayfalık bir büyüklüğe sahip olduğu söylenebilir. Ancak bu ortalamanın dışında sayfalarca süren izahlar yapıldığı gibi tek sayfa izahın bulunduğu veya birkaç ibarenin hatta tek bir ibarenin izahının yapılmasıyla yetinildiği yerler de mevcuttur.³³² Eserde sadece bir yerde el-mebâhisü’l-arabiyye ile fıkhu’l-hadis kısmının birleştirilerek verilmiş olması³³³ müellifin bu özgün sistematik izah usulüne hâlel getirecek bir durum arzetmemektedir. Zira bu bâbta müellif, hadislerle ilgili çok hacimli olmayan fikhî izahları Arapça izahların içine dercetmiştir.

Dil bahislerinin bulunduğu Arapça bahisleri/el-mebâhisü’l-arabiyye kısmında, bazı hadislerde yer alan gerek dille ilgili gerekse dille ilgisi bulunmayan farklı konulardaki teâruz, ihtilaf, mezheplerin görüş farklılığı ve işkâllere temas edildiği de olmuştur. Mezûr temaslar bu kısımda gereksiz görülebilir ancak bunların teferruatlı bir şekilde ele alınmayıp fıkhu’l-hadis kısmındaki ayrıntılı anlatıma giriş mahiyetinde olduğu söylenebilir. Yani müellif yeri gelmişken konuya giriş yapmış ayrıntılarını, konunun detaylarını tartıştığı ilgili kısma, fıkhu’l-hadis başlığına havale etmiştir.³³⁴ Mesela dil dışı bir konudaki işkâl sayılabilecek Rasûlullah’ın (s.a.s.) Ümmü Habîbe ile evliliği ve Ebû Süfyân’ın Rasûlullah’a (s.a.s.) söylediği “seni kızım ile evlendireceğim” sözündeki³³⁵ işkâl ile İsrâ mucizesinin rüyada mı yoksa uyanık halinde mi olduğuna dair işkâl ve tartışmaların el-mebâhisü’l-arabiyye’de giriş düzeyinde ele alınıp ayrıntıların ilgili kısma havale edilmesi bu bağlamda zikredilebilir.³³⁶

Kitâb/ana bölümün muhtevası hakkında genel olarak bilgi vermeyen müellif, bilgi verdiği yerler olan Tahâret, Nikâh ve Buyû‘ kitâblarında bunu kitâb isminden sonra ayrı bir

³³¹ Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 1/235. Mesela burada قال بعضهم diyerek isim vermeden Nevevî’den nakilde bulunmuştur. Bk. Nevevî, *Şerhu’n-Nevevî ala Müslim*, 1/235. Ayrıca bk. 1/15, 2/120, 4/57, 5/600, 6/623, 7/177, 8/152, 10/516.

³³² Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 1/95, 130-131, 170, 262, 265, 2/422, 3/170, 183, 4/299, 5/519-520, 6/470, 7/254-262, 8/157, 9/218, 10/556. Mebâhis bölümünün en kısası أي طالب الحلف، بكسر اللام، المستحلف) ibaresidir. Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 6/470.

³³³ Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 5/487.

³³⁴ Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 1/15, 2/60, 3/163, 4/216, 5/424, 6/175, 7/219, 8/413, 9/534, 10/316.

³³⁵ Müslim, “Fezâilü’s-sahâbe”, 168.

³³⁶ Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 1/515, 9/530-531.

şekilde şerhe başlamadan önce yapmıştır.³³⁷ Ancak bu usulüne aykırı olarak bazen kitabın ismi ve muhtevası hakkında kısa ve özlü bilgileri, ilgili kitabın ilk bâbında el-mebâhisu'l-arabiyye bölümünün başında kitâb ismi paranteze alınarak yapılmıştır. Bu şekilde kitâb ismindeki kelime/kavramın izah edilip muhtevası hakkında bilginin verildiği kitâblar şunlardır: Salât, Cuma, İydeyn, Savm, Kusûf, Cenâiz, Liân, Vasiyye, Kasâme, Hudûd, Akdiye, İmâre, Sayd ve'z-Zebâih, Edâhî, Eşribe, Birr ve Rikâk.³³⁸

Çağdaş bir müellif olması hasebiyle Lâşîn, el-mebâhisu'l-arabiyye kısmında sıklıkla nakilde bulunduğu pek çok klasik dönem kaynağına ilaveten hadisin gerek dilsel gerekse dil dışı yorumlarında sık olmasa da çağdaş kaynaklardan da yararlanmayı ihmal etmemiştir. Bu bağlamda örnek olarak Mısırlı sosyal bilimci Dr. Ahmed Fahri'nin (ö. 1973) “Kadîm Şarkın Tarihine Dair Araştırmalar” (دراسات في تاريخ الشرق القديم) adlı eserinden³³⁹ Arap Yarımadası'nın yeşilleneceğine dair bir hadisin yorumunda istifade etmesi ile özellikle Zekât kitabında Yusuf el-Kardavî'nin (ö. 2022) eserlerinden³⁴⁰ nakiller yapması zikredilebilir.

Bir düşünce ortaya koyan din veya ideolojiler bu düşüncüyü, onun temel değerlerini gösteren, müntesiplerinin tasavvurunu doğru bir zeminde oluşturmasını sağlayan kavramlar üretir. Kendi düşünce dünyasına ait kavramların kullanılmaması sonucunda ortaya çıkan kavramsal yozlaşma, buna bağlı inanç ve yaşam biçimi değişimlerinin engellenmesi, düşüncenin sağlam temellere dayanması ve yaşaması için en elzem olan şey kendi düşünce tasavvuruna ait kavramların kullanılmasıdır. İslamî kavramların şerhte lügat ve ıstılah bakımından ta'rîf edilip, aralarındaki mana ilişkisinin açıklanmasına bu perspektiften de bakılabilir. Bu durum ayrıca yazarın İslam'ın insanlığa teklif ettiği dünyanın kavramlarına verdiği önemi de göstermektedir.³⁴¹

Müellifin ilgili yerlerde örnekleriyle zikredileceği üzere orijinal veya sık kullanılmayan dilsel kavramları kullanması da göze çarpmaktadır. Masdar-ı müevvel anlamında kullandığı masdar-ı münsebik kavramı bunlardan biridir. Bir belâğat kavramı olan mecâzı müşârefe'nin de şerhte sıklıkla karşımıza çıkan ve belâğat eserlerinde sık karşılaştığımız bir kavram olduğu söylenebilir.

³³⁷ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 2/79, 5/473-474, 6/189.

³³⁸ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 2/430, 4/69, 4/109, 4/160-161, 4/181, 4/486, 6/148, 6/417, 6/508, 6/566, 7/8, 7/409, 7/610, 8/63, 8/117, 9/612, 10/289.

³³⁹ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 4/341.

³⁴⁰ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 4/269, 274, 284.

³⁴¹ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 1/265, 4/486-487.

Yazar, eser boyunca el-mebâhisü'l-arabiyye başlığında sistematik olarak dilsel tahliller yoluyla kelime veya ibaredeki ilk anlamı ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Kelimenin yapısını doğru belirleme amacı taşıyan zabt tespîti, sarf/etimoloji ile ilgili izahlara ilaveten kelimeyi farklı okuma imkânları ve bunun anlama etkisinin ortaya konulması genel perspektifin dayandığı dilsel temelleri gösterme amacına matuftur. Bunu takiben yoruma temel olacak anlam dünyasının sınırlarını belirlemek için Nahiv ilminden istifade edilmiş, Belâgat ilminin unsurları kullanılarak da kelimenin içerdiği manaların sınırları ve sahip olduğu estetik boyut gösterilmeye çalışılmıştır.

2.3.1. Dil İle İlgili İzahlar

Arapça bahisleri/el-mebâhisü'l-arabiyye bölümünün incelenmesi “Dil ile ilgili izahlar” ve “Dil dışı konulardaki izahlar” şeklinde iki temel başlık altında yapılmıştır. Dil konularındaki izahlar metinlerin Sarf, Lügat, Nahiv ve Belâgat açılarından müellifin inceleme ve değerlendirmelerini oluşturmaktadır.

2.3.1.1. Kelimenin Zabtı ve Etimolojik İzahlar

Kelimenin anlamını tespitte ilk aşama onun doğru okunması ve etimolojisiidir. Buna binaen müellif, hadis metinlerindeki bazı kelimelerin tahliline genellikle onların zabtını/okunuş şeklini tespît ederek başlar. Klasik usule uygun olarak yapılan bu zabt tespîtini takiben kelimenin lügat ve ıstılah manası verilerek bu anlamların Kur’ân ve hadislere ilaveten varsa Arap şiirinden şahitleri gösterilir. Sarf açısından hangi sınıfta olduğu da belirtilen kelimenin bazen çoğulları da zikredilmektedir. Şârihin, kelimenin zabtı ve istikâkına dair izahları, anlam katmanlarını, mana açısından ilintili olduğu kelime grubunun izahlarını büyük oranda klasik dönem şerhleriyle, lügat ve dille ilgili eserlere bağlı kalarak yaptığı söylenebilir.

Müellifin kelimeyi klasik usulle zabt/okuma yöntemine Hz. Peygamberin zırhını bir yahudiye rehin bırakmasının anlatıldığı rivâyette³⁴² yer alan rehn kelimesinin izahı örnek olarak verilebilir: “Rehn (الرهن) kelimesindeki ra harfi fethalı, he sâkindir. Sözlükte alıkoymak, bekletmek anlamına gelir. Bu manasıyla “herkes kendi yaptığıının rehinidir.”³⁴³ âyetindeki rehin kelimesiyle ortak anlamdadır. İstılahta ise “bir malın borca

³⁴² Müslim, “Müsâkât”, 124.

³⁴³ *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Müddessir 74/38.

karşılık güvence olarak alıkonulması” şeklinde mef’ûl manasında mastar olarak kullanılmıştır. Rehn, ra harfinin kesra ile harekelenmesiyle rihân (رهان) şeklinde çoğulu yapılabildiği gibi ra ve he harfi dammeyle harekelenerek ruhün (رهن) şeklinde cemisi de yapılabilmektedir.”³⁴⁴

Bu şekilde kelimenin zabtının, müellifin kendisinin yaptığı yerler çoğunlukta olmakla birlikte önceki şerhlerden nakille zabt tespîtinde bulunduğu, farklı zabt olasılıkları ile sahîh ve meşhûr olan zabtın belirtildiği yerler de azımsanmayacak kadar bulunmaktadır. Mesela bazı sahâbe, Hevâzin seferinde binek bulamayıp gazveye yaya olarak katılmıştır. Rivâyette³⁴⁵ bu durumu ifade etmek için (وفينا ضعفة و رقة في الظهر وبعضنا مشاة) ibaresi geçmektedir. Müellif, buradaki da‘fe (ضعفة) kelimesinin zabtını/okunuşunu İmam Nevevî’den şu şekilde nakletmiştir: “Kelime iki vecihle zabt edilmiştir. Sahîh ve meşhûr olmasına ilaveten çoğu bilgiden nakledilen, dad harfini fethalı, aynı ise sakin harekeyle okumaktır. Bu durumda kelime zayıflık ve bitkinlik hali anlamına gelir. Kâdî İyâz (ö. 544/1149) bu vechin doğru olduğunu söylemiştir. İkinci vecih olarak ayın harfinin de fethalı (ضَعْفَة) okunması olduğunu söylemiştir. Bu durumda zayıf (ضعيف) kelimesinin çoğulu olmuş olur. Bazı nüshalarda kelimenin sonundaki he harfi hazfedilerek (وفينا ضعف) şeklinde nakledilmiştir.”³⁴⁶

Belağatın cümleye katacağı inceliğin farklı zabt üzerinden gösterildiği şu örnek de müellifin zabt farklılıklarına verdiği önemi göstermektedir. Müellif, (لا يلدغ المؤمن من جحر) (واحد مرتين) hadisindeki³⁴⁷ fiilin sonunun (يلدغ) damme ile harekelenmesinin meşhûr rivâyetin gereği olduğunu Nevevî’den (ö. 676/1277) nakille kaydeder. Hemen ardından Kâdî İyâz’dan fiilin son harekesiyle ilgili ilki dammeli, ikincisi kesralı iki farklı vechin geldiğini nakleder. Kelime dammeli olursa cümle ihbârî olmuş olur. Bu durumda buradaki lâ harfi nâfiye kabul edilir. Yani akıllı ve kâmil mü’min gaflete düşüp de peşpeşe aynı hatayı yapmaz anlamına gelir. Bu hatanın özellikle ahiret işlerinde olduğu da söylenmiştir. İkinci vecih olan kesralı okunuşsa nehiy ifade eder. Bu durumda buradaki la harfi nâhiye kabul edilir. Yani “aldanmasın” anlamında inşâî cümle olmuş olur. Kâmil mü’mine gereken aynı hatayı iki defa yapmaması hatta uyanık olup ilk defa bile yapmamasıdır. Kâdî İyâz’dan bu iki vechi nakleden Nevevî’ye ilaveten müellif, hadisin

³⁴⁴ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 6/351. Ayrıca Bk. 1/399, 2/325, 3/87, 4/470, 5/452, 6/417, 7/298, 8/104, 9/436, 10/367, 10/461.

³⁴⁵ Müslim, “Müsâkât”, 124.

³⁴⁶ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 7/133. Ayrıca Bk. 1/230, 2/61, 8/447, 8/627, 10/92, 10/242.

³⁴⁷ Müslim, “Zühhd”, 63.

söylenme sebebi olan olayı hatırlatarak ikinci vechin zayıf olduğunu belirterek lâ harfinin nâfiye olmasını tercih eder.³⁴⁸

Arap Dili'nde kelime, farklı bâb ve kalıplara girerek yeni anlamlar elde etse de türediği kökle anlam ilişkisi devam etmektedir. Bu sebeple kelimenin türediği kökün ve manalarının bilinmesi, yoruma zemin oluşturacak temel anlamı tespit için elzemdir. Müellifin doğrudan ilk kaynağa atıf yaparak ıstikâka dair bilgi verdiği yerler olmakla birlikte genel usulü gereği klasik dönemden yani önceki dönem âlim ve şârihlerin eserlerinden nakiller yaptığı yerler sıkça bulunmaktadır. İstikaka dair bilgiler de bu yöntemden hâli değildir. Doğrudan ilk kaynağa atıf yaparak kelime etimolojisini izah ettiği yer için Cibrîl hadisindeki³⁴⁹ kelimeye dair yorumu örnek verilebilir: “Cibrîl lafzı Süryanicedir. İbn Abbâs'ın söylediğine göre Abdurrahman veya Abdülazîz anlamına gelmektedir.”³⁵⁰ Klasik dönem eserlerinden yaptığı nakillere örnek olarak ise şeytan kelimesinin ıstikâka dair izahlar zikredilebilir. Müellif şeytan kelimesinin çoğulunun şeyâtîn olduğunu belirterek ıstikâka dair iki ihtimalden bahseder. İlk olarak kelimenin “uzak oldu” (بعد) anlamına gelen (شطن) kelimesinden türediğini belirterek şeytanın iyilik ve doğruluktan uzaklaşmış olduğunu söyler. Bu ıstikâk kabul edilirse kelimedeki nun harfi aslî harflerden olur” diyen şârih, ikinci ıstikâk için “asi oldu ve haddi aştı” anlamındaki (شاط) fiilinden türediğini belirtir. Zira şeytan cinlerin asilerindendir. Bu durumda kelimedeki nun harfi zâide olur.” Dil bilgini Cevherî'den (ö.400/1009) “her azgın ve günahkâr cin, insan ve canlıya şeytan dendiği”ni³⁵¹ naklederek Endülüslü hadisçi İbn Abdilber'in (ö. 463/1071) “Eğer cin kötülük yaparsa buna şeytan denir. Kötülüğü artarsa buna mârid, daha da artarak kuvvetli hale gelirse buna da ifrît denir. Çoğulu ise afârîttir.” sözünü naklederek şeytan kelimesiyle arasında anlam ilişkisi bulunan kelimelere de temas eder. Son olarak Buhârî şârihi Aynî'nin (ö. 855/1451) “Cin ve şeytan aynı türdür. Ne varki küfür ve iman cihetinden iki sınıf oldular. Onlardan kâfir olanına şeytan, mü'min olanına ise cin denilmiştir.” sözünü nakleder.³⁵² Görüldüğü üzere müellif burada klasik dönem âlimlerinden şeytan kelimesinin etimolojisine dair nakillerle

³⁴⁸ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 10/609. Ayrıca Bk. 1/175, 1/356, 2/233, 3/96, 4/31, 5/87, 6/618, 7/591, 8/405, 9/414.

³⁴⁹ Müslim, “İman”, 5.

³⁵⁰ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/22. Ayrıca Bk. 1/356, 3/111, 4/72, 6/317-318, 9/453, 10/304.

³⁵¹ Ebu Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-Lüğa*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attar (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1407/1987), “ştn”, 5/2144.

³⁵² Aynî, *Umdet'ü'l-kâri*, 6/36.

izahlarda bulunmuş, herhangi bir eleştiri, tercih veya yorumda bulunmadan sadece nakletmekle yetinmiştir. Her ne kadar nakillerde, farklı âlim isimleri verse de büyük oranda onların eserlerine ayrı ayrı bakmaktan ziyade bilgileri nakleden bir âlimin eserinden mesela burada Aynî'nin eserinden nakletmektedir.³⁵³

Ramazan kelimesinin zabtı ve etimolojisine dair *Umdetü'l-kâri*'den tasarrufta bulunarak verdiği izahlar da yine bu meyanda zikredilebilir. Büyük dilci ve müfessir Zemahşeri'den (ö. 538/1144) kelimenin iştikâk ve anlamına dair “Ramazan kelimesi yakmak anlamındaki rameza'dan türemiştir. Şehr kelimesine izafe edilince alem/özel isim haline gelmiş, alemiyyet ve elif-nun harflerinden dolayı gayrı munsarif sayılmıştır. Ayn Ramazan olarak isimlendirilmesinin sebebi ise o ayda açlık ve susuzluğun verdiği hararet ve aşırı sıkıntıların onları bir nevi yakarak zorluyor olmasıdır.”³⁵⁴ yorumunu nakleder. Yazar, Zemahşeri'den yapılan nakil dışında “kîl” kavli ile şu görüşü de nakletmiştir. “Ayların isimlerini eski dilden naklederken o zamanlarda gerçekleşmiş olaylarla ilişkilendirerek isimlendirmişlerdir. Ramazan ayının da yakıcı sıcak günlere denk geldiği için bu şekilde isimlendirildiği söylenmiştir.” Bunlara ilaveten garîbu'l-hadislerden, sözlükler ve İbn Haleveyh (ö. 370/980) adlı dil bilgininden ramazan kelimesinin iştikâkı ile ilgili nakiller yapılmıştır. Aynî'den tasarrufla yapıldığı belirtilen bu nakillerle ilgili herhangi bir tercih veya eleştiride bulunmamış, sadece ramazan kelimesinin iştikâkına dair izahları ortaya koyup göstermiştir.³⁵⁵

Kelimenin iştikâkı, anlam ve okunuş farklılıkları ile birlikte kullanıldığı kelime veya edattan dolayı oluşan mana değişimlerine dair izahlar ve bunların dilcilerden nakiller yoluyla yapılması bu kısımda zikredilecek diğer bir özelliktir. Bu hususta kelimenin zabt farkına dair Arap dil ekollerinin ve Nahiv âlimlerinin varsa görüşleri, delilleri ve gerekçeleri ile birlikte sunulmaktadır. Buna ribâ kelimesinin zabtı, hattı/yazılışı örnek teşkil etmektedir. “Ribâ kelimesi maksûr bir isimdir. İmla kurallarına göre elif ile (الربا) şeklinde yazılır. Tesniyesi ribevâni (ربوان) dir. Kûfeli dilciler, ra harfinin kesralı olmasından dolayı üçüncü harfinin ye olması gerektiğini söylemişlerdir. Ancak Basralı dilciler, Kûfelilerin hata yaptığını söyleyerek ribânın mushafta vav ile yazıldığını belirtmiştir. Çünkü Hicazlılar yazıyı Hirelilerin lûgatından ve onların yazı şeklinden

³⁵³ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/625.

³⁵⁴ Zemahşeri, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl, thk. Halil Me'mûn, (Lübnan: Dâru'l-Marife, 2005), 1/226.

³⁵⁵ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 4/486. Ayrıca Bk. 1/16, 3/111, 3/352, 4/269, 5/114, 8/311, 9/34, 9/168.

öğrenmiştir. Elif, vav ve ya ile yazılması da câiz görülmüştür.” Müellif bu nakillerden sonra herhangi bir tercih veya eleştirde bulunmadan ribâ kelimesinin anlamını vererek nakli nihâyete erdirmiştir.³⁵⁶

Bathâ (البطحاء) ve Muarras (المعرس) kelimelerinin etimolojisine dair izahlar da bu bağlamda zikredilebilir: “Bathâ, suyun aktığı yerdeki toprak/yatak anlamındadır. Kuruyup taşlaşmış su yatağı olduğu da söylenmiştir. Zu’l-huleyfe’deki Bathâ, Medinelilerce bilinmektedir. Onların dışındakiler orasını Muarras olarak bilmektedir. Mekke yakınlarındaki Bathâ ise Muhassab (المحصب) olarak bilinmektedir. Kâdî İyâz mim harfi dammeli, ayın fethalı, ra harfini şeddeli fetha ile okunan Muarras’ın konaklama yeri olduğunu söylemiştir. Ebû Zeyd, kelimeyi bir topluluğun gece veya gündüz konaklaması anlamında kullanırken Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) ve Asmaî (ö. 216/831) gecenin sonunda konaklamak olduğunu söylemiştir.”³⁵⁷

Başka bir örnek olarak isabet etme kelimesinin muhtelif kelimelerle farklı anlama gelmesine dair yapılan şu izah zikredilebilir: “İsabet kelimesi hayr kelimesiyle birlikte kullanılırsa zararı olmayan ve gerektiği kadar yağın yağmur anlamına gelen savabe (صوب) kökünden alınmış olur. Şerrin isabet etmesi manasında kullanılırsa okun isabet etmesi (إصابة السهم) anlamından alınmıştır. Müellif, Kirmânî’den (ö. 786/1384) nakille, musibet kelimesinin lügatte “iyi veya kötü insanın başına gelen şeyler” anlamındayken örfen özellikle hoşlanılmayan şeylerin başa gelmesi manasını taşıdığını belirtir.³⁵⁸

Hadis şerh tarihinin başlangıç aşaması sayılabilecek Garîbu’l-hadisler hadis literatüründe önemli bir yer tutmaktadır. Hadislerde bulunan garîb lafızların açıklanmasını ve bu sûretle manayı doğru olarak ortaya çıkarmayı hedefleyen bu eserlere ilaveten şerhlerde de garîb lafızlar izah edilmiştir. Yazar bu geleneği devam ettirerek yorumu yapılan hadiste bulunan garîb lafızların önce doğru okunuşunu/zabtını göstermekte ardından muhtevasına dair izahlarda bulunmaktadır. Örneğin torunu Hz. Hasan’ın sadaka hurmalarından birini ağzına attığını gören Rasûlullah’ın (s.a.s.) onu çıkartmasını söylediği rivâyette yer alan (كخ كخ) lafzı şöyle izah edilmiştir. “Te’kid için tekrar edilmiştir. Kelime altı şekilde okunabilir. Kaf harfi fethalı, ha harfi sakin, kesralı veya tenvinle birlikte kesralı okunur. Kaf harfi kesralı, ha sakin, kesralı veya tenvinle birlikte kesralı okunur. Hoş olmayan veya yapılması istenmeyen bir şeyi çocuktan uzaklaştırmak

³⁵⁶ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 6/317-318. Ayrıca Bk. 1/467, 2/149, 3/352, 5/378, 6/543, 8/584, 9/398, 10/38.

³⁵⁷ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 5/405.

³⁵⁸ Kirmânî, *el-Kevâkibu’d-derârî*, 20/176; Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 10/39.

için kullanılan bir kelimedir. Manası, onu bırak, at demektir. Arapça olduğu söylendiği gibi yabancı kökenli olduğu da belirtilmiştir.” Ardından Buhârî’nin *Sahîh*’inin râvilerinden olan Abdurrahman b. Muhammed ed-Dâvûdî’nin³⁵⁹ (ö. 467/1075) kelimenin “kötü, pis (بئس) manasında yabancı kökenli ama arapçalaşmış olduğunu” belirttiği sözünü Nevevî’nin şerhinden nakleder.³⁶⁰ “Süryânice ve Ratâne/Arapça dışında bir dilde konuşma bâbı”nda buna işaret eden Buhârî’deki rivâyette (ارم بها) onu at ifadesinin yerine (ليطرحها) kullanılmıştır.³⁶¹ Ahmed’in *Müsned*’inde yer alan bir hadiste ise torununa bakınca hurmayı çiğnediğini ve yanağının hareket ettiğini gören Rasûlullah (s.a.s.) ona (القها يا بني) demiştir.³⁶² Rasûlullah’ın (s.a.s.) çocuğun ağzından hurmayı çıkarırken bunların hepsini söylemiş olmasında bir engel bulunmamaktadır.”³⁶³ Müellifin bu kelimenin izahında yapılan mukayese sonucunda büyük oranda Nevevî’nin şerhinden istifade etmekle³⁶⁴ birlikte farklı kaynakları da kullandığı görülmüştür. Ancak burada kelimenin izahına ilaveten kelimenin okunuşu, kökeni, rivâyet farklılıklarının belirtilmesi ve bu nakillerin sistemli bir bütünlük içinde sunulması müellifin eğitimci olmasının esere kattığı güzel hususlardan biri olduğu belirtilmelidir.

Kelime zabtında yeri geldiğinde sema ve/veya kıyasa göre kullanımın ve kelimenin yabancı kökeninin belirtilmesi de mebâhis kısmının bir özelliği olduğu söylenebilir. “Veda haccı hadisindeki³⁶⁵ (في حجة الوداع) ibaresindeki (حجة) kelimesinin fetha ile okunmasının ma’rûf olduğunu belirttikten sonra Herevî ve onun dışındaki dil bilgini Araplardan sema edilen okuyuşun ha harfinin kesralı okunması olduğunu söylemiştir. Ancak kıyas ise, kelimenin ism-i merra olması sebebiyle fethalı okunmasını gerektirmektedir. İsm-i hey’e değil ki kesralı okunsun. Dil bilginleri semaya ittibaen kesralı, kıyasa uyarak fethalı okumanın câiz olduğunu söylemiştir.”³⁶⁶ Yazar Nevevî’den naklettiği bu bilgilere dair herhangi bir değerlendirme yapmamıştır.

Yine Nevevî’den yaptığı nakille kahraman (القهرمان) kelimesinin yer aldığı rivâyette³⁶⁷ zabt ve iştikâka dair şunları söyler: “Kaf harfî fethalı, he harfî sakın, ra ise fethalıdır.

³⁵⁹ Selman Başaran, “Dâvûdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Temmuz 2024).

³⁶⁰ Nevevî, *Şerhu’n-Nevevî*, 7/175.

³⁶¹ Buhârî, “Zekât”, 59.

³⁶² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 15/152.

³⁶³ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 4/468. Ayrıca Bk. 1/66, 3/146, 4/88, 110, 242.

³⁶⁴ Nevevî, *Şerhu’n-Nevevî ala Müslim*, 7/175.

³⁶⁵ Müslim, “İman”, 65.

³⁶⁶ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/234-235. Ayrıca Bk. 1/105, 2/336, 3/341, 4/199, 7/435, 8/627, 10/231.

³⁶⁷ Müslim, “Zekât”, 40.

Kelime insanın ihtiyaçlarını karşılayan vekîl anlamındadır. Fârisî lisanındandır. Yani Farsça'dır.”³⁶⁸

Akbiye, kabâ (قباة – أقبية) kelimesinin yer aldığı rivâyetteki³⁶⁹ iştikâka dair izahlar da bu bağlamda zikredilebilir. “Akbiye, kâfin fethasıyla kabâ kelimesinin çoğuludur. Arapçalaşmış Fârisî/Farsça bir kelimedir. Arapça olduğu da söylenmiştir...” diyen müellif kelimenin anlamını Kurtûbî'den nakille³⁷⁰ açıklayarak manayı iki rivâyetle desteklemiştir.³⁷¹

Kelimenin manasını doğru tespîti hedefleyen köken bilgisi yani iştikâk/etimolojiye dair izahların sıklıkla bulunduğu Arapça bahislerinde sözcük şâyet Kur'ân-ı Kerim'de yer alıyor ise yer aldığı âyetle bağlantılı yorumlanması,³⁷² kelimenin zabtının, aslını tespîte ma'tuf olmasının yanısıra özellikle fiillerin ma'lûm-meçhûl kullanımını belirtmek, bâblarına işaret etmek veya cümledeki i'râbını gösterme amacı gibi farklı gayelere dönük yapılması da karşımıza çıkan diğer özelliklerdir.³⁷³

Şerhin mebâhis kısmında sıklıkla karşılaştığımız zabt tespîti ve iştikâka dair tüm izahlarla³⁷⁴ sonraki bölümlerde yapılacak yorumun üzerine bina edileceği sağlam dilsel zeminin oluşturulması hedeflendiği söylenebilir. Zira zabt ve kıraat farklılığı, dilsel etmenler, filolojik tahliller Kur'ân'ın anlaşılıp yorumlanmasında ne derece önemliyse hadislerin doğru anlaşılıp yorumlanması için de o kadar önemlidir.

2.3.1.2. Kelimenin Farklı Okunması ve Anlamı

Cümlelerin en temel birimi olan kelime, farklı anlamları muhtevî olabildiği gibi Arapçanın dil yapısı gereği farklı okunma ihtimallerini de bünyesinde barındırmaktadır. Bu okuma farklılıklarının anlama etkisi olabildiği gibi sadece fonetik farklılığı gösterme amacına matuf olup anlama bir etkisinin olmadığı durumlar da bulunabilmektedir. Mesela mebâhis kısmında muhtelif okunma olasılıkları belirtilen Basra kelimesinin üç türlü fonetiği, anlamsal bir etkiye neden olmamaktadır. “Basra Irak'ta bilinen bir şehirdir. Be harfi üç

³⁶⁸ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 4/335.

³⁶⁹ Müslim, “Zekât”, 129.

³⁷⁰ Kurtûbî, *el-Müfhim*, 5/397.

³⁷¹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 4/431. Ayrıca Bk. 1/22, 5/215, 6/521, 7/256, 8/318, 9/34, 9/250.

³⁷² Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/22. Burada (باززا) kelimesinin izahında İbrahim Süresi 21. âyetten istifade edilmiştir. Ayrıca bk. 1/16, 1/48, 1/111, 2/147, 2/160, 3/165, 4/479, 4/486-487, 5/109, 7/8, 8/63-64, 9/147.

³⁷³ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/111, 1/230, 2/376, 3/84, 4/332, 5/30, 7/547, 8/309, 9/196, 10/295.

³⁷⁴ Örnek verilenler dışındaki kelime ve kavramlardan bir kısmının iştikâk ve etimolojisi için ayrıca bk. 1/356, 2/17, 274, 281, 313, 364, 430, 3/264, 4/33, 394-395, 5/219, 279, 425, 515, 614, 6/170, 378-379, 510, 7/66-67, 395, 8/318, 9/32, 10/631.

farklı harekeyle okunabilirse de meşhûr olan fetha ile okumaktır. Ancak kelimeye nisbet yası izafe edildiğinde (be harfî) sadece fetha veya kesra ile okunabilir.”³⁷⁵ Burada Basra kelimesinin, Busra veya Bisra şeklinde okunmasının anlama değil fonetiğe yansıyan farklılığı gösterilmektedir.

Yine anlamsal bir etkiden ziyade sadece fonetiği etkileyen bir örnek olarak (واضعا إصبعية) rivâyetinde³⁷⁶ yer alan İsbe‘ (إصبع) kelimesinin okunuşu verilebilir. “İsbe‘ kelimesinde on farklı okunuş/lügat bulunmaktadır. Hemzenin ve be harfinin her üç harekeyi alarak okunması ki bu dokuz okuyuş eder. İsbi‘, İsbe‘, İsbu‘, Esbi‘, Esbe‘, Esbu‘, Usbi‘, Usbe‘, Usbu‘. Onuncu okunuş ise usfûr (عصفور) gibi usbû‘ (أصبوع) şeklinde olmasıdır.”³⁷⁷

Zabt farklılığının sadece fonetik/ses değişimini sağlamayacağı, buna ilaveten zabtın anlamsal değişikliklere neden olacağı söylenerek bunların belirtildiği yerlerle sıklıkla karşılaşılmaktadır. Buna örnek olarak Huneyn savaşı/günüyle ilgili hadiste yer alan (يوم حنين بعث جيشاً إلى أوطاس) ifadesini izah ederken rivâyetin³⁷⁸ farklı tarikinde ceşşin yerine seriyye kelimesinin geçtiğini belirten yazar kelimedeki sin harfinin fethalı, ra’nın kesralı ve ya’nın da şeddeli fethayla (السرية) okunduğunu ve geceleyin sefere çıkmak anlamında olduğunu zikreder. Sâriye (السارية) kelimesinin ise gündüz sefere çıkmak manasına geldiğini söyler. Gidiş gizli olduğu için seriyye kelimesinin bu şekilde isimlendirildiğini söyleyen müellif seriyye (100-500 arası asker), menser (500-800), ceşş (800+), cehfel (4000+), cirar ve hamis şeklinde askeri birliklerin sayısına dair seriyye ile aralarında anlamsal ilişki bulunan kelimeleri serdedir. Seriyye kelimesinin çoğulunun serâyâ (سرايا) şeklinde olduğunu belirterek seriyye ile aynı forma sahip olmasına karşın farklı okunan surriyye ve sirriyye (السرية) kelimelerinin anlamlarına temas eder. Surriyye kelimesindeki sin dammeli, ra şeddeli ve kesra, ye harfî de şeddeli okunur. Sin harfî kesralı da olabilir. Bu okunuş savaşta gazinin payına düşen ve aynı zamanda milk-i yeminden dolayı evlenmesi mübah olan câriye demektir. Bu şekilde isimlendirilmesinin gerekçesi ise cimanın isimlerinden biri olan teserrûr kelimesinden türemiş olmasıdır. Surriyye’nin çoğulu serârî (السراري) şeklindedir.”³⁷⁹ diyerek seriyye ile surriyye/sirriyye arasındaki zabt farkının ortaya çıkardığı anlam değişikliğini zikreder.

³⁷⁵ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/15.

³⁷⁶ Müslim, “İman”, 166.

³⁷⁷ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/549.

³⁷⁸ Müslim, “Radâ”, 33.

³⁷⁹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 5/630.

Yine “Savaş hiledir” hadisinde³⁸⁰ yer alan hile (خدعة) kelimesinin fonetik yani farklı okunma ihtimallerine ilaveten anlamına dair izahların zikredilmesi bu duruma örnek teşkil edebilir. “Had’a” kelimesinde üç meşhûr okunuş/kullanım olduğunu belirten müellif bunların en fasihinin, ha harfinin fetha, dal harfinin sakın şekilde harekelenerek (Had’a şeklinde) okunması olduğunda ittifak edildiğini belirterek Sa‘leb (ö. 291/904) ve diğer dilcilerin, bu okuyuşun Rasûlullah’ın (s.a.s.) lügati olduğunu belirttiklerini zikreder. İkinci okuyuş, ha harfinin dammeli, dal harfinin sakın okunmasıyla (Hud’a); üçüncüsü ha harfinin damme dal harfinin fethalı okunmasıyla (Huda’a) şeklinde olduğunu zikreder. Münzirî’nin (ö. 656/1258) her iki harfin de (ha ve dal) fethalı olduğu (Hada’a) şeklinde dördüncü bir okuyuşu olduğunu onun muhtasarından³⁸¹ naklederken, Mekkî’nin (ö. 437/1045) ise ha harfinin kesra dal harfinin de fethalı olarak (Hıda’a) şeklinde beşinci bir okuyuşunu, İbn Hacer’den (ö. 852/1449) nakletmiştir.³⁸² Bu okuyuşları zikreden şarih ardından Had’a kelimesinin anlamını izah eder. Onun ya mastar isminin fâil manasında veya mef’ûl manasında kullanılmış olduğunu belirterek ilk hadis eseri şarihi Hattâbî’nin görüşünü nakleder. Hattâbî (ö. 388/998) (Had’a) formunun ism-i merre olduğunu yani bir aldatış, bir kere aldatmak manasına geldiğini söyler.³⁸³ Had’a kelimesi ya “Her kim ona bir kere hile yaparsa onu dönüşü olmayacak şekilde yenmiş ve helak etmiş olur.” anlamındadır veya eğer mana Müslümanlar için düşünülürse “savaşta düşmanlarınıza bir kere bile olsa hile yapın”, kâfirler için olursa “kâfirlerin hile ve tuzaklarından -bu hile ve tuzak bir kere bile olsa- sakının, Onlardan gelen mefsedet az bile olsa onlara karşı gevşeklik göstermek uygun değildir.” anlamında kullanılır. Diğer kullanım olan “Huda’a okunuşu ise hümeze ve lümeze gibi mübalağa sığasıdır ve çok hile yapmayı ifade eder. Hud’a ise mastardır. Hada’a ise ismi fâil olan hâdi’ kelimesinin çoğuludur. Bu durumda cümle ‘Savaşçılar hilekârdır’ anlamında olur.” şeklinde izah ederek İbnü’l-Arabî’nin (ö. 543/1148) savaşta hilenin tevriye, pusu ve va’d den dönmek şeklinde üç çeşit olabileceğine dair sözünü nakleder.³⁸⁴

³⁸⁰ Müslim, “Cihâd ve’s-Siyer”, 17.

³⁸¹ Münzirî, *Muhtasar-ı Sahîh-i Müslim*, 2/299.

³⁸² Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bâri bi şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbâki, (Beyrut: Daru’l-Ma’rife, 1379/1979), 6/158.

³⁸³ Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed, *Garîbü’l-hadis*, thk. Abdülkerîm İbrâhim el-‘Az bâvî, (Şam: Câmîatü’l-Ümmi’l-Kurâ, Dâru’l-Fikr, 1402/1982), 2/166.

³⁸⁴ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 7/97-98.

Kelimenin muhtelif okunma olasılıklarının gösterilerek fasîh ve meşhûr okuyuşun belirtilmesi, ortaya çıkan anlam farklarından bağlama daha uygun olan mananın belirtilmesi de bu başlık altında zikredilebilecek bir diğer özelliktir. Buna örnek olarak Alkame'nin Şam'da namaz kıldıktan sonra oturduğu, kıraat farklılıklarının zikredildiği halkaya sonradan dâhil olan ve toplumun kendisinden çekindiği bir zât olan Ebu'd-Derdâ'nın İbn Mes'ud'un kıraatlerine dair ona sorduğu sorulara verdiği cevapların zikredildiği rivâyette³⁸⁵ yer alan (فَعَرَفْتُ فِيهِ تَحْوِشَ الْقَوْمِ وَهَيْتَهُمْ) ifadesindeki “tehavvüş” kelimesini şöyle izah ertmiştir. “Nevevî, tehavvüş kelimesindeki te ve ha harfi fethalı, vav harfi şeddeli ve dammeli okunur. Kelime, neşesi, keyfi kaçmak, sıkılmak, çekinmek (انقباضهم) anlamındadır.³⁸⁶ Kâdî İyâz ise kelimedenden zekâ ve anlayış sahibi olmanın da murad edildiğini belirtmiştir.³⁸⁷ Ancak ilk mana burada bağlama/siyaka daha uygundur çünkü toplum ondan bir şey istiyor ancak onun cevabı üzerine ona tâbî olmuyor ve onunla oturmaktan, ona tâbî olmaktan kaçınıyor.” Ebu'd-Derdâ'nın bazı âyetlerin kıraatinde Şamlıların kendisine tâbî olmamalarından şikâyetle bulunması da göstermektedir ki Şamlılar bazı âyetlerin kıraatini ona soruyor ama onun okuyuşuna tâbî olmuyor. Ebu'd-Derdâ'nın da İbn Mes'ud'un talebelerinden Alkame'ye o âyetlerin kıraatini sorması, halka kendi kıraatinin doğruluğunu göstermek, İbn Mes'ud'un ve Hz. Peygamber'in okuyuşuyla aynı olduğuna ikna etmek istemesindendir.³⁸⁸

İkinci örnek olarak Rasûlullah'ın (s.a.s.) ganimet malına hainlik yapanların âkıbeti hakkında uyarılarda bulunduğu zaman söylediği “sakın sizden birini boynunda dalgalanan kıyafetler olduğu halde görmeyeyim...” (عَلَى رَقَبَتِهِ رِقَاعٌ تَخْفُقُ) hadisinde³⁸⁹ yer alan “تخفق” fiilinin te harfi fethalı, ha sakın, fe kesralı okunuşuyla rüzgârın etkisiyle sallanmak, dalgalanmak anlamında olduğunu belirtmiştir. Kelimenin aynı zamanda parlamak, ışıldamak anlamında olduğu da söylenmiştir. Ancak müellif, burada ilk söylenen anlamın bağlam ve duruma daha uygun olduğunu belirtmiştir.³⁹⁰

Kelimedeki bir hareke değişikliğinin neden olacağı anlam değişmesi, kelimenin kendisine izafe edildiği isme göre değişik zabtı yani hareke alabileceği, dilcilerin ve fakihlerin

³⁸⁵ Müslim, “Salâtü'l-müsâfirîn”, 283.

³⁸⁶ Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî*, 6/109-110; Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 4/24.

³⁸⁷ Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, 3/201-202.

³⁸⁸ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 4/24.

³⁸⁹ Müslim, “İmâre”, 24.

³⁹⁰ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 7/439. Ayrıca Bk. 1/220, 376, 381, 609, 2/588, 3/147, 528, 4/24, 5/87, 8/204, 9/63.

kullanım farkı olabileceğine örnek olarak şu verilebilir: Rasûlullah'ın (s.a.s.) gusletme adabının yer aldığı hadiste³⁹¹ bulunan (كان رسول الله صلى الله عليه وسلم، إذا اغتسل من الجنابة) iğtisal (اغتسل) kelimesinin izahında şunları söylemiştir: Gusl (الغسل) kelimesi dammeli kullanıldığında (اغتسل) kelimesinin masdar ismi olur. Fethalı yani gasl şeklinde kullanılırsa (غسل) gasele fiilinin masdarıdır. Dil bilginleri bunun dammeli kullanımının da câiz olduğunu söylemiştir. Fukaha nezdinde meşhûr olan kullanımı ise şöyledir: Kelime yıkanan bir nesneye, şeye izafe edildiğinde fethalı kullanılır. Gaslu's-sevb (غسل الثوب) gibi. Bunun dışında bi şeye izafe edildiğinde ise dammeli kullanılır. Guslu'l-cenâbe (غسل الجنابة) gibi.³⁹²

Yine bu bağlamda müellif, meşhûr ve bilinen bir örnek olarak “tahûr (الطهور) kelimesinin tâ harfinin fethalı okunması halinde temizlikte kullanılacak su, dammeli olursa temizlik anlamında olduğunu³⁹³; hutbe kelimesinin ha harfinin kesralı olarak hıtbe şeklinde okunması durumunda evlenme teklifi yapmak veya nişanlanmak anlamına gelirken hutbe şeklinde dammeli okunması halinde Cuma veya farklı münasebetlerle konuşma yapmak anlamına geldiğini”³⁹⁴ belirtir. Bu örneklerle benzer pek çok örneğin bulunabileceği mebâhis kısmında müellif bir harf farkının oluşturduğu okuma farklılığının anlamda yol açacağı değişikliklere işaret ederek doğru okumanın/zabtın önemini ortaya koymuş olmaktadır.

Kelimedeki dilsel inceliklerin başka hadislerdeki kullanımdan delillendirilmesine kâne (كان) fiilinin daima süreklilik ve tekrar ifade edip etmediğine dair yapılan şu izah örnek verilebilir. “Hz. Aişe'nin Rasûlullah'ın (s.a.s.) gece namazını anlattığı rivâyette³⁹⁵ yer alan (كان يصلي ثلاث عشرة ركعة) ifadesindeki kânenin izahını, İmam Nevevî'den şöyle nakleder: “Çoğu âlim ve usulcünün benimsediği görüş, kâne (كان) fiilinin devam ve tekrara delalet etmemesidir. O fiili mazidir. Olayın bir defa vuku bulduğuna işaret eder. Eğer tekrara bir delil bulunabilirse onunla amel edilir. Aksi halde kâne bunu gerektirmez. Hz. Aişe'den nakledilen (كنت أظيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لجله قبل الطواف) rivâyetinde³⁹⁶ de kane (كان) fiili kullanılmıştır. Malûmdur ki Rasûlullah (s.a.s.) bir defa haccetmiştir ki

³⁹¹ Müslim, “Hayz”, 35.

³⁹² Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/311-312.

³⁹³ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/81.

³⁹⁴ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 5/515. Ayrıca Bk. 1/16, 65, 118, 192, 603, 609, 2/312, 326, 399, 3/203, 350, 597, 607, 5/142, 554,630, 6/498-499, 546, 7/133.

³⁹⁵ Müslim, “Salâtü'l-müsâfirîn”, 124.

³⁹⁶ Müslim, “Hac”, 33.

o da veda haccıdır. Bir defa yapılan hac içindeki bir eylem için kâne fiili kullanılmıştır.³⁹⁷ Ancak müellif farklı bir yerde kâne (كان) fiilinin muzâri ile birlikte kullanıldığında cümlede geçen fiilin onun devamlı yaptığı bir âdetini ifade ettiğini söylemesi³⁹⁸ bu görüşüyle çelişki arz etmektedir. Zira Hz. Aişenin yukarıda hac için söylediği sözde kâne fiili devam ve istimrar ifade etmeye örnek olmasa da gece namazı için kullanılmasında devam ve süreklilik anlamı son derece normaldir. Zira gece namazının Rasûlullah'ın (s.a.s.) devamlı bir ameli olduğunu söylemek onun hayat tarzını ifade etmek demektir. Dolayısıyla müellifin buradaki değerlendirmesinin isabetli olmadığı söylenebilir.

Bu başlıkta zikredilebilecek bir diğer özellik kelimenin doğru okunuşunun tespiti veya farklı okunma olasılıklarında âyetlerin, rivâyet farklılıklarının, dil bilginlerinin ve şârihlerin görüşlerinin kaynak olarak kullanılmasıdır.

Kelimenin farklı okunma olasılığına Kur'an'dan delil getirilmesine, (إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُنْ لِيُضِيعْ دِينَهُ) 'Allah sizin ne dininizi ne de hilafetinizi zayi etmeyecektir' hadisinde³⁹⁹ yer alan (ليضيع) fiilinin aslında tef'îl bâbindan olması gerekirken Bakara Sûresi 143. âyete uygun bir şekilde if'âl bâbindan gelmesinin de câiz olduğunu belirtmesi örnek teşkil etmektedir.⁴⁰⁰

Âyetle birlikte dilcilerden nakilde bulunmasına ise şu örnek veilebilir. Mü'minlerin annelerinden Hz. Meymûne'nin azatlısına hediye edilen ve ölen bir koyunun derisinin tabaklanması ile ilgili hadiste⁴⁰¹ yer alan (إنها ميتة) ibaresindeki "meyte" kelimesinin ya harfi sakın olarak meyte olabildiği gibi kesralı bir şedde ile "meyyite" olarak da okunabileceğini söyleyen yazar bunu Firuzâbâdî'nin (ö. 817/1415) *el-Kâmûs*'u ve İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) *Lisânu'l-Arab*'ından nakille⁴⁰² delillendirmiştir. "Denilmiştir ki sakın ya ile meyt (المَيْت) şeklinde olursa ölen anlamına gelir. Şeddeli ya ile meyyit (والمَيْت) veya hemzeli olarak (المَأْت) şeklinde okunursa henüz ölmemiş anlamına gelir. Yüce Allah Kur'an'da Zümer Sûresi 30. âyetinde şöyle buyurdu: (إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ) Buradaki meyyit

³⁹⁷ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 3/524.

³⁹⁸ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/453.

³⁹⁹ Müslim, "Mesâcid", 78.

⁴⁰⁰ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 3/203.

⁴⁰¹ Müslim, "Hayz", 100.

⁴⁰² Firuzâbâdî, *el-Kâmûs*, 160-161; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), "'Mvt'", 2/90-91.

kelimesinin henüz ölmemiş anlamında kullanıldığına delil olarak âyetle istiṣhad etmiştir.⁴⁰³

Rivâyet farklılıklarının kelimenin okunuşunda işlevsel olarak kullanılmasına *Sahih-i Müslim*'in ilk hadisinde yer alan (ويتقرون العلم) cümlesindeki fiilin okunuşuna dair izahlar örnek verilebilir. “Kaf harfi fe harfinden önce kullanıldığında (يتقرون) kelimesinin anlamı ‘ilmi talep ediyorlar’ olur. Fe harfi kaf harfinden önce gelecek şekilde de rivâyet edilmiştir. (يتقرون) fiilinin bu durumda manası ‘ilmin kapalı ve gizli yönlerini ortaya çıkarmak’ demektir. (يتقون) şeklinde de rivâyet edilen kelime ‘tabi olmak’ anlamına gelir. (يتقرون) şeklindeki rivâyet ise ‘derinliklerdeki şeyleri aramak’ anlamına gelirken (يتقرون) rivâyeti ise ‘anlamak ve fehmetmek’ manasındadır. Bütün bu anlamların hepsi doğrudur...”⁴⁰⁴ Bazı yerlerde ise rivâyetlerdeki lafız ya da okuyuş farklılıkları belirtilerek meşhûr okunuş ifade edilir. Bu bağlamda “وقف / واقف” kelimelerinin lafız farklılığı “نسمع” ve “نرى” fillerinin okunuş farklılıkları ve farklılığın delillendirilmesi, “القدر” kelimesinin okunuş farklılıklarını gerekçeleri ile net olarak ortaya koyan izahlar bulunması zikredilebilir.⁴⁰⁵

El-Mebâhisu'l-arabiyye kısmının, kelimenin doğru zabtına ilaveten muhtemel zabt olasılıkları ve bunların en fasih ve meşhûr olan okunuşunun belirtilmesi; yapılan zabta bağlı olarak kelimenin değişik anlam taşıma olasılıkları ve bu anlam farklılıklarından kaynaklanan görüş ihtilafları ile bu anlamları muhtevî kelimenin siyaka uygun olan manasının tercih edilmesi; bunları tespitte Kur'an-ı Kerim, hadisler, önceki hadis ve dil âlimlerinin eserlerinden sıklıkla yararlanılması gibi özelliklere sahip olduğu belirtilebilir.

2.3.1.3. Lügat Bilgisi

Kelimenin kökü, tekil-çoğul bilgisi, lügat, şer'î ve örfî anlamlarının belirtilmesi, aralarında mana ilişkisinin bulunduğu kelime grubunun anlamlarına dair izahlar, manası birbirine yakın veya benzer olan eşanlamlı kelimeler arasındaki inceliklere işaret edilmesi, eşsesli kelimelerin mana farklarının belirtilmesi de bu başlık altında ele alınabilecek alt konulardır. Tüm bu izahlar yapılırken yine âyetler, farklı rivâyetler veya rivâyet farklılıkları, cahiliye şiiri, dil bilgini ve hadis şârihlerinden yapılan nakillerin öne çıktığı söylenebilir.

⁴⁰³ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/399.

⁴⁰⁴ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/16. Ayrıca Bk. 1/609.

⁴⁰⁵ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/15, 16, 18, 19, 35, 46, 65, 71, 100, 609. 2/240, 4/268, 488.

Eşanlamlı/müteradif ve eşesli kelimelerin anlamları ve aralarındaki farkların belirtilmesi kelimelerin kök anlamını ve müellifin lügat bilgisini göstermesine ilaveten okurlara dil katkısı sunması açısından önemlidir. Köle-efendi arasındaki ilişkinin sınırlarını belirleyen Rasûlullah'ın (s.a.s.) (من لطم مملوكه أو ضربه) sözündeki⁴⁰⁶ latame (لطم) ve darabe (ضرب) fiilleri eşanlamlı fiillerdir. Müellifin açıklaması da şu şekildedir: “Latame mazide fethalı muzârîde (yeltımu şeklinde) kesralıdır. Yanağa vurmak, tokat atmak veya açık elle vücuda vurmak anlamındadır. Darb ise vurma, darbe ve çarpma anlamlarına gelmektedir. Latm ile aralarında umum husus ilişkisi vardır. Yani her latm darbedir fakat her darbe latm değildir. Darb mutlak olarak cilde/deri üzerine vurmaktır. Sa'd sûresi 44. âyette (وخذ بيدك ضغثاً فاضرب به ولا تحنث من) geçen darb kelimesi ile bu bâbtaki ikinci rivâyette geçen (ضرب غلاماً له، حدًا لم يأتيه) darb kelimesi de bu anlamdadır.⁴⁰⁷

Eşesli kelimenin manalarının tespiti, hadislerdeki veya hadisin farklı varyantlarında yer alan kullanımlar ile dilcilerin izahları örnek verilerek yapılmaktadır. “زعم” fiilinin “şüpheli veya yalan söz” anlamına mahsus olmadığını başka bir hadiste yer alan Rasûlullah'ın “زعم جبريل” ifadesini ve dil bilgini Sibeveyh'in “زعم الخليل” sözünü⁴⁰⁸ örnek vererek “kendisinde şüphe olmayan doğru söz” manasında da kullanıldığını belirtir.⁴⁰⁹

Kelimenin kökü, tekil-çoğul bilgisi, lügat, şer'î ve örfî anlamın zikredilmesi de mebâhiste karşılaşılan bir hususiyettir. Bu izahlar yapılırken yine âyetler, farklı rivâyetler veya rivâyet farklılıkları, cahiliye şiiri, dil bilginleri ve şarihlerden yapılan nakillerin öne çıktığı söylenebilir. İbn Ömer'den nakledilen Hz. Peygamber'in devesine bindiği zaman nafîle namazını devesinin döndüğü yere doğru kıldığını bildirdiği rivâyetteki⁴¹⁰ (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصلي سبحة حيثما توجهت به ناقته) sübha (سبحة) kelimesinin izahı şöyle yapılmıştır. “Tesbîh aslında/lügatte eksiklikten tenzîh etmek demektir. Örfen ise sübhânallah sözüne denir. Namaza tesbîh denmesi cüz'ün söylenip küllün murad edilmesi anlamında mecâz-ı mürseldir. İbn Hacer de sübha kelimesinin nafîleye has olarak kullanılmasının şer'î örf olduğunu söylemiştir.”⁴¹¹

⁴⁰⁶ Müslim, “Eymân”, 29.

⁴⁰⁷ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 6/495. Ayrıca Bk. 1/148, 155, 197, 235, 2/575, 3/426-427, 4/256, 6/192-193, 495, 7/19, 9/222.

⁴⁰⁸ Sibeveyh, Amr b. Osman b. Kanber ebu Bişr, *el-Kitab*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, (Kahire; Mektebetü'l-Hâncî, 1408/1988), 1/72, 286; 2/116; 3/483; 4/419.

⁴⁰⁹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/42. Ayrıca Bk. 1/280, 606, 2/285, 431.

⁴¹⁰ Müslim, “Mesâcid”, 31.

⁴¹¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bâri* 3/55; Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 3/460. Ayrıca Bk. 1/100-101, 118, 2/274, 594, 3/112, 118, 4/69, 5/446, 478, 6/354, 567-568, 6/362, 7/90, 128.

Umre kelimesine dair izahlar da buna örnek olarak zikredilebilir. “Umre lügatte ziyaret etmek demektir. Mescid-i Haram’ı imar etmekten türediği de söylenmiştir. Şer’î olarak ise özel şartlarla el-Beytü’l-Haram’ı ziyaretir. Çoğulu ise umer şeklinde mim harfinin fethalı veya mim harfinin sakın olduğu umrât veya umurât şeklinde mim harfinin dammeli olduğu okunuşla yapılmaktadır.”⁴¹²

İzahlarda âyet kullanımı, kelimenin kullanımına Kur’an’dan istişhad yapılması ve dilcilerden yapılan nakillere tağut kavramının izahı örnek olarak verilebilir. “Tâğût kelimesinin izahını (من كان يعبد شيئاً فليتبعه) hadisnin⁴¹³ farklı bir rivâyetinde (ألا لتتبع كل أمة) yer alan⁴¹⁴ tâğûtu şöyle izah eder. “Tavâğût kelimesi şeytan ve put anlamına gelen tâğûtun çoğuludur. Dilbilginlerinin çoğu Allah dışında kulluk yapılan her şeyin tâğût olduğunu söylemiştir. Vahidî (ö. 468/1076) de tâğût kelimesinin tekil, çoğul, müzekker ve müennes için aynı formun kullanıldığını söyleyerek tekil için Nisa Sûresi’nin 60. âyetini (يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به) , çoğul için Bakara Sûresi’nin 257. âyetini (والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى) (الظلمات) müennes için Zümer Sûresi’nin 17. âyetini (والذين اجتنبوا الطاغوت أن يعبدوها) delil olarak kullanmıştır. Kelimenin (طغى) fiilinden türediğini söyleyen Nahivciler, (فعلوت) fe’lût vezninde olduğunu ve te harfinin zaid olduğunu belirtmişlerdir.”⁴¹⁵

Mebâhis kısmında kelimenin izahında İslam öncesi sosyo-kültürel unsurların ve cahiliye dönemi şiirinin yer aldığı bir örnek olarak da İman kitabında “Müslümanlardan hesapsız cennete girecek tâife” bâbında yer alan şu izahlar zikredilebilir. Bu izahlarda herhangi bir kaynak kullanmamıştır. “Onların, kuşları(n sol tarafa uçuşlarını) uğursuz sayma adetleri yoktur. (لا ينطيرون) ifadesindeki fiili şöyle izah eder. “الطيرة” kelimesindeki tı harfi fethalı, ye harfi kesralı okunur. Kötümserlik anlamındadır. Tetayyürün aslı şudur: Araplar cahiliyede işlerini belirlemek için kuşların uçuşlarına bakardı. Biri, bir iş için evinden çıkınca bir kuşu serbest bırakırdı. Kuş sağa uçarsa bunu uğurlu sayarak yoluna devam ederdi. Sola uçarsa bunu uğursuz sayar ve evine dönerdi. Buna da es-Sânih ve el-Bârih (السانح والبارح) derlerdi. Sağa uçan ve uğurlu saydıkları kuşa es-Sânih, sola uçan uğursuz saydıkları kuşa el-Bârih derlerdi. Kuşun sola veya sağa uçuşuyla düşündükleri şeyin gerçekleşmesi arasında aslında hiçbir ilgi yoktur. Bunlar aslı olmayan şeylerdir zira bir

⁴¹² Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 5/265. Ayrıca Bk. 1/257, 399, 2/407, 514, 3/460, 597, 5/265, 519, 554.

⁴¹³ Müslim, “İman”, 182.

⁴¹⁴ Buhârî, “Tevhid”, 24.

⁴¹⁵ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/604. Ayrıca Bk. 1/191, 459-460, 2/440, 3/352, 5/280, 6/474, 6/535, 7/153.

kuşun ne ifade kabiliyeti ne de temyiz gücü bulunmaktadır ki yaptığı fiille onlara yol gösterebilir. Olmayacak yerde ilim aramak cehalet göstergesidir. Cahiliye döneminde tetayyürü kabul etmeyen akıllı kimseler de bulunmaktaydı. Şair şöyle demiştir:

الزجر والطير والكهان كلهم مضللون ودون الغيب أفعال

“Zecr, tayr ve kehanet. Bunlar insanı saptıran şeylerdir. Zira gaybın kapıları kilitlidir.”⁴¹⁶

2.3.1.4. Harfler/Edatlar ve Fonksiyonlarının İzahı

Arapçada fiil ve isimle birlikte kelimenin üç türünden biri sayılan harfler, dilimizde edat ve bağlaçların karşılığı olarak kullanılmaktadır. Bu cümle unsurları, tek başına anlamı olmamakla birlikte cümleye farklı anlamlar katarak yoruma yön veren dilsel inceliklerin taşıyıcısıdır. Müellif Musa Şahin, başta cümleye bir takım işlevsel anlamlar katan harf-i cerler ve müteallakları ile atıf harfleri olmak üzere muzârî fiili mana ve şekil bakımından etkileyen nevâsıb ve cevâzım harfleri, harf-i ta’rîf, soru, istisna ve şart edatları gibi yorumu etkileyecek harflere/edatlara dair sık sık izahlar yapmış, temel anlam ve fonksiyonlarını açıklamakla birlikte farklı anlamda kullanıldığı durumları da mutlaka zikretmiştir. Bunların bazen teferruatlı halde izah edilmesindeki temel motivasyon dilsel tahlillerin yoruma zemin oluşturması olduğu söylenebilir.

Arap dilinde harf-i ta’rîfin, nekra kelimeyi marife kılma, başında bulunduğu isme, ism-i mevsûl manası katmasının yanısıra manaya etki etmeme anlamında zâid sayıldığı durumlar da bulunmaktadır. Bunlara ilaveten belâğat açısından cins, istiğrâk ve ahd olmak üzere ifade ettiği üç temel fonksiyon vardır.⁴¹⁷ Müellif her fırsatta harf-i ta’rîfin kelimeye kattığı belâğî anlamları zikretmiş ayrıca “harf-i ta’rîfin kemâl ifade etmesi” anlamında az kullanılan bir fonksiyonundan da bahsetmiştir.

Şârih, lâm-ı ta’rîf kelimede hangi anlamı ifade ediyorsa onu zikrederek bununla kastedilen manayı da açıkca belirtmiştir. Örneğin Hz. Peygamber’in vefatının akabinde halife olan Hz. Ebû Bekir’in zekât vermeyenlere karşı savaş açması üzerine kendisine sorulan (كيف تقاتل الناس؟) sorusundaki⁴¹⁸ insanlar (الناس) kelimesinde yer alan lâm-ı ta’rîfin ahd ifade ettiğini, bununla muradın da zekât vermeyenler olduğunu belirtmiştir. Rivâyetin farklı bir tarikinde yer alan (أتريد أن تقاتل العرب) sorusundaki (العرب) arap ismindeki lâm-ı

⁴¹⁶ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 2/60. Ayrıca Bk. 1/202, 2/22, 61, 187, 364, 3/597, 4/126, 411, 7/170, 8/197, 9/202. 10/281.

⁴¹⁷ Mustafa b. Muhammed el-Galâyînî, *Câmi’u’d-dürûsi’l-‘Arabiyye*, (Beyrut: el-Mektebetü’l-asriyye, 1414/1993), 1/147-154.

⁴¹⁸ Müslim, “İman”, 32.

ta'rîfin de tüm Arapları kastetmediğini yani cins ve istiğrâk için kullanılmadığını, ahd için kullanıldığını belirtir.⁴¹⁹ Lâm-ı ta'rîfin ahd için kullanılmasına başka bir örnek olarak şu verilebilir: “Hz. Peygamber’in (إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه) hadisindeki⁴²⁰ (الميت) kelimesinin lââmı ahd içindir. Bundan muradın kâfirler olduğu söylenmiştir. Aynı bâbtaki 14. hadisin zahiri de bu yorumu desteklemektedir. Ahdden muradın Hz. Peygamberin sözü kendisi için söylediği belli/muayyen bir ölüyü kastetmesi olduğu söylenmiştir. Bu durumda (malum olan) bu ölüye ailesinin ağlamasıyla azab edildiği anlamına gelir” diyerek ahd için kullanılan lââm-ı ta'rîfin hangi maksat ve muratla kullanıldığını belirtmiştir.⁴²¹

Lâm-ı ta'rîfin hakkında verilecek hükmün yorumu etkilemesine de misal teşkil edecek şu izah, istiğrâk anlamında kullanıma da örnek olarak verilebilir. ‘Yemek hazır olduğunda yemek mi yoksa namaz mı öncelenmeli’ sorusuyla ifade edebileceğimiz durumu beyan eden (وأقيمت الصلاة) hadisinde⁴²² yer alan (إذا حضر العشاء وأقيمت الصلاة فابدءوا بالعشاء) ifadesindeki salât kelimesindeki lââm-ı ta'rîfe dair yorumlardır. Müellif, İbn Dakîk el-Iyd’in (ö. 702/1302) buradaki salât kelimesindeki lââmın cins ve istiğrâk ifade etmediğini, aksine ahd için yorumladığını ve namazın akşam namazı olduğu görüşünde olduğunu nakleder. İbn Dakîk, bu görüşünü delillendirmek için hadiste yer alan (فابدءوا بالعشاء) akşam yemeği ile başlayın ifadesiyle; Buhârî’de yer alan (فابدءوا به قبل أن تصلوا صلاة المغرب) hadisi⁴²³; İbn Hibbân ve Taberânî’nin yer verdiği (إذا وضع العشاء وأحكم صائماً) rivâyetlerini⁴²⁴ kullanmıştır. Oysa cumhur onun aksine buradaki elif lââmın istiğrâk/cins ifade ettiğini kanısındadır. Müellif de konunun teferruatlarına fıkhu’l-hadis kısmında devam edeceğini belirterek orada cumhurun fikrini benimsediğini gösteren şu ifadeleri kullanmıştır. “Namaz kelimesiyle ister akşam ister başka bir vaktin namazı kastedilmiş olsun hüküm farz veya nafilâ bütün namazlara şamildir. Zira vaktin dar olduğu akşam namazında yemeğin namaza öncelenmesi talep ediliyorsa diğer geniş vakitlerde öncelenmesi evladır. Farz namazında önceleniyorsa nafilâ namazda öncelenmesi daha evladır.”⁴²⁵ Müellifin,

⁴¹⁹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/79.

⁴²⁰ Müslim, “Cenâiz”, 16.

⁴²¹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 4/198. Ayrıca Bk.1/138, 2/119, 3/216, 4/291, 5/78, 6/189, 7/491, 8/381, 9/123, 10/259.

⁴²² Müslim, “Mesâcid”, 64.

⁴²³ Buhârî, “Cemaat”, 14.

⁴²⁴ İbn Hibbân, *Sahîh*, 2/308; Taberânî, *el-Mu’cem’u’l-evsat*, 3/197..

⁴²⁵ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 3/192-193.

yorum farkına yol açan lââm-ı ta‘rifin fonksiyonunu tespît konusunda cumhurun görüşüne yakın olduğu anlaşılmaktadır.

Cins ifade eden lââmın nekra hükmünde olduğunu⁴²⁶ belirten yazar, Hz. Peygamber’in إذا (أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة) “namaz için kamet getirildiğinde farz namaz dışında namaz yoktur” hadisindeki⁴²⁷ (الصلاة) kelimesinin elif lââmını bazıları ahd için (sabah namazına) yorumlasa da tüm namazları kapsamına alacak şekilde cins olarak yorumlamış, buradaki ikâme kelimesini de ‘kamet getirmeye başlamış olmak’ anlamında yorumlayarak bu tercihini, İbn Hibban’ın rivâyet ettiği (إذا أخذ المؤذن في الإقامة) hadisine⁴²⁸ dayandırmıştır.⁴²⁹ Başka bir örnek olarak hadiste ye alan (الناس معادن) “insanlar maden (gibi)dir” hadisindeki⁴³⁰ insanlar kelimesindeki lââm-ı ta‘rifî burada “her ne kadar cins ifade etmeye uygun olsa da evla olan ahd-i zihni olarak kabul edilmesidir. Zira insanlardan maksat cahiliye ve ve İslam dönemlerini görmüş olanlardır.” şeklinde ahd için yorumlar.⁴³¹

Aynı kelimedeki lââm-ı ta‘rifin farklı fonksiyonuyla yorumlanması muhtelif yorumlara neden olabilir. “Ben insanlarla lâ ilâhe illallah deyinceye kadar savaşmakla emrolundum” hadisinde⁴³² geçen “أن أقاتل الناس” ifadesindeki “الناس” kelimesinden kastın belirlenmesinde harf-i ta‘rife yüklenen izahlar buna örnek olarak zikredilebilir. Bazı âlimler “الناس” kelimesindeki harf-i ta‘rifin cins ifade ettiğini belirterek cinler dışında tüm insanları kapsadığını belirtmiştir. Zira Rasûlullah’ın (s.a.s.) risâleti onları kapsıyor olsa da imkânsızlık nedeniyle onlarla savaşmakla emrolunmamışlardır. Ancak bu yoruma göre cinsin içine mü’minlerin de girdiğini belirterek bunu zorlama bir yorum olarak eleştiren müellif, burada insanlardan muradın kâfirler olduğunun söylenmesi gerektiğini belirtir. Bazı âlimlerin ‘buradaki harf-i tarif ahd içindir. Ehl-i kitâb dışında putlara tapanları kapsamaktadır. Çünkü ehl-i kitâb lâ ilâhe illallah diyor. Bundan dolayı onlarla Muhammedün Rasûlullah (s.a.s.) deyip cizye verinceye kadar savaşılır’ görüşüyle diğer bazı âlimlerin de lââm harfinin ‘bazı kısımlarının kastedildiği bir umûmiyet’ ifade ettiği görüşünde olduğunu zikreder. Son olarak Aynî’nin (الناس) kelimesinin medlûlüne tüm ehl-i kitabın da girdiğini ancak onların Tevbe sûresi 29. âyetinin son kısmındaki حتى يعطوا

⁴²⁶ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/64.

⁴²⁷ Müslim, “Salâtü’l-müsâfirîn”, 63.

⁴²⁸ İbn Hibbân, *Sahîh*, 3/437.

⁴²⁹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 3/477.

⁴³⁰ Müslim, “Fezâilü’s-sahâbe”, 199.

⁴³¹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 9/564. Ayrıca bk. 1/238, 2/605, 3/480, 4/516, 7/46, 7/508, 8/185, 9/482, 10/60.

⁴³² Müslim, “İman”, 32.

الجزية âyetiyle bu kapsamdan çıktığını belirterek konunun teferruatlarını fıkhu'l-hadis kısmında ele alacağını söyler.⁴³³ Görüldüğü üzere kelimedeki lââm-ı ta'rifin fonksiyonuna dair farklı değerlendirmeler, değişik tercih ve yorumlara neden olmaktadır.

Harf-i ta'rifin önceki şerhlerde geçmekle birlikte⁴³⁴ çok sık karşılaşılmayan fonksiyonlardan biri de kemâl ifade etmek için kullanılmasıdır. Bu tabiri müellifin çok sık olmasa da dikkat çekecek şekilde kullandığı görülmektedir. “Mutlak ifadeler kemâline hamledilir” sözünde⁴³⁵ ifade edildiği üzere müellifin lââm-ı ta'rifin kemâl ifade ettiği yerlerdeki izahları şöyledir: Hz. Peygamber'in (الصبر عند الصدمة الأولى) “sabır musibetin ilk anındadır” hadisindeki⁴³⁶ yer alan sabır kelimesindeki lââmın kemal için kullanıldığını belirten müellif, manayı “Kendisine tam bir mükâfatın verileceği sabır yani sabr-ı kâmil demektir. Çünkü musibetin başa ilk geldiği andaki zorluk ve meşakkat daha dayanılmazdır.” şeklinde izah eder.⁴³⁷ Lââm-ı ta'rifin kemâl için kullanıldığını ifade ettiği yerlerden biri de (أليس البلدة؟) ifadesindeki⁴³⁸ belde kelimesidir. Bunun tüm hayır ve güzellikleri bünyesinde toplayan, tüm faziletleri hak eden yer, belde anlamında kemal ifade ettiğini belirtir.⁴³⁹ Diğer bir hadiste⁴⁴⁰ geçen (فنزلنا منزلاً بيننا وبين بني لحيان جبل وهم المشركون) ifadesindeki (المشركون) kelimesindeki harf-i ta'rif de şirkte kök salmış, şirk ölesiye savunan anlamında sıfatta kemâl ifade etmek için kullanıldığını zikretmiştir.⁴⁴¹ Lââm-ı ta'rifin kemâl ifade etmesini bazı dilciler cinsin tüm fertlerini mecâzen kapsamı anlamında cins ifade etmesi başlığında açıklamışlardır.⁴⁴²

Arap dilinde harf-i cerler ve zarflar, fiil veya (mastar, ism-i fâil, ism-i mef'ûl gibi) fiilimsi bir müteallak ile birlikte düşünülmeden tek başına anlam ifade etmezler.⁴⁴³ Tek başına anlamı olmayan ancak müteallakıyla birlikte cümleye anlam katarak dilsel inceliklerin taşıyıcısı olan harf-i cerlere dair izahlarla şerhin mebâhis kısmında sık sık karşılaşılmaktadır. Harf-i cerlerin temel anlamları ve siyakta hangi anlamda kullanıldığı,

⁴³³ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/79. Ayrıca bk. 1/223, 1/368, 2/514, 3/477, 3/622, 9/564, 9/566.

⁴³⁴ Kirmânî, Şemseddîn Muhammed, *el-Kevâkibü 'derârî fi şerhi Sahîhil-Buhari*, (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, 1981), 1/127; Birmâvî, Muhammed b. Abdüddâim, *el-Lâmiu's-sabîh bi şerhi'l-Câmi'i's-sahîh*, (Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 2012), 1/191; İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, 1/53; Aynî, *Umdetü'l-kâri*, 1/188.

⁴³⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, 3/576.

⁴³⁶ Müslim, “Cenâiz”, 14.

⁴³⁷ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 4/198.

⁴³⁸ Müslim, “Kasâme”, 29.

⁴³⁹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 6/545.

⁴⁴⁰ Müslim, “Cihâd”, 132.

⁴⁴¹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 7/364. Ayrıca bk. 1/268, 4/198, 4/394, 4/413, 6/545, 7/364, 7/409, 10/60.

⁴⁴² Abbas Hasan, *en-Nahvü'l-vâfi maa rabtihi bi-esâlibi'r-refi'a ve'l-hayati'l-luğaviyyeti'l-müteceddide*, (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1975), 1/116

⁴⁴³ Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 2/237.

farklı anlamda kullanılması durumunda bunların belirtilmesi, harf-i cerlerin birbirinin yerine kullanılması ve taşıdıkları bir takım inceliklerin ifadesi, yazarın önem verdiği hususlardandır.

Bu bağlamda fi (في) harfinin zarfiyyet, sebebiyyet⁴⁴⁴; min harfinin (من) teb'îz ve beyâniyye⁴⁴⁵, an (عن) harf-i cerinin bu'd ve sebebiyye⁴⁴⁶, li (ل) harfinin ta'lil ve diğer anlamları⁴⁴⁷, bi (ب) harf-i cerinin musâhabe⁴⁴⁸ gibi temel anlamlarından hangisi için kullanıldığını yeri geldikçe belirten⁴⁴⁹ müellif, Arapça'da harf-i cerlerin birbirinin yerine kullanılması olgusunu da sıklıkla vurgulamaktadır. Hadisteki (كان أبو هريرة يلحق معهن) ifadesindeki⁴⁵⁰ fiilin aslında "يلحق بهن" olması gerektiğini, zira bu fiilin, "ب" harf-i ceri ile müteaddi yapıldığını ancak buradaki "مع" edatının onun yerine kullanıldığını, harf-i cerlerin birbirinin yerine kullanılabileceğini belirterek lazım ve müteaddi konusunda Nahivle ilgili temel bilgilerden konunun gerektirdiği miktarda serdedir.⁴⁵¹

Harf-i cerlerin birbirinin yerine kullanılmasını âyetlerle de desteklemesi göze çarpan bir hususiyettir. Huneyn Savaşı'nda müslümanların safında savaşan bir adam hakkında Rasûlullah'ın (s.a.s.) şu sözündeki⁴⁵² (عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: شهدنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حنيناً. فقال لرجل ممن يدعى بالإسلام "هذا من أهل النار" فقال لرجل) câr-mecrûr yani (فقال لرجل) ifadesinde yer alan li (ل) harf-i cerinin an (عن) yerinde kullanıldığını çünkü Rasûlullah'ın (s.a.s.) o adama hitap etmediğini, onun da Rasûlullah'ı (s.a.s.) işitmediğini belirterek bunu Ahkâf Sûresi 11. âyetteki (وقال الذين كفروا للذين آمنوا لو كان خيراً ما سبقونا إليه) kullanımı ile örneklendirir. Ayıca buradaki (ل) harf-i cerinin fi (في) anlamında olmasının da muhtemel olduğunu belirterek adamın durumu hakkında (في شأن رجل) anlamına geldiğini söyler ve bunun Kur'ân'daki örneği olarak Enbiya Sûresi 47. âyetini (ونضع الموازين القسط ليوم القيامة) göstererek racul şeklinde mübhem bırakılan ismin kimliğine dair bilgiler verir. Farklı kelâmî mülahazalara açık yorumları da içerebilecek bir örnek olarak hadiste yer alan (وحسابه على الله) ifadesindeki⁴⁵³ alâ (على) harfinin burada lââm (ل) veya ilâ (إلى) manasında kullanıldığını zira alâ harf-i cerinin tazammun ettiği vücûbiyetin Allah için

⁴⁴⁴ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/1138, 6/464, 586, 610, 2/294, 4/355,

⁴⁴⁵ Lâşin, *Fethu'l-mün'im* 1/79, 1/515, 3/202, 4/414, 6/262.

⁴⁴⁶ Lâşin, *Fethu'l-mün'im* 4/411,

⁴⁴⁷ Lâşin, *Fethu'l-mün'im* 4/500,

⁴⁴⁸ Lâşin, *Fethu'l-mün'im* 1/517-518

⁴⁴⁹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/138, 2/378, 3/589, 628, 4/411, 5/120, 6/464, 7/171, 8/341, 9/272, 10/232.

⁴⁵⁰ Müslim, "İman", 100.

⁴⁵¹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/213, 5/411.

⁴⁵² Müslim, "İman", 178.

⁴⁵³ Müslim, "İman", 32.

düşünülemeyeceğini belirtir. Zira Yüce Allah hiçbirşeyi yapmaya zorunlu değildir.⁴⁵⁴ Yine başka bir hadiste geçen “يغتسل في القدر” ifadesindeki⁴⁵⁵ “في” harf-i cerinin “من” anlamında⁴⁵⁶, “ثم وضع كفه في صدري” ifadesindeki⁴⁵⁷ “على” anlamında⁴⁵⁸, “عذبت امرأة في” ifadesinde⁴⁵⁹ ise ta’lil/sebebiyyet anlamında⁴⁶⁰ kullanıldığını belirtmesi bu duruma örnek olarak verilebilir.

Harf-i cerin farklı yorumlanması farklı değerlendirmelere neden olabilecek bir durum arz etmektedir. “En faziletli ameller nelerdir?” sorusuna Rasûlullah’ın (s.a.s.) verdiği cevapların birinde yer alan (الصلاة لوقتها) ifadesindeki⁴⁶¹ lâm harfinin üç farklı anlamda yorumlandığını belirtir. İlkini ibtida, başlangıç anlamına geldiğini bunun İsrâ Sûresi 78. âyetteki (أقم الصلاة لدلوك الشمس) lâm harfiyle delillendirildiğini; ikinci olarak istikbâl anlamına geldiğini ve Talâk Sûresinin ilk âyeti (فطلقهن لعدتهن) ile, üçüncü anlam olarak fî (في) anlamında yani vakti içinde kılınan namaz olarak yorumlandığı belirtir. Müslim’deki ikinci rivâyette (الصلاة على مواقيتها) ve Buhârî’deki rivâyette⁴⁶² aynı olan üçüncü rivâyetinde ise (الصلاة على وقتها) şeklinde yer aldığını zikreder. Bazı âlimlerin bu rivâyetlerdeki alâ (على) harf-i cerinin isti’lâ ifade etmesi ve tüm vakitleri kapsamı bakımından ilk vaktin murad edildiğini belirttikleri yorumu, alâ (على) harf-i cerindeki isti’lâ sadece namazı eda edebilmek için vaktin girişinin gerçekleşmiş olmasına delalet eder, yoksa vaktin evveline değil diyerek eleştiren müellif, hadisten muradın namazı vakti içinde herhangi bir cüz’ünde eda etmek olduğunu belirtir.⁴⁶³

Harf-i cerin kullanılmasındaki inceliğin, şarihlerden nakli ve bunlardan birinin tercih edilerek diğerinin kabul edilmemesi de müellifin şerhte takip ettiği bir yöntemdir. (إن في) fî harf-i cerinin kullanılmasındaki inceliğine dair İbnü’l-Müneyyir’in sözünü İbn Hacer’dan⁴⁶⁵ şöyle nakleder: “Hadiste fî harf-i cerini kullanıp onun yerine (للجنة) dememesindeki incelik kapının kendisinin de cennete dâhil olduğunu hissettirmektir. Cennette bulunan rahatlık ve nimetler kapıda da vardır.”

⁴⁵⁴ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/80. Ayrıca bk. 1/244, 360, 486, 2/282, 419, 455, 3/31, 112, 384.

⁴⁵⁵ Müslim, “Hayz”, 41.

⁴⁵⁶ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 2/325.

⁴⁵⁷ Müslim, “Salât”, 186.

⁴⁵⁸ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 3/31.

⁴⁵⁹ Müslim, “Selâm”, 151.

⁴⁶⁰ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 9/19.

⁴⁶¹ Müslim, “İman”, 137.

⁴⁶² Buhârî, “Mevâkıtu’s-Salât”, 4.

⁴⁶³ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/274.

⁴⁶⁴ Müslim, “Sıyâm”, 166.

⁴⁶⁵ İbn Hacer, *Fethu’l-bâri*, 4/111.

Aynî'nin "hadiste (للجنة) denmemesindeki sebep bu kapının cennetin sekiz kapısının dışında başka bir kapı olduğunu hissettirmektir."⁴⁶⁶ şeklindeki yorumunu ise tartışmalı olarak hadisin başka tariklerinde yer alan ve sekiz kapıdan birinin de reyyân kapısı olduğunu açıkça belirten şu (إن الجنة ثمانية أبواب. منها باب يسمى الريان، لا يدخله إلا الصائمون) rivâyetini⁴⁶⁷ gerekçe gösterir.⁴⁶⁸

Harf-i cerin farklı anlamda yorumlanmasına göre cümleye kattığı incelikler de dilsel tahlillere güzellik katan unsurlardandır. "Yakınlarının ağlamasından dolayı ölüye azab edilir." (إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه) hadisindeki⁴⁶⁹ bi (ب) harf-i ceri, sebebiyyet ifade etmektedir. Yani yakınlarının ağlaması ölünün azap görmesine sebep olmaktadır. Ancak bazı dilciler buradaki harf-i cer ve mecrûrunu hâl (durum zarfı) olarak yorumlamıştır. Yani ölünün azab görmeye başlaması yakınlarının ağlaması esnasında olur ki bu genellikle onun defni sırasında gerçekleşmektedir. Bu durumda mana şöyle olmaktadır. "Yakınları ağlarken ölü azap görmektedir." Yani yakınlarının ağlaması ile ölünün azap görmesi arasında bir sebep sonuç ilişkisi bulunmamaktadır. Bunları nakleden müellif "bâbta yer alan 15 ve 16. rivâyetler hâl manasını desteklese de bu yorumun zorlama olduğu açıktır." diyerek kabul etmez.⁴⁷⁰ Başka bir örnek olarak Allah'ın kıyamette kendileriyle konuşmayacağı kişilerin sayıldığı hadiste⁴⁷¹ "fazla suyunu ihtiyaç sahibine vermeyen kişi" ifadesi yer almaktadır. Burada yer alan (رجل على فضل ماء) ifadesinde alâ (على) harf-i cerinin kullanılmasının cümleye 'su sahibinin suyunda tam tasarruf ve yetki sahibi olduğunu' ifade eden bir incelik kattığını belirtir.⁴⁷² Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın Rasûlullah (s.a.s.) ile yaşadığı bir diyalogda yer alan (وسعد جالس فيهم) ifadesinde⁴⁷³ fi (في) harfinin kullanılmasında Sa'd'ın mezkûr kıssayı iyi bildiğine işaret eden bir incelik olduğuna vurgu yaparak ifadenin aslının (وسعد جالس معهم) şeklinde olması gerektiğini belirtir.⁴⁷⁴ Başka bir hadiste yer alan (فمن وفى منكم فأجره على الله) ifadesindeki⁴⁷⁵ alâ (على) harf-i cerinin, ecrin gerçekleşmesindeki mübalağa ve ecrin vukûundaki kesinliği ifade

⁴⁶⁶ Aynî, *Umdetü'l-kâri*, 10/262.

⁴⁶⁷ Buhârî, "Bedü'l-halk", 9; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 32/182.

⁴⁶⁸ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 5/21-22.

⁴⁶⁹ Müslim, "Cenâiz", 16.

⁴⁷⁰ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 4/198.

⁴⁷¹ Müslim, "İman", 173.

⁴⁷² Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/352.

⁴⁷³ Müslim, "İman", 237.

⁴⁷⁴ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/476.

⁴⁷⁵ Müslim, "Hudûd", 41.

etmek için kullanıldığını, vaciplik/zorunluluk ifade etmediğini zira Allah için hiçbir şeyin vacip olmadığını zikreder.⁴⁷⁶

Harf-i cerlerin hazfı ve takdiri ile diğer başka konularda da müellifin verdiği bilgiler dikkat çekmektedir. En-i mastariyeden önce veya farklı durumlarda harf-i cerin hazfı⁴⁷⁷, harf-i cerin mütekellim ye'si ile bittiğinde kullanım şekli⁴⁷⁸, harf-i cerin düşmesi ve farklı nüshalardaki kullanımları⁴⁷⁹, zâid harf-i cerler⁴⁸⁰, fiil ve harf-i cer birlikte kullanımı ve anlamsal etkileri⁴⁸¹ şerhin Arapça bahisleri kısmında karşılaşılan harf-i cerlerle ilgili konuya dair bilgilerdendir. Müellif, harf-i cerlerin cümle içinde hangi anlamı taşıdığını belirterek varsa farklı ihtimalleri zikretmiştir. Harflerin birbirinin yerine kullanılması halinde bunu da belirterek yoruma etki eden farklılık ve dilsel inceliklere dikkat çekmiştir. Bunların, dilsel tahlilleri zenginleştiren ve özellikle hadis talebeleri başta olmak üzere okurların dil ve yorum arasındaki ilişkiyi kavramalarına zemin oluşturan izahlar olduğu söylenebilir.

Atıf harfleri ve işlevlerinin izahı, anlamın inceliklerini yansıtması bakımından Arapça bahislerinin önemli hususiyetlerinden biri olduğu söylenebilir. Müellif, “Allah’a inandım de sonra dosdoğru ol” “قل آمن بالله ثم استقم” hadisinin⁴⁸² dilsel izahında “ثم” harfinin tertîb ve terâhi ifade ettiğini belirtir. Edatın ifade ettiği terâhinin zamansal sonralık olarak yorumlanması durumunda, şer’î istikâmetin imandan sonra olması gerektiğini ve ancak bu şekilde olursa kabul edileceğini belirtirken terâhinin rütbe, üstünlük sıralaması ifade etmesi durumunda -ki burada böyle yorumlanmasının daha güzel olduğunu söyler- istikâmetin ikrardan daha büyük ve zor olduğunu, imanın meyvelerinin onunla ortaya çıkacağını, derece ve rütbenin istikâmetle artacağını ifade etmesi buna örnek olarak verilebilir.⁴⁸³

Atıf harflerinin kullanımından kaynaklanan fikhî ihtilaflar da ele alınmış farklı görüşe sebep olan harfin anlamları verilmiş, farklı görüşler ve bunları savunan âlimler belirtilmiştir. Abdest hadisind⁴⁸⁴ azaların yıkanmasının “ثم” atıf harfi ile kullanılmasından

⁴⁷⁶ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 6/623. Ayrıca bk. 1/72, 79, 159, 2/107, 4/290, 292, 5/546, 6/262, 445, 7/453.

⁴⁷⁷ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 4/163, 6/277, 6/510, 7/377, 9/219.

⁴⁷⁸ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 5/132.

⁴⁷⁹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 5/622.

⁴⁸⁰ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 4/394, 10/39, 10/98.

⁴⁸¹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/49-50, 138, 230.

⁴⁸² Müslim, “İman”, 62.

⁴⁸³ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/144.

⁴⁸⁴ Müslim, “Tahâret”, 3.

yola çıkan İmam Şâfiî (ö. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) farklı delillerle birlikte abdestte tertîbin vacip olduğuna kani olduklarını belirten yazar, Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve İmam Mâlik'in (ö. 179/795) de farklı delillerle aksine kani olduğunu belirterek aradaki ihtilafın iki temel görüş farklılığından (vav harfinin tertip ifade edip etmemesi ile Rasûlullah'ın (s.a.s.) filleri vücûba mı yoksa mübahlığa mı hamledilecek) kaynaklandığını, İbn Rüşd'den (ö. 595/1198) yaptığı nakille ortaya koyar ve kendi değerlendirmelerini serdeder.⁴⁸⁵ Bu bağlamda atıf harflerinin anlam ve kullanımlarına temas ederek “و” harfinin tertîb, ta‘kîb ve terâhi ifade etmediğini belirten⁴⁸⁶ yazar, bu harfin Basralı dilcilere göre tertîb ve sıra bildirmeyip mutlak cem için kullanıldığını, Kûfelilere göre ise tertîb ve sıra bildirdiği görüşünde olduklarını belirterek konuya dair farklı dil ekollerinin görüşlerini vermektedir.⁴⁸⁷ “ت” harfinin tertiple birlikte terâhi ifade ettiğinin belirtilmesi⁴⁸⁸ ve bu atıf harfinin kullanımının muhtevayla arz ettiği uygunluğun dile getirilmesi, yorum yaparken bu inceliklerin dikkate alınması⁴⁸⁹; “حتى” harfinin gaye için kullanıldığı ve atıf harfi olma şartlarının zikredilmesi⁴⁹⁰, “ف” harfinin tertîb ve ta‘kîb ifade ettiğini ve anlamı tespitte bu nüansa dikkat edildiği⁴⁹¹ görülmektedir. Ancak fe harfinin tertîb ve ta‘kîb ifade etmediği yerlerde de müellif, bu durumu belirtmektedir.⁴⁹² Ayrıca atıf harflerinin kullanıldığı yerlerde atıfla ilgili “ma‘tûf ve ma‘tûfun aleyhin arasında muğayeret gerekir”⁴⁹³, “atıf muğayeret gerektirir.”⁴⁹⁴ gibi Nahiv kaideleri ve temel ilkelerin zikredildiği de görülmektedir. Ayrıca atıf harflerinin anlamları ve kullanımlarına dair Kur’ân’dan şahitler zikretmesi⁴⁹⁵ Arap Dili’nin kullanım ve kurallarında Kur’ân’ın belirleyici konumunu göstermesi bakımından önemlidir.⁴⁹⁶ Muzârî fiili anlam ve şekil bakımından etkileyen nevâsıb ve cevâzım harflerinin kullanımı ve cümleye kattığı anlamlar da mebâhis kısmında belirtilen unsurlardandır.⁴⁹⁷ Bu edatlardan “إِنَّ” in nasb ve cevap harfi olduğuna⁴⁹⁸, tenvinli mi nunlu mu

⁴⁸⁵ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/111-112.

⁴⁸⁶ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 6/466, 8/79.

⁴⁸⁷ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/212.

⁴⁸⁸ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/145.

⁴⁸⁹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/55, 1/57, 2/111.

⁴⁹⁰ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/79.

⁴⁹¹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/419.

⁴⁹² Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/119.

⁴⁹³ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/517.

⁴⁹⁴ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 5/141-142.

⁴⁹⁵ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/72, 1/489, 1/490, 1/510, 2/184, 2/206, 3/217, 4/115, 4/413.

⁴⁹⁶ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/145, 280, 2/419, 549, 3/399, 6/89, 567, 7/33-34, 152, 8/197.

⁴⁹⁷ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/36,

⁴⁹⁸ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/439,

yazılacağına⁴⁹⁹, “لن” edatının kullanımı ve kelâmî görüşleri farklı olanların edata yükledikleri anlamların farklılaşmasına⁵⁰⁰, “أن” mastariyenin⁵⁰¹, “لام كي” key anlamına gelen lâm harfinin⁵⁰² ve “حتى” nin kullanımına⁵⁰³ dair izahlar zikredilebilir. Bu edatlardan biri olan ve aslında harf-i cer kabul edilen hattâ (حتى) Arap dilinde İbtidâiyye/başlangıç edatı, harf-i cer, atıf harfî ve muzârîyi nasbenden edat olmak üzere dört temel fonksiyonla kullanılmaktadır. Müellif bunları yeri geldikçe ifade etmiştir. “Eşin ağzına koyulacak lokmadan bile ecir alınacağının” (حتى اللقمة تضعها في في امرأتك) belirtildiği hadiste⁵⁰⁴ yer alan hattâ (حتى) edatının ibtidâiyye edatı olarak kullanıldığını ve ibtidâiyye edatından sonra gelen kelimenin merfû olduğunu belirtir.⁵⁰⁵ İkinci fonksiyon (عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم لأهل المدينة ذا الحليفة، ولأهل الشام الجحفة، ولأهل نجد قرن المنازل، ولأهل اليمن يلملم. قال: “فهن لهن، ولمن أتى عليهن من غير أهلهن ممن أراد الحج والعمره، فمن كان (إلى) hattâ edatının ilâ⁵⁰⁶ hadisindeki⁵⁰⁶ hattâ edatının ilâ anlamında harf-i cer olarak kabulünün câiz olduğunu belirtmiştir.⁵⁰⁷ Üçüncü fonksiyon için (عن سلمان رضي الله عنه قال: قيل له: قد علمكم نبيكم صلى الله عليه وسلم كل شيء. حتى الخراءة. قال، فقال: (أجل) hadisindeki⁵⁰⁸ hattânın (حتى) atıf harfî olarak kullanıldığını belirtmiştir.⁵⁰⁹ Son olarak mebâhiste sıklıkla karşılaştığımız muzârîyi nasbetme işlevidir. Hattâ (حتى) edatı, muzârîyi nasbederken Efâl-i Hamse’deki nun harfini düşürmektedir. Bu fonksiyonuna örnek olan (حتى يقولون) rivâyetinin⁵¹⁰ farklı nüshalarda nun harfî düşmeden (حتى يقولوا: الله خلق كل شيء) şeklinde nakledildiğini Nevevî’den aktarmıştır.⁵¹¹ Bazı Nahiv âlimleri, nasbenden bir edattan sonra nun harfinin düşmemesinin az kullanılan bir lügat olduğunu belirtmiştir. Bu durumun sahîh hadislerde bulunduğunu belirten müellifin, dilin kullanımı ve kurallarının tespîtinde hadisleri şahit olarak kullandığı anlaşılmaktadır. Başka bir hadiste⁵¹² (حتى يدخلون الجنة) nunun sabit kalması üzerine müellif bu kullanım için gerekli şartı şöyle ifade etmiştir. “Nunun sabit kalması gelecekteki bir resmi göz önüne getirip canlandırma

⁴⁹⁹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/112-113.

⁵⁰⁰ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/582.

⁵⁰¹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 2/561, 3/342,

⁵⁰² Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 3/390, 10/125.

⁵⁰³ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/18, 36, 79-80.

⁵⁰⁴ Müslim, “Vasiyyet”, 5.

⁵⁰⁵ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 6/420, 10/164.

⁵⁰⁶ Müslim, “Hac”, 11.

⁵⁰⁷ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 5/98.

⁵⁰⁸ Müslim, “Tahâret”, 57.

⁵⁰⁹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 2/184.

⁵¹⁰ Müslim, “İman”, 216.

⁵¹¹ Nevevî, *Şerhu’n-Nevevî*, 2/157.

⁵¹² Müslim, “İman”, 319.

amacına ma'tûf olarak kullanılır. Fiilin hattâdan (حتى) sonra merfû olmasının şartı hakîki veya takdîrî hâlin olmasıdır.”⁵¹³

Müellif soru ve cevap edatlarının kullanım amacı, anlamları ve cümledeki i'râbına dair izahlara da yer verir. “كيف” edatının kullanımı ile ilgili bu edatın genel olarak ahvali sormak için kullanıldığını ancak Rasûlullah'ın (s.a.s.) “beni cennete yaklaştıracak cehennemden uzaklaştıracak şey nedir”⁵¹⁴ diye soran bir sahâbîye hemen cevap vermeyip ashabına bakarak biraz beklemesi ve ardından sorusunu tekrarlatmak için “ماذا قلت؟” demesi gerekirken bunun yerine soruyu “كيف قلت؟” şeklinde sormasındaki hikmetin ‘sorduğun soruyu hangi halde sorduysan değiştirmeden aynı halde sormasını istemesi’ olduğunu belirten yazar keyfe edatının burada zaman veya mekân bildirmese de “في أي حالة” te'vilinde mecâzen zarfîyyet ifade ettiğini dilci İbn Mâlik'ten (ö. 672/1274) naklederek söyler.⁵¹⁵ Belâ (بلى) cevap edatının kullanımına dair verdiği bilgiler de okurların istifade edebileceği öz bilgiler halinde verilen türdendir. “Belâ (بلى) edatı cevap harfidir. Nefyi iptal etmek için kullanılır. Nahivciler bu edatı takrîrle birlikte mücerred nefyin cevabında kullanmıştır. Bundan dolayı İbn Abbâs ve başka müfessirler A'raf Sûresi 172. âyetindeki Yüce Allah'ın (أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ) sualine eğer neam (نعم) diye başlayarak cevap verselerdi kâfir olurlardı” demiş ve edatın kullanımındaki inceliğe dikkat çekmişlerdir. Çünkü neam (نعم) edatı, bir haberin olumlu veya olumsuz tasdiki için kullanılır.⁵¹⁶ Yakın anlamda kullanılan cevap edatlarından ecel (أجل) ve neam (نعم) arasındaki farkı da dilci Ahfeş'den yaptığı nakille şöyle izah etmektedir: “...Ecel (أجل) lâm harfinin tahfîfiyle (şeddesiz kullanılmasıyla) okunan ve “neam” anlamına gelen cevap harfidir. Ahfeş, “her ikisi de sübût ve nefiy için tasdîk harfi olsa da haber vermek maksadıyla eceli kullanmak daha güzeldir. “Neam” edatını ise istifhâmın cevabında kullanmak daha güzeldir.” görüşünü nakleder.”⁵¹⁷

Şart edatlarının veya şart manası taşıyan zaman ve mekân zarflarının kullanımı, anlamları, farklı mana taşımaları durumunda bunun gerekçesiyle birlikte izah edilmesi ve mahzûf şart veya cevabın takdirlerinin yapılması da şerhin Arapça bahislerinde göze çarpan hususlardandır. “بينما ve بينا” edatının isim veya fiil cümlesine muzaf olan bir zaman zarfı olduğu, müfrede muzaf olarak kullanımının azlığı, aslının mekân zarfı olan

⁵¹³ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/614. Ayrıca bk. 1/202, 432, 3/217, 4/164.

⁵¹⁴ Müslim, “İman”, 12.

⁵¹⁵ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/47.

⁵¹⁶ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/480.

⁵¹⁷ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/184. Ayrıca bk. 1/43-44.

“بين” olduğu, bundan istiâreyle zaman için de kullanıldığı, elif ve mâ haflerinin ziyadesiyle şart anlamı taşıdığı bundan dolayı da cevaba ihtiyaç duyduğunun belirtilmesi, cevabının başında “إِذَا”nın/fücaiyye izâ’sının bulunabileceği ve cevabın âmil olduğunun belirtilmesi örnek olarak verilebilir.⁵¹⁸ Şart edatlarından “لو”’in ibarede taşıdığı anlama dair farklı görüşlerin zikredilmesine “لو لقينا أحدا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فسألناه”⁵¹⁹ edata dair yorumları serdetmesi örnek verilebilir. “Bazı âlimler buradaki lev’in temenni ifade ettiğini cevaba ihtiyaç duymadığını söylemiştir. Yani “ليتنا تلقى أحدا” anlamındadır. Bazıları ise temenni anlamını da içermekle birlikte şartiye olduğunu söylemiştir. Cümle aslında “لو لقينا أحدا فسألناه كان خيرا” şeklinde olmalıdır. İbn Mâlik ise buradaki lev edatının mastariyye olduğunu cümlenin başında geçen temenni fiilinin, edatı temenni edatı olarak yorumlamaya engel olduğunu ve cümlenin aslının “وددنا لو لقينا” şeklinde olması gerektiğini, lev ona delalet ettiği için fiilin hazfedildiğini söylemiştir.” Bunları nakleden müellif herhangi bir tercih veya değerlendirmede bulunmamıştır.⁵²⁰

Bu bağlamda Emmâ (أما) edatı ile ilgili verdiği bilgiler de önemlidir. Emmâ edatının şart, tafsîl ve te’kid için kullanıldığını belirten yazar, şart oluşunun delilinin cevabının başında fe harfinin bulunması, tafsîl fonksiyonunda kullanıldığında öncesinde kaseme ihtiyaç duyması olduğunu belirterek kasem bulunmadığı zamanda te’kid ifade ettiğini zikretmiştir.⁵²¹ Şart edatları ile ilgili bunların dışında gelecek zamanda şart ifade eden izâ (إِذَا) edatının şartına muzaf olduğunu, cevabının mefûlün fihi olduğunu ve şart fiiline tekerrür manası kattığını⁵²² zikreden müellif bunun şart ini (إِنْ) ile arasındaki farklar ve kullanım inceliklerinden bahsetmesi⁵²³, in (إِنْ) ve lev (لَوْ) den sonraki kane ve isminin genellikle hazfedildiğini belirtmesi ve bunların takdîrini yapması⁵²⁴, şart için kullanılan diğer edatları⁵²⁵ belirtmesi de karşılaşılan diğer izah türlerindendir. Müellifin bu türden dilsel incelikler hakkında toplu ve özet bilgiler vermesi sahip olduğu dil birikimini

⁵¹⁸ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/17.

⁵¹⁹ Müslim, “İman”, 1.

⁵²⁰ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/15. Lev edatının farklı anlamları için ayrıca bk. 1/100, 2/364, 4/531, 5/541, 543, 7/148.

⁵²¹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/182, 2/61, 72, 332.

⁵²² Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/202, 220.

⁵²³ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/23, 71, 225, 9/159, 437.

⁵²⁴ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/438.

⁵²⁵ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/219, 1/100, 3/31, 3/445, 6/405, 10/235.

yansıtmasının yanısıra aynı zamanda başta talebeler olmak üzere şerhin okurları için önemli imkânlar sunmaktadır.

Arap dilinde çok fonksiyonlu harflerden biri olan lâ harfinin (لا) hangi anlamda kullanıldığını tespîte dair yorumlar sıklıkla karşılaşılan izahlardır. Hz. Peygamber'in إِذَا (أَقِيَمَتِ الصَّلَاةُ فَلَا صَلَاةَ إِلَّا الْمَكْتُوبَةُ) “namaz için kamet getirildiğinde farz namaz dışında namaz yoktur” hadisindeki⁵²⁶ (لا) daki nefyin aslında hakikati nefiy olması durumunda mananın “hiçbir namaz sahih değildir” olacağını ifade eden müellif, Rasûlullah'ın (s.a.s.) uyarı yaptığı sahâbînin namazını kesmemesi ve sadece hoşnutsuzluğu ifadeyle yetinmesinden yola çıkarak buradaki nefyin, hakikatin değil kemâlin nefyi olduğunu belirterek İbn Hacer'in buradaki “lânın nefiy değil “o zamanda namaz kılmayın” anlamında nehiy olmasının da muhtemel olduğu” görüşünü nakleder.⁵²⁷

Edatlar hakkında verdiği bilgileri edatın her geçtiği hemen hemen her yerde tekrar etmesi yazara yöneltilecek bir eleştiri olarak kaydedilebilir. Örneğin (بين) bazen elif (بيناً) ve bazen de mâ ve elif (بينما) harfli kullanımının her geçtiği yerde aynı bilgilerin tekrarlanması bu bağlamda zikredilebilir. Edat ile ilgili şu bilgilerden bir kısmı tekrarlanmaktadır. “Aslı mekân zarfı olmakla birlikte zaman zarfı olarak da kullanılan beyne (بين) bazen elif (بيناً) ve bazen de mâ (بينما) harfi ziyade edilerek kullanılabilir. Şart edatı olarak kullanılırlar. Cevabın başında genelde fücâiyye iz veya izâsı bulunur. Şart cümlesine muzaf olur. Cevabının mefulün fihi olarak mansûb olurlar.”⁵²⁸ Beyne edatına ilaveten (إن) “ini muhaffefe”nin izahının da sıklıkla tekrarı bu bağlamda zikredilebilir.⁵²⁹ Yazarın eğitimci olmasının bir yansıması olarak düşünülebilecek bu durum onun didaktik usulünün bir gereği olarak hoş görülebilirse de şerhin hacmini artıran tekrarlara kanımızca yer verilmemesi isabetli olurdu.

Bunlara ilaveten şerhin el-mebâhisu'l-arabiyye kısmında, istisnâ edatı “إِلَّا”nın cümlede istisnâ için mi yoksa istidrâk için mi kullanıldığını dair izahlar, her iki yorumun neden olduğu farklı sonuçlar ve bunlar üzerine değerlendirmeler⁵³⁰, zatü (ذات) kelimesi

⁵²⁶ Müslim, “Salâtü'l-müsâfirîn”, 63.

⁵²⁷ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 3/477. Ayrıca bk. 1/23, 112, 202, 1/253, 2/72, 233, 3/96, 3/597, 5/87, 5/504, 524, 6/201, 6/417, 7/376, 8/616, 10/164.

⁵²⁸ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/17, 367, 432, 2/206, 273, 3/118, 292, 8/510, 9/623.

⁵²⁹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/18, 2/186, 3/490, 4/573, 6/527, 7/419, 9/361, 10/308.

⁵³⁰ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 4/270.

hakkındaki izahlar⁵³¹, zamirlerin mercii⁵³², fūcaiyye izâ'sı⁵³³, yemin üslubu ve kullanım amaçlarına dair bilgiler sunulması⁵³⁴, Arapçada çok fonksiyonlu “ما” mâ harfinin türünün (taaccübiyye, mastariyye ve mesvûliyye gibi) belirtilmesi⁵³⁵, atıf harfi olan (أ) “ev” harfinin taksim veya şek ifade etmesi⁵³⁶, tenbîh, tahzîz ve arz için kullanılan elâ (لا) harfiyle ilgili anekdotlar⁵³⁷, birbiri ile karıştırılma ihtimali bulunan harfin kullanımına dair izahlar⁵³⁸, eni mastariyye ile tefsiriyyenin kullanımı⁵³⁹, harflerin yazılış, fonksiyon ve kullanımlarına⁵⁴⁰ dair açıklamalar ve ekoller arası görüş farklarının izah edilmesi sıklıkla karşılaşılan unsurlardandır.

Harf/edatların kullanımına dair izahlarda yazarın rivâyet merkezli bir yaklaşım içinde olduğu söylenebilir. Zira harflerin hazfî veya hangi anlamda kullanıldığı gibi kimi durumlarda farklı nüshalarda veya rivâyetin farklı tariklerindeki ifadeleri karşılaştırarak yaptığı takdîrler veya izahları rivâyet merkezli değerlendirmesi eserin bir özelliği olduğu söylenebilir. Bu anlamda müellifin mebâhis kısmındaki edatlara dair yoruma zemin oluşturacak izahları başta Nahiv olmak üzere Sarf, Lügat ve Belağat ilimlerindeki kaidelerin pratize edildiği, bilgilerin uygulamasının gösterildiği, talebelerinin dilsel becerilerini geliştirmeyi hedeflediği bir mecra olarak düşünerek kaleme aldığını söylemek yanlış olmayacaktır.

2.3.1.5. Sarf İle İlgili İzahlar

Kelimenin kökenini inceleyen Sarf ilmi/morfoloji, Arap dilinde gramerin Nahivle birlikte iki temel unsurundan biri kabul edilmektedir. Kelime yapısındaki özellikle fiillerin yapısındaki farklılıklar, i'râba doğrudan etki etmekte ve anlamda bir takım değişiklikler ve inceliklere neden olmaktadır. Kelimenin yapısının incelendiği bu ilim dalına dair izahların şerhe/yoruma temel oluşturucu şekilde müellif tarafından sıklıkla kullanıldığı tespît edilmiştir. Bu bağlamda sülâsî fiilin bâbının genellikle belirtildiği, mezîd fiilin

⁵³¹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/17.

⁵³² Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/18.

⁵³³ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/36.

⁵³⁴ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/43.

⁵³⁵ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/90, 517, 2/265, 3/265, 5/538,

⁵³⁶ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/46-47, 5/449.

⁵³⁷ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/61, 90, 196, 2/399.

⁵³⁸ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/63, 65.

⁵³⁹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/575.

⁵⁴⁰ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/79, 90, 112, 439, 447, 451, 2/62, 264-265, 294, 478, 515, 538, 564, 575, 3/30, 112, 5/229, 7/113.

hangi bâbtan geldiği ve bu bâbın anlamına dair bilgilerin zikredilip i‘lâl ve ibdallere temas edildiği, mazi veya muzâri fiilin ma‘lûm ve meçhûl kullanımlarının büyük oranda belirtildiği, ism-i fâil, mimli mastar, ism-i zaman ve mekân gibi sarf ilminin konusunu teşkil eden hususlarda temel ve genel bilgilerin verildiği görülmektedir.⁵⁴¹

Fiilin mastarı, mazi ve muzâri şekilleri, taşıdığı anlamlar ve hadiste hangi anlamın kastedildiği belirtilmiştir. Cibrîl hadisinde⁵⁴² yer alan ihsan kavramı ile ilgili izahlar buna örnek verilebilir. “İhsan kelimesi ehsena-yuhsinu fiilinin mastarıdır. İhsan, konuşanın kendisine de olabilir başkasına da. Bir başkasına iyilik yaptığında “falancaya ihsanda bulundum” dersin. Ancak buradaki anlam bu değildir. Bir ameli iyi, güzel ve sağlam yaptığında “ameli ihsan üzere yaptım”, “onu yapışımda ihlaslıydım” dersin. Hadisteki murad budur.”⁵⁴³

Özellikle sülâsî fiil başta olmak üzere fillerin muzârî halleri, muzârîdeki ayne’l harfinin harekesini belirleyen bâbı ve mastarlarını belirtmesi şerhte sıklıkla karşılaşılan bir sarf unsuru olduğu söylenebilir.⁵⁴⁴ Yazarın sülâsî/rubâî mezîd bâbların taşıdığı anlam özelliklerinden yola çıkarak farklı manalara gelebilecek ihtimallere yer vermesine (استوصوا) fiilinin istif‘al bâbında olduğunu ve te harfinin kabul ve mutavaat manasında, sin harfinin ise talep manasında kullanıldığını ifade etmesi örnek olarak verilebilir.⁵⁴⁵ Bu bağlamda sülâsî mezîd if‘al⁵⁴⁶, tef‘îl⁵⁴⁷, müfâ‘ale⁵⁴⁸, ifti‘âl⁵⁴⁹, tefe‘ul⁵⁵⁰, istif‘âl⁵⁵¹ vb. bâbların zikredilip anlamlarına ve kullanıldıkları yerlerde farklı anlam taşıyıp taşımadığına temas edilmesi zikredilebilir.⁵⁵²

Yaygın kullanılan masdar-ı müevvel kavramının yerine aynı anlamda masdar-ı münsebik kavramın⁵⁵³ sıklıkla kullanması da Arapça bahislerinin bir hususiyeti olduğu söylenebilir. Yazar bu yapıyı oluşturan en-i mastariyye ve fiilin cümlede hangi öge olduğunu da genellikle belirtmiştir. Cibrîl hadisinde geçen “أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ” cümlesindeki “أَنْ تَعْبُدَ”

⁵⁴¹ Lâşin, *Fethu’l-mün‘im*, 1/48, 100, 112, 213, 425, 2/ 304, 3/264-265, 6/46, 7/553, 8/26, 9/415, 10/576.

⁵⁴² Müslim, “İman”, 1.

⁵⁴³ Lâşin, *Fethu’l-mün‘im*, 1/19.

⁵⁴⁴ Lâşin, *Fethu’l-mün‘im*, 1/70, 2/336, 2/386, 3/186, 4/126, 5/26, 6/201, 8/280, 8/460,

⁵⁴⁵ Lâşin, *Fethu’l-mün‘im*, 6/46.

⁵⁴⁶ Lâşin, *Fethu’l-mün‘im*, 1/213, 4/431, 470.

⁵⁴⁷ Lâşin, *Fethu’l-mün‘im*, 2/168, 9/207, 10/603.

⁵⁴⁸ Lâşin, *Fethu’l-mün‘im*, 1/280, 3/286, 4/346, 8/380, 10/600.

⁵⁴⁹ Lâşin, *Fethu’l-mün‘im*, 1/438, 6/23, 6/570.

⁵⁵⁰ Lâşin, *Fethu’l-mün‘im*, 2/186, 2/512,

⁵⁵¹ Lâşin, *Fethu’l-mün‘im*, 7/602, 8/46

⁵⁵² Lâşin, *Fethu’l-mün‘im*, 3/286, 4/340, 351, 6/46, 331.

⁵⁵³ Lâşin, *Fethu’l-mün‘im*, 1/42, 63, 159, 253, 2/159, 3/524, 4/357, 395, 5/520, 7/153.

ifadesinin mastar-ı münsebik olduğunu ve mahzûf bir mübtedanın haberi olduğunu söyleyerek i‘râbını yapmıştır.⁵⁵⁴

Fiillerin mimli masdarlarının zikredilmesiyle birlikte aynı kalıbın ism-i zaman ve mekân anlamına gelebilme ihtimalleri de belirtilmiştir. Buna “إلا أن يجيء من مغيبه”⁵⁵⁵ ibaresindeki *مغيبه* kelimesine dair yaptığı “mim harfi fethalı, ğayının kesralı okunuşuyla mimli masdardır. Ya da ismi mekân olabilir. İsmi mekân olarak okunduğunda “yolculuk yerinden, gittiği mekândan dönmesi anlamına gelir.” izahı örnek olarak verilebilir.⁵⁵⁶ Başka bir örnek olarak şu zikredilebilir: Rasûlullah’ın (s.a.s.) farklı fitnelerden Allah’a sığınmayı anlattığı hadisteki⁵⁵⁷ mahyâ ve memât (فتنة المحيا والممات) sözcüklerinin “ölüm ve hayat” anlamında mimli mastar olduğunu ancak sülasi fiillerin aynı kalıpla ism-i zaman ve ism-i mekân şeklinde okunmalarının da muhtemel olduğunu belirten yazar hayatın fitnesini, insanın yaşamı boyunca dünya ve şehvi arzularla fitneye düşmesi, en tehlikelisinin de ölüm anında bu fitneye kapılması olduğunu vurgular. Ölümün fitnesinin, kabir fitnesi veya ihtizâr (الاحتضار) yani ölüm anındaki fitne olduğunun söylendiğini belirterek ihtilaf edildiğini zikreder. Ölüme izafe edilmesinin ona yakın olmasından dolayı olduğunu vurgulayan yazar kabir fitnesinin kabir azabından farklı olduğunu belki de onun sebebi olduğunu belirtir. Yorumunda kelimelerin ism-i zaman anlamını kullandığı anlaşılan müellif “ölüm fitnesi” tabiri için ölümden önceki hayatın fitnesi, ölümün şiddeti ve kötü son manalarının tercih edilmesinin evla olduğunu söyleyerek tercihte bulunur.⁵⁵⁸

Sarf ilminin önemli bir alt başlığı olan i‘lâl ve ibdâl konusunda harf değişim ve hazifleri incelenmektedir. Eserde çok olmasa da azımsanmayacak sayıda bununla karşılaşılmaktadır. İlk harfi vav olan misal fiillerin İfti‘al bâbına nakledildiğinde vav’ın te harfine dönüşmesine örnek olarak (يَتَكَلَّوْا) fiilindeki izahlar verilebilir. Hemzenin, illet harfleri olan vav ve ya’nın değişimleri sıkça belirtilmiş kelimenin aslı ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.⁵⁵⁹ İlk vahyin ardından Hz. Hatice’nin Peygamberimizi Varaka b. Nevfel’e götürmesi ve aralarındaki diyalogta geçen “kavmin seni yurdundan çıkarttığında”

⁵⁵⁴ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/19.

⁵⁵⁵ Müslim, “Salâtü’l-müsâfirîn”, 75.

⁵⁵⁶ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 3/490.

⁵⁵⁷ Müslim, “Mesâcid”, 128.

⁵⁵⁸ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 3/264-265.

⁵⁵⁹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/112, 118, 323, 356, 551, 2/32, 3/285, 4/19, 5/108, 6/295, 476, 7/27, 8/380, 9/406, 10/187, 304.

ifadesine Hz. Peygamber'in "onlar beni çıkaracak mı" (أومخرجي هم؟) şeklinde şaşkınlığını ifade eden bir cevap vermiştir.⁵⁶⁰ Müellif, (أومخرجي) ifadesindeki değişimleri şöyle açıklar: "Vav harfî fethalı ye harfî şeddeli şekilde rivâyet edilmiştir. Ya harfini şeddesiz okumak da câizdir. Ancak sahîh ve meşhûr olan şeddeli olmasıdır. Bu kelime muhric (مخرج) kelimesinin çoğuludur. İlk ya çoğul ya'sıdır. İkinci ya mütekelim ya'sı. İki kesradan sonra gelen iki ya ile kesranın bir arada bulunması zor olduğu için ya harfî fethalanmıştır. Hüm (هم) zamiri muahhar mübteda, (مخرجي) kelimesi mukaddem haberdur.⁵⁶¹

Mazi veya muzârî fiillerin yapısına dair yeri geldikçe bilgiler veren müellif anlama dair izahlarda da bulunmaktadır. Bu bağlamda bir sahâbînin "İslam'da hangi amel hayırlıdır?" sorusuna Rasûlullah'ın (s.a.s.) "Yemek yedirmen" (تطعم الطعام) şeklinde verdiği cevaptan⁵⁶² muzârî fiil kullanmasını müellif, "teceddüde teşvik etmek" ifade ettiğini zikrederek bir inceliğe dikkat çekmiştir.⁵⁶³ Zira Arap dilinde fiiller teceddüd, isimler ise istimrar/süreklilik ifade eder. Yine geçmiş zamandaki bir olayı zikrederken mazi yerine muzârî fiil kullanılmasının "anlatılan sahnenin göz önünde canlandırılmasına yardımcı olacağını" bildirmesi⁵⁶⁴, Rasûlullah'ın (s.a.s.) ezanı duyan bir çobana aynı lafızları tekrarlaması durumunda cehennem ateşinden çıkacağını ifade ederken⁵⁶⁵ (خرجت من النار) mazi fiil kullanmasındaki inceliği "o şahsın ölünceye kadar İslam üzere kalacağına dair bir iyimserliğin" ifadesi olduğunu belirtmesi zikredilebilir.⁵⁶⁶

Musa Şahin'in bu kısımda, sülâsî mazinin muzârîdeki aynel harfinin harekesini belirleyen bâbı belirtmesi⁵⁶⁷, fiillerin anlamı, tezkîri, te'nisi ve binasını zikretmesi⁵⁶⁸, bazı fiillerin Arapça'da mazisinin kullanılmayıp adeta öldürülmüş gibi muamele yapıldığını belirtmesi⁵⁶⁹, fiilin ma'lûm ve meçhûl kullanımı⁵⁷⁰ veya müteaddi mi lazım mı olduğunun zikretmesi⁵⁷¹, misali vâvî'nin vâvının muzârîde hangi durumda düşeceği⁵⁷², fiilin Aksam-

⁵⁶⁰ Müslim, "İman", 252.

⁵⁶¹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/356. Ayrıca bk. 1/112, 356, 551, 2/562, 3/285, 4/348, 356-357, 6/56, 295, 476.

⁵⁶² Müslim, "İman", 63.

⁵⁶³ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/148.

⁵⁶⁴ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/547, 549, 6/93, 7/142.

⁵⁶⁵ Müslim, "Salât", 9.

⁵⁶⁶ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/454.

⁵⁶⁷ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/70, 100, 174, 2/79, 336, 3/186, 510, 5/26, 510, 6/192, 7/221, 8/280, 10/602.

⁵⁶⁸ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 3/491, 4/201, 5/131, 6/45, 522.

⁵⁶⁹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 3/568, 4/87.

⁵⁷⁰ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 4/229-230, 535, 5/358, 6/170-171, 406.

⁵⁷¹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/245, 2/43, 248.

⁵⁷² Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/356.

ı Seb‘a’dan hangisine girdiğini⁵⁷³, muzaaf fiilin emir halinde nasıl okunması gerektiğine dair dil âlimleri ve şarihlerden nakiller yapması⁵⁷⁴, ism-i fâiller, okunuşları ve taşıdığı anlamlar varsa farklı yorumlayan âlimler ve yorum olasılıklarını zikretmesi⁵⁷⁵, ism-i mef‘ûller, anlamı ve mastarın ism-i mef‘ûl olarak te’vili⁵⁷⁶, taaccüb sığalarındaki mâ’nın taaccüb mâ’sı olduğunun belirtilerek diğer mâ’lardan ayırması⁵⁷⁷, ism-i âletle ilgili örnekler vermesi⁵⁷⁸, ism-i tasğîrin kalıpları ve kullanım amacını belirtmesi⁵⁷⁹, bina-i ismi’l-merre⁵⁸⁰, ism-i tafdil ve kullanım şart ve şekillerine dair gramer izahları⁵⁸¹, ism-i mensûb olan kelimeleri belirtmesi⁵⁸², sıfatı müşebbehe⁵⁸³, mübalağalı ism-i fâil sığasındaki isimleri ve anlamlarıyla birlikte mübalağa sığasını⁵⁸⁴ belirtmesi, şerhin Arapça bahislerindeki sarf ilmi ile ilgili hususiyetleri teşkil ettiği söylenebilir.

2.3.1.6. Nahivle İle İlgili İzahlar

Sarf ile birlikte Arap dilinin iki temel gramerinden biri olan Nahiv, sentaks/söz dizimi anlamına gelmekte ve sözcüğün cümle içindeki i‘râbı/konumunu incelemektedir. Yazarın el-mebâhisü’l-arabiyye kısmını diğer dilsel izahlara ilaveten cümlenin anlam sistematığının anahtarı olan Nahiv kaidelerinin uygulamalarının gösterilip izah edildiği bir laboratuvar mesabesinde kurguladığı söylenebilir. Dil/Gramer merkezli bir şerh olmamasından dolayı bütün ibare ve kelimelerin i‘râbı gösterilmemiş, yazarın gerekli gördüğü yerlerde yaptığı Nahvî/Gramatik tahlillerde varsa farklı i‘râblar, görüşler ve görüş sahipleri belirtilmiştir. Gerekli görülen kelimenin ya da cümlenin i‘râbının genellikle yapılmış olması, dilsel izahlarda Kûfeli Nahivciler, Basralılar ve Nahiv âlimleri gibi ifadelerin sıklıkla kullanılmasından müellifin konuyu kaynağından nakle önem verdiği anlaşılmaktadır.

⁵⁷³ Lâşin, *Fethu’l-mün‘im*, 1/356.

⁵⁷⁴ Lâşin, *Fethu’l-mün‘im*, 9/33-34.

⁵⁷⁵ Lâşin, *Fethu’l-mün‘im*, 4/352, 5/613, 7/343, 8/505, 9/114, 10/600.

⁵⁷⁶ Lâşin, *Fethu’l-mün‘im*, 1/514, 5/271, 6/591, 7/40, 8/258, 9/305, 9/406.

⁵⁷⁷ Lâşin, *Fethu’l-mün‘im*, 2/126, 3/265, 427.

⁵⁷⁸ Lâşin, *Fethu’l-mün‘im*, 2/136-137, 9/245.

⁵⁷⁹ Lâşin, *Fethu’l-mün‘im*, 1/111, 1/322, 3/446, 5/574, 6/114, 7/435, 8/68, 8/185, 9/168.

⁵⁸⁰ Lâşin, *Fethu’l-mün‘im*, 7/97.

⁵⁸¹ Lâşin, *Fethu’l-mün‘im*, 1/111, 148, 159, 4/395, 5/479, 6/45, 172-173, 480-481, 9/141, 10/537.

⁵⁸² Lâşin, *Fethu’l-mün‘im*, 2/354.

⁵⁸³ Lâşin, *Fethu’l-mün‘im*, 4/343.

⁵⁸⁴ Lâşin, *Fethu’l-mün‘im*, 1/346, 4/126, 10/78, 10/242, 10/535.

Dil ekollerinin farklı görüşlerinin mukayeseli bir şekilde verildiği⁵⁸⁵ şerhte muttasıl ref zamirlerinin fâil kabul edilip edilmeyeceğine ve zâhir fâille ile birlikte cümlede aynı anda bulunup bulunamayacağına dair izahları örnek olarak zikredilebilir. Hadiste yer alan (يتعاقبون فيكم ملائكة) ibaresinde⁵⁸⁶ fiilde bulunan vâvu'l-cemâa, Ahfeş ve onun görüşünü benimseyen Nahiv bilginlerine göre fâil değil cemi müzekker alâmetidir. Fâil ise (ملائكة) kelimesidir. Bu yorumun temeli, cümlede zâhir fâille birlikte fiilde tesniye ve cemi zamirlerinin bulunmasının câiz olduğunu kabul etmeleridir. Bu görüşlerine de (وأسروا) (النجوى الذين ظلموا) âyetindeki⁵⁸⁷ (أسروا) mazi fiilinde vav'ın bulunmasına rağmen ismi mevsûlün fâil olarak kullanılmış olmasını gösterirler. Sibeveyh ve Nahiv âlimlerinin cumhuru bu vâvın fâil olduğunu, bir cümlede açık fâille birlikte muttasıl ref zamirinin birlikte bulunamayacağını söyleyerek yukarıdaki âyette geçen ismi mevsulü fâilden bedel ya da mahzûf bir mübtedanın haberi olarak te'vil ederler. Hadisteki (ملائكة) ifadesini de aynı şekilde bedel veya mahzûf bir mübtedanın haberi olarak yorumlar ve cümlelerin beyan cümlesi olduğunu belirtirler.⁵⁸⁸ Bu görüşleri değerlendiren müellif sahîh bir kıyasa dayanan ilk görüşün Hâris lûğati olduğunu belirtirken ikinci görüşün doğruluğunu rivâyetin farklı tariklerinde yer alan (إن الملائكة يتعاقبون فيكم), (والملائكة يتعاقبون فيكم) kullanımlarından yola çıkarak savunmaktadır. Ayrıca iki sahâbînin Rasûlullah'ın (s.a.s.) yanında tartışması ve öfkeden gözlerinin kızarmasının ifade edildiği yerde geçen (حتى) cümlesinde⁵⁸⁹ elifi isneyn ile aynehu (عيناه) kelimeleri⁵⁹⁰, kadınlar sadaka verdi⁵⁹¹ (وحجب نساء) cümlesi⁵⁹² ve Nebi'nin eşleri perde ardına çekildi (النبي صلى الله عليه وسلم) ifadesindeki⁵⁹³ nunu nisve ve nisâ kelimeleri de aynı konuya örnek verilebilecek ifadelerdir. Müellif, hadislerdeki bu kullanımların (أكلوني البراغيث) ekelûnî el-berâğîs (beni pireler yedi) lûğatine göre açık fâille birlikte muttasıl ref zamirinin aynı anda cümlede kullanımının câiz olduğunu gösteren örnekler olduğunu belirtmektedir. Burada dikkati çeken bir husus olarak yazarın Nahiv kaidelerini tespitle hadisle istişhad etme fikrini benimsemiş olduğu söylenebilir. Nahiv ilminin kurallarının konulması ve

⁵⁸⁵ Basra-Kûfe Arap Dil ekolleri arasında farklılığın mukayeseli bir şekilde belirtildiği yerler için bk. 1/62-63, 1/472, 1/519, 1/550, 2/441, 3/443, 3/429, 5/279, 6/317, 9/179.

⁵⁸⁶ Müslim, "Mesâcid", 210.

⁵⁸⁷ el-Enbiyâ 21/3.

⁵⁸⁸ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 3/340-341.

⁵⁸⁹ Müslim, "İman", 60.

⁵⁹⁰ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/140.

⁵⁹¹ Müslim, "Salâtü'l-ıydeyn", 3.

⁵⁹² Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 4/111.

⁵⁹³ Müslim, "Nikâh", 94.

dilin doğru kullanımında en önemli istiṣhad kaynağı Kur’ân-ı Kerim ve cahiliye dönemi Arap şiiri olmuştur. Hadisler mana ile rivâyet edilmesi ve râvi tasarruflarına açık olması nedeniyle ilk iki kaynak kadar istiṣhad değeri görmese de tarihi süreçte hadisleri istiṣhad kaynağı sayan dilciler hep olagelmıştır. Müellif Lâşin de hadisleri, dilin kullanımı ve Nahiv kurallarını tespitte delil olarak kullananlardan biridir. Onun hadislerde yer alan Arap dil kurallarına aykırı kullanımlardaki tavrı hadisten yanadır. Gramer kurallarına uymasa da hadisteki kullanımı, dilsel olarak kullanmanın doğru olduğunu kanıtlar nitelikte olduğunu belirtir. Örneğin, Ümmü Habîbe’nin, Ebû Süfyân’ın kızı yani kızkardeşim (ile evlenmeye) ne dersin? sorusuna Rasûlullah’ın (s.a.s.) verdiği (أفعل ماذا؟) ifadesinde⁵⁹⁴ istifham edatı başta kullanılmamıştır. Oysa Nahivcilere göre soru edatlarının sadâret hakkı/başta bulunma hakkından dolayı önde gelmesi gerekirdi. İbn Hacer’den yaptığı nakille, fiilin soru edatının önüne geçemeyeceğini kabul etmeyen Nahivcilere karşı bu hadisle istiṣhad eder.⁵⁹⁵ Hac kitabının ‘tavafta remel yapmanın müstehablığı’ bâbında yer alan bir hadiste geçen (رمل الثلاثة أطواف) ifadesinin⁵⁹⁶ yorumunda şunları söyler: “Nevevî şöyle dedi: İbare mu‘temed nüshaların çoğunda bu şekildedir. Bazı nüshalarda ifade nadir olarak (الثلاثة الأطواف) şeklindedir. Daha nadir olarak bazı nüshalarda (ثلاثة أطواف) şeklinde gelen kullanımın doğru olduğunda şüphe yoktur. Ancak (الثلاثة الأطواف) kullanımı Nahivciler arasındaki meşhûr kullanıma aykırıdır. Basralı dilciler bu kullanımı kabul etmemiş, Kûfeliler ise câiz olduğunu söylemiştir. Mu‘temed nüshalardaki (الثلاثة أطواف) kullanımı ise Nahivcilerin cumhuru tarafından câiz görülmemiştir ancak bu hadis kullanımın câiz olduğuna delildir.”⁵⁹⁷ Başka bir örnek olarak (إن من أشر الناس) hadisinde⁵⁹⁸ yer alan (أشر) ism-i tafdilinin kullanımı zikredilebilir. Kâdî İyâz’ın, “hadiste elifle (أشر) şeklindeki kullanımın ve bunun gibi olan (أخير) şeklinde ism-i tafdil yapılmasının Nahivciler tarafından câiz görülmediğini, asıl kullanımın (خير) ve (شر) olması gerektiğini söylemelerine karşın hadislerde her iki türlü kullanımın bulunmasının bunların kullanılmasının câiz olduğuna delalet eder.” sözünü Nevevî’den nakleder.⁵⁹⁹ Cevap edatlarından belânın (بلى) hadisteki kullanımına dair izahlar da aynı

⁵⁹⁴ Müslim, “Radâ”, 15.

⁵⁹⁵ İbn Hacer, *Fethu’l-bâri*, 9/142; Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 5/612.

⁵⁹⁶ Müslim, “Hac”, 236.

⁵⁹⁷ Nevevî, *Şerhu’n-Nevevî*, 9/9-10; Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 5/279.

⁵⁹⁸ Müslim, “Nikâh”, 123.

⁵⁹⁹ Nevevî, *Şerhu’n-Nevevî*, 10/8; Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 5/586. Ayrıca bk. 1/198, 2/408, 3/167, 4/537.

konuya delil olacak türdendir. (أنت الذي لقيتني بمكة؟ قال: قلت: بلى) cümlesinin⁶⁰⁰ izahı şöyledir: Nevevî dedi ki: “Bu ifade, öncesinde nefîy bulunmasa da belâ ile cevap vermenin câiz olduğuna delalet eder.”⁶⁰¹ Bazı Nahivciler, belâ edatının menfî soru dışında kullanılmadığını belirterek buradaki nefyin de mukadder olduğunu ve (أولست الذي لقيتني) anlamında olduğunu söylemiştir. İbn Hişâm (ö. 761/1360) *Muğni'l-Lebîb* adlı eserinde şunu kaydeder: “Olumlu sorulara cevap verirken bela kullanılmaz. Bu üzerinde ittifak edilmiş bir durumdur. Ancak hadis kitâblarında bela edatıyla mücerred istifhama cevap verilebileceğini gösteren rivâyetler vaki olmuştur. Mesela *Sahîh-i Buhârî*'deki (أبسررك أن يكونوا لك في) rivâyeti, *Sahîh-i Müslim*'deki (أترضون أن تكونوا ربع أهل الجنة؟ قالوا: بلى) rivâyetler buna örnektir.”⁶⁰² Müellifin Kâdî İyâz, Nevevî ve İbn Hacer gibi şarihlerden nakiller yoluyla hadisleri, dilin kullanımı ve kurallarının tespîtinde istişhad etme taraftarı olduğu izahlarından net bir şekilde anlaşılmaktadır.

Şerhte i'râb tercihinin nakledildiği kaynağa eleştirinin yöneltildiği yerler de göze çarpmaktadır. Yazarın hadisin diğer rivâyetlerindeki ifadelerin Nahiv kuralına uygun olması nedeniyle nakil yaptığı âlimin görüşünü eleştirmesi, Nahiv kaidesinde rivâyetleri öncelemesinden kaynaklanmaktadır. Hadiste yer alan “لا يخرج إلا جهادا في سبيلي” ifadesindeki⁶⁰³ “جهادا” kelimesinin tüm asıllarda nasb halinde mefulün leh olarak kullanıldığını belirten Nevevî'nin görüşünü, zorlama olarak değerlendiren yazar kelimede müstensih hatası olduğunu zira diğer tüm nüshalarda ve Buhârî'de yer alan rivâyette⁶⁰⁴ Nahiv kaidelerine uygun olarak ref halinde kullanıldığını belirtir. Zira buradaki istisnânın müferrağ/nakıs istisnâ olduğunu ve edattan sonraki kelimenin “يخرج” fiilinin fâili konumunda olduğunu söyler.⁶⁰⁵ Bu durum onun Nahiv kuralları noktasında rivâyetleri önceleyen eğilimini desteklemektedir. Buna benzer bir kullanımda kelimenin yapısını açıklarken rivâyetleri dikkate alan Nevevî'yi desteklemesi örnek olarak verilebilir. “أشر؟ فقال: ذاك أشر أو أخبث.” ibaresindeki⁶⁰⁶ “أشر” kelimesinin ism-i tafdil kullanımı Nahivde yerleşik kullanıma aykırılık teşkil etmektedir. Zira “شر” ve “خير” kelimeleri ism-i tafdil olarak kullanıldığında elifsiz kullanımı bilinmektedir. Bu

⁶⁰⁰ Müslim, “Salâtü'l-müsâfirîn”, 294.

⁶⁰¹ Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî*, 6/116.

⁶⁰² Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm, *Muğni'l-Lebîb an kütübi'l-eârîb, thk. Mazin el-Mübârek, (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 154.*

⁶⁰³ Müslim, “İmâre”, 103.

⁶⁰⁴ Buhârî, “Humus”, 8.

⁶⁰⁵ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 7/519. Ayrıca bk. 3/525, 5/59.

⁶⁰⁶ Müslim, “Eşribe”, 113.

(أصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا) ve (فسيعلمون من هو شر مكاناً) Kur'an'daki kullanımların ayetleriyle⁶⁰⁷ örneğini veren müellif, Nevevî'nin az da olsa hadisteki "أشر" kullanımının sahîh kabul ettiğini⁶⁰⁸ nakleder ve Nahivciler nazarında ma'rûf olmasa da sahih rivâyetlere uygun kullanımla delillendiren Nevevî'ye katıldığını belirtir.⁶⁰⁹ Müellifin, Nahiv kurallarına veya genel kullanım kuralına aykırı olsa bile hadiste sabit olduğu için kullanımını doğru kabul etmekte olduğuna başka bir örnek olarak zikredilebilir.

İ'râb vecihleri subjektif yorum ve tahlillere açık bir husustur. Arapça ibareyi farklı i'râb etmenin muhtelif yorumlara hatta farklı fikhî hükümlere yol açacağı ehlinin bileceği bir husustur. Bu bağlamda İbn Hacer ile sûfilerin Cibrîl hadisinin ihsan kısmında yer alan bir ibarenin i'râbını farklı yapmaları ve buradan kaynaklanan tartışmalar **i'râb'ın yoruma etkisi** bağlamında önemli bir örnek olarak zikredilebilir. Cibrîl hadisinde yer alan "فإن لم تكن تراه فإنه يراك" ibaresinin "sen rabbini hakikaten göremesen de onun seni görüp, hallerine muttalî" olduğunu hisset" anlamında olduğunu belirten yazar, bazı sûfilerin bu ibareyi mahv ve fena makamına işaret olarak yorumladıklarını ve buna uygun i'râb ettiklerini belirtir. "eğer olmazsan" yani hiç birşey olmaz, nefsini fani kılar ve varlığını yokmuşçasına bir anlayışla yaşarsan işte o zaman onu görebilirsin. Bu yorum kane fiilin "فإن لم تكن" tam fiil sayılıp "تراه" kısmının da şartın cevabı olarak kabul edilmesine dayanmaktadır. İbn Hacer bu i'râbı yapanın Arap dilini bilmediğini söyleyerek nakıs fiil olan "تراه" fiilin şartın cevabı olması durumunda, elifinin cizm alameti olarak hazfedilmesi gerektiğini ve rivâyetin hiçbir tarikinde mahzûf olarak gelmediğini söyler. Burada bir zaruret olmasa da kuralın aksinin sabit olması doğru kabul edilse bile "تراه" den sonraki "فإنه يراك" kısmının öncesiyle bağlantısı kurulamaz. Ayrıca Ebû Hureyre'den nakledilen ve görmeyi nefyeden "فإنك إن لا تراه فإنه يراك" farklı tarik sûfilerin dünyadaki görmeye dair yorumunu boşa çıkarır. Bazı muhakkikler, İbn Hacer'in itirazlarından ilkinde, şartın mazi fiil olması durumunda cevap fiilinin ref halinde gelmesinin câiz hatta güzel olduğuna dair İbn Mâlik'in görüşleri ile cevap verir.⁶¹⁰ Bu durumda hadisin takdiri "فإن لم تكن وفنيت نفسك فأنت تراه" şeklinde olur. İbn Hacer'in ikinci itirazına ise fa harfinin ta'lil bildirdiği, rü'yetten maksad onun lâzımı olan riâyet olduğu şeklinde cevap verilebileceğini, bu durumda ise hadisin takdiri "و بعد ماض رفعك الجزا حسن و رفعه بعد مضارع وهن" şeklinde olur.

⁶⁰⁷ el-Meryem 19/75; el-Furkân 25/24.

⁶⁰⁸ Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî*, 13/196.

⁶⁰⁹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 8/201.

⁶¹⁰ İbn Mâlik, *Elfiyetü İbn Mâlik*, 311. Beyit şudur: و رفعه بعد مضارع وهن

”يرعك“ şeklinde olacaktır. Ebû Hureyre’den nakledilen nefyin, görmeyi nefyettiğini gösteren rivâyeti delil alan İbn Hacer’in yönelttiği üçüncü itiraza da şart edatından sonra “تكن” fiilini takdir ederek bir şekilde te’villerinin olacağını belirten müellif buradaki amacının sûfilerin aşırı ve temelsiz görüşlerinin savunmasını yapmak değil, ilmî tahkik ve onların cehaletle yaptıkları yorumların etkisini azaltmak maksatlı olduğunu belirterek onların bu te’villerinin uzak te’vil hükmünde olduğunu belirtmektedir.⁶¹¹

Yine Arapça bahislerde ibarenin izahında ele alınan farklı i’râb değerlendirmelerinin farklı fikhî hükümlere yol açabileceğine şu örnek verilebilir: İman kitabının ‘umuru’l-İslâm’ bâbında İslâm hakkında bilgi isteyen bir bedeviye Rasûlullah (s.a.s.) İslâm’ın şartlarından beş vakit namazı söyleyince “bunlardan başka var mı” sorusuna mukabil söylediği “لا. إلا أن تطوع”⁶¹² ifadesindeki istisnânın muttasıl mı yoksa munkatı mı olduğu tartışmasının sonucunda ortaya çıkan farklı fikhî görüşleri belirtir. Buradaki istisnânın munkatı olduğu kabul edilirse “beş vakit dışında sana bir şey zorunlu değil, istersen nafile kılabilirsin” anlamında olur. Muttasıl istisna sayılırsa başladığın “nafile ibadeti tamamlamak hariç sana bir şey gerekmez” anlamına gelmektedir şeklindeki izahtan sonra teferruatlı açıklamaların fikhu’l-hadis kısmında yapılacağını söyleyerek konuyu oraya havale eder.⁶¹³

Nahivle ilgili dilbilgisi/gramer kurallarının da sıklıkla hatırlatıldığı şerhte hadislerde yer alan kullanımlardan yola çıkılarak kuralların zikredilip hadisteki kullanımın izahı yapılmakla birlikte ne olamayacağı yani yanlış olan husus da belirtilmiştir. *Sahîh*’in ilk hadisindeki (فانطلقت أنا وحيد بن عبد الرحمن) ibaresinde yer alan (فانطلقت) fiilindeki muttasıl ref zamirinin, ene munfasıl zamiri ile te’kîd edilmesinin atıf kuralı gereği yapıldığını, sonrasında gelen ismin atfedilebilmesi için muttasıl zamirin munfasıl zamirle te’kîdinin gerekli olduğunu belirten yazar açık ismin muttasıl ref zahirine atfedilemeyeceğini ilave eder.⁶¹⁴

Yeri gelmişken şerhte Nahiv kâidelerinin, dille ilgili kuralların zikredilmesinin şerhin söylenmesi gereken önemli bir husûsiyeti olarak kaydedilebilir. “Atıf muğayeret gerektirir” veya “matuf ve matufun aleyhin muğayereti gerekir”⁶¹⁵, “İki nefiy bir isbat

⁶¹¹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/20.

⁶¹² Müslim, “İman”, 8.

⁶¹³ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/36. Ayrıca bk. 6/220-221.

⁶¹⁴ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/15.

⁶¹⁵ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/571, 2/517, 3/334-335, 5/141-142.

anlamına gelir”⁶¹⁶, “Cezmetmeyen şart edatından sonra gelen “ما” mâ zâiddir.”⁶¹⁷, “bir şeyin efdaliyyetinin nefyi o şeyin kendisinin nefyini gerektirmez.”⁶¹⁸, “nefyin siyakında gelen nekra umum ifade eder”⁶¹⁹, “şartın siyakında gelen nekra umum ifade eder”⁶²⁰, “Bedelin bulunduğu cümlede hükümde kastolunan bedeldir.”⁶²¹, “Kelimenin müfred, cümle ve şibhi cümle şeklinde sıfatı varsa müfred olan ilk sırada zikredilir.”⁶²² “Cemi teksir fâil olduğunda fiilin te’nisi câizdir.”⁶²³, “Hal câmid olursa müştaka te’vil edilir.”⁶²⁴, “Nekra nekra olarak tekrar ederse ikincisi ilkinden farklı kabul edilir.”⁶²⁵, “Temyizi zikredilmeyen sayının tezkîr ve te’nisi câizdir.”⁶²⁶, “Bir vasfı masterla haber vermek mübalağa ifade eder”⁶²⁷, “İstifham hemzesi nefyden önce gelirse tahkik ifade eder.”⁶²⁸ gibi temel kaideler zikredilmiş ve bu kaidelere örnek teşkil eden hadislerin i’râbı yapılırken bu kurallar belirtilmiştir.

Nahiv kaidelerine göre kelimenin müzekker veya müennes sayılmasının farklı durumlarını zikreden yazar “لكن به جراحا شديدا”⁶²⁹ ibaresindeki sıfatın müzekker kullanılmasını, Nahiv kaidesine göre “جرح” kelimesinin gayri akil çoğulu olan “جراح” mevsûfunun sıfatının müennes şekilde “شديدة” olması gerekirken ism-i cins kabul edilirse sıfatın müzekker veya müennes olabileceğini belirtir ve ifadede bir kural yanlışlığı olmadığını gösterir.⁶³⁰ Buna benzer bir durum da ستكون عليكم أمراء cümlesinde⁶³¹ fâilin cemi teksîr olması halinde fiilin yaygın olarak müzekker kullanılsa da müennes gelmesinin câiz olduğunu belirtmesi zikredilebilir.⁶³²

Nahiv ilminin konularından biri olan İsim fiillerin yeri geldikçe belirtilip hangi fiil karşılığında kullanıldığının zikri, varsa Kur’ân’dan örneği ile birlikte anlamının ve

⁶¹⁶ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 6/89.

⁶¹⁷ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 3/31.

⁶¹⁸ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/21.

⁶¹⁹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/409.

⁶²⁰ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/360.

⁶²¹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/198.

⁶²² Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/256.

⁶²³ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 3/364.

⁶²⁴ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 3/372.

⁶²⁵ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/337, 4/141.

⁶²⁶ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/220, 5/279, 6/35.

⁶²⁷ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/230.

⁶²⁸ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/102. Ayrıca bk.1/148,196, 202, 238, 360, 413, 3/65, 222, 334, 5/141-142, 542, 6/221.

⁶²⁹ Müslim, “İman”, 178.

⁶³⁰ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/367.

⁶³¹ Müslim, “Mesâcid”, 26.

⁶³² Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 3/136. Ayrıca bk.4/242, 393.

özelliklerinden bir kısmının dilcilerden nakledilmesi, Arapça bahislerinde her isim fiilin geçtiği yerde karşımıza çıkan bir husustur. Buna şu örnek zikredilebilir: “(حي على الصلاة)” ifadesindeki⁶³³ hayye (حي) kelimesi isim fiildir. Haydi, gel, yönel (هلم وأقبل) anlamındadır. Hayye kelimesinin sonundaki ya harfî fethalıdır. Çünkü öncesinde idğam edilen ya sakın olduğu için fethalanmıştır. Buradaki mana ise namaza gelin, ona yönelin (تعالوا إلى الصلاة) anlamındadır. Halil b. Ahmed, ayn ve ha harfinin bir kelimenin asli harflerinde mahreçlerinin yakınlığından dolayı bir arada bulunamayacağını belirtir. (حي على) da olduğu gibi ayrı kelimelerde bulunurlarsa olabilir. İkisi tek bir kelimeymiş gibi birleştirilerek (حيعة) şeklinde de okunabilir. Bismillahirrahmanirrahim’in Besmele (البسملة), Elhamdülillah’ın hamdele (الحمدة) la havle vela kuvvete ifadesinin havkale (الحوالة) şeklinde okunması gibi.⁶³⁴ Bunun dışında ağır, yavaş ol (أمله) anlamında mehlen (مهلا), getir (احضر) anlamında hâti (هات), al (خذ) anlamında (دونك) gibi isim fiillerle ilgili izahlar yapılmıştır.⁶³⁵

Nahiv ve Sarf ilminin alt konularından olan munsarif ve gayr-i munsarif isimler konusu da müellifin kelimenin i’râbı bağlamında ele aldığı konulardan biridir. Kelimenin kökenine dair izahların yapıldığı cehennem kelimesine dair yorumlar buna örnek verilebilir. Müellif, Nahivcilerin çoğunluğunun cehennem kelimesinin nar kelimesi ile eşanlamlı olduğunu, aynı zamanda yabancı kökenli olduğunu, bu yüzden (yani alemiyyet ve ucme/yabancı kökenli oluşu nedeniyle) gayr-i munsarif olduğunu, bir kısım Nahiv âliminin ise kelimenin Arapça kökenli olduğunu ve gayr-i munsarif olmasının (alemiyyet ve te’nis/müennes olmasından dolayı) olduğunu söyleyerek gerekçelerini zikretmiş ve kelimenin manasına dair farklı görüşleri kîle kavli ile nakletmiştir.⁶³⁶

Nahiv i’râb ilişkisi köklü ve esaslı bir ilişkidir. Zira Nahiv ilminin oluşumunda i’râb olgusunun önemli rol oynadığı belirtilmiştir.⁶³⁷ Şerhin mebâhis kısmında kelime veya ibarenin farklı i’râb olasılıklarının söylenip tevillerinin yapılması, bu i’râb vecihlerini destekleyen âyet veya muhtelif rivâyetlerin, rivâyetin farklı tariklerinin kullanılmasının yanı sıra dilcilerin yorumlarının nakledilmesi ve bu farklılıklardan kaynaklanan dilsel ve

⁶³³ Müslim, “Salât”, 6.

⁶³⁴ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/106, 2/440.

⁶³⁵ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/106, 2/515, 561, 3/ 292, 4/110, 5/328, 377, 6/319, 551, 7/150, 8/490, 9/41, 10/308.

⁶³⁶ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/356. Ayrıca bk. 1/439, 3/352, 4/307, 5/630, 6/465, 7/36-37, 8/311, 9/356, 10/425.

⁶³⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/753-755.

anlamsal değişimlere temas edilmesi de zikredilmesi gereken bir özelliktir. Farklı i‘râb vecihleri ve bunların dil ekollerinin ayrıştığı nokta üzerinden gösterilmesi müellifin eğitimci yönünün şerhe yansımalarındandır. Sıfatın mevsûfunu veya mevsûfun sıfata izafesi arap dilinde sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Abdülkays heyeti rivâyetinde⁶³⁸ yer alan (إلا في شهر الحرام) ifadesinin tüm asıllarda bu şekilde, bir rivâyette ise (في أشهر الحرام) şeklinde geldiğini belirten müellif, ibarede mevsûfun sıfatına izafesi bulunduğunu tıpkı Arapların (مسجد الجامع) ifadesinde kullandığı gibi olduğunu belirterek Kûfeli dilcilerin buna cevaz verdiğini, Basralıların ise cevaz vermeyip (في شهر الوقت الحرام) şeklinde takdir yaptıklarını belirtir.⁶³⁹

Başka bir hadiste⁶⁴⁰ bulunan (عن صلاة الوسطى) kullanımının âyeti kerimedeki kullanımla delillendirildiği yerlerde bulunmaktadır. (عن صلاة الوسطى) ifadesinin Kasas Sûresi 44. Âyetteki (وما كنت بجانب الغربي) âyetindeki kullanımla aynı olduğunu her ikisinde de bir şeyin sıfatına izafe edilmesinin bulunduğunu, bunun Kûfelilerce câiz sayılıp Basralıların (أي عن فعل الصلاة الوسطى / عن صلاة الصلاة الوسطى) şeklinde takdir yaptığını söyler.⁶⁴¹

Mesâcid kitabının “nafileyi cemaatle kılmanın caiz oluşu” bâbında yer alan bir rivâyette⁶⁴² bulunan (قوموا فأصلي بكم) ifadesinin izahı şöyle yapılmıştır: “ (فأصلي) ifadesinde lam kesralı ye harfî fethalıdır. Bu gibi yerlerde İbn Mâlik, ye harfinin hazfinin veya sâbit olarak kalıp fethalı veya sakin olmasının caiz olduğunu da söylemiştir. Ye harfinin düşmeyip fethalı olması durumunda lam harfî, lamu key (لام كي), sonrasındaki fiil de gizli bir en (أن مضمر) ile mansûbtur. Bu durumda lâm ve mansûb fiil mahzûf bir mübtedanın haberidir. Takdiri şöyle yapılır: (قوموا فقيامكم لأصلي بكم) Ahfeş de bu takdirdeki fe harfinin zâid, lâmin da (قوموا) fiiline müteallak olacağını belirtir. Ye harfinin düşmeyip sakin olması durumunda da lâm harfî, lâmu key (لام كي), sonrasındaki fiil de mansubtur. Ancak tahfif için sakin kılınmış olur. Ye harfinin hazfedilmesi durumunda lâm harfî lâmu’l-emir olur. Yani mütekellimin kendine emir vermesi kabilinden olur. Bu şekilde kullanım fasih ancak azdır. Yüce Allah’ın Ankebût Sûresi 12. âyetteki (لنحمل خطاياكم) sözündeki gibi. İbare ilk rivâyette (قوموا فأصلي لكم) şeklinde fâ-i sebebiyye ile de rivâyet edilmiştir.”⁶⁴³

⁶³⁸ Müslim, “İman”, 23.

⁶³⁹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/62-63.

⁶⁴⁰ Müslim, “Mesâcid”, 203.

⁶⁴¹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 3/334. Ayrıca bk. 1/427, 3/568, 4/338, 354,

⁶⁴² Müslim, “Mesâcid”, 268.

⁶⁴³ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 3/390.

Diğer bir hadiste⁶⁴⁴ geçen (ويكره لكم قيل وقال) ibaresindeki (قيل وقال) lafızlarının i‘râbında ihtilaf edildiğini belirten müellif izahı şöyle yapar: “Bunlar fiildir. İlki mechûl, ikincisi ma‘lûm mazidir. Mefûlün bih konumunda mahallen mansûbturlar. İkinci görüş bunların masdar ismi olduklarıdır. Başlarına elif lam gelebilmesi, bu görüşü destekler. Mesela (كثر القيل والقال) diyebilirsiniz. Buradaki maksat hata ve yanlışla neden olan çok konuşmanın kerih görülmesidir. Ayrıca insanlar hakkında anlatılanlarla ilgilenmek ve onları başkalarına anlatmak da kastedilmiş olabilir. Buradaki çirkinlik ve olumsuzluk (كفى بالمرء إثما أن يحدث) hadisindekiyle⁶⁴⁵ benzerdir.⁶⁴⁶

Başka bir örnekte müellif, Kâdî İyâz’dan naklederek şunları söyler: Hadisteki (إنك أن تذر) ifadesi⁶⁴⁷ farklı rivâyetlerde (إن تذر) şeklinde şart üslubuyla nakledilmiştir. Her iki vecih de sahihtir. Fethalı kullanılırsa ta‘lil için, kesralı olursa şart için kullanılmış olur. Şartın mahzûf cevabının takdiri yapılır.”⁶⁴⁸

Başka bir hadiste yer alan kelimenin cümlede hangi öge olduğuna dair tespitte farklı yorumlara örnek olabilir. (تكرمة الله هذه الأمة) ifadesindeki⁶⁴⁹ (تكرمة) kelimesi mahzûf bir fiilin mefûlu mutlakı olabilir. Bu durumda (كرم الله هذه الأمة تكريمة) şeklinde takdiri yapılabilir. Ya da mefûlün leh olarak i‘râbı yapılabilir. Bu durumda takdir (لا أكون إماما) (لتكريم الله هذه الأمة) şeklinde olur.⁶⁵⁰

Bunların dışında cümlenin i‘râbının yapıldığı yerler⁶⁵¹ ve bazı kelimelerin i‘râb tahlillerinin ayrıntılı verilmesi⁶⁵², zamirin mercî‘i ile farklı ihtimal ve görüşlerin âlimlerden nakillerle verilmesi ve varsa bu görüşleri destekleyen rivâyetlerin zikredilmesi⁶⁵³, izafetle ilgili fî anlamında veya min anlamında izafet, izafet lââmı, izafeti beyâniyye, tekrîm ve teşrîf izafeti gibi hususlara temas edilmesi⁶⁵⁴, mefûllerin tespiti ve kullanımlarına dair bilgiler⁶⁵⁵, atıf edatları ve kullanım inceliklerine dair bilgilere⁶⁵⁶

⁶⁴⁴ Müslim, “Akziye”, 10.

⁶⁴⁵ Müslim, “Mukaddime”, 5; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 88.

⁶⁴⁶ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 7/26.

⁶⁴⁷ Müslim, “Vesâyâ”, 5.

⁶⁴⁸ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 4/243.

⁶⁴⁹ Müslim, “İman”, 247.

⁶⁵⁰ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/501. Ayrıca bk. 1/35, 36, 81, 89, 111, 191, 229, 2/455, 549, 3/84, 160, 390, 525, 4/354, 357, 397, 5/392, 408, 6/190, 609, 7/172, 8/551, 9/369-370, 10/249-250.

⁶⁵¹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/19, 4/357, 6/190, 7/37.

⁶⁵² Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/117-118, 613.

⁶⁵³ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/18, 1/90, 500, 3/389, 5/280, 6/557.

⁶⁵⁴ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/330, 331, 460, 546, 549, 2/17, 624, 3/558, 560, 4/172, 355, 8/183, 228.

⁶⁵⁵ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/337, 2/550, 3/67, 358, 4/18, 5/376, 6/203, 7/231, 8/445, 9/239, 10/240.

⁶⁵⁶ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/23, 2/184, 306, 3/67, 4/71, 5/227, 622, 6/134, 7/190, 8/284, 9/304, 10/ 131.

ilaveten hâs kelimenin âmm kelimeye veya cüz'ün külle atfı⁶⁵⁷ gibi spesifik bilgiler, bedel konusu⁶⁵⁸, istisnanın türü, kullanımı ve bundan kaynaklanan ihtilaflar⁶⁵⁹, tahzîr üslubu ve kullanımıyla ilgili bilgiler⁶⁶⁰, İğra ve özellikleri⁶⁶¹, Nüdbe ve terhîm⁶⁶², ihtisas, tazmîn ve tenazû' konularına temas⁶⁶³, Medih ve zem fiilleri⁶⁶⁴, yemin üslubu, edatları ve kullanım özellikleri⁶⁶⁵, temyiz ve kullanımı⁶⁶⁶, cümle öğelerinin tekaddüm ve teahhürü/öne alınması ve sona bırakılmasına ilişkin izahlar⁶⁶⁷, nakıs fiiller ve kullanımı⁶⁶⁸, şaz kullanımlar ve buna dair görüşlerin belirtilmesi⁶⁶⁹ hal, özellikleri ve müştâka te'vîl durumları⁶⁷⁰, kelimenin müzekker, müennesliği, ifrad, tesniye ve cemi durumu ve i'râbları⁶⁷¹, ism-i mevsûller ve sılasının belirtilmesi⁶⁷², münâdânın halleri ve i'râbı ve buna dair dil âlimlerinin farklı görüşleri⁶⁷³, hadisteki kurala aykırı kullanıma dair te'viller veya hadisteki kullanımın sahihliğine Kur'ân'dan deliller getirilmesi⁶⁷⁴ el-mebâhisü'l-arabiyye/Arapça bahisleri kısmında ele alınan Nahiv konularındandır.

Müellif burada konu hakkındaki farklı görüşleri ve görüş sahiplerini açıklamakla birlikte tercih ettiği görüşü/kendi görüşünü, özellikle rivâyetlerin farklı tariklerindeki ifadelerle destekleme yoluna gitmesi göze çarpan bir hususiyetidir. Yazarın, Nahivle ilgili bu derece yoğun gramatik izahlar yapmasının gayesi ibarenin yoruma temel oluşturacak anlam sınırlarının tespîtinin yanısıra eğitimci yönünün şerhe yansımaları cihetinden hadis talebelerinin Arapça dil vasıflarına katkı yapmaya dönük bir amaç taşıdığı da söylenebilir.

⁶⁵⁷ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/105, 1/191, 2/44, 2/206, 4/291, 5/142, 6/70, 7/161, 8/165.

⁶⁵⁸ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/19, 3/540, 5/575.

⁶⁵⁹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/36, 80-81, 5/393, 425, 466, 394, 6/ 220-221, 418, 421, 495, 496.

⁶⁶⁰ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/72, 6/360.

⁶⁶¹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 3/400, 468, 4/126, 5/307, 479, 6/38, 534.

⁶⁶² Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/262, 2/43, 3/145, 4/353, 7/148.

⁶⁶³ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/62, 3/19, 66, 341, 399.

⁶⁶⁴ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/547, 3/590.

⁶⁶⁵ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/43, 7/127, 215, 9/66.

⁶⁶⁶ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/455, 3/352, 4/354, 6/95, 253.

⁶⁶⁷ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/64, 89, 2/601.

⁶⁶⁸ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/608, 3/125, 456, 5/167,

⁶⁶⁹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/72.

⁶⁷⁰ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/105, 5/574.

⁶⁷¹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 4/269-271.

⁶⁷² Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/42-43, 48, 486, 2/563, 7/176, 8/277, 9/158, 10/74.

⁶⁷³ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/111.

⁶⁷⁴ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 3/146, 4/337, 6/368.

2.3.1.7. Belâgate dair izahlar

Anlamanın taşıyıcısı olan kelimelerin hakikat anlamının dışına çıkarak farklı edebî/belâğî anlamlar ifade etmesi, her dilde olduğu gibi Arapça’da da mevcuttur. Edebî kullanımların tespîtinde ve Kur’ân’ı anlamada Arap Dili ve Edebiyatı ne derece önemi hâizse Arap dilini etkin bir şekilde kullandığı bilinen ve belâğatin pek çok unsurunu sözlerinde görebildiğimiz Hz. Peygamber’den nakledilen hadislerde yer alan mecâz, kinâye, teşbîh vb. edebî unsurların hadisi doğru anlama ve yorumlamadaki önemi de son derece açıktır. Hz. Peygamber, İslam’ı tebliğinde, içerisinde yetiştiği Arap toplumunun dil ve edebiyat özelliklerini iyi bir şekilde kullanmış, insanları hakka davet ederken veya bir şeyi açıklarken teşbîh, mecâz, kinâye gibi birçok edebi üslup kullanarak sözünü söylemiş, meramını anlatmıştır. Etkili konuşma noktasında sözün büyüleyici bir etkisi olduğunu yine kendileri dile getirmiştir.⁶⁷⁵ Bu nedenle Rasûlullah’ın (s.a.s.) hadislerinin doğru anlaşılması, Arapça’nın dil ve edebiyat yapısının özelliklerinin bilinmesiyle mümkündür. Bu durumun farkında olan şârih, eserinde edebi unsurlara sıklıkla yer vermiş, hadiste bulunan belâğî unsurları izah ederek hadisin doğru anlaşılması ve bazı hadislerde yorumu zahire değil edebi unsura bina etme noktasında çaba göstermiştir. Bu bağlamda şerhin Arapça bahisleri kısmında Belagât ilminin alt dalları olan meânî, beyân ve bedî unsurlarına dair pek çok açıklama bulunmaktadır. Yazar hadislerde yer alan Hasr üslubu, İ‘caz, Teşbîh, İstiare, Mecâz, Kinâye vb. gibi belâgat unsurlarını tespît etmiş, teferruata girmeden bu sanatların kullanımlarına dair temel düzeyde bilgiler vermiş, hadisteki ifadenin edebî ve estetik boyutlarını göstermiştir.⁶⁷⁶

Kelâmın muktezâyı hale uygun kullanımını inceleyen Meânî ilmi’nin⁶⁷⁷ alt başlıklarından biri olan haber ve inşa cümlelerine dair açıklamalar şerhte kendine sıklıkla yer bulan izahlardandır. Meşhûr bir hadiste Hz. Peygamber, “Kim Allah’a ve Rasûlüne iman ediyorsa ya hayır söylesin ya sussun, komşuna ve misafirine ikramda bulunsun” buyurmaktadır.⁶⁷⁸ Hadiste yer alan fiiller, inşaî yani talep bildiren fiillerdir. Müellif, “komşusuna ikramda bulunsun (فليكرم جاره) kısmının ilgili bâbın üçüncü rivâyetinde (فليحسن إلى جاره) şeklinde nakledildiğini belirttikten sonra komşuya iyi davranmanın ve ona

⁶⁷⁵ Buhârî, “Nikâh”, 48; Müslim, “Cuma”, 47.

⁶⁷⁶ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/21, 1/54, 1/388, 2/156, 3/65, 3/145, 5/584, 6/45, 6/266, 8/340, 9/509, 10/47.

⁶⁷⁷ Muhammed b. Abdurrahman b. Ömer el-Kazvini, *el-Îzâh fî ulûmi’l-belâga*, thk. Muhammed Abdülmu’nim el-Hafâcî, (Beyrut: Dâru’l-Cîl, 1431/2010), 1/52.

⁶⁷⁸ Müslim, “İman”, 74.

ikramda bulunmanın ona kötülük etmemeye, eziyet etmemeye ve rahatsız etmemeye ilave şeyler” olduğunu zikreder. Ayrıca hadisin, ikinci rivâyette (فلا يؤذي جاره) şeklinde lâ-i nâfiye ile haber cümlesi şeklinde nakledildiğini belirtip “Cümle haberî olmakla birlikte anlam nehiy manasında inşâ/talep cümlesidir. Bu şekildeki kullanımlar yani manası inşâ olan haber cümlesi, açık nehiy kullanmaktan daha belîğ/edebi ifadelerdir. Çünkü nehye uyulduğunu, yasaklanan şeyin vuku bulmadığını iş‘âr eder.”⁶⁷⁹ diyerek cümlenin haber veya inşâ oluşuna göre ifade ettiği anlam inceliğini zikretmiştir. Bu şekilde lafzen haber cümlesi ama mana itibariyle inşâ cümlesi olan yerlerde müellif bunları mutlaka zikretmiş⁶⁸⁰, her iki cümle türüne ihtimali olan sözleri de açıklamıştır. Mesela namazda rukûdan doğrulurken söylenen (سمع الله لمن حمده) ifadesinin hem haber hemde inşâ anlamında yorumlanabileceğini belirtir. Haber cümlesi olarak düşünülürse “Allah hamdeden kişinin hamdini işitip ona sevap vereceği” anlamına geldiğini belirtir. Yani hamdi işitmekten murad ona sevap vermek demektir. İnşâ cümlesi olursa “Allah’ım sana olan hamdimi kabul et ve bundan dolayı bana ecir yaz.” demektir.⁶⁸¹

Bazen cümle lafzen inşâî olmakla birlikte manen haber cümlesidir. Bu durumdaki bir cümlenin ya tehdîd ya tehekküm/alay ya da beddua ifade ettiğini belirten müellif, “kim kendisinin olmayan bir şeyin kendisine ait olduğunu iddia ederse bizden değildir ve cehennemdeki yerine hazırlansın.” rivâyetindeki⁶⁸² (وليتبوا مقعده من النار) ifadesinin de bu şekilde düşünülebileceğini söyler. Tebevvee (تبوا) fiilinin anlamını belirterek fiilin bu cümlede haber manasında emir olduğunu söyler. Yani o bizden değildir ve cehennem ateşinde bir ev edinecektir. Veya Fussilet Sûresi 40. âyetindeki (اعملوا ما شئتم) (dilediğinizi yapın) ifadesinde olduğu gibi tehdîd anlamında kullanılmıştır. Veya tehekküm/alay edilmiş, ya da (بواه الله ذلك) (Allah onu ateşe yerleştirsın) anlamında beddua olarak yorumlanabileceğini söyler. Buradaki ifadeyi hakikati üzerine anlayan Kirmânî’nin “kim kendisinin olmayan şeyi iddia ederse kendisine ateşe girmeyi emretsin” şeklindeki yorumunu⁶⁸³ nakleder ve ilk vechin evlâ olduğunu belirterek Kirmânî’nin görüşünü eleştirir.⁶⁸⁴

⁶⁷⁹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/174-175.

⁶⁸⁰ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 3/589. Ayrıca bk. 1/480, 2/44, 5/392, 504, 6/36, 7/47, 591, 8/277, 413, 9/625,

⁶⁸¹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 2/538. Ayrıca bk. 6/567, 7/410, 8/108, 277.

⁶⁸² Müslim, “İman”, 112.

⁶⁸³ Kirmânî, *el-Kevâkibu’d-derârî*, 2/113.

⁶⁸⁴ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/230.

Müellif, tarih boyunca tartışılan büyük günah iman ilişkisi konusunu en iyi örnekleyen hadislerden biri olan (لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن)⁶⁸⁵ haber cümlesi olduğunu ve zina ettiği anda zâniden imanı nefyettiğini belirtmektedir. Çünkü nefiy, mukayyidi de içine almaktadır. Yüce Allah'ın Enbiya Sûresi 16. Âyetindeki (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين) menfî olan kelime göklerin, yerin ve ikisi arasındakilerin yaratılması değil oyun (اللعب) kelimesi olduğunu söyleyen müellif bu durumda mananın “biz gökleri, yeri ve ikisi arasındakileri bir hikmete mebni şekilde ciddi olarak yarattık.” şeklinde olacağını vurgular. Bu hadiste de menfî olan kelime zâninin imanıdır. Bu durumda mana “zâni, zina ettiğinde mü'min olarak zina etmez” şeklinde olur. Ancak bu cümlemin nehiy anlamında bir haber cümlesi olduğu da söylenmiştir. Yani (لا يزني مؤمن، ولا يسرق مؤمن) “mü'min, asla zina etmez ve hırsızlık yapmaz ve mü'mine bu filleri yapmak yakışmaz.” demektir. Müellif burada zahiri anlamı tercih edip te'vil yapmamış ve yorumunu cümlemin haber cümlesi olmasını dikkate alarak yapmıştır. Zaten inşâ manasında olduğunu söyleyenlerin görüşünü de kîle kavliyle nakletmesi bunu göstermektedir.⁶⁸⁶ Ancak fıkhu'l-hadis kısmında hadisin yorumunu yaparken imanın nefyinden kastın kemâlin nefyi olduğunu farklı görüşleri serdederken nakletmektedir.

Meâni ilminin talebî inşâ başlığında ele alınan istifhâm üslubuna dair izahların mebâhis kısmında sıklıkla yer verilen edebî unsurlardan biri olduğu söylenebilir. Bir şey hakkında bilgi edinme amacıyla soru sorma anlamına gelen istifhâmı hakîkî, bu temel manası dışında inkâr, taaccüb, tevbîh gibi birtakım edebî/belağî maksatlarla da kullanılmaktadır.⁶⁸⁷ Şerhte sıklıkla yer verilen bu edebî üslup sorudan ziyade sorulan şeyden hoşnutsuzluğu veya onu reddetmeyi veya bundan duyulan şaşkınlığı ifade etmektedir.⁶⁸⁸ Müellif öncelikle hadiste yer alan sorunun hakiki mi edebî mi oluşunu belirtip buna göre cümlemin anlam ve yorumunu yapmaktadır. Her ikisine muhtemel olması durumunda bunların anlamlarını mutlaka zikretmektedir. Namazda hapsîran birine (يرحمك الله) diyerek karşılık veren bir sahâbînin kendisine bakan diğer sahâbîlere sorduğu (ما شأنكم تنظرون إلي) sorusunun⁶⁸⁹ hakîkî olarak düşünülmesi durumunda “soruyu soran sahâbînin namazda konuşma hatasını anlamadığını ve namazda konuşmanın

⁶⁸⁵ Müslim, “İman”, 100, 104.

⁶⁸⁶ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/213.

⁶⁸⁷ Abdullah Gümüşsoy-Mücahit Küçüksarı, “Arap Dilinde İstifhâm Üslubu: Buhârî'nin el-Câmi'u's-Sahîh'i Çerçevesinde Bir İnceleme”, *Akif* 52/2 (2022), 40-56.

⁶⁸⁸ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/111, 119, 3/610, 6/305, 8/412, 10/508.

⁶⁸⁹ Müslim, “Mesâcid”, 33.

yasaklandığını bilmediğini gösterdiğini”, taaccübî olarak düşünülmesi durumunda ise “hatasını idrak etmiş olduğunu ancak kendisine bu derece tepki gösterilmesini şaşkınlıkla karşıladığını” ifade ettiğini belirtir.⁶⁹⁰

Hadislerde yer alan soruların hakîki anlamında olmaması durumunda müellif bunların hangi belâği gayeyle kullanıldığını mutlaka belirtmiştir. Bu bağlamda dil bahislerinde istifhâmın, inkâr⁶⁹¹, nefiy⁶⁹², taaccüb⁶⁹³, tevbîh⁶⁹⁴ ve tehvîl⁶⁹⁵ gibi farklı edebî gayelerle kullanıldığı belirtilir. İstifhâm-ı inkârî ve tevbîhî için Hz. Peygamber’in amcası Ebû Tâlib’in ölüm döşegindeki durumu ile ilgili rivâyet örnek verilebilir. Amcasının son anında kelime-i şehadeti söylemesi için çaba gösteren Rasûlullah’ın (s.a.s) aksine, Kureyş’in ileri gelenleri de tam aksine Ebû Tâlib’in atalarının dininde kalmasını istiyordu. Hz. Peygamberin amcasından talebine karşılık Kureyşliler (أترغب عن ملة عبد المطلب) şeklinde bir soruyla bir nevi ikna savaşına giriyordu.⁶⁹⁶ Müellif, buradaki sorunun hakiki anlamında olmayıp inkâr ve tevbîh için kullanıldığını belirterek Kureyşlilerin Ebû Talib’in psikolojisini etkilemeye çalıştıklarını söyler. Onların Ebû Tâlib’e doğrudan (لا تفعل) “bunu yapma yani atalarının dininden dönme” demek yerine böyle bir soruyu tercih etmelerini “gururlu insanların nefsi, kendisine eşit seviyedeki birinden gelen doğrudan yasaklama ifadelerinden hoşlanmaz” diyerek izah eder. Doğrudan yasaklama ve emir içeren cümleler kurmaları halinde Ebû Talib’in inat ederek yeğenin dinine girmesinden korktuklarını belirtir. Müellifin, Kureyşlilerin bu edebî soruyla Ebû Talib’in içinde bulunduğu psikolojik durumu etkilediğini söyleyerek psikolojik bir tahlilde bulunduğu söylenebilir.⁶⁹⁷

Arap Belâgatinde Meâni ilminin altında incelenen Hasr üslubu, “bir şeyin bir şeye özgü kılınması”⁶⁹⁸ anlamında dilimizdeki “özüleme” kavramına karşılık olarak kullanılmaktadır. Hasr veya diğer ismiyle kasr üslubunun kısımları, tarafları, cümleye kattığı belâği anlam, fikhî hadislerde yol açtığı yorum farklılıkların tartışılması müellifin gündemine aldığı hususlardandır. Pek çok yapıma yolu olmakla birlikte, şerhte genellikle

⁶⁹⁰ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 3/145.

⁶⁹¹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/106, 119, 409, 413, 2/273, 3/87, 4/242, 5/592.

⁶⁹² Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 2/273, 3/96, 4/182.

⁶⁹³ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/119, 298, 308, 2/303, 337, 3/145, 5/592, 5/622, 9/287, 10/434.

⁶⁹⁴ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/413, 2/225, 594, 3/19, 3/22, 456, 584, 4/195, 257, 6/23, 214, 7/131, 553.

⁶⁹⁵ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/322, 6/423.

⁶⁹⁶ Müslim, “İman”, 39.

⁶⁹⁷ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/90.

⁶⁹⁸ İsmail Durmuş, “Hasr” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 12 Ağustos 2023).

nefiy ve istisna ile, innemâ edatıyla, müsnedin harf-i tarifile kullanılması ve takdim yoluyla hasr gibi diltelerin üzerinde ittifak ettiği yolların bulunduğu rivâyetlerdeki üslup yorumlanmış, tartışmalı durumlara temas edilerek hasrın unsurları belirtilmiştir.

İnnemâ edatıyla yapılan hasra (إنما الماء من الماء) hadisindeki⁶⁹⁹ yorum örnek verilebilir. Müellif, rivâyetteki ilk su (الماء) ifadesinden muradın gusûl olduğunu ikincisinden kastın ise meni olduğunu belirtmiştir. İkinci su kelimesindeki harf-i ta'rîfin ahd-i zihni ifade ettiğini belirterek min (من) harf-i cerinin sebebiyye anlamında kullanıldığını, bu durumda cümlenin “gusûlün meninin inzali sebebiyle vacip olması” anlamına geldiğini belirtir. Buradaki kasrın, kasr-ı ifrad olduğunu zikreden yazar bunun bir şeyin isbatı ile diğer bir şeyin neyfedilmesi olduğunu, gusûlün cima veya inzalden dolayı vacip olduğuna inanan muhatabın bu düşüncesini bir şeye (inzale) yönelttiğini belirtir. Yani gusûlün cimadan dolayı değil inzalin vaki olmasından dolayı alınması gerektiğini belirtir. Bu cümledeki kasrın hakiki olmadığını dolayısıyla hayız ve nifas gibi hallerden sonra gusûl almayı nefyetmediğini zikreder.⁷⁰⁰

Aynı edatla yapılan kasra başka bir örnek olarak Hz. Peygamber'in bir sözünde yer alan (إنما أنا بشر) ifadesinin⁷⁰¹ yorumu gösterilebilir. “Hz. Peygamber kendisini beşerî oluşa hasretti. Buradaki kasr, mevsûfun sifata izafî kasrıdır. Hakiki kasr değildir. Çünkü mevsûfun sifata hakiki kasrı bulunamayacak kadar azdır. Her insanın sadece birine hasredilemeyecek ve sayılamayacak çoklukta vasfı bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in buradaki sözü “ben sadece bir insanım melek değilim” anlamına gelmekte ve kasr, kasr-ı izâfî olmaktadır.”⁷⁰² Aynı ifadeyi (إنما أنا بشر) farklı bağlamda⁷⁰³ yine kullanan Rasûlullah'ın bu kullanımındaki kasr, kasr-ı kalbtir. Zira Hz. Peygamber, rasûl olması nedeniyle her gaybı bildiğini düşünen birisinin kendisine gelip bir şeyler sorması üzerine bu ifadeyi kullanmıştır. Bu ifadesiyle o, ben de bir insanım, Allah'ın muttâlî kıldıkları hariç olmak üzere insanın gaybı ve işlerin batınını bilemeyeceğine vurgu yapmıştır.⁷⁰⁴ Hz. Peygamberin bu ifadesi muhatabının sahip olduğu yanlış düşüncüyü, doğruya çevirme amacıyla kurulmuş bir cümledir. Bu tür kasra, kasr-ı kalb adı verilmektedir.

⁶⁹⁹ Müslim, “Hayz”, 80.

⁷⁰⁰ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/376.

⁷⁰¹ Müslim, “Mesâcid”, 89.

⁷⁰² Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 3/219. Ayrıca bk. 2/386, 399, 3/589-590, 4/498-499, 6/172.

⁷⁰³ Müslim, “Akziye”, 5.

⁷⁰⁴ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 7/13.

Müsned ve müsnedün ileyhın her ikisinin de marife olmasının (ta‘rifu’t-tarafeyn) hasr ifade edip etmediğı tatışmalı olmakla birlikte müellif, (الدين النصيحة) hadisindeki⁷⁰⁵ ifadenin kasr ifade ettiğini belirtmiş ancak zahire göre yorumlamamıştır. “Bu ibarenin zahiri kasr ifade etse de buradaki kasr zahiri üzere alınamaz. Kasr burada, mübalağa ifade etmektedir. Ekser, küll makamına konulup az olan yok hükmünde kabul edilmiştir. Yani dinin çoğı, temeli, direğı ve kıvamı nasihattir. Tıpkı Hac arafattır (الحج عرفة) hadisinde⁷⁰⁶ olduğu gibi. İbn Hacer’in hadisin zahiri üzere anlaşılabilceğıne dair “Hadisi zahiri üzerine yorumlamak muhtemeldir. Çünkü yapanın ihlâslı olmayı hedeflemediğı hiçbir amel dinden değildir.” yorumunu⁷⁰⁷ da naklederek onun bu sözünü “din ihlâstır” (الدين الإخلاص) anlamında yine mühim olanın küll makamına konulması anlamında mübalağa ifade edecek şekilde yorumlar ve buradaki kasrın zahiri üzerine alınamayacağını belirtir.⁷⁰⁸

Nefiy ve istisna ile yapılan hasra meşhûr bir hadiste yer alan (لا حسد إلا في اثنتين) ifadesi⁷⁰⁹ örnek verilebilir. “Hased, başkasının sahip olduğu nimetlerin yok olmasını temenni etmektir. Kendisinin olmasını arzu etsin veya etmesin fark etmez. Gıpta ise başkasındaki nimetin yok olmasını temenni etmeden benzerinin kendisinde de olmasını arzu etmektir. Bu cümledeki nefiy, gerekliliğın nefyidir, vaka’nın değil. Çünkü bu iki şey dışında da pek çok karşılaşılan durum vardır. Yani buradaki mana iki şey dışında haset övülmez, şerî ve gerekli değildir. Bu ifadede haset kavramı gıptaya benzetilerek mecâz yapılmıştır. Hased kavramı gıpta için istiare edilerek kullanılmıştır. Yani iki şey dışında meşrû ve geçerli gıpta yoktur. İfadedeki kasr, kasr-ı izafî veya iddiaîdir. Çünkü gıpta her türlü hayırlı işte istenen ve meşrû bir şeydir. Fakat bu iki şeyin büyüklüğü tüm hayırların yerine konulmuştur.⁷¹⁰

Müellif, kasrın hakiki veya iddiaî olarak yorumlanabilecek durumda ise bunları belirtmekte ve her iki durumda ifadenin anlamını zikretmektedir. “Hiçbir nebi yoktur ki ona beşerin iman ettiğı mucizlerin benzeri verilmiş olmasın. Bana verilen mucize ise ancak Allah’ın bana vahyettiğı (Kur’ân-ı Kerîm)dir...” hadisinde⁷¹¹ kasr üslubuyla yer

⁷⁰⁵ Müslim, “İman”, 95.

⁷⁰⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 31/64.

⁷⁰⁷ İbn Hacer, *Fethu’l-bâri*, 1/138.

⁷⁰⁸ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/205.

⁷⁰⁹ Müslim, “Salâtü’l-müsâfirîn”, 266.

⁷¹⁰ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 3/628. Ayrıca bk. 1/24, 352, 4/412.

⁷¹¹ Müslim, “İman”, 239.

alan (وإنما كان الذي أوتيت وحيا) ibaresinin yorumunu şöyle yapmıştır: “(أوتيت) fiilinin burada mahzûf ikinci mefulu olan he zamiri (أوتيته) başka bir rivâyette bulunmaktadır. İsm-i mevsûl ve sılası kânenin ismi iken (وحيا) kelimesi haberidir. Vahiyden murad Kur’ân’dır. Buradaki hasr iddiaî olarak düşünülürse manası şu şekilde olur: “Kur’ân, muhtevasında davet, deliller ve ahir zamana kadar istifade edilecek unsurları barındırmasından dolayı mucizelerin en büyüğü, en faydalı ve en devamlı olanıdır. Bırakın ona eşit olmasını, hiç bir mucize onun yanına bile yaklaşamaz. Kur’ân’ın dışındaki mucizeler ona nisbetle yok gibidir.” Buradaki kasr, hakiki olarak düşünülürse ibarenin manası “zaman geçip gitse de benim kendisiyle meydan okuduğum mucizem vahiy yani Kur’ân’dır.” anlamında olduğunu belirtmektedir.⁷¹²

Müsnedün ileyhteki harf-i ta’rîfin hasr ifade edip etmediği ve bununla ilgili dilsel bilgilerin verilmesi ve konuya dair nakillerin yapılması da mebâhis kısmının zikre değer özelliklerinden sayılabilir. “Müslüman, diğer Müslümanların elinden ve dilinden emin olduğu kişidir.” hadisindeki⁷¹³ (المسلم من سلم) ibarede yer alan (المسلم) kelimesindeki elif lam takısının hasrı gerektirir mi gerektirmez mi şeklinde bir soruyla başladığı yorumu şöyle devam ettirir: “Tercih edilen görüş hasr ifade etmesidir. Fakat İslam’da kemâli hasreder. Zira buradaki kasr (الناس العرب) “insanlar araptır” veya (المال الإبل) “mal devedir” cümlelerinde olduğu gibi kasr-ı iddiaîdir. Yani “insanların en faziletliisi Araplardır” veya “malın en iyisi devedir” demektir. Burada da “müslümanların en faziletliisi” anlamına gelmektedir. Zira bir şeyin ismini nefyetmekle o şeyin kemalini nefiy murad edilir. Tıpkı işini sağlam yapmayan kişiye (ما صنع شيئاً) “bir şey yapmadı” denilmesi gibi. Yapmak nefyedilmiyor ancak sağlam yapmak nefyediliyor. Bazı âlimlerden buradaki hasrın i’tibârî, nisbî olduğu görüşleri nakledilerek hadisteki bu ifadenin (لا علم إلا بخشية) “haşyet olmadıkça ilim de yoktur” veya buna yakın anlamda (لا علم إلا ما نفع) “fayda vermedikçe ilim yoktur” sözleri gibi olduğunu, hadiste belirtilen şeylerin sabit olmasının o vasfın (müslümanlık) sabit olmasıyla gerçekleştiğini belirttiği görüşleri nakleder. Müellif, hadisin zahirinin, elinden ve dilinden emin olunan kişinin şehâdeteyni söylemese bile Müslüman olduğuna işaret ettiğini zikrederek aslında böyle olmadığını buradaki kasrın mübalağa ifade ettiğini belirterek bu vasfın (Müslümanların elinden ve dilinden selamette olması) göz önünde olan ve alışkanlık kesbedilen bir vasıf olduğunu diğer vasıfları

⁷¹² Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/486.

⁷¹³ Müslim, “İman”, 65.

mecâzen dışarıda bıraktığını veya İslâm'ın görünür olmasında muteber vasıflara dikkat çekme ya da diğer erkâna riâyet ederek bu vasfın önemine vurgu yapmak maksadıyla yapıldığını belirtir.⁷¹⁴ Bu izahların dışında da “hakkı te’hir olanın takdîmi hasr ifade eder” kaidesince öne geçen öğelerin ifade ettiği kasrı⁷¹⁵ ve zamîr-i faslın kullanılması sonucunda ortaya çıkan hasrı⁷¹⁶ da mebâhis kısmında zikretmiştir.

Müellif, Meâni ilminde icâzın iki kısmından biri sayılan ve Arap dilinin öne çıkan özelliklerinden olan kelandan harf veya sözcüğün ya da cümlelerin atılması anlamındaki haziflerin⁷¹⁷ amacını belirtip genellikle bunların takdirlerini yapmaya çalışması⁷¹⁸ el-mebâhisü’l-arabiyyedeki hemen her sayfada karşımıza çıkabilecek belâgat unsurlarından biridir. Şerhte hadislerde varolduğu düşünülen haziflerin takdirinin yapılması genellikle mananın doğru anlaşılmasına matuftur. Zira takdir yapmamak veya farklı takdirlerin yapılması metnin anlamını etkileyen unsurlardandır. Müellif, cümledeki hazfî belirtmek için genellikle fi’l-keîâmî tayyün ve hazfun (في الكلام طي وحذف) veya (في الكلام طي) ya da (في الكلام حذف) ifadelerini kullanarak bu haziflerin takdirlerini yapmıştır.⁷¹⁹ Takdirleri genellikle kendisi yapmakla birlikte önceki âlimlerden naklettiği durumlar da olmaktadır.⁷²⁰ Hazif ve takdirde bazen takdire göre i’rab vechini izah ettiği yerler ve takdir edilen kelimenin farklılığından dolayı muhtelif yoruma imkân verecek durumlar da göze çarpmaktadır. Hz. Peygamber’in ashabına, kadınlara karşı iyi olmalarını tavsiye ettiği rivâyette⁷²¹ yer alan (واستوصوا بالنساء خيراً) ifadesindeki hazifleri şöyle takdir etmiştir: “Hayran kelimesi (خيراً) mahzuf bir masdarın sıfatı olduğu için mansubtur. Takdiri şöyledir: (استوصوا استيصاء خيراً) ya da mahzuf bir fiilin mef’ûlün bihidir. Bu durumda takdiri (استوصوا وافعلوا خيراً) şeklinde olur. Veya ismiyle birlikte hazfedilmiş bir kâne fiilinin haberi olarak takdir yapılabilir. Bu takdirle cümle (استوصوا بالنساء يكن الاستيصاء خيراً) şeklinde olur. Nahivciler, Teğâbün Sûresinin 16. Âyetindeki (وأنفقوا خيراً لأنفسكم) âyetini buna örnek olarak zikretmişlerdir.”⁷²² Müellif burada farklı irab vecihlerini dikkate alarak takdir yapmıştır. Takdiri yapılacak kelimeye göre yorum farklılığının ortaya çıktığı

⁷¹⁴ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/154.

⁷¹⁵ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 2/60, 354, 4/350, 7/182, 9/164.

⁷¹⁶ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 3/398.

⁷¹⁷ Ahmed b. Mustafa el-Merâğî, *İlmü’l-Belâga, - el-Beyân, el-Meâni, el-Bedi’-*, (Beyrut: Dâru’l-kütübü’l-İlmiyye, 1414/1993), 89-100.

⁷¹⁸ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/16; 6/46, 8/174.

⁷¹⁹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/225, 2/36, 3/136, 4/162, 514, 5/480, 6/260, 7/312, 8/197, 9/171, 10/85,

⁷²⁰ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 5/131.

⁷²¹ Müslim, “Radâ”, 60.

⁷²² Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 6/46.

duruma örnek olarak şu hadis verilebilir: Namaz için bir rekâta yetişenin namaza yetişmiş olacağını bildiren rivâyette⁷²³ yer alan (من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة) ibaresinde salât kelimesinden önce takdiri yapılacak kelimeye göre yorum farklılığı ortaya çıkmaktadır. “İbarenin zahiri bir rekâtla yetinmektedir ancak murad bu değildir. Kelamda muzaf hazfedilmiştir. Bunun takdiri yapılırsa cümle (أدرك وقت الصلاة) şeklinde olur. Bâbtaki ikinci rivâyetin mülhâkında yer alan (فقد أدرك الصلاة كلها) rivâyeti bunu desteklemektedir. Yani musalli, bir rekâtını kıldığı namazı, vakti çıksa da tamamlarsa vaktinde kılmış gibi olur. Müellifin rivâyetin farklı tarikiyle de desteklediği ve kabul ettiği takdir ve görüşün bu olduğu anlaşılmaktadır. Kîl kavliyle iki takdir daha nakletmiştir. İlkinde salât kelimesinden önce vucûb (وجوب) kelimesi, ikincisinde fazilet (فضيلة) kelimesinin takdir edildiğini belirtir. Buna göre ilk takdirde cümle (فقد أدرك وجوب الصلاة) şeklinde olur ki bulûğa giren çocuk, Müslüman olan kâfir, aklı başına gelen mecnûn ve temizlenen hayızlı kadına namaz vacip olmuş olur. Diğer takdirde ise cümle (فقد أدرك فضيلة جماعتها مع الإمام) şeklinde olur ki bu durumda musallinin bir rekâtına yetişmekle cemaat sevabı alacağı belirtilmiş olmaktadır.⁷²⁴ Görüldüğü üzere takdirin farklı yapılması durumunda ortaya muhtelif yorum ve değerlendirmeler çıkmaktadır.

Arap Belâğatinin alt dallarından biri olan Beyân ilmi ifadeyi etkili kılan Mecâz, Teşbîh, İstiare ve Kinâye gibi manayı farklı yollarla ifade etmenin usullerini incelemektedir.⁷²⁵ Şerhte sıklıkla karşılaşılan ve yoruma da yön veren bu edebi unsurlara, müellifin önem verdiği anlaşılmaktadır. Sözcüğün “vaz” edildiği temel anlamında kullanılmasına hakikat, gerçek anlamı dışında karineyle anlaşılan bir manada kullanılmasına da mecâz” denilmektedir.⁷²⁶ Yazar, kelimenin hakikat ve mecâze ihtimali olduğu durumlarda bunları zikretmektedir. Mecâz kullanımlarını tercih ettiği yerlerde yorumunu bunun üzerine bina etmekte ve bazen de mecâza dair yorumları önceki şarihlerden nakletmektedir. “Âdemoğlu secde âyetini okuyup secde edince şeytan ağlayarak uzaklaşır...” hadisinde⁷²⁷ yer alan şeytanın ağlayıp uzaklaşması ibaresi (اعتزل الشيطان يبكي) “hakikat anlamında mı anlaşılacak yoksa üzüntü ve hayal kırıklığından mecâz olarak mı?” sorusunu soran ve her iki vechin de izahı olduğunu söyleyen müellif, izahın teferruatına

⁷²³ Müslim, “Mesâcid”, 161.

⁷²⁴ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 3/302. Ayrıca bk. 1/42, 65, 1/100, 2/514, 563, 3/44, 84, 4/142, 357, 5/108, 327, 6/475, 570, 7/203, 316, 8/93, 174, 525, 9/115, 475, 10/163, 552.

⁷²⁵ Merâğî, *İlmü'l-Belâga*, 207-211.

⁷²⁶ İsmail Durmuş, “Mecâz”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 12 Ağustos 2023).

⁷²⁷ Müslim, “İman”, 133.

girmez.⁷²⁸ Yazar, şerhte mecâz-ı aklî ve mecâz-ı mürsel, mecâz-ı mukabele, mecâz-ı mücavere gibi farklı mecâz türlerini zikretmesine ilave olarak mecâz-ı müşârefe⁷²⁹ olarak isimlendirilen mecâz türünü sıklıkla kullanmaktadır. Eserin kavramsal anlamda özgün kullanımlarından biri sayılabilecek bu mecâz türü bir işi yapmaya başlamayı bitirmiş saymak, bir yere yakınlaşmayı oraya girmiş kabul etmek anlamında kullanıldığı belirtilebilir. Örneğin Ebû Tâlib'e ölüm geldiğinde (لما حضرت أبا طالب الوفاة) ifadesinde⁷³⁰ mecâzı müşârefe olduğunu belirterek bunun ölümünün yakınlaşması, alâmet ve belirtilerin görülmesi anlamında olduğunu söyler.⁷³¹ Mecâz-ı müşârefenin bazı fikhî hususlarda müellifin savunduğu görüşü destekleyerek yoruma temel oluşturacak şekilde kullanıldığı da görülmektedir. Ölülere telkîn verme işlemi ile ilgili hadiste yer alan (لَقْتُوا) ifadesinde⁷³² mecâz-ı müşârefe olduğunu belirten yazar, bunun ölmek üzere olan canlılar anlamına geldiğini yoksa fiilen ölmüş olanları kastetmediğini belirtir. Fikhü'l-hadîs kısmında hadisten çıkarılan neticeler başlığında iyileşme umudu olmayan hastaya telkîn vermenin müstehab olduğunu belirtmesi de ölmüş olanlara telkîn verilemeyeceği düşüncesinde olduğuna işaret etmektedir.⁷³³

Mecâz türlerinden biri olan mecâz-ı aklî, bir fiili farklı gerekçelerle asıl fâilinin dışında bir şeye isnad etmektir.⁷³⁴ Şârih, Allah'ın Yemen tarafından esecek bir rüzgâr gönderip kalbinde iman olanların ruhlarını kabzedeceğinin bildirildiği hadiste⁷³⁵ mecâz-ı aklı olduğunu zira ruhları kabzedenin rüzgâr olmadığını, asıl fâilin Allah olmakla birlikte kabzetme fiilinin rüzgâra isnad edildiğini belirtir.⁷³⁶

Mecâzın bir türü olan mecâz-ı mürsel, benzetme ilgisi dışında cüz'iyet-külliyet, sebebiyet-müsebbebiyet, hâl-mahâl ve ıtlak-takyîd gibi farklı ilgilerle, bir sözcüğün başka bir kelime yerine kullanılmasıyla gerçekleştirmektedir.⁷³⁷ Mebâhis kısmında mecâz-ı mürsel, alaka yönü ve bunun muradı genellikle belirtilerek anlatımdaki güzellik ve estetik boyut öne çıkarılmış ve ifadenin daha kolay anlaşılmasına çalışılmıştır. Nevevî'nin en

⁷²⁸ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/262. Ayrıca bk. 1/268-269, 384, 2/289, 3/456, 573, 4/356, 409, 5/460, 6/251.

⁷²⁹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/88, 89 1/99, 2/99, 2/141, 3/318, 4/163, 5/217, 221, 6/38, 57, 7/34, 112, 8/198, 9/262, 10/339.

⁷³⁰ Müslim, "İman", 39.

⁷³¹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/89.

⁷³² Müslim, "Cenâiz", 1.

⁷³³ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 4/182-184.

⁷³⁴ İsmail Durmuş, "Mecâz".

⁷³⁵ Müslim, "İman", 198.

⁷³⁶ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/384. Ayrıca bk. 3/130, 394, 9/453.

⁷³⁷ İsmail Durmuş, "Mecâz".

güzel mecâzlardan biri olduğunu söylediği şu yorumunu nakletmesi müellifin izahlarda belâgate verdiği önemi göstermektedir. “Hz. Peygamber’in şakk-ı sadr olayının anlatıldığı hadiste⁷³⁸ yer alan (ثم جاء بطست من ذهب ممتلئ حكمة وإيماناً فأفرغها في صدري) ibaresinin yorumunda şunları söylemiştir: “İman ve hikmetin manevi anlamlar olmasına rağmen bir tasın içinde olduğunun ve göğse boşaltılmasının zikredilmesi maddi varlıkların özellikleridir. Bu da tasın içinde iman ve hikmetin kemâline sebep olacak bir şeyin varlığını gösterir. Bu sebeple tasta bulunan şey iman ve hikmete sebep olduğu için bu şekilde isimlendirilmiş olduğunu söyler.”⁷³⁹ Buradaki yoruma göre yazar, hâl-mahâl ilgisi kurularak hadiste mecâz-ı mürsel yapıldığını belirtir.

Allah’ın kıyamet günü kendisiyle konuşmayıp onlara nazar etmeyeceği üç sınıf insanın anlatıldığı rivâyette⁷⁴⁰ yer alan (ولا ينظر إليهم) ibaresi şu şekilde yorumlanmıştır: “Nazar kelimesi yaratılmışlara izafe edildiğinde kinâye olması sahihtir. Çünkü bir şahsı önemseyen ona yönelir. Sonra bu kelime bakma olmasa bile ihsan kelimesi anlamında çokça kullanılmaya başlanmıştır. Hakiki anlamında kullanılırsa bakışları yöneltmek anlamındadır. Yüce Allah bundan münezzehtir. Bakmanın Allah’a isnad edilmesi onun rahmet ve ihsanından mecâzdır. Çünkü kim mütevazı birine bakarsa ona acıyıp merhamet eder, kim de kibirli birine bakarsa ondan tiksindir. Buradaki merhamet ve tiksirmek bakmanın sonucudur. Allah’ın onlara bakmaması merhamet etmemesi demektir. Sebep-müsebbeb ilgisi kurularak mecâz-ı mürsel yapılmıştır.”⁷⁴¹

Yüce Allah’ın haberî sıfatlarını içeren hadislerin yorumunda müellifin bu tarzda genellikle mecâz olarak te’vil edip yorumladığı veya önceki âlimlerden naklettiği yerler olmakla birlikte selefin tavrını gösterdiği yorumlamadan bıraktığı yerler de mevcuttur. Yüce Allah’ın kullarına yakınlığının anlatıldığı bir rivâyette⁷⁴² geçen (وإن تقرب مني شبرا) (تقربت إليه ذراعاً وإن تقرب إلي ذراعاً تقربت منه باعاً وإن أتاني يمشي أتيته هرولة) ifadelerinde kulun ve Allah’ın birbirine yaklaşması, yürümesi ve koşması İbn Battal, Taberî, İbnü’t-Tîn, Nevevî ve Hattâbî gibi âlimlerin mecâz olduğuna dair görüşleri nakledilir. Kulun Allah’a yaklaşması ve yürümesi, farz ve nafilelerle ona itaat edip yakınlık kesbetmesinden,

⁷³⁸ Müslim, “İman”, 263.

⁷³⁹ Nevevî, Şerhu’n-Nevevî, 2/218; Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/546.

⁷⁴⁰ Müslim, “İman”, 171.

⁷⁴¹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/345. Ayrıca bk. 1/51, 100-101, 112, 262, 268, 269, 331, 378, 500, 2/141, 362, 486, 617, 3/10, 461, 4/332-333, 5/479, 6/14, 7/367, 378, 8/340, 9/587, 10/49, 220-221.

⁷⁴² Müslim, “Zikir”, 2.

Allah'ın yaklaşması ve yürümesi ise ona sevap verip rahmetini bahşetmesi ve tevbelerini kabul etmesinden mecâz olduğu nakledilir.⁷⁴³

Beyân İlmi'nin alt başlıklarından olan ve bir vasıfta ortak olan iki şeyi birbirine benzetmek anlamına gelen “teşbîh”⁷⁴⁴ ifadeyi güzelleştirmesinin yanı sıra mananın daha kolay ve doğru anlaşılmasını sağlayan bir fonksiyon icra etmektedir. Mazlumun duasından sakınılmasını tavsiye eden Rasûlullah (s.a.s) bunun gerekçesi olarak da mazlumun duası ile Allah arasında perde bulunmamasını zikreder.⁷⁴⁵ Müellif hadisteki (ليس بينها وبين الله حجاب) ifadesinin teşbîh-i temsil yoluyla mazlumun duasının müstecâb ve makbûl oluşuna işaret ettiğini belirtir. Mazlumun duasının ehemmiyeti ve onun kabulünü engelleyecek bir şeyin olmamasının zulme uğramış birine, sultanın bütün kapılarının açık olmasına benzetildiğini söyleyerek izah eder.⁷⁴⁶

Hz. Peygamber pek çok sözünde cemaatle namazı teşvik etmiş, müminlerin namazlarını mescidde cemaatle birlikte kılmaları yönünde güçlü tavsiyelerde bulunmuş, cemaati terk eden hakkında sert sözler sarfetmiştir.⁷⁴⁷ Bununla birlikte evlerin kabirlere benzetilmemesi ve orada da namaz kılınmasını tavsiye etmiştir. Bunu ifade ettiği sözünde⁷⁴⁸ yer alan (ولا تتخذوها قبوراً) ibaresinde teşbîh-i belîğ bulunmaktadır. Yani “evlerinizde namaz kılmayı terk ederek bir nevi ölüm olan uyku mekânları kılmayın” demektir. Bazı âlimler bu teşbîhin benzetme yönünde (namaz kılınmayan evlerin kabirlere benzetilmesinde) dört mana olduğunu söylemiştir. İlki, kabirler kendisinden sorumluluğun düştüğü ölümlerin diyarıdır. Onlar orada namaz kılmazlar. Oysa evler böyle değildir. Siz evlerinizde namaz kılın. İkinci benzetme yönü, size kabirlerde namaz kılmak yasaklandı evlerde kılmanız değil. Evlerinizde namaz kılın da kabirlere benzemesin. Üçüncüsü, zikreden yaşayan, zikretmeyen ise ölü gibidir. Evde namaz kılmayan kendisini ölü, evini kabir haline getirmiş gibi olur. Sonuncu benzetme yönü ise Hattâbî'nin “Evlerinizi sadece uyku mekânları (أوطاناً للنوم) haline getirmeyin ki orada namaz kılmazsınız. Çünkü uyku ölümün kardeşidir.” sözüdür. Müellif hadisteki teşbihi, nakille

⁷⁴³ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 10/220-221.

⁷⁴⁴ İsmail Durmuş, “Teşbih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Ağustos 2023).

⁷⁴⁵ Müslim, “İman”, 29.

⁷⁴⁶ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/72.

⁷⁴⁷ Buhârî, “Ezan”, 29, 30, 34; “Salât”, 87; Müslim, “Mesâcid”, 245, 251, 254; Ebû Dâvûd, “Salât”, 48; Tirmizî, “Salât”, 47; İbn Mâce, “Mesâcid”, 18.

⁷⁴⁸ Müslim, “Salâtü'l-müsâfirîn”, 208.

izah ederek mananın daha iyi anlaşılmasını ve ifadedeki estetik boyutu öne çıkarmayı amaçlamıştır.⁷⁴⁹

Teşbîh bulunan hadislerde benzetme yönünün doğru tespîtinin hadisi anlamada kilit konumda oluşuna, farklı şarihlerin yorumlarının nakledilerek gösterildiği şu hadis örnek verilebilir: Hz. Peygamber'in vefat hastalığı sırasında namazı kıldırması için Hz. Ebû Bekir'e söylenmesini emrettiği sözüne mukabil, Hz. Aişe'nin bunu başkasına söylemesini istemesi ve bu diyalogun üç defa tekrar etmesi üzerine Rasûlullah'ın (s.a.s) sizler Yusuf'un (a.s) zamanındaki kadınlar gibisiniz (فإنكن صواحب يوسف) sözünde⁷⁵⁰ teşbîh-i belîğ bulunmaktadır. Müellif, Hz. Aişe ve Yusuf'un (a.s) zamanındaki kadınlar arasındaki yapılan benzetmenin yönünü şu şekilde izah eder: "Züleyha kadınları davet edip onlara ikramda bulundu. Ancak maksadı ziyafet vermenin dışında bir şeydi. Onlara Yusuf'un (a.s) benzersiz yakışıklılığını göstererek ona olan muhabbetinde mazur olduğunu ortaya koymak istemişti. Hz. Aişe de bâbası Hz. Ebû Bekir'in namazda çok ağlamasından dolayı arkasında namaz kılanların onun sesini duyamayacaklarını gerekçe göstermişti. Ancak onunda maksadı bundan farklıydı. Rasûlullah'ın (s.a.s) makamına geçeni, uğursuz sayabilecekleri düşüncesinde olmasıydı. Kadı İyâz buradaki benzetme yönünün Hz. Aişe ve Hz. Hafsa'nın asıl maksatlarını gizleyerek isteklerinde ısrar etmeleri olduğunu söyler.⁷⁵¹ (قال القاضي عياض: وجه الشبه التظاهر والإلحاح على ما أرادت عائشة وحفصة) Bu da azizin karısının kendisinin masum olduğu düşüncesini kabul ettirmek için kadınlara gerçek amacını gizleyerek ziyafet vermesi gibidir. Ayrıca hadisteki benzetme yönüne dair şunun nakledildiğini zikreder: Bu hadisteki benzetme yönü "Başka bir şey murad edilirken bir şeyin ortaya çıkarılıp gösterilmesidir." Müellif bu nakillerden sonra iki şeyin birlikte vech-i şebih olmasının mümkün olduğunu yani hadisteki benzetme yönünün ısrar etmek olabileceği gibi maksadın dışında bir şeyi göstermenin de olabileceğini zikreder.⁷⁵²

Mebâhis kısmında bulunan teşbîh türlerinden biri olan teşbîh-i temsil için beş vakit namaz için alınan abdestin nehirde yıkanmaya benzetildiği hadis örnek verilebilir. Müellif, hadiste yer alan (هل يبقى من درنه شيء) ibaresi⁷⁵³ için İbnü'l-Arabî'nin "Kişinin beden ve kıyafetleri maddi pisliklerle kirlendiğinde suyla temizlenir. Beş vakit namazda kişiyi

⁷⁴⁹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 3/578.

⁷⁵⁰ Müslim, "Salât", 94.

⁷⁵¹ Kadı İyâz, *İkmâlû'l-Mu'lim*, 2/334.

⁷⁵² Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/562-563. Ayrıca bk. 2/416, 4/338, 9/564.

⁷⁵³ Müslim, "Mesâcid", 283.

günah kirlerinden arındırır.” Sözüünü İbn Hacer’den naklederek⁷⁵⁴ kelimde teşbîh-i temsil olduğunu belirtir. Yani beş vakit namazın, kolaylığı ve günahları yok etmedeki etkisinin evinin önünden akan bir nehirde günde beş defa yıkanan birinin bedenindeki kirlerinden arınmasına benzetildiğini söyler.⁷⁵⁵ Kur’ân hıfzının önem verilmezse çabuk unutulacağını vurgulamak için devenin bağından çözülmesine benzetildiği rivâyet teşbîh-i temsile başka bir örnek olarak verilebilir. Hadiste yer alan (إنما مثل صاحب القرآن كمثل الإبل) (المعقلة) ifadesindeki⁷⁵⁶ innemâ hakkında bilgi veren müellif şunları söyler: “İnnemâ aslında mübtedayı nasb haberi ref eden inne edatıdır. Sonuna bitişen mâ-i kâffe onun amelini engeller. İnnemâ’ya kâffe ve makfûfe denir. İnnemâ edatı kasr ifade eder. Yani edattan sonra geleni sonrasındakine hasreder. Burada Kur’ân sahibi/hâfızı deve sahibine benzetilerek hasr yapılmıştır. Kur’ân sahibinin bu benzerlik dışında farklı benzerlikleri olduğu için buradaki kasr izafidir. Yani tilavet ederek ezberi muhafaza etme, terk ederek unutmaya nisbetle kasr yapılmıştır.” Cümlede mahzûf kelime bulunduğunu belirterek takdirini yapan yazar buradaki teşbîhin izahını İbn Hacer’den nakille şöyle yapmaktadır: “Kur’ân çalışmalarının devamlılığı ve tilavetinin sürekliliği, hırçınlık yaparak kaçmasından korkulan devenin bağlanmasına benzetilmiştir. Tilavet sürekli olursa hıfz da sürekli olacaktır. Tıpkı devenin iple bağlı olması halinde kaçamayacağı gibi. Devenin zikredilmesi, kaçmaya en meyyal ve kaçtıktan sonra yakalanması zor evcil hayvan olmasındandır.”⁷⁵⁷ Nakilden sonra müellif, buradaki teşbihin, teşbîh-i temsil olduğunu belirterek sonrasında vereceği farklı değerlendirmeleri reddetmek için anlamını izah eder: “Biz Kur’ân sahibi/hâfızının durumunu kıraate devam edip etmemesi açısından devesini bağlamaya veya bağlamamaya devam eden sahibinin durumuna benzettik.” Yazar, bu ifadedeki teşbihin, mürekkep teşbîh olduğunu kıl kavliyle nakleder: “Kur’ân hafızı deve sahibine, Kur’ân da deveye benzetilmiştir. Hıfz da devenin bağlanmasına”. Ancak bu görüşü Kur’ân ile deve arasında benzerlik münasabeti bulunmaması nedeniyle kabul etmeyip (وهذا القول بعيد) diyerek eleştirir.⁷⁵⁸ Buna benzer nakli eleştirdiği başka bir yerde Übbî’nin yorumudur. Abdesti güzelce tastamam alanların kıyamet gününde alınları ve ayaklarının parlayacaklarını bildiren rivâyette yer alan (أنتم الغر المحجلون) ibaresinin⁷⁵⁹

⁷⁵⁴ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 2/11.

⁷⁵⁵ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 3/401. Ayrıca bk. 3/590, 4/349, 7/132-133.

⁷⁵⁶ Müslim, “Salâtü’l-müsâfirîn”, 226..

⁷⁵⁷ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 9/79.

⁷⁵⁸ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 3/589-590.

⁷⁵⁹ Müslim, “Tahâret”, 34.

yorumunda şunları kaydetmiştir: “Dil bilginleri gurrenin (الغرة) atın alnındaki beyazlık (sakar), tahcîlin (التحجيل) ise ayaklarındaki beyazlık (seki) olduğunu söylemiştir. İbn Hacer de gurrenin aslının, atın alnındaki parlayan beyazlık olduğunu sonra bunun güzellik, şöhret ve güzel anılma için kullanıldığını, ifadeden muradın ümmet-i Muhammed’in yüzündeki mevcut nur olduğunu” belirtir.⁷⁶⁰ Aynî “bu sözde teşbîh-i belîğ olduğunu, kıyamet gününde abdest azalarında bulunacak nurun atın alın ve ayaklarında bulunan gurreye benzetildiğini ancak gurrenin yüzdeki nurdan kinâye olarak da kullanılmış olmasının caiz olduğunu” belirtir.⁷⁶¹ Müellif burada söze girerek hadisin zahirine göre nurun abdest azalarından yayılan nur olduğunu zikreder. Übbî’nin “gurre ve tahcîlin zatın tümünün nurundan kinâye olduğu yoksa sadece abdest azalarına has olmadığı” sözünü naklederek bu yorumun doğru olmadığını çünkü hadisin devamında yer alan (فمن استطاع منكم فليطل غرته وتحجيله) ibaresini dikkate alarak nurun artırılması, gurre ve tahcîlin uzatılmasına teşvik yapılmasını delil gösterir. “Eğer Übbî’nin dediği gibi olsaydı gurre ve tahcîldeki nuru uzatmaya teşvikin bir anlamı kalmazdı.” diyerek onu eleştirir.⁷⁶²

Bazı yorumlarda teşbîhin gayesinin de belirtilerek hadisteki benzetme yönünün daha vâzıh hale getirildiği göze çarpmaktadır. Namaz esnasında elini kolunu hareket ettirenleri uyardığı bir sözünde Hz. Peygamber bu şekilde davrananların hareketlerini, hırçın atın kuyruğunu sallamasına (كأنها أذنان خيل شمس) benzetmiştir.⁷⁶³ Müellif, cümledeki kelimelerin izahını yaptıktan sonra bu ifadede bulunan teşbîhin yapılan davranıştan nefret ettirip uzaklaştırma (tenfir) amacıyla yapıldığını söyler. Bunun için de kendisine benzetilen şeyin üç tane olduğunu söyler. İlkinin insanın önünde bulunan ve kuvvet sembolü olan ellerin, atın arkasında bulunan ve hakaret, zayıflık ve güçsüzlüğe örnek olarak verilen kuyruğa benzetilmesi; ikincisi, insanın hayvana benzetilmesi; üçüncüsü de namazdaki uygun olmayan el hareketlerinin isyan, kargaşa ve hırçınlığa benzetilmesi olduğunu zikreder.⁷⁶⁴

Belagât âlimleri istiâreyi, “bir kelime veya terkinin, teşbîhe mübalağa ve yorum gücü sağlamak için benzeşme ilgisiyle ve bir karîneye dayalı olarak gerçek anlamı dışında

⁷⁶⁰ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 1/235-236.

⁷⁶¹ Aynî, *Umdetü’l-kâri*, 2/249.

⁷⁶² Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 2/146.

⁷⁶³ Müslim, “Salât”, 119.

⁷⁶⁴ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 2/593-594. Farklı teşbih örnekleri için ayrıca bk. 1/158, 2/146, 2/550, 3/44, 4/338, 6/266, 7/67, 132, 8/416, 9/59, 9/138, 10/349.

kullanılması”⁷⁶⁵ şeklinde tarif etmişlerdir. Teşbîh ilgisine dayalı bir mecâz türü kabul edilen istiâre sanatında benzeyen (müşebbeh) ve benzetilenden (müşebbehün bih) biri hazfedilmekte ve üslup bu hazfe göre farklı şekilde isimlendirilmektedir. Bu bakımdan üç ana başlık altında istiâre-i mekniyye, istiâre-i musarraha/tasrihiyye ve istiâre-i temsiliyye gibi kısımlara ayrılan bu edebi üslûbun farklı açılardan değişik taksimleri de bulunmaktadır.⁷⁶⁶ Mebâhis kısmında edebî unsurların izahına önem veren müellif, hadislerde yer alan istiâreyi açıklayarak metnin doğru anlaşılmasına ilavaten ibaredeki etkiyi artıran estetik boyutu da ortaya koymuştur. Müellif, anlatılmak istenen düşüncenin daha etkili dile getirilmesi ve kişinin iç dünyasının derinliklerine hitap etme amacıyla kullanılan istiâre sanatının bulunduğu kelime veya ibarelerin izahını, bu edebî yorumun üzerine bina ettiğinde bunu vurgulamış, metindeki istiâreyi farklı istiâre türlerine göre yorumlama imkânı varsa bunları da belirtmiştir.

“İslam beş esas üzerine bina edilmiştir” hadisinde⁷⁶⁷ istiâre sanatı bulunduğunu belirten şârih bunları şöyle izah eder: “Hadiste istiâre bi’l-kinâye bulunmaktadır. İslam direkleri olan bir eve benzetilmiş, müşebbehün bih/benzetilen kelime olan ev hazfedilerek ona lâzımı/çağrıştırıcısı olan bina kelimesiyle işaret edilmiştir. Buradaki istiârenin istiâre-i temsiliyye olması da muhtemeldir. İslamın beş esasıyla görünen genel yapısı (هيئة الإسلام) beş direk üzerine kurulan bir çadıra benzetilerek istiâre yapılmıştır. Büniye (بني) kelimesinden yola çıkarak İstiâre-i tebeiyye olduğu da söylenebilir. İslam’ın bu beş şey üzerine sabit ve kurulmuş olması, bir binaya benzetilmiş, sonra bina kelimesi istikamet ve istikrar/yapısı kurulmuş olma (استقرار) kelimesinden istiâre yapıp, ondan türemiş olan büniye (بني) fiili kullanılarak istiâre-i tasrihiyye-i tebeiyye yapılmıştır.⁷⁶⁸ Müellif, bu şekilde farklı istiâre türleriyle izah olasılığı olan yerlerde bunu açıklamıştır.

Üç şeyi yapanın imanın tadını alacağının belirtildiği hadiste⁷⁶⁹ yer alan imanın tadı (طعم الإيمان) ifadesinin istiâre-i tasrihiyye ve istiâre bi’l-kinâye/istiâre-i tahyîliyye olarak düşünülebileceğinin belirtir. “Tat ve tatlılık yiyeceklerin sıfatlarındandır. Bu ikisinin imanla ilgili kullanımı mecâzdır. İmandan dolayı göğsün ferahlaması/inşirâhı tatlılığa

⁷⁶⁵ İsmail Durmuş, İskender Pala, “İstiâre” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 12 Ağustos 2023).

⁷⁶⁶ Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğati fi'l-Me'ânî ve'l-Beyânî ve'l-Bedi'*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, t.y), 260-274.

⁷⁶⁷ Müslim, “İman”, 1.

⁷⁶⁸ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/54.

⁷⁶⁹ Müslim, “İman”, 56.

benzetilmiştir. Benzetilen (tat/tatlılık) metinde zikredilerek benzeyen hazfedilerek istiâre yapılmıştır. Ya da iman tatlı bir şeye benzetilmiş ardından teşbîh gizlenerek ona işaret eden tat kelimesi kullanılarak istiâre-i tahyîliyye yapılmıştır.”⁷⁷⁰

Hadislerde yer alan istiârenin farklı türlerini açıklayan müellif, bazen kullanım amacını da belirterek ifadenin dayandığı edebî temelleri göstermiştir. Hz. Peygamber’in ümmetine günahlardan af dilemeyi öğrettiği bir sözünde yer alan (اللهم طهرني بالثلج والبرد) (والماء البارد) hadisinde⁷⁷¹ benzeyenin (müşebbeh) hazfedilip benzetilenin (müşebbehün bih) metinde zikredildiği istiâre-i tasrîhiyye bulunduğunu söylemektedir. Bu hadiste, günahları silen tevbe ve istiğfâr kıyafetlerdeki kirleri temzileyen suya benzetilmiş, benzeyen yani tevbe ve istiğfâr hazfedilerek benzetilen yani kar ve su metinde zikredilmiştir. Bu cümle aslında “kar ve su ile giysilerin temizlenmesi gibi günahlarımı da tevbe, istiğfâr ve pişmanlıkla arındır” anlamındadır. Müellif ayrıca rivâyetin devamında yer alan (اللهم طهرني من الذنوب والخطايا) ifadesinde bulunan müradif kelimelerin birbirine atfının, kusurunu itiraf edip af dilemede mübalağa ifade etmesinin de muhtemel olduğunu belirterek bunun bir benzerinin Nisa sûresinin 112. âyetindeki (ومن يكسب خطيئة) (أو إثما) kullanımını olduğunu söyler. Ancak Nevevî’den hatîe (خطيئة) ve ism (إثما) arasındaki farkın belirtildiği şu sözü de nakleder “hatîe kul ile Rabbi arasındaki masiyet iken ism, kulun diğer insanlarla arasındaki masiyettir.”⁷⁷²

Haberî sıfatlarla ilgili hadislerde yer alan edebî ifadelerin yorumuna şu örnek verilebilir: Bir hanım sahabî, kadınlık halleri ile ilgili Rasûlullah’a (s.a.s) soracağı sorudan önce “Allah hakkı açıklamaktan hayâ etmez” âyetini kullanarak ihtiyacı olan şeyi öğrenmek için soru sormaktan çekinmediğini göstermek istemiştir.⁷⁷³ Âyette yer alan (والله لا يستحي) ifadesindeki hayânın anlamını “Endişe ve kırılganlık” (الحياء تغير وانكسار) olarak açıklayan şârih insanın “başına bir şey gelmesi korkusu veya kınanma endişesine” sahip olabileceğini, bunun Allah için muhal olduğunu belirttikten sonra hadiste “istihyânın isbat değil nefyedildiğini” belirtir. Ancak cenâb-ı haktan istihyânın nefy edilmesinin manası, onun dışındakiler için isbât edilmesi anlamına gelir. Bu sebeple âlimler buradaki istihyânın hakikati üzerine alınamayacağını ve istiâre-i temsîliyye olduğunu belirtmiştir. Hakkı terk etme ve edenin hali pür melâli, istihyâya benzetilerek sanki şöyle denilmiştir.

⁷⁷⁰ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/131, 158.

⁷⁷¹ Müslim, “Salât”, 204.

⁷⁷² Nevevî, *Şerhu’n-Nevevî*, 4/194; Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 3/44.

⁷⁷³ Müslim, “Hayz”, 32.

“Allah hakkı terk etmez, onu beyan etmekten de kaçınmaz.” Yani hanım sahabî bu âyeti sorudan önce söylemekle “ben de ihtiyacım olan şeyi öğrenmek için sormaktan imtina etmiyorum.” demek istemiştir. Bu şekilde soruyu sormadan önce bir mazeret olarak bu cümleyi kurması kadınların genellikle erkeklerin yanında bu türden özel konulara dair soru sormaktan çekinmeleridir.⁷⁷⁴

Müellifin önceki eserlerden nakille izah yönteminin sıklıkla kullandığı bir yöntem olduğu daha önce belirtilmişti. Müellifin farklı âlimlerden veya bir âlimin farklı görüşlerinden naklettiği açıklamalardan tercih ettiği veya etmediği yerler de karşılaşılan durumlardandır. Abdest hadisinde yer alan “Sizden biri uyandığında burnuna üç defa istinşâk yapsın zira şeytan onun menfezinde geceler.” (إذا استيقظ أحدكم من منامه فليستنثر ثلاث)⁷⁷⁵ bulunan şeytanın insanın burununda geceleme ve buna benzer “şeytanın kanın dolaştığı gibi insanın damarlarında dolaşması” hadislerinin⁷⁷⁶ izahında klasik dönemden hakikati üzere anlayan âlimlerden nakiller yapan müellif, bunları hakikati üzere anlamayıp yorumunu istiâre üzerine bina ederek açıklamıştır. Kâdı İyâz, bu sözün hakikati üzere anlaşılmasının muhtemel olduğunu çünkü bedenın kalbe ulaşan kanallarından birinin de burun olduğunu belirtmiş ancak istiâre üzere yorumlamanın da imkân dâhilinde olduğunu zikretmiştir.⁷⁷⁷ Müellif burada ikinci görüşün yani istiâre olarak düşünmenin daha uygun ve güzel olduğunu vurgulayarak “eğer söz hakikati üzere olsaydı şeytan burnu yıkamakla hayşimden/burun deliklerinden çıkmaz ve geceden başlayan etkisi devam ederdi. Oysa bu sözde istiâre sanatı vardır ve geceleyn burunda biriken kazûrat ve kirler şeytana benzetilmiştir. Şeytan kelimesi burundaki kir ve pisliklerden istiare edilerek kullanılıp istiâre-i tasrihiyye-i asliyye yapılmıştır. Yine şeytanın insanda kanın cereyan etmesi gibi cereyan etmesinin zahiri üzere alınacağını söyleyenler olsa da bu ifadenin şeytanın saptırmalarının çokluğundan, şeytanın kan gibi insandan hiç ayrılmaması ve sürekli onunla birlikte olmasından istiâre olarak kullanıldığını, vesvese verdiğinde bu insanın kanının bedende her yeri dolaşması gibi insanın vücûdundaki gözeneklere kadar ulaştığını hissetmesi” olduğunu belirtir.⁷⁷⁸ İstiâre sanatında benzeyen-benzetilen isim ve masdar olursa istiare-i asliyye, fiil ve müştak olursa istiare-i tebeıyye olarak isimlendirilmektedir. Mebâhis

⁷⁷⁴ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/399, 2/304.

⁷⁷⁵ Müslim, “Tahâret”, 23.

⁷⁷⁶ Buhârî, “İ'tikâf”, 11; Müslim, “Selâm”, 23.

⁷⁷⁷ Kâdı İyâz, *İkmâlû'l-Mu'lim*, 7/63-65.

⁷⁷⁸ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/131-132, 8/506.

kısımında istiârenin hem asliyye hem tebeyye oluşu genellikle belirtilmektedir. Bu sanatla ilgili istiâre-i tebeyyeye son bir örnek olarak şu verilebilir: Hz. Peygamberin “vefatımdan sonra bir zaman gelecek ki o dönemde namazlarını geciktirecek yöneticiler gelecek” şeklindeki bir rivâyette⁷⁷⁹ geçen namazın geciktirilmesi (يؤخرون الصلاة عن وقتها) ifadesi hadisin devamında namazların öldürülmesi (أو يميتون الصلاة عن وقتها) olarak da rivâyet edilmiştir. Müellif, buradaki namazı öldürmek sözünü şöyle izah etmiştir: “Bu sözde istiâre-i tasrîhiyye-i tebeyye bulunmaktadır. Namazların geciktirilmesi umulan etkiyi kaybetmesine neden olduğu için ölüme benzetilmiştir. Ölüm kelimesi geciktirme fiili için istiâre edilerek kullanılmıştır. Ölüm kelimesinden türeyen fiil de geciktirme anlamında ona işaret ederek kullanılmıştır.”⁷⁸⁰

Beyân ilminin üç temel alt başlığından biri olan Kinâye, bir lafzın, hakiki anlamını içermekle birlikte kendisinden hareketle ortaya çıkan mecâzi anlamı ifade etmesidir. Kinâyenin mecâzdan ayrıldığı nokta, kinâyede zikredilen lafzın hakiki anlamının da kastedilebilir olmasıdır. Mecâzda ise zikredilen lafzın hakiki anlamda kullanılmasına engel olan bir karîne bulunur. Şerhte sıklıkla karşılaşılan kinâye genellikle kişi ve toplum tarafından söylenmesi hoş karşılanmayan şeyleri ifade etmede, Allah’a nisbet edilen fiil ve sıfatların yorumunda ve üslubu güzelleştirerek ifadedeki etkiyi artırma amacıyla kullanılmaktadır.⁷⁸¹ Aynı zamanda Kur’ân’da da sıklıkla karşılan bir üslup olan kinâye Hz. Peygamberin dilinde de vaki olmuştur. Mebâhis kısmında kinâyenin hangi gayelere ma’tuf olarak kullanıldığının belirtilmesi ve yorumu belirleyici bir özelliğe sahip olması Arapça bahislerinde müellifin dikkat ettiği bir nokta olduğu zikredilebilir.

Yazar bünyesinde kinâî üslubu barındıran ibarelerin yorumunu hakiki anlam üzerine yapma ihtimali varsa onu da belirtip genellikle kinâî anlamı tercih ederek yorumunu yapmaktadır. Ancak bazen kinâî/örtük anlam yerine hakiki anlamı tercih ettiği yerlerde bulunmaktadır. “Adil olanların Allah’ın katında nurdan minberler üzerinde bulunacaklarını” bildiren rivâyette yer alan (على منابر من نور) nurdan minberler üzerinde olmak ibaresini⁷⁸² Kâdı İyâz’dan yaptığı nakille “hadisin zahirine uygun olarak hem hakikat olarak düşünebileceğini hem de yüksek mevki ve makamda bulunmaktan kinâye

⁷⁷⁹ Müslim, “Mesâcid”, 238.

⁷⁸⁰ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 3/365. Diğer istiare örnekleri için ayrıca bk. 1/54, 2/82, 141, 348, 377, 3/145, 365, 8/266, 4/342, 436, 514-515, 5/20, 6/46, 266, 465, 7/25-26, 9/302, 10/9, 392.

⁷⁸¹ Abdurrahmân b. Hasen el-Habenneke el- Meydânî, *el-Belâğatü’l-‘Arabiyye*, (Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 1996), 2/135-136; Hâşimî, *Cevâhiru’l-Belâğa*, 287-288.

⁷⁸² Müslim, “İmâre”, 18.

olarak da anlaşılabilceğini” belirtir.⁷⁸³ Ancak Nevevî’nin ibarenin zahirini almak, kinâî anlam olan yüksek makam ve mevkiyi de içerdiği için evla olduğunu söylediği sözünü nakleden müellif “lafzı, aslî mananın kastedildiğini engeleyen bir karine-i mâniâ bulunmadıkça hakiki anlamına hamletmek mecâza hamletmekten evladır.” genel kaidesini de zikrederek Nevevî’nin görüşünü tercih ettiğini göstermiş hadisin örtük anlamını yorumunun temeli yapmamıştır.⁷⁸⁴

Müellifin, kinâyeye sanatını işlevsel bir şekilde kullandığını gösteren şu yorumları da dikkat çekicidir. Hz. Peygamber’in bir sözünde belirttiği “İyilikten hiçbir şeyi küçük görme..” (لا تحقرن من المعروف شيئاً) hadisini⁷⁸⁵ önce iyilik yapan ve gören açısından yorumlayarak sonra farklı bir açıdan kinâyeye ile izah eder. “Hadisteki nehiy, iyilik yapan için verdiği hediye ve sadaka gibi hiçbir iyiliği çok az bile olsa küçük görmemesi ve yapmaya devam etmesi; iyilik gören için de kendisine sunulan hiçbir ihsanı küçük görmemesidir. Ancak buradaki ifade, bir şeyi nehyedip zıddını murad etmek kabilinden de olabilir. Bu durumda ifade birbirini sevmek ve muhabbeti artırmaktan kinâyeye olabilir. Yani ne kadar az da olsa içinde sevgi ve muhabbetin bulunduğu şeyler yapın.” anlamına gelmesinin de muhtemel olduğunu belirterek orjinal bir yorum yapar.⁷⁸⁶

Müellif, lazfın veya ibarenin zahiri anlamını tercih etmeyip kinâyeyi tercih ettiği yerlerde zahirin neden alınamayacağını ve kinâî anlamdan muradın ne olduğunu, kullanım gayelerini nakiller veya kendi izahları yoluyla ortaya koymuş, nakillerden tercih ettiği yorumu belirtmiştir. Müezzinlerin kıyamet gününde boyunlarının uzun olacağı haberinin verildiği rivâyeti⁷⁸⁷ şöyle yorumlamıştır: “Nadr’ın (b. Şümeyl) (ö. 204/820) boynun uzun olmasının hakiki anlamında kullanıldığını, zira insanlara kıyamet gününde terleri gem vurduğunda müezzinlerin boynu uzar ki onlar bu sıkıntıya maruz kalmassın.” şeklindeki yorumunu Kadı İyâz’dan aktaran⁷⁸⁸ yazar, şarihlerin genelinin bu ibarede kinâyeye olduğu konusunda ittifak etse de kinâyeden ne kastedildiği noktasında ihtilaf ettiklerini zikreder. “Bir kısmı bundan muradın Allah’ın rahmetine ulaşmaya en arzu ve istekli insanlar olmalarından kinâyeye olduğunu söylerken bir kısmı insanların liderlerinden olmalarından kinâyeye olduğuna kani olmuştur. Boyunlarının uzun olması insanların en görüneni ve

⁷⁸³ Kadı İyâz, *İkmâlû'l-Mu'lim*, 6/227.

⁷⁸⁴ Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî*, 12/211; Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 7/433.

⁷⁸⁵ Müslim, “el-Bir ve's-Sıla”, 144.

⁷⁸⁶ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 10/122.

⁷⁸⁷ Müslim, “Salât”, 14.

⁷⁸⁸ Kadı İyâz, *İkmâlû'l-Mu'lim*, 2/255.

uzunu olmaları anlamına gelirken bundan murad ise insanlar arasında değer, kıymet ve konumlarının bulunmasıdır. Bir başka görüş “kendine en fazla uyulan insanlar olmalarından” kinâye olduğu görüşüdür ki bu yorum kabul edilebilir değildir. Başka bir yorum müezzinlerin salih amelleri en çok yapanlardan kinâye edilmiş olmasıdır. Bu yorum da önceki yorum gibi kabul edilebilir değildir. Bu konuda okuduklarımın en güzeli Übbi’nin yorumudur. O bu ibarenin muradını şöyle açıklar: “Müezzinler günahlarından dolayı boynu bükük, başı önde kalmayacaktır. Çünkü günahlar, boynu bükük ve başı öne eğdirir. Tıpkı Secde sûresinin 12. âyetinde “O günahkârları rablerinin huzurunda başlarını önlerine eğmiş halde şöyle derlerken bir görsen...” belirtildiği gibi. Malum olduğu üzere kinâyede esas olan asıl manayı muhafaza etmekle birlikte lâzımî mananın murad edilmesidir. Zikredilen yorumlarda boyunun uzunluğunun hakikati üzere alınmasına engel teşkil etmemektedir. Ceza amelin cinsindendir. Müezzinler dünyada ezan okurken boyunlarını uzatıp sağa veya sola döndürüyorlardı. İbn Hibbân’daki bir rivâyette “onlar kıyamet gününde boyunlarının uzunluğuyla tanınırlar” şeklinde yer almaktadır. Kâdî İyâz bazı rivâyetlerde boyunlar kelimesindeki hemzenin kesra ile (إعناقاً) şeklinde nakledildiğini, bunun anlamının da “insanların cennete en çabuk gireni” olduğunu zikreder.”⁷⁸⁹

Hiz. Aişe’den nakledilen bir rivâyette⁷⁹⁰ “Mute Savaşı’nda şehit olan Zeyd b. Hârise, Ca’fer b. Ebî Tâlib ve Abdullah b. Revaha’nın ölüm haberleri geldiğinde Rasûlullah (s.a.s) mesciddeydi. Üzüntülü olduğu yüzünden anlaşıyordu. Ben de kapının aralığında kendisine bakıyordum. Bu arada bir adam geldi ve Ca’fer’in kadınlarının ağladığını” haber verdi Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.s), “Git ve onları engelle” buyurdu. Adam gitti ve tekrar geldi. “Ağlamalarını engellemeye çalıştım, fakat beni dinlemediler” dedi. Rasûlullah (s.a.s) yine: “Git ve onları engelle” buyurdu. Adam gitti, bir süre sonra geri geldi ve “Engellemeye çalıştım, ama yine dinlemediler” dedi. Bu sefer Hiz. Peygamber, “Git ve ağızlarına toprak saç” buyurdu. Bunun üzerine Hiz. Aişe şöyle dedi: “Allah senin burnunu yere sürtsün. Vallahi ne Rasûlullah’ı (s.a.s) rahat bıraktın, ne de buyurduğunu yaptın.” Müellif, bu hadiste yer alan “Git ve ağızlarına toprak saç” (اذهب فاحث في أفواههن) ifadesinin hakikati üzere anlaşılıp eline toprak alarak ağızlarına atmaları mı kastedilmiştir? sorusuna hadisın zahirinden Hiz. Aişe’nin hakikati üzere anladığını

⁷⁸⁹ Kâdî İyâz, *İkmâlû’l-Mu’lim*, 2/256-257; Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 2/463.

⁷⁹⁰ Müslim, “Cenâiz”, 30.

belirtmiştir. Ancak evlâ olan bu emrin zecr ve mübalağadan kinâye olduğunu söylemektir. Sanki Rasûlullah (s.a.s) şöyle demek istemiştir: “Git ve onları ecir ve sevabı kaybetmekle korkutarak sustur. Eğer bunu yapabiliyorsan yap, yapamıyorsan sus ve kenara çekil.”⁷⁹¹

Hadislerde Allah’a nispet edilen fiil veya sıfatların anlaşılmasında kinâye/mecâz/teşbîh sanatları temelinde yorum yapmak, halef âlimlerinin başvurduğu bir yöntemdir. İnsan aklının anlamaktan aciz kaldığı durumlarda beyân ilminin (teşbîh, mecâz, kinâye) yani dolaylı anlatımın imkânlarının kullanılması anlamayı kolaylaştırıcı bir hususiyet arzetmektedir. Yüce Allah’ın kıyamet gününde üç sınıf insan içerisinde saydığı kıyafetini kibirlenerek yerlerde sürüyen kişilerle konuşmayıp onlara nazar etmeyeceğinin bildirildiği hadiste⁷⁹² yer alan “Allah onlara nazar etmez” ifadesinin yorumunda müellif şunları söylemiştir: “Bu ifade Allah’ın ona merhamet edip şefkat göstermemesi anlamındadır. Nazar kelimesi Allah’a izafe edilirse mecâz iken yaratılmışlara izafe edildiğinde kinâyedir. Bununla da kelimenin asli anlamını da muhtevî olmakla birlikte lâzîmî manası kastedilmiş olmaktadır. Çünkü mütevazî birine bakan, ona merhamet edip şefkat gösterirken kibirli birine nazar eden, ondan tiksinti duyar. Şefkat göstermek ve tiksinti duymak bakmanın sonucudur. Allah için kullanıldığında rahmetin kastedildiği mecâz-ı mürsel (ıtlaku’s-sebeb iradetü’l-müsebbeb) olur. Hakiki anlamında anlaşılmasına engel durum (karîne-i mânia) “bakışları çevirmek” olmasıdır. Allah bundan münezzehtir. Ancak selefin kabul ettiği gibi tecsîm ve teşbîhe düşmeden şanına uygun bir bakma anlamında hakikati üzere de alınması muhtemeldir. Yine buradada murad bakmanın lâzımı olan ihmal ve helak etmedir. Taberânî’nin naklettiği “إن رجلاً ممن كان قبلكم”⁷⁹³ bu murada uygundur.”⁷⁹⁴ Allah’a isnat edilen bu tür müteşabih kabilinden fiiller ve haberi sıfatlarda kinâye olup olmadığı, aynı ifadenin Allah’ın dışındaki bir mahlûka izafe edildiğinde hakiki anlamının kullanılabilir olmasıyla anlaşılır. Böyle durumlar, Allah’ın zatıyla alakalı olduğu için arızı durumlardır. Bu nedenle kinâyenin tanımında şart koşulan hakiki anlamın kullanılabilir olması, bu gibi arızı durumlarda sağlanmayabilir. Bu hadiste de kinâye olduğunu söylemek muhtemel olmakla birlikte kelimenin hakiki anlamı Allah için

⁷⁹¹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 4/201.

⁷⁹² Müslim, “Libâs”, 42.

⁷⁹³ Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebîr*, 7/63.

⁷⁹⁴ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/345, 8/340.

düşünülmemelidir. ⁷⁹⁵ Bundan dolayı müellif, ifadeyi mecâz-ı mürsel olarak yorumlamıştır. Şerhte farklı bir yerde bulunan “Allah’ın nazar etmemesinin” ve “onlarla konuşmamasının” onlardan yüz çevirmesinden kinâyeye olduğunun da söylendiğini kîle kavliyle belirtmesi müellifin bu türlü ifadeleri mecâz olarak yorumlama taraftarı olduğunu göstermektedir.

Buna benzer haberî sıfatların bulunduğu başka bir örnek olarak şu verilebilir: “Allah, biri diğerini öldüren ve ikisi birden cennete giren iki adama güler. Biri Allah yolunda savaşır ve öldürülür. Sonra da Allah onu öldürenin tövbesini kabul eder ve o da şehit olur.” rivâyetindeki ⁷⁹⁶ “Allah’ın gülmesi” fiilinin de önceki gibi o iki kulu sevmesi, amellerinden razı olarak onlara bol sevap vermesi, nimetlerini onlara lutfetmesi anlamında mecâz olduğunu, Nevevî’den nakille belirtir. ⁷⁹⁷ Hadislerde yer alan Allah’ın koşması, inmesi, gelmesi, yaklaşması ve gülmesi ve buna benzer fiili sıfatların şârih tarafından genellikle mecâz veya istiâre olarak kullanıldığını ve bu ifadelerin lâzımî manalarının yani bol mükâfat ve karşılık verme olarak yorumlandığını belirtebiliriz.

Söylenmesi hoş karşılanmayan şeyleri ifade etmede kinâyeye uslûbunun sıklıkla kullanıldığı bilinmektedir. Özellikle cinsel mübâşeret gibi açıkça söylenmesi hoş olmayan lafızların yerine, Kur’an’da kullanılan kinâyelerin benzerleri hadislerde de yer almakta ve Rasûlullah (s.a.s) ve sahâbenin Kur’ân merkezli nezih üslubunu göstermektedir. Bu meyanda mebâhis kısmında (شد المئزر) “izarını sıkıca bağlamak”⁷⁹⁸ ifadesinin Hz. Peygamber’in eşlerinden uzak durup cima yapmaması ve sıkı bir şekilde ibadete yoğunlaşmasından; (إذا جلس بين شعبها الأربع) “dört uzvunun arasına çökmek”⁷⁹⁹, (إذا لأطوفن عليهن) “Kadın eşinin yatağını terk ederek gecelerse”⁸⁰⁰, (باتت المرأة هاجرة فراش زوجها) “bu gece kadınları dolaşacağım”⁸⁰¹, (أعرستم الليلة) “bu gece gelin güvey oldunuz mu?”⁸⁰² tabirlerinin de cinsel münasebetten kinâyeye olarak kullanılan ifadeler olduğu belirtilmiştir.⁸⁰³

⁷⁹⁵ Avnullah Enes Ateş - Abdullah Aydın, “Hadislerde Kinayeli Kullanım”, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, 8/1 (2019), 508-509.

⁷⁹⁶ Müslim, “İmâre”, 128.

⁷⁹⁷ Nevevî, Şerhu’n-Nevevî, 13/36; Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/607. Ayrıca bk. 7/535-536.

⁷⁹⁸ Müslim, “İ’tikâf”, 7.

⁷⁹⁹ Müslim, “Hayz”, 87.

⁸⁰⁰ Müslim, “Nikâh”, 120.

⁸⁰¹ Müslim, “Eymân”, 22.

⁸⁰² Müslim, “Adâb”, 23.

⁸⁰³ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/607, 2/377, 5/584, 593, 6/9, 474, 8/445.

Ahir zaman alâmetlerinin zikredildiği bir rivâyette geçen “kişi mü’min olarak sabahlayıp kâfir olarak akşamlar veya mü’min olarak akşamlar kâfir olarak sabahlar.”⁸⁰⁴ (يُصبح الرجل) ifadesinde kişideki iman ve küfrün değişkenliğini, hakiki anlamında anlamayan müellif hadiste vurgulananın imandan küfre veya küfürden imana değişimin aşırı hızlı olması olduğunu, buradaki gece ve sabahı da hakiki olarak anlamayarak bu değişimin sabah ve öğle, öğle ile ikindi arasında olabileceğini belirtir. Racul kelimesinin zikredilmesinin ihtiraz için olmadığını tağlib yoluyla kadınları da kapsamına aldığını zikreder.⁸⁰⁵

“Kim bize karşı silah taşırsa/çekerse bizden değildir.” hadisinde yer alan “silah taşımak” (من حمل علينا السلاح) ifadesinin⁸⁰⁶ savaşmak ve öldürmekten kinâye olduğunu alâ harf-i cerinin kullanılmış olmasından dolayı mutlak olarak silah çekmek/taşımak olmadığını belirten yazar, silahtan muradın da kılıcın yanı sıra sopa, bıçak ve ok gibi her türlü eza verici ve öldürücü âlet olduğunu zikreder.⁸⁰⁷

İkibinli yılları görmüş çağdaş bir yazarın “bize karşı silah çekme” ifadesini, internet ve sosyal medya üzerindeki algı savaşlarında öne sürülen iddialar, psikolojik savaşlarda kullanılan argümanlar hatta kardeş devlet aleyhine devletlerarası siyasi, kültürel ve silah anlaşmalarının yapılması veya modern silah sanayinin gelişmiş teknolojik silahlarını da bu kapsama alarak biraz daha geniş perspektiften yorumlaması beklenebilirdi. Zira silah kavramının sadece kılıç, sopa vb. gibi aletlere hasredilemeyecek kadar genişlemiş olduğu söylenebilir.

Edebî üslubun açıklanmasında önceki şarihlerden nakillerin kullanılması, bunların arasında tercihlerin yapılması ve yorumu destekleyen farklı rivâyetlerin serdedilmesi mebâhisin bir özelliği olarak belirtilebilir. Şeytanın ezan okunduğunda arkasını dönüp yellenerak kaçtığıının zikredildiği rivâyette⁸⁰⁸ yer alan “şeytanın yellenmesi” (له ضراط) ibaresinin izahı şöyle yapılmıştır: “Kadı İyâz, bu ibarenin zahirine hamli mümkün olduğunu söylemiştir. Çünkü şeytanın bir cismi vardır. Ondan yellenme suretiyle kokunun çıkması mümkündür. Şiddetli nefret duymadan kinâye olarak yorumlamanın da muhtemel olduğunu belirtmiş ve kinâî anlamı destekleyecek rivâyetin farklı bir tarikindeki (له حصاص) ifadesini delil olarak kullanmıştır. Asma‘î ve bazı dilciler bu

⁸⁰⁴ Müslim, “İman”, 186.

⁸⁰⁵ Lâşin, *Fethu’l-mün‘im*, 1/388.

⁸⁰⁶ Müslim, “İman”, 161.

⁸⁰⁷ Lâşin, *Fethu’l-mün‘im*, 1/327.

⁸⁰⁸ Müslim, “Salât”, 16-19.

ifadeyi “şiddetli düşmanlık” olarak tefsir etmiştir. Tîbî ise “şeytanın ezanı duymamak için kendisini meşgul etmesinin kulaklarını tıkayan ve başka bir şeyi duymasına engel olan sese benzetildiğini, bunun da işin çirkinliğinden dolayı (ضراط) yellenme olarak isimlendirildiğini” belirtir. Yani ardını dönüp kaçarken kulaklarına ezan sesinin gelmemesi için yellenmeye benzeyen çirkin bir ses çıkarır. Bu durumda kelimada istiâre-i tasrîhiyye-i asliyye olmuş olur. Sonra Aynî’nin ifadede temsili teşbîh bulunduğu belirttiği “Bu, şeytanın ezanı duyduğu esnadaki kaçma hali, içinde bulunduğu korku halinin bir temsilidir. Çünkü şiddetli korku halinde kendine hâkim olamadığı için mafsallar gevşer ve ön ve arka yollar açılır. Şeytan da namaz için ezan okunduğunda bu korku haline girerek onu duymamak için kaçır. Onun bu hali, aşırı korkan bir adamın haline benzetilmiş, yellenme (ضراط) kelimesine bu hali gösteren bir ifade olarak metinde yer verilmiştir. Aslında hakiki anlamda bir yellenme bulunmamaktadır.” sözünü naklederek bu izahın güzel bir yorum olduğunu belirtir.⁸⁰⁹ Tahâret kitabında zikrettiği bu bilgilerden Aynî’nin görüşünü tercih ettiği anlaşılmaktadır. Mesâcid kitabında aynı ibarenin yorumunda Kâdî İyâz’ın ibarenin hakikati üzere anlaşılabilceğini söylediği görüşünü verip “doğrusu şudur” diyerek Aynî’nin yukarıdaki izahını isim vermeden kendi yorumu gibi nakleder. Bunu da Tîbî’nin ifadeyi istiâre olarak yorumladığı sözünü naklederek destekler.⁸¹⁰

Bu örneklerde görüldüğü üzere ıstilahî/terim anlamıyla sıklıkla kullanılan⁸¹¹ kinâyenin ıstilahî/terim anlamında kullanılmayıp beyan ilminin üç başlığının da (mecâz, teşbîh ve kinâye) ortak özelliği olan dolaylı anlatımı (söylenmek istenenin doğrudan ifade edilmemesi) belirtmek için sözlük anlamında kullanıldığı yerler de bulunmaktadır. Bu üç ifade biçiminde de söylenmek istenen şey doğrudan söylenmeyerek dolaylı olarak ifade edilir. Açık istiârenin yapıldığı bir hadiste kinâye terimini kullanmak ıstilahî anlamda bir kullanım olmasa gerektir. Rasûlullah (s.a.s) bir seferde bulunuyordu ve yanında siyahî, kendisine Enceşe denilen bir kölesi de vardı. (Develeri hızlandırmak için) nağmeli sözler söylüyordu. Bunun üzerine Hz. Peygamber ona “Allah iyiliğini versin Enceşe! Yavaşla; şişelere dikkat et!”⁸¹² (يا أنجشة. رويدك، سوقا بالقوارير) buyurdu. Cümledeki nisa (kadınlar)

⁸⁰⁹ Kâdî İyâz, *İkmâlü’l-Mu’lim*, 2/256-257; Aynî, *Umdetü’l-kâri*, 5/111; Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 2/464.

⁸¹⁰ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 3/216.

⁸¹¹ Diğer kinaye örnekleri için bk. 1/23, 66, 89, 110, 131, 235, 338, 529, 2/61, 72, 146, 156, 347, 377, 407, 499, 600, 3/102-103, 221, 327, 553-555, 4/143, 201, 410, 5/20, 73, 6/93, 474, 542, 7/126, 141, 200, 221, 9/134, 604, 10/122, 595.

⁸¹² Müslim, “Fezâil”, 70.

kelimesinin kavârîrden (camlar, cam şişeler) kinâye olduğunu söyleyen müellif, bunu kadınların zayıf, nazik ve kırılğan olmalarından dolayı olduğu belirtir. Kadınların burada incelik, nezakat ve zayıf bünyeli olmak bakımından kavarîre benzetildiğini belirten yazar, kinâye lafzının mutlak kullanıldığını kastın ise lâzımî mana olduğunu zikretmektedir. Yani Hz. Peygamber şöyle söylemek istemiş gibidir: “Develerin üzerinde taşınan zayıf ve kırılğanlara yumuşak davran.” Rasûlullah’ın (s.a.s.) Enceşe isimli siyahî kölesi üzerinde mü’minlerin anneleri, peygamberin eşlerinin bulunduğu develeri sürüyordu. Onların düşmemesi, incinmemesi için Enceşe isimli kölesine develeri hızlandırmamasını söylüyor. Hadisin farklı varyantlarında Hz. Peygamber’in لَا تَكْسِرِ الْفَوَارِيرَ “Camları kırma” dediği de geçmektedir.⁸¹³ Bu hadiste kadınlar cama benzetilmiştir. “Camlar” (benzetilen) ifadesi zikredilip kadınlar (benzeyen) cümleden hazf edildiğinden istiâre-i tasrihiyye gerçekleşmiştir. Bu ifadede camların hakiki anlamının kastedilmesi mümkün olmadığından hadiste kinâye olduğunu söylenemez. Müellif bunun farkında olduğunu hissettirse de istiâre sanatı olduğunu belirtmemiş farklı izah tarzlarını nakletmiştir. Kîl lafzıyla aktardığı “Kadınlar tıpkı hiçbir zorlamaya gelemeyip hemen kırılıveren camlar gibi vefâkar olmamaları ve hoşnutluklarını çok çabuk yitirmeleri bakımından kavarîre benzetilmiştir.” görüşünü bu makamda ilk serdettiği görüşün evla olduğunu söyleyerek kabul etmez. Yine kîl lafzıyla naklettiği “kavarîr ile develer kastedilmiştir. Enşece deve yedişinde biraz sert ve hızlı biriydi. Rasûlullah (s.a.s) ona develere şefkatli davranmasını emretti.” görüşünü de öncekinden daha kabul edilmez bulur. Bu nakillerden sonra bu emrin maksadını iki olasılıkla veya ikisinden biriyle izah edebileceğini söyler. Develerin hızlı yedilmesi üstündeki yolculara rahatsızlık verici bir durum ortaya çıkarır. Onların rahatı için böyle bir emir vermiş olabilir. İkinci ihtimal de şudur: Enşecenin sesi güzeldi. Bu güzel sesle okunan neşideler/ezgiler kadınların nefislerinde (dünyevî) şeyler oluşturup (kulluk) azimlerini yok edebileceği endişesiyle emretmiş olabilir.⁸¹⁴

Kinâye lafzının dolaylı anlatım manasında sözlük anlamında kullanılmasına başka bir örnek “Kim günde yüz defa sübhânallâhi ve bihamdihî derse, denizlerin köpükleri kadar bile olsa günahları yok edilir.”⁸¹⁵ (من قال سبحان الله وبحمده في يوم مائة مرة حطت خطاياہ ولو) (کنایة عن المبالغة في الکثرة) hadisinin izahında müellif, çokluktan mübalağa (کنایة عن المبالغة في الکثرة) hadisinin izahında müellif, çokluktan mübalağa

⁸¹³ Buhârî, “Edeb”, 116; Müslim, “Fezâil”, 73.

⁸¹⁴ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 9/168.

⁸¹⁵ Müslim, “Zikir”, 28.

yapmak için kinâye yapıldığını söylemiştir.⁸¹⁶ Oysa hadiste günahların çok olması bir benzetmeyle ifade edilmiştir. “Denizlerin köpükleri gibi” (مثل زبد البحر) ifadesi belâgat açısından, cümlede teşbîh edatı (مثل ismi) bulunduğu için teşbîh-i mürsel, benzerlik yönü açıktan zikredilmediği için de teşbîh-i mücmel olarak isimlendirilir. Teşbîh edatının bulunduğu, benzeyen ve benzetilenin cümlede bulunduğu açık bir teşbîh için kinâye teriminin ıstılah manasıyla kullanılmış olduğu söylenemez.⁸¹⁷

Tenkîr üslubu yani Arap dilinde kelimenin nekra kullanılması belirsizlik ifade etmesine ek olarak ta‘mîm, ta‘zîm, tahkîr, teksîr, taklîl gibi bir takım belâğî amaçlar doğrultusunda da kullanılmaktadır.⁸¹⁸ Müellif yeri geldikçe yoruma etki eden tenkîr uslûbuna temas etmekte ve belâğî anlamını zikretmektedir.

İnsanları takip eden ve sabah ve ikindi vakti bir araya gelerek tabiri caizse nöbet değişimi yapan melekler ile ilgili Hz. Peygamber’in “Aranızda sizi geceleyin ve gündüz takip eden melekler vardır. Sabah ve ikindi namazında bir araya gelirler. ” (يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل) sözündeki⁸¹⁹ melâike kelimesinin nekra olarak tekrar etmesini izah ederken müellif, “nekra nekra olarak tekrar ederse ikincisi ilkinden farklı olur, marife marife olarak tekrar ederse ilkiyle aynı olur.” kaidesince ikinci melek kelimesinin işaret ettiği meleklerin ilkinden farklı olduğunu belirtir. Zikrettiği hususların Kur’ân’dan örneği varsa onu mutlaka zikreden yazar bunun için İnşirah sûresinin 5 ve 6. Âyetlerini “Şüphesiz zorlukla birlikte kolaylık vardır.” (فإن مع العسر يسراً) örnek göstererek Hz. Peygamber’in bu âyet üzerine söylediği bir zorluk iki kolaylığa asla üstün gelemez.” (لن يغلب عسر يسرين) sözünü zikreder. Görüldüğü üzere şârih hadisteki kelimeyi nekra oluşu ekseninde yorumlamış ve izahını buna ve bunu ifade eden dil kaidesine dayandırmıştır.⁸²⁰

Kelimenin nekra kullanımının yoruma etki ettiği başka bir örnek şu izahı verilebilir: Müellif, eda edilen namazın öncesine keffaret olacağını bildiren “Müslüman güzelce abdest alıp namaz kılsa Allah önceki kıldığı namaz ile o namaz arasındaki hatalarını bağışlar.” (لا يتوضأ رجل مسلم فيحسن الوضوء فيصلّي صلاة إلا غفر الله له ما بينه وبين الصلاة التي تليها) rivâyetinde⁸²¹ namaz kelimesinin (فيصلّي صلاة) nekra kullanılmasının hadiste zikredilen

⁸¹⁶ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 10/250.

⁸¹⁷ Ateş-Aydın, “Hadislerde Kinayeli Kullanım”, 500-501.

⁸¹⁸ el-Merâğî, *İlmü’l-Belâga*, 126-129.

⁸¹⁹ Müslim, “Mesâcid”, 210.

⁸²⁰ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 3/341.

⁸²¹ Müslim, “Tahâret”, 5.

hükmün farz veya nafîle farketmez herhangi bir namaza işaret ettiğini belirtir. Rivâyetin farklı tariklerinde kelimenin lâmi ta‘rîf ile kullanıldığını ve çoğu âlimin bu namazın farz namazı olduğuna kani olduğunu da belirtmiştir.⁸²²

Buna benzer fikhî muhtevalı başka bir örnek olarak şu verilebilir: Hz. Peygamber’in infak ve sadakayı teşvik ettiği “Sahibinin hakkını eda etmediği her altın ve gümüşün ateşten levhalar halinde kızdırılıp alını, yanı ve sırtının onunla dağlanacağı” sözünde⁸²³ yer alan altın ve gümüş/zeheb ve fizza (ما من صاحب ذهب ولا فضة لا يؤدي منها حقها) kelimelerinin nekra kullanılmasının zinet eşyası olsun ya da olmasın fark etmez tüm altın ve gümüşten genel olarak zekât alınacağına delalet edebileceğini belirtmektedir. Fıkhi muhtevaya sahip bir konuda verilecek fetvayı kelimenin edebî manasına bina etme düşüncesi çok net ve kesin ifade edilmese de göze çarpmaktadır.⁸²⁴

Tenkîr (ve ta‘rîf) uslûbunun belâğî özelliğinden yola çıkılarak kelami meselelerde görüş beyan edilmesi de dikkat çekici bir hususiyettir. Sadakanın tarifinin yapıldığı hadiste bulunan “iyiliği emretmek kötülüğü yasaklamak sadakadır.” (وأمر بالمعروف صدقة، ونهي عن منكر صدقة) ifadesindeki⁸²⁵ “emr” (أمر) ve nehiy (نهي) kelimelerinin nekra kullanılmasının iyiliği emredip kötülüğü yasaklayan her bir ferd için sadaka hükmünün sabit olduğuna işaret ettiğini Nevevî’den⁸²⁶ nakleden müellif, hadisteki ma‘rûf (المعروف) kelimesinin marife, münker (منكر) kelimesinin nekra kullanılmasının inceliğini “güzel olanın insanlar tarafından kabul edilen değil şeriatce güzel kabul edilen olduğu” anlamında olduğunu belirtir.⁸²⁷

Bu bağlamda müellifin mebâhis kısmında yukarıdaki örnekler dışında “Kim Allah rızası için bir mescid inşa ederse...” (من بنى مسجدًا لله) hadisindeki⁸²⁸ mescid kelimesinin küçüğü büyüğünü kapsamına alacak şekilde şuyu/genellik ifade etmesinin kelimenin nekra kullanımından/tenkîr uslûbundan kaynaklandığını belirtmekte ve bu yorumunu Tirmîzî’de bulunan rivâyet farklılığıyla⁸²⁹ da delillendirmektedir.⁸³⁰

⁸²² Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 2/119. Ayrıca bk. 5/466.

⁸²³ Müslim, “Zekât”, 24.

⁸²⁴ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 4/306.

⁸²⁵ Müslim, “Salâtü’l-müsâfirîn”, 84.

⁸²⁶ Nevevî, *Şerhu’n-Nevevî*, 7/92.

⁸²⁷ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 4/339.

⁸²⁸ Müslim, “Salât”, 24.

⁸²⁹ Tirmîzî, “Salât”, 121.

⁸³⁰ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 3/129.

Koyunlarını güderken birini kurda kaptıran cariyesine tokat atan bir sahabînin bunu ifade etmek için kullandığı tabirde yer alan “ona sert bir tokat attım” (لَكِنِي صَكَتَهَا صَكَةً) ibaresindeki⁸³¹ (صَكَةً) kelimesindeki nekralığın ta‘zîm ve tehvîl ifade ettiğini⁸³², uzun zaman kendisine iyilik yapılan kadının küçük bir isteğinin yapılmaması durumunu ifade eden “senden (olumsuz) bir şey görse” (ثُمَّ رَأَتْ مِنْكَ شَيْئًا) ifadesindeki⁸³³ (شَيْئًا) kelimesindeki nekra kullanılmasının cümleye taklîl/azlık anlamı kattığını⁸³⁴, Taîf muhasarasından sonuç alınamayınca geri dönmenin kendilerine zor geldiği ashabına Rasûlullah’ın ‘o halde savaşın’ sözü üzerine saldırıya geçip yaralananların durumunu ifade eden “yaralandılar” (فَأَصَابَهُمْ جِرَاحٌ) ibaresindeki⁸³⁵ (جِرَاحٌ) kelimesinin nekralığının teksîr yani çok ve aşırı yaralanma ifade ettiğini⁸³⁶ belirtmekte ve yorumunu kelimelerin nekra oluşlarının ifade ettiği anlam doğrultusunda yapmaktadır.

Belâgat ilminin Bedî‘ kısmının alt konularından olan müşâkale, iltifât, tecrîd, üslubu’l-hakîm, leff ü neşr, cinas, mukâbele gibi hadiste bulunan sanatlar çok yoğun olmamakla birlikte Arapça bahislerinde izah edilmiştir. Bedî‘ sanatının muhassinât-ı ma‘neviyye başlığı altında incelenen ve sözlükte “iki şeyin biçim ve tarz yönünden benzeşmesi ve uyuşması” anlamına gelen müşâkele kelimesi, “bir söz içinde, iki kelime arasındaki biçim benzeşmesi” mânasında terim olarak kullanılır ve anlama güzellik katan sanatlardan sayılır.⁸³⁷ Müşâkele (biçimsel benzeşme) sanatı, cümleye lafzî ve manevî bir estetik katan edebî sanatlardandır. Edebî bir amaç ve nükte için aynı kelimenin aynı bağlamda farklı bir manada kullanılmasını ifade etmektedir.⁸³⁸ Müşâkelenin hadiste kullanımına örnek olarak “خُذُوا مِنَ الْعَمَلِ مَا تُطِيقُونَ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَمَلُّ حَتَّى تَمَلُّوا”, “Gücünüzün yettiği amelleri yapın. Zira siz (ibadetten) usanmadıkça, Allah da (sevap vermekten) usanmaz.” hadisi verilebilir. Bu hadiste تَمَلُّوا (siz usanmadıkça) ifadesine musâhabetten (beraberinde bulunma/refakat) dolayı gelmiştir. Bununla; “Siz kendisine dua edip istekte bulunmaktan bıkmadıkça, Allah da sizden ihsan ve lütfunu kesmez” manası kastedilmiştir.⁸³⁹ Müellif, eserde geçtiği iki yerde ifadedeki

⁸³¹ Müslim, “Mesâcid”, 33.

⁸³² Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 3/146.

⁸³³ Müslim, “Küsûf”, 17.

⁸³⁴ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 4/168.

⁸³⁵ Müslim, “Cihâd”, 82.

⁸³⁶ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 7/243. Ayrıca bk.1/64, 4/392, 5/466, 6/44, 7/8, 216.

⁸³⁷ İsmail Durmuş, İskender Pala, “Müşâkale”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 13 Ağustos 2023).

⁸³⁸ Âdem Yerde, “Belagat İlminde Müşâkele Sanatı”, Usul İslam Araştırmaları, 30 / 30 (Aralık 2018), 7.

⁸³⁹ Durmuş, “Müşâkale”.

sanatı ortaya koymak için nakiller yapmış farklı yorumları göstererek müşâkale sanatı olduğunu belirtmiştir: “Bir şeyin nefse ağır ve zor gelmesi, bıkkınlık ve usanma anlamındaki melek Allah için muhaldir. İbn Hacer bu hadiste Şura sûresi 40. âyetindeki “kötülüğün karşılığı ancak benzer bir kötülüktür” (وجزاء سيئة سيئة مثلها) ifadesi gibi mecâzen mukâbele-i lafziye olduğunu belirtir.⁸⁴⁰ Müellif, rivâyetin farklı bir tarikiindeki⁸⁴¹ (اكلفوا من العمل ما تطيقون، فإن الله لا يمل من الثواب حتى تملوا من العمل) farklılığın bu yorumu desteklediğini zikreder. Hadisteki ifadenin mecâz olduğunu söyleyen Kurtûbî mecâzın yorumunu, “Allah ameli kesenden sevabı keser. Bunu da bir şeyi sebebi ile isimlendirme (من باب تسمية الشيء باسم سببه) manasında bıkkıma/melek kelimesiyle ifade etti.” şeklinde yapmıştır. Allah’tan meleli nefyetme amacıyla “hattâ” edatının intihâu’l-gaye için değil sonrasının imkânsızlığı belirtmek (لاستحالة ما بعدها) manasında veya vav harfî anlamında (لا يمل و تملون) olduğu da zikredilmiştir.⁸⁴² Aynı ibarenin geçtiği farklı yerde müellif, müteradif olduklarını belirttiği melek ve seâme (الملل والسامة) kelimelerinin anlamlarını verdikten sonra bunların Allah teâla hakkında düşünülmesinin muhal olduğunu ve te’vil edilmesi gerektiğini belirterek buradaki sevabın kesilmesi veya eksiltilmesinin ikinci melek kelimesinin müsâhabetiyle (bir lafzın başka bir lafzın beraberinde bulunma alâkası) müşâkale yoluyla melek olarak ifade edilmiş olduğunu söyler.⁸⁴³ Bed’i ilminin muhassinât-ı ma’neviye kısmından bir sanat olan mukâbele sanatının da bulunduğu “Siz bıkmadıkça Allah da bıkmaz” âyet ve hadisi mahlûk hakkında kullanılınca kinâye olarak kullanılmaya müsaittir. Yani hem hakiki anlamı hem de örtük anlamı ile kullanılabilir. Burada ise bıkkıma eylemi Allah hakkında düşünülemez. Çünkü bir şeyi yapmaktan bıkan onu terk eder. Bunun için bu kelime, kullar ameli terk etmedikçe Allah’ın sevap ve mükâfat vermeyi terk etmeyeceğinden kinâye olarak kullanıldığı da söylenebilir.⁸⁴⁴ Bu örnek dışında infakın teşvik edildiği hadisteki⁸⁴⁵ (اللهم أعط منفقاً خلفاً أعط ممسكاً تلفاً) hem vermenin hem de telef/yok etmenin aynı fiille (أعط) ifade edilmesini “telef etmek, vermek demek değildir” diyerek müşâkale sanatıyla⁸⁴⁶ açıklamaktadır.

⁸⁴⁰ İbn Hacer, *Fethu’l-bâri*, 1/102.

⁸⁴¹ Ebû Dâvûd, “Salât”, 315.

⁸⁴² Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 5/24.

⁸⁴³ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 3/583. Ayrıca bk. 8/314.

⁸⁴⁴ Ateş-Aydın, “Hadislerde Kinayeli Kullanım”, 509..

⁸⁴⁵ Müslim, “Zekât”, 57.

⁸⁴⁶ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 4/340. Ayrıca bk. 4/230, 7/213.

Belağat âlimlerinin anahatlarıyla “muhabatın beklentisinin dışında bir cevapla karşılaşması”⁸⁴⁷ olarak tarif edilen üslubü’l-hakîm, gerek Kur’ân’da gerekse Hz. Peygamber’in dilinde vaki olmuştur. Müellif, hadiste yer alan üslubü’l-hakîmi belirterek izah etmiştir. Hz. Peygamber’e cennetliklerin cennetteki içeceklerinin ne olduğunun sorulması üzerine verdiği cevap (من عين فيها تسمى سلسيلا) “oradaki selsebil adı verilen bir pınardan” olmuştur.⁸⁴⁸ Cevabın soruya uygun olmadığını çünkü sorunun içilecek şeyle ilgili iken cevabın içeceğin mekânı olduğunu söyleyen şarih, soru cevap uyumu olsaydı cevabın (ماء غير آسن، أو لبناء، أو خمرا، أو عسلا مصفى) şeklinde olması gerektiğini belirtir. Ancak burada üslubü’l-hakîm bulunmaktadır. Onlara sanki “cennetliklerin içecekleri hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın duymadığı ve de hiçbir beşerin aklına gelmeyen tarifsiz bir yüceliktendir.” Demek istemiştir.⁸⁴⁹ Rasûlullah’a (s.a.s) kıyametin ne zaman kopacağını soran bir sahâbîye, “onun için ne hazırladın?”⁸⁵⁰ şeklinde sormasında da üslubü’l-hakîm bulunduğunu Kirmânî’den nakille vermektedir.⁸⁵¹ Bu hikmetli üslup sahâbeye de sirâyet etmiş onlar da bunu kullanmıştır. Yazar, Selmân-ı Fârisî’nin kendisine alay etmek amacıyla “قد علمكم نبیکم كل شيء حتى الخراء” sorusunu⁸⁵² soran birine cevap vermesinde de bu üslubün bulunduğunu belirtir. “Bu sorudaki amaç, alay edip eğlenmektir. Selmân’ın bu soruya karşılık soranı azarlaması veya duymazdan gelerek cevap vermemesi makama uygun olandı. Ancak O, üslubü’l-hakîm yaparak soranın kastını bilmezlikten gelmiş onu öğrenmek isteyen biri konumuna yerleştirerek cevap vermiştir.”⁸⁵³

Müellifin, Belağat ilminin Bedî’ kısmında muhassinât-ı lafziye başlığı altında yer alan ve “iki şeyin birbirine benzemesi”⁸⁵⁴ anlamında lafzı güzelleştirip ifadeye fonetik manada estetik bir dokunuş sunan bir söz sanatı olan cinasa, Arapça bahislerinde yeri geldikçe ifadeyi güzelleştirmesi açısından temas ettiği söylenebilir. (إنما الماء من الماء) hadisindeki⁸⁵⁵

⁸⁴⁷ Hâşimî, *Cevâhiru’l-Belağati*, 319-320.

⁸⁴⁸ Müslim, “Hayz”, 34.

⁸⁴⁹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 2/306.

⁸⁵⁰ Müslim, “Fiten”, 163-164..

⁸⁵¹ Kirmânî, *el-Kevâkibu’d-derârî*, 22/35; Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 10/149.

⁸⁵² Müslim, “Tahâret”, 57.

⁸⁵³ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 2/306. Ayrıca bk. 4/411-412, 9/588.

⁸⁵⁴ Hulusi Kılıç - Kazım Yetiş, “Cinas”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 13 Ağustos 2023); Meydanoğlu, Ayşe. “Arap Dili ve Belağatı’nda Cinâs Sanatı/The Art of Paronomasia in Arabic Language and Rhetoric”. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/Journal of Mesned Divinity Researches*, (Bahar 2019/1),155-167.

⁸⁵⁵ Müslim, “Hayz”, 80.

su (الماء) kelimesinin kullanılmasında cinâs-ı tât olduğunu belirtmesi,⁸⁵⁶ (أسلموا تسلموا) ifadesinde⁸⁵⁷ lafzın zorlanmadan kolay söylenmesinde hoş bir cinas⁸⁵⁸ olduğunu zikretmesi tam cinasa örnek olarak verilebilir. (الخیل في نواصيها الخير إلى يوم القيامة) hadisindeki⁸⁵⁹ (الْخَيْلُ) ve (الْخَيْرُ) kelimeleri arasında tam değil ama her iki kelime sonundaki harflerin neveleri birbirinden farklı olsa da mahreçleri birbirine yakın olması nedeniyle cinâs-ı gayr-ı tât veya yazarın kavramlaştırmasıyla sehl yani nâkıs cinas bulunduğu belirtilerek bu sanatın Belâgat'ın ve Bedî'in güzel bir türü olduğu zikredilir.⁸⁶⁰

Yukarıda verilen örneklerin dışında iltifat⁸⁶¹ ve tecrid⁸⁶² sanatı, mübâlağa⁸⁶³, leff ü neşr⁸⁶⁴, te'kidü'l-medh bimâ yüşbihü'z-zem⁸⁶⁵ gibi Bedî' sanatının kapsamına giren, söze lafzî ve anlamsal güzellik katan sanatlara da temas etmiştir.

Çağdaş bir akademisyen âlim olan müellifin yaşadığı dönemde dil-anlam ilişkisine dair yapısalcılık-postyapısalcılık gibi yaygın tartışma konularına temas etmemesi eleştirilebilecek bir durum olmakla birlikte yazarın izahlarında “insan dili değil, dil insanı oluşturur” düşüncesini yani dili merkeze alan yapısalcı yaklaşımın izlerini görmek mümkündür. Bununla birlikte hadislerin dilsel yorumlarında sosyo-kültürel çevrenin etkisini de görmek dili merkeze alan ancak insan ve çevre etkisini de dışlamayan bir sentezle Arapça bahislerinin yorumlandığı söylenebilir. Bir metnin özellikle dini metinlerin anlaşılmasında sadece dili, dilsel imkânları temel kabul etmek zahiri bakışa götürecek bir riski içinde barındırmaktadır. Sözü dış bağlamı denilebilecek söylenme sebepleri, muhatap, şahıs veya kitlenin kimliği, kültürel ortam vb. durumların anlam ve yorumu belirleyici etkisi yadsınmamalıdır. Ayrıca bu bölümün (el-mebâhisü'l-arabiyye) müellifin Arap Dili ve Belagâtindeki yetkinliğini gösterdiği bir bölüm olduğunun da hakkı teslim bâbından söylenmesi gerekmektedir.

⁸⁵⁶ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/376. Ayrıca bk. 2/439,

⁸⁵⁷ Müslim, “Cihâd”, 61.

⁸⁵⁸ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 7/182. Ayrıca bk. 1/153, 4/338, 7/219, 9/557.

⁸⁵⁹ Müslim, “İmâre”, 96.

⁸⁶⁰ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 7/905. Ayrıca bk. 1/153, 7/219.

⁸⁶¹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/476, 489, 3/365, 6/17, 7/154, 519, 8/46, 444, 9/580, 10/332.

⁸⁶² Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/476, 489, 7/201-202, 9/508, 10/332.

⁸⁶³ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/205, 456, 3/620, 6/474, 7/71, 9/455, 10/90.

⁸⁶⁴ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/245, 3/319, 359, 468, 6/585, 10/127, 458.

⁸⁶⁵ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/114, 4/71.

2.3.2. Dil Dışı Konulardaki İzahlar

2.3.2.1. Muhteva İzahları

Şerhin mebâhis kısmına genel olarak kelimelerin zabtı ve etimolojik izahlarıyla başlanarak dil meseleleri ele alınmış olsa da müellif bununla yetinmeyerek ibarenin veya kelimenin muhtevasına yönelik açıklamalarla bu kısmı zenginleştirmiştir. Dilsel tahliller esnasında cümlelerin, kelimelere ve ibarelere bölünerek ele alınması, zabt tespiti, etimoloji ve i'râba dair açıklamalarda kolaylık sağlamaktadır. Ancak ibarenin muhteva izahı yapılırken cümlelerin içinde yer aldığı rivâyetin tamamı gözönünde bulundurularak yapılmaktadır. Bu şekilde ibarenin içinde yer aldığı rivâyetin bütününe göz önünde bulundurularak muhteva izahının yapılması müellifin rivâyetlere bütüncül bakışının bir sonucudur.

Hiz. Peygamber'in zırhını rehin bırakarak bir Yahûdi'den veresiye gıda maddesi satın almasının anlatıldığı rivâyette⁸⁶⁶ geçen bir ibarenin muhtevasına dönük izahlar bu bağlamda zikredilebilir. “إشترى رسول الله من يهودي طعاما بنسيئة” kısmını paranteze alan yazar burada şunları kaydeder: “Nesîe kelimesindeki nun harfi fethalı, sin ise kesralıdır. Veresiye, vadeli demektir. Buhârî'deki bazı rivâyetlerde alınan yiyeceğin türünün arpa olduğu açıklanmıştır. Hadisin lafzı şöyledir: Rasûlullah (s.a.s.) arpa karşılığında zırhını rehin bıraktı.”⁸⁶⁷ Rasûlullah (s.a.s.) Medine'de bir Yahûdi'ye zırhını rehin bırakıp ondan ailesi için arpa aldı.”⁸⁶⁸ Bazı rivâyetlerde ise bunun miktarı da açıklanmıştır. “Hz. Peygamber öldüğünde zırhı 30 sa' arpa karşılığında bir Yahûdi'nin yanında rehindi.”⁸⁶⁹ Ahmed b. Hanbel⁸⁷⁰, İbn Mâce⁸⁷¹, Tirmizî⁸⁷² rivâyetlerinde arpa miktarı 20 sa' olarak kaydedilmiştir. İbn Hacer rakamdaki bu işkâli 20 sa'ın üzerinde 30 sa'ın altındaydı diyerek çözmeye çalışmıştır.⁸⁷³ İbn Hibbân bu arpanın dinar karşılığında satılan değerli bir tür olduğunu nakletmiştir.⁸⁷⁴ Beyhakî'de yer alan rivâyette ise bu Yahûdi'nin Beni Zafer boyundan Ebu's-Şahm olduğu belirtilmiştir.⁸⁷⁵ “Ebu's-Şahm isminin şın'ı fethalı,

⁸⁶⁶ Müslim, “İman”, 126.

⁸⁶⁷ Buhârî, “Rehn”, 1.

⁸⁶⁸ Buhârî, “Buyû”, 14.

⁸⁶⁹ Buhârî, “Cihâd”, 88.

⁸⁷⁰ Ahmed b. Hanbel, Müsned, 4/456.

⁸⁷¹ İbn Mâce, “Rühûn”, 1.

⁸⁷² Tirmizî, “Buyû”, 7.

⁸⁷³ İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, 5/141.

⁸⁷⁴ İbn Hibban, *Sahîh*, 7/754.

⁸⁷⁵ Beyhâkî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 6/61.

ha harfi sakin okunur. İsmi künyesidir. Zafer kelimesindeki za ve fe harfi fethalıdır. Benî Zafer ise Yahûdilerin anlaşmalı olduğu Evs'in bir boyudur.”⁸⁷⁶ Burada yer alan bilgilerden anlaşılacağı üzere müellif, sadece dilsel tahliller yapmakla kalmamış diğer hadis kaynaklarında yer alan farklı tarikleri kullanarak büyük oranda klasik şerhlerden nakille rivâyetin muhtevasına dair teferruatlar sunmuştur.

Şerhte yer alan kavram, ibare veya cümlelerin muhtevasına dair izahlara örnek olarak şu verilebilir. Müellif, “أكل مال اليتيم” ifadesindeki yetim malı yemekten kastın “yetimin malına el koyma, onu sahiplenme” olduğunu zikrederek yetim kavramının muhtevasını ele almış, kime yetim denileceğini izah etmiştir. İnsanlardan babasını kaybedene, hayvanlardan da annesini kaybedene yetim denildiğini belirten müellif bu isimlendirmenin kaybedenin küçük olması şartıyla gerçekleşeceğini söyler. Zemahşerî'nin yetim olarak isimlendirmede lügat bakımından küçüklük şartı olmadığını ancak isimlendirmenin genellikle bu yönde olması nedeniyle bülûğdan sonra babasını kaybedene yetim denmediğini ifade ettiğini⁸⁷⁷ ve buna da “لا يتم بعد بلوغ” hadisini⁸⁷⁸ delil getirdiği sözünü nakleder. Dolayısıyla yetim isimlendirmesinin lügavî değil şer'î bir isimlendirme olduğunu belirtir.⁸⁷⁹

İzahı yapılan kavramla arasında anlamsal bağ bulunan kavramlar alanındaki/semantik alandaki kelimelerin izahı da yorumlara genel bir perspektif kazandırarak kavramsal ağa daha geniş pencereden bakma imkânı verdiği söylenebilir. Darlıkta, zorlukta dayanıklı olup dili şikâyetten alıkoymak olarak tarif ettiği “sabır” kavramının kavram ağı olarak ifade edebileceğimiz örgüsünü ortaya koyması bu bağlamda dikkate değerdir. “Musibetlere karşı dirençli olmaya sabır denirken düşman karşındaki sabra cesaret, kötü ve yaralayıcı söze karşı sabretmeye kitmân, yasaklara karşı sabırlı olmaya iffet denir.” Bu bilgilerin ardından cümlede geçen nur ve ziya kelimelerinin anlamları izah edilerek aralarındaki fark ortaya konulmuştur.⁸⁸⁰

Müellif kelime, ibare ya da cümlelerin ifade ettiği anlamın/anlamların muhtevasını el-murâd min (... المراد من) ifadesi başta olmak üzere içinde murad kelimesinin yer aldığı buna benzer ibareler kullanarak da izah etmiştir. Farklı ve muhtemel manaları belirterek bunlardan birini tercih ettiği gibi tercihte bulunmadığı yerler de vardır. Hadisteki söz ve

⁸⁷⁶ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 6/351.

⁸⁷⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/464. Zemahşerî'nin rivâyeti burada “لا يتم بعد الحلم” lafzıyla kullanmıştır.

⁸⁷⁸ Ebû Dâvûd, “Vesâyâ”, 9. Ancak Ebû Dâvûd'daki lafız لا يتم بعد احتلام şeklindedir.

⁸⁷⁹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/291. .

⁸⁸⁰ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/81-82.

fiilin muradına dair açıklamaların yapılması rivâyetin muhtevasını doğru anlamayı hedefleyen temel husustur.⁸⁸¹ Bu bağlamda Hz. Ömer'in Haceru'l-Esved'i öpüp ardından "Senin bir taş olduğunu biliyorum. Ne zarar verirsin ne de yarar. Rasûlullah'ın (s.a.s.) seni öptüğünü görmeseydim ben de öpmezdim"⁸⁸² sözündeki muradı müellif şöyle izah etmiştir. "Hz. Ömer taşa bu şekilde hitap etse de aslında sözünü insanların duymasını istemiştir. Onun bu sözle muradı, cahillerin aklına gelebilecek 'taşı istilam etmenin cahiliyyede Arapların putlarına gösterdiği ta'zîm gibi olabileceği' düşüncesini gidermektir. Çünkü onların İslam'a girmelerinin üzerinden çok zaman geçmemiştir. Taşı istilam etmesindeki muradın Allah'ı ta'zîm edip yüceltmek olduğunu göstermektir. Keza Rasûlullah'ın (s.a.s.) yaptığı bir şeyi yerine getirmedeki hassasiyetini de göstermiş oldu. Bu da Allah'ın ta'zîm gösterilmesini emrettiği haccın şeâirindendir. Hz. Ömer'in amacı, fiilinin cahiliyyede putlara kulluk yaparken gösterilen ta'zîm fiillerinden farklı olduğunu ortaya koymaktır. Çünkü onlar, putların kendilerini Allah'a yakınlaştıracığına inanıyorlardı. Hz. Ömer bu itikada muhalif olduğunu, bu fiiliyle yarar ve zarar vermeye kim kadirse ona kulluk yapmak gerektiğine dikkat çekmiş oldu."⁸⁸³

Başka bir örnek olarak Câbir b. Abdullah'ın Rasûlullah'ın (s.a.s.) gusûl alışıında başına üç avuç su döktüğünü söylemesine mukabil Hasan b. Muhammed'in bunu kendisi için az görerek "benim saçlarım çoktur" dediği hadiste⁸⁸⁴ yer alan Câbir'in muhatabına verdiği cevabın başında kullandığı "يا ابن أخي" ifadesinden muradının şefkat ve nezaket olup neseb kardeşliği olmadığını, ensar ile muhacir arsasında yapılan muâhât veya İslam kardeşliğini de ifade edebileceğini söyleyerek ibarenin muradını ortaya koyması verilebilir.⁸⁸⁵

Yine başka bir rivâyette "Âdemoğlu zamana söver" hadisinin⁸⁸⁶ farklı rivâyetlerdeki ifadeleri gösterilerek zamanın amellerin içinde gerçekleştiği bir zarf ve kap gibi olduğunu, mahlûk olan zamanın amellere hiçbir tesirinin bulunmamasından dolayı ona sövmenin, zamanı yaratana şetme neden olabileceğini belirten yazar, zamanın kötülük

⁸⁸¹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/18, 1/405, 1/507, 2/21, 3/572, 4/87, 4/332, 7/39.

⁸⁸² Müslim, "Hac", 249.

⁸⁸³ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 5/287.

⁸⁸⁴ Müslim, "Hayz", 57.

⁸⁸⁵ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/333.

⁸⁸⁶ Müslim, "Elfâz", 1.

veya iyilikle anılamayacağını aksine iyi veya kötü olanın zarfın (zamanın) içindeki mazrûf (ameller) olduğunu belirterek hadisteki muradı belirtmiştir.⁸⁸⁷

Muhteva izahında Rasûlullah'ın (s.a.s.) kelime seçimindeki ya da hadiste yer alan fiilindeki hikmetlere temas edilmesi, sözün arka planının anlatılması yoluyla cümledeki hikmetin ortaya konulması da bir özellik olarak zikre değerdir. Hz. Peygamber'in, yakalandığı hastalıktan dolayı Mekke'de öleceğini düşünen ve malının tümünü sadaka olarak vermek isteyen Sa'd b. Ebi Vakkâs'a söylediği "varislerini zengin bırakman daha hayırlıdır" (إِنَّكَ أَنْ تَذَرَ وَرَثَتَكَ أَغْنَاءَ خَيْرٍ) sözündeki⁸⁸⁸ verase (ورثة) kelimesini kullanmasındaki hikmeti, Zeyn İbnü'l-Müneyyir'in (ö. 683/1284) sözünü (İbn Hacer'den) nakletmiştir: "Rasûlullah (s.a.s.) miras alacak kişiyi 'kızın' olarak ifade etmeyip 'varislerin' şeklinde zikretti. Aslında o gün Sa'd'ın sadece bir kızı vardı. Başka varisleri bulunmamaktaydı. Hatta kızın, bâbası Sa'd'a varis olması ne kadar muhtemelse ondan önce ölme olasılığı da o kadar ihtimal dâhilindeydi. Rasûlullah (s.a.s.) her hale uygun bir cevap vererek sözünü sadece Sa'd'ın kızına has kılmadı."⁸⁸⁹ Fâkihî'nin (ö. 278/891) konuya dair yorumunu da İbn Hacer'den nakleder. Fâkihî, Rasûlullah'ın (s.a.s.) bu kelimeyi seçmesindeki hikmeti "Sa'd'ın uzunca yaşayıp pek çok evlat sahibi olacağına muttali" olmasıyla izah eder ki vakıa o şekilde olmuştur.⁸⁹⁰ Burada dilsel bir izahtan ziyade kelime seçimindeki hikmete vurgu yapılan bir muhteva izahı göze çarpmaktadır. Muhtevanın açıklanmasında Rasûlullah'ın (s.a.s.) kullandığı bir ifadenin arka planının anlatılması da o ifadenin daha net anlaşılmasına yardımcı olacak temel unsurlardandır.⁸⁹¹ Ebu'd-Dahdah isimli sahâbinin naaşının defnedilip dönüş esnasında Rasûlullah'ın (s.a.s.) söylediği (كَمْ مِنْ عِنَقٍ مُعَلَّقٍ فِي الْجَنَّةِ لِابْنِ الدَّحْدَاحِ) "Ebu'd-Dahdah için cennette nice hurma salkımı vardır" sözünün⁸⁹² arka planını, söylenme sebebini şöyle izah eder. "Ebu'd-Dahdah'a verilen bu ecrin sebebi bir yetimdir. Bu yetim, Ebû Lübâbe ile bir hurma ağacı yüzünden tartışıp ağlamıştır. Hz. Peygamber hurmanın sahibi Ebû Lübâbe'ye "Onu şu yetime ver. Sana cennette nice salkımlar verilsin." teklifine hayır cevabını verdiği işiten

⁸⁸⁷ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 9/30. Ayrıca Bk. 1/18, 63-64, 71-72, 106, 334, 546, 2/295, 454, 485, 3/55, 113, 130, 400, 4/356, 436, 536, 5/385, 406, 454, 6/28, 172, 544, 624, 7/8, 12, 20, 26, 95, 152, 8/361, 9/189-190, 10/256.

⁸⁸⁸ Müslim, "Vasiyye", 5.

⁸⁸⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, 5/366.

⁸⁹⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, 5/366; Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 6/419. Ayrıca Bk. 5/400, 532, 6/171.

⁸⁹¹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/333. Hadisi doğru anlamada önemli bir unsur sayılan arka plan bilgisi için Ayrıca bk. Hayati Yılmaz, *Hadislerin Anlaşılmasında Arka Plan Bilgisi*, (İstanbul: Motto yayınları, 2021).

⁸⁹² Müslim, "Cenâiz", 89.

Ebu'd-Dahdah, ağacın içinde bulunduğu bahçeyi satın aldı. Sonra Rasûlullah'a (s.a.s.) "Eğer bu ağacı yetime veririm benim için de cennette salkım salkım hurmalar var mı?" diye sormuş, Rasûlullah'tan (s.a.s.) 'Evet', cevabını duyunca o ağacı yetime vermiştir."⁸⁹³ Rasûlullah'ın (s.a.s.) sözünün arka planındaki bu küçük bilgi, sözün muradını, bağlamını ortaya çıkararak doğru anlaşılıp yorumlanması sağlanmış olmaktadır.⁸⁹⁴

Müellifin muhteva izahında âyet kullanımı ve müfessirlerin mezkûr âyete dair yorumları, farklı rivâyetler veya rivâyetin farklı tarikleri, cahiliye şiiri ve gerek klasik dönem gerekse sonrasındaki şarih ve âlimlerden yaptığı nakiller göze çarpmaktadır. Tarihî ve ailevî bilgilere dair nakiller yardımıyla muhtevanın daha açık ve anlaşılır hale gelmesi sağlanmıştır. Buna, Mekke'nin fethinde Rasûlullah'ın (s.a.s.) konaklayacağı yere dair "Mekke'deki evinizde mi konaklayacaksınız" diye soran bir sahâbîye, O'nun, "Akîl bize ev mi bıraktı" şeklindeki cevabının izahı örnek olarak verilebilir. Bu ibaraların izahında müellif şunları söylemiştir: "Mekke'deki evinde mi konaklayacaksınız" (أَتَنْزِلُ فِي دَارِكَ بِمَكَّةَ) ifadesi, ikinci rivâyette "yarın nerede konaklayacaksınız" ("أَيْنَ تَنْزِلُ غَدًا؟"), üçüncü rivâyette ise "Allah izin verirse yarın nerede konaklayacaksınız" ("أَيْنَ تَنْزِلُ غَدًا إِنْ شَاءَ اللَّهُ؟") şeklindedir.⁸⁹⁵ Sanki ilk önce konaklayacağı yeri sormuş sonra evinde konaklayacağını düşünerek evinizde mi konaklayacaksınız sorusunu sormuştur. Ev kelimesinin Rasûlullah'a (s.a.s.) izafesi onun orada daha önce kalmış olmasındandır. Aslında evin mülkiyeti amcası Ebû Talib'in idi. Dedesi Abdülmuttalib'in olan ev, onun ölümüyle beraber cahiliye adetlerine uygun olarak amcası Ebû Talib'e geçmiştir." Rasûlullah'ın (s.a.s.) soruya verdiği cevabın izahında kaydedilenler ise şunlardır: "Akîl bize evlerden bir şey mi bıraktı" (وَهَلْ تَرَكَ لَنَا عَقِيلَ مِنْ رِبَاعٍ أَوْ دُورٍ) ifadesi ikinci rivâyette "Akîl bize ev mi bıraktı" (وَهَلْ تَرَكَ لَنَا عَقِيلَ مِنْ مَنْزِلٍ) üçünde ise "وَهَلْ تَرَكَ لَنَا عَقِيلَ مَنْزِلًا" şeklindedir. Riba' kelimesi (الرباع) ra kesralı halde rab' kelimesinin çoğuludur. Bu kelime, birkaç evi (أبيات) kapsamına alan ev (منزلاً) demektir. Dâr da denilmiştir. Rivâyetteki dûr kelimesi bu sebeple ya te'kid için kullanılmış ya da râvinin şekkidir. Buradaki istifham nefiy manasında istifham-ı inkarîdir. Yani Akîl bize bir şey bırakmadı demektir. Ebû Talib'in varisi Akîl ve Tâlib idi. Ca'fer ve Ali'ye ondan miras kalmadı. Ebû Talib'in bu evde dört çocuğu vardı. Hz. Muhammed de onlarla birlikteydi. Hz. Muhammed, Ebû Talib'in ölümünden üç yıl sonra hicret etti. Ali (r.a.) de ondan sonra hicret etti. Tâlib, Bedir'de

⁸⁹³ İbn Abdilber, *el-İstîâb fi ma'rifeti'l-Ashâb*, 4/1465 (No: 2939).

⁸⁹⁴ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 4/243.

⁸⁹⁵ Müslim, "Hac", 440.

öldü. Akıl tek başına evlerin varisi oldu. Bazıları, Akıl'ın Mekke'nin fethinden önce bu evleri sattığı için Rasûlullah'ın (s.a.s.) böyle söylediğini belirtmiştir. Hadisin siyakı bunu desteklemektedir ki eğer ev kalmış olsaydı Rasûlullah'ın (s.a.s.) orada konaklayacağı söylenmiştir. Dâvûdî (ö. 402/1011) ise mü'minlerden hicret edenlerin evlerini kâfir olan akrabalarının sattığını ve Rasûlullah'ın (s.a.s.) da onlardan İslam'a girenlerin kalplerini ısındırmak için bu cahiliyye uygulamasına devam etmiş olduğunu belirtir. Ev hakkında biraz daha teferruat veren Fâkihî, bu evin, Akıl'ın çocukları evi, Haccac'ın kardeşi Muhammed b. Yusuf'a yüz bin dinara satıncaya kadar onlarda kaldığını belirtir. Müellif nakli, kendisinin de paylaştığı Hattâbî'nin (ö. 388/998) Rasûlullah'ın (s.a.s.) eve girmeme sebebi olarak "Allah yolunda oradan hicret edildiğini, dolayısıyla terkettikleri yere dönmediklerini" belirttiği görüşüyle sonlandırır.⁸⁹⁶ Görüldüğü üzere müellif kaynaklardan tarihî ve ailevî bilgiler naklederek muhtevayı izah etmiş Rasûlullah'ın (s.a.s.) sözündeki muradı açık hale getirmeye çalışmıştır. Buradaki bilgiler büyük oranda İbn Hacer'den nakille verilmiştir.⁸⁹⁷

Başka bir örnek olarak "Beyanda sihir vardır" hadisinin⁸⁹⁸ İmam Nevevî'nin şerhinden yapılan şu nakil verilebilir. "Ebû Ubeyd şöyle demiştir: Bu (beyandaki sihir gibi etki) anlayış ve zekâdandır. Kâdî İyâz da bu ifadenin iki şekilde te'vil edildiğini zikrederek ilkinin zem olduğunu söylemiştir. Zira kişinin kalbini, farklı sözlerle günaha düşürmek için kendine meylettirir. İmam Mâlik (ö. 179/795) bu ifadeyi Muvatta'da "hoş olmayan kelimeler" bâbının⁸⁹⁹ altında nakletmiştir ki bu durum İmam Malik'in hadisi zem yönünde te'vil ettiğini göstermektedir. İkinci te'vil ise medihidir. Allah, kullarına onlara beyanı öğretmek suretiyle lütufta bulunmuştur. Burada söz, kalplerin kendisine meyletmesi nedeniyle sihre benzetilmiştir. Sihrin aslı sarftır yani dikkatini çekmek, yöneltmek, çevirmek. Beyan ve söz de davet ettiği şeye kalpleri meylettirip yöneltir. Nevevî, ikinci te'vilin muhtar ve sahih olduğunu söylemiştir."⁹⁰⁰

Muhteva izahında âyetlerin kullanımına örnek olarak Hz. Peygamber'in "Allah içkiye dair imalarda bulunuyor" sözünün⁹⁰¹ izahında içkinin yasaklanması aşamaları ve bunların

⁸⁹⁶ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 5/416.

⁸⁹⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-bâri* 3/452.

⁸⁹⁸ Müslim, "Cuma", 47.

⁸⁹⁹ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, el-Muvatta', nşr. Abdüvehhâb Abdüllatîf (Kahire: y.y., 1382/1962), "Câmi", 29.

⁹⁰⁰ Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî*, 6/159; Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 4/89.

⁹⁰¹ Müslim, "Müsâkât", 67.

bildirildiği âyetleri kullanması verilebilir. (إن الله تعالى يعرض بالخمير) ibaresinin izahında şunlar söylenmiştir: “İçki, üzüm suyundan yapılmaktadır. (يعرض) kelimesindeki ye harfi dammeli, ayın fetha ra ise şeddeli fethalıdır. Ta‘rîz kelimesindendir. Yani içkiyi açıkça yasaklamadan önce ona dair kınayan, ayıplayan sözler söylemek demektir. Yüce Allah yasağa hazırlık yapmak için iki defa ta‘rîz de bulunmuştur. İlki (يسألونك عن الخمر والميسر قل) âyetidir. Bu âyet inince bazı sahâbe “ondaki faydadan dolayı içiyoruz” derken bazıları ise “içinde günah bulunan şeyde hayır yoktur. Bundan dolayı biz artık içmiyoruz.” demiştir. İkinci adımda (يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة) âyeti nazil olunca bazı sahâbe “Biz yatsıdan sonra içer sabaha kadar ayırırız” veya “sarhoş etmeyecek kadar içeriz” derken diğer bir kısmı “Biz artık içmiyoruz zira namazla aramıza giren şeyde hayır yoktur.” dedi. Hz. Ömer şöyle dua ederdi: “Allah’ım içki konusundaki hükmü bize kesin bir şekilde beyan et.” Bu mezkûr dua tahrîm âyeti olan Mâide Sûresi 90. âyet (يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) inmeden önceden idi.⁹⁰²

Hz. Peygamberin bekâr kızı veya dul kadını evlendirirken onların rızasının alınmasının gerekliliğini bildirdiği hadiste⁹⁰³ yer alan ve tartışmanın odak noktasında bulunan dul (الأيمة) kelimesinin muhtevasına dair izahlar, farklı âlimler ve dil ekollerinin görüşleri, mezheplerin önde gelen imamlarından gerekçeleriyle birlikte yapılan nakle güzel bir örnek teşkil etmektedir. Bu izahlar, aynı zamanda kelimenin lügat anlamındaki muhtelif yorumların farklı fikhî sonuçlara yol açacağına da bir örneğini teşkil etmektedir. “Dul kadın, kendisi üzerinde velisinden daha hak/söz sahibidir. (الأيمة أحق بنفسها من وليها). Buradaki (الأيمة) kelimesinden dulun (الثيب) murad edildiği açıktır. Hicaz uleması ve cumhuru fukaha üç gerekçeyle bunu söylemiştir. İlk gerekçe, dördüncü ve beşinci rivâyetlerde eyyim (الأيمة) kelimesi yerine seyyib (الثيب) kelimesinin müfessir olarak kullanılması. İkincisi, bekâr (بكر) kelimesinin mukabilinde (zıttı olarak) kullanılması. Üçüncü gerekçe ise genellikle lügatte seyyib karşılığında kullanılması. Kûfeliler ve İmam Züfer (ö. 158/775) ise (الأيمة) kelimesinden muradın, dul veya bekâr fark etmez kocası olmayan her kadın anlamında kullanıldığını ve bunun da lügatin gereği olduğunu belirtmişlerdir. Bu tarife bağlı olarak da buluğa ulaşan her kadının, kendi üzerinde velisinden daha hak sahibi olduğunu ve yaptığı nikâh akdinin sahih olduğuna kani olmuşlardır. Bu görüşü Şa‘bî (ö. 104/722) ve

⁹⁰² Lâşin, *Fethu’l-mün‘im*, 6/303. Ayrıca Bk. 1/145, 244, 291, 3/40, 5/386,

⁹⁰³ Müslim, “Nikâh”, 64.

Zührî (ö. 124/742) de söylemiştir. Âlimler ehakk (أحق) kelimesinin üzerinde de ihtilaf etmişlerdir. Bu kelime bâbında bir ismi tafdil midir? Yani iki kişide ortak olan bir vasfın birinde diğerinden daha fazla bulunması anlamında mıdır? Yani nikâh kıymak için kadında bir hak, velisinde bir hak mı vardır? Kadının hakkı velisinininkinden daha mı çoktur? Velisi kadını dengiyle evlendirmek istese, kadın bundan kaçınsa evlenmeye zorlanabilir mi? Kadın dengiyle evlenmek istese velisi onay vermese veli zorlanır mı? Velisinden daha fazla hak sahibi olduğu için veli istemese de hâkim evlenmesinde ısrar edebilir mi? Ya da ismi tafdil bâbında değil midir? Yani dul nikâhta hak sahibidir (وأن الأيم صاحبة الحق في نفسها في النكاح) ve velisinin onun üzerinde (nikâhında) hakkı yok mudur? Kûfeliler, Züfer, Şa‘bî ve Zührî’nin dediği gibi veli, nikâhın sıhhat şartlarından değil kemalinin şartı mıdır? Ya da velinin hakkı var da onun izni olmadan kadının kendini nikâhlama yetkisi mi var? Yahut Evzâî (ö. 157/774), Ebû Yusuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed’in (ö.189/805) dediği gibi nikâhın sıhhati veli iznine mi bağlıdır?”⁹⁰⁴ Müellifin, nikâhta veli izni konusundaki tartışmaların dilsel temeline işaret eden bu bilgilerin teferruatlı fikhî tartışmasını fikhu’l-hadis bölümünde⁹⁰⁵ mezhepler eksenli olarak yaptığını da belirtelim.

Muhteva izahında klasik dönem şarihlerinden yapılan nakillerle birlikte kendi yorumunu da verdiği görülmektedir. Asıl zenginliğin gönül zenginliği olduğunun bildirildiği hadisin izahı şöyle yapılmıştır: “Lakin zenginlik gönül zenginliğidir”⁹⁰⁶ (ولكن الغنى غنى النفس) ifadesi Ahmed’in Müsned’inde (إنما الغنى غنى النفس) şeklindedir.⁹⁰⁷ İbn Hibban’ın (ö. 354/965) Ebû Zer’den naklettiği rivâyette, Rasûlullah (s.a.s.) “Ey Ebû Zer mal çokluğunun zenginlik, mal azlığının fakirlik olduğunu mu düşünüyorsun?” sorusuna “evet” cevabını verince “asıl zenginlik kalp zenginliği, asıl fakirlik de kalp fakirliğidir.” (إنما الغنى غنى القلب، والفقر فقر القلب) şeklinde yer almaktadır.⁹⁰⁸ İbn Battal (ö. 449/1057) hadisin “hakiki zenginlik mal çokluğunda değildir. Çünkü Allah’ın zenginlik verdiklerinden bir kısmı kendisine verilenlerle yetinmeyerek nereden geldiğine aldırmadan malını artırmak için çalışır. Aşırı hırsından dolayı o fakir gibidir. Asıl zenginlik gönül tokluğudur. Verilenle yetinen, ona razı olup kanaat eden ve malı çoğaltma

⁹⁰⁴ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 5/524-525.

⁹⁰⁵ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 5/527-531.

⁹⁰⁶ Müslim, “Zekât”, 120.

⁹⁰⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneid*, 15/447.

⁹⁰⁸ İbn Hibbân, *Sahîh*, 4/386.

hususunda ısrar etmeyen ve hırs göstermeyendir. Böyle bir kişi de zengin gibidir.”⁹⁰⁹ manasında olduğunu söylemiştir.” Bunun akabinde Kurtûbî’nin (ö. 656/1258) hadisin manasına dair “gönül zenginliğine sahip birisinin, Allah’ın kendisi için taksim ettiğine razı olarak ihtiyacı dışında aşırı hırs ve talep göstermeden Allah’ın katında bulunanların daha hayırlı ve kalıcı olduğu bilincinde olan kişidir.”⁹¹⁰ yorumunu ve şu şiir nakledilir.

غنى النفس ما يكفيك من سد حاجة ... فإن زاد شيئا عاد ذاك الغنى فقرا

“Gönül zenginliği ihtiyacı gideren kadarıyla yetinmektir.

İhtiyacın yokken bir şeyi çoğaltmak istersen, o zenginlik fakirliğe döner.”

Tüm bunları İbn Hacer’den⁹¹¹ (ö. 852/1449) naklettiğini belirten müellif ardından fakirlik ve zenginliği değerlendirdiği, nakillerdeki fakirlik övgüsünü eleştirdiği kendi yorumunu yapar. “İslam mala karşı arzuya, ne kadar çok olursa olsun onu artırma isteğine karşı nefret duygusu oluşturmaz. Tüm istenen şey, helal olmayan yollardan kazanılmaması, haram yerlere harcanmaması ve hakkının (zekât ve sadaka gibi) eda edilmesidir. Müslümanın kanaatkâr olması, ihtiyaç olmasa bile daha fazla mal kazanmaktan kaçınması değildir. Kanaat ne kadar çok olursa olsun şer’î sınırlar içindeki kazanca razı olmaktır. İslâmî kanaat, başkalarının elindekine tasallut etmemek, fırsat avcılığı yaparak ele geçirmeye çalışmamak ve malı kaybetiğinde aşırı üzülmemektir. Bu durumda hadisin manası şöyle olur: Mal çokluğu zenginlik hissinin kaynağı değildir. Nice altın, gümüş ve saray sahibi kendinden üstün olanlara bakarak fakirlik hissediyor. Sahibinin kendisiyle mutlu olduğu hakiki zenginlik az veya çok rızkının yeterli olduğu duygusudur. Hakiki zengin, daha fazla kazanmak için çalışsa da elde olana razı bir halde hamdedip şükreder. Ne zaman malı çoğalsa hayır yolunda infak eder. Bu şekilde hasenâtı artar. Sahîh hadislerde vârid olduğu üzere helal rızık kazanmak için yaptığı her çalışma seyyielerine keffaret olur.”⁹¹² Yukarıda geçen örneklere ilaveten kavramın/kelimenin farklı anlamları ve bu anlama bağlı yorumlar, örneklendirmeler, zıtlık ve eşanlamlılık olgusundan istifade etme, küçük işkâllerin gösterilip çözülmesi, fikhî konularda mezhep imamlarının görüşlerine giriş mahiyetinde yer verilmesi de mebâhis kısmında karşılaşılan muhteva izahlarındandır.⁹¹³

⁹⁰⁹ İbn Battal, *Şerhu Sahîh-i Buhârî*, 10/165.

⁹¹⁰ Kurtûbî, *el-Müfhim*, 3/95.

⁹¹¹ İbn Battal, *Fethu’l-bâri*, 11/272.

⁹¹² Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 4/411-412. Ayrıca Bk. 1/63, 220, 610-611, 209, 240, 2/44, 126, 148, 167, 527-528, 3/40, 4/412, 536, 5/386, 8/150-152,

⁹¹³ Ayrıca bk. 1/21, 133-134, 138, 158, 175, 256, 443-444, 451, 480, 515, 519, 529, 581, 2/18, 49-50, 60, 120, 149, 167, 442, 486, 498, 561-562, 4/445, 599, 5/261, 451, 552-553, 568, 592, 6/35, 47, 467, 587, 7/444, 521, 8/233, 628, 9/106, 557, 10/88, 278.

2.3.2.2. Râvi ve Senedle İlgili Bilgiler

Hadisin iki temel yapısından birini oluşturan ve râviler zinciri anlamındaki senedde yer alan isimler, karakter ve hafıza yapıları, hoca-talebe olarak birbirleriyle ilişkileri hadis ilminde bir hayli önem taşımaktadır. Bu durumu dikkate alarak râvilerin cerh-ta‘dil durumlarının titizlikle incelendiği özellikle klasik dönemde olmak üzere günümüzde de pek çok şerh kaleme alınmıştır. Çağdaş dönemde yazılan bir şerhin müellifi olan Musa Şahin, şerhinde sahabî râvisi hariç senedleri hazfetmiş, ilk baskıda hiç yer vermediği senedleri aynı yıl içinde yapılan ikinci baskısında kendi ifadesine göre “dileyen Ehl-i Hadis’in istifade etmesi”⁹¹⁴ gerekçesiyle dipnotlara ilave etmiştir. Senedlerin hazfedilmesinden anlaşıldığı ve kendisinin de ifade ettiği gibi eserinde metni önceleyen bir müellifin elbette râvilere dair bilgi vermesinin, ittisal/inkıta‘ gibi sened hakkında teknik sayılabilecek değerlendirmeler yapmasının beklenmemesi gerekir. Bu durumu kendisi de mukaddimede belirtmiştir.⁹¹⁵

Aslında hadislerin senedleri/isnad sadece râvî isimlerinin yer aldığı bir zincir değildir. Aynı zamanda hoca talebe ilişkisinin âşikar olduğu, toplumsal doku ve ilmî faaliyetlere dair ipuçlarının bulunduğu, meslek, mekân, şehirlerle ilgili husûsiyetlere ilaveten kişisel bilgilerin de öğrenilebileceği geniş bir kültür mirasıdır. Tam da bu nedenle isnadları dikkate almayan hadis şerhleri bu açıdan yani büyük bir mirası göz ardı ettiği için eksik sayılabilir. İnceleme konusu edilen şerh de bu açıdan eleştirilebilir ve şerhin bir eksikliği olarak not edilebilir. Ancak yazarın temel amacının hadisleri teknik bir yoruma tabi tutmaktan ziyade hadislerin metinlerini tahlile odaklanıp onların mesajlarını çağın insanına ulaştırma amacında olması göz önüne alınırsa bunun yazarın bir tercihi olduğu söylenebilir. Şerh, farklı seviyelerde de olsa ricâl ve sened değerlendirmelerine yer veren klasik ve modern dönem şerhlerinden bu özelliğiyle ayrılmaktadır. Ancak sahâbe râvileri ve bazı tâbiîn hakkında teferruatlı olmayan temel düzeyde bazı kısa bilgilerin verildiği yerler de bulunmaktadır. Bu yerlerde genellikle sahâbî isminin zabtı, nesebi, sohbet müddeti, daha meşhûr şahsiyetlerle yakınlıkları, katıldığı savaşlar ve bâriz özellikleri zikredilmiş, uzun biyografik bilgiler verilmesi hedeflenmemiştir.

Şerhte sahâbî râvilerden hakkında ilk bilgi verilen Nu‘mân b. Kavkal (ö. 3/625) için şunlar kaydedilmiştir: “Aralarında sakın bir vav harfinin bulunduğu fethalı iki kaf harfi

⁹¹⁴ Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 1/5.

⁹¹⁵ Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 1/5-6.

ile okunur. Bedir Savaşı'na katılmış, Uhud'da şehit olmuştur.”⁹¹⁶ Yine meşhûr sahâbîlerden Mikdâd ibnû'l-Esved'in (ö. 33/653) neseb bilgisini belirttikten sonra Abdullah b. Mes'ûd'dan (ö. 32/652) naklen “Mekke'de İslam'a giren ilk yedi kişiden biridir. Habeşistan'a hicret etmiş ve Bedir Savaşı'nda çok kahramanlıklar göstermiştir.”⁹¹⁷ bilgisi verilmiştir. Hakkında birden fazla yerde bilgi verilen sahâbîlerden biri Huzeyfe b. el-Yemân'dır (ö. 36/656). İlk yerde “Rasûlullah'ın (s.a.s.) emîni olan Huzeyfe'yi, Hz. Ömer (ö. 23/644) zekât âmili olarak Medâin'e görevlendirmiştir. Hz. Osman'ın ölümünden kırk gün sonra vefat etmiştir. Cemel Vak'a'sına yetişememiştir.”⁹¹⁸ bilgisine karşın ikinci geçtiği yerde Huzeyfe'nin emanetin kaldırılması ile ilgili hadisi rivâyet ettiği mekânı belirtmek amacına ma'tûf olarak hakkındaki bilgilerin öncekinden biraz farklı olarak ve ele alınan konuyu destekleyecek tarzda verildiği anlaşılmaktadır. “Hz. Osman onu Medâin'e vali olarak görevlendirdi. Hz. Osman katledildiğinde orada valiydi. Hz. Ali'ye biat etmekle kalmayıp oradaki insanları ona biat edip yardım etmeye teşvik etti. Hz. Ali'nin hilafetinin ilk günlerinde vefat etti. Bu hadisi de emîn ve güvenilir pek çok sahâbe ve Tâbiîn'in bulunduğu Medine'de değil, Medâin'de nakletmiştir.”⁹¹⁹ Meşhûr sahâbî Sa'd b. Ebî Vakkâs (ö. 55/675) hakkında “Cennetle müjdelenen on kişiden biridir. Hz. Ebû Bekir'den sonra İslâm'a giren bu faziletli sahâbî, akîk mevkiinde 55 senesinde 80 yaşlarında vefat etmiştir.”⁹²⁰ Başka bir sahâbî Abd b. Zem'a hakkında “Abd kelimesi İbn Zem'a'dan bedeldir. İbn Zem'a'ya izafeti doğru değildir. İbn Hacer'in belirttiğine göre İbn Hâcib'in *Muhtasar*'ında onun isminin Abdullah olarak yazılması hatadır. Evet, Abdullah b. Zem'a isimli biri vardır ancak o başka birisidir. Zem'a ze harfi fethalı, mim sakindir. Mîm harekeli okunabilirse de meşhûr olan sakın okunuştur. Hz. Peygamber'in eşi Sevde'nin babasıdır.”⁹²¹ Hz. Peygamber'in müezzini meşhur sahâbî İbn Ümmi Mektûm (ö. 15/636) hakkında, “İsmi Abdullah b. Kays b. Zâide el-Kureşî'dir. O mü'minlerin annesi Hatice'nin dayısının oğludur. Ümmü Mektûm'un adı Âtike bt. Abdullah b. Ankeşe el-Mahzûmiyye'dir. Bazıları onun kör olarak doğduğunu iddia etmiştir. Görme yetisi olmadığı için Ümmü Mektûm olarak künyelenmiştir. İslam'a ilk girenlerdendir. Medine'ye Hz. Peygamber'den önce hicret etmiş, 13 defa Rasûlullah'ın

⁹¹⁶ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 1/51.

⁹¹⁷ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 1/315.

⁹¹⁸ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 1/341.

⁹¹⁹ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 1/405.

⁹²⁰ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 1/475, 6/8.

⁹²¹ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 6/9, 419.

(s.a.s.) yerine vekâlet etmiştir. Kâdisiye Savaşı'nda bayraktarlık yapmış ve orada şehid olmuştur. Medine'ye dönüp orada öldüğü de söylenmiştir. Abese sûresindeki (عَبَسَ وَتَوَلَّى *) âyetlerinde zikri geçen a'ma O'dur. Hz. Peygamber ona ikramda bulunur ve “Merhaba, Rabbimin kendisinden dolayı beni itâb ettiği kişi” diyerek konuşurdu.”⁹²² verdiği bilgiler örnek gösterilebilir.

Sahâbenin durumuna dair bilgiler içeren rivâyet farklılıklarını cem etme çabası klasik eserlerden nakille çözüme kavuşturulmaya çalışılsa da müellifin bu tür işkallarda tercihte bulunması ve klasik eserlerde yapılan yorumları eleştirmesi de azımsanmayacak kadar göze çarpmaktadır. Buna Itbân b. Mâlik'in (ö. 50/670) gözlerindeki sorunla ilgili ifadelerin yer aldığı hadislere dair yorumu örnek olarak verilebilir. Hadiste geçen (أصابني لما ساء) (جعل بصري يكل) ifadesinin⁹²³ yorumunu farklı rivâyetlerdeki (في بصري بعض الشيء) ifadeler dikkate alınır, Itbân'ın gözlerinin tamamen kör olmadığı ancak görme yetisinin iyice zayıfladığına delalet ettiğini, (حدثني عتبان أنه عمي) rivâyeti ile *Sahîh-i Buhâri*'de yer alan (قال محمود: إن عتبان كان يؤم قومه وهو أعمى) bilgisinin⁹²⁴ ise onun tamamen kör olduğunu gösterdiğini belirten yazar, bu rivâyetler arasındaki farklılığı, İbn Hacer'in yaptığı cem çabasının Buhâri rivâyetine uygun olmadığını belirterek eleştirmiş, körlüğü zayıf görmekten mecâz olarak yorumlayanlardan nakillerde bulunup bunun kabule şayan olduğunu söyleyerek tercihini bu yönde kullanmıştır.⁹²⁵

Yukarıda ismi geçen sahâbenin dışında Hakîm b. Hizâm⁹²⁶, Bilâl-i Habeşî⁹²⁷, Ümmü Seleme ve Ümmü Habîbe⁹²⁸, Ukkâşe b. Mihsan⁹²⁹, Ukbe b. Âmir⁹³⁰, Abdullah b. Zeyd b. Âsım⁹³¹, Nuaym b. Abdullah⁹³², Useyd b. Hudayr⁹³³, Abbâd b. Bişr⁹³⁴, Mikdad b. el-Esved⁹³⁵, Câbir b. Semure⁹³⁶, Ümmü Habîbe⁹³⁷, Ümmü Süleym ve Müleyke⁹³⁸, Ümmü

⁹²² Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 2/449.

⁹²³ Müslim, “İman”, 54.

⁹²⁴ Buhârî, “Cemaat”, 12.

⁹²⁵ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 1/125.

⁹²⁶ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 1/ 405.

⁹²⁷ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 2/ 449, 4/517.

⁹²⁸ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 3/ 123.

⁹²⁹ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 2/60.

⁹³⁰ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 2/126.

⁹³¹ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 2/130.

⁹³² Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 2/146.

⁹³³ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 2/283, 407-408.

⁹³⁴ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 2/283.

⁹³⁵ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 2/288.

⁹³⁶ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 3/ 10.

⁹³⁷ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 3/ 123.

⁹³⁸ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 2/302, 3/389.

Hâni⁹³⁹, Beşîr b. Sa‘d⁹⁴⁰, Mâlik b. Duşşum⁹⁴¹, Muaykîb ve Itban b. Mâlik⁹⁴², Abdullah b. Mâlik⁹⁴³, Ebû Musa el-Eş‘arî⁹⁴⁴, Hişâm b. Hakîm ve Hakîm b. Hizam⁹⁴⁵, Abdullah b. Zeyd el-Mâzinî⁹⁴⁶, Ümmü’l-Fazl bt. el-Hâris⁹⁴⁷, S‘ab b. Cessâme⁹⁴⁸, Osman b. Talha el-Hacebî⁹⁴⁹, Dîhye el-Kelbî⁹⁵⁰, Ebû Mahzûre⁹⁵¹, Berîre ve kocası Muğis⁹⁵², Amra bt. Ravâha⁹⁵³, Nu‘mân b. Beşîr⁹⁵⁴, Ebû Cehm Âmir b. Huzeyfe⁹⁵⁵, Mus‘ab b. Umeyr⁹⁵⁶, Ümmü Atiyye⁹⁵⁷, Suheyb b. Sinân⁹⁵⁸, Sâlim ve Ebû Huzeyfe⁹⁵⁹, İbn Ebi Evfâ⁹⁶⁰, Fâtîma bt. Dahhâk⁹⁶¹, Sa‘d b. Havle⁹⁶², Ya‘lâ b. Ümeyye⁹⁶³, Tufeyl b. Âmir ed-Devsî⁹⁶⁴, Ma‘kîl b. Yesâr⁹⁶⁵, Ebû Seleme⁹⁶⁶, Süheyl b. Beydâ⁹⁶⁷, Mahrame⁹⁶⁸, Esmâ bt. Ebî Bekir⁹⁶⁹, Safiye bt. Huyey⁹⁷⁰, Ümmü Şerîk⁹⁷¹, Sübey‘a⁹⁷², Habbân b. Munkız⁹⁷³, Saîd b. Zeyd⁹⁷⁴, Fâtîma bt. el-Esvêd⁹⁷⁵, Ubâde b. Sâmîr⁹⁷⁶, Muaz b. Afrâ ve Muaz b. Amr⁹⁷⁷, Zeyd b.

⁹³⁹ Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 2/362.

⁹⁴⁰ Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 2/525.

⁹⁴¹ Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 3/384.

⁹⁴² Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 3/172.

⁹⁴³ Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 3/478.

⁹⁴⁴ Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 3/598, 6/463.

⁹⁴⁵ Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 4/9, 393.

⁹⁴⁶ Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 4/139.

⁹⁴⁷ Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 3/18, 4/579.

⁹⁴⁸ Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 5/130.

⁹⁴⁹ Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 5/363.

⁹⁵⁰ Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 7/214.

⁹⁵¹ Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 2/440.

⁹⁵² Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 6/173.

⁹⁵³ Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 6/398.

⁹⁵⁴ Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 6/397.

⁹⁵⁵ Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 3/186.

⁹⁵⁶ Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 4/215.

⁹⁵⁷ Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 4/214.

⁹⁵⁸ Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 4/199.

⁹⁵⁹ Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 5/622.

⁹⁶⁰ Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 4/479.

⁹⁶¹ Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 6/112.

⁹⁶² Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 6/421.

⁹⁶³ Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 6/532.

⁹⁶⁴ Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 1/381.

⁹⁶⁵ Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 1/450.

⁹⁶⁶ Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 4/182.

⁹⁶⁷ Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 4/255.

⁹⁶⁸ Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 4/431.

⁹⁶⁹ Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 5/310.

⁹⁷⁰ Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 5/553.

⁹⁷¹ Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 6/114.

⁹⁷² Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 6/124.

⁹⁷³ Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 6/221.

⁹⁷⁴ Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 6/367.

⁹⁷⁵ Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 6/568-569.

⁹⁷⁶ Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 6/622.

⁹⁷⁷ Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 7/130.

Hârîse⁹⁷⁸, Cübeyr b. Mut‘ım⁹⁷⁹, Ebû Üseyd ed-Sâidî Mâlik b. Rebîa⁹⁸⁰, Âmir b. Führeyre⁹⁸¹, hakkında muhtasar ve mezkûr isimlerin öne çıkan özelliklerinin bulunduğu bilgiler verilmiştir. İsim benzerliği olanlar hakkında biraz daha açıklayıcı ve şahıslar arasındaki farkları belirten izahlar yapılmıştır. Hâlid b. Velîd ve Hz. Osman gibi aralarında akrabalık ilişkisi⁹⁸² bulunanlar da belirtilmiştir. Süveyde b. Gafle, Zeyd b. Sühân ve Süleyman b. Rebîa gibi sahâbîliği tatışmalı isimler hakkında tartışmayı sonlandırmaya da bilgiler sunulmaktadır.⁹⁸³

Mebâhis kısmında çok olmamakla birlikte Humrân mevlâ Osman⁹⁸⁴, Sâlim Mevlâ Şeddâd⁹⁸⁵, Ebu’l-Aliye el-Berra⁹⁸⁶, Zirr b. Hubeyş⁹⁸⁷, Ebu’l-Alâi b. Şihhîr⁹⁸⁸, Hemmâm Mevlâ Osman⁹⁸⁹, Sâlim Mevlâ Şeddâd⁹⁹⁰, Kesîr b. Salt⁹⁹¹, Abdurrahman b. Ebî Leyla⁹⁹² gibi muhadram veya tâbiîn râvilerinden bazılarının isim ve kimliği hakkında ayrıntılı olmayan izahlar yapılmıştır.

Yazar, Arapça bahisleri bölümünde sahâbe dışında râvi ve sened hakkında yoğun sayılabilecek bilgiler vermemekte ancak nadir de olsa klasik dönem şerhlerinden senedle ilgili teknik sayılabilecek bilgiler nakletmekte ve müphem râvilerin kimlikliklerini klasik dönem eserlerinden nakille tespîte çalışmaktadır. Hadisle meşgul olanların ve hadis telebelerinin tüm gayretlerini metne yoğunlaştırmaları amacıyla râviye ve senede çok fazla önem vermediğini belirten bir müellifin müphem râvi tespît çabasını anlamak zordur. Ancak bunlar yazarın kendi çabasıyla tespîttan ziyade klasik dönem şerhlerindeki izahların şerhe yansıtılmasıdır. Müphem râvi veya hadiste ismi geçen olayın başrolünde bulunan müphem ismi, sıklıkla tespîte çalışan yazar bazı yerlerde sahâbe ve tâbiîn âlimlerinin sahip oldukları ahlak gereği kusuru olan râviyi ifşa etmemek amacıyla bilinçli

⁹⁷⁸ Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 7/203.

⁹⁷⁹ Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 3/19.

⁹⁸⁰ Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 8/165.

⁹⁸¹ Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 8/174.

⁹⁸² Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 6/609. Ayrıca bk. 3/389, 3/446.

⁹⁸³ Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 7/61.

⁹⁸⁴ Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 2/98.

⁹⁸⁵ Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 2/135.

⁹⁸⁶ Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 3/365.

⁹⁸⁷ Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 1/253.

⁹⁸⁸ Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 2/376.

⁹⁸⁹ Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 2/98.

⁹⁹⁰ Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 2/135.

⁹⁹¹ Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 4/112.

⁹⁹² Lâşîn, *Fethu’l-mün‘im*, 3/36.

olarak müphem bıraktıklarını belirtmiştir.⁹⁹³ Bu kimlik tespiti, farklı şarihler de bulunmakla birlikte genellikle İbn Hacer'den nakledilmiştir.⁹⁹⁴ İbn Hacer'in ismini tespît edemediği müphem râviler için kurduğu 'İbn Hacer müphem ismin kim olduğunu tespît edememiştir' cümlesinin arka planında sanki 'İbn Hacer tespît edemediyse kimse edemez' gibi bir anlam kendini hissettirmektedir.⁹⁹⁵ Bazen de müellif bu müphem ismin tespîtinin hadisin muradına bir etkisi olmadığını belirtmektedir.⁹⁹⁶ İbn Hacer'in ismini bulamadığı ancak müphem şahsın kimliğini "zannediyorum şudur" diyerek naklettiği bir yerde müellif, İbn Hacer'in bu zannını eleştirmiş ve gerekçesini de rivâyetler üzerinden belirtmiştir. Radâ' kitabının "haram kılan süt emme miktarı" bâbında yer alan Hz. Aişe'den nakledilen bir rivâyet⁹⁹⁷ şöyledir. "Rasûlullah (s.a.s.) yanıma girdi. Yanımda oturan bir adam vardı. (عندي رجل قاعد) Rasûlullah'ın (s.a.s.) bu durumdan rahatsız olduğunu yüzünden anladım ve "Ey Allah'ın rasûlü o benim sütkardeşimdir." dedim. Bunun üzerine O, sütkardeşlerinizi iyi ayırın. Zira sütkardeşliği ancak açlıktan dolayı (yapılan emmeyle) gerçekleşir." buyurdu. Bu hadiste yer alan (عندي رجل قاعد) ibaresindeki "racul" kelimesi için İbn Hacer'in "İsmini bulamadım ancak onun Ebu'l-Kuays'in oğlu olduğunu zannediyorum" değerlendirmesini⁹⁹⁸ ben derim ki (أقول) diyerek şöyle eleştirmiştir. "Ben onun Ebu'l-Kuays'in oğlu olduğunu zannetmiyorum. Çünkü öyle olsaydı Nebi ondan bir hoşnutsuzluk duymazdı. Zira önceki bâbta Ebu'l-Kâis'in Hz. Aişe'nin sütbabası olduğunu ikrar etmişti. Dolayısıyla onun oğlu da Hz. Aişe'nin tartışmasız sütkardeşi olmaktadır."⁹⁹⁹

Müellifin az da olsa senedin aslı diyerek sened zincirini zikrettiği yerlerdeki amacının rivâyette yer alan şekkin kimden kaynaklandığını göstermek, usulle ilgili bir meseleyi izah etmek, rivâyetteki tefsirin kaynağının kim olduğunu belirtmek ve hadisin merfûluk veya mevkûfluk durumuna işaret etmek olduğu söylenebilir.¹⁰⁰⁰ Bu duruma örnek olarak şu verilebilir: "Aslu'l-isnad: Mahrame b. Bükeyr > Bâbası > Ebû Bürde > Bâbası > Hz. Peygamber. Nevevî, bu hadisin Dârekutnî'nin (ö. 385/995) Müslim'e yönelttiği

⁹⁹³ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 1/341, 381.

⁹⁹⁴ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 1/35, 42, 65, 341, 367, 368, 377, 381, 476, 2/60, 248-249, 305, 333, 3/166-167, 572, 4/44, 5/387, 574, 6/444, 608, 7/58, 127, 8/230, 9/31.

⁹⁹⁵ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 1/138, 322, 372, 377, 7/338, 8/431.

⁹⁹⁶ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 2/249.

⁹⁹⁷ Müslim, "Radâ", 32.

⁹⁹⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, 9/147.

⁹⁹⁹ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 5/623.

¹⁰⁰⁰ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 3/129, 146, 147, 178, 201, 203, 302, 461, 4/70, 126, 7/6, 9/93.

eleştirilerden biri olduğunu belirterek¹⁰⁰¹ ondan şunu nakleder: “Bu rivâyeti Mahrame dışında kimse bâbası > Ebû Bürde tarikiyle nakletmedi. Bir grup râvi bu rivâyeti Ebû Bürde’den (ö. 104/722) onun sözü olarak nakletmiştir. Bazı râviler de Ebû Bürde’nin babası sahâbî Ebû Musa el-Eşarî’den nakletmiştir ki o rivâyeti Hz. Peygambere ref etmemiştir. Dârekutnî bu sözün aslında Ebû Bürde’nin sözü olduğu görüşündedir. Nevevî “Dârekutnî muhaddislerin çoğunun savunduğu bilinen ‘bir hadisin merfû veya mevkûf, mürsel veya muttasıl oluşu teâruz ettiğinde mevkûf ve mürsel oluşuna hükmedilir’ kaidesince¹⁰⁰² karar verdiklerini, ancak bu kaidenin zayıf ve kabul edilemez olduğunu, doğru olanın usulcüler, fukahâ, Buhârî, Müslim ve muhakkik muhaddislerin yolu olan merfû ve muttasıl oluşuna hükmetmektir. Çünkü burada ziyâdetü’s-sika vardır.” diyerek Müslim’i savunmuştur. Müellif ise kaidenin ihtiyatı içermesinden dolayı bilinen/ma’rûf kaide uyarınca muhaddislerin çoğunluğunun görüşünü tercih ettiğini belirtmektedir.¹⁰⁰³ Senedle ilgili teknik konulara yoğun ilgi göstermeyen, gösterdiği ilgi de klasik dönem şerhlerinden nakille sınırlı kalan müellif, bazı rivâyet sorunları ve işkâllerini, ‘râvi tasarrufu’ ifadesiyle veya ‘manen rivâyet’ olgusuyla çözmeye çalışmakta daha doğrusu rivâyeti olduğu hal üzere bırakmaktadır.¹⁰⁰⁴ Bazı râvi isimlerindeki yanlışlıklarda tashîf olduğunu zikretmesi¹⁰⁰⁵, kimi lafız farklılıklarının râvi şekkinden kaynaklandığını söylemesi¹⁰⁰⁶, künye veya nisbesi verilenlerin tam isimlerinin zikri¹⁰⁰⁷, bazı râviler hakkında fazla bilginin verilmesi¹⁰⁰⁸, hadisteki idracın kaynağına işaret etmesi¹⁰⁰⁹, seneddeki irsâle temas ederek Müslim’e alınma gerekçesine dair bilgilendirme yapması¹⁰¹⁰, senedin şazlık durumuna dair izahlar¹⁰¹¹, râvinin rivâyetini inkâr etmesinden kaynaklı usule dair yorumlar¹⁰¹² da mebâhis bölümünde sened ve usule dair izahlardır. Bunlar da büyük oranda mütekaddim ulemeden yapılan nakillerle şerhe dâhil edilmiştir.

¹⁰⁰¹ Nevevî, *Şerhu’n-Nevevî*, 6/140-141.

¹⁰⁰² Nevevî, *Şerhu’n-Nevevî*, 6/141.

¹⁰⁰³ Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 4/70.

¹⁰⁰⁴ Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 1/22-23, 36.

¹⁰⁰⁵ Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 1/613, 5/217.

¹⁰⁰⁶ Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 1/101, 3/219, 4/215, 242, 7/190.

¹⁰⁰⁷ Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 1/438, 584, 2/409, 4/397, 589, 5/285, 363, 591.

¹⁰⁰⁸ Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 1/106, 360, 447, 6/406, 2/44, 52, 5/433, 7/124.

¹⁰⁰⁹ Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 1/516, 613, 3/39.

¹⁰¹⁰ Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 2/498.

¹⁰¹¹ Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 3/461.

¹⁰¹² Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 3/273.

2.3.2.3. Rivâyet Farklılıkları

Hadislerde lafız farklılıklarının bulunması, hadis rivâyetinin bir gerçeğidir. Zira râvi duyduğunu ezberleyip anladığı ve hıfzettiği kadarıyla nakletmiştir. Her râvinin aynı seviyede hafıza gücüne sahip olmadığı da malumdur. Şerhin el-mebâhisü'l-arabiyye bölümünde rivâyetlerin lafız farklılıklarının sıklıkla kullanılmasında muhtelif alt amaçları olmakla birlikte temel gayenin kelime/ibarenin doğru tespît edilmesi ve bunun üzerine bina edilecek yorumun sağlam bir zeminde gerçekleşmesini temin etmek olduğu söylenebilir. Bu durum yani hadisi oluşturan ibarelerin doğru anlaşılmasında rivâyetin değişik tariklerinde bulunan lafız farklılıklarının sıklıkla kullanılması şarihin, genel resmi ve doğru anlamı ortaya çıkarmak için hadislere bütüncül bir perspektiften baktığının da bir göstergesidir. Zira gerek *Sahîh-i Müslim*'deki gerekse *Sahîh-i Buhârî* başta olmak üzere diğer hadis kaynaklarından rivâyetin farklı varyantlarının kullanılması, hadiste yer alan kelimenin zabtı, muhtemel anlam olasılıklarının tespiti, mana inceliklerine işaret, müphem râvinin kimliğini ortaya çıkarmak, rivâyetteki işkâl, teâruz ve ihtilâfı gösterip te'vilini yapmak, râvi tasarruflarına ve mana ile rivâyet olgusuna işaret etmek, farklı i'râb vecihleri ile dil kurallarına temas etme gayesinden muhtevanın net resminin ortaya konulmasına kadar uzanan geniş bir yelpazade kullanıldığı söylenebilir. Rivâyetin farklı lafızlarla nakledilmesinin sebebi olarak olayın, kıssanın taaddüd etmiş olduğunu belirtmesine ¹⁰¹³ ilaveten râvi tasarrufu ¹⁰¹⁴ ve mana ile rivâyet olgusundan ¹⁰¹⁵ kaynaklandığına işaret ettiği yerler de mevcuttur.

Mebâhis kısmının öne çıkan temel özelliklerinden biri sayabileceğimiz rivâyet farklılıklarının gösterilmesinde *Sahîh-i Müslim*'deki farklılıkların yanı sıra Kütüb-ü Sitte¹⁰¹⁶, Saîd b. Mansûr¹⁰¹⁷, Beyhâkî¹⁰¹⁸, Dârekutnî¹⁰¹⁹, Taberânî¹⁰²⁰ vb. gibi pek çok hadis kaynağı kullanılmakla birlikte *Sahîh-i-Buhârî*'nin¹⁰²¹ hadis tarihindeki müstesna konumuna eş olarak ağırlıklı bir yer tuttuğu söylenebilir. Zira şerhte yalın olarak Buhârî isminin yaklaşık 1200 defa geçmesi ve sadece (رواية البخاري) tabirinin 500 yerde

¹⁰¹³ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 3/220, 390, 5/202, 328, 416, 488, 6/533, 8/237, 288, 505, 9/195, 320, 10/131.

¹⁰¹⁴ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 3/220, 1/268, 274, 2/587, 4/410, 550, 6/571.

¹⁰¹⁵ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/274, 2/327, 4/314, 5/86, 6/339, 7/503, 567.

¹⁰¹⁶ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/22, 2/594, 2/392, 3/18, 4/242, 5/365, 5/72, 6/330, 8/46, 9/402, 10/349.

¹⁰¹⁷ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 5/597, 5/612, 6/222, 7/300, 10/71, 10/137.

¹⁰¹⁸ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 7/289, 8/69, 8/382.

¹⁰¹⁹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/274, 2/219, 3/203, 4/70, 5/23, 6/152, 7/242, 8/395, 9/182, 10/457.

¹⁰²⁰ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 3/430, 4/123, 5/543, 5/497, 7/222, 8/81, 9/371, 9/406, 10/603.

¹⁰²¹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/164, 2/148, 3/597, 4/572, 5/158, 6/590, 7/113, 8/81, 9/249, 10/349.

kullanılması başlı başına buna işaret etmektedir. Ayrıca bazı yerlerde Buhârî rivâyetinin daha kabule şayan olduğunu belirtmesi¹⁰²² veya Buhârî rivâyetinde olduğu gibi¹⁰²³ ifadelerini kullanması da bu durumu destekleyici unsurlar olduğu söylenebilir. Eser *Sahîh-i Müslim* şerhi olsa da Buhârî'nin hadis rivâyet tarihindeki ayrıcalıklı konumu şerhte kendini hissettirmiş, rivâyet farklılıklarına işarette *Sahîh-i-Buhârî* merkezli farklılık tespiti denilebilecek bir durum ortaya çıkmıştır. Bunda müellifin *Sahîh-i Buhârî*'den seçki yaparak ders kitabı olarak kullanmak için hazırladığı ve bu şerhte izlediği aynı yöntemle kaleme aldığı *el-Menhelü'l-Hadis fî şerhi'l-hadis* adlı eserinin etkisi de göz ardı edilmemelidir.

Rivâyet farklılıklarının hadiste kullanılan kelimenin zabtının/farklı okunuş olasılıklarının tespiti edilip ortaya konulmasında fonksiyonel olarak kullanılmasına örnek olarak Hac kitabında “Kâbe'nin yıkılıp tekrar yapılması” bâbında yer alan İbn Zübeyr ve Şamlılar arasındaki olayların anlatıldığı hadiste¹⁰²⁴ geçen (على أهل الشام - أو يجربهم - يريد أن يجربهم) ifadesindeki يجربهم kelimesinin farklı rivâyetlerde يجربهم , يجربهم ve يجربهم şeklinde geldiğini anlamlarıyla birlikte Nevevî'den¹⁰²⁵ yaptığı nakille zikreder. “Nevevî şöyle dedi: Kelime (يجربهم) cim, ra ve sonrasında hemze harfîyle okunur. Cerâet (الجرأة) kelimesinden türemiştir. Yani, yanındakileri, Kâbe'yi yıkıp bırakmalarının çirkinliğinden dolayı Şamlılara karşı savaşılmaya teşvik edip cesaretlendirmek demektir. Kelimenin zabtında meşhûr olan görüş budur. Kâdî İyâz, el-Uzrî (ö. 468/1075) adlı Endülüslü âlimin kelimeyi يجربهم şeklinde rivâyet ettiğini belirtmiştir. Bu durumda kelime onları Kâbe'ye yapılanlardan dolayı Allah için öfkelenip öfkelenmediklerini ortaya çıkarma gayesiyle denemek anlamında olur. Başka bir rivâyette ise kelime يجربهم şeklinde fethalı be, ha ve be harfîyle rivâyet edilmiştir. Bu şekliyle kelime Kâbe'ye yapılanları görenlerin öfkesini artırmak manasında savaşa teşvik etmek, azimlerini harekete geçirmek anlamındadır. Son olarak başka râvilerin kelimeyi, ha ve ze ile يجربهم şeklinde rivâyet ettiğini naklederek anlamının güç ve kuvvetlerini artırmak, kendisine meylettirmek ve kendine yardımcı ve taraftar yapmak anlamında olduğunu belirtir.”¹⁰²⁶ Görüldüğü üzere kelimenin okunuşunda rivâyet farklılıklarından nakil yoluyla yararlanan müellif, burada herhangi bir tercih veya yorumda bulunmamıştır.

¹⁰²² Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 7/126.

¹⁰²³ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 3/431, 7/176-177.

¹⁰²⁴ Müslim, “Hac”, 402.

¹⁰²⁵ Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî*, 9/92.

¹⁰²⁶ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 5/375.

Başka bir örnek olarak Zekât kitabının “Allah yolunda infâk etmeye teşvîk” bâbında yer alan Hz. Peygamber’in (لو أعطيتها أخوالك كان أعظم لأجرک) sözündeki¹⁰²⁷ (أخوالک) kelimesinin *Sahîh-i Müslim*’de lâm harfî ile (أخوالک) olarak kullanıldığını, Buhârî rivâyetinde ise te harfî ile (أخواتک) olarak rivâyet edildiğini¹⁰²⁸ Nevevî’den¹⁰²⁹ nakleder. Kâdî İyâz’ın belki de Mâlik’in Muvatta’ında yer alan (أختک) kelimesinin delâletiyle Buhârî rivâyetinin daha doğru olduğunu söylemesine¹⁰³⁰ Nevevî’nin “Kelimeler arasında tearuz yok, hepsi sahihtir çünkü Hz. Peygamber hepsini söylemiştir” diyerek itiraz ettiğini belirtir.¹⁰³¹

Mebâhis kısmında rivâyet farklılıklarının kullanılmasındaki bir diğer amaç da kelime, ibare veya cümlelerin anlamını daha açık ve anlaşılır kılmak, manaya dair bir inceliği göstermek, hadisin muhtevasını net olarak ortaya koymak, zaman, mekân ve şahıs vb. gibi muhtevayı tamamlayıcı unsurların veya olayın arka planına dair bilgilerin verilmesiyle hadisteki resmin bütününe göstermek olduğu söylenebilir. Farklı tarikler yoluyla rivâyetin teferruatlarına dair bilgileri ortaya çıkarmak isteyen müellif, (مَنْ أَتَى عَرَّافًا) hadisinin¹⁰³² şerhinde şunları söyler: “Ebû Ya‘lâ’nın ceyyid bir senedle naklettiği rivayette¹⁰³³ (من أتى عرافاً أو ساحراً أو كاهناً) şeklindedir. Arrâf kelimesindeki ayın harfî fethalı, ra harfî şeddeli okunur. Fiil veya sözle gaybden bazı şeylere vakıf olmayı isteyen kişi demektir. Örneğin, hırsız veya çalınan şeyi bildiğini iddia etmek gibi. Sünenlerde yer alan ve Hâkim’in sahîh saydığı bir rivâyetle¹⁰³⁴ ise (من أتى كاهناً، فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد، ومن أتاه غير مصدق له، لم تقبل صلاته) şeklinde bulunmaktadır. Taberânî’de yer alan (من أتى كاهناً، فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد، ومن أتاه غير مصدق له، لم تقبل صلاته) rivâyeti¹⁰³⁵ naklederek rivâyete dair farklılıkları göstermiştir. Âlimlerin, Taberânî’nin naklettiği bu rivâyetin dışındaki diğer rivâyetleri sahîh ve çok olmasından dolayı asıl kabul ettiğini belirtip kâhine gitme keyfiyetini ve bunun hadiste küfür veya namazın kabul olmaması olarak zikredilen sonuçlarını yorumlayarak tartışır.¹⁰³⁶

¹⁰²⁷ Müslim, “Zekât”, 44.

¹⁰²⁸ Buhârî, “Hibe”, 14. Buradaki rivayette de Müslim’de olduğu gibi أخوالک kelimesi kullanılmıştır. Nevevî, kelimenin el-Asîlî nüshasında lâm harfî ile onun dışındaki nüshalarda ise te harfî ile أخواتک şeklinde kullanıldığını belirtmiştir. Bk. Nevevî, *Şerhu’n-Nevevî*, 7/86.

¹⁰²⁹ Nevevî, *Şerhu’n-Nevevî*, 7/86.

¹⁰³⁰ Kâdî İyâz, *İkmâlû’l-Mu’lim*, 3/519.

¹⁰³¹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 4/336. Ayrıca Bk. /472, 2/386-387, 5/20, 28, 600, 6/311, 585-586, 610, 7/522, 9/371, 10/603.

¹⁰³² Müslim, “Selâm”, 125.

¹⁰³³ Ebû Ya‘lâ, *Müsneid*, 7/475.

¹⁰³⁴ Ebû Dâvûd, “Tib”, 21; İbn Mâce, “Teyemmüm”, 122; Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/49.

¹⁰³⁵ Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, 10/76, 22/69.

¹⁰³⁶ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 8/628.

“Kadının 4 şey sebebiyle nikâhlanabileceğini” bildiren meşhûr hadiste¹⁰³⁷ yer alan güzelliği için (ولجمالها) ifadesinin Buhârî rivâyetinde lâm (ل) harf-i ceri olmadan (وجمالها) şeklinde¹⁰³⁸ nakledildiğini, bunun da nikâhlanma isteğinin güzelliğin bizatihi kendisinden dolayı değil başka şeylere tabi olarak istenebileceğine işaret eden bir inceliğe sahip olduğunu belirtmesi rivâyet farklılığından yola çıkarak anlamdaki bir inceliği göstermesine örnek olarak verilebilir.¹⁰³⁹

Müphem râvinin veya hadiste yer alan ancak ismi müphem bırakılan şahsın kimlik tespîti yapmak, râvi hakkında bilgilerin durumunu ortaya koymak amacıyla rivâyet farklılıklarının kullanıldığı söylenebilir. Namaz esnasında abdestinin bozulduğundan şüphe eden ve bunun Rasûlullah’a (s.a.s.) şikâyet tarzında sorulduğu hadiste geçen¹⁰⁴⁰ (شكى إلى النبي صلى الله عليه وسلم الرجل) soruyu soran yani şikâyet eden sahâbînin, Buhârî’deki rivâyet ile İbn Hacer’den nakledilerek İbn Huzeyme’deki rivâyetten¹⁰⁴¹ tespît edilerek Abdullah b. Zeyd olduğunu belirtir.¹⁰⁴² Hayber’in fethi esnasında bir vadiye inildiği sırada Rasûlullah’ın (s.a.s.) yanında yer alan ve hadiste (عبد له) olarak müphem olarak ifade edilen şahsın Muvatta’daki rivâyette¹⁰⁴³ (عبد أسود) olarak Buhârî rivâyetinde¹⁰⁴⁴ ise Mid’am (مدعم) olarak geçtiğini belirtmesi de bir diğer örnek olarak verilebilir.¹⁰⁴⁵ Daha önce zikri geçen Itbân b. Mâlik’in gözlerinde görme zayıflığı mı bulunduğu yoksa tamamen kör mü olduğuna dair bilgiler de farklı rivâyetler kullanılarak tespît edilmeye çalışılmıştır.¹⁰⁴⁶

Rivâyette bulunan işkâl, teâruz veya ihtilafı gidermek maksadıyla farklı varyantlar kullanılarak rivâyetteki sorunlar giderilmeye çalışılmıştır. Örneğin, Cüheyne kabilesinden bir kadının zina haddi uygulanarak recm edilmesinden sonra namazının kılınmasıyla ilgili (فصلى عليها) ifadesinin yorumunda şunlar söylenmiştir: “Müslim’in bu bâbtaki 11. hadisinde (ثم أمر بها فرجمت، ثم صلى عليها، فقال له عمر: تصلي عليها يا نبي الله، وقد زنت؟)

¹⁰³⁷ Müslim, “Radâ”, 53.

¹⁰³⁸ Buhârî, “Vasâyâ”, 21.

¹⁰³⁹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 6/35. Ayrıca bk. 1/500, 2/188, 254, 3/383, 392, 4/10, 391-392, 446, 488, 5/225, 228, 294, 373, 381, 447, 488, 490, 569, 579, 6/124, 202, 234-235, 277, 295, 297, 368, 397, 589, 7/105, 206, 217, 8/278, 9/357, 10/447.

¹⁰⁴⁰ Müslim, “Hayz”, 98.

¹⁰⁴¹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/17.

¹⁰⁴² İbn Hacer, *Fethu’l-bâri*, 1/237; Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 2/394.

¹⁰⁴³ İmam Mâlik, “Cihad”, 25.

¹⁰⁴⁴ Buhârî, “Eymân”, 32.

¹⁰⁴⁵ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/377.

¹⁰⁴⁶ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/125. Ayrıca bk. 1/125, 377, 2/487, 3/589, 4/559, 5/542, 6/351, 7/112, 8/489, 9/613, 10/148.

ifadesi¹⁰⁴⁷ geçmektedir. Nevevî, ikinci rivâyetin, Rasûlullah'ın (s.a.s.) kadının namazını kıldığını sarîh olarak belirtildiğini, Kâdî İyâz'ın da Müslim'in bâbtaki ilk rivâyetinde yer alan (صلى) fiilinin, Müslim râvilerinin çoğu tarafından sâd ve lâm harfleri fethalı olacak şekilde ma'lûm olarak rivâyet edildiğini zikreder.¹⁰⁴⁸ Ancak bu rivâyet İbn Ebi Şeybe ve Ebû Dâvûd eserlerinde¹⁰⁴⁹ sad harfi dammeli olarak nakledilmiştir. Ebû Dâvûd'daki bir rivâyette¹⁰⁵⁰ (ثم أمرهم أن يصلوا عليها) ifadesi yer almaktadır. Şârih, Müslim'in Rasûlullah'ın (s.a.s.) kadının üzerine namaz kıldığını zikretmediğini ama Buhârî'nin zikrettiğini söyler. Nevevî'den bu nakilleri yapan müellif, rivâyette teâruz olmadığını göstermek amacıyla kultü (قلت) diyerek kendi görüşünü belirtir: “Ne sad harfinin dammeli kullanılması, Rasûlullah'ın (s.a.s.) onun namazını kılmasına manidir ne de Ebû Dâvûd'daki ‘onlara namazı kılmalarını emretti’ rivâyeti. Hz. Peygamber'in sahâbeye namaz kılmalarını emredip onlarla birlikte kılmış olma ihtimali bulunmaktadır. Zira ihtimalli rivâyetler sarîh olanların yardımıyla anlaşılır. Bu bakımdan rivâyette teâruz bulunmamaktadır.”¹⁰⁵¹

Rübeyyi'in kızkardeşi (أخت الربيع) yani Ümmü Hârise'nin bir yaralama olayına karışmasının anlatıldığı rivâyetteki¹⁰⁵² ihtilaflara dair izahlar ikinci örnek olarak verilebilir: (أن أخت الربيع - أم حارثة، جرحت إنساناً) Nevevî, Müslim'in bu rivâyetine Buhârî'nin rivâyetinin muhalif olduğunu söylemiştir. Buhârî rivâyeti ise şöyledir: Enes b. Mâlik'ten nakledilen rivâyette o, halası Rübeyyi'in bir cariye'nin dişini kırdığını, hak sahiplerinden onu affetmesini istediklerini ancak bunun karşılık bulmadığını, diyeti de kabul etmeyip Rasûlullah'a (s.a.s.) gelerek kısas istediklerini belirtir. Rasûlullah (s.a.s.) kısas yapılmasını emretti. Bunun üzerine Enes b. Nadr “Ya Rasûlallah! Rübeyyi'in dişi mi kırılacak? Seni hak ile gönderene yemin ederim ki onun dişi kırılmaz.” dedi. Rasûlullah (s.a.s.) da ona “Ey Enes, Allah'ın kitabında kısas vardır.” diyerek cevap verdi. Topluluk (diyete) razı olup Rübeyyi'i affedince Rasûlullah (s.a.s.), (إن من عباد الله من لو أقسم على الله) (لأبره), “Allah'ın öyle kulları vardır ki Allah adına yemin etse Allah onu haklı çıkarır.” sözünü söylemiştir.¹⁰⁵³ Bu iki rivâyet arasında iki açıdan ihtilaf vardır. İlki, Müslim rivâyetinde yaralayan kişi Rübeyyi'in kızkardeşi olarak geçmekteyken Buhârî'nin

¹⁰⁴⁷ Müslim, “Hudûd”, 24.

¹⁰⁴⁸ Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî*, 11/204.

¹⁰⁴⁹ İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, 15/503; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 25.

¹⁰⁵⁰ Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 25.

¹⁰⁵¹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 6/589.

¹⁰⁵² Müslim, “Kasâme”, 24.

¹⁰⁵³ Buhârî, “Cihâd”, 12; “Sulh”, 8.

rivâyetinde Rübeyyi‘in kendisidir. İkincisi Rübeyyi‘in dişinin kırılmayacağına yemin eden Müslim rivâyetinde annesi iken Buhârî‘nin rivâyetinde Enes b. Nadr‘dır. Âlimler bu rivâyetlerden ma‘rûf olanın Buhârî rivâyeti olduğunu, zira onun hadisi sahîh tariklerden zikrettiğini ve *Sünen*’lerde de aynı şekilde rivâyet edildiğini söylemiştir.¹⁰⁵⁴ Nevevî buradaki teâruzu gidermek için şöyle bir yorum yapmıştır: “Bu olay ayrı iki dava/olaydır. Buhârî rivâyetinde cariyeyi yaralayan Rübeyyi‘ iken Müslim’in rivâyetinde yaralayan kızkardeşidir. Rübeyyi‘ dammeli ra, fethalı be ve şeddeli ya harfiyle okunur. Müslim rivâyetindeki yemin eden Ümmü Rübeyyi‘a gelince, O da, ra fethalı, be kesralı ye şeddesiz olarak rebî‘ şeklinde okunur.”¹⁰⁵⁵ Kirmânî, bu kadının başka bir kadın olduğu hiçbir kimseden nakledilmemiştir diyerek Nevevî‘yi tenkit etmiş, doğrusunun Buhârî rivâyetinden (أخت) kelimesinin hafzedilmiş olması olduğunu söylemiştir.¹⁰⁵⁶ İbn Hacer‘in, Nevevî‘nin görüşüne meylederek, ‘Diş kırmak cinâyet mi yaralama mıdır?’ şeklinde bir soruyla iki rivâyet arasında üçüncü bir ihtilaf noktası açtığını belirten¹⁰⁵⁷ müellif İbn Hazm‘ın (ö. 456/1064) “bu olayın tek bir kadının yaşadığı iki ayrı sahîh olay olduğuna kani olmuştur. İlkinde kadın bir insanı yaralamış ve ona tazminat ödemiştir. Diğerinde bir cariyenin dişini kırmış, bunun üzerine kısasa hükmedilmiştir. İlkinde Rübeyyi‘in annesi yemin etmiş, ikinci de ise kardeşi yemin etmiştir.” sözünü¹⁰⁵⁸ de yine İbn Hacer‘den nakleder. Beyhâki¹⁰⁵⁹ de her iki rivâyeti de naklederek zahirlerinden anlaşılanın iki ayrı kısma olmalarıdır diyerek bu cem kabul edilirse ne âlâ yoksa rivâyeti Müslim‘de, Enes‘ten nakleden Sâbit‘in, Buhârî‘de Enes‘ten nakleden Humeyd‘den daha hafız (أحفظ) bir râvi olduğunu söylemiştir.¹⁰⁶⁰

Müellif, mebâhis bahsinde rivâyet farklılıklarını, rivâyetler arasında zıtlık olmadığını göstermek için de işlevsel olarak kullanmıştır. Kıyamet gününde ilk görülecek hesabın kan olduğunu bildiren (أول ما يقضى بين الناس يوم القيامة في الدماء) rivâyetinin¹⁰⁶¹ izahını şöyle yapmıştır: “(أول ما يقضى بين الناس يوم القيامة في الدماء) câr mecrûru mahzûf bir müteallaka bağlıdır. Yani (يقضى في الدماء التي) demektir. Bu da kıyamet gününde ilk arzedilecek davanın kan davaları olduğu anlamına gelmektedir. Müellif, bu hadisin farklı tarihlerini İbn Hacer‘den

¹⁰⁵⁴ Ebû Dâvûd, “Diyât”, 31; İbn Mâce, “Diyât”, 16.

¹⁰⁵⁵ Nevevî, *Şerhu‘n-Nevevî*, 11/163.

¹⁰⁵⁶ Kirmânî, *el-Kevâkibu‘d-derârî*, 24/17.

¹⁰⁵⁷ İbn Hacer, *Fethu‘l-bârî*, 12/214-215.

¹⁰⁵⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 11/16.

¹⁰⁵⁹ Beyhâki, *es-Sünenü‘l-Kübrâ*, 8/113.

¹⁰⁶⁰ Lâşin, *Fethu‘l-mün‘im*, 6/534.

¹⁰⁶¹ Müslim, “Kasâme”, 28.

naklederek ¹⁰⁶² “kıyamet gününde ilk hesabın namaz olacağını” bildiren (أول ما يحاسب عليه) rivâyetiyle ¹⁰⁶³ çelişki arzemediğini şöyle izah eder: “Zira her ikisinin de önceliği farklıdır. Bu hadiste yaratılmışların hakkı, (معاملات الخلق) hadisi mutlak olmaktan çıkarıp mukayyet kılarken diğerinde yaratıcının hakkı, (معاملة الخالق) hadisin anlamını belirleyen kayıttır.”¹⁰⁶⁴

Müellifin rivâyet farklılığına temas etmesinin bir sebebinin de dille ilgili kullanım ve kuralları zikretmek olduğu söylenebilir. “Bizi aldatan bizden değildir” hadisinin ¹⁰⁶⁵ farklı tariklerinde, fiile bitişen nasb zamirinin/mefulün bulunmadığını bunun da ta‘mîm ifade ettiğini belirtmesi buna örnek olarak verilebilir. “(من غشنا) hadisindeki zamir, Rasûlullah (s.a.s.) ve İslam Ümmetini ifade ederken hazfedilmiş olarak (من غش) şeklinde rivâyet edilen ikinci rivâyetteki kullanım kâfirleri de kapsayacak şekilde ta‘mîm ifade etmektedir. Eğer ilk rivâyetteki zamir ümmeti daveti de kapsayacak tarzda te’vil edilirse her iki rivâyet uyumlu olmuş olur...”¹⁰⁶⁶

Başka bir örnek olarak namazın ilk önce iki rekât olarak farz kılındığının zikredildiği (إن) rivâyette ¹⁰⁶⁷ yer alan (ركعتين) kelimesinin i‘râbı farklı tariklerle tahlîl edilmektedir. “(ركعتين) kelimesi Müslim’in asıllarında bu şekilde mansûb olarak kullanılmıştır. Evvel (أول) kelimesi salât kelimesinden bedel ya da zarfiyyet (في أول) üzere mansûbtur. (ركعتين) kelimesi ise hal konumundadır. Buhârî (ركعتان) şeklinde merfû olarak rivâyet edilmiştir. Evvel (أول) kelimesi ikinci mübteda ya da salât kelimesinden bedel, (ركعتان) ise haber olduğu için merfûdur. Bu nasb halinde kullanılmasından daha vâzıhtır.”¹⁰⁶⁹

Bunların dışında zamirin merciini doğru tespît edebilmek için rivâyetin farklı tariklerinden istifade etmesi, mastar harfî olmadan fiile mastar anlamı vermesini, mastar harfinin kullanıldığı başka bir tariki kullanması örnek olarak verilebilir.¹⁰⁷⁰

Rivâyet farklılıklarının veya farklı rivâyetlerin mebâhisü’l-arabiyye kısmında yukarıda belirtilen değişik alt amaçlara mebni olarak işlevsel bir şekilde kullanılsa da hadislere

¹⁰⁶² İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 11/396-397.

¹⁰⁶³ Ebû Dâvûd, “Salât”, 148; Tirmizî, “Salât”, 188.

¹⁰⁶⁴ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 6/543-544. Ayrıca bk. 1/32, 274, 2/610, 3/126, 5/325, 7/172.

¹⁰⁶⁵ Müslim, “İman”, 163.

¹⁰⁶⁶ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/330.

¹⁰⁶⁷ Müslim, “Salâtü’l-müsâfirîn”, 3.

¹⁰⁶⁸ Buhârî, “Taksîru’s-salât”, 5.

¹⁰⁶⁹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 3/444.

¹⁰⁷⁰ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/500, 5/393, 6/305.

bütüncül bir perspektiften bakan müellifin temel hedefinin hadisi oluşturan ibarelerin doğru anlaşılmasının zeminini oluşturmak ve rivâyetin genel resmini ortaya çıkarmak olduğu belirtilebilir.¹⁰⁷¹

2.3.2.4. Nüsha Farklılıkları

Nüsha farklılıkları, hadis ilminde gerek rivâyet gerekse diğer türlerde kaleme alınan eserlerde karşılaşılan sorunlardandır. Nüsha asıllarının muhtelif olması veya daha çok müstensihlerin hatası nedeniyle vaki olan bu farklılıklar, *Sahih-i Müslim* nüshaları için de câridir. Hem ülkemizdeki hem de Arap ülkelerindeki hadis araştırmacıları *Sahîh-i Buhârî*'nin nüsha farklılıkları üzerinde birçok çalışma yapmış¹⁰⁷² ancak *Sahih-i Müslim*'in nüsha farkları üzerine yapılmış çalışma henüz bulunmamaktadır.

Üzerine çalıştığımız şerhin nüsha farklılıklarını belirtmek gibi özel bir amaç taşıdığı söylenemese de kelime zabtı/okuma farklılığı, harf değişimleri, râvi isim farklılığı gibi noktalarda nüsha farklılıklarına temas edilmiş, bunlar genel olarak Kâdî İyâz ve Nevevî gibi şarihlerden nakledilmiştir. Her ne kadar şarihin şerhteki bazı ifadelerinden¹⁰⁷³ elinde *Sahîh-i Müslim* şerhlerinin nüshaları olduğu anlaşılıyorsa da nakledilen eserleri kaynak göstermesinden anlaşılan, yazarın bu farklılıkları Kâdî İyâz-Nevevî merkezli yapmış olmasıdır.

Namaz için güzelce abdest alıp namazdan sonra mescidde diğer vaktin namazını beklemeye verilecek ecrin belirtildiği hadiste¹⁰⁷⁴ yer alan (مَا لَمْ يُوْتِ كَبِيرَةً) ifadesinin izahında şunları söylemiştir: “Ye harfi fethalı okunur. Nevevî şerhinin elimizdeki nüshalarında bu şekilde zabtedilmiştir. Ancak nüshaların çoğunda (يُوتِ كَبِيرَةً) şeklinde ye harfi damme, te harfi kesralı olarak yer almaktadır. Bu zabt, fiilin rubâî (آتِي) halinin muzârisidir. (كَبِيرَةً) kelimesi de mansub okunur. Bu durumda bu ifade (يَأْتِ بِكَبِيرَةٍ) anlamına hamledilebilir. Kehf sûresi 62. âyetteki (آتَا غَدَاةَنَا) fiiliyle aynıdır. Übbî (ö. 828/1425) ve Senûsî (ö. 895/1490) şerhlerinin nüshasında (مَا لَمْ تُوْتِ كَبِيرَةً) şeklinde ilk te

¹⁰⁷¹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/574, 3/426, 4/125, 356, 435, 497, 5/574-575, 610, 6/9-10, 23, 276, 339-340, 378, 571, 8/46, 9/250, 10/447.

¹⁰⁷² Abdulvahap Özsoy, *Buhari Nüshaları ve Nüsha Farklılıklarının Mahiyeti Üzerine*, (İstanbul: Fenomen yayınları, 2016); Ali Albayrak, *Buhari Sonrası el-Cami'u's-Sahih: Nüsha Farklılıkları, Hatalar, Tashihler*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay, 2018); Arafat Aydın-Ali Albayrak, *Sahîh-i Buhârî Nüshalarına Dair Yeni Bulgular: Bulak Baskısı, Yûnînî Yazmaları ve Abdullah b. Sâlim el-Basrî Nüshası*, İslam Araştırmaları Dergisi, 35 (2016), 1-39.

¹⁰⁷³ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/477, 2/562, 4/598, 6/304.

¹⁰⁷⁴ Müslim, “Tahâret”, 7.

dammeli ikincisi fethalı olarak meçhûl sigada nakledilmiş, (كبيرة) kelimesi de nâibu fâil olarak merfû yapılmıştır.”¹⁰⁷⁵

Hayvan derisinin tabaklanınca temiz olacağını bildiren rivâyette yer alan (يجعلون فيه الودك) ifadesindeki¹⁰⁷⁶ fiilin Nevevî’nin beldesindeki nüshalarda ayın ve cim harfiyle (يجعلون) şeklinde kullanıldığını, Kâdî İyâz’ın râvilerin çoğundan naklettiğine göre cim ve mim harfiyle, eritmek anlamına gelen (يجملون) fiilinin kullanıldığını da belirtmektedir.¹⁰⁷⁷

Müellif bazen bu nüsha farklılıklarından birini rivâyetin farklı tarikleri yoluyla tercih ederek doğru olduğunu belirtmiştir. Hayber gazvesinin dönüşünde askerlerin gece dinlenmek için uyuyup sabah namazını kaçırınca Rasûlullah’ın (s.a.s.) söylemiş olduğu (فقال: أي بلال) ifadesi¹⁰⁷⁸ için Nevevî “Bizim rivâyet ve nüshalarımızda bu şekildedir. Kâdî İyâz’ın bir grup râviden naklettiği rivâyet ise (أين بلال) şeklinde istifham uslûbuyladır.”¹⁰⁷⁹ der. Burada müellif, Nevevî’nin naklettiğinin daha sahih olduğunu belirtir ve Buhârî’de de (يا بلال أين ما قلت) şeklinde rivâyet edildiğini belirtir¹⁰⁸⁰ ancak Nevevî’nin sözünün daha sahih olduğunu zikrederek Buhârî rivâyetlerini önceleyen genel tavrına aykırı bir şekilde bu rivâyeti tercih etmez.¹⁰⁸¹

Anlamda değişmeye neden olabilecek bir etkiye sahip olan nüsha farklılığına örnek olarak yolcu namazı kitabında “yolculukta binek üzerinde namaz kılmak” bâbında Enes b. Sirin’in, Enes b. Mâlik’i (ö. 93/712) Şam’a geldiğinde devesinin üzerinde namaz kılarken gördüğünü belirttiği rivâyette¹⁰⁸² yer alan (تلقينا أنس بن مالك حين قدم الشام) ifadesindeki nüsha farklılığı verilebilir: “Nevevî bu rivâyetin bütün Müslim nüshalarında bu şekilde kullanıldığını, Kâdî İyâz da *Sahih-i Müslim*’in tüm rivâyetlerinden bu şekilde nakletmiş ve bunun bir vehm sonucu hatalı rivâyet edildiğini doğrusunun ise Buhârî rivâyetindeki¹⁰⁸³ gibi (قدم من الشام) olması gerektiğini söyleyenlerin olduğunu zikretmiştir. Çünkü Enes b. Mâlik, Vâli Haccâc b. Yusuf’u Halife Abdülmelik b. Mervân’a şikâyet için gittiği Şam’dan çıktığı zaman halk onu karşılamak için Basra’dan çıkmıştır. Nevevî, Müslim rivâyetinin sahih olduğunu, hadisin anlamının da (رجوعه حين قدم الشام)

¹⁰⁷⁵ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 2/120.

¹⁰⁷⁶ Müslim, “Hayz”, 106.

¹⁰⁷⁷ Nevevî, *Şerhu’n-Nevevî*, 4/36; Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 2/400.

¹⁰⁷⁸ Müslim, “Mesâcid”, 309.

¹⁰⁷⁹ Nevevî, *Şerhu’n-Nevevî*, 5/182.

¹⁰⁸⁰ Buhârî, “Mevâkitü’s-salât”, 34..

¹⁰⁸¹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 3/426.

¹⁰⁸² Müslim, “Salâtü’l-müsâfirîn”, 41.

¹⁰⁸³ Buhârî, “Taksîru’s-salât”, 10.

şeklinde olacağını, rucu‘ (رجوعه) kelimesi bilindiği için hazfedildiğini belirterek Müslim’e yöneltilen vehim ve hata iddialarını reddetmiştir.¹⁰⁸⁴ Müellif de Nevevî’nin Müslim rivâyetini tashih etmesini zorlama te’vîl olarak eleştirmiştir.¹⁰⁸⁵

Şahsın ismi hakkında farklılığın nüsha farklılığından kaynaklanmasına örnek olarak Hac Kitabında Kâbe’nin sökülüp tekrar yapılması bâbında yer alan bir hadisteki¹⁰⁸⁶ râvinin ismine dair farklılık zikredilebilir. (وفد الحارث بن عبد الله) “Hâris b. Abdullah heyeti” ifadesindeki ismin tüm nüshalarda bu şekilde Hâris b. Abdullah olduğunu belirten Nevevî, Kâdî İyâz’ın, Abdulgaffar b. el-Fârisî’den nakille bu ismi Hâris b. Abdula‘lâ olarak rivâyet ettiğini zikreder. Kâdî İyâz’ın naklettiği bu ismin yanlış olduğunu belki de Farisî’den nakledilen nüshada bu isim üzerinde bir tashif gerçekleşmiş olabileceğini zikreden Nevevî, bu ismin tâbiûndan Hâris b. Abdullah b. Ayyâş b. Ebî Rebîa olduğunu belirtir.¹⁰⁸⁷

2.3.2.5. Önceki Eserlerden Nakiller

Yazarın el-mebâhisü’l-arabiyye bölümünde klasik dönem eserleri ağırlıklı olmak üzere gerek şerh gerekse farklı türden kitaplardan yapılan nakillere sıklıkla yer vermesi şerhin öne çıkan özelliklerinden biridir. Müellifin yoğun bir şekilde yorum nakletmesinde belki de, tarihi süreçte yapılan yorumların sürekliliğini sağlamayı, yorumsal insicam ve bütünlüğü göstermeyi hedeflediği söylenebilir. Benimsediği yorumları genellikle sadece nakletmekle yetinen müellifin, klasik dönem âlimlerinin görüşlerden birini tercih ettiği veya naklettiği görüşe eleştiriler yönelttiği yerlerin de eserde karşılaşılan bir durum olduğu belirtilebilir. Kadî İyâz, Nevevî ve İbn Hacer gibi alanında otorite kabul edilen pek çok şarihten aktardıklarına, isimlerin büyük olmasının etkisinde kalmadan eleştiriler yöneltmiştir. Dolayısıyla şerhteki nakillerin, herhangi bir yorumda bulunmadan naklettikleri, naklettiği yorumlar arasında tercihte bulundukları ve eleştiri yönelttiği nakiller olmak üzere üç temel karakteristiği olduğu söylenebilir.

Yorum yaparken siyakı dikkate almasını¹⁰⁸⁸ da önemli bir vasıf sayabileceğimiz eserde müellif, yaptığı nakillerde genellikle eser ismi kullanmamış, bu yöntemine aykırı olarak

¹⁰⁸⁴ Nevevî, *Şerhu’n-Nevevî*, 5/212.

¹⁰⁸⁵ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 3/461.

¹⁰⁸⁶ Müslim, “Hac”, 403.

¹⁰⁸⁷ Nevevî, *Şerhu’n-Nevevî*, 9/94; Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 5/376-377. Ayrıca bk. 1/477, 2/611, 3/110, 4/347, 356,438, 5/280, 351, 401, 6/557, 7/128, 202-203, 8/ 432,620, 9/461, 464, 10/479, 628.

¹⁰⁸⁸ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*,3/559, 4/257, 8/235, 9/396, 9/537, 10/630.

eser isimlerini daha çok fıkhu'l-hadis bölümünde zikretmekle birlikte az da olsa mebâhis bölümünde Nevevî, *Müslim şerhinde*¹⁰⁸⁹ (قاله الإمام النووي في شرح مسلم), Beğavî, *Şerhu's-sünne* adlı eserinde¹⁰⁹⁰ (قال البغوي في شرح السنة), İbn Hişam *Muğni'l-lebîb*'inde (قال ابن هشام) veya *Sahibu Muğni'l-lebîb* (قال صاحب مغني اللبيب) şeklinde¹⁰⁹¹ müellif ve eser ismiyle atıflarda bulunmuştur. Şerhte kullanılan kaynaklar “şerhin kaynakları” bölümünde teferruatlı olarak gelecektir.

Önceki eserlerden yaptığı nakillerde bazen uzatıp biktırma endişesinden dolayı alıntı yaptığı kaynağa yönlendiren¹⁰⁹² müellifin nakillerde söze karışmadığı, herhangi bir tercih veya eleştiride bulunmadığı yerler nisbeten daha çok olmakla birlikte muhtelif görüşlerden birini tercihte bulunduğu, farklı âlimlere eleştiriler yönelttiği yerler de azımsanmayacak kadar bulunmaktadır. Allah'ın selâmın kaynağı olduğunu bildiren rivâyetteki (إن الله هو السلام) ibaresinin¹⁰⁹³ Buhârî rivâyetinde yer alan (لا تقولوا: السلام على الله) Buhârî rivâyetinde yer alan (فإن الله هو السلام) farklılığına¹⁰⁹⁴ dair Beydâvî (ö. 685/1286), Tûrbiştî (ö. 661/1262), Hattâbî (ö. 388/998), Nevevî (ö. 676/1277) ve İbnü'l-Enbârî'den (ö. 328/940) selâmın mahiyeti ve Allah'ın selâm oluşuna dair yorumlarla birlikte kıl kavliyle iki görüşü İbn Hacer'den nakletmiş ancak herhangi bir yorum, eleştiri veya tercihte bulunmamıştır.¹⁰⁹⁵

İki veya daha fazla görüş naklettiği yerlerde müellif bazen birini farklı gerekçelerle diğerlerine tercih etmektedir. Yüce Allah'ın göklerin ve yerin Rabbi olduğunun belirtildiği (أنت رب السموات والأرض) ifadesindeki¹⁰⁹⁶ Rab kelimesinin izahında Nevevî'nin “Âlimler, Rab kelimesinin lügatteki üç anlamından birinin itaat edilen efendi (السيد المطاع) olduğunu ve kendisinin Rab kabul edilmesinin şartının (شرط المربوب) akleden biri olmak” olduğunu zikreder. Hattâbî, “Dağların ve ağaçların Rabbi demek sahih değildir.” sözüyle sanki bu şartı benimsediğine işaret eder. Kadı İyâz (ö. 544/1149) ise bu görüşün aksine her şeyin Allah'a mutî' olduğunu, Fussilet Sûresi'nin 11. âyetiyle (ثم استوى إلى السماء وهي دحان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين) delillendirerek bu şartın fasid olduğunu

¹⁰⁸⁹ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 2/160, 3/125, 4/164, 437.

¹⁰⁹⁰ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 3/129.

¹⁰⁹¹ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 1/174, 529, 2/61, 564, 3/238, 589, 4/33, 7/395, 10/446, 459.

¹⁰⁹² Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 7/127.

¹⁰⁹³ Müslim, “Salât”, 55.

¹⁰⁹⁴ Buhârî, “Sıfâtü's-salât”, 66.

¹⁰⁹⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, 2/312; Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 2/513. Ayrıca bk. 1/23, 2/ 149, 3/160-161, 4/143, 6/557-558, 8/518, 9/141, 10/552.

¹⁰⁹⁶ Müslim, “Salâtü'l-müsâfirîn”, 199.

söyler. Müellif burada Kadı İyâz'ın görüşünü, tüm sözleri geçersiz kılan bir söz olduğunu belirterek tercih eder.¹⁰⁹⁷

Başka bir örnek olarak şu verilebilir. Rasûlullah'ın (s.a.s.) iki sehiv secdesi yaptığının belirtildiği bir rivâyette¹⁰⁹⁸ (ثم سجد سجدتي السهو) yer alan sehiv kelimesinin izahını “bir şeyde gaflet gösterip kalbin başkasına kayması” şeklinde yapan müellif, sehiv ve nisyân arasında fark olup olmadığına dair İbn Hacer'in “bazılarının iki kelime arasında fark gördüklerini oysa bunun çok kayda değer bir şey olmadığını” belirttiğini, Aynî'nin ise “ ikisi arasında ince bir fark vardır. Sehiv kelimesinin anlamında şuur ortadan kaybolurken nisyanda şuur bulunmaktadır.” sözünü naklederek İbn Hacer'in görüşünün doğru olduğunu söyler. Buna gerekçe olarak da secdenin, sehiv secdesi olarak isimlendirilmesini gösterir ve namazdaki eksiklik veya fazlalıkların sebebinin unutma (nisyân) kavramıyla ifade edilebileceğini, her iki kelimenin de burada aynı anlamda birbirinin yerine kullanılabileceğini belirtir.¹⁰⁹⁹ Müellifin naklettiği yoruma eleştiri yaptığı yerlere örnek olarak şunlar gösterilebilir: Şeytanın ezan ve kamet sesini duyunca oradan uzaklaşacağını bildiren rivâyette geçen (حتى إذا ثوب للصلاة أدبر) ifadesindeki¹¹⁰⁰ (ثوب) fiilinin izahında şunlar söylenmiştir: “Süvvibe (ثوب) fiili döndü anlamına gelen (ثاب) fiilindendir. Tesvîbden (التثويب) murad namaz için kamet getirilmesidir. Namaz için kamet getiren ona yapılan çağrıyı yinelediği için bu fiil kullanılmıştır. Zira ezan namaza bir çağrı olduğu gibi kamet de öyledir. Tîbî, fiili ma'lûm bir şekilde sevvebe olarak okumuş ve kametteki ifadelerin tekrarlanmasından dolayı bu fiilin kullanıldığını belirtmiştir. Müellif, ezandaki ifadelerin de tekrar edilmesinden dolayı kamet için yapılan bu yorumun uzak bir te'vîl olduğunu belirterek kabul etmemiştir. Hattâbî'nin “bir şeyin vaki olduğunu duyurmak” anlamındaki yorumunu da aynı şekilde ifadedeki muradı yansıtmayan uzak te'vîl olarak kabul etmeyen müellif, buradaki maksadın kamet getirmek olduğunu dolayısıyla Nevevî'nin tevcîhinin evlâ olduğunu belirtir. Bazı Hanefîlerin, Ebû Dâvûd'da yer alan bir rivâyetten yola çıkarak tesvîb için “müezzinin ezan ile kamet arasında söylediği (حي على الصلاة، حي على) ifadesi” olduğuna dair yorumu doğruluktan uzak bir yorum olarak

¹⁰⁹⁷ Nevevî, Şerhu'n-Nevevî, 6/55; Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 3/559.

¹⁰⁹⁸ Müslim, “Mesâcid”, 93.

¹⁰⁹⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, 3/92; Aynî, *Umdetü'l-kâri*, 7/300; Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 3/220. Ayrıca bk. 2/516, 539, 3/56, 275, 358.

¹¹⁰⁰ Müslim, “Salât”, 19.

reddederek hadisin bulunduğu bâbtaki üçüncü rivâyette yeralan (فإذا سمع الإقامة ذهب) ifadesinin muradı en iyi gösteren ifade olduğunu belirtir.¹¹⁰¹

Şeytanın namazda mü'minin aklına olmadık şeyler getirmeye çalışarak namazdaki huşuyu yok etmeye çalışmasının anlatıldığı bir hadiste kullanılan (لما لم يكن يذكر) ifadesinin¹¹⁰² yorumunda İbn Hacer'i eleştirmiştir. İbn Hacer, "bu ifadeden anlaşılan şeytanın kişiye daha önce bildiği bir şeyi hatırlatarak meşgul etmesi" olduğunu söylediği gibi "hakkında düşünmesi için daha önce bilmediği bir şeyi de zihnine düşürebileceğini" de belirtir. Bunlar, ilim gibi dinle ilgili olabileceği gibi dünya işleri de olabilir. Hatta "okuduğu âyetlerin anlamlarını düşünmek de bu kapsama girer mi?" diye sorduğu soruya "bunun ihtimal dâhilinde olabileceğini zira âyetlerin anlamını düşünme çabasına girmenin musallinin namazdaki huşu ve ihlâsını azaltır." diyerek cevap vermiştir.¹¹⁰³ Müellif, İbn Hacer'in bu yorumunu "musallinin namazda okuduğu âyetlerin anlamını düşünüp tefekkür etmesinden şeytanın hoşnut olmayacağını belirtir. Gerek namazda gerekse haricinde Kur'ân kıraatinin amacı, âyetlerin manalarını tedebbürdür. Aksi ruhu olmayan cesettir." diyerek eleştirir.¹¹⁰⁴ Burada İbn Hacer'e yönelttiği bu eleştirilere hak vermemek elde değildir.

Müellifin eleştirisi oklarından şerhinde en çok kullandığı kaynak olan Nevevî de nasibini almıştır. Şuanda cehennemın mevcut olup olmadığı ile tartışmalar malumdur. Rasûlullah (s.a.s.) bir gün namazı kıldırıp cemaate dönerek "Ey insanlar! Ben sizin imamınızım. Rukû, secde, kıyam ve selâm vermeyi benden önce yapmayınız. Ben sizi önümden ve arkamdan görürüm. Benim gördüğümü görseniz çok ağlar az gülerdiniz" deyince sahâbe "Ne gördünüz Ey Allah'ın Rasûlü?" diye sorar. Rasûlullah (s.a.s.) cenneti ve cehhenemi gördüm (رَأَيْتُ الْجَنَّةَ وَالنَّارَ) cevabını verir.¹¹⁰⁵ Müellif buradaki "görmenin basarî (بَصَرِيَّة) olduğu kabul edilmesi durumunda, cennet ve cehennemın Rasûlullah'a (s.a.s.) sûretlendirilerek gösterilmiş olması, bizim televizyon ekranında sûretleri izlediğimiz gibi onun da duvarda nimet içinde olanlarla azap görenleri izlemiş olmasının" muhtemel olduğunu belirtir. Ardından "İmam Nevevî'nin delil olarak kullandığı gibi bu hadis, cennet ve cehennemın şuanda mevcûtu oluşuna delil olmaz. Eğer görme kelimesi

¹¹⁰¹ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 2/464. Ayrıca bk. 8/197.

¹¹⁰² Müslim, "Salât", 20.

¹¹⁰³ İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, 2/86.

¹¹⁰⁴ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 3/217-218.

¹¹⁰⁵ Müslim, "Salât", 112.

ilim/bilme (علمية) anlamında alınırsa bu hadisle cennet ve cehennemin hali hazırda mevcut oluşuna istidlal yapılması kökten çöker.”¹¹⁰⁶ diyerek eleştirir.

İkinci namazını kaçırmamanın büyük bir sorumluluk taşıdığını belirten rivâyetin yer aldığı bâbta Tirmîzî’nin verdiği bâb başlığını¹¹⁰⁷ da eleştirtirmiştir. Müellifin, hadisi izahı ve bâb başlığını eleştirisi şöyledir: (الذي تقوته صلاة العصر) hadisi, ikinci rivâyetinde (من فاتته العصر) şeklindedir. Bu ikinci rivâyetinde muzaf hazfedilmiş muzafun ileyh onun yerine geçmiştir. İbarenin zahiri, tembellik dolayısıyla kasten kaçırmanı kapsadığı gibi bir özür nedeniyle veya unutmadan dolayı kaçırmanı da kapsamına alır. Fakat ceza, tembellik ederek kasten kaçırman içindir. Kasıtsız yanılan (الساهي) ve özür nedeniyle kaçırman cezayı hak etmez. Tirmîzî, bu hadisin yer aldığı bâbta (ما جاء في السهو عن وقت العصر) yanılana hamlederek isim vermesinin bir izahı yoktur.” diyerek eleştirmiştir.¹¹⁰⁸ Görüldüğü üzere müellif, Tirmîzî, Nevevî, İbn Hacer, Kurtûbî, Aynî gibi İslam ilim tarihinde önemli yere sahip âlimlerinden sadece aktarmacılık yapmamış gerektiği yerde eleştirilerini ortaya koymuştur.¹¹⁰⁹

2.3.2.6. Diğer İzahlar

Mebâhis kısmının yukarıda sayılan temel karakterist özelliklerine ilaveten ayrı bir başlık altında toplamayıp bu başlık altında zikredebileceğimiz bir takım hususiyetleri de bulunmaktadır. Kelâmî konularda giriş düzeyinde tartışmaların yapılması, hadis usulüne dair kısa bilgilerin verilmesi, kelimenin isimlendirilme gerekçesinin zikri, hadislerde yer alan coğrafya ve mekân bilgisine dair anekdotlar, İslam öncesi sosyo-kültürel ve tarihî iklim hakkında sonrasıyla kıyaslama imkânı oluşturacak kadar işlevsel bilgilendirmeler de Arapça bahislerinde bulunan ve şerhi zenginleştiren hususiyetlerdendir.

Kelâmî konuların, özellikle iman gibi itikadi muhtevalı kitâblardaki ibarelerin, dilsel izahında konuya giriş düzeyinde ele alındığı söylenebilir. Buna, kaderle ilgili bid’at görüşlerin ortaya çıktığı zaman ve mekânı tespît amaçlı İbn Zübeyr’in Mekke’de kuşatılıp Kâbe’nin yakılması olayında Yezîd’in dile getirdiği “Allah’ın kaderiyle yakıldı” sözü ile ilgili ifadeler ve Rasûlullah’ın (s.a.s.) gaybı bilip bilmemesi meselesi etrafındaki

¹¹⁰⁶ Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 2/587.

¹¹⁰⁷ Tirmîzî, “Ebvâbu’s-Salât”, 14.

¹¹⁰⁸ Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 3/329.

¹¹⁰⁹ Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 1/455, 476, 500, 518-519, 2/187, 255, 399, 601, 3/85, 351, 390, 525, 558, 598, 4/46-47, 350, 414-415, 499, 501, 515-516, 559, 5/20, 24, 60, 87, 130, 162, 209, 210, 211, 226, 227, 411, 447, 488, 535, 6/252, 475, 7/13, 170, 181, 191, 192, 8/78, 255, 9/41, 218-219, 414, 10/102, 131-132, 160-161.

değerlendirmeler örnek olarak verilebilir. “Kader hakkında ilk defa konuşan Basra’da Ma‘bed el-Cühenî’dir.” (كان أول من قال في القدر بالبصرة معبد الجهني) ifadesinin¹¹¹⁰ yorumunda şunları söyler. “Evvel (أول) kelimesi kânenin mukaddem haberi olarak mansûbtur. Ma‘bed de muahhar ismidir. Cümlede muzaf (olan نفي kelimesi) hazfedilmiştir. Yani cümle (أول من تكلم في نفي القدر) şeklindedir. Kader kelimesindeki dal harfi, fetha ve sakin harekeyle okunabilir... Burada kaderden murad Allah’ın şeyleri takdir etmesi ve ezelde onları bilmesidir.” Sözün devamı fıkhu’l-hadiste gelecektir diyerek izahı oraya havale eden müellif, Basra kelimesinin okunuşu ve şehir hakkında verdiği tarihi bilgilerden sonra Basra’da (بالبصرة) ifadesinin Basra dışındaki yerlerde de Kader hakkında olumsuz konuşmalar yapanların bulunduğunu, ilk şahsın mutlak olarak Ma‘bed olmadığını ima eder. Bir grup âlimin bu saptırıcı bid’atın, İbn Zübeyr’in (ö. 73/692) Mekke’de muhasara altındayken Kâbe’nin yakılması üzerine Yezîd’in (ö. 64/683) söylediği “Allah’ın takdiriyle yakıldı.” (احترقت بقدر الله تعالى) sözü ve buna karşılık bazılarının “Allah’ın takdiriyle yakılmadı” (لم تحترق بقدر الله) demesinden kaynaklandığını belirterek¹¹¹¹ kaderle ilgili tartışmaların zaman ve mekân olarak zeminini, ana kaynağını göstermeye çalışmaktadır. Bu örneğin haricinde şerrin Allah’a nisbet edilmesi¹¹¹², Allah’ın gazabı, gülmesi, gelmesi, dünya semasına inmesi, bir işten melek/bıkkınlık duymaması, mazlum ile arasında perde bulunmaması, elinin sağ ve sol olarak nitelenmesi ve ihtiyârî fiillerin Allah’a nispeti gibi haberî sıfatlarla¹¹¹³ ilgili yorumlarda mebâhis kısmında giriş düzeyinde ele alınması göze çarpan kelâmla ilgili konulardır.

Arapça bahislerinin bir diğer özelliği de hadiste geçen coğrafya, zaman ve mekâna dair bilgilerin verilip hadisin anlaşılmasında bu coğrafya ve mekânın tarihsel fonksiyonunun zikredilmesidir. Rasulullah’ın (s.a.s) gönderdiği seriyyelerin yerleri, konumu ve Medine’ye uzaklıklarının günümüz ölçülerine göre de kaydedilmesi, Hudeybiye ve Ci’râne, Hayber, Tâif hakkında bu meyanda bilgiler verilmesi, Medine Avâlisinin en yakınının 5 km en uzağının 14 km mesafedeki köyler olduğunun zikredilmesi, Necd, Gavr, Tihâme, Hecâ, Bahreyn, Busrâ, Havran ve Şam, Eyle, Aden, Harura, Kubâ, Beydâ, Bathâ, Avâli ve Sâfile, Usfan, Aynu’t-Temr, Dacnan Dağı, Ebvâ, Veddân, Zü tuvâ,

¹¹¹⁰ Müslim, “İman”, 1.

¹¹¹¹ Kadı İyâz, *İkmâlü’l-Mu’lim*, 1/212; Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 1/15.

¹¹¹² Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 3/561.

¹¹¹³ Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 1/72, 438, 582, 607, 608, 2/21, 3/528, 583, 4/333-334, 343, 6/465, 7/25,

Muhassab, Keda, Muarras, Cuhfe, Hıms, Kûfe, Ceziretü'l-Arab¹¹¹⁴ ile ilgili verilen coğrafi, zaman ve mekânsal bilgiler rivâyetlerin daha iyi anlaşılmasına, olayın zaman, mekân boyutlarıyla daha iyi kavranmasına ve doğru yorumlanmasına yardım eden ve şerhi zenginleştiren unsurlardandır.

Hadiste veya ibarede belirtilen durumla ilgili İslam öncesi dönemin itikâdî, sosyo-kültürel yapısı, tarihsel dönem, şahsiyetler ve olaylarla ilgili siyasi ve ekonomik düşünce ve uygulamalar hakkında bilgilerin verilmesi mebâhis bölümünde karşılaştığımız özelliklerden biridir. Bu bağlamda Ukaz panayırı hakkında müellifin verdiği “Ukaz Mekke’ye doğru Arafat yakınlarında, Tâif’e 10 mil uzaklıkta onların kurduğu çölde bir pazar/panayırdır. Araplar her sene orada toplanır, şairlerini ve hatiplerini getirerek birbirlerine karşı övünürlerdi. Bu pazar Zi’l-ka‘de hilâlinin sabahında kurulur yirmi gün devam ederdi. Burası fil yılından 15 sene sonra panayır olarak kullanılmaya başlanmış, hicri 129 yılına kadar devam etmiştir...” bilgisi cahiliye dönemi Arapların sosyo-kültürel ve ekonomik ilişkilerine dair şerhi zenginleştirici izahlardandır.¹¹¹⁵ Bunun yanı sıra Ehl-i Veber hakkında verdiği bilgiler, cahiliye dönemi uygulamalarını anlamak açısından cahiliye Araplarının Haram aylara yaklaşımının anlatımı, kültürel bir unsur olarak o dönemde giyilen hamis ve enbicani gibi kıyafetler hakkındaki bilgiler, Arap coğrafyasında yetişen bir bitki olan izhir otunun özellikleri, nerelerde yetiştiği, farklı bölgelerdeki isimlerini zikretmesi, cahiliye Araplarının inançları ve bunların yansıması olan putlar isaf, naile, lât ve menât hakkında tarihi arka plana dair bilgiler sunulması, sahâbenin içinde bulunduğu sıkıntı ve zorlukları gösterme ve dönemin askeri yapısını anlamak açısından Tebük, Müreysi, Mute, Müstalikoğulları gibi gazvelerin tasviri anlatımı, dönemin aile yapısını anlamada sunacağı imkânlar bakımından cahiliyede kocası ölen kadının ne yaptığına dair verilen bilgiler ve Zeyneb bt. Cahş ile Zeyd b. Hârise’nin evliliklerindeki arka planın anlatılması, insanın toplum ve siyasi yönetimle ilişkilerini anlamak açısından Haccâc ve uygulamaları, İbn Zübeyr olayının teferruatları, Harre gününün anlatımı, Hz. Ali ve Hâricîler arasındaki olayların anlatılması isabetli yorumların zeminini oluşturacak zengin tarihî, kültürel, siyasî ve sosyolojik bilgiler içeren izahlardır.¹¹¹⁶ Anlamın ve yorumun üzerine bina edileceği tarihsel zemini

¹¹¹⁴ Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 1/35, 62, 244, 321, 367, 2/21, 147, 265, 333, 354, 375, 406, 3/11, 84, 146, 326, 456, 462, 629, 4/55-56, 433, 454, 5/131, 204, 265, 453, 551, 6/261, 332, 7/126, 183, 202.

¹¹¹⁵ Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 2/624-625.

¹¹¹⁶ Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 1/198, 3/186, 359, 4/165, 202, 241, 229, 216, 447, 588, 590, 5/221, 233, 295, 341, 375, 426, 561-562, 6/99, 135, 342, 423, 455-456, 465, 484, 544-545, 543, 7/27, 84, 118-119, 131.

göstermek amacıyla zikredilen bu tarihî hadiseler ve arka planları hakkında verilen bilgilerde İbn İshâk, Vâkıdî ve İbn Hişâm gibi tarihi kaynaklardaki rivâyetlerin ve bilgilerin kullanılması¹¹¹⁷ da müellifin akademik kimliğinin bir yansıması olarak düşünülebilir.

Arapça bahislerinde Arapların özel kullanımlarının, deyimisel ifadelerin ve mesellerin belirtilmesi de dilsel ifadelerin doğru anlaşılmasına katkı yaparken Arap kültür ve örfüne dair bilgilerin verilmesi de rivâyetlerdeki yerel unsurları evrensel unsurlardan ayırma noktasında fikir verici mahiyettedir. Bu bağlamda Lâ ümme leke (لا أم لك), cealena Allahu fidâke (جعلنا الله فداءك), Lillahi ebûke (لله أبوك), sekiletke ümmük (سكلك أمك) ve teribet yemînuke (تربت يمينك) veya teribet yedâke (تربت يداك), akrâ halkâ (عقرى حلقى), şaşkınlık ve öfke halinin bir ifadesi olan (فيه التراب/فيه الحجر/له الحجر) gibi deyimisel ifadelerinin izahları¹¹¹⁸, ölenin ardından ağıt yakma, cenazeyle birlikte ateş veya meşale taşıma gibi Arap kültür ve örfüne ait unsurların zikredilmesi¹¹¹⁹ de hadisin anlaşılması bağlamında yardımcı unsurlardandır.

Müellif, kelimelerin o şekilde isimlendirilme nedenlerine de yer geldikçe temas eder. Dul kişiye ermele (أرملة) denmesinin sebebini, İbn Kuteybe'den (ö.276/889) “Fakirlik ve eşin gitmesinden dolayı azık azlığı anlamına gelen irmâl kelimesindendir. Azığı biten için Ermele'r-racul denir.” şeklinde izah etmiştir.¹¹²⁰ Kâbe'nin (الكعبة) bu şekilde isimlendirilme nedeni olarak “yüceliği ve yüksekliğini (لعلوها وارتفاعها)”, gösterirken, sikkîn kelimesinin “kesilenin hareketini sükûna kavuşturmasından dolayı bu şekilde isimlendirildiğini belirtirerek anlam ve köken ilişkisine dikkat çekmiş olmaktadır.¹¹²¹

Teferruatlı usul tartışmalarının yer almadığı şerhte yeri geldikçe Hadis usulü konularına temel düzeyde temas edilen kısımlar da bulunmaktadır. Bu izahlar da genellikle Nevevî ve İbn Hacer başta olmak üzere nakillerle yapılmaktadır. Rivâyetin merfû ve mevkûluğuna dair tartışmanın Nevevî'den nakille yapılması¹¹²², rivâyetin hükmen merfû olduğunun İbn Hacer'den nakille belirtilmesi¹¹²³, senedde inkita' ve munkatı' kavramı,

¹¹¹⁷ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 7/131, 167, 182, 183,189, 214, 216, 222, 8/166-167.

¹¹¹⁸ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 1/66, 460, 2/303, 3/468, 5/211, 394, 612, 6/9-10, 36, 590, 7/338, 9/614, 10/85.

¹¹¹⁹ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 1/399.

¹¹²⁰ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 10/587.

¹¹²¹ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 2/364, 386. Ayrıca bk. 1/35, 209, 280, 321, 506, 2/109, 362, 363, 364, 386, 3/186, 4/44, 5/56, 221, 265, 271, 280, 311, 324, 394, 630, 6/132, 607, 7/88, 167, 397, 508, 8/397, 9/602, 10/587.

¹¹²² Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 2/439,

¹¹²³ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 2/612.

Katâde'nin müdellisliği, mürsel hadis ve zayıf hadisle takviyesi, râvinin hadiste mütâbiinin olmaması, rivâyette tashif olasılığı, rivâyette irsâl ve ittisal durumu, râvilerin vehmi olan yerlerin zikri, şâz kavramı ve şâz ibareler, ziyâdet's-sika, sahâbenin “şu sünnettendir” sözünün merfû mu yoksa mevkûf mu sayılacağına dair yorumlar, zayıf ve hasen isnad kavramları, hadise muaraza etmek yani teâruz olgusu, idrac kavramı ve müdrec olduğu belirtilen ibarelere dair yorumlar, tahammül ve eda usullerine temas¹¹²⁴ mebâhis kısmında tespît edebildiğimiz usul konu ve kavramlarıdır.

Hadislerde yer alan gerek dilsel gerekse dil dışı işkâllere temas etmesi ve işkâli cem ve te'lif yöntemi başta olmak üzere bir şekilde çözme çabası ve bunların çoğunlukla İbn Hacer'den nakillerle yapılması göze çarpmaktadır. Müellif Musa Şahin, İbn Hacer'in çözümünü/cemini beğenmediğini (هذا / في هذا الجمع تكلف / الحق أن هذا الجمع بعيد/ في هذا الجمع نظر) (الجمع تستبعده الرواية) gibi sözlerle ifade edip¹¹²⁵ kendisinin işkâli çözmeye çalıştığı yerler de bulunmaktadır. Müellifin işkâli çözme amacıyla kendisinin cem ettiği yere örnek olarak Rasûlullah'ın (s.a.s) visal orucu rivâyetinde bunu Ramazan ayının başında mı yoksa sonunda mı tuttuğuna dair işkâl oluşturan rivâyet farklılıklarını şöyle çözmeye çalışmıştır: (واصل رسول الله صلى الله عليه وسلم في أول) ifadesi¹¹²⁶ altıncı hadiste (شهر رمضان، فواصل ناس من المسلمين فأخذ يواصل رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك في آخر الشهر، فأخذ رجال من الصحابة يواصلون) şeklinde Ramazan ayının başında visal yapıldığı belirtilirken beşinci rivâyette (فأخذ يواصل رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك في آخر الشهر، فأخذ رجال من الصحابة يواصلون) sonunda yapıldığı nakledilmiştir. Nevevî, bizdeki tüm nüshalarda bu şekilde (في أول شهر رمضان) ayın başı olarak geçmektedir. Kâdî İyâz, naklettiği çoğu nüshada ise ayın başında ifadesini râvinin vehmi olarak kabul edip doğrusunun (آخر شهر رمضان) ayın sonu olması gerektiğini belirtiyor.” Müellif, naklettiği bu bilgilerin ardından iki hadisin ceminin mümkün olduğunu belirterek şunları söyler: “Hz. Peygamber, Ramazanın başında visal orucu tutunca müslümanlarda ona uyarak visal yaptı ancak Rasûlullah onları uyarak bunu nehyetti. Yine Hz. Peygamber, Ramazanın sonunda visal yapınca bu defa yasağın kendisine ulaşmadığı müslümanlar visal yaptı. Onları da bunu yapmaktan nehyetti...” diyerek ayın başında visal yapıldığını belirten rivâyette hazif olduğunu söyler ancak takdirini yapmaz. Son olarak “Râviyi vehimle itham etmektense bu vecih üzere iki rivâyetle de amel edilmiş olur.” diyerek “i‘mâl ihmalden evlâdır”

¹¹²⁴ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 3/203, 276, 5/269, 307, 446, 477, 6/18-19, 29, 30, 331-332, 421, 7/100-101, 191, 213, 9/244, 395, 530, 10/457.

¹¹²⁵ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 1/125, 392, 3/383, 4/536, 5/210-211, 6/352, 418, 464, 534, 8/164,

¹¹²⁶ Müslim, “Sıyam”, 56.

ilkesinin gereği rivâyetlerle ameli önceleyen tavrını ortaya koyar.¹¹²⁷ Bunun dışında muta nikâhının yasaklanma zamanı ile ilgili teâruz ve işkâllere temas etmesi, Kadir gecesinin zamanına dair işkâller, içki ticaretinin yasaklığını bildiren rivâyetteki gibi farklı hadislerde de bulunan işkâlleri gidermeye çalışan müellif, rivâyetler arasındaki teâruz ve ihtilaflara da değinerek bunların bazen râvinin mana ile rivâyet etmesinden dolayı tasarufta bulunması veya vehmi, rivâyetteki takdim veya te'hirlerden, rivâyetin muhtasar nakledilmesi gibi çeşitli nedenlerle ortaya çıktığını belirterek tearuzun nedenine işaret etmiş ve çözüm yollarını nakletmiş veya kendisi göstermiştir.¹¹²⁸ Ancak visal orucunda râvîyi vehim ile cerhetmektense ilginç bir cemi tercih eden müellifin farklı yerlerde işkâlin sebebi olarak râvî vehmini göstermesinde tutarsızlık olduğu beliritlebilir.

Mutlak ifadelerin kayıtlarının hangi amaçla kullanıldığının da belirtildiği bu kısımda bu kayıtların ihtirazi, vukûl veya beyânî olması bakımından anlama etkisi, mezheplerin farklı yorumlama ve muhtelif hükme varma durumları da yeri geldikçe zikredilmiştir.¹¹²⁹ Arapça bahislerinin bir özelliği de rivâyette yer alan bazı ibarelerin, hadisin Hz. Peygamber'e aidiyetini pekiştirmesine veya sahâbenin, râvinin hafıza gücünü ve dikkatini gösterip ona olan güveni arttırmasına vurgu yaptığını müellifin her fırsatta dile getirmesidir. Müellif, râvinin parmaklarıyla kulaklarına veya gözüne işaret ederek "Bunu kulaklarımla işittim", "Gözlerimle gördüm" gibi ifadeler kullanması, "Onunla aramda sadece semerin arkılığı vardı.", "Kalbim belledi" gibi râvinin hadisi bizzat duyduğunu ve iyice ezberlediğini gösteren ifadeler kullanması, hadisin söylenme zaman ve mekânını belirtmesi, rivâyeti kendisiyle birlikte dinleyenlerin isimlerini sayması, muhaddisin rivâyet sırasında giydiği kıyafeti söylemesi, rivâyet esnasındaki haline dair bilgiler vermesi ve yemin etmesi gibi ifadelerin bulunmasını rivâyetin tevsîkiyeti ve Rasûlullah'a (s.a.s.) aidiyetini te'kid etmek amacıyla kullanıldığını belirtir.¹¹³⁰

Bir düşünce ortaya koyan din veya ideolojiler bu düşüncüyü, onun temel değerlerini gösteren, müntesiplerinin tasavvurunu doğru bir zeminde oluşturmasını sağlayan kavramlar oluşturur. Kendi düşünce dünyasının kavramlarının kullanılmaması sonucunda

¹¹²⁷ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 4/536.

¹¹²⁸ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 1/22, 247, 284, 323-324, 2/529, 3/220, 491-492, 4/183, 349, 446, 514, 536, 545, 5/27-28, 56-57, 149, 205-207, 294, 452, 478, 480, 497, 563, 610-611, 6/28-30, 69, 131-132, 213, 296, 304, 378, 397-398, 474, 496, 511, 532, 569, 7/130, 151-152, 9/33, 10/296.

¹¹²⁹ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 1/15, 291, 2/394, 395, 3/629, 5/569, 6/136, 174, 266, 287, 480, 10/136.

¹¹³⁰ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 1/110, 1/231, 1/360, 372, 2/20, 121, 131, 375, 3/85, 137, 166, 361, 4/86, 109, 140, 199, 6/318, 511, 7/71, 223, 414, 425, 9/511.

ortaya çıkan kavramsal yozlaşma ve buna bağlı inanç ve yaşam biçimi değişimlerinin engellenmesi, düşüncenin sağlam temellere dayanması ve yaşaması için elzem olan şey, kendi tasavvuruna ait kavramların kullanılmasıdır. İslamî kavramların şerhte lügat ve ıstılah bakımından tarîf edilip, aralarındaki mana ilişkisinin açıklanmasına bu perspektiften de bakılabilir. Bu durum ayrıca yazarın İslam'ın insanlığa teklif ettiği dünyanın kavramlarına verdiği önemi de göstermektedir. Bu bağlamda kavramların lügavî ve ıstılahî anlamlarının verilmesi, kavramın izahında zıtlıklardan yararlanılması yani kavramın zıttıyla birlikte izahı, farklı âlimlerden istifade etmekle birlikte kendi görüşlerini belirtmesi, sadece itikad ve ahlaka dair değil ariyye, müzâbane, muhâkale, muhâbere, muâveme gibi ziraat ve farklı alanlara ait kavramların da izah edilmesi göze çarpmaktadır. Bu bağlamda hidâyet-dalalet, ilah, Rab, tağut, hanif, hased-gıpta, kibir, helal, haram, i'tikâf, umre, azimet-ruhsat, sadaka, hibe, arrâf, kâhin, kelâle gibi gerek itikadi gerekse fıkıh ve ahlak alanına ait kavramlar, izah edilip çeşitli boyutlarıyla açıklanmıştır.¹¹³¹

Çağdaş dönemde kaleme alınmış bir şerh olmasına karşın çağının farklı itikadi, sosyal, kültürel, siyasal ve ekonomik problemlerine hadisler ışığında bir çözüm önerme veya özellikle yirminci yüzyılın dille ilgili temel tartışma konularına temas etmemesi, klasik dönem şerhlerinin gündemiyle kendini sınırlaması, şerhin bir eksikliği sayılabilir. Bununla birlikte müellif hadiste yer alan bazı ifade ve nesnelerin anlaşılmasını kolaylaştırma amacına matuf olarak az da olsa günümüzde kullanıldığı gibi (في أيامنا) diyerek güncel duruma benzetmeler de yapmıştır. Hadiste geçen sidranın (سدرتها) nebk ağacının bazı parçaları olduğunu, pis kokuları giderip temizlik amacıyla kullanıldığını belirterek günümüzde kullanılan sabuna benzetmesi¹¹³², (عليه حلة حمراء) hadisindeki hulle kelimesinin izahında, bunun izar ve Kamis olarak iki elbiseden oluştuğunu, günümüzdeki takım elbise karşılığında kullanılabileceğini zikretmesi¹¹³³, (فجعلت المرأة تلقي الخاتم والخرص) ¹¹³⁴, Hz. (والشيء) hadisindeki (والخرص) kelimesinin bilezik¹¹³⁴, (نساجة) kelimesinin şal¹¹³⁵, Hz.

¹¹³¹ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 1/51, 301, 3/170, 204, 560-561, 604, 628, 4/87-88, 268, 290, 5/71, 311, 411, 6/115, 295, 391, 236-237.

¹¹³² Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 2/342.

¹¹³³ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 3/84.

¹¹³⁴ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 4/110.

¹¹³⁵ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 5/215.

Aişe'nin bindiği Urcûhâ'nın (أرجوحة) salıncak¹¹³⁶ karşılığında kullanılmasını zikretmesi hadisi anlamayı kolaylaştıran benzetmeler olduğu söylenebilir.

Benzer ifadelerin veya tekrarların yer aldığı metinlerde tekrarlar kaçınılmaz olsa da metin içi, geri veya ileri atıflarla tekrara düşmekten kaçınan müellif, bazı ifadelerin izahlarını geçtiği her yerde aynı şekilde tekrar etmekten de vazgeçmemiştir. Eğitimci olmasının bir yansıması olabileceğini düşündüğümüz bu durumun yani onun didaktik yöntemi sıklıkla kullanıyor olmasından kaynaklanmış olduğu söylenebilir. Metin içi atıfta daha önce geçti¹¹³⁷ (كما سبق) ifadesi veya fıkhu'l-hadiste gelecek¹¹³⁸ (سيأتي في فقه الحديث) gibi ifadelerle tekrara düşmekten kaçınmıştır. Buna karşın eraeyte/eraeytüm (أرأيتم/أرأيت) ifadelerinin¹¹³⁹ veya beyne/beynema (بين/بينما) zarfının¹¹⁴⁰ ve inneden muhaffef in (إن) harfinin¹¹⁴¹ yorumunu geçtiği her yerde hemen hemen aynı minvalde izah yapması, Nahiv kaidelerinden biri olan “ma'dûd hazfedilirse sayının tezkiri ve te'nisi câizdir” kaidesini¹¹⁴² de temyizi bulunmayan sayının geçtiği yerlerde tekrar etmesi didaktik öğretme azminin bir yansıması gibidir.

Rasûlullah'a (s.a.s) salât getirme hadisinde Hz. İbrahim'e de salât getirilmesinden yola çıkılarak Hz. Peygamber'in, Hz. İbrahim ve âlinden efdaliyeti, diğer bir hadisteki “Benim şu mescidimde namaz kılmak diğer mescidlerdeki bin namazdan efdaldır” ifadesinden yola çıkarak Mescid-i Haram'ın diğer mescidlere üstünlüğü ve Cibrîl hadisindeki “kendisine soru sorulan sorandan daha bilgili değildir.” cümlesinden yola çıkarak Hz. Peygamber ile Cibrîl arasındaki efdaliyet tartışmaları da dil bahislerinde ele alınan dil dışı diğer konulardandır.¹¹⁴³

Musa Şahin'in eserde kullandığı kaynaklar, “Şerhin kaynakları” başlığında ayrıca zikredilecek olmakla birlikte el-mebâhisü'l-arabiyye kısmında müellifin kullandığı kaynakları ana hatlarıyla ortaya koyan, diğer Müslim şarihlerinin 3 bâb altında ele aldığı 20 hadisi tek bâb altında, “Rasûlullah'ın (s.a.s.) isrâ ve mi'râcî” başlığında inceleyen müellifin burada yer alan hadislerdeki dil meselelerini incelerken kullandığı kaynaklar, onun dil bahislerinde kullandığı kaynakları genel olarak gösteren bir mahiyet arz ettiği

¹¹³⁶ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 5/526. Ayrıca bk. 2/279, 3/600, 4/520, 8/583.

¹¹³⁷ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 1/57, 2/420, 2/550, 3/203, 4/290, 5/214, 6/341, 7/395, 8/620, 9/430, 10/511.

¹¹³⁸ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 1/438, 2/549, 3/85, 4/70, 5/614, 6/252, 7/42, 8/141, 9/ 534, 10/78.

¹¹³⁹ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 1/367, 2/273, 2/498, 3/118, 292, 318, 7/181, 8/510.

¹¹⁴⁰ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 1/18, 2/186, 3/490 4/573, 6/527, 7/419, 9/361, 10/308.

¹¹⁴¹ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 1/51, 269, 405, 2/149, 3/400-401 3/527, 4/333, 6/148, 7/472.

¹¹⁴² Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 1/54, 158, 220, 351, 3/65, 4/498, 5/279, 6/35, 421.

¹¹⁴³ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 1/21, 2/527-528, 5/466-467.

söylenabilir. Yazar bu bâbtaki dil bahislerini izahta şu kaynaklardan nakillerde bulunmuştur: Nevevî, Kâdî İyâz, Zeccâc, Cevherî, Sahibu't-Tahrîr, İbnü's-Sikkît, İbn Abbas, Hattâbî, Alûsî, İbn Mes'ûd, Beydâvî, İbn Hacer, İbnü's-Serrâc, Ehlü'l-lüga, Kûfeliler, Basralılar, Kavlü'l-ekser, İbnü'l-Müneyyir, İbn Mâlik, Sahibu'l-Metâli' ve'l-Envâr, Kâmus, Cumhur ve Kale ba'zuhum.¹¹⁴⁴ Buradaki geçen âlim ve dilciler veya dil ekolleri ile cumhur ve kale ba'zuhum gibi tabirler Arapça bahislerinde kullanılan kaynakların küçük ölçekli bir örneği sayılabilir. Ayrıca müellif, hadislerde yer alan âyetlere dair yorumlarda Zemahşerî başta olmak üzere farklı müfessirlerin, tarihi olay ve kişilerle ilgili verilen bilgilerde de İbn İshâk ve Vâkîdî gibi tarih müellifi bilgilerin kaleme aldığı eserlerden sıklıkla nakiller yapmıştır.¹¹⁴⁵

Sonuç olarak bazı kelime ve ibarelerin koyu bir şekilde parantez içine alınıp izah edildiği el-mebâhisü'l-arabiyye başlıklı Arap Dili ve Edebiyatı'nın belli başlı hususiyetlerinin ele alındığı bu bölümlerde kelimenin zabtı ve farklı okunma ihtimalleri, iştikâkı/etimolojisi, sarf vezin ve bâbları ve anlama etkisi ortaya konularak öncelikle kelimenin şeklinin/formunun doğru tespiti amaçlanmış ardından sözcüğün lügat, ıstılah, varsa şer'î ve örfî anlamları verilmiş, âyetler ve farklı tarikler yoluyla hadisin muhtevasının sınırları gösterilmiş, nahiv/sentaks tahlilleriyle cümleyi doğru anlama gayesi belirginleştirilmiş, belağat unsurlarının belirtilmesiyle de ibareyi yanlış anlamayı engellemeye ilaveten sözdeki ifade gücü, derinliği, güzellik ve estetik boyutun öne çıkarılması hedeflenmiştir. Müellif Musa Şâhin Lâşin *Fethu'l-mün'im şerhu Sahîh-i Müslim* adlı şerhinin **el-mebâhisü'l-arabiyye** adını verdiği dil bahislerinde özetle şunları yapmıştır:

- 1- Kelimenin zabtı/okunuşu klasik usule göre verilmiş, farklı zabt olasılıkları zikredilerek fasih veya meşhûr olan okunuş belirtilmiştir.
- 2- Kelimenin muhtevî olduğu lügat, ıstılah, şer'î ve örfî temel anlamları kaydedilmiştir. Temel anlama ilaveten varsa farklı anlamları da belirtilmiştir. Müteradif veya eşsesli kelimelerin taşıdığı anlamsal farklılıklar ve nüanslara işaret edilmiştir.
- 3- Kelimenin iştikâkı, etimolojik yapısı incelenmiş, anlam-kök ilişkisi gösterilmeye çalışılmıştır. Sarf açısından kelimenin hangi türe girdiği belirtilmiştir.
- 4- Kelimenin veya ibarenin gramatikal/dilsel yapısı çözümlenmiş, varsa farklı i'râb olasılıkları zikredilerek anlamda neden olduğu farklılıklar gösterilmiştir.

¹¹⁴⁴ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 1/543-551.

¹¹⁴⁵ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 2/136, 3/416, 417, 4/608.

- 5- Hadiste bulunan belâgat unsurları ve yoruma etkisi, cümleye kattığı estetik boyutla birlikte açıklanmıştır.
- 6- Harfler/edatların fonksiyon ve işlevine dair teferruatlı izahlar yapılmıştır.
- 7- Gerek anlamın gerekse doğru ibarenin ortaya çıkması veya farklı gayelere bağlı olarak rivâyet farklılıkları işlevsel bir şekilde yoğun olarak kullanılmıştır.
- 8- Sadece dil açısından tahliller yapılmamış, giriş mahiyetinde de olsa kelâmî ve fikhî meselelere temas edilip ayrıntılar fıkhu'l-hadis kısmına havale edilmiştir.
- 9- Gerek dilsel gerekse diğer konulardaki izahlarda başta Nevevî ve İbn Hacer olmak üzere klasik dönem âlimlerinden, dil bilginlerinden sıklıkla nakiller yapılmış, Müellif yaptığı nakillerde tercihte bulunduğu gibi eleştirilerini de yapmıştır.
- 10- Hadiste yer alan mekân, coğrafya, sosyo-kültürel yapı, tarihi olaylar ve şahsiyetler, cahiliye dönemi anlayış ve uygulamaları, Araplara ait deyimsele kullanımların izah edilmesi ve bazı ifadelerin günümüzdeki karşılıklarının verilmesi yoluyla hadisi anlamayı kolaylaştıracak arka plan oluşturulmaya çalışılmıştır.
- 11- Sened ve râviye aşırı ilgi gösterilmemiş, senedle ilgili teknik sayılabilecek bilgiler verilmemiş, sadece sahâbe ve birkaç tâbiî râvi hakkında kısa ve öz bilgiler sunulmuştur.
- 12- Kelimenin veya ibarenin muhteva izahı yapılmış, varsa hadisteki işkâl, teâruz ve ihtilaflar gösterilerek te'lifi yapılmaya çalışılmıştır.
- 13- İtikad, fıkıh ve ahlak ile ilgili kavramların izahları yapılmış, kavramların lügavi, ıstılahi ve örfî manaları açıklanmıştır.
- 14- Hadis Usulü ve kavramlarına dair teferruatlı bilgiler verilmemiş, yeri geldikçe önceki şerhlerden nakille kısa ve öz bilgiler nakledilmiştir.
- 15- İsabetli yorum yapmanın zemini gibi düşünülerek dilsel ve dil dışı bağlama dair izahlara da yer verilen el-mebâhisü'l-arabiyye kısmı, el-ma'na'l-âm bölümünde makro planda sunulan temel hakikatlerin ve ana perspektifin, dil alanında mikro plandaki temelleri ve yapı taşlarının gösterildiği bir kısım olarak düşünüldüğü söylenebilir.

2.4. Fıkhu'l-Hadis Bölümü

2.4.1. Muhteva ve Genel Yöntemi

Şerhin üçüncü bölümü olan fıkhu'l-hadis kısmı, hadislerde yer alan gerek itikâdî gerekse fikhî, ahlâkî ve sosyal hayatla ilgili ilke ve umdelerin ortaya koyulduğu bir bölümdür. Yazar Musa Şahin “genel bakış” başlığında hadislerin içerdiği konuya dair genel

perspektif ve yapıyı gösterip “Arapça bahisleri”nde bu yapının dilsel ve edebî parçalarını ve temellerini ortaya koyarken bu bölümde genel bakışta gösterdiği yapının itikâdî, fikhî, ahlâki ve sosyal temellerini incelemiştir. Bu bölümde, inanç ile ilgili hadisleri muhteva iman kitabı veya farklı kitâblardaki inançla ilgili hadisler, itikâdî açılardan tartışılmış, konular Kur’ân-Sünnet bütünlüğü ve tarih boyunca ortaya çıkan itikâdî mezhepler ekseninde ele alınmıştır. Fikhî içerikli tahâret, salât, oruç vb. kitâblardaki hadislerin fikhî boyutlarının, fıkıh mezhepleri ve âlimlerin konulara yaklaşımı ekseninde incelendiği görülmektedir. İman ve ibadet haricinde, birey ve toplumun fazilet, ahlâk ve sosyal hayatına dair ilkelere yer verilen kitâblardaki hadisler ise yoğunluklu olarak ahlâki öğüt ve tavsiyeler ekseninde işlenmektedir. Bu bağlamda inanç ve fikhin konusu olan hadislerin yol açtığı muhtelif görüşler, tarihsel süreç içindeki kelâmî ve fikhî mezhepler temelinde; delilleri, bunların güçlü ve zayıf yönleri, konuya farklı yaklaşımlar, tarih boyunca geçirdiği değişim, günümüzdeki yansımaları açısından kronolojik olarak nakledilmekte varsa gerek başka âlimlerin gerekse kendisinin itirazlarını sunmaktadır.

Fıkhu’l hadis kısmının temel zemininin Nevevî ve İbn Hacer başta olmak üzere klasik dönem âlimlerinden yapılan uzun nakiller olduğu belirtilebilir.¹¹⁴⁶ Bununla birlikte şarihin alıntı yaptığı nakillere eleştirileri de dikkate değerdir. Ayrıca bazı hadislerin izahlarında modern bilimsel bilgi ve bulguların kullanılması, güncel durumlardan örnekler verilmesi, özellikle hadislerin arka planında saklı gerçeklere işaret eden bazı ilmî keşif ve tespitlerin zikredilmesi yazarın çağını eserine yansıtması açısından önemlidir.

Fıkhu’l-hadis bölümünün genel olarak yöntem ve muhteva açısından olmak üzere öne çıkan iki temel özelliğe sahip olduğu söylenebilir. Şarihin bu kısımlardaki muhtevayı açıklarken temel yaklaşımı için şunları söylemek mümkündür. Hadislerin itikâd ve fikhî boyutlarının genellikle tüm mezheplerin hatta mezhep içindeki farklı görüşlerin özlü bir şekilde ve delilleriyle belirtilmesi bölümün muhteva açısından öne çıkan özelliğidir. Geçmişin dökümünü okurun önüne koyan müellif, itiraz ettiği hususlar olursa bunları gerekçeleriyle birlikte dile getirmektedir. Bu bağlamda en çok naklin yapıldığı Nevevî ve Hanefiler başta olmak üzere İbn Hacer, Aynî gibi âlimlere de eleştiriler yöneltilmektedir. Bölümün öne çıkan yöntemsel özelliği ise hadis veya hadis grubunda yer alan “fikh”ın maddeleştirilerek veya ara başlıklar kullanılarak izah edilmesidir. Konuları birbirine yakın olan hadisleri mümkün oldukça tek bâb altında toplayan ve genel bakış bölümünde

¹¹⁴⁶ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/52, 2/88-90, 3/96, 3/144, 4/169, 5/482, 6/136, 8/128, 9/85, 10/450.

bütüncül perspektif altında yorumlayan şarih, bu hadislerin pek çok alt konuyu muhteva olması ya da farklı boyutları bulunmasından dolayı hadiste yer alan meseleleri “konu şu başlıklar altında ele alınabilir” (يمكن حصر الكلام في النقاط الآتية) şeklinde işlevsel taksimler yaparak açıklar.¹¹⁴⁷ Yani genel bakışta bütünün gösterildiği yapının parçaları ayrı ayrı incelenmektedir. Şarihin konuyu kuşatıcı bir şekilde anlatmak için kullandığı, aynı zamanda onun eğitimci kimliğini de yansıtan bu yöntemin hem yazarın hem de okuyucuların işini kolaylaştırdığı ve konunun farklı boyutlarını bir arada ve sistematik olarak görme imkânı sağladığı söylenebilir. Buna kitabın ilk hadisi örnek verilebilir: Cibrîl hadisinin¹¹⁴⁸ şerhinde genel bakış ve Arapça bahislerinin ardından konunun fikhını şu altı başlık altında inceler: 1- Kaderiyye mezhebi ve iddialarının reddi 2- Cibrîl’in iniş keyfiyeti 3- İman ve İslâm kavramlarının birbiriyle ilişkisi 4- İhsan kavramı ve mertebeleri 5- Kıyamet hakkında 6- Hadisten çıkarılabilecek hükümler.¹¹⁴⁹ Bazı bâblarda hadislerin incelendiği maddelerin çokluğu konunun fikhî boyutuyla kapsamlı olmasının bir sonucu olarak bu şekilde ele alındığını göstermektedir. Mesela “abdestin keyfiyeti” bâbının fikhî’l hadis bölümünde şarih, konuyu 13 başlık ile izah etmiştir: 1- Kaba daldırmadan önce elleri yıkamak 2- Abdesti tam almak 3- Ağzı ve burnu yıkamak 4- Yüzü yıkamak 5- Kolları dirseklere kadar yıkamak 6- Başı meshetmek 7- Kulakları meshetmek 8- Ayakları yıkamak 9- Abdestte tertip 10- Azaları üçer üçer yıkamak 11- Abdestte niyet 12- Abdestte besmele çekmek 13- Hadisten çıkarılanlar.¹¹⁵⁰ Bu başlıklar altında müellif her bir konuya dair mezheplerin görüşleri, delilleri, delillerin güçlü ya da zayıf oluşunu zikretmekle birlikte varsa eleştirilere yer vermektedir. Bu bölüm, fikhî açıdan geçmiş mirasın dinamik bir şekilde sunulduğu sistematik bir bölüm olmuştur. Bu iki örneğin dışında mesela “Namazda yanılma” bâbının fikhî’l-hadis 7 başlık¹¹⁵¹, “guslün keyfiyeti” adlı beş hadisin yer aldığı bâbın fikhî’l-hadis kısmında konu 9 başlık altında ele alınmıştır.¹¹⁵²

¹¹⁴⁷ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/481, 2/99-115, 188-201, 328-330, 440-443, 487-495, 3/113, 4/57, 4/257-260, 8/434.

¹¹⁴⁸ Müslim, “İman”, 1-6.

¹¹⁴⁹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/25-34.

¹¹⁵⁰ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 2/99-115. Ayrıca bk. 2/313, 4/89, 7/134, 8/469.

¹¹⁵¹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 3/222.

¹¹⁵² Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 2/313-320.

Bu bölümlerin hacmi, doğal olarak diğer iki bölümden daha fazladır. Zira konu kelâmî, fikhî ve ahlâkî her açıdan incelendiği için şerhin büyük kısmını fıkıh bölümleri oluşturmaktadır.¹¹⁵³

Eserde genel olarak her bâbın hadisleri üçlü sistematığı muhafaza ederek şerh edilmişse de fıkhu'l-hadis başlığının altında herhangi bir bilginin verilmeyip “önceki bâbta söylenenlerle yetiniyoruz” (نكتفي بما ذكر في الباب السابق) gibi ya da buna benzer ifadelerle izahların önceki/sonraki bâba veya genel bakış kısmına havale edildiği yerler az da olsa bulunmaktadır.¹¹⁵⁴ Ayrıca daha önce geçen bir bahsin konu benzerliği nedeniyle “Bu bahsi faydasından dolayı burada tekrar ediyoruz” diyerek kısmen tekrarladığı izahlar da bulunmaktadır.¹¹⁵⁵ Buna ilaveten bu kısımda bazen herhangi bir kelâmî, fikhî hususa temas edilmediği sadece “hadisten çıkarılan neticeler” altbaşlığının bulunduğu, hadisteki ahlâkî ve sosyal ilkelerin zikredilmesiyle yetinildiği bâblar da yer almaktadır. Özellikle edeb, ahlâk ve fazilete dair hadislerin yer aldığı ilgili kitâbların fıkhu'l-hadis bölümlerinde doğal olarak itikâdî/fikhî tahliller yapılmamış, hadisten istinbat edilenler sadece “hadisten çıkarılanlar” altbaşlığı kullanılarak farklı sayılarda maddeler halinde yazılmıştır.¹¹⁵⁶ Örneğin Sahâbenin fazileti kitabındaki 52 bâbın çoğunun fıkhu'l-hadisinde mezkûr sahâbenin fazileti, İslâm'a hizmetleri, öne çıkan husûsiyetleri ve vefatları gibi konularda temel düzeyde bilgiler verilmiştir.¹¹⁵⁷ Müellifin bu kitâblarda, fikhî içerik ihtiva etmediği için şerhin sistematığını bozmamak adına bu şekilde yol izlediği söylenebilir. Bu bölümlerde müellif bazen, hadisin maksat ve hikmetine vurgu yaptığı bir paragrafla yetindiği de olmuştur.¹¹⁵⁸

Müellif, fıkhu'l-hadisın genellikle sonunda olmakla birlikte bazen de öncesinde yazdığı (ملحوظة) “melhûza” veya (فائدة) “fâide” başlıklı notlarla konuya dair ilave bilgi, görüş ve değerlendirmeler ortaya koymaktadır. Ancak asıl olarak mezkûr hadisin önceki veya sonraki bablarla bağlantısı, hadisler arasındaki ilişki ve bâblar arası atıflar üzerine bilgilendirici kısa notlar olduğu görülmektedir.¹¹⁵⁹

¹¹⁵³ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/82, 188-201, 3/56, 5/89-94, 7/62-65, 9/70-81.

¹¹⁵⁴ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/132, 337-338. Ayrıca bk. 2/431, 3/19, 72-73, 162, 8/538, 575.

¹¹⁵⁵ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 3/141.

¹¹⁵⁶ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/399, 2/157, 3/88-93, 130, 4/532, 6/546, 7/331, 8/449, 9/169, 240, 10/61.

¹¹⁵⁷ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 9/277-606.

¹¹⁵⁸ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 9/235. Ayrıca bk. 1/481, 2/207, 507-509, 3/113, 4/57-60, 257-260, 7/134, 8/434.

¹¹⁵⁹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/169, 416, 2/172, 179, 222, 231, 437, 447, 497, 589, 3/139, 471, 4/14, 29, 5/529, 530, 6/481, 7/395, 8/538, 10/121.

Fıkhu'l-hadiste yazarın konuyu, değişik boyutlarını göstermek veya tamamlamak amacıyla gerek *Sahîh-i Müslim*'in diğer kitâblarında gerekse muhtelif hadis eserlerinde bulunan farklı rivâyetler bütünlüğünde yorumlaması öne çıkan başka bir özelliğidir.¹¹⁶⁰ Yani bu başlık altında yazar konuyu rivayetler üzerinden genel bir panorama sunarak ele almaktadır. Bu, Kur'ân-Sünnet ve Sünnetin iç bütünlüğü bağlamındaki bütünsel bakış, şerhin diğer bölümlerinin özellikle genel bakış bölümünün temel vasıfları arasında sayılmıştı. Örneğin Mesâcid kitabının ilk babındaki hadislerde¹¹⁶¹ Hz. Peygamber'e hâs olan toplamda on özellik sayılmaktadır. Müellif fıkhu'l-hadiste bunlara Ahmed b. Hanbel ve Bezzâr'ın *Müsned*lerinde yer alan¹¹⁶² altı özelliği daha ekleyerek geçmiş peygamberlere nispetle Rasûlullah'a (s.a.s) hâs olan toplamda on altı özelliği konuyu tamamlayıcı olarak saymaktadır.¹¹⁶³ Bunun dışında örneğin, *Sahîh-i Müslim*'in rüya kitabındaki hadisleri izah ederken orada yer almayan ama diğer hadis musannefâtında tahriç edilmiş birkaç rivayetin sıhhat değerlendirmesi ve yorumlarını yapması konunun bütününe gösteren bir unsur olarak sayılabilir.¹¹⁶⁴ Burada bir eleştiri olarak şu söylenebilir. Yazar, rüyanın hakikatini ele aldığı kitabın fıkhu'l-hadis bölümünde, İbnü'l-Arabî, Mazerî, Ebû Bekir İbnü't-Tîb, Kâdî İyâz ve Kurtûbî gibi klasik dönem âlimlerinden yaptığı nakillerle rüyanın mahiyetini tartışmıştır. Ancak modern dönemde gelişen Psikoloji ilminin rüyaya yaklaşımı, teorileri ve izah tarzlarına hiç temas edilmemiş, eleştirmek için bile olsa bahis açılmamıştır. Çağdaş dönemde yazılan ve kaleme alındığı zamanlarda Psikoloji merkezli araştırmaların özellikle Freud ve talebesi Jung merkezli teori ve izahların yaygın olduğu bir asır olması göz önüne alınırsa müellifin bu teorilere temas etmesi belki de klasik dönem âlimlerin yaklaşımlarıyla kıyaslayarak eleştiriler sunması şerhe güncel bir soluk katabilirdi. Kaldı ki yazar kendisi Namaz kitabının “secdenin önemi” bâbında “nübüvvetin mübeşşiratından rüya dışında bir şey kalmadı” hadisini¹¹⁶⁵ zikredip yorumlarken “Psikoloji uzmanlarının yaklaşımlarında dinin ve vak'anın kabul etmediği birtakım şeyler vardır ki onları rüya kitabında ele

¹¹⁶⁰ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/285, 2/265, 3/58, 473, 4/402, 5/506, 7/568, 9/131, 210, 10/243.

¹¹⁶¹ Müslim, “Mesâcid”, 1-4.

¹¹⁶² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 19/265; Bezzâr, *Müsned*, 3/66.

¹¹⁶³ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 3/105-106. Ayrıca bk. 1/171-172.

¹¹⁶⁴ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 9/68-79.

¹¹⁶⁵ Müslim, “Salât”, 207-208.

alacağız” demesine¹¹⁶⁶ rağmen rüya kitabında modern psikoloji anlayışına herhangi bir eleştiride bulunmamaktadır.

Fıkhu’l-hadiste, hadislerin bütünlüğü dikkate alınarak (والذي يظهر من مجموع الأحاديث) gülme-tebessüm-kahkaka kavramları ve Rasûlullah’ın durumunun izah edildiği kısım da bu bütüncül bakışa güzel bir örnek teşkil etmektedir.¹¹⁶⁷

Şerhinden *Sahîh-i Buhârî*’ye ayrı bir önem verdiği anlaşılan Musa Şahin’in, diğer bölümlerde olduğu gibi bu kısımda da rivâyetleri, Buhârî ile karşılaştırması dikkat çekmektedir. Bu bağlamda müellif, gerek *Sahîh-i Buhârî* gerekse diğer hadis eserlerindeki rivayetleri, ziyade ve farklılıkları göstermek, görüşlerin delillerini ortaya koymak, konunun değişik boyutlarına dikkat çekmek ve özellikle Buhârî’deki rivayetin daha kapsamlı (evfâ) oluşuna işaret etmek gibi amaçlarla kullandığı söylenebilir.¹¹⁶⁸

Hatta *Sahîh-i Buhârî*’nin kitâb ve bâb başlıkları ile kıyas yapılan yerler bile bulunmaktadır. *Sahîh-i Müslim*’de kûsûf kitabından sonra zekâtta önce yer alan Cenâiz kitabının yeri bağlamında *Sahîh-i Buhârî*’deki cenaiz kitabının “neden salât ile zekât kitabı arasında yer aldığına dair İbn Hacer’den yaptığı bir paragraflık bilgiyle aslında İmam Müslim’in de onun izini takip ettiğini ima etmektedir.¹¹⁶⁹

Bazı kısımlarda konuya dair *Sahîh-i Buhârî*’nin bab başlıklarını verip onların *Sahîh-i Müslim*’deki hadislerle uyumunu incelemesi¹¹⁷⁰ ve bâb başlığı üzerinden *Sahîh-i Buhârî* ile *Sahîh-i Müslim*, aslında Nevevî, karşılaştırması yapması da ilginç bir durum arz etmektedir. Zira yazar, bâb başlıklarının imam Nevevî tarafından koyulduğunu belirtmesine rağmen karşılaştırma yaparak kendisinin savunduğu bir hususu, Buhârî üzerinden delillendirmeyi murad etmiştir. Mu’cize-alâmet kavramlarının farkını izah ettiği yerde alâmetin mucizeden daha umûmi olduğunu, hadislere uygun bâb başlığının aslında Buhârî’de kullanıldığı gibi (باب علامات النبوة في الإسلام) alâmet kavramı ile olması gerektiğini İbn Hacer’den yaptığı bir alıntı ile zikretmiştir.¹¹⁷¹ Ancak Nevevî’nin koyduğu başlığa (باب في معجزات النبي صلى الله عليه وسلم) riayet ederek şerhinde onu tercih etmesi ise

¹¹⁶⁶ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 3/58.

¹¹⁶⁷ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 9/164. Ayrıca bk. 1/186-187, 3/625, 4/14, 4/274.

¹¹⁶⁸ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 2/160-161, 449, 459, 3/23, 68, 5/332, 7/206, 9/75-77.

¹¹⁶⁹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 4/184.

¹¹⁷⁰ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 3/599, 605, 608.

¹¹⁷¹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 9/96.

ilginç bir durum arz etmektedir.¹¹⁷² Zira bâb başlıklarında tasarrufta bulunan bir şarihin eleştirdiği bir hususta bâb başlığını da savunduğu kavramla koyması beklenebilirdi.

İmam Müslim'in hadisi eserine niye aldığını veya tekraren kullandığını izah etmek için "Müslim bu hadisi... delil olarak tahriç etti" (أورد مسلم هذا الحديث كدليل) gibi ifadelerle Müslim'in bâbta hadisleri kullanma ve yorumlama tarzına işaret etmektedir. Örneğin abdest hadisinde "Müslim, bu hadisi abdestte ayakları yıkamanın vacip olduğuna, meshetmenin yıkama yerine geçmeyeceğine delil olarak almıştır..." sözüyle onun görüşüne işaret etmiştir.¹¹⁷³ Başka bir örnek olarak "yolculukta namazları cem" bâbı verilebilir. Müellif, bâbın fıkhu'l-hadisinde konuyu yolculukta ve hazarda cem şeklinde iki taksimle ele alır. Yolculukta namazların kısaltılması ve cem konusunda mezheplerin görüşlerini ayrı ayrı verdikten sonra namazların hazarda cemini izah eder. Müellif burada yağmur, korku gibi mazeret olmadan, cem edilebileceği görüşünde olanlar bulunduğu gibi bunu kabul etmeyenlerin de bulunduğunu belirtip İmam Müslim'in hazarda mazeretsiz cem yapılabileceği görüşünde olduğuna işaret etmiştir. Müslim'in bu görüşte olduğunu söylese de bâbın tüm hadislerini "seferde namazları cem" başlığında şerhetmesi Müslim'in görüşünün bâb başlığına yansımadığını da göstermektedir.¹¹⁷⁴ Zira konuya dair kendi görüşünü şerhin başka bir yerinde şöyle ifade eder: "Bu konuda gönlüme yatan görüş şudur: Öğle ve ikindiye, akşam ve yatsıyı hazarda cem etmeye, namazları vaktinde kılmaya engel olacak geçici bir meşakkat olursa ruhsat verilmiştir. Bu meşakkatlerin de âdet ve kâide yapılmaması şartıyla."¹¹⁷⁵

Genel olarak hadisteki hikmet, illet ve gayelere "genel bakış" kısmında değinen müellifin, fıkhu'l-hadis bölümünde de bunlara temas ettiği görülmektedir. Örneğin çeşitli oyunlara hikmet ve illet merkezli yaklaşımını ortaya koyarak Gazzâlî'den yaptığı alıntı ile bunları desteklemektedir. Gerek kendi zamanında oynanan şans oyunları ve kâğıtla oynanan (الكوتشينة) oyunlar gerekse satranç, tavla, savaş stratejisi olan ve toprak üzerinde taşla oynanan (السيجة) oyunu, domino (الضمنة), futbol, atıcılık ve çeşitli yarışmalar gibi oyunların aldatma ve şans unsuru merkeze alınarak mı yoksa vakit geçirme, eğlenme sebebiyle mi oynandığını tespit etmek gerektiğini zikreder. Oyunun haddi zatında haram olmadığını zikreden Musa Şahin, şansa dayanan oyunların yasak olduğunu çünkü

¹¹⁷² Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 9/88. Ayrıca bk. 1/338, 2/522, 3/380, 485, 605, 5/30, 7/40, 9/116, 198, 309.

¹¹⁷³ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/137. Ayrıca bk. 1/615, 2/507, 3/280, 323.

¹¹⁷⁴ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 3/467-472.

¹¹⁷⁵ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 3/313-314.

bunlarda kumar ve aldatma bulunduğunu vurgular. Diğer oyunlarda ise ihtiyaç ve fayda verecek miktarın fazlası ile oyuncular arasında kin, nefret ve öfke oluşturacak bir durum arzemesi halinde yasaklanabileceğini zikreder. Gazzâlî ve sonrasında Zebîdî'nin de oyunlarla ilgili benzer görüşte olduğunu delil olarak sunar. Gazzâlî'nin "Oyun kalbi rahatlatır. Düşünce yüklerini azaltır. Boş zaman, dinlenme ve eğlence, çalışma ve işe yardımcı olur. Zira mutlak ciddiyete kimse dayanamaz... Oyun, kalpteki bıkkınlık ve yılgınlık hastalığına karşı ilaçtır... Oyun, mübahtır ancak aşırıya kaçmamak gerekir. Tıpkı ilacı fazla almadığın gibi..." sözünü nakleder.¹¹⁷⁶ Ayrıca ruku'dan kalkarken tesmî' ve tahmîdin hikmetine, dış temizliğindeki hikmet ve gayenin ne olduğuna temas etmesi bu bağlamda zikredilebilir.¹¹⁷⁷

Şarihin, hadislerdeki hikmet ve illetleri, "sosyal ahlâk" içerikli yorumlaması ve toplumsal hayatı da kapsayacak şekilde geniş perpektiften izah etmesi göze çarpan bir özellik olarak zikre değerdir. Bu durum örneğin "mescide tükürme yasağı" bâbındaki hadislerin¹¹⁷⁸ yorumunda görülebilir. Müellif, mescide tükürme yasağında illetin insanın midesini bulandıran iğrenç bir görüntüye yol açmaması olduğunu belirtip buna modern terimleri de kullanarak mikrop, bakteriler yoluyla hastalığın bulaşabileceği sebebini de ilave eder. Ayrıca bu yasağın sadece mescidler için değil her yeri kapsadığını, mescid dışında da yere tükürmemek gerektiğini bir "sosyal ahlâk" unsuru olarak zikreder. Burada mescid dışında yere tükürmeye, İmam Mâlik'ten gelen bir rivayete dayanarak cevaz veren yani hadisi literal anlayıp sadece mescidle sınırlandıran Kâdı İyâz ve Kurtûbî'yi eleştirir.¹¹⁷⁹ Aynı hususta başka bir örnek olarak şu verilebilir. Soğan, sarımsak gibi kokusu rahatsızlık verici şeyler yiyenlerin mescide gelmesinin yasaklanmasını biraz daha geniş düşünerek çarşı, ilim ve zikir meclisi, ders halkaları gibi insanların toplu olarak bulunduğu her yerde uygulanması ve dikkat edilmesi gerektiğini vurgulaması, onun bu yasakları "sosyal ahlâk" çerçevesinde ele almasına güzel bir örnek teşkil etmektedir.¹¹⁸⁰

Şerhin fıkıh bölümlerinde gerek iman kitabı gerekse fıkıh konularının yoğun olduğu ana bölümlerde yer alan kavramların izahları, yakın terimlerle farkları ve benzerliklerinin ortaya konularak tarif edilmesi göze çarpan önemli bir hususiyettir. Zira kavramlar,

¹¹⁷⁶ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 9/43-44.

¹¹⁷⁷ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/161-162, 479-480. Ayrıca bk. 1/312, 2/508, 3/173, 610-611, 7/172, 8/322, 10/194.

¹¹⁷⁸ Müslim, "Mesâcid", 50-56.

¹¹⁷⁹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 3/179.

¹¹⁸⁰ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 3/205.

düşüncenin sınırlarını belirleyen yapı taşlarıdır. Bu durum, müellifin kendi kavram dünyasına verdiği önemi gösteren bir unsur olarak kaydedilebilir. Örneğin “Rab olarak Allah, peygamber olarak Hz. Muhammed, din olarak İslâm’dan razı olanın imanın tadını alacağı” bildirilen hadisteki¹¹⁸¹ “rıza” kavramını “îsar” (الإِثَار) kavramıyla izah eder. Bir şeyi başka şeye tercih etmek, öncelemek anlamına gelen bu kavramı da “Allah’ı, onun dışındaki herşeye, İslâm’ı bütün hukuk sistemleri ve şeriatlere, Rasûlullah’a itaati onun dışındaki nefis, heva ve sair şeylere itaate tercih etmek” olarak izah eden yazar bu durumun kişiyi havas derecesinde imanın tadına erdireceğini vurgular. Önde gelen mutasavvıflardan Cüneyd-i Bağdadî, Hâris el-Muhâsibî ve Nevevî’den kavramın muhtevasıyla ilgili nakiller sonrası kendi değerlendirmelerini belirtir.¹¹⁸²

Şerhte müellifin katı bir zâhirî olduğu izlenimini verdirecek derecede literal yorumları bulunmasına karşın yorumu zahire dayandırmadığı ve te’vil yaptığı yerlerin varlığı bunun aksini göstermektedir. Örneğin Namazda imamdı önce hareket edenlerin yüzlerinin eşek sûreti olacağını bildiren hadisi¹¹⁸³ zahiri üzere yorumlamış te’vil yapanları da eleştirmiştir.¹¹⁸⁴ Buna karşın Hz. Peygamber’in namazda ardını görmesini “basar” değil “basiret” şeklinde yorumlayarak hadisi zahiri üzere yorumlamamıştır.¹¹⁸⁵ Ayrıca “zahirinin murad edilmediğini” söyleyip hadisten muradın ne olduğunu açıkladığı pek çok kısım onun aşırı zahiri bir tavra sahip olmadığını gösteren bir unsurdur.¹¹⁸⁶

Hadis usulü konuları fıkhu’l-hadiste yoğun olmamakla birlikte konu gereği ortaya çıkan usulle ilgili durumların işlevsel olarak ele alındığı, ayrıntılı kavramsal izahlara girilmeyip yeri geldikçe temel seviyede temas edildiği ve izahların yapıldığı görülmektedir. Sema‘, arz, kıraat ve icâzet gibi hadis eda ve tahammül yollarını ifade eden kavramlar hadis âlimlerinin ve muhakkiklerin görüşlerinden nakillerle izah edilmiştir.¹¹⁸⁷ Tek bir olayın nakledildiği sahih rivâyetler arasındaki ziyade-noksanlık, takdim-te’hir veya lafız farklılıkları gibi hususların ihtilaflara yol açtığını; hadislerdeki ziyade veya noksanlığın râvîlerin hıfzından kaynaklandığını, çünkü her râvînin, zabtının bir olmamasına ilave

¹¹⁸¹ Müslim, “İman”, 56.

¹¹⁸² Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/131-132. Hayâ, İstikamet, Muhabet, Cihad, Mucize, Sihar, Mucize, Keramet, Kibir, Tevazu, İzzet vb. kavramları için ayrıca bk.1/135-136, 141-142, 145-146, 165-166, 292-293, 302-303, 6/253, 361, 618, 7/83, 9/90-91, 10/28.

¹¹⁸³ Müslim, “Salât”, 155.

¹¹⁸⁴ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 2/587-588.

¹¹⁸⁵ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 2/584.

¹¹⁸⁶ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 21/192, 250, 2/61, 3/344, 5/104, 579.

¹¹⁸⁷ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/43-44. Ayrıca bk. 1/56-57.

olarak, ezberlediği gibi rivayet ettiğini, diğer ihtilafa neden olan takdim ve te'hir ile lafız farklılıkları gibi hususların da mana ile rivayetten kaynaklandığını belirterek uzun ve teknik usulî teferruat ve tartışmalara girmez.¹¹⁸⁸ Hz. Peygamber'in parmaklarından suyun akması hadisinin¹¹⁸⁹ manevi mütevatir olduğunu belirten yazar, bunu ispat sadedinde hadisi rivayet eden sahâbe isimlerini ve hadisin yer aldığı kitâbları saymıştır.¹¹⁹⁰ Ayrıca Havz hadisinin mütevatir olup olmadığı ile ilgili tartışmalar ve hadiste ziyade tartışmalarına temas etmiştir.¹¹⁹¹ Bunlarla birlikte mana ile rivâyet, şartları ve ulema arasındaki yaklaşımlara yer vermesi¹¹⁹², râvinin rivâyetini inkâr etmesi halinde rivâyetin durumuna dair farklı ihtimalleri usul eserlerinden nakletmesi ve Ehl-i Re'y – Ehl-i Hadis arasındaki tartışma noktalarını klasik kaynaklar üzerinden ele alması¹¹⁹³, Rasûlullah'ın sözü ve fiili teâruz ettiğinde takip edilecek usule değinmesi¹¹⁹⁴, haber-i vâhid bağlamında Kur'ân-Sünnet arasındaki nesh ilişkisi gibi usul konularına yorumunu temellendirecek seviyede yer vermesi az da olsa usul konularının şerhteki yansımasıdır.¹¹⁹⁵

2.4.2. İtikâdî/Kelâmî Problemlere Yaklaşımı

Kur'ân ile birlikte itikâd, fıkıh ve ahlâka dair bilginin temel referans kaynağı olan hadislerde inanç konuları da yer almaktadır. Bu mevzûlar ana hatlarıyla iman kavramı ve onunla ilintili meselelerdir. Kelâmî meseleler şerhlerde temel düzeyde tartışılmış ve farklı yorumların kaynağını oluşturmuştur. Bu başlık altında müellifin, İslâm düşünce tarihindeki kelâmî tartışma konularına yaklaşımı ana hatlarıyla tespit edilmeye çalışılmıştır.

Musa Şahin, şerhte kelâmî tartışmalara mezheplerin temel kabullerini belirtecek düzeyde özellikle nakiller üzerinden katılmaktadır. Bu başlık altında müellifin, itikâdî mezheplerdeki temel farklılıkların ortaya çıktığı, imanın tanımı ve mahiyeti, iman-amel ve iman-günah ilişkisi, haberi sıfatlar ve müteşâbih hadisler, kabir azabı, şefaât ve rû'yetullah gibi tartışmalı konulara dair genel yaklaşımı tespit edilmeye çalışılacaktır. Müellifin bu ve benzeri konulardaki genel tavrının Ehl-i sünnet itikadını savunmak

¹¹⁸⁸ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/24-26.

¹¹⁸⁹ Müslim, "Fezâil", 4-6.

¹¹⁹⁰ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 9/97-98.

¹¹⁹¹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 9/130.

¹¹⁹² Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/55-56.

¹¹⁹³ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 9/99-100.

¹¹⁹⁴ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 9/212-213.

¹¹⁹⁵ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 3/119-120.

olduğu anlaşılmaktadır. Yeri geldikçe diğer görüş ve mezheplere eleştiri yöneltmesi ve Ehl-i sünnetin kabullerinin söylendiği yerde “ehl-i hak” mezhebi vurgusu bunu göstermektedir. Mesela Mu‘tezile’nin En‘am sûresi 158. âyetteki (خَيْرًا) “hayran” kelimesi ile ilgili kendi görüşlerine destek olarak kullandığı ayet ve hadisleri serdederek ayetlerin farklı yorumlarını zikreder ve Ehl-i Sünnet’in görüşlerini ifade eden yorumları naklederek itirazlarda bulunur. Yine “Yüce Allah bir şeyi vukuundan önce bilir mi bilmez mi?”, “İnsan kendi fiillerinin yaratıcısı mıdır?”, “Hayır ve şerrin hepsi Allah’tan mı?” gibi kelimeli içerikli sorularda mücessem hale gelen “Allah’ın ilmi ve kader” konularında Ehl-i Sünnet’in görüşlerini merkeze alarak cevaplandırır. Bu tür farklı görüşlerin tarihsel süreçte benzerlik gösterdiği din/fırka vb. grupları ve yanlış bulduğu fikirlerini de nakleder. Mu‘teziledeki “Allah’ın hayrı yaratıp şerri yaratmaması” düşüncesini Mecûsilere, nur-zulmet ikiliğini Seneviyye’ye benzerlik üzerinden ele alıp inceler.¹¹⁹⁶

İman kavramının sözlük ve şer‘î tanımı, mahiyeti, İslâm kavramı ile ilişkisi, iman-amel münasebeti, imanın artıp eksilmesi, imanın şu‘beleri ve iman-günah ilişkisi gibi mevzûlara tarihsel süreçte konuya dair görüş ileri sürmüş itikâdî mezhep kabullerini zikretmekle başlangıç yapar. Önce durumun genel bir fotoğrafını sunar. İmanın tanımında önce Kerrâmiye ve bazı Mürciîlerin “imanın sadece dille ikrar olduğu” görüşünü ve delillerini zikrederek eleştirilerini yöneltir. Hâricilerin ve Mu‘tezilenin imanı “tasdik, ikrar ve amel” olarak tarif ettiklerini ancak hâricilerin günah işleyeni kâfir olarak ebedî cehenneme hapsettiğini, Mu‘tezilenin ise ne kâfir ne de mü‘min olacağını ama ebedî cehennemde kalacağı görüşünde olduğunu belirterek eleştirir. İmanın günahkârdan neyfedildiği hadislerde yer alan “iman etmiş olmaz” gibi ifadelerin “imanın kemâli” şeklinde te’vil edildiğini, bunun da güzel bir te’vil olduğunu zikreder. Ehl-i Sünnet’in imanı, “tasdik, ikrar ve amel”den ibaret olarak kabul ettiğini ama amelin imanın muhtevasına dâhil edilmesinin “bir şeye mutlak isim vermek kemâliyle isimlendirmektir” diyerek “kemâl” manasında olduğunu vurgular. İmanın artıp eksileceğini kabul eden müellif, İslâm ile ilişkisi bağlamında, “kalben teslim olmak anlamında ise iman ile aynı” olduğunu Zâriyat sûresi 35-36. âyetleriyle delillendirir. “Dille söylemek ve azaların teslim olması” anlamında ise imandan farklıdır diyerek Hucûrât sûresinin 14. ayetini delil getirir.¹¹⁹⁷

¹¹⁹⁶ Lâşin, *Fethu’l-mün‘im*, 1/24-25.

¹¹⁹⁷ Lâşin, *Fethu’l-mün‘im*, 1/28-30, 95-96, 106-107, 120-122, 215-217, 225-226, 236-238.

Yazar, herhangi bir konuda itikâdî mezheplerden bahsettiyse o konu hakkında çoğu mezhebin temel kabullerini de mutlaka zikretmektedir. İman-büyük günah ilişkisinde günah işleyenin kâfir olup olmayacağını farklı mezheplerin görüşleri, delilleriyle birlikte sunar. Ehl-i sünnet dışı görüşlerin yanlışlığı ortaya koymaya çalışır.¹¹⁹⁸ Müellifin konuya dair yaklaşımı özet olarak şöyledir:

“Hadisin fıkhına dair söze başlamadan önce, imanın büyük günahla ilişkisini mütakelliminden kısaca özetleyeceğim ki hadis karşısında her grubun tutumu açığa çıksın.

Hâriciler: İmanın itikad, söz ve amel olduğunu, büyük günah işleyenin kâfir olarak ebedi cehennemde kalacağını kabul eder.

Mu'tezile: Bunlar da Hâriciler gibi amelin imandan olduğunu, büyük günah işleyenin ne kâfir ne de mü'min olamayacağını ama ebedi cehennemde kalacağını kabul eder.

Mürcie: İmanın sadece inanç ve söz olduğunu, bu ikisiyle imanın gerçekleşeceğini, büyük günah işlemenin imana herhangi bir etkisinin olmadığını söylerler.

Kerrâmîler: İmanın sadece söz olduğunu söylemekle imanın gerçekleştiğini ve büyük günahın imanda hiçbir bir etkisi olmadığını kabul ederler.

Ehl-i Sünnet: Bizim de kabul ettiğimiz görüş imanın tasdik ve ikrarla gerçekleşmesidir.

Kim inandığını ikrar ederse dünyada Müslüman muamelesi görür. Putlara secde etmek gibi açıkça küfür gerektiren bir fiil yapması dışında günah işlediği için ona kâfir denmez.”¹¹⁹⁹

Görüldüğü üzere Lâşin, özet, sade ve anlaşılır bir dille konuyu net olarak ortaya koymuş sonra delilleri ve ayrıntıları genişçe ele almıştır. İman günah ilişkisinin ele alındığı her yerde yazar, kişiden “imanı nefyeden ve cehennemlik olduğunu haber veren hadislerin” te’vilini genelde iki başlık altında yapmaktadır. 1- Yaptığı şeyi, dinde günah olduğunu bildiği halde helal sayarak yapan kâfirdir. 2- Böyle değilse cehennemde ebedi kalmayacaktır. Yukarıda zikredilen mezhep görüşlerinin iman kitabında yeri geldikçe tekrarlanması konu gereği yeniden hatırlatma cihetinden önem arz etse de eserin hacmini gereksiz artıran unsurlardan biridir.¹²⁰⁰

Cibrîl hadisini yorumlarken Kader konusuna giren yazar burada, Kaderiye’nin kimlere isim olarak verildiği, neye iman ettikleri, hangi düşüncüyü savundukları, tarihsel süreçlerinin nasıl olduğunu ve bunların inanç bakımından durumları nedir gibi sorular

¹¹⁹⁸ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/28-29, 214-215, 356-357.

¹¹⁹⁹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 214-215.

¹²⁰⁰ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/214, 226, 235, 254, 282, 310, 382, 620.

üzerine, mezhebin tarihsel serencamını ele alarak konuyu irdeler. Kaderiyye mezhebine mensûb olanların kâfir olduğunda icma olduğunu belirten Kâdî İyâz'a itiraz ederek Nevevî ve sonrası pek çok âlimin onları asi olarak isimlendirdiğini zikreden müellif, kendi görüşünü ve gerekçesini “Allah’a cehalet nispet ederek ilim sıfatını ortadan kadırmak, küfrü gerektiren bir durumdur” diyerek belirtir.¹²⁰¹ Kaderin yani Allah’ın ilmi ve takdirinin kulları cebr anlamına gelmediğini, Allah’ın kullardan sudur edecek şeylerin ne zaman ve nasıl olacağını ilmiyle ezelde bildiğini, bunun kulları o filleri yapmaya zorlamak manasına gelmeyeceğini vurgular. “Hayır ve şerrin icad ve halkı Allah’tan, kesbi ve suduru insandandır” diyerek kader konusundaki görüşünü ifade etmiştir.¹²⁰²

Kabir azabına dair görüşlerini “kabir azabından sığınmanın mübahlığı” bâbında yer alan hadisleri¹²⁰³ yorumlarken temas etmektedir. Müellif burada kabir azabının sadece “ruh”a mı yosa “ruh ve beden” birlikte mi olacağı bağlamında nasıllığını tartışırken, cenâiz ve farklı yerlerde kabir azabının sübutunu tartışmakta ve hadislerden istinbat ederek bunun Ehl-i hakkın mezhebi olarak sabit olduğunu vurgulamaktadır.¹²⁰⁴ Bu tartışmaların mütekellim ulema arasında meşhur olduğunu zikreden müellif hadiste yer alan “kabirdeki azabı hayvanlar duyar” ifadesinin kabir azabının sübutuna ve “ruh ve beden” birlikte gerçekleşeceğine delil olduğunu söyler. Bunu da “sadece ruha yapılan azabı hiçbir varlığın duyamayacağı” argümanı ile gerekçelendirir. Hâricî ve Mu’tezilenin kabir azabını reddettiğini, bazı Mu’tezilî âlimlerin sadece kâfirlerin kabirde azap göreceği görüşünde olduğunu, İbn Cerîr ve Kerrâmîlerin sorgu, sual ve azabın sadece “beden”e yapılacağı fikrini savunduğunu, İbn Hazm ve İbn Hubeyr gibi âlimlerin ise azabın sadece “ruh”a olacağı görüşünü kabul ettiklerini zikreder. Tüm bu görüşleri, bâbtaki hadislerin delâletine aykırı olduğu, zira “ruh ve beden” birlikte olmadıktan sonra elem ve acının hissedilemeyeceği gerekçesiyle reddeder.¹²⁰⁵

Lâşin’in hadislerde yer alan ve “haberî sıfat” olarak isimlendirilen, zâhiren Allah’ın yaratılmışlara benzediği izlenimiyle tecsim ve teşbihe yol açabilecek ifadeleri yorumlarında selevin tavrını sürdürdüğü söylenebilir. “Allah’ın gecenin son üçte birinde dünya semasına inmesi” hadisinin¹²⁰⁶ izahında İbn Hacer’den yaptığı nakille

¹²⁰¹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/24-25.

¹²⁰² Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/25-26.

¹²⁰³ Müslim, “Mesâcid”, 123-126.

¹²⁰⁴ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 3/260-268, 4/173, 185, 247, 10/475-477.

¹²⁰⁵ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 3/266-267.

¹²⁰⁶ Müslim, “Salâtü’l-müsâfirin”, 127-135.

yetinmesi bu durumu göstermektedir. İbn Hacer, Allah için kullanılan “nüzul” ifadesini keyfiyetten ve teşbihten tenzih ederek hadiste geldiği gibi iman etmek, muradın ne olduğu konusunda konuşmamak şeklinde yorumlar.¹²⁰⁷

Musa Şahin’in bazı meselelerde güncelle kıyaslamalar yapması ve konuyu güncelle taşıma isteğinin, yaşadığı çağda karşılaştığı benzer sorunlara cevap üretme arsuzuyla alakalı olduğu söylenebilir. İtikâdî bir konu olan zekâtın reddi konusundaki güncelle kıyas buna örnek verilebilir. Zekât vermeyi reddedenlerle savaştan Hz. Ebû Bekir’in bu tavrının günümüze kıyaslanması ve verdiği cevap dikkat çekicidir. Müellifin, İslamın emir ve yasaklarının yaygınlaşması ve herkesçe bilinir hale gelmesi noktasından yaptığı bu kıyasla Hz. Ebû Bekir’e zekât vermeyenlerden küfrü nefyetmek ve asi muamelesi yapmakla günümüzde zekâtı reddedenlerle aynı olmadığını söyler. Zekâtı vermeyen bağilere/devlete isyan edenlere kıyas ederek günümüzde zekât emrini inkâr edenleri kâfir saymamak yanlıştır. Çünkü onlar, şariat ahkâmının değişebildiği ve emirleri tam olarak bilmedikleri zamanlarda yaşıyorlardı. Oysa günümüzde ahkâm yerleşmiş, zekâtın farziyeti hatta Kur’ân’ın umumu-hususu gibi hükümler bile herkes tarafından bilinir olmuştur. Bundan dolayı herhangi bir te’ville de olsa farzîyetinde icma olunmuş beş vakit namaz, oruç ve zekâtın inkârı, içki kumar ve zinanın haramlığı gibi hükümleri inkâr etmenin küfrü gerektirdiğini vurgular. İslam’a yeni girmiş ve bilgi eksikliği bulunan kişilerin inkârlarının da dikkate alınmayacağını söyler.¹²⁰⁸

Fıkhu’l-hadis kısmında “Rasûlullah’ın (s.a.s) ahlâkı” bâbında “ahlâkın kaynağı nedir?” gibi fıkıhtan daha ziyade felsefî/kelâmî içerikli konulara temas edildiği görülmektedir. Yazar burada ahlâkın kaynağının yaratılıştan/cibillî geldiğini söyleyenler ile sonradan/iktisâbî edinildiğini belirtenler şeklinde iki farklı görüş olduğunu zikreder. Hadislerden yola çıkarak kimi yönleriyle yaratılıştan kimi yönleriyle sonradan edinilen özellikler gösterdiğini belirtip iki görüşü birleştirir.¹²⁰⁹ Müellif burada, ahlâkın kaynağına dair batı felsefe tarihinde yapılan tartışma ve savunulan görüşleri ana hatlarıyla sunmuş olsaydı şerhi, güncel bir içeriğe yaklaştıracak canlı ve dinamik bir eser hüviyetine bürünebilirdi.

¹²⁰⁷ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 3/528. Ayrıca bk. 1/591-599, 3/385, 7/480, 9/545-548, 10/178-180.

¹²⁰⁸ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/83-84, 265.

¹²⁰⁹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 9/147.

Rasûlullah'ın hissi mucizeleri¹²¹⁰ ve Ebû Tâlib'in müşrik bir halde öldüğüne dair kanısı da son derece kesin ve nettir. Ebû Tâlib'in iman ettiği bilgisini içeren haberleri ve bunları nakleden İbn Abbas, Kurtûbi ile Siyer kaynaklarını eleştirir.¹²¹¹ Bu konuların haricinde inançla alakalı şefaât¹²¹², münafıklık halleri¹²¹³, rü'yetullah¹²¹⁴, nüzûl-i İsa¹²¹⁵, deccâl ve diğer kıyamet alametleri¹²¹⁶ gibi konulardaki yaklaşımı Ehl-i sünnetin genel kabullerinden farklılık arzetmemektedir.

Sonuç olarak müellifin itikâdla ilgili konuları özetlemedeki başarısı, bütüncül sistemiği, üslubunun sade ve akıcı olması sayesinde yöntemsel olarak dikkat çektiği ancak muhteva olarak yeni bir durum ortaya koymadığını söylemek mümkündür. Burada çağdaş olması bakımından esere şöyle bir eleştiri yöneltilebilir. Özellikle inanç konularının tartışıldığı bölümlerde, son yüzyılda ortaya çıkan ve metafizikten uzaklaştırılan modern insanın maneviyat arayışının bir göstergesi kabul edilen yeni dini hareketler ve spirüel seansların çıkış sebeplerine, yayıldıkları coğrafyalara ve yanlış inançlarına temas edilseydi, İslâm itikâd ve maneviyatının her çağ ve mekânda insanı huzurlu kılacak üstün özellikleri gösterilerek yazarın içinde yaşadığı dünyanın sosyolojisi şerhe yansıtılmış ve bu bakımdan şerhin çağdaş kimliği güçlendirilmiş olurdu.

2.4.3. Fıkḥî Meseleler ve Mezhep Farklılıkları

Hadisler Kurân ile birlikte fıkḥî hükümlerin temel referans kaynaklarından. Bu nedenle pek çok fıkḥî hükmün ve mezhep farklılıklarının sebeplerinden biri de hadislerde yer alan ifadelerin yorumlarıdır. Müellif Musa Şahin, şerhinde sadece genel bakış veya dilsel tahlillerle yetinmemiş, bu bölümde hadislerin fıkḥına dair konuyla ilgili mezheplerin kelâmi-fıkḥî-ahlâkî görüşleri, delilleri, farklılıkları ve rivayetleri delil olarak kullanma yönlerini sıklıkla zikretmiştir. Mezhepler arası karşılaştırma ve kıyaslamaların dikkate değer şekilde kendine yer bulduğu bu bölümlerde, gerek mezhep içi gerekse mezhepler arası farklı görüş ve çıkarımların ismen belirtilerek tartışıldığı bütüncül bir panorama çizilmeye çalışılmıştır. Bu durum konu hakkında mezheplerin temel görüşlerini, ahkâma

¹²¹⁰ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/101-102.

¹²¹¹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/91-93.

¹²¹² Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/7-35, 47-52.

¹²¹³ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/218-224.

¹²¹⁴ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/571-624.

¹²¹⁵ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/497-504.

¹²¹⁶ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 10/487-560.

dair farklı fetvaları özet bir şekilde delilleriyle bir arada görmek isteyenler için fırsat sunmaktadır. Buna mesâcid kitabında “sehv secdesi” ve “tilâvet secdesi” bâblarının şerhi güzel bir örnek teşkil etmektedir. Eserin 213. bâbı olan “namazda sehv” isimli alt başlıkta yaklaşık 20 hadis, el-ma‘na’l-âm kısmında “doğru bir peygamber tasavvuru” bağlamında ele alınıp konunun genel bakışının sunulmasının ardından fıkhu’l-hadiste, mezheplerin namazda yanılma konusuna bakışı, 7 alt başlık altında teferruatlı bir şekilde enine boyuna ele alınmıştır.¹²¹⁷ Bu bağlamda şerhin bu bölümlerinin, her kitâb olmasa da özellikle namaz, zekât, oruç gibi fikhî muhtevalı kitâblarının, konuyu inceleyen okuru fikhî kitâblarına müracât etme zahmetinden kurtaran ansiklopedik bir tarafı olduğu söylenebilir.

Bu bölümdeki ahkâma dair görüşleri, ulemanın, büyük oranda Nevevî ve İbn Hacer’in şerhlerinden yapılan nakiller şekillendirmiştir.¹²¹⁸ Fıkhu’l-hadisın hemen her sayfasında özellikle bu iki ismin yer aldığı görülebilir. Hatta bu isimlerin öncesinde yaşamış âlimlerin ismiyle yapılan nakiller de aslında bu eserlerden yapılmış, doğrudan kaynağa başvurulmamıştır. Mesela ölü hayvan derisinin necaset-i ayn olup olmadığı ile ilgili mesele, Nevevî’nin şerhinden yedi başlıkla özetlenmektedir. Teşehhüdden sonra Hz. Peygamber’e salât getirmenin hükmüne dair bilgilerin İbn Hacer’den 10 başlık altında özetlenmesi de zikredilebilir.¹²¹⁹ Hatta bazı bâbların bu bölümleri neredeyse bütünüyle Nevevî’den alınmıştır. Örneğin Hayz kitabının ilk bâbının fikhî izahları bu şekildedir.¹²²⁰ Bu bölümlerin hacminin diğer bölümlere oranla çok fazla olmasında sayfalarca süren bu nakillerin etkisi olduğu açıktır. Müellif, Zekât kitabında 60 hadisi tek bâb altında şerh ettiği “infaka teşvik” bölümünde “genel bakış” kısmını yazmamış, fıkhu’l-hadiste yazılanlarla yetinileceğini belirtmiştir. Buradaki fıkhu’l-hadis kısmı ise çoğu nakil olmak üzere yaklaşık 30 sayfa hacmindedir. Tahâret, Salât, Hayz, Sıyam vb. gibi fikhî muhtevalı kitâbların temel renginin de nakiller olduğu belirtilebilir.¹²²¹ Buna mukabil fezâil, edeb, birr ve sıla ve benzeri ahlâk temelli kitâblarda ise hacim çok fazla değildir. İman kitabında kelâmî, itikâdî tahlillerin ağırlıklı olması, fezâil vb. kitâblarda ise bölümün muhtevası

¹²¹⁷ Lâşin, *Fethu’l-mün‘im*, 3/222-235. Ayrıca bk. 2/240, 288, 3/99, 158, 365.

¹²¹⁸ Lâşin, *Fethu’l-mün‘im*, 2/240, 440-445, 3/96-98, 222-230, 4/135-150, 319-385, 5/69-78, 614-616, 6/72/80, 373-387.

¹²¹⁹ Lâşin, *Fethu’l-mün‘im*, 2/242, 259.

¹²²⁰ Lâşin, *Fethu’l-mün‘im*, 2/275-276.

¹²²¹ Lâşin, *Fethu’l-mün‘im*, 2/82-84, 379-392, 425-426, 516-520, 3/303-304, 4/319-386, 5/172-263, 481-486, 6/59-66, 7/28-33.

gereği ahlâk merkezli yorum ve izahların ön planda olması son derece tabiidir. Bu sebeple mesela fezâil bölümünün fıkıh kısmında uzun fikhî kelâmî tahliller bulunmamakta bunun yerine doğrudan “hadisten çıkarılan neticeler” başlığı kullanılarak kısa maddeler halinde istinbatlar yazıldığı görülmektedir.¹²²²

Fıkıhın açıklandığı kısımlarda müellif hadisteki temel meseleleri (... يتناول الحديث) şeklinde başlıklarla izah etmektedir. “İkindiyi kaçırana ağır ikaz” bâbındaki hadisler¹²²³ “İkindiyi kaçırmaktan murad nedir?” ve “Uyarı sadece ikindi için midir?” olarak tespit ettiği iki temel meseleyi içerdiğini zikreder.¹²²⁴ Yine “Cemaat namazının fazileti” bâbında konunun fıkıhının iki başlık altında ele alınabileceğini zikrederek bunları “Cemaat namazının fazileti” ve “Cemaat namazının hükmüne dair fakihlerin görüş ve delilleri” ismiyle inceler.¹²²⁵ Hadislerde yer alan emir fiil kiplerinin/siğalarının müstehab mı, vücup mu yoksa irşad ve ruhsat mı ifade ettiğini açıklayarak mezhep kabullerini zikreder.¹²²⁶

Şarih, konuya dair tüm görüşleri zikrettikten sonra mezheplerin veya âlimlerin görüşlerini eleştirmek, tercih etmek ya da kendi görüşünün belirtmek için genellikle (التحقيق) yan başlığını, bazen (أقول – قلت – عندي – والذي يظهر) gibi ifadeler kullanmıştır. Bunlar, okuyucunun konuya dair görüşleri kronolojik olarak takip edip yazarın görüşünü öğrenmesi açısından son derece işlevsel ve sistematiktir.¹²²⁷

Mezheplerin fikhî hükümleri ve bunların delillerine temas edilirken kabul etmediği yerlerde başta Hanefî imamlar ve görüşleri olmak üzere delilleri eleştiren müellif, bunları kendi penceresinden çürütmeye çalışmaktadır. Yolculuk namazlarında cem‘ konusu buna iyi bir örnek teşkil etmektedir. Bu konuda mezhep görüşleri, delilleri ve bunlara cevapların da verildiği yorumlarda Hanefî görüşlerin sıklıkla eleştirildiği görülmektedir. Bununla birlikte müellifin Hanefî mezhebinin görüşünü tercih ettiği yerler de bulunmaktadır. Bu anlamda yazar mezhep taassubuna sahip birisi değildir. Birkaç başlık sonra görüleceği gibi o, her âlime, mezhebe, delile yani ayet ve hadislere aykırı gördüğünde eleştiriler yöneltmiştir.¹²²⁸

¹²²² Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 9/108, 116, 135.

¹²²³ Müslim, “Mesâcid”, 247-248.

¹²²⁴ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 3/329-332.

¹²²⁵ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 2/62, 82, 3/30, 3/374.

¹²²⁶ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 2/170, 3/319-322, 4/292, 6/285, 10/33.

¹²²⁷ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/30, 249, 589, 3/138-139, 7/191, 8/184.

¹²²⁸ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 3/469-471. Ayrıca bk. 2/225-228, 259-263, 487-490, 3/137-139, 141, 485, 532, 544,

Müellif farklı görüşleri belirterek bazen kendi görüşünü toparlayıcı bir mahiyette sunmaktadır. Şeytanın ezan okunurken kaçması bâbındaki yorumlar buna örnek verilebilir.¹²²⁹ Şerhte ahkâmın hikmet ve illetlerine temas eden hikmet merkezli bakış kendini hissettirmektedir. Farzlarla birlikte revâtîp sünnetlerin hikmetine dair konu sonunda, “herkesin ibadetlerinde eksik kalan yönleri bulunduğunu, nafilelerin tamamlayıcı özelliğine ilaveten daha fazla ibadete teşvik, farzlara hazırlık” gibi hikmetleri olduğunu zikretmektedir.¹²³⁰ Hikmet ve illetin tespit edilemediği yerlerde emrin taabbudî olduğunu, “hayızlı kadınların namazı terk etmesinin illeti, taharet halinin bulunmamasıdır” örneği üzerinden zikreder. Ancak orucun terki için okuduğu kaynaklarda makul bir illet bulunmadığını, terk emrinin taabbudî olduğunu, orucu kaza etmenin gerekliliğinin de bundan kaynakladığını vurgular.¹²³¹

Bazı meselelerde hükmün zaman, mekân ve şartlara göre farklı olabileceği vurgulanmaktadır ki misafirlik hükümleri ile ilgili teferruatlı yorumlar bu meyanda zikredilebilir.¹²³²

Yazarın hadislerin muhtevasında barındırdığı temel tartışma noktalarına temas etmesi, ulemanın ortak kanaatte olduğu konuları ve hususları göstermesi, bu bölümlerin bir özelliği olarak kaydedilebilir. Ezanın sünnet mi farzı kifaye mi olduğu, Ezan ve kamet lafızlarının sayısındaki farklılıklar, namazda iken ezan lafızlarını duyanın onları tekrarlayıp tekrarlamayacağı, ezanın vaktinden önce okunması¹²³³, ref‘u’l-yedeyn, mestler üzerine mesh ve bunun gibi pek çok meselede¹²³⁴ kendi tercih etmese bile farklı görüşleri ve görüş sahiplerini naklederek kimin neyi, hangi delille kabul ettiğini gözler önüne sermiştir.

Sonuç olarak mezhep görüşlerinin yan başlıklar halinde ve sırayla verilerek sistematik yapı içinde sunulması konuyu takibi ve karşılaştırmayı mümkün ve kolay hale getirmektedir. Bunun yanı sıra ihtilafın temel çıkış noktasına ve sebeplerine temas edilmesinin okuyucu açısından faydalı olacağı belirtilmelidir. İtikâd ve fıkıh muhtevalı hadislerin yer aldığı kitâb ve bâbları şerh ettiği fikhu’l-hadis bölümlerinin en bariz özelliğinin ise tüm mezheplerin görüş ve delillerinin, rivâyetlerin delil olarak alınma

¹²²⁹ Lâşin, *Fethu’l-mün‘im*, 2/466-467.

¹²³⁰ Lâşin, *Fethu’l-mün‘im*, 3/506.

¹²³¹ Lâşin, *Fethu’l-mün‘im*, 2/355-358.

¹²³² Lâşin, *Fethu’l-mün‘im*, 1/176-179.

¹²³³ Lâşin, *Fethu’l-mün‘im*, 2/435-437, 441, 449-450, 457,

¹²³⁴ Lâşin, *Fethu’l-mün‘im*, 2/208-211, 471-474. Ayrıca bk. 2/459, 3/68-69, 96, 4/217-218, 4/243.

yönlerinin zikredilip tartışıldığı konunun fikhî boyutuyla bütüncül bir panoramasının çizilmesi olduğu söylenebilir.

2.4.4. Eleştirileri ve Kendi Görüşlerini Belirtmesi

Musa Şahin, mezhep görüşlerini naklettiği bu kısımlarda sadece nakilci konumunda kalmamakta zayıf veya yanlış bulduğu görüşleri eleştirerek bunların delil ve nedenlerini belirtmektedir. Onun bu eleştirilerinden mezhep ayrımı olmadan her âlimin nasibini aldığı görülmektedir. Başta Hanefî âlimlerin yanı sıra en çok nakilde bulunduğu iki isim olan İmam Nevevî ve İbn Hacer'e, modern dönemde yaşamış gerek akademisyen gerekse akademi dışı her âlime, kabul etmediği görüşlerde itirazlarda bulunmuştur. Bazen yazar herhangi bir eleştiride bulunmadan kendisinin tercih ettiği görüşü (أحرى بالقبول) “kabule en uygun olanı” ya da (أحرى الاجابات بالقبول) ifadesi¹²³⁵ veya (أميل إلى) “Ben şu görüşe meylediyorum”¹²³⁶, (الذي يظهر لي) “bana aşikâr olan”¹²³⁷, (قلت:) “Ben derim ki”¹²³⁸, (ويمكن) “benim görüşüm”¹²⁴¹ ifadeleriyle dile getirir. Bazen mezkûr konudaki tartışmaları faydasız bulunduğunu belirterek onlara katılmaz. Mesela “orta namazın” ne olduğuyla ilgili tartışmaları, görüşleri ve sahiplerini belirten yazar “orta namazı ile ilgili tartışmalarda büyük bir fayda görmüyorum” diyerek tavrını ortaya koyar.¹²⁴²

İmam Müslim'i, salât kitabının “tesmî', tahmîd ve te'mîn bâbı”ndaki te'mîn hadislerine tasmî' ve tahmîd hadislerinden¹²⁴³ sonra yer vermesinden dolayı eleştirir.¹²⁴⁴ Aslında Müslim'in namaz sırasına riayet ederek önce te'mîn, sonra tasmî' ve tahmîd hadislerine yer vermesi gerekirdi demek istemektedir. İmam Müslim'e eleştiri yönelttiği yerlerden biri de fezâil kitabında hadislerin tertibi ile alakalıdır.¹²⁴⁵ Bâb başlıkları üzerinden hadisin gayesini merkeze alarak Nevevi'nin koyduğu bâb başlığına eleştiriler yönelttiği yerler de mevcuttur.¹²⁴⁶

¹²³⁵ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/37-38, 2/154, 7/137, 10/510.

¹²³⁶ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/331, 2/170, 459, 4/475, 7/28-29, 9/584.

¹²³⁷ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/409, 3/148.

¹²³⁸ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 3/605, 5/19, 9/615.

¹²³⁹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/126, 2/155, 3/206, 223, 558, 5/420.

¹²⁴⁰ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/276, 2/83, 4/446, 5/65, 6/155, 7/499, 9/447, 10/140.

¹²⁴¹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/589, 2/192, 198.

¹²⁴² Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 3/336.

¹²⁴³ Müslim, “Salât”, 71-76.

¹²⁴⁴ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/537,

¹²⁴⁵ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 9/607.

¹²⁴⁶ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 7/403-404.

Hanefilere eleştirilerin¹²⁴⁷ yoğun olduğu eserde yazar, kendi görüşünü ortaya koyarken bazen Şâfiîlerin veya diğer mezheplerin görüşlerini tercih ettiğini belirtmektedir.¹²⁴⁸

Eleştiri oklarından Ehl-i Hadis de nasibini almıştır. Bazı Ehl-i Hadis'in "secdeden kalkınca eller kaldırılır" dediğini ancak onların bu görüşüne itibar edilmeyeceğini söylerken "ihram tekbirinde eller kaldırılmaz" diyen Zeydiyye için ise bunlara hiç itibar edilmez diyerek eleştirir.¹²⁴⁹ İmam Mâlik'in görüşüne katılmadığını beyan etmesi¹²⁵⁰, hadisle istidlâlinin doğru ve uygun olmadığını belirterek İmam Şâfiî'yi eleştirmesi¹²⁵¹, Tahâvî¹²⁵², Kurtûbî¹²⁵³, Nevevî¹²⁵⁴, İbn Hacer¹²⁵⁵, Aynî¹²⁵⁶ gibi kendilerinden pek çok nakil yaptığı âlimlere yönelttiği eleştirileri dikkat çekicidir. Daha dikkat çekici olanı ise İmam-ı Azam Ebû Hanife'yi "atlara zekât gerekir" fetvası üzerinden eleştirmesine ilaveten bu konuda Ebû Hanife'nin görüşüne meylettigi için Yusuf el-Kardavî'yi (ö. 2022) de eleştirmesidir.¹²⁵⁷

Eleştirilerinde genellikle maksat ve manayı önceleyen müellifin buna aksi yönde şaşırtıcı eleştirileri göze çarpmaktadır. Örneğin "dinin şekli hükmüne uyma maksadıyla sünnetli doğan kadınların sünnet bölgesinde ustura gezdirilmesi gerekir" diyerek fetva veren bazı Şâfiîleri, dinin şekil ve ritüel olmadığını, hikmet menbaı ve gaye olduğunu, bu şekilde bir uygulamanın tırnağı olmayan birinin tırnak makasını parmaklarında gezdirmesi gibi abes olacağını ve bunu yapmanın kişiyi komik duruma düşürüp düşmanlarının alayına sebep olacağını söyleyerek haklı eleştiriler yönelir.¹²⁵⁸ Buna benzer amaç ve gayeyi merkeze aldığı başka bir eleştirisi de Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde yer alan "Hz. Aişe'nin Peygamber efendimizin misvakını kullandığını sonra yıkayıp ona verdiği" bilgisinin bulunduğu hadisten¹²⁵⁹ başkasının misvakının/diş fırçasının kullanılmasının mekrûh olmadığını yıkanıp kullanılabileceğini belirten görüşü, başkasının misvakını kullanmak hastalığın bulaşma ihtimalinden dolayı mekruhtur diyerek kabul etmez ve Rasûlullah'ın (s.a.s)

¹²⁴⁷ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/250-251, 256,

¹²⁴⁸ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/230, 235, 467,

¹²⁴⁹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/472.

¹²⁵⁰ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/220, 250-251.

¹²⁵¹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/577. Ayrıca bk. 2/172, 220.

¹²⁵² Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/391,

¹²⁵³ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/432, 9/86,

¹²⁵⁴ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/82, 220, 257,

¹²⁵⁵ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/256, 613-614, 3/169,

¹²⁵⁶ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/221, 243, 256, 257,

¹²⁵⁷ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 4/274, 277, 279-280. Ayrıca bk. 2/229-230, 235, 467, 4/272-274.

¹²⁵⁸ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/172-175.

¹²⁵⁹ Ebû Dâvûd, "Tahâret", 28.

misvakının diğerlerine kıyaslanamayacağını söyleyerek hadise kıyas yapılamayacağını vurgular.¹²⁶⁰ Buna karşın bir kaç sayfa sonra İmam Gazzâlî'ye yönelttiği eleştiride ise amacı gerçekleştirecek aracı bu denli önemsemesi ve hadisi literal yorumlaması son derece ilginçtir. Fıtrat hasletlerinin sayıldığı hadiste¹²⁶¹ “koltuk altı kıllarını yolmak” ifadesini “maksat temizlik olduktan sonra ister yol ister traş et” diyen Gazzâlî'ye, hadisin lafzında yolmak kelimesi geçtiği için bir takım gerekçeler öne sürerek eleştiri yöneltmek yolmanın gerekli olduğunu vurgulamıştır.¹²⁶² Hanefî ve Şâfiîleri bazı konularda “zahiri yaklaşımları var” diyerek eleştirirken¹²⁶³ bu konuda Gazzâlî'ye eleştiri yapması bir hayli ilginçtir. Zahirî anlamın kabul edilip kelimenin te'vil edilmediği yerler bulunmakla birlikte genellikle eleştirilerinde hikmet, gaye ve amaç merkezli bakışın izlerinin daha yoğun olduğu söylenebilir.¹²⁶⁴

Klasik dönem âlimlerinin görüşlerinin günümüzde araçsallaştırılarak bazı konularda mutlak olarak kullanılmasına karşı yönelttiği eleştiriler de dikkate değer tenkitlerdir. Buna Gazzâlî'nin müzikle ilgili görüşlerinin mutlak kabul edilip günümüz müziğinin mübahlığı için araçsallaştırılmasına yönelttiği eleştiriler güzel bir örnek teşkil etmektedir. Müellif “Bayram Namazları” kitabında yer alan 24 hadisi 2 bâb altında şerh etmiştir. “Bayram Namazı ve Hutbesi” adlı ilk bâbta 15 hadis, “Bayram günü oyun, eğlence ve müzik” adını verdiği ikinci bâbta, diğer 9 rivayete yer vermiştir. Müellif, ikinci bâbın fıkhu'l-hadisinde temel konu olarak sükûnet ve derinlikli bir şekilde araştırılması gerektiğini belirttiği “müzik” konusunu ele alır. Burada günümüz müziğinin Gazzâlî eksenli mutlak meşrulaştırılma çabalarına yönelttiği eleştiriler yer almaktadır. Müzik konusunda Nevevî'den içinde mezhep imamlarının görüşlerini barındıran nakiller yapar. Kâdî İyâz, İbn Hacer ve Hattâbî gibi klasik dönem ve önceki şarihlerden alıntılardan konuyu, İmam Gazzâlî'nin *İhyâ'*daki görüşlerine getirir. *İhyâ'*dan paragraf paragraf uzunca nakiller yapan Şahin, bu nakillerde müziğe mübah demek için kullandığı rivayetlerin sıhhat eleştirisini yapar. Gazzâlî'nin hayatlarında müzik bulunan örnek gösterdiği çoğu mutasavvıfın hayatlarının bize örneklik teşkil etmeyeceğini, onların amellerinin sahâbe ameli gibi olmadığını vurgulayarak eleştirir. Ayrıca Gazzâlî'nin müziğe mutlak olarak mübah demediğini beş şart ile kaydlatıldığını yani bu beş durumda

¹²⁶⁰ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 9/78.

¹²⁶¹ Müslim, “Tahâret”, 56-62.

¹²⁶² Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/172-177.

¹²⁶³ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/220-221.

¹²⁶⁴ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/196, 199, 210, 328, 8/606-607.

haram olacağı görüşünde olduğunu zikreder. Ancak günümüzde onun bu değerlendirmelerinin yani müziğe şartlı mübah demesinin istismar edildiğini ve mutlak olarak mübah demiş gibi yansıtıldığını vurgulayarak bu şartların çoğunu taşımayan günümüz müziğinin meşrûiyet kaynağı olamayacağına dikkat çeker.¹²⁶⁵ Günümüz müziğine mübah diyebilmek için Gazzâlî'nin değerlendirmelerinin araçsallaştırıldığını söylemeye çalışan müellifin bu itirazlarında haklı olduğunu düşünmekteyiz.

Musa Şahin, çağdaş dönemde yaşamış bazı âlim, yazar ve akademisyenlerin görüşlerine eleştiriler yöneltmesi, şerhi güncel anlamda değerli hale getiren özelliklerden biridir. Müellifin sünnet anlayışını da gösteren bu örneklerden biri Ezher hocalarından Mahmut eş-Şeltût ve Dr. Abdülmün'im en-Nemr'e verdiği cevaptır. Hz. Peygamber, Medine'ye geldiği zaman hurmaların aşılınması hadisesine şahit olur. Ne yaptıklarını sorunca ona yapılan şeyi haber verirler. Bunun üzerine Rasûlullah “yapmasalar daha iyi olur şeklinde”¹²⁶⁶ bir tavsiyede bulunmuştur. Ürünler o yıl az ve zayıf olunca durum Rasûlullah'a arz edilir. Buna cevaben O, “siz dünya işlerinizi benden daha iyi bilirsiniz” der. Mahmut eş-Şeltût ve Dr. Abdülmün'im en-Nemr, buradaki cevaptan yola çıkarak Rasûlullah'ın, dünya işlerinin tümünde mutlak olarak örnek olamayacağı düşüncesini savunurlar. Musa Şahin önce onların görüşlerini verir. Şeltût'un Rasûlullah'ın söz, fiil ve takrirlerini kısımlara ayırdığı görüşünden eleştiri konusunu teşkil eden üçünü nakleder. İlki insanın yeme, içme, uyuma, giyinme, oturup-kalkma, ticari faaliyetler, insanlar arası ilişkiler gibi beşeri ihtiyaçlarını oluşturan gündelik faaliyetleridir. İkincisi ziraat, tıp, çeşitli meslekler gibi tecrübe, bireysel ve toplumsal kültürel unsurlardır. Üçüncüsü ise insanın savaş taktikleri, saldırı, savunma gibi şartlara ve zamana bağlı stratejik tedbirler almasıdır. Şeltût, bu üç kısımda Hz. Peygamber'in örnekliğinin şer'î olarak câri olmadığını, şeriatın kaynağını teşkil etmeyeceğini ve sırf insanî faaliyetler olduğunu vurgular. Dr. Abdülmün'im en-Nemr'in ise tüm muâmelâtı “siz dünya işlerinizi benden daha iyi bilirsiniz” sözünün alanına dâhil ettiğini ve dolayısıyla hiçbir dünya işinde Rasûlullah'ın örnek olamayacağı görüşünde olduğunu belirtir. Müellif, bu konulardaki cevabını, yazdığı iki kitaba havale ederek burada hurma aşılama meselesinin yanlış anlaşıldığını ve doğrusunu göstereceğini belirtir. Hadisi “Ey hurmaları aşılamanlar! Siz tüm dünya işlerinizi Muhammed'den daha iyi bilirsiniz” şeklinde mutlak anlamının

¹²⁶⁵ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 4/129-130.

¹²⁶⁶ Müslim, “Fezâil”, 150-155.

ma'kûl olmadığını, İslâm'ın hükümlerinin yarısının dinle ilgili ise diğer yarısının dünyaya dair olduğunu, dünya işlerinin dinle bağlantılı olduğunu vurgulayarak din-dünya ayrımı denebilecek bir tasavvura kapıyı kapatır. Namaza sevap verildiği gibi meşru dünya işlerinde de mükafaat verileceğini, köpeğe su verenin, ihtiyacı olana yardım edenin, yoldan sıkıntı verici şeyi kaldıranın, diktiği ağaçtan kuşların yediği kişinin, shevi arzularını helal yolla giderenin de sevap elde edeceğini bildiren rivâyetleri delil olarak kullanır. Aynı şekilde aldatan tüccar, adaletsiz hâkim, yalan söyleyen satıcıya günah yazılacağını zikrederek şöyle devam eder: “Dolayısıyla hadisteki (أمر دنياكم) ifadesini (ببعض أمور دنياكم) ifadesiyle takyîd etmek gerekir ki bu da (تلقیح النخل) hurma aşılama meselidir. Ayrıca bu durum sadece bu meseleye has olduğu için başka meselelere taşınmaz ve kıyasla delil olmaz. Taşısak bile benzerine kıyas yaparak taşınır. Aynı zamanda bu durumun risalete zarar verecek bir durum arz etmediğini; marangozluk, demircilik, dokumacılık veya deneyim ve tecrübe gerektiren diğer mesleklerin nübüvvetin mesleği olmadığını ve Rasûlullah'ın onlarda uzman olmamasının bir eksiklik teşkil etmeyeceğinin altını çizer. Burada üç maddeyle hadisin doğru anlaşılma biçimini şöyle açıklar: “1- Bizim için şer görünen hakikatte hayır olabilir. Nitekim “Sizin şer bildiğinizde hayır, hayır bildiğinizde şer olabilir.” buyurulmuştur.¹²⁶⁷ Hicretin ilk yılında olan bu hadise için şunu söyleyebiliriz. Kâfirler Medine hurmalarını elde etmek istiyor ve hazırlık yapıyorlardı. Mü'minlerin savunma gücü yoktu. Hurmalar az ve zayıf olunca müşrikler o yıl hurmalardan ümidini kesmiş mü'minlerin de hazırlık yapmasına zaman sağlanmış oldu. 2- Pratik dersler teorik nasihatlerden daha etkilidir. Şüphesiz bu ders onlar için zor olsa da hayatın sebeplerine sarılmalarında hırslanmalarını sağladı. 3- Bu türlü sıkıntı ve sorunlarla karşılaşmalar imtihanın bir parçasıdır. İmanı güçlü olan, ne olursa olsun o güce tutunmaya devam edecek, zayıf olanında zayıflığı ortaya çıkmış olacak. Bu hadise bir imtihan ve denemeydi. Sahâbe bu imtihanı başarıyla geçti. Onlardan hiçkimse bu imtihan sebebiyle ne irtidad etti ne de büyük zirâî kayıp ve hasardan dolayı Rasûlullah'a itiraz etti.” Son olarak şunu da ilave eder: “İslâm geldiğinde insanlar sadece maddi sebeplerin gücüne inanır haldeydi. Onlardan orta yolu tutması istendiğinde diğer aşırı uca meylederlerdi. İşte bu kıssa maddi sebeplere sarılmakla birlikte asıl fail ve gücün Allah olduğunu anlatmak istemektedir.”¹²⁶⁸

¹²⁶⁷ En-Nûr, 24/11.

¹²⁶⁸ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 9/230-232.

Hadislerin zâhirinden hilafetin Kureyşlilere has olduğunu çıkaran Nevevî'nin görüşünü ¹²⁶⁹ eleştirdiği yerlerde yazarın bu kanıda olmadığı, liyakat sahibi olan müslümanların da bu işi yapabileceği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Burada yaptığı değerlendirmelerde, hadislerdeki dilin üslubunun ihbarî olabileceği gibi “hilafete layık olma çabası içinde, İslâmı ayakta tutmada öncü ve önder olun” anlamında inşaî olarak yorumlanmasının da mümkün olduğunu belirtmesi, İslâm'ın kabile asabiyetiyle savaştan bir din olduğunu güçlü bir şekilde dile getirmesi, Kureyşlinin halife olacaksa liyâkat sahibi olması gerektiğinin altını çizmesi Nevevî'ye katılmadığını göstermektedir. ¹²⁷⁰ Aynı zamanda tarihsel gerçeklik üzerinden yaptığı yorumlarından hilafette Kureyşli olma şartının mutlak bir şart olmadığı görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Ancak müellifin burada, tarih boyunca hüküm ferma olmuş İslâm devletlerinin yönetim biçimlerini ele alıp daha külliyetli bir bakışla konuya yaklaşmaması, Kadı İyaz, Nevevi ve İbn Hacer yorum üçgeni içinde sıkışıp kalması açısından eleştirilebilir. Son olarak fıkhu'l-hadis kısmındaki nakil yoğunluğu arasında, eleştirilerle eserinin ilmî havasına canlılık ve dinamizm katan bir şarihin bu eleştiri ve değerlendirmeleri dikkate alınması gereken bir husus olarak kaydedilebilir.

2.4.5. İhtilâfu'l-Hadis ve İşkâle Yaklaşımı

Hadis âlimleri, hadislerin muhtevalarını doğru anlama, hadisler arası ilişkiyi doğru bir zeminde tespit etme uğraşısıyla hadisler üzerinde çok emek harcamıştır. Rasûlullah'ın birbirine zıt sözler söylemeyeceği temel düşüncesinden hareketle zâhiren birbiriyle çelişkili gibi görünen hadisler için ilmî yöntemler çerçevesinde farklı çözüm önerileri geliştirmişlerdir. Muhtelifu'l-hadis/İhtilâfu'l-hadis denilen bu ilim dalı makbûl bir hadisin kendisi gibi makbul hadis veya hadislere aykırı görünmesi ve bunun giderilme yolları olarak tarif edilmiştir. ¹²⁷¹ Hadislerde görülen teâruz ve ihtilaflar müellifin de gündeminde yer almış, ihtilafi çözme usullerini cem ve te'lif başta olmak üzere ¹²⁷² sıklıkla kullanmıştır. Klasik çözümlerin nakledildiği, aralarından tercihte bulunduğu yerler çok olmakla birlikte cem ve te'lifleri eleştirip kendi çözüm önerisinde bulunduğu yerler de dikkate değerdir.

¹²⁶⁹ Müslim, “İmare”, 1-10: Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 7/407-414.

¹²⁷⁰ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 7/411-414.

¹²⁷¹ İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, (İstanbul: İFAV, 1982), 33-34.

¹²⁷² Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/101, 456, 3/357, 5/78, 7/42-43.

Hadislerdeki teâruzun çözümünde muhaddislerin çözüm sırasının takip edildiği yani “hadis ile i’ mâl ihmalden evladır” düşüncesinin yansıması olarak cem ve te’lif, nesh ve tercih sırasının kullanıldığı görülmektedir. Müellif, hadisin ihtilaf ettiği hadis veya hadisleri zikrettikten sonra çözüme (يمكن الجمع بين) “aralarını cem etmek mümkündür”, (والأمر هين في هذا الخلاف) “(الذي تستريح إليه النفس) “gönlün tatmin olduğu...”, “ bu ihtilafta çözüm kolaydır” gibi ifadelerle ihtilafı gidermeye çalışır.¹²⁷³ İhtilafı hadisleri genellikle fıkhu’l-hadiste ele alsa da nadiren “genel bakış” bölümünde kısaca temas ettiği görülmektedir. Örneğin akşam namazını ilk vaktinde hemen kılmak sünnet iken oruçlunun iftarda acele etmesi de sünnettir. Bu zıtlığı “oruçlunun iftarını açıp namazını kılması sonra yemeğe dönmesi” şeklinde çözerek kişinin bu şekilde iki sünneti de yerine getirmiş olacağını söylemektedir.¹²⁷⁴

Şarih, ihtilafın çözümüne dair özellikle İbn Hacer olmak üzere klasik dönem eserlerinden çözüm yollarını nakleder.¹²⁷⁵ Bu çözüm şekillerinden herhangi birini tercih etmeden naklettiği yerler olduğu gibi aralarından birini tercih ettiği de olmuştur. Ya da hiçbir çözüm yolunu tasvip etmeyip başka bir çözüm önerisinde bulunduğu olmuştur.¹²⁷⁶ Örneğin Abdestin günahlara kefaret olması ile ilgili hadisler¹²⁷⁷ arasındaki ihtilafın cem ve te’lifinde Aynî’den nakiller yapmakta sonrasında bunlara ilavaten kendi çözüm önerisini de ortaya koymaktadır.¹²⁷⁸ Hz. Peygamber’in Itbân b. Mâlik’in evinde namaz kılması hadisinin¹²⁷⁹ *Sahîh-i-Müslim*’deki tariki ile *Sahîh-i Buhârî* rivayetleri arasında ihtilaf olduğunu söyleyen yazar, cem için naklettiği İbn Hacer’in te’lifini beğenmeyerek eleştirir ve gerekçelerini ortaya koyarak kendi çözümünü ifade eder.¹²⁸⁰

İhtilafın “hükmün kaldırılıp yenisiyle değiştirilmesi” anlamına gelen nesh ile çözüldüğü yerler genellikle bilinen ve belli rivayetlerdir. Kabir ziyareti yasağının kaldırılması, ateşin temas ettiği şeylerden dolayı abdest almanın nesh edilmesi ve “suyun sudan gerekeceği” hadisinin “inzal vaki olmasa da cinsî münasebetten dolayı guslün gerekmesi” hadisiyle¹²⁸¹ değiştirilmesi gibi konularda görünen zıtlığın önceki hükmün mensûh

¹²⁷³ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/578, 2/138, 296, 297, 3/474, 599, 4/536, 5/65, 6/75, 8/15, .

¹²⁷⁴ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 3/345,

¹²⁷⁵ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/67, 2/552, 3/474, 492, 6/346, 7/43, 9/582, 10/464.

¹²⁷⁶ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 3/474, 599, 5/624,

¹²⁷⁷ Müslim, “Tahâret”, 5-15.

¹²⁷⁸ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 2/121-122.

¹²⁷⁹ Müslim, “İman”, 54-55.

¹²⁸⁰ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 2/121-122. Ayrıca bk. 3/240, 357, 5/78,

¹²⁸¹ Müslim, “Hayz”, 89-96.

sonrasının ise nasih olduğunu belirterek çözümleri nakleder.¹²⁸² Bunlara ilaveten Hz. Peygamber'in cinlere Kur'ân okuyup okumamasına dair rivayetler arası tearuz¹²⁸³, rukyeye izin verilmesi-yasaklanması hadislerinin arasındaki ihtilaf ve çözüm yolları ve kendi görüşünü zikretmesi¹²⁸⁴, ölüye ağlamanın azap gerektireceği ile ilgili ihtilaflar¹²⁸⁵, Hz. Peygamber'in doğumu ve vefat tarihleri, bi'set zamanı, Mekke ve Medine'de ne kadar süre kaldığı ile ilgili meselelerde meşhur görüşü tercih etmesi¹²⁸⁶, yazarın hadislerdeki ihtilaflar karşısındaki tavrına örnek verilebilir.

Müellifin ihtilafın çözümünde şerhte takip ettiği yönteme dair fikir vermesi için şu örnek zikredilebilir: Zeyd b. Hâlid'den nakledilen “En hayırlı şahit, kendisinden istenmeden şahitlikte bulunandır” hadisi¹²⁸⁷ ile İmrân b. Husayn'dan nakledilen “Sizden hıyanet sahibi ve güvenilmeyen, istenmeden şahitlik yapacak, söz verecek ama tutmayacak bir neslin geleceği” ve bunun kıyamet alameti sayıldığı hadis¹²⁸⁸ arasındaki ihtilafın çözümünü 7 madde ile gösterir. Bazı âlimlerin iki hadis arasında bir takım gerekçelerle tercihte bulunarak sorunu çözdüklerini, bir kısım âlimin ise bazı cevaplarla iki hadis arasını cem ettiklerini belirtir. Bu cevapları şöyle sıralar: 1- İki hadisin muradı farklıdır. Gerçeği bilen birinin bunu sahibine ya da varislerine iletmesidir. “İstenmeden şahitlik” hadisindeki murad budur. Burada şahitlik edası vacip bir emanet gibidir. 2- “İstenmeden şahitlik” hadisi Allah hakları, diğeri kul hakları ile ilgilidir. 3- “İstenmeden şahitlik” hadisi şahitlik davetine icabette mübalağa için söylenmiştir. Yani sizden bildiğiniz bir şey için şahitlik talep edildiğinde hemen koşsun demektir. 4- İmran hadisi yalancı şahitlikle ilgilidir. 5- İmran hadisi aşırı yemin etmekten bahsetmektedir. Yemin şahitlik olarak isimlendirilmiştir. Yani yemin etmeleri istenmediği halde çok yemin ederler demektir. 6- İmran hadisi insanların bilemeyeceği gaybî konularda şahitlik yapmak olarak yorumlanmıştır. 7- İmran hadisinde şahitlik yapmaya ehil olmadıkları halde buna kalkışanlar kastedilmiştir. Müellif burada ilk üç cevabın aslında yeterli olduğunu belirterek tercihini gösterir.¹²⁸⁹

¹²⁸² Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/379-381, 387-392, 4/257-260.

¹²⁸³ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/627-628.

¹²⁸⁴ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 8/540-542.

¹²⁸⁵ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 4/203-207.

¹²⁸⁶ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 9/203-204. Ayrıca bk. 3/119, 299-300, 385, 5/620, 7/205, 8/556-559.

¹²⁸⁷ Müslim, “Akdiye”, 19.

¹²⁸⁸ Müslim, “Fezâilü's-sahâbe”, 210-215.

¹²⁸⁹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 7/42-43.

Tıp kitabının (باب العدوى والطيرة والكهانة والهامة وصفر) bâbında “bulaşma yoktur”¹²⁹⁰ hadisinin genel bakış bölümünde hastalığın bulaşmasına neden olan mikropların hastadan sağlıklı bireylere bulaşma yollarından bahseden yazar, kanın yapısı, bağışıklık sistemi ve hastalık ilişkisini modern tıp kavramlarıyla biraz detaylandırır. Nice hastayla temas eden sağlıklı insanın, bağışıklık sisteminin güçlü oluşundan dolayı hastalığa yakalanmadığını, kişide herhangi bir emare görülmediğini vurgulayarak bulaşma etki ve şartlarının Allah’ın irade ve kudretinde olduğunun altını çizer. Konuyu fıkhu’l-hadiste, bulaşma yoktur ile bulaşmanın olduğunu ifade eden “cüzamlıdan aslandan kaçır gibi kaçın” hadisi¹²⁹¹ arasındaki ihtilafın çözümü noktasında 9 maddede ele alır, her birine cevaplar verir, varsa tartışmaları öz bir şekilde nakleder. Biz konuyu özetleyerek nakledeceğiz:

- 1- Kimi âlimler “bulaşma yoktur” hadisini tercih edip diğerlerini reddetmiştir. Buhârî hadisinin de şaz olduğunu söylemişlerdir.
- 2- Bu gruptaki âlimler ilk gruptakilerle aynı görüşü savunmakla birlikte cüzamlıdan kaçır hadisinin mensûh olduğunu belirtmiştir.
- 3- Üçüncü grup âlim “bulaşma yoktur” hadisini reddetmiştir. Hastalık bulunandan kaçır rivayetinin tariklerinin daha çok olduğunu söylemişlerdir.
- 4- Bu gruptaki âlimler her iki hadisi de sahih sayarak aralarını şöyle cem etmiştir: Cüzam, sedef ve uyuz gib hastalıklar hariç bulaşma yoktur. Umumdan tahsis yapmışlardır.
- 5- Bu gruptaki âlimler de her iki hadisi de sahih sayarak aralarını şöyle cem etmiştir: Aslanan bulaşmanın nefyidir. Ancak beraber bulunmama, hastanın sağlıklıya yakın olmaması ve cüzamlıdan kaçırma emri ise sağlıklı olanı koruma sebebiyledir yoksa bulaşıcılıktan değil.
- 6- Bu gruptaki âlimler de her iki hadisi de sahih sayarak aralarını şöyle cem etmiştir: Yukarıdaki cem ile aynı olmakla birlikte bunlar cüzamlıdan uzak durmanın bulaşmasından korkulduğu için değil, hastadan neşet eden kötü koku ve çirkin görüntüden sağlığının duygularını vehim ve yanlış algılara karşı muhafaza etmek olduğunu söylerler.
- 7- Bu gruptaki âlimler de her iki hadisi de sahih sayarak aralarını şöyle cem etmiştir: Yukarıdaki cem ile aynı olmakla birlikte bunlar cüzamlıdan uzak durmanın bulaşmasından korkulduğu için değil, tabir yerindeyse hastanın “ruh sağlığını” korumak

¹²⁹⁰ Müslim, “Tıb”, 65-93.

¹²⁹¹ Buhârî, “Tıb”, 19.

için olduğunu söylerler. Sağlıklı insanı gördüğünde kaybettiği nimetleri düşünerek musibetinin artıp sıkıntılarının çoğalacağını söylerler.

8- Bu gruptaki âlimler her iki hadisin iki farklı halde bulunanlara söylendiğini belirtir. Bulaşma yoktur hadisi imanı kuvvetli, tevekkülü büyük ve sebeplere iç dünyasında kıymet vermeyenlere söylenmiştir. Cüzamlıdan kaçınma emri ise bunların aksine imanı zayıf, tevekkülü az ve iç dünyasında sebeplere aşırı ehemmiyet gösterenlere söylenir. Nefsinde kuvvet hissedenler ilk hadise, zayıflık hissedenler de kaçınma emrine tutunmasını tavsiye etmişlerdir.

9- Yazarın kendisinin de benimsediğini belirttiği bu görüş şöyledir: Cahiliyede insanlar hastalıkların hiçbir şekilde Allah'ı hesaba katmadan tabiatı gereği bulaştığına inanıyorlardı. Bulaşma yoktur sözüyle onların bu inançlarının yanlışlığı gösterilmiştir. Yani hastalık bizatihi kendi tabiatı gereği bulaşmaz aksine Allah'ın iradesiyle tesir eder. Cüzamlıdan kaçınma yasağı ise Allah'ın sünnetullah gereği koyduğu sebeplere sarılmanın gerekliliğini göstermek içindir. Ancak sebepler bağımsız bir şekilde etken olmasa da sonuçlara neden olurlar.¹²⁹²

İhtilaf ile bağlam arasında bir ilişki kurulabilir mi ya da ihtilafın giderilmesinde hadislerle ilgisi kurulamayan gereksiz ve zorlama cem çabalarının yerine “ihtilafın bağlam eksenli çözümü” yeni bir yaklaşım olarak kullanılamaz mı? İhtilaflı hadislerin cem ve te'lif genellikle, “umumun tahsisi”, “mutlak ifadenin takyid edilmesi” yoluyla yapılmaktadır.¹²⁹³ Bazı ihtilaflı hadislerin çözümünde ise konularının, mekân ve zamanının, şahısların ve hallerin ayrı olduğunun belirtildiği üçüncü bir cem yolu kullanılmaktadır. Aslında müellifin “genel bakış” kısmında vurguladığı ve kendisinin de benimsediği 9. görüş, buradaki ihtilafın bağlam eksenli ele alındığı, ihtilafın çözümünde muhatabın, halin ve şartların farklı olması dikkate alınarak çözüldüğü açıktır. Dolayısıyla rivayetin bağlamının, zıtlık teşkil ettiği rivayetin bağlamından farklı olduğunun gösterilmesi, başka bir cem ve te'lif çabasına girmeden hadisler arasında herhangi bir ihtilafın olmadığını göstermek anlamına gelecektir. Bu veya başka yakın bir ifadeyle kavramlaştırılabilecek “bağlam eksenli çözüm yolu” yönteminin, ihtilafı kolayca gidermede yeni bir imkân olarak kullanılabileceği düşünülebilir. Şerhlerde cem ve te'lif yaparken kullanılan “hadislerin konuları ayrı” ifadesinden kastın bağlamsal farklılık

¹²⁹² Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 8/628-632. Ayrıca bk. 1/150, 2/381, 388, 550-552, 3/282-283.

¹²⁹³ İsmail Lütfü Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, 175-179; Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/385.

olduğu açıktır. Bu açıdan hadisin konu, zaman, mekân, şahıs ve hali yani bağlamı farklı olduğu için herhangi bir cem çabasına girmeden “bağlamsal farklılık” ile aralarında zıtlık olmadığı gösterilebilir. Yukarıdaki “bulaşma yoktur” hadisi ile “cüzamlıdan aslandan kaçır gibi kaçın” hadisi arasındaki ihtilaf, birbirinden farklı bağlamda ele alınıp izah edildiğinde aslında tearuz ortadan kalkmaktadır. “Bulaşma yoktur” hadisi maddi sebeplerde bir güç vehmeden anlayışın yanlışlığını ortaya koyan, temel itikâdî kabullerin tashihine dönük bir ifadedir. Yani cümle “bulaşma denen şeyin sebebine yaratıcılık vasfı yüklemeyin, zira hakiki fail Allah’tır.” diyerek “itikâdî” bağlamda söylenmişken ikinci hadis ise olayın insanı ilgilendiren, sebeplere tevessül etme boyutuyla ilgili olarak “siz kendinizi korumaya çalışın, tedbirinizi alın” anlamında “sebepler” bağlamında söylenmiştir. Covid 19 pandemisinde de görüldüğü üzere kendini koruyan hatta korumayan ve hastalığa yakalanmayan olduğu gibi kendini koruyan nice insan da hastalığa yakalandı. Çoğu insanın hasta olduğu bir vasatta hastalığa hiç yakalanmadan süreci atlatanlar da oldu. Dolayısıyla mesele bu iki temel (Allah’ın hakiki fail oluşu, insanın tedbir almak zorunda olması) bağlamda ele alınırsa aslında hadisler arasında bir zıtlığın olmadığı gösterilmiş olabilir.

Hadis ilminde muhtelifü’l-hadîs, anlaşılmasında sorun olan hadislerle ilgilenen anlamında müşkilü’l-hadîs terimini de çağrıştırdığı¹²⁹⁴ için müellifin hadislerdeki işkâllere yaklaşımı ihtilaf ile aynı başlık altında ele alınmıştır. Muhtelifü’l-hadîsten daha kapsamlı olduğu belirtilen müşkilü’l-hadîsin birbirlerini andırsa da aralarında umum-husus ilişkisi olduğu, hadisler arasında görülen aykırılıkların esas itibariyle muhtelifü’l-hadîsin konusu olmakla birlikte, her aykırılığın aynı zamanda bir anlama zorluğu ortaya çıkardığı için müşkilü’l-hadîsin de kapsamına dâhil olduğu ifade edilmiştir.¹²⁹⁵ Hadisler değerlendirilirken rivayetlerin bütün halinde tüm tarikleriyle ele alınıp incelenmemesi, hadisteki dilsel inceliklerin dikkate alınmaması, râvî tasarrufları ve buna benzer durumlardan kaynaklı metni anlama problemleri ortaya çıkabilmektedir. “Anlaşılması zor ifade içeren hadis” manasında da kullanılan¹²⁹⁶ işkâlü’l-hadis ya da müşkilü’l-hadis metnin anlaşılmasını sağlayacak çözümler üretir.

¹²⁹⁴ Abdullah Aydın, “*Muhtelifü’l-hadis*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (Erişim 12 Ağustos 2024).

¹²⁹⁵ Abdullah Aydın, “*Muhtelifü’l-hadis*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. (Erişim 12 Ağustos 2024).

¹²⁹⁶ Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 158, 229.

Müellif, hadislerde bulunan işkâlleri gidermek için şöyle bir yöntem takip eder. Önce rivâyetteki işkâli gösterir. Klasik dönemde bunun çözümüne dair herhangi bir yol söylenmişse onları mutlaka nakleder. Çözümü kabul ettiyse bunun güzel olduğunu zikreder.¹²⁹⁷ Kabul etmediği çözümlerde “bu görüş kabul edilmez” veya “buna iltifat edilmez” vb. ifadelerle çözümü beğenmediğini vurgular ve varsa kendisinin çözümünü gösterir. Örneğin namazda konuşmanın yasaklanması hadislerindeki işkâli çeşitli isimlerden nakleden Musa Şahin, bunların sonunda (والذي يظهر لي) diyerek kendi görüş ve işkâl çözümünü zikretmiştir.¹²⁹⁸ Kendi çözümünün olmadığı yerlerde naklettiği diğer çözümlerden birini tercih ettiğini أظهرها veya أشهرها gibi ifadelerle belirtir.¹²⁹⁹

Görüldüğü üzere hadislerdeki işkâllerin çözümünün de şerhin fıkhu'l-hadis bölümünün temel rengine uygun olarak -İbn Hacer yoğunluklu olmak üzere- nakiller yoluyla yapıldığı anlaşılmaktadır. Örneğin Hz. Peygamber'in masûm ve mağfûr olması ile bazı şeylerden Allah'a sığınması arasında var olan işkâli İbn Hacer'den yaptığı şu nakille çözerek herhangi bir görüş belirtmez. “Bu işkâl için birkaç çözüm yolu vardır: 1- Hz. Peygamber ümmetine sığınma dualarını öğretme amacı taşımaktadır. 2- Ümmeti adına sığınma duası etmiştir. Yani “Allah'ım ümmetim için sana sığınıyorum” demiştir. 3- Tevazu ve kulluğunu izhar etme, Allah korkusu ve ona olan ihtiyacının büyüklüğünü ve emirlerine imtisal etme arzusunu ortaya koyma gayesiyle yapmıştır.¹³⁰⁰

Hadislerde yer alan işkâlleri rivayetin gerek siyak/bağlamına gerekse farklı tariklerine bakarak çözüme çabası ile çoğu kere karşılaşılmaktadır. Hadislerde yer alan pek çok unsurun sıralamasının hadisin diğer tariklerinde farklı sıralamada olmasının bir işkâl olduğunu bunun da mana ile rivayetten kaynaklandığını ifade ederek çözüme çabası da göze çarpmaktadır. Bu sıralamanın nisbî olduğunu bir itibarla önce olanın başka bir itibarla sonra olabileceği düşüncesini de İbn Hacer'den nakleder.¹³⁰¹

İşkâllerin çözümünde çok büyük oranda İbn Hacer'den istifade eden yazar bazen onun çözümlerine de itiraz etmektedir. Örneğin Hz. Peygamber'in Ümmü Süleym ya da Ümmü Haram ile yalnız kalması hususundaki işkâli ve çözümünü İbn Hacerden nakleder. İbn Hacer, işkâlin çözümü için söylenen “muhtemelen onların yanında bir çocuk veya hizmetçi vb. biri vardı.” cevabının güçlü bir cevap olmakla birlikte sorunu köklü bir

¹²⁹⁷ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/55, 107, 2/151, 434, 3/103-104, 9/86-87, 132, 183-184.

¹²⁹⁸ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 3/148-149, Ayrıca bk. 2/433, 459, 291, 9/131, 184

¹²⁹⁹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/66, 2/321, 395, 3/147-148, 10/537.

¹³⁰⁰ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 3/267. Ayrıca bk. 1/48-49, 55, 113-114, 504-511.

¹³⁰¹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/504-511.

şekilde gidermediğini zira Hz. Peygamber'in başını yıkatmak ve kucağına başını koyarak yatmak gibi eylemelerde temas ettiği sorununu dile getirir. Buradan yola çıkan İbn Hacer "bu durumun onun husûsiyetinden olduğunu söylemek" en güzel çözüm olacağını söyler. Müellif Musa Şahin, buna itiraz ederek "eğer bu durum Rasûlullah'ın husûsiyetinden olsaydı başkalarına da aynı şeyi yapabiliirdi" diyerek en güzel cevabın Hz. Peygamber ile mezkûr iki sahâbî hanım arasında mahremiyyet olduğunu vurgular.¹³⁰²

Bunların dışında işkâl olan her yerde mutlaka çözüme dair bir şeylerin söylendiği şerhte "Hz. Peygamber'in sihre maruz kalması nübüvvet görevinde sorun teşkil etmez mi?"¹³⁰³, "havz sıratından önce mi sonra mı?"¹³⁰⁴, "Havz sadece Rasulullah'a mı özgü?"¹³⁰⁵, "Hz. Peygamber'in evrensel tek nebi olması tufandan sağ kurtulanlara gönderilen Hz.Nuh'un peygamberliğiyle evrensellik anlamında çelişir mi?"¹³⁰⁶, Hz Peygamber Medine'de inşa ettiği Mescid-i Nebevî'nin arsasını satın mı aldı yoksa arsa sahipleri tarafından bağışlandı mı?"¹³⁰⁷ gibi pek çok konuda işkâller zikredilmiş ve çözümleri gerek farklı rivayetler gerekse değişik alimlerden yapılan nakiller ve tarihi kaynaklarda yer alan bilgilerle detaylı ve ihtimalleri gözönüne alarak çözümleri yapılmıştır.

2.4.6. Güncel Meselelere Temas

Hadis şerhleri dil, hadis, kelam, fıkıh ve bunun gibi ilim dallarında müellifinin maharetini, birikimini ortaya koyduğu eserler olmakla birlikte aynı zamanda yazıldığı dönemin ilim anlayışını, toplumsal kültürünü ve ilim meclislerinin/akademinin o dönemde ağırlıklı olarak tartıştığı konuları göstermesi bakımından da önemli eserlerdir. Dolayısıyla bu eserlerin satır aralarından sosyolojik okumalar yapmak son derece mümkündür. Musa Şahin'in çağdaş bir yazar olarak içinde yaşadığı zamanın sosyolojik ve kültürel unsurlarını, gerek temas gerekse tartışma bağlamında şerhine taşıdığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte içinde yaşadıkları toplumun birer entellektüel ferdi olmaları hasebiyle onların eserlerinde etkisi bulunan kültürel unsurlar, sosyoloji ve epistemolojinin ne derece etkili olduğunu tespit için çok dikkatli ve detaylı okumalara ihtiyaç vardır. İnsan

¹³⁰² Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 9/184. Ayrıca bk. 2/433, 4/2580-251, 5/72-73, 7/493, 8/358. Ayrıca bk. Hayati Yılmaz, *Hz. Muhammed'in Aile ve Akraba Atlası*, (İstanbul: Nun Yayınları, 2012), 60-61.

¹³⁰³ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 8/556-558.

¹³⁰⁴ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/151.

¹³⁰⁵ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 9/132.

¹³⁰⁶ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 3/106-107..

¹³⁰⁷ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 3/113-114.

zamanının etkisinde kalır ama insanın bütünüyle yaşadığı dönemin bir sonucu olduğunu söylemek onun akıl ve iradesini yok saymak anlamına gelecektir. Bu yüzden bu okumalar sonucunda yapılacak değerlendirmelerdeki en büyük handikap, insana içinde yaşadığı sosyo-kültürel dönemin bir ürünü olmaktan başka bir sıfat yüklemeyen ve katı bir şekilde kendi zamanının mamülü muamelesi yapan postmodern yaklaşıma dikkat ederek bunun şerhlere tatbik edilmesi olduğu söylenebilir.

Hadis şerhlerinde çağın problemlerine temas etmesi beklenir mi? Veya hadis şarihinden geleneğin veya çağının düşüncelerini eleştiri beklemek ne kadar gerçekçi ve mümkün? Eleştirmen ile şarih farklı mıdır? Şarih eleştirmen kimliğine bürünebilir mi? Bu ve benzeri daha fazla soru sorulabilir. Ancak bizim kanımız şarih ile eleştirmenin farklı kulvarlarda yol aldıklarıdır. Zira eleştirmen birtakım ölçütlerle metni yargılarken şarih metni anlama ve metinden kendine yansıyan güzellikleri ifade etme amacındadır. Şarih eleştirmenin aksine bir yargılayıcı değildir. Onun temel hedefi mümkün mertebe metnin anlam katmanlarını okura sunmak ve onun da anlamasına katkı yapmaktır. Eleştirmen metne bir yabancı gibi dışarıdan bakar oysa şarih metnin içten bir dostudur. Eleştirmen metni inceden inceye irdelemek için uğraş verirken şarih metni daha da muhkemleştirir. Bu ilişkinin modern dönem kavramlarının anlamlarını besleyen sosyo-kültürel arka planları dikkate alınmadan başka bir kültür ikliminde kullanımının sağlıklı olup olmadığı açısından da irdelenmesi gerekir. Dolayısıyla hadis şarihinden gelenek eleştirisi beklemek, şerh ettiği metinleri yargılamasını ummak şarihin temel hedefine aykırıdır. Bu bağlamda şarihin eserinde güncelin ne kadar ve nasıl yer tutacağı önemli bir konudur. Zira modern zamanlarda hadis/sünnete, özellikle bilimsel teorileri/varsayımları öncelemekten ve başka gerekçelerden kaynaklanan bakışın değişmesiyle birlikte bazı hadisler bilime aykırılık vb. iddialarla reddedilme cihetine gidilmiştir. Bu tür hadislerden biri sayılabilecek olan “güneşin arşın altında secde edip izin istemesiyle” ilgili hadisin¹³⁰⁸ muhtevası hakkında yazar, “*bu hadis bilimsel bilgi vermekten ziyade insanın yaratıcısıyla bağını güçlendirme ve ümmeti rabbine yöneltme arzusunu*” ifade etmekte olduğunu belirtir. Zira hadiste “onun karargâhı arşın altındadır” şeklinde hadiste yer alan arş ile ilgili tartışmalara hiç girilmemiş, arşın her şeyi kuşatması gerçeğinden yola çıkılarak her şeyin arşın altında olduğu vurgulanmış, hadis amaç ve hikmet merkezli yorumlanmıştır. Temel olarak tabiat olaylarına “*yaratıcısı ile bağını kurmak*” düşüncesiyle yaklaşmıştır.

¹³⁰⁸ Müslim, “İman”, 281-285.

Bu anlamda hadisi şöyle yorumlar: “Güneşin arşın altında secde edip izin istemesi, güneşin yaratılış amacına uygun olarak Rabbinin emri ve izni ile ona biçilen yörüngesinde hareket etmesi demektir. Bunlardaki gayenin bu devasa mahlûkatın rablerine boyun eğip itaat etmesi arasındaki ilişkiyi örnek vererek imanı zayıfların imanlarını kuvvetlendirmeye vesile olması için hikmet kabilinden Rasûlullah o günün insanlarına anlayacağı şekilde hitap etmiştir.” Dünyanın kendi eksenini ve güneşin etrafında döndüğünün belirtilmesinden de anlaşılmaktadır ki modern bilimin kesin olan temel verileri şerhte kullanılmıştır. Kıyamet alametlerinden “güneşin batıdan doğması” olayını da müellif, dünyanın dönüş yönünün tersine çevrileceği şeklinde izah etmektedir. “Doğudan batı yönüne dönen dünyanın, batıdan doğu yönüne dönmeye başlayınca sanki güneş batıdan doğmuş gibi olacaktır.” diyerek tüm bunların müdebbirinin Allah olduğunu vurgulamış, başta söylediği tabiat olayları ile yaratıcı arasındaki ilişkiyi bunlar üzerinden sağlamlaştırmaya çalışır.¹³⁰⁹

Bilim karşıtlığı olmamakla birlikte varsayım halindeki bilimsel bulgulara hadisleri kurban etmeyen yazar, kesinleşmiş bilimsel verilerde hadisleri doğrulayan bilgiler varsa onları kullanmaktan geri durmamaktadır. Hz. Peygamberin asırlar öncesinde söylediği sözlerindeki hakikatlerin yeni tespit edilmiş olması bağlamında “Kadının suyu olur mu?” diye soran Ümmü Seleme’ye¹³¹⁰ verdiği cevaptan yola çıkarak kadının yumurtası olduğu hakikatini Floransalı Nicolas Steno’nun (ö. 1686) ancak 1667 yılında keşfettiğini zikreder. Modern tıbbın kadının da erkek gibi ihtilam olduğunu inkâr etmediğini belirten yazar, ayrıca burada kalıtım, çocuğun oluşumu, erkek menisi ve kadın yumurtalarının yapısı, çocuğun ana ya da babasına benzerliğini belirleyen etkenler üzerine modern tıp uzmanlarından nakil yaparak konuyu izah eder. Bunu müteakiben çocuğun oluşumuna dair Hint’te ana etkenin erkek olduğuna dair bir inançtan bahseder. Çünkü erkeğin tohumunu kadının tarla gibi düşündükleri karnına attığına inanırlar. Bu inancın onlardan Mısır’a, oradan Yunan ve Roma’ya geçtiğini vurgular. Dimeşk Üniversitesi Psikoloji Bölüm Başkanı Dr. Fahir Akl’ın (ö. 2010) çocuğun oluşumunda tesadüfün imkânsızlığını işaret eden sözünü nakleder.¹³¹¹

¹³⁰⁹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/504-511.

¹³¹⁰ Müslim, “Hayz”, 28-32.

¹³¹¹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 2/307-308.

Bu konuya yakın bir güncel mesele yaklaşımına şu verilebilir. Muğayyebât-ı hamseden sayılan “rahimlerde olanı sadece Allah bilir” ayeti¹³¹² hakkında modern bilimsel yöntemlerle bebeğin cinsiyeti vb. gibi bazı özelliklerinin bilinmesinin, Allah’ın onu tüm özellikleri ve halleri ile bilmesine aykırı olmadığını belirtir. Modern zamanlarda sorun olarak görülen bir problemi, âyetin kapsamının düşünülenenden çok daha geniş olduğunu ifade ederek çözmeye çalışmıştır.¹³¹³

Şerhin dikkat çeken bir yorumu da çağdaş vergi sistemlerini İslâm zekât sistemiyle karşılaştırarak eleştirmesidir. İslâm zekât sisteminin temelde üretimi teşvik edici bir yapı arzettiğini, hayvanlardan alınan zekât oranının hayvan sayısı artırkça oransal olarak azaldığını, oysa modern devletlerdeki gelir vergisinin, gelir arttıkça oranının arttığını, bazı yerlerde yüzde 60’a kadar vergi alındığını belirtir. Modern iktisatta verginin oransal olarak düştüğünü henüz duymadığını da ifade eden yazar özellikle hayvan zekâtını hesaplayarak İslâm’ın zekât sisteminin yüzde 2,5’den başlayıp yüzde 1’e kadar düştüğünü, bunun da üretimi ve yatırımı teşvik edici bir özelliğe sahip olduğuna dikkat çeker ki bu son derece orijinal bir değerlendirmedir.¹³¹⁴

Hz. Peygamber’in eliyle az şeylerin çoğaldığının haber verildiği hadisleri¹³¹⁵ yani hissi mucizelerini yorumlarken şarihin sosyolojik zemine dayanan bir izah tarzı olduğu söylenebilir. Mucize ve toplum ilişkisi bağlamında düşünülebilecek bir okuma biçimi dikkat çekicidir. Musa’nın (a.s) yaşadığı toplumda cari olan başat unsurun sihir olduğunu belirterek ona verilen yedi beyzâ ve âsa mucizelerinin bir yönüyle sihre benzemesi ama hakikatte onun sihir olmadığını sihirbazların anlayabileceği bir hüviyette olduğundan bahseden yazar, mucize ve toplum arasında ilişki kurar. Aynı ilişkiyi Hz. İsa ve Hz. Peygamber’in mucizeleri ile toplumları arasında da kurmaktadır. İsa’nın (a.s) döneminde tıp, Hz. Peygamber döneminde ise akıl ve dilin güçlü olduğunu belirtir. Hz. İsa’nın mucizelerinin tıpla ilgili olduğunu, Hz. Peygamber’in ise Kur’ân gibi üst düzey bir dil metniyle onlara meydan okuduğunu vurgular. Bu yorum toplum ve peygamberlerin mucizeleri bağlamında onların çağlarında hükümferma olan ilmî, edebî ve fennî anlayışın üstüne çıkan bir özellik gösterdiğini zikretmektedir.¹³¹⁶

¹³¹² el-Lokman, 31/34.

¹³¹³ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/24-25.

¹³¹⁴ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 4/281-282.

¹³¹⁵ Müslim, “Fezâil”, 4-12.

¹³¹⁶ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 9/90-91.

Müellifin içinde yaşadığı toplumun güncel durumunun panoramasını çıkarıp eleştirdiği yerler şerhe dinamizm katmaktadır. Kadınların namaza ve çarşıya çıkmaları konusunda katı bir tavra sahip olduğu anlaşılan Musa Şahin, buna gerekçe olarak günümüzde fitnelerin fazla olmasını gösterir.¹³¹⁷ Ayrıca yine kadınları ve özellikle genç kızları tırnaklarını uzatmalarından dolayı eleştirmesine¹³¹⁸ ilavaten eller ve ayaklarına yaptıkları oje olarak ifade ettiği işlemlerden dolayı suyun ulaşmasını engelleyen boya katmanının oluştuğunu ve namazlarının geçersiz olacağını söylemektedir.¹³¹⁹ Ayrıca günümüzde tüm kötülüklerin gerçekleşmiş olduğunu vurgulayarak bu durumun müsebbibi olarak Müslümanların emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker ilkesini terk etmelerini gösterir. Makam kaybetme korkusu ve dünyalıklara aşırı hırsın insanı içinde yaşadığı toplumdaki yanlışlara duyarsızlaştırdığını zikrederek Müslümanlara içerden bir eleştiri yöneltir.¹³²⁰ Tartışmaların faydasız olduğunu düşündüğü yerlerde mesela kıyamet alametleri ve fiten hadisleri gibi konularda da tavrı çok nettir. Örneğin deccal ile ilgili muhtemel soru ve cevapları *Fethu'l-bârî*'den naklederek verilen cevapların çok tatmin edici olmadığını ayrıca bunların tafsilatına dalmanın kimseye bir faydası olmayacağını, itikâdımızda bir artmaya vesile olmayacağını; bize düşenin, deccal ile ilgili hadislerin sahih olarak geldiği için kıyamet alametlerinden olduğuna inanmak ve onun fitnesinden Allah'a sığınmak olduğunu net bir şekilde vurgular. Yine Dabbetü'l-arz ile ilgili nakledilenler hakkındaki tavrını da Ebû Hayyan'dan yaptığı "bu tür rivayetleri nakille zaman kaybına gerek yoktur" sözüyle destekler.¹³²¹ Yazarın, bu tür yani kıyamet alametlerinin ne'liği ile ilgili klasik veya güncel tartışmaların odağında yer alan hadislerle ilgili klasik yorumları savunmacı bir yaklaşım içinde olmadığı, *Sahih*'teki tüm rivâyetlerin sıhhatini müsellemler olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bundan dolayı savunmaktan ziyade temel düzeyde açıklayıcı bir tavrı benimseyip hadislerin gündeminden dışarı çıkmadığı ve faydalı bir sonuca varamayacağı durumlarda gereksiz tartışmalara girmediği söylenebilir. Çağdaş şerhler içinde güncel tabir ve konulara en fazla temas eden şerh olsa da müellifin bazı konulardaki ilginç tavrı dikkat çekmektedir. Bu bölüm özelinde müellife yöneltilebilecek bazı eleştiri noktaları olarak şunlar söylenebilir:

¹³¹⁷ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/613-614.

¹³¹⁸ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/175.

¹³¹⁹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/138.

¹³²⁰ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/188-189. Ayrıca bk. 1/293-294, 2/227, 445-446, 458, 4/496-497, 5/568, 7/39.

¹³²¹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/506-508.

Müellif, Rada‘ kitabının “kadınlara tavsiye” bâbında cennetten çıkarılmaya sebep olan ağaca yaklaşma günahında, Havva’nın Âdem’i aldattığını düşünmektedir. Bunu kadın ve erkeğin tabiatı, kadın-erkek ilişkilerinin doğasını anlatırken kullandığı şu ifadesinden anlamak mümkündür. (فقد غررت بآدم وهي تظن أنها تصلحه وتنفعه) “...Havva, ona uygun ve fayda vereceğini zannederek Âdemi aldattı.”¹³²² Ancak bu durumun yani Havva’nın Âdem’i aldattığı düşüncesinin Kur’ân’a aykırı olduğu açıktır. Zira A‘raf sûresi 22. Âyet, şeytanın (فَدَلَّيْهُمَا بِغُرُورٍ) “o ikisini aldattı”ğını net olarak ifade etmektedir.

Başka bir örnek olarak diş fırçası ve macunu gibi çağın ağız temizliğinde kullanılan son derece pratik ve erişimi kolay bir araca ve ağız temizliğinin asıl amaç olduğuna vurgu yapmak varken yazarın “Sivakin erak ağacından olması, yoksa zeytin ağacından yapılması ya da sivaka uygun bir ağaçtan yapılabileceğini, serçe parmağı kalınlığında, bir karış uzunluğunda, çok sert ya da yumuşak olmayan bir şekilde olması gerekir” şeklinde ayrıntılı tarif vermesi ilginçtir. Gerçi bunun ardından diş fırçasının bunların yerine geçebileceğini belirtse de bazen önceliği lafza verdiğini lafız merkezli/literal bir yaklaşım içinde olduğunu göstermektedir.¹³²³

Müellifin bazı ifadelerinde, ilerlemeci tarih anlayışının/sosyal darvinizmin izleri görülmektedir. Geçmişin günümüzden daha geri olması teknik açıdan düşünülürse normal kabul edilebilir. Zira medeniyet kümülatif/birikimsel bir olgudur. Bu açıdan üzerine ilaveler yaparak teknik gelişmiş, bugünkü tekno-dijital seviyeye ulaşmıştır. Ancak yazarın ifadelerinden onun gerilik vurgusunun sadece teknik/teknolojik açıdan olmadığı anlaşılmaktadır. Geçmişî tümünden şöyle tasvir etmektedir: (وفي بداية البشرية، حيث كانت العقول ضيقة المعلومات، قليلة الثقافة، قريبة العهد بالفطرة والبداية، بعيدة عن عمق الفكر، وعن غور البحث وإنسانlığın başlangıcında akıllar kıt, kültür az, doğal ve fitrî hale daha yakın, düşünce derinliği ve araştırma imkânlarından yoksundu. Bu zamanlarda peygamber mucizeleri hissiydi...” Bu ifadelerdeki¹³²⁴ düşünce derinliğinin olmayışı, kültürden yoksunluk, aklın kıtlığı gibi ifadeler modern batı tarih düşüncesi perspektifinden yola çıkılarak yazılmış gibi durmaktadır. Yani insanlık önderi olan peygamberler ve yaşadığı dönemler için böyle tasvirler yapılmıştır. Bu, kendi dönemlerinin üstün ve ulaşılması gereken yegâne hedef olduğunu, ürettiği çağ

¹³²² Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 6/44.

¹³²³ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 2/162.

¹³²⁴ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 9/90. Ayrıca bk. 9/105.

kavramsallaştırması üzerinden tüm dünyaya dayatan batı tarih felsefesinin/ilerlemeci tarih anlayışının temel kabullerindendir.

Son olarak yazarın binek üzerinde nafile veya farz namaz kılınır mı sorusunun ele alındığı “yolculukta binek üzerinde nafile namaz kılmanın caizliği” babındaki hadislerin¹³²⁵ yorumunu okuyan, bunları 8 asır önce yaşayan birinin yazdığı izlenimi edinir. Yazar klasik dönemden yaptığı nakillere ilaveten bir iki paragrafla yaşadığı dönemde kullanılan uçak, otobüs, tren ve otomobil gibi araçlar ve bunlarla yapılan yolculuklarda namazın durumuna dair bir iki paragraf da olsa temas etseydi şerhi daha güncel kılabilirdi.¹³²⁶

2.4.7. Hadisten Çıkarılan Neticeler

Hadislerin Müslümanların hayatını tüm boyutlarıyla etkileyen ve yönlendiren bir unsur olduğunda şüphe yoktur. Bunun yansıması olarak çoğu şarih, hadislerden hayata ışık tutacak ilkeler çıkarıp eserlerinde yer vermiştir. Yazar Musa Şahin, *Fethu'l-mün'im*'in fıkhu'l-hadis bölümlerinde hadislerdeki temel konuları ele aldıktan sonra bölüm sonunda bu temel konuları tamamlayıcı veya ilave hususlarda hadislerden çıkarımlara yer vermektedir. Bunlar, hadislerin muhtevi olduğu hükümlerin veya daha genel ifadeyle itikad, ibadet, ahlâk, hukuk, bireysel ve sosyal hayat, adab vb. konulardaki ilkelerin maddeler halinde yazıldığı sonuç bölümü gibidir. Burada bâbın konusu ve içindeki hadis sayısına göre 172'ye kadar farklı sayıda sonucun çıkarıldığı görülmektedir. En fazla sonucun yazıldığı bâb “Hac ihramının vücûbiyeti ve Nebi'nin haccı” adlı 329. bâbtır. Müellif esas kısımda, temel fıkıh konularını sunumunun ardından (ويؤخذ من هذه المجموعة) başlığıyla 172 adet istinbatta bulunmuştur.¹³²⁷ Mesela Rasulullah'ın evinde namaz kıldığı Itbân b. Mâlik hadisinden 30 tane çıkarımda bulunmuştur.¹³²⁸ Hadisten çıkarılanlara başka bir örnek “tek bir hadisin yer aldığı “tevhid üzere ölen cennete gider” bâbındaki istinbatlar verilebilir. Fıkhu'l-hadiste konuyu iman-günah ilişkisi bağlamında ele alıp tartışan yazar konunun sonunda üç temel sonuç çıkarır. 1- Büyük günah işleyen müminler cehennemde ebedi kalmaz. 2- Tüm muvahiddler cennete girer. 3- Muvahiddlerin haricinde kimse cennete giremez.¹³²⁹

¹³²⁵ Müslim, “Salâtü'l-Müsâfirîn”, 33-39.

¹³²⁶ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 3/462-464.

¹³²⁷ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/245-262.

¹³²⁸ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/127-129.

¹³²⁹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/96-97.

Müellifin konu sonundaki bu çıkarımları zikrederken kullandığı başlıklar, bir iki kelime farklılığıyla (يؤخذ من الحديث) “hadisten çıkarılan neticeler”¹³³⁰ şeklinde şerhin başından sonuna kadar son derece sistematiktir. Ne bu başlığın konulmadığı az sayıdaki yer¹³³¹ onun sistematik yöntemine zarar verecek boyuttadır ne de başlıkta kullandığı (يؤخذ من) şeklindeki önce geçenlere ilave edileceklerin dile getirildiği ilave kelimeler.¹³³² Fıkhu’l-hadis başlığı altında hadisteki temel konuya dair hiçbir şey söylemeyip sadece “hadisten çıkarılan neticeler” başlığı ile bilgilerin verildiği yerler de mevcuttur.¹³³³

Buralardaki istinbatlar, “şu rivayetten”, “rivayetteki şu ifadeden” şeklinde hadisteki spesifik bir yerden çıkarılabildiği gibi rivayetin umumundan veya rivayetlerin genelinden de yapılmıştır.¹³³⁴

Genellikle bir iki satırlık kısa cümleler halinde çıkarımlar olmakla birlikte hadislerin fıkhnın, temel kısımda ele alınmayan fikhî, itikâdî ilave tartışmalara burada yer verildiği görülmektedir. Bundan dolayı âlimlerin görüşü ve karşıt görüşleri de verildiği için bir madde bazan birkaç sayfa sürebilmektedir.¹³³⁵ Kaydedilen bu istinbatlar genellikle kendisine ait olmakla birlikte klasik dönem âlim ve eserlerinde yapılan çıkarımlara da yer vererek hadis şerhlerindeki hüküm ve yorumların bir hülasasını oluşturmuştur.

Bu bölümde müellife yöneltilebilecek bir eleştiri olarak şu söylenebilir. Hadisten çıkarılanlarla hadisler arasındaki bağın kurulmasının zor olduğu bazı maddeleri, yazarın düşüncesini söyleme fırsatı olarak kullandığı, konuyu düşüncesi için araçsallaştırdığı belirtilebilir. Hâlbuki bunları konunun genel bakış kısmında rahatça dile getirebilirdi. Mesela “Kim Allah için bir mescid inşa ederse Allah da onun için cennette bir ev inşa eder” hadisinin¹³³⁶ yer aldığı “mescid inşa etmenin fazileti” bâbının fıkhu’l-hadis bölümünde konunun temel meselelerini ele aldıktan sonra hadisten çıkarılanlar başlığında aslında hadislerle fazla ilgisi olmayan “mescidlerin süslenmesi” meselesini yaklaşık bir sayfada eleştirmiştir. Camilerin duvarlarında âyet, hadis yazılmasının, kubbelerin şekilli motif ve desenlerle süslenmesinin bidat-ı seyyie olduğunu belirtmiş, sebep olarak da

¹³³⁰ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/39, 1/494, 1/525, 2/45, 2/250, 3/580. 8/632, 10/582.

¹³³¹ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/52, 57, 166, 382, 403, 586, 2/39, 2/475, 2/591, 2/621.

¹³³² Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/32, 1/44, 2/221, 2/589, 4/509.

¹³³³ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 1/490, 2/157, 2/260, 2/565, 3/88, 3/131-133, 4/532.

¹³³⁴ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 3/132-133, 361, 403, 499-500.

¹³³⁵ Lâşin, *Fethu’l-mün’im*, 3/33, 90-93, 130-131.

¹³³⁶ Müslim, “Mesâcid”, 45-52.

huşu kaybı ve dikkat dağınıklığını göstermiştir.¹³³⁷ Yazarın mescid yapmanın fazileti hadisinden mescidlerin süslenmesine dair çıkarım yapmasının biraz zorlama olduğu açıktır. Muhtemelen müellif, yeri gelmişken gördüğü bir eksikliği dile getirmek amacıyla bu görüşlerini hadisten çıkarılanlara dercetmiştir. Kaldı ki kültürel bir unsur olarak mescidlerin ayet ve hadislerle süslenmesinin huşuyu artırıcı bir etki de yapabileceği pekâlâ söylenebilir.

Müellif Musa Şahin'in *Fethu'l-mün'im şerhu Sahîh-i Müslim* adlı şerhinin **Fıkhu'l-hadis** adını verdiği bölümlerinin temel husûsiyetleri özetle şu şekildedir:

- 1- Fıkhu'l-hadis bölümlerinin en bariz özelliği, itikâd ve fıkıh muhtevalı hadislerin yer aldığı kitâb ve bâbları şerh ettiği kısımlarda tüm mezheplerin görüş ve delillerinin belirtildiği, rivâyetlerin delil olarak alınma yönlerinin zikredilip tartışıldığı, konunun itikâdî ve fikhî boyutuyla mukayeseli bütüncül bir panoramasının çizilmiş olmasıdır. Eserin bu konularda mezhep ve âlimlerin görüşleri ansiklopedisi gibi bir mahiyet arzettiği söylenebilir.
- 2- Muhtevası gereği kelâmî, fikhî ve ahlâkî terminolojiyi yoğun olarak içeren bu bölümlerde Kur'ân ve Sünnet bütünlüğünün dikkate alındığı, hadislerin hadislerle izahı denebilecek sünnet bütünlüğü içinde konulara yaklaşıldığı görülmektedir. Bu bağlamda hadislerin izahlarında başta *Sahîh-i Buhârî* olmak üzere hadis kitaplarında konu ile ilgili onu tamamlayıcı rivayetler sıklıkla kullanılmıştır.
- 3- Bu bölümlerin özellikle fıkıh ağırlıklı olan kitaplarının şerhinde temel renk, nakil yoğunluğu olmakla birlikte müellifin hem kendi görüşlerini hem de naklettiği görüşe zıt farklı görüşleri eleştirel olarak sunması dikkat çekmektedir.
- 4- Çağdaş bir şerh olması bakımından yeterli seviyede olmasa da güncel meselelerin şerhte çeşitli düzeyde kendine yer bulduğu, hadislerin güncelle bağlantısını kurma çabasının nispeten hissedildiği belirtilebilir.
- 5- Şerhin uzun, derinlikli ve sembolik ifadeler yerine kısa, öz, açıklayıcı ve didaktik dil ve üslubuyla modern okura hitap eden pedagojik bir mahiyet arzettiği söylenebilir.
- 6- Düşüncenin yapı taşı olan kavramsal izahların yapılması, yakın kavramlar ile bağının kurulması da fıkhu'l-hadis öne çıkan bir diğer özelliğidir.

¹³³⁷ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 3/128-133.

7- Hadislerdeki, ihtilaf ve işkâllerin klasik dönem dikkate alınarak çözümleri belirtilse de yer yer itirazların yapıldığı ve farklı çözüm önerilenin getirildiği görülmektedir.

8- Rasûlullah'ın sözlerinden hayata tutulan ışık mesabesinde olan “hadisten çıkarılanlar” bölümünün sistematik kullanımı “hadis, düşünce ve hayat” ilişkisi bağlamında okur için son derece işlevsel ve önemlidir.

2.5. Şerhin Kaynakları

Kullanılan kaynakların izah edilen kitaba göre değişiklik gösterdiği ve kaynak yelpazesinin çok geniş olmadığı şerhin genelinde kullanılan kaynakları, rivayet kaynakları, hadis şerhleri, fıkıh eserleri, nispeten cerh-ta'dil ve biyografi eserleri, dil ile ilgili eserler ve diğer eserler şeklinde bir taksimle ele alınabilir.

Çağdaş dönemde yaşamış bir akademisyen olması hasebiyle kaynak kullanımının modern akademik usullere uygun olması beklenebilecek bir şerh olduğunu düşünülebilirdi. Ancak müellif, bir iki çağdaş eserin tam ismi ve cilt sayfa numarasını metin içinde belirtmek dışında tamamen klasik usul kaynak gösterme yöntemini kullanmıştır. Müellifin, şerhte kullandığı eserlere atıf yapma şekli klasik usulle hemen hemen aynıdır. Bazen sadece yazarın ismi, bazen de sadece eser ismi zikredilmiş tam isim ve cilt sayfa vermek gibi daha net atıflar kullanılmamıştır.¹³³⁸

Fethu'l-mün'im'in rivayet dönemi hadis kaynaklarındaki temel başvuru referansı *Sahihayn* olmakla birlikte Kütüb-i tis'a eserleri de yoğun olarak kullanılmış hatta Taberânî ve Beyhâkî gibi muhaddislerin 4 ve 5. asırda kaleme aldığı eserler de kullanılmıştır. Müellifin bu kaynakları “rivayet farklılıklarını göstermek” amacıyla şerhinde kullandığı belirtilebilir. Buradaki atıfların doğrudan kaynakların kendisinden değil Nevevî veya İbn Hacer'in şerhlerinden yapılmış olma ihtimali de göz önüne alınmalıdır.

Sahîh'in metninde geçmeyen ancak kendi görüşünü desteklemek için serdettiği bu hadisleri genellikle (... أخرجه) “... Onu eserine aldı.” vb. gibi sadece müellif ismiyle ya da (... أخرجه أبو داود في سننه والحاكم في المستدرک علی الصحيحین) “Ebû Dâvûd Sünen’inde, Hâkim el-Müstedrek ala’s-Sahihayn’da” şeklinde müellif ve eser şeklinde kaynak olarak verir.¹³³⁹ Bu durum mezkûr rivayeti bulmayı zorlaştıran hususlardan biridir. Gerçi

¹³³⁸ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/585, 2/361, 3/358, 4/ 196, 6/278, 8/545, 10/354.

¹³³⁹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/26. Ayrıca bk. 1/526, 2/74, 3/104, 4/60, 5/41, 6/349, 7/73, 8/10, 9/218, 10/12.

gelişmiş bilgisayar programları sayesinde bir iki kelimenin yazılmasıyla pek çok rivayete kolay bir şekilde ulaşılabilse de çağdaş bir müellifin kaynak gösterme usulünde klasik dönemi örnek aldığı, o döneme uygun davrandığı şeklinde okunabilir.

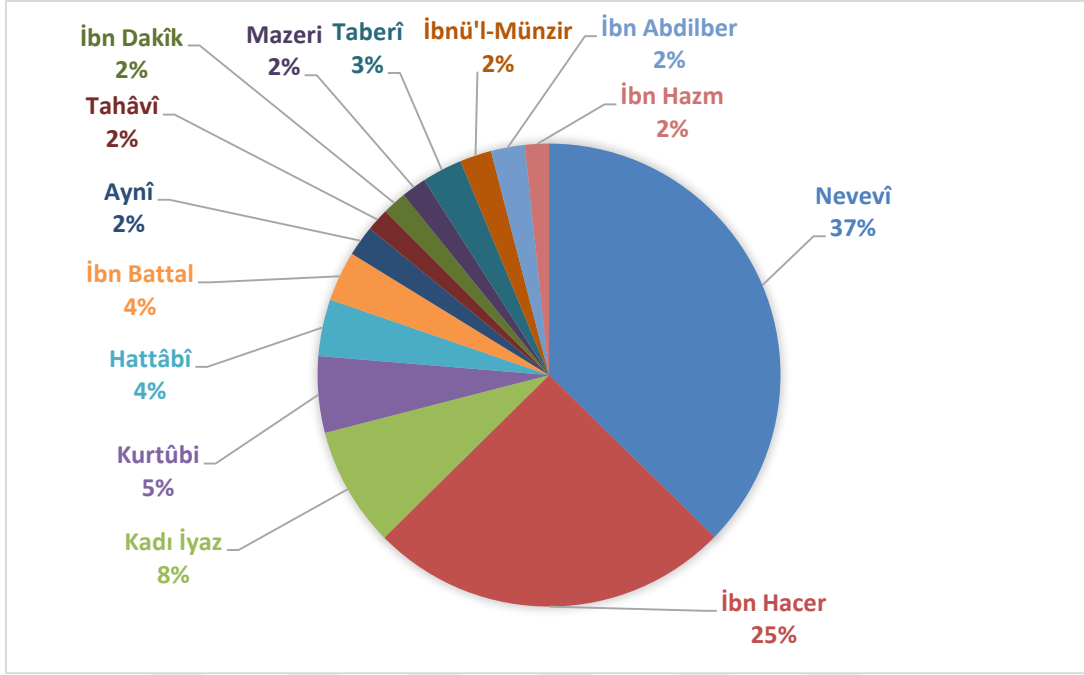
Yazarın şerhte klasik şerh kaynaklarını kullanma oranının bir hayli yüksek olduğu özellikle Kadı İyâz, İmam Nevevî ve İbn Hacer'in şerhlerinden yoğun bir şekilde istifade edilip nakiller yapıldığı görülmektedir. Kâdı İyâz, Mâzeri gibi ilk Müslim şârihlerinden yapılan nakillere büyük oranda Nevevî'nin şerhi üzerinden yer vermektedir. Bu eserlerin dışında Hanbelî, Mâlikî, Şafîî ve Hanefî âlim ve şârihlerin eserleri de sık başvuru kaynağı olarak kullanılmıştır. Ne modern dönemde yazılan Şebbir Ahmed'in şerhine ne de Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'ye yapılan bir atfın¹³⁴⁰ dışında Hint alt kıtası şârihlerine hiçbir atfın olmaması dikkat çekicidir. İsmi şerhte yaklaşık 70 defa yer alan Gazzâlî'nin özellikle nemime, kibir, tevazu vb. gibi ahlâk konuları yoğun olmak üzere çoğu konuda sıklıkla görüşlerine atıf yapıldığı, kimi yerde de eleştirildiği görülmektedir.¹³⁴¹ Şerhte, tarihi olaylarla ilgili bilgilerin verildiği, olayın tasvirinin yapıldığı ve râvî–olay ilişkisinin anlatıldığı yerlerde Vâkıdî'nin kullanıldığı söylenebilir.¹³⁴² Übbî ve Senûsî'nin şerhlerine toplamda 80 atfın yapıldığı görülmektedir.

Atıf sıklığı dikkate alındığında Nevevî'ye 2500, İbn Hacer'e de yaklaşık olarak 1700 defa atıf yapılması, şerhte kullanılan kaynakların oransal olarak yüzde 65'ine tekabül etmektedir. Şerhin temel kaynağını bu iki eser ve Kâdı İyâz oluşturmaktadır. Aslında Kâdı İyâz'dan yapılan yaklaşık 550 atfın çoğunun Nevevî üzerinden yapılması da hesaba katılırsa neredeyse şerhteki nakillerin dörtte üçü bu üç isimden yapılmış olmaktadır. Şerhte 100'den fazla ismi geçen müellifler şu şekildedir:

¹³⁴⁰ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/389.

¹³⁴¹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/222, 341, 2/242, 3/614, 4/127-129, 7/568, 9/74, 10/614.

¹³⁴² Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/369, 5/428, 7/298, 8/551, 9/158.



Grafik 1: Şerhte ismi 100'den fazla geçen Müellifler

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Musa Şahin'in *Sahîh*'in fıkıh içerikli kitaplarında kendisinden nakil yaptığı pek çok isim bulunmakla birlikte Nevevî'nin ağırlığı hissedilmektedir. Mesela İbn Kurkûl'un (ö.569/1174) Sâhibu'l-metâli' şeklinde *Metâliu'l-envâr ala sıhâhi'l-âsâr* adlı eserine 6 yerde atıf yapmıştır. Maverdî'nin (ö.450/1058) *el-Hâvî'l-kebîr*'i, Nevevî'nin (ö.676/1277) *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* adlı eseri de bu bölümlerin en çok başvuru fıkıh kaynaklarıdır. Hatta Nevevî'nin *el-Mecmû'* bu bölümlerin ana kaynağı hüviyetindedir.¹³⁴³ Özellikle salât kitabının alt bölümlerinde Nevevî'nin *şerhu'l-mühezzeb*'i ve Müslim şerhi birlikte isim verilerek çok yoğun olarak kullanılmıştır. Hatta Müslim şerhi ve *şerhu'l-mühezzeb*'in eserin salat bölümünün tek başvuru metni olduğu söyleneceği yanlıştır.¹³⁴⁴

Özellikle fikhî konulardaki ihtilaf ve tartışmaları aktarırken kullandığı Cumhur, Hanefiler, Şâfiîler, Mâlikîler şeklinde genel tabirlerle yoğun nakillerin şerhteki ağırlığı bir hayli fazladır. Mesela Cumhur tabiri yaklaşık 550, Hanefiler ifadesi 250, Mâlikîler 230, Şâfiîler tabiri ise 450 defa yer almaktadır.¹³⁴⁵

¹³⁴³ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/151, 3/242, 4/93, 5/74, 6/323, 325.

¹³⁴⁴ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/431, 588, 3/40, 45, 93.

¹³⁴⁵ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/126. Ayrıca bk. 1/316, 2/ 463, 3/456, 4/258, 5/ 367, 6/412.

Hanefî mezhebinin görüşlerine sıklıkla eleştiriler yönelten Musa Şahin, Ebû Hanîfe ismine 200, Ebû Yusuf'a ise 50 defa atıf yapmıştır. Ali el-Kâri ve Neseî, şehite isimleri bir iki defa yer alan hanefî âlimlerdendir. Hadisçi yönüyle öne çıkan Tahâvî'ye yapılan atıf ise 110'dur. Zâhiri âlim İbn Hazm şerhte kendisine 110 defa yer bulurken Mühelleb 90 defa kullanılmıştır.¹³⁴⁶ Şerhte 325 defa adı geçen Ahmet b. Hanbel ismi de özellikle fetva bağlamında sıklıkla kullanılmıştır. Bu eserler ve isimler özellikle fıkıh bölümlerinde müellifin araya girerek zaman zaman itiraz ettiği ve farklı görüşleri belirttiği kısımlar olarak aşırı yoğun atıfların yapıldığı kitaplar olduğu söylenebilir.

Müellif, şerhte herhangi bir râvinin hayatına dair bir malûmat sunmadığı, hadis tahriri veya hadislerin sıhhat durumlarına dair değerlendirmelerde bulunmadığı için ricâl ve tabâkât eserlerinin kullanılmaması son derece normaldir. Ricâl bilgini ve usul âlimlerinin isimlerinin geçtiği yerlerde ise bunların görüşleri diğer şerhlerden istifadeyle kullanılmıştır. Mesela şerhte ismi sadece 25 defa geçen İbn Ebî Hâtim'den yapılan nakillerin önceki şerhlerden yapıldığı söylenebilir.¹³⁴⁷ Yine şerhte ismi 20 defa anılan İbnü's- Salâh'ın usul tartışmalarından ziyade hadislerin manaları ve fıkıh bağlamında yer aldığı görülmektedir.¹³⁴⁸

Müellif Musa Şahin, eserin Arapça bahisleri bölümünde Cevherî, İbnü's-Sikkît, İbn Manzûr, Sibeveyhi, Halil b. Ahmed gibi meşhur dil bilginlerinin eserlerinden, İbn Kuteybe, Râgıp el-İsfahânî ve Zemahşerî gibi âlimlerden kelime isticak ve manaları, Sarf-Nahiv ve Belagâta dair gramer bilgileri ve dil kaideleri sunarken yoğun alıntılar yapmıştır.

Son olarak yazarın kaynak gösterme yöntemi de büyük oranda klasik sisteme uygun şekilde sadece âlim ismiyle (..... قال) yapılırken bazen isim (..... قاله) şeklinde sonda verilmiştir. Bununla birlikte yazar ve kitâb isminin birlikte naklin başında (قال أبو بكر) verilmiştir. Bununla birlikte yazar ve kitâb isminin birlikte naklin başında (قاله النووي في شرح مسلم) verildiği yerler de bulunmaktadır.¹³⁴⁹

¹³⁴⁶ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/ 221, 2/113, 513, 3/58, 4/131, 5/585, 6/402, 7/284, 9/65, 10/141.

¹³⁴⁷ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/295, 2/617-618, 4/74, 5/417, 8 /515, 9/269, 10/246.

¹³⁴⁸ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/44, 55, 64, 111, 135, 2/110, 8/618, 9/530, 10/34.

¹³⁴⁹ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/293, 2/173, 191, 196, 389, 3/151.

3. BÖLÜM: YAKIN DÖNEM *SAHÎH-İ MÜSLİM* ŞERHLERİ

İnsanın en kadim vasfı sayılabilecek anlama uğraşısı ve tefekkür ameliyesinin hadisler üzerindeki yansıması, şerh faaliyetlerini ortaya çıkarmıştır. Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiûn döneminde hadislerde anlaşılmayan yerlerin sorularak öğrenilmesi şeklindeki izah biçimi, ihtiyaç merkezli yorum faaliyeti olarak isimlendirilebilir. Bunu müteakiben farklı milletlerden insanların İslam’a girmesiyle birlikte başlayan dil farklılığı ve hadislerdeki bazı kelimelerin az kullanımı veya manasının kapalı olmasından kaynaklı anlama problemleri hadislerin “dilsel” açıdan izah edilmesi sonucunu doğurmuş ve Garîbu’l-hadîs eserlerinin yazılmasına yol açmıştır. Gelişen süreçte hicri 4. asırda Hattâbî (ö. 388/918) ile başlayan sistematik hadis şerhçiliği Nevevî ile olgunlaşma dönemine girmiş, İbn Hacer ve Aynî ile zirvesine ulaşmıştır. Akabinde günümüze kadar yükselen ivmeyle devam edegelmiştir.

Üç bölümden oluşan bu başlık altında tarih boyunca *Sahîh-i Müslim* üzerine yazılan tüm şerhler tespit edilmeye ve baskı durumları belirtilmeye çalışılmıştır. Müteakiben son asırlarda yani 20 ve 21. yüzyılda Arapça olarak kaleme alınan sekiz *Sahîh* şerhinin anahatlarıyla tanıtımı yapılmıştır. Bu eserlerin üzerine yapılan tez, makale veya kitap düzeyinde çalışmalar varsa onlardan istifade edilmiştir. Çalışma bulunmayan şerhlerden tematik okumalar yapılarak şerh yöntem ve muhtevası belirlenmeye çalışılmıştır. Bu bölümün üçüncü kısmında ise bu sekiz şerhin belli başlıklar altında karşılaştırmaları yapılmıştır.

3.1. *Sahîh-i Müslim* Şerh Tarihi

Sözlükte “bir şeyi açarak yaymak, genişletmek; kelamın kapalı bölümlerini açıklayıp izah ederek anlaşılır hale getirmek” manasına¹³⁵⁰ gelen şerh hadis literatüründe “bir hadisin veya bir hadis kitabında yer alan rivayetlerin kelime ve kavramlarını açıklamak, anlaşılması zor yerlerini izah etmek, i‘rabını belirtmek, hadisten çıkan hükümlere yer vermek” şeklinde tarif edilmiştir.¹³⁵¹

¹³⁵⁰ Ebu Abdurrahman Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitabu’l-ayn*, thk. İbrahim es-Sâmarrâî, (Kahire: Mektebetü’l-Hilal, 2001), 3/93; Ahmed Muhtar Abdulhamid Ömer, *Mu‘cemu’l-luğati’l-Arabiyyeti’l-Muasara*, (Beyrut: Alemü’l-Kütüb, 2008), 2/1182.

¹³⁵¹ Mehmet Efendioğlu, “Şerh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim Tarihi 2 Nisan 2025).

İnsanın anlama çabası, sınırlarını inanç ve değerlerinin oluşturduğu bir dünyada yaşama arzusunun bir göstergesidir. Bu gerçek, hadis üzerine yazılan şerhlerin gerekliliğini de ortaya koyan temel zemin olarak belirtilebilir. Hadis şerhinin başlangıç ve gelişimine bu açıdan bakıldığında, hadislerdeki kelimeleri izah eden Garîbu'l-hadisler, teâruzları gidermeye çalışan ihtilâfu'l hadis eserleri, hadisin anlam sınırlarını çizen şerhler ve bunlar gibi hadislerin izahını konu edinen pek çok eser, aslında anlama, inandığı ve yaşamayı arzu ettiği dünyanın hudutlarını çizme çabalarıdır. Sistematik şerhçiliğin başlangıcı sayılan Hicri 4. asırda, İslam dünyasındaki siyasi, sosyal ve ekonomik çalkantılara rağmen ilmî faaliyetlerde durağanlığın olmaması da bu duruma işaret etmektedir. Yine siyasi ve sosyal açıdan bu döneme benzer bir dönem olan h. 7. ve 8. asırlarda iç çekişmeler, Moğol istilası ve Haçlı baskısının şiddetli bir şekilde yaşanmasına karşın ilmî çalışmaların dönemin konjonktüründen çok fazla etkilenmeden artarak devam etmesi ve Hadis ilmi açısından çok kıymetli eserler kaleme alınması da bu bağlamda zikredilebilir. Fikri ve paradigmal anlamda bir krizin yaşandığı modern dönemde de hadis şerh faaliyeti yine devam etmiş, hadislerin hayata yön verici ana unsur oluşu, bu eserler üzerinden gösterilmeye çalışılmıştır. Zira modern çağın temel krizinin, dışındaki tüm dünyayı kendi paradigmasının hegemonyası altına almak şeklinde tezahür ettiği söylenebilir. Oysa hadis ve sünnet Müslümanların yaşam modeli olarak onlara, kendi dünyasının perspektifini sunmaktadır. Bu bağlamda Hadis şerhlerine sünneti ortaya koyma hedefinden bakıldığında şunları söylemek son derece geçerli olacaktır: Sünnet, Müslümanları ortak düşünce ve tasavvur biçimi, benzer yaşam tarzı ve kültür etrafında birleştiren temel etkidir. Bu nedenle çağdaş dönemde etkinliği artan batılı oryantalist paradigma sünnete dair yeni kavramlar oluşturarak ya da bunu yapamıyorsa kavramların muhtevalarını değiştirerek, değişimini hedeflediği toplumun kendi kültür ve düşünce iklimine yabancılaşmasını ve bunun üzerine yeni bir düşünce/zihin yapısı kurmasını amaçlar. Bunun sonucunda, Cemil Meriç'in "müstağrib" olarak adlandırdığı inançlarına, geleneğine ve temel değerlerine hastalıklı bir seviyede şüpheyile bakan aydın tipleri ortaya çıkmaktadır. Oysa Kur'ân ve Sünnet Müslümanların sabitesidir. Bu sabite ekseninde çağı yorumlamak ve kendi düşünce ve yaşam iklimini oluşturmak için dönemlerinin ruhunu dikkate alarak âlimler Kur'ân'ı tefsir etmeye, hadisleri şerh etmeye devam edecektir. Tarih boyunca kaleme alınan gerek tam gerekse kısmi hadis şerhleri, hadis kitapları üzerine kaleme alınan eserlerin tümü âlimlerin, hadislerin anlaşılmasına verdiği önemi

gösteren bir hacme ve genişliğe sahiptir. İmam Buhârî'nin *Sahîh*'i üzerine yazılan şerhler kadar yekûn tutmasa da *Sahîh-i Müslim* üzerine de tarih boyunca pek çok şerh yazılmıştır. Bunlardan bir kısmı günümüze ulaşma şansına sahip olmakla beraber özellikle erken dönemlerde yazılanlar başta olmak üzere pek çoğu maalesef elimizde bulunmamakta ya da kütüphane raflarında yazma halde tarihin serpiştirdiği tozlarını silip tahkik edecek muhakkikini beklemektedir.

Aynı dönem ve benzer coğrafyanın âlimleri Mâzerî (ö. 536/1141) ve Kâdî İyâz (ö. 544/1149) ile başlayan *Sahîh-i Müslim*'i şerh faaliyetinin hasılası günümüzde yaklaşık 64 şerh sayısına ulaşmıştır. Son asırda ise bu ivme biraz düşmekle birlikte 21. yy'ın ilk çeyreğinde *Sahîh-i Müslim* üzerine şerh faaliyetleri artmış olduğu görülmektedir. Aşağıda Müslim üzerine gerek basılı ve yazma gerekse ismen bilinen şerhlerin kronolojik bir dökümü yapılmıştır. Bu listedeki şerhler el-Habeşî'nin *Câmiu's-şurûh ve'l-havâşî* adlı eserinde¹³⁵² Müslim üzerine yapılan çalışmalar listesinden kaynak kontrolleri yapıldıktan sonra vefat tarihine göre sıralanmak suretiyle ve eserde yer almayan yakın dönemde yazılan şerhler tarafımızdan ilave edilerek oluşturulmuştur.

Sahîh-i Müslim Şerh Tarihi Kronolojisi:

- 1- Ebû İmrân Musa b. el-Abbâs b. Muhammed en-Nîsâbü'rî'nin (ö. 323/933) *Şerhu'l-Câmiu's-Sâhîh li-Müslim*. Bu eserin tahric çalışması olduğu da söylenmiştir.
- 2- Ebu'l-Velîd Hassân b. Muhammed b. Ahmed b. Hârûn el-Kureşî en-Nîsâbü'rî eş-Şâfiî (ö. 349/959) *Şerhu'l-Câmiu's-Sâhîh li-Müslim* adlı bu şerhin tahric çalışması olduğu da söylenmiştir.
- 3- Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer b. Muhammed et-Temîmî el-Mâzerî (ö. 536/1048) *el-Mu'lim bi-fevâid-i Müslim*.
- 4- el-Kâdî İyâz b. Musa b. İyâz el-Yahsûbî el-Büstî el-Merâkeşî (ö. 544/1055). *İkmâlü'l-Mu'lim Şerhu Sahih-i Müslim*.
- 5- Abdullah b. Ahmed b. Cevvâl el-İşbîlî (ö. 566/1078). *Şerhu Müslim*.
- 6- Muhammed b. Ahmed b. Ebi Hamza (ö. 599/1204). *Şerhu Müslim*.
- 7- Ebû Ca'fer Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. el-Hasan b. Atîk Zehebî, el-Endelüsî el-Belensî (ö. 601/1210). *el-İ'lâm bi-fevâid-i Müslim*.

¹³⁵² Habeşî, *Câmiu's-şurûh ve'l-havâşî*, 4/216-238.

- 8- Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Yusuf b. Mervân el-Gassânî (ö.609/1218). *İktibâsü's-sirâcü'l-vehhâc fî şerhi Sahîh-i Müslim b. Haccâc*.
- 9- İmadü'd-dîn Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdülalî el-Mısırî (ö.624/1231). *Şerhu Sahîh-i Müslim*
- 10- Muhammed b. Yahya b. el-Mevvâk el-Kurtûbî el-Merâkuşî (ö. 642/1254). *Şerhu Sahîh-i Müslim*.
- 11- Ebû Ömer Osman b. Abdurrahman b. Musa eş-Şehrezûrî, İbnü's-Salâh (ö. 643/1256). *Siyânetü Sahîh-i Müslim mine'l-ihlâl ve'l-ğalat*
- 12- Ebû Abdullah Muhammed b. Yahya b. Hişam el-Ensârî el-Hazrecî, İbnü'l-Berde'î (ö. 646/1259). *el-Müfsihu'l-Müfhim ve'l-Müdihu'l-mülhim limeâni Sahîh-i Müslim*. Kelime ve bazı lafızların izahlarının yapıldığı garîbu'l-hadisî andıran kavluhü ibaresiyle başlayıp izahı yapılacak olan kısmın alınıp şerh yapıldığı bir çalışma. Yaklaşık 100 civarındaki hadiste yer alan kelimeler izah edilmeye çalışılmıştır. Basılmıştır.
- 13- Şemseddin Ebu'l-Muzaffer Yusuf b. Kazaklı b. Abdullah, Sıbt ibnü'l-Cevzî (ö. 654/1269) *Şerhu'l-Câmiu's-Sâhîh li-müslim*.
- 14- Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. İbrahim b. Ömer el-Ensârî el-Kurtûbî (ö. 656/1270). *el-Müfhim lima eşkele min Sahîh-i Müslim*. Sahîhi kendisi ihtisar ederek bunun üzerine şerhini yazmıştır.
- 15- Ebû Zekerıyya Yahya b. Şeref b. en-Nevevî (ö. 676/1282). *el-Minhâc fî şerhi Sahîh-i Müslim b. Haccâc*.
- 16- Muhammed b. İbrahim el-Bâkkûrî el-Endelûsî el-Mâlikî (ö. 707/1315). *İkmâlü'l-İkmâl li Kadı İyâz ala Sahîh-i Müslim*.
- 17- Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. el-Hâc et-Tücîbî el-Kurtûbî el-Mâlikî (ö. 718/1325) *Şerhu Müslim*.
- 18- İmadüddîn Ebû Ca'fer Ömer b. Abdurrahim b. Yahya İbrahim en-Nablûsî eş-Şâfiî (ö. 734/1345) *Şerhu Sahîh-i Müslim*.
- 19- Fahreddin Ebû Amr Osman b. İbrahim İbni Hatîb Cibrîn (ö. 739/1349). *Şerhu Muhtasarı Müslim li'l-Münzirî*.
- 20- Şerefüddin Ebu'l-Rûh İsa b. Mes'ûd b. Mansûr b. Yahya b. Yusuf el-Aclânî el-Menkilâtî (ö.743/1355). *İkmâlü'l-İkmâl Şerhu'l-Câmiu's-Sâhîh-i Müslim*.
- 21- Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Ali b. Ömer el-İsnevî (ö. 763/1375). *Şerhu Muhtasarı Müslim li'l-Münzirî*

- 22- Ekmeleddin Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî (ö. 786/1390). *Şerhu'l-Câmiu's-Sahîh-i Müslim*. Yine aynı müellifin *Sahihaynı* birlikte şerh ettiği şu eseri de zikredilebilir: *Feyzu'l-bâri fî şerhi Sahih-i Müslim ve'l-Buhârî*.
- 23- Abdullah b. Muhammed b. İbrahim es-Sâlihî el-Hanefî (ö. 791/1406). *Şerhu Müslim*.
- 24- Siracüddin Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed İbnü'l-Mülakkın (ö.804/1410). *Şerhu Zevâidi Müslim ala'l-Buhârî*. Bu eser Bağdat Evkaf Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.
- 25- Ebû Abdillâh Muhammed b. Hilfe b. Ömer el-Veştâtî el-Übbî (ö. 828/1436). *İkmâlû İkmâli'l-Mu'lim li-fevâidi kitabi Müslim*
- 26- Ebû Bekir b. Muhammed b. Abdülmü'min el-Hısnî (ö. 828/1436). *Şerhu'l-Câmiu's-Sahih li-Müslim*.
- 27- Şemseddin Muhammed b. Atâullah b. Muhammed er-Râzî el-Herevî (ö. 829/1437). *el-Müntekâ şerhu Sahih-i Müslim ve Fazlu'l-Mün'im fî şerhi Sahih-i Müslim*.
- 28- Takiyyüddin Yahya b. Şemseddin Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Bağdadî eş-Şâfiî el-Kirmânî (ö. 833/1440). *Şerhu'l-Câmiu's-Sâhîh li-Müslim*
- 29- Muhammed b. İbrahim b. Eyyûb el-Hımsî eş-Şâfiî (ö. 834/1441). *Şerhu Sahîh-i Müslim*
- 30- İbrâhim b. Muhammed b. Halil Sıbt ibnü'l-Acemî (ö. 841/1450). *Şerhu'l-Câmiu's-Sâhîh li-Müslim*. Bu eser Oxford'da Bodleian kütüphanesinde bulunmaktadır.
- 31- Muhibbüddin Ahmed b. Nasr b. Muhammed b. Ömer el-Bağdadî (ö. 844/1453). *Şerhu Sahîh-i Müslim*.
- 32- Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf b. Ömer b. Şuayb es-Senûsî (ö. 895/1495). *Mükmilü/Mükemmilü İkmâli'l-İkmâl Şerhi Sahîh-i Müslim*.
- 33- Şerefüddin Yahya b. Muhammed b. Saîd b. Felâh b. Ömer el-Absî el-Kahirî el-Kabbânî (ö. 900/1498). *Fethu'l-mün'im ala Sahîh-i Müslim*. Zirikli, eserin Fethu'l-mün'im ala Müslim ismiyle yarım kalmış bir şerh olduğunu belirtiyor.
- 34- Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Suyûtî (ö. 911/1506). *ed-Dîbâc ala Sahîh-i Müslim b. Haccâc*
- 35- Şihâbüddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir el-Kastallânî (ö. 923/1517). *Minhâcü'l-ibtihâc bi-şerhi Müslim İbni'l-Haccâc*. Şerhin Hac bölümüne kadar gelen yarım bir şerh olduğu belirtilmiştir.
- 36- Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerıyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî (ö. 926/1520). *Şerhu Sahihi Müslim*.

- 37- Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed Halef el-Mısırî eş-Şâzelî (ö. 939/1533). *Şerhu Sahihi Müslim*.
- 38- et-Tîb b. Abdullah b. Ahmed (ö. 947/1541). *Şerhu Sahihi Müslim*.
- 39- Şihabüddin Ahmed b. Abdülhak (ö. 961/1560). *Şerhu Müslim*. Bu kişi Ahmed b. Ahmed Abdülhak (ö. 995/1565) aynı kişi olabilir.
- 40- Ebü'l-Hasen Nûruddîn (Sa'düddîn) Alî b. Muhammed b. Alî el-Kinânî ed-Dımaşkî İbn Arrâk (ö. 963/1556). *Şerhu Sahih-i Müslim*
- 41- Molla Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî el-Kâri (ö. 1014/1596). *Şerhu Sahîh-i Müslim*
- 42- Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn b. Nûriddîn Alî el-Münâvî el-Haddâdî (ö. 1031/1622). *Şerhu Sahîh-i Müslim*.
- 43- Nurulhak b. Abdülhak ed-Dihlevî (ö. 1073/1665). *Menbeu'l ilm şerhu Sahih-i Müslim*. (Farsça)
- 44- Ya'kûb b. Ebî Yusuf el-Bennânî el-Lâhorî (ö. 1098/1690). *el-Mu'lim şerhu Sahîh-i Müslim*
- 45- Yahya b. el-Hüseyn b. el-İmam el-Kâsım el-Huseyni el-Yemenî (ö. 1099/1691). *el-Mu'lim bi-İzâhi Sahîh-i Müslim*.
- 46- Hüseyin b. Nasır b. Abdülhafız el-Yemenî (ö. 1111/1701). *Mine'l-mün'im'il-kâfi bi-şerhi Sahîh-i Müslim*.¹³⁵³ Kaynakta bu eserin fıkıh muhtevalı olduğu belirtiliyor. İsminde şerh kelimesi yerine fevaid kullanıldığı belirtilmiştir.
- 47- Abdullah b. Muhammed b. Yusuf b. Abdülmennân, Hilmi Yusufefendizâde (ö. 1167/1758) *İnâyetü'l-meliki'l-mün'im bi-şerhi Sahîh-i Müslim*.
- 48- Mustafa b. Ömer er-Rûmî el-Hanefî Kurşunlu (ö. 1190/1778). *Şerhu'l-Câmii's-Sahîh li-Müslim*.
- 49- Fahreddin b. Muhibbullah el-Buhârî ed-Dihlevî (ö. ?) *Şerhu Müslim* (Farsça)
- 50- Siraceddin Ahmed es-Sirhindî er-Rampûrî (ö. 1203/1795) *Şerhu Müslim*.
- 51- Fatıma bt. Hamd el-Fudaylî ez-Zübeyriyye (ö. 1247/1831). *Şerhu Sahîh-i Müslim*.
- 52- Veliyyullah b. Ahmed b. Ali el-Huseynî el-Ferruhabâdî (ö. 1249/1833). *el-Mataru's-Seccâc Şerhu Sahîh-i Müslim b. Haccâc*
- 53- Sıbğatullah b. Muhammed Ğavs eş-Şâffî (ö. 1280/1864). *Şerhu Müslim*

- 54- Sıddık Hasan Han (ö. 1307/1890). *es-Sirâcü'l-vehhâc min keşfi metâlibi Müslim b. Haccâc*. Münziri'nin muhtasarı esas alınarak yazılan bir şerhtir.
- 55- Şemseddin b. Beşir Muhammed el-Kâdi (ö. ?) *el-Ehemmü'l-Mülhim şerhu Sahih-i Müslim*
- 56- Muhammed b. et-Tayyib b. İshak b. Zübeyr b. Muhammed el-Ensârî el-Hazrecî (ö. 1363/1944). *es-Sirâcü'l-vehhâc fî ihtisari sahihi Müslim b. Haccac*.
- 56- Fazlullah Şebbir Ahmed Osmanî ed-Diyobendi (ö. 1368/1949). *Fethu'l-mülhim Şerhu Sahih-i Müslim*.
- 57- Ahmed Davudoğlu (1404/1983), *Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*. (Türkçe)
- 58- Muhammed b. Salih el-Useymîn (ö. 1421/2001). *Şerhu Sahih-i Müslim*.
- 59- Safiyyurrahman Mübarakpûri (ö. 1426/2006). *Minnetü'l-mün'im fî şerhi Sahih-i Müslim*.
- 60- Musa Şahin Lâşin (ö. 1430/2009). *Fethu'l-mün'im şerhu Sahih-i Müslim*.
- 61- Muhammedü'l-emîn b. Abdullah b. el-Alevî el-Hererî el-İtyûbî (ö. 1440/2019). *el-Kevkebü'l-vehhâc ve'r-Ravdü'l-behhâc fî şerhi Sahih-i Müslim b. el-Haccâc*.
- 62- Muhammed b. Ali el-İtyûbî el-Vellevî, (ö. 1441/2020). *el-Bahru'l-muhîtu's-seccâc fî Şerhi Sahih-i'l-İmâm Müslim b. el-Haccâc*
- 63- Muhammed Ali es-Sâbûnî, (ö. 1442/2021). *Fethu'l-İlâhi'l-Mün'im fî Şerhi Sahih-i Müslim*.
- 64- Abdulaziz b. Abdillâh er-Râcihî, *et-Tevfikü'r-Rabbi'l-münim bi-şerhi sahihi'l-İmam Müslim*

Sıra	Şerhin Müellifi	Vefat Tarihi	Şerhin Adı	Durumu
1	Musa b. el-Abbâs b. Muhammed en-Nîsâbü'rî	323/934	<i>Şerhu'l-Câmiu's-Sâhîh li-Müslim</i>	Bilinmiyor
2	Hassân b. Muhammed b. Ahmed b. Harun	349/960	<i>Şerhu'l-Câmiu's-Sâhîh li-Müslim</i>	Bilinmiyor
3	Muhammed b. Ali b. Ömer el-Mâzerî	536/1141	<i>el-Mu'lim bi-fevâid-i Müslim</i>	Basılı
4	el-Kâdî İyâz b. Musa b. İyâz el-Yahsûbî el-Büstî	544/1149	<i>İkmâlû'l-Mu'lim Şerhu Sahih-i Müslim</i>	Basılı
5	Abdullah b. Ahmed b. Cevvâl el-İşbîlî	566/1170	<i>Şerhu Müslim</i>	Bilinmiyor
6	Muhammed b. Ahmed b. Ebi Hamza	599/1202	<i>Şerhu Müslim</i>	Bilinmiyor
7	Ebû Ca'fer Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. el-Hasan b. Atîk Zehebî, el-Endelüsî el-Belensî	601/1204	<i>el-Î'lâm bi-fevâid-i Müslim (Şerhu Kitabı Müslim)</i>	Bilinmiyor
8	Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Yusuf b. Mervân el-Gassânî	609/1212	<i>İktibâsü's-sirâcü'l-vehhâc fî şerhi Sahih-i Müslim b. Haccâc</i>	Bilinmiyor
9	İmadü'd-dîn Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdülalî	624/1226	<i>Şerhu Sahih-i Müslim</i>	Bilinmiyor
10	Muhammed b. Yahya b. el-Mevvâk el-Kurtûbî	642/1244	<i>Şerhu Sahih-i Müslim</i>	Bilinmiyor
11	Ebû Ömer Osman b. Abdurrahman b. Musa eş-Şehrezûrî (İbnü's-Salâh)	643/1245	<i>Siyânetü Sahih-i Müslim mine'l-ihlâl ve'l-ğalat</i>	Basılı

12	Ebû Abdullah Muhammed b. Yahya b. Hîşam el-Ensârî el-Hazrecî (İbnü'l-Berde'î)	646/1248	<i>el-Müfssih 'l-Müfhim ve 'l-Müdihu 'l-mülhim limeâni Sahîh-i Müslim</i>	Basılı
13	Şemseddin Ebu'l-Muzaffer Yusuf b. Kazaklı b. Abdullah (Sıbt ibnü'l-Cevzî)	654/1257	<i>Şerhu 'l-Câmiu's-Sâhîh li-Müslim</i>	Bilinmiyor
14	Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Ömer el-Kurtûbî	656/1258	<i>el-Müfhim lima eşkele min Sahîh-i Müslim</i>	Basılı
15	Ebû Zekerîyya Yahya b. Şeref b. en-Nevevî	676/1277	<i>el-Minhâc fî şerhi Sahîh-i Müslim b. Haccâc</i>	Basılı
16	Muhammed b. İbrahim el-Bâkkûrî el-Endelûsî el-Mâlikî	707/1307	<i>İkmâlü 'l-İkmâl li Kadî İyâz ala Sahih-i Müslim</i>	Bilinmiyor
17	Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. el-Hâc et-Tecîbî el-Kurtûbî el-Mâlikî	718/1308	<i>Şerhu Müslim</i>	Bilinmiyor
18	İmadüddîn Ebû Ca'fer Ömer b. Abdurrahim b. Yahya İbrahim en-Nablûsî eş-Şâfî	734/1333	<i>Şerhu Sahîh-i Müslim</i>	Bilinmiyor
19	Fahreddin Ebû Amr Osman b. İbrahim İbni Hatîb	739/1338	<i>Şerhu Muhtasarı Müslim li 'l-Münzirî</i>	Bilinmiyor
20	Şerefü'd-din Ebu'l-Rûh İsa b. Mes'ûd b. Mansûr b. Yahya b. Yusuf el-Aclânî el-Menkilâtî	743/1342	<i>İkmâlü 'l-İkmâl Şerhu 'l-Câmiu's-Sahîh-i Müslim</i>	Yazma
21	Muhammed b. Ahmed b. Ali b. Ömer el-İsnevî	763/1361	<i>Şerhu Muhtasarı Müslim li 'l-Münzirî</i>	Bilinmiyor

22	Ekmeleddin Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî	786/1384	<i>Şerhu'l-Câmiu's-Sahîh-i Müslim Feyzu'l-bâri fi şerhi Sahih-i Müslim ve'l-Buhârî</i>	Yazma
23	Abdullah b. Muhammed b. İbrahim el-Hanefî	791/1388	<i>Şerhu Müslim</i>	Yazma
24	Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed ibnû'l-Mülakkin	804/1401	<i>Şerhu Zevâidi Müslim ala'l-Buhârî</i>	Yazma
25	Ebû Abdillâh Muhammed b. Hilfe b. Ömer el-Veştâfî el-Übbî (el-Âbî)	828/1424	<i>İkmâlû İkmâlî'l-Mu'lim li-fevâidi kitabî Müslim</i>	Basılı
26	Ebû Bekir b. Muhammed b. Abdülmü'min el-Hısnî	828/1424	<i>Şerhu'l-Câmiu's-Sahih li-Müslim</i>	Bilinmiyor
27	Şemseddin Muhammed b. Atâullah b. Muhammed er-Râzî el-Herevî	829/1425	<i>-el-Müntekâ şerhu Sahih-i Müslim</i> <i>- Fazlu'l-Mün'im fi şerhi Sahih-i Müslim</i>	Bilinmiyor Basılı
28	Takiyyüddin Yahya b. Şemseddin Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Bağdadî eş-Şâfî (el-Kirmânî)	833/1429	<i>Şerhu'l-Câmiu's-Sâhîh li-Müslim</i>	Bilinmiyor
29	Muhammed b. İbrahim b. Eyyûb el-Hımsî eş-Şâfî	834/1430	<i>Şerhu Sahîh-i Müslim</i>	Bilinmiyor
30	İbrâhim b. Muhammed b. Halil Sibt ibnû'l-Acemî	841/1437	<i>Şerhu'l-Câmiu's-Sâhîh li-Müslim</i>	Yazma
31	Muhibbüddin Ahmed b. Nasr b. Muhammed b. Ömer el-Bağdadî	844/1440	<i>Şerhu Sahîh-i Müslim</i>	Bilinmiyor

32	Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf b. Ömer b. Şuayb es-Senûsî	895/1489	<i>Mükmilü/Mükemmilü İkmâli'l-İkmâl Şerhi Sahih-i Müslim</i>	Basılı
33	Şerefüddin Yahya b. Muhammed b. Saîd b. Felâh b. Ömer el-Absî el-Kahirî el-Kabbânî	900/1494	<i>Fethu'l-mün'im ala Sahîh-i Müslim</i>	Bilinmiyor
34	Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Suyûtî	911/1505	<i>ed-Dîbâc ala Sahîh-i Müslim b. Haccâc</i>	Basılı
35	Şihâbüddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir el-Kastallânî	923/1517	<i>Minhâcü'l-ibtihâc bi-şerhi Müslim İbni'l-Haccâc</i>	Bilinmiyor
36	Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerîyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî	926/1520	<i>Şerhu Sahihi Müslim</i>	Yazma
37	Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed Halef el-Mısrî eş-Şâzelî	939/1532	<i>Şerhu Sahihi Müslim</i>	Bilinmiyor
38	et-Tîb (et-Tayyib) b. Abdullah b. Ahmed	947/1539	<i>Şerhu Sahihi Müslim</i>	Yazma
39	Şihabüddin Ahmed b. Abdülhak (ö. 961) bu kişi Ahmed b. Ahmed Abdülhak (ö. 995) aynı kişi olabilir.	961/1542 995/1575	<i>Şerhu Müslim</i>	Yazma
40	Ebü'l-Hasen Nûruddîn (Sa'düddîn) Alî b. Muhammed b. Alî el-Kinânî ed-Dımaşkî İbn Arrâk	963/1556	<i>Şerhu Sahih-i Müslim</i>	Bilinmiyor

41	Molla Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî el-Kâri	1014/1606	<i>Şerhu Sahîh-i Müslim</i>	Bilinmiyor
42	Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcîl'ârifin b. Nûriddîn Alî el-Münâvî el-Haddâdî	1031/1622	<i>Şerhu Sahîh-i Müslim</i>	Yazma
43	Nurulhak b. Abdülhak ed-Dihlevî	1073/1662	<i>Menbeu'l ilm şerhu Sahih-i Müslim (Farsça)</i>	Yazma
44	Ya'kûb b. Ebî Yusuf el-Bennânî el-Lâhorî	1098/1687	<i>el-Mu'lim şerhu Sahîh-i Müslim</i>	Yazma
45	Yahya b. el-Hüseyn b. el-İmam el-Kâsım el-Huseyni	1099/1688	<i>el-Mu'lim bi-İzâhı Sahîh-i Müslim</i>	Yazma
46	Hüseyn b. Nasır b. Abdülhafız el-Yemenî	1111/1700	<i>Mine'l-mün 'im'il-kâfil bi-şerhi Sahîh-i Müslim</i>	Bilinmiyor
47	Abdullah b. Muhammed b. Yusuf b. Abdülmennân (Abdullah Hilmi Yusufefendizâde)	1167/1753	<i>İnâyetü'l-meliki'l-mün'im bi-şerhi Sahîh-i Müslim</i>	Yazma
48	Mustafa b. Ömer er-Rûmî el-Hanefî Kurşunlu	1190/1777	<i>Şerhu'l-Câmii's-Sahîh li-Müslim</i>	Bilinmiyor
49	Siraceddin Ahmed es-Sirhindî er-Rampûrî (ö.)	1203/1790	<i>Şerhu Müslim</i>	Bilinmiyor
50	Fatıma bt. Hamd el-Fudaylî ez-Zübeyriyye	1247/1831	<i>Şerhu Sahîh-i Müslim</i>	Bilinmiyor
51	Veliyyullah b. Ahmed b. Ali el-Huseynî el-Ferruhabâdî	1249/1833	<i>el-Mataru's-Seccâc Şerhu Sahîh-i Müslim b. Haccâc</i>	Bilinmiyor
52	Sıbgatullah b. Muhammed Ğavs eş-Şâfîi	1280/1863	<i>Şerhu Müslim</i>	Bilinmiyor

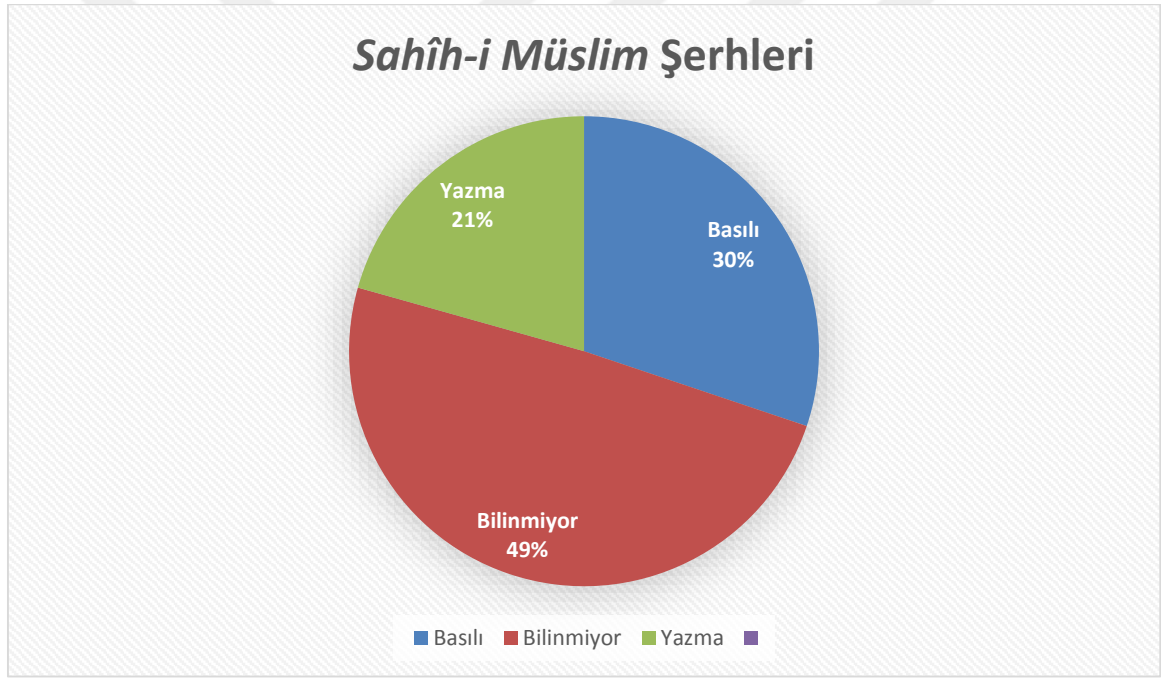
53	Siddık Hasan Han el-Kınnevcî	1307/1890	<i>es-Sirâcü'l-vehhâc min keşfi metâlibi Müslim b. Haccâc (11 cilt)</i>	Basılı
54	Muhammed b. et-Tayyib b. İshak b. Zübeyr b. Muhammed el-Ensârî el-Hazrecî	1363/1944	<i>es-Sirâcü'l-vehhâc fî ihtisari sahihi Müslim b. Haccac</i>	Bilinmiyor
55	Fazlullah Şebbir Ahmed Osmanî ed-Diyobendi	1368/1949	<i>Fethu'l-mülhim Şerhu Sahîh-i Müslim ve tekmilesi ile birlikte (Muhammed Refî Osmanî) (12 cilt)</i>	Basılı
56	Şemseddin b. Beşir Muhammed el-Kâdi	?	<i>el-Ehemmü'l-Mülhim şerhu Sahih-i Müslim</i>	Bilinmiyor
57	Ahmed Davudoğlu	(1404/1983)	<i>Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi.</i>	Basılı
58	Muhammed b. Salih el-Useymîn	1421/2001	<i>Şerhu Sahihi Müslim (8 cilt)</i>	Basılı
59	Safiyurrahman Mübarekpûri	1426/2006	<i>Minnetü'l-mün'im fî şerhi Sahîh-i Müslim(4 cilt)</i>	Basılı
60	Musa Şahin Lâşin	1430/2009	<i>Fethu'l-mün'im şerhu Sahîh-i Müslim (10 cilt)</i>	Basılı
61	Muhammed emin b. Abdullah b. el-Alevî el-Hererî el-İtyûbî	1440/2019	<i>el-Kevkebü'l-vehhâc ve'r-Ravdü'l-behhâc fî şerhi Sahîh-i Müslim b. el-Haccâc (26 cilt)</i>	Basılı
62	Muhammed b. Ali el-İtyûbî el-Vellevî	1441/2020	<i>el-Bahru'l-muhîtu's-seccâc fî Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim b. el-Haccâc (45 cilt)</i>	Basılı
63	Muhammed Ali es-Sâbûnî	1442/2021	<i>Fethu'l-İlâhi'l-Mün'im fî Şerhi Sahîh-i Müslim</i>	Basılı

64	Abdulaziz b. Abdillâh er-Râcihî		<i>et-Tevfîku'r-Rabbi'l-münim bi-şerhi sahihi'l-İmam Müslim (9 cilt – 2018 ilk baskı)</i>	Basılı

Tablo 6: *Sahîh-i Müslim* Şerh Tarihi Kronolojisi

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Sahîh-i Müslim şerhlerinin durumuna bakıldığında, başlangıçta Endülüs-Kuzey Afrika ağırlıklı şarihlerin kaleme aldığı bu eserler, Nevevî ile birlikte Şam bölgesine kaymış, son devirde Hint Alt kıtası ile Suud’lu ve Afrika asıllı yazarların Suudi Arabistan’da kaleme aldığı şerhlerin sonucunda şerh coğrafyası genişlemiştir. Tespit edilen 64 şerhin 31 tanesi sadece ismen bilinmekte varlığına dair her hangi bir kayıt bulunmamaktadır. 20 şerhin basılı olduğu, geriye kalan 13 şerhin ise yazma halde bulunduğu tespit edilmiştir. Burada *Sahîh-i Müslim*’e *Şerhu’l-Câmiu’s-Sâhîh li-Müslim* isimli ilk şerhi yazan Musa b. el-Abbâs b. Muhammed en-Nîsâbü’rî’nin hicri 323 tarihinde vefat etmiş olması, *Sahîh-i Müslim* şerh tarihini yaklaşık bir buçuk-iki asır daha öne alacak bir durum arz ettiği düşünülebilirse de bu eserin tahric çalışması olduğu belirtilmiştir.¹³⁵⁴



Grafik 2: *Sahîh-i Müslim* Şerhlerinin Durumu

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

¹³⁵⁴ Zehebî, *Siyer*, 15/235-236.

3.2. *Sahîh-i Müslim* Üzerine Yakın Dönemde Yazılan Şerhler

Hadis şerh tarihinin en rağbet gören eseri kuşkusuz *Sahîh-i Buhârî*'dir. Hadis rivayet tarihindeki şöhretine eş, şerh tarihinin de başköşesindedir.¹³⁵⁵ *Sahîh-i Müslim* üzerine İmam Buhârî'nin *Sahîh* 'i üzerine yazılan kadar şerh yazılmasa da bizim tespitimize göre 64 şerh yazılmış ve *Sahîh-i Buhârî* 'den sonra en çok ilgiye mazhar olmuştur. Bu bölümde son asırda *Sahîh-i Müslim* üzerine yazılan şerhlerin anahatlarıyla temel özellikleri incelenecektir. Hint alt kıtasından Mısır'a, Suûdi Arabistan'dan Etiyopya'ya farklı ülkelerdeki âlimlerin kaleme aldığı bu şerhlerin muhtevaları, şekil özellikleri ve şerh yöntemleri ele alınarak son bölümde Musa Şahin Lâşin'in eseri detaylı olarak incelenecektir.

3.2.1. Şebbir Ahmed Osmânî (ö. 1949) *Fethu'l-mülhim*

Bu başlık altındaki tespitler, *Fethu'l-mülhim* 'in konu hakkındaki görüş ve yöntemine dair fikir verecek şekilde farklı yerlerinden iki cilde yakın tutan okumalarda aldığımız notlardan oluşturulmuştur. Bununla birlikte *Fethu'l-mülhim* üzerine yapılan ve aşağıda belirtilen tez ve makale çalışmalarından da istifade edilmiştir.

Anahatlarıyla Hayatı

İslâmî ilimlerin hemen her dalında eğitim gören Hint alt kıtası Diyoibendi âlimlerinden Şebbir Ahmed Osmânî, 1888 yılında dünyaya gelmiştir. Şebbir Ahmed, bu ilimlere ilaveten modern ilimlerden felsefe dersiyle birlikte mantık dersleri de alarak klasik ve modern eğitim tarzlarını birleştirmiştir.

Gerek medrese gerekse üniversitelerde tefsir ve hadis dersleri vermiştir. Pakistan'ın Hindistan'dan bağımsızlığını elde ettiği dönemlerde etkin rol oynamış, Pakistan bayrağını göndere ilk çeken kişi olmuştur. 1949 yılında vefat etmiştir.¹³⁵⁶

Fethu'l-mülhim 'i önemli yapan bazı hususlar vardır. Bunlar arasında *Sahîh-i Müslim* 'in mukaddimesinin şerhi dışında şerhine ayrı bir hadis usulü eseri yazması zikredilebilir. *Sahîh* 'in mukaddimesine yazılan şerh ve öncesinde hadis usul ve terimlerine dair genel bilgilerin verildiği yaklaşık 300 sayfalık uzun mukaddimesi ile dikkati çeken bu eser

¹³⁵⁵ Kemal Sandıkçı, *Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991).

¹³⁵⁶ Ahatlı, Erdinç - Haq, İnam Ul. "Şebbir Ahmed Osmânî Ve 'Fethu'l-Mülhim Bi-Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim' Adlı Eseri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/37 (Haziran 2018), 21-26. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.417644>.

“kavlühû” tarzında yazılan ve şekil bakımından klasik dönemdeki eserlere benzemektedir.

Hint Alt kıtasının yetiştirdiği âlimlerden biri olan Şebbir Osmânî’nin te’lifi olan ve Zâhid el-Kevserî ile talebesi Abdulfettâh Ebû Gudde’nin övgüyle bahsettiği¹³⁵⁷ bu eser müellifin vefatı nedeniyle Nikâh kitabının sonuna kadar devam edebilmiş, sonrasını ise Rada‘ kitabından itibaren çağdaş dönemin önemli isimlerinden yine Hintli âlim Tâkî Osmânî ikmâl etmiştir.

Eseri ve Şerh Yöntemi

Müellif kitâblardaki hadisleri izaha başlamadan önce başlık hakkında açıklamalarda bulunmakta verdiği dilsel, fikhî ve kelâmî ön bilgilerle okuyucuyu hadislerin yorumuna hazırlamaktadır. Bu meyanda, Şebbir Ahmed şerh ettiği 16 kitabın 7 tanesinin girişinde¹³⁵⁸ hadisleri izahtan önce gerek dilsel gerekse fikhî bilgiler vermiştir.¹³⁵⁹ Tekmile sahibi de müellifin bu yöntemini geri kalan kitâbların çoğuna şamil kılarak hadislerin şerhinden önce giriş mahiyetinde kısa veya uzun genel bir takım bilgiler sunmuştur. Hint Alt kıtası ilmî birikiminin önemli göstergelerinden biri sayılan ve ortalama 540’ar sayfalık 12 ciltten müteşekkil bu şerhin ilk altı cildi Şebbir Osmânî, diğer altı cildi ise Tâkî Osmânî tarafından yazılmış ve birlikte basılmıştır. Şerhin baskı bilgilerini, farklı baskıların artı ve eksilerini görmek ve mukayeselerini okumak için yazarlarının Dâru’l-Kalem baskısının daha istifadeli olduğunu belirttiği makaleye bakılabilir.¹³⁶⁰ Şerh üzerine ülkemizde bazı çalışmalar yapılmıştır.¹³⁶¹

Her ifadenin izahının yapılmadığı¹³⁶² şerhte müellif, sened ve râviler hakkında çok teferruata girmeden bilgiler vermiştir. Râvi ismi, yazılışının ta’rif edildiği klasik usule

¹³⁵⁷ Zâhid el-Kevserî, *Makalâtü’l-Kevserî*, (Kahire: Mektebetü’t-Tevfikiyye, ty), 90-92; Ahatlı, Erdinç - Haq, İnam Ul. “Şebbir Ahmed Osmânî Ve ‘Fethu’l-Mülhim Bi-Şerhi Sahîhi’l-İmâm Müslim’ Adlı Eseri”. 29-30.

¹³⁵⁸ Yaklaşık 30 sayfalık girizgâh ile İman, Tahâret, Salât, Salâtü’l-Iydeyn, Salâtü’l- istiska, Hacc ve Nikâh kitâblarının öncesinde kitâblar hakkında muhtelif bilgiler verilmiştir.

¹³⁵⁹ Şebbir Ahmed Osmânî, *Fethü’l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi’l-İmâm Müslim*, (Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 2006), 1/404, 2/410, 3/198, 5/373, 5/419, 6/273, 6/542.

¹³⁶⁰ Ahatlı, Erdinç - Haq, İnam Ul. “Şebbir Ahmed Osmânî Ve ‘Fethu’l-Mülhim Bi-Şerhi Sahîhi’l-İmâm Müslim’ Adlı Eseri”. 27-28.

¹³⁶¹ Yusuf Ziya Mermertaş tarafından Yrd. Doç. Dr. Salih Kesgin’in danışmanlığında 2017 yılında savunulan “Şebbir Ahmed Osmanî ve Fethu’l-Mülhim’deki şerh metodu” adlı teziyle bundan üretilen makalesi ve Prof. Dr. Erdinç Ahatlı ve İnam ul Haq’ın ortaklaşa kaleme aldığı “Şebbir Ahmed Osmânî ve Fethu’l-Mülhim bi-Şerhi Sahîhi’l-İmâm Müslim” adlı makalesi bulunmaktadır. Tekmile üzerine ise Muhammed Cihad Bozkır’ın Prof. Dr. Yunus Macit danışmanlığında 2019 yılında tamamladığı “Muhammed Taki Osmanî ve Tekmiletü fethi’l-mülhim’deki şerh metodu” başlıklı yüksek lisans tezi mevcuttur.

¹³⁶² Şebbir Ahmed, *Fethu’l-mülhim*, 1/438-439.

uygun olarak zabtından başlanarak, tam ismi, künyesi ve nisbeleri hakkında bilgiler nakledilmiş, adalet ve zabt durumuna temas edilmiştir. Tüm bu bilgiler râvinin eserde ilk geçtiği yerde verilmiştir. Sonraki yerlerde ise isnadla ilgili bir nükte dile getirilecekse râvinin adı tekrar “kavlühü” ifadesiyle belirtilmiş ancak buralarda sadece söylenecek nükte zikredilip ismin zabtı, künyesi, nisbesi vb. kimlik unsurları tekrarlanmamış ve bu bilgiler için geride geçtiği yerlere herhangi bir atıf da yapılmamıştır.

İsimlerin okunuşu ile birlikte farklı okunma ihtimallerinin de belirtildiği eserdeki bu izahlara örnek olarak كهمس isminin açıklaması verilebilir. “Kaf fetha, ha sükûn, mim fethalı, sin harfi noktasız okunur. O Kehmes b. el-Hasen Ebu’l-Hasan et-Teymî el-Basrî’dir.” şeklinde verilmektedir. Râvîler hakkındaki bilgilerin ilk ciltte yoğun olduğu sonraki ciltlerde tekrar yapılmadığı için bunun nispeten azaldığı görülmektedir.¹³⁶³

Hadisin sahâbî râvîsi hakkında verilen bilgiler genellikle onların meşhur ve bilinen hususiyetleri ve özellikleridir. Bu anlamda müellif Sa’d b. Ebi Vakkâs hakkında şunları söylemiştir: “Sa’d b. Ebî Vakkâs cennetle müjdelenen on kişiden ve Hz. Ömer’in halife seçme işini kendilerine tevdi ettiği şûra üyelerinden biridir.”¹³⁶⁴ Bu bilgileri Aynî’nin genişçe verdiğini, oraya bakılabileceğini söylerken bilgi kaynağını da belirtmiş olmaktadır.

Şerhte râvîler hakkında cerh-ta’dîl ifadelerinin nakledilip değerlendirmelerin yapıldığı söylenebilir. İbn Şihab’ın yeğeni hakkındaki değerlendirmeleri buna örnek olarak verilebilir.¹³⁶⁵ Müphem isimlerin tespitine dair izahlar da dikkat çekmektedir ki bunları, bazılarını belirttiği, bazılarını ise zikretmediği İbn Hacer’in *Fethu’l-bârî*’si gibi klasik dönem şerhlerinden nakletmektedir. Örneğin (جاء رجل) “bir adam geldi” ifadesindeki müphem isim hakkındaki ilim ehlinin farklı görüşlerini nakleder.¹³⁶⁶ Râvîlere dair bilgileri naklettikten sonra “Buhârî şerhinde Aynî’nin dediği gibi” ifadesinden de anlaşılabilen gibi kaynak verdiği yerler olabildiği gibi kaynağı zikretmediği yerlerde de klasik eserlerden nakletmiş olma ihtimali yüksektir. Râvîlerin kimliğine dair Dârekutnî’den yaptığı nakillerin ve Müslim müstahreçlerinin de kullanıldığı göze çarpmaktadır. Ayrıca nisbenin kim tarafından verildiği ve hangi anlamlara geldiğinin

¹³⁶³ Şebbir Ahmed, *Fethu’l-mülhim*, 1/432, 433-434, 457-458, 2/122, 397.

¹³⁶⁴ Şebbir Ahmed, *Fethu’l-mülhim*, 2/181-182. Ayrıca Bk. 2/397.

¹³⁶⁵ Şebbir Ahmed, *Fethu’l-mülhim*, 2/183.

¹³⁶⁶ Şebbir Ahmed, *Fethu’l-mülhim*, 1/465, 2/396.

açıklanması nadiren de olsa karşımıza çıkmaktadır. Buna el-Makbûrî nisbesinin tahlili güzel bir örnek teşkil etmektedir.¹³⁶⁷

Senedle ilgili tahammül ve eda siğalarının (حدثني / حدثنا / أخبرني) farkının izah edilmesi, seneddeki ح harfinin anlamlarının belirtilmesi, usule dair birtakım konuların yeri gelince izahı, râvilerin hadisi şeyhlerinden عن lafzı ile rivayet etmesinin ne anlama geldiğinin açıklanması, rivayetin seyrinde değişiklik oluşturan râvî üzerinden senede dair teknik bilgiler sunulması, seneddeki nüktelere¹³⁶⁸ ve bunlar gibi hadis usulü konularına yer verilmesi müellifin râvilere, sened ve onunla ilgili teknik hususlara önem verdiğini göstermektedir.¹³⁶⁹ Senede dair yapılan eleştirileri de yine klasik dönem eserlerinden nakille yaptığı anlaşılmaktadır.¹³⁷⁰ Ayrıca müellif, *Sahih-i Müslim*'deki bazı senedlere/râvilere yöneltilen eleştirileri naklederek bunlara verilen cevapları da serdeder.¹³⁷¹

Şerhte râvi ve sened bilgilerine ilaveten kelime ve gramer tahlilleri, kelimelere dair morfolojik/etimolojik açıklamalar da göze çarpan hususiyetlerden birini teşkil etmektedir. Kelimenin kökü, geçirdiği dönüşümler izah edilerek mevcut şeklin sarf açısından izahı yapılmış varsa farklı okunuşlar, en yaygın veya meşhur okunuş da belirtilmiştir.¹³⁷² Kelimenin okunuş farklılıklarına bağlı anlam değişimlerini izah ederken, klasik dönem Sibeveyh gibi gerek dil âlimi Aynî gibi gerekse hadis ulemasının görüşleri nakledilmiştir. Buna طهور tahûr kelimesinin açıklaması iyi bir örnek teşkil etmektedir.¹³⁷³ Ayrıca bu bağlamda (أراه - أراه) erâhu-urâhu farkı ve değerlendirmeleri ile (أ قتالا) e kıtâlen ifadesinin okunuş ve nüsha farklılıkları için yapılan izahlarda belirtilebilir.¹³⁷⁴

Kelimelerin muhteva izahları da şerhte sıklıkla karşılaşılan bir özellik olarak belirtilebilir. Mesela “saat” kelimesinin muhtevasına dair yapılan izah böyledir.¹³⁷⁵ Mekân bildiren

¹³⁶⁷ Şebbir Ahmed, *Fethu'l-mülhim*, 2/55.

¹³⁶⁸ Mesela bu senedde dört tâbiî bulunmaktadır, Kûfeli büyük imamlar birbirinden naklemiştir, esahhu'l-esânîd, uluvvü'l-isnad şeklinde nüktelere yer verir.

¹³⁶⁹ Şebbir Ahmed, *Fethu'l-mülhim*, 1/432-433, 2/67, 137, 140, 183.

¹³⁷⁰ Şebbir Ahmed, *Fethu'l-mülhim*, 2/181.

¹³⁷¹ Şebbir Ahmed, *Fethu'l-mülhim*, 2/411-412. Ahatlı, Erdinç - Haq, İnam Ul. “Şebbîr Ahmed Osmânî Ve ‘Fethu'l-Mülhim Bi-Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim’ Adlı Eseri”. 29-30.

¹³⁷² Şebbir Ahmed, *Fethu'l-mülhim*, 1/433, 444, 457.

¹³⁷³ Şebbir Ahmed, *Fethu'l-mülhim*, 2/412.

¹³⁷⁴ Şebbir Ahmed, *Fethu'l-mülhim*, 2/184, 2/185.

¹³⁷⁵ Şebbir Ahmed, *Fethu'l-mülhim*, 1/453, 456.

kelimelerin nereye ait olduğuna dair izahlara Ehl-i Necd ifadesinin coğrafi olarak “Hicaz ve Irak arasındaki bölge” olduğunun belirtilmesi zikredilebilir.¹³⁷⁶

Kelime ya da cümlelerin gramer rolü hakkında/Nahivle ilgili verilen bilgiler, harflerin taşıdığı anlam farklarının izahlarının şerhe ayrıca bir zenginlik kattığını belirtmek gerekmektedir. Bu bağlamda gelecek zaman edatı olarak kullanılan س/sin/ harfinin سأحدثك fiilinde “verilen vâdi te’kid ifade ettiğini” vurgulayan müellif, bunu Bakara Sûresi 137. âyetteki فسيفيكم الله ayetiyle delillendirir.¹³⁷⁷ Nüans sayılabilecek bilgilerin de gramer tahlillerinde verildiği, ancak bunun metnin anlamına katkı yapması açısından zikredildiği belirtilebilir. Örneğin cibrîl hadisinde yer alan (ما المسؤول عنها بأعلم) “Kendine sorulan daha bilgili değildir” ifadesinde¹³⁷⁸ yer alan zâid harfi cerrin (ب) nefyi te’kid ettiğini belirtir.

Farklı nüshalardaki bilgilerden yola çıkılarak farklı i‘rab vecihleri de değerlendirilmiştir. (متناسكون) mütemasikûn kelimesinin sıfat olarak merfû, farklı nüshada ise (متناسكين) mütemasikîn şeklinde hal/durum zarfı olarak mansûb geçtiğini söyler.¹³⁷⁹

Şebbir Osmânî’nin, hadis metnlerindeki kelime ya da ibarelerin i‘rabının klasik döneme nispetle daha sık bir şekilde yapması, gramer rollerine dair izahları vermesi ne anlama gelmektedir, nasıl anlaşılmalıdır? Yaşadığı toplumun Arap olmayışı bunun muhtemel bir izahı olabileceği gibi bununla birlikte Nahiv üzerinden yorumun sınırlarını belirleme veya mananın doğruluğunu gösterme amacı da bir sebep olarak zikredilebilir.

Sarf ilmi açısından da şerhte pek çok unsur bulunmaktadır. Fiilin hangi bâbta olduğuna, bâbın temel özelliğine temas ederek buna istisna teşkil eden durum örneklerle açıklanır. If‘âl kalıbının hemzesinin ta‘diye anlamını ifade ettiğini ancak bu durumun tam aksi (yani sülâsi lazım bir fiil if‘âl kalıbına sokulunca müteaaddi olurken sülasisi müteaaddi iken if‘âl babına sokulunca lazım olan) birkaç fiil olduğunu hadiste geçen “ekebbe” fiilinin¹³⁸⁰ de buna örnek olduğunu söyleyerek diğer fiilleri birer örnekle verir. Kebbe – döndürmek, ekebbe – yüzüstü kapaklanmak, nesele- yolmak, eskitmek, ensele- yıpranmak.¹³⁸¹

Hadiste yer alan Kinâye, Mecaz, Teşbîh, İstiâre, Tecrîd gibi Belagât unsurlarına ve şiihlere yer verildiği göze çarpmaktadır.¹³⁸²

¹³⁷⁶ Şebbir Ahmed, *Fethu’l-mülhim*, 1/465.

¹³⁷⁷ Şebbir Ahmed, *Fethu’l-mülhim*, 1/461. Ayrıca Bk. 1/437, 2/180.

¹³⁷⁸ Müslim, “İman”, 9.

¹³⁷⁹ Şebbir Ahmed, *Fethu’l-mülhim*, 2/401.

¹³⁸⁰ Müslim, “İman”, 236.

¹³⁸¹ Şebbir Ahmed, *Fethu’l-mülhim*, 2/183.

¹³⁸² Şebbir Ahmed, *Fethu’l-mülhim*, 1/449, 456, 510, 2/183, 3/266, 4/223, 5/452, 6/108.

Şebbir Ahmed'in hadis metninin yorumunda izlediği yol hakkında ise şunlar söylenebilir: Metinde yer alan isim, fiil fark etmeksizin bir kelimenin farklı okunuşu varsa veya buna müsaitse bunlar vurgulanarak lügat manaları verilir, buradaki sözden muradın ne olduğu belirtilir.¹³⁸³ Hadis metinlerinin şerhinde belirtilmesi gereken en önemli hususiyetlerinden biri, müellifin yorumlarını Kur'ân ve Sünnet bütünlüğünü daima göz önüne alarak yapmasıdır. Kur'ân ve Sünnet arasındaki uyumun bir göstergesi olarak hadislerdeki ifadelerin yorumlarında, Kur'ân'dan ayetler serdetmesi ve hadiste yer alan kavramların izahında Kur'an'dan istişhâd etmesi, izahın ağırlık/merkez noktasını göstermesi açısından mühimdir.¹³⁸⁴ Zira sünneti, Kur'ân dışında ona karşıt bir olguymuş gibi algılayan Kur'âncı ekolün müellifin yaşadığı bölgede ortaya çıkmasının bu yorumlarda etkisi olduğu söylenebilirse de ayrıca ele alınmayı hak eden bir konudur. Metnin yorumunda İslam öncesi/cahiliye döneminde kavramın kullanım alanı ve onu tamamlayan kavramların izahını yapması, konunun öncesi-sonrasıyla bütünlük içinde anlaşılmasını netleştiren bir durumdur. Cahiliye de uğursuzluk anlayışı ve sanih-barih kavramlarının izahı bu bağlamda değerlendirilebilir.¹³⁸⁵

Hadiste geçen konu ile ilgili mevcut tartışmalara mutlaka değinen müellif, bazı yerlerde kendi görüşünü belirttiği olmaktadır. Gerek itikâdî gerekse fikhî meselelerde mevzûyu ele alan nakillerin ardından kendi değerlendirmelerini (قال/يقول العبد الضعيف) veya قلت diyerek¹³⁸⁶ söylemektedir. Bazen muhtemel soru veya itirazların fein kulte/kultü veya fein kulte/fe'l-cevâb¹³⁸⁷ şeklinde ifade edilmesi şerhin bir vasfını teşkil etmektedir. Kader konusu ile ilgili tartışmalardaki kullanımlar buna örnek verilebilir.¹³⁸⁸ Ayrıca bu ifade (قال العبد الضعيف) bir defa da rû'yetullah konusunda bâb başlığının hemen altında hadisleri yorumu başlamadan önce kendi fikrini takdim etmek için kullanmıştır.¹³⁸⁹

Metin yorumunda, konunun gereği olarak felsefi izahlar yaparak meseleyi akla yaklaştırma çabasında -özellikle ba'su ba'de'l-mevt konusunda- onun içinde bulunduğu Hint toplumunun çok dinli ve farklı kültürlerden oluşması, bu din ve kültürlerdeki

¹³⁸³ Şebbir Ahmed, *Fethu'l-mülhim*, 1/434-435, 437, 465, 507.

¹³⁸⁴ Şebbir Ahmed, *Fethu'l-mülhim*, 1/451, 459-460, 2/51, 52, 56, 65, 395, 400, 407-408.

¹³⁸⁵ Şebbir Ahmed, *Fethu'l-mülhim*, 2/404.

¹³⁸⁶ Şebbir Ahmed, *Fethu'l-mülhim*, 1/229, 462, 469, 473, 475, 477, 508, 516, 520, 529; 2/57-63, 73, 141, 142, 144, 192, 202, 227, 3/ 107, 114, 115, 116, 196, 218, 315-316, 330, 4/336, 362, 5/105, 107, 142, 227, 244, 402. 6/132.

¹³⁸⁷ Şebbir Ahmed, *Fethu'l-mülhim*, 2/138, 4/359.

¹³⁸⁸ Şebbir Ahmed, *Fethu'l-mülhim*, 1/434-435.

¹³⁸⁹ Şebbir Ahmed, *Fethu'l-mülhim*, 2/292.

reenkarnasyon inancı nedeniyle ahiret inancının bulunmayışının etkisi muhtemel olmakla beraber, bunun etkisinin olup olmadığı ayrıca araştırılacak bir husus olarak durmaktadır.¹³⁹⁰ Ayrıca kaza-kader, irade-kesb vb. gibi itikâdî konularda teferruata girmesi¹³⁹¹, Cibril hadisinde “Allah’a iman” kısmının izahında Allah’ın varlığının, birliğinin delillerini, akılları ikna çabasıyla serdetmesinde, varlık-yokluk, âyân-ı sâbiteler, kemal-noksan, hayır-şer, vacibu’l-vücûd ve mümkün varlık ile ilgili felsefî izahlara girmesinde¹³⁹² tasavvuf felsefesine (özellikle İbn Arâbî ekolüne) yakınlığı sezilmekle birlikte yaşadığı bölgedeki inanç ve kültür çeşitliliğinin etkisinin de ne derece olduğu merak konusudur.

Müellifin göze çarpan bir diğer hususiyeti hadislerin yorumları, ibaredeki/kelimelerdeki muradı tespiti, rivayet farklılıklarını göz önüne alarak yapmasıdır ki bütüncül bakıştan kaynaklanan ve doğru yorumun kapısını açan bu yöntem belki de hadis ve sünnetin anlaşılmasıyla ilgili parçacı yaklaşımın yanlışlığını gösteren bir olgudur.¹³⁹³

Buna ilaveten şerhte Buhârî merkezli bakış açısını görmek mümkündür. Zira müellifin, rivayet farklılıklarını ve delil olarak kullandığı başka rivayetleri Buhârî merkezli tahric etmesi¹³⁹⁴ ve Müslim’in koymadığı bâb başlıkları hakkında izahlarda bulunması, mesela Buhârî’nin *Sahîh*’inde iman kitabında yer alan (کفر دون کفر) bâb başlığının izahını yapması¹³⁹⁵ buna işaret etmektedir. Ayrıca müellif tarafından özel bir hadis kitabının şerhinden ziyade “genel bir hadis şerh ansiklopedisi” gibi telakki edildiği anlaşılan *Fethu’l-bâri* ve *Umdetü’l-kâri* başta olmak üzere, Kirmânî, Keşmîri ve Kastallânî’nin Buhârî şerhleri ile Sindi’nin haşiyesinin sıklıkla kullanılması, eserde Buhârî ve şerhleri merkezli yorum ve değerlendirme yapıldığı kanaatini desteklemektedir. Yorumlarda, yapılan nakillerde İbn Hacer ve Nevevi isimleri bulunmakla birlikte¹³⁹⁶ muhtemelen Hanefî bakışını yansıtan dengeleyici bir unsur olarak Aliyyü’l-kâri ve Aynî’den nakillere de azımsanmayacak kadar yer verilmiştir.

Metnin yorumunda bazı konuların farklı eserlere, bir kısmının da şerhin ilerleyen kısımlarına havale edildiği metin içi atıflar görülmektedir. Bu tekrarı önlemek adına güzel

¹³⁹⁰ Şebbir Ahmed, *Fethu’l-mülhim*, 1/459-460.

¹³⁹¹ Şebbir Ahmed, *Fethu’l-mülhim*, 1/446-447.

¹³⁹² Şebbir Ahmed, *Fethu’l-mülhim*, 1/440-443.

¹³⁹³ Şebbir Ahmed, *Fethu’l-mülhim*, 1/435, 446, 455 2/66 2/395-396, 3/443-448.

¹³⁹⁴ Şebbir Ahmed, *Fethu’l-mülhim*, 2/179-180, 2/407-408.

¹³⁹⁵ Şebbir Ahmed, *Fethu’l-mülhim*, 2/52.

¹³⁹⁶ Şebbir Ahmed, *Fethu’l-mülhim*, 2/180.

bir uygulamadır. Nübüvvet konusunda Râzi'nin (ö. 606/1210) *Metâlibü'l-âliye*'si ile Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *Meâricü'l-Kuds* adlı iki eserini tavsiye ederek konu için bunlara bakılmasını salık verir. Ayrıca konunun detaylarının da şerhin ilgili yerlerinde geleceğini zikreder.¹³⁹⁷

İhtilâfu'l-hadis yani rivayetler arası ihtilafların giderilmesinde Hanefî olmasına karşın hadisçileri izleyerek cem ve te'lîfi önceleyen bir tavra sahip olduğu net olarak görülmektedir.¹³⁹⁸

Hadiste yer alan sözün coğrafi ve sosyolojik karşılığına işaret edilmesi, metnin gönderme yaptığı toplumsal zeminin anlaşılması hadisin doğru yorumu için mühimdir. Hz. Huzeýfe'nin “biz imtihan edildik” dediği coğrafya ve sosyoloji hakkındaki verdiği bilgiler bu bağlamda düşünülebilir.¹³⁹⁹

Klasik eserlerde “fî haza'l-hadis feva'id/fihi fevâ'id” şeklinde ifade edilen ve hadisten çıkarılan itikâdî, amelî ve ahlâkî ilkelerin sıralandığı kısımları tekrarlamadan özellikle Buhârî şerhi *Fethu'l-bâri*'ye bakılmasını salık vermektedir.¹⁴⁰⁰ Dağlama, rukye, uğursuzluk, tevekkül ve sebeplere sarılma konusunu özellikle sûfi çevrelerde var olan her şeyi terk etme düşüncesini, kesb bağlamında Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762), Kirmânî (ö. 786/1384), Halimî (ö. ?), İbnü'l-Esir (ö. 606/1210) ve Taberî'den (ö. 310/973) nakille tartışıp kendi değerlendirmelerini yapması, yorumlarındaki güncellik ve kapsamlılığa örnek olarak verilebilir.¹⁴⁰¹

Şerhin Ara Başlıkları ve Ehl-i Hadis, Şâfiî ve nisbeten Mâlikî ağırlıklı hadis şerh literatüründe, Hanefî bir âlimin mezhebi bakış açısını eksene alınarak *Sahîh-i Müslim*'e şerh yazmış olması, eseri öne çıkaran temel özelliklerinden biri olduğu söylenebilir. Buna ilaveten öne çıkan başka bir özelliği çeşitli maksatlarla konuyu tamamlayıcı müstakil ara başlıklar atılmasıdır. Şerhin *Sahîh-i Müslim* şerhleri içinde öne çıkan en bariz vasfı belki de bu tahâret, namaz ve hac gibi fikhî boyuta sahip kitâblardaki hadislerin yorumları yapılırken müellifin mezhebinin görüşlerini savunmak amacıyla ara başlıklar açarak Hanefî mezhebinin yorum ve delillerinin tartışma üslubuyla nakledilmesidir. Bu ara başlıklar ayrıca ele alınmayı hak edecek seviyededir. Altı cildin sayfa sayfa kontrol edilip

¹³⁹⁷ Şebbir Ahmed, *Fethu'l-mülhim*, 1/446.

¹³⁹⁸ Şebbir Ahmed, *Fethu'l-mülhim*, 2/180-181; Ayrıca bk. Ahatlı, Erdinç - Haq, İnam Ul. “Şebbir Ahmed Osmânî Ve ‘Fethu'l-Mülhim Bi-Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim’ Adlı Eseri”. 40-41.

¹³⁹⁹ Şebbir Ahmed, *Fethu'l-mülhim*, 2/181-182.

¹⁴⁰⁰ Şebbir Ahmed, *Fethu'l-mülhim*, 2/185.

¹⁴⁰¹ Şebbir Ahmed, *Fethu'l-mülhim*, 3/398-400.

tespit edilen ara başlıkları şu şekilde sınıflandırılabilir: Tenbih¹⁴⁰², Tenbih Zarûrî¹⁴⁰³, İstidrât¹⁴⁰⁴, Bahs¹⁴⁰⁵, (bu başlık altında üç farklı konudaki mütalaalarını serdedir. Vitrin ve başlanmış nafile ibadetin tamamlamasının vacipliği bahsi, Temânû delili bahsi, Kâfirler furu‘ ile mes‘ûl müdür bahsi), Mebhas¹⁴⁰⁶, (Mebhas: Namazda konuşmak, şeytan ve cinlerin varlığı), Tezyîl¹⁴⁰⁷, Teznîb¹⁴⁰⁸, Tekmîl/Tekmile¹⁴⁰⁹, Fâide¹⁴¹⁰, Fâide Lüğaviyye¹⁴¹¹, Latîfe¹⁴¹², Mesele¹⁴¹³, (Ta’dil-i erkân meselesi, Farz kılanın nafile kılana uyması meselesi), Ekvâlü’l-ulemâ¹⁴¹⁴ (Sehiv secdesi, Tilavet secdesi, Namaz sonrası selam, Kasrı gerektiren mesafe, Müdrikin namazı, ikindiye kılmada acele davranmak veya te’hir etmek, Şafak vakti, Vitir hakkında, Bayram namazında tekbirler ve sayısı, Bayram namazından önce veya sonra nafile namaz, Kûsûf ve Hûsûf namazlarında kıraat), İhtilâfû’l-ulemâ/fukahâ/eimme¹⁴¹⁵ (Kasrı gerektiren yolculuk zamanı, Namazın kasrı, Cuma günü gûsûl, Cuma namazında hutbe okunurken konuşma, Cumadan önce nafile kılmanın meşruluğu, Bayram namazı, Kûsûf namazında hutbe), İhtilafu fukahâi’l-hanefiyye¹⁴¹⁶, Meşrûiyyetü...¹⁴¹⁷ (İki hutbe arasında oturmanın meşrûiyyeti, İmam hutbe okurken tahiyetü’l-mescid kılmanın meşrûiyyeti, sahâbe ve tâbiûn âsârının meşrûiyyeti), Mezâhibü’l-eimme¹⁴¹⁸, Delil, Delâil, Edille¹⁴¹⁹ (Sabah namazı ve güneşin doğması, İkindiye te’hirin müstehablığı, İsfâr vakti, Namazları cem, Revâtib sünnetler,

¹⁴⁰² Şebbir Ahmed, *Fethu’l-mülhim*, 1/ 448, 482, 494, 494, 508, 548, 574, 580; 2/ 53, 128, 139, 324, 359, 383, 501; 3/ 329; 4/ 178, 233, 368, 387, 397, 463, 489; 5/ 258, 321, 399.

¹⁴⁰³ Şebbir Ahmed, *Fethu’l-mülhim*, 3/302.

¹⁴⁰⁴ Şebbir Ahmed, *Fethu’l-mülhim*, 1/449.

¹⁴⁰⁵ Şebbir Ahmed, *Fethu’l-mülhim*, 1/466-469, 480, 502.

¹⁴⁰⁶ Şebbir Ahmed, *Fethu’l-mülhim*, 3/407, 4/43-61.

¹⁴⁰⁷ Şebbir Ahmed, *Fethu’l-mülhim*, 1/504.

¹⁴⁰⁸ Şebbir Ahmed, *Fethu’l-mülhim*, 1/525.

¹⁴⁰⁹ Şebbir Ahmed, *Fethu’l-mülhim*, 1/527, 567.

¹⁴¹⁰ Şebbir Ahmed, *Fethu’l-mülhim*, 1/564; 2/126, 240; 3/345; 4/34.

¹⁴¹¹ Şebbir Ahmed, *Fethu’l-mülhim*, 1/592.

¹⁴¹² Şebbir Ahmed, *Fethu’l-mülhim*, 2/508; 3/ 376; 4/473.

¹⁴¹³ Şebbir Ahmed, *Fethu’l-mülhim*, 3/287-290; 3/430-434.

¹⁴¹⁴ Şebbir Ahmed, *Fethu’l-mülhim*, 4/126-129, 4/153-154, 4-163-164, 4/394-397, 4/198, 4/220-227, 4/228-231, 5/57-68, 5/391-399, 5/401-402, 5/463-465.

¹⁴¹⁵ Şebbir Ahmed, *Fethu’l-mülhim*, 4/400-403, 4/379-387, 5/268-272, 5/288-289, 5/308-310, 5/376-377, 5/455-457.

¹⁴¹⁶ Şebbir Ahmed, *Fethu’l-mülhim*, 5/272-274.

¹⁴¹⁷ Şebbir Ahmed, *Fethu’l-mülhim*, 5/318-319, 5/350-358, 5/353.

¹⁴¹⁸ Şebbir Ahmed, *Fethu’l-mülhim*, 4/417-420.

¹⁴¹⁹ Şebbir Ahmed, *Fethu’l-mülhim*, 4/417-420, 4/209, 4/246-249, 4/279-285, 4/420-435, 4/482-484, 5/16-21, 5/37-42.

Vitrin sayısı, Vitrin vücûbiyeti) Beyân¹⁴²⁰, Kelâm¹⁴²¹, Fark¹⁴²², Te’vîl¹⁴²³, Tahkîk¹⁴²⁴, İstidlâl¹⁴²⁵, Rivâyât¹⁴²⁶. Herhangi bir spesifik kelimeyi başlık olarak koymadan doğrudan konuyu ifade eden İmanın şubeleri¹⁴²⁷, Küfrün türleri, iman ve küfür¹⁴²⁸, Namazda Fatiha’yı okumanın hükmü gibi başlıklar da konulmuştur. İlk beş cildin genel ara başlık görüntüsü bu olmakla birlikte sayfa sayfa kontrol edilmesine rağmen altıncı ciltte ne bir ara başlık ne de kendi görüşünü yansıtacak ilave bilgilerin verildiği kısımlara rastlanmamıştır. Hâlbuki 6. ciltte yer alan kitâbların da (Cenâiz, zekât, sıyâm, itikâf, hacc ve nikâh) muhtevası fikhî ağırlık taşımakta ve mezhepler arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Ara başlıklar, konunun farklı vechelerine dikkat çekme, mezhep görüşlerini savunma ve delilleri yorumlamadaki çeşitliliği gösterme açılarından şerhin en özgün yönünü oluşturmaktadır. Bunlardan “tahkik” başlığını kavram ve konunun muhtevası hakkında ilave izahlar, “İhtilaf”ı fikhî görüş ayrılıklarını ortaya koyulduğu, “delâil” başlığında hadislerin delil olarak kullanılma yönleri, “Tenbihat”ı ise bazı görüşlere dikkat çekmek için kullandığı tespit edilmiştir.¹⁴²⁹ Bu tespit, her ne kadar tamamen isabetli olmasa da başlıklar hakkında bir fikir vermektedir.

Kaynak kullanımı

Şerhte kaynak gösterme usulü klasik yönteme uygun olarak (... قال / ... يقول / ... حكي / ... عن) şeklinde metin öncesinde yapılmış, bazen alıntı yapılan eserin ismi de belirtilmiştir. Naklin sonunda genellikle انتهى fiili kısaltılmaksızın veya ه şeklinde kısaltması kullanılmıştır.¹⁴³⁰ Yaptığı nakillerde âlimin ismini genellikle önce zikretmekle birlikte (قاله ابن حجر) gibi bazen naklin sonunda (قال النووي / قال الحافظ) verildiği örnekler de az değildir.¹⁴³¹ Gerek klasik gerekse çağdaş eser ve âlimlerden nakillerin yer verildiği *Fethu’l-mülhim*’in ayrıcı vasıflarından birinin de önceki dönem şerhlerine ilaveten hadis

¹⁴²⁰ Şebbir Ahmed, *Fethu’l-mülhim*, 4/296-301.

¹⁴²¹ Şebbir Ahmed, *Fethu’l-mülhim*, 5/8-10.

¹⁴²² Şebbir Ahmed, *Fethu’l-mülhim*, 5/35-37.

¹⁴²³ Şebbir Ahmed, *Fethu’l-mülhim*, 4/147-150.

¹⁴²⁴ Şebbir Ahmed, *Fethu’l-mülhim*, 5/331-336.

¹⁴²⁵ Şebbir Ahmed, *Fethu’l-mülhim*, 5/407-410.

¹⁴²⁶ Şebbir Ahmed, *Fethu’l-mülhim*, 5/444-447.

¹⁴²⁷ Şebbir Ahmed, *Fethu’l-mülhim*, 2/57.

¹⁴²⁸ Şebbir Ahmed, *Fethu’l-mülhim*, 2/58-62. Ayrıca Bk. 2/80, 2/315, 3/229-242, 3/250-275, 3/310-311, 3/325-329, 3/345.

¹⁴²⁹ Yusuf Ziya Mermertaş, *Şebbir Ahmet Osmânî ve Fethü’l-Mülhim Adlı Eserindeki Şerh Metodu* (Samsun, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 56-66.

¹⁴³⁰ Şebbir Ahmed, *Fethu’l-mülhim*, 1/440-441.

¹⁴³¹ Şebbir Ahmed, *Fethu’l-mülhim*, 1/461, 462, 2/66.

usulü, lügatler, tefsirler ve tabakât, fıkıh eserleri, cerh ta'dil ve ilel gibi farklı türde eserlerin kullanılmış olmasıdır.¹⁴³²

Eserde Şebbir Osmânî'nin farklı ve orijinal olarak kabul edilebilecek görüşlerinden bir kaçı şunlardır:

1- Cibrîl hadisinde¹⁴³³ Hz. Peygamber'e insan suretinde gelen Cebrâil'in "Ya Muhammed !" diye ismiyle seslenmesi "(Ey müminler!) Peygamber'i, kendi aranızda birbirinizi çağırır gibi çağırmayın..." âyetine¹⁴³⁴ aykırı mıdır? sorusuna şöyle cevap verir:

a- Buradaki yasak âdemoğluna dönüktür. Dolayısıyla melekleri kapsamaz. Bu yorum klasik dönemde kabul gören genel bir yorumdur.

b- Alemî manayı değil (yani Muhammed özel ismini değil) vasfî manayı (yani ey övülen kişi) kastetmiştir. Bunu söyleyen görmedim diyerek kendi yorumunun orijinalliğine vurgu yapmaktadır.¹⁴³⁵

2- Cibrîl hadisindeki İslam, iman ve ihsan soru sıralamasının anlaşılır ve aralarındaki ilişkinin açık ve net olmasına karşın hemen ardından "kıyametin kopma saatinin" sorulmasının ilk bakışta ihsanla ilişkisinin çok açık ve net olmadığını belirten Şebbir Osmânî, buna dair şeyhinin orijinal olduğunu belirttiği şu yorumunu nakleder: "Âlemin tüm cüzleriyle yaratılma sebebi kulluktur. Bunun dışındaki her şey kulluğun kapsamında, ona hazırlayıcı veya kulluğun semeresi olan şeylerdir. Yüce Allah yerleri, gökleri ve aralarındaki her şeyi insan için, insanı da kendine kulluk için yaratmıştır. Dünya bizim için, biz de ahiret ve ubudiyet için yaratıldık. Ubudiyet, ihsan bakımından zirvesine ulaştınca da artık kıyametin kopması yakındır." Yani kıyametin Allah'a kulluğun keyfiyet ve kemiyet açısından zirveye çıktıktan sonra kopacağını belirterek Hz. Peygamber'in keyfiyet açısından zirve olduğunu bu açıdan amacın hâsıl olduğunu, kemiyet açısından da deniz, nehir, dağ ve ova her bölgede, her renkten insanın İslam ile şereflenmesi ve yeryüzünde İslam'ın girmediği evin kalmaması olarak yorumlar. Yani ihsandan sonra ihsan bakımından kulluğun zirvesini yaşayan Rasûlullah'ın keyfiyet bakımından

¹⁴³² Ahatlı, Erdinç - Haq, İnam Ul. "Şebbir Ahmed Osmânî Ve 'Fethu'l-Mülhim Bi-Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim' Adlı Eseri", 43-45.

¹⁴³³ Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Ahmet b. Rifat b. Osman Hilmi Karahisarî, (Türkiye: Dâru't-Tibâati'l-Âmire, 1334.), "İman", 1.

¹⁴³⁴ en-Nur 24/63

¹⁴³⁵ Şebbir Ahmed, *Fethu'l-mülhim*, 1/438.

ubûdiyetine işaret edildiğini belirtir.¹⁴³⁶ Bu gerçekten önceki hiçbir şerhte bulunmayan çok orijinal bir yorumdur.

3- Cibrîl hadisinin farklı rivayetlerinde Cebrâil'in (as) kimsenin tanımadığı bir şahıs olmasına (ما يعرفه منا احد) karşın Nesâî'de geçen rivayetin¹⁴³⁷ sonunda yer alan ziyadede, herkesin bildiği bir sahâbî olan Dihye el-Kelbî sûretinde gelmiş olmasını, İbn Hacer müşkil görmüş ve râvinin vehmi olarak eleştirmiştir. Ancak müellif Osmânî bu duruma rivayetlerdeki ihtilafları çözmede önceliği mutlak olarak cem ve te'lîfe verdiğini de gösteren bir hayli ilginç bir yorum getirmiştir. Dihye'nin "farklı harici bir yüzü" ile orada bulunmasının mümkün olduğunu belirterek ihtilaflı cem etmeye çalışmıştır.¹⁴³⁸

4- Hadiste geçen "Allah Allah, diyen hiç kimsenin üzerine kıyamet kopmaz" ifadesinden¹⁴³⁹ "Allah, Allah" lafzıyla zikir yapılabileceğini delillendirmesi ve bu şekilde "Allah, Allah" şeklinde, tek başına Allah ismiyle zikri kabul etmeyip itiraz eden İbn Teymiye'ye (ö. 728/1328) bu hadisi gözden kaçırdığı için yanlış kanıya vardığını söyleyerek karşı çıkar, Aliyü'l-kâri (ö. 1014/1605) ve Tîbî'den (ö. 743/1343) nakillerle kendi çıkarımını destekler. Allah'ı zikrin bu dünyanın ruhu olduğunu, onun ayakta kalması ve yıkılmasının temel etkeninin zikir olduğunu belirtir.¹⁴⁴⁰ Şerhin tamamının "Şebbir Osmânî'nin hadislere dair farklı izah ve yorumları" penceresinden okunması halinde farklı özgün örneklerin çıkacağı muhakkaktır.

Sonuç ve Değerlendirme

Gerek kendi dönemi gerekse önce ve sonraki âlimlerin yorum ve değerlendirmelerini sıklıkla nakletmesi, müellifin klasik dönem âlimleri başta olmak üzere yazılanlara değer atfettiğini göstermektedir. Ayrıca gerek kendi ülkesinde gerekse farklı coğrafyalarda yaşamış âlimlerin fikir ve yorumlarına yer vermesi, çağını takip edip önemseydiğine işaret etmektedir. Buna ilave olarak bu tür nakillerden sonra zaman zaman farklı ifadelerle kendi yorumunu söylemesi, müellifi kuru bir nakilci olmaktan çıkarıp yaşadığı zamanı ve zemini dikkate alan bir şarih konumuna dâhil etmektedir. Müellif, ne sadece geçmiş/geleneği kutsayarak dokunulmazlık zırhına bürünen ne de bütünüyle reddederek köksüz kalan aşırı yaklaşımlar içinde olmamış aksine geçmişle günü mezceden, geleneği

¹⁴³⁶ Şebbir Ahmed, *Fethu'l-mülhim*, 1/453-455.

¹⁴³⁷ Nesâî, "İman", 5.

¹⁴³⁸ Şebbir Ahmed, *Fethu'l-mülhim*, 1/457. Ayrıca bk. Erdinç Ahatlı, *Hadis İlminde Metodoloji Problemleri, İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usul Mes'elesi* 2, 2005, s. 801-814.

¹⁴³⁹ Müslim, "İman", 375.

¹⁴⁴⁰ Şebbir Ahmed, *Fethu'l-mülhim*, 2/179.

anlayarak çağını ihmal etmeden yorum yapmanın güzel örneklerini sergilemiştir. Şerhte müellifin yaşadığı asrın güncel ve büyük olaylarına temas ettiği de göze çarpmaktadır. Örnek olarak Allah katında ecrin türlerini ele aldığı kısımda 1. Dünya Savaşı'na temas ederek Müslüman Osmanlı ile Avrupalı Hıristiyanların savaşına, Hintli Müslümanların var gücüyle yaptıkları yardımları ve bunlardan elde edecekleri mükâfatları zikretmesi verilebilir.¹⁴⁴¹ Buradan da anlaşılabilceği gibi müellif çağındaki olaylara gözünü kapatmamış, hadislerle güncelin bağına kurarak onlarla ilgili şeylere dair çıkarımlarda bulunmuştur.

Son olarak Lügat, Sarf, Nahiv ve kısmen Belağat ile ilgili bilgilerin verildiği, metin yorumlarında geleneksel yorumların önelemekle birlikte müellifin kendi yorumlarının da bulunduğu geleneksel muhtevayı modern form ile nakleden, müstakil ara başlıkların ayırıcı vasfını oluşturduğu, Hanefi mezhebinin fikhî görüşlerini tercih eksensli modern dönemde *Sahih-i Müslim* üzerine yazılan bu şerhin Hint alt kıtasındaki hadis birikimini gerek yansıtması gerekse ona katkı sunması açısından önemli bir yere sahip olduğu belirtilebilir.

3.2.2. Ahmed Davutoğlu (ö. 1983) *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*

Bu başlık altında yazılanlar, Ahmed Davudoğlu'nun şerhinin Musa Şahin'in şerhiyle eşzamanlı yapılan okumaları sonucu oluşan temel tespitler ve şerh üzerine kaleme alınan önceki çalışmalardan¹⁴⁴² istifade edilerek oluşturulmuştur.

Ana hatlarıyla hayatı

Ahmed Davudoğlu, 1912 yılında Bulgaristan'ın Deliorman bölgesindeki Şumnu vilâyetine bağlı Kalaycı köyünde doğmuştur.¹⁴⁴³ İlk ve orta eğitimini, kendi köyü ve yakın köydeki mekteplerde tamamlayan Davudoğlu, Şumnu'daki Medresetü'n-Nüvvâb'a devam etti. Burada lise kısmını 1933'te, yüksek kısmını ise 1936 yılında bitirip mezun

¹⁴⁴¹ Şebbir Ahmed, *Fethu'l-mülhim*, 2/413.

¹⁴⁴² Ülkemizde Ahmed Davutoğlu'nun hayatı ve ilmi çalışmalarına dair kapsamlı bir sempozyum yapılmıştır. 2016 yılında Ümraniye Belediyesi'nin ev sahipliğinde Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Sofya Yüksek İslam Enstitüsü'nün ortaklaşa yürüttüğü "Uluslararası İslam âlimi Ahmed Davutoğlu sempozyumu" düzenlenmiş ve aynı yıl kitap olarak basılmıştır. Bunun dışında ülkemizde konu hakkında Erdinç Ahatlı'nın çalışmaları dikkat çekmektedir.

¹⁴⁴³ Nihat Engin, "Ahmet Davutoğlu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/ 52-53; Erdinç Ahatlı, "Türkiye'de Hadisi Anlama Çalışmaları: Ahmed Davudoğlu ve Müslim Şerhi Örneği" (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi* (HTD), III/1, 2005, 74-75; Erdinç Ahatlı, Ahmed Davudoğlu'nun Hadis Çalışmaları, *İslâm Âlimi Ahmed Davudoğlu Uluslararası Sempozyumu*, 91-119; Erdinç, Ahatlı. Klasik ve Cumhuriyet Dönemi Hadis Şerhçiliği: Şekil ve Muhteva Açısından Bir Mukayese, *İslam ve Klasik*, 2008, 39-52.

oldu. Mezuniyetinin ardından üç arkadaşıyla birlikte Mısır'a gönderilen Davudoğlu, Ezher Üniversitesi Şeriat Fakültesi'ni 1942'de bitirerek ülkesine döndü. Ülkesinde, okuduğu okullarda öğretmenlik ve müdürlük vazifelerinde bulundu. Şumnu komünist idaresinin 1944 yılında çeşitli bahanelerle kurduğu baskılara karşı mücadele etmesi nedeniyle tutuklanmış ve ağır işkencelere maruz kalmıştır. Hastalığı nedeniyle hapisten bırakılsa da devam eden baskılara dayanamayıp 1949 yılında eşi ve iki kızıyla birlikte Türkiye'ye hicret etmiştir.¹⁴⁴⁴ Yaşantısındaki sadelik ve alçak gönüllülüğü ile temayüz eden bir İslâm âlimi olan ve aşırı muhafazakârlığı sebebiyle yenileşme hareketlerine karşı çıkan ¹⁴⁴⁵ Ahmed Davutoğlu, Türkiye'de yaşadığı yıllarda imamlık, vaizlik, ilçe müftülüğü, kütüphane memurluğu, imam hatip okullarında öğretmenlik, Yüksek İslam Enstitüsü'nde öğretim görevliliği ve idarecilik görevlerinde bulunmuştur. Ayrıca Davudoğlu 1966 yılındaki Konya'da yapılan bir toplantıdaki konuşması nedeniyle ağır ceza mahkemesinin verdiği kararla bir yıl hapis dört yıl sürgün cezasına çarptırılmıştır. 1971 yılında emekli olan Davudoğlu, 1983 yılında İstanbul'da vefat etmiş ve Eyüp kabristanına defnedilmiştir.¹⁴⁴⁶

Eseri ve Şerh Yöntemi

Müellifin *Sahîh-i Müslim Tercümesi ve Şerhi* adlı eseri, İstanbul'da 1973–1980 yılları arasında sönmez neşriyat tarafından 11 cilt olarak basılmış hadislerle ilgili teliflerinden biridir. Bu eseri yazma amacı şöyle izah edilmiştir: “Davudoğlu’nu böyle bir eser yazmaya sevk eden etkenlerin başında, kendi döneminde yaygınlaşan, hadislerin açıklamasız veya az ve yetersiz açıklamalı olarak tercüme edilip halka sunulmasının ortaya çıkaracağı sakıncaları gidermektir. Ona göre izah ve açıklama olmaksızın yapılan bir tercümenin zararının faydasından çok olma ihtimali vardır.”¹⁴⁴⁷ Çünkü âyet ve hadislerin muhtevî olduğu nasih-mensuh, te’vil edilmesi gerekenler, umum-husus içerenler, mecazî veya müteşabih manada kullanılanlar, ihtilaf ve işkâl içerenler bulunmaktadır. Tüm bunlar, sadece tercüme ile anlaşılması mümkün olmayan hususlardandır.

Ahmed Davudoğlu’nun eserdeki temel şerh yöntemi genel olarak şu şekildedir: “Bâb başlığının altında verdiği aynı konuyla alâkalı hadislerin tercümelerini peş peşe verir,

¹⁴⁴⁴ Erdinç Ahatlı, Ahmed Davudoğlu’nun Hadis Çalışmaları, *İslâm Âlimi Ahmed Davudoğlu Uluslararası Sempozyumu*, 93-94.

¹⁴⁴⁵ Nihat Engin, “Ahmet Davutoğlu”, 9/52-53.

¹⁴⁴⁶ Nihat Engin, “Ahmet Davutoğlu”, 9/53.

¹⁴⁴⁷ Ahatlı, “Türkiye’de Hadisi Anlama Çalışmaları: Ahmed Davudoğlu ve Müslim Şerhi Örneği”, 75-76.

ardından hadislerin Kütüb-i Sitte merkezli tahriçlerine işaret eder. Akabinde hadisin cümlelerini ayrı ayrı ele almakta ve açıklamalar yapmaktadır. Genellikle kelimelerin, özellikle de kavram mahiyetinde olanların lugat ve ıstılah mânalarını verir. Eğer varsa, hadisin vürûd sebebini belirtmekte, hadiste tarihî olay bulunuyorsa daha iyi anlaşılması için şahıs, zaman ve mekânla ilgili açıklayıcı bilgiler sunar. İzahın sonunda ise genellikle “hadisten çıkarılan hükümler” başlığı altında, maddeler halinde ilgili istinbatları saymaktadır.¹⁴⁴⁸

Şerhin ana rengini, klasik ulemadan yapılan nakillerin oluşturduğu söylenebilir. Zira yazar bunu, “yazmakta olduğum şerh hakikatte benim değil, bu babta söz sahibi olan hakiki ulemanındır”¹⁴⁴⁹ sözüyle ortaya koymuştur.

Müellif, Müslim’in “mukaddime” ve ilk ana bölümü olan “iman” kitabında hadislerinin senedinde geçen râvilerin hayatları hakkında dipnotlarda bilgi vermiş, sonraki bölümlerde ise, muhtemelen aynı isimler büyük oranda tekrarlandığından râvilere dipnotta temas etmemiştir.¹⁴⁵⁰ Bu anlamda sınırlı ve İmam Nevevî merkezli nakiller olsa da râviler ve cerh-ta’dil bilgileri şerhte kendine yer bulmuştur.

Ahmed Davudoğlu’nun şerhinde esas aldığı başka bir husus, Ehl-i sünnetin fikirlerini savunarak bid’at fırkalarına ve onların düşüncelerine karşı gösterdiği şiddetli tavrıdır. Nitekim “bid’at taifelerinin batıl mezheplerine sırası geldikçe kitabımızın birçok yerinde lazım gelen cevaplar verilecektir”¹⁴⁵¹ sözleriyle o, bu konudaki kararlılığını, aynı zamanda da muhtemelen kitabı yazma nedenlerinden birini ifade etmektedir. O bid’at fırkaları olarak nitelendirdiği Mu‘tezile, Hâricîler, Şîa ve Mürchie’ye eserinde reddiye mahiyetinde cevaplar vermiştir.¹⁴⁵²

Şerhin güncel değer anlamında bir kaç husus hariç çağımızın problemlerine herhangi bir temasta bulunmadığı görülmektedir. Zira şerhin yazılma amacının “geleneğin savunulması suretiyle dinde ıslahat ve içtihat taraftarlığına karşı konulması”¹⁴⁵³ olduğu belirtilmiştir.

Kaynak kullanımı

¹⁴⁴⁸ Ahatlı, Ahmed Davudoğlu’nun Hadis Çalışmaları, 98-99.

¹⁴⁴⁹ Ahmed Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*, (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1977–1983), 11.

¹⁴⁵⁰ Ahatlı, “Türkiye’de Hadisi Anlama Çalışmaları: Ahmed Davudoğlu ve Müslim Şerhi Örneği”, 79-82.

¹⁴⁵¹ Ahmed Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*, 1/334.

¹⁴⁵² Ahmed Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*, 1/442, 445; Ayrıca bk. Ahatlı, “Türkiye’de Hadisi Anlama Çalışmaları: Ahmed Davudoğlu ve Müslim Şerhi Örneği”, 83-84.

¹⁴⁵³ Ahatlı, Ahmed Davudoğlu’nun Hadis Çalışmaları, 93-94.

Şerhte kullanılan kaynaklardan anlaşılan Ahmed Davudoğlu, kendisini şerhin dışında tutmaya özen göstermiş ve genellikle klasik dönem ulemanın sözlerini nakletmiştir. Şerhin kaynakları, ricâl eserleri ve metin yorumlarında kullandığı kaynaklar başta hadis şerhleri olmak üzere fıkıh eserleri dikkat çekmektedir. Şârih, râvilerin hayatlarına ilişkin verdiği bilgilerde ricâl kaynaklarını, kitap ismi, cilt ve sayfa numarasını göstererek verse de çoğu zaman bunu yapmamaktadır. Şerhin ana kaynağını, alıntılarda çoğunlukla kaynak göstermediği Nevevî'nin Müslim şerhi oluşturmaktadır.

Bununla birlikte eserde, İbn Sa'd'ın, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*'sı, Ebû Nuaym'ın *Hilyetü'l-evliyâ*'sı kullanılmakla birlikte; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, *Mîzânü'l-i'tidâl*, İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, *Tehzîbü't-Tehzîb*, *el-İsâbe*; Süyûtî, *Hüsni'l-muhâdara*, *İs'âfü'l-mübettâ bi-ricâli'l-Muvatta'*, Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye* gibi rical, tabâkat ve biyografi eserlerinin de ismi şerhte geçmektedir. Buradaki Nevevî öncesi kaleme alınan kaynakların çoğunun Nevevî'nin Müslim şerhi *el-Minhac*'dan faydalanılarak nakledildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Aynî'nin *Umdetü'l-kârî* ve İbn Hacer'in *Fethu'l-bârî* adlı Buhârî şerhlerinden yapılan alıntılar bulunmaktadır.¹⁴⁵⁴

Sonuç olarak Ahmed Davudoğlu'nun şerhinin Nevevî'nin Müslim şerhi *el-Minhac*, Aynî'nin Buhârî şerhi *Umdetü'l-kârî* ve Übbî'nin (ö.828/1424) *İkmâlü İkmâli'l-mu'lim bi-şerhi Sahîhi Müslim* adlı eserlerine dayanmaktadır.

Sonuç

İmam Müslim'in *Sahîh*'ine, tam metin tercümesi ile birlikte on bir cilt tutan geniş bir şerh yazarak Türk okuyucusuna kazandıran Ahmed Davudoğlu'nun bu şerhi büyük bir emek mahsulüdür. Şerhin muhtevasından herkesin istifade edebileceği ve büyük oranda klâsik şerhlerdeki bilgilerin anlaşılır bir dille aktararak halkın hadis ve sünnet kültürünün artırılmasının hedeflendiği söylenebilir. Davudoğlu'nun Müslim Şerhi, uzun kelime ve kavram izahlarıyla, hükümler konusunda mezheplerin farklı görüşlerini değerlendirmesiyle ve klâsik şerhlerdeki bilgileri güzel bir şekilde özetlemesiyle başta İlahiyat Fakültesi öğrencileri, özellikle de hadisle ilgilenenler olmak üzere, hadis eserlerine özel bir merak duyan ve bu konuda kendisini yetiştirmiş diğer kişiler için temel bir müracaat kaynağı hüviyeti taşımaktadır.¹⁴⁵⁵

¹⁴⁵⁴ Ahmed Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*, 1/358, 2/ 269, 3/148, 5/385, 6/249, 7/312.

¹⁴⁵⁵ Ahatlı, "Türkiye'de Hadisi Anlama Çalışmaları: Ahmed Davudoğlu ve Müslim Şerhi Örneği", 87-89.

Eser, muhafazakârlık denebilecek bir gelenek ve Hanefî Mezhebi çerçevesinde kaleme alınmıştır. Davudoğlu içtihad konusunda, şartlarını taşıyan ehil müçtehidler bulunmadığı gerekçesiyle şiddetle karşı çıkmaktadır. Neredeyse her konuda yegâne dayanağın içtihad şartlarını bihakkın hâiz olduğu kabul edilen önceki âlimlerdir.

Şerhin ana kaynaklarını çok büyük oranda Aynî'nin Buhârî ve Nevevî ile Übbî'nin Müslim şerhleri oluşturmaktadır. Önceki âlimlerin ihtilâf ettiği konularda Davudoğlu'nun Aynî ve Übbî'nin itirazlarına sıklıkla temas etmesi dikkat çekicidir. Mezhep görüşlerinde Aynî'nin, hadislerin felsefî ve aklî yorumlarında da Übbî'nin itirazları ön plandadır.

Eserde hadisin âyetle ve başka hadislerle anlaşılması; nüsha farklılıklarındaki bilgileri zikrederek rivayetin bütünü göstermek; hadisi eserlerine alan diğer muhaddisler ve kaynakları; rivayetler arasındaki farklılıkları izah ve çelişkilerin giderilmesine yönelik açıklamalar; lugat, i'rab, meânî, bedî', beyân gibi edebî sanatlar ve dil bilgisi kuralları yönüyle hadisin açıklanması; siyer, tarih bilgileri ve vürûd sebebi ışığında hadisin kime, niçin, nerede, ne maksatla söylendiğini tespit; hadisten çıkarılabilecek edebî, ahlâkî ve hukukî hükümler; değişik fıkıh mezheplerinin hadisle istidlâl edip etmedikleri; hadis hakkında akla gelebilecek soruların cevaplandırılması gibi metni anlamaya yönelik klâsik hadis şerhlerinde öne çıkan açıklamalara büyük oranda yer verilmiştir.¹⁴⁵⁶

3.2.3. Useymîn (ö. 2001) *Şerhu Sahîh-i Müslim*

Bu başlık altındaki tespitler, Useymîn'in *Şerhu Sahîh-i Müslim* adlı eserinin onun görüşlerini temsil edeceği düşünülen muhtelif kitâb/ana bölüm ve bâblarından yaptığımız okumalarda aldığımız notlardan oluşturulmuştur. Henüz eser üzerine ülkemizde herhangi bir çalışma tespit edilememiştir.

Anahatlarıyla Hayatı

Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, 1929 yılında Suudi Arabistan'ın Uneyze şehrinde doğmuştur. Neredeyse hayatının tamamı ilim tahsili ve öğretimiyle geçen, selef akidesi ve Hanbelî-Selefî fıkıhıyla ilgili eserler kaleme alan Useymîn yetmiş iki yıllık hayatın sonunda 2001 yılında Cidde'de vefat etmiştir.¹⁴⁵⁷

Eseri ve Şerh Yöntemi

¹⁴⁵⁶ Ahatlı, Ahmed Davudoğlu'nun Hadis Çalışmaları, 99-100; Ahatlı, "Türkiye'de Hadisi Anlama Çalışmaları: Ahmed Davudoğlu ve Müslim Şerhi Örneği", 88-89.

¹⁴⁵⁷ Ertuğrul Boynukalın, "Useymîn" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), EK-2/625-626.

Eserin şekil ve muhteva özelliklerine dair şunlar söylenebilir: İbn Teymiye'nin düşüncelerini merkeze alarak tefsir ve akâid çalışmaları yürüten, *Sahîh-i Buhârî*, *Bulûğu'l-meram* ve *Riyazü's-sâlihîn* şerhi de bulunan müellifin “*Şerhu Sahîh-i Müslim*” adlı eseri *Sahîh* üzerine yaptığı sohbetlerden derlenerek oluşturulmuştur. Tahkiki yapan yayınevinin kaleme aldığı mukaddimede “ilmi derinlik, akıcı ve sade anlatım, zahiren çelişen delillerin arasını te’lifte ustalık, sorular ve verilen cevaplardaki bereket, garib lafızların izahlarındaki yetkinlik ve delillerin muktezasına sımsıkı yapışmak...” şeklinde tarif edilen ¹⁴⁵⁸ bu eser, Useymîn’in 174 adet banttıan oluşan ses kayıtlarının çözümlenmesi sonucunda kitaplaştırılmıştır.

Şerhu Sahîh-i Müslim İlk defa 2008 yılında Kahire’de el-Mektebetü’l-İslâmiyye tarafından 8 cilt olarak basılmıştır. Yayınevinin tahkik ve ilmi araştırmalar bölümünün deşifre edip yazıya döktüğü bu ses kayıtlarının *Sahîh-i Müslim*’in 38. kitabı olan Kitabu’l-Âdâb’a kadar olduğı, buradan kitabın sonuna kadar olan kısmın ise Useymîn’in yazdığı *Sahîh-i Buhârî*, *Riyazü’s-Sâlihîn* ve *Buluğı’l-merâm* şerhlerinden ya da diğeri eserlerinden istifade edilerek tamamlandığı, kitabın mukaddimesinde eserin ortaya çıkma aşamaları anlatılırken belirtilmiştir.¹⁴⁵⁹

Ortalama 640 sayfalık hacme sahip her cildin sonunda konu fihristi bulunmaktadır. Kitabın sonunda 270 sayfalık, gerek Müslim hadisleri gerekse şârihin şerh esnasında kullandığı farklı hadisleri kapsayan etraf fihristi ile her cildin sonunda selefi anlayışın temel omurgasını oluşturan meselelerle ilgili sorulan soruların ayrı ayrı belirtildiğı 15 sayfalık ilmi sorular fihristine yer verilmiştir. Daha sonra Riyad’da Mektebetü’r-rüşd tarafından 1435/2013 yılında *et-Ta’lik alâ Sahîh-i Müslim* adıyla 10 cilt olarak tekrar basılmıştır.

Sahîh-i Müslim’in metninin koyu punto ile izahlardan ayrıldığı şerhte İmam Müslim’in mukaddimesi bölümlere ayrılıp çok uzun olmayan kısa açıklamalarla şerh edilmiştir. İmam Müslim’in *Sahîh*’ini telif gerekçesi açıklanmıř¹⁴⁶⁰, yeri geldikçe Buhârî ile Müslim arasındaki yöntemsel farklara işaret edilmiştir. Bu bağlamda hadislerin tekrarı konusunda Buhârî’nin hadislerden istinbatı amaçlaması nedeniyle bir hadisi delil olabileceğı farklı yerlerde tekraren kullanmasına mukabil Müslim’in böyle bir amaç taşıması nedeniyle eserine bâb başlığı bile koymadığı belirtilerek *Sahîh-i Buhârî*’nin, *Sahîh-i Müslim*’den

¹⁴⁵⁸ Muhammmmed b. Salih el- Useymîn, *Şerhu Sahîh-i Müslim*, (Kahire: Şebeketü’l-İslamiyye, 2007), 1/6.

¹⁴⁵⁹ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/7.

¹⁴⁶⁰ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/20.

daha sahîh olmasına rağmen Müslim'in tertibinin Buhârî'nin eserinden daha güzel olduğu ifade edilmiştir.¹⁴⁶¹

Şerhte, hadisin bazı kısımlarının “kavluhü” parantezinde özel olarak izah edildiği bir şerh yöntemi takip edilmiştir. Müellif, buralarda tahlil ettiği ibareleri gerek itikâdî gerekse lügavî açıdan incelemiştir.¹⁴⁶² *Sahîh*’teki hadislerin en sahihten başlayarak sıralandığını, ilk önce serdedilen hadisin râvilerinin en mutkin ve sika olanlar olması, ondan sonraki rivâyetin râvilerinin öncekilerden zabt bakımından biraz düşük seviyede olması, sonrakilerin ise şahid ve mütâbaât olarak esere alınmasının müellifin temel yöntemsel bir özelliği olduğu belirtilerek bazı hadis usulü kavramlarının ta’rîf ve izahı yapılmıştır.¹⁴⁶³

Sahîh’in Mukaddimesinde yer alan hadislerin tahriçleri yapılmış, şerh ve izah esnasında kullanılan rivâyetlerde ise *Sahîh-i Buhârî* ve *Sahihayn* öncelenerek yani hadis bu eserlerde varsa o rivâyetlerle yetinilerek, orada yoksa diğer hadis kitaplarından tahriç yapılarak kaynakları dipnotlarda gösterilmiştir. Sıhhat değerlendirmesinde Elbânî’nin zayıf hadisleri topladığı *es-Silsiletü’z-zâife* eserine atıflar yapılmıştır. İsnadla ilgili bilgiler verilmiş, klasik dönem ulemanın yorumlarının bir kısmı dipnotlarda kendine yer bulmuştur. Müellif Useymîn’in sorulan sorulara verdiği cevapların da bir kısmına yine dipnotlarda yer verildiği görülmektedir. Ancak bu tahriçler ve âlimlerden yapılan nakillerin kaynak tespiti mukaddimedede belirtildiği gibi yaynevinin ilmi komisyonu tarafından ilave edilmiştir.¹⁴⁶⁴

Müellif her bâbın başlığından önce (قال الإمام النووي) ifadesini¹⁴⁶⁵ tekrarlayarak bâb başlıklarını İmam Nevevî’nin koyduğunu fiilen vurgulamıştır. Bu, şârihin bâb başlıklarında herhangi bir tasarrufta bulunmadığını, İmam Nevevî’nin başlıklandırmasını olduğu gibi kullandığını da göstermektedir. Nitekim müellif bunu, “bâb başlıklarını (terâcîmî) İmam Müslim değil, şârihler koymuştur. Bunların en güzeli de Nevevî’nin koyduğu bâb başlıklarıdır.”¹⁴⁶⁶ şeklinde ifade etmiştir. Her bâb başlığının ardından hadislerin hemen öncesinde hadislerin tedvinini İmam Müslim’in yaptığının ifadesi olarak (ثم قال الامام مسلم) sözünü tekrarlamaktadır.¹⁴⁶⁷ Ancak imam Nevevî’nin bâb

¹⁴⁶¹ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/21.

¹⁴⁶² Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/106, 107, 109, 485, 489.

¹⁴⁶³ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/23.

¹⁴⁶⁴ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/23, 26, 27, 28, 30, 31, 35, 112, 121, 137, 158, 165, 186, 212.

¹⁴⁶⁵ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/25, 27, 29.

¹⁴⁶⁶ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/76.

¹⁴⁶⁷ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/25, 27, 29.

başlığındaki istiṣhadına itiraz edildiği yerlerin bulunması müellifin bâb başlıklarında Nevevî'nin istinbatlarını mutlak bir kabul ile karşılamadığını göstermektedir. Örneğin, Namaz kitabının 4. bâbındaki başlıkta yer alan ifadeye, Nevevî'nin başlığı o şekilde koymasının muhtemel sebepleri üzerinden cevaplar vererek değerlendirir.¹⁴⁶⁸ Yine bu konuda bâbın hadisleri serdedilmeden önce bâb başlığı hakkında yapılan değerlendirmeler nadir de olsa karşılaşılan bir hususiyet olarak belirtilebilir. İman kitabının 70. Bâbı, (Hz. Muhammed'in bütün insanlara gönderilip kendinden önceki dinleri nesh ettiğine imanın gerekliliği bâbı) hakkındaki izah buna örnek olarak verilebilir. Burada, buna imanın Kur'ân, Sünnet ve İcma ile olduğu belirtilerek delilleri ortaya konulmuş ve bunu inkâr edenin icmayla kâfir olacağı belirtilmiştir.¹⁴⁶⁹

Müellif, İmam Müslim'in mütâbaât ve şevâhid kabilinden serdettiği hadisleri, izahını gerekli gördüğü lafız farklılıkları dışında asılları şerh ettiği için şerh etmemiştir. Hoca-talebe ilişkisinin rivâyetlerin kabulündeki yerine temas edilen şerhte, Müslim'in görüşlerinden kabul etmediği olursa buna cevapların verildiği de görülmektedir. Örneğin, hocasına mülâzemeti çok az olan mechûlu'l-hâl/mestûru'l hâl bir râvinin aynı hocayla birlikteliği ma'rûf olan talebelerinin nakletmediği bir rivâyetinin -içinde muhalefet olmasa da- kabul edilmeyeceğini belirten Müslim'in bu görüşünün tartışmalı olduğunu, râvinin sika olması ve muhalefet içermemesi durumunda rivâyetin kabul edilmesi gerektiğini vurgular. Rivâyeti, hocayla birlikteliği ma'rûf olan talebelerinin niçin rivâyet etmediği şeklinde gelebilecek bir itiraza ise "onların rivâyet etmemesinin sika bir râvinin rivâyet etmemesini gerektirmediğini" söyleyerek cevap verir.¹⁴⁷⁰

İmam Müslim'in naklettiği hadisteki muradın ne olduğu izah edilir. Buna örnek olarak Mukaddime de yer alan "yalan olduğu bilinen bir hadisi benden nakleden iki yalancıdan/yalancılardan biridir." sözündeki muradın zayıflığın veya mevzûluğun belirtilmeden rivâyet edilmesi olduğu şeklinde izah edilir.¹⁴⁷¹

Hadis usulü kural ve kavramlarının da şerhte sıklıkla kullanıldığı, usul ile ilgili teknik sayılabilecek konulara az da olsa temas edildiği görülmektedir. Bu durum müellifin usul ilmine temel düzeyde verdiği değeri göstermektedir. Hadis usulünde tahvil ha'sı olarak kavramlaştırılan (ح) harfinin ne anlama geldiği izah edilmekle birlikte hangi nedenlerle

¹⁴⁶⁸ Useymîn, *Şerhu Sahih* 2/103-104.

¹⁴⁶⁹ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/313.

¹⁴⁷⁰ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/24.

¹⁴⁷¹ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/26.

(zamandan, mürekkep ve kâğıttan tasarruf yapma amacıyla) bu kısaltmanın yapıldığının da açıklanması örnek olarak verilebilir.¹⁴⁷²

Zayıf hadisle amel konusu, kıyas mı zayıf hadis mi öncelikli olmalı ve Rasûlullah'ın lehinde hadis uydurma ile ilgili konularda izahlar bulunmaktadır.¹⁴⁷³ Ayrıca usule dair ekollerin görüş farklılık noktalarından birini oluşturan zayıf hadis kıyasa öncelenir mi? sorusu etrafında görüşlerini paylaşır. Ahmed b. Hanbel'in zayıf hadisi kıyasa öncelediğini belirtmekle birlikte konunun tartışmalı olduğunu söyleyerek bağlı olduğu geleneğin kabulüne dair farklı bir görüş izhar eder. Her duyduğunu araştırmaksızın söylemenin kişinin sosyal itibarını sarsabileceğini belirtir.¹⁴⁷⁴

Şâz kavramının sıklıkla kullanıldığı şerhte, sahâbenin izahta bulunduğu yerlerdeki idraclar (kavram ta'rif edilerek) rivâyetin lafız farklılıklarından yola çıkılarak tespite çalışılmıştır.¹⁴⁷⁵ Bazı yerlerde tercih edilen lafız (الأوفى) (en uygun) şeklinde bir ifadeyle tercihe şayan olduğu belirtilmiştir. Ayrıca lafızları tearuz içermeyen hadislerle muzdarip denmeyeceği belirtilmiş, usuldeki muzdarip kavramının tanımı yapılmış, İslam'ın erkânlarının sayıldığı rivâyette, haccın oruca öncelenmesinin şâz olduğu belirtilmiş, Buhârî'nin Hac Kitabını Oruç Kitabına öncelemesini de Buhârî'nin rivâyeti şâz kabul etmesine bağlamıştır. Tedlis, müdellis kavramları tanımlanarak sahâbenin semaya muhtemel lafızlarında tedlis ihtimali olup olmadığı sorulup cevapları verilmiş, ayrıca hükmen merfû kavramına temas edilmiştir.¹⁴⁷⁶

Usul kaidelerini kullanmak suretiyle teâruzu çözme çabası net olarak görülmektedir. “Müsbit (bir şeyin var olduğunu söyleyen) ile nâfi (yok olduğunu söyleyen) teâruz ettiğinde müsbit takdim olunur.” kuralı buna örnek olarak verilebilir. Bunun sebebi olarak müsbitte ilave bir bilgi olduğunu söyleyerek “nefyin ispat manasında olması halinde müsbitin öncelenmesine gerek yoktur” der.¹⁴⁷⁷

İsnad nükteleri de şerhte ara ara karşılaşılabilecek özelliklerdendir. Kanaatimizce bunlar klasik kitâblardan özetlenerek kaynak gösterilmeden şerhte yer almıştır. Hadisin manayla rivâyet edilmiş olduğunu veya senedde meşhur râvilerin bulunduğunu söylemesi; isnadda yer alan akran hocalara yani rivâyetü'l- akrâna dair latifeleri zikretmesi, Hadis tahammül

¹⁴⁷² Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/76-77.

¹⁴⁷³ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/27-32.

¹⁴⁷⁴ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/31-32.

¹⁴⁷⁵ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 2/468-469.

¹⁴⁷⁶ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/90, 101, 103, 220-221, 474-475.

¹⁴⁷⁷ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 2/114.

ve eda siğalarındaki farklılıklara temas edilmesi, hadisi naklederken semî'tu (semanın tasrihi) ile kale (semaya da aksine muhtemel) lafız kullanılmasının farklarının ortaya konulması; İmam Müslim'in isnadda tahvil ha'sı ile farklı senedleri serdetmesi lafzın kime ait olduğunu belirtmesinin onun ilim talebeleri için çok faydalı bir vasfı olduğunu ve bu yönüyle Buhârî'den daha yararlı olduğunu belirtilmesi, Useymîn'in şerhinde isnad ve usule dair verdiği bilgilerden sayılabilir.¹⁴⁷⁸

Farklı şerhlerde “hadisten çıkarılan hükümler” vb. başlıklar altında yer alan bölümler Useymîn'in eserinde “bu hadiste şu fevâid yer almaktadır” başlığı ve ardından (bu fevâidden biri de şudur anlamında) (منها) beyanıyla ya da (hadiste şu hususlar vardır anlamına gelen) (فيه) ibaresiyle açıklanması şerhin temel bir yöntemi olduğu belirtilebilir. Bu durum şârihin hadislerden hüküm çıkarma çabasına işaret etmektedir. Hadislerden çıkardığı itikâdî, amelî, ahlâkî, ilmî, hikemî neticeleri desteklemek için ayetleri ve farklı hadisleri de istişhad olarak çokça kullanmaktadır.¹⁴⁷⁹

Hadislerden külli kaideler çıkarma amacının bariz olarak hissedildiği eserde, fakihler arasında meşhur olan kaidelerden istifade edildiği ve bunların anlaşılır olması için örneklerin verildiği, muhtemel veya gerçekleşmiş olaylara dair sorulara verilen cevaplar da sıklıkla görülmektedir.¹⁴⁸⁰

Hadislerde yer alan işkâlleri de “bu hadiste şu işkâller vardır” diyerek sıralar ve “ve'l-cevab an zâlik” diyerek başladığı izahlarla bunları gidermeye çalışır. (افلح و ابيه إن صدق) “...babasına yemin olsun ki doğru söylüyorsa kurtuldu.” hadisinde¹⁴⁸¹ Rasûlullah'ın yemin istenmeden yemin etmesi ve babası üzerine yemin etmesi olmak üzere iki işkâl görülmüş ve bunlar giderilmeye çalışılmıştır. İlki, yemin te'kid makamında olması nedeniyle manayı güçlendirir; ikincisi ise baba üzerine yemini bizzat Rasûlullah'ın kendisin yasaklamış olmasına rağmen yemin etmesini ise önceki ulemanın çözümlerini nakledilip farklı vecihler sıralandıktan sonra tercih edilen vecih (اقرّب الوجّه) (doğruya en yakın vecih) şeklinde tavsif edilerek cevaplandırılmıştır.¹⁴⁸² Mukadder ya da müellife daha önce sorulmuş özellikle itikadi konulardaki sorular ve cevapları ile konu daha geniş olarak izaha çalışılmıştır ki şerhin öne çıkan özelliklerinden biri bu durumdur.¹⁴⁸³

¹⁴⁷⁸ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/101, 111, 220, 229, 359.

¹⁴⁷⁹ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/79-80, 96-99, 113, 117, 123, 130, 2/465-467, 5/5-10

¹⁴⁸⁰ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/29, 81.

¹⁴⁸¹ Müslim, “İman”, 9.

¹⁴⁸² Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/93-95, 100, 101.

¹⁴⁸³ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/126.

Şerhte hadis kitâblarının özellikle iman bölümlerindeki hadislerin muhtevi olduğu itikâdî/kelâmî meselelerin tarihsel serencamı/arka planı sunulmaktadır. Karşıt görüşlerin delillerinden bir kısmı ve bu fikirlerin ortaya çıktığı mekân ve zaman belirtilir. Müellifin bundaki amacının kendi görüşünün doğruluk zeminini izah etmeye hazırlık yapmak olduğu belirtilebilir. Buna örnek olarak kader tartışmaları gösterilebilir. Ümmetin tarihsel süreçte kader konusunu üç temel görüşe ayrılarak tartıştığını belirtir. Bunlar, aşırı uç görüşleri savunan Kaderiye ve Cebriye ile orta yolu temsil eden Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın görüşleridir. İfrat ve tefrite düşen ehli bidat fırkalarının bidate düşmelerine, İslam'a tek bir açıdan, bir pencereden bakıp bir takım delilleri alırken diğerlerini bırakmalarını gerekçe olarak sunar. Ayrıca kaderi inkârı özellikle Allah'ın ilmini inkâr edenleri küfürle itham etmektedir.¹⁴⁸⁴ Bunun yanı sıra kelâmî problemleri “biri şöyle sorarsa.../şöyle sorulursa...” diyerek cevaplamaktadır. Şerrin Allah'a nisbet edilmesi konusunda hadiste yer alan “eş-şerru leyse ileyk” kısmından¹⁴⁸⁵ yola çıkılarak “şerrin Allah'a nispet edilmesi” meselesini muhtemel sorular üzerinden tartışır. Yine Mürcie'nin temel savlarını dayandırdıkları hadislerden biri olan “zina etse de hırsızlık etse de cennete girer.” hadisinin şerhinde mürciî düşünce (sadece va'd naslarını dikkate alan) ve bunun zıddı olan hâricî ve mu'tezilî düşüncenin (sadece vaîd naslarını dikkate alan) karşılaştırılarak verilmesi orta yolun ise Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat yolu olduğunu belirtmesi hadislerin itikadi farklılaşmalardaki rolüne örnek olması açısından dikkat çekicidir.¹⁴⁸⁶

Bidat fırkaların çıkış zamanının sahâbe döneminin sonu olduğunu belirtmekle birlikte bu karşı çıkış düşüncesinin köklerinin Hz. Peygamber döneminde de bulunduğunu, bir adamın Hz. Peygambere, “adil ol” demesinin de hurûc/karşı çıkış olduğunu bundan dolayı hârici olarak isimlendirildiğini belirterek bidat düşüncesini Hz. Peygamber zamanına kadar götürmektedir ki bu tartışılabilir ilginç bir yaklaşımdır. Yine silahlı hurûcu son aşama sayan Useymîn, yöneticilere itaatsizlik etmeyi de hurûc kapsamında değerlendirerek yaşadığı topluma hadisler üzerinden siyasi bir mesaj da vermektedir.¹⁴⁸⁷ Fikhî problemler ve mezhepler arası farklılıklar bağlamındaki tartışmalara teferruatlı şekilde hemen hemen hiç girilmemektedir. Örneğin refu'l-yedeyn konusundaki

¹⁴⁸⁴ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/78-89.

¹⁴⁸⁵ Müslim, “Salâtü'l-müsâfirîn”, 201.

¹⁴⁸⁶ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/82, 221.

¹⁴⁸⁷ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/78-79.

tartışmalara, mezheplerin yaklaşım biçimleri ve hükümlerini bina ettikleri hadisleri tercih sebepleri vb. durumlara hiç temas etmemektedir. Ancak hükümlerin farklılığı, hadislerden bazı âlimlerin çıkardığı farklı hükümlere genel olarak temas edildiği göze çarpmaktadır. Beş vakit namazın vucûbiyeti¹⁴⁸⁸ ile onların dışındakilerin nafîle oluşuna dair ifadeler isim vermeden “bazıları şunu çıkardı” şeklinde tartışmaya girmeden yapılan izahlar göze çarpmaktadır.¹⁴⁸⁹

Kavramların izahının yapıldığı¹⁴⁹⁰ şerhte, Abdülkays heyetindekilere bazı kaplarda nebiz yapma yasağının kaldırılması nesih kavramı özelinde izah edilir.¹⁴⁹¹ Şerhte sadece izah değil, hangisinin kullanımının doğru olduğu bağlamında kavram tartışmalarına girildiği de vakidir. Peygamberlerin mucizelerine “âyet” mi yoksa “mucize” kavramı mı kullanılmalı tartışması buna örnek olarak verilebilir. Âyet kavramının mucize yerine kullanılması gerektiğini belirten müellif, bunu “şeytanın ve sihirbazların yaptığı harikulade şeylerin de âlimler arasında mucize olarak isimlendirildiğini, ancak âyetin muhtevasının şeytan ve sihirbazların ortaya koyduğu olağanüstülükleri içermemesi” şeklinde delillendirir. Kur’ân ve Sünnette âyet kavramının geçmesiyle birlikte şerhi yapılan hadisi delil olarak kullanarak âyet denmesi gerektiğini muzice denilemeyeceğini net bir şekilde ifade eder.¹⁴⁹²

İsrailiyyât konusundaki “ne tasdik edin ne de yalanlayın” genel tavrına temas edilmekle birlikte hadisin muhtevasına dair yorumlar genel olarak amel merkezli yani bireysel ve sosyal faydanın öncelendiği yorumlardır.¹⁴⁹³

Şerhte Arap Dili ve Edebiyatı, Nahiv, Sarf ve lügat vb. dil ile ilgili hususlara değinildiği de göze çarpmaktadır. Hadiste yer alan (إلا أن تطوع) ifadesindeki¹⁴⁹⁴ istisnanın muttasıl mı munkatı mı olduğu, hadiste geçen istisnanın türünün ne olduğu izah edilerek farklı yorumlanması halinde farklı sonuçlara neden olacağı açıklanmıştır.¹⁴⁹⁵ Ayrıca şu ibarede geçen (لم يكن يصدق) ifadesinin malum olarak 1. bâbtan okunabileceği gibi tef’îl bâbından meçhul olarak (يُصدق) şeklinde de okunabileceğine temas ederek farklı okuma imkânlarını

¹⁴⁸⁸ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/96.

¹⁴⁸⁹ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/92.

¹⁴⁹⁰ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 5/179, 180, 219.

¹⁴⁹¹ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/110.

¹⁴⁹² Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/315-316.

¹⁴⁹³ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/33.

¹⁴⁹⁴ Müslim, “İman”, 5.

¹⁴⁹⁵ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/92-95.

belirtir.¹⁴⁹⁶ Kelime veya cümlenin Nahiv/Dilbilgisi rolleri hakkında izahlar yapıldığı ancak bunların fikhî hükümlerin nahivle desteklenmesi bağlamında yapıldığı anlaşılmaktadır. “..Namaza koşarak gelmeyin..” ifadesindeki (تسعون) “koşarak” kelimesinin hâl/durum zarfı olduğunu belirtmesi bu bağlamda değerlendirilebilir.¹⁴⁹⁷ Ayrıca “hakkı te’hir olanın takdimi hasr ifade eder” gibi külli dil kaidelerinin ve bunun hadis üzerindeki mana bakımından etkisi¹⁴⁹⁸, Harf-i ta’rîf’in cins ifade edip etmemesi gibi hususlar¹⁴⁹⁹ şerhte kendine yer bulmuştur.

Te’vile mecbur kalındığında hadis veya âyetin te’vili yapılarak yorumlandığı, katı zahiri yaklaşımın dışına çıktığını gösteren örnekler de bulunmaktadır. “Rasûlullah’ın Abdülkays heyetine size 4 şey emrediyorum diyerek 5 şey saymasında” hoş olmasa da mecburen te’vil yapıldığını belirtirken te’vil karşısındaki temel fikrini de ortaya koymuş olmaktadır.¹⁵⁰⁰ Yine te’vilin vaki olduğu (لا يدخل النار / الجنة) gibi ifadelerdeki girişin “öncesinde azabın olmadığı mutlak giriş anlamında olmadığı” şeklinde klasik te’vilin kabul edildiği yerler bulunmaktadır.¹⁵⁰¹

Bu anlamda başka bir örnek olan Rasûlullah’ın Ebû Talib’e şefaati konusunda varid olan hadislerin “hiçbir şefaate edicinin şefaati onlara fayda vermez”¹⁵⁰² âyeti ile arasındaki çelişkiyi şöyle gidermektedir. İlk olarak bu hadisin, o âyetin istisnasını oluşturduğunu belirtir. İkinci olarak da âyette belirtilen menfilğin, onları mutlak olarak azaptan/cehennemden çıkarıp kurtaracak şefaate izin verilmeyeceği şeklinde yorumlar.¹⁵⁰³ Bu durumu destekleyen başka bir örnek olarak hadisin yorumu esnasında attığı “zâhiru’l-hadis” ara başlığını, hadisin zahirinin mutlak olarak alınamayacağı ve hadisin takyîd edilmesini düşündüğü durumlarda kullandığını söylemek mümkündür. Buradaki “Allah’a yemin olsun ki Yahudi ve Hristiyanlardan beni duyup da iman etmeyenler...” hadisinde¹⁵⁰⁴ Rasûlullah’ın davetini “mutlak duyanlar” ifadesinin “her peygamberi kendi kavminin dili ile gönderdik ki onlara açıklasın”¹⁵⁰⁵ âyetiyle takyîd

¹⁴⁹⁶ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/36-37.

¹⁴⁹⁷ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 2/466.

¹⁴⁹⁸ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/466.

¹⁴⁹⁹ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/99-100.

¹⁵⁰⁰ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/107.

¹⁵⁰¹ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/217-218.

¹⁵⁰² El-Müddessir, 72/48.

¹⁵⁰³ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/454-458.

¹⁵⁰⁴ Müslim, “İman”, 153.

¹⁵⁰⁵ El-İbrahim, 15/4.

edildiğini, buradaki duymanın mutlak duyma olmadığını, muhatabın anlamasının gerektiğini belirterek hadisin mutlaka üzerine alınamayacağını zikreder.¹⁵⁰⁶

Hadislerin yorumunda doğru anlama ulaşma çabası göze çarpmakta bunun için hadisin vürûd sebebi zikredilmekte veya konu ile ilgisi kurulan farklı hadislerle birlikte yorumlanmaktadır.¹⁵⁰⁷

Günlük hayatta karşılığı olan konularda, karşılaştırmalar sıklıkla tartışma uslubuyla yapılmakta ve tercihler açıkça belirtilerek okuyucuların fikir ve düşünce dünyası şekillendirilmektedir. Örnek olarak kibir elbisenin, ayakkabının güzel olması veya güzel olmasının istenmesi değildir, “Allah güzeldir, güzelliği sever” hadisi¹⁵⁰⁸ bağlamında zühd hayatı yaşamak (تقشف) mı yoksa güzel olmak, süslenmek (تجمل) mi dilemması, Allah için hangisi makbûl ve faziletlidir sorusu ile ortaya konulmuş, çok net ve sosyal hayatta karşılığı çok açık işlevsel cevaplar verilmiştir. “Tecemmül faziletlidir. Allah, insana verdiği nimetin üzerinde görülmesini sever. Fakirlerin bulunduğu muhitte onların kalplerini kırmamak için ortama uygun giyinmek tevazudur ve bu durumlarda faziletli olanı terk etmek evladır.” Yakışıklı bir genç erkek veya kızın süslenmesi toplumsal fitneye yol açacaksa bunlarda evla olanın süslenmemek olduğunu belirtmesinde sosyal insicamı önelediği net bir şekilde görülmektedir.¹⁵⁰⁹

Mü'minlerin ibadet veya ameli hayatında karşılaştığı pratik durumlar için yapılan izahların daha ağırlıklı yer tuttuğu anlaşılan şerhte mesela namazdaki saf düzeni ile ilgili muhtemel soru ve cevaplara bakmak bile yeterlidir.¹⁵¹⁰ Bu bağlamda güncel olaylara temas ederek hadisin güncelle bağı kurulmaya çalışılmıştır. Bu anlamda Râfızilerin/Şiiler ülkemizde Caferilerin aşura gününde yani Kerbela faciasının yaşandığı günleri yâd etmek için yaptıkları törensel yaslarını videoda gördüğünü, Allah'ın onları mükellef tutmadığı bir şeyle kendilerini sorumlu tutmaları anlamına gelen ve her tarafını kan revan içinde bırakan dehşet verici bu türlü uygulamalar yapmalarını, Rasûlullah'tan uzaklaşmaktan başka anlama gelmemek olarak değerlendirir.¹⁵¹¹

Günümüzdeki bazı söylemlerle cahiliye dönemindekilerin benzerliğine atıfta bulunularak paralellikler kurulması, cahiliye mantığının zamanlar değişse de devam eden bir olgu

¹⁵⁰⁶ El-Müddessir, 1/318.

¹⁵⁰⁷ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/228-229.

¹⁵⁰⁸ Müslim, “İman”, 91.

¹⁵⁰⁹ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/216-219.

¹⁵¹⁰ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/471-474.

¹⁵¹¹ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/230.

olarak okunması gereken genel bir durumun vurgusu olarak kabul edilebilir. Hadiste yer alan “çoğalın, ben sizin çokluğunuzla iftihar edeceğim” ifadelerine rağmen günümüzde bazılarını “çok çocuk yapılmamalı, olanlar iyi, kaliteli yetiştirilmeli” sözü ve “rızkıları az, geçimleri dar olur” sözünün cahiliye ile benzerliği ve eleştirisi bu duruma güzel bir örnek teşkil etmektedir.¹⁵¹²

Müellifin şahit olduğu güncel olayları zikredip hadisten yola çıkarak bunları reddettiği yerler de bulunmaktadır. Ebû Talib’in cehennemde olduğuna dair rivâyetlerin yer aldığı kısımda müellif, kendi zamanında Ebû Talib’i aşırı yücelten ve neredeyse peygamber konumuna çıkartan bir risalenin yazılıp dağıtıldığını gördüğünü, bu hadisin bu türlü düşünceleri külliye reddettiğini, Ebû Talib’in en hafifi de olsa cehennemde olduğuna kesin bir şekilde delalet ettiğini belirtir.¹⁵¹³

Şerhin temel yöntemsel özelliklerinden bir diğeri, konunun akılda kalıcı olması ve net olarak anlaşılmasına yardım eden “işlevsel taksimler” olduğu söylenebilir. Mü’minlerin mü’minler dışındakilerle dostluğu/düşmanlığı konusundaki mutlak dostluk/düşmanlık ve mutlak olmayan dostluk/düşmanlık taksimi ile anlatılması konunun çerçevesini net olarak gösteren ve anlaşılmasına katkı sağlayan bir taksimdir.¹⁵¹⁴ Yine Nüzûl-i İsa konusunu da el-emru’l evvel, sani, sâlis... şeklinde taksim ederek her taksimde konunun bir yönünü ele alıp değerlendirmesi konunun anlaşılmasına olan katkısı inkâr edilemez.¹⁵¹⁵ Yine yöntemsel bir özellik olarak söylenebilecek bir şey, soyut olayların, ya da kavramların somut örneklerle anlatılmasıdır ki bu durum da konunun net olarak anlaşılmasına katkı yapan önemli bir unsur olarak belirtilebilir. Örnek olarak tevekkül kavramının yaşanmış veya farazî/yaşanması muhtemel farklı somut örnek olaylar üzerinden anlatılması iyi bir örnek teşkil etmektedir.¹⁵¹⁶

Kaynak Kullanımı

Nakillerde akademik yazında olduğu gibi kaynak gösterme hassasiyetinin güncel bir eser olmasına rağmen çok fazla olmadığı görülmektedir. Zayıf hadisle amel konusunda âlimlerin görüşleri ifade edilirken bu durum net olarak görülebilir. İbn Hacer’in zayıf

¹⁵¹² Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/317.

¹⁵¹³ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/458.

¹⁵¹⁴ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/461-463.

¹⁵¹⁵ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/334-337.

¹⁵¹⁶ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/446-468.

hadisle amel için koştığı üç şart belirtilir ama ismi hiç zikredilmez.¹⁵¹⁷ Buna benzer durumlar eserde sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Bu belki de muhtevaya önem verilip insanların sadece ilim öğrenip onu hayatında uygulaması ve Müslümanların gerek itikadi gerekse amelî, günlük hayatta karşılaştıkları pratik ihtiyaçların karşılanmasının öncelenmesi olarak ifade edilebilecek pratik faydanın öne çıkartılmasından kaynaklanmaktadır. Amacının ilmi bir tartışmadan ziyade “hadisle amel etmeye” öncelik verilmesinin bir yansıması olarak kaynak hassasiyetinin zayıf olduğu söylenebilir. Bununla birlikte alıntı yapılan âlim, eseri ve cilt-sayfa numarası verildiği yerlerde bulunmaktadır. Bu, sonunda naklin bittiğini gösteren bir ifade ile belirtilmiştir. Bunları şerhi yayına hazırlayan ilmi komisyonun eklemiş olması muhtemeldir. Zira Useymîn’in konuşma bantlarının çözümüyle oluşturulduğu için konuşmacının kaynak vererek konuşmaması sonradan eklenmiş olması gerekir. Mesela bazı yerlerde Nevevî’nin *Şerhu Sahih-i Müslim*’i¹⁵¹⁸ ve Şevkânî’nin (ö. 1250/1834) *Neylû’l-evtâr*’ından yapılan alıntılar için kaynak verilmiştir.¹⁵¹⁹ Yine nakillerle ilgili Useymîn konunun daha iyi ve teferruatlı anlaşılması için İbn Teymiye’nin *Mecmû’l- fetâvâ*’sından uzun alıntılar yapmaktadır. Buna örnek olarak İbn Teymiye’den yaptığı bu nakillerin arasında kendi izahlarının köşeli paranteze alındığı yaklaşık 40 sayfalık “Orucu bozan ve bozmayan hususlar” verilebilir.¹⁵²⁰

Şerhte konular izah edilirken kullanılan hadislerin tahrirci, Kütüb-i Sitte’de geçen hadisler numarası sahâbî râvisi de belirtilmek suretiyle verilerek dipnotlar yoluyla yapılmaktadır. Şerhte kullanılan kaynaklar, teferruatlı araştırmaları gerektirdiği için burada sadece anahatlarıyla şu söylenebilir: Şârihin modern dönemdeki selefi anlayışı temsil eden âlimlerden biri olması nedeniyle en çok atfın yapıldığı âlim kitâb boyunca “Şeyhu’l-İslâm” lakabıyla zikrettiği İbn Teymiye (ö. 728/1328)’dir. Metin içinde/şerh esnasında özellikle İbn Teymiye ve öğrencisi İbn Kayyım’ın eserleri konu bağlamında tavsiye edilmektedir.¹⁵²¹ O’nun ve öğrencisi İbn Kayyım’ın şerhte ismi en çok zikredilen eserleri *el-Akîdetü’l-vâsıtiyye* ve *Mecmû’l-Fetâvâ*’dır. Bunların dışında klasik dönem âlimlerinden Nevevî ve İbn Hacer’in şerhleri ile Şevkânî’nin *Neylû’l-Evtâr* adlı eseri de yoğunlukla kullanılmıştır.

¹⁵¹⁷ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/28-29.

¹⁵¹⁸ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/99, 103, 106, 2/470.

¹⁵¹⁹ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/93, 2/416.

¹⁵²⁰ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 4/175-215.

¹⁵²¹ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/314.

Sonuç ve Değerlendirme

Bu bağlamda özetle şu hususlara dikkat çekilebilir: Şerhin ana hatları itibariyle, itikâdî yorumların selefi anlayış merkezli yapıldığı, bireysel ve sosyal uygulama/amel anlamında pratik faydayı önceleyen yani Müslüman'ın düşünce dünyasını ve ameli hayatını hadis merkezli dizayn amacının yoğun olduğu, yer yer aksi olsa da zâhirin dışına çıkılıp çok derinlemesine yorumların yapılmadığı, hadislerdeki farklı anlam katmanlarının hesaba katılmadığı bir şerh olduğu söylenebilir.

Bununla birlikte sıhhat değerlendirmelerinin de azımsanmayacak derecede bulunduğu, sened ve râvî ile ilgili yoğun ve teknik sayılabilecek değerlendirmelerin çok fazla olmadığı, bu anlamda hadis ilmi, ricâl ve usul merkeze alınarak yapılan şerhlerden olmadığı, hadislerden çıkarılan neticelerden anlaşılabilceği gibi şerhin Müslümanın yaşam pratiklerini (itikadi, ameli, ahlaki, ekonomik) hadisler üzerine bina etmenin amaçlandığı, yöntemsel olarak hadisteki konunun işlevsel taksimlerle daha iyi anlaşılmasını hedefleyen bir çabasının göze çarptığı, soyut kavram ve olguların örneklendirilerek akla yaklaştırıldığı, güncel olaylarla hadislerin bağının mutlaka kurulduğu bir eser olduğu görülmektedir.

3.2.4. Safiyyurrahmân Mübarekpûrî (ö. 2006) *Minnetü'l-mün'im*

Ana hatlarıyla Hayatı

Pakistanlı çağdaş âlimlerden “*er-Rahîku'l-mahtûm*” adlı Türkçeye de tercüme edilen meşhur Siyer eserinin yazarı Safiyyurrahmân Mübârekpûrî 1943 yılında Hindistan'ın A'zamgarh şehrinin Mübârekpûr beldesinde doğmuştur. Bölgesindeki pek çok âlimden Arapça, fıkıh, fıkıh usulü ve mantık dersleri alarak eğitimine başlayan Mübarekpûrî Delhî'deki Ehl-i Hadis grubuna katılarak farklı eserler okumuş ve onların icazetini elde etmiştir. Eğitiminin ardından kendi şehrine dönüp medrese kurarak eğitim faaliyetlerine başlamış, öğrenci yetiştirmiş, hadis ve siyer başta olmak üzere pek çok eserini kaleme almıştır. 2006 yılında vefat edince Mübârekpûr'da defnedilmiştir.¹⁵²²

Eseri ve Şerh Yöntemi

Mübârekpûrî'nin üç yılda kaleme aldığı *Minnetü'l-mün'im şerhu Sahîhi'l-Müslim* isimli bu şerhi, ilk defa 1999 yılında Dâru's-Selâm yayınevi tarafından Riyad'da ortalama beş

¹⁵²² İsmail L. Çakan, *Hadîs Edebiyatı*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1989), 165-166; Halid Zaferullah Daudi, *Pakistan ve Hindistan'da Şâh Velîyullah ed-Dehlevî'den Günümüze Kadar Hadis Çalışmaları*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 218-222.

yüzer sayfalık dört cilt halinde basılmıştır. Eserin ismi kapağında “*Minnetü’l-Mün’im Şerhu Sahîhi’l-Müslim*” olmasına karşın yayınevinin takdim yazısında “*Buğyetü’l-müslim fi şerhi Sahîh-i Müslim*” olarak belirtilmiştir.¹⁵²³ Bu farklılığın sebebine dair herhangi bir bilgiye rastlayamadık.

Yayınevi şerh için *Sahîh* nüshalarını toplayıp içinden en güvenilir, kapsamlı ve titiz hazırlanmış üçünün (Hint, İstanbul ve M. Fuâd Abdalbâki neşirleri) kullanıldığını belirtmektedir. Hint nüshası asıl nüsha sayılmış, diğer iki nüshadaki ziyadeler, köşeli parantez içinde verilmiştir. Bu şekilde şerhe konu olan eserin nüsha seçimindeki titizliğe vurgu yapılarak şerhin dayandığı aslın/nüshanın güvenilirliğine dikkat çekilmiştir.¹⁵²⁴

Şerhte M. Fuâd Abdalbâki neşirindeki numaralandırmalar aynen korunmakla birlikte mukaddimede dâhil edilerek *Sahîh*’in başından sonuna kadar hadislere (her senede) köşeli parantez içinde üçüncü bir numara verilmiştir. Bu sayıma göre *Sahîhte* 7563 hadis bulunmaktadır.¹⁵²⁵ Kalın fontla gösterilen M. Fuâd Abdalbâki’nin verdiği numaralardan ilki mezkûr kitâbtaki/ana bölümdeki hadisın sayısını, parantez içinde verilen diğer sayı ise her hadisın aslına koyduğu müteselsil numarayı ifade etmektedir. Bu sayıma göre son hadisın numara sayısı 3033 olmaktadır. Örneğin Taharet kitabındaki (226) - 3 [534] şeklinde verilen rakamlardan 226, M. Fuâd Abdalbâki neşirindeki genel hadis sayısını, 534 sayısı, müellifin mukaddimeyi de dâhil ederek *Sahîh*’in başından sonuna kadar hadislere verdiği numarayı ifade ederken 3 sayısı ise tahâret kitabının üçüncü hadisini ifade etmektedir.¹⁵²⁶

Şerhte dikkat çeken özelliklerden biri, kitâb isimlerinin yer aldığı başlık kısmında iki kitâb ismine yer verilmesidir. Köşeli parantez içindeki isim, Şârihin tercih ettiği isimlendirme iken sol taraftaki diğer isim imam Nevevî’nin isimlendirme ve tertibini ifade etmektedir. Müellifin kitâb ismi Nevevî’de yoksa veya kendisi kitâb olarak numara vermemişse, orası (...) şeklinde nokta ile ifade edilmiştir.¹⁵²⁷ Bu durum her sayfa başında devam ettirilmiştir. Her sayfanın başında sağ tarafta şârihin isimlendirmesi ve o sayfadaki bâbın numarası, sol tarafta ise Nevevî’nin tertibi ile M. Fuâd Abdalbâki’nin sayımına göre sayfadaki kitabın ismi ve hadislerin numarası verilmiştir. Bâb başlıklarının köşeli

¹⁵²³ Safiyyurrahman Mübarekpûrî, *Minnetü’l-Mün’im fi Şerhi Sahîh-i Müslim*, (Riyad: Dâru’s-Selâm, 1420/1999), 1/5.

¹⁵²⁴ Mübarekpûrî, *Minnetü’l-Mün’im*, 1/6-7.

¹⁵²⁵ Mübarekpûrî, *Minnetü’l-Mün’im*, 4/428.

¹⁵²⁶ Mübarekpûrî, *Minnetü’l-Mün’im*, 1/189.

¹⁵²⁷ Mübarekpûrî, *Minnetü’l-Mün’im*, 1/257, 448, 2/208, 408, 3/305, 176, 4/9, 100.

parantez içinde verilmesi yine aynı amaçla yani bu isimlendirmelerin şârihin tercihleri olmasından kaynaklanmaktadır. Her kitabın bâbları, kitabın kendi içinde başından sonuna kadar numaralandırılmıştır.¹⁵²⁸

Müellif, Muhammed Fuâd Abdülbâki'nin her kitâb/ana bölüm için koyduğu müteselsil sıra numaralarını dikkate alarak şerh ettiği eserde hadislerin açıklamalarını, sayfanın alt kısmında dipnot tarzında yapmış, “kavlühû” ifadesinden önce bâbın hadis numarasını sonra parantez içinde izah ettiği ibareyi yazmıştır. Numara verilmemiş mütâbî/şahid hadisleri izah ederken üç nokta ile قوله (...) şeklinde izah edilmiştir. Bu sebeple izah edilmeyen hadisler bulunduğu için sayılarda atlamalar olabilmıştır. Bu durum atlanmış sayılardaki hadislerin izah edilmediği anlamına gelmektedir. Mesela Edeb kitabının başından sonuna kadar¹⁵²⁹ izahını tercih ettiği 174 adet ibare/ifadeyi “kavlühû” sözüyle şerh etmiştir. Bunlardan 166 tanesine numara verirken 8 tanesine numara vermemiştir. Edeb kitabında 140, 143, 148, 160, 163 ve 165. nolu hadisler hakkında hiçbir izahta bulunulmadığı için sayı 139'dan 141'e, 142'den 144'e, 159'dan 161'e, 162'den 164'e, 164 ten 166'a atlanarak yazılmıştır. Bu da Edeb bölümünde yer alan numaralandırılmış 166, numarasız/üç nokta ile gösterilen mütâbî rivayetlerden 8 hadisteki kelime ya da tabirlerin şerh edildiği anlamına gelmektedir.¹⁵³⁰

Kitab/ana bölüm hakkında “kavlühû” sözü olmadan (كتاب...) ifadesi kullanılarak ya da sadece (الزكاة) (الجنائز) şeklinde kitab başlığını yazarak çok kısa ve öz bir şekilde başlıktaki kelimelerin okunuşu, lügavî yapısı, manası hakkında bilgiler verilmekle birlikte konunun muhtevası, mesele ve tartışma konularına temas ederek tartışmaların tarihî süreciyle ilgili bilgiler verilmiştir. Örneğin İman kitabında (كتاب الإيمان) başlığı altında iman kavramının muhtevası, iman-amel ilişkisi ve bu tartışmalardan kaynaklı tarihi süreçte ortaya çıkan itikâdî mezhepler Hâriciye, Mu'tezile, Mürcie ve bu mezheplerin temel kabulleri ele alınmış teferruata hiç girilmemiştir.¹⁵³¹ Başka bir örnek olarak müellifin (كتاب العتق) başlığıyla Itk kitabı hakkında verdiği şu kısa bilgi söylenebilir: “Ayn harfi kesreli, te harfi sakin, üstünde iki nokta ile (kaf) harfi. Bu (kelime) Allah'a yakın olmak amacıyla insanı kölelikten kurtarıp özgürlüğüne kavuşturmak (anlamına gelmektedir)”¹⁵³² Bu şekilde kitâb muhtevası, kelime anlamının izah edildiği kitâblar şunlardır: Kitâbü Salâti'l-

¹⁵²⁸ Mübarekpûrî, *Minnetü'l-Mün'im*, 1/56, 2/65, 3/263, 4/78.

¹⁵²⁹ Mübarekpûrî, *Minnetü'l-Mün'im*, 4/167-211

¹⁵³⁰ Mübarekpûrî, *Minnetü'l-Mün'im*, 4/167-211

¹⁵³¹ Mübarekpûrî, *Minnetü'l-Mün'im*, 1/56.

¹⁵³² Mübarekpûrî, *Minnetü'l-Mün'im*, 1/56, 2/466.

Küsûf, Cenâiz, Zekât, Kitâbü's-Sıyam, Kitâbü'l-İ'tikâf, Kitâbü'l-Hac, Kitâbü'n-Nikâh, Kitâbü'r-Rada', Kitâbü'l-Buyû', Kitâbü'l-Müsâkât, Kitâbü'l-Ferâiz, Kitâbü'l-Vasiyye, Kitâbü'n-Nezr, Kitâbü'l-Eymân, Kitâbü'l-Kasâme, Kitâbü'l-Hudûd, Kitâbü'l-Akdiye, Kitâbü'l-Lukata, Kitâbü'l-Cihâd, Kitâbü'l-Edâhi ve Kitâbü'l-Kader.¹⁵³³

Her cildin sonunda konu fihristine yer verilen eserde ayrıca 4. cildin sonunda alfabetik olarak etrâfu'l-hadis fihristinin bulunması kitaba artı değer katarken bilgisayar imkânlarının son derece geliştiği çağımızda yer, zaman, şahıs vb. gibi indekslerin bulunmaması ise araştırmacılar açısından dezavantaj sayılabilir.

Mübârekpûrî, mukaddimesinde *Sahîh-i Müslim* gibi büyük bir hadis kitabının özet ve kısa bir şerhi olan bu eseri telif etme amacına, tek gayesi selefin sahih dini birikimini sonraki nesillere nakletmek olan yayınevi sahibinin kendisinden talepte bulunmasını gerekçe göstererek şunu ilave etmektedir:

“Sahîh-i Müslim dersi yapanlar, buna (benim yazdığım şerhe) benzer bir esere ihtiyaç duyduklarını hissettiler. Bu ihtiyaçtan kasıt, öncelikle -beşerin gücü oranında- Şâri‘in maksadına ulaşmak ve bu hususta herhangi bir âlimin görüşüne bağlı kalmaksızın selefin dini anlayışından istifade etmektir. Zira bu (yaklaşım) ‘Rabbinizden size indirilene uyun; O’nu bırakıp da başka önderlerin ardından gitmeyin’¹⁵³⁴ ile ‘Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ulu’l-emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah’a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah’a ve peygambere götürün. Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeldir.’¹⁵³⁵ âyetlerinde Yüce Allah’ın davet ettiği dosdoğru yolun ta kendisidir. Ayrıca ihtilaf anında istenen, Allah ve Râsûlüne başvurulmasıdır, âlimlerin görüşlerine bağlı kalmak değil!’¹⁵³⁶

Bu ifadelerle ortaya konulan anlayış, şerhte kaynak kullanımına da yön vermiştir. Klasik dönemde gerek *Sahîh-i Müslim* üzerine gerekse diğer hadis kitâblarına şerh yazan âlimlerden yapılan alıntıların selefin mirası düşüncesi ve yazarın da belirttiği gibi konunun gerektirdiği tasarruflar nedeniyle genellikle isim belirtilmeksizin nakledilmesi şeklinde tezahür etmiştir.

¹⁵³³ Mübarekpûrî, *Minnetü'l-Mün'im*, 2/32, 43, 78-79, 144-145, 208, 211, 368, 408, 3/5, 35, 75, 87, 96, 100, 119, 135, 155, 162, 168, 318, 4/211-212.

¹⁵³⁴ el-A'râf, 7/3.

¹⁵³⁵ en-Nisâ, 4/59.

¹⁵³⁶ Mübarekpûrî, *Minnetü'l-Mün'im*, 1/8.

Şârih, kendi mukaddimesinde bu özet şerhi yazarken takip ettiği ilkeleri maddeler halinde sıralamış, kendisinin İmam Müslim’e ulaşan rivayet senedini zikrederek *Sahîh* müellifinin hayatı, ilmi, hocaları, talebeleri, Buhârî ile ilişkileri ve *Sahîhayn*’ın mukayesesine dair genel bilgiler sunmuştur.¹⁵³⁷

Mübârekpûrî, şerhi yazarken özet ve muhtasar bir şerh olmasına gayret ettiğini, dikkat çekilmesi gerekli bazı yerleri ise düşünme vesile olması için okuyucuya ya da *Sahîh*’i okutan hocaya bıraktığını belirtir. Şerhte izah edilmesi gerektiği düşünülen kelimelerin zabtı genel olarak yapılmış, farklı okuma imkânları kelime üzerinde harekelerle gösterilmiş, fiillerin ma‘lûm mu yoksa meçhûl mü okunduğu belirtilerek tercih edilen ya da doğru olduğu düşünülen okunuşa işaret edilmiş, harf-i cerlerin cümlede ifade ettiği anlam/lar belirtilmiş, kelimeler farklı okunduğunda ortaya çıkacak anlam değişimleri dile getirilmiştir. Yani müellifin kelime veya tabirlerin form/şekil ve manasının üzerinde yoğunlaştığı söylenebilir. Hadisin işaret ettiği fikhî ya da fikhî olmayan itikadî, ahlakî vb. meselelere temas edilerek, hadisin anlamı kapalı ise istinbât yönü açıklanmış, tartışmalı meselelerde sahih ya da râcih olan görüş tercih edilmiş, hadisin lafzına bağlı kalınıp gerektiğinde farklı hadislerle desteklenmiştir. Önemli mekânlar, zamanlar, olaylar, gazve ve seriyyeler zikredilmiş, garibü’l-hadis kapsamına giren kelimeler izah edilmiştir. Kabul edilmeyen batıl te’viller zikredilmeden onların geçersizliğini ortaya koyan mana ve izahlarla yetinilmiştir. Az da olsa hadisteki muradın karıştırılma ihtimali olan durumlarda i‘rab ve nahvî izahlar yapılmıştır. Sened ya da metinde yer alan bazı isimlerin nesep, nisbe, meslek ve beldeleri gibi konulara temas edilmiştir. Eserde, hadisin farklı tarik ve lafızlarına yer veren İmam Müslim’in ilk tarikte verdiği asıl hadis şerh edilmiş, diğer tariklerdeki izaha muhtaç herhangi bir kelime veya cümle olması halinde ya da varsa ilave bir hüküm, mana, kayıt ve şarta dikkat çekilmiştir.¹⁵³⁸

Şarihin genel usulüne uyarak sayfanın altında yaptığı şerhi, mukaddime kısmına has bir şekilsel yöntem değişikliğiyle her sayfada birden başlamak üzere izah edeceği kelime/ibareye dipnot vererek yapmış olduğu görülmektedir. Yine bu bölümde müellif, İmam Müslim’in rivayetlerini *Sahîh*’ine almadığı râvilerin cerh durumlarını nakletmekte ancak kale İbn Hibbân, kale Buhârî vb. gibi ifadelerden bu bilgileri hangi eserlerden naklettiği anlaşılsa da genel usulüne uygun olarak bunları aldığı kaynağı

¹⁵³⁷ Mübarekpûrî, *Minnetü’l-Mün’im*, 1/8-25.

¹⁵³⁸ Mübarekpûrî, *Minnetü’l-Mün’im*, 1/35, 39, 46, 2/154, 3/ 269, 4/167.

belirtmemektedir.¹⁵³⁹ Çok sık olmamakla birlikte bazı râvilerin kimliği meşhur olduğu isimle tanıtılmıştır. İshâk b. İbrahim el-Hanzalî'nin bu isimle kim olduğunun anlaşılmayıp biraz kapalı kalması ihtimalinden dolayı bu râvînin “Ahmed b. Hanbel'in dostu meşhur imam, hafız ve müçtehid İshâk b. Râhûye” olduğu belirtilmiştir.¹⁵⁴⁰

Bazı alıntılarda İmam Müslim'e yapılan eleştirileri nakletmesi, şarihin de nakilde belirtilen görüşü taşıdığı izlenimini vermektedir. Örneğin muanan rivayetlere yaklaşım konusunda İmam Nevevî'nin, “Müslim'in “aynı asırda yaşamış olan iki râvînin birbirinden “an” ile rivayetinin ittisale hamledilmesinin yaygın ve müttefekun aleyh bir durumdur” sözüne karşı Buhârî ve Ali b. el-Medinî gibi bu ilmin muhakkik âlimleri tarafından kabul edilen görüşün doğru ve tercih edilen görüş olduğunu” sözünü nakleder. Müellifin bunu nakletmesinden onun da aynı görüşü paylaştığı izlenimi edinilebilir.¹⁵⁴¹

Müellifin şerhte konuyla ilgili nakillerden sonra “kultü/ekûlü” ifadesini kullanarak kendi görüşünü belirttiği yerlerde bulunmaktadır.¹⁵⁴² Hatta muanan rivayetlerde râvîlerin birbirlerine mülâki olma şartı ile ilgili Nevevî ve İbn Kesir'in görüşlerini naklettikten sonra kendi görüşünü açıklamış ve Buhârî'nin sübûtü'l-likâyı hadisî sıhhat şartı olarak benimsemediğini, *Sahîh'ine* hadis alırken sıkıca uyduğu bir kural gibi baktığını, Müslim'in reddiyesinin Buhari'ye değil de sübûtü'l-likâyı hadisî sıhhat şartı olarak benimseyen hocası Ali b. el-Medinî'ye olduğunu belirterek kendi tercihini ortaya koymuştur.¹⁵⁴³ Buna ilave olarak nakil yaptığı görüşü eleştirdiği yerlerde mevcuttur. Rasulullah'ın arkasından görmesi meselesinde Nevevî'nin naklinde geçen “kafasının arkasında bir idrak/görüş yarattı” ibaresini eleştirmektedir.¹⁵⁴⁴

Kelime ya da ibareleri şerh ederken ayet ve hadisleri kullanımı, her şarihte olduğu gibi müellifin de başvurduğu temel yöntemlerden biridir.¹⁵⁴⁵

Kelimenin farklı/zıt anlamlara muhtemel oluşuna dair şarih, “zeame” kelimesinin sadece yalan ve ya şüpheli sözler için değil kendisinde şüphe bulunmayan doğru ve kesin söz anlamında da kullanıldığına hadisî delil olduğunu belirtir.¹⁵⁴⁶

¹⁵³⁹ Mübarekpûrî, *Minnetü'l-Mün'im*, 1/29, 47-48.

¹⁵⁴⁰ Mübarekpûrî, *Minnetü'l-Mün'im*, 1/35, 38, 42, 58-59.

¹⁵⁴¹ Mübarekpûrî, *Minnetü'l-Mün'im*, 1/55, 54, 2/100, 2/192, 4/215.

¹⁵⁴² Mübarekpûrî, *Minnetü'l-Mün'im*, 1/60, 1/111, 1/121, 1/258, 2/35, 2/172, 3/65, 4/33.

¹⁵⁴³ Mübarekpûrî, *Minnetü'l-Mün'im*, 1/51-52.

¹⁵⁴⁴ Mübarekpûrî, *Minnetü'l-Mün'im*, 1/285.

¹⁵⁴⁵ Mübarekpûrî, *Minnetü'l-Mün'im*, 1/62, 65; 2/36; 3/154; 4/269.

¹⁵⁴⁶ Mübarekpûrî, *Minnetü'l-Mün'im*, 1/61-62.

Şerhteki kitâb ve bâb başlıklarının durumu ise şöyledir: Kitâb isimleri haricinde teracîm isimlerinin İmam Müslim tarafından konulmadığı, bunların İmam Nevevî ve başka âlimler tarafından konulduğunu zikreden yazar, İmam Nevevî'nin isimlendirmelerinin meşhur olduğunu ancak bunların her zaman hadislerle uyum içinde olmadığını aksine Şâfiî fukahânın fetvalarıyla uyumlu olduğunu, hadiste bulunmayan kayıt ve şartlarla hadisteki meselelere yaklaşıldığını, bazen de kendi mezhebi görüşünü desteklemek ve açıklamak için (fakih muhaddislerin eserlerinde olanın dışına çıkılarak) bâb başlıklarının gereksiz bir şekilde uzatıldığını, hatta öncesi, sonrası ve içinde yer aldığı kitâbla/ana bölümle hiç ilgisi olmayan garip bâb başlıkları konulduğunu, bazı kitâblardaki hadislerin kitâb başlığı ile alakası bulunmadığını söyleyerek kitâb ve bâb başlıklarını kendisinin isimlendirmesinin gerekçesini ortaya koymuştur.¹⁵⁴⁷

Müellifin tartışmalı itikâdi konularda yaptığı izahların genel olarak Ehl-i Sünnet âlimlerince kabul görmüş yorumlar olduğu anlaşılmaktadır. Şiâ ve Râfîzîlere, Ehl-i Sünnet ve sahâbeye düşmanlıkları, (الرجعة) rac'a inançları ve mehdi anlayışları üzerinden Şiâ'nın ana kaynaklarına atıflar yaparak eleştiriler yöneltir. Ancak genel usule uygun olarak kaynak belirtmemekle birlikte şu kitaba bakın diyerek eserinin isminde Şiâ'yı din olarak tavsif eden Muhibbuddin el-Hatîb adlı sünî bir müellifin *el-Hutûtu'l-arîza* adlı, Şiâ'nın ve Ehl-i Sünnet'in temel savlarının karşılaştırmalı olarak ele aldığı bir eserini kaynak gösterir.¹⁵⁴⁸ Amr b. Ubeyd'in kendi görüşüne destek olması için naklettiği "bize silah çeken bizden değildir" hadisi ile ilgili de şunları söylemektedir:

"Kaderî/Mu'tezilî olan Amr b. Ubeyd bu hadislerle mezhebinin 'büyük günah işleyen imandan çıkar fakat kâfir olmaz. İkisi arasında bir konumda bulunur ve ebedi cehennemdedir.' görüşünü hadiste geçen 'leyse minna' "فليس منا" ifadesini 'leyse min ehli'l-iman' (ليس من أهل الإيمان) şeklinde anlayarak desteklemek istemiştir. Hâlbuki bu ifade 'bizim yolumuzdan, bizim amelimize uyanlardan değildir' (ليس على طريقتنا وممن) (اهتدى بهدينا، واقتدى بعملنا) anlamına gelmektedir. Yoksa mutlak olarak iman ehlinde olmamayı ifade etmemektedir."¹⁵⁴⁹

Yine tartışmalı itikâdi konulara yaklaşımında kıyamet alametlerinden sayılan ve klasik dönemlerde farklı ihtimaller ve şekillerde izah edilen "cariyenin efendisini doğurması" ifadesi, müellif tarafından ahvalin tersine dönmesi ki bu da kızların/çocukların istek ve

¹⁵⁴⁷ Mübarekpûrî, *Minnetü'l-Mün'im*, 1/16-18.

¹⁵⁴⁸ Mübarekpûrî, *Minnetü'l-Mün'im*, 1/40-41.

¹⁵⁴⁹ Mübarekpûrî, *Minnetü'l-Mün'im*, 1/44.

arzularını, annelerine diledikleri gibi yaptırmaları anlamına gelmektedir” şeklinde yorumlanmıştır. Bu can yakıcı hastalık (annelerin adeta hizmetçi gibi çocuklarının her arzusuna koşması, çocukların sanki kral ve kraliçe konumunda olması) zamanımızda çok artmıştır.¹⁵⁵⁰ Aynı ifade için farklı bir yerde “anneler ile evlatları arasında zinanın yaygınlaşması” olarak da anlaşılabileceğini zira bu durumun da günümüzde bulunduğunu belirtir.¹⁵⁵¹ Şarihin onca yorum ve izahın arasından diğerlerine hiç temas etmeden sadece bunu tercih edip şerhine alması, onun hadisin farklı yorumlarından yaşadığı zamana/güncele uygun olanı dikkate aldığını ve hadisin verdiği mesajı çağının sorunlarına uygun bir şekilde yorumlama çabasına işaret etmektedir.

Bu duruma başka bir örnekte aynı hadiste yer alan “başı açık, ayağı yalın fakir çobanların yüksek bina yapmada yarışması”nı dünya malının çoğalacağı, hallerin değişip fakirlik içinde yaşayanların zenginleşeceği, çobanlıktan başka iş yapamayacak olanların gökdelen yapımında yarışacağı şeklinde yorumlayarak genel olarak dünyaya özel olarak da çöllerde bile yüksek binaların yapılıp her türlü refahın ve rahat yaşamın bulunduğu, Arap yarımadasına bakınca bu durumun net olarak görüleceğini belirtir. Yine hadiste Rasulullah’ın belirttiği bir durumu kendi zamanından örnekendirme yoluyla izah ettiği anlaşılmaktadır. Bu da hadisle yaşadığı zaman arasında bağ kurma çabasının açık bir tezahürüdür.¹⁵⁵²

Buna benzer güncel olayların, anlayışların da hadisle bağlantısı kurularak hadis merkezli yorumlanmaya çalışıldığına dair başka örnekler karşımıza çıkan hususlardan biridir. Kıyamet alametleri ile ilgili şeytanın, toplumları Tanrı’ya karşı kışkırtması sonucu çıkacak olan “Armageddon” kavramını kullanarak yorum yapması¹⁵⁵³ yorumlarında diğer inanç ve geleneklerin kavramlarını kullanması ve çağının fikir, düşünce ve olaylarına tamamen kapalı olunmadığını ve yorumlarda bunların dikkate alındığını gösteren bir işaret olarak okunabilir.

İman-amel münasebeti ve amelin imandan bir cüz olup olmadığı tartışmaları kelim ilminin kadim tartışma konularından biridir. Müellif “imanın şubeleri” hadisinden¹⁵⁵⁴ ameller (أفعال الجوارح) ve psikolojik hallerin (الأحوال النفسية) şeriate uygun olması durumunda imandan sayılacağı çıkarımında bulunur. Ayrıca imanı kök, dal, yaprak ve

¹⁵⁵⁰ Mübarekpûrî, *Minnetü’l-Mün’im*, 1/57.

¹⁵⁵¹ Mübarekpûrî, *Minnetü’l-Mün’im*, 1/60.

¹⁵⁵² Mübarekpûrî, *Minnetü’l-Mün’im*, 1/58.

¹⁵⁵³ Mübarekpûrî, *Minnetü’l-Mün’im*, 4/368.

¹⁵⁵⁴ Müslim, “İman”, 5.

meyveden oluşan bir ağaca benzeterek ¹⁵⁵⁵ hepsinin ağaçtan bir parça olduğunu, bunlardan birinin olmaması halinde ağacın eksik olacağını vurgulayarak imanın da bir ağaç gibi olduğunu, kelime-i şehâdetin onun kökü mesabesinde, Allah için sevip buğzetmek gibi kalbi eylemlerin ve hayâ gibi psikolojik hallerin, namaz, zekât, yoldan sıkıntı veren şeyleri kaldırmak vb gibi organların amellerinin, biri olmadığında imanın da eksik olacağı aslı tamamlayan dalları gibi olduğunu vurgulayarak bu eksikliğin olması durumunda imanın tamamen olmadığı anlamına gelmediğini de belirtir¹⁵⁵⁶ ki bu aynı zamanda Ehl-i Hadis'in iman tanımıdır. Bu bağlamda Ebû Tâlib'in imanı hakkında şunları söyler:

“Ölmeden ya da can boğaza dayanmadan kelimeyi tevhidi söyleyen mü'min sayılır. Allah'a tek bir defa secde etmemiş olsa bile mağfireti umulur. Küfür üzere ölen ise cehennemdedir. Nebinin nübüvvetini kalbiyle bilip diliyle itiraf etse, İslam'ı kendisine din olarak seçmedikçe bu böyledir. Ebû Talib'in durumu da bu şekildedir. Peygamberin nübüvvetinin doğruluğunu kalbiyle biliyor ara sıra da bunu açıkça diliyle söylese de İslam'ı kendisine din olarak seçmediği için o da cehennemliklerden olmuştur.”¹⁵⁵⁷

Müellifin fikhî tartışmalara yaklaşımında nesnellikten ziyade kendi penceresini mutlaklaştıran bir yaklaşımın hâkim olduğunu söylemek mümkündür. Hadislerden kaynaklanan tartışmalı fikhî konulardan biri de refu'l-yedeyn/namazda ellerin kaldırılması konusudur. Müellif bu konuda, Rasulullah'ın (iftitah, rukû' ve rukû'dan kalkışında) ellerini kaldırma sünnetini hayatı boyunca devam ettirdiğini, Rasulullah'a sürekli mülâzemette bulunan sahâbîlerin uygulamasının da bu yönde cereyan ettiğini, konuyla ilgili 400 hadisin mütevatir olarak vârid olduğunu klasik ve çağdaş eserlerden nakillerle muhtasar bir şekilde izah etmiştir. Bu mütevatir sünnete sadece Ehl-i Kûfe'nin/Hanefîlerin itiraz ettiğini, onların kendi içinde iftitah tekbiri hariç elleri kaldırmaya dair farklı hükümlerle (namazı bozacağını söyleyenler/cevaz verenler/caiz değil diyenler şeklinde) çelişkiye düştüğünü ve bu ihtilafın/farklı hükümlerin bu sünneti defetmedeki başarısızlıklarının bir göstergesi olduğunu vurgular. Ayrıca Hanefîlerin delillerinin tümünün vâhî veya zayıf hatta bazılarının mevzû olduğunu ifade edip

¹⁵⁵⁵ el-İbrahim, 14/24-25.

¹⁵⁵⁶ Mübarekpûrî, *Minnetü'l-Mün'im*, 1/78-79.

¹⁵⁵⁷ Mübarekpûrî, *Minnetü'l-Mün'im*, 1/71.

Hanefilerin bu konudaki temel delillerinden bazılarını ayrıntılı bir şekilde ele alarak inceler.¹⁵⁵⁸

Ölü için verilen sadakanın sevabının ona ulaşip ulaşmayacağı konusunda delil olarak kullanılan rivâyet hakkında “bu hadisin mevsûk bir tariki olmaması nedeniyle namaz ve oruç için delil olabilecek” seviyede olmadığını belirtmesi başka bir örnek olarak verilebilir.¹⁵⁵⁹

Müslim’in mukaddimesinde yer verdiği bir râvî hakkındaki bazı bilgilere itiraz sayılabilecek değerlendirmeleri de söz konusudur. “... Ebû İshak el-Fezârî bana dedi ki: Bakiyye’nin ma‘rûf râvîlerden naklettiği rivayetleri al, diğerlerini bırak. İsmail b. Ayyaş’ın ne ma‘ruf ne de bunların dışındaki râvîlerden naklettiği rivayetleri alma/yazma” sözünü nisbî cerh ve ta’dîl değerlendirmesi yaparak şu şekilde tenkit etmiştir: “Bu, Ebû İshak el-Fezârî’nin kendi görüşüdür. İsmail b. Ayyâş cumhura göre sika bir râvîdir. Özellikle de Şamlı muhaddislerden yaptığı rivayetlerde. Hicazlılardan nakillerinde ise kitabı kaybolduğu ve ezberinden rivayet ettiği için karıştırmıştır...”¹⁵⁶⁰ Yine bu bağlamda hatalı gördüğü yerleri tashih etmesi de göze çarpmaktadır. “Yahya b. Musa b. Dînar’ın zayıf olduğunu söyledi.” (ضعف يحيى بن موسى بن دينار) ifadesinin hatalı olduğunu, doğrusunun ise (ضعف يحيى بن دينار) “Yahya, Musa b. Dînar’ın zayıf olduğunu belirtti.”¹⁵⁶¹ şeklinde olması gerektiğini kaydeder.

Hadiste eğer varsa yer alan işkâli rivayetin farklı tariklerinden çözüme kavuşturma çabası göze çarpmaktadır. Bu da müellifin hadisleri değerlendirirken bütüncül bir bakışa sahip olduğunu gösteren bir hususiyettir. Örneğin Hz. Peygamber’in bir bedeviye İslam’ın erkânını anlattığı hadiste haccın yer almamasını sorun olarak kabul edip bunu iki izahla çözmeye çalışır. İlkinde haccın henüz farz kılınmamış olma ihtimalini belirtir. Diğerinde ise râvînin ihtisar yapmış olması ihtimali ki bunu da hadisin Buhari’de geçen versiyonunun sonunda yer alan “Rasûlullah ona İslam şeâirini bildirdi.” ifadesinden haccın da anlaşılacağını ve bu şekilde problemin giderilmiş olacağını belirtir.¹⁵⁶² “Kul, beni ailesinden, malından ve tüm insanlardan daha çok sevmedikçe (kâmil) mü’min olamaz.” hadisindeki¹⁵⁶³ sevgiden kastın fitrî sevgi (حب الطبع) değil aksine ihtiyari sevgi

¹⁵⁵⁸ Mübarekpûrî, *Minnetü’l-Mün’im*, 1/257-260. Farklı fikhî tartışmalar için bk. 1/261-262.

¹⁵⁵⁹ Mübarekpûrî, *Minnetü’l-Mün’im*, 1/37.

¹⁵⁶⁰ Mübarekpûrî, *Minnetü’l-Mün’im*, 1/47.

¹⁵⁶¹ Mübarekpûrî, *Minnetü’l-Mün’im*, 1/48.

¹⁵⁶² Mübarekpûrî, *Minnetü’l-Mün’im*, 1/61.

¹⁵⁶³ Müslim, “İman”, 68.

(حب الاختيار) olduğunu vurgulayarak fitrî sevgide kişinin kendisini, ailesini ve çocuklarını sevmesinin kalpte doğal olarak bulunduğunu belirtir. Buradaki kastın ise şu olduğunu söyler: “Nebi’nin (a.s) vasıtasıyla ateşten kurtulup hidayete ulaşman sebebiyle onun senin üzerindeki hakkı babanın, evladının ve tüm insanların hakkından daha önemli olduğunu bilmedikçe kâmil imana eremezsin. Bu sevginin alametleri de onun sünnetine yardım, dinini ve şeriatını savunarak onun kadr u kıymetini yüceltip her türlü sevilen şeyin üstünde tutmaktır.”¹⁵⁶⁴ diyerek işkâl gibi görünen duruma açıklık getirir.

Hadis usulüyle ilgili konulara temas az da olsa vakidir. Ebu’z-Zübeyr’in müdellis olduğu ve Câbir’den rivayeti an ile naklettiği ancak *Sahîhayn*’da rivayetlerinin bu şekilde bulunmasının, ondan semâinin sabit oluşuna yorumlandığını belirtir.¹⁵⁶⁵ Sened ve râvîlerle ilgili müşkiller ve izahları, tam isim tesbitleri ve değerlendirmeler sık olmasa da yapılmıştır. Şu’be’nin, bir râvînin (Muhammed b. Osman) isminde yanıldığında ittifak edildiğini, onun bir vehmi olduğunu belirterek doğru ismi zikreder. Müphem isimleri tespit çabası da göze çarpmaktadır. “Kâle racul” ifadesindeki raculün isminin, Hatib el-Bağdâdi’nin *el-Esmâü’l-mübheme* adlı eserini kaynak göstererek Yezid b. Bişr olduğunu belirtir. Râvî ve senedle ilgili izah ve açıklamalar için isimlerin varsa farklı okunma ihtimal ve imkânlarını ya da okunuş şekillerini “kîle” lafzıyla vermektedir. Derâverdî nisbesiyle ilgili farklı okunuşları ve râvînin memleketi olan şehrin ismiyle ilgili farklı zabtları vermiştir.¹⁵⁶⁶

Yaptığı nakillerle nüsha farklılıklarına temas ettiği de olmaktadır. Mesela hadiste يعيد fiilinin, Nevevi’nin Kâdî İyâz’dan yaptığı nakilde başka bir nüshada tesniye formunda يعيدان şeklinde olduğunu belirtir.¹⁵⁶⁷

Hadisteki kelime ya da ibareleri açıklamaksızın hadisin geneli hakkında bir değerlendirmede bulunup ondan hüküm çıkardığı hadisler sıklıkla bulunmaktadır.¹⁵⁶⁸ Hadislerdeki ihtilafı farklı izahları kullanmak yoluyla çözmektedir. Örneğin hangi İslam’ın (amel) hayırlı olduğu sorusuna verilen farklı cevaplardaki ihtilafta olduğu gibi. Buradaki ihtilafın iki şekilde çözülebileceğini belirtir. İlki (teb’îz anlamına gelen) min harfi ceri takdir edilerek من أفضل أمور الإسلام anlamında olur der, diğeri ise soranın

¹⁵⁶⁴ Mübarekpûrî, *Minnetü’l-Mün’im*, 1/81-82.

¹⁵⁶⁵ Mübarekpûrî, *Minnetü’l-Mün’im*, 1/63.

¹⁵⁶⁶ Mübarekpûrî, *Minnetü’l-Mün’im*, 1/62, 64, 66, 68, 70, 73, 83.

¹⁵⁶⁷ Mübarekpûrî, *Minnetü’l-Mün’im*, 1/72.

¹⁵⁶⁸ Mübarekpûrî, *Minnetü’l-Mün’im*, 1/74.

ihtiyacına ya da şartlara göre verilmiş farklı cevaplar olabilir şeklinde te'vil ederek yorumlar.¹⁵⁶⁹

Tartışmaya açık farklı yorumlar da göze çarpmaktadır. “Küfrün doğu taraflarında olduğu” ifadesini “İrak” olarak yorumlayıp (daha doğrusu Irak’taki din anlayışı yani Ehl-i Rey) İslâm’ın doğuşundan günümüze kadar büyük fitnelerin orada ortaya çıkıp çok kan dökülen, itikâdi, fıkhi ve ahlaki her türlü fesâdın merkezi ve Allah’ın bin bir türlü azabının indiği bir yer”¹⁵⁷⁰ olarak nitelemesi objektif bir yorum olmaktan öte kendi anlayışını merkeze koyup diğerlerinin ötekileştirilerek düşmanlaştırıldığı bir anlayışla yapılan tartışılabilir bir yorum olarak karşımızda durmaktadır.

Kaynak Kullanımı

Şarih mukaddimedede İbn Hacer’in şerhi başta olmak üzere hadis şerhlerinden, sîret ve tarih, ricâl eserleri ve mu‘cemler (sözlükler) gibi eserlerden istifade ettiğini ancak konu gereği çok fazla tasarrufta bulunduğundan dolayı atıfta bulunmadığını belirtmiştir.¹⁵⁷¹

İmam Müslim’in Mukaddimesini şerh ederken izlediği yol, şerhte takip edilen yoldan farklı değildir. Ancak genel olarak hadis usulü ile ilgili konuların yer verildiği *Sahîh*’in Mukaddimesi’nde şarih büyük oranda kelimelerin zabtı, az olsa da i‘rabı ve genellikle ta‘bir ve cümlelerin manalarını izah ile meşgul olmuş, muanan rivayetle ilgili meşhur tartışmaya İmam Nevevî’den yaptığı bir nakille dâhil olması dışında usulle ilgili tartışmalara girmemiştir.¹⁵⁷²

Her ne kadar kaynak eser ve isim zikretmeme genel usulü olsa da “*Fethu’l-bâri*’den özetlenmiştir” anlamında (ملخصاً من الفتح) ifadesini kullandığı yerler bulunmaktadır.¹⁵⁷³

Nakil yaptığı yerlerin -ki bunlar büyük oranda İmam Nevevî, İbn Hacer ve Şevkânî’dir- sonunda genellikle inteha fiilini (انتهى) tek başına, ya da “mülehhasan” ve “bihtisârîn” kayıtlarıyla (انتهى ملخصاً / انتهى باختصار) sıklıkla kullanmakla birlikte ¹⁵⁷⁴ inteha fiilinin remzi olarak elif ve he harfini de pek çok yerde kullanmıştır.¹⁵⁷⁵

Müellifin, kaynak kullanımına dair temas edilen bu genel yöntemine ilaveten onun yoğunlukla Hatib el-Bağdâdi’nin *el-Esmâü’l-mübheme*, İbn Hacer’in *Fethu’l-bâri*,

¹⁵⁶⁹ Mübarekpûrî, *Minnetü’l-Mün’im*, 1/80. Ayrıca bk. 1/84-85.

¹⁵⁷⁰ Mübarekpûrî, *Minnetü’l-Mün’im*, 1/85.

¹⁵⁷¹ Mübarekpûrî, *Minnetü’l-Mün’im*, 1/21.

¹⁵⁷² Mübarekpûrî, *Minnetü’l-Mün’im*, 1/54-56.

¹⁵⁷³ Mübarekpûrî, *Minnetü’l-Mün’im*, 1/510, 2/388, 424, 4/319.

¹⁵⁷⁴ Mübarekpûrî, *Minnetü’l-Mün’im*, 1/350, 450, 2/101, 199, 3/7, 65, 147, 4/33, 226.

¹⁵⁷⁵ Mübarekpûrî, *Minnetü’l-Mün’im*, 1/59, 257, 2/68, 168, 3/24, 404, 4/29, 297.

Nevevî'nin *Şerhu Sahîh-i Müslim*, Şevkânî'nin *Neylû'l-evtâr* ve Muhammed Muîn es-Sindî'nin *ed-Dirâsât* gibi gerek klasik dönem gerekse yakın dönemde yazılmış eserlerine isim vererek nakiller yaptığı da olmuştur. Örneğin şarih, hadisü'l-utâre ifadesini İmam Nevevî'nin Kadı İyaz'dan yaptığı nakille izah eder: "İmam Nevevî dedi ki: Kadı İyaz şöyle dedi: Medine'de el-Havlâ Utâre adında bir kadın vardı..."¹⁵⁷⁶

Sonuç ve Değerlendirme

Hint alt kıtası kültür ikliminde yaşayan Ehl-i Hadis cemaatine mensup Müellif Safiyyurahman Mübarekpûrî'nin kaleme aldığı Ehl-i Hadis düşüncesi merkeze alınarak yapılan; savunduğu, içinde bulunduğu perspektifin mutlaklaştırıldığı, şerhe hâkim ana bakışın yegâne bakış olarak kabul edilip hadislere o şekilde yaklaşıldığı; lafzı önceleyerek te'vil ve yorumların ikinci plana atıldığı, karşıt görüşlerin özellikle Hanefîlerin Ehl-i Rey adıyla sert bir şekilde ötekileştirildiği, hadisin zahirinin genelde anlaşıldığı düşüncesi nedeniyle çok fazla izahların yapılmadığı, bu yüzden şerhten ziyade haşiye izlenimi veren, sened ve râvi ile ilgili teknik sayılabilecek bilgilere fazla yer verilmeyen eğitim amacıyla muhtasar olarak kaleme alınmış bir eser olduğu söylenebilir.

3.2.5. Musa Şâhin Lâşin (ö. 2009) *Fethu'l-mün'im*

Üzerine çalıştığımız bu eser tezin 2. bölümünde ayrıntılı olarak tahlil edilmiştir.

3.2.6. el-Hererî el-İtyûbî (ö. 2019) *el-Kevkebu'l-vehhâc*

Ana hatlarıyla Hayatı

1348/1930 yılında Etiyopya/Habeşistan'ın Herer bölgesinde dünyaya gelen Ebû Yâsîn Muhammed el-Emîn b. Abdullâh b. Yûsuf b. Hasan el-Hererî el-İtyûbî, babasının yönlendirmesiyle küçük yaşlarda ilim tahsiline başlamış, ardından hafızlığını tamamlamıştır. Farklı hocalardan Tefsir, Fıkıh, Hadis, Mantık, Siyer, Tasavvuf, Arap dili ve Belagâti, Eş'ârî akâidi ve Şâfiî fikhına dair eserler okumuştur. Nahiv ilmine özellikle önem veren Hererî, yirmi yıl süren eğitimini tamamlayarak 1953 yılında ders vermeye başlamış, ülkesinde binlerce öğrenci yetiştirmiştir. Faaliyetleri sadece eğitim hayatıyla sınırlı kalmayan müellif ülkesinin içinde bulunduğu sosyo-kültürel, ekonomik ve siyasi sorunlarla da yakından ilgilenmiştir. 1974 yılında Rusya'nın desteğini alarak askeri darbe

¹⁵⁷⁶ Mübarekpûrî, *Minnetü'l-Mün'im*, 1/45.

ile ülke yönetimini ele geçiren Komünist Derg rejimine¹⁵⁷⁷ karşı mücadele içine girmiş ve toplumu örgütlemeye çalışmıştır. Yeni yönetim tarafından tutuklanıp hapisnede işkence edilen Hererî, hayatının tehlike altına girmesi nedeniyle 1978 yılında Suudi Arabistan’a göç etmiştir. Mekke’ye gelişinin ardından Harem-i Şerif’te halkalar oluşturarak gece ve gündüz ders veren müellif bir asra yaklaşan bereketli ve üretken bir ömrün sonunda 90 yaşında Mekke’de 1441/2019 yılında vefat etmiştir.¹⁵⁷⁸

Hererî ve eserleri üzerine ülkemizde 2019 yılındaki vefatının ardından Hadis Tetkikleri Dergisi’nde vefeyât bağlamında hayatına dair bir yazı yayımlanmıştır.¹⁵⁷⁹ Bunun dışında Servet Demirbaş’ın onun hayatını ve *Hadâiku’r-Ravh ve’r-Rayhân* adlı tefsiri özelinde tefsir yöntemini çalıştığı bir makalesi bulunmaktadır.¹⁵⁸⁰ Hadis alanında ise Musa Şahin’in *Fethu’l-mün’im*’i ile Hererî’nin bu şerhinin karşılaştırmalı ele alındığı “Arap Dünyasında Yazılmış Çağdaş Hadis Şerh Çalışmalarına Bir Bakış (*Sahîh-i Müslim Şerhleri el Kevkebû’l-vehhâc ve Fethu’l-mün’im Özelinde*)” adlı bir makale çalışması bulunmaktadır.¹⁵⁸¹

Eseri ve Şerh Yöntemi

Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Fıkıh Usulü, Akâid, Siyer, Sarf, Nahiv Belagât, Mantık ve Aruz dallarında eserler kaleme alan müellifin hadis alanıyla ilgili sekiz tane çalışması bulunmaktadır.¹⁵⁸² İbn Mâce’nin *Sünen*’ine de şerh yazmış olan müellifin hadis şerhlerinden biri de *Sahîh-i Müslim* üzerine kaleme aldığı “*el-Kevkebû’l-vehhâc ve’r-ravzu’l-behhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*” adlı eseridir. Bu eser Dâru’l-minhâc yayınevi tarafından 1430/2009 yılında 26 cilt olarak basılmıştır. Müellifinin üzerinde 8 yıl mesai harcadığı anlaşılan 26 ciltlik bu hacimli şerhin her cildi ortalama 400 sayfa

¹⁵⁷⁷ <https://www.mfa.gov.tr/etiopya-siyasi-gorunumu.tr.mfa> (Erişim 8 Ocak 2025); Ayrıca bk. Necdet Burak Özyurt - Begüm Gün, “Etiyopya’nın Kimlik Politikalarının Tarihsel Dönüşümü Ve Tigray Krizine Giden Süreç”. *Africana* 2/1 (Ocak 2022), 84-101.

¹⁵⁷⁸ Hererî, Muhammed el-Emîn b. Abdullah el-Ürmî, *el-Kevkebû’l-vehhâc ve’r-ravzu’l-behhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, Nşr. Hâşim Muhammed Ali Mehdî v.dğr. (Cidde: Dâru’l-Minhâc - Dâru Tavkî’n-Necât, 2009), 1/7-17; Servet, Demirbaş. “Muhammed El-Emîn El-Hererî’nin Hayatı, Eserleri Ve Hadâiku’r-Ravh Ve’r-Rayhân’da Tefsir Yöntemi (Âl-İ İmrân Sûresi (Örneği)”. *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (Aralık 2021), 109-132. <https://doi.org/10.47098/bayburt-ilahiyat.1003227>.

¹⁵⁷⁹ Ayşenur Kumaş, “Muhammed Emîn el-Hererî (1348-1441/1930-2019)”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 17/2 (Aralık 2019), 189-192.

¹⁵⁸⁰ Servet Demirbaş, “Muhammed El-Emîn El-Hererî’nin Hayatı”, 109-132.

¹⁵⁸¹ Yazıcı, Mahmut - Öğütçü, Fatıma Zehra. “Arap Dünyasında Yazılmış Çağdaş Hadis Şerh Çalışmalarına Bir Bakış (*Sahîh-i Müslim Şerhleri el-Kevkebû’l-vehhâc ve Fethu’l-mün’im Özelinde*)”. *Universal Journal of Theology* 4/1 (Eylül 2019), 31-50.

¹⁵⁸² Hererî, *el-Kevkebû’l-vehhâc*, 12; Servet Demirbaş, *Muhammed El-Emîn El-Hererî’nin Hayatı*, 114-115.

civarındadır. 23. cilt 677 sayfalık hacimle diğer ciltlerden biraz fazladır. Son 4 cilt de 550 sayfalık bir büyüklüğe sahiptir. Şerhin tamamı, 320 sayfa ile 677 sayfalık hacim arasında değişen sayfalarda ciltlerden oluşmaktadır. 2009 yılındaki basım teknolojisine göre bu farklılığın fazla olduğu söylenebilir. Oysa ortalama 400-450 sayfalık ciltler oluşturup bir standart yakalanabilirdi.

Müellif Hererî, şerhinde kitâblar hakkında genellikle şerhe başlamadan önce bilgi vermekle¹⁵⁸³ birlikte bazen bâbtaki hadisin yorumundan önce bâb hakkında da ön bilgi vermekte ve farklı nüshalardaki bâb isimleriyle kıyaslama yaparak bilgi sunmaktadır. Bazı yerlerde bâb başlığını koyan Kadı İyaz, Nevevî ve kendisinden önceki âlimleri, başlığın hadisin muhtevasıyla uyumlu olmaması, mana ve i‘rabında rekâket bulunması gibi nedenlerle eleştirerek bâba verdiği kendi isimlendirmesinin gerekçesini belirtmiştir. Bazen de kendi koyduğu ismin doğruluğuna delil olması kabilinden bâbın *Sahîh-i Buhârî*’deki ismini zikrederek karşılaştırma yapmıştır. *Sahîh*’in bâblarını kendi isimlendiren yazar eserin başından sonuna kadar müteselsil olarak toplamda 794 bâb başlığı oluşturmuştur. Müellifin, hadislerin muhtevasını tam olarak yansıtması düşüncesiyle metinde belirtilenleri başlığa koyma çabasının, bâb başlığı isimlerini bir hayli uzun hale getirdiği söylenebilir ve bu noktada eleştirilebilir. Ayrıca şârihin bâb başlıklarında kullandığı numaralandırma sistemi de mukaddimede herhangi bir açıklama yapmadığı için anlaşılması zor ve karmaşık bir yapı arz etmektedir.¹⁵⁸⁴ Buna ilaveten müellifin bazı kitâb isimlerini ebvâb...(ebvâbu’l-mesâcid, ebvâbu’l-cenâiz, ebvâbu’l-cuma vb.) şeklinde kaydetmişken bazı bölümleri kitâb (iman, sıyam, zekât vb.) olarak kaydetmesi dikkat çeken bir husus olarak zikredilebilir. Bazı kitâbları ise hiç zikretmeden önce veya sonraki kitabın içine dâhil etmiştir. Mesela pek çok şerhte üçüncü kitâb olarak yer alan Hayz kitabını *Sahîh*’in ikinci kitabı olan Tahâret kitabının içinde şerh etmiştir.¹⁵⁸⁵ Ayrıca kitâblar arası konu uyumu ve bağlantıyı göstermek için de bazı yerlerde münasebet (المناسبة) başlığıyla önceki kitâbla sonrakinin arasındaki ilgiyi izah etmektedir.¹⁵⁸⁶ *Sahih-i Müslim*’in kitâb ve bâblarıyla ilgili bu durum, kitâb isimleri ve sırası, bâb başlıkları ve isimlerinin üzerinde ayrıca çalışılması gerektiğini göstermektedir.

¹⁵⁸³ Hererî, *el-Kevkebü’l-vehhâc*, 2/7-10, 7/7-8 11/7-8 1/35, 11/95, 12/324, 13/240, 16/320, 24/509-510, 26/327.

¹⁵⁸⁴ Hererî, *el-Kevkebü’l-vehhâc*, 1/418, 2/11, 77, 99; 2/357, 6/94, 260, 8/351.

¹⁵⁸⁵ Hererî, *el-Kevkebü’l-vehhâc*, 6/94.

¹⁵⁸⁶ Hererî, *el-Kevkebü’l-vehhâc*, 5/165, 18/49, 93, 323, 21/142; 26/556.

Müellif, şerhinde hadis sayısını tekrarsız 2321, tekrarlı 7378 rivayet olarak numaralandırmıştır. Sened değişimi olan rivayetleri sayıya dâhil etmemiştir. Numaralandırma sistemi şu şekildedir: (42) - (119) - (230) örneğindeki 230 müellifin başından itibaren kendi sayımını gösterir. 119 sayısı Muhammed Fuâd Abdülbâki'nin müteselsil numaralandırmasını ifade ederken 42 sayısı kitâbtaki hadis numarasını belirtmektedir. Ancak farklı bir durum da göze çarpmaktadır. *Sahih-i Müslim*'in sondan bir önceki kitabı “Kitâb fî ehâdis müteferrika”dır. Burada iki bâb yer almaktadır. Yazarın kendi verdiği numaralar sırayla doğru bir şekilde devam ederken Muhammed Fuâd Abdülbâki'nin numaralarında bir yanlışlık yapılmıştır. “Kitâb fî ehâdis müteferrika”nın ikinci bâbındaki ilk beş hadisin numarası 2993'den 2998'e kadar doğru verilmişken sayı sonra 2299 şekline dönüşmüş ve sayım buradan devam ettirilmiştir. Bundan dolayı Fuâd Abdülbâki'nin sayımı şerhin sonunda 2321 olarak bitmiştir¹⁵⁸⁷ ki burada bir yanlışlığın bulunduğu açıktır.

Müellif, *Sahîh* 'in Mukaddime bölümünü de şerh ederek eserin bütünlüğünü bozmamıştır. Şerhin ilk cildi Mukaddime bölümüne ayrılmıştır. *Sahîh* 'in Mukaddimesinde usul konularının yer alması doğal olarak bu ciltte hadis usulü konularının yoğun olmasını gerektirmiştir. Ayrıca İmam Müslim'in Mukaddimesinin öncesinde “mukaddimât” başlığı ile dört mukaddime yazmıştır. İlkinde Müslim'in hayatı, ikincisinde *Sahîh* 'in özellikleri, üçüncüsünde hadis ilminin bazı kavramlarının ve hususiyetlerinin anlatıldığı ilim mukaddimesi, sonuncusunda ise müellifin İmam Müslim'e ulaşan kendi senedini ve hocalarını zikretmiştir.¹⁵⁸⁸

Şârih Hererî, her cildin başında ve sonunda çağdaş bir şârihin hissiyatları olarak okunabilecek gerek kendi yazdığı şiirler gerekse meşhur Arap şairlerinin veya Şa'bi, İbn Mehdî ve İbn Hacer gibi klasik dönem hadisçilerin yazdığı beyitlere yer vermiştir. Bu şiirler yoluyla Hererî, Ehl-i hadisle dostluğun önemi, hadisle meşguliyetin etkisi, sıra özlemi, dostlardan ayrılık, bazı ahlaki vasıflar ve Allah sevgisi gibi konularda hissiyatlarını aktarmıştır. Şiirlerden sonra cildi bitirdiğini ve takip eden yeni cilde başlayacağını duyurmuştur.¹⁵⁸⁹

¹⁵⁸⁷ Hererî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 26/481, 556.

¹⁵⁸⁸ Hererî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 1/25-46.

¹⁵⁸⁹ Hererî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 1/17, 1/556-557, 2/5, 3/5, 4/5, 4/327, 5/369, 6/5, 10/5, 15/5, 16/409, 18/5, 21/5, 25/5, 26/5.

Hacmi bir hayli fazla olan *el-Kevkeb*'in başından sonuna kadar her hadisin aynı tarzda izah edildiği, sistemsal bütünlüğün sağlandığı şerhde, temel yorum yöntemi şu şekilde olduğu söylenebilir: Müellif hadis metinlerini üst kısımda, şerh metnini ise çizgi altında, hadis metnindeki ifadenin paranteze alındığı “kavlühü” (قوله) tarzında memzûc yöntemi uygulayarak şerh etmiştir. Râvilerin hadiste geçen ismi, parantez içine alınmış tam ismi ise parantez dışında verilmiştir. Farklı okunmaya veya isim benzerliği olanlarla karıştırılmaya müsait râvi isimlerindeki bazı harflerinin hangi hareke ya da harf ile okunacağını belirtmiştir. Râvinin isminden sonra sika-saduk-zayıf gibi bir kelime ile güvenilirlik durumu ve ölüm tarihiyle birlikte kaçınıcı tabakadan olduğunun belirtildiği ibareler büyük oranda İbn Hacer'in *et-Takrîb*'inden nakledilmiştir. Bazı râvilerin hocaları, talebeleri ve hakkında âlimlerin yaptığı cerh-ta'dilin bir kısmı ilave bilgi olarak nakledilmiştir. Birkaç yerde ise (نبرة من ترجمة...) şeklinde ara başlıkla râvi hakkında ek bilgiler verildiği görülmektedir.¹⁵⁹⁰ Râvi bilgilerinin ardından sened hakkında bazı açıklamalar yaparak mütâbi' rivayetlerdeki râvileri aynı yöntemle tanıtmıştır.¹⁵⁹¹ İman kitabının ilk bâbından sonra eserin başka yerinde yapmayıp sadece burada yaptığı (فصل) kitabının ilk bâbından sonra eserin başka yerinde yapmayıp sadece burada yaptığı (في بيان دقائق هذا السند ولطائفه) adlı bir ara başlık atarak seneddeki nükteleri ele almıştır.¹⁵⁹² Hadis metinlerinin yorumunda kelimenin iştikakı, tasrîfi, okunuşu, i'rabı ve belagât ile ilgili durumunu açıklayan müellif, öncesinde veya sonrasında hadisin yorumu için takdir ettiği kelimeleri parantez dışında yazmış, sonra muhteva ile ilgili bilgiler sunmuştur. Kelimenin okunuş ve i'rabında gâribu'l-hadis eserleri başta olmak üzere, mu'cemler, dil âlimleri ve klasik dönem şarihlerinden sıklıkla nakiller yapmıştır.¹⁵⁹³ Gerek senedteki râvi kaynaklı gerekse metinde bulunan işkâl ile ilgili rivayetin farklı varyantlarını “Buhârî'de Ebû Hureyre'den gelen rivayette...”, “Ahmed'de yer alan rivayette...” gibi ifadelerle göstererek işkâli çözmeye çalışmıştır.¹⁵⁹⁴ İhtilâfu'l-hadis ile ilgili cem ve te'lifin öncelendiği şerhte ihtilaflı hadisler arasında neshin vaki olduğu durumlar belirtilmiştir. Suyun sadece sudan gerekeceği hadisinin, ateşin temas ettiği şeyden yemenin abdesti gerektireceği hadislerinin mensûh olduğu zikredilmiş ve müellif bu görüşünü bâb başlığına yansıtmıştır.¹⁵⁹⁵

¹⁵⁹⁰ Hererî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 1/398, 433, 456, 457, 11/290, 16/57

¹⁵⁹¹ Hererî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 1/135; 2/8, 123; 3/181; 16/57-58.

¹⁵⁹² Hererî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 2/17.

¹⁵⁹³ Hererî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 5/30, 8/371, 12/366, 16/198, 22/134, 25/244.

¹⁵⁹⁴ Hererî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 2/76, 6/179, 9/115, 15/203, 17/360, 19/231, 20/263, 25/211, 26/417.

¹⁵⁹⁵ Hererî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 6/287, 6/297, 6/302.

Şerhte Mu‘tezile, Hârici, Mürcie ve Şia gibi Ehl-i Bidat fırkalarını ve günümüzdeki düşünsel takipçilerine çeşitli konularda eleştiriler de nispeten yer almıştır.¹⁵⁹⁶ Ayrıca Havva’nın Hz. Âdem’in kaburga kemiğinden yaratılması esnasında uyutulmasını günümüzde hastanın ameliyat öncesi narkozla uyutulmasına benzetmesi¹⁵⁹⁷, atlara olan ihtiyacın günümüzde uçak ve tank gibi gelişmiş savaş araçları üretilse de devam ettiğini belirterek kullanım yerlerine dikkat çekmesi¹⁵⁹⁸, günümüzde Müslümanların düştüğü olumsuz halleri Allah’ın emirlerinin terkedilip yasaklarının yapılması, Yahudi, Hristiyan ve Mecusilere uyulmasına bağlaması¹⁵⁹⁹, günümüzde kullanılan bazı isimlerin -rahman ve kuddus gibi- izafetten hali kullanılmasının şer‘an caiz olmadığını vurgulaması¹⁶⁰⁰ gibi kısmi de olsa güncele dair izahlar şerhte kendine yer bulmuştur. Son olarak şerh hakkında şu söylenebilir: İman gibi itikadi muhtevaya sahip kitâb ve hadislerin özellikle Allah’ın sıfatları ile ilgili olanların şerhinde yazarın selefi kimliği ortaya çıkmakta zühd, edeb ve ahlak muhtevalı kitâblardaki hadislerin yorumunda tasavvufi yapıların aşırılıklarından uzak duran orta yolu tutmuş hadis ve sünnete uygun hadis merkezli bir zühd anlayışı dikkat çekmektedir. Fıkhi konularda ise hadisle amel etmeye öncelik veren Ehl-i Hadis tavra yakın duran müellifin mezhep imamlarının görüşlerini birbiriyle çarpıştıran bir duruşa sahip olmadığı belirtilebilir.

Kaynak Kullanımı

Hererî’nin şerhinde kullandığı kaynakların ricâl ve biyografi eserlerinden, mu‘cem ve gâribu’l-hadislere, şerh, usul ve tefsir kaynaklarından kelâmi muhtevalı eserlere ulaşan geniş bir alana yayıldığı söylenebilir. Şerhte en çok atıf yapılan eser, klasik dönem kaynaklarından Nevevî’nin *Sahîh-i Müslim* şerhidir. Şamile programında yaptığımız taramaya göre esere yaklaşık 1600 defa atıfta bulunulmuştur.¹⁶⁰¹ Şerhte râviler hakkında verilen bilgilerin İbn Hacer’in eserleri merkezli yapılması, İbn Hacer’i şerhin temel kaynaklarından biri haline getirmektedir. Bunun dışında ayrıca Hafız İbn Hacer şeklinde ismini anarak 250 civarında atıfta bulunulmuştur.¹⁶⁰² Klasik dönem âlimlerinin yoğunluğu şerhte fark edilmekle birlikte Hint alt kıtası Hanefi âlimlerinden Şebbir Osmânî’nin

¹⁵⁹⁶ Hererî, *el-Kevkebü’l-vehhâc*, 1/177, 2/41, 4/281, 15/136, 18/120, 24/459, 26/37.

¹⁵⁹⁷ Hererî, *el-Kevkebü’l-vehhâc*, 16/152.

¹⁵⁹⁸ Hererî, *el-Kevkebü’l-vehhâc*, 20/159-161.

¹⁵⁹⁹ Hererî, *el-Kevkebü’l-vehhâc*, 21/515; 26/158, 161.

¹⁶⁰⁰ Hererî, *el-Kevkebü’l-vehhâc*, 22/38.

¹⁶⁰¹ Hererî, *el-Kevkebü’l-vehhâc*, 1/377, 2/302, 6/184, 13/366, 15/74, 18/124, 21/106, 23/154, 25/60.

¹⁶⁰² Hererî, *el-Kevkebü’l-vehhâc*, 1/387, 3/189, 4/126, 7/89, 10/174, 16/249, 20/380, 24/341, 25/418.

Fethu'l-mülhim şerhine yaptığı 450 civarı atıf, çağdaşı âlimleri takip ettiğini gösteren bir unsur olarak kaydedilebilir.¹⁶⁰³ Ayrıca şerhte yoğun kullanımı göze çarpan Kâdî İyâz'a 750¹⁶⁰⁴, bilinen ilk sistematik şerh eserinin yazarı Hattâbî'ye ise 250 defa atıf yapılmıştır.¹⁶⁰⁵ Kaynak gösterme usulünde (.... قال) ifadesiyle âlimin isminin zikredildiği yerler olmakla birlikte isim belirtmeden önce alıntıyı yapıp “bitti” anlamına gelen “inteha” filinin simgesi elif ve he harfinin ardından isim zikrettiği yerler de bulunmaktadır.¹⁶⁰⁶ Mesela Kâdî İyâz'ın şerhine *İkmal* ve onun üzerine de *Mükmil* yazan iki şarih Senûsî ve Übbî'den nakiller genellikle (قال الأبي) formu kullanılmakla birlikte az da olsa (اه من الأبي) şekli göze çarpmaktadır. Şerhin tamamında yaklaşık 1250 defa kullanılması, Übbî'nin *Mükmil*'ini eserin temel iki üç kaynağından biri haline getirmektedir.¹⁶⁰⁷ Ancak Senûsî kaynak olarak Übbî kadar yoğun kullanılmamıştır.¹⁶⁰⁸ Bacûrî'nin haşiyelerinden tasarrufta bulunarak nakiller yapması da azımsanmayacak derecededir.¹⁶⁰⁹ Bununla birlikte yani genellikle sadece isme atfı yapmakla birlikte bazen kitâb, cilt ve sayfa numarasına atıflar da görülmektedir. Mesela (قال الخطابي في معالم السنن) 181 /6 veya (قال ابن حجر في الفتح 279 /4), (قال علي القاري في المرقاة 221 /10), (أحكام القرآن) ve (2 /105 للجصاص) gibi atıfların eseri baskıya hazırlayan yayınevi tarafından konulmuş olmasının ihtimal dâhilinde olduğu söylenebilir.¹⁶¹⁰ Ayrıca İbn Teymiye isminin şerhte sadece 5 defa kullanılması¹⁶¹¹ ve Suudlu meşhur selefi bilginlerin şerhte hiç kullanılmaması eserin temel renginin kaynaklar üzerinden okunmasına imkân verebilir.

Sonuç ve Değerlendirme

Son olarak ana hatlarıyla söylenirse, klasik dönem şerhlerinden özellikle Nevevî ağırlıklı yoğun nakillerin, râvi ve sened hakkında bilgilerin, gerek Sarf ve Nahiv gibi kelime ve cümle bilgisi temelli gerekse belagât merkezli edebi ve dilsel tahlillerin, itikadi ve fihki görüşlerin savunucuları ile birlikte blok olarak şerhe taşınması, eseri klasik dönem şerhlerinden seçkilerin yer aldığı bir ansiklopedi görünümüne sokmaktadır.

¹⁶⁰³ Hererî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 4/27, 11/176, 12/125, 13/119, 14/172, 15/190, 16/9.

¹⁶⁰⁴ Hererî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 1/417, 4/325, 9/367, 11/206, 15/122, 21/136, 25/63.

¹⁶⁰⁵ Hererî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 1/513, 8/124, 16/340, 21/235, 26/208.

¹⁶⁰⁶ Hererî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 2/7, 5/ 265, 7/ 321, 9/ 217, 14/305.

¹⁶⁰⁷ Hererî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 2/7-9, 3/134, 5/155, 6/248, 10/351, 14/165, 18/251, 21/343, 26/248.

¹⁶⁰⁸ Hererî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 1/179, 2/146, 3/77, 5/43, 14/40, 21/382, 24/466, 26/212.

¹⁶⁰⁹ Hererî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 2/10, 5/315, 10/247, 11/94, 15/197, 16/161, 17/173, 18/301, 20/398.

¹⁶¹⁰ Hererî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 16/322, 17/276, 18/37, 22/134, 24/484, 25/488, 26/208, 255,

¹⁶¹¹ Hererî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 12/280, 15/14, 15/172, 18/121, 23/567.

3.2.7. el-Vellevî el-İtyûbî (ö. 2020) *el-Bahru 'l-muhitü's-Seccâc*

Etiyopya asıllı âlim Muhammed b. Ali b. Âdem b. Musa el-Vellevî el-İtyûbî'nin hayatı, eğitim süreci ve eserlerine dair burada yazılanlar internet sitesinde yer alan kendi anlatımlarına dayanmaktadır. Zaten onun hayatına dair ülkemizde yazılanların yegâne kaynağı bu âlimin sitesinde verdiği kısa bilgilerden yapılan derleme ve özetlemelerdir.¹⁶¹²

Ana Hatlarıyla Hayatı

Çağdaş dönemde *Sahîh-i Müslim* üzerine şerh kaleme alan müelliflerden biri de Vellevî'dir. Asıl adı Muhammed b. Ali b. Âdem b. Musa el-İtyûbî olan Vellevî Habeşistan'da, bugünkü adıyla Etiyopya'da hicri 1366, miladi 1947 yılında dünyaya gelmiştir. Eğitim hayatına küçük yaşlarında, ilimle iştigal eden babasının nezaretinde Kur'ân-ı Kerim öğrenmekle başlamıştır. Bunun ardından babası onu şeyh Muhammed Kayyu adlı âlimin ders halkasına götürmüştür. Onun yanında Kur'ân ve dini ilimlerden ülkenin okullarında o dönemde okutulması kararlaştırılmış dersleri okumuştur. İlim süreci, pek çok farklı hocadan dersler alarak ilerlemiştir. Kendisi bu hocalarından ona sözlü veya yazılı icazet veren 36'sının ismini ve onlardan aldığı dersleri internet sitesinde kaydetmiştir.¹⁶¹³

İlim tahsilini bitirdikten sonra aldığı dersleri tedris etmek için kendi ülkesinde dört yıl çalışmıştır. Mekke'ye hicret eden Etiyopya asıllı bir diğer âlim Hererî gibi o da ülkesindeki komünist Derg rejiminin baskı ve zulümlerinden kurtulmak için 1401/1981 yılında kendi ifadesiyle “dini için” Mekke'ye hicret etmiştir. Mekke'de kendisine teklif edilen hocalık vazifesini, iyi bir ilmî altyapıya sahip olsa da diploması olmadığı için yapamamış, el-Haremu'l-Mekki enstitüsüne öğrenci olarak girmiştir. Orada liseyi bitirip diploma almış ve Dâru'l-hadisî'l-hayriyye'deki müderrislik vazifesine başlamıştır. Ebrâr Camii ve Mescid-i Haram'da da dersler veren¹⁶¹⁴ Vellevî 2020 yılında vefat etmiş ve Mekke'de defnedilmiştir.

Babasının talebelerine *Sahih-i Buhâri* okuturken duvarın arkasından onları dinlemesinin, onda hadis ilmine karşı özel ilgi, şevk ve sevgi oluşturduğunu belirten Vellevî'nin

¹⁶¹² <https://aletioui.com/الترجمة/> (Erişim Tarihi 20 Ocak 2025); Ayrıca bk. Muhammed Enes Topgöl vd. “*Nesâî'nin es-Sünen'i Üzerine Yazılmış Şerhler*”, *Hadis Şerh Literatürü II.* ed. Mustafa Macit Karagözoğlu, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2020), 233-259; Cemil Cahit Mollaibrahimoğlu, “Çağdaş Hadis Şerh Çalışmalarının Bir Örneği Olarak İtyûbî'nin Sahîh-i Müslim ve Mukaddimesi Şerhleri”, *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2021): 1-38.

¹⁶¹³ <https://aletioui.com/الترجمة/> (Erişim Tarihi 21 Ocak 2025).

¹⁶¹⁴ Topgöl, “*Nesâî'nin es-Sünen'i Üzerine Yazılmış Şerhler*”, 233.

“mezhep görüşlerine aykırı hadislerle amel etmeyi terk eden mezhep” olarak vassfettiği Hanefî mezhebinin hâkim olduğu bir bölgede ve bu mezhep doğrultusunda eğitim almış olsa da bu şevk ve sevginin yani hadis sevgisinin, içinde sahîh hadislerle amel etme arzusunun kaynağını oluşturduğunu zikreder. Mekke’ye hicretinden sonra İbn Teymiye, İbnü’l-Kayyim ve Muhammed b. Abdulvehhab’ın eserlerini mütalaa ettikten sonra delile uymak gerekçesiyle Eş‘arî-Hanefî görüşleri bırakarak selefî anlayışı benimser. Bu durumun yazarın ailesinde ve memleketinde sorun yarattığı anlaşılmaktadır. Zira Etiyopya’ya ailesini ziyarete gittiğinde kendisini Vehhâbî olmakla eleştiren babasına İmam Şâfiî’nin Mısır öncesi ve sonrası görüşlerindeki değişimi delil getirerek cevap verir.¹⁶¹⁵

Hadis ilimleri, şerh, cerh ve ta’dîl, tevhid ve akide, râvî biyografisi, usulü fıkıh ve dil ilimleri üzerine yazdığı pek çok esere ilaveten güncel konularda bazı isimlere yönelttiği eleştiri ve reddiyeleri bulunmaktadır. Müellifin bu reddiye ve diğer eserlerinden bazılarını manzum olarak kaleme alması, onun edebî yönünü göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Vellevî’nin yazdığı ansiklopedik şerhler sayesinde hadis şerhçiliğine hacimli bir katkı sunduğu söylenebilir. Zira O, Nesâî’nin *Sünen*’i üzerine 42 ciltlik bir şerh kaleme almıştır.¹⁶¹⁶ Ayrıca Tirmizî ve İbn Mâce’nin sünenlerini şerh etmeye başlayan müellifin bu çabası yarım kalmıştır. Tirmizî’nin *Sünen*’ini Hudûd kitabına kadar şerh etmiş, sonrası ise müellifin ölümü nedeniyle akim kalmıştır. Eserin kaleme alınan kısmı 850 sayfalık hacimli 6 cilt halinde basılmıştır.¹⁶¹⁷ İbn Mâce’nin *Sünen*’i üzerine yazdığı şerh ise mukaddime yani Ebvâbü’s-sünne bölümünün sonunda kalmış tahâret kitabına başlayamamıştır. Bu eser de 4 cilt halinde basılmıştır.¹⁶¹⁸

Vellevî üzerine Türkiye akademisinde bir makale ve kitâb bölümü çalışması bulunmaktadır. Bu çalışmada, Mustafa Macit Karagözoğlu’nun editörlüğünde hazırlanan Hadis Şerh Literatürü 2 adlı eserde¹⁶¹⁹ Nesâî’nin *es-Sünen*’i Üzerine Yazılmış Şerhler

¹⁶¹⁵ <https://aletioui.com/الترجمة/> (Erişim Tarihi 21 Ocak 2025).

¹⁶¹⁶ Vellevî, Muhammed b. Ali b. Âdem Musa İtyûbî, *Şerhu Süneni’n-Nesâî = Zehiretü’l-ukbâ fî şerhi’l-Müctebâ*, (Mekke : Daru Âl-i Bürûm, 1424/2003).

¹⁶¹⁷ Vellevî, Muhammed b. Ali b. Âdem b. Musa el-İtyûbî, *İthafu tâlibi’l-ahvezî bi şerhi Câmi’t-Tirmizî*, (Riyad: Daru İbnü’l-Cevzi, 1437/2016).

¹⁶¹⁸ Vellevî, Muhammed b. Ali b. Âdem b. Musa el-İtyûbî, *Meşâriku’l-envâri’l-vehhâce ve metaliu’l-esrâri’l-behhâce fî şerhi Süneni İbn Mâce*, (Riyad: Dâru’l-muğni, 1427/2006).

¹⁶¹⁹ Mustafa Macit Karagözoğlu (ed.), *Hadis Şerh Literatürü II*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 233-259.

bölümünde Muhammed Enes Topgül'ün kaleme aldığı yazı ile Cemil Cahit Mollaibrahimoğlu'nun, "Çağdaş Hadis Şerh Çalışmalarının Bir Örneği Olarak İtyûbî'nin Sahîh-i Müslim ve Mukaddimesi Şerhleri" adlı makalesinden de istifade edilmiştir.

Eseri ve Şerh Yöntemi

Vellevî'nin *Sahîh-i Müslim* üzerine yazdığı 45 ciltlik şerhi¹⁶²⁰ muhtemelen şerh tarihinin mutlak olarak en hacimli eseridir. *Sahîh*'in mukaddimesini iki cilt halinde ayrıca şerh etmiştir.¹⁶²¹ Bu eserde *Sahîh-i Müslim*'in mukaddimesi şerh edilmeden önce "mesele" başlıkları altında önce İmam Müslim'in hayatı ardından *Sahîh-i Müslim* ve özellikleri ele alınmıştır. Yaklaşık iki yüz sayfalık bir giriş sonrası *Sahîh*'in mukaddimesini şerh etmiştir. Ayrıca incelenmeyi hak eden bu mukaddime şerhinde müellif, her paragrafı icmalî ve tafsili bir şekilde ele alarak izah etmiştir.¹⁶²² İki ciltlik mukaddime şerhinin ardından kaleme alınan bu 45 ciltlik eseri, Dâru İbnü'l Cevzî adlı yayınevi basmıştır. Her cildi yaklaşık 550 sayfalık büyüklüğe sahip eserin ilk cildi 1426/2005 yılında son 5 cildi ise on yıl sonra 1436/2015 yılında okurla buluşmuştur. Basım tarihleri şerhin başlangıç ve bitim tarihi anlamına gelmemektedir. Zira müellifin belirttiğine göre bu eseri yazmaya 2002 yılında başlamış 2012 yılının Kasım ayında teheccüd vaktinde Mekke'de bitirmiştir.¹⁶²³ Müellifin on yılda 45 ciltlik hacimli bir şerh yazmasında, Müslim şerhinden önce yazdığı ve 2000 yılında tamamladığı *Sünen-i Nesâî* şerhinin tecrübesinin etkisi olabileceği gibi daha önce yapılan bir çalışmada belirtildiği üzere kolektif bir çalışmanın ürünü de olabilir.¹⁶²⁴ Ancak teknoloji imkânların son derece geliştiği günümüzde şerhte geçen kavramlar, şahıs, eser ve yer isimleri gibi çeşitli indekslerin bulunmaması çalışmadan faydalanmayı zorlaştırmaktadır.

Sahîh-i Müslim'in şerhinde takip ettiği yöntemi "şârihin mukaddimesi" başlığında ortaya koyan¹⁶²⁵ müellif, mukaddimeyi ayrıca şerh ettiği için doğrudan iman kitabından başlamıştır. Onun şerhte takip ettiği temel yorum sistematığı şu şekildedir:

¹⁶²⁰ Vellevî, Muhammed b. Ali b. Âdem b. Musa el-İtyûbî, *el-Bahru'l-muhîtu's-seccâc fî Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim b. el-Haccâc*, (Dammâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1426/2005).

¹⁶²¹ Vellevî, Muhammed b. Ali b. Âdem b. Musa el-İtyûbî, *Kurratu ayni'l-muhtâc fî Şerhi mukaddimesi Sahîhi'l-İmâm Müslim b. el-Haccâc*, (Dammâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1424/2003).

¹⁶²² Mollaibrahimoğlu, "Çağdaş Hadis Şerh Çalışmalarının Bir Örneği Olarak İtyûbî'nin Sahîh-i Müslim ve Mukaddimesi Şerhleri".13-17.

¹⁶²³ Vellevî, *el-Bahru'l-muhîtu's-seccâc*, 45/466.

¹⁶²⁴ Topgül, "*Nesâî'nin es-Sünen'i Üzerine Yazılmış Şerhler*", 234.

¹⁶²⁵ Vellevî, *el-Bahru'l-muhîtu's-seccâc*, 1/5-16.

Kitâbların isimlerinin etimolojisi, bunların sıralamasındaki hikmetler, nüshalardaki farklı isimlerin kullanılması ve kitâbların muhtevaları hakkında izahlar genellikle “başlıkla ilgili meseleler” (مسائل تتعلق بهذه الترجمة) denilerek kitâb isminin hemen sonrasında açıklanmaktadır. İman kitabında başlığın hemen ardından yaklaşık 45 sayfalık iman ve onunla ilgili meseleler hakkında izahlar yapılmıştır.¹⁶²⁶

Yazarın kendi şerh metodunu açıkladığı mukaddimesinde, hadislerin öncesinde, kendisinin ve M. Fuâd Abdülbâki’nin verdiği numaraların bulunduğunu belirtir. Muhammed Fuâd Abdülbaki’nin numaralarını, bir takım yanlışlar içermesi, tek bir hadise farklı numaralar vermesi, mükerrerleri saymaması gibi gerekçelerden dolayı hakikatte muteber kabul etmese de yaygın olarak kullanılıp fihristlerde kabul görmesi sebebiyle parantez içinde verdiğini, kendi numaralandırmasını ise köşeli parantez içinde gösterdiğini zikreder. Kendi sayımına göre *Sahîh*’teki son hadisin numarasını 7524 olarak kaydetmiştir.¹⁶²⁷ Mesela (979) [2263] hadis numarasındaki (979) sayısı iman kitabından başlamak suretiyle müteselsil ve tekrarsız hadis sayısıdır ki bunlar M. Fuâd Abdülbâki’nin numaralarıdır. Köşeli parantez içindeki [2263] sayı ise mukaddimeden itibaren müellifin yaptığı müteselsil rakamı göstermektedir. Mesela İman kitabının ilk hadisi, (8) [101] şeklindedir. İkinci kitâb olan Tahâret kitabında ise ilk hadis (223) [540] şeklinde numaralandırılmıştır. Yani yazar kitâbların içinde yeni baştan başlayan bir sayım yapmamıştır. Başından sonuna kadar müteselsil sırayı devam ettirmiştir.¹⁶²⁸

Müellifin, bâb başlıklarının altında ve her hadis öncesinde aynı ifadeyle senedin muttasıl olarak İmam Müslim’e ulaştığını (وبالسند المتصل إلى الإمام مسلم بن الحجاج - رَحِمَهُ اللهُ - المذكور أول) (الكتاب قال) vurgulaması dikkat çekmektedir. Bunun akabinde (رجال هذا الإسناد) başlığıyla senedteki râvilerin cerh-ta‘dil durumlarını ortaya koyar. Râvi daha önce geçtiyse oraya atıf yaparak tafsilatlı bilgi vermez. Bunu takiben (لطائف هذا الإسناد) başlığı ile senedteki râvi sayısı, rivayet lafızları gibi isnattaki nüktelere vurgu yapar. Ardından hadisin şerhine (شرح الحديث) başlığıyla işaret eder. Hadisin şerhinde, hadisin ibarelerini parantez içinde kendi izahlarını parantez dışında verir. Şerhin bitmesini müteakiben (مسائل تتعلق بهذا الحديث) ismiyle hadis ile ilgili gördüğü meseleleri sırlayarak ele alır. Hadisin şerhini bitirdiğinde bir İslam âliminin ahlâkî tavrını yansıtan (والله تعالى أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب، وهو حسبنا) (مسائل تتعلق بهذا الحديث) başlığıyla işaret eder. Hadisin şerhinde, hadisin ibarelerini parantez içinde kendi izahlarını parantez dışında verir. Şerhin bitmesini müteakiben (مسائل تتعلق بهذا الحديث) ismiyle hadis ile ilgili gördüğü meseleleri sırlayarak ele alır. Hadisin şerhini bitirdiğinde bir İslam âliminin ahlâkî tavrını yansıtan (والله تعالى أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب، وهو حسبنا) (مسائل تتعلق بهذا الحديث) başlığıyla işaret eder.

¹⁶²⁶ Vellevî, *el-Bahru’l-muhîtu’s-seccâc*, 1/16-59 Ayrıca bk. 6/5-10, 7/328-337, 9/5-15, 29/350-351 34/98-99, 44/171-172.

¹⁶²⁷ Vellevî, *el-Bahru’l-muhîtu’s-seccâc*, 45/464.

¹⁶²⁸ Vellevî, *el-Bahru’l-muhîtu’s-seccâc*, 1/59, 6/10.

الوكيل (ونعم الوكيل) ifadelerini mutlaka kullanırken, her kitabın nihayetini de Hûd sûresi 88. Âyeti kerimesiyle (إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ) veya Hz. Peygamber'in meclisten kalkarken günahlara kefarete olması için okunmasını tavsiye ettiği (سبحانك اللهم وبحمدك، أشهد أن لا إله إلا أنت، أستغفرك وأتوب إليك) duası¹⁶²⁹ ile yapmaktadır. Bu dörtlü yorum sistematığının şerhin tümünde uygulanması bakımından eserde yönlemsel tutarlılık sağlanmıştır.

Bâb başlıklarını bâbın altındaki hadislerle uyumunu gözeterek kendisinin koyduğunu ifade etse de Nevevî'nin başlıklarını da yoğun olarak kullandığı ancak bazı tasarruflarda bulunduğu belirtilmiştir.¹⁶³⁰ Yazar, râvi değerlendirmelerinde ana kaynak olarak *Takrîbu't-Tehzîb*'i, bununla birlikte tafsilatlı bilgilerin verildiği yerlerde ise *Tehzîbu't-Tehzîb*, *Siyeru a'lâmü'n-nübela* ve *Tehzîbu'l-Kemâl* gibi ricâl kaynaklarını kullandığını kendisi zikreder. Sahâbî râvi hakkında *el-İsâbe*'yi kullandığını söylemiştir. Hadisin yorumunda garîp kelimeler izah edilmiş, sözcükler Sarf, Nahiv ve i'rab açısından değerlendirilmiş, müşkil kısımları açıklanmış, ibareler dil bakımından beyan edilmiştir. Son başlık yani (مسائل تتعلق بهذا الحديث) altında ise ilk mesele genellikle hadisin müttefekun aleyh olup olmadığı ve sahâbe râvisidir. İkinci mesele hadisin tahriri, üçüncü mesele bâbta yer alan hadis ile ilgili nükteler, dördüncü mesele hadisle ilgili fikhî konular ve varsa ihtilaflara temas edilmesi şeklindedir. Ayrıca müellifin, İmam Müslim'in ("مثل حديث") gibi ifadelerle konuyu havale ettiği hadisleri bulup serdetmesi kendisinden önceki hiçbir şârihin yapmadığı bir uygulamadır.¹⁶³¹ Müellif şerhin mukaddimesinde, *Sahihi-i Müslim*'in kendi senedleriyle İmam Müslim'e ulaşan pek çok zinciri olduğunu zikrederek ilki babasından başlayan 11 tanesini zikreder.¹⁶³²

Son olarak müellifin her bâbın sonunda veya kendi tercihini zikredeceği veya görüşünü zikredip eleştiride bulunduğu yerlerde (قال الجامع عفا الله تعالى عنه) ifadesini kullanarak kendisini câmi/toplayıcı şeklinde nitelemesi, onun bir derleyici ve derlediklerinden seçen biri olduğunu gösteren bir ifade olarak okunabilirse de kendi görüşlerini dile getirdiği yerler ve önceki şarihler yönelttiği eleştiriler de azımsanmayacak kadar bulunmaktadır.¹⁶³³ Taklid ile ittibâ arasındaki farka dikkat çeken müellif, kendi görüşlerini zikrettiği bu yerlerin sonunda sıklıkla kullandığı "taklidin esiri olma", "bunu

¹⁶²⁹ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, 2/158.

¹⁶³⁰ Mollaibrahimoglu, "İtyûbî'nin Sahîh-i Müslim ve Mukaddimesi Şerhleri".19-20.

¹⁶³¹ Vellevî, *el-Bahru'l-muhîtu's-seccâc*, 1/10, 167-169; 3/369-370; 4/548.

¹⁶³² Vellevî, *el-Bahru'l-muhîtu's-seccâc*, 1/10-17.

¹⁶³³ Vellevî, *el-Bahru'l-muhîtu's-seccâc*, 1/543, 3/493, 5/562, 14/148, 26/384, 28/513, 33/432, 44/88.

düşün” ve “basiretli ol” gibi sözleri bunu göstermektedir ki kendisi de bu durumu ifade etmiştir. İmam Müslim’in müçtehid olduğunu, kimseyi taklit etmediğini, Şâfiî (ö. 204/820), Ahmed ve diğer imamlar gibi fakih muhaddislerden olduğunu vurgulayan İtyûbî, her konuda taklit etmenin, teslim olmak anlamına geldiğini ve bunu doğru bulmadığını belirterek sahîh naslara uygun olan hususlara tâbî olduğunu zikreder.¹⁶³⁴

Kaynak Kullanımı

Vellevi’nin kaynaklarının son derece geniş bir alanda olduğu görülmektedir. Gerek klasik dönem gerekse çağdaş dönemde kaleme alınan şerhler yorumlarda, ricâl ve tabakât eserleri râvinin terceme-i halinde, hadis rivayet eserleri tahrîcde kullanılmıştır. *Sahîh*’i şerh ederken özellikle Kâdî İyâz, İbnü’s-Salâh, Kurtubî, Nevevî ve İbn Hacer’den istifade etmiş, ayrıca İbnü’l-Münzir (ö. 318/930), Beyhakî, Begavî (ö. 516/1122), Hattâbî (ö. 388/998), Münzirî (ö. 656/1258), Zehebî, İbn Hazm (ö. 456/1064), İbn Dakîku’l-İd (ö. 702/1302), İbnü’l-Mülakkın (ö. 804/1401), İbn Teymiyye, İbnü’l-Kayyım, Aynî, İbn Kudâme (ö. 620/1223), San‘ânî (ö. 1182/1768), Şevkânî (ö. 1250/1834), İbnü’l-Esîr (ö. 606/1210), Feyyûmî (ö. 770/1368-69), İbn Manzûr (ö. 711/1311), Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415) ve diğer âlimlerden faydalanmıştır.¹⁶³⁵

Vellevî, her ne kadar yoğun olarak kullansa da sadece klasik dönem eserlerinden nakiller yapmamış son yüzyılda yazılmış *Sâhîh-i Müslim* şerhlerine de müracaat etmiş, onlardan nakiller yaparak gerektiği yerlerde eleştirilerde bulunmuştur. Hererî ve Musa Şahin Lâşin’in şerhleri ve onlara yöneltilen eleştiriler bu bağlamda zikredilebilir.¹⁶³⁶ Eserde çağdaş usullere uygun olarak eser adı, cilt ve sayfa numarası verilmek suretiyle dipnot kullanımı¹⁶³⁷ kaynakların kontrol edilebilmesi bakımından önemlidir. Zira çağdaş dönemde yazılan şerhlerin bir ikisi hariç, hiçbirinde kaynağı dipnotta gösterme özelliği bulunmamaktadır.

Sonuç ve Değerlendirme

İki ciltlik Mukaddime şerhiyle birlikte 47 ciltten oluşan Vellevi’nin bu şerhinin temel omurgası isnadın râvileri (رجال هذا الإسناد), isnattaki nükteler (لطائف هذا الإسناد), hadisin şerhi (شرح الحديث) ve hadislerle ilgili meseleler (مسائل تتعلق بهذا الحديث) şeklinde dörtlü taksime dayanmaktadır. Bu hacimli şerh, Sarf, Nahiv ve Belagat merkezli dil tahlilleri, râvi

¹⁶³⁴ Mollaibrahimoğlu, “İtyûbî’nin Sahîh-i Müslim ve Mukaddimesi Şerhleri”.25-27.

¹⁶³⁵ Vellevî, *el-Bahru’l-muhîtu’s-seccâc*, 1/12-16; Topgöl, “*Nesâî’nin es-Sünen’i Üzerine Yazılmış Şerhler*”, 234. Mollaibrahimoğlu, “İtyûbî’nin Sahîh-i Müslim ve Mukaddimesi Şerhleri”.25-27.

¹⁶³⁶ Vellevî, *el-Bahru’l-muhîtu’s-seccâc*, 6/354, 10/192, 11-262-263, 31/673, 34/572, 39/586,

¹⁶³⁷ Vellevî, *el-Bahru’l-muhîtu’s-seccâc*, 6/295, 11/293, 25/456, 30/562, 38/ 345.

bilgilerinin düzenli bir şekilde verildiği ricâl biyografileri, hadislerin tahriri ve hadislerle ilgili meseleler bağlamındaki yorumları bakımından hadis şerh literatürüne ve araştırmacılara katkı yapacağı muhakkaktır. Naklettiği bilginin kaynağını belirtmesi ve önceki eserlere müracaat etmeye gerek bırakmayan yeterli seviyede bilginin aynı yerde bulunduğu ansiklopedik bir hüviyet arz etmesi bakımından da önemli görülebilir. Sistematik oluşunun yanı sıra kaynak kullanımının da şeffaf olması açılarından takdiri hak eden bir şerhtir. Bununla birlikte selefi yorumları mutlaklaştırması, taklidin esiri olma demesine rağmen özellikle tartışmalı konularda İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye ve Muhammed b. Abdülvehhâb gibi isimlerin etkisi altında onları taklit ederek yorumlar yapması bakımından eleştirilebilir.¹⁶³⁸ Bir satırla ifade edilebilecek bir durum için sayfalarca uzun nakillere yer verilmesinin –her ne kadar bu durum nakledilen eserlere bakmaktan müstağni kılsa da- çok da isabetli olmadığı, tartışılan konuların Allah’ın sıfatları, kabir ziyareti, terâvîhin rekât sayısı gibi belli konular etrafında dönmesi, modern dünyanın düşünce ve fikri akımlarına karşı fikir ve düşünce anlamında kapalı olunması ve şerhte bunlara yer verilmemesi, şerhin sınırlılıklarını göstermektedir. Teknik konular ve nakillerle dolu olan bir metni okumak modern okuyucu için zor olsa da bir hadisi incelemek isteyen için râvisinden senedine, lafızlarından dilsel unsurlarına, usulden yoruma uzanan bir çizgide hadis ilminin tüm unsurlarının kullanıldığı ve bu açıdan son derece faydalı bir eser olduğu belirtilebilir.

3.2.8. M. Ali es-Sâbunî (ö. 2021) *Fethu’l-İlâhi’l-Mün’im fî Şerhi Sahîh-i Müslim*

Ana Hatlarıyla Hayatı

Uzun yıllar Türkiye’de yaşayan müfessir yönüyle öne çıkmış Sûriyeli âlim es-Sâbunî, Halep şehrinde 1348/1930 yılında dünyaya gelmiştir. Asıl ismi Muhammed Ali’dir. Babası Halep şehrinin lûgat, fıkıh ve ferâiz gibi alanlarda temeyyüz etmiş büyük âlimlerinden Şeyh Cemil es-Sâbunî’dir. Annesi de takvası ile tanınan Esma Derviş hanımefendidir. Babasının sabun ticareti yapmasından dolayı kendisine Sâbunî nisbesi verilmiştir. Ayrıca babası 1915-1916 yılları arasında Şam ve Halep Âlimler Heyeti ile Çanakkale cephesinde Destek Birliği’nde yer almıştır.¹⁶³⁹

¹⁶³⁸ Mollaibrahimoğlu, “İtyûbî’nin Sahîh-i Müslim ve Mukaddimesi Şerhleri”, 34-35; Topgül, “*Nesâî’nin es-Sünen’i Üzerine Yazılmış Şerhler*”, 236.

¹⁶³⁹ İbrahim Demir, *Muhammed Ali es-Sâbunî ve Tefsir Metodu*, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2000), 13. Ayrıca bk. <https://insicam.net/2021/04/02/bekir-kantarciya-kayinpederi-m->

İlme değer veren ve Arap dili başta olmak üzere pek çok ilim adamının yetiştiği bir aile ortamında büyüyen Sâbûnî, ilkokulu bitirdikten sonra ticaret lisesinde eğitimine başlamıştır. Lise eğitimiyle eşzamanlı olarak hafızlığını tamamlamış ancak okulu yarıda bırakıp İslami ilimler tahsil etmek amacıyla Halep'teki Hüsreviye Enstitüsüne kaydolmuştur. 1949 yılında liseden mezun olan Sâbûnî, Sûriye Evkaf Bakanlığı bursuyla Ezher Üniversitesi'ne kaydını yaptırmıştır. 1952 yılında lisans, 1955 yılında da “Şer’î davalar” başlıklı yüksek lisansını bitirerek ülkesine dönmüş, 1962 yılına kadar Halep Lisesi'nde öğretmenlik yapmıştır.¹⁶⁴⁰ Bundan sonra Mekke Abdülaziz Üniversitesi'nde yaklaşık 28 yıl öğretim görevlisi olarak çalışmıştır. Burada ortaya çıkan bir takım olumsuzluklar nedeniyle çalıştığı üniversiteden istifa eden Sâbûnî, uzun yıllar sadece yaz aylarında geldiği Yalova şehrine 2016 yılında tamamen yerleşmiştir.¹⁶⁴¹ Özellikle tefsir alanı olmak üzere Hadis, Arap Dili alanlarında pek çok esere imza atan, onlarca öğrenci yetiştiren ve ilmi komisyonlarda görev ifâ eden, yerel veya uluslararası sayısız ödüller almış ve kırk civarında kitap telif etmiş bu velûd âlim, 1442/2021 yılında yaşadığı Yalova'da vefat etmiş, İstanbul'da Merkez Efendi mezarlığına defnedilmiştir.¹⁶⁴²

Muhammed Ali es-Sâbûnî üzerine ülkemiz akademisinde genellikle tefsirci yönü üzerinde çalışmalar yapılmıştır. Hadisçiliği üzerine ise 2023 yılında yapılan “Muhammed Ali Es-Sâbûnî'nin Hadisçiliği v Mustafa Macit Karagözoğlu (ed.), *Hadis Şerh Literatürü I*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010)e Şerh Metodu” ve 2024 yılında savunulmuş “Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin es-sünnetü'n-nebeviyyetü'l-mutahhara adlı eseri çerçevesinde hadis ve sünnet anlayışı” adlı yüksek lisans tezleri dışında herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır.¹⁶⁴³ Ayrıca 2021 yılındaki vefatı üzerine Hadis Tetkikleri Dergisinde Rabia Gökçe tarafından bir vefayât yazısı kaleme alınmıştır.¹⁶⁴⁴

ali-sabuni-hocayi-sorduk; https://ar.wikipedia.org/wiki/محمد_علي_الصابوني (Erişim Tarihi 10 Mayıs 2025); <https://www.odabasham.net/114200-الشيخ-العالم-المفسر-محمد-علي-الصابوني> (Erişim Tarihi 10 Mayıs 2025).

¹⁶⁴⁰ https://ar.wikipedia.org/wiki/محمد_علي_الصابوني (Erişim Tarihi 10 Mayıs 2025); <https://www.odabasham.net/114200-الشيخ-العالم-المفسر-محمد-علي-الصابوني> (Erişim Tarihi 10 Mayıs 2025)

¹⁶⁴¹ <https://www.noonpost.com/40153/> (Erişim Tarihi 10 Mayıs 2025).

¹⁶⁴² https://ar.wikipedia.org/wiki/محمد_علي_الصابوني (Erişim Tarihi 10 Mayıs 2025); <https://www.noonpost.com/40153/> (Erişim Tarihi 10 Mayıs 2025).

¹⁶⁴³ Hidayet Çetin, *Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin Hadisçiliği Ve Şerh Metodu*, (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 5-15; Müslüm Düzyol, *Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin es-sünnetü'n-nebeviyyetü'l-mutahhara adlı eseri çerçevesinde hadis ve sünnet anlayışı*, (Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 6-12.

¹⁶⁴⁴ Rabia Gökçe, “Muhammed Ali es-Sâbûnî”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 20/1(Haziran 2022),185-194.

Hayatının son dönemlerinde hadis şerhi yazmaya yoğunlaşan müellif bu faaliyetine İmam Nevevî'nin sadece kelimelerini izah ettiği *Riyâzü's-sâlihîn*'i ile başlamış, bunun ardından Zebidî'nin *Tecridi*'ni esas alarak *Sahîh-i Buhârî*'nin dilsel ağırlıklı şerhini yapmıştır. Buhârî şerhini müteakiben *Sahîh-i Müslim*'i aynı yöntem ve sistemle şerh etmiştir.

Eseri ve Şerh Yöntemi

Sâbûnî'nin *Sahîh-i Müslim* şerhi, ilk defa Ankara'da Kalkan Yayıncılık tarafından 4 cilt halinde *Fethü'l-İlâhî'l-Mün'im fi Şerhi Sahîh-i Müslim* adıyla basılmıştır. Hayatının son yıllarında Tefsir eserlerindeki kolaylaştırıcı ve sistematik üslubunu hadisler üzerinde uygulayarak herkesin anlayabileceği bir hadis şerh külliyyatı hazırlamak istemiştir.¹⁶⁴⁵ Bu bağlamda son yazdığı şerh *Sahîh-i Müslim* üzerine kaleme alınmıştır. Hadisleri Arap dili, Lügat, Nahiv, Belagât ve edebi şerh bağlamında izah ettiği eserleri de bulunan Sâbûnî'nin *Fethül-İlahil-Mün'im* adlı şerhinde takip ettiği yöntem şu şekildedir: -Aslında bu eserdeki şerh yöntemi daha önce şerh ettiği *eş-Şerhu'l-Müeyesser li Sahîhi'l Buhârî* adlı eserindeki yöntemle aynıdır. - Bu şerhte müellif, *Sahîh*'in Muhammed Fuâd Abdülbâki sayımını esas alarak 3033 hadisi şerhine konu etmiştir.¹⁶⁴⁶ Hadislerin numaralandırılması “Hadis 1”, “Hadis 2” şeklinde yapan Sâbûnî, Muhammed Fuâd Abdülbâki'nin numara vermediği hadisleri, şerhine almamıştır.¹⁶⁴⁷ Sahâbe dışındaki râviler hazfedilmiş, sınırlı yerlerde tâbiîn tabakasındaki râvi hakkında hadisın altında, şerh bölümünde ismi anılarak kısaca bilgi verilip ölüm tarihi yazılmıştır.¹⁶⁴⁸ Rivâyetlerin Kütüb-i Sitte merkezli tahriri hadisın numarası belirtilerek dipnotlarda verilmiştir.¹⁶⁴⁹ Yani sened ve ricâle dair teknik bilgiler, usulün teorik konuları müellifin ilgi alanına girmemiştir. Bu yöntem, eserin yazılış amacı ve Sâbûnî'nin diğer eserlerindeki genel yaklaşımıyla uyumaktadır. Zira o eserlerinin çoğunu, herkesin anlayıp istifade edebileceği bir sadelikte, teknik ve teferruatlı ilmî tartışmalara girmekten ziyade Kur'ân ve Sünnetin, insanların gönül ve zihinlerinde makes bulması amacıyla yazmıştır.

Eserin temel şerh biçimi iki ana başlık altında şekillenmiştir: (شرح اللفاظ) Şerhu'l-elfâz ve (شرح الحديث) şerhu'l-hadis. Şerh, bu iki ana başlık altında dilsel izahlara ve kısa

¹⁶⁴⁵ <https://insicam.net/2021/04/02/bekir-kantarciya-kayinpederi-m-ali-sabuni-hocayi-sorduk>; (Erişim Tarihi 10 Mayıs 2025)

¹⁶⁴⁶ İsmail Lütü Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 88-89.

¹⁶⁴⁷ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Fethü'l-İlâhî'l-Mün'im fi Şerhi Sahîh-i Müslim*, (Ankara: Kalkan Matbaacılık, 2014), 1/9-10, 2/116, 3/295, 4/448.

¹⁶⁴⁸ Sâbûnî, *Fethü'l-İlâhî'l-Mün'im*, 1/9-10, 2/85, 3/145, 4/206.

¹⁶⁴⁹ Sâbûnî, *Fethü'l-İlâhî'l-Mün'im*, 1/168, 2/185, 3/248, 4/364.

açıklamalara ağırlık verilen bir eserdir. Şerhu'l-elfâz ana başlığının (لغة) “lûgat” alt başlığı ile hadiste yer alan kelimelerin anlamları izah edilmiştir. Mesela salât kitabının “Namazda ihtisârın mekruhluğu” bâbında (مختصرا) kelimesini “Ellerini böğründe bağlayarak namaz kılan demektir” şeklinde izah etmiş ve âlimlerin bu nehyin hikmetine dair şu sözlerini aktarmıştır. “Bu şekilde elleri böğründe bağlamak, Yahudi ve mütekebbirlerin fiilidir. Bu nedenle yasaklanmıştır.”¹⁶⁵⁰

Şerhu'l-elfâz ana başlığının (تنبيه هام) “tenbih hâm/önemli not” alt başlığında ise rivâyetin hadiste verilen sahâbî râvisi hakkında ara ara bilgiler sunulmuştur.¹⁶⁵¹ Örneğin eserin ilk hadisi olan ve Hz. Ali'den nakledilen “Benim adıma yalan uydurmayın. Kim bana yalan uydurursa cehenneme girer” hadisinin metninde sahâbî râvisi olarak sadece Hz. Ali'yi veren müellif, “tenbih hâm” başlığında bu rivayeti ondan duyan tâbiî râviyi de zikretmiştir. “Bu hadisi rivâyet eden Rib'î b. Hırâş'tır. O tâbiînin ileri gelenlerindendir. Hicri 101 senesinde vefat etmiştir. Rib'î, ben Ali'yi minberde şöyle derken işittim diyerek bu hadisi rivayet etmiştir.”¹⁶⁵²

Şerhin ikinci başlığı olan (شرح الحديث) Şerhu'l-hadis bölümünde ise yazar, hadisin içerdiği itikâdî, fikhî veya ahlâkî manaları son derece açık ve kısa ifadelerle açıklamıştır. Örneğin “Namazda taş ve toprakla oynamanın keraheti” bâbında Şerhu'l-elfâz kısmını yazma gereği duymadan doğrudan Şerhu'l-hadis başlığıyla hadisi izah etmiştir. “Hz. Peygamber namaz kılana toprağı düzeltmeyi, taşlarla oynamayı yasakladı. Mescid, o zamanlarda halılarla döşeli değildi. Mescid-i Nebi toprak zeminde ve taşlıydı. Hz. Nebi, Müslümanları alınlarına yapışan taşları temizlemek, secde yapacakları toprağı düzeltmeyi, namaz kılını meşgul edip huşuyu bozduğu için yasakladı. Bunun üzerine birinin “secde halinde taşların sıkıntı verdiğini” söylemesine karşılık namaz esnasında çok hareket yapmaması için “Bunu mutlaka yapacaksan tek bir defa da yap” dedi. Rasûlullah'ın sözündeki (إن كان لا بد) “Bunu mutlaka yapacaksan” ifadesi aslında “yapma” demektir. Eğer yaparsan tek seferde yap.” sözünde bu işin mekruh oluşuna delildir. Âlimler namaz kılını meşgul edip huşuya engel olduğu için ihtiyaç dışında temasın mekruh olduğunda ittifak etmişlerdir.”¹⁶⁵³

¹⁶⁵⁰ Sâbûnî, *Fethü'l-İlâhî'l-Mün'im*, 1/256. Ayrıca bk. 1/196, 2/355, 3/266, 4/218.

¹⁶⁵¹ Sâbûnî, *Fethü'l-İlâhî'l-Mün'im*, 1/178. Ayrıca bk. 1/187, 2/ 208, 3/421, 4/369.

¹⁶⁵² Sâbûnî, *Fethü'l-İlâhî'l-Mün'im*, 1/9. Ayrıca bk. 1/116, 2/314, 3/143, 4/377.

¹⁶⁵³ Sâbûnî, *Fethü'l-İlâhî'l-Mün'im*, 1/448. Ayrıca bk. 1/198, 2/412, 3/365, 4/ 95.

Lâkin bu sistematik yapı, şerh boyunca bu şekilde tam olarak uygulanmamıştır. Bazı hadislerin şerhinde sadece *Şerhu'l-elfâz* varken bazılarında ise sadece *Şerhu'l-hadis* başlığıyla izahlar yapılmıştır. Konuları aynı hadislerin önce elfâz şerhlerini verip ardından hadisin şerhi kısmında açıklamalarını ise topluca yapmıştır.¹⁶⁵⁴

“Hadislerden çıkarılan yararlı bilgiler” başlığında hadisin maksat ve hedefi doğrultusunda farklı konulara değinilerek hadisten insanın hayatına yön verecek ilkeler çıkarılmıştır.

Sonuç ve Değerlendirme

Sonuç olarak *Sahîh* üzerine muhtasar bir şerh çalışması yapmış olan Sâbûnî, klasik şerhlerdeki gereksiz teferruatların, çetrefilli ve uzun anlatımların, çağdaş dönem ilim talebeleri ve okuyucuları için yorucu olduğunu görmüş, geleneksel yaklaşımın kabullerini modern metotlarla yeni bir tasnif tarzında yazıp anlatmayı seçmiştir. Bu bağlamda şerhte râvi değerlendirmeleri ve cerh ve ta'dil konularına hiç girilmemiş, ara ara konu gereği sahâbe ve hayatı hakkında özet bilgiler verilmiştir. Detaylı ve günümüzde pek kullanılmayacak bilgiler, konular ve anlatım tarzı içinde boğulmadan, sadra şifa kabilinden ihtiyacı görecektik kadarıyla kısa, akıcı ve anlaşılır fasih bir Arapça üslupla günün Müslümanlarının ayet ve hadislerden neyi anlaması gerektiği noktasına yoğunlaşmıştır.

3.2.9. Abdülaziz er-Râcihî, et-Tevfiku'r-Rabbi'l-mün'im

Çağdaş dönem *Sahîh-i Müslim* şarihlerinden hayatta olan tek isim Abdülaziz er-Râcihî'dir. Bu başlık altında onun kısaca hayatı ve Müslim şerhinin temel özelliklerinden bahsedilecektir. Hayatı hakkında yazılacaklar onun kendi internet sitesi başta olmak üzere farklı internet sitelerindeki kaynaklardan alınmıştır.¹⁶⁵⁵

Ana hatlarıyla Hayatı

Riyad İmam Muhammed b. Suud Üniversitesi'nden emekli bir akademisyen olan Abdülaziz b. Abdullah b. Abdurrahman er-Râcihî, Suud'un 12 şehirden oluşan Kasîm bölgesindeki Bekiriyye şehrinde 1361/1945 yılında dünyaya gelmiştir. İlk eğitimini doğduğu şehirde alan Râcihî, liseyi ve üniversiteyi Riyad'da okumuştur. Riyad İmam Muhammed b. Suud Üniversitesi Şeriat Fakültesi'ndeki lisans eğitiminin ardından aynı

¹⁶⁵⁴ Sâbûnî, *Fethû'l-Îlâhî'l-Mün'im*, 1/448. Ayrıca bk. 1/14-15, 2/ 88-89, 3/ 145, 4/236.

¹⁶⁵⁵ <https://shrajhi.com.sa/with-sheikh/1/about> (Erişim Tarihi 16 Mayıs 2025); https://ar.wikipedia.org/wiki/عبد_العزیز_الراجحي (Erişim Tarihi 16 Mayıs 2025); <https://al-maktaba.org/book/31616/79844> (Erişim Tarihi 16 Mayıs 2025).

fakültede yüksek lisansını tamamlamıştır. Üniversitenin Usûli'd-dîn fakültesinde akide bölümünde 2000 yılında emekli oluncaya kadar dersler vermiştir. Gerek kendi şehrinde gerekse Riyad'da pek çok hocadan ders alan Râcihî, aynı zamanda pek çok isme de ders okutmuştur. Birçok master ve doktora tezine danışmanlık, ilmi komisyonlarda üyelik gibi görevlerde bulunan Râcihî, 90 yaşını aşmış halde hayatını Suudi Arabistan'da sürdürmektedir.

Eseri ve Şerh Yöntemi

Abdülaziz b. Abdullah er- Râcihî'nin *et-Tevfîku'r-Rabbi'l-mün'im bi-şerhi Sahîhi'l-İmam Müslim* isimli şerhi ortalama 570 sayfalık 8 cilt halinde yayımlanmıştır. Ayrıca 9. Cilt 320 sayfalık fihrist cildi olarak hazırlanmıştır. Âyet fihristi ile başlayan bu ciltte âyetler Fatiha'dan başlanarak mushaf tertibine göre sûre sûre sıralanmıştır. Bunu müteakiben müellifin şerhte kullandığı *Sahîh*'te yer almayan hadislerin alfabetik olarak fihristi verilmiştir. Bu fihristten sonra yazarın “fevâidu hadisiyye” dediği “hadisle ilgili faydalı bilgiler” indeksi cilt cilt ayrılarak verilmiştir. Bunun ardından “fevâidu akaidiyye” ismiyle şerhte inançla ilgili yazarın izahlarının bulunduğu yerlerin her cildinin ayrı fihristi yapılmıştır. İtikâdî konular indeksini takiben “fevâidu lügaviyye” başlığıyla genellikle kavram tarifleri, garîb kelimelerin izahı ve dille ilgili kaide ve kuralların bulunduğu yerlerin cilt ve sayfa numaraları verilmiştir. Kitabın genel konu fihristi verilmeden önce son olarak “fevâidu fıkhiyye” başlığı altında her ciltteki fikhî meseleler ve yazarın onlara verdiği cevapların fihristi yapılmıştır. Bu şekliyle çağdaş dönem *Sahîh-i Müslim* şerhlerinde bulunmayan, okuyucu ve araştırmacılar için son derece sistematik ve faydalı olacak bir fihrist cildi olduğu söylenebilir. İlk baskısı 2018 yılında müellifin sahibi olduğu “Abdülaziz b. Abdullah er- Râcihî Merkezi” tarafından yapılan mezkûr şerhin dış kapağında, cilt numaralarının altında o cildin içerdiği kitâb isimlerinin bulunması da okurlar için hangi kitâbın/ana bölümün hangi ciltte olduğunu kolayca görebilmesi bakımından önemlidir.

Râcihî'nin *Sahîh* Mukaddimesini birkaç yerde yaptığı kısmi ve kısa izahlar dışında şerh etmediği söylenebilir. Açıkladığı nadir yerlerden biri “kim bana bile bile yalan isnat ederse”¹⁶⁵⁶ hadisinin mütevatir olduğunu söyleyip, türlerine kısaca temas ederek mütevatir olan birkaç hadisin ismini anmak olmuştur.¹⁶⁵⁷

¹⁶⁵⁶ Müslim, “Mukaddime”, 2.

¹⁶⁵⁷ Abdülaziz b. Abdullah er- Râcihî, *et-Tevfîku'r-Rabbi'l-mün'im bi-şerhi Sahîhi'l-İmam Müslim*, (Riyad: Abdülaziz b. Abdullah er- Râcihî Merkezi, 2018), 1/18.

Şârih Râcihi şerhinde Nevevî'nin kitab ve bâb isimlerini kullanmış küçük bir iki dokunuş dışında bir tasarrufta bulunmamıştır. Kitab isimleriyle ilgili herhangi bir izah ve açıklama yapmamıştır. Sadece iman kitabının öncesinde üç dört paragrafla Buhârî ile Müslim'in *Sahîh*lerine hangi kitâbla neden başladıklarını izah etmiş, Buhârî'nin bâb kullanım tercihlerine temas ederek kıyaslama yapmıştır.¹⁶⁵⁸

Hadis metnlerinin sayımında M. Fuâd Abdulbâki'nin numaralandırması kullanılarak sadece tek rakam yazılmıştır. Yani şerhteki en son hadis 3033'tür. Diğer hadislerle herhangi bir işaret de koyulmamıştır.¹⁶⁵⁹ Hadis metnlerinin belli olacak şekilde bir sayfa düzeni bulunan şerhte yazar açıklamak istediği ifadeyi "kavlühü" ibaresiyle açıklamaktadır. Bu şekildeki izahın sonunda في هذا الحديث / في هذه الأحاديث ibaresiyle şerhine başlayan şârihin dili sade ve akıcıdır. Bu ibarenin ardından bir iki cümleyle bâbta yer alan hadislerin temel muhtevasını nakleder. Bunu müteakiben yine "kavlühü" tarzında hadislerdeki meseleleri izah eder. Örneğin zekât kitabının ilk bâbında yer alan hadislerin temel konusunun şu olduğunu söyler: "Bu hadisler hubûbat, meyveler, hayvanlar, paralar ve ticaret malları gibi zekâtı gereken artıcı mahiyetteki malların nisabını belirtmektedir."¹⁶⁶⁰

Şerhte asıl metin dışında, yorumlarında kullandığı ayet ve hadisler, kırmızı tırnak işareti içinde verilmekte, burada kullandığı hadislerin kaynaklarını ise muhaddisin ismi ve parantez içinde hadis numarasını dipnotlarda vermektedir.¹⁶⁶¹ Ancak âyetlerin bulunduğu sûre ismi ve âyet numarası için, ne şerh metninde ne de dipnotta kaynak gösterilmemiştir. Hadis metninde yer alan açıklanmak istenen ibare, kelime veya cümlede şerh metninden ayırt edilebilecek bir tarzda verilmiştir. İzahı yapılsın veya yapılsın hadisin şerhinin sonunda hadislerden çıkarılanlar وفيه ifadesiyle hükümler halinde yazılmıştır.¹⁶⁶² Örneğin, Âdâb kitabının "çocuk doğduğunda tahnîk yapmak" babındaki hadisin¹⁶⁶³ yorumundan sonra hadisten şu hükümlerin olduğunu beyan eder. "Bu hadis, peygamberin tevazuunu göstermektedir. Ayrıca bir işi kendisinin yapmasına ve lider, önder ve başkanlara kendi işlerini yapmaları konusunda örnekliği de bulunmaktadır. Hz. Nebi ile teberrükün caiz

¹⁶⁵⁸ Râcihi, *et-Tevfik*, 1/51.

¹⁶⁵⁹ Râcihi, *et-Tevfik*, 8/514.

¹⁶⁶⁰ Râcihi, *et-Tevfik*, 3/94. Ayrıca bk. 3/180, 5/147, 8/148.

¹⁶⁶¹ Râcihi, *et-Tevfik*, 1/106, 4/511, 8/114.

¹⁶⁶² Râcihi, *et-Tevfik*, 1/430, 3/428, 6/253, 8/116.

¹⁶⁶³ Müslim, "Adab", 5.

olduğuna delil vardır. Başkasıyla teberrük caiz değildir. Çocuğun doğduğu gün isimlendirilmesinin caiz olduğuna delil bulunmaktadır.”¹⁶⁶⁴

Râcihî şerhinde ricâl ve senedler hakkında bilgi vermemesine karşın senedleri hazfetmemiştir. Şârihin metni anlamaya ve yorumlamaya öncelik verdiği için sened, râvi ve usul konularına dair hadis ilminin teknik sayılacak hususlarında hiç bahis açmaması şerhi kaleme alma amacıyla uyumludur.

Şerhte dikkat çeken bir husus olarak şu kaydedilebilir: Konuyla ilgili ya da akla gelmesi muhtemel soruları (مسألة) diyerek sormuş (والجواب) ile cevabını vermiştir. Bu sorular ve cevaplar çok uzun değildir. Kısa ve özlü, nokta atışı denebilecek sorular ve cevaplardır. Örneğin, “dini olmayanın gönderdiği köpeğin yakaladığını yemek caiz midir?” sorusuna “köpeği gönderenin Müslüman ya da Ehl-i Kitâb’tan hayvan kesmesi caiz birisi olmalıdır. Putperest, mülhid ya da mürted birinin kestiği hayvanın yenilmesi caiz olmadığı gibi onun gönderdiği av hayvanının yakaladığını yemek de caiz değildir.” şeklinde kısa ve net cevaplar verir. Başka bir örnek olarak “şeytan hakikaten yer mi?” sorusunu “Evet, şeytan hakikaten yer.” şeklinde cevaplar.¹⁶⁶⁵ (مسألة) kelimesi altında her zaman soru olmamakta konunun itikâdî veya fikhî farklı boyutlarının izah edildiği başlık olarak da kullanılmaktadır.¹⁶⁶⁶

İtikâdî konularda selef akidesinin savunulduğu ve bu görüşler doğrultusunda yorumlar yapıldığı açıktır. Mesela Sıfâtü’l-münafikîn kitabının “kıyamet, cennet ve cehennemin özellikleri” bâbında yer alan “Allah kıyamet gününde yerleri bir parmağında, gökleri bir parmağında tutar...” rivayetinin¹⁶⁶⁷ yorumunda, Allah’ın parmaklarının kendi şanına yakışır şekilde bulunduğunun sâbit, yed sıfatının hakiki sıfat olduğunu, onu inkâr eden veya kudret olarak te’vil edenlere hadiste reddiye bulunduğunu zikrederek içinde yer aldığı yaklaşımın açık bir örneğini sergiler.¹⁶⁶⁸ Fikhî konularda da hadisleri sıklıkla delil olarak kullanan müellif, mezheplerin görüşlerinin ve çeşitli konulardaki hüküm ve fetvalarını belirtmiş, farklı hükümlerin verilip konuda ihtilaf edilmesi halinde والصواب diyerek kendi görüşünü ifade etmiştir.¹⁶⁶⁹ Örneğin, sadaka, namaz ve oruç gibi ibadetlerin sevaplarının ölüye ulaşip ulaşmayacağının tartışıldığı yer de şunu söyler: “Sadaka ölüye

¹⁶⁶⁴ Râcihî, *et-Tevfik*, 6/253.

¹⁶⁶⁵ Râcihî, *et-Tevfik*, 5/425, 6/77, 341, 8/335.

¹⁶⁶⁶ Râcihî, *et-Tevfik*, 1/596, 2/226, 3/435.

¹⁶⁶⁷ Müslim, “Sıfâtü’l-münafikîn”, 2.

¹⁶⁶⁸ Râcihî, *et-Tevfik*, 8/116.

¹⁶⁶⁹ Râcihî, *et-Tevfik*, 1/62-63, 74, 2/169, 3/89, 6/246, 7/183, 8/341.

ulaşır ve ona fayda verir. Bu konu, sahih hadislerle sabit olduğu için Müslümanlar arasında ihtilaf yoktur. Namaz ve oruç hakkında delil sabit olmamıştır. Bundan dolayı da âlimler arasında ihtilaf vardır. Doğrusu ise delil olmadığı için oruç ve namazın sevabını ölüye hediye etmemektir.”¹⁶⁷⁰

Kaynak kullanımı

Râcihi'nin şerhinde kaynak kullanımının çok çeşitli olmadığı, yorumları genellikle kendi birikimi üzerinden yapmakla birlikte klasik dönem âlimlerinden özellikle Nevevî ve İbn Hacer'e ilaveten İbn Teymiye'nin eserlerinin en yoğun kullanılan kaynaklar olduğu söylenebilir. ¹⁶⁷¹ Kaynak çeşitliliği bakımından Nevevi-İbn Hacer-İbn Teymiye ekseninden çıkan çok geniş bir yelpazeye sahip olmasa da kaynak gösterme yöntemi anlamında Müslim şerhleri içinde akademik kaynak kullanımına nispeten en yakın yöntemin Râcihi'nin şerhinde bulunduğu söylenebilir. şerhte parantez/çift tırnak içine alınan nakillerin eser, yazar, cilt ve sayfa numaraları dipnotta verilmiştir. ¹⁶⁷² Bu anlamda çağdaş dönemde yazılan şerhler içinde kaynak gösterme usulü bakımından, Vellevî'nin şerhi ile birlikte en kullanışlı usule sahiplerdir. şerhte en çok kullanılan kaynak isim, Nevevî'dir. Eserde ismi yaklaşık 200 defa yer almaktadır. Büyük oranda (قال النووي) diyerek yaptığı alıntıyı naklin sonunda dipnot vererek bitirir. İbn Teymiye'ye atıf 100, İbn Hacer'e ise yaklaşık 70 defa yapılmıştır. Sekiz ciltlik bir eserde bu atıf sayılarının az olması müellifin eserinde kendi birikimini yansıtmış olma arzusundan kaynaklanmaktadır. Hanefî mezhebi mensubu Tahâvî ve Aynî gibi âlimlere atıf yok denecek kadar azdır. şerhte İbn Kudâme 10, Eşârî ismi 5 defa geçmektedir. ¹⁶⁷³ Yer yer kendi eserlerini kaynak gösterse de Kadı İyâz'dan yapılan nakillerin genellikle Nevevî'nin şerhinden yapıldığı dipnotlardan anlaşılmaktadır. Hattâbî'den yapılan 15 naklin de yine Nevevî'nin Müslim şerhinden aktarıldığı anlaşılmaktadır. ¹⁶⁷⁴

Sonuç ve Değerlendirme

Râcihi'nin eseri, çok uzun ve karmaşık olmayan kısa cümleler, sade anlatım, hadisteki gaye ve amacı net bir şekilde belirlemeyi hedefleyen, hadis usulü konuları gibi teknik ve teorik konulara dalmayan, fikhî tartışmaların teferruatlarını nakletmeyen, diğer şerhlere nazaran okuyucunun dipnot verilen bilgiye kontrol amaçlı baktığında fazla zorlanmadan

¹⁶⁷⁰ Râcihi, *et-Tevfik*, 1/38. Ayrıca bk. 2/283, 3/52, 4/367, 5/457, 7/495.

¹⁶⁷¹ Râcihi, *et-Tevfik*, 1/107, 411, 2/118, 3/619, 5/469, 6/291, 8/15.

¹⁶⁷² Râcihi, *et-Tevfik*, 1/92, 221, 2/29, 3/376, 6/406.

¹⁶⁷³ Râcihi, *et-Tevfik*, 1/254, 2/324, 4/290, 5/176, 6/289.

¹⁶⁷⁴ Râcihi, *et-Tevfik*, 1/285, 2/407, 4/253, 7/415.

ulaşılabileceği bir mahiyette kaynak kullanımı olan, selefi anlayış doğrultusunda yazılmış bir şerh olduğu söylenebilir.

3.3. Şerhlerin Mukayesesi

Her zaman ve coğrafyanın kendine has husûsiyetleri bulunmaktadır. Bu nedenle yazım faaliyetleri, kaleme alındıkları zaman ve mekân/coğrafya bakımından bir takım farklılıkları içermektedir. Hadisleri anlama çabasının ürünü olan ve farklı yazarlar, kabuller, sosyal çevre, zaman ve coğrafyalarda kaleme alınan hadis şerhlerinin birbiriyle mukayesesi, bu eserlerin metodolojisi, muhtevası, kaynak kullanımı, müellifinin mezhebî kabul ve görüşlerini eserine yansıtması, yaşadığı dönemin sosyo-kültürel unsurlarının şerhe taşınması gibi değişik açılardan yapılabilir. Elbette her şarih ve şerhinin de kendine has birtakım vasıf ve özellikleri bulunmaktadır. Kıyaslama ile bir eserin onu diğerlerinden ayıracı vasfını ortaya çıkarmak amaçlanmaktadır. Bu bölümde çağdaş dönemde kaleme alınmış *Sahîh-i Müslim* şerhlerini, mukaddime bölümüne şerh yazıp yazmadıkları ve kapsamı, kitâb ve bâb başlıklarını isimlendirmede tasarrufları, ricâl ve râviler hakkında bilgi verilip verilmediği, eserde cerh ve ta'dilin işlevselliği, şerh sistematikleri, dilsel ve edebî unsurların varlığı ve üslupları, çağdaş meselelere temas edilip-edilmemesi ve kaynak kullanımları açılarından mukayese edilecektir.

3.3.1. Mukaddime Şerhi

Sahîh-i Müslim mukaddimesi, hadis usulü açısından önemli bir bölümdür. Zira usul eserlerinin kaleme alınmasından önceki usul anlayışını göstermesi, Müslim'in eserini oluştururken takip ettiği yöntemi ve ricâle dair ilkelerini barındırması bakımından hadis usul tarihinde ilklere sahiptir.¹⁶⁷⁵

Bu başlık altında mukaddime bölümünün şerhlerde izahı ele alınacaktır. Şunu da belirtmeliyiz ki, klasik veya özellikle çağdaş dönemde, sadece *Sahih-i Müslim*'in mukaddimesi üzerine yapılan çalışmaların veya şerhlerdeki mukaddime şerhi kısımlarının mukayeseli ele alınıp incelenmesi gerekmektedir.

Çağdaş dönemde kaleme alınan şerhlerden Şebbir Osmânî şerhe giriş mahiyetinde kendi kaleme aldığı usul eseriyle dikkat çekmektedir. Bununla birlikte *Sahîh-i Müslim*'in

¹⁶⁷⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Abdurrahman Kurt, *Sahîh-i Müslim Mukaddimesinin Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi*, (Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 12-25.

mukaddimesine de yaklaşık 110 sayfalık bir şerh yazmıştır. İmam Müslim’in ifadelerinin “kavlühü” ifadesiyle paranteze alındığı memzûc yöntemle ibareler izah edilmiştir. Kelime açıklamalarında lügatler ve dilcilerin yorumlarına ağırlık verilmiştir. “Risâlet” ve “Nübüvvet” kavramlarının arasındaki farklar için yapılan açıklamada görüleceği üzere yeri geldiğinde “tahkik” isimli ara başlıklarla bazı mefhumlar arasındaki farklar genişçe açıklanmıştır.¹⁶⁷⁶ Müellifin, İmam Müslim’in izahlarını bu ara başlıklarla sistematik hale getirdiği söylenebilir. Mesela Müslim’in habere dair üçlü taksimini “Müslim’in haber taksimi” ismini verdiği başlıkla izah eder. Yine Müslim ile Buhârî’nin sema şartına dair görüşlerini karşılaştırdığı “muhakeme beyne Buhârî ve Müslim” başlığı zikredilebilir. Başlık koyduğu bazı bâblarda Müslim’in görüşlerinin hülâsası da yapılmıştır.¹⁶⁷⁷ Ayrıca râvilerin cerh-ta’dîl durumlarını “bazı râvilerin halleri” başlığında ele almıştır. Bununla birlikte bazı râvilerin durumları teferruatlı olarak incelenmiş, cerh-ta’dîl âlimlerinin mezkûr râvi hakkındaki görüşleri nakledilmiştir. Müslim’in sadece ismini belirttiği râvilerin tam isimlerinin yazıldığı, kelime ve cümlelerin manalarının açıklandığı, ara ara kelime ve cümle i’rablarının belirtildiği ve usul konularına dair âlimlerden nakiller yoluyla tartışılmaların yapıldığı bu mukaddime şerhinde müellif, kendi görüşlerini de “kültü” veya “kale abdün zaîf” ifadesiyle belirtmiştir.¹⁶⁷⁸

Selefi anlayışın önde gelen âlimlerinden olan Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, *Sahîh-i Müslim* mukaddimesini 50 sayfalık bölümde şerh etmiştir.¹⁶⁷⁹ Bu bölüm, râvilere dair hiçbir izahın yer almadığı, belli başlı konularda kısa açıklamalar yapmak haricinde mukaddime şerhinin çok kapsamlı ve usul tartışmalarını tümüyle ve derinlemesine içeren bir özellik arz etmemektedir. Yalnız likânın imkânı ve sübutu ile ilgili kabul ettiği görüş ekseninde Müslim’e eleştiriler yönelttiği ve Buhârî’nin görüşünü önceleyen bir tavra sahip olduğu söylenebilir. Bununla birlikte uzun paragrafları bölerek hülâsâsını kısaca izah eden Useymîn’in konuyu basit bir şekilde özetlemedeki başarısı dikkat çekicidir.¹⁶⁸⁰ Mesela Müslim’in ilk paragrafı için “Bu paragraf İmam Müslim’in kitabını sadece sahîh hadisleri içeren bir kitâb yazması talebine binaen kaleme aldığını ve az da olsa sadece sahîhlerin bulunduğu bir eserin sahîh ve zayıf hadisleri içeren kitâbtan daha iyi olduğunu

¹⁶⁷⁶ Şebbir Ahmed, *Fethu’l-mülhim*, 1/298-299. Ayrıca bk. 1/325.

¹⁶⁷⁷ Şebbir Ahmed, *Fethu’l-mülhim*, 1/399.

¹⁶⁷⁸ Şebbir Ahmed, *Fethu’l-mülhim*, 1/299, 318, 326, 339, 363, 373, 399, 400.

¹⁶⁷⁹ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/20-73.

¹⁶⁸⁰ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/64-72.

ifade etmektedir.” h lasasını yapmıştır.¹⁶⁸¹ Bu  zetlerden sonra “mesele” başlığıyla metinde yer almayan muhtemel akla gelebilecek soru ve cevapların da verildiği görülmektedir. Örneğin İmam Müslim’in “serdettiği görüşlerinin zahirinden zayıf hadislerle fezâil-i  mal konusunda bile olsa amel edilmeyeceği” görüşünde olduğunu belirtmiş ve konuyu incelemiştir.¹⁶⁸² Mukaddimenin şerh ettiği paragrafında yer almayan bir konuyla ilgili varsa yaygın tartışmalara temas etmesi, yazarın içinde yaşadığı ve yönlendirici konumunda bulunduğu toplumun yanlış algıların kurbanı olmaması yönündeki çabasını gösteren bir hususiyettir. Örneğin “Her duyduğunu anlatması kişiye yalan olarak yeter”¹⁶⁸³ hadisinin şerhinde, Dârekutnî’de yer alan “Kim insanları saptırmak için bana yalan isnat ederse...” hadisindeki¹⁶⁸⁴ “insanları saptırmak için ifadesinden yola çıkararak ibadete teşvik ve rağbet ettirmek, haramlardan sakındırmak için hadis uydurmanın caiz olduğunu kabul edenleri iki açıdan eleştirir. Müellifin buradaki eleştirisinde, hadisi doğru anlamının etkisi olduğu gibi tasavvuf karşıtı selefi kimliğinin de rol oynadığı belirtilebilir.¹⁶⁸⁵ Yine aynı konu üzerinden “Zayıf hadis kıyasa öncelenir mi?” tartışmasına Ahmed b. Hanbel’in “evet” görüşü üzerinden yanıt verse de meselenin tartışmalı olduğunu söyleyerek onun görüşünü mutlak olarak kabul etmez.¹⁶⁸⁶ Bunların dışında ilmin din olarak vasıflandırıldığı hadisin¹⁶⁸⁷ yorumunda “Ehl-i bid‘atten din öğrenmek caiz midir”, “aslı bilinmeyen kıssalar dinlemenin hükmü nedir” gibi sorular ve bunlara verdiği cevaplarla kitlesine düşüncesinin temellerini aktarmak gibi pratik sonuçların hedeflendiği izahlardır.¹⁶⁸⁸ Müellif, mukaddime şerhinde ana hatlarıyla Buhâri ve Müslim’in usul yaklaşımlarındaki farklara, Müslim’in hadisleri tertip yöntemine temas ederek usul kavramlarını kısaca izah etmiştir. Bunun yanı sıra Müslim’in ifadelerindeki genel manayı örnek kullanarak soyut olan usul  konuyu somutlaştırma çabaları göze çarpmaktadır. Ayrıca haberin kabul şartları, Hz. Peygamber’in varisleri olmaları hasebiyle âlimlere şer’î konularda yalan isnadında bulunmanın başka insanlara yalan isnat etmekten daha ağır olduğunu vurgulaması ve bidat konusuna ağırlık vermesi dikkat

¹⁶⁸¹ Useymîn, *şerhu Sahih*, 1/21-22.

¹⁶⁸² Useymîn, *şerhu Sahih*, 1/29-30.

¹⁶⁸³ Müslim, “Mukaddime”, 5.

¹⁶⁸⁴ Dârekutnî, Ebu’l-Hasan Ali b. Ömer, *el-ilelü’l-vâride li’l-ehâdisin-nebeviyye, ( lel ’d-Dârekutnî)*, (Riyad, Dâru Taybe, 1405/1985), 4/88.

¹⁶⁸⁵ Useymîn, *şerhu Sahih*, 1/31-32.

¹⁶⁸⁶ Useymîn, *şerhu Sahih*, 1/32.

¹⁶⁸⁷ Müslim, “Mukaddime”, 8-9.

¹⁶⁸⁸ Useymîn, *şerhu Sahih*, 1/38-39.

çekmektedir.¹⁶⁸⁹ Sonuç olarak Useymîn'in şerhindeki genel yaklaşımı buraya da yansımış, mukaddimedeki usul konularını teknik usul tartışmaları bağlamında ele almadığı, düşünsel yapısını besleyecek bir bakış açısıyla pratik sonuçların hedeflendiği bir şerh olarak yazdığı anlaşılmaktadır.

Safiyyurrahmân el-Mübarekpûri'nin aslında mukaddimeyi şerh etmediği söylene yeridir.¹⁶⁹⁰ Zira O'nun yaptığı sadece, dipnotlarda kelimeyi paranteze alarak i'rablarını göstermek, kelimenin zabtı ve anlamlarını vermek olmuştur. Yani usul kavram ve konularına bir iki örnek hariç¹⁶⁹¹ hemen hemen hiç temas edilmediği bir izah tarzını benimsemiştir. Bu daha önce belirtildiği gibi onun şerhi yazma gayesiyle uyumludur.

Musa Şahin, kendi ifadesiyle *Fethu'l-mün'im* adlı şerhini yazdıktan sonra "İbn Hacer'i örnek olarak *Hedyü's-sâri* gibi bir mukaddime yazma fikrinden" dolayı bölümün şerhini sona bırakmış ancak buna ömrü vefa etmemiştir. Bu durum eserin bir eksikliği olarak kaydedilebilir.

Müellif el-Hereri el-İtyûbî, *Sahîh*'in mukaddime bölümünü şerh ederek eserin bütünlüğünü bozmamıştır. Bu hacimli şerhin ilk cildi mukaddime bölümünün şerhine ayrılmıştır.¹⁶⁹² *Sahîh*'in mukaddimesinde usul konularının yer alması doğal olarak bu ciltte hadis usulü konularının yoğun olmasını gerektirmiştir.¹⁶⁹³ Nevevî'nin bâb başlıklarının kullanıldığı mukaddime şerhinde ibareleri "kavluhü" tarzında yorumlamış, bâb sonlarında "tetimme" başlığıyla bazı hadis usulü kavramlarını biraz genişçe izah etmiştir. Mesela ilk babın sonunda "i'tibar, mütabaât, şâhid, fert, şâz ve münker kavramları hakkında tetimme" başlığında¹⁶⁹⁴ adı geçen kavramların tarif ve tanımlarını yapmış, aralarındaki farkları göstermiştir. Râvilerin kimlik bilgileri, cerh ta'dil durumları hakkında bilgiler verilmiş, kelime ve cümlelerin manaları açıklanmış, usul meseleleri âlim ve görüşü üzerinden ele alınıp örneklerle tartışılmıştır.¹⁶⁹⁵ Hereri'nin mukaddime şerhinin okuyucuya gerek mukaddimedeki usul konuları gerekse Müslim'in usulü hakkında bir fikir verecek seviyede olduğu söylenebilir.

¹⁶⁸⁹ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/23, 24, 29, 33, 34, 38, 39, 40,41-42, 44, 53, 64.

¹⁶⁹⁰ Mübarekpûri, *Minnetü'l-Mün'im*, 1/25-55.

¹⁶⁹¹ Mübarekpûri, *Minnetü'l-Mün'im*, 1/29, 34, 47.

¹⁶⁹² Hereri, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 1/135-557.

¹⁶⁹³ Hereri, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 1/137-557.

¹⁶⁹⁴ Hereri, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 1/158-163.

¹⁶⁹⁵ Hereri, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 1/150, 155, 167, 181, 240, 268-269, 480-482.

Diğer Etiyopyalı şârih Vellevî, mukaddime şerhi için iki cilt halinde ayrı bir eser kaleme almıştır. Mukaddime üzerine tarih boyunca yazılan en hacimli şerh olma özelliğini taşımaktadır. Üzerine bir makalenin de yazıldığı bu eser, ayrıca incelenmeyi hak etmektedir. “Mesâil” tarzında kaleme alınan bu mukaddime şerhi, geniş kapsamlı bir eser olma hüviyetiyle usulle alakalı her meseleyi ele almış, âlimlerin sözlerini nakledip değerlendirmiştir.¹⁶⁹⁶ Vellevî, mukaddime şerhine başlamadan önce eserin ilk bâbında Müslim’in hayatını, ikinci bâbında *Sahîhin* özelliklerini ele almıştır.¹⁶⁹⁷ Bunu müteakiben mukaddimeyi (مسائل تتعلق ب...) “...ile ilgili meseleler” başlıklarıyla sistematik olarak şerh etmiştir. Her mesâilde olmamakla birlikte genel olarak şu yöntem izlenmiştir. Paragraftaki mezkûr usul konusunun genel anlamı gösterilmiş, ardından o paragrafın genel ve ayrıntılı şerhi yapılmış, varsa ricâl hakkında bilgiler sunulmuştur. Böyle bir yöntemle şerh edilen mukaddime de yer alan hadis ve eserlerin şerhi de yapılarak isnadlarındaki nükteler zikredilmiştir. Ayrıca paragrafta yer alan mesele birinci, ikinci, şeklinde mesele mesele ele alınmıştır. Bazen de “tenbihât” başlıklarıyla bazı ince noktalara dikkat çekilmiştir.¹⁶⁹⁸ Ayrıca Vellevî’nin İbnü’s-Salâh’a yöneltile eleştirileri zikretmesi dinamik bir tartışma ortamı olması açısından dikkat çekmektedir.¹⁶⁹⁹ Son olarak çağdaş dönemde yazılan şerhler içinde mukaddime şerhi en faydalı olanının Vellevî’nin bu iki ciltlik eseri olduğu belirtilebilir.

Çağdaş dönem Müslim şârihlerden yakın zamanda vefat eden Sâbûnî’nin ve hayatta olan tek isim Râcihî’nin mukaddime bölümünü şerh etmediği görülmektedir.

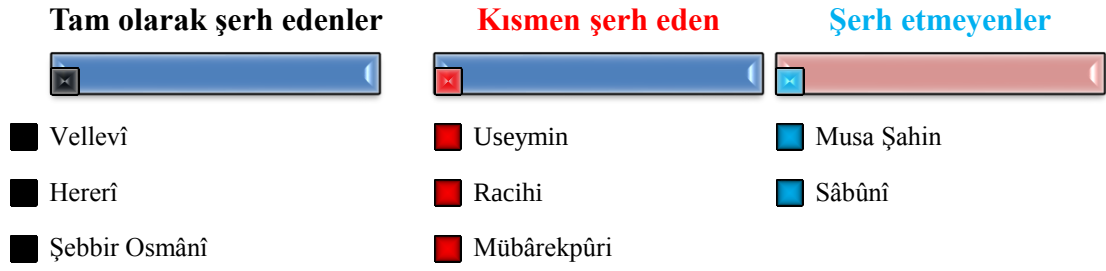
Sonuç olarak Musa Şahin, Sâbûnî ve Râcihî dışındaki şarihler *Sahih-i Müslim* mukaddimesini icmalî veya tafsilatlı bir şekilde şerh etmiştir. En geniş ve kapsamlı şerhin Vellevî’nin iki cilt halinde ayrı olarak kaleme aldığı eser olduğu söylenebilir.

¹⁶⁹⁶ Vellevî, Muhammed b. Ali b. Âdem b. Musa el-İtyûbî, *Kurratu ayni’l-muhtâc fi Şerhi mukaddimeti Sahîhi’l-İmâm Müslim b. el-Haccâc*, (Dammâm: Dâru İbni’l-Cevzî, 1424/2003), 1/240, 306, 368, 2/399, 406, 412, 417.

¹⁶⁹⁷ Vellevî, *Kurratu ayni’l-muhtâc*, 1/10-192.

¹⁶⁹⁸ Vellevî, *Kurratu ayni’l-muhtâc*, 1/152, 165, 186, 257, 470, 509, 2/33, 117, 347, 448, 519.

¹⁶⁹⁹ Vellevî, *Kurratu ayni’l-muhtâc*, 1/31, 32, 61.



Grafik 3: *Sahîh-i Müslim* Mukaddimesine şerh yazılma durumu

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

3.3.2. Kitâb İsimleri ve Bâb Başlıkları

Sahîh-i Müslim şerhlerindeki kitâb ve bâb isimlerinin şekillenmesine Nevevi'nin şerhinin yön verdiği söylenebilir. Zira ondan sonraki tüm şarihler kitâb ve bâb isimlerinde tasarruflarda bulunsalar da onun koyduğu başlıkları kabul ederek takip etmişlerdir. Şebbir Osmanî, yarım kalan şerhinin yazabildiği kısımda kitâb ve bâb isimlerini tamamen Nevevi'yi dikkate alarak oluşturmuştur. Daha önce yapılan bir çalışmada onun sadece 17 bâb başlığında ihtisar tarzında küçük tasarruflarda bulunduğu tespit edilmiştir.¹⁷⁰⁰

Useymîn, Nevevi'nin kitâb ve bâb başlıklarını kullanmış ufak bir iki dokunuş dışında herhangi bir tasarrufta bulunmamıştır. Kitâbların muhtevası hakkında şerhedilen kitabın ilk babındaki birinci hadisin ardından bir iki paragraflık temel şeyler söylemiştir.¹⁷⁰¹

Mübarekpûri ise diğer şarihlerin aksine Nevevi'nin bâbları üzerine ilaveler yaparak 1650 bâb oluşturmuştur. Bazı kitâblarda konuları daha atomize hale getirmiştir. Mesela Tahâret kitabı çoğu şerhte 30 civarında bâb altında şerh edilmişken *Minnetü'l-mün'im*'de 72 bâb altında şerh edilmiştir. Şerhlerdeki kitâb isimleri ve bâb sayıları tablosunda da görüleceği gibi Mübarekpûri, Tahâret, Nikâh, Talâk, Buyû' gibi özellikle fıkıh içerikli kitâblardaki bâb sayılarını artırmıştır. Bu durum muhtemelen onun hadislere, daha fazla hüküm çıkarma merkezli yaklaştığını gösteren düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca Mübarekpûri, her kitâbta olmasa da çoğu kitabın isminin etimolojisi ve muhtevasına dair dipnotlarda numara vermeden bilgiler sunmuştur.¹⁷⁰²

¹⁷⁰⁰ Ahatlı, Erdinç - Haq, İnam Ul. “Şebbîr Ahmed Osmânî Ve ‘Fethu’l-Mülhim Bi-Şerhi Sahîhi’l-İmâm Müslim’ Adlı Eseri”, 38-39.

¹⁷⁰¹ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/76-77, 1/483-485, 4/579, 5/411, 6/356.

¹⁷⁰² Mübarekpûri, *Minnetü'l-Mün'im*, 1/56-57, 1/187-217, 2/211, 428, 3/5, 135, 162.

Musa Şahin Lâşin ise 57 kitâbta 808 bâb düzenini büyük oranda kendi oluşturmuştur. Bâbların isimlendirilmesinde genellikle Nevevî'yi takip etse de bâbları birleştirerek sayıyı neredeyse yarıya düşürmüştür. İmam Müslim'in hadisçiliğine uygun olarak “konusal bütünlüğü” dikkate almış, konusu aynı veya yakın daha fazla hadise aynı bâb altında yer vermiştir. Örneğin Nevevî'nin “gece ve vitir namazı” konularında 8 bâb altında şerh ettiği yaklaşık 50 hadisi tek bâb altında şerh etmiştir.¹⁷⁰³ Musa Şahin, kitâbların muhtevaları hakkında hiçbir bilgi vermemiş, kitabın içindeki bâbların fihristini şerhe başlamadan önceki sayfada yazmıştır.

Hererî, şerhini 51 kitâb, 794 bâb şeklinde oluşturmuştur. Kendinden önce yapılan başlıklandırmaların muhtevayı tam olarak yansıtmadığı gerekçesiyle kendi isimlendirmesini yapmıştır. Bu muhtevayı yansıtmaya arzusu başlıkların uzayarak birkaç satır olmasına neden olmuştur. Ayrıca Hererî'nin salât kitabından sonra zekâta kadar aradaki kitâbları Ebvâbu'l-mesâcid, Ebvâbu'l-Cuma gibi ebvâb olarak isimlendirmesi dikkat çekmektedir.¹⁷⁰⁴ Aynı şekilde sıyâm kitabından sonraki i'tikaf bölümünü¹⁷⁰⁵, Nikâh kitabından sonraki Rada'yı¹⁷⁰⁶, Hibe ve Sadaka kitabından sonra Vasâyâ'yı¹⁷⁰⁷ ebvâb olarak isimlendirmesi bu bölümleri müstakil bir kitâb olarak görmediği önceki kitabın bir fer'i ve tetimmesi kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Vellevî, 45 ciltlik hacimli şerhini 57 kitâb 1250 bâb sistematığı ile oluşturmuştur. Kitâb isimlerini, Müslim'in koymuş olmasından dolayı aynen muhafaza ettiğini belirten müellif¹⁷⁰⁸, bâb isimlerinde Nevevî'yi dikkate alsa da bazen kısaltmış, bazen tamamen farklı bir isimlendirme yapmış hatta bazı başlıklar üzerinden İmam Nevevî'ye eleştiriler yöneltmiştir.¹⁷⁰⁹ Şerhinde nüsha farklarına da dikkate çeken Vellevî, Kitabu'l-İmâre'nin Übbî ve Senûsî nüshalarında Kitâbu'l-İmâme olarak geçtiğini zikretmektedir.¹⁷¹⁰ Vellevî ayrıca her kitabın altında kitâb isminin zabtı, etimolojisi, muhtevası ile içerdiği temel konular hakkında kısa genel bilgiler vermiş, bunları mesele mesele ele alarak şerhe hazırlık mahiyetinde ön bilgi olarak sunmuştur.¹⁷¹¹

¹⁷⁰³ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 3/514-535.

¹⁷⁰⁴ Hererî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 8/63, 10/107, 10/263, 10/385, 11/7, 11/35, 11/95.

¹⁷⁰⁵ Hererî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 13/223.

¹⁷⁰⁶ Hererî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 16/45.

¹⁷⁰⁷ Hererî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 18/93.

¹⁷⁰⁸ Vellevî, *el-Bahru'l-muhîtu's-seccâc*, 1/8-9.

¹⁷⁰⁹ Vellevî, *el-Bahru'l-muhîtu's-seccâc*, 1/12-13; Ayrıca bk. Mollaibrahimoğlu, “İtyûbî'nin Sahîh-i Müslim ve Mukaddimesi Şerhleri”, 18-20.

¹⁷¹⁰ Vellevî, *el-Bahru'l-muhîtu's-seccâc*, 31/625.

¹⁷¹¹ Vellevî, *el-Bahru'l-muhîtu's-seccâc*, 1/17, 6/5, 9/5, 17/5, 25/570, 26/5, 26/595, 28/493, 42/532.

Muhammed Ali es-Sâbûnî, Muhammed Fuat Abdülbaki'nin metin sayımını esas alarak 3033 hadisi şerh ettiği eserinde, kitâb ve bâb başlıklarında herhangi bir tasarrufta bulunmamış, Fuat Abdülbaki'nin neşrini takip etmiştir.¹⁷¹² Hayatta olan tek Müslim şârihi Râcihi de şerhinde Nevevî'nin kitâb ve bâb isimlerini kullanmış küçük bir iki dokunuş dışında herhangi bir tasarrufta bulunmamıştır. Kitâb isimleriyle ilgili herhangi bir izah ve açıklama yapmamıştır.

Kitâb ve bâb isimlerinde en fazla tasarrufta bulunan şârihlerin Hererî, Mübarekpûrî ve Musa Şahin olduğu görülmektedir. Diğer şârihler kısmi tasarruflar ya da aynen kullanma biçiminde Nevevî'yi takip etmişlerdir. Hererî bâb başlığı ile hadisler arasındaki muhteva uyumu açısından kendi isimlendirmelerini tercih ederken Musa Şahin, konuya bütüncül bakmanın sonucu bâbları birleştirip azaltmış, Mübârekpûrî fikhî konuların yoğun olduğu kitâblardaki bâb sayılarını daha fazla hükme işaret etmek için artırmıştır. Bu bağlamda daha önce belirtildiği gibi *Sahîh-i Müslim'in* kitâb ve bâb isimlerinin, nüsha farklılıklarının merkeze alındığı teferruatlı çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

3.3.3. Sened-Ricâl Bilgisi ve Cerh-Ta'dil Değerlendirmeleri

Bu başlık altında yukarıda geçen şerhler klasik dönem şerhlerinin en bariz özelliklerinden kabul edilen sened ve ricâl hakkında bilgi verilmesi açısından incelenecektir. Hadislerdeki râvilerin ismi, okunuşu, nisbesi, hoca ve talebeleri hakkında bilgiler, cerh-ta'dil durumu ve senedin yapısına dair bilgiler gibi ricâl ve senedle alakalı bilgilerin verilip verilmediği mukayese edilecektir. Bu kıyasla şerhlerin ilmî yaklaşım tarzlarını ortaya koyulması amaçlanmıştır. Ayrıca “İmam Müslim'in *Sahîh*'i aynı hadisin farklı senedlerini bir araya getirmek ve senedler arasındaki rivayet farklılıklarını göstermek gibi önemli bir özelliğe sahip olduğu” bilinmektedir.¹⁷¹³ Bu durumun şerhlerde yansıması da izlenmiş olacaktır. Bu hususta şerhler arasında farklılıklar olduğu görülmektedir. Bazı şârihler, hadisin metnindeki kelâmî, fikhî ve ahlâkî ilkelere odaklanmış sened ve ricâle temas etmemişken kimi şârih de seneddeki tüm râvileri ayrıntılı incelemiş ve sened tahlili yapmıştır. Bazı müellifler ise sened ve ricâle kısmen temas etmiştir. Aslında bu durum yani ricâl ve senedler hakkında bilgi vermek, her müellifin şerhini yazma amacına bağlı olarak farklılaşmaktadır. Klasik sayılan eserlerdeki usulde, önce senedin ittisal ve

¹⁷¹² Sâbûnî, *Fethu'l-Îlâhî'l-Mün'im*, 1/126, 2/325, 3/136, 4/95.

¹⁷¹³ Erdinç, Ahatlı, Türkiye'de Hadisi Anlama Çalışmaları: Ahmed Davudoğlu ve Müslim Şerhi Örneği, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, (2005,III,1), 73-89.

inkıtaıyla sıhhat durumu belirtilir. Bunun ardından senedi oluşturan râvilerin tanıtımı ve cerh-ta'dil durumları zikredilir. Senede ilişkin özel ve ona özgü durumlar varsa söylenir. Sonra metin yorumlarına devam edilir.

Şebbir Osmânî'nin *Fethu'l-mülhim*'i, senedi tamamıyla kaydedip “kavlühü” tarzında, sened ve ilk geçtiği yerde ricâl hakkında kısa da olsa bilgilerin verildiği bir eserdir. Seneddeki tüm râviler hakkında bilgi olmasa da sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn tabakasında yer alan râviler hakkında bilgilerin verildiği bir eser olduğu söylenebilir.¹⁷¹⁴ Eseri tamamlayan Tâki Osmânî ise senedler hakkında konuşmamış, büyük oranda sadece sahâbi râvisi hakkında kısa ve öz bilgiler vermeyi tercih etmiştir. Râvilerin daha sonra tekrar ettiği yerlerde tanıtımı yapılmamıştır. Senedler hakkında kısmen bilgi aktarılmıştır. Sonuç olarak *Fethu'l-mülhim*'de ve *Tekmile*'sinde ayrıntılı sened tahlilleri, teferruatlı ricâl bilgisi vermek amacıyla kaleme alınmamıştır.

Useymîn'in şerhinde sened ve ricâl tenkidi, rivayette yer alan sahâbe hakkında konuyla bağlantılı olsun veya olmasın dikkat çekici bir anekdot aktarma dışında hemen hemen hiç ilgisini çekmez.¹⁷¹⁵

Mübarekpûri, ibarelerin anlamını vermeye odaklanmış bir şerh olan *Minnetü'l-Mün'im* de sınırlı sayıda râvilerin tam ismini ve hayatı hakkında kısa bilgiler vermek dışında ricâl tenkidi ile ilgilenmemiştir. Senedle ilgili Dârekutnî'den bir nakilde bulunması dışında senede dair herhangi bir bilgi tespit edilememiştir.¹⁷¹⁶

Sahâbe râvisi dışındaki râvilerin yer aldığı sened zincirini eserinden hazfeden ve sonraki baskıda dipnotlara ilave eden Musa Şahin, metni önceleyen bir yaklaşıma sahiptir. Gerekli yerlerde sahâbe ve sayılı bir kaç tâbiî râvi hakkında bilgiler veren Şahin'in sened ve râviye ilgisi yok denecek kadar azdır.

Hererî'nin senedlerin tamamının zikredildiği şerhi *el-Kevkeb*'te, sened ve ricâle dair bir takım özellikler söylenmektedir. Râvi sayısı, senedle ilgili latifeler, ittisal ve inkıta, râvilerin memleketi, mütâbî-şâhid gibi senede dair özellikler bulunmaktadır.¹⁷¹⁷ Râvilerin ilk geçtikleri yerde ismi, künyesi, nereli oldukları ölüm tarihleri ile birlikte cerh ve ta'dil durumları ve kaçınıcı dereceden sika oldukları gibi ricâl bilgileri zikredilmektedir.¹⁷¹⁸

¹⁷¹⁴ Ahatlı, Erdinç - Haq, İnam Ul. “Şebbir Ahmed Osmânî Ve ‘Fethu'l-Mülhim Bi-Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim’ Adlı Eseri”, 40-41.

¹⁷¹⁵ Useymîn, *Şerhu Sahîh*, 3/283, 6/380.

¹⁷¹⁶ Mübarekpûri, *Minnetü'l-Mün'im*, 1/58, 64, 187, 3/325-326.

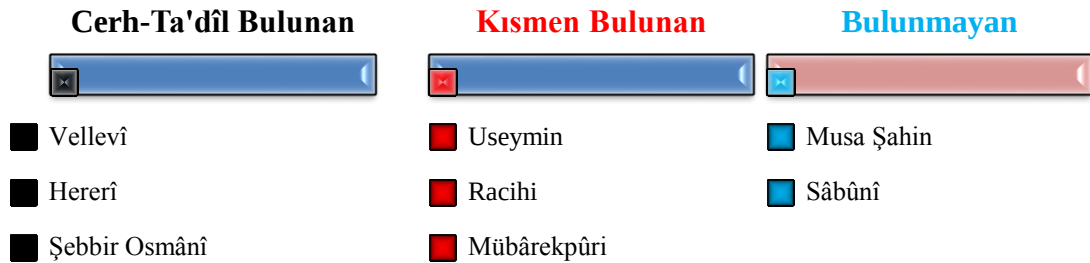
¹⁷¹⁷ Hererî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 1/246, 2/306, 7/35, 115, 15/196, 18/324, 21/134-135.

¹⁷¹⁸ Hererî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 2/77, 3/41, 4/181, 5/442, 6/210.

Vellevî, *el-Bahru'l-muhît* şerhinde sened ile ilgili teknik bilgiler ve râvilerin biyografisini sistematik bir yöntemle sunan bir şerhtir. Bu bağlamda onun eseri klasik cerh-ta'dîl eserlerindeki bilgileri sistematize ederek toplayan, ricâl ve sened hakkında bilgi elde etmek isteyenler için çok faydalı bir eserdir. Her hadisin sonunda (رجال هذا الإسناد) “Bu senedin ricâlî” başlığıyla hadisteki râvilerin terceme-i hallerini ilk geçtikleri yerde teferruatlı bir şekilde inceleyen müellif, sonra geçtiği yerlerde ise sadece sikalık durumu ve derecesini, ölüm tarihini belirtmekle yetinmektedir. Râvi bilgilerinin ardından (لطائف هذا الإسناد) “bu senedteki incelikler” başlığıyla senedle ilgili hususi bilgiler ve nükteleri sunmaktadır.¹⁷¹⁹ Bu bağlamda Vellevî'nin, şerhinde ricâl ve isnada başka eserlere ihtiyaç bırakmayacak derecede bir önem verdiği söylenebilir.

Sâbûnî, sadece sahâbe râvisini zikrederek senedi tümüyle hazfetmiş, şerhte ne ricâl biyografisine ne de senedler hakkında bilgi vermemiştir. Râcihî de aynı şekilde ricâl ve senedler hakkında bilgi vermemesine karşın senedleri hazfetmemiştir. Bu iki şarih metni anlamaya ve yorumlamaya öncelik verdikleri için sened ve râvi hakkında teknik hususlarda hiç bahis açmamıştır.

Şerhler arasındaki bu farkların eserlerin kaleme alınma gayesi, müellifin genel yaklaşım tarzı ve mezhebi kabulleri, yazıldığı ortam gibi etmenlerden kaynaklandığı belirtilebilir. Bu bağlamda Musa Şahin, Mübarekpûrî, Useymîn, Râcihî ve Sâbûnî gibi yazarların metni önceleyen şerhlerinde ricâl ve senedle ilgili teknik sayılabilecek açıklamalar sınırlı kalmış, Şebbir Osmânî kısmen zikretmiş, Hererî ve Vellevî ise klasik yorum çizgisindeki sened ve ricâl bilgilerini yeni bir yöntemle sunmuştur. Vellevî'nin eserinin bu bağlamda öne çıktığı ve okuru herhangi bir biyografi eserine müracaat etme zahmetinden kurtardığı belirtilebilir.



Grafik 4: *Sahîh-i Müslim* şerhlerinde cerh-ta'dîlin kullanılma durumu

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

¹⁷¹⁹ Vellevî, *el-Bahru'l-muhîtu's-seccâc*, 1/201, 2/309, 3/32, 8/78, 9/84, 11/83, 15/610, 32/156, 37/481, 45/368

3.3.4. Muhteva Karşılaştırması

Şerhlerin içerik açısından mukayesesi kelâm, fıkıh, ahlâk, dil, usul, sened ve ricâl bilgilerinin, ne derece ve nasıl kullanıldığını karşılaştırma ve bu şekilde şerhe hâkim olan temel rengi ortaya çıkarma gayesiyle yapılmaktadır. Bu durum tüm şerhlerden aynı miktarda okumayı gerektiren meşakkatli bir iştir. Burada biz okumalarımız neticesinde ulaştığımız kanaatleri genel olarak tasviri yöntemle yapacağız. Bir hadis şerhinin muhtevası genel olarak şu şekilde tasvir edilebilir: Hadisin yer aldığı ilgili kitabın isminin dilsel tahlilleri ve muhtevası hakkında genel bilgiler sunulmasıyla başlanan şerh, özellikle Buhârî şerhleri olmak üzere hadisin bulunduğu bâbla alakasının kurulması, ayet ve hadisler bütünlüğünde, külli bakışla temel unsurlar belirtilmekle devam edilir. Bunu müteakiben hadisin tahrici, rivayetteki lafız farklılıkları ve ihtilafların zikri, dilsel tahlillerin yapılması, tarih, siyer ve coğrafya gibi arka plan bilgilerinin aktarımı, hadisteki itikâdî, fikhî ve ahlâkî ilkeler, mezhep görüşleri, hadisten çıkarılan hükümler ve hadisin güncelle bağlantısı kurularak yorumlanmaktadır. Bu şekilde bir sırayla hadisleri yorumlayan çok az şerh olsa da bunların çoğunu bünyesinde barından epeyce eser vardır. Çağdaş dönem şerhlerinin muhtevasının genel karakteristiğinin, klasik yorumların büyük oranda muhafaza edilip sonraki kuşaklara taşınması yönünde olduğu belirtilebilir. Bu bağlamda çağdaş dönemde ortaya çıkan düşünce ve inanç akımlarıyla modern teoriler, eleştirmek veya değerlendirmek için kısmen de olsa yer almadığı görülmektedir. Hadislerin anlaşılmasında şarihler genel olarak lafızcı/literal yaklaşımı yorum tarzı olarak kullanmakla birlikte bazı şârihlerin amaç eksenli yorumlara yer verdikleri de olmuştur. Mesela Musa Şahin, modern tıp kavramlarını kullanarak izahlar yaparak tıbbın gelişmesiyle birlikte tedavi yöntemlerinin kolaylaştığına dikkat çekmektedir. Bununla birlikte yoğun olmasa da arkeoloji, psikoloji ve sosyoloji gibi sosyal bilimler ve bilginlerinden bahsetmesi çağına yabancı olmadığını göstermesi bakımından önemlidir.¹⁷²⁰

Şebbîr Ahmed Osmânî'nin şerhi üzerine yapılan bir çalışmada, müellifin mezhebi ve şerh içerisinde ele aldığı konulardan yola çıkarak bu eseri yazma amaçlarından birisinin Hanefî bakış açısıyla bir Müslim şerhi yazmak olduğu tespit edilmiştir.¹⁷²¹ Dolayısıyla

¹⁷²⁰ Musa Şahin, *Fethu'l-mün'im*, 1/504-511, 2/307-308, 9/78.

¹⁷²¹ Ahatlı, Erdinç - Haq, İnam Ul. “Şebbîr Ahmed Osmânî Ve ‘Fethu’l-Mülhim Bi-Şerhi Sahîhi’l-İmâm Müslim’ Adlı Eseri”, 27.

şerhe hâkim olan ana unsurun Hanefî epistemolojinin hadis kaynaklarını göstermek suretiyle fikhî ağırlıklı bir şerh olduğu belirtilebilir. Bununla birlikte bünyesinde ricâl, sened bilgilerini barındırması, usule dair açıklamalar, dilsel izahların yapılması, kelâmî tartışmalara yer verilmesi de azımsanmayacak derecede şerhte bulunmaktadır.¹⁷²²

Useymîn'in şerhi hadislerin muhtevî olduğu inanç, amel ve ahlak boyutlarına daha fazla önem veren, kitleyi eğitmek gibi pratik amaçlar taşıyan bir şerhtir. Sened ve ricâl bilgisinin fazla yer almadığı, teferruatlı fikhî tartışmaların yapılmadığı, itikâd ve fikhî konularda hadislerin zahirinin tercih edildiği bu eser; birey, aile ve toplumu selefi inanç çizgisinde eğitmeyi ve bu şekilde bir islâmî toplum oluşturmaya hedefler. Dolayısıyla şerhin muhtevâsı bu doğrultuda yorumlarla oluşturulmuştur.

Mübarekpûrî ve Râcihî'nin şerhlerinin de Useymîn'in eseriyle benzer muhtevaya sahip olduğu belirtilebilir. Yalnız Mübarekpûrî'nin şerhinin muhtevâsını oluşturan ana unsur hadislerdeki kelimelerin zabtı, irabı ve hadislerin lafzına uygun fikhî hükümlerin ortaya koyulması üzerine yoğunlaşmaktadır.

Hererî, Vellevî ve Musa Şahin'in şerhleri, yukarıda tasvir edilen bir şerhin sahip olduğu muhteva özelliklerinin çoğunu -aralarında farklılıklar bulunsa da- bünyesinde barındıran şerhlerdir. Ricâl ve senede dair bilgiler, kelâmî konuların tartışılması, fikhî yorumların delilleri ve farklı mezheplerin görüşleri, dilsel izahlar, hadisin muhtevî olduğu ahlâk ve sosyal ilkelerin belirtilmesi olarak zikredilebilecek tüm özelliklere sahiptir. Ancak aralarında yöntemsel farklar bulunmaktadır. Musa Şahin'in şerhini diğer şerhlerden öne çıkaran özelliği ise hadislere “genel bakış” başlığını verdiği bir bölüm oluşturarak hadisin düşünsel ve fikri yönünü, edebî ve bütüncül bir bakış açısı verecek bir anlatımla yapmasıdır. Bu anlamda modern çağda Müslümanın düşünce krizlerini aşması açısından yardımcı olabilecek bir yöntem ve muhteva sahip olmakla diğer şerhlerden ayrı tutulabilir. Sâbûnî'nin şerhi itikadî ve ahlâkî ilkelerin ağırlıklı olduğu, dili ön plana çıkartan ve dilsel tahlillerle sade ve akıcı bir şerhtir. Kelâmî ve fikhî teferruatlı tartışmalara hemen hiç girmeyen Sâbûnî, hadis okumaya yeni başlamış insanları ve talebeleri hedefleyerek eserini kaleme aldığı için hadisleri dilsel açıdan izah etmiş ve konuları temel düzeyde sunmuştur.

Ayrıca bu şerhlerin hadis kitâblarındaki ana bölümler hakkında bilgi vermesi, çağdaş dönem şerhlerinin kısmen de olsa klasik dönem eserlerini takip ettikleri hususlardandır.

¹⁷²² Şebbir Ahmed, *Fethu'l-mülhim*, 1/199, 218, 316, 368, 369, 373, 400.

Hadislerin tahriri ile ilgilenen şerhler olduğu gibi ilgilenmeyenler daha yoğunluktur. Bu şerhlerin kaynak gösterim usulleri de klasik kaynak verme usulüyle paralellik arz etmektedir. Çağdaş dönemde yazılan şerhlerin naklettiği bilgilerin klasik kaynak yoğunluklu olduğu belirtilebilir. Hadislerde kullanılan kelime, kavram ve tabirlerin izahında ayet, farklı hadislerin kullanımı da klasik kaynaklardan olduğu gibi nakledilmektedir. Hadis yorumu-mezhep ilişkisi bağlamında her müellifin tabi olduğu mezhebi bakışını önceleyen bir tavra sahip olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Mübârekpûrî, Useymîn, ve Râcihi'nin selefi bakış açısıyla hadisleri önceleyen ve delile tâbi olmak şeklinde ifade ettikleri bir usule sahip oldukları belirtilebilir. Şebbir Osmânî'nin Hanefî mezhebinin kabullerini savunmak için Nevevî'nin karşısına Aynî'nin görüşlerini çıkarma çabası içinde olması dikkat çekicidir. Musa Şahin'in Ehl-i Hadis ve Şâfiî'yi önceleyen tavrına rağmen hemen hemen her fikhî konuda tüm mezhep görüşlerini serdetmesi, Hanefiler başta olmak üzere kabul etmediği noktalarda âlim ayırmadan eleştiri yöneltmesi de onun akademisyen kimliğinin şerhe yansıyan tarafı olduğu düşünülebilir. Vellevî ve Hererî'nin Ehl-i hadis tavırları, ön planda olmakla birlikte uzun süre Suud'da yaşamaları sebebiyle özellikle itikâdi ve fikhî yorumlarında selefi kabulleri göze çarpmaktadır. Hadislerin sonunda hadisten çıkarılanlar bölümleri hadislerin inanç, ibadet, ahlak, dil, sosyal hayat, düşünce ve kültür gibi insan-hayat ilişkisi bağlamında, güçlü bağın kurulduğu işlevsel kısımlar olduğu belirtilebilir. Bu anlamda Musa Şahin'in şerhinin güçlü yönlerinden birinin bu başlık olduğu belirtilebilir.

3.3.5. Şerh Sistematipleri

Her eser, yazarının oluşturduğu kendine ait bir sistematiğe kaleme alınır. Hadis şarihleri de takip ettikleri yöntem üzerinden hadisleri şerh etmişlerdir. Kimi şarih, klasik usul şerh yöntemini izlerken kimi şarih eserinde yeni yöntem ve sistematiği oluşturmuştur. Şebbir Osmânî'nin şerh yöntemi “kavlunu” tarzında klasik çizgi doğrultusunda bir sistematiğe sahiptir. Bununla birlikte konuların farklı boyutlarını tartışmak için ara başlıklar oluşturmasıyla şerhe köklü bir yenilik olmasa da yöntemsel yeni bir dokunuş yapmıştır.¹⁷²³ Useymîn ve Râcihi, hadis metninden hemen sonra paragraflar halinde sistematiği herhangi bir başlık kullanmadan o hadiste yer alan hususları açıklar. Hadisin

¹⁷²³ Şebbir Ahmed, *Fethu'l-mülhim*, 1/336, 3/172, 175, 4/47-52. Ayrıca bk. Ahatlı, Erdinç - Haq, İnam Ul. “Şebbir Ahmed Osmânî Ve ‘Fethu'l-Mülhim Bi-Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim’ Adlı Eseri”, 35-36.

kalın puntıyla şerhten ayrılması dışında sistematik bir özelliği bulunmamaktadır.¹⁷²⁴ Burada belki sistematik bir yöntem olarak her iki şerhte de bulunan “soru ve cevap”lar söylenebilir. Zira bunların da selefi akidenin genel kabullerini aktarmak için araçsallaştırıldığı söylenebilir. Hadisin konusuyla doğrudan ilgisi olsun olmasın fark etmez, küçük bir bağlantı noktası kurulduğunda “biri şöyle sorarsa” “şöyle cevap verilir” şeklindeki bu kısma ilave edilir. Bu soru-cevapların Useymîn’in değişik mahfillerde verdiği cevaplar olması muhtemeldir. Râcihî’nin şerhinde de bu tür muhtemel soru cevap şeklinde kısım bulunmaktadır. Ancak Useymîn isminin şerhte 6 defa yer aldığı hesaba katılırsa Râcihî’nin ondan pek fazla istifade etmediği görülmektedir. Her ne kadar kendi ifadeleriyle aynı fikirleri anlatsa da Râcihî’nin şerhinde Useymîn’in ağırlığı bulunmamaktadır.

Mübârekpûri’nin şerhi daha ziyade haşiye görünümündedir. Tüm açıklamaları dipnotlarda yapan yazar her kitabın dipnot numarasını yeniden başlatmaktadır. Hadis metninin numarasını dipnotta belirtip açıklamak istediği kelime veya ibareyi dipnotta “kavluhu” ifadesinden sonra paranteze almış ardından kendi yorumunu yapmıştır.

Şerhler içinde en özgün ve sistematik yöntem Musa Şahin’in üç başlıklı şerh yöntemidir. Onun üçlü taksimini şerhin başından sonuna kadar sistematik olarak sürdürmesi de tutarlı olması bakımından önemlidir. Hadislerin ardından “el-ma‘na’l-âm” başlığıyla hadisler dair “genel bakış” sunan müellif burada İslâm’ın itikâdî, fıkhi ahlaki, sosyal ve kültürel perspektifini ortaya koymaktadır. Bu başlık ve müellifin izah tarzının son derece özgün ve işlevsel bir başlık olduğu belirtilebilir. Hatta yönünü kaybetmiş, flu bir düşünce ikliminde yaşayan modern çağ okurunun dilsel, fıkhi ve kelâmi tahlil ve tartışmaları duymaktan ziyade düşünsel ve fikri izahlara daha fazla ihtiyacı olduğu söylenebilir. Bu başlık bu açıdan hadis yorumculuğunda önemli bir başlık olarak yerini alacaktır. Belki de “usul-i şerhi’l-hadis” gibi bir kavramsallaştırmada hadis şerh yönteminin ilk sırasında yer alacak bir usuldür. İkinci başlık olan “el-Mebâhisü’l-arabiyye” kısmında ise hadisleri dilsel açıdan inceleyerek genel bakış kısmında gösterdiği ana yapının dilsel temellerini ortaya koyar. “Fıkhu’l-Hadis” ismini verdiği üçüncü başlıkta ise genel bakışta zikredilen bütüncül pencerenin itikat, fıkıh, ahlak, sosyal ve kültürel yönlerine temas ederek hadislerin yorumunu, hayat-hadis ilişkisi bakımından da okunabilecek “hadisten çıkarılanlar” ile sona erdirir. Bu üçlü sistematik ve özgün şerh yönteminin hadis şerh

¹⁷²⁴ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/256, 2/365, 3/456, 5/486, 6/538.

usulü/usulü şerhi'l-hadis kavramsallaştırmasına ilham verecek bir şekil ve içerikte olduğu belirtilebilir. Şerhini bu şekilde sistematik üç ana bölümden oluşturan şarihin son iki bölümü âdeta ilk kısmın dayandığı temelleri göstermesi açısından tündengelim yöntemini çağrıştırmaktadır.¹⁷²⁵

Hererî ise, memzûc metodu takip ettiği şerhinde, senedlerdeki isimleri, metindeki kelime ve ibareleri kırmızı renkli parantez içinde göstermiş, kendi izah ve açıklamalarını da parantez dışında vermiştir. Bu şekilde şerhin sonuna kadar sistematigine bağlı kalmıştır. Kelimelerin etimolojisi, kavramsal izahlar, dilsel tahliller ve muhtevaya dair yorumlarını, ara ara da kendi şahsi çıkarımlarını zikretmiştir.¹⁷²⁶

Sistematik ve okuyucunun takibini son derece kolaylaştıran bir yöneme sahip olan çağdaş dönem şerhlerinden biri de Vellevî'nin Müslim şerhidir. Kitâbların isimlerinin etimolojisi, bunların sıralamasındaki hikmetler, nüshalardaki farklı isimlerin kullanılması ve kitâbların muhtevaları hakkında izahlar genellikle “başlıkla ilgili meseleler” (مسائل تتعلق بهذه الترجمة) denilerek kitâb isminin hemen sonrasında açıklanmaktadır.¹⁷²⁷ Müellifin, bâb başlıklarının altında ve her hadis öncesinde aynı ifadeyle senedin muttasıl olarak İmam Müslim'e ulaştığını vurgulaması dikkat çekmektedir. Bunun akabinde (رجال هذا) başlığıyla senedteki râvilerin cerh-ta'dil durumlarını ortaya koyar. Râvi daha önce geçtiyse oraya atıf yaparak tafsilatlı bilgi vermez. Bunu takiben (لطائف هذا الإسناد) başlığı ile senedteki râvi sayısı, rivayet lafızları gibi isnattaki nüktelere vurgu yapar. Ardından hadisin şerhine (شرح الحديث) başlığıyla işaret eder. Hadisin şerhinde, hadisteki ibareleri parantezde kendi izahlarını parantez dışında verir. Şerhin bitmesini müteakiben (مسائل تتعلق بهذا الحديث) ismiyle hadis ile ilgili gördüğü meseleleri sırlayarak ele alır. Bu dörtlü yorum sistematiginin şerhin tümünde uygulanması bakımından eserde yöntemsel tutarlılık sağlanmıştır. Bu da Musa Şahin'in şerhi gibi son derece etkili ve takibi kolaylaştırıcı bir sistemattir. Klasik şerh yönteminin modern bir forma dönüştürülmüş hali olduğu da söylenebilir.

Sabûnî, ise (الشرح الميسر لصحيح البخاري) isimli Buhârî şerhinde takip ettiği yöntemi Müslim şerhinde de izlemiştir. M. Fuâd Abdülbaki'nin metin sayımını esas alarak 3033 hadisi şerheden Sabûnî'nin eseri, sistematik ve takibi kolaylaştıran yöneme sahiptir. Hadis

¹⁷²⁵ Musa Şahin, *Fethu'l-mün'im*, 1/150, 2/381, 388, 550-552, 3/282-283, 8/628-632.

¹⁷²⁶ Hererî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 2/78, 3/51, 4/281, 5/242, 6/110.

¹⁷²⁷ Vellevî, *el-Bahru'l-muhîtu's-seccâc*, 1/16-59 Ayrıca bk. 6/5-10, 7/328-337, 9/5-15, 29/350-351 34/98-99, 44/171-172.

metnini verdikten sonra “şerhu’l-elfaz” başlığıyla hadislerdeki lügat bilgisi ve dilsel incelikleri sunmaktadır. Bazen bu başlığın altında “lügat” ve “tenbih hâm” alt başlıkları oluşturur. Bunu müteakiben “Şerhu’l-hadis” başlığında sade ve akıcı bir dille hadisin muhtevasının ana hatlarıyla şerhi yapılır. Son başlık olarak (ما يستفاد من الحديث) “hadisten çıkarılanlar” başlığıyla hadisten istinbatlar yapılmıştır. Şerhin tamamında bu üç başlık sistematiktir. Bunun yanı sıra hadislerle ilgili olarak spesifik farklı başlıklar atıldığı da olmaktadır.¹⁷²⁸

Çağdaş şerhler içinde, hepsi takip ettiği bir şerh usulüne sahip olmakla birlikte yöntemsel özgünlük, şekil ve form bakımından öne çıkan Musa Şahin, Vellevî ve Sâbûnî’nin şerhleridir. İkisinin arasındaki fark ise Vellevî’nin klasik muhtevayı modern bir forma büründürürken Musa Şahin, “genel bakış” kısmı gibi özgün bir kısım ekleyerek hadisleri düşünsel ve fikri açıdan şerh etmesiyle temayüz eder.

3.3.6. Dilsel Tahliller ve Üslup

Hz. Peygamber Arap olması bakımından Arapça’nın sahip olduğu dil özelliklerini onun sözlerinde de görmek son derece tabiidir. O, sözlerinde genellikle hakikati ifade eden kelimeler kullanmakla birlikte teşbih, mecâz ve kinâye gibi dolaylı anlatımı da yer yer kullanmıştır. Az sözle çok şey ifade edebilme (cevâmiu’l-kelim) özelliğine sahip olduğu için genellikle sade, açık ve anlaşılır bir dil kullanmıştır.

Çağdaş dönemde yazılan şerhler hadislerdeki dilsel unsurları dikkate almalarıyla klasik şerhlerle benzerlik göstermektedir. Şerhler, hadislerdeki lügat bilgisi, Sarf, Nahiv ve Belagât unsurlarına bünyesinde farklı tonlarda yer vermek suretiyle hadislerin dilsel özelliklerini göstermeye çalışmıştır. Şebbir Ahmed’in *Fethu’l-mülhim*’de dilsel tahlilleri yoğun olmamakla birlikte hadisi izahta bir imkân olarak kullandığı görülmektedir. Useymîn, Mübârekpûri ve Râcihi’nin şerhleri, kısa ve öz ifadelerle manaya odaklanan dil ve üsluba sahiptir. Meramı ifade edip ağır ve ağıdalı cümle yapısını tercih etmemektedirler. Net ve kesin bir üslupla düşüncelerini okura ifade ederler. Musa Şahin’in şerhinde dilin açık, anlaşılır ve sade olması, ağıdalı tabirlerden uzak durulması okunmasını kolaylaştıran önemli özelliklerden biridir. Özellikle genel bakış kısımlarındaki edebi üslubuyla dikkat çeken bir şerhtir. Ayrıca Musa Şahin’in dil ve üslubu günümüz okuru için akıcı ve kolaydır. Gerektiği yerde açıklayıcı gerektiği yerde

¹⁷²⁸ Sâbûnî, *Fethu’l-Îlâhi’l-Mün’im*, 1/188, 2/125, 3/263, 4/195.

betimleyici/tasvîrî ve öyküleyici anlatımın imkânlarını sıklıkla kullanmıştır. Bu muhteva bakımından klasik eserlere bağlı kalmakla birlikte modern okuyucunun da hesaba katıldığı bir dil kullanımı ve üsluba sahip olduğunu göstermektedir. Buna karşın fıkhu'l-hadis kısımlarında analitik, açıklayıcı ve tartışmacı bir üslubun yoğun olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Musa Şahin'in şerhi uzun, derinlikli ve sembolik ifadeler yerine kısa, öz, açıklayıcı ve eğitici dil ve üslubuyla modern okura hitap eden pedagojik ve didaktik bir mahiyet arz etmektedir.

Edebî zevkin bir göstergesi olarak şiir kullanımı Hererî'nin şerhinde kendine yer bulmuştur. Onun dil ve üslubu klasik Arapça geleneğine bağlı kalsa da sade ve anlaşılırdır. Hadislerin zahirine odaklanan bir üslubu vardır. Fıkḥî ve kelâmî tartışmalar yoğundur. Bu tartışmalardaki dili ilmî, yöntemi ise mukayese ve delillendirmedir. Şârih Hererî, her cildin başında ve sonunda çağdaş bir şârihin hissiyatları olarak okunabilecek gerek kendi yazdığı şiirler gerekse meşhur Arap şairlerinin veya Şa'bi, İbn Mehdî ve İbn Hacer gibi klasik dönem hadisçilerin yazdığı beyitlere yer vermiştir. Bu şiirler yoluyla Hererî, Ehl-i hadisle dostluğun önemi, hadisle meşguliyetin etkisi, sıra özlemi, dostlardan ayrılık, bazı ahlaki vasıflar ve Allah sevgisi gibi konularda hissiyatlarını aktarmıştır.¹⁷²⁹ Vellevî'nin de edebi bir dili olmakla birlikte konu gereği üslup ve dil farklılaşabilmektedir. Hadis usulü ve cerh-ta'dil ilminin teknik ve yoğun dilinin şerhte hissedildiği kısımlar buna örnek olarak verilebilir. Sabûnî'nin akademik dile uzak açık ve anlaşılır bir dil tercihi, orta seviye Arapça bilgisine sahip olanların rahatlıkla anlayabileceği bir mahiyet gösterir.

3.3.7. Çağdaş Meselelere Temas

İlmî ve fikrî kimliğin vücut bulmasında kişinin kabulleri, şahsiyet yapısı gibi bireysel unsurlar etkili olduğu gibi içinde yaşadığı sosyal, kültürel, siyasal ve ekonomik etmenler de etkili olabilmektedir. Bu etkilenmeler bir şekilde eserlere/şerhlere yansıtılmaktadır. Modern zamanların dil ve söylem olarak şerhlere yoğun olmasa da nispeten yansıdığı, muhteva olarak ise çok azı dışında bir yansıma olmadığı belirtilebilir.

Çağdaş dönemin esere etkilerini veya yansımasını, hadis yorumları üzerinden takip edebilmek için dönemin temel parametrelerinin belirlenmesi ve bunlara dair izahların

¹⁷²⁹ Hererî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 1/17, 1/556-557, 2/5, 3/5, 4/5, 4/327, 5/369, 6/5, 10/5, 15/5, 16/409, 18/5, 21/5, 25/5, 26/5.

bulunabileceği konuların seçilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda şerhlerde tıp ve merzâ bölümleri, modern tıpla ilgili herhangi bir yorumsal faaliyete sahne olup olmadığı; zekât bölümleri, çağdaş dönem ekonomik sistemine kapitalizm bağlamında herhangi bir eleştiri veya izahın yapıp yapılmadığı; iman bölümleri de yeni dini hareketler, inanç biçimleri ve spiritüel seanslara dair yorumlara temas edilip edilmediğini tespit için gözden geçirilmiştir. Bunlarla birlikte okumalar esnasında karşılaşılan çağdaş unsurlara da temas edilmiştir. Her ne kadar okumalar net bir sonuç ortaya koymasa da bu yansımanın en çok Musa Şahin'in şerhinde bulunduğu göze çarpmaktadır. Mesela Zekât bölümünde İslam zekât sistemi ile çağdaş vergi sistemleri arasında yapılan kıyaslamalar, modern tıba dair izahlar, Arkeoloji ve Psikoloji bilim adamlarından konuya dair nakiller yapılması, bazı kelime ve nesnelerin modern karşılıklarının kullanılması bu bağlamda zikredilebilir.¹⁷³⁰

Diğer şerhlerde ise dikkate alınacak oranda bir yansıma olduğu söylenemez.

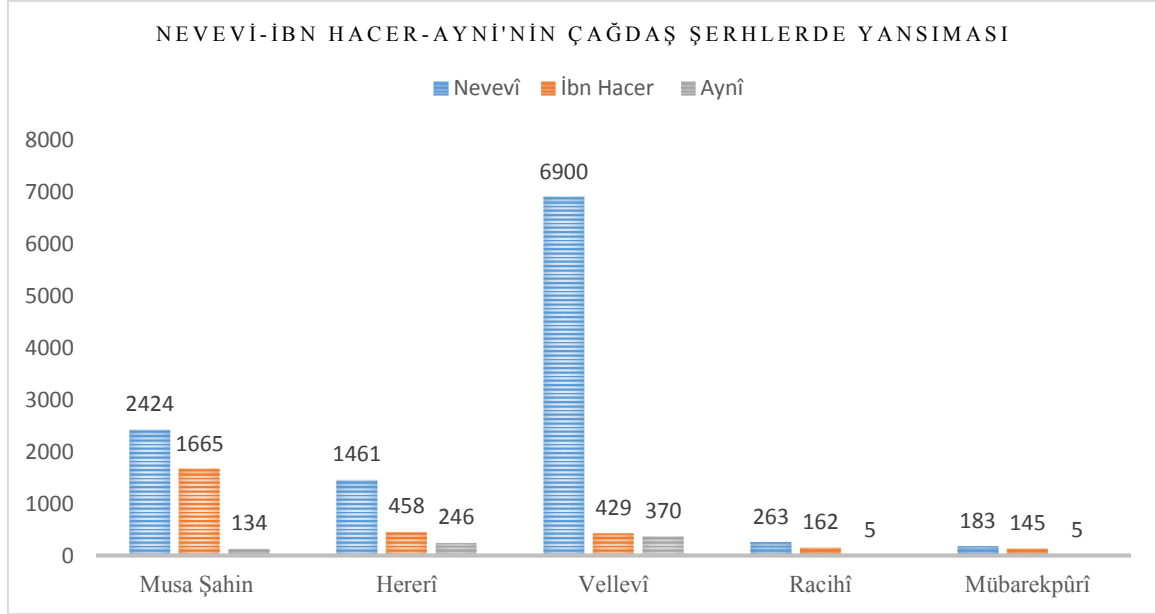
Çağdaş dönem şerhlerinin genel muhteva karakteristiğini, klasik yorumların muhafaza edilip sonraki kuşaklara taşınması şeklinde olduğu söylenebilir. Çağdaş tartışma konuları herkesi bir şekilde ilgilendirdiği için aslında temel paradigma seviyesinde ilgilenilmesi kaçınılmazdır. Mesela çağdaş dönem şerhlerinde, konularına uygun kitâbların altında din-bilim-akıl ilişkisi, fizik-metafizik ilişkisi, üretim, tüketim, küresel sermaye, emek, kapitalizm, sömürü, emperyalizm, gelir dağılımı, kadın aile, kadınlık-erkeklik, devlet ve toplum, insan hakları, çevre sorunları, modernizm/post modernizmin temel argümanları, dil-düşünce ilişkisi vb. gibi sosyal, siyasi, iktisadi ve kültürel içerikli güncel mesele ve sorunlara, İslâm'ın evrenselliği doğrultusunda perspektif sunacak ve Müslümanın ufkunu genişletecek bir bakış açısı oluşturacak ifadeler görmek, eserlere güncel ve dinamik bir mahiyet kazandıracaktır. Ancak bazı eserlerde kısmen görülebilen bu tür bakış açısı çoğu şerhte gündem dışı kalmıştır. Mesela mucize tartışmalarının konu edildiği yerlerde materyalizm, pozitivizm eksenli maddeci anlayışın serencamına temas ederek eleştiriler yöneltmek, aydınlanma ile birlikte metafiziğin dışarıda bırakıldığı bir sürece işaret etmek şerhi zenginleştirecek unsurlardandır.

3.3.8. Kaynak Kullanımı

Müelliflerin kişisel yapıları, mezhep kabulleri ve yaşadıkları coğrafyanın eserlerinde kaynak kullanımını belirleyen ana etmenlerden olduğu söylenebilir. Şârihlerin kullandığı

¹⁷³⁰ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/504-511, 2/307-308, 4/281-282.

kaynaklarda yelpazesi geniş olanlar olmakla birlikte sınırlı olanlar da bulunmaktadır. Bununla birlikte şerh tarihinde tartışmasız iki otorite haline gelmiş olan İbn Hacer ve Nevevî'nin çağdaş dönem şerhlerinin de zeminini oluşturduğu söylenebilir. Nevevî'nin İbn Hacer'den daha fazla atıf alması ise Müslim şârihi olması ile açıklanabilir. Sahîh-i Müslim şerhlerinde Nevevî, İbn Hacer ve Aynî'nin yeri ve ağırlığı şu tabloda görülebilir.



Grafik 5: Nevevî, İbn Hacer ve Aynî'nin Çağdaş şerhlerde yansıması

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Kaynak gösterme usullerinin klasik yöntemle uygun bir şekilde yazar ve eser ismi olarak yapıldığı, bir iki şerh hariç modern dönemde akademik kaynak gösterme yönteminin hemen hemen hiç kullanılmadığı belirtilebilir.

Şebbir Osmânî'nin şerhte kaynak gösterme usulü klasik yöntemle uygun olarak / قال / حكي عن / حكي عن şeklinde metin öncesinde yapılmış, bazen alıntı yapılan eserin ismi de belirtilmiştir. Naklin sonunda genellikle انتهى fiili kısaltılmaksızın veya اهـ şeklinde kısaltması kullanılmıştır.¹⁷³¹ Yaptığı nakillerde alıntı yaptığı âlimin ismini genellikle önce zikretmekle birlikte (قال النووي / قال الحافظ) gibi bazen naklin sonunda (قاله) yaptığı örnekler de az değildir.¹⁷³² Gerek klasik gerekse çağdaş eser ve âlimlerden nakillerin yer verildiği *Fethu'l-mülhim*'in ayrılcı vasıflarından birinin de önceki dönem

¹⁷³¹ Şebbir Ahmed, *Fethu'l-mülhim*, 1/440-441.

¹⁷³² Şebbir Ahmed, *Fethu'l-mülhim*, 1/461, 462, 2/66.

şerhlerine ilaveten hadis usulü, lügatler, tefsirler ve tabakât, fıkıh eserleri, cerh ta'dil ve ilel gibi farklı türde eserlerin kullanılmış olmasıdır.¹⁷³³

Useymîn, nakillerde kaynak gösterme hassasiyetinin güncel bir eser olmasına rağmen akademik yazında olduğu gibi çok fazla olmadığı görülmektedir. Zayıf hadisle amel konusunda âlimlerin görüşleri ifade edilirken bu durum net olarak görülebilir. İbn Hacer'in zayıf hadisle amel için koştığı üç şart belirtilir ama ismi hiç zikredilmez.¹⁷³⁴ Buna benzer durumlar eserde sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Bu belki de muhtevaya önem verilip insanların sadece ilim öğrenip onu hayatında uygulaması ve Müslümanların gerek itikadi gerekse amelî günlük hayatta karşılaştıkları pratik ihtiyaçların karşılanmasının öncelenmesi olarak ifade edilebilecek pratik faydanın öne çıkartılmasından kaynaklanmaktadır. Amacının ilmi bir tartışmadan ziyade "hadisle amel etmeye" öncelik verilmesinin bir yansıması olarak şerhte, kaynak hassasiyetinin zayıf olduğu söylenebilir. Bununla birlikte alıntı yapılan âlim, eseri ve cilt-sayfa numarası verildiği yerler de bulunmaktadır. Bu sonunda naklin bittiğini gösteren bir ifade ile belirtilmiştir. Bunları şerhi yayına hazırlayan ilmi komisyonun eklemiş olması da muhtemeldir. Mesela bazı yerlerde Nevevi'nin *Şerhu Sahih-i Müslim*'i¹⁷³⁵ ve Şevkânî'nin *Neylû'l-evtâr'ından* yapılan alıntılar için kaynak verilmiştir.¹⁷³⁶ Yine nakillerle ilgili Useymîn konunun daha iyi ve teferruatlı anlaşılması için İbn Teymiye'nin *Mecmûu fetâvâ*'sından uzun alıntılar yapmaktadır. Buna örnek olarak İbn Teymiye'den yaptığı bu nakillerin arasında kendi izahlarının köşeli paranteze alındığı yaklaşık 40 sayfalık "Orucu bozan ve bozmayan hususlar" zikredilebilir.¹⁷³⁷ Şerhte konular izah edilirken kullanılan hadislerin tahriri Kütüb-i Sitte'de geçen hadisin numarası ve sahâbî râvisi de belirtilmek suretiyle verilerek dipnotlar yoluyla yapılmaktadır. Şerhte kullanılan kaynaklar teferruatlı araştırmaları gerektirdiği için burada sadece anahatlarıyla şu söylenebilir: Şârihin modern dönemdeki selefî anlayışı temsil eden âlimlerden biri olması nedeniyle en çok atfın yapıldığı âlim kitâb boyunca "Şeyhu'l-İslâm" lakabıyla zikrettiği İbn Teymiye (ö. 728/1328)'dir. Metin içinde/şerh esnasında özellikle İbn Teymiye ve öğrencisi İbn

¹⁷³³ Ahatlı, Erdinç - Haq, İnam Ul. "Şebbîr Ahmed Osmânî Ve 'Fethu'l-Mülhim Bi-Şerhi Sahih-i'l-İmâm Müslim' Adlı Eseri". 43-45.

¹⁷³⁴ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/28-29.

¹⁷³⁵ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/99, 103, 106, 2/470.

¹⁷³⁶ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 1/93, 2/416.

¹⁷³⁷ Useymîn, *Şerhu Sahih*, 4/175-215.

Kayyım'ın eserleri konu bağlamında tavsiye edilmektedir.¹⁷³⁸ O'nun ve öğrencisi İbn Kayyım'ın şerhte ismi en çok zikredilen eserleri *el-Akîdetü'l-vâsıtıyye* ve *Mecmûu'l-Fetâva*'dır. Bunların dışında klasik dönem âlimlerinden Nevevî ve İbn Hacer'in şerhleri ile Şevkânî'nin *Neylû'l-Evtâr* adlı eseri de yoğunlukla kullanılmıştır.

Şarih Mübarekpûri, mukaddimede İbn Hacer'in şerhi başta olmak üzere hadis şerhlerinden, sîret ve tarih, ricâl eserleri ve mu'cemler (sözlükler) gibi eserlerden istifade ettiğini ancak konu gereği çok fazla tasarrufta bulunduğundan dolayı atıfta bulunmadığını belirtmiştir.¹⁷³⁹ İmam Müslim'in Mukaddimesini şerhinde izlediği yol şerhte takip edilen yoldan farklı değildir. Ancak genel olarak hadis usulü ile ilgili konuların yer verildiği *Sahîhin* mukaddimesinde şarih büyük oranda kelimelerin zabtı, az olsa da i'rabı ve genellikle ta'bir ve cümlelerin manalarını izah ile meşgul olmuş, muanan rivayetle ilgili meşhur tartışmaya imam Nevevî'den alıntı yaptığı bir nakille dâhil olması dışında usulle ilgili tartışmalara girmemiştir.¹⁷⁴⁰ Her ne kadar kaynak eser ve isim zikretmeme genel usulü olsa da 'Fethu'l-bâri'den özetlenmiştir' anlamında (ملخصًا من الفتح) ifadesini kullandığı yerler de bulunmaktadır.¹⁷⁴¹ Nakil yaptığı yerlerin -ki bunlar büyük oranda İmam Nevevî, İbn Hacer ve Şevkânî'dir- sonunda genellikle inteha fiilini (انتهى) tek başına, ya da mülehasan ve bihtisarin kayıtlarıyla (انتهى ملخصًا / انتهى باختصار) sıklıkla kullanmakla birlikte¹⁷⁴² inteha fiilinin remzi olarak elif ve he harfini de pek çok yerde kullanmıştır.¹⁷⁴³ Müellifin, kaynak kullanımına dair temas edilen bu genel yöntemine ilaveten onun yoğunlukla Hatib el-Bağdâdî'nin *el-Esmâu'l-mübhome*, İbn Hacer'in *Fethu'l-bâri*, Nevevî'nin *Şerhu Sahîh-i Müslim*, Şevkânî'nin *Neylû'l-evtâr* ve Muhammed Muîn es-Sindî'nin *ed-Dirâsât* gibi gerek klasik dönem gerekse yakın dönemde yazılmış eserlere isim verilerek nakiller yapıldığı da olmuştur. Örneğin şarih, hadisü'l-utâre ifadesini İmam Nevevî'nin Kadı İyaz'dan yaptığı nakille izah eder: "İmam Nevevî dedi ki: Kadı İyaz şöyle dedi: Medine'de el-Havlâ Utâre adında bir kadın vardı..."¹⁷⁴⁴

¹⁷³⁸ Useymîn, *Şerhu Sahîh*, 1/314.

¹⁷³⁹ Mübarekpûri, *Minnetü'l-Mün'im*, 1/21.

¹⁷⁴⁰ Mübarekpûri, *Minnetü'l-Mün'im*, 1/54-56.

¹⁷⁴¹ Mübarekpûri, *Minnetü'l-Mün'im*, 1/510, 2/388, 424, 4/319.

¹⁷⁴² Mübarekpûri, *Minnetü'l-Mün'im*, 1/350, 450, 2/101, 199, 3/7, 65, 147, 4/33, 226.

¹⁷⁴³ Mübarekpûri, *Minnetü'l-Mün'im*, 1/59, 257, 2/68, 168, 3/24, 404, 4/29, 297.

¹⁷⁴⁴ Mübarekpûri, *Minnetü'l-Mün'im*, 1/45.

Yazar Musa Şahin'in şerhinde, klasik şerh kaynaklarını kullanma oranının bir hayli yüksek olduğu özellikle Kadı İyâz, İmam Nevevî ve İbn Hacer'in şerhlerinden yoğun bir şekilde istifade edilip nakiller yapıldığı görülmektedir. Kâdî İyâz, Mâzerî gibi ilk Müslim şârihlerinden yapılan nakillere büyük oranda Nevevî'nin şerhi üzerinden yer vermektedir. Bu eserlerin dışında Hanbelî, Mâlikî, Şafîî ve Hanefî âlim ve şârihlerin eserleri de sık başvuru kaynağı olarak kullanılmıştır. Ne modern dönemde yazılan Şebbir Ahmed'in şerhine ne de Hint alt kıtası şârihlerine Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'ye yapılan bir atfın dışında¹⁷⁴⁵ hiçbir atfın olmaması dikkat çekicidir. İsmi şerhte yaklaşık 70 defa yer alan Gazzâlî'nin özellikle nemime, kibir, tevazu vb. gibi ahlâk konuları yoğun olmak üzere çoğu konuda görüşlerine atıf yapıldığı, kim yerde de eleştirildiği görülmektedir.¹⁷⁴⁶ Vâkîdî'nin şerhte tarihi olaylarla ilgili bilgilerin verildiği, olayın tasvirinin yapıldığı ve râvî – olay ilişkisinin anlatıldığı yerlerde kullanıldığı söylenebilir.¹⁷⁴⁷

Hererî'nin şerhinde kullandığı kaynakların ricâl ve biyografi eserlerinden, mu'cem ve gâribu'l-hadislere, şerh, usul ve tefsir kaynaklarından kelâmi muhtevalı eserlere ulaşan geniş bir alana yayıldığı söylenebilir. Şerhte en çok atıf yapılan eserin klasik dönem kaynaklarından Nevevî'nin *Sahîh-i Müslim* şerhidir. Esere yaklaşık 1500 defa atıfta bulunulmuştur.¹⁷⁴⁸ Şerhte râviler hakkında verilen bilgilerin İbn Hacer'in eserleri merkezli yapılması İbn Hacer'i şerhin temel kaynaklarından biri haline getirmektedir. Bunun dışında ayrıca Hafız İbn Hacer şeklinde ismini anarak 250 civarında atıfta bulunulmuştur.¹⁷⁴⁹ Klasik dönem âlimlerinin yoğunluğu şerhte fark edilmekle birlikte Hint alt kıtası Hanefî âlimlerinden Şebbir Osmânî'nin *Fethu'l-mülhim* şerhine yaptığı 450 civarı atıf çağdaş âlimleri takip ettiğini gösteren bir unsur olarak kaydedilebilir.¹⁷⁵⁰ Ayrıca şerhte yoğun kullanımı göze çarpan Kâdî İyâz'a 750¹⁷⁵¹, bilinen ilk sistematik şerh eserinin yazarı Hattâbî'ye ise 250 defa atıf yapılmıştır.¹⁷⁵² Kaynak gösterme usulünde قال (...) ifadesiyle âlimin isminin zikredildiği yerler olmakla birlikte isim belirtmeden önce alıntıyı yapıp “bitti” anlamına gelen inteha filinin simgesi elif ve he harfinin ardından

¹⁷⁴⁵ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 2/389.

¹⁷⁴⁶ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/222, 341, 2/242, 3/614, 4/127-129, 7/568, 9/74, 10/614.

¹⁷⁴⁷ Lâşin, *Fethu'l-mün'im*, 1/369, 5/428, 7/298, 8/551, 9/158.

¹⁷⁴⁸ Hererî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 1/377, 2/302, 6/184, 13/366, 15/74, 18/124, 21/106, 23/154, 25/60.

¹⁷⁴⁹ Hererî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 1/387, 3/189, 4/126, 7/89, 10/174, 16/249, 20/380, 24/341, 25/418.

¹⁷⁵⁰ Hererî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 4/27, 11/176, 12/125, 13/119, 14/172, 15/190, 16/9.

¹⁷⁵¹ Hererî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 1/417, 4/325, 9/367, 11/206, 15/122, 21/136, 25/63.

¹⁷⁵² Hererî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 1/513, 8/124, 16/340, 21/235, 26/208.

isim zikrettiği yerler de bulunmaktadır.¹⁷⁵³ Mesela Kâdî İyâz'ın şerhine *İkmal* ve onun üzerine de *Mükmil* yazan iki şarih Senûsî ve Übbî'den nakiller genellikle (قال الأبي) formu kullanılmakla birlikte az da olsa (أهـ من الأبي) şekli göze çarpmaktadır. Şerhin tamamında yaklaşık 1250 defa kullanılması, Übbî'nin *Mükmil*'ini eserin temel iki üç kaynağından biri haline getirmektedir.¹⁷⁵⁴ Ancak Senûsî kaynak olarak Übbî kadar yoğun kullanılmamıştır.¹⁷⁵⁵ Bacûri'nin haşiyelerinden tasarrufta bulunarak nakiller yapması da azımsanmayacak derecededir.¹⁷⁵⁶ Bununla birlikte yani genellikle sadece isme atfı yapmakla birlikte bazen kitâb, cilt ve sayfa numarasına atıflar da görülmektedir. Mesela (قال علي القاري في المرقاة 10 /), (قال ابن حجر في الفتح 4 / 279) veya (قال الخطابي في معالم السنن 6 / 181) ve (أحكام القرآن للجصاص 2 / 105) gibi atıfların eseri baskıya hazırlayan yayınevi tarafından konulmuş olmasının ihtimal dâhilinde olduğu söylenebilir.¹⁷⁵⁷ Ayrıca İbn Teymiye isminin şerhte sadece 5 defa kullanılması¹⁷⁵⁸ ve Suudlu meşhur selefi bilginlerin şerhte hiç kullanılmaması, eserin temel renginin kaynaklar üzerinden görünümü ile uyuşmadığı belirtilebilir.

Vellevi'nin kaynakları son derece geniş bir alanda olduğu görülmektedir. Gerek klasik dönem gerekse çağdaş dönemde kaleme alınan şerhler yorumlarda, ricâl ve tabakât eserleri râvinin terceme-i halinde, hadis rivayet eserleri tahrîcde kullanılmıştır. Yazar, râvi değerlendirmelerinde ana kaynak olarak *Takrîbu't-tehzîb*'i, bununla birlikte tafsilatlı bilgilerin verildiği yerlerde ise *Tehzîbu't-tehzîb*, *Siyeru a'âlamü'n-nübela* ve *Tehzîbu'l-Kemâl* gibi ricâl kaynaklarını kullandığını zikreder. Sahâbî râvi hakkında *el-İsâbe*'yi kullandığını söylemiştir. *Sahîh*'i şerh ederken özellikle Kâdî İyâz, İbnü's-Salâh, Kurtubî, Nevevî ve İbn Hacer'den istifade ettiğini ayrıca İbnü'l-Münzir, Beyhakî, Begavî, Hattâbî, Münzirî, Zehebî, İbn Hazm, İbn Dakîku'l-İd, İbnü'l-Mülakkın, İbn Teymiyye, İbnü'l-Kayyim, Aynî, İbn Kudâme, San'ânî, Şevkânî, İbnü'l-Esîr, Feyyûmî, İbn Manzûr, Fîrûzâbâdî ve diğer âlimlerden faydalanmıştır.¹⁷⁵⁹ Vellevî, her ne kadar yoğun olarak kullansa da sadece klasik dönem eserlerinden nakiller yapmamış son yüzyılda yazılmış *Sâhîh-i Müslim* şerhlerine de müracaat etmiş, onlardan nakiller yaparak gerektiği yerlerde

¹⁷⁵³ Hererî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 2/7, 5/ 265, 7/ 321, 9/ 217, 14/305.

¹⁷⁵⁴ Hererî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 2/7-9, 3/134, 5/155, 6/248, 10/351, 14/165, 18/251, 21/343, 26/248.

¹⁷⁵⁵ Hererî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 1/179, 2/146, 3/77, 5/43, 14/40, 21/382, 24/466, 26/212.

¹⁷⁵⁶ Hererî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 2/10, 5/315, 10/247, 11/94, 15/197, 16/161, 17/173, 18/301, 20/398.

¹⁷⁵⁷ Hererî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 16/322, 17/276, 18/37, 22/134, 24/484, 25/488, 26/208, 255,

¹⁷⁵⁸ Hererî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 12/280, 15/14, 15/172, 18/121, 23/567.

¹⁷⁵⁹ Vellevî, *el-Bahru'l-muhîtu's-seccâc*, 1/12-16; Topgöl, "Nesâî'nin es-Sünen'i Üzerine Yazılmış Şerhler", 234. Mollaibrahimoğlu, "İtyûbî'nin Sahîh-i Müslim ve Mukaddimesi Şerhleri".25-27.

eleştirilerde bulunmuştur. Hererî ve Musa Şahin Lâşin'in şerhleri ve onlara yöneltlen eleştiriler bu bağlamda zikredilebilir.¹⁷⁶⁰ Eserde çağdaş usullere uygun olarak k eser adı cilt ve sayfa numarası verilmek suretiyle dipnot kullanımı¹⁷⁶¹ kaynakların kontrol edilmesi bakımından önemlidir.

Râcihi'nin şerhinde kaynak kullanımının çok çeşitli olmadığı, yorumları genellikle kendi birikimi üzerinden yapmakla birlikte klasik dönem âlimlerinden özellikle Nevevî ve İbn Hacer'e ilaveten İbn Teymiye'nin eserlerinin yoğun kullanılan kaynaklar olduğu söylenebilir.¹⁷⁶² Kaynak çeşitliliği bakımından Nebevi-İbn Hacer-İbn Teymiye ekseninden çıkan çok geniş bir yelpazeye sahip olmasa da kaynak gösterme yöntemi anlamında Müslim şerhleri içinde akademik kaynak kullanımına nispeten en yakın yöntemin Râcihi'nin şerhinde bulunduğu söylenebilir. Şerhte parantez/çift tırnak içine alınan nakillerin eser, yazar, cilt ve sayfa numaraları dipnotta verilmiştir.¹⁷⁶³ Bu anlamda çağdaş dönemde yazılan şerhler içinde Vellevî'nin şerhi ile birlikte en kullanışlı usule sahiplerdir.

Sonuç olarak şu söylenebilir: Özellikle Useymîn ve Râcihi'nin şerhinde Nevevi-İbn Hacer çizgisine İbn Teymiye ve bu çizgideki âlimlerin eserleri ve fikirleri ilave edilmiştir. Şebbir Osmânî, genelde İbn Hacer- Nevevî'yi sık kullanmakla birlikte dengeleyici olarak Aynî'yi şerhe dâhil etmiştir. Hererî ve Vellevî ise Kadı İyâz, Nevevî ve İbn Hacer'i yoğun kullanmakla birlikte Hererî'nin Hint alt kıtası âlimlerine yaptığı sık atıflar, Vellevî'nin çağdaşı Müslim şârihlerine atıf ve eleştirileri dikkat çekmektedir. Musa Şahin de Kadı İyâz, Nevevî ve İbn Hacer'i yoğun kullanmakla birlikte çağdaş dönemde yazılan şerh dışındaki eser ve âlimlere yaptığı atıflar dikkat çekmektedir.

¹⁷⁶⁰ Vellevî, *el-Bahru'l-muhîtu's-seccâc*, 6/354, 10/192, 11-262-263, 31/673, 34/572, 39/586,

¹⁷⁶¹ Vellevî, *el-Bahru'l-muhîtu's-seccâc*, 6/295, 11/293, 25/456, 30/562, 38/ 345.

¹⁷⁶² Râcihi, *et-Tevfik*, 1/107, 411, 2/118, 3/619, 5/469, 6/291, 8/15.

¹⁷⁶³ Râcihi, *et-Tevfik*, 1/92, 221, 2/29, 3/376, 6/406.

SONUÇ

Tarih boyunca kaleme alınan gerek tam gerekse kısmi hadis şerhleri, hadislerin anlaşılmasına verilen önemi gösteren bir geçmişe sahiptir. Hadislerin genelde insana özelde ise Müslümana ne söylediği sorusunun peşine düşen her şârihin bu çabası, takdire şayan bir ameliyedir. Dolayısıyla bu anlama faaliyeti her dönemde yapılmış ve her zaman devam edecektir.

2009 yılında vefat eden Ezher üniversitesi akademisyenlerinden Prof. Dr. Musa Şahin Lâşin'in *Fethu'l-Mün'im şerhu Sahîh-i Müslim* isimli hacimli şerhinin en bariz vasfı sistematik bir tertibe sahip olması ve bu tertibe eser boyunca bağlı kalınmasıdır. Müellif şerhini, birinci baskının mukaddimesinde belirttiği gibi üç temel başlık altında yazmıştır. Bunlar el-Ma'na'l-âm (المعنى العام), el-Mebâhisü'l-arabiyye (المباحث العربية) ve Fıkhu'l-Hadis (فقه الحديث)'dir. Ayrıca bu şerh, râvi değerlendirmeleri ve senedlerle ilgili teknik meselelere fazla yer vermemesi, hadis usulü konularına yok denecek kadar az temas etmesi, hadislerin genel sayımında hadisçilerin aksine metinleri dikkate alarak numaralandırma yapılmasının da işaret ettiği gibi metni merkeze alan, onu anlamaya öncelik veren metin odaklı bir şerh çalışmasıdır.

Bâbın konusuna bütüncül ve genel bakış açısı oluşturacak şekilde yaklaşarak hadislerin gündem belirleyiciliğini, temel perspektifi kurucu yapısını ve ana bakış tarzını ortaya koyma çabası el-ma'na'l-âm kısmının öne çıkan vasfı olarak nitelenebilir. Bununla bir Müslümanın kendi iklim ve düşünce dünyasından çağa nazar etmesi, olgu ve olayları bu perspektiften değerlendirmesi, İslâm'ın ilke ve hedeflerinin doğrultusunda sunduğu geniş bakış açısına öncelik vermesi amacıyla olduğu belirtilebilir. Ayrıca bâbın konusunun genel perspektifini sunma amaçlı bu bölümlerde bütünsel anlatım çabası da zikre değer bir özelliktir. Bu yaklaşım şerhin yöntemiyle birlikte öne çıkan ayırıcı vasıflarıdır. Şerhin bu özgün sistematik yapısı ile hadislerin düşünce, dil ve fıkıh bağlamında etraflı bir şekilde anlaşılmasına imkân sunmaktadır. Eserde son derece tutarlı bir şekilde uygulanan bu sistematik yapı, hadis yorum metodolojisine yeni alanlar açabilecek karakteristik bir özellik göstermektedir. Bununla birlikte hadislerin Müslümanda düşünsel bir pencere, bakış açısı oluşturması açısından hadislere “genel bakış” başlığı altında perspektifel yorumlama gayreti de aynı özgünlüğü taşımaktadır. Zira insan modern çağla birlikte Allah, insan, kâinat ve olaylara doğru bakış açısını kaybetmiş, bu paradigma kaybının yol açtığı başka düşünce iklimlerinin içinden tasavvur oluşturma ameliyesi ön plana

çıkmiştir. Hadislerin oluşturacağı bir düşünce iklimi ve bakış açısı günümüzde belki de en elzem şeylerdendir. Bu bağlamda hadislere bütüncül bakışın sonucunda oluşan bu bölümler “*Usulü şerhi’l-hadis*” olarak isimlendirilebilecek muhtemel modern bir şerh usul yönteminin ilk basamağını oluşturabilir. Zira “hadis şerh usulü” ifadesinin de kavramsal olarak incelenmesi hadis araştırmalarına katkı yapacaktır.

Şerhin ikinci başlığı el-mebâhisü’l-arabiyye’de, Arap Dili ve Edebiyatı’nın belli başlı hususiyetlerinin ele alındığı, kelimenin zabtı ve farklı okunma ihtimalleri, iştikâkı/etimolojisi, sarf vezin ve bâbları ve anlama etkisi ortaya konularak öncelikle kelimenin şeklinin/formunun doğru tespiti amaçlanmış ardından sözcüğün lügat, ıstılah, varsa şer’î ve örfî anlamları verilmiş, âyetler ve farklı tarikler yoluyla hadisin muhtevasının sınırları gösterilmiş, nahiv/sentaks tahlilleriyle cümleyi doğru anlama gayesi belirginleştirilmiş, belağat unsurlarının belirtilmesiyle de ibareyi yanlış anlamayı engellemeye ilaveten sözdeki ifade gücü, güzellik ve estetik boyutun öne çıkarılması hedeflenmiştir.

Fıkhu’l-hadis bölümlerinin en bariz özelliği, itikâd ve fıkıh muhtevalı hadislerin yer aldığı kitâb ve bâbları şerh ettiği kısımlarda tüm mezheplerin görüş ve delillerinin belirtildiği, rivâyetlerin delil olarak alınma yönlerinin zikredilip tartışıldığı, konunun itikâdî ve fikhî boyutuyla mukayeseli bütüncül bir panoramasının çizilmiş olmasıdır. Eserin bu konularda mezhep ve âlimlerin görüşleri ansiklopedisi gibi bir mahiyet arzettiği söylenebilir.

Şerhin el-ma‘na’l-âm kısmında bâbın hadislerini paradigmal/genel perspektiften yorumlayan yazar, el-mebâhisü’l-arabiyye bölümünde bu bütünsel yorumların dilsel/lügavî temellerini ortaya koyarken fıkhu’l-hadis kısmında bunların dayandığı fikhî, kelâmî ve düşünsel temelleri göstermiştir. Her hadis grubunun yorumunu bu şekilde sistematik üç ana bölümden oluşturan şarihin son iki bölümü âdetâ ilk kısmın dayandığı temelleri göstermesi açısından tündengelim yöntemini çağrıştırdığı söylenebilir.

İlmî ve fikrî kimliğin vücut bulmasında kişinin kabulleri, şahsiyet yapısı gibi bireysel unsurlar etkili olduğu gibi içinde yaşadığı sosyal, kültürel, siyasal ve ekonomik etmenler de etkili olabilmektedir. Bu etkilenmeler bir şekilde şerhlere yansıtılmaktadır. Modern zamanların temel parametrelerinin yoğun olmasa da dil ve söylem olarak şerhlere nispeten yansıdığı belirtebilir. *Fethu’l-Mün’im Şerhu Sahih-i Müslim*, diğer çağdaş dönemde yazılan şerhlere nispetle aktüel durumları içinde daha fazla barındırsa da

güncelle bağın daha güçlü kurulabileceği kitâb ve konularda klasik bakış açısını nakletmekle yetinmesi, bir eksiklik olarak kaydedilebilir. Bazı güncel durumlardaki tavrı ilginç olsa da şerhte güncel meselelerin kendine nispeten yer bulduğu söylenebilir. Ancak çağın paradigmasını oluşturan esaslı düşünce ve yaklaşımlara eleştirel bir iz bulmak maalesef mümkün değildir. Bu bağlamda şerhin yeni dini hareketlerin inanç yapıları, çağdaş dönemde gelişen bilimlerin, ekonomik sistemlerin, düşünce yapılarının vb. gibi çağın insanını etkileyen yönlerine ilgili kitâblarda ana hatlarıyla temas edilip Kur'ân ve sünnet açısından eleştirileri yapılsaydı şerhin güncel, düşünsel değeri ve kalıcılığını olumlu etkileyen bir durum arz edebilirdi. Zira İslam'ın Kur'ân ve sünnet eksenli sunduğu sosyal, ekonomik, kültürel dünyanın özgünlüğü, onun dışında oluşturulmuş dünyalarla kıyas edilmesi yoluyla gösterilebilecek bir mahiyet arz etmektedir. Şerh bu açıdan Müslümanın dünyasının sınırlarını klasik eksenli bir tasavvurla çizmiş olsa da içinde yaşadığımız dünya başka paradigmaların zemininde oluşturulmuş bir dünyadır. İslam'ın insanlığa sunduğu dünyanın ontoloji, epistemoloji ve aksiyolojisinin temelleri kendi değerleri üzerine oturmak zorundadır. Bu durumda içinde yaşanan dünyanın hangi düşünsel, ahlaki temellere oturduğunun bilinmesini gerektirmektedir. Mevcudu tanımak ve tanıtmak önerilenin doğruluğu için ön şarttır. Bunlarla birlikte müellifin materyalist batı medeniyeti merkezli çağdaş problemlere cevap verme telaşına girip savunma refleksi ile hareket etmediği de eserinden açıkça görülmektedir. Hadislerin sıhhat değerlendirmesine girişmemesi, modern dönemde tartışma konusu yapılmış hadislerin şerhinde bu tartışmalara hiç değinmeyip hadislerin kendi gündemini öne çıkarması gibi özellikler buna işaret etmektedir.

Hadisçilik yönünün baskın olduğu bir eserin üzerine yazılan şerhin de doğal olarak bu hususiyeti göz önüne alacağı beklenebilir. Musa Şahin'in şerhi İmam Müslim'in hadisçilik yönünü dikkate alarak kaleme alınmış bir eser olarak bâbları birleştirip konusal bütünlüğe önem vermiştir.

Her üç başlık altında zaman zaman şiirlere yer verilmesi, şerhin Arapça bahisleri bölümü ve yazarın özellikle genel bakış bölümlerinde kullandığı sade anlatım, akıcı dil ve edebi üslup şarihin edebiyata verdiği önemi göstermekle birlikte şerhin dikkat çeken özelliklerindendir.

Ayrıca müellifin, eserde zayıflık ve sıhhat değerlendirmesi yapmamasından *Sahîh*'teki hadisleri tümüyle sahih saydığı anlaşılmaktadır. Müellifin teferruatlı olarak fikhî ve temel

düzeyde kelâmî tartışmalara eserinde yer verdiği görülmektedir. Müellif, şerhte herhangi bir râvinin hayatına dair bir malumat sunmadığı için, ricâl ve tabâkât eserlerinin kullanılmaması son derece normal bir durumdur.

Yazar, şerhte mecâz-ı aklî ve mecâz-ı mürsel, mecâz-ı mukabele, mecâz-ı mücavere gibi farklı mecâz türlerini zikretmesine ilave olarak mecâz-ı müşârefe olarak isimlendirilen mecâz türünü sıklıkla kullanmaktadır. Eserin kavramsal anlamda özgün kullanımlarından biri sayılabilecek bu mecâz türü bir işi yapmaya başlamayı bitirmiş saymak, bir yere yakınlaşmayı oraya girmiş kabul etmek anlamında kullanıldığı belirtilebilir. Bununla birlikte masdar-ı müevvel anlamında masdar-ı münsebik kavramının kullanımı da aynı bağlamda düşünülebilir.

Son asırda kaleme alınmış dokuz *Sahîh-i Müslim* şerhi, *Sahîh-i Müslim* Mukaddimesini şerh edip etmemeleri, ricâl ve sened hakkında bilgi sunmaları, eserlerinde cerh-ta‘dîlin işlevselliği, şerh muhtevaları, yorum sistematikleri, *Sahîh*’in kitap ve bâblarındaki tasarrufları, dil ve üslupları, güncel meselelere temas edip etmemeleri ve kaynak kullanımları bakımından birbiriyle mukayese edilmiştir. Bunun sonucunda bazı şerhlerin yöntemsel özellikleri, dil ve üslupları, bazılarının ise muhtevasıyla ve klasik içeriği modern bir forma büründüren vasıflarıyla öne çıktığı görülmüştür. Bu durumda şarihlerin kişilik özellikleri, mezhebi kabulleri, yaşadıkları zaman ve mekânın sosyo-kültürel özellikleri etkili olmuştur.

Bu çalışmanın hadis şerh edebiyatına küçük de olsa bir katkı yapacağı umudundayız. Bununla birlikte, *Sahîh-i Müslim*’in nüsha farklılıkları üzerine yapılacak bir çalışma, kitâb ve bâb başlıklarının durumunun ortaya çıkmasında rol oynayacağı kanaatindeyiz. Ayrıca çağdaş dönem şerhlerinin güncel meselelere temas edip etmemeleri bakımından konu bazlı spesifik çalışmalara ihtiyaç olduğu belirtilebilir. Son olarak incelediğimiz şerhteki yöntemsel özgünlük, üç başlığın uyumu, tutarlık ve sistematiklikle birlikte hadislere “genel bakış” şeklindeki yöntemin modern dönemde bir hadis yorum yöntemi olarak ele alınabileceği ve buradan da “usulü şerhi’l-hadis” kavramsallaştırmasının yapılabileceği düşünülebilir.

Şunu da belirtmeliyiz ki klasik veya özellikle çağdaş dönemde, sadece *Sahîh-i Müslim*’in mukaddimesi üzerine yapılan çalışmaların veya şerhlerdeki mukaddime şerhi kısımlarının mukayeseli ele alınıp incelenmesi gerekmektedir. Ayrıca nüsha farklılıklarının da hususi olarak incelenmesi alanda ihtiyaç olarak durmaktadır.

Ayrıca ihtilafu'l-hadis ilmindeki çözüm yollarına “bağlam eksenli çözüm yolu” isimli yeni bir yöntem, ihtilaflı hadislerin bağlamının zıtlık teşkil ettiği rivayetin bağlamından farklı olduğunun gösterilmesi, başka bir cem ve te'lif çabasına girmeden hadisler arasında herhangi bir ihtilafın olmadığını göstermek anlamına gelecek ve ihtilafı kolayca gidermede yeni bir imkân olarak kullanılabileceği düşünülebilir.

Son olarak *Fethu'l-Mün'im şerhu Sahîh-i Müslim* şerhinin sened, râvî değerlendirmeleri ve usul konuları gibi teknik sayılabilecek hususlara sık yer vermeyen, sarf, nahiv, belağat, fıkıh usulü kaideleri ile hadis metinlerinin anlaşılmasını önceleyen, Kur'an ve Sünnet birlikteliğinin ağırlıklı olarak vurgulandığı, çağdaş dönemde tartışma konusu yapılan meselelere yoğun temas edilmeyen, muhtevasını klasik dönemin tartışmaları ekseninde oluşturmuş, kısmen güncel hususlara temas etse de hadislerin kendi gündemini önceleyen, muhteva bakımından olmasa da sistematikliği ve hedef kitlesi düşünüldüğünde yöntem bakımından özgün sayılabilecek pedagojik/eğitim değeri ön planda olan bir şerh olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Kur'ân-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Acet, Semih. *İmâm Nevevî ve Minhâc İsimli Eserinin Hadis Şerhçiliği Açısından Değerlendirilmesi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Ahatlı, Erdinç. “Cumhuriyet Dönemi Hadis Şerhçiliği Bibliyografyası”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 11/21 (2013), 201–270.
- Ahatlı, Erdinç - Haq, İnam Ul. “Şebbîr Ahmed Osmânî Ve ‘Fethu’l-Mülhim Bi-Şerhi Sahîhi’l-İmâm Müslim’ Adlı Eseri”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/37 (Haziran 2018), 21-52. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.417644>.
- Ahatlı, Erdinç. Türkiye’de Hadisi Anlama Çalışmaları: Ahmed Davudoğlu ve Müslim Şerhi Örneği, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, (2005,III,/1), 73-89.
- Ahatlı, Erdinç. Ahmed Davudoğlu’nun Hadis Çalışmaları. *İslâm Âlimi Ahmed Davudoğlu Uluslararası Sempozyumu*.
- Ahatlı, Erdinç. Klasik ve Cumhuriyet Dönemi Hadis Şerhçiliği: Şekil ve Muhteva Açısından Bir Mukayese, *İslam ve Klasik*, 2008.
- Ahatlı Erdinç, *Hadis İlminde Metodoloji Problemleri, İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usul Mes’elesi* 2, 2005.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *Müsned*. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1422.
- Ahmed b. Hacer el-Askalânî. *Fethu’l-bârî bi şerhi Sahîhi’l-Buhârî*. nşr. Muhammed Fuad Abdülbâki. Beyrut: Daru’l-Ma’rife, 1379/1979.
- Ahmed Muhtar Abdulhamid Ömer. *Mu‘cemu’l-luğati’l-Arabiyyeti’l-Muasara*. Beyrut: Alemü’l-Kütüb, 2008.
- Ahmed b. Mustafa el-Merâğî. *İlmü’l-Belâga,- el-Beyân, el-Meânî, el-Bedî’-*. Beyrut: Dâru’l-kütübü’l-İlmiyye, 1414/1993.
- Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ el-Hâşimî. *Cevâhiru’l-Belâğati fî’l-Me‘ânî ve’l-Beyânî ve’l-Bedî’*. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, t.y.
- Albayrak, Ali. *Buhari Sonrası el-Cami'u's-Sahih: Nüsha Farklılıkları, Hatalar, Tashihler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay, 2018.
- Ateş, Avnullah Enes – Aydın, Abdullah. “Hadislerde Kinayeli Kullanım”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 8/1 (2019).

- Aydın, Arafat -Ali Albayrak. *Sahîh-i Buhârî Nüshalarına Dair Yeni Bulgular: Bulak Baskısı, Yûnînî Yazmaları ve Abdullah b. Sâlim el-Basrî Nüshası*. İslam Araştırmaları Dergisi, 35 (2016), 1-39.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- Aydınlı, Abdullah. “Muhtelifu’l-hadis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Ağustos 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/Muhtelifu'l-hadis>
- Aynî, Bedruddîn Mahmud b. Ahmed. *Umdetu’l-kârî şerhu Sahihi’l-Buhârî*. Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-arabî, ts.
- Başaran, Selman. “Dâvûdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Temmuz 2024.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. ‘Alî. *es-Sünenü’l-kebîr*. thk. ‘Abdullah b. ‘Abdülmuhsin et-Türki vd. 25 Cilt. Riyad: Dâru ‘Âlemi’l-Kütüb, 2013.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr el-Basrî. *el-Müsned (el-Bahru’z-zahhâr)*. thk. Mahfûzurrahman Zeynüllah vd. Medîne: Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, 2009.
- Birmâvî, Muhammed b. Abdüddâim. *el-Lâmiu’s-sabîh bi şerhi’l-Câmi’i’s-sahîh*. 18 Cilt. Suriye: Dâru’n-Nevâdir, 2012.
- Boynukalın, Ertuğrul. “Useymîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019. EK-2/625-626.
- Buhârî, Ebû Abdullah, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu’l-müsnedü’s-sahîh*. Beyrut: Dâru İbn kesîr, 1407/1987.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadîs Edebiyatı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı yayınları, 1989.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*. İstanbul: İFAV, 1982.
- Çetin, Hidayet. *Muhammed Ali Es-Sâbûnî’nin Hadisçiliği Ve Şerh Metodu*. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Dârekutnî, Ebu’l-Hasan Ali b. Ömer. *el-ilelü’l vâride lil ehâdisin-nebeviyye (ilelü’d-Dârekutnî)*. Riyad, Dâru Taybe, 1405/1985.
- Daudi, Halid Zaferullah. *Pakistan ve Hindistan’da Şâh Velîyullah ed-Dehlevî’den Günümüze Kadar Hadis Çalışmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Davudoğlu, Ahmed. *Sahîh-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1977–1983.

- Demir, İbrahim. *Muhammed Ali es-Sâbûnî ve Tefsir Metodu*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2000.
- Demirbaş, Servet. “Muhammed El-Emîn El-Hererî’nin Hayatı, Eserleri Ve Hadâiku’r-Ravh Ve’r-Rayhân’da Tefsir Yöntemi (Âl-İ İmrân Sûresi (Örneği)”. *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (Aralık 2021), 109-132. <https://doi.org/10.47098/bayburt-ilahiyat.1003227>.
- Divlekci, Celalettin. *Anlam-üslup ilişkisi bağlamında Kur’ân’ın üslup analizi (Fâtîha sûresi örnekleme)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2009.
- Durmuş, İsmail. “Hasr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Ağustos 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hasr>
- Durmuş, İsmail. “Mecâz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Ağustos 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mecâz>
- Durmuş, İsmail. “Teşbih”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Ağustos 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tesbih>
- Durmuş, İsmail-İskender Pala. “İstiare”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Ağustos 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/istiare>
- Durmuş, İsmail. “Müşâkale”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Ağustos 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/müşâkele>
- Durmuş, İsmail. “Üslup”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Erişim 10. 07. 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/üslup>
- Düzyol, Müslüm. *Muhammed Ali es-Sâbûnî’nin es-sünnetü’n-nebeviyyetü’l-mutahhara adlı eseri çerçevesinde hadis ve sünnet anlayışı*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023
- Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed el-Ferâhidî. *Kitabu’l-ayn*. thk. İbrahim es-Sâmarrâî. Kahire: Mektebetü’l-Hilal, 2001.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eşâ’s el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvud*. thk. Yasir Hasan, İzzeddin Dallî, Ammad et-Teyyar. Dimaşk, Müessesetü’r-Risâle, 1434/2013.
- Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî Müslim. *el-Müsnedü’s-sahîhu’l-muhtasar*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Beyrut: Dâru İhyai’t-Türâsi’l-Ârabî, tsz.
- Ebu’l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* Beyrut: Dâru Sâdir, tsz.
- Ebu’l-Velîd Muhammed b. Abdullah b. Ahmed el-Ezrâkî. *Ahbâru Mekke*. Beyrut: Dâru’l-Endülüs, ts.

- Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr. *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadîs ve'l-eser*. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, 1399/1979).
- Ebü Ya'lâ el-Mevsîlî, Ahmed b. Ali b. el-Müsenna et-Temîmî. *Müsnedü Ebî Ya'lâ*. thk. Said b. Muhammed es-Sennârî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1434/2013.
- Efendioğlu, Mehmet. “Şerh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Erişim Tarihi 2 Nisan 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/şerh>
- Engin, Nihat. “Ahmet Davutoğlu”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/ 52-53. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Görgün, Tahsin. *Anlam ve Yorum, Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması*. İstanbul: Külliyyat yayınları, 2019.
- Gökçe, Rabia. “Muhammed ‘Ali es-Sâbûnî (30 Recep 1348-6 Şaban 1442/ 1 Ocak 1930-19 Mart 2021)”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 20/1 (Haziran 2022), 185-194.
- Gümüşsoy, Abdullah-Küçüksarı, Mücahit. “Arap Dilinde İstifhâm Üslubu: Buhârî'nin el-Câmi‘u's-Sahîh'i Çerçevesinde Bir İnceleme”. *Akif* 52/2 (2022), 40-56.
- Hâkim en-Nisâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek ale's-Sahîhâyn*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata', Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Haldun el-Ahdeb. *Zevâidu Tarihi Bağdâd ala'l-Kütübi's-Sitte*. Dimeşk: Daru'l-kalem, 1415/1996.
- Hasan, Abbas. *en-Nahvü'l-vâfî maa rabtihi bi-esâlibi'r-refi'a ve'l-hayati'l-luğaviyyeti'l-müteceddide*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 4. Basım, 1975.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî. *el-Câmi' li-Ahlâki'r-Râvî ve Âdâbi's-Sâmi'*. thk. Mahmud Tahhân. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1403/1983.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed. *Garîbü'l-hadis*. thk. Abdülkerîm İbrâhim el-Azbâvî. Şam:Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Dâru'l-Fikr, 1402/1982.
- Hererî, Muhammed el-Emîn b. Abdullah el-Ürmî. *el-Kevkebü'l-vehhâc ve'r-ravzu'l-behhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. Nşr. Hâşim Muhammed Ali Mehdî v.dğr. Cidde: Dâru'l-Minhâc - Dâru Tavkî'n-Necât, 2009.
- Hidayet Çetin, *Muhammed Ali Es-Sâbûnî'nin Hadisçiliği Ve Şerh Metodu*, (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- <https://aletioupi.com/الترجمة/> (Erişim Tarihi 20 Ocak 2025).
- https://ar.wikipedia.org/wiki/موسى_لاشين (Erişim 10 Aralık 2023).

- <https://www.almasryalyoum.com/news/details/1357265>. (Erişim 11 Aralık 2023).
- <https://majles.alukah.net/t26310/> (Erişim 12 Aralık 2023).
- <https://www.aljazeera.net/blogs/2021/4/18/العلامة-موسى-شاهين-لاشين-عميد-علماء> (Erişim 20 Aralık 2023).
- <https://www.islamweb.net/ar/article/234028> (Erişim 20 Aralık 2023).
- <https://www.shamela.ws/index.php/author/2282> (Erişim 20 Aralık 2023).
- <http://islamic-council.net/> (Erişim 25 Aralık 2023).
- <https://www.islamweb.net/merath/print.php?id=200422&lang=A> (Erişim 19 Aralık 2023).
- <https://www.mfa.gov.tr/etiopya-siyasi-gorunumu.tr.mfa> (Erişim 8 Ocak 2025).
- <https://insicam.net/2021/04/02/bekir-kantarciya-kayinpederi-m-ali-sabuni-hocayi-sorduk> (Erişim Tarihi 10 Mayıs 2025).
- https://ar.wikipedia.org/wiki/محمد_علي_الصابوني (Erişim Tarihi 10 Mayıs 2025).
- <https://www.odabasham.net//114200> (Erişim Tarihi 10 Mayıs 2025).
- <https://www.noonpost.com/40153/> (Erişim Tarihi 10 Mayıs 2025).
- <https://shrajhi.com.sa/with-sheikh/1/about> (Erişim Tarihi 16 Mayıs 2025).
- https://ar.wikipedia.org/wiki/عبد_العزیز_الراجحي (Erişim Tarihi 16 Mayıs 2025).
- <https://al-maktaba.org/book/31616/79844> (Erişim Tarihi 16 Mayıs 2025).
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf en-Nemerî. *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*. thk. Âdil Mürşid, Dâru'l-A'lâm, 2002/1423.
- İbn Battal, Ebu'l-Hasan Ali b. Halef, *Şerhu İbn Battal ala Sahîhi'l-Buhârî*, thk., Abdülkadir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed. *el-Kitâbu'l-musannef fî'l-ehâdis ve'l-asar*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1. Basım, 1409.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali elAskalânî. *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz, Beyrut, 1416/1996.
- İbn Hibbân. *el-Müsnedü's-sahîh 'ale't-tekâsîm ve'l-envâ'* (*Sahîhu İbn Hibbân*). Nşr. Şuayb el-Arnaût. 18 cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1988.

- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm. *Muğni'l-Lebîb an kütübi'l-eârîb*. thk. Mazin el-Mübârek. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1985.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr en-Nîsâbü'rî. *es-Sahîh*. thk. Muhammed Mustafa elA'zamî, 4 Cilt, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, t.y.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh, Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünen-i İbn Mâce*, thk., Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, tsz.
- İbn Mâlik, Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh. *Elfiyyetu İbn Mâlik*. İstanbul: Sıraç Yayınevi, 2023.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mûkerrem. *Lisânü'l-'Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- İsmail b. Hammâd el-Cevherî. *es-Sihâh Tâcu'l-luğa ve sihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1990.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvatta'*. nşr. Abdüvehhâb Abdüllatîf. Kahire: y.y., 1382/1962.
- Kâdî İyâz. *İkmâlü'l-Mül'im bi fevâidi Müslim*. Thk. Yahya İsmail. 9 cilt. Medine: Dâru'l-Vefâ, 1419/1998.
- Kazvini, Muhammed b. Abdurrahman b. Ömer. *el-İzâh fî ulûmi'l-belâga*. thk. Muhammed Abdülmü'nim el-Hafâcî. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1431/2010.
- Kemiksiz, Neşe. “Uluslararası Gelişmeler Işığında Türkiye-Mısır İlişkileri (1945-1960)”. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1 (Mayıs 2020), 173-199. <https://doi.org/10.31454/usb.723528>.
- Kılıç, Hulusi.- Yetiş, Kazım. “Cinas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Ağustos 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cinas>
- Kirmânî, Şemseddîn Muhammed. *el-Kevâkibü 'derârî fi şerhi Sahîhil-Buhari*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 2. Basım, 1981.
- Kumaş, Ayşenur. “Muhammed Emîn el-Herî (1348-1441/1930-2019)”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 17/2 (Aralık 2019), 189-192.
- Kurt, Abdurrahman. *Sahîh-i Müslim mukaddimesinin hadis ilmi açısından değerlendirilmesi*. Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Kurtubî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. İbrahim. *el-Müfhim limâ eşkele min Telhîsi Kitâbi Müslim*. Thk. Muhyiddin Dîb Müstü, Ahmed Muhammed es- Seyyid, Yusuf Ali Beydevî, Mahmud İbrahim Bezzâl. 7 cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1417/1996.

- Köktaş, Yavuz. “Hadislerin Anlaşılmasında Belâgat İlminin Önemi”, *Dinî Araştırmalar Dergisi* 12/4 (2002),125-144.
- Ma’zerî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer. *el-Mu’lim bi-fevâidi Müslim*. Thk. Muhammed eş-Şazeli Neyfer. Tunus: ed-Dâru’t-Tûnusiyye, 1987.
- Mermertaş, Yusuf Ziya. “Şebbir Ahmet Osmânî’nin Hayatı, Fethü’l-Mülhim Adlı Eserindeki Şerh Metodu Ve Ele Aldığı Temel Konular”. *HADITH 1*. Aralık 2018, 88-111.
- Mermertaş, Yusuf Ziya. “Şebbir Ahmet Osmânî ve Fethü’l-Mülhim Adlı Eserindeki Şerh Metodu. Samsun, On dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Meydânî, Abdurrahmân b. Hasen el-Habenneke. *el-Belâğatü’l-‘Arabiyye*. Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 1996.
- Meydanoğlu, Ayşe. “Arap Dili ve Belâgatı’nda Cinâs Sanatı/The Art of Paronomasia in Arabic Language and Rhetoric”. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches*. (Bahar 2019/1),155-167.
- Mirzaoglu, Murat. *Sahîh-i Müslim’de Tebvîb*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Muhammed b. Ebî Bekr b. ‘Abdilkâdir er-Râzî, *Muhtâru’s-sihâh*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Fethu’l İlâhî’l Mün’im fî Şerhi Sahih-i Müslim*. Ankara: Kalkan Matbaacılık, 2014.
- Musa Şahin Lâşin. *el-Leâliü’l-Hısân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, Kahire: Daru’ş-şurûk, 2002.
- Musa Şahin Lâşin. *el-Menhelü’l-hadîs fî şerhi’l-hadîs*. Kahire: Dâru’l-medâri’l-islâmî, 2002.
- Musa Şahin Lâşin. *Teyşîru Sahîhi’l-Buhârî*, Kahire: Dâru’l-medâri’l-islâmî, 2003.
- Musa Şâhin Lâşin. *Fethu’l-mün’im Şerhu Sahîh-i Müslim*. Kâhire: Dâru’ş-şurûk, 2002.
- Mustafa b. Muhammed el-Galâyînî. *Câmi’u’d-dürûsi’l-‘Arabiyye*. Beyrut: el-Mektebetü’l-asriyye, 1414/1993.
- Mübarekpûrî, Safiyyurrahman. *Minnetü’l-Mün’im fî Şerhi Sahih-i Müslim*. 4 cilt. Riyad: Dâru’s-Selâm, 1420/1999.
- Mültekâ ehli’t-tefsîr. “el-Üstâz ed-Doktûr Musâ Şâhîn Lâşin Fârisü’t-tefsîr ve’l-hadîs mine’l-mahbera ile’l-makbera”. Erişim: 1 Temmuz 2019, 8 Temmuz 2019. <https://vb.tafsir.net/tafsir21119/#.XSugOugzbIV>.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-Sahîh (Sahîh-i Müslim)*, thk. Ahmet b. Rifat b. Osman Hilmi Karahisarî. 8 cilt. Türkiye: Dâru't-Tıbbâti'l-Âmire, 1334.
- Mollaibrahimoğlu, Cemil Cahit. “Çağdaş Hadis Şerh Çalışmalarının Bir Örneği Olarak İtyûbî'nin Sahîh-i Müslim ve Mukaddimesi Şerhleri”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1, Haziran 2021.
- Nasır Vahdân. “Musa Şahin fi zimmetillah”. *el-Va'yü'l-İslâmî Mecelle Kuveytiyye Şehriyye*, 523 (Mart 2009), 34-35.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî. *Sünenü'n-Nesâî*. thk. Abdulfettah Ebû Gudde, Haleb: Mektebetü'l-Matbûât, 1986.
- Nevevî, Muhyiddin. *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccac*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009.
- Osmani, Şebbir Ahmet. *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2006.
- Özsoy, Abdulvahap. *Buhari Nüshaları ve Nüsha Farklılıklarının Mahiyeti Üzerine*. İstanbul: Fenomen yayınları, 2016.
- Öztürk, Betül Şimşek. *Sahîh-i Müslim Şerhlerinden el-Mu'lim İle İkmâlü'l-Mu'lim'in Mukayesesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2023.
- Özyurt, Necdet Burak – Gün Begüm. “Etiyopya'nın Kimlik Politikalarının Tarihsel Dönüşümü Ve Tigray Krizine Giden Süreç”. *Africana* 2/1 (Ocak 2022), 84-101.
- Râcihî, Abdülaziz b. Abdullah. *et-Tevfiku'r-Rabbi'l-mün'im bi-şerhi Sahîhi'l-İmam Müslim*. Riyad: Abdülaziz b. Abdullah er-Râcihî Merkezi, 2018.
- Sibeveyh, Amr b. Osman b. Kanber Ebu Bişr. *el-Kitab*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Kahire; Mektebetü'l-Hâncî, 1408/1988.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım, *el-Mu'cemu'l-kebîr*. 25 Cilt, Kahire: thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefî, Mektebetü İbn Teymiyye, 1994
- Tekin, Dilek. “Müslim ve el-Câmiu's-Sahîh'i Üzerine”. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015).
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmiu'l-Kebîr*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1996.
- Topgül, Muhammed Enes vd. “Nesâî'nin es-Sünen'i Üzerine Yazılmış Şerhler”. *Hadis Şerh Literatürü II*. ed. Mustafa Macit Karagözoğlu. İstanbul: İFAV Yayınları, 2020.

- Useymîn, Muhammed b. Salih. *Şerhu Sahîh-i Müslim*. Kahire: Şebeketü'l-İslamiyye, 2007.
- Vellevî, Muhammed b. Ali b. Âdem b. Musa el-İtyûbî el-Vellevî. *el-Bahru'l-muhîtu's-seccâc fî Şerhi Sahîhi'l-Îmâm Müslim b. el-Haccâc*. 45 cilt. Dammâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1426/2005
- Vellevî, Muhammed b. Ali b. Âdem b. Musa el-İtyûbî el-Vellevî. *Kurratu ayni'l-muhtâc fî Şerhi mukaddimeti Sahîhi'l-Îmâm Müslim b. el-Haccâc*. 2 cilt. Dammâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1424/2003
- Vellevî, Muhammed b Ali b Adem Musa İtyûbî. *Şerhu Süneni'n-Nesai = Zehiretü'l-ukba fî şerhi'l-Mücteba*. Mekke : Daru Âl-i Bürûm, 1424/2003.
- Vellevî, Muhammed b. Ali b. Âdem b. Musa el-İtyûbî el-Vellevî. *Meşârikul envaril vehhace ve metaliil esraril behhace fî şerhi süneni ibn mace*, 4 cilt. Riyad: darul muğni, 1427/2006.
- Vellevî, Muhammed b. Ali b. Âdem b. Musa el-İtyûbî el-Vellevî. *İthafu talibi'l-ahvezi bi şerhi camii't-tirmizi*. 6 cilt. Riyad, daru ibnü'l- cevzi, 1437/2016.
- Yazıcı, Mahmut - Öğütçü, Fatıma Zehra. “*Arap Dünyasında Yazılmış Çağdaş Hadis Şerh Çalışmalarına Bir Bakış (Sahîh-I Müslim Şerhleri El-Kevkebî'l-vehhâc Ve Fethu'l-mün'im Özelinde)*”. Universal Journal of Theology 4/1 (Eylül 2019), 31-50.
- Yerinde, Adem. “*Belagat İlminde Müşâkele Sanatı*”. Usul İslam Araştırmaları, 30 / 30 (Aralık 2018).
- Yılmaz, Hayati. *Hadislerin Anlaşılmasında Arka Plan Bilgisi (Ebû Süfyân Herakliyyus Görüşmesi Rivayeti Örneğinde)*. İstanbul: Motto yayınları, 2022.
- Yılmaz, Hayati. *H. Muhammed'in Aile ve Akraba Atlası*. İstanbul: Nun Yayınları, 2012.
- Yüsrî el-Hatîb. *Şümûs halfe Guyûmi't-târih*. Kahire: Müfekkîrûne'd-Devliyye li'n-Neşr ve't-Tevzi, 2021.
- Zâhid el-Kevserî. *Makalâtü'l-Kevserî*. Kahire: Mektebetü't-Tevfikîyye, ty.
- Zertürk, Hidayet. *Fetretü'l Vahy (İslâmi vahyin bir süreliğine kesintiye uğraması olayı)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. thk. Halil Me'mûn Lübnan: Dâru'l-Marife, 2005.

ÖZ GEÇMİŞ

Ad Soyad: Abdullah AYDIN	
Eğitim Bilgileri	
Lisans	
Üniversite	Atatürk Üniversitesi
Fakülte	İlahiyat Fakültesi
Bölümü	İlahiyat
Yüksek Lisans	
Üniversite	Sakarya Üniversitesi
Enstitü Adı	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Temel İslam Bilimleri
Programı	Hadis
Makale ve Bildiriler	
1. Avnullah Enes ATEŞ- Abdullah AYDIN, “ Hadislerde Kinayeli Kullanım ”, <i>İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi</i> , 8(1) (2019), 490-514. https://doi.org/10.15869/itobiad.515675	
2. Abdullah Aydın, “ Meşhûr Muhaddislerin Hocası Kuteybe b. Saîd’in Hayatı ve Hadis İlmine Katkıları ”, <i>Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> 10/19 (Ocak 2023), 51-78. https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1194314 .	
3. Abdullah Aydın, “ İbnü’l Cevzî’nin Tenbîhu’n-Nâimi’l-Gamr Ala Mevâsimi’l-Umr Adlı Eserinde Hadis Kullanımı ”. <i>Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi</i> 9/1 (Mart 2025), 429-448. https://doi.org/10.32711/tiad.1602664 .	