



**RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**EBU'L-ABBAS EL-KURTUBÎ'NİN EL-MÜFHİM
Lİ MÂ EŞKELE MİN TELHÎSİ KİTABİ MÜSLİM
ADLI ESERİNDEKİ ŞERH METODU**

Zeynep GENÇ

Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ

Danışman

RİZE

2019

KABUL VE ONAY

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalında, Zeynep GENÇ tarafından hazırlanan “Ebu'l-Abbas el-Kurtubî'nin el-Müfhim li mâ Eşkele min Telhîsi Kitâbi Müslim Adlı Eserindeki Şerh Metodu” başlıklı bu çalışma, 05.07.2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği ile başarılı bulunarak Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ



Kabul/Red

Üye: Doç. Dr. Resul SEVİNÇ



Kabul/Red

Üye: Dr. Öğr. Üyesi Selim DEMİRCİ



Kabul/Red

5.9.2019

Doç. Dr. Ahmet YANIK

Enstitü Müdürü

ETİK BEYAN

Bu tezdeki bütün bilgileri etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi ve tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yaptığımı bildiririm ifade ettiklerimim aksi ortaya çıktığında ise, her türlü yasal sonucu kabul ettiğimi bildiririm. 05.07.2019


Zeynep GENÇ

ÖN SÖZ

İslam'ın temel kaynakları Kuran ve sünnettir. Sünnet ise Kuran'ın yaşantıya dökülmüş, ete kemiğe bürünmüş halidir. En güzel örnek olan Peygamber Efendimiz (sav) bir beşerdir ve beşeriyete Allah'ın istediği yaşam tarzını, hayat felsefesini, ibadet biçimlerini ve ilâhî ilkeleri tebliğ etmekle görevlendirilmiştir. Bu vazifesi esnasında, yanında bulunan sahâbe onun her sözünü, davranışını kavramaya çalışmış ve onun emanetini muhafaza etmiştir.

Hadisleri koruma, onları nakletme ve onlarla amel etme çabası, sahâbe nesli ile sınırlı kalmamış, ondan sonraki nesiller de bu gayreti devam ettirmiştir. Tüm bu gayretlerin sonucunda, tarihte eşi benzeri görülmemiş bir bilgi nakil metodu ve muazzam bir külliyat ortaya çıkmıştır. Ancak bir bilginin nakledilmesi, onun anlaşılması için yeterli değildir. İlk nesil, Hz. Peygamber (sav) ile beraber ondan gerekli anlayışı almıştır. Olaylar cereyan ederken Rasûlullah'ın (sav) yanında bulunmuş olduklarından, sahâbe nesli için hadisleri anlamak daha kolaydır. Ancak nesiller değiştikçe, İslam coğrafyası genişleyip farklı dil ve kültürler İslam'a dâhil oldukça hadislerin yazılı olarak tesbit edilmesi yetersiz kalmıştır. Dolayısıyla hadis şerhleri bir ihtiyaç halini almıştır. Hadislerin sebebi vürudları, kelimelerde meydana gelen anlam değişiklikleri, hadislerle amel etmekle ilgili meseleler vs. bu şerhlerin inceleme konuları arasındadır.

Hadisleri anlama gayretinin ürünü olan şerhlerden biri de hadis kaynaklarının en sahih iki eserinden biri kabul edilen Müslim'in (ö. 261) el-Câmiu's-Sahîh'ine, Kurtubî tarafından yazılmış olan *el-Müfhim*'dir. Bu çalışmada, Kurtubî'nin *el-Müfhim*'deki şerh metodu incelenmiştir. Çalışma bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Girişte araştırmanın, önemi, amacı ve kaynakları üzerinde durulmuştur. Birinci bölümde, Kurtubî'nin yaşadığı dönem, hayatı ve eserleri incelenmiştir. İkinci bölümde ise Kurtubî'nin hadisleri şerh ederken kullandığı metod hem teknik hem de muhteva açısından ele alınmış, buna uygun olarak senet ve metin açısından şerhin içeriği örneklerle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Hadislerin fikhî açıdan, ihtilâfu'l-hadis, müşkilu'l-hadis,

garîbu'l-hadis, hakikat ve mecaz, hikmet yönünden ele alınış biçimi bu bölümde ele alınmıştır.

Kurtubî'nin şerh metodu incelenirken hadislerle ilgili yorum ve açıklamaları şerhte geçtiği şekliyle aktarılmış, Kurtubî'nin görüşlerinde isabet edip etmediği tartışılmamıştır. Gerekli görüldüğünde meseleler ile ilgili tartışmalara dipnotlarda değinilmiştir.

Çalışmanın konusunu öneren ve çalışmanın her aşamasında yardımlarının esirgemeyen, taslak metinleri okuyup yol gösteren danışman hocam Prof. Dr. Yavuz Köktaş'a şükranlatımı arz etmek isterim. Ayrıca, Yüksek Lisans eğitime başlamak konusunda beni teşvik eden ve bu süreçte elinden geldiği kadar bana destek olan eşime ve anneme teşekkür ederim.

Zeynep GENÇ

Rize 2019

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	2
ETİK BEYAN	3
ÖN SÖZ	4
İÇİNDEKİLER	6
ÖZET	8
ABSTRACT	9
KISALTMALAR.....	10
GİRİŞ	11

BİRİNCİ BÖLÜM

KURTUBİ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM VE HAYATI

A. VI. Yüzyıl'da Endülüs'te Siyasi, Sosyal ve Kültürel Hayat	13
B. Kurtubî'nin Hayatı	14
1. Hocaları.....	15
2. Talebeleri	16
3. Eserleri	17
C. Kurtubî'ye Kadar Müslim Şerhleri.....	20
D. el-Müfhim	22
1. el-Müfhim'in Kaynakları	22
2. el-Müfhim'in Etkileri.....	26

İKİNCİ BÖLÜM

KURTUBİ'NİN EL-MÜFHİM'DEKİ ŞERH METODU

A. Teknik Açısından	29
1. Dil Bilgisi Açıklamaları.....	29
2. Âyetlerden İstifadesi	31
3. Hadislerden İstifadesi	33
4. Mezhep Görüşlerinden İstifadesi	35
5. Sahâbe ve Tâbiûn Kavillerinden İstifadesi	37
6. Sûfilerden Nakilde Bulunması ve Kelami Açıklamalar	39
B. Muhteva Açısından.....	41

1. Senet Açısından	41
2. Metin Açısından.....	44
a. Fıkhî Hadislerin Değerlendirilmesi	44
b. İhtilafu'l-Hadis	55
c. Müşkilu'l-Hadis	65
c.1. “Müşkil” Diyerek İzah Ettiği Hadisler	66
c.2. “Müşkil” Demediği Halde Yorumladığı Hadisler	74
c.3. Allah'ın Sıfatlarıyla İlgili Hadisler	82
d. Garibu'l-Hadis.....	85
e. Hakikat ve Mecaz.....	90
f. Hadislerin Hikmet Açısından Değerlendirilmesi	95
C. Kurtubî'nin Bazı Hadis Meseleleri ile İlgili Görüşleri.....	100
1. Mânen Rivâyet – Lâfzen Rivâyet	100
2. Sahâbenin Adaleti	102
3. Hükmen Merfu Hadis	107
4. Haber-i Vahidin Hücet Olması	109
5. Nasih - Mensuh.....	112
SONUÇ.....	116
KAYNAKÇA	119
ÖZ GEÇMİŞ.....	125

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Ana Bilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Tez Türü: Yüksek Lisans Tezi

Danışman: Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ

Hazırlayan: Zeynep GENÇ

Yıl: 2019

Sayfa Sayısı: 125

ÖZET

EBU'L-ABBAS EL-KURTUBÎ'NİN EL-MÜFHİM Lİ MA EŞKELE MİN TELHÎSİ KİTABİ MÜSLİM ADLI ESERİNDEKİ ŞERH METODU

Bu çalışmada Ebu'l-Abbas el-Kurtubî'nin, *Sahîh-i Müslim*'e yazdığı özet olan *Telhîs*'i şerhettiği *el-Müfhim li ma Eşkele min Telhîsi Kitabi Müslim* isimli eseri incelenmiştir. Öncelikli olarak Kurtubî'nin hayatı, eserleri ve *el-Müfhim* kısaca tanıtılmıştır. *El-Müfhim*'de Kurtubî'nin hadisleri şerhetme metodu, hadislerin şerhini yaparken kullandığı materyaller, senet ve metin açısından hadisleri açıklama biçimi ve bazı hadis meseleleri ile ilgili Kurtubî'nin görüşleri çalışmanın ana konusudur.

Anahtar Kelimeler: Kurtubî, hadis, Sahîh-i Müslim, şerh, metin

Recep Tayyip Erdoğan University Graduate School of Social Sciences

Department: Basic İslamic Sciences

Thesis Type: Master Thesis

Supervisor: Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ

Author: Zeynep GENÇ

Year: 2019

Page: 125

ABSTRACT

THE METHOD OF EXPLANATION OF ABU'L-ABBAS AL-KURTUBI IN THE STUDY OF NAME AL-MUFHİM LI MA ESKELE MİN TELHİSİ KITABI MUSLİM

In this work, *al-Mufhim li ma Eşkele min Telhîsi Kitabi Muslim* which is the summary of expounding the Telhîs written by Abu'l-Abbas al-Kurtubi to *Sahîh-i Müslim* has been viewed. Firstly, the life of Kurtubi, his works and *al-Mufhim* are briefly introduced. The main subject of the study is the method of annotating the hadiths of Kurtubi in *al-Mufhim*, the materials which he used in the interpretation of hadiths, the manner of explaining the hadiths in terms of deed and text, and Kurtubi's views on same hadith issues.

Key Words: Kurtubî, hadith, Sahîh-i Müslim, expounding, text

KISALTMALAR

as	: Aleyhi's-selam
b.	: İbn
bkz.	: Bakınız
bt.	: Binti
çev.	: Çeviren
h.	: Hicri
nşr.	: Neşreden
ra	: Radiyallahu anh\anha
sav	: Sallallahu aleyhi ve sellem
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
ts.	: Tarihsiz
vd.	: Ve diğerleri
vs.	: Vesaire
yy.	: Yüzyıl

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu ve Amacı

Çalışmanın konusu, Ebu'l-Abbas el-Kurtubî'nin *el-Müfhim* isimli eserinde hadisleri ele alış biçimi ve şerh metodudur. Kurtubî'nin hadisleri şerh ederken kullandığı metot ve ve şerh metninin içeriği bu çalışmanın konusudur. İhtilafu'l-hadis, müşkilu'l-hadis, fikhu'l-hadis, garibu'l-hadis, hakikat-macaz ve hikmet konularını Kurtubî'nin ele alış biçimi bu tezde incelenmiştir. Ayrıca, lâfzen ve manen rivâyet, haber-i vahidin hüccet olması, sahâbenin adaleti gibi bazı hadis meselelerine dair Kurtubî'nin görüşleri de bu çalışmanın konusuna dâhildir. Çalışma hazırlanırken Kurtubî'nin şerh metodu ve hadisleri yorumlarken isabet edip etmediği tartışılmamıştır. Gerekli görülen yerlerde, söz konusu mesele ile ilgili çeşitli bilgi ve kaynaklara dipnotlarda atıf yapılmıştır.

Çalışmanın amacı ise, Müslim b. Haccac'ın *Camiu's-Sahîh* isimli eserine yazılmış kapsamlı ve hacimli bir eser olan *el-Müfhim*'in şerh geleneğine katkısını incelemektir.

Araştırmanın Önemi

Kurtubî, eserini 600'lü yıllarda yazmıştır ve bilinen Müslim şerhlerinden Mazeri (ö.536) ve Kâdî İyaz'dan (ö. 544) sonra yazılmış Müslim şerhidir. Ancak onun bir özelliği de aslında müellifin *Sahîh*'i özetlediği eser olan *Telhîs*'in şerhi olmasıdır. Bu araştırma vesilesi ile ilgilenen kişiler için hem Kurtubî'nin döneminde yazılmış şerhler konusunda izlenim elde edilmiş hem de bu şekilde özetlenmiş bir eserin şerh metodu genel hatlarıyla ortaya konulmuş olacaktır. Ayrıca, *el-Minhac*'dan önce yazılmış ancak muhtevası oldukça dolu olan bu eseri tanımak, Müslim hadislerini inceleyenler için yeni bir başvuru kaynağı sunacaktır. Zira eser, yazıldığı günden bu güne, pek çok şerh için kaynak eser olmuştur.

Araştırmanın Metodu ve Kaynakları

Çalışmada Kurtubî'nin *el-Müfhim* isimli eserinin tümü, tahkik edilmiş baskısı çerçevesinde değerlendirilmiştir. Çalışmanın birinci bölümünde Kurtubî'nin yaşadığı dönem ve eserleri incelenmiştir. Kurtubî'ye tabakat kitaplarında yer verilmesine rağmen hakkındaki bilgiler kısıtlıdır. Yine bu bölümde Kurtubî'nin eserleri tabakat kitaplarından ve *el-Müfhim*'in metninden faydalanılarak tespit edilmiştir. Kurtubî'nin *el-Müfhim*'de sık başvurduğu kaynaklar da şerh metnine bakılarak ortaya konulmuştur.

İkinci bölüm teknik açıdan ve muhteva açısından eserin içeriği ile alakalıdır. Aslında iki kısım da muhtevaya dâhildir ancak ilk kısımda Kurtubî'nin materyalleri ve bu materyallerden faydalanma şekilleri ortaya konulduğundan bu şekilde başlıklandırmak uygun görülmüştür. Muhteva kısmında ise Kurtubî'nin fıkhu'l-hadis, ihtilafu'l-hadis, müşkilü'-hadis, garibu'l-hadis, hakikat-mecaz ve hikmet konularını ele alış biçimi örneklerle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu yapılırken Kurtubî'nin yorumlarının isabetli olup olmadığı tartışılmamıştır. Tüm bu bilgiler, *el-Müfhim*'in sıralı okuması yapılmak suretiyle taranması sonucunda elde edilmiştir.

Çalışmanın ana kaynağı, Kurtubî'nin *el-Müfhim li ma Eşkele min Telhîsi Kitabi Müslim* isimli eseridir. Çalışmada *el-Müfhim*'in; Daru İbn Kesîr tarafından Dimaşk'ta basılmış, Muhyiddin Dîb Mistû, Ahmed Muhammed Seyyid, Yusuf Ali Bidevî ve Mahmud İbrahim Bezzâl tarafından tahkik edilmiş, 2012 yılında yapılan 6. baskısı kullanılmıştır. Eser toplamda 7 ciltten oluşmaktadır ve Arapça olarak neşredilmiştir.

Kurtubî'nin hayatı ve eserleri ile ilgili İbn Kesîr'in (ö. 744) *el-Bidâye ve'n-Nihaye*'si, Zehebi'nin (ö.748) *Tarihu'l-İslam*'ı ve *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*'sı, es-Safedî'nin (ö. 764) *el-Vafî bi'l-Vefâyât*'ı, İbn Ferhun'un (ö. 799) *Dîbâcu'l-Müzheb*'i(Malikî fakihlerin tanıtıldığı eserdir.), Kâtip Çelebi'nin (ö. 1067) *Keşfu'z-Zünûn*'u başta olmak üzere çeşitli tarih ve tabakat eserleri kaynak olarak kullanılmıştır. Bunların yanında Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, çeşitli güncel akademik tez ve makaleler de bu çalışmada faydalanılan kaynaklardandır.

BİRİNCİ BÖLÜM

KURTUBİ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM VE HAYATI

A.VI. Yüzyıl'da Endülüs'te Siyasi, Sosyal ve Kültürel Hayat

Tarik b. Ziyad'ın Endülüs fethinden sonra İber Yarımadası'nda Müslümanlar çeşitli devletler kurmuşlardır. İlk önce Emeviler'e bağlı valilerle yönetilen Endülüs'te, Abbasiler'den kaçan Abdurrahman b. Muâviye Endülüs Emevi Devleti'ni kurmuştur. İç karışıklıklar ve otorite boşluğu sonucu Endülüs Emevileri yıkılmış, ardından Mülûku't-Tevâif denen ufak devletler kurulmuştur. Ancak bu siyasi dağınıklık Müslümanların sınır komşuları olan Hristiyan devletlere reconquista denilen İber Yarımadasında Müslüman varlığına son verme hareketini gerçekleştirme olanağı sağlamıştır. Hristiyanların saldırılarıyla toprak kaybetmeye başlayan Müslüman devletler o dönemde Kuzey Afrika'da hüküm süren Murâbitlar'dan yardım istemiştir. Murâbitlar kısa süre istikrarlı bir yönetim sergilese de, iç karışıklıklar ve dış baskıların etkisiyle yıkılmıştır. Yine Kuzey Afrika'dan, Muvahhidler'den yardım istenmiş, onlar da Müslümanlara yardım etmek üzere Endülüs'e geçmişlerdir.¹

Hicri VI. yy'da Endülüs Muvahhidler'in yönetimine girmiştir. Muvahhidler'in birtakım zaferler kazanıp toprak ele geçirmesi, Hristiyanlara karşı zafer elde etmesi Hristiyanları korkutmuş ve Papanın çağrısıyla bir Haçlı ordusu kurulmuştur. İkab Savaşı'nda bu orduyla karşılaşan Müslümanlar ağır bir yenilgiye uğramıştır. Hicri 609 miladi 1212 tarihinde meydana gelen bu yenilgiden sonra Müslümanlar İber Yarımadası'nda toprak ve güç kaybetmeye başlamışlardır.²

Sosyal olarak toplum farklı din ve kültürlere mensuptur. Müslüman, Hritiyan ve Yahudi halk iç içe yaşamıştır. Toplum tüm sosyal alanları beraber kullanmıştır. Hatta bazı ibadethaneler ve mezarlıklar bile bitişik konumdadır. Yer

¹ Mehmet Özdemir, "Endülüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara TDV Yayınları, 1995), 11: 211-216.

² İsmail Yiğit, *İslam Tarihi* (İstanbul: Kayhan Yayınları, 1995), 9: 24-28.

yer orduda da Hristiyan unsurlar bulunmuştur.³ Bu dinî ve kültürel çeşitlilik fikir hürriyetiyle birleşince ortaya ileri bir ilim ve sanat medeniyeti çıkmıştır. Öyle ki bu dönemde Endülüs'te hemen hemen herkesin okuma yazma bildiğinden bahsedilmektedir. Yazma eserleri toplama merakı sarayın sınırlarını aşmış, kadınlar ve köleler dâhil, toplumda her kesimden insanın uğraşı haline gelmiştir. Maddî olarak kitap toplamaya gücü yetmeyen kadınların Kur'an-ı Kerim'i yazdıkları bilinmektedir. Saray kütüphanelerinin yanı sıra özel kütüphaneler de pek çok eseri istifadeye sunmuştur. Bu eserler doğuya seyahat eden kitap toplayıcıların getirdiklerinin yanında, Endülüs'teki âlimler tarafından yazılmış tarih, felsefe, hukuk, din, folklor, edebiyat vs. alanlardaki pek çok eserden oluşmuştur.⁴ Örneğin, II. Hakem döneminde 400.000 kitaptan müteşekkil saray kütüphanesi meşhurdur.⁵ Kurtuba'da meşhur bir kitap pazarının varlığı bilinmektedir. Kurtuba düşünce bu gelenek çevre şehirlerde devam etmiştir.⁶ Bütün bunların yanında, saray ve ibadethaneler göz dolduran bir mimariye sahiptir. Bu şartlarda pek çok âlim kendini yetiştirme imkânı bulmuştur.⁷ Kurtubî de o âlimlerden biridir.

B. Kurtubî'nin Hayatı

Asıl adı Ahmed b. Ömer b. İbrahim b. Ömer el- Ensarî, el-Kurtubî, el-Mâlikî'dir. İbnu'l-Müzeyyen ve Ebu'l-Abbas künyeleriyle tanınmıştır.⁸ Hicrî 578, miladi 1182 senesinde Kurtuba'da dünyaya gelmiştir.⁹ İlk olarak Endülüs'te ilim aldıktan sonra henüz küçük yaşlardayken babasıyla beraber Fas'a geçmiştir. Fas ve Tilmisân'da bazı hocalardan ders aldıktan sonra Mekke, Medine, Kudüs, Mısır ve İskenderiyye'de pek çok kimseden ders dinlediği nakledilmiştir.

³ Mehmet Özdemir, "Endülüs'te Birlikte Yaşama Tecrübesine Dair Bazı Mülâhazalar", İslam ve Demokrasi Kutlu Doğum Sempozyumu, Türkiye Diyanet Vakfı (1998): 89.

⁴ İsmail Hakkı Dursun, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, (İstanbul: Çağ Yayınları, 1998) 4: 475-483.

⁵ Hüseyin Algül, *İslam Tarihi* (İstanbul: Gonca Yayınları, 1991), 538.

⁶ Dursun, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, 4: 485.

⁷ 6. yy'da Endülüs'te yetişen âlimlerin isimleri için bkz: Algül, *İslam Tarihi*, 506,507.

⁸ Hayreddin ez-Ziriklî, el-A'lâm Kâmusu Terâcim li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye), 4: 1438.

⁹ Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Târîhu 'l-İslâm ve Vefâyâti 'l- Meşâhir ve 'l- A'lâm*, thk: Doktor Ömer Abdusselam Tedmurî (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l- Arabî, 1419/1999), h.651-660: 224-226.

İskenderiyye'yi kendisine yurt edinmiş, vefat edene kadar orada yaşamış,¹⁰ 24 Zilkade 656 tarihinde İskenderiyye'de vefat etmiştir.¹¹

Kurtubî Hadis, Fıkıh ve Arapça ilimlerine hakim bir alim olarak zikredilmiştir. Kaynaklarda başka ilimlere de vakıf olduğundan bahsedilmişse de bunların hangileri olduğuna değinilmemiştir.¹² Ancak ilim öğrenimine aklî ilimlerle başladığı, daha sonra hadis ilmine meylettiğinden bahsedilmektedir.¹³ Ayrıca iyi bir usûl âlimidir.¹⁴ Endülüs'ün resmi mezhebi olan Mâlikî Mezhebine¹⁵ mensuptur ve Mâlikî âlimlerin tanınmışlarından.¹⁶ İskenderiyye'de müderrislik yapmıştır.¹⁷

Kurtubî'nin dünyaya geldiği dönem Muvahhidler devrine denk gelmektedir. Kurtuba'nın düştüğü tarihte (1236) ise 54 yaşında omalıdır. Küçük yaşlarda iken Endülüs'ten göç ettiği bilgisine dayanarak Endülüs'teki siyasi karışıklıklardan pek etkilenmediği varsayılabilir.

1. Hocaları

Kurtubî'nin ilim tedrisi için pek çok yer dolaştığı nakledilmiştir ancak kaynaklarda hocaları sınırlı sayıda zikredilmiştir. Kaynaklarda Kurtubî'nin aşağıda ismi zikredilen kişilerden ilim öğrendiği nakledilmiştir:

Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Cafer el-Yehsubî:¹⁸ İsmi muhakkikin önsözünde Ali b. Muhammed b. Ali b. Hafs olarak geçmektedir.¹⁹ Ancak kaynaklarda ismi bu şekilde zikredilmiştir. Muhakkikin zikrettiği isim

¹⁰ İbrahim b. Nureddin İbn Ferhun, *Dibâcu'l- Müzheb fi Ma'rifeti A'yâni Ulemâi'l-Mezhep*, thk: Me'mun b. Muhyiddin el-Bennan (Beyrut: Daru'l- Kıtâbi'l- İlmiyye, 1417/1996), 130-131.

¹¹ Takiyyüddin el-Makrizî, *Mukaffa el- Kebir*, thk: Muhammed b. el-Ya'lavi (Beyrut: Daru'l- Garbi'l-İslami, 1411/1991), 1:545; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabi, *Tezkiretu'l-Huffâz* (Beyrut: Daru'l-Kütüb'il-İlmiyye, ts) 4: 1438.

¹² İbn Ferhun, *Dibâcu'l- Müzheb*, 130-131.

¹³ Salaheddin Halil b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefâyat*, nşr: Ahmed b. et-Tayyibb. Halef ve Ahmed b. Muhammed b. Şeraa, (Beyrut: Daru's Sadr, 1416/1996) , 7: 264-265.

¹⁴ Makrizî, *Mukaffa el-Kebir*, 1: 545.

¹⁵ Özdemir, "Endülüs", 11: 221.

¹⁶ İbn Ferhun, *Dibâcu'l-Müzheb*, 130-131.

¹⁷ Zehebi, *Siyeru A'lamî'n-Nübelâ*, thk: Beşşar Avvad Ma'rûf ve Muhyi Hilal es-Serhan (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1410/1990), 23: 223; İsmail b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n- Nihâye*, thk: Doktor Ali Necib Atevi vd. (Beyrut: Daru'l- Kütüb'i'l-İlmiyye, 1407/1987), 7: 226.

¹⁸ Zehebî, *Târîhu'l-İslam*, h.651-660: 225.

¹⁹ Ahmed b. Ömer el-Kurtubî, *el-Müfşim l ima Eşkele min Telhîsi Kitabi Müslim* (Muhakkikin girişi), thk. Muhyiddin Dîb Midtû vd. (Beyrut: Daru İbn Kesîr, 2012) 1: 36.

kaynaklarda tarafımızca tesbit edilememiştir. Hadis ve fıkıh âlimidir. Kurtubî ondan Sahîh-i Müslim'i okumuştur. 607 senesinde vefat etmiştir.²⁰

*Ebû Muhammed Abdullah b. Süleyman b. Dâvûd b. Havtillah:*²¹ 549 senesinde dünyaya gelmiştir. Endülüs'lü âlimlerdendir. İlim öğrenmek için çeşitli seyahatler yapmış, döneminin âlimlerinden kıraat, lugat dersleri almıştır. Rical ilmiyle de ilgilenmiş; Buhârî, Müslim, Ebu Dâvûd, Nesâî ve Tirmizî'nin şuyûhunu derlediği bir eser yazmaya başlamış ancak tamamlamaya ömrü vefâ etmemiştir.²²

*Ebu'l-Kasım Abdurrahim b. İsa b. el-Melcum el-Ezdî:*²³ Kurtubî'nin kendisinden Fas'ta ilim aldığı hocasıdır. Mağrib'in meşhur hocalarındandır. Hadis ilmini bilen kıymetli bir alim olduğu, yanında pek çok yazılı eserlerin ve defterlerin var olduğu nakledilmiştir. 603 senesinde vefat etmiştir.²⁴

*Ebû Abdullah Muhammed b. Abdurrahman et-Tucîbî:*²⁵ Tilmisân alimlerindendir. Hadis ilmine vakıf olduğu nakledilmiştir. İlim için kendisine gidilen alimlerdendir. Erbaîne Hadisen fi'l-Mevâiz, Erbaîne fi'l-Fakr ve Fazlihi, Erbaîne fi'l-Hubbillah, Erbaîne fi's-Salâti alâ Rasulillah isimli eserleri bilinmektedir. Başka eserleri de vardır. 610 senesinde vefat etmiştir.²⁶

Abdulahak b. Muhammed b. Abdulahak el-Hazrecî el- Kurtubî:²⁷ 525 senesi civarında dünyaya gelmiştir. Pek çok âlimden kıraat dersi almış, Kurtuba'da kıraat ve hadis dersleri vermiştir. Kurtubî Muvattâ'nın büyük bir kısmını ondan okumuştur.²⁸

2. Talebeleri

Kurtubî'nin İskenderiye'de müderrislik yaptığından sözedilmişse de, ondan ders okuyan âlimlerle ilgili detaylı bilgi verilmemiştir. Müderrislik yapan eser telif etmiş bir âlimin muhakkak pek çok talebesi olmuştur. Muhakkik üç

²⁰ Kurtubî, *el-Müfhim*, (Muhakkikin girişi), 1: 36.

²¹ Zehebi, *Târîhu'l-İslâm*, h.651-660: 225, İbn Ferhun, *Dibâcu'l-Müzheb*, 131.

²² Zehebi, *Târîhu'l-İslâm*, h.611-620: 103-105.

²³ İbn Ferhun, *Dibâcu'l-Müzheb*, 131.

²⁴ Zehebi, *Târîhu'l-İslâm*, h.601-610: 151.

²⁵ Zehebi, *Târîhu'l-İslâm*, h.651-660: 225.

²⁶ Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 22: 24-25.

²⁷ Zehebi, *Târîhu'l-İslâm*, h.651-660: 225, İbn Ferhun, *Dibâcu'l-Müzheb*, 131.

²⁸ Zehebi, *Târîhu'l-İslâm*, h.601-610: 149.

isimden bahsetmektedir. Bunlardan biri ondan eserleriyle ilgili icazet aldığını belirten Ebû Muhammed Abdülmümin b. Halef ed-Dimyâtî'dir. Bir diğeri onun hocası olduğundan bahseden Ebu'l-Hasen b. Yahya el-Kuraşî'dir.²⁹

Bir diğeri talebesi Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebubekr b. Ferâh el-Kurtubî'dir. İlmine ve zekâsına delâlet eden doyurucu eserler yazmış bir âlimdir. Manaları açıklama konusunda tatmin edici bir tefsir yazmıştır.³⁰ Tefsirinin ismi *el-Câmi'li-Ahkâmi'l-Kur'an*'dır. Bunun yanında *el-Esmâ fi'l-Esmâi'l-Hüsna*, *Tezkire* isimli eserler de ona aittir.³¹

3. Eserleri

Kurtubî, Hadis, Fıkıh ve Arapça'ya hakim bir alim olarak zikredilmiştir. Eserlerine bakıldığında ise, Hadis ilmi ile ilgili eserlerin ağırlıkta olduğu görülmektedir. Onun fıkıh ve dilbilgisi konularındaki ustalığı ancak eserlerinin içeriğinden anlaşılabilir. Kurtubî'nin eserleri şunlardır:

Telhîs-i Sahîh-i Müslim: Telhis Kurtubî'nin, Müslim'in *Sahîh*'ini özetlediği eseridir. Çalışmanın konusu olan şerhin esası bu eserdir. Dolayısıyla, eserin nasıl bir metodla yazıldığını incelemek faydalı olacaktır. Bu metod bile Kurtubî'nin anlayışıyla ilgili ipuçları verecektir. Kurtubî özeti oluştururken Müslim'in muhtevassından ödün vermemiş buna rağmen eseri hayli kısaltmayı ve kolay anlaşılır hale getirmeyi başarmıştır. Bunu yaparken aşağıdaki yöntemlere başvurmuştur:

- Senetlerin hazfedilmesi: Kurtubî Müslim'de geçen tüm senetleri kaldırmıştır ve yalnızca sahâbe ravisini zikrederek Hz. Peygamber Efendimiz'den (sav) hadisi nakletmiştir.
- Farklı sahâbenin rivâyetlerini zikretmesi: Eğer bir babda aynı sahâbiden, mutabaat maksadıyla farklı senetlerle nakledilen çeşitli hadisler varsa, Kurtubî bunların içinden konuyu en çok ihtiva edeni almış, diğerlerini zikretmemiştir. Ancak aynı muhtevada olan hadisin

²⁹ Kurtubî, *el-Müfhim*, (Muhakkikin girişi), 1: 37.

³⁰ Zehebi, *Târîhu'l-İslâm*, h. 671-680 74-75.

³¹ Tayyar Altıkulaç, "Kurtubî, Muhammed b. Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara TDV Yayınları, 1995), 26: 454.

sahabi ravileri farklıysa eserin genelinde bu rivâyetlerin her birini zikretmiştir.

Örneğin, Peygamber Efendimiz'in (sav) köpekleri öldürmeyi emretmesi ile ilgili rivâyetlerin nakledildiği bab şu şekilde özetlenmiştir:

Abdullah b. Ömer'den (ra): “Rasûlullah (sav) köpeklerin öldürülmesini emrederdi. Biz Medine ve çevresine dağılır, çöl halkından bir kadının arkasından gelen köpeğine varıncaya kadar tüm köpekleri öldürürdük.”

Yine ondan (ra): “Rasûlullah (sav) köpeklerin öldürülmesini emretti ve Medine'nin her tarafına öldürülmeleri için haber gönderdi.” Bir diğer rivâyette: “Av köpeği, çoban köpeği ve davar köpeği dışında” demiş, İbn Ömer'e (ra): “Ebû Hureyre (ra) veya tarla köpeği diyor.” denilince, İbn Ömer (ra): “Onun tarlası var.” dedi.

Câbir b. Abdullah'tan (ra): Rasûlullah bize köpekleri öldürmeyi emretti. Çölde köpeği ile gezen kadının köpeğine varıncaya kadar tüm köpekleri öldürüyorduk. Sonra Rasûlullah (sav) köpeklerin öldürülmesini yasakladı ve şöyle buyurdu: “Siyah, gözleri üzerinde iki beyaz nokta bulunan köpeği öldürünüz, çünkü o şeytandır.”

İbn Muğaffel'den (ra): “Rasûlullah (sav) köpeklerin öldürülmesini emretti. Sonra: “Köpeklerden onlara ne?” buyurdu ve av köpeği ile çoban köpeğine ruhsat verdi.” Bir diğer rivâyette: “Çoban köpeği, av köpeği ve tarla köpeği” denilmiştir.

İbn Ömer (ra), Rasûlullah'dan (sav) şöyle nakletmiştir: “Kim av köpeği ve çoban köpeği dışında köpek saklarsa, her gün ecrinden iki kırat eksilir.”

Ebû Hureyre'den (ra): Rasûlullah (sav) “Kim av köpeği ve çoban köpeği olmayan bir köpek edinirse, her gün amelinden iki kırat eksilir.” buyurdu.³²

Bu hadislerin zikredildiği bab *Sahîh-i Müslim*'de yukarıda zikredilen sahabilerden nakledilen toplam yirmi iki hadisi ihtiva etmektedir.³³ Ancak Kurtubî bu rivâyetleri altı hadis olarak özetlemiş, Aynı sahabinin naklettiği muhtevası farklı olan hadisi almış, muhtevası benzer olanları zikretmemiştir. Ancak muhteva aynı olsa da farklı sahabiden gelen iki hadisi de nakletmiştir. Son iki hadis olan Ebû Hureyre (ra) ve İbn Ömer (ra) hadisleri bunun örneğidir. Kurtubî'nin genel

³² Kurtubî, *el-Müfhim*, 4:448-452.

³³ Müslim, “Musâkat”, 10.

tavrı bu olsa da istisna olarak manaları aynı olan farklı sahabilerin rivâyetlerini zikretmediği de olmuştur.³⁴

- Fî rivâyetin (في رواية) lafzı: Kurtubî bu lafzı kullanarak rivâyet farklılıklarını zikretmiştir. Böylece tam olarak aynı olmasa da pek çok rivâyeti eserine almamış, ancak *Sahîh*'in mefhumundan da bir şey kaybetmeden eseri özetlemiştir.

Buna şu rivâyet örnek gösterilebilir:

Hz. Âişe'den (ra): “Rasûlullah (sav) oruçluyken beni öperdi. Hanginiz Rasûlullah'ın (sav) nefesine hâkim olduğu gibi kendi nefesine hâkim olabilir!” *Bir rivâyette*: “Ancak O (sav) nefesine en çok hâkim olanınızdır.” *Bir rivâyette*: “Oruç ayında öpüyordu.” dedi.³⁵

Bu babda Müslim'in *Sahîh*'inde başka sahabilere ait rivâyetler olmakla beraber, sadece Hz. Âişe'ye (ra) ait on üç farklı rivâyet mevcuttur.³⁶ Görüldüğü üzere *fi rivâyetin* lafzı ile farklılıklara değinerek birkaç satıra manayı sığdırmaya çalışmıştır. Eserin çoğunda bu metod izlenmiştir.

- Hadislerin yerlerini değiştirmesi: Kurtubî eserinde genel olarak hadislerin *Sahîh*'teki yerlerini muhafaza etmişse de gerekli bulunduğu yerlerde hadislerin yerlerini değiştirmiştir.

Buna şu rivâyet örnek gösterilebilir:

Aralarında üç bab bulunan biri Hz. Enes'e (ra), diğeri Hz. Abbas'a (ra) ait olan iki tane imanın tadını alma hadisini Kurtubî tek babda bir araya getirmiştir.³⁷ Yine köle azad etmekle ilgili olan kitaba (kitâbu'ı-ıtk), yeminler kitabının sonunda zikredilen kölelere iyi davranmakla alakalı hadisleri eklemiştir.³⁸ Bu şekilde Kurtubî kendi bakış açısına göre bazı yerlerde hadisleri muhtevasına daha uygun yere taşımıştır. Bu yer değişiklikleri sık olmasa da, hadisleri anlamlandırma bakımından yer yer Kurtubî'nin Müslim'den ayrıldığını ortaya koymaktadır. Kurtubî eserin aslını bozmaktan korkmamış, kendi tavrını özetine yansıtmıştır. Ancak Kurtubî'nin *Sahih-i Buhârî* özetine nisbetle *Sahîh-i Müslim*'in özeti olan

³⁴ Kurtubî, *el-Müfhim*, 4: 499, 5:322.

³⁵ Kurtubî, *el-Müfhim*, 3: 163,164.

³⁶ Müslim, “Savm”, 12.

³⁷ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 210; Müslim, “İman”, 11.

³⁸ Kurtubî, *el-Müfhim*, 4: 347-359; Müslim, “Eyman”, 8.

Telhis'te çok daha az değişiklik yaptığı görülecektir. Bu da Kurtubî'nin bazı hadis ve babların yeri konusunda Müslim'den ayrılrsa da genel olarak Müslim'in sıralamasını benimsediğini göstermektedir. Zira Müslim'in eseri tasnifinin düzgün olması dolayısıyla bazı âlimlerce Buhârî'nin Sahîh'inden üstün görülmektedir.³⁹

İhtisarü Sahîhi'l-Buhârî: Kaynaklarda Buhârî'nin Sahîh'ine yazdığı özet olarak eserden bahsedilmektedir.⁴⁰ Eser tahkik edilerek basılmıştır.⁴¹

Kurtubî'nin Buhârî özeti Müslim'i özetlediği *Telhîs*'ten farklıdır. Kurtubî, hadislerin yerlerini tamamen değiştirmiş, babları değiştirerek altlarına uygun gördüğü hadisleri yerleştirmiştir. Örneğin Kitâbu'l-İman'da Cibril hadisini ilk hadis olarak zikretmiştir ancak Buhârî'de bu hadis Kitbu'l-İman'ın 37. babında geçmektedir.⁴² Yine Kitâbu'l-İlm'de 22. babdaki uykuda Rasûlullah'a (sav) bir kadeh süt getirilmesi ile ilgili hadisi ilk hadis olarak zikretmiş, ondan sonra da 13. babda geçen dinde fakih kılınmak ile ilgili hadisi nakletmiştir.⁴³ Kurtubî *Telhîs*'te ise hadis ve bab sıralarını nadiren değiştirse de genel olarak Müslim'in sıralamasına riâyet etmiştir.

Hadisleri zikrettikten sonra hadislerde geçen garib lafızları da kısaca açıklamıştır. Hadiste geçen âyetlerin manalarına kısaca değindiği de olmuştur.⁴⁴

El-Müfhim lima Eşkele min Telhîs'i Kitabi Müslim:⁴⁵ Bu, çalışmaya konu olan eserdir.

El-Usûl: Bu eser kaynaklarda tespit edilememiştir. Ancak Kurtubî, şerhinde pek çok yerde bu eserden bahsetmektedir. Meseleyi açıkladıktan sonra "Usûl'de açıkladığımız gibi"⁴⁶ diyerek eserine atıfta bulunmuştur.

Kurtubî, bu eserlerinin dışında yazdığı bazı cüzlerden de bahsetmiştir.⁴⁷

C. Kurtubî'ye Kadar Müslim Şerhleri

³⁹ Dilek Tekin, "Yazılı-Şifâhî Rivayetler Bağlamında Müslim'in Eser Sahibi Hocalarından Rivayetleri" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015), 77.

⁴⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zünûn*, 554; ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, h.651-660: 224-226.

⁴¹ Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ömer el-Ensari el-Kurtubî, *İhtisarü Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Rifat Fevzi Abdullmuttalib, (Dimaşk: Daru'n-Nevadir, 2014).

⁴² Kurtubî, *İhtisâru Sahîhi'l-Buhârî*, 1: 29, 30.

⁴³ Kurtubî, *İhtisâru Sahîhi'l-Buhârî*, 1: 55, 56.

⁴⁴ Kurtubî, *İhtisâru Sahîhi'l-Buhârî*, 3: 129.

⁴⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zünûn*, 557.

⁴⁶ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 203; 2: 285; 4: 448; 5: 618.

⁴⁷ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1:257, 496; Kurtubî, *El-el-Müfhim*, 4: 406.

Sahîh-i Müslim'e 30'a yakın şerh yazılmıştır.⁴⁸ Bu şerhlerden Kurtubî'den önce tasnif edilmiş olanları şunlardır:

*el-Mu'lim bi Fevâid-i Müslim*⁴⁹: Eserin müellifi Mâzerî'dir. Asıl adı Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temîmî es-Sıkkîlî'dir. Mâzerî, tahmini olarak 453 yılında, Sicilya adasının Mâzer şehrinde dünyaya gelmiş, 536 yılında vefat etmiştir. Mâlikî Mezhebi'nin önde gelen âlimlerinden biridir.

Mâzerî'nin Müslim üzerine yazdığı bu şerh, *el-Câmiu's-Sahîh*'in bilinen ilk şerhidir ve talebelerinin dersler esnasında tuttukları notlardan oluşturulmuştur. Mâzerî'nin ilk eserlerinden olduğu kabul edilmiştir.⁵⁰

*İkmâlu'l-Mu'lîm bi Fevâid Müslim*⁵¹: Eserin müellifi Kâdî İyâz'dır. Asıl adı Ebu'l-Fadl İyâz b. Musa b. İyâz el-Yahsubî'dir. 476 yılında Sebte'de dünyaya gelmiş, 544 yılında vefat etmiştir. Mâlikî Mezhebine bağlı âlimlerdendir.

Mâzerî'nin Müslim şerhi ilk eseri olduğundan ve ders notlarından oluştuğundan, Kâdî İyâz onun eksik ve yanlışları olduğunu düşünmüş ve eseri telif etme ihtiyacı hissetmiştir.⁵²

el-Minhâc fi Şerhi Sahîh-i Müslim: Eserin müellifi Nevevî'dir. Adı Ebû Zekerriyya Yahya b. Şeref b. Mûrî en-Nevevî'dir. 631 yılında Suriye'nin güneyindeki Havran bölgesinde Nevâ köyünde dünyaya gelmiş, 676 yılında vefat etmiştir. Hadis âlimlerinin en tanınmışlarından. Pek çok faydalı eser telif etmiştir. Müslim'in Sahîh'ine yazdığı şerh de bunlardan biridir.

Nevevî'nin şerhi dönem olarak Kurtubî'den sonrasına denk gelmektedir. Doğum tarihlerine bakıldığında Nevevî'nin eserini daha sonra yazdığı ortadadır, ancak O, Müslim'in en meşhur ve muhtemelen en çok okunmuş olan şerhini yazmıştır. *Sahîh-i Müslim*'e koyduğu bab başlıkları kabul görmüş ve

⁴⁸ İsmail Lütfü Çakan, *Hadis Edebiyatı* (İstanbul: İFAV,1997), 67.

⁴⁹ Yaşar Kandemir, “ el-Camiu's-Sahîh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara TDV Yayınları, 1995), 7:124-128.

⁵⁰ Eyyüp Saîd Kaya, “ Mazerî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara TDV Yayınları, 1995), 28:193-195; Mâzerî ve *el-Mu'lim* hakkında detaylı bilgi için bkz. Ali Çimen, “Mâzerî, Hayatı, Eserleri ve el-Mu'lim İsimli Eseri Özelinde Şerhçiliği” (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007).

⁵¹ Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 67.

⁵² Yaşar Kandemir, “ Kadi İyaz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara TDV Yayınları, 1995).

kullanılmıştır. Ayrıca Nevevi'nin ömrünün son iki senesinde yazdığı olgunluk dönemi eseridir.⁵³

el-Minhâc, Müslim şerhleri içerisinde otorite sayılabilir. Ancak *el-Müfhim*'in içeriğine bakıldığında, *el-Minhâc*'dan seviye olarak aşağı olmadığı görülecektir. Kurtubî, klasik bir yaklaşıma sahip, tenkitçi zihniyette olmayan bir âlimdir. Bununla beraber, eserinde kendi fikirleri de azımsanmayacak yer tutmaktadır. Açıklamalar geniş, aynı zamanda anlaşılırdır. *el-Minhâc*'da eser ilerledikçe açıklamaların azaldığı gözlemlenebilir, ancak *el-Müfhim*'de başından sonuna kadar aynı yoğunluk devam etmektedir. Burada, *el-Müfhim*'in *el-Minhâc*'dan üstün olduğu değil, Kurtubî'nin de en az Nevevî kadar doyurucu bir şerh yazdığı ifade edilmek istenmektedir. Yine de *el-Müfhim* tam bir Müslim şerhi değil, özetin şerhidir. Dolayısıyla içerisinde eksik rivâyetler de mevcuttur. Eserin Mâlikî Mezhebi ekseninde yazılmış olması da *el-Minhâc* kadar meşhur olmamasında etkili olabilir. Zira Şâfiî coğrafya, Mâlikî coğrafyaya göre tartışmasız daha geniştir.

D. el-Müfhim

El-Müfhim Mâzerî ve Kâdî İyâz'ın şerhlerinden sonra yazılmış Müslim şerhidir. Daha önce açıklandığı gibi *el-Müfhim*, Kurtubî'nin *Sahîh-i Müslim*'i özetlediği *Telhis* isimli eserinin şerhidir. Kurtubî'nin isminin zikredildiği tabakat eserlerinde *el-Müfhim*'in sadece adından bahsedilmiş, eserin yazılış gayesine veya şerh geleneğindeki yerine ise değinilmemiştir. Bu kısımda *el-Müfhim*'in kaynakları ve kendisinden sonraki hadis şerhleri üzerindeki etkileri incelenecektir.

1. el-Müfhim'in Kaynakları

El-Müfhim'in kaynakları eserinde yaptığı alıntılara bakılarak tesbit edilmiştir. Eserde çok sayıda âlimin ismi zikredilmiş olmakla beraber eser isimlerine nadiren değinilmiştir. Dolayısıyla kaynak olarak kullandığı eserler net

⁵³ Yaşar Kandemir, "Nevevi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara TDV Yayınları, 1995); Nevevî ve *Minhâc* hakkında detaylı bilgi için bkz. Semih Acet, "İmam Nevevî ve Minhâc İsimli Eserinin Hadis Şerhçiliği Açısından Değerlendirilmesi" (Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, 2018).

olarak ortaya konulamaz, ancak tahmin edilebilir. Zikrettiği âlimin konuyla ilgili eserinden mi yoksa o âlimin görüşlerini nakleden farklı bir eserden mi faydalandığı ise müphem kalmaktadır. Çünkü her iki durum da mümkündür. Tesbit edilebildiği kadarıyla Kurtubî'nin *el-Müfhim*'de sıkça başvurduğu kaynakları şunlardır:

*İbn İshak*⁵⁴ (ö. 151): Adı Ebû Abdullah Muhammed b. İshak b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kuraşî el-Medenî'dir. 80 senesinde Medine'de dünyaya gelmiştir. Meşhur hadis, siyer âlimidir. Bütün siyer ve tarih yazarlarının temel kaynağıdır.⁵⁵

*Sibeveyh*⁵⁶ (ö. 180): Adı Amr b. Osman b. Kanber el-Hârisî'dir. 135-140 seneleri arasında Şiraz yakınlarında dünyaya gelmiştir. Aslen İranlıdır. Arap dili gramerine dair günümüze ulaşan ilk eserin (*el-Kitâb*) yazarıdır ve Basra dil ekolünün en önemli temsilcisidir.⁵⁷

*Asmaî*⁵⁸ (ö. 216): Adı Ebû Saîd Abdulmelik b. Kureyb el-Asmaî el-Bâhilî'dir. 122 senesinde Basra'da dünyaya gelmiştir. Şiir, dil ve edebiyat âlimidir.⁵⁹

*Ebû Ubeyd*⁶⁰ (ö. 224): Adı Kasım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî'dir. 154 senesinde Herat'da dünyaya gelmiştir. Fıkıh, hadis, tefsir ve dil âlimidir. Ebû Ubeyd *Garîbu'l-Musannef* isimli özgün bir eser yazmıştır.⁶¹ Kurtubî bazı yerlerde alıntı yaparken Ebû Ubeyd'le beraber eseri de zikretmiştir.

*İbn Kuteybe*⁶² (ö. 276): Adı Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî'dir. Meşhur rivâyete göre, 213 senesinde Kûfe'de dünyaya gelmiştir. Dil, edebiyat, Kur'an ilimleri, hadis ve tarih ilimlerine vakıftır. Döneminin en iyi hocalarından dersler almış, pek çok eser yazmış, ilmi geniş

⁵⁴ Kurtubî, *el-Müfhim*, 3: 533; 4: 238; 6: 39.

⁵⁵ Mustafa Fayda, "İbn İshak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara TDV Yayınları, 1995), 20: 93-96.

⁵⁶ Kurtubî, *el-Müfhim*, 5, 235; 6, 294; 7, 98.

⁵⁷ Mehmet Raşit Özbalkçı, "Sibeveyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara TDV Yayınları, 1995), 37:130-134.

⁵⁸ Kurtubî, *el-Müfhim*, 7: 180-280; 5: 325; 3: 8.

⁵⁹ Süleyman Tülücü, "Asmaî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara TDV Yayınları, 1995).

⁶⁰ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1:162; 3: 26,104; 4: 229; 6: 336.

⁶¹ Zülfikar Tüccar, "Ebu Ubeyd, Kasım b. Sellam", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara TDV Yayınları, 1995), 10: 244-245.

⁶² Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 177; 3: 19; 5: 629.

çevrelerce itibar görmüş büyük âlimlerdendir. *Tevilu Muhtelifi'l-Hadis* isimli eserin de müellifidir.⁶³

*Taberî*⁶⁴ (ö. 310): Adı Ebû Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezid et-Taberî'dir. 224-225 yıllarında Amül'de dünyaya gelmiştir. Tefsir, hadis, tarih konularında söz sahibidir. Bir müddet Şâfiî fıkına göre fetva vermişse de sonraları kendi fıkıh ekolünü oluşturmuştur. *Câmiu'l-Beyan* isimli meşhur Kur'an tefsiri de ona aittir.⁶⁵

*İbn Düreyd*⁶⁶ (ö. 321): Adı Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî'dir. 223 senesinde Basra'da dünyaya gelmiştir. Arap dili, edebiyatı ve şiirine hâkimdir. İlk alfabetik Arapça sözlük olan *el-Cemhere*'nin müellifidir.⁶⁷

Tahâvî (ö. 321): Adı Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî et-Tahâvî'dir. Doğum tarihi ile ilgili farklı nakiller bulunsa da 239 senesinde dünyaya geldiği kabul görmüştür. Şâfiî iken Hanefî fıkını benimsemiş, bununla beraber yeri geldiğinde Hanefî âlimlere muhalefet etmekten de çekinmemiştir. Eserleri ile Hanefî fıkının teşekkülüne de katkıda bulunmuş, özgün fikirleri ve muhakeme yeteneği olan bir âlimdir. Hadis ilminde de haklı bir üne sahiptir. Müşkulu'l-hadis, ilelu'l-hadis, garibu'l-hadis, ihtilâfu'l-hadis, cerh-tadil gibi hadis ilminin zor meselelerinde söz sahibi olmuştur. Tahâvî'nin İslam ilimleriyle ilgili çeşitli eserleri mevcuttur.⁶⁸

*Ebû Hâtim*⁶⁹ (ö. 322): Adı Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî'dir. 240 senesinde Rey'de dünyaya gelmiştir. Meşhur hadis ve fıkıh âlimidir. *El-Cerh ve't-Ta'dil* isimli meşhur eserinin yanında tefsir, hadis, fıkıh,

⁶³ Hüseyin Yazıcı, "İbn Kuteybe", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Ankara TDV Yayınları, 1995), 20: 145-149.

⁶⁴ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 342; 2: 95; 6: 669.

⁶⁵ Mustafa Fayda, "Taberi, Muhammed b. Cerir", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Ankara TDV Yayınları, 1995), 39: 314-318.

⁶⁶ Kurtubî, *el-Müfhim*, 3: 603; 4:3 02; 5: 403.

⁶⁷ Nasuhi Ünal Karaarslan, "İbn Düreyd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara TDV Yayınları, 1995), 19: 416-419.

⁶⁸ Davut İltaş, "Tahavi", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Ankara TDV Yayınları, 1995), 39: 385-388.

⁶⁹ Kurtubî, *el-Müfhim*, 4:173; 6:417.

kelam usul gibi konularda eserler yazmıştır. Ravi değerlendirmesinde nakd terimini ilk defa o kullanmıştır.⁷⁰

*İbnü'l-Enbârî*⁷¹ (ö. 328): Adı Ebû Bekr Muhammed b. Kasım b. Muhammed el-Enbarî'dir. 271 senesinde Bağdat yakınlarındaki Enbar'da dünyaya gelmiştir. Arap diline vukûfiyeti ile tanınmış, kıraat ve hadis ilimlerine de vâkîf bir alimdir. Kıraat ve dil bilgisine dair eserleri mevcuttur. Bağdat'ta Mansur Camii'nde bir hadis meclisi olduğu rivâyet edilmiştir.⁷²

Hattâbî (ö. 388): Adı Ebû Süleyman Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrahim b. Hattab el-Hattâbî el-Büstî'dir. 319 senesinde Büst şehrinde dünyaya gelmiştir. Hadis ve dil bilgisi alanlarında döneminin en büyük âlimlerinden sayılmıştır. Hadis usulüne de katkıda bulunmuş, rivâyet ilminin yanında dirâyete de önem vermiş, metin tenkidi yapmıştır. Ebu Dâvûd'un *Sünen*'ine şerh olarak yazdığı *Meâlimu's-Sünen* ilk hadis şerhi olarak bilinmektedir. Kendisine kadar yazılan garîbu'l-hadis eserlerindeki eksikleri tamamlamak maksadıyla *Garîbu'l-Hadis*'ini telif etmiştir.⁷³

*Herevî*⁷⁴ (ö. 401): Adı Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Herevî'dir. Tefsir, hadis ve dil âlimi olarak tanınmıştır. *Kitâbu'l-Garîbeyn fi'l-Kur'an ve'l-Hadis* isimli eseri günümüze ulaşmıştır.⁷⁵ Kurtubî'nin Herevî'den yaptığı nakillere bakılacak olursa, mezkûr eserden faydalandığı söylenebilir.

*İbnü'l-Arabî*⁷⁶ (ö.543): Adı Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Meâfirî'dir. 468 senesinde İşbiliyye'de dünyaya gelmiştir. Meşhur Mâlikî fakihî ve hadis âlimidir. Kurtubî'nin şerhinde sıkça başvurduğu Kâdî İyâz'ın hocasıdır.⁷⁷

⁷⁰ Raşit Küçük, "Ebû Hâtim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara TDV Yayınları, 1995).

⁷¹ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1,85; 3: 267, 7: 351.

⁷² Emin Işık, "İbnü'l-Enbarî, Ebu Bekr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara TDV Yayınları, 1995), 21:24-26.

⁷³ Salih Karacabey, "Hattabi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara TDV Yayınları, 1995), 16:489-491.

⁷⁴ Kurtubî, *el-Müfhim*, 2,560; 4: 367; 7:73.

⁷⁵ Muhsin Demirci, "Herevî, Ahmed b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara TDV Yayınları, 1995),17: 220-221.

⁷⁶ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 510; 2: 215; 7: 9

⁷⁷ Ahmet Baltacı, "İbnü'l- Arabî, Ebu Bekr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara TDV Yayınları, 1995), 20: 489-492.

Kâdî İyâz (ö. 544): Kurtubî'den önce yazılan Müslim şerhlerinde Kâdî İyâz'dan bahsedilmiştir. Kurtubî'nin en sık başvurduğu kaynaktır. Hemen her konuda ondan bir nakil yapmıştır. Kurtubî, onun ismini bazı yerlerde Kâdî İyâz, bazı yerlerde sadece Kâdî, bazı yerlerde ise Ebu'l- Fazl olarak zikretmektedir.⁷⁸

Kurtubî'nin kaynakları bununla sınırlı değildir. Burada sıkça başvurduğu kaynaklara değinilmeye çalışılmıştır. Belirtildiği gibi söz konusu âlimlerin eserlerine başvurmuş ya da o eserlerden alıntı yapan belli eserlerden faydalanmış olabilir. Hemen her hadiste dil bilgisi izahlarına az çok yer verdiği için dil bilgisi âlimlerinin isimleri sıkça geçmektedir. Ancak Kurtubî hangi konuyu işliyorsa o konunun uzmanı olan âlimlerin görüşlerine yer vermiştir. Bunların hepsini ayrıntılı olarak incelemek geniş bir çalışmanın konusudur. Bir kısmına yukarıda değinilmiştir. Konusuna göre kendisinden alıntı yaptığı fıkıh, kelim, tasavvuf âlimleri yeri geldikçe zikredilecektir.

2. el-Müfhim'in Etkileri

Kurtubî'nin Müslim şerhinin, Kâdî İyâz'ın veya Nevevî'nin şerhleri kadar büyük bir etki bıraktığından söz edilemez. Ancak azımsanamayacak derecede kendinden sonraki eserlere etki etmiştir. Örneğin Kâdî İyâz'ın şerhinin eksiklerini tamamlamak üzere el-Übbî'nin yazdığı *İkmâlu İkmâli'l-Mu'lim* isimli eser Mâzerî, Kâdî İyâz, Kurtubî ve Nevevî'nin eserlerinden yapılan alıntılardan oluşturulmuştur.⁷⁹ Bunun yanında Kurtubî'den sonra yazılan bazı Müslim şerhlerinde ve diğer hadis eserlerinin şerhlerinde *el-Müfhim*'den çokça alıntı yapılmıştır.

Hadis şerhlerinin en meşhurlarından olan İbn Hacer el-Askalânî'nin Buhârî'nin Sahîh'ini şerhetmek için yazdığı *Fethu'l-Bârî*'de 805 yerde Kurtubî'nin eserine atıf yapılmıştır. Bir örnek vermek gerekirse:

Kitabu'l-İlim'de ilmin kaldırılması ve cahaletin artması ile ilgili hadislerin yer aldığı babdaki hadislerden biri olan Hz. Enes (ra) hadisine göre Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: "İlmin azalması, cahaletin yaygınlaşması, zinanın yaygınlaşması, elli kadının bir erkeğin yönetiminde kalacağı şekilde kadınların

⁷⁸ Kurtubî, *el-Müfhim*, 4: 84; 5: 567; 7: 212.

⁷⁹ Yaşar Kandemir, "el-Camiu's-Sahîh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara TDV Yayınları, 1995), 7:124-128.

çoğalarak erkeklerin azalması kıyamet alametlerindedir.”⁸⁰ İbn Hacer hadisi zikredip çeşitli açıklamalar yapmış ve bazı âlimlerin konu ile ilgili görüşlerinden bahsederken *el-Müfhim*'e şu şekilde atıfta bulunmuştur: “Kurtubî *el-Müfhim*'de; ‘Bu hadis, peygamberlik mucizelerinden birini barındırmaktadır. Çünkü o, gelecekte gerçekleşecek şeyleri bildirmiş ve bunların bir kısmı günümüzde aynen gerçekleşmiştir.’ demiştir.”⁸¹

Müslim şerhlerinden örnek vermek gerekirse; Musa Şahin Laşin'e ait olan 10 ciltlik *Fethu'l-Mun'im* isimli Müslim şerhinde kırk yerde *el-Müfhim*'e atıfta bulunulmuştur. Muhammed Emin b. Abdullah'ın Müslim'e yazdığı şerh olan *Kevkebu'l-Vehhâc*'da ise 820 yerde *el-Müfhim*'e başvurulmuştur.⁸² Bu iki Müslim şerhi de muasır yazarlara aittir.

Diğer hadis eserlerine yazılan şerhlerde de Kurtubî'ye başvurulduğu görülmektedir. Hadis şerhlerinin meşhurlarından olan Aynî'nin *Sahîh-i Buhârî*'yi şerhettiği *Umdetu'l-Kârî*'de 523 yerde, İbn Ruslan'ın *Şerhu Sünen-i Ebi Dâvûd*'unda 434 yerde⁸³, Muhammed Ali b. Âdem'in *Zehîretu'l-Ukba fi Şerhi Mücteba*'sında 487 yerde *el-Müfhim*'den bahsedilmiştir.⁸⁴ Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür ancak bu çalışmanın hacmini gereksiz yere genişletmek olur.

Eserler tahkik edilirken dipnotlarda da *el-Müfhim*'den alıntılar yapılmıştır.⁸⁵ Gerek Kurtubî'ye yakın senelerde gerek de günümüze yakın

⁸⁰ Buhârî, “İlim”, 21.

⁸¹ Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, thk. Muhammed Ferhad Abdalbaki, (Kahire: Daru'l-Beyan, 1986), 1: 216.

⁸² Musa Şahin Laşin, *Fethu'l-Munim Şerhi Sahîh-i Müslim* (Kahire: Daru's-Şuruk, 2002), 6: 69, 10: 220; Muhammed Emin b. Abdullah el-Urmî, *Kevkebu'l-Vehhâc Şerhi Sahîh-i Müslim*, (aru'l-Minhac, 2009), 1: 227, 5:171

⁸³ Şihabuddin Ebi'l-Abbas Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Ruslan el- Makdisi er-Ramli, eş-Şâfiî, *Şerhu Süneni Ebi Dâvûd li İbn Ruslan*, thk. Yasir Kemal, Ahmed Süleyman (Ürdün: Daru'l-Felah, 2016), 1:366, 17: 36.

⁸⁴ Muhammed b. Ali b. Adem el-İtyubî el-Vellevî, *Zehîratu'l-Ukba fi Şerhi Mücteba* (Mekke: 2007), 2: 488, 39: 350. Diğer örnekler için bkz. Ebu Ömer Ali b. Abdullah b. Şedid es-Sayâh el-Mutayrî, *el-İşkal ve Cevâbihi fi Hadîsi Ümmü Harâm bnt. Milhân*, (Kahire: Daru'l-Muhaddis, 1425), 35,57; Ebu'l-Fazl Abdurrahim b. Hüseyin el-İrakî, *Tarhi't-Tesrîb fi Şerhi't-Takrîb*, thk. Abdulkadir Muhammed Ali (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye), 1: 83, 3: 12, 8:262; Abdulmuhsin b. Muhammed el-Münîf, *Şerhu Hadisi İbn Abbas fi'l-Feraiz* (Medine-i Münevvere: Câmiatü'l-İslamiyye, 2004), 156; Muhammed Ali b. Muhammed Allan b. İbrahim el-Bekrî es-Sadikî eş-Şâfiî, *Delîlu'l-Falihîn li Turûki Riyâzu's-Salihîn* (Beyrut: Daru'l-Marife, 2004), 1:126, 5: 110; Siracüddin Ebi Hafis Ömer b. Ahmed el-Ensârî eş-Şâfiî, *et-Tevzih li Şerhi Câmiu's-Sahîh* (Ürdün: Daru'l-Felâh, 2008), 4:498, 8: 85;

⁸⁵ Ebu Bekir el-Arabî el-Meafirî, *el-Kabes fi Şerhi Mâlik b. Enes*, thk. Muhammed Abdullah Vüld Kerim, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1992), 1: 242, 625; el-Kâdî Ebû Bekr Muhammed

yazılmış bazı akâid ve fıkıh eserlerinde dahi Kurtubî'nin görüşlerine rastlanılabilir.⁸⁶

Tüm bu örnekler, Kurtubî'nin görüşlerine başvuru olan bir eser yazdığını ortaya koymaktadır. Görüldüğü gibi *el-Müfhim* hem tarihte yazılmış meşhur hadis şerhleri için hem de muasır yazarların telif ettiği şerhler için bir başvuru kaynağı olmuştur. Şerhler tahkik edilirken muhakkikler tarafından da dipnotlarda Kurtubî'nin görüşlerine yer verilmiştir. *el-Müfhim* atıl bir eser olarak kalmamış, yazıldığı dönemden günümüze kadar, çeşitli çalışmalar için kaynak niteliği taşımıştır.



Abdullah b. el-Arabî el-Meâfirî, *el-Mesâlik fi Şerhi Muvatta Mâlik*, thk. Yusuf el-Karadavî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 2007), 5: 188, 7: 297; Celalüddin es-Suyûtî, *Ukûdu'z-Zeberced alâ Müsnedi'l-İmam Ahmed*, thk. Süleyman el-Kudat (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1994), 1: 111, 2: 491; Muhammed b. İsmail el-Eü, *et-Tahbîr li İzâhi Meâni't-Teysîr*, thk. Muhammed Subhi b. Hasan Hallak Ebû Masab (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2012), 2:262, 7: 79; İbn Seyyidinnas el-Ya'merî, *en-Nefhu's-Şezî Şerhi Câmiu't-Tirmizî*, thk. Ebu Cabir el-Ensarî (Riyad: Dâru'l-Asime, 2010), 1: 439, 3: 97; Ahmed b. Ali b. Hacer Ebu'l-Fazl el-Askalanî eş-Şâfîî, *Fethu'l-Bârî* (Beyrut: Dâru'l Marife, 1379), 2: 342, 7: 34; Ebu Hafs Ömer b. Ali b. Salim b. Sadaka Taceddin el-İskenderî el-Mâlikî, *Riyazu'l-Efhâm fi Şerhi Umdetu'l-Ahkâm* thk. Nureddin Talib (Suriye: aru'n-Nevadir, 2010), 1:65, 2:151; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Salim es-Sefarinî en-Nabilisî el-Hanbelî, *Keşfu'l-Lisâm Şerhu Umdetu'l Ahkâm*, thk. Nureddin Talib (Suriye: Dâru'n-Nevader, 2007), 4: 558, 5: 23; Muhammed Abdurrauf el-Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr* (İskenderiye: el-Mektebetü't-Ticarîye, 1356), 3: 179, 4:490; Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim el-Mübarekfürî, *Tuhfetu'l-Ahfezî bi Şerhi Câmiu't-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 4:281, 7: 54; Ebu Muhammed b. Ahmed b. Musa b. Ahmed b. Hüseyin el-Hanefî el-Aynî, *Umdetu'l-Kârî Şerhi Sahîhi Buhârî* (Beyrut:Daru İcmâu't-Turasi'l-Arabi, 2010), 24:131, 25:134.

⁸⁶ İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Gırnati eş-Şatibî, *el-İtisam li's-Şatibî*, thk. Muhammed b. Abdurrahman eş-Şâkir (Suudi Arabistan: Dâru İbn Cevzî, 2008), 1:115; Mübarek b. Muhammed el-Meylî, *Risâletü's-Şirk*, thk. Ebu Abdurrahman Mahmud, (Dâru'r-Râye,2001), 395; Muhammed b. İbrahim el-Vezîr el-Yemanâ, *el-Avâsım ve'l-Kavâsım*, thk. Şuayb el-Arnâvûd, (Müessesetü'r-Risâle, 1994), 4:101; Muhammed Enver Şah el-Keşmirî, *İkfâru'l Mülhidîn fi Zarûriyyati'd-Dîn*, (Meclisu'l-İlmiyye, 2004), 26,28, Burhanuddin İbrahim b. Ferhun el-Medenî El-Mâlikî, *İrşadu's-Sâlik ila Ef'âli'l-Menâsik*, thk. Muhammed b. el-Hadi (Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kura, 2002), 300.

İKİNCİ BÖLÜM

KURTUBÎ'NİN EL-MÜFHİM'DEKİ ŞERH METODU

A. Teknik Açından

Teknik olarak *el-Müfhim* incelendiğinde, klasik bir metod izlediği görülecektir. Eserde genel olarak, hadisteki lafızların dil bilgisi açısından incelenmesi ve hadiste cümlelerin sırasıyla açıklanması şeklinde bir metod izlenmiştir. Bu açıklamalar yapılırken, hadisin muhtevasına göre itikâdî, fikhî açıdan hadis incelenmiş, konu ile ilgili tartışmalara da yer verilmiştir. Konu açıklanırken âyetler, hadisler, sahâbe kavilleri, mezhep görüşleri, konu ile ilgili çeşitli âlimlerin kanaatlerine başvurulmuştur. Kurtubî, şerhinde tüm bu materyalleri kullanırken kendi görüşlerini de ortaya koymayı ihmal etmemiştir. İşte tüm bu materyalleri ne şekilde kullandığının detayları alt başlıklarda işlenecektir.

1. Dil Bilgisi Açıklamaları

Belirtildiği gibi, Kurtubî iyi bir Arap dili âlimidir. Dolayısıyla eserinde dil bilgisi açıklamalarına çokça rastlanmaktadır. Dil bilgisi izahları fikhî veya itikadi meseleler gibi polemik konusu olmadığından hacim olarak geniş bir alan kaplamamaktadır ancak hemen her babda bu izahlara rastlamak mümkündür. Dil bilgisi ile ilgili yaptığı açıklamalar şu şekilde özetlenebilir:

- Kelimenin zabtını açıklamıştır.⁸⁷
- Hareke değişikliklerinde manalarda meydana gelen mana farklılıklarını açıklamıştır.⁸⁸
- Kelimelerin mazi, müzari, masdar ve cem hallerini göstermiştir.⁸⁹
- Cümledeki durumuna göre kelimenin i'rabını açıklamıştır.⁹⁰
- Kelimenin cümlenin hangi ögesi olduğunu açıklamıştır.⁹¹

⁸⁷ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 132, 375; 5: 163, 306.

⁸⁸ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 112,142.

⁸⁹ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 172; 2: 521.

⁹⁰ Kurtubî, *el-Müfhim*, 2: 83, 156 ;3: 170, 685, 735.

- Cümledeki bağlaç ve edatların hangi manada kullanıldığını açıklamıştır.⁹²
- Lafzın kökenini açıklamıştır.⁹³
- Lafzın anlamını açıklarken âyet, hadis, sahâbe sözü vs. zikrederek lafzın kullanımına örnek vermiştir.⁹⁴

Örnekler:

Kurtubî Cibril hadisinin şerhinde, Cebrâil'in (as) soruları sorarken ما lafzını kullanmasını şöyle açıklamıştır:

Cibril'in (as) iman ve İslam ile ilgili sorusunu Ebû Hureyre hadisinde olduğu gibi ما ile sorması, onların lugat manasının açıklamasını ve onların hükmünü değil, iman ve islamın hakikatini sorduğunu gösterir. Çünkü ما ile aslında hakikatler ve mahiyetler sorulur. Bundan dolayıdır ki Rasûlullah (sav): “Allah’a inanman ve keza ...” şeklinde cevap vermiştir...⁹⁵

“İman yetmiş küsur şubedir...”⁹⁶ hadisini açıklarken Kurtubî, küsur manası verilen البضع lafzının kullanılmasını şu şekilde izah etmiştir:

البضع ve البضعة aynıdır. Bu ب'nın kesre olmasıyla aded içindir. Nadir olmakla birlikte fetha olarak da kullanılır. Bunu Herevî zikretmiştir. بضع اللحم ب'nın fetha ile harekelenmesiyledir, başka türlü harekelenmez. البضعة من اللحم da fetha ile olunca etten bir parça demektir. Araplar konuşmalarında البضع kelimesini genellikle üç ile on arasındaki sayılarda kullanırlar. Dokuza kadar olduğu da söylenmiştir. El-Halil: “البضع yedidir.” demiştir. Onun, iki ile on arası, on ile yirmi arası olduğu da söylenmiştir...⁹⁷

Benzeri örnekler Kurtubî'nin eserinde bolca mevcuttur. Lafızların kullanımlarını detaylı bir şekilde incelemiş, gerekirse maddeler halinde açıklamıştır. Onun şerhi Arapça konusundaki maharetini ortaya koyar niteliktedir.

⁹¹ Kurtubî, *el-Müfhim*, 3: 685.

⁹² Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 344, 352; 2:83, 138,403, 491.

⁹³ Kurtubî, *el-Müfhim*, 5:19.

⁹⁴ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1:139, 141, 148, 171, 236; 2:138; 3: 545.

⁹⁵ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 144.

⁹⁶ Müslim, “İman”, 12.

⁹⁷ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 216.

2. Âyetlerden İstifdesi

Âyetler ve hadisler birbirinden bağımsız olarak düşünülemez. Her ne kadar sünnet Kur'an'ı açıklamak ve anlamak için insanlığa ışık tutuyor olsa da sünneti anlamlandırmak için de âyetlerin rehberliğine ihtiyaç vardır. Dolayısıyla Kurtubî hadisleri açıklarken pek çok şekilde Kur'an âyetlerinden faydalanmıştır.

- Hadislerde geçen bazı kelimelerin lugat manalarını açıklarken, o kelimelerin Kur'an'da kullanımından örnekler vermiştir.⁹⁸
- Hadisle benzer manadaki âyetlere değinmiştir.⁹⁹
- Hadislere yaptığı açıklamayı destekleyecek âyetleri zikretmiştir.¹⁰⁰
- Âyetin sebab-i nuzulünü açıklamıştır.¹⁰¹
- Fıkhî hükümlerin üzerine bina edildiği âyetleri zikretmiştir.¹⁰²
- Hadislerde geçen âyetlerin tefsirini yapmıştır.¹⁰³
- Hadisin manasını güçlendirmek için konu ile alakalı âyet zikretmiştir.¹⁰⁴
- Söz konusu âyetle nasıl istidlal edileceğini açıklamıştır.¹⁰⁵

Örnekler:

Ebû Hureyre (ra), Rasûlullah'dan (sav) şöyle nakletmiştir: “ Kim Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsa ya hayır söylesin ya da sussun. Kim Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsa komşusuna ikram etsin. Kim Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsa misafirine ikram etsin.”¹⁰⁶

Hadisin “Kim Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsa ya hayır söylesin ya da sussun” lafızlarını Kurtubî şu şekilde açıklamıştır:

⁹⁸ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 132, 141, 171, 278, 280.

⁹⁹ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 122, 281.

¹⁰⁰ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 209, 229: 4; 16, 421.

¹⁰¹ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 108, 302; 4: 208.

¹⁰² Kurtubî, *el-Müfhim*, 2: 28.

¹⁰³ Kurtubî, *el-Müfhim*, 2: 303,341; 5:255.

¹⁰⁴ Kurtubî, *el-Müfhim*, 2: 34; 3: 421; 4; 204.

¹⁰⁵ Kurtubî, *el-Müfhim*, 5: 228.

¹⁰⁶ Müslim, “İman”, 19.

Yani; kim Allah'a, Allah'ın azabından kurtaracak, Allah'ın rızasına ulaştıracak kâmil iman ile inanıyorsa demektir. Çünkü Allah'a hakkıyla iman eden kimse O'nun va'dinden korkar ve mükâfatını arzu eder ve kim ahiret gününe iman ediyorsa ona hazırlanır, onun hallerini ve kötü durumlarını kendisinden uzaklaştıracak amellere gayret eder. Kendisiyle emrolunduğu şeyi yapar ve nehyolunduğu şeyden kaçınır. Kendisini Allah'a yakınlaştıracak ameller yoluyla O'na yaklaştırmaya çalışır. Kendi sorumluluğunda olan azalarını zaptetmesinin en önemli şeylerden biri olduğunu bilir. Allah'ın "... kulak, göz ve kalp; bunların hepsi ondan sorumludur",¹⁰⁷ "İnsan hiçbir söz söylemez ki onun yanında gözetleyen hazır bir melek bulunmasın"¹⁰⁸ âyetlerinde Allah'ın buyurduğu gibi teker teker her uzvun yaptığından mesuldür. Günahlardan en çok ve en kolay işleneni dilin kötü amelidir...¹⁰⁹

Sahîh'in mukaddimesinde zikredilen; "Ey iman edenler, eğer bir fasık size bir haber getirirse doğruluğunu araştırın..."¹¹⁰ âyetini açıklarken âyetin sebeb-i nuzulüne şöyle değinmiştir:

Bu âyet Velîd b. Ukbe sebebiyle indirilmiştir. Rasûlullah (sav) onu Beni Mustalik'e zekât memuru olarak gönderdi. Onların kendisine doğru geldiklerini görünce, cahiliye döneminde aralarında husumet olduğundan dolayı onların gazabından korktu. -Onların onu karşılamaya çıkmadığı Velîd'e onların irtidat ettiği haberinin verildiği de söylenmiştir. Bunu nakleden kişi Ömer b. Abdilberr'dir.- Velîd Rasûlullah'a (sav) dönünce onların irtidat ettiğini ve zekât vermeyi reddettiklerini haber verdi. Nebi (sav) Hâlid b. Velîd'i (ra) gönderdi ve onların durumunu tesbit etmesini emretti. Hâlid b. Velîd (ra) gece oraya vardı, ezan işitti ve onları namaz kılariken buldu. Onlar: "Zekâtı geciktirdik, Rasûlullah (sav) kızar diye korktuk." dediler. Hâlid (ra) Rasûlullah'a (sav) dönüp bunları haber verdi. Bunun üzerine bu âyet inmiştir.¹¹¹

¹⁰⁷ İsra 17/36.

¹⁰⁸ Kaf 50/18.

¹⁰⁹ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 229.

¹¹⁰ Hucurat 49/6.

¹¹¹ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 108.

Ayetlerden bu şekilde istifade edilmesi, âyetlerin açıklamasının yapılması ve onlar yoluyla hadislerin açıklanması *el-Müfhim*'de oldukça sık rastlanabilecek bir durumdur. Kurtubî âyetlerin rehberliğinden oldukça faydalanmıştır.

3. Hadislerden İstifadesi

Kurtubî şerhinde farklı maksatlarla bolca hadis kullanmıştır. Bu hadisleri farklı eserlerden nakletmiştir. Buhârî (ö. 256),¹¹² Ebu Dâvûd (ö.275),¹¹³ Tirmizî (ö. 279),¹¹⁴ Nesâî (303),¹¹⁵ Ahmed b. Hanbel (ö. 241),¹¹⁶ İmam Mâlik (ö. 179),¹¹⁷ Dârekutnî (ö. 385),¹¹⁸ Bezzâr(292),¹¹⁹ İbn Ebî Şeybe (ö. 235)¹²⁰ Kurtubî'nin hadis eserlerinden istifade ettiği âlimlerin başlıcalarıdır. Onun hadislerden istifade ediş biçimi şöyledir:

- Hadisin farklı varyantlarını zikretmiştir. Bazen aynı manada olup farklı senetle gelen rivâyetlere dikkat çekmiş,¹²¹ bazen de diğer rivâyetlerdeki lafiz farklılıklarına değinmiştir.¹²²
- Müslim'de geçen rivâyete göre daha açıklayıcı bulduğu rivâyetler yoluyla hadisin muradını ifade etmeye çalışmış,¹²³ Müslim'deki lafizlara göre daha sarih ifadelerin olduğu rivâyetlere değinmiş,¹²⁴ Hadiste müphem kalan noktaları farklı eserlerdeki hadislerle aydınlatmıştır.¹²⁵
- Hadisi farklı hadislerle açıklamıştır.¹²⁶
- Müslim'de geçmeyip başka eserlerde geçen ziyade lafızları şerhte zikretmiştir.¹²⁷

¹¹² Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 302.; 2:210, 233; 3: 85,149.

¹¹³ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 107; 2: 108, 197; 4:113, 198.

¹¹⁴ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 516; 2, 37.

¹¹⁵ Kurtubî, *el-Müfhim*, 2: 233.

¹¹⁶ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 122, 528; 6: 66, 691; 7: 33, 402.

¹¹⁷ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 9,178.

¹¹⁸ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 279.

¹¹⁹ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 126.

¹²⁰ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 373.

¹²¹ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 126-127, 169.

¹²² Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 123, 150, 189; 2: 158, 277, 279.

¹²³ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 181, 188; 2; 364.

¹²⁴ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 208, 218, 279.

¹²⁵ Kurtubî, *el-Müfhim*, 2: 279, 281, 363, 440.

¹²⁶ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 184, 218, 222-223.

- Kendi görüşlerini desteklemek için hadislerden faydalanmıştır.¹²⁸
- Fıkhî hükme delil olan hadisi zikretmiştir.¹²⁹
- Doğru bulmadığı fıkhî hükümlerin aksine delâlet eden hadisleri zikretmiştir.¹³⁰
- Müslim’de geçen ancak Telhîs’e almadığı bazı rivâyetleri yeri geldikçe şerhte zikretmiştir. Bunu yaparken Müslim’in *Sahîh*’inden *el-Ümm* diyerek bahsetmiştir.¹³¹

Örnekler:

Nikâh Kitabı’nda, kadının halası ve teyzesi ile aynı nikâh altında birleşmesinin haram olması ile ilgili babda Ebû Hureyre’den (ra) nakledildiğine göre, Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Kadın ile teyzesinin arası ve kadın ile halasının arası (aynı nikâh altında) birleştirilmez.”¹³² Konu ile ilgili çeşitli açıklamalar yaptıktan sonra Kurtubî, bazı meselelere şöyle değinmiştir:

Cumhur, kıskançlıktan kaynaklanacak olan kumalar arasındaki kavga ve kötülüklerin, bu birleşme sebebiyle, bahsettiğimiz kişiler arasındaki akrabalık bağlarını kesmesini bu nehyin illeti olarak görmüştür. Bahsettiğimiz bu illetin geçerliliğine Ebu Muhammed el-Usaylî, *Fevâid* isimli eserinde değinmiştir. Ebu Ömer b. Abdilberr de İbn Abbas’tan: “Rasûlullah (sav) bir adamın halası ve teyzesi üzerine, bir kadınla evlenmesini yasakladı ve ‘ Böyle yaptığımızda onlar arasındaki akrabalık bağı koparmış olursunuz’ dedi.”¹³³ rivâyetini nakletmiştir, ve Ebû Dâvûd Merâsil’de Hüseyin’den (ra): “Rasûlullah (sav) (akrabalık bağlarının) kopması korkusundan, kadının yakınları üzerine nikahlanmasını yasaklamıştır.” rivâyetini nakletmiştir.

Seleften bazıları bu illeti genişletmiş ve hala kızlarıyla teyze kızlarını (aynı nikah altında) birleştirmeyi yasaklamışlardır. Selefin cumhuru ise bunun aksine bu haramlığı, lafızdaki gibi hala ve teyze ile alakalı olarak sınırlandırmışlardır. Tirmizî bu hadisi Ebû Hureyre’den (ra) nakletmiş ve orada: “Rasûlullah (sav)

¹²⁷ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 208; 2: 233.

¹²⁸ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 248, 235, 248, 271; 3: 713.

¹²⁹ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 498, 516, 528; 2: 107, 118, 326, 371.

¹³⁰ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 516.

¹³¹ Kurtubî, *el-Müfhim*, 2: 16, 68, 268; 4: 134.

¹³² Müslim, “Nikah”, 4.

¹³³ Ebu Dâvûd, “Nikah”, 13.

kadının halasının üzerine veya halanın erkek kardeşinin kızının üzerine; kadının teyzesinin üzerine veya teyzenin kız kardeşinin kızı üzerine nikâhlanmasını yasaklamıştır ve küçükler büyükler üzerine büyükler de küçükler üzerine nikâhlanmaz.” buyurmuştur. Tirmizî: “Hadis hasen sahih’tir.” demiştir.¹³⁴

Hadiste geçen “mazlumun duası ile Allah arasında perde yoktur”¹³⁵ lafzı ile ilgili çeşitli açıklamalar yaptıktan sonra şu şekilde devam etmiştir:

... zalim için tanınan müddet geciktirilir. Rasûlullah’ın (sav) buyurduğu gibi: “Allah zalime müddet verir, onu yakaladığında ise bırakmaz, deyip; ‘Halkı zalim olan bir memleketi Rabbinin yakalaması işte böyledir.’¹³⁶âyetini okudu. Yine bunun gibi Rasûlullah’tan (sav): “Allah mazlumun duasını gökyüzüne yükseltir ve ona; ‘Öldükten sonra olsa dahi sana mutlaka yardım edeceğim.’ der.”¹³⁷ buyurmuştur.¹³⁸

4. Mezhep Görüşlerinden İstifadesi

Kurtubî kaynaklarda iyi bir fıkıh âlimi olarak zikredilmiştir. O, Mâlikî âlimlerin de tanınmışlarından¹³⁹ Dolayısıyla fikhî meselelerde ve hadislerden istidlal edilmesi konusunda Kurtubî geniş açıklamalar yapmış ve meseleleri kendi yaklaşımıyla değerlendirmiştir. Kurtubî *el-Müfhim*’de fikhî meseleleri aşağıdaki şekillerde incelemiştir:

- Konu ile ilgili sahâbenin ve tabiunun fakihlerinden alıntılar yapmıştır.¹⁴⁰
- Konu ile ilgili İmam Ebu Hanife (ö. 150), İmam Ahmed b. Hanbel (ö. 241), İmam Şâfiî (ö. 204) ve İmam Mâlik (ö. 179) başta olmak üzere bu mezheplere mensup çeşitli alimlerin fikhî görüşlerini ele almış,¹⁴¹

¹³⁴ Tirmizî, “Nikah”, 31; Kurtubî, *el-Müfhim*, 4: 102-103.

¹³⁵ Müslim, “İman”, 7.

¹³⁶ Hud 11/102.

¹³⁷ Tirmizî, “Daavat”, 129.

¹³⁸ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1:184.

¹³⁹ Burhanuddin İbrahim b. Ferhun el-Medenî El-Mâlikî, *İrşâdu’s-Sâlik ila Ef’âli’l-Menâsik*, thk. Muhammed b. el-Hâdî (Mekke: Câmîatü Ümmi’l-Kura, 2002), 300.

¹⁴⁰ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 109, 230, 271, 313; 4: 279.

¹⁴¹ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 118, 313.

yer yer Dâvûd ez-Zahiri'nin (ö. 270) görüşlerine de başvurmuştur.¹⁴²

Bu görüşleri zikrettikten sonra kendi fikirlerini de eklemiştir.

- Fıkhî ihtilaflara değinmiş ve ihtilafın sebeplerini açıklamıştır.¹⁴³
- Ele aldığı hadisten çıkarılacak hükümleri zikretmiştir.¹⁴⁴

Örnekler:

“Namazı bilerek veya tembellikten terk etmek küfür işlerindedir” ismini verdiği babda Enes b. Mâlik'den (ra) naklettiğine göre Rasûlullah (sav): “Kişi ile küfür ve şirk arasında namazın terki vardır.” buyurmuştur.¹⁴⁵ Kurtubî bu hadisi şu şekilde açıklamıştır:

Yani her kim namazı terk ederse onunla küfür arasında, onun küfre düşmesini engelleyecek bir mani kalmaz. Yani kâfir olur ve bu, ittifakla namazın vücubiyetini inkâr eden kimse için geçerli olur. Eğer namazın vücubiyetini biliyor, uygulamasında gevşeklik gösteriyor ve onu terk ediyorsa cumhura göre namazın vakti çıkması üzerine kişi katledilir. Sonra, acaba bu kişi küfürden dolayı mı yoksa had cezası olarak mı öldürülmüştür? Birinci görüşü (küfürden dolayı öldürüldüğünü) kabul edenler; Ahmed b. Hanbel, İbn Mübarek, İshak ve ahabımızdan (Mâlikîlerden) İbn Habib'dir ve bu, Ali b. Ebi Talib'den (ra) rivâyet edilmiştir. İkinci görüşü (had cezası olarak öldürüldüğünü) kabul edenler; Mâlik, Şâfiî ve ilim ehlinde pek çoklarıdır. Bunlar: “Kendisinden yapması istenildiği zaman bunu yapmazsa, had cezası olarak öldürülür.” demişlerdir. Tövbeye davet edilir mi edilmez mi? Bu ahabımıza ait iki görüştür. (Bir kısmına göre tövbeye davet edilir, bir kısmına göre edilmez.) Kûfe ehli: “Öldürülmez, namazı kılması emredilir ve bunu yapıncaya kadar tazir cezası verilir.” demiştir. Sahih olan onun kafir olmayacağıdır...¹⁴⁶

Ebû Hureyre'den (ra) nakledildiğine göre Rasûlullah (sav): “Cemaatle kılınan namaz, sizden birinizin tek başına kıldığı namazdan 25 kat daha

¹⁴² Kurtubî, *el-Müfhim*, 2: 274.

¹⁴³ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 158, 194, 532; 4: 250,370.

¹⁴⁴ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 206, 232.

¹⁴⁵ Müslim, “İman”, 34.

¹⁴⁶ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 271-272.

faziletlidir.” buyurmuştur.¹⁴⁷ Kurtubî bu hadisi yerleştirdiği babın başlığına, ‘Tek başına kılınan namaz caizdir ve cemaat daha faziletlidir’ demiştir ve konuyu biraz açıkladıktan sonra Dâvûd ez-Zâhirî’nin konu ile ilgili görüşüne şu şekilde değinmiştir:

Bu hadis, Dâvûd’un: “Kim cemaatle namazı terk edip tek başına kılsa namazı kabul olunmaz.” sözüne reddir. Onun sözüne red olan yönü, Rasûlullah’ın (sav): “Cemaatle namaz tek başına kılınandan daha faziletlidir.” demesidir. Faziletli olma açısından o ikisini ortak kılmıştır, bu da ancak her ikisinin de sahihliğiyle olur...

5. Sahâbe ve Tâbiûn Kavillerinden İstifadesi

Sahâbe Rasûlullah’ın (sav) muhataplarıdır. Hadislerin söylendiği, İslam’ın indiği dönemin şahitleridir. Dolayısıyla onların sözlerine başvurmaksızın hadisleri şerh etmek mümkün değildir. Ayrıca fıkıh âlimleri bazı şartlarla beraber¹⁴⁸ sahâbi kavlini İslam Hukuku’nun kaynaklarından saymışlardır.¹⁴⁹

Tabiun nesli ise, hem hadislerin derlenmesi konusunda hem de fikhî ekollerin meydana çıkmasında öncü sayılırlar. Sahâbe nesline yakınlıkları onların görüşlerinin hadis şerhlerinde sıkça kullanılması sonucunu doğurmuştur.

Kurtubî de şüphesiz şerhinde sahâbe ve tâbiûn kavillerine çokça başvurmuştur. Sahâbe ve tâbiûna *el-Müfhim*’de aşağıdaki şekillerde yer verilmiştir:

- Onların yaşantısından örnekler vermiştir.¹⁵⁰
- Fikhî meseleleri açıklarken mezhep âlimlerinin yanı sıra onların görüşlerini de zikretmiştir.¹⁵¹
- Bazı meseleler hakkındaki ihtilaflarına değinmiştir.¹⁵²
- Sahâbenin uygulamalarından örnekler vermiştir.¹⁵³

¹⁴⁷ Müslim, “Mesacid”, 5.

¹⁴⁸ Zekiyüdin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 214.

¹⁴⁹ Yunus Apaydın, “Sahabi Kavli”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara TDV Yayınları, 1995),

¹⁵⁰ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 250, 545, 589.

¹⁵¹ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 298.

¹⁵² Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 401-402; 4: 450,478.

¹⁵³ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 589.

- Sahâbenin faziletine ve adaletine vurgu yapmıştır.¹⁵⁴

Örnekler:

Kurtubî tilavet secdesi ile ilgili hadisi¹⁵⁵ şerh ederken bu konuda ulemanın, onun hükmü, adedi, yeri, vakti ve şartı konusunda ihtilafa düştüğünü belirtmiş ve açıklarken şu ifadelere yer vermiştir:

İkinci mesele, secdelerin Kur'an'daki sayıları hakkındaki ihtilafır. Secdelerin sayılarının on beş olduğu söylenmiştir. Birincisi Araf Suresi'nin sonu, ikincisi Alak Suresinin sonudur. Bunu ashâbımızdan (Mâlikîlerden) İbn Habîb, bir rivâyete göre İbn Vehb ve İshak söylemiştir. Secdelerin on dört adet oldukları söylenmiştir. Bunu Şâfiî söylemiştir. O, Sad Suresindeki secdeyi kaldırmış ve Hac Suresinin sonundaki secdeyi kabul etmiştir. Secdelerin on bir olduğu söylenmiştir, Hac Suresinin sonundaki ve üç Mufassal suredeki secdeler kaldırılmıştır. Bu, meşhur olan görüştür. Bu, Mâlik ve ashâbının görüşüdür. Bu görüş İbn Ömer (ra) ve İbn Abbas'tan (ra) da nakledilmiştir. Secdelerin on adet olduğu söylenmiştir. Hac Suresinin sonundaki, Sad Suresindeki ve mufassal Surelerdeki üç secde kaldırılmıştır. Bu, İbn Abbas'tan (ra) nakledilmiştir. Onların dört secde olduğu da söylenmiştir. Bunlar Secde, Fussilet, Necm ve Alak Surelerindeki secdelerdir. İhtilafın sebebi hadisler ve amel ile ilgili naklin ihtilafı ve onların, Kur'an'daki secde ile ilgili emir hakkında ihtilafa düşmeleridir. Burada murad, tilavet secdesi midir yoksa farz olan secde midir? En doğrusunu Allah bilir.¹⁵⁶

Ebû Hureyre'den (ra) nakledildiğine göre, Rasûlullah (sav): “Namaz için kamet getirildikten sonra, farz namazın dışında namaz olmaz.” buyurmuştur.¹⁵⁷ Hadisi Kurtubî şu şekilde açıklamıştır:

Hadisten, farz namaza kamet edilince nafil bir namazın kılınmayacağı anlaşılmaktadır. Bunu, Ebû Hureyre (ra) ve Zâhiriler söylemiştir. Onlara göre kişi, farz namaza kamet getirilince nafil namazını yarıda keser. Ömer b. Hattab'dan (ra) kametten sonra iki rekât kılınca vurduğu (ceza verdiği) rivâyet edilmiştir. Mâlik'e göre kişinin namazı üzerine farz namaza kamet getirilirse, o nafilendir. Namaza yetişememekten korkan kişi, birinci rekâtı Fatiha ile bitirir ve namazı

¹⁵⁴ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 502; 3: 545; 4: 269, 278.

¹⁵⁵ Müslim, “Mesacid”, 20.

¹⁵⁶ Kurtubî, *el-Müfhim*, 2: 190.

¹⁵⁷ Müslim, “Salâtu'l-Misâfirin ve Kasruha”, 9.

yarıda kesmez. Ashabımızdan bazıları onu tamamlayacağı görüşünü kabul etmiştir. Bu hadise göre bir kimse sabah namazı için mescide girer ve imamı namaz kılarırken bulursa sabah namazına yetişmeyecekse sabah namazının (sünnet olan) iki rekâtını kılmaz. Bu, selef âlimlerinin cumhurunun ve başkalarının görüşüdür. Onu kılmak için mescitten çıkıp dışarıda onu kılar mı yoksa kılmaz mı diye ihtilaf edilmiştir. Bu konuda âlimlerin iki görüşü vardır. Bizim kabul ettiğimiz, dışarı çıkmayacağıdır. İmam kılıyorsa iki rekâtı o da kılar mı yoksa kılmayıp imam ile birlikte namaza mı başlar? Birincisi seleften bazıların görüşüdür. İbn Mesud (ra) onlardandır. İkincisi; Şâfiî, Ahmed, Taberî, İbn Sîrîn ve rivâyet edildiğine göre Mâlik'in görüşüdür...¹⁵⁸

6. Sûfilerden Nakilde Bulunması ve Kelami Açıklamalar

Kurtubî *el-Müfhim*'de sûfîlerden sıklıkla olmasa da gerekli gördüğü yerlerde nakilde bulunmuştur. Onun şerhi daha çok uzmanlık alanı olan hadis, fıkıh ve dil bilgisi yönünden zengin olsa da gerekli gördüğü yerlerde sûfîlerin fikirlerinden de faydalanmıştır. Ayrıca Kurtubî gerekli gördüğü yerlerde kelâmî izahlara da başvurmuş ve bazı fırkaların ismini vererek görüşlerini reddetmiştir.

Örnekler:

Hz. Abbas (ra) Rasûlullah'ın (sav): “Kim rab olarak Allah'tan, din olarak İslam'dan, rasul olarak Muhammed'den (sav) razı olursa imanın tadını almış olur.” buyurduğunu nakletmiştir.¹⁵⁹ Bu hadisi açıklarken Kurtubî rıza kavramından şu şekilde bahsetmiştir:

Genel anlamda rıza, Allah'tan başka rab, İslam'dan başka din, Muhammed'den (sav) başka rasul edinmemektir. Herhangi bir Müslüman bu manadaki rızadan hali olamaz. İslam dinine bağlı olmak ancak bu rıza ile sahih olur.

Özel anlamda rıza ise, gönül erbabının anlattığı şeydir. Rıza iki kısma ayrılır: Bu işlerde (hadiste zikredilen, imana dair meselelerde) razı olmak ve Allah'ın ortaya koyduğu şeylerden razı olmaktır. Ebû Abdullah b. Hafîf'in dediği gibi: “Onunla razı olmak, ondan razı olmak yani onun nizamından razı olmak ve

¹⁵⁸ Kurtubî, *el-Müfhim*, 2: 349-350.

¹⁵⁹ Müslim, “İman”, 11.

ortaya koyduğu kazasından razı olmaktır.” Yine onun dediği gibi: “Rabbinin hükmünde kalbin sükûnet bulması, onun razı olduğu şeye ve kazasına muvafakat etmesidir.” Cüneyd: “Rıza kişinin kendi iradesini terk etmesidir.” demiştir. Muhâsibi: “Rıza Allah’ın hükmü karşısında kalbin sükûna ermesidir.” demiştir. Ebû Ali er-Ruzbârî ise: “Rıza belalar karşısında hissedilen şey değildir. Allah’ın hükmüne itiraz etmemektir.” demiştir.¹⁶⁰

Örnek:

Enes b. Mâlik’ten (ra) rivâyet edildiğine göre Rasûlullah (sav) Uhut gününde şöyle buyurmuştur: “Allah’ım! Eğer sen dilerse yeryüzünde sana ibadet edilmez.”¹⁶¹

Kurtubî’ye göre bu ifade, Allah’ın işlerinde, dilediğini yapacağı konusunda ona karşı teslimiyet ifade etmektedir. Bu rivâyet, şerrin Allah’ın muradı olmayacağı ile ilgili Mutzile’nin görüşünü reddetmektedir.¹⁶²

Kurtubî’nin sûfilerden nakilleri yukarıdaki örnekte geçtiği şekilde, isim vererek görüşünü nakletmek üzeredir. Ancak kelami konularda fikir beyan etmesi ise, yine örnekteki gibi, Ehl-i Sünnet’in görüşüne aykırı bir bidat fırkanın anlayışını reddetmek içindir. Ancak her ikisi de *el-Müfhim*’de nadir olarak geçmektedir. Dolayısıyla iki mesele aynı başlık altında ele alınmıştır.

¹⁶⁰ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 211.

¹⁶¹ Müslim, “Cihad ve Siyer”, 7.

¹⁶² Kurtubî, *el-Müfhim*, 3: 526.

B. Muhteva Açısından

Hadislerin ele alınırken kullanılan teknik metot geçen bölümde açıklanmıştır. Bu bölümde ise Kurtubî'nin hadisleri yorumlarken meseleyi hangi açılardan ele aldığı, hadislerin anlaşılması için nasıl bir bakış açısı geliştirdiği incelenecektir. Ayrıca, Kurtubî'nin senet ve metin değerlendirmelerinin niteliği ele alınacaktır. Hadis ilminin yanında fıkıh ilminde de uzmanlaşmış bir âlim olması münasebetiyle, hadislere fikhî açıdan yaklaşımı ayrıca ihtilâfu'l-hadis, müşkilü'l-hadis ve diğer hadis meseleleri bağlamında Kurtubî'nin hadisleri anlamlandırma biçimi ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. Senet Açısından

Kurtubî, *Telhîs*'de senetleri hazfetmiştir. *el-Müfhim*, *Telhîs*'in şerhi olduğundan, klasik şerhler gibi her babda senet ve raviler ile ilgili bilgi vermemiştir. Ancak senedi zikretme de yeri geldikçe hadisin senedine veya senette geçen bazı ravilerin hususiyetlerine değinmiş, bu şekilde hadis ile ilgili bir kanaate ulaşmaya çalışmıştır. Bu durum *el-Müfhim*'de oldukça ender görülür.

Kurtubî'nin senet ve raviler ile ilgili açıklamaları incelendiğinde, babda zikredilen söz konusu hadisten ziyade o hadisi ilgilendiren, örneğin hadisle muarız olan ve muarız görünen başka hadislerin senedine değindiği görülecektir. Mesela, Kurtubî'nin belirttiğine göre zahirde aralarında teâruz olan iki hadis ile ilgili problemin çözümü için hadislerden birinin senedinin zayıf olduğu iddia edilmiştir. Bu hadisin senedinde, Humeyd b. Hanîe isimli ravi vardır ve bu ravi zayıf olmakla itham edilmiştir. Ravi meçhuldür, dolayısıyla hadislerden biri tercih edilmelidir. Ancak Kurtubî'ye göre bu tercihin dikkate alınacak bir tarafı yoktur. Zira Buhârî Humeyd b. Hanîe'yi zikretmiş, Ebû Abdurrahman el-Hubûlî ve Amr b. Mâlik'den hadis dinlediğini, Hayve b. Şurayh ve İbn Vehb'in de ondan hadis dinlediğini nakletmiştir.¹⁶³ Bu durumda Humeyd'i meçhul olmakla itham etmek

¹⁶³ Ebu Abdullah İsmail b. İbrahim el-Buhârî, *et-Tarihu'l-Kebir*, thk. Muhammed Abdulmuid Han (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1991), 2: 353.

doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Bunun yerine hadisler cem edilerek problem çözülebilir.¹⁶⁴

Kurtubî'nin ravi değerlendirmelerinin daha çok Müslim ravileriyle ilgili değil de konu ile ilgili şerhte zikrettiği diğer kaynaklardan alınan hadislerin ravileri ile ilgili olduğu söylenebilir. Peygamber Efendimiz'in (sav) ayakta bevl etmeyi yasaklaması ancak bizzat kendisinin ayakta bevletmesi meselesini açıklarken Kurtubî, Tirmizî'de geçen¹⁶⁵ Hz. Ömer'i (ra) Peygamber Efendimiz'in (sav) ayakta bevl ederken görüp bunu ona yasaklaması ile ilgili hadisi zikretmiştir. Konu ile ilgili âlimlerin görüşlerini belirttikten sonra söz konusu hadisin senedinde geçen Abdulkerim b. Ebi'l-Mehârik isimli ravinin zayıf olduğuna değinmiştir. Hadisin senedini bütünüyle zikretmemiş, sadece senette ismi geçen ve zayıf olduğu iddia edilen raviden bahsetmiştir. Bununla beraber senetteki zayıf ravi dolayısıyla hadisin de zayıf olduğu ve onunla ihticac edilmeyeceği gibi bir konuya girmemiştir. Bunun yerine hadisin sahih olduğu kabul edilirse nasıl açıklanacağı meselesini incelemiştir.¹⁶⁶ Şu'fa hakkıyla ilgili hadisleri açıklarken de konuyla ilgili başka kaynaklarda geçen hadisi zikretmiş, senedini zikretmediği halde isnadı zayıf olduğundan hadisin hüccet olmayacağını belirtmiştir.¹⁶⁷

Kurtubî, gerek Telhîs'te gerek *el-Müfhim*'de kullandığı hadislerde senetleri zikretmemiş olmakla beraber, istisna olarak Ebu Dâvûd'dan naklettiği bir hadisin senedini eserine almıştır. Ebu Dâvûd < İmran b. Husayn < Zührî < Saîd b. el-Müseyyeb < Ebû Hureyre (ra) şeklinde zikrettiği senedi ne bağlamda zikrettiğinden bahsetmemiştir.¹⁶⁸ Bu şekilde başka kaynaklardan zikrettiği birkaç hadisin senedini naklettiği olmuştur.

El-Müfhim'de metin üzerine yoğunlaşmış, isnadla ilgilenilmemiştir. Bir illet olmadıkça herhangi bir şekilde bir senetten bahsedilmemiş ve ravilere değinilmemiştir. Ancak Kurtubî Müslim'in senetlerinde kendisinden önce söz konusu edilmiş olan bazı problemlere işaret etmiştir. Bunu hadislerin sıhhatini kanıtlamak için yaptığını söylemek yanlış olmayacaktır. Şöyle ki ravilerin hatası

¹⁶⁴ Kurtubî, *el-Müfhim*, 3: 748-749.

¹⁶⁵ Tirmizî, "Taharet", 8

¹⁶⁶ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 525-526.

¹⁶⁷ Kurtubî, *el-Müfhim*, 4: 525.

¹⁶⁸ Kurtubî, *el-Müfhim*, 3: 702.

olduğu söylenen bir rivâyetle ilgili olarak adaletli ravilere hata isnad etmektense hadisin çeşitli tevillerinin yapılabileceğini söylemiş ve dört madde ile konuyu tevil etmeye çalışmıştır. Ancak bu ravileri ele almamış, söz konusu hatanın inceliklerine değinmemiştir. Yine de bu konuya değinme ve tevil yoluyla senedi müdafa etme ihtiyacı hissetmiştir.¹⁶⁹ Benzer şekilde, Zeyneb bt. Caşh'ın (r.anha) düğün yemeği konusunda geçen farklı rivâyetler¹⁷⁰ konusunda ravilere vehm isnad edilmesine karşı çıkmıştır. Kurtubî'ye göre sika ve sebt ravilere vehm isnad etmektense aynı vak'ada iki olayın da cereyan ettiğini düşünmek daha isabetlidir. Bir kısım insanlar ekmek ve et yemiş ondan sonra hays¹⁷¹ getirilince insanlar davet edilip ondan da yenmiştir. Böylece iki olay da cereyan etmiş olur ve ravilere vehm isnad edilmesine gerek kalmaz. Bu meselede de söz konusu ravilerin kimliği ile ilgili bilgi verilmemiştir.¹⁷²

Kurtubî'nin senet ve raviler ile ilgili tutumuna bakıldığında anlaşılacaktır ki o, mecbur kalmadıkça ravilerin kimlikleriyle ilgilenmemiştir. *El-Müfhim*'in içeriğini mümkün olduğunca metin ekseninde tutmaya çalışmıştır. Birkaç senetteki zayıf ravilerden bahsetmişse de bunlar Müslim'in değil, şerhte zikrettiği diğer kaynaklarda geçen hadislerin senet ve ravileridir. *Müslim*'e ise, tartışmalı bir mesele varsa müdafa maksatlı değindiği anlaşılmaktadır. Bu tutum *el-Müfhim*'e esas aldığı *Telhîs*'de senetlerin hazfedilmesinden kaynaklanıyor olabilir. Ancak yeri geldiğinde farklı kaynaklardaki hadislerin senetlerindeki zafiyetlere değinmesi, Kurtubî'nin Müslim'in senetlerine güvendiğini, onlarda dikkate değer bir problem bulmadığını gösterebilir. Zira *Telhîs*'te zikrettiği hadislerin senedinde bir problem olduğunu düşünseydi, diğer kaynaklardan nakledip senedindeki kusurlara değindiği hadislerde olduğu gibi, o hadislerdeki kusurlara da muhakkak değinirdi. Senetle ilgili tutumu bunu ortaya koymaktadır. Ancak Kurtubî'nin bu konuda kendine göre farklı sebepleri varsa da buna vakıf olunması mümkün görünmemektedir.

¹⁶⁹ Kurtubî, *el-Müfhim*, 5: 16.

¹⁷⁰ Müslim, "Nikah", 15.

¹⁷¹ Hurma, tereyağı, un gibi malzemelerle yapılan bir çeşit tatlıdır.

¹⁷² Kurtubî, *el-Müfhim*, 4: 152.

2. Metin Açısından

Kurtubî'nin *el-Müfhim*'deki maksadı hadislerin metin açısından anlaşılması ve açıklanmasıdır. Zira yukarıda bahsedildiği gibi senetlerle pek ilgilenmemiştir. Metin tahlilleri ise oldukça detaylı ve açıklayıcıdır. Metni her açıdan ele almış, metinden anlaşılabilir her konuda açıklamalar yapmıştır. Bir fıkıh âlimi olması münasebetiyle hadislerin fikhî açıklamaları, mezhep görüşleri, fetvalar, hadislerin delil olma yönleri eserinde geniş bir yer kaplamaktadır ancak onun eserinin içeriği bunlarla sınırlandırılmaz. Kurtubî akaid meselelerine değinmiş, yeri geldiğinde hadislerle ilgili mutasavvıflardan da yararlanarak hadislerin ahlakî boyutuyla ilgilenmiştir. Bununla ilgili olarak bazen tasavvufi açıklamalar yapmış, hadislerin kelamcılar ve mutasavvıflar açısından delil olan yönlerine veya onların konu ile ilgili açıklamalarına yer vermiştir. Bunun yanında, hadislerin dil bilgisi açısından değerlendirmesini yapmış, garibu'l-hadis ilmi ile hadislerin manalarını açıklığa kavuşturmuştur. Hadislerle ilgili problemleri ve ihtilafli meseleleri de detaylı bir şekilde incelemiştir. Bundan sonra, *el-Müfhim*'in hadisleri ele alış şekli çeşitli başlıklar altında incelenecektir.

a. Fikhî Hadislerin Değerlendirilmesi

Kurtubî, Fıkıh ilminde uzmanlaşmış bir âlim olarak tanınmıştır.¹⁷³ Dolayısıyla *el-Müfhim*'de hüküm ihtiva eden hadislerin izahını detaylı olarak yapmış ve hadislerden çıkan hükümlere ayrıntılı bir şekilde değinmiştir. Kurtubî fikhî meseleleri ele alırken dört mezhebin de görüşlerini ve görüşlerine temel aldıkları delillerini zikretmiş, bunun yanında konu ile ilgili yeri geldikçe Zahirilerin görüşlerini varsa konu ile ilgili sahâbe ve tbiuûn kavillerini de incelemiştir. O, bunları incelerken kendi fikir ve tercihlerini, bu fikir ve tercihlerin hangi temellere dayandığını da izah etmiştir. Kurtubî, ayrıca hadisleri incelerken sadece konu ile ilgili fetvaları vermekle yetinmemiştir. Fetvaların delili olan âyet ve hadisleri incelemiş, gerçekten delil olup olmayacaklarıyla ilgili görüş belirtmiştir. Eserin fikhî muhtevası genel olarak bu şekildedir.

Bu kısımda örnekleriyle hadisleri fikhî açıdan nasıl değerlendirdiği ele alınacaktır.

¹⁷³ İbn Ferhun, *Dîbâcu'l- Müzheb*, 130-131.

Kurtubî, âlimlerin fikhî hükümler için hadislerden getirdikleri delilleri zikretmiştir. Mesela, namazın kısaltılacağı seferin miktarı tartışmalıdır. Kurtubî meseleyi ele alırken konu ile ilgili farklı görüşleri detaylı bir şekilde incelemiştir. Bazılarına göre kısa bir seferde dahi namaz kısaltılmalıdır. Onlar Rasûlullah'ın (sav): “Allah’a ve ahiret gününe iman eden bir kadının yanında mahremi olmadıkça bir gün ve gecelik sefere çıkması helal değildir.”¹⁷⁴ sözünü delil göstermişlerdir. Peygamber Efendimiz (sav) bu kadar yolculuğa sefer dediğine göre bu miktar namazın kısaltılacağı sefer süresini karşılamaktadır.¹⁷⁵

Kurtubî, hadiste geçen lafza âyetten delil getirmiştir. Mesela, Allah Teâlâ'nın bildirdiği “Yedi göğü ve yerde de onun benzerini yaratan Allah'tır.”¹⁷⁶ ifadesi yerlerin yedi kat olduğunun delilidir. Rasûlullah'ın (sav): “Bir kimsenin arazisinden haksız yere bir karış alan kimsenin, mahşer gününde aldığı, yedi kat yere kadar onun boynuna dolanır.”¹⁷⁷ sözleri de bazı alimlerce o arazinin bütün katmanlarının arazi sahibine ait olduğuna delil kabul edilmiştir. Zira âyete göre yer zaten yedi kattır. Dolayısıyla yerin altından çıkan maden ve hazineler de Müslümanların umumuna değil, arazi sahibine aittir.¹⁷⁸

Bazı durumlarda hadisle niçin amel edilmediğinin sebeplerini açıklamıştır. Bu sebeplerin başında Maliki olduğu için Medine Ameli gelmektedir. Mesela, süt haramlığı ile ilgili Dâvûd ez-Zâhirî'ye göre en az üç emzirme gerekir. Bir veya iki kez emmekle süt haramlığı hâsıl olmaz. Şâfiî'ye göre ise beş kez emmekle haramlık gerçekleşir. Bu görüşler Hz. Âişe'den (ra) nakledilen hadise¹⁷⁹ dayanırlar. Şâzz bir görüşe göre süt haramlığı için on kez emmek gerekir. Bu konudaki nesh onlara ulaşmamış gibidir. Ancak bir kere bile olsa buna rada' (الرضاع) ismi verilir. Herhangi bir adet şart koşulmaz. Mâlik'den nakledildiğine göre Medine ameli de bu şekildedir. O bunu Urve, Saîd b. el-Müseyyeb ve İbn Şihab'dan nakletmiştir. Dolayısıyla üç açıdan Hz. Âişe'nin (ra) önce on defa emmekle haramlık olduğu ancak beş defa emmekle bunun nesh edildiğine dair naklettiği hadisle amel edilmez. Birincisi, amelin bu şekilde olmamasıdır. Mâlik

¹⁷⁴ Müslim, “Hacc”, 74.

¹⁷⁵ Kurtubî, *el-Müfhim*, 2: 326, 327.

¹⁷⁶ Talak 65/12.

¹⁷⁷ Müslim, “Musakat”, 137.

¹⁷⁸ Kurtubî, *el-Müfhim*, 4: 535.

¹⁷⁹ Müslim, “Rada”, 30.

ve ashabına göre amel haberden evladır. İkincisi, bunlar teâruz halindeki muzdarip hadislerdir. Lafızları üç, beş, on şeklinde farklılık arz etmektedir ve terk edilmeleri icap eder. Üçüncüsü, Hz. Âişe (ra) emmenin önce on olduğu sonra beş ile nesh edildiği rivâyetinin Kur'an'da olduğunu ifade etmiştir ancak bu ifadeler bize tevatür yoluyla ulaşmamıştır. Hz. Âişe (ra) bu ifadeleri Rasûlullah'a da (sav) ref etmemiştir. Dolayısıyla bunlar Rasûlullah'a (sav) aidiyeti kesin olmayan sözlerdendir.¹⁸⁰

Kurtubî, Ebû Rifâa (ra) hadisiyle ilgili de benzer bir yaklaşım sergilemiştir. Rivâyete göre, Ebu Rifâa (ra), Rasûlullah (sav) hutbede iken yanına gitmiştir ve dinini bilmeyip dini ile ilgili soru sormaya gelmiş bir kimse olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine Rasûlullah (sav) hutbeden inmiş, kendisine getirilen bir kürsü üzerinde Ebû Rifâa'ya (ra) din ile ilgili bilgiler vermiş, işi bitince de hutbeye kaldığı yerden devam etmiştir.¹⁸¹ Mâlikîlerin bu hadisle amel etmeme sebebi, Medine ameli ile teâruz halindeki haber-i vâhidle amel etmemeleridir. Sahâbe zamanından İmam Mâlik zamanına kadar gelen selefin uygulaması haber-i vâhidten evladır. Ebû Hanîfe de umûm-i belvaya aykırı olan haber-i vâhid ile amel etmeme kâidesine dayanarak bu hadisle amel etmemiştir.¹⁸²

Bazen de Medine ameline aykırılığı zikretmeksizin hadisle niçin amel edilmediğinin detaylı sebeplerini ortaya koymuştur. Mesela, İbn Abbas (ra), Hz. Peygamber'in (sav) Hz. Meymune (ra) ile ihramlı iken nikâhlandığını nakletmiştir.¹⁸³ Ancak bu hadis ihramlı kişinin nikâhlanabileceğine delil teşkil etmez ve bu hadisle amel edilmez. Bunun çeşitli sebepleri vardır. Birincisi, İbn Abbas'ın (ra) bu rivâyeti münferittir ve sahâbenin büyüklerinden, başka kimse bunu nakletmemiştir. İkincisi, Meymune (ra) bu kendisine bildirilince durumun böyle olduğunu kabul etmemiştir. Üçüncüsü, bazı siyer âlimlerinin naklettiğine göre Rasûlullah (sav) Medine'den bu nikâh için bir vekil göndermiş ve nikâh o şekilde kıyılmıştır. Daha sonra Rasûlullah (sav) ihramlı olarak oraya varmıştır. Ancak bu meşhur olan bir nakil değildir. Dördüncüsü, İbn Abbas'ın (ra) kullandığı *وهو محرم* lafzının harem sınırlarına giren kişiyi de ifade edebilecek bir

¹⁸⁰ Kurtubî, *el-Müfhim*, 4: 184-185.

¹⁸¹ Müslim, "Cuma", 15.

¹⁸² Kurtubî, *el-Müfhim*, 2: 514.

¹⁸³ Müslim, "Nikâh", 47.

kelime olmasıdır. Beşincisi, bu rivâyetin salim olduğu kabul edilse bile durumun Rasûlullah'a (sav) has olma ihtimalidir. Onun evliliklerinin bazı hususiyetleri olabilir, zira Zeyneb bnt. Cahş (ra) ile evliliği de bu şekildedir.¹⁸⁴

Yine Rasûlullah'ın (sav) başkasının hayvanını sağmayı yasakladığı rivâyeti açıklarken¹⁸⁵ Tirmizî ve Ebû Dâvûd hadislerini zikretmiştir. Ebû Dâvûd hadisine göre kişi bir sürüye ulaştığında sahibi varsa izin alır. Eğer sahibi yoksa üç defa seslenir, ses verirse izin ister, vermezse sağıp içer.¹⁸⁶ Tirmizî'den nakledilen bir rivâyete göre ise Rasûlullah (sav) bir bahçeye giren kişinin yanında götürmeksizin o bahçenin meyvelerinden yemesine izin vermiştir.¹⁸⁷ Yine Tirmizî'den nakledilen rivâyete göre, Rasûlullah (sav) ihtiyaç sahibi olan kişi için yanında götürmemek kaydıyla meyve yemesine izin vermiştir.¹⁸⁸ Kurtubî şerhte bu hadisleri nakletmiş, sonra da çeşitli sebeplerle bu hadislerle amel edilmeyeceğini açıklamıştır. Bu sebepler sırasıyla şu şekildedir: Birincisi, bilinen kâidelere dayanmak daha evladır. İkincisi, nehy ifade eden hadisin senedi daha sahihtir ve bu açıdan tercih edilmeye daha layıktır. Üçüncüsü, bu ifadeler mal sahibinin bu konudaki yaklaşımının bilindiği durumlara hamledilir. Dördüncüsü, bu ifadeler İslam'ın ilk dönemlerinde olduğu gibi, zorluk ve meşakkat zamanlarına hamledilir.¹⁸⁹

Kurtubî, bazen hadislerden usul kurallarına yönelik istidlallerde bulunmuş ve yeni bilgiler üretmiştir. Örneğin, Ebû Katâde'den (ra) nakledilen bir rivâyete göre Rasûlullah (sav) Allah'a iman etmenin ve Allah yolunda cihad etmenin en faziletli amellerden olduğunu bildirmiştir. Bunun üzerine bir adam kalkıp Allah yolunda cihad ederse Allah'ın günahlarını bağışlayıp bağışlamayacağını sormuştur. Rasûlullah sabırla ve karşılığını Allah'tan bekleyerek cihad ederse bunun gerçekleşeceğini söylemiş ancak sonra soruyu, soran kişiye tekrar ettirmiş ve borcu istisna etmiştir. Bu istisnayı da kendisine Cebrâil'in (as) bildirdiğini ifade etmiştir.¹⁹⁰ Kurtubî bu rivâyete dayanarak Rasûlullah'ın ortaya koyduğu

¹⁸⁴ Kurtubî, *el-Müfhim*, 4: 105-106.

¹⁸⁵ Müslim, "Lukata", 3.

¹⁸⁶ Ebu Dâvûd, "Cihad", 93.

¹⁸⁷ Tirmizî, "Buyu", 54.

¹⁸⁸ Tirmizî, "Buyu", 54.

¹⁸⁹ Kurtubî, *el-Müfhim*, 5: 194-195.

¹⁹⁰ Tirmizî, "Cihad", 32.

istisna ve tahsislerin kendi içtihadıyla olmadığı, Allah'ın bildirmesiyle olduğu sonucuna varmıştır.¹⁹¹

Yine Ebû Nadra'nın anlattığına göre o, İbn Ömer ve İbn Abbas'ın (ra) yanına gitmiş ve onlara sarfi sormuştur. Onlar da bunda bir sakınca görmemiştir. Ebû Nadra aynı soruyu Ebû Saîd el-Hudrî'ye (ra) sorduğunda o, Rasûlullah'ın (sav) hizmetçisinin iki ölçek değersiz hurmayı iki katı fiyatındaki bir ölçek değerli hurma ile değişince Rasûlullah'ın (sav) buna tepki gösterdiğini ve bunu faiz olarak nitelediğini anlatmıştır. Ebû Saîd el-Hudrî (ra) bunları anlattıktan sonra: "Hurmanın hurma ile değişmesi mi faiz olmaya daha layıktır yoksa gümüşün gümüşle değişmesi mi?"¹⁹² sorusunu sorarak sarfin faiz olduğu kanaatini ortaya koymuştur. Kurtubî Ebû Saîd'in (ra) bu ifadelerini değerlendirirken istidlal-i nazarinin kıyastan evla olduğu sonucunu çıkarmıştır. Yine aynı babda geçen diğer bir hadiste Ebû Saîd el-Hudrî'nin (ra) İbn Abbas'a (ra): "Sarf konusundaki sözlerinle ilgili Rasûlullah'tan (sav) bir şey mi işittin yoksa bu konuda Allah'ın kitabında bir şey mi buldun?" sorusunun da şeri hükümlerin Kur'an ve sünnetten başka delili olmadığını kanıtı olduğunu belirtmiştir.¹⁹³

Benzer bir şekilde, Kurtubî sedd-i zerâi ilkesine hadisi delil göstermiştir. Rasûlullah (sav); "Ramazandan bir gün ve iki gün önce oruç tutmayın. Ancak alışkanlık haline getirdiği orucuna denk gelen kişi tutabilir." buyurmuştur.¹⁹⁴ Kurtubî'nin belirttiğine göre bu nehyin sebebi, Ramazan'a gün ilave edilmesi korkusudur. Bu hadis Mâlik'in sedd-i zerâi ilkesine getirdiği delillerden biridir.¹⁹⁵

Yine Kurtubî, hadislere dayanarak usûl kâidelerini delillendirmiştir. Örneğin, Rasûlullah (sav) kurban etlerinin üç günden fazla saklanmasını yasaklamıştır.¹⁹⁶ Ancak başka bir rivâyette bu yasağın ertesi senesinde kaldırıldığı, Rasûlullah'ın (sav) sahâbeye etleri istedikleri gibi kullanmalarına izin verdiği nakledilmiştir.¹⁹⁷ Bu hadisler, nesh ile illetin ortadan kalkmasıyla hükmün de ortadan kalkması ilkesinin farkını gösterir. Eğer nesh olursa, artık o hüküm

¹⁹¹ Kurtubî, *el-Müfhim*, 3: 712-715.

¹⁹² Müslim, "Musakat", 39.

¹⁹³ Kurtubî, *el-Müfhim*, 4: 484-486.

¹⁹⁴ Müslim, "Siyam", 3.

¹⁹⁵ Kurtubî, *el-Müfhim*, 3: 146.

¹⁹⁶ Müslim, "Edhiye", 24.

¹⁹⁷ Müslim, "Edhiye", 34.

ebediyen uygulanmaz. Ancak illetin ortadan kalkması durumunda eğer bir beldenin ahâlisi kurban zamanı muhtaç durumda olursa hüküm uygulanır. Muhtaç durumda değıllerse uygulanmaz. Yine bu hadisler fikh usulünden bir babdır. Bu da şeriatın maslahatı gözetmesi meselesidir.¹⁹⁸

Kurtubî bazen de usûlle ilgili olmayıp furû'u ilgilendiren konularda hadislerden istidlallerde bulunmuştur. Bu istidlallerin doğrudan hadisin sevkediliş maksadıyla ilgisi yoktur. Ancak dolaylı olarak bu hükümleri ondan çıkarmak mümkündür. Mesela, Mikdad b. Esved'in (ra) Rasûlullah'a (sav) bir kâfirle karşılaşp vuruşması, elini kestikten sonra o kâfirin bir ağaca sığınp Allah'a iman ettiğini beyan etmesi durumunda ne yapması gerektiği ile ilgili sorusunu,¹⁹⁹ olay vuku bulmadan önce soru sormanın caiz olduğuna delil kabul etmiştir.²⁰⁰

Yine Cibril hadisinde anlatıldığına göre, Cebrâil (as) Rasûlullah'ın (sav) yanına elbiseleri bembeyaz, üzerinde yolculuk izleri bulunmadığı bir halde gelmiştir.²⁰¹ Kurtubî buna dayanarak âlimlerin ve faziletli kimselerin huzuruna gireleceği zaman temiz ve düzenli olunması gerektiği hükmüne varmıştır.²⁰²

Kurtubî bazen bazı sufilerin fikhî istidlallerine hadisten delil getirerek karşı çıkar. Örneğin, Enes b. Mâlik'ten (ra) rivâyet edildiğine göre bir gün Ebû Talhâ (ra) Rasûlullah'ın (sav) sesinin güçsüz çıkmasından onun aç olduğunu anlamıştır. Bunun üzerine Ümmü Süleym'den (ra) Rasûlullah (sav) için yiyecek bir şeyler çıkarmasını istemiştir. Ümmü Süleym (ra) evde bulunan arpa ekmeğini bir beze sarıp Rasûlullah'a (sav) göndermiştir. Rasûlullah (sav) Ebû Talhâ'nın (ra) yiyecek gönderdiğini anlayınca, mescitteki cemaati yanına alarak Ebû Talhâ'nın evine doğru yola çıkmıştır. Enes b. Mâlik (ra) Ebû Talhâ'ya (ra) bunu bildirince, Ebû Talhâ (ra) evde yiyecek olmadığından, endişeye kapılmıştır. Ancak Ümmü Süleym (ra) endişelenmemesini söylemiş ve Rasûlullah'ın (sav) daha iyi bileceğini ifade etmiştir. Rasûlullah (sav) gelince o arpa ekmeğini doğrattırıştır. Üzerine de Ümmü Süleym (ra) katık olarak yağ dökmüştür. Yetmiş veya seksen kişi civarındaki cemaat onar onar eve girmiş ve o yemekten doyuncaya kadar

¹⁹⁸ Kurtubî, *el-Müfhim*, 5: 379.

¹⁹⁹ Müslim, "İman", 40.

²⁰⁰ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 294.

²⁰¹ Müslim, "İman", 1.

²⁰² Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 137.

yemiştir.²⁰³ Enes b. Mâlik (ra) rivâyetinde insanların doyuncaya kadar yemeleri, bunun mutlak olarak mekruh olduğunu söyleyenlere karşı delildir. Bunu söyleyenler sufilerden bir taifedir.²⁰⁴

Bazen de sufilerin bazı anlayışlarına hadisten delil getirerek karşı çıksa da sufilerin aslında öyle düşünmediklerini ifade eder. Mesela, Hz. Ali'den (ra) rivâyet edildiğine göre Rasûlullah (sav) bir seriye göndermiş, başlarına da Ensar'dan bir kişiyi emir tayin etmiştir. Seriyeye katılanlara da onu dinlemelerini ve ona itaat etmelerini emir buyurmuştur. Seriyeye katılanların bir konuda komutanlarını kızdırmaları üzerine o kişi onlara odun toplamalarını emretmiştir. Odun toplanınca o kişi ateş yakılmasını emretmiştir. Ateş yakılınca Rasûlullah'ın (sav) itaat etmelerini emrettiğini dolayısıyla itaat ederek ateşe girmelerini söylemiştir. Orada bulunanlar ise ateşten Rasûlullah'a (sav) kaçtıklarını, bu konuda itaat etmeyeceklerini belirterek ateşe girmemişlerdir. Geriye döndüklerinde Rasûlullah (sav), ateşe girselerdi bir daha çıkamayacaklarını bildirmiştir.²⁰⁵ Bu hadisi şerh ederken Kurtubî “tenbih” (تنبيه) diyerek sufilerle ilgili anlatılan bir kıssaya değinir. Bu kıssaya göre şeyh müridine fırına bakmasını söylemiş, mürid ne olduğundan haber veremeyince şeyh fırına girip bakmasını söylemiştir. Bunun üzerine mürid fırına girmiştir. Şeyh durumu hatırlamış ve baktığında ateşin müride zarar vermediğini görmüştür. Kurtubî bu kıssayı zikrettikten sonra, “Zannederim bu hikâye, bu faziletli taife için uydurulmuş bir yalandır.” demiştir. Daha sonra kıssayı hadis açısından değerlendirmiştir. Eğer şeyh bunu kasdî olarak söylediye bu bir masiyet olur ve hadisten anlaşıldığı gibi Rasûlullah'ın (sav) ortaya koyduğu nass ile masiyete itaat edilmez. Masiyet olan bir fiilden keramet de ortaya çıkmaz çünkü kerametler iyi hallere işaret eder. Şâyet şeyh bunu kasden söylememiş, bunu düşünmemişse, mürid bu hata üzerine kendisini ateşe attığında bu onun için doğru bir sonuç ortaya çıkarmamalıdır. Bu fiil ile o zaten asi olmuş demektir. Asi olan kişi üzerine de keramet zuhur etmez. Kurtubî meseleyi bu şekilde tartışmaya devam etmiştir.²⁰⁶

²⁰³ Müslim, “Eşribe”, 4.

²⁰⁴ Kurtubî, *el-Müfhim*, 5: 310-312.

²⁰⁵ Müslim, “İmara”, 40.

²⁰⁶ Kurtubî, *el-Müfhim*, 4: 41-43.

Kurtubî, hadiste geçen nehyin tahrir mi, kerahat mi olduğunu tartışır ve tahriri tercih eder. Mesela, bir rivâyete göre Ömer b. Hattab (ra) Allah yolunda savaş için kullanılmak üzere bir atı sadaka olarak vermiştir. Ancak sahibinin ona gerektiği gibi bakmadığını müşahede etmiştir. Diğer rivâyete göre ise atın satışa çıkarıldığını görmüştür. Bunun üzerine Hz. Ömer (ra), Rasûlullah'a (sav) o atı satın alması durumunu sorunca Rasûlullah (sav) geri almamasını söylemiş ve bu fiili köpeğin kusup sonra bunu tekrar yemesine benzetmiştir.²⁰⁷ Buradaki nehy tahrir mi yoksa kerahat mi ifade etmektedir? Kurtubî meseleyi oldukça detaylı bir şekilde açıklamıştır. Konu ile ilgili görüşleri naklettikten sonra lafzın zahirinin tahrime delâlet ettiği görüşünde olduğunu ifade etmiştir. Ancak konunun devamında çeşitli hadisler zikrederek meselenin istisnalarını da ele almıştır.²⁰⁸

Bu konuya, Ebû Mesud el-Ensârî'den nakledilen, Rasûlullah'ın (sav) köpeğin satış bedelini, fahişenin ücretini ve kâhine verilen armağanı yasakladığı rivâyet de örnek gösterilebilir.²⁰⁹ Hadisten tüm köpeklerin satışının yasaklandığı anlaşılmaktadır ancak yasağın bu konuda izin verilen türlerin dışındaki köpeklerle ilgili olduğunda şüphe yoktur. Çünkü o zararlıysa onu edinmek ve satın almak haram olur. Ancak zararlı değilse onu edinmekte fayda vardır. Bu nehyi genelleştirmek gerekir mi yoksa gerekmez mi? Şâfiî, Evzâî ve Ahmed bu hükmü genele hamletmiştir. Onlara göre onu satın almak haramdır, satın alınırsa feshedilir, öldürülürse kıymeti ödenmez. Ebû Hanîfe, nehyin umuma hamledilmeyeceğini söyler. Çünkü onda faydalar vardır, edinilmesi caizdir dolayısıyla satışı da caizdir. Mâlikî mezhebine göre ise, edinilmesi caiz, satışı mekruhtur ve satış gerçekleşirse feshedilmez. Şâfiî'den de benzeri bir söz nakledilmiştir. İbn Kâsım, satışının mekruh olduğunu ancak müşterinin zaruret durumunda satın almasının caiz olduğunu söyler. Mâlik meşhur olan görüşünde, ihtiyaç sahibi için köpeğin necis olmadığını, kişinin caiz olan bir ihtiyacını karşılamak için onu edindiğini ve satışının da diğer meşru satışlar gibi olduğunu söylemiştir. Ancak şeriat onu mekruh kılmıştır. Köpeğin satışının, fahişenin ücreti ve kâhinin armağanıyla birlikte zikredilmesinin kesin tahrime delâlet ettiği söylenmiştir. Çünkü birlikte zikredilmişlerdir ve diğerlerinin haram olduğunda

²⁰⁷ Müslim, "Hibat", 3.

²⁰⁸ Kurtubî, *el-Müfhim*, 4: 578-583.

²⁰⁹ Müslim, "Musakat", 9.

icma vardır. Buna şu şekilde cevap verilir: Kâhin ve fahişenin ücretinin haram olduğu konusunda ittifak vardır. Bu konuların köpeklerle ilgili meselede olduğu gibi istisnaları yoktur ve bunların haram olduğu başka delillerle de sabittir. Nehiy ifadeleri ise kerahate de tahrime de delâlet edebilir.²¹⁰

Kurtubî, hadislerde geçen emir lafızlarının vücup mu nedb mi ifade ettiğini tartışmıştır. Düğün yemeğine katılmak konusundaki emir buna örnek verilebilir. İbn Ömer'den (ra) nakledildiğine göre, Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Biriniz düğün yemeğine davet edilecek olursa ona gitsin.”²¹¹ Kurtubî'nin açıklamalarına göre; Kâdî İyâz velime davetine icabetin vücupu konusunda cumhurun ittifak ettiği görüşündedir. Mâlik ve Mâlikî ulemasının çoğunluğuna göre ise bu vacip değildir. Zâhirî ehline bakılırsa, düğün yemeği olsun diğer yemek davetleri olsun hepsine katılmak vaciptir. Kurtubî, Rasûlullah'ın (sav) emir ifade eden sözlerinden ötürü, Zâhirîlerin tüm davetlere katılmanın vacip olması görüşünü kabul ettiğini ifade etmiştir.²¹²

Rasûlullah (sav): “Ey insanlar! Allah'a tövbe ediniz. Çünkü şüphesiz ben O'na günde yüz defa tövbe ediyorum.” buyurmuştur. Kurtubî'ye göre buradaki tövbe etme emri vücupa delâlet etmektedir. Allah Teâlâ bir âyette: “Ey Müminler hepiniz Allah'a tövbe edin.”²¹³ diğer âyette: “Ey iman edenler! İçtenlikle Allah'a tövbe edin.”²¹⁴ diğer bir âyette ise: “Günahlarına tövbe etmeyenler yok mu, işte zalimler onlardır.”²¹⁵ buyurmuştur. Bütün günahlar için tövbe etmenin vacip olduğu konusunda ihtilaf yoktur.²¹⁶

Kurtubî fikhî ihtilafları naklederek ihtilafın sebeplerine de değinmiştir. Örneğin; akşam namazının vakti konusu ulema arasında ihtilafli bir meseledir. İhtilafın sebebi ise konu ile ilgili hadisler arasında ulemanın tercih yoluna gitmesidir.²¹⁷ Seferilik süresi ile ilgili de âlimler farklı görüşler bildirmişlerdir.

²¹⁰ Kurtubî, *el-Müfhim*, 4: 443-444.

²¹¹ Müslim, “Nikah”, 16.

²¹² Kurtubî, *el-Müfhim*, 4: 152.

²¹³ Nur 24/31.

²¹⁴ Tahrim 66/8.

²¹⁵ Hucurat 49/11.

²¹⁶ Kurtubî, *el-Müfhim*, 7; 27.

²¹⁷ Kurtubî, *el-Müfhim*, 2: 239.

Bunun sebebi ise konu ile ilgili hadislerin ihtilaf etmesidir.²¹⁸ Konuyla ilgili diğer örnekler ihtilafu'l hadis bölümünde ele alınacaktır.

Kurtubî Mâlikî Mezhebine mensuptur. Mâlikî Mezhebi, Medine'de ortaya çıkan fıkıh ekolünün devamı niteliğindedir ve en ayırıcı özelliği Medine amelini fikhî delil olarak kabul etmesidir.²¹⁹ *el-Müfhim*'e bakıldığında Kurtubî'nin mezhebiyle ilgili yaklaşımı ortaya çıkacaktır. Buna göre o, mezhebine ve Medine ameline sahip çıkmıştır. Fırsat buldukça Medine amelinin hüccet olduğu, mezhebin temsilcisi olan İmam Mâlik'in haklılığı ve Mezhebinin isabetli görüşleri üzerinde durmuştur.

Örneğin Kurtubî, Ebû Hureyre'nin (ra) Rasûlullah'tan (sav) naklettiği "Din Medine'ye çekilecektir..." hadisini şerh ederken Medine amelinin hüccet olması konusuna değinmiştir. Bu hadis, Peygamber Efendimiz'in (sav) zamanını, onu takip eden ashap ve tâbiûn zamanını ilgilendirmektedir. Zira Medine Peygamber Efendimiz'in (sav) hicret ettiği ve yaşadığı yerdir. O (sav), din ve ilim için oraya hicret etmiştir. Medine için söz konusu olan bu hususiyetler başka bir yerde yoktur. Bunda Mâlik'in Medine ehlinin ameline dayanması ve onu fikhî delil kabul etmesinin hücceti mevcuttur. Burada Medine'den kastedilen şey Medine ehlidir. Bu söz, onların yolunun sıhhati, sonradan ortaya çıkan bidatlerle ilgili selamette olmaları konusuna, sünneti onların devam ettirmesine, imanın onlarda ve onların yolunda gidenlerde toplanmasına dikkat çekmektedir.²²⁰ Kurtubî'ye göre Medine ehlinin ameli Nebi'nin (sav) sünnetinin ne şekilde geldiğinin delili olur.²²¹

Yine, Muâviye'nin (ra) minberde, "Ey Medine ehli, âlimleriniz nerede..." diyerek seslenmesini de Kurtubî, onların gözünde Medine ehlinin sözünün itibarına delil olarak görmüştür. Bu Mâlik'in Medine âlimlerinin icmanın hüccet olmasına delillerinden biridir.²²²

Bazen Kurtubî, İmam Mâlik'in fetvasını zikrettikten sonra onun haklılığına değinmiştir. Örneğin, Ramazanda kılınan teravih dediğimiz nafile

²¹⁸ Kurtubî, *el-Müfhim*, 2: 325.

²¹⁹ Müslim, "İman", 65.

²²⁰ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 364.

²²¹ Kurtubî, *el-Müfhim*, 2: 486.

²²² Kurtubî, *el-Müfhim*, 5: 448.

namazı evde kılmak mı daha faziletlidir yoksa mescitte kılmak mı? Kurtubî meseleyi detaylı bir şekilde ele almıştır. Rasûlullah (sav) bunu önce mescitte kılmaya başlamış, ancak namaza rağbet artınca farz olur korkusuyla evinde kılmaya devam etmiştir. Özetle bazılarının göre evde kılmak, bazılarının göre mescitte cemaatle kılmak, bazılarının göre ise ümmetin çoğunluğu evde kılıyorsa evde, mescitte kılıyorsa mescitte kılmak faziletlidir. Mâlik'in konu ile ilgili delili ise "Farz namazı dışında kişinin kıldığı en hayırlı namaz evinde kıldığıdır"²²³ hadisidir. Bu konuda hükümleri Medine ameli üzerine bina eden Mâlik, insanların en haklısıdır.²²⁴

Kurtubî'nin genel yaklaşımı yukarıdaki gibi olmakla beraber, yeri geldiğinde Mâlik'in görüşünü tercih etmediği de vaki olmuştur. Peygamber Efendimiz'in (sav) "Sizden biriniz cumaya geleceği zaman gusletsin"²²⁵ sözü Mâlik'in Cuma günü guslün, cuma namazının hemen öncesinde alınması gerektiği ile ilgili görüşünün delilidir. Bu problemlili bir görüştür. (فيه نظر) Kurtubî bu meselede o gün cumadan önce herhangi bir vakitte gusledilebileceği görüşüne meyletmiştir.²²⁶

Mâlik'in tercih ettiği görüşe aykırı bir hadis söz konusu olduğunda, Mâlik'in bu tutumunu hadisin ona ulaşmamasına bağlamıştır. Mesela, Özürlü durumunda ipek giymeyi Mâlik yasaklamıştır. Ancak Rasûlullah'ın (sav) bu konuda Abdurrahman b. Avf ve Zübeyr b. Avvam'a ruhsat verdiği ile ilgili hadis mevcuttur.²²⁷ Kurtubî'ye göre Mâlik'in görüşü sahih değildir. Hadis Mâlik'e ulaşmamış olmalıdır.²²⁸ Peygamber Efendimiz'in (sav) Cuma günü oruç tutmayı yasaklaması ile ilgili rivâyeti²²⁹ açıklarken Mâlik'in Muvatta'daki konu ile ilgili beyanlarını zikretmiştir. Mâlik'e göre bilakis, o gün oruç tutmak güzeldir. O, bunun yasaklandığına dair bir söz işitmemiş, aksine ilim sahibi kimselerin o gün oruç tuttuğunu görmüştür. Yine Mâlikî âlimlerden olan Dâvûdi (ö. 402) ise

²²³ Buhârî, "Ezan," 81.

²²⁴ Kurtubî, *el-Müfhim*, 2: 388-389.

²²⁵ Müslim, "Cuma", 166.

²²⁶ Kurtubî, *el-Müfhim*, 2: 480.

²²⁷ Müslim, "Libas", 3.

²²⁸ Kurtubî, *el-Müfhim*, 5: 397.

²²⁹ Müslim, "Siyam", 24.

hadisin Mâlik'e ulaşmamış olması gerektiğini, ulaşması durumunda ona muhalefet etmeyeceğini belirtmiştir.²³⁰

Tüm bunlara bakıldığında anlaşılmaktadır ki Medine amelinin Kurtubî için önemi büyüktür. O, fırsat buldukça bunun delil olma niteliğine değinmiş, Mâlikî mezhebine ve mezhebin görüşlerine de sahip çıkmıştır. Ancak sahîh hadisler söz konusu olduğunda, hadisi bir kenara bırakmamış, mezhebine ve İmam Mâlik'in konu ile ilgili fetvasına rağmen hadislerin ahkâmına aykırı bulduğu görüşleri kabul etmemiştir.

b. İhtilafu'l-Hadis

Hadis ilminde iki sahîh hadis içerik olarak birbirine uyumlu olmazsa hadislerin ihtilaf etmesinden söz edilir ve bu problem cem ve telif, nesh, tercih, tevakkuf yollarından birisiyle çözülmeye çalışılır.²³¹

Kurtubî'nin hadislerde ihtilafı gördüğü noktaları çözme şekilleri aşağıda örneklendirilecektir.

Kurtubî ihtilafı görünen hadisler konusunda bazen, ihtilafın lafzî olduğunu ve mananın aslında anlamlı bir olay örgüsü oluşturduğunu iddia eder. Peygamber Efendimiz'in (sav) içinde suret bulunan eve melek girmemesi konusunda muhtelif rivâyetlerle ilgili yaptığı açıklama güzel bir örnektir. Müslim'de bu konuda bolca hadis nakledilmiştir ve metinlerinde farklılıklar mevcuttur. Bu rivâyetlerden birine göre, Ebû Talhâ el-Ensârî (ra), elbisedeki nakışı istisna ederek, içinde sûret bulunan eve melek girmeyeceğini nakletmiştir.²³² Ebû Talhâ'nın rivâyetini Zeyd (ra) Hz. Âişe'ye (ra) sorunca o, Hz. Peygamber'in (sav), kapıya astığı üzerinde sûret olan bir örtüyü yırttığını anlatmıştır.²³³ Bir rivâyete göre de üzerinde uçan kuş tasviri olan bir örtüyü Rasûlullah (sav) kendisine dünyayı hatırlattığı gerekçesiyle kaldırtmıştır.²³⁴ Bir rivâyette ise Hz. Âişe'nin (ra) aldığı bir yastığa üzerinde sûret olması dolayısıyla

²³⁰ Kurtubî, *el-Müfhim*, 3: 201.

²³¹ Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Aşkalani, *Nüzhetu'n-Nazar fî Tevzih-i Nuhbetu'l-Fiker*, thk. Nureddin Itr (Dimaşk: Matbaatu's-Sabah, 2000), 76. Çakan, *Hadis Usulü* (İstanbul: İFAV, 2008), 128; Müctebâ Uğur, "İhtilafu'l-Hadis", *Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 147.

²³² Müslim, "Libas", 25.

²³³ Müslim, "Libas", 25.

²³⁴ Müslim, "Libas", 25.

Rasûlullah (sav) tepki göstermiş, eve girmemiş ve sûret sahiplerinin azap göreceğini beyan etmiştir.²³⁵

Rivâyetler incelendiğinde çeşitli farklılıklar dikkat çekmektedir. Asılan bir örtüden, bir yastıktan, üzerinde uçan kuş bulunan bir örtüden bahsedilmektedir. Kaldırılma şekli ve sebebi de farklılık göstermektedir. Hz. Peygamber'in (sav) örtüyü yırttığı, eve girmediği, onu kaldırttığı söz konusu edilmiştir. Kaldırılma illeti ise, bir rivâyete göre eve melek girmemesi, bir rivâyete göre suret sahiplerine azap edilecek olması, bir rivâyete göre ise dünyayı hatırlatmasıdır. Ebû Talhâ el-Ensârî (ra) rivâyetinde bir olay anlatılmayıp sadece Rasûlullah'ın (sav) sözü nakledilmiştir ancak tüm diğer rivâyetler Hz. Âişe (ra) ile ilgilidir. Hz. Âişe'nin (ra) aynı problemi farklı şekillerde birkaç defa yaşamış olması mümkün olabilir mi?

Kurtubî'ye göre Hz. Âişe'nin (ra) rivâyetleri çoktur ve lafızları ihtilaflıdır. Hatta bu ihtilaflar hadislerde ızdırap olduğunu ve vehmi düşündürmektedir. Ancak durum böyle değildir çünkü burada bir tenakuz yoktur. Aslında olay, nakledilen tüm lafız ve durumları kapsamaktadır ancak bazı ravilerin naklettiğini diğerleri nakletmemiş, onların hepsi bu olayı kolaylaştıracak ibarelerle yorumlamıştır. Aynı ravinin farklı zamanlarda benzeri bir ihtilafı da caizdir ve buna tenakuz denmez. Tüm bu rivâyetler bir araya getirilirse, bu olayın hikâyesi kamil ve muntazam bir hale gelecektir. Kur'an'da geçen kıssalar da bu şekildedir. Allah bir mevzuyu bir yerde veciz bir ifadeyle anlatırken aynı mevzuyu başka bir yerde detaylandırmıştır. Manada ittifak olmasına rağmen lafızlarda farklılık olabilmektedir. Benzeri bir durum hadislerde olduğunda bu inkâr edilemez.²³⁶

Benzer bir durum Recm edilen Yahudi çiftin hikâyesini anlatan hadisler için de geçerlidir. Peygamber Efendimiz'in (sav) zina eden evli Yahudi çifte recm cezası vermesi ve bu cezanın uygulanması ile ilgili rivâyetlerde de farklılıklar mevcuttur. Bir rivâyette Rasûlullah'ın (sav) huzuruna zina eden Yahudi bir kadın ve Yahudi bir erkek getirilmiş ve Rasûlullah (sav) bu konuda Tevrat'ın hükmünü öğrenmek için kalkıp Yahudilere gitmiştir.²³⁷ Diğer rivâyette ise Rasûlullah'ın (sav) yanından yüzü siyaha boyanmış ve celde vurulmuş bir Yahudi geçmesi

²³⁵ Müslim, "Libas", 25.

²³⁶ Kurtubî, *el-Müfhim*, 5: 425.

²³⁷ Müslim, "Hudud", 6.

üzerine onları çağırarak bu uygulamayı sormuştur.²³⁸ Her iki rivâyette de sonuçta Tevrat'ta hükmün recm olduğu ancak bunu uygulamak bazı sebeplerden ötürü Yahudilere zor geldiğinden uygulamadıkları anlaşılmaktadır. Rasûlullah'ın (sav) emir vermesiyle evli olan bu iki Yahudi recmedilmiştir.

Kurtubî hadislerdeki lafız farklılıklarına dikkat çekmiş ve görünüşe göre ihtilafli olan bu meseleyi olayın Ebû Dâvûd'da geçen rivâyeti ile açıklığa kavuşturmuştur. Burada zikredilen Ebû Hureyre (ra) rivâyetine göre olay şöyle cereyan etmiştir:

“Yahudilerden bir erkek ile bir kadın zina ettiler. Birbirlerine: ‘Bizi şu Peygamber’e götürün. Çünkü o birtakım kolaylıklar getiren bir peygamberdir. Bize recm dışında bir hüküm verir, biz de Allah katında onunla hükmeder, senin nebilerinden birinin hükmü ile amel ettik deriz.’ dediler. Rasûlullah’a (sav) geldiler, O (sav) ashâbı ile mescitte oturuyordu. ‘Ey Ebe'l-Kasım! Zina eden bir erkek ve kadın hakkında ne dersin?’ dediler. Rasûlullah (sav) Beyt-i Midras’a gidene kadar konuşmadı. Kapıda durdu ve: ‘Tevrat’ı Musa’ya (as) indiren Allah aşkına söyleyin, zina eden muhsan kişi hakkında Tevrat’ta ne buluyorsunuz.’ dedi. Onlar: ‘Yüzü siyaha boyanır, eşeğe ters bindirilir –zina eden kişileri enseleri birbirine bakacak şekilde eşeğe oturtmak ve dolaştırmak- ve dayak atılır.’ dediler. İçlerinden bir genç sustu. Rasûlullah (sav) onun sustuğunu görünce ısrar etti. Genç: ‘Madem Allah’ın adına yemin veriyorsun, biz Tevrat’ta recm’i buluyoruz.’ dedi.²³⁹

Kurtubî hadisin devamını zikretmemiş, sadece Rasûlullah'ın (sav); “Tevrat’taki hüküm ile hükmediyorum.” sözünü naklederek olayı nihâyetlendirmiştir. Kurtubî’ye göre işte bu rivâyet ihtilafı çözmektedir, çünkü diğer rivâyetlerin toplamıdır. Buna göre önce Yahudiler Rasûlullah’a (sav) gelmiş, daha sonra da onlarla Beyt-i Midras’a yürümüştür. Söz konusu diyaloglar orada geçmiştir.²⁴⁰

Kurtubî, Rasûlullah'ın (sav) fiilleriyle ilgili nakledilen bazı ihtilafli rivâyetleri, diğer âlimlerden farklı bir yaklaşımla çözmeye çalışmıştır. Örneğin, Ebû Vâil'den nakledilen bir rivâyete göre, Ebû Musa (ra) küçük abdest bozmak

²³⁸ Müslim, “Hudud”, 6.

²³⁹ Ebu Dâvûd, “Hudud”, 26.

²⁴⁰ Kurtubî, *el-Müfhim*, 5: 108-109.

konusunda çok titizdir. O kadar ki bulaşmaması için bir şişeye bevleder, İsrailoğullarından birisinin tenine idrar isabet ederse orayı kesip attığını söylerdi. Huzeyfe (ra) bu durum üzerine, Ebû Musa'nın (ra) bu davranışını aşırı bulmuş ve Rasûlullah (sav) ile beraberken O'nun (sav) bir bahçe duvarının ardındaki çöplükte ayakta bevlettiğini anlatmıştır.²⁴¹ Halbuki Rasûlullah'ın (sav) ayakta bevletmeyi Hz. Ömer'e (ra) yasakladığı nakledilmiştir.²⁴² Hz. Âişe'den (ra) nakledilen bir rivâyete göre ise, Rasûlullah (sav) ancak oturarak bevletmiştir.²⁴³ Kurtubî'nin ifade ettiğine göre, ulema da ayakta bevletmek konusunda ihtilaf etmiştir. Mutlak olarak ayakta bevletmeyi yasaklayanlar vardır. Bununla beraber Huzeyfe'den (ra) nakledilen hadisi inkâr etmek gerekmez. Âlimler bu konuda bazı görüşler öne sürmüşlerdir. Hz. Âişe'nin (ra) rivâyetinin muttali olduğu haller için geçerli olduğu söylenmiştir. Yani onun görmediği bir zamanda Rasûlullah'tan (sav) aksi bir fiil zuhur etmiş olabilir. Huzeyfe'nin (ra) naklettiği rivâyet de o çöplükte kendisine pislik bulaşmaması için veya etrafta insanlar varsa onlardan daha rahat korunmak için oturmadığına hamledilebilir. Kurtubî bu görüşleri zikretmiştir ancak bunlar içinde şüphe barındıran ihtimallerdir. Huzeyfe (ra) Rasûlullah'ı (sav) ayakta görmüştür ancak belki de Rasûlullah (sav) onu çağdıktan sonra ayağa kalkmıştır. Kurtubî, burada farklı bir görüş ortaya atarak ihtilafı çözmeye çalışmıştır. Anlaşılmaktadır ki o hadisi kabul etmiş, ancak Rasûlullah'ın (sav) ayakta bevlettiğini kabul etmek istememiştir.²⁴⁴

Kurtubî'ye göre hadislerin ihtilafı durumunda hadisleri cem etmek birini tercih etmekten evladır. Bunu açıkça ifade ettiği bir örnek şu şekildedir: Akşam namazının vakti konusunda hadisler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Kurtubî'nin ihtilafı zikrettiği hadis Abdullah b. Amr'dan (ra) nakledilen tüm namazların vakitlerinin sayıldığı rivâyettir. Bu rivâyete göre akşam namazı şafak kaybolmadıkça kılınabilir.²⁴⁵ Kurtubî'nin söz konusu ettiği diğer rivâyet Cebrâil'in (as) Rasûlullah'a (sav) namaz vakitlerinin evvelinde ve ahirinde namaz kılmasını söyleyerek, vakitleri öğrettiği rivâyettir. Bu rivâyete göre Cebrâil (as)

²⁴¹ Müslim, "Taharet", 22.

²⁴² Tirmizî, "Taharet", 8.

²⁴³ Tirmizî, "Taharet", 8.

²⁴⁴ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 525-526.

²⁴⁵ Müslim, "Mesacid", 31.

Rasûlullah'a (sav) akşam namazını iki gün de güneş battığında aynı vakitte kıldırılmıştır.²⁴⁶ Kurtubî'nin ifade ettiğine göre hadisler teâruz halindedir ve ulemâ da hangisinin tercih edileceği konusunda ihtilaf etmiştir. Ulemâdan her biri kendisine uygun geleni tercih etmiştir. Ancak cem etme imkânı mevcuttur. Cebrâil (as) hadisinde akşam namazının aynı vakitte kılınması, faziletli olanı beyan etme maksadı taşıyor olabilir. Zira bu vaktin faziletli olduğu konusunda ümmet ittifak etmiştir. Rasûlullah (sav): “Ümmetim akşam namazını yıldızların doğup birbirine karıştığı vakte bırakmadıkça hayır –veya fitrat dedi- üzere devam ederler.”²⁴⁷ buyurmuştur. Bu hadiste bu vakte bırakmanın yasaklandığına dair bir işaret yoktur. Hadislerin namaz kılmanın caiz olduğu vakti ifade ettiği düşünülürse teâruz ortadan kalkar ve cem burada geçerli olur. Usul âlimlerinin ittifakıyla cem tercihten evladır. Çünkü cem etmekte, tüm delillerle amel etmek vardır. Tercih ise birini terk etmek anlamına gelir.²⁴⁸

Kurtubî cem konusundaki bu ifadelerini, kocası ölen hamile kadının iddeti ile ilgili hadisi açıklarken de kullanmıştır. Ancak burada iki âyetin farklı ifadeleri söz konusudur. Süleyman b. Yesar'dan nakledildiğine göre Ebu Seleme b. Abdurrahman ve İbn Abbas (ra) Ebû Hureyre'nin (ra) yanında bir araya gelmiş ve kocasının vefatından birkaç gün sonra doğum yapan lohusa kadının iddeti hakkında konuşmuşlardır. İbn Abbas (ra) iki vadenin uzun olanını beklemesi gerektiğini iddia ederken, Ebû Seleme (ra) ise evlenmesinin helal olduğunu iddia etmiştir. Ebû Hureyre (ra) ise Ebû Seleme (ra) ile aynı görüştedir. Bunun üzerine İbn Abbas'ın (ra) azatlısı olan Kureyb'i Ümmü Seleme'ye (ra) gönderirler. O da Rasûlullah (sav) zamanında bu durumda olan Eslemli Sübey'a'ya Rasûlullah'ın (sav) evlenmesi konusunda izin verdiğini anlatır.²⁴⁹ Kurtubî bu hadisin şerhinde konu ile ilgili iki âyet zikretmiştir. Bir âyette Allah Teâlâ; “İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri kendi başlarına dört ay on gün iddet beklerler...”²⁵⁰ âyeti ile “hamile olanların iddeti yüklerini bırakmalarıdır...”²⁵¹ buyurmuştur. Kurtubî'ye göre konu ile ilgili iki âyet görünüşte çelişmektedir. Ancak durum

²⁴⁶ Tirmizî, “Salat”, 1.

²⁴⁷ Ebu Dâvûd, “Salat”, 6.

²⁴⁸ Kurtubî, *el-Miǧhim*, 2: 237-238.

²⁴⁹ Müslim, “Talak”, 8.

²⁵⁰ Bakara, 2/234.

²⁵¹ Talak, 65/4.

böyle değildir. Sübey'a hadisinden de anlaşıldığı üzere, kişi eğer hamile ise vefat iddeti ile ilgili hadisle amel etmez. Zira usul ehlinin ittifakı ile cem tercihten evladır.²⁵²

Kurtubî bazen mutlak olanı mukayyed olana hamlederek ihtilafı çözme yoluna gider. Mesela, kâfir bir kimseyi öldüren mümin kimse hakkındaki iki hadisten birine göre kâfir ve onu öldüren kimse cehennemde ebediyen bir arada bulunmaz.²⁵³ Diğer hadise göre ise kâfir ve onu öldürüp öldürdükten sonra doğru yolu tutan mümin birbirine zarar verecek şekilde cehennemde bir araya gelmez.²⁵⁴ Birinci hadise göre öldüren mümin cehenneme hiç girmeyecek gibidir. İkinci hadise göre ise cehenneme girebileceği ancak öldürdüğü kâfirle bir araya gelmeyeceği anlaşılır. Bu hadislerin zahiri Kurtubî'ye göre ihtilafıdır. Cem ise mutlak olanın mukayyed olana hamledilmesiyle yapılır. Bunun manası ise şöyledir: Bir kâfiri öldüren sonra büyük günah işleyip tövbe etmeden ölen kişinin işi Allah'a kalmıştır. İsterse onu affeder, isterse cezalandırır ve cehenneme koyar. Cehenneme girdiğinde ise, kâfirlerin bulunduğu yere değil, mümin günahkârların bulunduğu yere girer. Böylece öldürdüğü kâfirle ebediyen bir araya gelmemiş olur ve birbirine zarar verecek şekilde onunla karşılaşmaz. Âyette geçtiği gibi bazı kâfirler cehennemde bazı müminler ile bir araya geleceklerdir. Kâfirler müminlere cehennemde beraber olduklarına göre iman ve amellerinin kendilerine fayda vermediğini söyleyecekler, Allah o müminleri cehennemden çıkardığı zaman ise kâfirler artık onları orada göremeyeceklerdir. Bunun üzerine birbirlerine (âyette geçtiği gibi): “Dünyada kendilerini kötü saydığımız adamları neden göremiyoruz? (cehennemlik değillerdi de) biz onları alaya mı almış olduk, yoksa (buradalar da) gözlerimizden mi kaçtılar?”²⁵⁵ derler. Kurtubî'nin açıklamasından anlaşılmaktadır ki Mümin ile kâfir cehennemde bir araya gelecek olmasına rağmen, birbirini

²⁵² Kurtubî, *el-Müfhim*, 4: 280; İmam Nevevi aynı konuda Kurtubî gibi bu iki âyeti zikretmiş ve âyetlerin çelişkili görüldüğünü, cumhurun burada sebebe bağlı olarak tahsis için birini tercih etmenin söz konusu olduğunu zikretmiştir. Bu durumda birinci âyet hamile olmayan kadınları ilgilendirir. Konu ile ilgili bkz. en-Nevevi, *Sahîh-i Müslim Şerhi el-Minhac*, 7: 92.

²⁵³ Müslim, “Cihad”, 36.

²⁵⁴ Müslim, “Cihad”, 36.

²⁵⁵ Sad, 38/62-63.

öldüren kâfir ile mümin bir araya gelmeyecektir. Bu şekilde yorumlanırsa ihtilaf ortadan kalkacaktır.²⁵⁶

Kurtubî, görünürde aralarında teâruz olan hadisleri, her birinin kendi konusuyla ilgili değerlendirilmesi gerektiğini belirterek teâruzu çözmeye çalışmıştır. Ebû Hureyre'den (ra) nakledilen, riya ile yapılan bazı amellerin sonuçlarıyla ilgili hadisin şerhinde Kurtubî'nin sergilediği yaklaşım buna örnek teşkil eder. Bu hadiste Rasûlullah (sav) kıyamet günü ilk getirilecek kişinin şehit düşen kişi olduğunu söylemiştir.²⁵⁷ Teâruz, kıyamet günü suale ilk hangi amelle başlanılacağı ile ilgilidir. Bu hadiste ilk önce şehit olan kişinin suale çekileceği zikredilmiştir ancak başka bir rivâyete göre suale ilk konu olacak amel namaz,²⁵⁸ diğer bir rivâyete göre ise kan akıtmaktır.²⁵⁹ Bu hadisler ile ilk başta zikredilen Ebû Hureyre (ra) hadisi arasında suale çekilecek amellerin evveliyeti bakımından teâruz olduğu anlaşılırsa da durum böyle değildir. Bu hadisler, bu konuda nas hükmünde değildir. Her amel, kendi konusu içinde ilk suale çekilecek amel olmalıdır. İslam'ın rükünleri ile ilgili ilk sorulacak amel namazdır. Mezalim konusunda ilk sorulacak amel kan akıtmaktır ve her konunun kendine göre ilk suale çekilecek amelleri vardır.²⁶⁰

Kurtubî, bazen hadislerde ihtilaf olduğunu düşündüğünde meseleyi farklı zamanlarda benzer olayların yaşanmasına bağlayarak ihtilafı çözmeye çalışmıştır. Örneğin, Enes b. Mâlik'ten (ra) Rasûlullah (sav) aç olduğu için Ebu Talha'nın (ra) onu yemeğe davet etmesi konusunda rivâyetler nakledilmiştir. Bu rivâyetlerde çeşitli ihtilaflar söz konusudur. Rivâyetlerden birine göre Ebu Talha (ra) Rasûlullah'ın sesinin güçsüz çıktığını görünce aç olduğunu anlamış ve Ümmü Süleym'e (ra) evde bir şeyler olup olmadığını sormuştur. Ümmü Süleym (ra) evdeki ekmeği Enes b. Mâlik (ra) ile Rasûlullah'a (sav) göndermiş, Rasûlullah (sav) ise durumu anlayınca yanındaki ashabını da alarak onların evine yemeğe gitmiştir. Ümmü Süleym (ra) ekmeği doğrayıp üzerine yağ sıkmış ve oraya gelen kişiler onar kişilik gruplar halinde eve girerek hepsi doyana kadar yemiştir. Diğer

²⁵⁶ Kurtubî, *el-Müfhim*, 3: 725-726.

²⁵⁷ Müslim, "Cihad", 16.

²⁵⁸ Ebu Dâvûd, "Salat", 149.

²⁵⁹ Buhârî, "Diyat", 1.

²⁶⁰ Kurtubî, *el-Müfhim*, 3: 746-747.

bir rivâyette, Enes b. Mâlik (ra) Radulullah'ı (sav) mescitte uzanmış, açlıktan bir yüzüstü bir sırtüstü dönerken görmüştür. Rivâyetin sonunda yemeğin artanından komşularına dağıttıklarını nakletmiştir. Bir rivâyete göre ise Rasûlullah (sav) mescitte otururken Enes b. Mâlik (ra) onu açlıktan karnına taş bağlamış bir halde görmüştür. Ümmü Süleym'in (ra) evinde ise biraz ekmek ve birkaç hurma vardır.²⁶¹ Kurtubî'ye göre bunlar ihtilaflı rivâyetlerdir. Eğer bu olayların farklı zamanlarda vuku bulduğu kabul edilirse ihtilaf ortadan kalkar. Zira bunların aynı olay olduğu düşünülürse, hadisler muzdarip olur ve bu lafızları cem etmek ve ızdırabı ortadan kaldırmak mümkün olmayıp tekellüf etmek gerekir.²⁶²

Bazı durumlarda ihtilaf, kişilerin hususi durumlarına hamledilerek çözülür. Mesela, Hz. Osman'dan (ra) nakledildiğine göre Rasûlullah (sav): "Kim Allah'ın emrettiği şekilde abdest alır sonra da farz namazlarını kılarsa bu, namazların arasındaki günahlara kefarete olur." buyurmuştur.²⁶³ Ebû Hureyre'den (ra) nakledildiğine göre ise Rasûlullah (sav): "Müslüman bir kul abdest alırken yüzünü yıkadığı zaman, gözüyle bakıp işlediği bütün günahlar yüzünden çıkar..."²⁶⁴ buyurmuştur. Kurtubî'ye göre buradaki ihtilaf, bir hadiste günahların abdest alıp bununla farz bir namaz kılmak suretiyle örtülmesi, diğer rivâyette ise günahların sadece abdest vesilesiyle dökülmesidir. Buradaki ihtilaf iki şekilde çözülür. Birincisi, hadislerin mutlak ifadelerini, mukayyed ifadelerine hamletmektir. İkincisi, durum kişilerin kendi halleriyle ilgilidir. Bazı abdest alan kişiler, huzur içinde, edeplerine dikkat ederek, mükemmel bir şekilde abdest aldıklarında bu abdestleri günahlarının örtülmesine vesile olur. Bazı abdest alan kişiler için ise durum böyle olmaz. Günahların örtülmesi için, abdest ve namazın bir araya gelmesi gerekir. Rasûlullah'ın (sav): "Kim Allah'ın emrettiği şekilde abdest alır sonra da farz namazlarını kılarsa bu, namazların arasındaki günahlara kefarete olur."²⁶⁵ sözü bu açıklamayı desteklemektedir. Çünkü Allah'ın emrettiği şekilde abdest almak, abdesti farzlarını yerine getirerek kısaltmaktır. Ancak edeplerine

²⁶¹ Müslim, "Et'ime", 3.

²⁶² Kurtubî, *el-Müfhim*, 5: 310-313.

²⁶³ Müslim, "Taharet", 4.

²⁶⁴ Müslim, "Taharet", 11.

²⁶⁵ Müslim, "Taharet", 4.

riâyet edilerek alınan kâmil abdest ise ilim ve murakabe ile Allah'ın kişinin batınını nurlandırdığı abdesttir.²⁶⁶

Kurtubî, Müslim hadisi ile başka kaynaklarda geçen hadisler arasındaki ihtilafı da söz konusu etmiştir. Örneğin, Zeyd b. Halîl el-Cühenî'den (ra) rivâyet edildiğine göre, Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Size şahitlik edenlerin en hayırlısını haber vereyim. Onlar kendisinden istenmeden önce şahitlik edenlerdir.”²⁶⁷ Buhârî'de İmran b. Husayn'dan (ra) nakledildiğine göre ise Rasûlullah (sav): “Sizden sonra öyle bir topluluk gelecek ki, hıyanet edecekler ve onlara güvenilmeyecek. Kendilerinden istenilmediği halde şehadet edecekler...” buyurmuştur. Hadisin diğer varyantında: “...şahitlikleri yeminlerini yeminleri şahitliklerini geçecek.”²⁶⁸ lafzı nakledilmiştir. Bu hadisler arasında ihtilaftan bahsedilmiştir ancak Kurtubî'ye göre burada herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Hıyanet eden kişilerin istenmeden şahitlik yapması iki şekilde anlaşılır. Birincisi, yalan şahitlik yapmaktır. Yani o kişiler, bilmedikleri hususta, istenmediği halde yalancı şahitlik yapacaklardır. İkincisi ise, infazın uygulanması konusunda, şahitlikleri ile karşıdaki kişiye kötülük yapmak amacıyla, istenmediği halde şahitlik yapacaklardır. Bu tarz bir şahitlik, şahidin hevasının galip gelmesi sebebiyle geçerli değildir. Bu konuda Kurtubî'ye göre ihtilaf yoktur ve bu hadis için en güzel açıklamadır. Nehaî'den, hadisin diğer varyantında söz konusu edilen yeminden dolayı, şahitliğin yemin anlamında kullanıldığı nakledilmişse de, bu görüş kabul edilmez.²⁶⁹

Kurtubî, hadisten anlaşılan mananın âyetle teâruzuna da değinmiştir. Örneğin, bir Müslüman Hz. Musa'nın (as) insanlar üzerine üstün kılındığını söyleyen bir Yahudiyi, Rasûlullah (sav) varken böyle söylediği için tokatlamıştır. Yahudi de bunu şikâyet etmek üzere Rasûlullah'a (sav) gelmiştir. Bunun üzerine Rasûlullah (sav) Allah'ın peygamberleri arasında üstünlük gözetilmemesini söylemiştir.²⁷⁰ Kurtubî'ye göre, Rasûlullah'ın (sav) bu sözü ile “Peygamberlerin

²⁶⁶ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 391-392.

²⁶⁷ Müslim, “Akdiye”, 9.

²⁶⁸ Buhârî, Şehadet”, 9.

²⁶⁹ Kurtubî, *el-Müfhim*, 5, 172,173.

²⁷⁰ Müslim, “Fedail”, 42.

bazılarını bazılarına üstün kıldık.”²⁷¹ âyeti ile muarız görünmektedir. Bazıları Rasûlullah’ın (sav) bu sözünün edep ve tevazudan kaynaklandığını iddia etmişlerdir. Ancak bu doğru bir yaklaşım değildir. Çünkü olayın cereyan ediş tarzı bunun tevazu değil bir yasak olduğu izlenimi uyandırmaktadır. Yahudi, Hz. Musa’nın (as) beşerin en hayırlısı olduğunu söylemiş, açıkça belirtmese de onun Rasûlullah’tan (sav) hayırlı olduğunu kastetmiştir. Müslüman da buna sinirlenip Rasûlullah’ın (sav) daha hayırlı olduğu iddiasından ötürü ona saldırmıştır. Rasûlullah da (sav) bu duruma kızmış ve bunu yasaklamıştır. Bu durumda bunun tevazudan kaynaklandığını söylemek doğru olmaz. Bu yasak, peygamberlerin birbirleriyle kıyaslanması ve isim olarak birbirinden hayırlı veya faziletli olduğunun söylenmesi ile ilgili olmalıdır. Zira Rasûlullah (sav) insanların seyyidi olduğunu kendi de söylemiştir. Bu durumda yasak, peygamberlerin bazılarının bazılarında üstün olmalarıyla alakalı değil, şahıs olarak birbirleriyle kıyaslanmalarıyla alakalıdır.²⁷²

Hadislerde bazen sayılarla ilgili farklı lafızlar olabilmektedir. Kurtubî bu konulara değinmiş, bunları açıklarken ortada gerçek bir ihtilafın olmadığını ifade etmiştir. Örneğin bir rivâyete göre nifak alameti üç iken diğer rivâyete göre dördtür. Bu bilgiler vahiy ve müşahede yoluyla öğrenilmektedir. Rasûlullah (sav) bilmediği bazı şeyleri sonradan öğrenip zikredebilir. Bu durumda rivâyetler toplanırsa ve gerçekte bunların sayısı ve neler olduğu ortaya çıkabilir.²⁷³ En faziletli amellerin sayıldığı hadislerdeki farklılıkların sebebi ise Rasûlullah’a (sav) bu konuda soru soran kişilerin hallerindeki ihtilafıdır. Rasûlullah (sav) muhatabının durumuna göre değişik cevaplar vermiştir.²⁷⁴

Hadiste geçen farklı lafızları cem etme imkânı olduğunda, Kurtubî nesh iddiasını reddetmiştir. Rasûlullah’ın (sav) saçlarını salması ve ortadan ayırması ile ilgili rivâyet buna örnek gösterilebilir. İbn Abbas’tan nakledildiğine göre ehl-i kitap saçlarını salıyor ancak müşrikler ikiye ayırıyordu. Rasûlullah (sav) ise önce müşriklere muhalefet maksadıyla saçlarını salmış, sonra da ikiye ayırmıştır.²⁷⁵

²⁷¹ Bakara 2/253.

²⁷² Kurtubî, *el-Müfhim*, 6; 231.

²⁷³ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 251.

²⁷⁴ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 275-276.

²⁷⁵ Müslim, “Fedail”, 24.

Kâdî İyâd, bu rivâyete dayanarak, saçları salmanın neshedildiğini söylemiştir. Ancak Kurtubî bunu kabul etmemiştir. Ona göre Rasûlullah (sav) ilk başlarda, müşriklere muhalefet etmek ve ehl-i kitaba daha yakın hissettiğinden onlarla ülfet kurmak maksadıyla onlar gibi saçlarını salmıştır. Ancak onlara muvafakat etmenin faydasız olduğunu anlayınca, onlara da muhalefet etmek istemiştir. Dolayısıyla saçların salınması neshedilmiş değildir.²⁷⁶

Kurtubî'nin bu konudaki tutumu *el-Müfhim*'den anlaşılmaktadır. Hadislerde veya hadisle Kur'an arasında bir ihtilaf söz konusu olursa Kurtubî genel olarak bu ihtilafı giderme yolunu tutmuştur. Hadislerden birini tevil etmeyi tercih ettiği de olmuştur,²⁷⁷ ancak genel tutumunun hadisleri cemetmek olduğunu söylemek mümkündür.²⁷⁸ Kurtubî'ye göre usul ehlinin ittifakı ile cem tercihten önceliklidir.²⁷⁹ Sahih hadisler arasında birini tercih etmektense, hiçbir delil bulunamazsa bile tevakkuf edilir.²⁸⁰ Sika ve sebt ravilere vehm isnad etmektense hadisleri yorumlama yoluna gitmek evladır.²⁸¹

c. Müşkilü'l-Hadis

Müşkilü'l-hadis ifadesi literatürde genel olarak, ihtilâfu'l-hadis ile aynı manada kullanılmaktadır.²⁸² Ancak hadislerde mevcut olan anlaşılması güç, karmaşık meseleler hakkında ve hadislerin hadislerle değil, Kur'an ve icma gibi diğer delillerle çeliştiği durumlar için da kullanılabilir.²⁸³ Burada da terim bu manada kullanılmıştır. Çünkü Kurtubî, hadislerin ihtilafı söz konusu olduğunda genellikle ihtilaf²⁸⁴ ve teâruz²⁸⁵ terimlerini ve bu terimlerin türevlerini kullanmıştır. Müşkil lafzını ise, anlaşılması güç meselelerle ve hadislerin diğer hadisler dışında hakkında icma oluşmuş fikhî kâideler, tarihi gerçekler gibi diğer

²⁷⁶ Kurtubî, *el-Müfhim*, 6; 124-125.

²⁷⁷ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 571.

²⁷⁸ Kurtubî, *el-Müfhim*, 2: 238.

²⁷⁹ Kurtubî, *el-Müfhim*, 4:280.

²⁸⁰ Kurtubî, *el-Müfhim*, 4: 492.

²⁸¹ Kurtubî, *el-Müfhim*, 4: 152.

²⁸² İbn Hacer, *Nüzhetu'n-Nazar*, 67; Ahmet Yücel, *Hadis Usulü* (İstanbul: İFAV: 2014), 213.

²⁸³ Yavuz Köktaş, *Fethu'l-Bari ve Umdetu'l-Kari'nin Metin Tahlili Açısından İncelenmesi* (İstanbul: İSAM: 2009), 208.

²⁸⁴ Kurtubî, *el-Müfhim*, 2: 237.

²⁸⁵ Kurtubî, *el-Müfhim*, 3: 725.

unsurlarla çelişmesi sonucunda ortaya çıkan anlam kapalılığı ile ilgili kullanmıştır.

Kurtubî'nin bizzat müşkil olduğunu ifade ettiği veya müşkil olduğunu ifade etmediği halde problem gördüğü için yorumlama ihtiyacı hissettiği rivayetler aşağıdaki başlıklarla incelenecektir:

c.1. “Müşkil” Diyerek İzah Ettiği Hadisler

Müşkil olduğunu düşündüğü bir mesele olduğunda Kurtubî, işkâl ve müşkil terimlerini kullanmış ve çeşitli şekillerde müşkil olan meseleyi çözmeye çalışmıştır. Konu ile ilgili şu örnekler zikredilebilir:

Kurtubî, bazen İmam Mâlik'e dayanarak müşkil gördüğü meseleyi çözmektedir. Örneğin, Ebû Hureyre (ra) ile Zeyd b. Hâlid el-Cühenî'den (ra) rivâyet edildiğine göre Rasûlullah'a (sav) davalı iki adam gelmiştir. Bu iki adamdan birinin muhsan olmayan oğlu ile diğerinin hanımı zina etmiş, oğlunun cezasının recm olduğu bildirilince adam yüz koyun ve cariye karşılığında oğlunu recmden kurtarma yoluna gitmiştir. Ancak daha sonra durumu ilim ehline sorunca, diğer adamın hanımının cezasının recm olduğu, kendi oğluna ise yüz celde ve bir yıl sürgün cezasının verilmesi gerektiği bilgisine ulaşmıştır. Rasûlullah (sav) adamın cariye ve koyunlarının geri verilmesini, adamın oğluna yüz celde ve bir yıl sürgün cezası uygulanmasını emretmiştir. Sahâbeden Üneys'i (ra) kadının yanına gidip durumu itiraf ederse onu recmetmekle görevlendirmiştir.²⁸⁶

Kurtubî'nin bildirdiğine göre zina ikrarındaki şehadet konusunda ihtilaf edilmiştir. Diğer konulardaki ikrarlar gibi iki şahit yeterli midir yoksa zinayı görme konusunda olduğu gibi ikrarda da dört şahit mi gerekir? Bu ihtilafı beraber tek kişinin ikrara şahitlik etmesi ile hüküm verileceğini kabul eden yoktur. Müşkilin sebebi de budur. Hadise bakılırsa tek kişinin ikrara şahitlik etmesiyle, Rasûlullah (sav) hüküm vermiş olur. Bu ise ittifakla kabul edilmeyen bir meseledir. Halbuki hadisin Müslim'de geçen, Zühri ve Leys yoluyla gelen metninde; “kadın itiraf etti, Rasûlullah'ın (sav) emri ile recmedildi” ifadesi geçmektedir. Ancak Zühri'den Mâlik'in rivâyet ettiği lafızda; “kadın itiraf etti ve

²⁸⁶ Müslim, “Hudud”, 5.

recmedildi” ifadesi geçmektedir. Zühri ve Leys’in naklettiği lafız kabul edilecek olursa Üneys’in (ra) tek başına şahitlik etmesi ile Rasululah (sav) recme hükmetmiş demektir. Çünkü Rasûlullah (sav) ikrara şahit olmamıştır. Mâlik’in rivâyeti kabul edilirse Üneys’in (ra) itiraf durumunda kadını recmetmekle görevlendirilmiş bir hâkim olması söz konusudur. Böyle bir teâruz durumunda Mâlik’in hadisi evladır çünkü onun hıfzı, zabtı ve Zühri’nin hadisini en iyi bilen kişi olduğu bilinmektedir. Mâlik’in rivâyetinin zahirine bakılacak olursa Üneys (ra) hakim konumundadır. Bu durumda müşkil ortadan kalkacaktır. Onun elçi olarak gönderilmesi durumu bir kenara bırakılırsa sadece Üneys’in (ra) itirafa şahitlik etmesi ile kadının recmedilmesi durumu ortadan kalkar.²⁸⁷

Kurtubî’nin bu hadisi müşkil olarak görmesi, söz konusu hadisin Muvatta rivâyetini tercih etmeye meyilli olduğu izlenimi uyandırmaktadır. Zira ihtilaf konusunda kendisinin tuttuğu tavır genelde hadislerden birini diğerine tercih etmek değil, çeşitli yollarla hadisleri cem etmektir. Sika ravilere vehm isnad etmekten de kaçınmasına rağmen, Leys gibi bir ravinin²⁸⁸ rivâyetini Mâlik’in rivayeti ile karşılaştırıp açıkça belirtmese de zımnen ona vehm isnad etmiştir.

Bu meseleye benzer bir örnek de şu şekildedir: Enes b. Mâlik’ten (ra) rivâyet edildiğine göre Uraynalılardan bazı kimseler Rasûlullah’ın (sav) yanına Medine’ye gelmişlerdir. Medine’nin havasından ötürü sağlıkları bozulunca Rasûlullah (sav) onları develerin sütleri ve idrarlarından faydalanarak iyileşmeleri için zekât develerinin yanına göndermiştir. Ancak onlar iyileşince irtidat edip çobanı öldürmüşler, develerle beraber kaçmışlardır. Bunun üzerine yakalanıp Rasûlullah’a (sav) getirildiklerinde Rasûlullah (sav), onların el ve ayaklarını kestirmiş, gözlerini oydurmuş ve Harre denen yerde ölüme terk ettirmiştir.²⁸⁹ Buradaki müşkil, öldürülen şahısların çobana karşılık kısas olarak mı öldürüldükleri yoksa Allah ve Rasulü’ne (sav) savaş açmış sayılacaklarından had cezası olarak mı öldürüldükleriyle ilgilidir. Kurtubî’ye göre Mâlik’in sözüyle

²⁸⁷ Kurtubî, *el-Müfhim*, 5: 106-107.

²⁸⁸ Leys hakkında bilgi için bkz. Yusuf b. Abdurrahman el-Mizzi, *Tehzibu’l-Kemal fi Esmâ’ir-Rical*, thk. Beşar Avvad Maruf (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1992), 24:255.

²⁸⁹ Müslim, “Kasame”, 2.

müşkil ortadan kalkar. O da tek kişiye karşılık çok kişiye kısas uygulanacağı ile ilgili bu hadisin delil olduğudur.²⁹⁰

Yine bu hadisle ilgili bir mesele, deve idrarının Rasûlullah (sav) tarafından tavsiye edilmesidir. Kurtubî bunu, mutad olan şeylerle tedavi olmanın caiz olmasının delili olarak kabul etmiştir. Araplar arasında develerin idrarını ve sütünü içerek tedavi olmak adettendir ve Rasûlullah da (sav) bunu o kişilere tavsiye etmiştir. Onlar da bu yöntemle sıhhat bulmuşlardır. Ayrıca bu rivâyet, Mâlik'in eti yenen hayvanların idrarının temiz olduğuna dair görüşüne delilidir.²⁹¹

Kurtubî bazen de hadisin değişik varyantlarında geçen ifadelerle dayanarak müşkili çözmeye çalışmıştır. Maktulün velisinin katili öldürmeye niyet etmesi üzerine, Rasûlullah'ın (sav) ikisinin de ateşte olduğunu beyan ettiği rivâyet bunun bir örneğidir. Alkame b. Vâil'in babasından naklettiğine göre o, Nebi (sav) ile otururken bir adam, birini deriden örülmüş bir iple çekerek getirdi ve “ Ya Rasulallah, bu kardeşimi öldürdü.” dedi. Rasûlullah (sav), “Onu öldürdün mü?” diye sordu. Diğer adam, “O itiraf etmezse ben de ona karşı delilimi ortaya koyarım.” dedi. Adam, “Evet öldürdüm. Onunla birlikte bir ağaçta yaprak silkelerken bana sövdü, beni kızdırdı. Ben de baltayı başının yanına vurdum ve öldürdüm.” dedi. Nebi (sav) ona, “Kendini kurtarmak için ödeyeceğin bir şey var mı?” dedi. Adam, “Benim elbisem ve baltamdan başka bir şeyim yok.” dedi. Rasûlullah (sav), “Sence kavmin seni satın alır mı?” dedi. Adam, “Ben kavmim için buna değmeyecek biriyim.” dedi. Rasûlullah (sav) ipini attı ve “Seni adamınla baş başa bırakıyorum.” dedi. Davalı adam onu alıp gitti. Adamın arkasından Rasûlullah (sav), “Onu öldürürse o da onun gibidir.” dedi. Bunun üzerine adam geri döndü ve “Ya Rasulallah (sav) senin öldürürse o da onun gibidir dediğin bana ulaştı. Halbuki onu ben senin emrinle aldım.” dedi. Rasûlullah (sav), “Sen bunun hem senin günahını hem de arkadaşının günahını yüklenmesini istemez misin?” dedi. Adam herhalde, “Ya Rasulallah (sav) evet” dedi. Rasûlullah (sav), “O da bunun gibidir.” dedi. Adam da onun ipini atıp kendi yoluna gitti.²⁹²

²⁹⁰ Kurtubî, *el-Müfhim*, 5: 18-23.

²⁹¹ Kurtubî, *el-Müfhim*, 5: 19.

²⁹² Müslim, “Kasame”, 10.

Bu, hadisin bir tarikidir. Diğer tarike göre Rasûlullah (sav): “ Öldüren de ölen de ateştedir.” buyurmuştur.²⁹³ Kurtubî’ye göre burada büyük bir müşkil vardır. Çünkü birinci katil bilerek adam öldürmüş, ikincisi ise kısas olarak öldürmeye niyet etmiştir. Davacı olan kişi de Rasûlullah’a (sav) onun emri ile aldığını belirterek bu sözüne şaşırmıştır. Kurtubî bu müşkilin çözümü konusunda âlimlerin dört farklı izahını nakletmiş ve hepsiyle ilgili kendi değerlendirmesini yapmıştır.

Bu görüşlerden birincisi, Ebû Abdullah el-Mâzerî’nin görüşüdür. Ona göre katil açısından ortaya çıkacak olan sonucun kısas ile ortadan kalkması açısından ikisi eşittir. Kurtubî’ye göre bu açık bir ifade değildir. Mâzerî sanki katil kısas ile öldürüldüğünde cinâyetten ötürü ortaya çıkacak olan akıbetinin ortadan kalktığını, veli hakkını almış olduğu için veli ve katilin sonuç olarak eşit olduğunu söylemiştir.

İkinci görüş Kâdî İyâz’ın görüşüdür. Buna göre onlar izin verilmesi bakımından değil, öfkesine teslim olma ve nefesine yenik düşme bakımından eşittir.

Kurtubî bu iki imamın görüşlerini oldukça garip bulmuş, hadisin diğer varyantında geçen “ölen de öldüren de ateştedir” lafzını görmemiş gibi bu izaha nasıl kalkıştıklarını anlamlandıramamıştır. Kurtubî’ye göre bu söz “onun gibidir” lafzını tefsir etmektedir. Kısaca, bu şiddetli uyarının bu rivâyette geçmeyen mezkûr şahsın başka nitelikleri dolayısıyla söylendiğini düşünmek bile zordur. Çünkü o kişi bu uyarı üzerine Rasûlullah’a (sav) o adamı onun emri ile aldığını söylemiştir. Öyleyse bu uyarı bu olayla ilgili olmalıdır.

Konu ile ilgili üçüncü ve dördüncü görüşler Ebû Dâvûd’da geçen aynı olayı anlatan rivâyetlerle ilgilidir. Hadisin Ebû Hureyre’den (ra) nakledilen tarikine göre katil öldürme kastı olmadığını, hata ile öldürdüğünü belirtmiştir. Rasûlullah da (sav) velisine, adam doğru söylüyorsa kısas durumunda cehenneme gireceğini açıklamıştır. Sanki Rasûlullah (sav) velinin, katilin doğru söylediğini bile bile onu öldürmesiyle ilgili bu uyarıyı yapmıştır.²⁹⁴ Ancak katil hata ile

²⁹³ Müslim, “Kasame”, 10.

²⁹⁴ Ebû Dâvûd, “Diyât”, 3.

öldürmüş ise her ikisinin de cehennemde olduğuna dair diğer hadiste geçen lafız yine anlam kazanmaz.

Diğeri Vâil b. Hicr'in (ra) hadisidir. Buna göre Rasûlullah (sav) veliye üç kez katili affetmesini söylemiş, o da üç kez bunu reddetmiştir.²⁹⁵ Bu durumda velinin cehennemde olması onun katili öldürmesinden ziyade Rasûlullah'a (sav) defaatle karşı çıkması ve katil hakkındaki şefaatinin geri çevirmesi ile alakalıdır. Kurtubî bu tevili, müşkilin çözümü ile ilgili isabetli bulmuştur.

Tüm bu görüşlerden sonra Kurtubî, bazı âlimlerin bu hadiste müşkile sebep olan “ölen de öldüren de ateştedir” lafzının, “iki Müslüman kılıçları ile karşılaşılırsa ölen de öldüren de ateştedir”²⁹⁶ hadisinden bazı ravilerce bu hadise karıştırıldığı görüşünde olduklarını da eklemiştir. Ancak Kurtubî'ye göre bu uzak bir ihtimaldir.²⁹⁷

Kurtubî bazen de müşkil gördüğü meseleyi, konu ile ilgili başka bir rivâyete dayanarak çözmüştür. Mesela, Ebû Hureyre'den (ra) nakledildiğine göre Rasûlullah'a (sav) muhsan olmayan cariye'nin zina etmesi halinde hükmünün ne olacağı sorulmuştur. Rasûlullah (sav) de şöyle cevap vermiştir: “Zina ederse ona celde vurun, sonra yine zina ederse celde vurun, sonra yine zina ederse celde vurun. Sonra da bir ip karşılığında bile olsa satın.”²⁹⁸ Burada müşkil, hadiste geçen muhsan olmamakla ilgili ihtilaflar konusunda ortaya çıkmıştır. İbn Mesud, Şabi, Zühri ve başkalarının dâhil olduğu bir grup, buradaki ihsanın (احسان) İslam anlamına geldiğini söylemişlerdir. Bu durumda muhsan olmayan cariye, Müslüman olmayan cariye demek olur. İbn Abbas, Saîd b. Cübeyr'in içinde bulunduğu bir grup ise bunun evlenmiş olmak demek olduğunu söylemişlerdir. Bu durumda, bu cariye evlenmiş ise kâfir de olsa zina etmesi durumunda had cezasına çarptırılır. Tüm bu ihtilaflar ihsan kelimesinin farklı manalarının sonucudur. Ayrıca müşkil, Rasûlullah'ın (sav) hadiste soruya verdiği cevabın kapsamı ile ilgilidir. Yani soru soran muhsan olmayan cariye'yi sormuştur ancak Rasûlullah (sav) celdeyi sadece muhsan olmayan cariye için mi emretmiştir, yoksa muhsan olsun olmasın zina eden cariye'ye celde vurulması mı gerekir?

²⁹⁵ Ebû Dâvûd, “Diyât”, 3.

²⁹⁶ Müslim, “Fiten”, 4.

²⁹⁷ Kurtubî, *el-Müfhim*, 5: 52-58.

²⁹⁸ Müslim, “Hudûd”, 6.

Kurtubî bu meseleyi müşkil olarak adlandırmıştır. Birinci meselede, muhsan olmak demek, evlenmiş olmak demektir. Mâlik'in hükmü budur. İkinci meseleye gelince, Hz. Ali'den (ra) nakledilen konu ile ilgili hadis bu meseleyi çözmektedir. Ebû Abdurrahman'dan rivâyet edildiğine göre, Hz. Ali (ra) hutbe verirken şöyle konuşmuştur: “Ey insanlar! Köleleriniz arasında muhsan olanına da olmayanına da haddi uygulayın. Çünkü Rasûlullah'ın (sav) bir cariyesi zina etmişti de bana o cariyeyle celde vurmamı emretti. Bir de baktım ki, yeni lohusa olmuş. Ona celde vurursam öldürecekimden korktum. Bu hususu Rasûlullah'a (sav) söyleyince; ‘İyi yaptın.’ buyurdu.”²⁹⁹ Bu hadise bakılırsa Rasûlullah (sav) muhsan olana da olmayanına da celde vurmamı emretmiş olur. Böylece müşkil çözümlür.³⁰⁰

Kurtubî'nin bazen anlaşılması zor olan sahâbe ve tabiun kavillerini de müşkil olarak ifade etmiştir. Saîd b. Zeyd'in (ra) kendisiyle davalanan Erva bt. Üveys için beddua etmesi ile ilgili rivâyet bunun örneğidir. Nakledildiğine göre, Erva bt. Üveys arazisinden bir miktar aldığı gerekçesiyle Saîd b. Zeyd'i (ra) Mervan b. Hakem'e dava etmiştir. Saîd b. Zeyd ise Rasûlullah'tan (sav) işittiklerinden sonra, onun arazisinden bir şey almadığını ifade etmiştir. Mervan ne işittiğini sorunca, Saîd b. Zeyd (ra) Rasûlullah'tan (sav): “Kim haksızlıkla bir yerden bir karış alacak olursa, yedi kat yere kadar onun boynuna dolacaktır.” rivâyetini nakletmiştir. Bunun Üzerine Mervan, Saîd b. Zeyd'e başka bir delil sormamıştır. Saîd b. Zeyd de (ra): “Allah'ım eğer bu kadın yalan söylüyorsa gözlerini kör et ve onun canını kendi yerinde al.” diyerek beddua etmiştir. Rivâyet edildiğine göre bu kadın, ölmeden önce kör olmuş ve kendi arazisinde bir çukura düşmek suretiyle hayatını kaybetmiştir.³⁰¹

Kurtubî, Saîd b. Zeyd'in (ra) ettiği bedduayı müşkil olarak görmüştür. Çünkü Allah Teâlâ, “Bir kötülüğün karşılığı ona denk bir davranıştır...”³⁰² ve “... kim size saldırırsa, onun saldırısının dengiyle siz de ona saldırın...”³⁰³ buyurmuştur. Burada müşkil, zalim veya gasbedici kişiden yaptığının fazlasıyla

²⁹⁹ Müslim, “Hudûd”, 7.

³⁰⁰ Kurtubî, *el-Müfhim*, 5: 123.

³⁰¹ Müslim, “Musakat”, 30.

³⁰² Şura 42/40.

³⁰³ Bakara 2/194.

karşılık almanın caiz olmamasıyla ilgilidir. Âyetlerden bu anlaşılmaktadır. Burada durum, kişinin kendisine yapılandan fazlasını karşısındaki kişi için dilemesi ve bunun için dua etmesidir. Kişi, karşısındaki Müslüman olan bir kişinin ölümüne varıncaya kadar dua edip temennide bulunabilir mi? Bu mümkün değildir. Ancak kişi Allah'tan kendisine yapılanın mislinin zalim olan kimseyi bulmasını isteyebilir. “Allah’ım ondan benim hakkımı al” ya da “Allah’ım bana yaptığını sen de ona yap” şeklinde dua edebilir.

Burada müşkil şu şekilde çözülebilir: Zalimin zulmünden fazlasıyla karşılık bulması için dua etmekle, zulmünden daha fazlası ile bizzat karşılık vermek farklıdır. Dua edildiğinde zalime icabet kesinleşmiş olmaz. Burada mazlum olan kişinin içinin yanması ve şiddetli duyguları sebebiyle ortaya çıkan bir temenni söz konusudur. Zira Rasûlullah (sav): “Mazlumun duasından sakının çünkü onunla Allah arasında perde yoktur.” buyurmuştur.³⁰⁴ Özetle zulmün fazlası ile dua etmek, zulmün fazlası ile icâbet etmek sayılmaz.³⁰⁵

Yine Atâ'dan nakledilen bir rivâyet, bu şekilde müşkil olarak değerlendirilmiştir. Atâ'dan nakledildiğine göre kendisi, İbn Abbas'la (ra) beraber, Serih denen mevkide Rasûlullah'ın (sav) hanımlarından Meymûne'nin (ra) cenazesine katılmıştır. İbn Abbas (ra) orada, Rasûlullah'ın (sav) dokuz hanımı olduğunu, biri hariç sekizine birer gün ayırdığını anlatmıştır. Atâ da gün ayırmadığı hanımın Safiyye bt. Huyey (ra) olduğunu nakletmiştir. Ayrıca Atâ, Meymûne'nin (ra), Rasûlullah'ın (sav) hanımları arasında en son vefat eden olduğunu ve Medinede vefat ettiğini de söylemiştir.³⁰⁶

Kurtubî Atâ'nın bu sözlerinin müşkil olduğunu söylemiştir. Birincisi, Meymune (ra) Medine'de vefat etmemiş, rivâyette geçtiği gibi Serif'te vefat etmiştir. Burada Medine derken Mekke'yi kasetmiş olma ihtimali düşünülebilir ama bu düşük bir olasılıktır. Bu lafzı söylerken Safiyye'yi (ra) kasetmiş olsa bile ifade doğru olmaz. Çünkü o, Rasulullah'ın (sav) hanımlarından son vefat eden değildir. Rasûlullah'ın (sav) gün ayırmadığı hanımının Safiyye (ra) olduğu da doğru değildir. Zira bu hanımın Sevde (ra) olduğu ve onun kendi gününü Hz.

³⁰⁴ Beyhaki, 7/47.

³⁰⁵ Kurtubî, *el-Müfhim*, 4: 534-538.

³⁰⁶ Müslim, “Rada”,14.

Âişe'ye (ra) hibe ettiği bilinen bir husustur. Dolayısıyla Ata'nın bu sözlerinde vehm vardır.³⁰⁷

Kurtubî'nin anlaşılması güç meselelerle ilgili de müşkil ifadesini kullandığı da olmuştur. Hz. Musa'nın (as) ruhunu kabzetmek isteyen ölüm meleğine karşı çıkması ile ilgili rivâyet bunun örneğidir. Ebû Hureyre'den (ra) rivâyet edildiğine göre Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Ölüm meleği Musa'ya (as) gönderildi. Melek onun yanına gelince, Musa (as) ona bir tokat vurup gözünü çıkardı. Melek Rabbine dönüp: ‘Beni ölümü istemeyen birine gönderdin.’ dedi. Allah da meleğe gözünü iade etti ve şöyle buyurdu: ‘Ona dön ve elini bir öküzün sırtına koymasını söyle. Elinin kapladığı her bir kıl karşılığında ona bir yıl ömür verilecektir.’ Bunun üzerine Musa (as): ‘Rabbim sonra ne olacak?’ dedi. Allah: ‘Sonra da ölüm.’ buyurdu. Musa (as): ‘O zaman şimdi olsun.’ dedi ve Allah'tan kendisini bir taş atımlık mesafe kadar arşa yaklaştırmasını diledi...”³⁰⁸

Kurtubî'ye göre burada müşkil olan konu Hz. Musa'nın (as), ölüm meleğini tanımış olmasına ve ruhunu almaya geldiğini bilmesine rağmen karşı çıkması ve teslim olmamasıdır. Bunun sebebi, ölüm meleğinin geldiğinde Hz. Musa'ya (as) ölüm ve yaşam arasında tercih hakkı sunmamasıdır. Nitekim nebilere ölümden önce ölmek ve yaşamak arasında tercih hakkı sunulur. Ölüm meleğinin, tekrar geldiğinde Hz. Musa'ya (as) yaşaması ile ilgili tercih hakkı sunması üzerine, onun Allah'ın hükmüne teslim olması da bu açıklamayı kuvvetlendirecek bir delildir.³⁰⁹

Tüm bu örneklerden Kurtubî'nin, genel kabul görnüş fikhî kaidelere, temel İslâmi ilkelere, tarihi gerçekliklere aykırı gördüğü rivayetler için müşkil ifadesini kullandığı anlaşılmaktadır. Müşkilin çözümü için ise Rasûlullah'tan nakledilen hadislerden, söz konusu müşkil rivayetin diğer tariklerinden, İmam Mâlik'in rivayet ve görüşlerinden faydalanmıştır. Müşkil çözülemediği durumlarda

³⁰⁷ Kurtubî, *el-Müfhim*, 4: 212.

³⁰⁸ Müslim, “Fezail”, 42; Hz. Musa'nı ölüm meleğini tokatlaması ile ilgili yorum için bkz. Necmi Sarı, *Hz. Musa'nın Ölüm Meleğinin Gözünü Çıkarması Hadisini Anlamaya Doğru* (İstanbul: Ümmülkura Yayınevi, 2003); Enbiya Yıldırım, “Hz. Musa'nın Ölüm Meleğini Tokatlaması- Bir Rivâyetin Tahlili-“, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13\2, (2009): 21-37.

³⁰⁹ Kurtubî, *el-Müfhim*, 6: 221.

Kurtubî'nin ravilerin vehmini söz konusu ettiği de olmuştur. Leys ve Atâ'nın sözlerinde vehm olduğunu ifade etmesi bunun örneğidir.

c.2. “Müşkil” Demediği Halde Yorumladığı Hadisler

Kurtubî'nin, müşkil lafzını kullanmadığı halde lafızda tashif ve vehm olduğunu ifade ederek probleme dikkat çektiği de olmuştur. Ancak ifade etmek gerekir ki bunların çoğunluğunu, Müslim'den başka kaynaklarda geçen lafızlar oluşturmaktadır.

Rivayette tashif olmasının bir örneği Ebû Rifâa hadisidir. Ebû Rifaa'dan (ra) nakledildiğine göre o, Rasûlullah (sav) hutbede iken onun yanına gitmiştir. Dinini bilmeyen yabancı bir adam olduğunu ifade ederek, kendisine bir şeyler öğretmesini istemiştir. Bunun üzerine Rasûlullah (sav) hutbeyi bırakarak ona dönmüş ve Ebû Rifaa'ya (ra) bir şeyler öğretmiştir. Sonra da hutbesine geri dönmüştür.³¹⁰ Bu rivâyeti naklederken Ebû Rifaa (ra) “Zannederim kürsünün ayakları demirdi.” lafzını kullanmıştır. Bu ifade ve zannederim şeklinde tercüme edilen *حسبت* kelimesi farklı şekillerde nakledilmiştir. İbn Kuteybe onun yerine *كبرسى* kelimesini kullanmıştır ki, liften kürsü manasına gelmektedir. Bu ifade tashiftir. Onun, İbn Ebî Şeybe'nin de naklettiği ve Müslim'de geçen *زانت* kelimesi ile aynı anlama gelen *خلت* kelimesi olması gerekir. İbnü'l-Huzzâ'nın nüshasında ise *كبرسى خشب* yani tahta kürsü ifadesi geçmektedir ki bu da tashiftir.³¹¹

Benzer bir örnek de Rasûlullah'ın (sav) yağmur duası yapması üzerine bir hafta yağmurun kesilmediğini anlatan rivâyette geçmektedir.³¹² “ما راننا الشمس سبتاً” ifadesi bir hafta boyunca demek olur. *السبت* lugatta kesmek manasındadır, Cumartesi gününün ismi olarak da kullanılmaktadır. Sâbit Tefsir'de *سبتا* kelimesini kendisiyle zamanın (haftanın) son bulduğu gün olduğu için kendisine bu ismin verildiğini açıklamıştır. Darekutni bu lafzı altı gün anlamında *ستا* olarak nakletmiştir ki bu tashiftir.³¹³

³¹⁰ Müslim, “Cuma”, 15.

³¹¹ Kurtubî, *el-Müfhim*, 2: 515.

³¹² Müslim, “İstiska”, 2.

³¹³ Kurtubî, *el-Müfhim*, 2: 543.

Ravilerin vehmi ile ilgili örnek ise Ebû Cehil'in öldürülmesi ile ilgili rivâyette mevcuttur. Abdurrahman b. Avf'tan (ra) rivâyet edildiğine göre, Ebû Cehil'i Bedir Savaşında Muaz b. Amr b. el-Cemûh ve Muaz b. Afrâ (ra) öldürmüştür.³¹⁴ Kurtubî'ye göre bu sahîh olandır. Buhârî'de İbn Mesud'dan (ra) nakledildiğine göre ise, onu öldürenler Afr'nın iki oğludur. Bu, İbn Mesud'un (ra) ravilerinin vehmi gibidir. Ancak Buhârî ve Müslim rivâyetinden anlaşıldığına göre onlar Ebû Cehili tam olarak öldürmemiş, yaralamış olmalıdır. İbn Mesud yaralanmış olan Ebû Cehil'in başını keserek öldürmüştür. Çünkü onunla konuştuğu rivâyet edilmiştir.³¹⁵

Müslim'in *Sahîh*'indeki vehm de ifade edilmiştir. Rasûlullah'ın (sav) haccının anlatıldığı uzunca bir rivâyette geçen, "Nihâyet ayakları vadinin iç tarafına varınca, Merve'ye varıncaya kadar yürüdü"³¹⁶ ifadesinde رمل lafzı düşmüştür ki bu ravilerin vehmidir.³¹⁷

Kurtubî, ravilerin vehmetmesi muhtemel olan rivâyeti, yorumlayarak cemetmeye çalışmıştır. Konunun örneği, Seleme b. Ekva'dan (ra) nakledilen, Zü Kared Gazvesi ve Hayber'in fethinin anlatıldığı uzunca bir rivâyettir. Bu rivâyette Hayber fethedilmeden üç gün önce, Rasûlullah'ın (sav) develerinin müşrikler tarafından gasp edilmesi üzerine Seleme b. Ekva'nın (ra) yaptığı kahramanlıklar ve Hayber'in fethi sırasında yaşananlar anlatılmaktadır.³¹⁸ Kurtubî'nin izahına göre hadisin zahirinden Zü Kared Gazvesi'nin Hayber fethedilmeden üç gün önce olduğu anlaşılmaktadır. Ancak ikisinin arasında böyle kısa bir zaman yoktur. Siyer ve tarih âlimlerinin hiçbiri bunu bu şekilde anlatmamıştır.

Zü Kared Gazvesi hicretin altıncı senesinde Cemadiyelevvel ayında yapılmıştır. Ondan sonra aynı senenin Şaban ayında Beni Mustalik Gazvesi yapılmış, ondan sonra yine aynı senenin Zilkade ayında umre için Hudeybiye'ye çıkılmıştır. Sonra Medine'ye dönülmüş, Zilhicce ayında ve Muharrem'in bir kısmında Medine'de kalınmış, ondan sonra Hayber için harekete geçilmiştir. Bu konuda ihtilaf söz konusu değildir. Bu durumda, hadisin bazı ravileri vehmetmiş

³¹⁴ Müslim, "Cihad ve Siyer", 13.

³¹⁵ Kurtubî, *el-Müfhim*, 3: 550.

³¹⁶ Müslim, "Hacc", 19.

³¹⁷ Kurtubî, *el-Müfhim*, 3: 329.

³¹⁸ Müslim, "Cihad ve Siyer", 45.

olabilir. Rasûlullah (sav) Hayber fethedilmeden önce içinde Seleme b. Ekva'nın (ra) da olduğu bir seriye göndermiş olabilir. Seleme (ra) ise bu seriyyede kendinin ve yanındakilerin yaşadıklarını anlatmış olabilir. İbn İshak'ın Megazi'de naklettiğine göre, Rasûlullah (sav) Abdurrahman b. Revaha'yı (ra) fetihten önce Hayber'e iki kez göndermiştir.³¹⁹

Kurtubî'de bu tarz teknik problemler sık zikredilmemiştir. Geneli de Müslim'le alakalı değildir. Bunun bir sebebi, şerhin Müslim'in değil, Kurtubî'nin Müslim'i özetlediği *Telhîs*'in şerhi olmasıdır. Zira Kurtubî, yeri geldiğinde hadislerin tartışma konusu olan varyantlarını *Telhîs*'e almamıştır. Dolayısıyla bu meseleleri izah etmesi de gerekmemiştir. Örneğin hadise lafız ziyade edildiği düşünülerek eleştirilen bir Müslim hadisini³²⁰ *Telhîs*'e almamıştır.

Tartışma konusu olmuş bazı rivayetlerle ilgili Kurtubî, müşkil ifadesini kullanmadığı halde açıklama yapmıştır. Meselenin örnekleri aşağıdaki gibidir:

Ebû Musa'dan nakledildiğine göre Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Erkeklerden çok kimse kemale ermiştir. Ama kadınlardan İmran kızı Meryem ile Firavun'un karısı Asiye'den başkası kemale ermemiştir. Âişe'nin diğer kadınlara üstünlüğü ise, tiridin diğer yemeklere üstünlüğü gibidir.”³²¹ Bu rivâyetin müşkil olmasının sebebi, lafzın zahirinden kadınlar arasında Hz. Meryem ve Hz. Asiye dışında kemale erenin bulunmadığının anlaşılmasıdır. Oysa Hz. Hatice (ra) ve Hz. Fatıma (ra) da kemale eren kadınlar arasındadır. Ayrıca kemale ermenin manası da aydınlatılmalıdır. Kurtubî hadisi şu şekilde izah etmiştir: Her şeyin kemali kendisine göredir. Mutlak manada kemal, Allah'a mahsustur. Şüphesiz insanların en kâmil olanları nebilerdir. Ondandır evliya gelir ki onlar; sadıklar, şehitler ve salihlerdir. Hadiste bahsedilen kemalin nübüvvet manasında olduğu söylenmiştir. Böyle anlaşılırsa hadisin manası müşkil olur. Çünkü bu durumda, Hz. Meryem ve Hz. Asiye'nin nebi olduğu manası ortaya çıkar ve hadisin manası, erkeklerden nebiler çoktur, kadınlardan ise sadece Hz. Meryem ve Hz. Asiye nebidir şeklinde

³¹⁹ Kurtubî, *el-Müfhim*, 3; 680.

³²⁰ Müslim, “İman”, 84; Söz konusu eleştirinin detayları için bkz. Mehmet Emin Özafşar, “Rivâyet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in Camiu's-Sahîh'i”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 39 (1999): 302.

³²¹ Müslim, “Fedailu's-Sahâbe”, 13.

olur. Sahih olan görüşe göre Hz. Meryem nebidir.³²² Çünkü Allah diğer nebilerine vahyettiği gibi melek vasıtasıyla ona da vahyetmiştir. Ancak Hz. Asiye'nin nebi olduğuna dair açık bir delil bulunmamaktadır. Hadisteki kemalin manası velâyet olarak alınırsa hadisin manası daha sahih olacaktır. Kemal velayet olarak anlaşıldığında hadis şöyle anlaşılır: Hz. Peygamber'in (sav) zamanına kadar erkeklerden pek çok kişi kemale ermiştir ancak kadınların en faziletli olan ve kemale erenleri Hz. Meryem ve Hz. Asiye'dir. Bu durumda Rasûlullah (sav) zamanına kadar olan hanımlardan, Hz. Âişe'den (ra) üstün olan, Hz. Asiye ve Hz. Meryem olur. Rasûlullah (sav) zamanında ise, Hz. Hatice (ra) ve Hz. Fatıma (ra) ondan üstündürler.³²³ Bu, tüm hadisleri cemetmek için en sıhhatli yoldur.³²⁴

Anlaşılması güç olan bir hadis de Sad b. Ebî Vakkas'dan (ra) nakledilen acve hurması hadisidir. Rasûlullah (sav); “Her kim sabah acve türünden yedi hurma yerse, o gün ne zehir ne de sihir ona bir zarar vermez.” buyurmuştur.³²⁵ Kurtubî, bu hadisi açıklarken bazı meselelere değinmiştir. Hadisin anlaşılması konusunda bazı ihtilaflar mevcuttur. Hadisin zahirinden Medine acvesinin zehir ve sihiri etkisiz bıraktığı anlaşılmaktadır. Bu mesele tıbbi olarak ortaya konulamayacak bir hususiyet midir yoksa meselenin izahı tıbbi olarak yapılabilir mi? Ulema bu konuda ihtilaf etmiştir. Zehir, insanı öldürecek niteliktedir ancak sabah hurma yenildiğinde, hurmanın etkisini, zehirin etkisini Allah'ın izniyle bertaraf edebileceğini söylemişlerdir. Bu etki sadece Medine acvesine mi hastır yoksa tüm acvelere veya tüm hurmalara ait bir özellik midir? Bu şifa konusunda, Medine acvesinin diğerlerinden evlâ olduğu, tecrübe ve Rasûlullah'ın (sav) haberi ile sabittir. Bu şifa, haberi veren Rasûlullah (sav) zamanıyla mı ilgilidir yoksa tüm zamanlarda böyle midir? Her iki ihtimal de muhtemeldir. Tecrübe edildiğinde

³²² Kadın peygamber meselesi tartışmalıdır. Eş'ariyyeye göre kadın peygamber olabilir ve Hz. Meryem peygamberdir. Ancak Mâtürîdiyyeye göre kadınlar peygamber olamaz. Konu ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Salih Sabri Yavuz, İslam Düşüncesinde Nübüvvet (İstanbul: İnsan Yayınları, ts.), 93; Hayrunnisa Keklik, “Kelâmında Kadının Peygamberliği ve Hz. Meryem” (Yüksek Lisans Tezi,) Uludağ Üniversitesi, 2018)

³²³ Hz. Hatice'nin (ra) üstün olduğunu ifade eden rivâyetler için bkz. Müslim, “Fedailu's-Sahâbe”, 13, Hz. Fatıma'nın (ra) fazileti ile ilgili bkz. Müslim, “Fedailu's-Sahâbe”, 15.

³²⁴ Kurtubî, *el-Müfhim*, 6; 332.

³²⁵ Müslim, “Etime”, 10.

hala bu şifa elde ediliyorsa şifa her zamanda devam ediyor demektir, şifa elde edilmiyor ise devam etmediği anlamına gelir.³²⁶

Bir diğer hadis de şeytanın her doğanı dürtmesi ile ilgili hadistir. Ebû Hureyre'den (ra) nakledildiğine göre Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Yeni doğduğunda şeytanın dürtmediği hiçbir çocuk yoktur. O, şeytanın dürtmesinden ötürü ağlayarak doğar. Bundan Meryemoğlu (İsa) ve annesi müstesnadır.”³²⁷ Kurtubî'ye göre hadisin zahirinden anlaşıldığı kadarıyla Hz. Meryem ve Hz. İsa (as) dışında, evliya ve enbiya da dâhil her doğana şeytan dokunmaktadır. Ancak bu hususiyetin ikisine hasredilmesi batıl olur. Şeytanın dokunması da muhakkak dokunduğu kişiyi saptırması anlamına gelmez. Bu fasid bir düşünce olur. Zira Allah Kur'an'da: “Muhakkak ki benim kullarım üzerinde senin hiçbir nüfuzun olmayacaktır.”³²⁸ buyurmuştur.

Bir diğer mesele, Hz. İbrahim'in (as) söylediği üç yalanla ilgilidir. Rivâyete göre, Hz. İbrahim hasta olduğu konusunda, putları büyük olanın kırdığı konusunda ve eşi Sare'nin kardeşi olduğu konusunda üç yalan söylemiştir.³²⁹ Hz. İbrahim'in (as) yalan söylemesi şefaathadisinde de geçmektedir.³³⁰ Kurtubî konunun izahını şefaathadisini açıklarken yapmıştır. Ona göre, Hz. İbrahim'in (as) putları büyüklerinin kırdığını söylemesi, o putların ilah olamayacağını delillendirmek içindir. Bu da şarta bağlanmıştır. Onun, “Bu işi büyükleri yapmıştır. Eğer konuşabiliyorsa ona sorun.”³³¹ demesi bunu göstermektedir. Onlar, “Sen bunların konuşmadığını pekala biliyorsun.”³³² dediklerinde, İbrahim (as), “Allah'ı bırakıp size hiçbir fayda vermeyen ilahlara mı tapıyorsunuz?”³³³ diyerek karşılık vermiştir. Bu da onun delilini ortaya koymak için bu konuşmayı yaptığını göstermektedir. Hz. İbrahim'in (as) hasta olduğunu söylemesi ise târizdir. O hasta olacağını ifade etmek için çok yakın bir gelecekte hasta olacağını anlatan ismi fail sigasında bunu söylemiştir. Onlarla çıkmamak için bahane olarak

³²⁶ Kurtubî, *el-Müfhim*, 5; 322.

³²⁷ Müslim, “Fedail”, 40.

³²⁸ İsra 17/65.

³²⁹ Müslim, “Fedail”, 41.

³³⁰ Müslim, “İman”, 83.

³³¹ Enbiya 21/63.

³³² Enbiya 21/65.

³³³ Enbiya 21/66.

da bunu söylemiş olabilir. Üçüncüsü ise eşi Sare ile ilgili kardeşi olduğunu söylemesidir. Bu yalan değildir, çünkü onlar İslam’da kardeşirler.³³⁴

Kurtubî’ye göre Hz. İbrahim’in yalanları üç tane değil dört tanedir. Dördüncü yalanı Rasûlullah (sav) söz konusu etmemiş olsa da Kurtubî meselenin geçtiği iki hadisi şerh ederken de bunu açıklamıştır. Diğer yalanları ise ilk hadiste açıklayıp ikincisinde tekrar değinmemiştir. Bu, Hz. İbrahim’in (as) yıldızlar, ay ve güneş için Rabbim demesidir. Rasûlullah (sav) bunu Hz. İbrahim (as) çocukken, mükellef olmadan söylemesi gibi çeşitli sebeplerle zikretmemiş olabilir.³³⁵ Müfessirler Hz. İbrahim’in (as) bu yaklaşımını, çocukluk zamanında, kendi delillerini ortaya koyarak bakış açısını kemale erdirmesi ve hakikate ulaşması olarak yorumlamışlardır. Ancak bu nebiler için uygun değildir. Çünkü Allah onları, kâmil bir akılla, Allah’ın marifetiyle, selim bir fitratla özel kılmıştır. Ayrıca Allah, kendisine karşı cahil olmaktan, nübüvvetten önce ve sonra küfre düşmekten onları korumuştur. Nübüvvetten önce olsun sonra olsun, nebilerin Allah’tan başkasına tapmaları mümkün değildir. Hz. İbrahim (as) bunları kavmine soru olarak söylemiş ancak istifham hemzesi düşmüş olabilir. Kavmine, taptıkları şeylerin batıl olduğunun delillerini sunmak maksadıyla da söylemiş olabilir.³³⁶

Rasûlullah’a (sav) bir Yahudinin sihir yapması ve Rasûlullah’ın (sav) bu sihirden etkilenerek yapmadığı bazı şeyleri yapmış gibi tahayyül etmesi ile ilgili rivâyet³³⁷ Kurtubî tarafından açıklanmıştır. Kurtubî, bu hadisin nübüvete gölge düşüreceğini iddia ettiklerini ancak bunun batıl bir düşünce olduğunu ifade etmiştir. Çünkü Rasûlullah (sav) nübüvvet ile ilgili hususlarda değil, beşeri hususlarda bu zanna kapılmıştır. Peygamberler de beşerdirlere ve hastalık, elem, öfke, acziyet, sihir, nazar gibi diğer insanların maruz kaldığı beşeri haller onlarda da olabilir.³³⁸

Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Rüyada beni gören, gerçekten görmüş gibidir. Çünkü şeytan benim suretime bürünemez.”³³⁹ Bu hadis anlaşılması zor rivâyetlerdendir. Bu konuda farklı görüşler ortaya konulmuştur.

³³⁴ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1;432-433.

³³⁵ Kurtubî, *el-Müfhim*, 6;174.

³³⁶ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1;432-433.

³³⁷ Müslim, “Tıbb”, 2.

³³⁸ Kurtubî, *el-Müfhim*, 5; 570.

³³⁹ Müslimi, “Rüya”, 2.

Azınlık bir grup hadisin zahirindeki gibi hakikaten onu görmüş olacağını kabul ederler. Bazıları da, eğer kişi Rasûlullah'ı (sav) hayatta olduğu zamanki sûreti ile görürse o zaman gerçek olacağını söylemişlerdir. Bu görüşten, Rasûlullah'ın (sav) dünyada bulunduğu sûretten farklı görülen rüyaların karmaşık, hayal mahsulü rüyalar olduğu anlamı çıkmaktadır. Ancak Rasûlullah'ın (sav) farklı surette görüldüğü rüyalar da hak olabilir. Bir belde halkının ya da bir ev ahalisinin aynı şeyi görmesi bunun örneğidir. Bu, oranın bereket ve hakikatle dolması anlamına gelir ve bunun örnekleri çoktur. Şeytan Rasûlullah'ın (sav) hiçbir halinin suretine giremez. Dolayısıyla Rasûlullah'ın (sav) görüldüğü hiçbir rüya batıl ve hayal ürünü değildir. Bu meseleleri detaylı bir şekilde açıklayan Kurtubî, iki rüyasını da şerhte zikretmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla o, şeytanın hiçbir şekilde, Rasûlullah'ın (sav) sûretine girebileceğini kabul etmemektedir ve Rasûlullah'ın (sav) görüldüğü rüyalar gören kişi için muhabbet ve bereket vesilesidir.³⁴⁰

Rasûlullah (sav), bir cariyenin mümin olup olmadığını anlamak için, Allah'ın nerede olduğunu ve kendisinin kim olduğunu sormuştur. Cariye, Allah'ın semada olduğunu, onun da Allah'ın Rasulü olduğunu söyleyince, o cariyenin mümin olduğuna kanaat getirmiştir.³⁴¹ Bu rivâyet, Rasûlullah'ın (sav) Allah'ın yerini sorması ve semada olduğunu kabul etmesi bakımından müşkildir. Kurtubî'ye göre Allah zaman ve mekândan münezzehtir. Onun için zaman ve mekân düşünülemez, zira o, zaman ve mekânın yaratıcısıdır. Kur'an'da: "Hiçbir şey onun benzeri değildir."³⁴² buyrulmaktadır. Bu soru, anlayışı düşük olan muhatabına meseleyi anlatmak için zarûrî olarak kullanılmış bir mecazdır. Evlerinde bulunan putlara tapan bir kavimde yaşayan kişiye, o putlara hala tapıp tapmadığını anlamak için sorulmuş bir sorudur. Cariye semada olduğunu söyleyince, mümin olduğu anlaşılmıştır çünkü onun için başka bir anlayış söz konusu değildir. Zira o, Müslümanları semaya bakarken ve ellerini semaya açıp dua ederken görmektedir. Benzeri bir kullanım Kur'an'da da geçerse tevil edilir.

³⁴⁰ Kurtubî, *el-Müfhim*, 6; 22-26.

³⁴¹ Müslim, "Mesacid", 8.

³⁴² Şura 42/11.

“Göktekinin sizi yerin dibine batırmayacağından emin misiniz?”³⁴³ âyeti buna örnektir.³⁴⁴

Ebû Zerr (ra), Rasûlullah’tan (sav) şöyle nakletmiştir: “Kendi babasını bildiği halde, babasından başkasından olduğunu idda eden kimse mutlaka kâfir olur...”³⁴⁵ Babasını inkâr eden kişinin durumu müşkildir. Kurtubî’ye göre bu fiilin haram olduğu açıktır ve bunu yapanın kâfir olması hakikat olarak anlaşılır. Ancak bu küfür, kişinin emeklerine ve aralarındaki hukuğa karşı işlenmiş bir küfürdür. Birinin ihsanlarını ve kendisine bakmasını inkâr eden kişiye, lugatta ve şer’i olarak kâfir denilebilir. Büyüklenmek ve kibir bakımından cahiliye ehline benzetildiği için de küfür lafzı kullanılmış olabilir.³⁴⁶

Anlaşılması güç hadislerden birise de Semure b. Cündeb’in (ra) içki sattığına dair rivâyettir. İbn Abbas’tan nakledildiğine göre, Hz. Ömer’e (ra), Semure b. Cündeb’in (ra) içki sattığı haberi ulaşmış, o da Rasûlullah’ın (sav): “Allah Yahudileri lanetlesin. Allah onlara içyağlarını haram kıldığı halde onlar onu eritip sattılar.” sözünü hatırlatarak Semure b. Cündeb’i (ra) kınamıştır.³⁴⁷ Kurtubî, Semure b. Cündeb’in (ra) içki satmasının üç şekilde açıklandığını belirtir. Birincisine göre Semure (ra) o içkiyi ehl-i kitaptan cizye olarak alıyor, caiz olduğu düşüncesiyle (bedelini elde emek için) satıyordu. İkincisine göre o, şırayı içki kabul eden kişilere satmıştır. Kur’an’da üzümüne hamr denmesi gibi,³⁴⁸ şıraya da hamr denebilir, çünkü o hamra dönüşecektir. Üçüncüsüne göre ise Semure (ra) içkiyi sirkeye dönüştükten sonra satıyordu. Pek çok kimsenin haber verdiği gibi, Hz. Ömer (ra) bunun helal olmadığına inanıyordu. Bu görüşleri naklettikten sonra Kurtubî, birincisini kabul ettiğini ifade etmiştir.³⁴⁹

Ebû Hureyre (ra) şöyle söylemiştir: “Allah Teâlâ buyurdu ki: Âdemoğlu bana eziyet ediyor, dehre sövüyor. Halbuki dehr benim, gece ve gündüzü evirip

³⁴³ Mülk 68/16.

³⁴⁴ Kurtubî, *el-Müfhim*, 2; 143-145.

³⁴⁵ Müslim, “İman”, 26.

³⁴⁶ Kurtubî, *El-el-Müfhim*, 1; 254.

³⁴⁷ Müslim, “Musakat”, 13.

³⁴⁸ Kurtubî üzümüne hamr denmesine örnek olarak Yusuf Suresi’nin 36. âyetini örnek olarak göstermiştir. Zindana gelen genç rüyasında şarap yaptığını görmüştür. Sıkığı üzümler henüz şaraba dönüşmediği halde hamr diye isimlendirmesinden ötürü, lafzın kullanımında böyle bir kıyasa gidilmiş olsa gerekir. *el-Müfhim*’de meselenin zikredildiği bölüm için bkz. Kurtubî, *el-Müfhim*, 4; 467.

³⁴⁹ Kurtubî, *el-Müfhim*, 4; 467.

çeviririm.”³⁵⁰ Allah’ın kendisinin dehr olduğunu söylemesi müşkildir. Kurtubî’ye göre Allah’ın dehr olması, bütün fiillerin faili olması demektir. Cahiliye dönemi insanları fiillerin faili olarak dehri görüyor ve ona sövüyorlardı. Rasûlullah (sav) ise tüm işlerin sahibinin Allah olduğunu öğretmek istemiştir.³⁵¹

Kurtubî kapalı olan lafzı, Arap örfünden örnek göstererek açıklamıştır. Örneğin, Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Allah kıyamet gününde öncekileri ve sonrakileri bir araya toplayacağı zaman, hıyanet eden herkes için bir sancak yükseltilecek ve bu falan oğlu falanın hıyanetinin alametidir, denilecek.”³⁵² Kurtubî’ye göre, bu Arapların bir uygulamasıdır. Onlar, ahde vefa gösteren için onun vefasını herkese göstermek ve övmek maksadıyla beyaz, hıyanet eden için ise zemmetmek ve hıyanetini duyurmak maksadıyla siyah bir sancak dikmişlerdir. Bu hadiste kastedilen, buna benzer bir şekilde, hıyanet edenin hıyanetinin kıyamet gününde ilan edilerek hıyanet eden kişinin zemmedilmesidir.³⁵³

Örneklerden anlaşılacağı gibi, nasıl anlaşılacağı tartışmalı olan rivayetleri Kurtubî değerlendirmiştir. Kurtubî konu ile ilgili çeşitli görüşlere değindikten sonra kendi görüşünü beyan etmiştir.

c.3. Allah’ın Sıfatlarıyla İlgili Hadisler

Müteşabih hadisler söz konusu olduğunda Kurtubî tevile başvurmuştur. Çünkü Allah’ın yaratılmışlara benzetilmesi teşbih ve tecsim olacaktır ve Kurtubî’nin bu konudaki hassasiyeti *el-Müfhim*’den anlaşılacaktır. Kurtubî’nin müteşabih hadislere yaklaşımı ile ilgili şu örnekler verilebilir:

Ebû Hureyre (ra) Rasûlullah’tan (sav) şöyle rivâyet etmiştir: “Cehennem ile cennet tartıştılar. Cehennem: ‘Ben büyüklenenlerle ve zorbalarla üstün kıldım.’ dedi. Cennet de: ‘Peki bana ne oluyor da bana insanların ancak zayıfları, hor görülenleri ve acizleri giriyor.’ dedi. Bunun üzerine Allah Cennete: ‘Sen benim rahmetimsin. Seninle dilediğim kimselere merhamet ederim.’ buyurdu. Cehenneme de: ‘Sen benim azabımsın. Seninle dilediğim kimseleri azaplandırırım. Sizin ikinizin de dolması haktır.’ buyurdu. Ateş dolmaması

³⁵⁰ Müslim, “Edeb”, 1.

³⁵¹ Kurtubî, *el-Müfhim*, 5; 549.

³⁵² Müslim, “Cihad ve Siyer”, 4.

³⁵³ Kurtubî, *el-Müfhim*, 3; 520.

üzerine Allah ateşin üzerine ayağını koyacak, o da: ‘Yeter, yeter!’ diyecektir. O zaman dolacak ve bir kısmı diğerinin içine geçirilecektir.”³⁵⁴ Bu rivâyette Allah’ın ayağını ateşin üzerine koyduğu zikredilmiştir. Kurtubî, bu lafzı açıklarken önce Allah’ın eli, yüzü, ayağı vs. azaları veya etten bir yapısı olduğunu düşünmenin teşbih ve tecsim olacağını, bunun akla ve nakledilmiş şer’i delillere aykırı olduğunu, Allah’ın yaratılmışlara benzemediğini uzun uzadıya açıklamıştır. Daha sonra ulemanın konu ile ilgili tevillerini zikretmiştir. Birincisine göre Cehennem kâfirler, asiler ve büyüklenenler için sabırsızlanacak ve kızacak, “O gün Cehenneme, ‘Doldun mu?’ diyeceğiz. ‘Daha yok mu?’ diyecek”³⁵⁵ âyetinde zikredildiği gibi, bir an önce dolmak isteyecek. Yükselip taşacak ve bütün mahşer halkını yutacak gibi olacak. Allah’ın onun hiddetini azaltacak ve onu alçaltacak. Bu alçaltma, bu şekilde ifade edilmiştir. İkincisine göre ise ifade, Cehenneme atılması ertelenmiş bazı toplulukları ifade etmektedir. Bu da, “...Oraya her bir grup atıldıkça, muhafızları onlara, ‘Size bir uyarıcı gelmedi mi?’ diye sorarlar.”³⁵⁶ âyetinde ifade edildiği gibidir. Araplar arasında *ricl* (رجل) kelimesi topluluk için kullanılmaktadır. *رجل من جراد* ifadesi çekirge topluluğu anlamına gelmektedir. Kurtubî bu açıklamaları yaptıktan sonra, Rasûlullah’ın (sav) buradaki muradını en iyi Allah’ın bileceğini ve bu tarz müşkil durumlarda, en sağlam yolun teslim olmak olduğunu ifade etmiştir.³⁵⁷

Rasûlullah’tan (sav) rivâyet edildiğine göre Rahman, helal kazançtan verilen sadakaları sağ eliyle kabul eder.³⁵⁸ Kurtubî Rahman’ın sağ elle kabul etmesini, o sadakayı güzellikle ve razı olarak kabul etmesi olarak açıklamıştır.³⁵⁹

Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Allah sizin sûretlerinize ve mallarınıza bakmaz. Ancak kalplerinize ve amellerinize bakar.”³⁶⁰ Kurtubî’ye göre Allah’ın bakması bakılan kişiye rahmet etmesi, amellerini kabul etmesi demektir. Rahman’ın “Allah’a verdikleri sözü az bir bedelle satanlara gelince, işte onların ahrette hiç nasipleri yoktur. Kıyamet gününde Allah onlarla

³⁵⁴ Müslim, “Cennet”, 13.

³⁵⁵ Kaf 50/30.

³⁵⁶ Mülk 67/8.

³⁵⁷ Kurtubî, *el-Müfhim*, 7;195-196.

³⁵⁸ Müslim, “Zekat”, 19.

³⁵⁹ Kurtubî, *el-Müfhim*, 3; 60.

³⁶⁰ Müslim, “Birr”, 10.

konuşmayacak, onlara bakmayacak ve onları temize çıkarmayacaktır...”³⁶¹ sözü de bunun gibidir. Bu hadiste Allah’ın sûret ve mallara bakmaması, onlarla kişiye sevap vermemesi ve kendisine yaklaştırmaması demektir. “Sizi bize yaklaştıracak olan ne mallarınız ne de evlatlarınızdır. Ama iman edip dünya ve ahrette yararlı iş yapanlar başka, yaptıklarına karşılık onlara kat kat fazlası mükâfat vardır ve onlar köşkler içinde huzur ve güven içinde yaşayacaklar.”³⁶² âyeti de bunu anlatmaktadır.³⁶³

Şefaate ilgili uzun bir hadiste, mahşer halkının buldukların durumdan kurtulmak için Hz. Âdem’e (as) gittiklerinden ve Allah’ın onu eliyle yarattığını söylediklerinden bahsedilmektedir.³⁶⁴ Kurtubî Allah’ın eliyle yaratmasını, Arapların el lafzını kudret, nimet ve mülk anlamlarında kullanmasıyla açıklamıştır. Burada Allah’ın Hz. Âdem’i (as) eliyle yaratması, onun yaratılması için başka bir sebep yokken (bir anne ve babadan doğmamışken) Allah’ın onu kudretiyle var etmesi, böylece onu şereflendirmesi demektir.³⁶⁵

Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Gecenin yarısı ya da üçte ikisi geçtikten sonra, şanı mübarek ve yüce Allah dünya semasına iner ve sabah fecir doğuncaya kadar: Bir isteği olan var mı, ona istediği verilecek. Dua eden var mı, duası kabul olunacak. Mağfiret dileyen var mı, günahı bağışlanacak, buyurur.”³⁶⁶ Kurtubî Allah’ın dünya semasına inmesini, Allah’ın azameti ve celali ile açıklamıştır. Dünya ise yakınlıktan kinayedir. Bazıları ينزل fiilini damme ile okuyarak, meleklerini indirir şeklinde anlamışlarsa da sahîh olan fetha ile olmasıdır.³⁶⁷

Rasûlullah (sav) cehennemden en son çıkan kişinin halini anlatırken Allah’ın ona güldüğünü söylemiştir.³⁶⁸ Kurtubî’ye göre gülmek, daha önce kalpte bulunmayan bir mutluluğun oluşması sebebiyle, kalbin durumunun değişmesi, sonucunda da kişinin tebessüm etmesi veya kahkaha atmasıyla bu durumun

³⁶¹ Al-i İmran 3/77.

³⁶² Sebe 34/37.

³⁶³ Kurtubî, *el-Müfhim*, 6; 537.

³⁶⁴ Müslim, “İman”, 83.

³⁶⁵ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1; 467.

³⁶⁶ Müslim, “Salat”, 132.

³⁶⁷ Kurtubî, *el-Müfhim*, 2; 386.

³⁶⁸ Müslim, “İman”, 82.

ağzında belli olmasıdır. Bu haller Allah için muhaldir. Burada gülmek, rıza demektir. Bir şeyin sonucunda hayrın ortaya çıkması da gülmek olarak ifade edilir. Gökyüzünün ağlamasından dolayı yeryüzü güler, denilmiştir. Yani, yeryüzü için bir hayır ortaya çıkar. Bu hadiste de bu manadadır. Allah'ın bu kulundan razı olması sonucunda, o kul için ortaya çıkan rahmeti anlatılmak istenmiştir.³⁶⁹

Rivâyet edildiğine göre Sad b. Ubade (ra) Rasûlullah'a (sav): "Karım ile bir adam bulsam dört şahit getirinceye kadar ona elimi sürmeyecek miyim?" diye sormuştur. Rasûlullah (sav) "Evet." deyince Sad (ra): "Seni hak ile gönderene yemin ederim ki asla yapamam. Bu durumda hemen kılıç darbesi indiririm." demiştir. Sad'ın (ra) sözü üzerine Rasûlullah (sav): "Efendinizin dediğine kulak verin. Şüphesiz ki o çok kıskançtır. Ben ondan daha kıskancım, Allah benden de kıskançtır." buyurmuştur.³⁷⁰ Kurtubî'ye göre Allah'ın kıskanç olması, kötülükleri yasaklaması va sınırlar getirmesidir.³⁷¹

Kurtubî'nin müteşabih hadisleri açıklayış biçimi Kurtubî'nin teşbih ve tescim konusunda oldukça dikkatli olduğu izlenimi uyandırmaktadır. Çünkü o, bu hadisleri tevil etmiş ve hadisi yorumlamadan önce Allah'ın bu tarz şeylerden münezzehe olduğunu uzunca ve detaylı şekilde açıklamıştır.

d. Garibu'l-Hadis

Hadislerde geçen, çeşitli sebeplerle ilk okunduğunda anlaşılamayacak kelimeleri izah eden ilme garibu'l-hadis denmiştir.³⁷² Bu ifadelerle, kelimenin temel anlamı kastedilmediğinden, bunların anlaşılması bir araştırma ve fikrî çaba gerektirmektedir. Araplar arasında azınlık grupların veya kişilerin kullandığı, dolayısıyla çoğunluğun anlamını bilmediği lafızlar da garibu'l-hadis ilminin konusuna dâhildir.³⁷³ H. II. asrın sonları, III. asrın başlarında bu konuda yazılmış eserler ortaya çıkmaya başlamıştır.³⁷⁴ Şerhlerde de bu konuya yer vermek olmazsa

³⁶⁹ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1; 464.

³⁷⁰ Müslim, "Talak", 10.

³⁷¹ Kurtubî, *el-Müfhim*, 4; 304.

³⁷² Müctebâ Uğur, " Garibu'l-Hadis", *Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 103.

³⁷³ Veli Kayhan, "Garibu'l-Hadis İlmi: Mahiyeti, Tarihçesi, Muellifler ve İstanbul Kütüphanelerindeki Yazmaları" (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1984), 7.

³⁷⁴ Yusuf Akgül, "Edebî Tür Olarak Garibu'l-Hadis: Kaynak-Metod ve Muhteva Analizi" (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006), 20.

olmazdır, zira şerhin asıl maksadı hadisi anlamaktır. Kurtubî de şerhinde bu ilimden olabildiğince faydalanmıştır. *el-Müfhim*'in kaynaklarına bakıldığında garibu'l-hadis müelliflerinin hatırı sayılır bir yer tuttuğu görülür. Ancak bu bölümler, mahiyeti itibariyle hacim olarak eserde çok yer kaplamazlar.

Kurtubî lafızları açıklarken pek çok dil bilgisi izahı yapmıştır. Lafızların etimolojisi, kelimelerin sarf ilmi açısından değerlendirmesi, cümlenin hangi ögesi olduğu, kelimelerin zarf, sıfat vs. özellikleri Kurtubî'nin şerhinde zikredilmiştir. Ancak bu konular dil bilgisi başlığında kısaca ele alınmıştır ve bu başlığın konusu değildir. Bu bölümde, Kurtubî'nin kelime ve ifadelerin manalarını ortaya koyma metodu, bunu yaparken kullandığı materyaller incelenecektir.

Kurtubî, hadiste geçen anlaşılması zor ifadeyi açıklarken bazen *garib* (الغريب) ifadesi ile konuya girmiş ve kelimenin manasının kapalı olduğuna bu şekilde dikkat çekmiştir. Bunun bir örneği, zina eden iki evli Yahudinin recm edilmesi ile ilgili rivâyette mevcuttur. Bu Yahudilerin yüzleri siyaha boyanmış bir şekilde sırt sırta oturdukları nakledilmiştir. Yüzlerinin siyaha boyanması ise الحم kelimesi ile ifade edilmiştir.³⁷⁵ Kurtubî önce الغريب demiş sonra الحُمَّ kelimesini zikredip açıklamaya koyulmuştur. Kelimenin tekili حَمَمَةٌ kelimesidir. المحمم siyaha boyanmış demektir. Uzrî ve Semerkandî lafzı نحمهما olarak nakletmiştir ki ikisinin yüzünü siyaha boyadık demek olur. es-Siczî نجمهما şeklinde ن ve ج ile nakletmiştir. O zaman da ikisini deveye bindirip dolaştırdık demek olur. Taberî نحمهما lafzı ile ن harfi fethalı nakletmiştir. O zaman da bindirmek manasına gelir. Kurtubî'ye göre bu rivâyetlerin tercihe şayan olanı, Uzrî'nin rivâyetidir. Çünkü o lafız, kendisinden önce gelen نسودهما lafzının tekrarıdır.³⁷⁶

Yine aynı şekilde الغريب lafzıyla dikkat çekerek kelimeyi açıklamasına الحجر kelimesi örnek gösterilebilir. Sehl b. Sad el-Saîdî'den nakledildiğine göre, bir adam Rasûlullah'ın (sav) kapısındaki delikten içeriye görmüştür. Rasûlullah (sav) ise bu esnada demirden bir tarakla başını kaşımaktadır. Adamın kendisini gördüğünü fark edince Rasûlullah (sav), kendisini gözetlediğini anlamış olsa o tarağı adamın gözüne batıracağını ifade etmiştir.³⁷⁷ Bu rivâyette kapıdaki delik الحجر kelimesi ile ifade edilmiştir. Kurtubî, الغريب lafzını kullanmış sonra da الحجر

³⁷⁵ Müslim, "Hudûd", 6.

³⁷⁶ Kurtubî, *el-Müfhim*, 5: 115.

³⁷⁷ Müslim, "Adab", 9.

kelimesini kullanarak lafzı izah etmiştir. Bu kelime, ıssız, yabancı yer demektir. Bir kapıda, bir duvarda vb. başka yerlerde olan oyuğa da bu isim verilir.³⁷⁸

Kurtubî lafızları açıklarken, onların Kur'an'daki kullanımlarından örnek vererek manayı vuzuha kavuşturmaya çalışmıştır. الطواغيت kelimesinin izahı buna bir örnektir. Lafzın geçtiği hadis ru'yetle ilgilidir. Rasûlullah'ın (sav) ifade ettiğine göre kıyamet günü, bulutsuz bir gecede dolunayı görmek gibi kolayca insanlar Rablerini göreceklerdir. O gün, dünyada iken güneşe tapanlar güneşin arkasından, aya tapanlar ayın arkasından, tağutlara (الطواغيت) tapanlar da onların arkasından gideceklerdir...³⁷⁹ Kurtubî, kelimeyi şu şekilde açıklamıştır: الطواغيت, طاغوت kelimesinin çoğuludur. Tağut; kâhin, şeytan ve delâlette önderlik eden her şeye verilen isimdir. Hadiste ise putlar manasında kullanılmıştır. Tekil kullanımının örneği; "...onu tanımamaları kendilerine emredildiği halde, tağutun önünde mahkemeleşmek istiyorlar..."³⁸⁰ âyetinde geçmektedir. Çoğulunun kullanımına örnek ise "...inkar edenlerin velileri tağutlardır, onları aydınlıktan çıkarırlar..."³⁸¹ âyetinde zikredilmiştir. الطاغوت kelimesi لاهوت kelimesinin vezni ile gelmiştir ancak maklubdur. Çünkü o, طغى kökünden türemiştir. لاهوت ise لاه kökünden türemiştir.³⁸²

Kurtubî, hadiste geçen kelimenin manasıyla ilgili muhtelif görüşleri de zikretmiştir. Mesela Rasûlullah (sav) hutbe verirken: "En hayırlı söz Allah'ın kitabı, en hayırlı hidâyet, Muhammed'in (sav) hidâyetidir..." buyurmuştur.³⁸³ Kurtubî hadiste geçen الهدى kelimesinin manası üzerinde durmuştur. Bu kelime ه'nin dammeli, د'in fethalı olmasıyla ya da ه'nin fethalı, د'in sakin olmasıyla kullanılır. Bu iki kullanım da الهداية kelimesiyle alakalıdır. Bu da, işaret etmek ve irşad etmek anlamına gelmektedir. الهدى kelimesi örfte iki hidâyet anlamında kullanılmaktadır. Bu iki hidâyet, rasuller ve kitaplardır. Allah'ın "...Şüphesiz ki sen doğru yolu göstermektesin."³⁸⁴, "...muttakiler için bir hidâyettir. (هدى)"³⁸⁵

³⁷⁸ Kurtubî, *el-Müfhim*, 5: 479.

³⁷⁹ Müslim, "İman", 80.

³⁸⁰ Nisa 4/60.

³⁸¹ Bakara 2/257.

³⁸² Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 416.

³⁸³ Müslim, "Cuma", 11.

³⁸⁴ Şura 42/52.

³⁸⁵ Bakara 2/2.

âyetlerinde ifade ettiği mana gibidir. الهدى kelimesinin ikinci manası, desteklemek, günahların tesirinden himaye etmek, tevfihtir. Bu mana sadece Allah Teâlâ için geçerlidir. Bu Allah'ın: “Kuşkusuz sen istediğini hidâyete erdiremezsin. Ama Allah dilediğini hidâyete erdirir ve hidâyete erecek alanları en iyi o bilir.”³⁸⁶ buyruğunda ifade ettiği manadır. Kaderiye, bozuk kader inanışlarına dayanarak bu kelimenin manasının açıklamak olduğunu iddia etmiştir. Ancak Allah'ın: “Allah esenlik yurduna çağırıyor ve dilediğini doğru yola iletiyor.”³⁸⁷ buyruğu onların aleyhine delildir. Ebû Ubeyd, ة fethalı ٣ sakın olduğunda kelimenin yol anlamına geldiğini söylemiştir. Kişinin hedyi güzeldir denilirse, onun bütün işlerinde yolu ve gidişi güzeldir demek olur.³⁸⁸

Yine, hubs (الحبث) kelimesinin açıklaması da bu şekilde değişik görüşlere yer verilerek yapılmıştır. Enes b. Mâlik'in (ra) naklettiğine göre Rasûlullah (sav) helaya girmeden önce şöyle söylerdi: “Allah'ım, pislikten ve pis şeylerden sana sığınırım.”³⁸⁹ Kurtubî'nin izahına göre, الحبث kelimesi, ب'nın sakın ve mazmum olmasıyla rivâyet edilmiştir. İbn Arabî'ye göre, الحبث Arapların dilinde, mekruh manasındadır. Bu, güzel ve hoş olanın zıddıdır. Ebu'l-Heysem'e göre الحبث damme iledir ve حبث'in çoğuludur. Bu şeytanların erkekleri demektir. الحبائث ise الحبث'in çoğuludur, bu da şeytanların dişileri demektir. O zaman mana, şeytanların erkek ve dişilerinden sığınmak olur. Hattabi de bunun benzerini söylemiştir. Dâvûdi ise الحبث'in şeytan, الحبائث'in ise masiyet olan şeyler olduğunu söylemiştir. Ancak ب harfi sakın olursa bu, muhakkak mekruh olan şey anlamına gelir. İbnü'l-Enbârî, onun küfür, الحبائث'in şeytanlar manasına geldiğini ifade etmiştir. الحبائث'in bevl ve gaita olduğu da söylenmiştir.³⁹⁰

Kurtubî istiare ile söylenen lafızları da incelemiştir. Örneğin, Rasûlullah'ın ashabından olan Âiz b. Amr (ra), Ubeydullah b. Ziyad'ın yanına girmiş ve nasihat maksadıyla Rasûlullah'ın (sav); “Gerçek şu ki, çobanların en şerlisi kötü davrananlardır, sakın onlardan olmayasın.” buyurduğunu nakletmiştir. Ancak Ubeydullah b. Ziyad ona oturmasını, onun ashabın kepeğinden olduğunu

³⁸⁶ Kasas 28/56.

³⁸⁷ Yunus 10/25.

³⁸⁸ Kurtubî, *el-Müfhim*, 2: 507-508.

³⁸⁹ İnc Mace, “Taharet”, 9.

³⁹⁰ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 554.

söylemiştir. Âiz b. Amr (ra) ise bu söze kızmış ve önceleri ashabın kepeği diye bir şey olmadığını, bunun sonradan ortaya çıktığını söylemiştir.³⁹¹ Burada istiare yani benzetme yapılan, *ashabın kepeği* (نخالة اصحاب) lafzıdır. Buradaki نخالة kelimesi ile kastedilen, bir şeyin en kötü, en düşük, artık olan tarafıdır. Kurtubî'ye göre Âiz b. Amr (ra) bu söze karşı çıkmakla isabetli davranmıştır.³⁹²

Hadiste geçen deyimlerin açıklamaları da detaylı bir şekilde yapılmıştır. Bunun örneği, Ümmü Süleym'in (ra) kadının ihtilam olması ile ilgili soru sorması üzerine Rasûlullah'ın (sav) ona söylediği *teribet yedaki* (تربت يدك) lafzıdır.³⁹³ Bu lafız, fakirleşmek manasındadır. Herevî'ye göre kişi fakirleştiği zaman teribe (ترب), zenginleştiği zaman ise etrabe (الترب) denilir. (ر'nın kesra olması ile) *teribe* denildiği zaman, kişiye toprak değmiş gibi bir anlam ifade eder ki bu da fakirleşmek demek olur. Ancak *etrabe* denildiği zaman, toprağın kudreti ile malının çoğaldığı yani zenginleştiği anlaşılır. Mâlik Rasûlullah'ın (sav) bu lafzını istiğna olarak tevil etmiştir. İsa b. Dinar ve İbn Nafi ise bu lafzı, aklın zayıflığı ile açıklamışlardır. Sahih olan Arapların bu lafzı dua maksadıyla kullanmadıklarıdır.³⁹⁴

Kurtubî kalıplaşmış lafızları da açıklamıştır. Mesela, Enes b. Mâlik'den nakledildiğine göre bir bedevi, mescide gelmiş ve bevletmiştir. Ashab bunu görünce bedeviye مه مه diyerek müdahale etmek istemiştir. Rasûlullah (sav) ise onları durdurmuş ve bedevi işini bitirdikten sonra orayı temizlettirmiştir.³⁹⁵ Ashabın kullandığı مه مه lafzı isim fiildir. Bırak, vazgeç manasındadır. Bu lafız ه'nın sükûnu iledir. م'in yerine ب getirilerek به به şeklinde de kullanılır, ه harfi tenvinli şekilde de kullanılır.³⁹⁶

Kurtubî lafzın şer'î manasını ve lugat manasını ayrı ayrı açıklamıştır. Mesela, Cibril hadisini şerhinde İslam kelimesinin izah edilmiş şekli buna bir örnektir. Kurtubî kelimeyi şu şekilde açıklamıştır: İslam lugatta teslim olmak ve itaat etmek manasındadır. Bu mana Allah'ın "... de ki iman etmediniz. Ancak

³⁹¹ Müslim, "İmara", 5.

³⁹² Kurtubî, *el-Müfhim*, 4: 25.

³⁹³ Müslim, "Hayz", 7.

³⁹⁴ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 569.

³⁹⁵ Müslim, "Taharet", 30.

³⁹⁶ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 543.

onlar, teslim olduk desinler...”³⁹⁷ buyruğunda kullanılmıştır. İslam kelimesinin şer’î manası ise şeriatin zahiri amellerine itaat etmektir.³⁹⁸

Yukarıdaki örneklerde, *el-Müfhim*’de lafızların manaları açıklanırken nasıl bir yol izlendiği ortaya konulmaya çalışılmıştır. Anlaşılmaktadır ki Kurtubî, lafızların manalarını ortaya koymak için onların âyet ve hadislerdeki kullanımlarından, Arapların lafızlar ile ilgili tasarruflarından garibu’l-hadis ile ilgilenen âlimlerden yapılan nakillerden faydalanmıştır.

e. Hakikat ve Mecaz

Hakikat ve mecaz konusu, bir lafzın dildeki ilk manasının mı anlaşıldığı, yoksa yorum yapılarak lafza farklı manaların mı yüklendiği ile ilgilidir. Lafızlar zahiri bakış açısıyla ya da yorumcu bakış açısıyla anlaşılabilir.³⁹⁹ Şarihin bu konudaki yaklaşımını anlamak, onun tevil ve metin tahlili ile ilgili metodunu ortaya koymaya yardımcı olacaktır. Dolayısıyla bu kısımda, Rasûlullah’tan (sav) nakledilen lafızların manalarını ortaya koyarken, Kurtubî’nin lafızların zahirinden anlaşılan ilk anlamı mı kabul ettiği, yoksa yorum yaparak lafızları tevil etmeyi mi tercih ettiği incelenecektir.

Konu ile ilgili Kurtubî’nin yaklaşımını ortaya koyacak örnekler şu şekildedir:

Muaviye’den (ra) nakledildiğine göre Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Müezzinler kıyamet günü boyunları en uzun insanlar olacaktırlar.”⁴⁰⁰ Kurtubî müezzinlerin boyunlarının uzun olmasını gerçek manasına hamletmemiş, çeşitli tevillerle bundan kastın ne olabileceğini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu, müezzinlerin Allah’ın rahmeti ve mükâfatını en çok umut edecek kişiler olmasıyla alakalı olabilir. Zira bir şeyi umut ederek bekleyen kişi o şeye doğru boynunu uzatır. Bu lafız, müezzinlerin toplumda önder kişiler olduğu anlamına da gelebilir. Araplar, önder olan kişileri boynu uzun olmakla nitelerler. Tâbi olanlarının veya amellerinin çokluğu da kastedilmiş olabilir.⁴⁰¹

³⁹⁷ Hucurat 49/14.

³⁹⁸ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 139.

³⁹⁹ Köktaş, *Fethu’l- Bari ile Umdetu’l- Kari’nin Metin Tahlili Açısından İncelenmesi*, 251.

⁴⁰⁰ Müslim, “Salat”, 8.

⁴⁰¹ Kurtubî, *el-Müfhim*, 2: 15.

Ebû Hureyre'den (ra) rivâyet edildiğine göre Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Başını imamdan önce kaldıran kişi, Allah’ın başını eşek başına döndürmesinden korkmuyor mu?” Diğer rivâyetlerde ise, sûretinin eşek sûretine dönüşmesi ve yüzünün eşek yüzüne dönüşmesi lafızları geçmektedir.⁴⁰² Kurtubî’ye göre eşek sûretine dönüşmekten maksat, batınî sıfatının dönüşmesidir. Rasûlullah’ın (sav) bu sözünde kastedilen, zahirî veya batınî sıfatın eşek sûretine dönüşmesi ile başını kaldırmak konusunda imama göre erkenci davranan kişiyi tehdit etmektir.⁴⁰³

Safiyye bnt. Huyey’den (ra) rivâyet edildiğine göre, Rasûlullah (sav) itikâfta iken, kendisi onu ziyaret etmiştir. Ziyareti bitince Rasûlullah onu geri götürdüğü esnada iki adam onları görmüş, Rasûlullah da (sav) yanındakinin kim olduğunu onlara izah etmiştir. Onlar Rasûlullah (sav) hakkında zanda bulunmuş olmaktan çekinince, Rasûlullah (sav) şeytanın, insanın damarlarında dolaştığını söylemiştir.⁴⁰⁴ Kurtubî, ulemadan bazılarının şeytanın insanın damarlarında dolaşmasını zahirine hamlederek, Allah’ın şeytana damardaki kanla beraber bunu yapma gücü verdiğini söylemişlerdir. Çoğunluk ise burada Rasûlullah’ın (sav), şeytanın insana vesvese vererek kalbini karıştırdığı ve halini bozduğu haber vererek, vesveseye sebep olacak şeyin önünü kesmenin gerekliliğini ortaya koyduğunu belirtmiştir.⁴⁰⁵

Ebû Hureyre’den (ra) rivâyet edildiğine göre bir gün Rasûlullah (sav) onlara namaz kıldırması, namazı bitirince de: “Ey falan kişi, neden namazını tam bir şekilde kılmıyorsun? Namaz kılan bir kimse nasıl kıldığına bakmıyor mu? Şüphesiz o, kendi için namaz kılıyor. Allah’a yemin ederim ki ben, önümü nasıl görüyorsam arkamı da öyle görüyorum.” buyurmuştur.⁴⁰⁶ Kurtubî’ye göre burada Rasûlullah’ın (sav) ifade ettiği arkasını görme meselesi hakikattir. Eş’arî’ye göre ve Ehl-i Sünnet’i oluşturan diğer âlimlere göre Rasûlullah’a (sav) has olan bir

⁴⁰² Müslim, “Salat”, 25.

⁴⁰³ Kurtubî, *el-Müfhim*, 2: 60.

⁴⁰⁴ Müslim, “Selam”, 9.

⁴⁰⁵ Kurtubî, *el-Müfhim*, 5; 505.

⁴⁰⁶ Müslim, “Salat”, 24.

idrak biçimi ile Rasûlullah'ın (sav) arkasını görmesi caizdir. Zira alışlageldik olaylar Rasûlullah (sav) söz konusu olduğunda değişiklik gösterebilir.⁴⁰⁷

Ebû Hureyre'den nakledildiğine göre Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Sıcaklık şiddetlenirse namazı serinliğe bırakınız. Çünkü fazla sıcak cehennem kaynamasındandır. Ateş Rabbine şikâyette bulundu. Bunun üzerine yazın bir nefes, kışın bir nefes olmak üzere iki nefes almasına izin verildi.”⁴⁰⁸ Kurtubî, cehennem Rabbine şikâyette bulunmasının manası konusunda ihtilaf edildiğini zikretmiştir. Ulemâdan bazıları onu zahirine hamletmiş, hakikat olarak algılamıştır. Bir lafzın hakikati muhal değilse, onu tevil etmeye gerek yoktur. Bu lafzın, aşırı sıcak cehennem ateşi gibidir manasında teşbih olduğunu söyleyenler de vardır. Kurtubî birinci görüşü tercih etmiştir.⁴⁰⁹

Rasûlullah (sav) Uhud Dağı için: “Bu bizi seven bir dağdır, biz de onu severiz.” buyurmuştur.⁴¹⁰ Uhud Dağı'nın sevmesi konusunda, Kurtubî birkaç izaha yer vermiştir. Bazıları bunu hakikate hamletmişler. Onlara göre dağa hayat verilmiştir ve gerçekten sevmektedir. Bu durum Rasûlullah'ın (sav) mucizelerindedir. Ancak sahih olan, onun mecaz olduğu ve Uhud derken oranın ehlinin kastedildiğidir. Eğer akli olsaydı severdi manasında olduğu veya Rasûlullah'ın (sav) sevdiği kişilerin şehadetinin orada olduğu manaları da zikredilmiştir.⁴¹¹

Ebû Zerr'den (ra) rivâyet edildiğine göre Rasûlullah (sav): “Sizden biriniz namaz için kalkınca eğer önünde semerin arka kaşığı gibi bir şey varsa o, onun için bir sütre olur. Eğer önünde semerin arka kaşığı gibi bir şey olmazsa eşek, kadın ve siyah köpek onun namazını keser.” buyurmuştur. Ebû Zerr (ra) bu rivâyeti naklettiğinde, hadisi ondan dinleyen Abdullah b. es-Sâmit, Ebû Zerr'e (ra) siyah köpeğin sarı veya kırmızı köpekten ne farkı olduğunu sormuş, Ebû Zerr de (ra) kendisinin de Rasûlullah'a (sav) aynı soruyu sorduğunu ve siyah köpeğin şeytan olduğu cevabını aldığını söylemiştir.⁴¹² Kurtubî, siyah köpeğin şeytan olduğu lafzını açıklarken, ulemâdan bazılarının bu lafzın zahirini kabul ettiklerini ifade

⁴⁰⁷ Kurtubî, *el-Müfhim*, 2: 57.

⁴⁰⁸ Müslim, “Mesacid”, 35.

⁴⁰⁹ Kurtubî, *el-Müfhim*, 2:244.

⁴¹⁰ Müslim, “Hacc”, 85.

⁴¹¹ Kurtubî, *el-Müfhim*, 3; 485.

⁴¹² Müslim, “Salat”, 50.

etmiştir. Onlara göre şeytan siyah köpeğin suretine girmektedir. Ancak siyah köpeğin en çok korkulan ve en çok zarar veren köpek olmasından dolayı bunun söylendiği görüşü de mevcuttur. Namaz kılan kişi onu gördüğünde namazdansa onunla meşgul olur. Böylece kişinin namazı kesilmiş olur.⁴¹³

Rasûlullah'ın (sav) yanında sabaha kadar uyuyan birinden bahsedilince, Rasûlullah (sav) şeytanın onun kulağına bevlettiğini söylemiştir.⁴¹⁴ Kurtubî'ye göre, şeytanın kulağa bevletmesi zahiri manasına hamledilebilir. Çünkü bu imkânsız değildir ve şeytan kişiyi küçümsemek maksadıyla bunu yapmış olur. Daha geniş bir mana verilecek olursa; o kişi tüm gece uyumuş, müezzinlerin ezanını ve zikredenlerin zikrini duymamıştır. Dolayısıyla şeytan bevlederek onun kulağına bir set çekmiş gibidir. Mesele şeytanın ona üstünlük kurması olarak da algılanabilir.⁴¹⁵

Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Sizden biriniz uyuduğunda şeytan onun ensesine üç düğüm atar, her bir düğüm ile “senin önünde uzun bir gece vardır” diye vurur. Biriniz uyanıp Allah'ı zikrederse bir düğüm çözülür, abdest alırsa iki düğüm çözülür, namaz kılsa tüm düğümler çözülür...”⁴¹⁶ Kurtubî'ye göre bu düğümler, sihre benzemektedir. Kur'an'da; “Düğümlere üfleyenlerin şerrinden...”⁴¹⁷ buyurulmaktadır. Sihir yapan kişi, bir iplik ile sihir lafızları söyleyerek ona düğün atar. Böylelikle sihir yapılan kişi hastalık, hayal görme, kalbin değişmesi, hüzn gibi şeylerle bu sihrin etkisinde kalır. Şeytanın uyuyan kişiye yaptığı da buna benzemektedir. Namaz kılmak veya Allah'ı zikretmek niyetiyle uyuyan kişiyi, daha önünde uzun bir gece olduğu konusunda şeytan yanıltır. Üç kez bu gerçekleşikten sonra kişi, sabah olduğunu görür.⁴¹⁸

Ebû Hureyre'den nakledildiğine göre, Rasûlullah (sav): “Sizden kim uykudan uyanırsa üç defa burnuna su alıp çıkarsın. Çünkü şeytan onun burun delikleri üzerinde geceler.” buyurmuştur.⁴¹⁹ Kutubî'ye göre şeytanın burun delikleri üzerinde geceleme, zahirine hamledilebilir. Bu ifade, burnun rutubet ve

⁴¹³ Kurtubî, *el-Müfhim*, 2; 109.

⁴¹⁴ Müslim, “Salat”, 139.

⁴¹⁵ Kurtubî, *el-Müfhim*, 2; 407.

⁴¹⁶ Müslim, “Salat”, 139.

⁴¹⁷ Felak 113/4.

⁴¹⁸ Kurtubî, *el-Müfhim*, 2; 409.

⁴¹⁹ Müslim, “Taharet”, 8.

kirinin şeytana benzetilmesi manasına da gelebilir. Zira pis ve hoş olmayan şeyleri şeytana benzetmek Arapların adetlerindedir.⁴²⁰

Rasûlullah (sav) sol elle yemeyi yasaklamış ve şeytanın sol elle yiyip içtiğini söylemiştir.⁴²¹ Kurtubî'ye göre, hadisin zahirinden anlaşılan, sol eliyle yiyen kişinin, şeytan sol eliyle yiyip içtiği için, bu fiiliyle şeytana benzemiş olacağıdır. Şeytanın, sol eliyle yiyen kişinin elinden yediğini söyleyenlerin fikri isabetli değildir.⁴²²

Rasûlullah'ın (sav) biri çocukluğunda, biri de Miraç hadisesinden önce olmak üzere, iki kez kalbi çıkarılıp yıkanmıştır.⁴²³ Kurtubî, bu olayın hakikat olarak kabul edileceğini ifade eder. Bir kişinin kalbinin çıkarılması, onun ölmesini gerektirir. Ancak, Rasûlullah (sav) için harikulade olaylar gerçekleşebilir. Bu olayın vuku bulması aklen muhal değildir.⁴²⁴

Hz. Musa'nın (as) ölün meleğine tokat atması ve meleğin gözünün çıkması ile ilgili hadise⁴²⁵ hakikat-mecaz açısından Kurtubî'nin yaklaşımı şöyledir: Hadisin zahirine bakılırsa, ölüm meleği Hz. Musa'ya (as), gözü olan bir şeyin sûretine bürünerek gelmiştir. Hz. Musa (as) onun ölüm meleği olduğunu bilmektedir ve suretine büründüğü varlığın gözüne vurarak onu çıkarmıştır. Ancak bunun hem mümkün olmadığı, hem de gerçek olmadığı söylenmiştir. Konu ile ilgili görüşleri naklettikten sonra, meleklerin farklı suretlere bürünebileceğinin aklen mümkün, naklen de sabit olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla ona göre, gözü olan bir varlığın suretine giren meleğin gözünün çıkması olayı bilfiil yaşanmıştır.⁴²⁶

Örnekler ışığında Kurtubî'nin yaklaşımına bakıldığında, Kurtubî'nin, manaları lafzın zahirine hamletse de konu ile ilgili yorumları zikrettiği ve iki mananın da olası olduğunu belirttiği anlaşılmalıdır. Kurtubî, ağırlıklı olarak mecaz manayı tercih etmiş ancak konu Rasûlullah'ın (sav) mucizeleri olduğunda lafzın zahirini kabul etmiştir. Şeytanla ilgili rivâyetlerde de, yorum zikretse de

⁴²⁰ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1;483.

⁴²¹ Müslim, "Eşribe", 13.

⁴²² Kurtubî, *el-Müfhim*, 5;296.

⁴²³ Müslim, "İman", 73.

⁴²⁴ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1;372.

⁴²⁵ Müslim, "Fezail", 42.

⁴²⁶ Kurtubî, *el-Müfhim*, 6: 220-222.

zahirini kabul etmeye meyilli olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Kurtubî'nin hakikat ve mecaz konusundaki ağırlıklı tutumu, lafızlarla ilgili yorumları zikretmek ve lafzı mecaza hamletmektir.

f. Hadislerin Hikmet Açısından Değerlendirilmesi

Hikmet genel anlamda; işleri gereği gibi yapmak, ilim ve ilimde hüküm sahibi olmak gibi manalara gelmektedir.⁴²⁷ Kelam ve fıkıh ilimlerinde hikmet bir şeyin illeti, maslahat ve sebep manalarında kullanılmıştır.⁴²⁸ Burada ise hikmet terimi, illetten bağımsız olarak,⁴²⁹ Rasûlullah'ın bazı (sav) söz ve fiillerinin sebeplerinin tesbit edilmesi anlamına gelmektedir. Konu ile ilgili Kurtubî'nin yorumları şu şekildedir:

Ebu Ubeyd, Hz. Ömer (ra) ile bayram yaptığını ve onun kurbanların kesildiği gün ile Ramazan orucunun bittiği günde Rasûlullah'ın (sav) oruç tutmayı yasakladığını söylediğini nakletmiştir.⁴³⁰ Kurtubî'ye göre Ramazan Bayramının ilk gününde orucun yasak olmasının hikmeti, orucun farz olduğu günlerin onunla sona ermesidir. Kurban kesme gününde oruç tutulmamasının hikmeti ise o günde Allah'ın kullarına ikram ettiği bir ziyafet olmasıdır. Allah kullarına kurban kesmelerini ve onların etlerinden yemelerini emretmiştir. O gün oruç tutan kimse, Allah'ın ikramını geri çevirmiş olur.⁴³¹

Abdullah b. Üneys'den (ra) nakledildiğine göre Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Bana Kadir Gecesi gösterildi, sonra da unutturuldu. O gecenin sabahında kendimi su ve çamurda secde ederken gördüm.”⁴³² Kurtubî'ye göre Kadir Gecenin gizlenmesinin hikmeti, insanların bu geceye tesadüf etmek için son on günün gecelerini ihya etmeleri, böylece hepsinin sevabına nail olmalarıdır.

⁴²⁷ İlhan Kutluer, “Hattabi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995)

⁴²⁸ Halil İbrahim İnak, “Hadislerde Hikmet Kavramı”, (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2007), 11-12.

⁴²⁹ Bu başlıkta ele alınan hikmet, illetten farklıdır. Çünkü illet hükmün ortaya konulmasıyla ilgili bir terimdir. Hadislerin ortaya konuluş sebepleri ise ortaya çıkacak hükümlere etki etmez. Konu ile ilgili bkz. Köktaş, *Fethu'l-Bârî ve Umdetu'l-Kârî'nin Metin Tahlili Açısından İncelenmesi*, 89.

⁴³⁰ Müslim, “Siyam”, 22.

⁴³¹ Kurtubî, *el-Müfhim*, 3: 198.

⁴³² Müslim, “Siyam”, 40.

Orta namazın, Cuma saatinin, gece ibadetin makbul olduğu vaktin gizlenmesi de bunun gibidir.⁴³³

Ebu Hureyre (ra) Rasûlullah'ın (sav) şöyle buyurduğunu nakletmiştir: “Kadın halası ve teyzesi ile aynı nikâh altında bulundurulamaz.”⁴³⁴ Kurtubî'ye göre bunun hikmeti, kumaların birbirlerine karşı duydukları kıskançlık sebebiyle aralarında oluşacak düşmanlığın akrabalık bağlarını koparmasıdır.⁴³⁵

Rasûlullah'tan (sav) nakledildiğine göre O (sav), Akabe Cemresine devesinin üzerinde binekli bir halde taş atmıştır.⁴³⁶ Kurtubî'ye göre Rasûlullah'ın (sav) cemreleri binek üzerinde taşlamasının hikmeti, insanların onun nasıl yaptığını görüp öğrenmesidir.⁴³⁷

Sad b. Ebi Vakkas (ra) ağırlı bir hastalığa yakalandığında Rasûlullah (sav) onu ziyaret etmiştir. Sad (ra) mirasını bırakacak bir kızından başka evladı olmadığını, malının üçte ikisini sadaka olarak dağıtmak istediğini söylemiştir. Rasûlullah (sav) ise, üçte bir sadaka vermesini, bunun bile çok olduğunu, mirasçıların zengin kimseler olarak bırakmasının onları fakir bırakmaktan daha hayırlı olduğunu söylemiştir.⁴³⁸ Kurtubî'ye göre akrabaları zengin bırakmanın hikmeti akrabalık bağını gözetmek, bıraktığı mal ile onların Allah'a itaatlerini kolaylaştırmaktır. Rasûlullah (sav), onun için sadakanın en hayırlısının varislerine bırakacağı, üzerine vacip olan veya mendup olan sadaka olduğunu ifade etmiştir.⁴³⁹

Enes b.Mâlik'den (ra) nakledildiğine göre, bir adam Bâkî'de başka bir adama “Ya Ebe'l-Kâsım!” diye seslenmesi üzerine Rasûlullah (sav) dönüp ona bakmıştır. Adam Rasûlullah'a (sav), ona değil başkasına seslendiğini söyleyince Rasûlullah (sav): “Benim adımı kullanın ama künyemi kullanmayın.” buyurmuştur.⁴⁴⁰ Kurtubî'ye göre Ebu'l-Kâsım künyesinin kullanımının yasaklanma hikmeti, o künyeyi kullanırken saygı gösterme ve vakarlı olmanın

⁴³³ Kurtubî, *el-Müfhim*, 3: 252.

⁴³⁴ Müslim, “Nikah”, 4.

⁴³⁵ Kurtubî, *el-Müfhim*, 4:102.

⁴³⁶ Müslim, “Hacc”, 51.

⁴³⁷ Kurtubî, *el-Müfhim*, 3: 400.

⁴³⁸ Müslim, “Vasiyet”, 1.

⁴³⁹ Kurtubî, *el-Müfhim*, 4: 547.

⁴⁴⁰ Müslim, “Edep”, 1.

gerekmesidir. Rasûlullah (sav) ses yükseltilerek çağırıldığında, “Sana odaların arkasından bağırانların çoğu kesinlikle akli ermeyen kimselerdir.” âyeti inmiştir.⁴⁴¹ İsimle seslenmek Arapların âdeti değildir. Onlar daha çok künyelerle seslenirler. Dolayısıyla Rasulullah (sav) künyesini kullanmayı yasaklamıştır.⁴⁴²

Hz. Âişe’den (ra) nakledildiğine göre Rasûlullah (sav) birisi hastalandığında onu sağ eliyle mesheder sonra da: “İnsanların Rabbi! Hastalığı gider, şifa ver. Şifa veren sensin, senin şifandan başka şifa yoktur. Geride hiçbir hastalık bırakmayacak şifa ver.” buyururdu.⁴⁴³ Kurtubî’ye göre hastayı sağ elle meshetmenin hikmeti, sağ ile bereketlenmek ve sanki elini uzatıp hastalığı alıyormuş gibi rukye yapabilmektir.⁴⁴⁴

Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Ben Medine’nin iki Karataşlığı arasında ağacın kesilmesini ve avın öldürülmesini haram kılıyorum. Bilseler Medine onlar için daha hayırlıdır. Her kim ondan yüz çevirip onu bırakacak olursa, Allah Medine’ye ondan daha hayırlısını getirir. Her kim Medine’nin sıkıntısına, açlığına, meşakkatine katlanacak olursa mutlaka ben de kıyamet gününde onun için bir şefaati veya şahit olurum.”⁴⁴⁵ Kurtubî’nin açıklamasına göre, ağaçların kesilmesinin yasaklanma hikmeti, Medine’nin ağaçsız kalmaması, oraya hicret edenlerin kolay alışması ve o ağaçların gölgesinden faydalanmasıdır.⁴⁴⁶

Ömer b. el-Hattab (ra) şöyle anlatmıştır: “Hişam b. Hakim b. Hizam’ı (ra) Furkan surasını benim okuduğumdan farklı okurken dinledim. Rasûlullah (sav) bana bu sureyi okumayı öğretmişti. Bu sebeple az kalsın ona müdahale etmekte acele edecektim. Sonra ona süre verdim, okumayı bitirdi. Elbisesin yakalarından tutup onu Rasûlullah’ın (sav) huzuruna götürdüm. ‘Ey Allah’ın Rasulü! Ben bunu Furkan suresini bana öğrettiğinden farklı okurken dinledim.’ dedim. Rasûlullah (sav): ‘Onu rahat bırak.’ buyurdu. Okurken kendisinden dinlediğim şekilde aynen okudu. Rasûlullah (sav): ‘Bu şekilde indirildi.’ buyurdu. Sonra bana okumamı söyledi, ben de okudum. Rasûlullah (sav): ‘İşte böyle indirildi. Şüphesiz ki Kur’an

⁴⁴¹ Hucurat 49/4.

⁴⁴² Kurtubî, *el-Müfhim*, 5: 456.

⁴⁴³ Müslim, “Tıbb”, 4.

⁴⁴⁴ Kurtubî, *el-Müfhim*, 5:578.

⁴⁴⁵ Müslim, “Hacc”, 85.

⁴⁴⁶ Kurtubî, *el-Müfhim*, 3: 481.

yedi kıraat üzerine indirilmiştir. Siz de ondan kolayınıza geleni okuyun.’ buyurdu.”⁴⁴⁷ Kurtubî’ye göre Kur’an’ın yedi kıraat üzerine indirilmesinin hikmeti, Allah’ın okumayı Müslümanlar için kolaylaştırmayı dilemesidir. Çünkü Hicaz Araplarının lugatları çoktur. Eğer okuyuş tek kıraatle sınırlanmış olsaydı, bu onlar için zor olurdu. Çünkü onlar, kendi kelimelerinin tabiat ve düzeninden başkası ile mükellef kılınırlardı. Bununla Allah Kur’an kıraatini onlar için genişletmiştir.⁴⁴⁸

Ebû Hureyre’den (ra) nakledildiğine göre Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Düşmanla karşılaşmayı arzu etmeyin, karşılaşacak olursanız da sabredin.”⁴⁴⁹ Kurtubî’ye göre düşmanla karşılaşmayı talep etmemenin hikmeti, düşmanı küçük görmemek, ona karşı dikkatsiz olmamak, düşmana karşı hazır bulunmak ve ondan korunmaktır.⁴⁵⁰

Mâlik b. Huveyris’ten (ra) nakledildiğine göre Rasûlullah (sav) tekbir aldığı zaman ellerini kulaklarının hizasına kadar kaldırır. Rükûya vardığı zaman da ellerini kulaklarının hizasına kadar kaldırır.⁴⁵¹ Rasûlullah’ın tekbir alırken ellerini kaldırmasının hikmeti, Kurtubî’ye göre, الله اكبر lafzına fiili ile eşlik etmektir.⁴⁵²

Rivâyet edildiğine göre; Rasûlullah (sav) İsra gecesini Hz. Musa’nın (as) kabrine uğramıştır.⁴⁵³ Kurtubî’ye göre, Hz. Musa’nın (as) kabrinin gizlenmesinin hikmeti, ona ibadet edilmesi ihtimalidir.⁴⁵⁴

Örneklerden de anlaşıldığı üzere Kurtubî, Rasûlullah’ın söz ve fiillerini ne sebeple ortaya koyduğunu anlamak için çeşitli yorumlar yapmıştır. Hadislerin hikmeti, lafız olarak zikredilmemiştir. Hadisin ortaya çıktığı zamanın şartları, ictimai durumlar, hadisin bağlamı vs. meseleler hadisin hikmetini anlamak için bilinmelidir.⁴⁵⁵ Dolayısıyla hikmetin ortaya konması için hem tarihi şartlara vakıf olmak, hem de yorum yapabilecek istidata sahip olmak gerekmektedir.

⁴⁴⁷ Müslim, “Salat”, 155.

⁴⁴⁸ Kurtubî, *el-Müfhim*, 2: 449.

⁴⁴⁹ Müslim, “Cihad ve Siyer”, 6.

⁴⁵⁰ Kurtubî, *el-Müfhim*, 3: 523.

⁴⁵¹ Müslim, “Salat”, 9.

⁴⁵² Kurtubî, *el-Müfhim*, 2:20.

⁴⁵³ Müslim, “Fedail”, 42.

⁴⁵⁴ Kurtubî, *el-Müfhim*, 6; 222.

⁴⁵⁵ Köktaş, *Fethu’l- Bari ile Umdetu’l- Kari’nin Metin Tahlili Açısından İncelenmesi*, 90.

Kurtubî'nin hikmet ile ilgili görüş bildirmesi, onun bu şartlara sahip olduğunu göstermektedir.



C. Kurtubî'nin Bazı Hadis Meseleleri ile İlgili Görüşleri

Kurtubî, yeri geldikçe hadis ilmine konu olmuş meselelerle ilgili kanaatini ortaya koymuştur. Bu meseleleri incelemiş, *el-Usûl* isimli eserinde bu konuları ayrıntılı bir şekilde açıkladığını ifade etmiştir. Bu bölümde lâfzen ve mânânen rivâyetin keyfiyeti, sahâbenin adaleti meselesi, hükmen merfu hadis, haber-i vâhidin hüccet olması ve nâsih mensûh konularında Kurtubî'nin yaklaşımı ele alınacaktır.

1. Mânânen Rivâyet – Lâfzen Rivâyet

Hadislerin lâfzen rivâyeti, Rasûlullah'tan (sav) işitilen lafızların aynen korunarak rivâyet edilmesidir. Bu şekilde yapılan rivâyette kelimelerin eş anlamlıları bile kullanılmaz. Hadislerin mutlaka Rasûlullah'ın (sav) kullandığı lafızlarla nakledilmesi gerektiğini savunanlara göre hadisi herkesin anlayışı farklı olabilir. Dolayısıyla kişiler kendi anladığı şekilde mana ile rivâyet ederse anlam kaymaları vuku bulur, bu da dolaylı olarak Rasûlullah (sav) adına yalan uydurmak anlamına gelebilir. Ayrıca Rasûlullah (sav) Arapların en fasihidir. Mana ile rivâyet eden kişi onun belâgatini yakalayamayacaktır.⁴⁵⁶ Kurtubî'nin takip ettiği İmam Mâlik de lafız ile rivâyeti savunanlardandır.⁴⁵⁷

Manen rivâyette ise, aynı lafızlarla olmasa da, aynı manayı ortaya çıkaracak lafızlarla hadisi rivâyet etmektir. Bu metod, hadislerin muhafazasını aslında kolaylaştırmıştır. Lafzı akılda tutmaktansa manayı akılda tutmak daha kolaydır. Lafzı unutulmuş hadisler nakledilmeseydi pek çok rivâyet günümüze ulaşmayabilirdi. Çünkü çoğu rivâyet mana yoluyla nakledilmiştir. Sahâbe ve tâbiûnun çoğunluğu da mana ile rivâyeti kabul etmişlerdir.⁴⁵⁸

Kurtubî mana ile rivâyet konusunda detaylı bir bilgi vermemiş, caiz olduğu ve olmadığı şeklinde iki görüş olduğunu belirtmiş ve konunun detaylarını *el-Usul* isimli eserinde açıkladığını ifade ederek meseleyi oraya tevdi etmiştir.⁴⁵⁹

⁴⁵⁶ Lafız ile rivâyet meselesinin detaylarıyla ilgili bkz. Müctebâ Uğur, "Rivâyet bi'l- Ma'nâ", *Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDV Yayınları, 1992),

⁴⁵⁷ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-Nazar*, 97.

⁴⁵⁸ Selman Başaran, "Hadislerin Mana Rivâyetinin Sonuçları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1991): 58.

⁴⁵⁹ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 169.

Kurtubî, İbn Ömer'den nakledilen, İslam beş temel esas üzerine kurulmuştur hadisi ile ilgili açıklama yaparken lâfız ile rivâyet konusuna değinmiştir. Hadiste nakledildiğine göre Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur. “İslam beş temel üzerine kurulmuştur: Allah’tan başka ilah olmadığına, Muhammed’in (sav) onun kulu ve peygamberi olduğuna şahitlik etmek, namazı kılmak, zekâtı vermek, Beyt’i haccetmek ve ramazan orucunu tutmak.” Diğer bir rivâyette, “Ramazan orucunu tutmak ve hac” şeklinde nakledilmiştir. Bir adam, “hac ve Ramazan orucu mu?” diye sorunca o: “Hayır, Ramazan orucu ve hac, bu Rasûlullah’tan (sav) işittiğim şeklidir.” demiştir.⁴⁶⁰

Bu rivâyetleri açıklarken Kurtubî, bazı rivâyetlerde haccın oruç üzerine öne geçirildiğini ancak bunun vehm olabileceğini zikretmiştir. Çünkü İbn Ömer (ra) haccın oruca takdim edildiğini işitince bunu yasaklamış ve kendisi orucu hacca takdim etmiştir ve Rasûlullah’tan (sav) bu şekilde işittiğini açıklamıştır. Lâfzı işittiği şekilde nakletmenin daha öncelikli, daha sağlam ve ecir olarak da daha büyük olduğu konusunda şüphe yoktur. Nitekim Rasûlullah (sav), “Allah sözümü işitip ezberleyen, sonra da benden işittiği şekilde nakleden kişinin yüzünü nurlandırın, ilim (hadis) taşıyan nice kimseler vardır ki onu kendisinden daha iyi anlayan kişilere nakledebilirler.” buyurmuştur.⁴⁶¹

Bu hadiste geçen kâidelerin sıralamasını, Rasûlullah’ın (sav) naklettiği şekliyle muhafaza etmek gerekir. Önce namaz, sonra zekât, sonra oruç, sonra hac gelmelidir. Çünkü bunların öncelik sıralamasına göre sayılmış olma ihtimali vardır. Bu durumda bu ibadetlerin tertibindeki önceliğine göre hüküm verilmesi gereken bir durum olduğunda bu sıralama dikkate alınabilir. Örneğin, bir kimse için bir namazın vaktiyle, ödemesi zarûri farz zekâtının vakti çakışırsa önce namaz kılar veya namaz vakti hac ile çakışabilir. Mesela, bir kişi için vaktin sonu gelmiş, tam olarak yatsı namazına duracak kadar bir zaman kalmış olsa, bu kişinin ayrıca Arafat’ta vakfe yapması gerekli olsa, zikredilen bu sebepten ötürü namazı kılması önceliklidir. Haccın telafisi zor olduğundan vakfe yapar diyenler de vardır. Yine bir kişi, hem zekâtı vermemiş, hem de Ramazan orucunu tutmamış olsa, bu sıralamaya göre zekâtı ödemesi, ramazan fitrını ödemesinden önceliklidir.

⁴⁶⁰ Müslim, “İman”, 5.

⁴⁶¹ Ebu Dâvûd, “İlim”, 10.

Yine bunun gibi üzerinde Ramazan fitrı ve hedy kurbanı olan kişinin önce Ramazan fitrını ödemesi gerekir. Bunlar Mâlik'in usulüne göredir ve hepsi de bu sıralamadan çıkarılmaktadır.⁴⁶²

Bu izahlardan anlaşıldığı üzere Kurtubî, açıkça mana ile rivâyetin yasaklığından bahsetmemiştir. Ancak o, lafız ile rivâyet konusunda İmam Mâlik'i takip etmiştir. Zira bir hadisteki lafızların sıralaması bile ortaya çıkabilecek pek çok fikhî meselenin çözüme kavuşmasını sağlamaktadır. Rasûlullah da (sav) kendisinden işittiği şekilde nakledenleri övmüştür.

2. Sahâbenin Adaleti

Sahâbe nesli hadis usulünde tenkitten beri tutulmuştur. Onlar bazı insani hatalar dışında cerh ilminin konusu değildirler. Ancak bu konu sahâbenin hatasız ve günahsız olduğu anlamına da gelmemektedir. Onlar elbette hataya düşebilir, yanlış yapabilir veya günah işleyebilir. Yalnız Rasûlullah (sav) adına yalan uydurmak onlar için düşünülemez. Burada mesele sahâbenin adaletiyle ilgilidir. Zabt konusunda hata yapma ihtimalleri bulunabilir. Bu açıdan sahâbenin de birbirinin rivâyetlerini düzelttikleri örnekler mevcuttur. Bu tenkidlerin en meşhuru, Hz. Âişe'nin (r.anha) sahâbenin bazı rivâyetleri ile ilgili itirazlarıdır.⁴⁶³

Hadis ilminde sahâbenin adaleti konusu hassas bir meseledir. Zira sahâbe nesli, Kur'an ve sünneti Peygamber Efendimiz'in (sav) hayatından sonraki döneme aktaran nesildir. Onların bu konuda gevşek ve dikkatsiz davrandığını iddia etmek dinin temel dinamiklerini kökünden sarsabilir. Vâkıa bu olmasına rağmen İslam tarihinde sahâbe bazı fırkalar tarafından tekfir etmeye varan eleştirilere de maruz kalmıştır. Hadis ilmi ve rivâyet keyfiyeti bakımından da sahâbe eleştirilmiştir.⁴⁶⁴

Kurtubî de eserinde, yeri geldikçe sahâbenin adaleti meselesine değinmiştir. Mukaddime kısmında geçen, fitneler çıkıp da insanlar birbirine hadisi dinledikleri kişinin ismini sormaya başlamadan önce isnad söz konusu edilmemesi meselesini açıklarken Kurtubî, sahâbenin ve tâbiûnun büyüklerinin

⁴⁶² Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 169.

⁴⁶³ Sahâbenin bazı hadis rivâyetleri hakkında Hz. Âişe'nin (ra) yaptığı itirazlarla ilgili detaylı bilgi için bkz. Bedruddin Zerkeşî, *Hz. Âişe'nin Sahâbeye Yönelttiği Eleştiriler*, trc. Bünyamin Erul (Ankara: OTTO, 2012)

⁴⁶⁴ Mehmet Efendioğlu, *Sahâbeye Yöneltilen Tenkitler* (İstanbul: İFAV, 2011), 145.

adil olduğunu ifade etmiştir. Adaletleri dolayısıyla sahâbenin ve tâbiûnun büyüklerinin mürsellerinin de kabul edileceğini belirtmiştir. Tâbiûnun büyükleri şeklinde ifade ettiği kişilerin bazılarının da isimlerini saymıştır. Bunlar Urve b. Zübeyr, Saîd b. el-Müseyyeb, İbn Ömer'in mevlası Nâfi' ve Muhammed b. Sîrîn gibi kişilerdir.⁴⁶⁵

Sahâbe hadis naklî konusunda oldukça titizdir. Onlar herhangi bir hata yapmaktan oldukça korkmuş ve sakınmışlardır. Öyle ki bazı sahabiler çok hadis işitmelerine rağmen bu korku sebebiyle az hadis rivâyet etmişlerdir. Zübeyr b. Avvam'dan (ra) nakledilen rivâyet bunun bir örneğidir. Oğlu Abdullah ona, falanca kişiler gibi Rasûlullah'tan (sav) neden hadis nakletmediğini sorduğunda, Zübeyr (ra) O kişilerden farkı olmadığını ancak Rasûlullah'ın (sav), "Kim benim adıma yalan uydurursa cehennemdeki yerini hazırlasın"⁴⁶⁶ sözünden korktuğunu ifade etmiştir. Kurtubî'ye göre sahâbe hadis naklî konusunda o kadar hassastır ki yalan ve hataya düşmek korkusuyla hadis işitmiş olmalarına rağmen susmuşlardır.⁴⁶⁷

Kurtubî'nin sahâbenin birbirinin rivâyetleriyle ilgili yaklaşımını yorumlamasının bir örneği, Ammar'ın (ra) başından geçen teyemmüm olayını nakletmesi meselesidir. Rivâyet edildiğine göre bir adam, Hz. Ömer'e (ra) gelip cünup olduğu halde su bulamadığını söylemiş, Hz. Ömer de (ra) namaz kılmaması fetvası vermiştir. Bunun üzerine orada bulunan Ammar (ra) Hz. Ömer'e (ra) bir seriyyede oldukları sırada cünup olduklarını, Hz. Ömer'in (ra) namaz kılmadığını ancak kendisinin toprakta debelenerek namazını kıldığını hatırlatmıştır. Geriye döndüklerinde Rasûlullah (sav), ellerini toprağa vurup üfledikten sonra yüzünü ve kollarını mesh etmesinin yeterli olacağını beyan etmiştir. Ammar (ra) bunları nakledince Hz. Ömer ona Allah'tan korkmasını söylemiş, Ammar da (ra) dilerse bunu artık nakletmeyeceğini ifade etmiştir.⁴⁶⁸ Kurtubî'ye göre Hz. Ömer'in (ra) buradaki tavrı Ammar'ın (ra) naklettiği haberi inkâr etme kastı gütmemektedir, bu, Ammar'ın (ra) sika olmadığı anlamına da gelmez zira onun yerinin ne kadar yüce olduğu malumdur. Buradaki lafız, eğer bunu nakletmenin sonucunda ortaya

⁴⁶⁵ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 122.

⁴⁶⁶ Buhârî, "İlim", 38.

⁴⁶⁷ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 113.

⁴⁶⁸ Müslim, "Taharet", 62.

çıkacak şeyin sorumluluğunu yüklenebileceksen dilersen naklet yoksa nakletme manasındadır. Ammar'ın (ra) Hz. Ömer'e (ra) dilerse nakletmeyeceğini söylemesi ise hadisin zayıf olduğu veya Ammar'ın (ra) onu şüphe ile beraber naklettiği anlamına gelmez. Bu ifade itaat etmenin bir gerekliliğidir.⁴⁶⁹

Ebû Hureyre (ra) sahâbe arasında çeşitli açılardan tenkide maruz kalanlardan biridir. Ebû Hureyre'nin (ra) hangi meseleler ile ilgili eleştirildiği bu çalışmanın konusu değildir ancak Kurtubî'nin zikrettiği bir meseleye değinmek gerekecektir. Bu mesele Ebû Hureyre'nin fakih olup olmamasıdır. Özetle Ebû Hureyre (ra) hıfzı, zabtı iyi olmasına ve rivâyet sayısı da çok olmasına rağmen, fikhî değerlendirme yapmak konusunda oldukça zayıf olmakla itham edilmiştir.⁴⁷⁰ Kurtubî Ebû Hureyre (ra) ile Mervan arasında geçen bir olaya dayanarak bu konuda Ebû Hureyre'yi (ra) savunmaktadır. Bu rivâyete göre, Ebû Hureyre (ra), Mervan'a çeklerle alışverişi serbest bıraktığı için faizi helal kıldığını söylemiştir.⁴⁷¹ Bunu da, Rasûlullah'ın (sav) yiyeceği satın almadan satmayı yasaklamasına dayandırmıştır. Ebû Hureyre'nin bu sözü üzerine Mervan derhal bu alışverişi yasaklamış ve çekleri insanlardan toplattırmıştır.⁴⁷² Kurtubî'ye göre bu rivâyet, Ebû Hureyre'nin (ra) yöneticiler ve diğer kimseler için fetva verecek bir makamda olduğunun göstergesidir. Bu, onu cehaletle suçlayan ve onun fakih olmadığını söyleyenlerin aleyhine delildir. Onun mevcut fetvalarına ve bilinen hallerine bakılacak olursa bunlar batıl sözlerdir. O, Rasûlullah'ın (sav) hadisini en iyi ezberleyen hizada ve seferde onun hizmetinde en çok bulunan ve en çok ilmi olan kişilerdendir.⁴⁷³

Ebû Hureyre (ra) ile ilgili Kurtubî'nin yaklaşımına örnek teşkil edecek diğer bir mesele köpek barındırmanın yasaklanması rivâyetiyle ilgilidir. Bu konuda nakledilmiş rivâyetlere göre av köpeği ve çoban köpeği dışında köpek barındırmak yasaklanmıştır. Ebû Hureyre'den (ra) nakledilen rivâyetlere ise tarla

⁴⁶⁹ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1: 615.

⁴⁷⁰ Osman Güner, *Ebu Hureyre'ye Yönelik Eleştiriler* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 155.

⁴⁷¹ Burada çeklerden kastedilen şey; yöneticinin hak eden kişiler adına çıkarttığı, o kişilere verilecek erzak miktarlarının üzerinde yazılı olduğu kağıtlardır. Bu kağıtlar kendisine verilen kişiler, bu erzakları kabzetmeden kağıtları başkalarına satmışlardır. Ebû Hureyre'nin (ra) fâiz dediği uygulama bu kağıtların erzaklar kabzedilmeden para karşılığında satılmasıdır. Bkz. Nevevî, *Sahîh-i Müslim Şerhi el-Minhac*, 7; 203.

⁴⁷² Müslim, "Buyu", 8.

⁴⁷³ Kurtubî, *el-Müfhim*, 4: 379-380.

köpeği de ziyade edilmiştir. İbn Ömer'e (ra) Ebû Hureyre'nin (ra) bu ziyadesi nakledilince; "Allah Ebû Hureyre'ye (ra) rahmet etsin, o ekin sahibi birisiydi." demiştir.⁴⁷⁴ Kurtubî İbn Ömer'im (ra) bu sözünü açıklarken; "Kendini akıllılardan sanan bir kişi buradan Ebû Hureyre (ra) hakkında töhmet olduğunu çıkarmasın" ifadelerini kullanmıştır. Kurtubî'ye göre İbn Ömer'in (ra) bu sözden muradı, Ebû Hureyre'nin (ra) tarlası olmasından ötürü Rasûlullah'a (sav) özel olarak bu soruyu sorma ihtimalidir. Zira onun tarla köpeğine ihtiyacı vardır. Bu yasak üzerine gidip durumu sormuş, böylece konu ile ilgili diğer kimselerin bilmediği bir konuya vakıf olmuştur.⁴⁷⁵

Fatıma bt. Kays (ra) ile ilgili tartışmaları⁴⁷⁶ da Kurtubî zikretmiş ve onlara cevap vermiştir. Mesele üç talakla boşanan kadının mesken ve nafaka hakkı ile ilgilidir. Fatıma bt. Kays'ı (ra) kocası üç talakla boşamış, kendisi bulunduğu evde iddeti bitinceye kadar beklemek ve bu süreçte nafaka almak isteyince kocası bu şartları ona sağlamamıştır. Bunun üzerine Fatıma bt. Kays (ra) Rasûlullah'a (sav) gelmiş, O da önce Ümmü Şerik'in (ra) evinde iddet beklemesini söylemiş ancak evine giren çıkan çok olduğundan bundan vazgeçmiştir. Sonra gözleri görmediğinden İbn Ümm Mektum'un (ra) evinde beklemesini emretmiştir. İddeti bittiğinde de Rasûlullah (sav) onu Üsame b. Zeyd (ra) ile nikâhlamıştır.⁴⁷⁷ Bu rivâyet tartışma konusu olmuştur. Çünkü Allah Teâlâ "O kadınları gücünüz yettiğince kaldığınız yerin bir kısmında iskân edin" buyurmuştur.⁴⁷⁸ Bu rivâyet bağlamında, Hz. Ömer (ra) ezberleyip ezberleyemediği veya unutup unutmadığı belli olmayan bir kadının sözüyle Allah'ın kitabı ile hükmetmeyi terk etmeyeceğini Hz. Âişe de (ra), bu rivâyetten ötürü Fatıma bt. Kays'ta (ra) bir hayır olmadığını söylemiştir.⁴⁷⁹

Kurtubî bunları zikrettikten sonra Fatıma bt. Kays (ra) ile ilgili bazı kimselerin insanların en fitnelilerinden olduğunu ve onun bu rivâyetiyle amel edilmeyeceği iddiasında olduklarını söylemiştir. Kurtubî bu iddiaları sert bir dille

⁴⁷⁴ Müslim, "Musakat", 10.

⁴⁷⁵ Kurtubî, *el-Müfhim*, 4: 450.

⁴⁷⁶ Fatıma bt. Kays (ra) ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Sare Nur Erel, "Fatıma bt. Kays'ın Hayatı ve Rivayetleri" (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008)

⁴⁷⁷ Müslim, "Talak", 6.

⁴⁷⁸ Talak 65/6.

⁴⁷⁹ Müslim, "Talak", 6.

reddetmiştir. Ona göre din sahibi bir kimsenin, Rasûlullah'ın (sav) sevdiği bir kimse olan Hz. Zeyd'in (ra) çok sevdiği oğlu Üsame (ra) ile evlendirdiği sahâbe bir hanımla ilgili bu kanaate varması hayret verici bir durumdur. Bu iddiaların sebebi “Apaçık bir kötülük işlemedikçe onları evlerinden çıkarmayın”⁴⁸⁰ âyetinin bazı müfessirlere göre Fatıma bt. Kays (ra) ile ilgili indiği iddiasıdır. Bu sabit olmayan bir haberdur ve bu âyetin onun hakkında indiğine dair açık bir delil yoktur.⁴⁸¹

Kurtubî bu konu ile ilgili Hz. Âişe (ra) rivâyeti geldiğinde tekrar meseleye değinmiş ve Hz. Âişe'nin (ra) onu yalanlamadığını ifade etmiştir. Hz. Âişe (ra) onun nafaka ve mesken hakkı olmadığına dair sözleri karıştırdığını düşünmüş olabilir. Sadece mesken olmadığını inkâr etmiş de olabilir. Kurtubî bu yorumları yaptıktan sonra, bu seçkin sahâbe hanımefendi hakkında insanların fitnelilerinden olduğunu söyleyen Saîd b. el-Müseyyeb için Allah'tan mağfiret dilemiştir.⁴⁸²

Hz. Âişe'nin (ra) sahâbenin rivâyetlerini tenkidi konusunda, Kurtubî'nin yaklaşımıyla ilgili yakınlarının ağlamasından ötürü ölünün azap göreceğine dair rivâyet⁴⁸³ örnek olarak gösterilebilir. Hz. Âişe (ra) bu rivâyeti, “...herkesin yaptığının sonucu kendisine aittir...”⁴⁸⁴ âyetine aykırı olduğu gerekçesiyle reddetmiştir.⁴⁸⁵ Kurtubî ise Hz. Âişe'nin (ra) bu eleştirisini iki açıdan isabetli bulmamıştır. Birincisi, bu konudaki rivâyetler çoktur. Hz. Ömer, İbn Ömer, Muğire b. Şube, Kayle bt. Mahreme (ra) bunu rivâyet etmişlerdir ki bu kişiler hadis rivâyeti konusunda oldukça güvenilir kimselerdir. Bu şekilde manayı sahih olarak yorumlama imkânı olduğu halde, tek kişinin bir cemaatin rivâyetini reddi kabul edilebiliyorsa tek kişinin rivâyetini reddetmek daha evla olur. İkincisi ise Hz. Âişe'nin (ra), Rasûlullah'ın (sav) bu sözleri kâfirlerle ilgili söylediğine dair ifadesiyle bu rivâyetlerin manasının çelişmediğidir. Zira her biri doğrudur ve her iki rivâyeti nakleden raviler de bunu, şahit olarak nakletmişlerdir. Dolayısıyla ikisi de sahihtir. Ayrıca bu rivâyetler sözkonusu âyetin manasına da aykırı değildir.⁴⁸⁶

⁴⁸⁰ Talak, 65/1.

⁴⁸¹ Kurtubî, *el-Müfhim*, 4: 269-270.

⁴⁸² Kurtubî, *el-Müfhim*, 4: 278.

⁴⁸³ Müslim, “Cenaiz”, 9.

⁴⁸⁴ Enam 6/164.

⁴⁸⁵ Zerkeşî, *Hz. Âişe'nin Sahâbeye Yönelttiği Eleştiriler*, 38-40.

⁴⁸⁶ Kurtubî, *el-Müfhim*, 2: 585-586.

Sahâbenin herhangi bir açıdan eleştirilmesinin tek örneği bunlar değildir. *el-Müfhim*'de de konu ile ilgili başka örnekler mevcuttur.⁴⁸⁷ Ancak tüm iddialar karşısında Kurtubî, eleştiriye konu olan sahâbenin faziletine değinmiş ve meseleyi farklı açılardan yorumlayarak tabiri caizse sahâbenin adaletinin ötesinde zabtı ile ilgili bile hiçbir olumsuz yaklaşımı kabul etmemiştir. Sahâbeyi savunurken de oldukça hararetle bir dil kullandığı söylenebilir. Ebû Hureyre (ra) ile ilgili töhmet iddiasında bulunanlara ukala demesi, Fatıma bt. Kays (r.anha) ile ilgili sözlerinden ötürü Saîd b. el-Müseyyeb adına Allah'tan af dilemesi bunun örnekleridir.

3. Hükmen Merfu Hadis

Merfu hadis, Hz. Peygamber'e (sav) aidiyeti açık olan rivâyetlerdir. Ancak bazen Rasûlullah'a (sav) ref edilmediği halde, Peygamber Efendimiz'den (sav) işitmedikçe veya ondan görmedikçe sahâbenin vakıf olamayacağı meseleler, sahâbenin sözü veya fiili gibi nakledilmiştir. Bu rivâyetlere hükmen merfu denir. Çünkü her ne kadar lafız sahâbeye ait gibi görünse de içerikten Rasûlullah'a (sav) ait olduğu anlaşılmaktadır. Gayba dair meseleler, hakkında rey ile hüküm verilmesi mümkün olmayan fiil ve konular buna örnektir.⁴⁸⁸

Kurtubî de bu şekilde bir rivâyetle karşılaştığında bu konuda değerlendirme yapmış ve hadisle ilgili hükmü ortaya koymuştur. Konu ile ilgili örnekler şu şekildedir:

Ebû Hureyre (ra) şöyle söylemiştir: “Allah Teâlâ buyurdu ki: Âdemoğlu bana eziyet ediyor, dehre sövüyor. Halbuki dehr benim, gece ve gündüzü evirip çeviririm.”⁴⁸⁹ Kurtubî'ye göre bu hadis Ebû Hureyre'nin (ra) sözü olarak mevkuf senetle nakledilmiştir. Ancak bu konu Ebû Hureyre'nin (ra) bileceği bir mesele olmadığından, o söz kesinlikle Rasûlullah'a (sav) aittir. Çünkü bu lafzın içeriği Allah Teâlâ ile alakalıdır ve Rasûlullah'ın (sav) bildirmesi dışında Ebû Hureyre'nin (ra) bunu nakletmesi mümkün değildir. Aslında bu hadis başka

⁴⁸⁷ Kurtubî, *el-Müfhim*, 4: 487.

⁴⁸⁸ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-Nazar*, 107.

⁴⁸⁹ Müslim, “Edeb”, 1.

tarikten Rasûlullah'a (sav) ref edilmiştir. Ancak Kurtubî, bu rivâyetin ifadesi daha sarîh olduğundan bu açıklamayı yaptığını beyan etmiştir.⁴⁹⁰

Bu konudaki diğer bir örnek de Ebû Hureyre'den (ra) nakledilen bir sözdür. Buna göre Ebû Hureyre (ra) mescitte oturuyorken ezan okunmuş ve bir adam o esnada kalkıp mescitten çıkmıştır. Bunu gören Ebû Hureyre (ra): “Şimdi Ebu'l-Kasım'a (sav) asi oldu” demiştir.⁴⁹¹ Kurtubî'ye göre bu rivâyete bakılırsa, Ebû Hureyre (ra) Rasûlullah'tan (sav) ezan okunduğunda mescitten çıkmanın yasak olduğuna dair bir söz işitmiş gibidir. Dolayısıyla bu fiili masiyet ile ilişkilendirmiştir. Bu hadisin manası hükmen merfu olur ve onunla amel edilir. Buna göre bir kimse farz bir namaz için mescide girse ve oradayken ezan okunsa bir mazeret olmadıkça o farz namazı kılmadan mescitten çıkmamalıdır.⁴⁹²

Kurtubî, mevkuf görünen, ancak mana itibariyle merfu olduğu anlaşılan hadisleri ele almanın yanında, Müslim'de merfu senetle zikredilen ancak Rasûlullah'a (sav) aidiyeti tartışmalı olan rivâyetleri de değerlendirmiştir. Mesela: İbn Abbas'tan (ra) nakledildiğine göre, Rasûlullah (sav): “Eğer insanlara iddia ettikleri verilecek olursa, bazı kimseler, bazı kişilerin kanları ve malları ile ilgili iddiada bulunurlar. Ancak yemin, davalıya aittir.” buyurmuştur.⁴⁹³ Hadis bu rivâyette Rasûlullah'a (sav) ref edilmiştir. Ancak bu tartışmalıdır. İbn Abbas'ın (ra) sözü olarak da nakledilmektedir. Kurtubî'ye göre, bu hadis Buhârî ve Müslim tarafından merfu olarak nakledilmiştir. Bu da hadisin mevkuf olarak nakledilen tarikine bir zarar vermez. Burada bir teâruz veya ızdırap da ortaya çıkmaz. Ravi, rivâyeti Rasûlullah'a (sav) ref etmeyi unuttuğundan veya hadisi işittiği kişiyi zikretmeyi yeterli bulduğundan yahut başka bir sebeple hadisi mevkuf olarak nakletmiş olabilir. Hadisi merfu olarak nakledenler adil ve sebtir. Böyle bir durumda, teâruz meydana gelip de hadislerden birini tercih etme meselesi ortaya çıkmadıkça hadisin mevkuf olduğuna itibar edilmez.⁴⁹⁴

⁴⁹⁰ Kurtubî, *el-Müfhim*, 5: 547.

⁴⁹¹ Müslim, “Mesacid”, 45.

⁴⁹² Kurtubî, *el-Müfhim*, 2: 281.

⁴⁹³ Müslim, “Ekdiye”, 1.

⁴⁹⁴ Kurtubî, *el-Müfhim*, 5:147-148.

4. Haber-i Vahidin Hücjet Olması

Mütevâtir haberin şartlarına ulaşamayan hadisler haber-i vahid sayılmıştır. Haber-i vahidin sübutu zannidir. Dolayısıyla akaid esasları haber-i vahid üzerine bina edilmez. Ancak fikhî hükümler için her mezhebin kendi metoduna göre haber-i vahidle amel etme kıstas ve ilkeleri mevcuttur.⁴⁹⁵ Mutezile kelimcileri bu konuda aksi bir yaklaşım sergileyinceye kadar Ehl-i Sünnet, Havaric, Şia, Kaderiyye gibi tüm fırkalar bu konuda görüş birliği içerisindeydiler.⁴⁹⁶ Ancak sonraları bu mesele çeşitli açılardan tartışma konusu olmuştur.⁴⁹⁷

Kurtubî de yeri geldikçe şerhte bu meseleye dikkat çekmiştir. Rasûlullah (sav) zamanındaki bazı uygulamalara dayanarak, haber-i vahid ile amel edileceğini delillendirmeye çalışmıştır. Kiblenin Mescid-i Aksa'dan Mescid-i Haram'a çevrilmesi ile ilgili rivâyeti şerh ederken meseleye değinmiştir. Bera b. Azib'in (ra) anlattığına göre o, Rasûlullah (sav) ile on altı ay Beytü'l-Makdis'e doğru namaz kılmıştır. "Nerede bulunursanız bulunun, yüzlerinizi o yöne çeviriniz"⁴⁹⁸ âyeti nazil olduğunda Rasûlullah (sav) namazı yeni bitirmiştir. O sırada onunla namaz kılanlardan bir adam hemen kalkmıştır. O sırada namaz kılan Ensardan bir grubun yanından geçerken durumu onlara bildirmiş, onlar da yüzlerini Mescid-i Haram'a çevirmişlerdir.⁴⁹⁹ Bu hadisi açıklarken Kurtubî bunun Rasûlullah (sav) döneminde kat'i olan bir hükmün haber-i vahide itibar ederek kaldırılması olayının bir örneği olduğunu vurgulamıştır. Beyt-i Makdis'e dönmek o sırada Kuba halkı için şeriatin emrettiği kat-i bir hükümdür. Ayrıca tevatür ile de sabittir. Ancak kiblenin değiştiğini kendilerine bildiren bir kişi geldiğinde, onun sözüne itibar etmişler, mütevâtir olanı ahad haber ile terk ederek, Mescid-i Haram'a dönmüşlerdir. Bu Rasûlullah (sav) zamanında vuku bulmuş bir olaydır, ancak onun vefatından sonra haber-i vahide dayanarak mütevâtir olan Kur'an'ın herhangi bir hükmünün kaldırılması söz konusu değildir.⁵⁰⁰

⁴⁹⁵ Zekiyyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, trc. İbrahim Kafi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 78-79.

⁴⁹⁶ Talat Koçyiğit, "Ahad Haberinin Değeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (1996): 133.

⁴⁹⁷ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 85.

⁴⁹⁸ Bakara 2/144.

⁴⁹⁹ Müslim, "Mesacid", 2.

⁵⁰⁰ Kurtubî, *el-Müfhim*, 2: 125.

Kurtubî'nin haber-i vahid konusunu ele aldığı diğer bir rivâyet Ebû Saîd el- Hudrî'den (ra) nakledilen Ebû Musa (ra) hadisidir. Ebû Saîd (ra) Medine'de Ensar ile oturuyorken, Ebû Musa (ra) korkmuş bir şekilde onların yanına gelmiştir. Ne olduğunu sorduklarında Hz. Ömer'in (ra) yanına gidince üç kez seslendiğini, içeri alınmayınca geri döndüğünü anlatmıştır. Bunun üzerine Hz. Ömer (ra) ona bu uygulamayı sormuştur. Ebû Musa (ra) uygulamayı Rasûlullah'a (sav) dayandırınca, Hz. Ömer (ra) bir delil getirmezse canını acıtmakla Ebû Musa'yı (ra) tehdit etmiştir. Bu olayı Ebû Musa (ra) anlatınca, Übey b. Ka'b (ra) meclisteki en küçük kişinin onunla gitmesini söylemiş ve o cemaatin en küçüğü olan Ebû Saîd (ra) onunla giderek şahitlik etmiştir. Bu rivâyetlerden birinde, Ebû Musa (ra) Übey b. Ka'b'ı (ra) şahit olarak bulmuş, Hz. Ömer de (ra) onun adil olduğunu belirtmiştir. Bunun üzerine Übey b. Ka'b (ra) Hz. Ömer'i (ra), Rasûlullah'ın ashabına eziyet ettiği için uyarmıştır. O da sadece işi sağlam tutmak için böyle davrandığını ifade etmiştir.⁵⁰¹ Bu rivâyet haber-i vahidin makbul olduğunun delilidir. Konu rivâyeti nakleden kişinin adalet sahibi olması ile alakalıdır.⁵⁰² Bu konunun haber-i vahid için delil olması, Übey b. Kab'ın (ra) Hz. Ömer'e (ra) kızması, cemaatteki en küçük kişiyi göndermesi ve Hz. Ömer'e (ra) ashaba eziyet ettiğini söylemesidir. Haber-i vahid kabul edilmiyor ve mutlaka şahit aranması gerekiyor olsaydı, Hz. Ömer'in (ra) fiili kınanmazdı.

Kurtubî'ye göre haber-i vahidin kabulü konusunda sahâbenin icmaı vardır. Abdullah b. Abbas'tan (ra) rivâyet edildiğine göre Hz. Ömer (ra) Şam'a gitmiştir. Serğ denilen yere geldiğinde, komutanları Ebu Ubeyde b. el-Cerrah (ra) ve arkadaşları onu karşılayıp Şam'da veba çıktığını haber vermişlerdir. Bunun üzerine Hz. Ömer (ra) ilk muhacirleri çağırılmış, onlarla istişare etmiş, Şam'da veba çıktığını onlara haber vermiştir. Onlar ihtilaf etmişler, bir kısmı işini bitirmeden dönmemesi gerektiğini, bir kısmı da insanların hayırlılarından ve Rasûlullah'ın (sav) ashabının geriye kalanlarından oluşan o cemaati tehlikeye atmamasını söylemişlerdir. Bunun üzerine Hz. Ömer (ra) Ensar'ı çağırılmış, onlarla da istişare etmiştir. Ensar da diğerleriyle aynı şekilde ihtilaf etmiştir. Hz. Ömer (ra) bu defa fetihten hemen önce hicret eden Kureys'in yaşlılarını

⁵⁰¹ Müslim, "Edeb", 7.

⁵⁰² Kurtubî, *el-Müfhim*, 5: 475.

çağirttırmış, onlar da geri dönmesini söylemişlerdir. Tüm bu istişareler sonucunda Hz. Ömer (ra) ertesi sabah geri dönmek üzere herkesin bineğinde olmasını emretmiştir. Ebu Ubeyde b. Cerrah (ra) ise Hz. Ömer'i (ra) Allah'ın kaderinden kaçmakla itham etmiş, Hz. Ömer de (ra); "Allah'ın kaderinden yine Allah'ın kaderine kaçıyoruz. Ne dersin senin birkaç deven olsa ve bir tarafı bol otlak, bir tarafı kuru olan bir vadiye insan sen bol otlu yerde otlatsan da Allah'ın kaderi ile otlatmış olursun, kurak yerde otlatsan da" sözleriyle ona cevap vermiştir. Tüm bu olaylar üzerine Abdurrahman b. Avf (ra) gelmiş ve bu konuda Rasûlullah'ın (sav): "Vebanın bir yerde çıktığını duyarsanız oraya gitmeyin, bulunduğunuz yerde çıkarsa da oradan ayrılmayın" buyurduğunu nakletmiştir. Bu rivâyet üzerine Hz. Ömer (ra) hamdederek yoluna devam etmiştir.⁵⁰³ Kurtubî'nin bu hadisten anladığına göre rey ve ictihadla, aynı zamanda da haber-i vahidle amel etme konusunda sahâbenin icması vardır.⁵⁰⁴

Kurtubî yukarıda bahsedilen Fatıma bt. Kays (ra) rivâyetinde Hz. Ömer'in (ra) ezberleyemediği veya unutup unutmadığı belli olmayan bir kadının sözüyle Allah'ın kitabı ile hükmetmeyi terk etmeyeceğine dair sözlerinin bulunduğu rivâyeti⁵⁰⁵ açıklarken de, Kur'an'ın haber-i vahid ile tahsis edilip edilemeyeceği meselesine değinmiştir. Usulcüler bu konuda ihtilaf etmiştir. Bu meselede amel, mesken hakkının verilmesi şeklindedir ancak bu haber-i vahid ile âyetin nesh edildiği anlamına gelmez. Bu kabul edilen bir yaklaşım değildir.⁵⁰⁶

Tüm bu örneklerden yola çıkarak Kurtubî'nin haber-i vahid ile ilgili yaklaşımı şu şekilde özetlenebilir: Kurtubî'ye göre haber-i vahid ile amel edilir. Konunun Rasûlullah (sav) döneminden ve sahâbe döneminden örnekleri mevcuttur. Bunun kabul edilmesi için haberi nakleden kişilerin adaletli olması yeterlidir. Nas ile sabit olmuş bir hükmün haber-i vahid ile değişmesi örneği Rasûlullah (sav) döneminde vaki olmuşsa da onun vefatından sonra bu mümkün değildir. Aynı zamanda haber-i vahid ile Kur'an da nesh edilemez.

⁵⁰³ Müslim, "Tıbb", 17.

⁵⁰⁴ Kurtubî, *el-Müfhim*, 5: 618.

⁵⁰⁵ Müslim, "Talak", 6.

⁵⁰⁶ Kurtubî, *el-Müfhim*, 4: 274.

5. Nasih - Mensuh

Nesh, emir ve nehiy ile ilgili bazı hükümlerin kaldırılıp yerine yeni hükümlerin gelmesidir. Hükümü kaldıran nassa nasih, hükümü kaldırılan nassa da mensuh denir. Neshin varlığı ve mahiyeti tartışmalı bir meseledir.⁵⁰⁷

Nesh aslında tefsir ilminin konusudur. Ancak sünnet veya haber-i vahid ile Kuran'ın neshedilip edilmeyeceği tartışmaları dolayısıyla hadis ilmini de ilgilendirmektedir. Dolayısıyla Kurtubî de hadisleri şerh ederken yeri geldikçe nesh meselesine değinmiştir.

Kurtubî'ye göre nesh vardır ve sahâbe de neshin varlığını kabul etmektedir. Öğlen veya ikindi namazını kılarken Rasûlullah'ın (sav) yanlışlıkla ikinci rekâta selam verdiğini anlatan rivâyeti Kurtubî buna delil olarak kabul etmiştir. Ebû Hureyre'nin (ra) anlattığına göre Rasûlullah (sav) öğlen vaktinden sonra kılınan namazlardan birini, yani öğlen veya ikindi namazını kıldırırken iki rekâtın sonunda selam verir. Sonra mescidin kible yönündeki kütüğün yanına gider ve kızgın bir şekilde o kütüğe yaslanır. Cemaatin içinde Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer de (ra) bulunmaktadır ancak huzurunda konuşmaktan çekinirler. İnsanlar acele ederek dışarı çıkar ve namazın kısaltıldığına dair konuşmalar yaparlar. Zülyedeyn (ra) ayağa kalkıp: “Ya Rasulallah (sav) namaz mı kısaldı, sen mi unuttun?” diye sorar. Rasûlullah (sav) sağına soluna bakarak: “Zülyedeyn ne diyor?” buyurur. Oradakiler: “Doğru söylüyor, sadece iki rekât kıldırдың.” şeklinde cevap verirler. Bunun üzerine Rasûlullah (sav) iki rekât daha kıldırıktan sonra tekbir alır, secdeye varır, tekrar tekbir alıp bir daha secdeye varır ve tekrar tekbir alıp başını kaldırır.⁵⁰⁸ Hadisin diğer bir rivâyetinde şüphe olmaksızın ikindi namazı olduğu belirtilmiştir. Bu rivâyette Zülyedeyn: “namaz mı kısaltıldı, sen mi unuttun?” diye sorduğunda, Rasûlullah (sav) ilk önce: “Hiçbirisi olmadı” diyerek itiraz etmiş, ancak sahâbeye dönüp sorduğunda onlar da aynı şeyi söyleyince namazı tamamlamıştır.⁵⁰⁹ Kurtubî'ye göre bu rivâyette sahâbenin namazın kısaltıldığı düşüncesine kapılması, onların neshin varlığına olan inançlarının

⁵⁰⁷ Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü* (İstanbul: İfav, 2006), 158-165.

⁵⁰⁸ Müslim, “Mesacid”, 19.

⁵⁰⁹ Müslim, “Mesacid”, 19.

delilidir. Çünkü onlar, dört rekât olduğu sabit olan namazın rekâtlarının ikiye indirildiği düşüncesine kapılmışlardır. Bu da nesh kapsamına girer.⁵¹⁰

Kurtubî, önce mubah olan bir fiilin daha sonra yasaklanmasını, onun nesh edilmesine bağlamıştır. Rivâyet edildiğine göre Rasûlullah (sav) kendisine bir altın yüzük yaptırmış ve onu kullanmıştır. Ancak daha sonra, artık ebediyen onu takmayacağını söyleyerek yüzüğü atmıştır.⁵¹¹ Kurtubî'ye göre altın haram kılınmıştır, bu da neshtir. Kendisine tahrim ulaşmamış bazı kişiler bunun yasak olmadığını söylemişse de bu şaz bir görüştür.⁵¹²

Kurtubî'ye göre nas üzerine ziyade yapılması nesh kapsamında değildir. Bu meseleyi Kurtubî, şahit ve yemin ile hüküm vermek konusunda tartışmıştır. İbn Abbas'tan (ra) nakledildiğine göre, Rasûlullah (sav) bir yemin ve bir şahitle hüküm vermiştir.⁵¹³ Ancak bu mesele problemlidir. Bunu kabul etmeyen kimseler vardır. Kurtubî'ye göre, sahih ve meşhur hadisler varken bunu reddetmek ilim ve edep zafiyetidir. Sahâbeden, tâbiûndan ve fukahadan pek çok kimse bunu kabul etmiştir. Reddedenler, "...erkeklerinizden iki kişiyi şahit tutun, iki erkek olmazlarsa, bir erkekle iki kadını şahit tutun..."⁵¹⁴ âyetini delil gösterirler. Bu durumda, söz konusu hadis ile âyetin nesh edilmiş olması gerekir ki haber-i vahid ile âyetin nesh olunmayacağı icma ile sabittir. Bu iddialara karşı Kurtubî, nas üzerine ziyadenin nesh olmadığını, nas ile üzerine ziyade olunan meseleyi cem etmenin caiz olduğunu söyleyerek cevap vermiştir. Dolayısıyla haber-i vahid ile nesh söz konusu olmasa da nass üzerine ziyade yapılabilir.⁵¹⁵

Haber-i vahid ile Kur'an'ın nesh edilmesi meselesine Kurtubî, İbn Ömer'den (ra) nakledilen bir hadisin şerhinde değinmiştir. Hadis şu şekildedir: "Müslüman bir kimsenin hakkında vasiyette bulunmak istediği bir şeyleri olup da, vasiyeti yanında yazılı olmadan iki gece geçirmesi helal değildir."⁵¹⁶ Kurtubî bu hadisle açıklarken vasiyetle ilgili bazı noktalara değinmiştir. Buna göre, vasiyet İslam'ın ilk dönemlerinde, anne babaya ve yakın akrabaya olmak üzere vaciptir.

⁵¹⁰ Kurtubî, *el-Müfhim*, 2:188.

⁵¹¹ Müslim, "Libas", 10.

⁵¹² Kurtubî, *el-Müfhim*, 5:408.

⁵¹³ Müslim, "Ekdiye", 2.

⁵¹⁴ Bakara 2/282.

⁵¹⁵ Kurtubî, *el-Müfhim*, 5: 152-153.

⁵¹⁶ Müslim, "Vesaya", 1.

Bu konuda Kur'an'da nass bulunmaktadır Allah Teâlâ: “Sizden birinize ölüm gelip çattığı zaman, eğer geride bir hayır (mal) bırakmışsa, anaya, babaya ve yakın akrabaya meşru bir tarzda vasiyette bulunması, Allah'a karşı gelmekten sakınanlar üzerine bir hak olarak farz kılındı.”⁵¹⁷ Bu âyet nesh edilmiştir. Ancak ne ile nesh edildiği ihtilaflıdır. Miras âyetleriyle nesh edildiği söylenilmiştir ancak bu müşkil bir görüştür. Çünkü miras âyetleriyle vasiyet âyeti arasında neshe delâlet eden bir teâruz bulunmamaktadır. “Allah Teâlâ varis olana vasiyet ile bırakılmayan şeyin dışında, her hak sahibine hakkını vermiştir.”⁵¹⁸ hadisi nakledilmiştir. Bu bilinen bir sünnet ile Kur'an'ın nesh edilmesidir. Ulemadan bazıları bunun haber-i vahid'in Kur'an'ı nesh etmesi olacağını, bunun da caiz olmadığını söylemişlerdir. Ancak bu sahâbenin bilinen uygulamasıdır. Haber-i vahid değil mütevatir haberdur. Rasûlullah (sav) bu haberi kalabalık bir gruba vermiştir. Bu bize ahad haber olarak geliş olabilir, ancak onun üzerinde icma hâsıl olmuştur. Bu akrabaya vasiyet etmenin sünnet ile nesh edilmesidir.⁵¹⁹ Anlaşılmaktadır ki Kurtubî'ye göre bir haberin mütevatir olması için pek çok tarikile nakledilmesi gerekmemektedir. Zira bir kelamı kalabalık bir grup işitse de az kişi nakledebilir. Bu kişiler bu rivâyet ile amel ediyorsa, onu nakletmemiş olmalarından işitmedikleri hükmü çıkmaz. Bu Kurtubî'nin amele verdiği önemle alakalıdır. Ahad haberden çıkan hükümle kalabalık bir grup amel ediyorsa Kurtubî'nin nazarında bu mütevatir haberdur. Sonuç olarak bu tarz haberle Kuranın nesh edilmesi Kurtubî'ye göre caiz olmaktadır.

Nesh konusunda Kurtubî'nin değindiği diğer mesele sünnetin Kur'an ile nesh edilmesidir. Bu meseleye kiblenin Mescid-i Aksa'dan Mescid-i Haram'a döndürülmesi meselesinde değinmiştir. Konu ile ilgili rivâyet haber-i vahid ile amel konusunda zikredildiği için burada tekrar etmek gerekmemektedir. Mescid-i Aksa'nın kible olması konusunda Kur'an'da bir nas yoktur. Ancak Mescid-i Haram'ın kible olması Kur'an ile emredilmiştir. Dolayısıyla bu, sünnetin Kur'an'la nesh edilmesidir.⁵²⁰

⁵¹⁷ Bakara 2/180.

⁵¹⁸ Ebu Dâvûd, “Vesaya”, 6.

⁵¹⁹ Kurtubî, *el-Müfhim*, 4: 439-441.

⁵²⁰ Kurtubî, *el-Müfhim*, 2: 125-126; Sünnet ile Kuran'ın nesh edilmesi konusundaki tartışmalarla ilgili bkz. Ahmet Keleş, “İmam Şâfiî'nin Fıkıh Usulünde Sünnet Vahiy İlişkisi”, Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi 37 (2018), 35-56.

Tüm bu örneklerden Kurtubî'nin neshi kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ona göre nesh sahâbe arasında maruf bir meseledir. Kur'an Kur'an'la, sünnet sünnetle, Kur'an icma haline gelmiş mütevatir sünnet ile sünnet Kur'an ile nesh edilebilir, ancak Kur'an'ın haber-i vahid ile nesh edilmesi caiz değildir.



SONUÇ

Bu çalışmada Ahmed b. Ömer Ebu'l-Abbas el-Kurtubî'nin, Müslim b. Haccac'ın *Câmiu's-Sahîh* isimli hadis eserine özet olarak yazdığı *Telhîs*'in şerhi olan *el-Müfhim* incelenmiştir.

Kurtubî bir medrese müderrisidir ve muhtemelen talebelerinin hadis okumalarını kolaylaştırmak amacıyla Müslim'in *Sahîh*'ini ihtisar etmiştir. Eseri okuyan biri bu ihtisar çalışmasının ne kadar faydalı olduğunu hemen anlayacaktır. Zira senetler hazfedilmiş, Müslim'in mutabaat maksadıyla zikrettiği pek çok mükerrer rivâyet çıkarılmıştır. Ancak varsa diğer rivâyetlerdeki ziyade lafızlara muhakkak kısaca değinilmiş, böylece *Sahîh*'in muhtevası muhafaza edilmeye çalışılmıştır. Bu, hadis okumasını oldukça kolaylaştıran bir metoddur. Üstelik Kurtubî, *Telhis*'de *Sahîh*'in kitap ve bab sıralamasını da nadiren ihlal etmiştir. Dolayısıyla, *Telhîs*'i okuyan biri, aslında Müslim'in *Sahîh*'ini okumuş sayılabilir.

Telhîs bir özet çalışması olmasına rağmen, *el-Müfhim* muhtasar bir şerh değildir. Kurtubî şerhini yazarken oldukça detaylı bir şekilde meseleleri ele almıştır. Konuyu her yönüyle incelemiş, lafızların Arapça'daki manaları ve kullanımlarına, hadislerin manalarını destekleyecek âyet ve farklı hadislerin zikrine, hadisten çıkarılacak hüküm ve hikmetlere, hadislerle amel meselelerine, konu ile ilgili mezhep görüşleri, sahâbe ve tabiun fetvaları ve kendine kadar olan çeşitli âlimlerin görüşlerine başvurmuştur. Yeri geldiğinde kelamî izahlar yapmış ve sûfîlerin daha çok ilgilendiği kavramlarla ilgili lafızları izah ederken onların sözlerinden faydalanmıştır. Ancak tüm bunların yanında konu ile ilgili kendi izah ve kanaatlerini de ortaya koymuş, fikrini beyan etmiştir.

Kurtubî'nin Mâlikî olması, eserin fikhî yönünü belirlemiştir. Yer yer farklı kanaat belirtse de Kurtubî'nin mezhebine genel olarak sadık olduğu anlaşılmaktadır. Mâlikî Mezhebi ise İslam dünyasında özellikle de ülkemizde yaygın bir mezhep değildir. Bu da *el-Müfhim*'in yaygın olmamasının sebeplerinden olabilir. Çünkü bu eseri okuyan biri sıklıkla Mâlikî Mezhebi'nin görüşleriyle muhatap olacaktır. Zira Kurtubî için Medine ameli, oldukça önemli bir delildir. Hatta ona göre, bir haber ahad olarak nakledilmiş olsa bile kalabalık

bir topluluğun o ameli işliyor olması onun mütevatir olduğunu gösterir. Bununla birlikte eserin ülkemizde pek tanınmamasını sadece bu sebebe bağlamak doğru olmaz. Nitekim kendisinden sonra gelen pek çok eserde ona atıf yapılması aslında onun tanındığını göstermektedir. Bu durumda şerhin ülkemizde çok tanınmamasının sebebi, eserin geç bastırılması sebebiyle ilim âlemine geç kazandırılması olmalıdır.

Kurtubî'nin ilim hayatı dikkate alındığında, ilk başlarda aklî ilimlerle ilgilendiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla eserinde akıl yürütme yoluyla vardığı sonuçlar ve özgün fikirler mevcuttur. Ancak bunlar, diğer âlimlerin ve mezheplerin görüşleriyle ilgilidir. Konu hadisler olduğunda ise Kurtubî, oldukça savunmacı bir yaklaşım sergilemektedir. Hadisler ihtilaf ettiğinde, ekseriyetle cem yoluna giderek hadisleri uzlaştırmaya çalışmıştır. Hadislerin birini tercih etmeyi uygun bulmamış ve sika ravilere vehm isnad etmeyi hoş karşılamamıştır. Ancak Mâlik'in rivâyetiyle tezat içinde olan bir nakil söz konusu olduğunda bu tutumunu esnettiği görülmektedir.

Kurtubî'nin *Müslim* şerhinde hadislerle yönelik fazla bir tenkid bulunmamaktadır. Bir tenkid yapmışsa da bu, şerhte zikrettiği diğer kaynaklarda geçen hadislerle ilgilidir. Muhtemelen bu durum, Müslim'e duyulan güvenle ilgilidir. Diğer taraftan Kurtubî, müşkil gördüğü ve ihtilafli bir mesele olduğunda rivâyetin sıhhatine bir zarar gelmeyecek şekilde açıklama ve yorumlama yoluna gitmiştir. Bu sebeple, Kurtubî'nin *Müslim*'e yönelik hadis tenkidinden bahsetmek zor olacaktır. Metin tenkidi yönünden *el-Müfhim* çok zengin olmasa da metin tahlili ve yorum açısından dolgun sayılabilir. Kurtubî'nin müşkil hadislerle ilgili yorumları, hakikat-mecaz ve hikmet konularındaki yaklaşımı bunu göstermektedir.

Hadis meseleleri ile ilgili ise Kurtubî'nin diğer Ehl-i Sünnet âlimleriyle paralel bir çizgide olduğu söylenilebilir. Bununla birlikte manen rivâyetle ilgili görüşü dikkat çekmektedir. O, manen rivâyeti tamamen yasaklamamakla beraber, lâfzen rivâyeti tercih etmiş ve savunmuştur. Elbette tarihte lâfzen rivâyeti savunanlar olmuştur. Ancak çoğunluk manen rivâyeti savunmuş, ayrıca hadisler kitaplara girdikten sonra da bu tartışmanın fazla bir anlamı kalmamıştır.

Kurtubî'nin lâfzen rivâyete yaptığı vurguda, şerhini yaptığıın eserin müellifi olan Müslim'in hadis naklînde lâfzen rivâyeti esas almasının etkili olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak Kurtubî, fikir olarak klasik çizgide bulunan, Arapça, hadis, fıkıh ilimlerine vakıf, fıkıh usulü ve hadis usulü ile ilgili derin bilgi ve anlayışa sahip bir âlimdir. Eserinden bu anlaşılmaktadır ve hakkında yapılan nakiller de bu yöndedir. Dolayısıyla *el-Müfhim*'i okuyan biri, bu ilimler açısından zengin bir şerh okumuş olacaktır. Ancak Müslim hadisleri ile ilgili yapılmış tenkit ve eleştiriler için *el-Müfhim* yeterli bir kaynak değildir. Zira o, *Sahîh*'in özetinin şerhidir ve belirtmek gerekir ki bazı Müslim hadislerinin tenkide konu olmuş varyantlarını *Telhîs*'e almamış ve şerhte de bu meselelere değinmemiştir.



KAYNAKÇA

- Acet, Semih, “İmam Nevevî ve Minhac İsimli Eserinin Hadis Şerhçiliği Açısından Değerlendirilmesi” (Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, 2018)
- Akgül, Yusuf, “Edebî Tür Olarak Garîbu’l-Hadis: Kaynak-Metod ve Muhteva Analizi” (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006)
- Algül, Hüseyin, İslam Tarihi (İstanbul: Gonca Yayınları, 1991)
- Apaydın, Yunus, “Sahâbi Kavli” ,Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1995)
- Aynî, Ebû Muhammed b. Ahmed b. Musa b. Ahmed b. Hüseyin el-Hanefî, Umdetu’l-Karî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî (Beyrut: Dâru İcmau’t-Turasi’l-Arabi, 2010)
- Altıkulaç, Tayyar, “Kurtubî, Muhammed b. Ahmed”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1995)
- Baltacı, Ahmet, “İbnü’l- Arabî, Ebu Bekr”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1995)
- Buhârî, Ebu Abdullah İsmail b. İbrahim, et-Târihu’l-Kebîr, thk. Muhammed Abdulmuid Han (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1991)
- Çakan, İsmail Lütfü, Hadis Edebiyatı (İstanbul: İFAV,1997)
- Çakan, İsmail Lütfü, Hadis Usulü (İstanbul: İFAV, 2008)
- Çimen, Ali, “Mâzerî, Hayatı, Eserleri ve el-Mu’lim İsimli Eseri Özelinde Şerhçiliği” (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007)
- Demirci, Muhsin, “Herevi, Ahmed b. Muhammed”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1995)
- Demirci, Muhsin, Tefsir Usulü (İstanbul: İfav, 2006)
- Dursun, İsmail Hakkı, Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, (İstanbul: Çağ Yayınları, 1998)
- Efendioğlu, Mehmet, Sahâbeye Yöneltilen Tenkitler (İstanbul: İFAV, 2011)
- Erel, Sare Nur, “Fatıma bt. Kays’ın Hayatı ve Rivayetleri” (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008)
- Fayda, Mustafa, “İbn İshak”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1995)

- Fayda, Mustafa “Taberî, Muhammed b. Cerir”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1995)
- Güner, Osman, Ebû Hureyre’ye Yönelik Eleştiriler (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008)
- el-İrakî, Ebu’l-Fazl Abdurrahim b. Hüseyin, Tarhi’t-Tesrib fi Şerhi’t-Takrib, thk. Abdulkadis Muhammed Ali (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye)
- Işık, Emin, “İbnü’l-Enbârî, Ebu Bekr”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1995)
- İbn Allan, Muhammed Ali b. Muhammed Allan b. İbrahim el-Bekrî es-Sadikî eş-Şâfiî, Delilu’l-Fâlihîn li Turûki Riyazu’s-Sâlihîn (Beyrut: Daru’l-Marife, 2004)
- İbn Ferhun, Burhanuddin İbrahim el-Medeni El-Mâlikî, İrşadu’s-Salik ila Efali’l-Menâsik, thk. Muhammed b. el-Hadi (Mekke: Camiatü Ümmi’l-Kura, 2002)
- İbn Ferhun, İbrahim b. Nureddin, Dibacu’l- Müzheb fi Ma’rifeti A’yani Ulemâi’l-Mezhep, thk: Me’mun b. Muhyiddin el- Bennan (Beyrut: Daru’l- Kitabi’l-İlmiyye, 1417/1996)
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalani, Nüzhetu’n-Nazar fi Tevzîh-i Nuhbetu’l-Fiker, thk. Nureddin Itr (Dimeşk: Matbaatu’s-Sabah, 2000), 76.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askânî, Fethu’l-Bârî (Beyrut: Daru’l Marife, 1379)
- İbn Ruslan, Şihabuddin Ebi’l-Abbas Ahmed b. Hüseyin b. Ali el- Makdisî er-Ramlî, eş-Şafiî, Şerhu Süneni Ebi Dâvûd li İbn Ruslan, thk. Yasir Kemal, Ahmed Süleyman (Ürdün: Daru’l-Felah, 2016)
- İltaş, Davut “Tahâvî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1995)
- İnak, Halil İbrahim, “Hadislerde Hikmet Kavramı”, (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2007)
- İsmail b. Ömer b. Kesir, el- Bidâye ve’n- Nihâye, thk: Doktor Ali Necib Atevî vd. (Beyrut: Daru’l- Kütübi’l- İlmiyye, 1407/1987)
- Kandemir, Yaşar, “ el-Camiu’s-Sahîh”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1995)

- Kandemir, Yaşar, “Nevevi”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1995)
- Karaarslan, Nasuhi Ünal, “İbn Düreyd”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1995)
- Karacabey, Salih, “Hattabi”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1995)
- Kayhan, Veli, “Garîbu’l-Hadis İlmi: Mahiyeti, Tarihçesi, Muellifler ve İstanbul Kütüphanelerindeki Yazmaları” (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1984)
- Keklik, Hayrunnisa, “Kelâmda Kadının Peygamberliği ve Hz. Meryem” (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2018)
- Ahmet Keleş, “İmam Şâfi’î’nin Fıkıh Usulünde Sünnet Vahiy İlişkisi”, Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi 37 (2018), 35-56.
- Köktaş, Yavuz, Fethu’l-Bârî ve Umdetu’l-Kârî’nin Metin Tahlili Açısından İncelenmesi (İstanbul: İSAM: 2009)
- Kurtubî, Ebu’l-Abbas Ahmed b. Ömer el-Ensarî, İhtisarü Sahîh-i Buhârî, thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib (Dimaşk: Daru’n-Nevader, 2014)
- Kurtubî, Ebu’l-Abbas Ahmed b. Ömer, el-Müfhim l ima Eşkele min Telhîsi Kitabi Müslim, thk. Muhyiddin Dîb Midtû vd. (Beirut: Daru İbn Kesîr, 2012)
- Laşin, Musa Şahin, Fethu’l-Munim Şerhi Sahîh-i Müslim (Kahire: Daru’ş-Şuruk, 2002)
- Makrizî, Takiyyüddin, Mukaffa el-Kebîr, thk: Muhammed b. el-Ya’lavî (Beirut: Daru’l-Garbi’l-İslâmî, 1411/1991)
- el-Meâfirî, el-Kâdî Ebû Bekr Muhammed Abdullah b. el-Arabî, el-Mesâlik fi Şerhi Muvatta Mâlik, thk. Yusuf el-Karadavî (Beirut: Daru’l-Garbi’l-İslâmî, 2007)
- Meylî, Mübarek b. Muhammed, Risaletü’ş-Şirk, thk. Ebu Abdurraman Mahmud (Daru’r-Râye, 2001)
- Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman, Tehzîbu’l-Kemal fi Esmâ’r-Ricâl, thk. Beşar Avvâd Ma’ruf (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 1992)
- Mübarekfûri, Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim, Tuhfetu’l-Ahfezi bi Şerhi Câmiu’t-Tirmizî (Beirut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2010)

- Münavi, Muhammed Abdurrauf, Feyzu'l-Kadîr (İskenderiye: el-Mektebetü't-Ticariye, 1356)
- Münîf, Abdulmuhsin b. Muhammed, Şerhu Hadisi İbn Abbas fi'l-Ferâiz (Medine-i Münevvere: Câmîatü'l-İslamiyye, 2004)
- Nevevî, Muhyiddin, Sahîh-i Müslim Şerhi el-Minhac, trc. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Karınca&Polen Yayınları, 2013)
- Özaşar, Mehmet Emin "Rivâyet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in Câmiu's-Sahîh'i", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 39 (1999)
- Özbalıkcı, Mehmet Raşit, "Sibeveyhi", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1995)
- Özdemir, Mehmet, "Endülüs", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1995)
- Özdemir, Mehmet, "Endülüs'te Birlikte Yaşama Tecrübesine Dair Bazı Mülâhazalar", İslam ve Demokrasi Kutlu Doğum Sempozyumu (Türkiye Diyanet Vakfı, 1998)
- Safedî, Salaheddin Halil b. Aybek, el- Vafi bi'l- Vefayat, nşr: Ahmed b. et-Tayyib. Halef ve Ahmed b. Muhammed b. Şeraa (Beyrut: Daru's Sader, 1416/1996)
- Sarı, Necmi, Hz. Musa'nın Ölüm Meleğinin Gözünü Çıkarması Hadisini Anlamaya Doğru (İstanbul: Ümmülkura Yayınevi, 2003)
- es-Sayah, Ebu Ömer Ali b. Abdullah b. Şedid el-Mutayri, el-İşkal ve Cevabihi fi Hadisi Ümmü Haram bnt. Milhan, (Kahire: Daru'l-Muhaddis, 1425)
- Suyuti, Celalüddin, Ukûdu'z-Zeberced ala Müsnedi'l-İmam Ahmed, thk. Süleyman el-Kudat (Beyrut: Daru'l-Ceyl, 1994)
- Şaban, Zekiyyüddin, İslam Hukuk İlminin Esasları, trc. İbrahim Kafi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007)
- Şâtîbî, İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Gırnatî, thk. Muhammed b. Abdurrahman eş-Şakir (Suudi Arabistan: Daru İbn Cevzi, 2008)
- Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Salim es-Sefarini en-Nabilisî el-Hanbeli, Keşfu'l-Lisam Şerhu Umdetu'l Ahkam, thk. Nureddin Talib (Suriye: Daru'n-Nevader, 2007)

- Taceddin, Ebu Hafs Ömer b. Ali b. Salim b. Sadaka el-İskenderi el-Mâlikî, Riyazu'l-Efhâm fi Şerhi Umdeti'l-Ahkâm thk. Nureddin Talib (Suriye: Daru'n-Nevader, 2010)
- Tüccar, Zülfikar, "Ebu Ubeyd, Kasım b. Sellam", Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1995)
- Tekin Dilek, "Yazılı-Şifâhî Rivayetler Bağlamında Müslim'in Eser Sahibi Hocalarından Rivayetleri" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015)
- Uğur, Müctebâ, "İhtilafu'l-Hadis", Hadis Terimleri Sözlüğü (Ankara: TDV Yayınları, 1992)
- Urmî, Muhammed Emin b. Abdullah, Kevkebu'l-Vehhâc Şerhi Sahîh-i Müslim (Daru'l-Minhac, 2009)
- Vellevî, Muhammed b. Ali b. Adem el-İtyubî, Zehîratu'l-Ukba fi Şerhi Müctebâ (Mekke: 2007)
- Ya'merî, İbn Seyyidinnas, en-Nefhu's-Şezî Şerhi Câmiu't-Tirmizî, thk. Ebu Cabir el-Ensarî (Riyad: Daru'l-âsime, 2010)
- YAZICI, Hüseyin, "İbn Kuteybe" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1995)
- Yavuz, Salih Sabri, İslam Düşüncesinde Nübüvvet (İstanbul: İnsan Yayınları, ts.)
- Yemânî, Muhammed b. İbrahim el-Vezir, el-Avâsım ve'l-Kavâsım, thk. Şuayb el-Arnâvud (Müessesetu'r-Risâle, 1994)
- Yıldırım, Enbiya, "Hz. Musa'nın Ölüm Meleğini Tokatlaması- Bir Rivâyetin Tahlili-", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 13\2, (2009)
- Yücel, Ahmet, Hadis Usulü (İstanbul: İFAV: 2014)
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, Siyeru A'lami'n- Nübelâ, thk: Beşşar Avvad Ma'ruf ve Muhyi Hilal es- Serhan (Beirut: Müessesetu'r- Risale, 1410/1990)
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, Tarihu'l- İslam ve Vefâyâti'l- Meşahir ve'l- A'lam, thk: Doktor Ömer Abdusselam Tedmurî (Beirut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1419/1999)
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, Tezkiretu'l-Huffâz (Beirut: Daru'l- Kütüb'il- İlmiyye, ts)

Zerkeşî, Bedruddini, Hz. Âişe'nin Sahâbeye Yönelttiği Eleştiriler, trc. Bünyamin Erul (Ankara: OTTO, 2012)

Ziriklî, Hayreddin, el-A'lam Kâmûsu Terâcim li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ (Beirut: Daru'l-Kütüb'il-İlmiyye)



ÖZ GEÇMİŞ

Adı Soyadı	Zeynep Genç		
Doğum Yeri ve Yılı	Artvin / 21.08. 1988		
Medeni Durumu	Evli		
Öğrenim Durumu	Başlama-	Kurum Adı	
	Bitirme Yılı		
Lisans	2008	2011	Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yayımlar	Hz. Âişe'nin Ravileri ve Rivâyet Metodu, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2016, sayı 9, sayfa 153-195.		
İletişim	selmanigenc@outlook.com		