

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ



**HANEFÎ-SELEFÎ HADİS ŞERH GELENEĞİ
AÇISINDAN KEŞMİRÎ'NİN EL-ARFU'Ş-ŞEZÎ VE
MÜBÂREKPÛRÎ'NİN TUHFETÜ'L-AHVEZÎ
İSİMLİ ESERLERİNİN KARŞILAŞTIRMASI**

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN HAZIRLAYAN
PROF. DR. SAFFET SANCAKLI SERDAR MURAT GÜRSES

MALATYA 2018

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**HANEFÎ-SELEFÎ HADİS ŞERH GELENEĞİ AÇISINDAN KEŞMİRÎ'NİN EL-
ARFU'Ş-ŞEZÎ VE MÜBÂREKPÛRÎ'NİN TUHFETÜ'L-AHVEZÎ İSİMLİ
ESERLERİNİN KARŞILAŞTIRMASI**

DOKTORA TEZİ

HAZIRLAYAN
SERDAR MURAT GÜRSES

DANIŞMAN
PROF. DR. SAFFET SANCAKLI

MALATYA-2018

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

HANEFÎ-SELEFÎ HADİS ŞERH GELENEĞİ AÇISINDAN
KEŞMİRÎ'NİN EL-ARFU'Ş-ŞEZÎ VE MÜBÂREKPÛRÎ'NİN
TUHFETÜ'L-AHVEZÎ İSİMLİ ESERLERİNİN KARŞILAŞTIRMASI

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN

HAZIRLAYAN

PROF. DR. SAFFET SANCAKLI

SERDAR MURAT GÜRSES

Jürimiz tarafından 28.06.2018 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda doktora tezi (oy birliği/ oy çokluğu) ile başarılı bularak Temel İslâm Bilimleri Anabilim, Hadis Bilim dalında doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyelerinin Unvan Ad Soyadı

İmzası

1. Prof. Dr. Saffet Sancaklı

2. Prof. Dr. Mustafa Arslan

3. Prof. Dr. Cemal Ağırman

4. Doç. Dr. Muammer Bayraktutar

5. Doç Dr. Veysel Özdemir



İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun 24.05.2018. tarih ve 2018/24 sayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

Unvan Ad Soyad
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ONUR SÖZÜ

Prof. Dr. Saffet SANCAKLI danışmanlığında hazırladığım **Hanefî-Selefi Hadis Şerh Geleneği Açısından Keşmîrî'nin el-Arfü's-Şezî ve Mübârekpûrî'nin Tuhfetü'l-Ahvezî İsimli Eserlerinin Karşılaştırması** başlıklı bu tezdeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edildiğini ve Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yapıldığını onurumla doğrularım.

Serdar Murat Gürses



BİLDİRİM

Hazırladığım tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kâğıt ve elektronik kopyalarının İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

- Tezimin / Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezim/Raporum sadece İnönü Üniversitesi yerleşkelerinde erişime açılabilir.
- Tezimin/Raporumum yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin / raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

.../.../2018

SERDAR MURAT GÜRSES

ÖNSÖZ

Sünnet, Kur'an'dan sonra İslâm'ın ikinci kaynağıdır. Bu sebeple Muhaddisler, bir yandan hadislerin aslına uygun bir şekilde nakledilmesine çabalarken; bir yandan da hadislerin doğru anlaşılması için prensipler geliştirmişlerdir. Hadislerin anlaşılması konusunda ortaya çıkan ekoller, genelde hadislerin zâhirini esas alan literalist yaklaşım ile hadislerdeki makâsıdı esas alan gâî yaklaşım olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Zâhiri esas alan yaklaşımı ehl-i hadis, makâsıdı esas alan yaklaşımı ise ehl-i re'y temsil etmiştir. Geneli temsil eden bu iki ekolden de nasslara yaklaşımı ve yorumları farklı, değişik ekoller çıkmıştır.

Kökleri sahâbe dönemine dayanan bu anlayış farklılıkları yüzlerce yıl devam etmiş ve günümüze kadar ulaşmıştır. Keşmîrî (ö. 1352/1933) ve Mübârekpûrî (ö. 1353/1934), Ebû Hanife (ö. 150/767) ve İbn Ebû Leylâ'nın (ö. 148/765) tartışmaları ile başlayan bu ilmi mesainin, en son temsilcilerindendir. Keşmîrî, ehl-i re'y'in bir temsilcisi olarak makâsıdı öne almış, hadislerden hüküm çıkarırken zâhirden ziyade makâsıdı önemsemiştir. Mübârekpûrî ise, ehl-i hadisin zâhirci bakış açısını benimsemiş, hadisleri yorumlarken zâhire büyük bir önem atfetmiştir.

Hadis şerhleri, hadislerin doğru bir şekilde anlaşılması için büyük bir katkı sunmaktadır. Aslında hadis şerhleri, muhaddislerin sahîh ile zayıf hadisi birbirinden ayırmak ve hadisi doğru bir şekilde anlamak için koydukları prensiplerin uygulama alanlarıdır. Bu sebeple hadisçiler kitaplarda kayıt altına aldıkları hadisleri şerh etme çabasına girişmişlerdir. Bu çalışmaların neticesi olarak yüzlerce şerh çalışması yapılmıştır. Bu bağlamda Tirmizî'nin (ö. 279/892) *Sünen* isimli eseri de, Buhârî (256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) eserlerinden sonra üzerine en fazla şerh çalışması yapılan eserlerdendir.

Konusu, Keşmîrî ve Mübârekpûrî'nin Tirmizî'nin *Sünen*'i üzerine yaptıkları şerhlerini Hanefî ve Selefi şerh geleneği açısından karşılaştırmak olan araştırmamız, bir giriş ile üç bölümden ibarettir. *Birinci bölümünde* eh-i hadis ve ehl-i re'y'in doğuşu ve genel prensiplerini ortaya koymaya çalıştık. Bu bölümde, Hanefî ve Selefi şerh geleneğinin târihi seyrini araştırarak Mübârekpûrî ve Keşmîrî'nin etkilendiği müellifleri tespit etmeye çalıştık. *İkinci bölümde*, her iki şerhin kaynak analizlerini yaparak geleneğe bağlılıklarını ortaya koyduk. Bu bölümde, her iki şârihin isnâd ve metin şerh

metotlarını da inceledik. *Üçüncü bölümde* ise, birinci bölümde belirlediğimiz Hanefî ve Selefi prensipleri açısından iki şerhi karşılaştırdık.

Tez konusunun seçiminden itibaren çalışmamız süresince bizden destek ve teşviklerini esirgemeyen, değerli vakitlerini ayıran danışman hocam Prof. Dr. Saffet SANCAKLI'ya teşekkür eder, nice ilmi çalışmaların öncüsü olmasını Allah'tan temenni ederim. Ayrıca tezimizi okuyup görüş ve değerlendirmeleri ile bizlere yol gösteren ve katkıda bulunan Prof. Dr. Mustafa ARSLAN, Prof. Dr. Cemal AĞIRMAN, Doç. Dr. Veysel ÖZDEMİR ve Doç. Dr. Muammer BAYRAKTUTAR'a şükranlarımı sunarım. Tezi baştan sona okuyarak değerli eleştirilerini paylaşan Dr. Öğr. Üyesi Serkan DEMİR, Araştırma Görevlisi Fatih Muhammed YÜKSEL, Mehmet BİLİCİ ve Hasan POLAT'a da teşekkürü bir borç bilirim.

ÖZET

Sünnet, İslam Hukuku'nun Kur'an'dan sonra ikinci kaynağı konumundadır. Bundan ötürü hem hadislerin aslına uygun bir şekilde nakledilmesi hem de doğru bir şekilde anlaşılması zaruridir. Hadislerin doğru anlaşılmasına büyük bir katkı sunan şerhler, erken dönemlerden itibaren hadis âlimlerinin gayretlerini teksif ettikleri önemli alanlardan biri olmuştur. Bunun bir sonucu olarak, birçok şerh yazılmıştır. Keşmîrî ve Mübârekpûrî, Tirmizî'nin *Sünen* isimli eseri üzerine şerh yazan müelliflerdendir. Günümüzden bir asır önce yaşamış Keşmîrî Hanefî, Mübârekpûrî ise Selefi ekolüne mensuptur.

Keşmîrî ve Mübârekpûrî'nin eserlerini Hanefî ve Selefi prensipleri açısından karşılaştırmayı konu edinen bu tez, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde konu, kaynaklar ve motot belirlenmiştir. Birinci bölümde Hanefîlik- Selefilik olgusu ile Hanefî ve Selefi prensipleri üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda Hanefî ve Selefilik kurucuları kabul edilen ehl-i re'y ve ehl-i hadise de değinilmiştir. İkinci bölümde sened ve metin tenkit kriterleri açısından her iki şerh karşılaştırılmıştır. Üçüncü bölümde ise her iki şerhin karşılaştırması, Hanefî ve Selefi prensipleri ışığında yapılmıştır. Bu çerçevede Keşmîrî ve Mübârekpûrî'nin bağlı oldukları ekolün prensiplerine ne kadar uydukları irdelenmiştir. Bu bölümlerde elde edilen bilgiler ışığında da sonuç bölümü oluşturulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Keşmîrî, Mübârekpûrî, Hadis, Hanefî, Selefi.

ABSTRACT

Sunnet are the second source of Islamic law after the Qur'an. Hence it is imperative that both the hadiths are transmitted in a proper way and that they are understood correctly. The commentaries, which made a great contribution to the correct understanding of the hadiths, have become one of the important areas in which the efforts of the hadith scholars have been integrated since the earliest times. As a result, many commentaries have been written. Kashmiri and Mübârekpûrî are the authors who wrote a commentary on Tirmidhi's *Sünen*. Having lived a century ago, Kashmîrî was a member of Hanafî School while Mübârekpûrî was a member of Salafî School.

This thesis, which aimed at comparing the works of Keşmîrî and Mübârekpûrî in terms of Hanafî and Salafî precepts, was composed of introduction and three additional chapters. In the introduction, the subject, resources and method were specified. In the first chapter, the Hanafite-Salafism phenomena and Hanafî and Salafî principles were emphasized. In this context, the Ehl-i re'y and Ehl-i hadise, which are accepted as the founders of Hanafî and Salafîs, were also mentioned. In the second chapter, both commentaries were compared in terms of sened and text criticism criteria. In the third chapter, the comparison of the two commentaries was made in the light of the Hanafî and Salafî principles. In this frame, the extent to which Keşmîrî and Mübârekpûrî agreed with the principles of the school they were affiliated with were examined. The conclusion chapter involved information obtained in the previous sections.

Keywords: Kashmiri, Mübârekpûrî, Hadith, Hanafî, Salafî.

İÇİNDEKİLER

KABUL ONAY	ii
ONUR SÖZÜ.....	iii
BİLDİRİM.....	iv
ÖNSÖZ	v
ÖZET	vii
ABSTRACT.....	viii
İÇİNDEKİLER	ix
KISALTMALAR	xiv
GİRİŞ	1
ARAŞTIRMA HAKKINDA GENEL BİLGİLER.....	1
A. Araştırmanın Konusu ve Önemi.....	1
B. Araştırmanın Metodu ve Kaynakları	2
C. Keşmîrî ve Mübârekpûrî'nin Kitapları ve Bunlarla İlgili Çalışmalar.....	4
BİRİNCİ BÖLÜM	7
EHL-İ HADİS ve EHL-İ RE'Y OLGUSU ile HANEFÎ- SELEFÎ ŞERH	
GELENEĞİ	7
1. Ehl-i Re'y	7
1.1. Ehl-i Re'y'in Ortaya Çıkışı	7
1.2. Ehl-i Re'y'in Prensipleri	13
2. Ehl-i Hadis	19
2.1. Ehl-i Hadisin Ortaya Çıkışı	20
2.2. Ehl-i Hadisin Prensipleri	24
3. Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadisin Tespitindeki Zorluklar.....	28
4. Selefîlik	33
4.1. Selefîliğin Ortaya Çıkışı	35
4.2. Ekolleşme Öncesi Selefîlik -İbn Teymiyye'ye Kadar Olan Dönem-	37
4.3. Müteahhir Selefîyye Dönemi	38
4.5. Selefîlerin Kaynak Anlayışı	42
4.6. Akâid Konularında Selefî Metot	47
4.7. Güncel Selefî Akımların Prensipleri	55

5. Hanefîlik.....	57
6. Hanefî Şerh Geleneği	60
6.1. Klasik Dönem Hanefî Şerh Geleneği	61
6.1.1. Tahâvî (ö. 321/933).....	62
6.1.2. Kutbuddîn Abdulkerim el Halebî (ö.733/ 1333).....	63
6.1.3. İbnü't-Türkmânî (ö. 750/1349).....	63
6.1.4. Moğultay b. Kılıç (ö. 762/1361).....	64
6.1.5. Bedruddîn el-Aynî (ö.855/1451).....	65
6.1.6. Molla Gürânî (ö.893/1498)	65
6.1.7. Ali el-Kârî (ö. 1014/1606)	65
6.1.8. Yûsufefendizâde (ö. 1167/1754)	66
6.2. Hindistan'da Hanefî Şerh Geleneği Diyobend, Birelvî ve Leknev Ekolleri	66
6.2.1. Abdulhay Leknevî (ö. 1304/1886)	67
6.2.2. Zâhir Ahsen Nîmevî (ö. 1325/1907)	67
6.2.3. Halil Ahmed Sehârepûrî (ö. 1346/1927)	67
6.2.4. Enver Şâh el-Keşmîrî (ö. 1352/1933).....	68
6.2.5. Zafer Ahmed Osmanî 1392/1974).....	73
6.2.6. Şebbir Ahmed Osmânî (ö. 1369/1949).....	73
7. Selefî Şerh Geleneği.....	74
7.1. Klasik Dönem Selefî Şârihler	74
7.1.1. Emir es-San'ânî (ö. 1182/1768)	76
7.1.2. Şevkânî (ö. 1250/1834)	76
7.2. Hindistan'da Ehl-i Hadis (Selefî) Şerh Geleneği	77
7.2.1. Sıddık Hasan Han (ö. 1307/1890)	77
7.2.2. Şemşü'l-Hak Azîmâbâdî (ö. 1329/1911).....	78
7.2.3. Abdurrahman Mübârekpûrî (ö. 1353/1935)	78
İKİNCİ BÖLÜM.....	84
HADİSLERİ ŞERH ETME METODU AÇISINDAN <i>EL-ARFÜ'Ş-ŞEZÎ</i> ve <i>TUHFETÜ'L-AHVEZÎ</i> KARŞILAŞTIRMASI	84
1. Hanefî ve Selefî Şerh Geleneğine Bağlılıkları Açısından Keşmîrî ve Mübârekpûrî'nin Kaynak Analizi ve Eleştirileri.....	87

1.1. Kaynak Analizi	87
1.1.1 Şerh Kaynakları.....	88
1.1.2. Fıkıh Kaynakları.....	89
1.1.3. Rical Kaynakları	90
1.1.4. Hadislerin Sıhhat Değerlendirmesinde Etkilendikleri Kaynaklar.....	91
1.2. Tirmizî ve Diğer Müelliflere Eleştirileri.....	92
1.2.1. Tirmizî'ye Eleştiriler.	92
1.2.2. Diğer Müelliflere Eleştiriler	95
2. Keşmîrî ve Mübârekpûrî'nin Şerh Yöntemlerinin Karşılaştırılması	100
2.1. İsnad Tenkidi	101
2.1.1 Seneddeki Karıştırılabilecek Râvileri Açıklama.....	104
2.1.2. Hakkında İhtilaf Olan Râviler.....	105
2.2. Metin Şerhi.....	108
2.2.1. Kelimelerin Lafzî Manalarının Tespiti	108
2.2.2. Garîbü'l-hadis	113
2.2.3. Kelimelerin Anlaşılmasında Bölgesel Farklılıklar	116
2.2.4. Terimlerin Anlaşılmasında Bölgesel Farklar	118
2.2.5. Sebeb-i Vurûd	120
2.2.6. Hadislere Bütüncül Bakış.....	122
2.3. Hadislerin Kur'ân, Sünnet, Sahâbe Kavlı ve Târih Bilgilerine Arzı.....	126
2.3.1. Kur'ân'a Arz	127
2.3.2. Sünnet'e Arz.....	129
2.3.3. Sahâbe Uygulamasına Arz	131
2.3.4. Târihî Bilgilere Arz.....	134
3. İhtilafü'l-Hadis İlmi Açısından <i>el-Arfü's-Şezî</i> ve <i>Tuhfetü'l-Ahvezî</i> Karşılaştırması	139
3.1. Teâruzu Nesh ile Çözme	140
3.2. Teâruzu Tercih Metoduyla Çözme	143
3.2.1. Kavlı Hadisi Fiilî Hadise Tercih Etme	143
3.2.2. Hulefâ-i Râşidîn Uygulamasına Uygun Olanı Tercih Etme.....	144
3.2.3. Sahâbe Kavline Uygun Olanı Tercih Etme	146
3.2.5. Râvisi Fakih Olan Hadisi Tercih	147

3.3. Teâruzu Cem' Metoduyla Çözme	150
3.3.1. Haml Metoduyla Çözme.....	154
3.3.1.1. Mutlakın Mukayyede Hamli	157
3.3.1.2. Âmı Tahsis	159
3.4. Tevakkuf.....	162
4. Tirmîzî Lafızlarına Keşmîrî ve Mübârekpûrî'nin Bakışı	162
4.1. En Sahîh Rivâyetin Tespiti	162
4.2. Başka râvilerden mervî rivâyetler	163
4.3. Hasenun Sahîh	163
4.4. Hasenun Garîb.....	164
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	168
HER İKİ ŞERHİN HANEFÎ ve SELEFÎ PRENSİPLERİ AÇISINDAN KARŞILAŞTIRMASI	168
1. Hanefî Prensipleri Açısından Karşılaştırma	168
1.1. Hadiste Maksûdu Arama.....	168
1.2. Haber-i vâhid ile Kur'ân'a Hüküm İlavesi	178
1.3. Hadislerden İstinbât Edilen Hükümlerin İletini Tesbit.....	182
1.4. Rivâyet Ettiği Hadisin Hilafına Fetvâ Vermeme	186
1.5. Hocaya Bağlılık veya Kûfe Ameli	188
1.6. Hz. Peygamber'in Fiilleri ve Verdiği Hükümlerin Taksimatı.....	192
1.6.1. Siyaset	193
1.6.2. Beşerî Bilgi.....	196
1.6.3. Hasâisü'n-Nebî.....	198
1.6.4. İrşâd ve Şefkat.....	203
1.6.5. Diyânî Kazâî	205
2. Selefî Prensipleri Açısından Karşılaştırma.....	208
2.1. Selefîlerin Te'vili Red Prensipleri Açısından Mübârekpûrî ve Keşmîrî'nin İtikâdî Görüşleri	208
2.1.1. Haberî Sıfatlar.....	209
2.1.2. Şefaât.....	213
2.1.3. Tevessül.....	215
2.1.4. Kabirlerin Üstünün Örtülmesi	217

2.1.5. Tekfir.....	221
2.1.6. Teberrük	224
2.1.7. İmân-Amel İlişkisi.....	225
2.1.8. Kader.....	227
2.1.9. Uğursuzluk	228
2.2. Fıkhî Konularda Hadisin Zâhiriyle Amel	230
2.2.1. Hakikat Mecâz	230
2.2.2. Hadislerde Gelen Rakamlar	237
1.2.4. Emrin Vucûba-Nedbe Delâleti.....	239
1.2.5. Nehiy'in Harama Delâleti Meselesi	244
1.2.6. Sakındırma İfadeleri.....	246
1.2.7. Zâhiriyye Mezhebine Karşı Tavr	248
2.3. Hadisin Zâhirine Bağlı Kalma Prensibine Mübârekpûrî ve Keşmîrî'nin Yaklaşımları.....	250
2.4. Sahîh Hadisle Amel Etme Prensibi.....	256
2.5. Taklid ve Bid'ati Ret	258
SONUÇ	266
KAYNAKÇA.....	271

KISALTMALAR

A. Mlf.	: Aynı Müellif
b.	: İbn
bkz.	: Bakınız
bt.	: Bint
DİA.	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
DİB.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Fak.	: Fakülte
Hz.	: Hazreti
İFAV.	: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
nşr.	: Neşreden
nr.	: Numara
ö.	: Ölüm târihi
s.	: Sayfa
SBE.	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
trc.	: Tercüme eden
ts.	: Târihsiz
Ünv.	: Üniversite
y.y.	: Yayın yeri yok
Yay.	: Yayın evi

GİRİŞ

ARAŞTIRMA HAKKINDA GENEL BİLGİLER

A. Araştırmanın Konusu ve Önemi

İslâm âlimleri, bir yandan hadislerin aslına uygun bir şekilde rivâyet edilmesi için çabalarken bir yandan da doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için yoğun bir gayret harcamışlardır. Hadislerin kitaplarda kayıt altına alınmasından sonra sübut ve delâleti başta olmak üzere birçok konu, muhaddislerin gayretlerini teksif ettikleri alanlara dâhil olmuştur. Hadis şerhleri, şârihlerin hadisleri anlamak için sarf ettikleri yoğun gayretin canlı şâhitleri konumundadır. Şârihleri birçok unsurun etkilediği, bilinen bir durumdur. Şârihlerin bağlı buldukları ekoller veya bir başka deyimle bağlı bulunduğu mezhep, hadis anlayışını derinden etkilemiştir. Aslında bir yönüyle bunda şaşılacak bir durum yoktur. Çünkü insanlar, kendi bilgi birikimine göre ve meşrebine uygun bir mezhebi tercih etmektedir. Bu tercih gerçekleştiikten sonra, kişinin kendi ekolüne muhalif bir durumu benimsemesi kolay görülmemektedir. Fakat buna rağmen, şârihlerin zaman zaman kendi ekollerinin benimsediği bir görüşü, şu veya bu sebeple tercih etmedikleri de bilinen bir durumdur.

Keşmîrî (ö. 1352/1933) ve Mübârekpûrî (1353/1935), bundan yaklaşık bir asır önce Hindistan'da yaşamış, sadece kendi bölgelerini değil, bütün İslâm âlemini etkilemişlerdir. Hindistan âlimlerinin, İslâmî ilimlere yaptıkları katkı malumdur. Keşmîrî ve Mübârekpûrî'nin ilmî birçok yönü, farklı araştırmacılar tarafından incelense de hadislere bakış açıları karşılaştırmalı olarak henüz ortaya konmamıştır. Bu alanda hissedilen boşluğu doldurmak üzere seçtiğimiz, Keşmîrî ve Mübârekpûrî karşılaştırması, ehl-i re'y ve ehl-i hadisin, hadisleri nasıl anladıkları konusuna da katkı sunacaktır.

Araştırmamızın konusunu teşkil eden müelliflerden Keşmîrî, fıkihtan kelâma, hadisten tefsire kadar birçok alanda kitaplar yazmış, kendisinden “asrın müceddidi” “asrın imamı” olarak söz edilmiş, etkisi sadece Hindistan ile sınırlı kalmamış, ünü bütün

İslâm âlemine yayılmış bir âlimdir.¹ Mübârekpûrî ise, her ne kadar kitapları hadis alanına has olsa da mufassal olarak tavsif edilebilecek Tirmizî şerhinde, birçok İslâmî ilimlere değinmiştir. Onun da etkisi Hindistan'la sınırlı kalmamış, ünü bütün İslâm âleminde özellikle selefî çevrelerde yayılmış, hakkında birçok ilmi araştırma yapılmıştır.

Araştırmamızda böyle bir konuyu tercih etmemizin asıl amacı, Hanefî ve Selefî ekollerine bağlı iki şârihin, hadisleri anlarken nasıl bir yol takip ettiklerini, bu yolda bağlı buldukları gelenekten ne kadar etkilendiklerini ortaya koymaktır. Şüphesiz böyle bir karşılaştırma, hem şârihlerin hadislere bakış açısını ortaya koyacak hem de kökenleri sahâbe dönemine kadar giden tartışmalara, bizden yüz yıl önce yaşamış müelliflerin nasıl yaklaştıklarını tespit edecektir.

Araştırmada Keşmîrî ve Mübârekpûrî'nin biyografilerine son yıllarda yapılan çalışmalarda detaylı bir şekilde yer verilmesi sebebiyle, kısa bir şekilde değinerek söz konusu eserlere atıfla yetindik.

B. Araştırmanın Metodu ve Kaynakları

Araştırmamız, Hanefî ve Selefî şerh geleneğine bağlı iki müellifin, Tirmizî'nin *Sünen*'ine yazdıkları şerhlerini, Hanefî ve Selefî şerh geleneği açısından karşılaştırmaktadır. Bu sebeple araştırmamız boyunca metin çözümleme ve karşılaştırma metodu uygulanmıştır.

Yapılan karşılaştırmalarda iki şerh arasında hakemlik yapılmamıştır. Bol örnekler vererek şârihlerin görüşleri, tarafsız bir şekilde ortaya konmaya çalışılmıştır. Çoğu fıkıh ve akâidin tartışmalı konularına ait örneklerin, her biri hakkında ayrı ayrı değerlendirme yaparak bir sonuca varmak, araştırmamızın amacını aşmaktadır. Bu sebeple şârihlerin bakış açısını net bir şekilde yansıtacak örnekler seçilmiş, değerlendirmeler şârihlerin konuya bakış açılarıyla ilgili olarak genel bir tarzda yapılmıştır.

Hem Keşmîrî hem de Mübârekpûrî, tartıştıkları konuları bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirmektedir. Buradaki bütüncül bakıştan kastımız, sadece hadislerin

¹ Ebû Gudde, Abdulfettâh, *Terâcimü's-Sitte min Fukahâi'l-Âlemi'l-İslâmî fi'l-Karni'r-Râbiaşara ve Âsâruhü'l-Fıkhiyye*, Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, Halep, 1997, s. 22. Keşmîrî'nin öğrencisi Bennûrî'nin hocası hakkında yazdığı kitabın ismi, *Nefhatü'l-Anber min Hayâti İmâmi'l-Asr es-Seyyid Enver*'dir.

bütün tariklerini bir araya getirme değildir. Her iki şârihin konuyla ilgili bütün delilleri bir araya getirip, konuya bütüncül bir tarzda bakmalarıdır. Biz araştırmamızda şârihlerin konuyu açıklarken kullandıkları bütün delilleri değil, delillerin işlediğimiz konuyla ilgili yönlerini yansıttık. Konunun diğer yönlerine ise dipnotlarda işaret ettik.

Mübârekpûrî, *Tuhfe*'de çok nakil yapmakla marûftur. O, bazen yaptığı nakiller arasında tercihini belli etmemektedir. Biz, bu durumlarda Şevkânî'nin Mübârekpûrî'ye olan bariz etkisini göz önüne alarak, bu konuda Mübârekpûrî'nin görüşünün Şevkânî ile aynı olduğunu varsaydık.

Keşmîrî ve Mübârekpûrî'nin bağlı buldukları ekolün ayırıcı vasıflarını tespit etmek için, Hanefî ve Seleflerin hadis anlayışı, her iki ekolün ilk kurucuları olarak değerlendirilen ehl-i hadis ve ehl-i re'y kavramları da araştırmamızın dolaylı konularındandır. Bu sebeple Hanefî ve Seleflerin hadis anlayışı ile ilgili ülkemizde ve yurt dışında yapılmış araştırmalardan hareket ederek Hanefî ve Seleflerin hadis anlayışlarını ortaya koymaya çalıştık. Belirlediğimiz bu prensipler ışığında Keşmîrî ve Mübârekpûrî'nin şerhlerini baştan sona okuduk.

Araştırmamızın birinci bölümünde, ehl-i re'y ve ehl-i hadis ekollerinin doğuşu ve genel ilkelerini karşılaştırmalı bir şekilde ele aldık. Bu bölümde, her iki ekolün prensiplerini incelerken, ekolün müntesipleri tarafından yazılan kitaplar ve tarafsız bir usul takip eden akademik çalışmalardan yararlandık. Bu alanda yararlandığımız temel kaynaklar, İsmail Hakkı Ünal'ın, *Ebû Hanife ve Hadis Anlayışı*; Mehmet Özşenel'in *Hadis-Re'y Tartışmaları*; İshak Emin Aktepe'nin, *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*; Kadir Gürler'in, *Ehl-i Hadisin Düşünce Dünyası*; Muammer Bayraktutar'ın, *İmam Şafî'nin Hadis Yorum Metodolojisi*; Adnan Ali Hıdır'ın, *el-Müvâzene beyne Menheci'l-Hanefiyye ve Menheci'l-Muhaddisîn*, Kîlânî Muhammed Halife'nin, *Menhecü'l-hanefiyye fî nakdi'l-hadîs* isimli eserleridir. Ayrıca, ismini burada sayamayacağımız, birçok kitap ve makaleden istifade ettik. Hanefî ve Selefi şerh geleneğini incelerken temel kaynaklarımız, Ahmet Özel'in, *Hanefî Fıkıh Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları* adlı eseri ile Mehmet Özşenel'in, *Hindistan'da ve Pakistan'da Hadis Çalışmaları* isimli eserlerdir.

Keşmîrî ve Mübârekpûrî'nin eserlerini karşılaştırdığımız bölümde, Keşmîrî'nin *el-Arf*¹ ile Mübârekpûrî'nin, *Tuhfe*'si temel referans kaynaklarımız olmuştur. Bu

bölümde ayrıca, Keşmîrî ve Mübârekpûrî hakkında ülkemizde ve yurt dışında yapılan birçok araştırmadan da faydalandık.

C. Keşmîrî ve Mübârekpûrî'nin Kitapları ve Bunlarla İlgili Çalışmalar

Araştırmamız, Keşmîrî ve Mübârekpûrî'nin şerhlerinin karşılaştırılması olduğu için; doğal olarak birinci derece kaynaklarımız, Keşmîrî ve Mübârekpûrî'nin eserleridir. Bu sebeple araştırmamız boyunca Mübârekpûrî ve Keşmîrî'nin diğer kitaplarından da yararlanmaya çalıştık. Mübârekpûrî'nin eseri, mufassal bir şerh sayılabilir. Bu sebeple *Tuhfe*, Mübârekpûrî'nin görüşlerini net bir şekilde yansıtmaktadır. Fakat Keşmîrî'nin *el-Arf* isimli eseri emâlî² türünde olduğundan, zaman zaman, müellifin görüşlerini tam olarak tespit edebilmek mümkün olmamaktadır. Bu sebeple Keşmîrî'nin görüşlerini tam olarak tespit edebilmek için Keşmîrî'nin *Fezû'l-bârî* isimli eseri ve öğrencisi Bennûrî'nin *Meârifü's-sünen*³ isimli eserleri, zorunlu olarak temel referans kaynaklarımız arasında yer almaktadır.

Keşmîrî ve Mübârekpûrî hakkında ülkemizde birkaç araştırma yapılmışken, ülke dışında her iki müellif hakkında bir hayli araştırma yapılmıştır. Keşmîrî'nin edebî yönü Şâhid Rasûl Kâkâhî tarafından doktora tezi konusu yapılmıştır. Yazar, Pakistan Bahavalpur İslâm Üniversitesi'nde 2009 yılında tamamladığı *el-Allâme Muhammed Enver Şâh el-Keşmîrî fî dav'i intâcâtihî'l- edebîyye ve'l-ilmîyye* isimli tezinde Keşmîrî'nin edebî yönünü incelemiştir. Keşmîrî'nin itikâdî görüşleri ise, Muhammed Abduh Ensârî tarafından yüksek lisans düzeyinde incelenmiştir. *eş-Şeyh Muhammed Enver Şâh el-Keşmîrî ve ârâuhü'l-i'tikâdiyye* isimli tez, 2000 yılında Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi'nde tamamlanmıştır. Araştırmacı, tezde Keşmîrî'nin eserlerinden hareket ederek itikâdî görüşlerini tespit etmeye çalışmıştır. Biz, tezimizin ilgili bölümlerinde bu iki tezden de istifade ettik. Keşmîrî hakkında yapılan bir diğer akademik araştırma ise, Mustafa Fadl Recep Abdalbârî'nin, *Tercihâtü'l-Keşmîrî ve ihtiyârâtühü'l-fikhiyye min hilâli şerhihî li Câmiî't-Tirmizî* isimli 2014 yılında hazırladığı doktora tezidir. Malezya Medine el-Âlemîyye Üniversitesi'nde hazırlanan tezde araştırmacı, Keşmîrî'nin fikhî görüşlerini *el-Arf*'nin Salât bölümüyle sınırlamıştır. Eserde Keşmîrî'nin Hanefilerden

² Bir âlimin talebelerine hadisleri veya başka bilgileri yazdırmasıyla meydana gelen eserlere denir. Aynı eserler Şâfiîler tarafından ta'lik olarak isimlendirilmektedir. Bkz. Kandemir, Yaşar, "Emâlî", *DİA*, İstanbul, 1995, XI, 70.

³ Bennûrî, *Meârifü's-Sünen* isimli eserini Keşmîrî'nin *el-Arf*'ını esas alarak yazmıştır. Bennûrî, kitabını hac bölümüne kadar yazabilmiştir. Eser, altı cilt halinde 1413 de Karataş'da yayımlanmıştır.

farklı düşündüğü konular üzerinde önemle durulmuştur. Keşmîrî, *Feyz* isimli eserinde İbn Hacer'e seksen iki konuda itiraz etmiştir. Nâsır b. Yusuf Nâsır, Keşmîrî'nin bu itirazları hakkında yüksek lisans tezi hazırlamıştır. *Taakkubâtü'l-Keşmîrî fî kitâbihî Feyzi'l-bârî ale'l-hâfiz İbn Hacer* isimli tez, Amman'da el-Câmiatü'l-Ürdüniyye Üniversitesinde 2008 yılında tamamlanmıştır. Keşmîrî hakkında yapılan araştırmalar arasında onun, *Feyzü'l-bârî* isimli eserine polemik bir tarzda reddiye olarak yazılan *İrşâdü'l-kârî ilâ nakdi Feyzi'l-Bârî* isimli eser de zikredilmelidir. Eser, ilmi bir tarzda olmayıp, Keşmîrî'nin *Feyz*'deki bütün görüşlerine reddiye niteliğindedir.⁴

Abdullah Şehrânî, Mübârekpûrî'nin, *Tuhfetü'l ahvezî*'deki şerh metodu hakkında, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi'nde *Menhecü allâmeti'l-celîl eş-Şeyh Mübârekpûrî fî kitâbihî Tuhfeti'l- ahvezî bi şerhi Camii'l-imâm Tirmizî* ismiyle yüksek lisans tezi hazırlamıştır. 2008 yılında tamamlanan bu araştırma, aynı isimle kitap olarak da yayımlanmıştır. Mübârekpûrî, *Tuhfe* isimli şerhinde Tirmizî'nin “*Bu konuda şu sahâbilerden de hadis vardır.*” dediği hadislerin tahrîcini yapmıştır. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk ise, Mübârekpûrî'nin yaptığı bu tahrîçleri, *el-Lübâb fî tahrîci'l-Mübârekpûrî li kavli't-Tirmizî ve fî'l-bâb* ismiyle iki ciltte bir araya getirmiştir.

Yurt dışında Mübârekpûrî'nin *Tuhfe*'si ile Bennûrî'nin *Meârifü's-sünen* isimli eserlerinin karşılaştırması hakkında iki adet doktora tezi bulunmaktadır. Bunlardan ilki Muhammed Selim Şâh tarafından Pakistan'da hazırlanan *el-Mukârene beyne Tuhfeti'l- ahvezî ve Meârifü's-sünen şerhayi't-Tirmizî* isimli eserdir. Tez, Allâme İkbâl Üniversitesi'nde 2005 yılında tamamlanmıştır. Araştırma da Mübârekpûrî ve Bennûrî'nin ittifak ve ihtilaf ettiği konular belirlenmiş, ihtilaf ettiği konular, tercih belirtilmeksizin özetle sunulmuştur. İkinci tez ise, Muhammed Yahya Bilal Minyâr tarafından *Dirâsetün hadîsiyye fikhîyye Meârifü's-sünen şerhi't-Tirmizî mea mukârenati bi Tuhfeti'l-ahvezî* ismiyle yapılmıştır. Ezher Üniversitesinde doktora tezi olarak hazırlanan araştırma, 2006 yılında Mektebü'l-Mükerrermeti's-Suûdiyye tarafından yayımlanmıştır. Araştırmacı eserde daha çok Bennûrî'nin şerh metoduna yoğunlaşmıştır. Karşılaştırma ise, iki şerhin genel metotlarının kısa karşılaştırması şeklinde yapılmıştır.

⁴ Abdulmennân Nurfevrî ve Muhammed Kundelevî tarafından hazırlanan eser, Salât bölümüne kadardır. Kitap, İdârâtü't-Tahkîkâtî's-Selefiyye tarafından Pakistan'da dört cilt halinde yayımlanmıştır.

Ülkemizde Keşmîrî hakkında ilk doktora tezi Atatürk Üniversitesi'nde Harun Özçelik tarafından yapılmıştır. *Çeşitli Yönleriyle Buhârî Şerhi Feyzü'l-Bârî* isimli tez, 2002 yılında tamamlanmıştır. Eserde Keşmîrî'nin bazı hadis meseleleri ilgili görüşleri *Feyzü'l-bârî* isimli eserindeki bilgilerden hareket ederek incelenmiştir. Keşmîrî hakkında yapılan ikinci tez ise, Gaziantep Üniversitesinde Raşit Akpınar tarafından yapılmıştır. *Keşmîrî'nin Hukuk Düşüncesi* isimli tez 2017'nin sonlarında tamamlanmıştır. Tezde Keşmîrî'nin fıkıh düşüncesi detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Ülkemizde Mübârekpûrî hakkında yapılan tek akademik çalışma ise, M. Said Kurtuluş tarafından Gaziosmanpaşa Üniversitesinde yapılmıştır. *Mübârekpûrî'nin Aynî'ye Yönelttiği Eleştiriler* isimli yüksek lisans tezi, 2017 yılında tamamlanmıştır. Araştırmada Mübârekpûrî'nin Aynî'ye yönelttiği eleştiriler, fikhî konularla ilgili eleştiriler, sened ve râvi ile ilgili eleştiriler başlıkları altında incelenmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

EHL-İ HADİS ve EHL-İ RE'Y OLGUSU ile HANEFİ- SELEFİ ŞERH GELENEĞİ

Araştırmamızda karşılaştırmasını yapacağımız müelliflerden Keşmîrî, Hanefî ekolüne, Mübârekpûrî ise Selefî ekolüne mensuptur. Bu sebeple Hanefîlik ve Selefliliğin ne olduğu, ne zaman ortaya çıktığı, temel prensiplerinin neler olduğu öncelikle tespit edilmelidir. Hanefîliğin, ehl-i re'y, Selefliliğin ise ehl-i hadisten doğması sebebiyle, konunun tam olarak anlaşılabilmesi için ehl-i re'y ve ehl-i hadis kavramlarının da incelenmesi zorunluluk arz etmektedir. Bu sebeple önce ehl-i re'y ve ehl-i hadisin tanımı, kısaca ortaya çıkışları üzerinde durulacak, sonra Hanefî ve Seleflilerin prensipleri incelenecektir.

1. Ehl-i Re'y

Lügatte رأى r-a-y kökünden türetilen kelime, gözle, kalple (basiret) görmek ve bilmek manasında kullanılmaktadır.⁵ Re'yin tanımı konusunda ihtilaflar olmakla birlikte şu şekilde tanımlanabilir: Düşünüp taşındıktan ve doğru olan ciheti anlamak için araştırmada bulunduktan sonra varılan kanaat, görüşür. Fıkıh usûlünde, hakkında nass bulunmayan konulardaki ictihadın temeli olan re'y, şeriatın gösterdiği düşünme yollarından gidilerek yapılan aklî bir faaliyettir.⁶ Ehl-i re'y tabiri, kelâm ilminde sünnetin zıddı, ehl-i bid'at;⁷ fıkıhta ise hakkında nass bulunmayan konularda ictihat etmek manasındadır. Re'y, bu manasıyla kullanılırsa fıkıh ile aynı manaya gelir. Buna göre ehl-i re'y, fıkıh âlimleri; ehl-i hadis ise daha çok hadis râvileri olmaktadır.⁸

1.1. Ehl-i Re'yin Ortaya Çıkışı

Re'y kavramının kullanım târihini incelediğimizde bu kavramın Hz. Peygamber döneminde kullanıldığını görmekteyiz. Örneğin Muâz (ö.17/638) hadisi diye marûf olan

⁵ Râzî, Zeynuddîn Muhammed b. Ebî Bekir b. Abdükadir, *Muhtârü's-Sihâh*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 2001, s. 209; İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Dâru's-Sâdır, Beyrut, 1990, XIV, 291.

⁶ Ünal, İ. Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, TDV Yayınları, Ankara, 1994, s. 27.

⁷ Hâriciler hakkında ehl-i rey tabiri kullanılmıştır. bkz. Ahmed Hassan, *İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, (trc. Haluk Songur), Rağbet Yayınları, İstanbul, 2001, s. 143.

⁸ Özşenel, Mehmet, *Hadis Rey Tartışmaları*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2008, s. 71-79.

rivâyete göre Muâz, Kur'ân ve Sünnette bulamadığı konularda re'y'i ile ictihat edeceğini söylemiş, Hz. Peygamber de bu tavrından ötürü Muâz'ı takdir etmiştir.⁹ Hz. Ebû Bekir¹⁰ (ö. 13/634), Ömer¹¹(ö. 23/644), İbn Mes'ûd¹²(ö. 32/652), İbn Abbâs¹³ (ö. 68/687) ve Übey b. Ka'b¹⁴ (ö. 33/654) Kur'ân ve Sünnette bulamadıkları konuda re'y' ile hüküm veren sahâbîlerdendir.¹⁵

Hz. Peygamber “Ölü, içerisinde öldüğü elbise ile dirilir.”¹⁶ buyurmuştur. Ebû Saîd el-Hudrî, hadisi lafzî bir şekilde anlayarak Hz. Peygamber'in kastının kefen olduğunu söylemiştir. Hz. Âişe (ö. 58/678) ise “Allah Ebû Saîd'e rahmet eylesin Hz. Peygamber, kişi hangi amelle ölmüşse onu kastetmiştir.” demiştir.¹⁷ Bu rivâyet, zâhirî-lafzî ve fikhî olmak üzere iki ayrı anlayışın sahâbe döneminden beri var olduğunun göstergesi olarak kabul edilebilir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra da ashâbın bir kısmı bildiği ve duyduğu hadisleri anlamada lafzî yaklaşımı sürdürmüş, diğer bir kısmı ise hadislerin mana ve maksatlarına vâkıf olmaya çalışmıştır.¹⁸ Ebû Hureyre (ö. 58/678), İbn Ömer (ö. 73/692) gibi sahâbîlerde lafızcı yaklaşımın bariz özellikleri görülürken, Hz. Ebû Bekir, Ömer, Ali (ö. 40/661), İbn Abbâs, Hz. Âişe, İbn Mes'ûd gibi sahâbîlerde re'y taraftarlarının özellikleri görülmektedir.¹⁹ Bu arada sahih olduğu kesin olarak bilinmeyen hadislerin yerine, ictihadın tercih edilmesi esasının, temelde İbn Mes'ûd'un düşünce tarzına dayandığı ifade edilmiştir.²⁰ Daha sonraları re'ycilerin önemli delilleri haline gelecek olan re'y, ilk dönemlerde ictihâdın temel aracı olarak görülmektedir. Daha sistematik prensipleri olan kıyas ve istihsânın altında büyüyen hukuka tekaddüm etmiş geniş bir terimdir.²¹

⁹ Tirmizî, Ebû İsa, *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1986, Ahkâm, 3.

¹⁰ İbn Abdilber, *Câmîu Beyânî'l-İlm*, (thk. Ebû Abdurrahman Fevvâz), Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2003, II, 51.

¹¹ İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebû Şeybe, *Musannefu İbn Ebî Şeybe*, (thk. Muhammed Avvâme), Dâru'l-Kible, Beyrut, 2006, VII, 240.

¹² İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 241.

¹³ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 242.

¹⁴ Ebû Hayseme, Züheyr b. Harb en-Nesâî, *Kitâbü'l-İlm*, (thk. Albânî), Mektebetü'l-Meârif, Beyrut, 2001, s. 20.

¹⁵ Köktaş, Yavuz, “İlk Dönem Rivâyetlerinde İlim-Re'y Kavramları Ve Bravmann'ın Bu Konudaki Görüşleri” *İslâmî İlimler Dergisi*, Çorum, 2007, Cilt: 2, Sayı: 2, s. 2.

¹⁶ Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, Beytu'l-Efkârî't-Devliyye, Riyad, ts, Cenâiz, 18.

¹⁷ Zerkeşi, *el-İcâbe li İrâdi alâ Ma'stedrekethü Âişe alâ's-Sahâbe* (tahkik: Said Efgânî), el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1939, s. 132.

¹⁸ Konunun örnekleri için bkz. Özşenel, *Hadis Rey Tartışmaları* s. 101.

¹⁹ Sahâbede ehl-i hadis ve rey ayrımı için bkz. Erul, Bünyamin *Sahâbenin Hadis Anlayışı*, TDV Yayınları, Ankara, 1999; s. 153-373.

²⁰ Erdoğan, Mehmet, “İbn Mes'ûd'tan Ebû Hanîfe'ye Rey Mektebi” *İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu*, Kurav Yay, Bursa, 2005, s. 323.

²¹ Ahmet Hassan, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, s. 141.

Goldziher ve Schacht, re'y kavramının erken dönem kaynaklarda kullanımını kabul etmezler. Onlara göre bu kavramlar, sonradan ortaya çıkmıştır. Brown'a göre ise İslâm hukukçularının erken dönemden itibaren Kur'ân ve Sünnette hükmü olmayan konularda kendi muhakeme ve re'yine başvurmaları muhtemeldir. Zira teknik anlamda hadis ve re'y karşıtlığı, İslâm'ın ilk dönemiyle ilgili târihsel olaylara dair rivâyetlerde geçmektedir.²²

Sahâbîlerin ilk dönemlerden itibaren re'yi kullandıklarını gördük. Şimdi her geçen gün artarak kullanılmaya devam eden re'yin kullanılmasını artıran sebepler üzerinde durabiliriz. Fetihlerle başka millet ve dinlere mensup kişilerin Müslüman olmasının, kültürel hayatın gelişmesine olduğu kadar dini ilimlerin de gelişmesine olumlu katkıları olmuştur. Fetihlerle beraber değişik beldelere yayılan sahâbîler, kültürün gelişmesinin bir neticesi olarak yeni problemlere çözüm üretmek zorunda kalmışlardır. Sünnetin merkezi sayılan Medine'de yaşayan sahâbîler, Medine'nin hem kozmopolit bir yapısının olmaması hem de rivâyetin fazla olmasının verdiği avantajla re'ye çok fazla müracaat etmeden, yeni sorunlara çözümler üretebilme avantajına sahip olmuşlardır. Kûfe ise daha kozmopolit bir yapıya sahip olması, mevzû rivâyetlerin fazla olması sebebiyle âlimler, nasların yanında re'ye de sıkça müracaat etmek durumunda kalmışlardır. İşte bu sebeple re'ye müracaat artmış, re'y, sahâbîler tarafından sıkça müracaat edilen bir kaynak haline gelmeye başlamıştır. Sahâbe döneminde Kûfe ve Medine'de farklı tarzlarda verilen bu fetvâlar, ileride iki ekolün doğmasına vesile olacaktır. Kelâm alanında da yeni Müslüman olanların soruları ve Müslümanlarla cedele giren Yahudi ve Hristiyanlara cevap bulma zorunluluğu doğmuştur. İşte kelâm ilmi ile uğraşanlar, fakihlerde olduğu gibi, karşılaştıkları bu sorunları, içinde buldukları duruma göre çözmeye çalışmıştır. Sonuç olarak sahâbîler, önceden konuşmadıkları konular hakkında tartışmak zorunda kalmıştır. Bu durum da re'y ve hadis ekolünün doğuşunu hızlandırmıştır. Buna göre bu iki ekolden birini, selef metodu üzere görüp, diğerini görmemek doğru bir fikir değildir.²³

Rivâyetlerde yerilen re'yin, Kur'ân ve Sünnette hükmü bulunan konularda re'ye müracaat etmek olduğunu tekrar vurgulamak gerekir. Zira sahâbe ve tâbiünden re'yin zemmine dair rivâyetler de gelmektedir. Bu tür rivâyetleri inceleyenler şu sonuca

²² Köktaş, "İlim-Rey Kavramları", s. 290; Benzer bir değerlendirme için bkz. Sahip Beroje, "İslâm Hukukunda Ehl-i Rey ve Rey Merkezli Fıkıh Anlayışı" *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, Ankara, 2002, Cilt: 15, Sayı: 2, s. 18.

²³ Bûtî, Said Ramazan, *es-Selefiyye Merhaletün Zemeniyye Mübâreke*, el-Mektebetü't-Tahsiyye li'r-Reddi alâ'l-Vahhâbiyye, Şam, 1996, s. 40-44.

varmıştır. “Re’yi zem eden bu rivâyetler hiç şüphesiz, hakkında nass bulunan konularda re’yi ile hüküm verme, sünnete aykırı görüşler, bid’at, bilgisizce keyfi hüküm verme, itikâdi konularda re’yiyle hüküm verme, henüz vuku bulmamış konularda re’yiyle hüküm verme manalarında kullanılmıştır.”²⁴ Keşmîrî de ilk dönemlerde re’yin olumsuz manada değil, fikhî hadisten ayrı bir şekilde tasnif eden manasında kullanıldığı kanaatindedir. Zira ona göre fikhî hadisten ayırarak ilk defa yazan kişi Şeybânî’dir. (ö. 189/805)²⁵ İbn Sîrîn (ö.110-729), Şa’bî (ö.104/722) gibi ehl-i hadise mensup âlimlerden nakledilen re’yi yeren rivâyetler, itikâdi konularda re’yi ile hüküm vermekle ilgilidir. Zaten İbn Teymiyye de (ö. 728/1328) re’yi ikiye ayırarak, sünnet, kitap ve icmâ gibi bir asla dayanan re’yi makbul, bir asla dayanmayan re’yi ise bâtil olarak kabul etmektedir.²⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1351) ise re’yi sahîh, bâtil ve şüphe edilen şeklinde üçe ayırmıştır. Ona göre Selef, sahîh re’yi kullanmış, bâtil re’yi reddetmiş, şüpheli re’y ile amel edip fetvâ vermeyi yasaklamamıştır.²⁷ Re’y’in bu olumsuz manası sebebiyle olsa gerek bazı Hanefîler kendilerine ashâb-ı re’y denmesine karşı çıkmıştır.²⁸

Selefilik ve Selefî tefsir anlayışı konusunu inceleyen Resul Ersöz, re’y ile tefsir konusundaki farklı görüşleri sıraladıktan sonra bu konuda benzer bir sonuca varmıştır. Re’y ile tefsir ashap döneminde kullanıldığına göre Hz. Peygamber’in re’y ile tefsiri yasaklaması mümkün değildir. O halde re’yle tefsiri zemmeden rivâyetler de herhangi bir ilmi araştırmaya dayanmayan, sadece kişinin arzu ve temayüllerinin sonucu olarak ortaya koyduğu temelsiz, dayanaksız görüşler kastedilmektedir.²⁹

²⁴ Özşenel, *Hadis Rey Tartışmaları*, 70-78; Ünal, *Ebû Hanîfe*, s. 32-33. Yavuz Köktaş, re’y hakkındaki rivâyetleri değerlendirerek şu sonuca varır: Re’yin kullanımı Hz. Peygamber’ e nisbet edildiğinde, Hz. Peygamber’in vahiy almadığı durumlar kastedilmektedir. Bununla birlikte Hz. Peygamber’ e nisbet edilen re’y ile diğer insanlara nisbet edilen re’yin anlamı aynı şeye işaret etmektedir. İslâm’ın ilk döneminde re’y kelimesi teknik anlamda kullanılmıştır. Dolayısıyla re’y kelimesi, teknik anlamını sonradan kazanmış değildir. bkz. Köktaş, “İlk Dönem Rivâyetlerinde İlim-Rey Kavramları Ve Bravmann’ın Bu Konudaki Görüşleri” s. 275.

²⁵ Keşmîrî, Enver Şâh, *el-Arfü’ş-Şezî Şerhu Süneni’t-Tirmizî*, Mektebetü’l-Büsrâ, Karachi, 2012, II, 456.

²⁶ Ünal, *Ebû Hanîfe’nin Hadis Anlayışı*, 28.

²⁷ İbn Kayyim, el-Cevziyye, *İ’lâmü’l-Müvakkûin an Rabbi’l-Âlemîn*, Dâru İbni’l-Cevzi, Cidde, 1423, II, 125.

²⁸ Ebû Hanîfe, Şeybânî, Pezdevî, Serahsî ve Kevserî’nin bu isimlendirmeye karşı çıkmaları için bkz. Erdem, Mehmet “Ehl-i Sünnet Fıkıh Mezheplerinin Hadis ve Rey Ekolü Olarak Sınıflandırılmasına Eleştirel Bir Bakış”, *Dini Araştırmalar*, Ankara, 2006, Cilt: 8, Sayı: 24, s. 94-96.

²⁹ Ersöz, Resul, *Selefilik ve Selefî Tefsir Anlayışı*, (Yanınlanmamış Doktora Tezi), UÜSBE, Bursa, 2017, s. 96. Kırbaoğlu, Mustafa Öztürk ve Kadir Gürler, Kur’ân’ı re’y ile tefsir etmeyi yeren rivâyeti mevzu olarak görmektedirler. Bkz. Kırbaoğlu Hayri, “İstismara Elverişli Münbit Toprak Hadisler, *İslâmiyat*, Ankara, 2000, Sayı: 3, s. 125-126; Öztürk, Mustafa, “Selefilik ve Tefsir”, *Târîhte ve Günümüzde Selefilik Sempozyumu*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2014, s. 228; Gürler Kadir, “Kur’ân’ın Rey ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Çorum İlahiyat Dergisi*, 2004, Cilt: 3, Sayı: 5, s. 17-46. Biz bu rivâyetin, bilgiye dayanmayan heva kaynaklı re’y manasında olduğu kanaatindeyiz. Kur’ân geçmiş kitapları muharref olarak isimlendirdiğine göre bilgiye dayanmayan rey ile tefsir konusu Hz. Peygamber’in uzak olduğu, asr-ı saadette gündeme gelmeyen bir konu olma ihtimali hayli düşüktür.

İkinci asrın başlarında ise Mürchie ve Kaderiye sert bir üslupla eleştirilmiştir. İbrahim en-Nehâî'den (ö. 94/714) sonra re'y ekolüne mensup kişilere, ehl-i re'y ismi kullanılmaya başlanmıştır.³⁰ Ancak burada kastedilen re'y olumludur.³¹ İbrahim en-Nehâî'den sonra A'meş (ö.148/765) ile Hammâd b. Süleyman (ö.120/737) arasındaki ilmi münazaralarda, hadisçiler ile re'yciler arasındaki tartışmalar görülmeye başlanmıştır. Bu dönemde Hammâd'a karşı gösterilen olumsuz tavır, Hammâd'ın öğrencilerine de gösterilmiş ve Ebû Hanîfe ve talebeleri ehl-i hadisin rakibi haline gelmiştir. Bu tartışmalarda ehl-i hadis taraftarları, kendilerini nitelemek için "ashâbu'l-hadis, sâhibu's- sünne" gibi vasıfları kullanmışlardır.³²

Koçinkağ'a göre Mihne'den (218/237) önce, ehl-i re'y kavramıyla Hanefiler kastedilmemiş, nassın bulunduğu yerlerde akla müracaat edenler kastedilmiştir. Hanefileri kastederek ehl-i re'y kavramını ilk kullanan kişi, Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm'dır. (ö. 224/838) Fakat onun ehl-i hadis kavramını ehl-i re'yin karşısında kullandığına dair net bir örnek bulunmamaktadır. O, ehl-i hadis kavramını daha çok hadislerin sahihini sakiminden ayıran kişiler için kullanmaktadır.³³

Koçinkağ, bu konuda daha önce yapılan araştırmaları, genelde hicrî III. asır ve sonrasında telif edilen eserlerde yer alan rivâyetlerden, sünnet ve hadisin kabulü hususundaki kriterlerden veya terâcim türü eserlerde yer alan bilgilerden hareket edildiği gerekçesiyle eleştirir. O, hicrî II. asırda yazılan *Muvatta*, *Mecmû'*, *Asl*, *Ümm* gibi eserleri inceleyerek şu sonuca ulaşır: Mihne dönemine kadar re'y, olumsuz manada kullanılmamış, genel itibariyle ictihad anlamında olumlu bir manada kullanılmıştır. Ashâbü'l-hadis kavramı Şâfî'ye kadar kaynaklarda pek yer almamış, Şâfî ise bu kavramı, hadisle iştilal eden manasında kullanmıştır.³⁴

Hanefilere re'y isminin neden verildiği ilmi çevrelerce tartışılan bir konudur. Genellikle muhalifler, Hanefileri re'ye nassdan daha çok önem verdikleri için bu şekilde isimlendirildikleri kanaatini taşırlar. Hanefilerin ehl-i re'y olarak isimlendirilmesi, hakkında nass bulunan konularda re'ye müracaat etmeleri sebebiyle değildir. Her ne kadar bazı muhalifler, Hanefileri bu şekilde itham etseler de bu yorum ilmi gerekçelere

³⁰ Ögüt, Salim, "Ehl-i Hadis, *DİA*, İstanbul, 1996, X, 509.

³¹ Erdem, "Re'y ve Hadis Ekolü Sınıflandırmasına Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 94.

³² Özaşar, M. Emin, "Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması", *Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Ankara, 2000, Cilt: 41, s. 234-241.

³³ Koçinkağ, Mansur, *Re'y ve Hadis Fıkıh Düşüncesinde İlk Yöntemsel Ayrışmanın Edebî Kaynaklarına Dair Bir Analiz*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniv. SBE, İstanbul, 2017, s. 42.

³⁴ Koçinkağ, *Re'y ve Hadis*, s. 55

dayanmayan, polemik tarzda bir ithamdır. Hanefilerin re'yi hüküm istinbâtında diğer ekollerden daha fazla kullandığı malumdur. Yaşadıkları bölgenin kozmopolit yapısı, İslâm'ın farklı kültürlerle buluşması gibi sebepler Hanefileri re'yi daha fazla kullanmaya sevk etmiştir. Ehl-i re'y muhalifleri, Hanefiler ve Ehl-i hadis, Arap ve mevâlî arasında cereyan eden tartışmalar sebebiyle Hanefileri ehl-i re'y olarak isimlendirmiş, Hanefiler ise bu isimlendirmeyi hadisleri daha iyi anlama manasında kabul etmişlerdir.³⁵

Ehl-i Re'y ve hadis ekolleri birbirlerinden tamamen bağımsız ekoller değildir. Zaman içerisinde her iki ekol de diğerinden etkilenmiştir. Bu konu hakkında yapılan araştırmalar, daha çok Şafî'nin (ö. 204/820) kendinden önceki re'y ve hadis ekollerini birleştirmesinde takip ettiği yöntem üzerine odaklanmaktadır. Oysaki re'y geleneği, İbrahim en-Nehâî-Hammâd kanalıyla Ebû Hanîfe'ye; Medineli bir re'y fakihî olan Rabîatü'r-Re'y (ö. 136/753) kanalıyla da İmam Mâlik'e (ö. 179/795) ulaşmıştır.³⁶

Mansur Koçinkağ'a göre, Şafî'nin yaptığının yabancı bir şeyi ortaya koymak değil; var olan bölgesel fıkıh anlayışlarından (Kûfe, Medine) kendi içinde tutarlı bütüncül bir usûl geliştirmek, Kûfe ve Medine ekollerini mecz etmekten ibarettir. Şafî, rivâyetler hususunda Hicazlı hocalarından, rivâyetleri fikhî manada yorumlama ve aklileştirme konusunda ise Kûfeli hocasından etkilenmiştir.³⁷

Ancak İshak Emin Aktepe, Şafî'nin re'y ve hadis ekollerini birleştirerek yeni bir usûl oluşturduğu fikrini kabul etmez. Ona göre Şafî'nin yaptığı, ehl-i hadise usûl

³⁵ Konunun detayı için bkz. Pezdevî, Ali b. Muhammed, *Usûlu'l-Pezdevî*, Matbaatu Câvid, Karataş, ts. s. 5; Şimşek, Murat, "Ehl-i Rey Ekolünün Temsilcisi Ebû Hanîfe", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya, 2012, Sayı: 19, s. 50; Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında Metodoloji Sorunu*, TDV Yayınları, Ankara, 1997, s. 52-53; Hatiboğlu, Mehmet Said, *İslâmî Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*, Otto Yayınları, Ankara, 2015, s. 54-55; Özafşar, Mehmet Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1998, s. 183; Sahip Broje, "İslâm Hukukunda Ehl-i Rey ve Rey Merkezli Fıkıh Anlayışı", s. 153; Erdem, Ehl-i Sünnet Fıkıh Mezheplerinin Hadis ve Rey Ekolü Olarak Sınıflandırılmasına Eleştirel Bir Bakış, s. 24, 88; Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbelî Mezhebi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2011, s. 23; Mübârekpürî, *Mukaddimetü Tuhfe*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2015, s. 437-442.

³⁶ Özşenel, *Hadis Rey Tartışmaları*, s. 124; Malikîler ile Hanefiler, Yahya b. Saîd ve Ahmed b. Hanbel'in Şeybânî ile buluşmalarının detayı için bkz. Özşenel, *Hadis Re'y Tartışmaları*, s. 157-159. Bkz. Goldziher, *Zâhirîler*, (trc. Cihat Tunç) Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları, Ankara, 1983, s. 18-29; George Makdisi, "Şafî'nin Hukuk Teoloji Anlayışı", (*Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafî'nin Rolü* içerisinde), (trc. Sami Erdem) Otto Yayınları, Ankara, 2016, s. 22; Âzamî Mustafa, *İslâm Fıkıhı ve Sünnet Oryantalist J. Schacht'a Eleştiri*, (trc. Mustafa Ertürk) İz Yayınları, İstanbul, 1996, s. 91-188; Taştan, Osman, "Merkezileşme Sürecinde İslâm Hukuku: Bölgeselliğe Veda ve Şafî Faktörü", s. 173-187; Paçacı, Mehmet, "İmam Şafî'nin Metodolojisinde Öznenin Rolü: Hermeneutik Bir Eleştiri", (*Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafî'nin Rolü* Kitabının içinde) s. 205; Ahmet Hassan, *Oryantalist Yaklaşımına İtirazlar*, (trc. M. Emin Özafşar), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1998, s. 87; Aktepe, İshâk Emin, "Ebû Hanîfe ve Ehl-i Hadisin Sünnet Anlayışındaki Temel Farklılıklar", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya, 2012, Sayı: 19, s. 115-130; Aktepe İ. E., "İmam Şafî'nin Ehl-i Kelâm ve Mâlikîlere Karşı Hadis Savunusu", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, İstanbul, 2008, Cilt: 6, Sayı: 1, s. 111-133; Bayraktutar, Muammer, *İmam Şafî'nin Hadis Yorum Metodolojisi*, Otto Yayınları, Ankara, 2015, s. 65-68. 74-81; Koçinkağ, *Re'y ve Hadis*, s. 25.

³⁷ Koçinkağ, *Re'y ve Hadis*, s. 25.

kazandırma çalışmasıdır. Şâfiî'nin Irak ve Hicaz âlimleriyle yaptığı mücadelenin esası, haber-i vâhidlerin delil olduklarını ispat etmek değil, haber-i vâhidleri sünneti tespit edecek yegâne kaynak olarak belirlemedir.³⁸ Bize göre Şâfiî'nin kendinden önce uygulanan ehl-i hadis geleneğine usûl yazdığını ispatlayabilmek için Şâfiî öncesi dönemde Şâfiî gibi düşünen muhaddislerin bulunması gerekmektedir. En azından Mâlikîlerin ve Hanefîlerin sünneti tespit için kullandıkları yönteme kaşı çıkan, sünnetin sadece merfû hadislerle tespit edilmesi gerektiğini savunan muhaddislerin bulunması gerekmektedir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki Şâfiî, farklı ekollere mensup birçok hocadan ders okumuştur. Bu sebeple o, belli bir ekole bağlı kalmamış, hocalarından öğrendiği bilgileri belli bir usûl içerisinde birleştirerek yeni bir fıkıh anlayışı geliştirmiştir.

Re'y kavramı ilk dönemlerde olumsuz bir manada kullanılmamıştır. Re'y ve re'y ehlini yeren rivayetlerin ilk dönemden beri varlığı bilinen bir durumdur. Fakat bu rivayetlerde kastedilen nassları maksuda göre anlayan grup değil, nassa rağmen re'yi ile hüküm vermeye çalışanlarla ilgilidir. Daha sonraki dönemlerde ise A'meş ve Hammâd b. Süleyman arasındaki tartışmalarda Hammâd'a gösterilen olumsuz tavır, Ebû Hanîfe ve öğrencileri döneminde artarak devam etmiştir. Bunun neticesi olarak ehl-i hadis, geleneği savunan, ehl-i re'y ise re'yciliği temsil eden grup haline gelmiştir.

1.2. Ehl-i Re'y'in Prensipleri

Ehl-i hadis ile re'y arasındaki farklılık Kur'ân ve Sünnet'i delil alma konusunda değildir. Bu iki ekol arasındaki farklılık, özellikle sünnetin sübut ve delâletindeki yaklaşım ve usûl farkından kaynaklanmaktadır. Re'y ehline mensup olanlar, hadislerin anlaşılmasında illetin tespitine önem vermişler, nassları zâhirinden ziyade taşıdığı ruh ve maksada göre anlamaya çalışmışlardır. Onların en belirgin özelliklerinden biri de rivâyetten ziyade rivâyet ettikleri malzemeyi anlamaya yoğunlaşmalarıdır.³⁹ Araştırmamızın konusunu teşkil eden ve kendisi de Hanefî olan Keşmîrî de bu özellik net bir şekilde görülmektedir.

³⁸ Aktepe, *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2008, s. 228, 256. Şâfiî'nin bir yandan ictihâdı kullanmayı yaygınlaştırdığı bir yandan da ichihada sınır belirlediği ile ilgili farklı bir değerlendirme için bkz. Bedir, Murteza, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Hz. Peygamber'in Otoritesi)*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004, s. 78-79.

³⁹ Şimşek, "Ehl-i Reyin Fıkıh Ekolü Temsilcisi Ebû Hanîfe", s. 19.

Hocalara bağıllık, Hanefî fikhının önemli bir özelliğidir. Bu özellik diğer mezheplerde Hanefîlerdeki kadar güçlü değildir. Zira onlarda asıl olan sahîh rivâyettir. Re'y taraftarları, Hz. Peygamber'in sünnetinin kendi üstatlarınca yeterince bilindiğini, onların bütün fetvâlarının, Hz. Peygamber'in sünnetine ve ashâbın görüşlerine dayandığını, dolayısıyla ilim ve fıkıhta temayüz etmiş bu mümtaz şahsiyetlerin fetvâlarına aykırı gelen rivâyetlerin ihtiyat ile karşılanması gerektiği kanaatindedirler. Diğer-bir ifade ile onlara göre sünnet, bu kişilerin fetvâlarında ve fıkıh anlayışında şekillenmiştir.⁴⁰

Hanefîler, mevzu hadislerden sakınabilmek kastıyla hocalarından gelen hadisleri önemsemişlerdir. Bu tavrın bir devamı olarak ta hocalarının görüşlerine muhalif rivâyetleri şâz saymışlardır. Bu sebeple Hanefîler, seneddeki zâhiri kopukluklarla değil, hadisi nakleden râviyle ilgilenmişlerdir.⁴¹

Sünnet, bağlayıcılık açısından çeşitli taksimlere tabi tutulmuştur. Bu minvalde Ebû Hanîfe, siyasi konularda Hz. Peygamber'in bazı fiillerini, Rasûlullahın yaşadığı dönem ve yerle sınırlamıştır. O, bu tavrıyla, siyasi konularda hüküm vermeyi devlet başkanına bırakmış görünmektedir. Ebû Hanîfe'nin bu tutumu, Hz. Peygamber'in tasarruflarını teşrî ve gayr-i teşrî şeklinde ayırma tabi tuttuğu şekilde değerlendirilebilir.⁴²

Hanefîler sünnetin tespiti konusunda merfû hadisler yanında mevkûf rivâyetleri de delil olarak kabul etmişlerdir. Ehl-i hadise göre ise sünnetin tespitinde hem amel-i ehl-i Medine hem de mevkûf rivâyetler kullanılmaz. Ehl-i hadisin en önemli imamlarından olan Şâfiî de Hanefîler gibi amel-i Medine'yi kullanan Mâlikîleri eleştirmiştir. O'nun bu yaklaşım tarzını İmam Muhammed'den alma ihtimali vardır. Fakat Şafii, sünnetin tespitinde merfûlar yanında mevkûf haberleri kullanan Hanefîleri de eleştirir. Ona göre sünnetin tespit edilebileceği yegâne kaynak merfû rivâyetlerdir.⁴³ Hanefîlerin mevkûf hadisi muteber kabul etmelerinin sebebi ise bu rivâyetlerin Hz. Peygamber'e ait olma ihtimalleri yanında sahâbenin görüşlerini ortaya koymalarıdır. Zira sahâbîler, Kur'ân'ın inişine şahitlik ettikleri gibi hadislerin hangi ortamlarda söylendiğini de

⁴⁰ Karaman Hayrettin, *İslâm Hukukunda İctihat*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1996, s. 96; Sahip Broje, "İslâm Hukukunda Ehl-i Rey ve Rey Merkezli Fıkıh Anlayışı", s. 154-156.

⁴¹ Aktepe, "Ebû Hanîfe ve Ehl-i Hadisin Sünnet Anlayışındaki Temel Farklar", s. 123.

⁴² Aktepe, "Ebû Hanîfe ve Ehl-i Hadisin Sünnet Anlayışındaki Temel Farklar", s. 121; Hanefîlerin Hz. Peygamber'in fiillerini taksimatları için bkz. Pezdevî, *Usûl*, 228.

⁴³ Aktepe, "Ebû Hanîfe ve Ehl-i Hadisin Sünnet Anlayışındaki Temel Farklar", s. 122.

bilmektedirler.⁴⁴ Bu sebeple Hanefiler, merfû hadisler yanında mevkûf hadislere de önem vermişler, *Âsâr* ismini verdikleri kitaplarında hem merfû hem de mevkûf rivâyetleri nakletmişlerdir. Hanefiler, mevkûf rivâyetleri, Kur'ân ve Sünnet'i en iyi bilen sahâbenin dini nasıl anladıklarının bir göstergesi olarak görmektedirler. Bu sebeple Şâfiî, Hanefileri eleştirdiği bazı konularda bu durumu gündeme getirmiş, hadisi nakleden râvi sika olduktan sonra, dört halifeden bunu destekleyen bir rivâyetin olup olmamasının bir öneminin olmadığını beyan etmiştir. Hanefiler Şâfiî'nin eleştirdiği bazı konularda kendilerini, bu konuyu dört halife böyle uygulamıştır diyerek savunmuşlardır.⁴⁵

Keşmîrî, sadece merfû hadisleri bir araya getiren ilk müellifin, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) olduğu görüşündedir. Ona göre önceki muhaddisler, merfû ile diğer âsârı birlikte rivâyet etmişlerdir. Fakat Ahmed b. Hanbel'den sonraki muhaddisler, Ahmed b. Hanbel'e tabi olmuşlardır. Bundan dolayı Tirmîzî "*Tahâret konusunda Hz. Peygamber'den gelen rivâyetler*" ifadesiyle burada zikredeceği hadislerin merfû olduğuna işaret etmek istemiştir.⁴⁶ Mübârekpûrî ise, bu hususta Keşmîrî ile aynı görüşü paylaşmakla birlikte bu ayırımı ilk defa başlatan kişinin Ahmed b. Hanbel olduğu görüşünü kabul etmez. Ona göre Buhârî, Tirmîzî ve çağdaşları döneminde âsâr ile merfû hadisler arasında bir ayırım başlamıştır.⁴⁷

Mürsel hadis, hadis usûlünde tabînin kendisi ile Hz. Peygamber arasındaki râviyi atlayarak yaptığı rivâyetlerdir. Fıkıh usûlünde ise herhangi bir râvinin seneden düşmesi durumudur.⁴⁸ Hanefilere göre mürsel hadis, makbuldür. Tahâvî'ye (ö. 321/933) göre muttasıl olan hadis, mürselden evlâdır. Mürsel hadis Mâlik, Ebû Hanîfe, Ebû Dâvûd ve Ahmed b. Hanbel'den gelen bir rivâyete göre makbuldür. Şâfiî ise Saîd b. Müseyyeb gibi bazı tâbiîn âlimlerinin mürsellerini kabul eder. Keşmîrî'nin tespitine göre Şâfiî altı yerde mürsel hadisle amel etmiştir.⁴⁹

Hanefiler, Kur'ân'ı asıl, haberleri ise ona tabi ikincil delil olarak görürler. Serahsî'ye (ö. 571/1176) göre haber-i vâhidleri Kur'ân'a arz etmeye bid'atçılar karşı

⁴⁴ Debbûsî, *Tesîsü'n-Nazar*, (thk. Mustafa Muhammed Kabbânî), Eda Yayınları, İstanbul, 1990, s. 13; Yücel, Ahmet, *Hadis Usûlü*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2014, s. 138.

⁴⁵ Örnekler için bkz. Şâfiî, *İhtilâfî Mâlik ve Ş-Şâfiî*, (trc. İshak Emin Aktepe), İz Yayınları, İstanbul, 2010, s. 22-27.

⁴⁶ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 87.

⁴⁷ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2014, II, 24.

⁴⁸ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, I, 478. Mürsel hadisle ilgili detaylı bilgi için bkz. Polat, Selahattin, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, TDV Yayınları, Ankara, 1985.

⁴⁹ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 119.

çıkmaktadırlar.⁵⁰ Çünkü Hanefiler, isnâd sağlamlığını, hadisin sıhhati için yeterli görmemektedirler. Kur'ân'a aykırı gelen bir rivâyetin sıhhatinden ve Hz. Peygamber'e ait olduğundan bahsedilemez.⁵¹ Ebu Hanîfe, bu konuyla alakalı şöyle demektedir: Allah'ın peygamberi Allah'ın kitabına muhalefet etmez. Kitâbullaha muhalefet eden de Allah'ın Peygamberi olamaz. Fakat râvilerin bazı rivâyetleri Kur'ân'a muhaliftir. Şu halde kim Kur'ân'a muhalif olarak bir hadis naklederse onun reddedilmesi gerekir. Bu da Hz. Peygamber'i ret değil, Rasûlullah'a söylemediği bir sözü izafe edeni reddetmektir.⁵² Hanefiler, haber-i vâhidleri (garîb hadis) kabulde bazı kriterler öne sürmüşler, şer'î nasslara aykırı olmayan örfü önem vermişlerdir.⁵³ Hanefilerin hadisleri Kur'ân, akıl, külli kaidelere göre anlama prensipleri, Hz. Âişe, Ömer, İbn Abbâs ve İbn Mes'ûd gibi sahâbîlerin hadisleri anlama metodunun devamı gibi görülebilir.⁵⁴

Hanefiler, nass üzerine ziyadeyi, (bir nassa başka bir nass sebebiyle hüküm ilave etme) nesh olarak görürler. Nesh ise sadece eşit güçte olan deliller için söz konusu olabilir.⁵⁵ Keşmîrî, bu konuda şunları söyler: Kur'ân'ın bildirdikleri, rükün ve şart, haber-i vâhid'in bildirdikleri ise vâcib ve müstehabtır. Hanefiler, vucûb ve müstehab mertebesinde olan ziyadeye değil, rükün ve şart mertebesinde olan ziyadeye karşı çıkarlar.⁵⁶ Ehl-i hadis ise Kur'ân ve Sünnet'i Allah'ın muradını açıklamada eşit kabul etmektedirler. Ayrıca Hanefiler, haber-i vâhidle âm lafzın tahsîsi, mutlak lafzın takyîdi ve Kur'ân üzerine ziyadeyi kabul etmezler. Çünkü zannî olan haber ile katî olan Kur'ân'a ilave caiz değildir.⁵⁷ Hanefiler, Kur'ân ve mütevâtir hadise aykırı gördükleri haber-i vâhidi reddettikleri gibi, meşhur habere muhalif olan âhâd haberleri de kabul etmezler. Çünkü bu durum onlara göre bâtinî inkitâ sayılmaktadır.⁵⁸

⁵⁰ Serahsi, Ahmed b. Ebû Sehl, *Usûlu's-Serahsi*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996, I, 367-368.

⁵¹ Aktepe, "Ebû Hanîfe ve Ehl-i Hadisin Sünnet Anlayışındaki Temel Farklar", s. 122-125; Şimşek, Murat, "Nass Üzerine Ziyade", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya, 2009, Sayı: 13, s. 117; Ünal, *Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, s. 84, 85.

⁵² Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, (trc. Mustafa Öz, *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri* içerisinde) İFAV Yayınları, İstanbul, 2017, 24-25. Şâfiî ise hadislerin Kur'ân'a arzını sadece ihtilafî hadislerde kullanmaktadır. Bkz. Bayraktutar, *İmam Şâfiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi*, s. 87.

⁵³ Hanefilerin haber-i vâhidin kabulü için senedin sıhhati yanında, metinle ilgili bazı şartlar (manevi inkitâ) öne sürmüştür. Buna göre haber-i vâhid, Kitâb'a, meşhûr hadise muhalif olmamalıdır. Haber, Umûmu'l-belvâ olan bir meselede şâzz kalmamalıdır. Konunun detayı için bkz. Aydın, Ahmet, "İbnü's-Sââti Öncesi Hanefî Usûl Eserlerinde Manevi İnkitâ Kavramı", *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları Sempozyumu*, İstanbul, 2009, s. 165-174.

⁵⁴ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 54.

⁵⁵ Şimşek, "Nass Üzerine Ziyade", s. 104.

⁵⁶ Keşmîrî, *Mukaddimetü Enver Şâh Keşmîrî (Feyzü'l-Bârî)* s. 47-50.

⁵⁷ Sahip Beroje, "Rey-Hadis Tartışmaları", s. 101.

⁵⁸ Ünal, *Ebû Hanîfe*, s. 146.

Hanefîlerin, haber-i vâhidlerin sıhhatini tespitinde kullandıkları bir diğer metot ise, hadisin akla arzıdır. Örneğin, ganimet taksiminde atlara iki, mücahitlere ise tek hisse verildiğine dair bir hadis nakledilmiştir.⁵⁹ Bu hadiste atlara mücahitlerden daha fazla hisse ayrılması Ebû Hanîfe'yi bu hadisle amel etmemeye sevk etmiştir.⁶⁰

Keşmîrî'ye göre, Kur'ân katî bir delilken haber-i vâhid zannîdir. Kur'ân'ın mutlak ve umûm üzere bıraktığı bir lafza haber-i vâhidle ilave yapılamaz. Çünkü böyle bir ilave katî delile zannî delille ilavede bulunmak manasına gelir. Ama buradan Sıddık Hasan Hân el-Kannûcî'nin (ö.1890) yaptığı gibi Hanefîlerin haber-i vâhidle ameli terk ettikleri manası çıkarılmamalıdır. Hanefîlerin kastettiği şey şudur: Katî bir delille sabit olan bir durumun, rükün ve şartlarının belirlenmesinde ancak katî bir delil kullanılabilir. Rükün ve şart, zannî bir delille ispat edilemez. Eğer bir durum zannî bir nass ile sabit olursa, rükün ve şartları zannî bir delille belirlenebilir. O halde Kur'ân' a haber-i vâhidle ilave ancak vâcib ve sünnet şeklinde olur. Kesin olan farz şeklinde olmaz. Şâfiîler ise zannî delil olan haber-i vâhide, katî delil gibi muamele edip, rükün ve şartın belirlenmesinde haber-i vâhide itibar etmişlerdir. Bu duruma göre وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى âyeti katî bir delildir. “*Namazın anahtarı abdest, başlangıcı tekbir, bitişi selamladır.*”⁶¹ hadisi ise haber-i vâhiddir. O halde zannî bir delille Kur'ân âyetinin rükün ve şartlarını belirlemek uygun olmaz. Âyete haber-i vâhidle ancak vucûb ve sünnet şeklinde ilaveler yapılabilir. Bundan ötürü namaza Allahü ekber dışında ta'zîm ifade eden başka bir lafızla başlamak caizdir.⁶²

Hanefîlere göre meşhur hadis, Kur'ân'nın hükmünü nesh edebilir. Selefler ise meşhuru, haber-i vâhid cinsinden saydıkları için meşhur hadisin, Kur'ân'ı nesh edemeyeceğini savunurlar. Hanefîler, haber-i vâhidle âm lafzın tahsis edilmesini kabul etmemektedir. Ancak âm lafız, başka bir nassla tahsis edilmişse âmın katîliği ortadan kalktığından, zannî olan haber-i vâhid ile tahsis edilebilir. Hadisçilere göre ise, haber-i vâhid sahîh ise Kur'ân'ın âmını tahsis, mutlakını takyid edebilir.⁶³

Hanefîlerin ehl-i hadisten ayırdıkları bir diğer konu ise, herkesin bilmesi gereken konuların (umûmü'l-belvâ), sadece bir kişi tarafından rivâyet edilmesi meselesidir. Hanefîler herkesin bilmesi gereken bir konunun, bir kişi tarafından rivâyet edilmesinin,

⁵⁹ Buhârî, Muhammed b. İsmâil, Sahîh, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981, Cihat, 51.

⁶⁰ Aktepe, *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, s. 133.

⁶¹ Tirmizî, Tahâret, 3.

⁶² Keşmîrî, *el-Arf*, I, 99-102.

⁶³ Ünal, *Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, s. 137; Meşhur hadis hakkında detaylı bilgi için bkz. Yargı, Mehmet Ali, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2009.

haberinin sıhhatine zarar verdiğini düşünür. Çünkü bu tür haberlerin bir kişi tarafından değil, birçok kişi tarafından rivâyet edilmesi gerekir. Ehl-i hadis ise bu anlayışı kesinlikle reddeder. Onlara göre hadisin râvilerinin sika olması hadisin sıhhati için yeterlidir. Sika râvide aranan şart, adalet ve zabt sahibi olmasıdır. Kesintisiz bir şekilde âdil ve zâbit râviler aracılığıyla Hz. Peygamber'e ulaşan her hadis, şâz ve muallel olmadığı takdirde sahihtir. Râvinin rivâyetinde tek kalıp kalmaması, rivâyetin sıhhatini etkilemez.⁶⁴

Keşmîrî, umûmu'l-belvâ'ya dayanarak haber-i vâhidi reddetmeyi hadis şerhlerinde kullanmaz. Hanefîlerin bu konuya örnek olarak verdikleri, namazda rükunlar arasında elleri kaldırma, cenaze yıkayan kişinin gusletmesi gibi konuları farklı bir şekilde değerlendirmektedir. Hanefîler bismelenin gizli okunmasını da bu metotla tespit etmişlerdir. Hanefîlerin, besmele konusunda kullandıkları bu delili hem Keşmîrî, hem de Mübârekpûrî farklı bir şekilde değerlendirmektedir. Onlara göre hafî okuma rivâyetlerinin çok ve sahîh olması sebebiyle bismelenin gizli okunması gerekir.⁶⁵ Usûl prensibi olarak umûmu'l-belvâ'yı kullanmayan Keşmîrî, muhataplarına cevap vermek istediğinde bu prensibi nadiren de olsa kullanmıştır. Örneğin o Fâtiha'dan sonra âmini açıktan söylemeyi ifade eden hadisin Medinelilere sadece Vâil b. Hucr ve onun gibi Kûfelilerden gelmesini eleştirir.⁶⁶

Hanefîlere göre zayıf bir hadis, eğer ümmet tarafından kabul edilip uygulanırsa bu durum hadisin sıhhatini artırır. Onlar ümmetin hadisi kabulünü hadisin sıhhati için yeterli sayarlar.⁶⁷

Hanefîler, ilk tabakada haber-i vâhid olmasına rağmen, ikinci ve üçüncü nesillerde hüsnü kabul gören bir rivâyetin, Hz. Peygamber'e aidiyetindeki şüphenin ortadan kalktığı kanaatindedir. Hanefîlere göre bu tür rivâyetler, tevâtür seviyesine yaklaşmıştır. Aynı şekilde rivâyetin sonraki nesiller tarafından uygulanmaması da hadisin sıhhatine dair şüpheleri artırır. Dolayısıyla Hanefîler, aslı itibarıyla âhâd olan bu haberlere, ikinci nesildeki yaygın kabulü, fakihlerin veya âlimlerin, onu hüccet sayıp onunla amel etmesi ve haber üzerinde icmâ oluşması vb. kuvvetlendirici delilleri yansıtarak onları bir üst

⁶⁴ Aktepe, "Ebû Hanîfe ve Ehl-i Hadisin Sünnet Anlayışındaki Temel Farklar", s. 127; Ünal, *Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, s. 154.

⁶⁵ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 434-435; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, III, 356-358.

⁶⁶ Keşmîrî, *Feyz*, II, 366.

⁶⁷ Adnan Ali Hıdır, *el-Müvâzene Beyne Menheci'l-Hanefiyye ve Menheci'l-Muhaddisîn fi Kabûli'l-Ehâdis*, Dâru'n-Nevâdir, Beyrut, 2010, s. 524.

mertebeyle oturtmakta ve bu tür haberlere meşhur haber ismini vermektedirler.⁶⁸ Keşmîrî'ye göre zayıf hadis, icmâ ile desteklenmesi durumunda mamulün bih durumuna yükselebilir. Bu durum da tevâriisün hadisin sıhhat değerlendirmesinde Hanefiler tarafından kullanıldığını göstermektedir.⁶⁹

Hanefiler, ilk dönem Hanefî âlimlerde olmayıp,⁷⁰ İsa b. Ebân'dan sonra ortaya çıkan, râvinin fakih olması şartını, ehl-i hadisin meşhur hadiste aradığı “*Kendi çevresinde meşhur olma*” prensibine karşılık olarak kullanmaktadırlar.⁷¹ Hanefiler, râvinin haberinin kabul edilmesi için her ne kadar fakih olması şart koşulmamışsa da, tercih söz konusu olduğunda fakih râvinin rivâyetini tercih, Hanefî mezhebinin temel görüşüdür.⁷² Keşmîrî teorik olarak bu prensibe karşı çıkmakla birlikte muhataplarına cevap verirken bu prensibi kullanmıştır.

2. Ehl-i Hadis

Ehl-i hadis ve ehl-i re'yan tanımları, âlimler tarafından değişik şekillerde yapılmaktadır. İbn Kuteybe (ö.276/889), ehl-i hadisi, sünnete bağlılıklarını ön plana alarak olumlu manada tanımlarken⁷³; Râzî (ö. 606/1210)⁷⁴ ise, Şâfiî gibi fakih muhaddisleri dışarda tutmak kaydıyla ehl-i hadisi, rivâyet ettikleri malzemeyi anlamayan bir grup olarak tanımlamıştır.⁷⁵ Meseleye tarafsız yaklaşanlar ise ehl-i hadisi; hadis öğrenim ve öğretimiyle uğraşan, râvilerin durumlarını bilen ve hadisi

⁶⁸ Apaydın, Yunus, “Meşhur” *DİA*, İstanbul, 2002, XXIX, 369; Şimşek, “Nass Üzerine Ziyade”, s. 105.

⁶⁹ Keşmîrî, mütevâtir hadisleri farklı bir şekilde taksim etmektedir. İsnad açısından mütevâtir: Yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir topluğun yine kendileri gibi bir topluluktan ilk üç asır boyunca rivâyet ettikleri hadis. Bu tevâtür muhaddislerin tercih ettiği tevâtür çeşididir. Keşmîrî misvak kullanmayı hem seneden hem de amelen mütevâtir kabul eder. Tabaka açısından mütevâtir. İsnatsız bir şekilde nesilden nesile aktarılan uygulamalar. Bu fakihlerin tercih ettiği tevâtür çeşidi olup Kur’ân bu tevâtürün örneğidir. Amel açısından mütevâtir: Yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluğun amel ettikleri mütevâtir. Bu tevâtür bir önceki gruba yakın olup, rükûda elleri kaldırmak veya kaldırmamak bu grubun örneğidir. Kadr-i müşterek açısından mütevâtir: Hadisin ifade ettiği mazmunun birden fazla âhâd hadiste geçmesi. Mucizenin mütevâtir oluşu gibi. Keşmîrî, ilk üç mütevâtir çeşidini inkarını, küfür olduğu sonucuna varır. Dördüncü sınıftaki tevâtüre gelince eğer hadisin ifade ettiği şey zaruriyatttan ise yine tekfir edilir, nazârî ise tekfir edilmez. Bkz. Keşmîrî, *el-Arf*, I, 96.

⁷⁰ Kevserî; *en-Nuketü't-Tarîfe*, Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire, 2000, s. 262; Sahip Beroje, İslâm Hukukunda Ehl-i Rey ve Rey Merkezli Fıkıh Anlayışı”, s. 124. İ. Hakkı Ünal ve Adnan Ali Hıdır, mütekaddimun Hanefî âlimlerinin râvinin fakih olma şartını aramadıklarını bu şartı ortaya atan İsa b. Ebân'dan sonra Debûsî, Serahsî, Pezdevî gibi müteahhirun ulamanın kabul ettiği kanaatindedir. Bkz. Adnan Ali Hıdır, *el-Mivâzene*, s. 505; Ünal, *Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, s. 157-162.

⁷¹ Şimşek, “Nass Üzerine Ziyade”, s. 116.

⁷² Ünal, *Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, s. 192; Leknevî, Abdulhayy, *Temel Hadis Meseleleri*, (çev: Harun Reşid Demirel) Hüner Yayınları, Konya, 2014, s. 163.

⁷³ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*, (thk. Züheyr Neccâr), Dâru'l-Cil, Beyrut, 1972, s. 16.

⁷⁴ Râzî, Ebû Abdillâh Fahrettin Muhammed Ömer b. Hüseyin, *Menâkibü's-Şâfiî*, (thk. Ahmet Hicâzî), Mektebetü Kulliyeti'l-Ezheriyye, Kâhire, 1986, s. 245.

⁷⁵ Hadis ehlinin olumlu ve olumsuz tarifleri için bkz. Ünal, *Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, s. 29-31.

ilgilendiren bütün konularda söz sahibi olan kimseler olarak görmektedir.⁷⁶ Şâfiî, ehl-i hadis kavramı ile Hicazlıları veya sadece nassı öne alarak iddiasını ileri süren ve başlangıçtan beri re'yi göz ardı edenleri değil; hadis ilminde mütehasıs kişileri kastetmiştir.⁷⁷

2.1. Ehl-i Hadisin Ortaya Çıkışı

Hadisleri anlayıp, hüküm çıkarmada meşhur iki ekol vardır. Reycilik (mana ve maksatlara vakıf olma) ve nakilcilik (lafızcılık) diye isimlendirilen bu yaklaşım tarzlarının, sahâbeden beri var olduğunda bir şüphe yoktur. Bir kısım sahâbîler, hadisleri lafzî manada anlamaya çalışırken; diğer bir kısmı da makâsıda yoğunlaşarak anlamaya çalışmışlardır. Beni Kureyzâ hadisesinde Hz. Peygamber “*Beni Kureyzâ yurduna varmadan ikinci namazını kılmayın.*”⁷⁸ buyurmuştur. İkinci namazını kılamama endişesi başlayınca sahâbîlerin bir kısmı, Hz. Peygamber’in kastı “*Hızlı hareket etmektir.*” diyerek namazlarını geciktirmeksizin vaktinde yolda kılmıştır. Zâhire bağlı kalan sahâbîler ise, Benî Kureyzâ yurduna varınca namazlarını geciktirerek kılmıştır. Çünkü onlara göre Rasûlullahın sözünün zâhiri, bunu ifade etmektedir. Sonuçta sahâbîlerin bir kısmı, zâhirî manayı öne alarak; diğerleri ise manayı (maksudu) öne alarak Hz. Peygamber’in sözünü anlamışlardır. Hz. Peygamber, her iki grubun da davranışını onaylamıştır. Ehl-i hadis ve re'yin ilk temsilcileri, fıkıhta-rivâyette-marûf sahâbîler ayırımında aranmalıdır. Bu ayırım daha sonra ehl-i re'y ve ehl-i hadis ayırımına dönüşecektir.⁷⁹ Hz. Peygamber’in vefatından sonra Hz. Ebû Bekir, Ömer, Ali, İbn Mes'ûd ve Âişe gibi sahâbîler, karşılaştıkları problemleri Kur'ân ve Sünnet'ten hareketle yaşadıkları dönemin şartlarına göre değerlendirerek çözmeye çalışmıştır. İbn Ömer ve Ebû Hureyre başta olmak üzere diğer bazıları ise, ya bu meselelere hiç cevap vermemiş ya da Hz. Peygamber'den gördüğü çözümü, meseleyi halledecek mahiyette olmasa da zikretmekle iktifa etmiştir.⁸⁰ İbn Ömer de, Kur'ân ve Sünnet dışında fetvâ

⁷⁶ Aydınli Abdullah, “Ehl-i Hadis”, *DİA*, İstanbul, 1996, X, 507.

⁷⁷ Şâfiî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1393, I, 190; 257; II, 75; Ahmet Hassan, *İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi* s. 152.

⁷⁸ Abdurrezzâk, Ebû Bekir Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Munanef*, el-Mektebû'l-İslâmî, Beyrut, 1403, V, s. 369; Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, Dâru İbn Hazm, (nşr. Muhammed Fuâd Abdalbâkî), Beyrut, 2010, Cum'a, 44.

⁷⁹ Kırbaçoğlu, Hayri, *Üçüncü Yol Mukaddimesi*, Otto Yayınları, Ankara, 2016, s. 97. Benzer bir değerlendirme için bkz. Ögüt, “Ehl-i Hadis”, *DİA*, X, 509; Kılıçer, M. Esat, “Ehl-i Re'y”, İstanbul, 1996, *DİA*, X, 521.

⁸⁰ Abdullah b. Ömer'in kendisine sorulan sorulara karşı Hz. Peygamber'den duyduğu hadisleri zikretmekle yetinmesi ile ilgili örnekler için bkz. Kılânî Muhammed Halife, *Menhecû'l-Hanefiyye fî Nakdi'l-Hadis*, Dâru's-Selâm, Şam, 2016, s. 37.

vermenin helâke sebep olacağını beyan etmiştir.⁸¹ İbn Ömer'in bu davranışını teyit edecek şekilde Ebû Seleme b. Abdurrahman b. Avf (ö. 94/713) Hasan-ı Basrî'ye (ö. 110/728) Kur'ân ve Sünnet dışında fetvâ vermemesini tavsiye etmiştir.⁸² Sahâbe döneminde başlayan bu anlayış farklılıkları, tâbiîn döneminde gelişmeye devam etmiştir.⁸³

Yukarıda sahâbe arasında lafzî ve manayî öne alarak sünneti anlamaya çalışanlar olduğunu vurguladık. Ayrıca her iki ekole uygun davranışlar sergileyen sahâbîlerin isimlerini verdik. Fakat burada yapılan taksimatın mutlak doğrular olarak kabul edilip, söz gelimi, hadisleri mânen anlamayı esas alan sahâbîlerin hadislerin tamamını böyle anladıklarını varsaymak doğru değildir. Zira hadisi manen anlayan sahâbîlerin öncülerinden kabul edilen Hz. Ömer, Hacer-i esved'i öperek "*Sen zararı olmayan bir taşsın. Rasûlullah seni öptüğü için öpüyorum.*"⁸⁴ diyerek lafzî bir duruş sergilemektedir. Aynı şekilde Hz. Ali'nin "*Eğer din akla göre olsaydı mestlerin üstünü değil, altını mesh ederdik.*"⁸⁵ sözü de aynı mahiyette değerlendirilebilir.⁸⁶ Sahâbîlerin, karşılaştıkları yeni problemler hakkında fetvâ veriyor olmaları, onların hadisleri maksudu öne alarak anladıkları manasına gelmez. Zira sahâbîlerin kendilerine sorulan sorulara sadece Hz. Peygamber'den işittikleri hadisleri zikrederek cevap vermişleri ihtimal dâhilindedir. Sonuç olarak başta Ebû Hureyre olmak üzere herhangi bir sahâbînin maksudu öne alarak hadisleri anlamaya çalıştığını doğrulamak için fetvâlarının incelenmesi, fetvâların mahiyetine göre bir sonuca varılması daha doğru bir yoldur.

Zeki İşcan bu iki kavramın hicrî ikinci yüzyılda ortaya çıktığı kanaatinde olsa da⁸⁷ Abdullah Aydınli ve İsmail Hakkı Ünal,⁸⁸ Hz. Peygamber'in hadislerinden hüküm çıkarma usûlleri yanında ehl-i hadis kavramının da sahâbe zamanında kullanılmaya başladığı kanaatindedirler. Zira Ebû Saîd el-Hudrî, hadis öğrenen kişilere "*Sizler bizim halefimiz, bizden sonraki ehl-i hadislere sizsiniz.*"⁸⁹ demiştir.⁹⁰

⁸¹ Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman Ebû Abdurrahman, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1407, Mukaddime, 20; Yücel, Ahmet, *Hadis Târîhi*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2013, s. 51.

⁸² Dârimî, Mukaddime, 20.

⁸³ Özşenel, Mehmet, *Hadis-Rey Tartışmaları*, s. 99.

⁸⁴ Buhârî, Hac, 50.

⁸⁵ Ebû Dâvûd, Tahâret, 63.

⁸⁶ Aktepe, İshak Emin, *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, s. 82, 94.

⁸⁷ İşcan, M. Zeki, *Selefilik*, Kitabiyat Yayınları, Ankara, 2016, s. 121.

⁸⁸ Ünal, *Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, s. 31.

⁸⁹ Hatîb Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Şerefü Ashâbi'l-Hadis*, (thk. M. Said Hatiboğlu), DİB, Ankara, 1991, s. 22.

⁹⁰ Aydınli, "Eh-i Hadis", X, 507.

Hız. Osman'ın şehadetinin ardından Cemel ve Sıffin savaşlarında çok sayıda Müslümanın ölmesi, İslâm toplumunda büyük tartışmalara sebep olmuştur. Büyük günah işleyen kişinin hükmü, mezkûr dönemde en fazla tartışılan konulardandır. Hâricîler, büyük günah işleyenin kâfir olduğunu benimserken; Mürcie büyük günah işleyenin durumunun Allah'a kaldığını benimsemiştir. Şiiler ise, Hız. Ali'yi haklı görerek ayrı bir grup oluşturmuşlardır.⁹¹ Mu'tezile mensupları büyük günah işleyen kişinin durumu, tevhit, adalet gibi konularda başlayan tartışmalardan sonra kendine has görüşleriyle temayüz etmeye başlamıştır. İlk dönemlerde Mürcie ile birlikte diğer ehl-i sünnet mensupları bid'at fırkalarıyla birlikte mücadele etmişlerdir. Bu sebeple ilk dönem ircâ akidesinde ehl-i hadis de vardır. Daha sonra bu ana gövde içerisinde imânın tanımı, imânda istisnâ⁹² gibi konularda anlaşmazlıklar ortaya çıkmıştır. Kûfe Mürciesi içerisinde Nehaî (ö. 96/714), Hammâd ve Ebû Hanîfe öncülüğündeki grup, re'y ekolünü; Mücâhid (ö. 102/721), Sâid b. Müseyyeb (ö. 93/711), Zührî (ö. 124/741) öncülüğündeki grup ise hadis ekolünü belirgin hale getirmiştir.⁹³

Ortaya çıkan anlaşmazlıklar sebebiyle Mürcie, ehl-i bid'at olarak anılmaya başlamıştır. Ehl-i sünnet mensupları da, kendileri dışında kalan herkesi ehl-i bid'at olarak görmüştür.

Birinci asrın son çeyreğinde bid'at fırkalara karşı ilmi mücadeleyi, Kur'ân ve hadis etrafında birliği sağlamak kastıyla başlatanları, ashâbü'l-hadisın öncüleri olduğu kabul edilir.⁹⁴ Bu dönemde ehl-i hadise mensup bazı âlimler, sahâbe ve tabiûn neslinin meşgul olmadığı konuların tartışılmasını bid'at saymıştır. Her dönemde farklı ekollere mensup bazı âlimler, itikâdî konularda ehl-i hadis metodunu temsil ettikleri iddiasında

⁹¹ Kutlu, Sönmez, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitabiyat, Ankara, 2002, s. 34.

⁹² Kişinin kendi imân durumu hakkında kesin bir bilgiye sahip olamadığı için imânı hakkında ben inşallah müminim demesi durumuna denir. Selefilere ait bu anlayışın eleştirisi için bkz. Korkmaz, Sıddık, "Selçuklu İslâm Anlayışına Kaynaklık Eden İmam Mâtürîdî'nin Ehl-i Hadise Yönelttiği Eleştirileri", *Selçuklularda Bilim ve Düşünce Sempozyumu*, Konya, 2011, s. 412-426. Ehl-i hadis imânı Allah merkezli, Mürcie ise kul merkezli değerlendirmiştir. Bu durum Mürcie'yi özgürlükçü, Selefiyyeyi ise teslimiyetçi bir karaktere bürümüştür. Bkz. Korkmaz, Sıddık, "Selefilige Karşı Reddiyeler", *Târihte ve Günümüzde Selefilik*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2014, s. 451.

⁹³ Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 36-38.

⁹⁴ Kırbaçoğlu, Hayri, *Ehl-i Sünnetin Kurucu Ataları*, Otto Yayınları, Ankara, 2016, s. 23. Detaylı bilgi için bkz. Gürler, Kadir, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği*, Emin Yayınları, Bursa, 1996, s. 102; Kutlu, *İslâm'da İlk Gelenekçiler*, 44-45; Bekir Ebû Zeyd, *Hükmü'l-İntimâ ile'l Firak ve'l-Ahzâb ve'l-Cemâati'l-İslâmiyye*, Dâru İbn Cevzî, Dammân, 1413, s. 27; G. H. A. Juynboll, *Hadis Târihinin Yeniden İnşası*, (trc. Salih Özer) Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, s. 23; Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında Metodoloji Sorunu*, s. 57; Fazlurrahman, *Târih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, (trc. Salih Akdemir) Ankara, 1995, s.176-177; Kubat, Mehmet, "Selefi Perspektifin Târihselliği", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ankara, 2004, Cilt: 17, Sayı: 3, s. 237; İğde, Muhyettin, "Fıkıh ve İtikat Arasında Hanbelîlik", *İlahiyat Akademi*, İstanbul, 2015, Cilt: 1, Sayı: 1-2, s. 92; Özervarlı, M. Said, "Selefilik", *DİA*, XXXVI, 399.

bulunsalar da bu metodu, kendileri için değişmez esaslar haline getirip savunanlar daha çok Hanbelî âlimler olmuştur.⁹⁵

Fetihler yoluyla farklı din, dil ve ırka sahip kişilerin Müslüman olması, toplumda büyük problemler meydana getirmiştir. Ehl-i hadis, bu toplumu disipline etmede “*İlk ataların sünnetini takip etme*”⁹⁶ metodunu devreye koymuştur. Bu anlayışa göre atalar tarafından uygulanan metot, tehlikesiz bir yoldur. Bu fikrin, devlet politikası haline gelmesi ise Ömer b. Abdulaziz devrinde başlamıştır. O “*Rasûlullah ve ondan sonra gelen yöneticiler sünnet koymuştur. Onlara uymak Allah'ın kitabını tasdik etmek ve Allah'a itaati tamamlamaktır.*”⁹⁷ diyerek, sahâbe ve tabiûn neslinin uygulamaları ve fikirlerini kabul edilmesi gereken dini bir delil haline getirmiştir. Atalara uyma fikrinin kolay bir şekilde benimsenmesinde sahâbenin, dini en iyi bilen nesil olarak kabul edilmesinin katkısı büyüktür. Selefî, dini bir otorite olarak görmek ise rivâyete dayalı bir din anlayışını beraberinde getirmektedir.⁹⁸ Bozulmaya karşı, ilk üç neslin din anlayışına dönüşü savunan bu zihniyet farklı kültürleri ana gövdeye dâhil edici değil dışlayıcıdır.⁹⁹

Mekke’de Ata b. Ebî Rabâh (ö.115/733), Mücâhid, Medine’de Zührî, Sâid b. el-Müseyyeb, Mısır’da Mekhûl (ö. 112/730), Yemen’de Vehb İbn Münebbih (ö.110/728) gibi âlimlerin başlattığı ehl-i hadis hareketi, ikinci asırda Medine’de Mâlik, Mısır’da Leys b. Sa’d (ö. 175/791), Şam’da Evzâî (ö. 157/ 773), Kûfe’de Süfyân-ı Sevrî (ö. 161/777), Basra’da Şu’be (160/776) gibi âlimlerle daha da yaygın bir hale gelmiştir.¹⁰⁰ Bir sonraki nesilde ehl-i hadisin büyük hadis müdafisi Şafîî, keyfî re’yin muarızıdır. Fakat o, bu özellikleri yanında re’y ve akıl yürütmeyi de kullanmıştır. Yukarıda ismi verilen âlimler, ikinci asırda hadisçilerin öncüleridirler. Fakat Ahmed Hassan’ın deyimiyle onların re’y ve akli hukuktan söküp çıkarmak istediklerini söylemek fazla

⁹⁵ Özervarlı, “Selefilik”, *DİA*, XXXVI, 399.

⁹⁶ İşcan, Zeki, “Selefliğin Temel Esasları”, *Târîhte ve Günümüzde Selefilik Sempozyumu*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2014, s. 95; İşcan, M. Z., “Ehl-i Sünnette Dini Bir Otorite Olarak Selef Fikrinin Ortaya Çıkışı”, *Ekev Akademi Dergisi*, Erzurum, 2005, Sayı: 9, s. 11.

⁹⁷ İbn Abdilber, Ebû Amr, *Câmiu Beyâni'l-İlm* I, s. 556; İşcan, “Selefliğin Temel Esasları”, s. 95.

⁹⁸ İşcan, “Ehl-i Sünnette Dini Bir Otorite Olarak Selef Fikrinin Ortaya Çıkışı”, s. 14-16; İşcan, M. Zeki, “Selefliğin İhyacılığı ve Dini Düşüncede Yenilik”, *Marife Dergisi*, Konya, 2009, Sayı: 3, s. 11.

⁹⁹ Bulut, Zübeyir, “Selefliğin Kelâm İlmi'ne Getirdiği Eleştiriler -İbn Teymiyye Örneği-” *Târîhte ve Günümüzde Selefilik Sempozyumu*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2014, s. 285.

¹⁰⁰ Kutlu, *İslâm'da İlk Gelenekçiler*, s. 44-53. Bazı araştırmacılar, Mâlik’i ehl-i re’yden saymaktadır. Mâlik’in Amel-i Medine’yi sünnetin tespitinde kullanması, mesâlih-i mürsele ve istihsân delilini sıkça kullanması ehl-i re’ye daha yakın bir davranıştır. Bkz. Bayraktutar, Muammer, *İmam Şafî’nin Hadis Metodolojisi*, s. 60-64. Başka bir araştırmada Mâlik’in kendisine sorulan birçok soruya bilmiyorum demesi, farazî fıkıhla iştigal etmemesinden hareketle ehl-i hadisten olduğu savunulmaktadır. Bkz. Çavuşoğlu, Ali Hakan, *Irak Mâlikî Ekolü*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. SBE, İstanbul, 2004, s. 8-9; Özen, Şükrü, *Aklileşme Süreci, (Başlangıçtan Hirci IV. Asrın Sonuna Kadar)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. SBE, İstanbul, 1995, s. 10.

cüretkârlık olur. Aynı şekilde bu dönem de ehl-i re'yin de hadisten bağımsız oldukları söylenemez. Şâfiî sonrası dönemde ise hadise dayanarak re'y kınanmaya başlanmış, re'y hadisin zıddı olarak algılanmıştır. Hadis konusunda bu literalist zihni yaklaşım, ehl-i zâhir olarak bilinen bir hukuk ekolünün doğmasına sebep olmuş, hadis ile re'y arasındaki çatışma bu dönemle birlikte şiddetlenmiştir. Sonuçta haksız bir şekilde ilk iki asır âlimleri, ehl-i re'y ve ehl-i hadis diye gruplandırılmıştır.¹⁰¹ Hicrî III. Asırda ise ehl-i hadis Harezmi'nin (ö. 387/997) de dediği gibi Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî ve Zâhirîler olmak üzere dört mezhep şeklinde varlığını devam ettirmiştir.¹⁰²

Önceleri sadece hadis rivâyetiyle iştil eden kişiler için kullanılan ehl-i hadis kavramı, Ahmed b. Hanbel ile hadisle amel etmeyi tek amaç haline getiren, ehl-i sünnetin belli bir grubuna has bir kavram olmuştur.¹⁰³ Mihne döneminde yaşayan Ahmed b. Hanbel, gelenekçi olup, yeniliğe kapalıdır. Bu sebeple Ahmed b. Hanbel, fıkıh eserlerinin sadece rivâyetlerden müteşekkil olmasını savunmuştur. Herhangi bir müellifin fıkıh kitabında icihad ve yorumlarına yer vermesi ise bid'attır. Bundan ötürü bu dönemde daha çok rivâyetlerden oluşan hadis metinleri yaygın olarak kullanılmıştır.¹⁰⁴

Ehl-i hadise mezhep denilip denilmeyeceği ilmi çevrelerce tartışılan konulardandır. Kevserî, ehl-i hadise mezhep denilemeyeceği kanaatindedir. Hayri Kırbasoğlu ise Yahya b. Maîn (ö. 233/848), Ahmed b. Hanbel, İbn Kuteybe, İbn Huzeyme (ö. 311/924) gibi hadisçilerin, ehl-i hadis hakkında mezhep kelimesini kullanmalarından ötürü, ashâbü'l-hadisın akâid alanında faaliyette bulduklarını ve bu faaliyetlerin de mezhep adını almaya layık bir derinlikte ve değerinde olduğu görüşündedir.¹⁰⁵

2.2. Ehl-i Hadisin Prensipleri

Önceleri hadis rivayetiyle iştil eden kimseler için kullanılan ehl-i hadis zamanla hadisle ameli gaye edinenler için kullanılır olmuştur. Ehl-i Hadis, hakkında nass bulunmayan konularda hüküm vermekten kaçınır. Mecbur kalmadıkça fetvâ vermez, re'y ve kıyastan hoşlanmaz, hükümleri mümkün olduğu kadar nasslara dayandırmaya

¹⁰¹ Ahmet Hassan, *İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, s. 152-153.

¹⁰² Kutlu, *İslâm'da İlk Gelenekçiler*, s. 56.

¹⁰³ Aydınlı, "Ehl-i Hadis" *DİA*, X, 507.

¹⁰⁴ Koçinkağ, *Re'y ve Hadis*, s. 236.

¹⁰⁵ Kırbasoğlu, Hayri, "Ehlü's-Sünne Kavramı Üzerine Yeni Mülâhazalar", *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, İstanbul, 1986, Cilt: 1, Sayı: 1, s. 101.

çalışır. Bunu yaparken de nassları olduğu gibi ya da zâhirî anlamı üzere bırakmayı tercih eder.¹⁰⁶ Hatta ehl-i hadisin az da olsa bir kısmı, hadislerde anlam kaymasına sebebiyet vereceği gerekçesiyle hadisleri anlamak için düşünmeyi ve akıl yürütmeyi, hadislerle karşı çıkmak, hadisleri reddetmek olarak görürler.¹⁰⁷ Onların nakil üzerinde bu kadar çok durup, malzemeyi anlamaya çaba sarf etmemeleri sebebiyle “*Biz eczacıyız siz doktorsunuz.*”¹⁰⁸ sözü yaygınlık kazanmıştır.¹⁰⁹ Ehl-i hadisin bu özelliği Rabîa ile Said b. Müseyyeb arasında cereyan eden meşhur tartışmada net bir şekilde görülmektedir. Rabîatü’r-Re’y, Said b. Müseyyeb’e kadının bir parmağının diyetini sormuş, “*On deve*” demiştir. İki parmağının diyetini sorunca “*Yirmi*”, üç parmağı sorunca “*Otuz*”, dört parmağı sorunca “*Yirmi*” demiştir. Rabîa, “*Yara büyüyüp, acı artınca diyet nasıl azalır*” sorusuna karşılık Said b. Müseyyeb, “*Sen Iraklı mısın?*” diye yanıt vermiştir. Rabîa “*Ya gerçeğin peşinde bir âlim veya doğruyu bulmaya çalışan bir cahilim*” deyince “*Sünnet böyle kardeşim*” demekle yetinmiştir.¹¹⁰

Ehl-i hadise izafe edilen, naklettikleri hadisleri anlamaya çalışmamalarına yönelik iddianın, belli bir haklılık payı bulunmaktadır. Fakat Yahya b. Yemân (ö. 189/804) gibi hadisçilerin, sadece nakille uğraşan meslektaşlarını eleştirmeleri ehl-i hadisin bu konuda yeknesak bir yapı arz etmediğinin, içlerinde hadisleri anlamaya çalışan âlimlerin de olduğunun ayrı bir delilidir.¹¹¹ Ehl-i Hadise yöneltilen eleştirileri değerlendirirken onlara yönelik bazı eleştirilerin, objektif olmaktan uzak, insaf çizgisini aşan bir aşırılıkta olabileceğini unutmamak gerekir.¹¹²

Ehl-i hadis’e göre sünnet, Kur’ân ile delil olma açısından aynı değere sahiptir. Onlara göre sünnet olmadan Kur’ân doğru bir şekilde anlaşılmaz. Ehl-i Hadis’e göre, Rasûlullah’ın farz kıldığı her şey, muhakkak bir vahye dayanır.¹¹³ Ehl-i hadis, Hz.

¹⁰⁶ Özşenel, Re’y *Hadis Tartışmaları*, s. 165.

¹⁰⁷ Leknevî, Abdulhay, *er-Ref’u ve’t-Tekmîl fi’l-Cerh ve’t-Ta’dil*, (thk. Abdulfettah Ebû Gudde), Mektebetü Matbâi’l-İslâmiyye, Halep, 1987, s. 87 (Eserin Muhakkikinin notları); Uyar, Ahmet, “Hadisleri Anlamada Farklı Yaklaşımlar (Ehl-i Hadis Ehl-i Rey Ekolleri)” *Bilimnâme*, İstanbul, 2004, Cilt: 2, Sayı: 5, s. 33.

¹⁰⁸ İbn Abdilber, *Câmiü Beyâni’l-İlmi ve Fadlihi*, II, 257.

¹⁰⁹ Gürler, *Ehl-i Hadis*, s. 188.

¹¹⁰ Mâlik, el-Ukûl, 6, (thk. Mustafa Âzamî), Müessesetü Zâyid b. Sultân, 2004.

¹¹¹ Kırbaoğlu, *Ehl-i Sünnet*, s. 79.

¹¹² Ehl-i hadise yöneltilen eleştirilerin değerlendirilmesi için bkz. Avcı, Seyit, “Mütakellim ve Süfiyenin Ehl-i Hadise Yöneltilmiş Tenkitlerin Değeri Üzerine” *Hadis Tetkikleri Dergisi*, İstanbul, 2013, Sayı: 11, s. 87-111. Selefleri, Kur’ân’ın yanına bir alternatif dini ölçü olarak sünneti koydukları, Müslüman olduktan sonra akla ihtiyaç olmadığını savundukları gerekçesiyle eleştiren bir çalışma için bkz. Akbulut, Ahmet, “Selefliliğin Teolojik ve Düşünsel Temelleri”, *Târîhte ve Günümüzde Seleflilik Sempozyumu*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2014, s. 114-136.

¹¹³ Hatib Bağdâdî, *el-Kifâye fi İlmi’r-Rivâye*, (nşr. Ahmet Ömer Haşim) Beyrut, 1406, s. 28-31; Uyar, “Ehl-i Hadis Ehl-i Rey”, s. 35.

Peygamber ve sahâbenin konuşmadığı konularda yorum yapmayı bid'at kabul etmektedirler.¹¹⁴

Ehl-i hadisin, Rasûlullah'ın bütün fiillerinin genellikle vahye dayandığı fikri, üzerinde etraflıca düşünülmesi gereken bir konudur. Zira Hz. Peygamber'in beşeri, târihsel ve mekana bağlı özellikleri olduğu inkar edilemez bir gerçektir. Bu sebeple Hz. Peygamber'in bütün tasarruflarını vahiy olarak değerlendirmek, Hz. Peygamber'in bu beşeri yönlerinin soyutlanması manasına gelecektir. Bu durumda Hz. Peygamber'in beşer olarak yaptığı her türlü davranış, evrensel bir hal alacak, her dönem ve zeminde bütün Müslümanlar için bağlayıcı bir konuma yükselecektir. Âlimlerin büyük bir çoğunluğu Hz. Peygamber'in hadislerinin manen Allah'a ait olduğu görüşündedir.¹¹⁵ Fakat hadis teriminden kastedilen manayı genişleterek Hz. Peygamber'in devlet başkanı, hâkim vb. değişik görevleri gereği verdiği hüküm ve yaptığı davranışlarının tamamını vahiy kapsamında değerlendirmek, beşeri bütün özelliklerinden soyutlanmış, her haliyle vahiyle yönlendirilen bir peygamber inancına götürür. Bu da fikhın dinamik yönünü tamamen yok ederek; statik, yeni olaylara karşı çözümler üretemeyen, eski çözümleri tekrar eden bir din oluşturur.

Ehl-i hadis, nasları yorumlamaktan uzak durdukları için hadislerin metninden ziyade senedine bakmış, senedi sağlam olan hadisleri itirazsız kabul etmişlerdir. Onlara göre nasları anlama ilkeleri, insanların kanaatleriyle oluşturulmuştur. Bu sebeplerle insan mahsulü olan yorumlarla naslar reddedilemez.¹¹⁶ Burada ehl-i hadisin yeknesak bir yapı arz etmediğini tekrar vurgulamak gerekir. Zira ehl-i hadise mensup olup ta Hattâbî gibi hadislerin yorum ve manasına önem veren âlimler de vardır. İbn Teymiyye de zaman zaman Kur'ân, sahîh hadise arz ve diğer kriterleri kullanarak hadislerin sıhhatini ortaya koymaya çalışmaktadır.¹¹⁷

Retçilik, ehl-i hadisin ilgi alanını, bid'atçıların çıkardığı konularla sınırlamıştır. Bu sebeple hicrî altıncı veya yedinci asırda telif edilen Selefi kitapların muhtevası, üçüncü asırda yazılanlarla büyük oranda aynıdır.¹¹⁸ Fakat İbn Teymiyye ile beraber

¹¹⁴ Suyûtî, *Savnü'l-Mantık ve'l-Kelâm an Fenni'l-Mantık ve'l-Kelâm*, (Nşr. Ali Sami en-Neşşâr) Kahire, 1970, s. 58; Yücel, *Hadis Târîhi*, s. 55.

¹¹⁵ Kandemir, Yaşar, "Hadis", *DİA*; İstanbul, 1997, XV, 29.

¹¹⁶ Baktır, Mehmet, "Mütekaddimün Selefiyye ve Düşünce Yapısı", *Cumhuriyet Ünv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sivas, 2004, Cilt: 7, Sayı: 2, s. 25-48.

¹¹⁷ Özer, Salih, *Sünneti ve Hadisi Yeniden Düşenmek İbn Teymiyye Örneği*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2004, s. 199-252.

¹¹⁸ Kurt, Erkan, "Ehl-i Hadis Kelâma Alternatif Bir Akâid Geliştirmiş midir?", *Dokuz Eylül Ünv. İlahiyat Fak. Dergisi*, İzmir, 2012, Cilt: 1, Sayı: 2, s. 154.

Selefler, çok boyutlu tahlillerle fikirlerini temellendirme yoluna gitmişlerdir. Bu durum onları tek düze olmaktan kurtarmıştır.¹¹⁹

Ehl-i hadis, “*Ümmetim yetmiş küsür fırkaya ayrılacaktır. Fitne çıkarma açısından bu grupların en büyüğü işlerini re’yleriyle yapanlardır. Böylece onlar Allah’ın helal kıldıklarını haram, haram kıldıklarını da helal sayarlar.*”¹²⁰ hadisinden ötürü rey’e olumsuz yaklaşmışlar, re’y yerine nakille yetinmişlerdir.¹²¹ Şunu da belirtmek gerekir ki, ehl-i hadisin re’y kavramına karşı olumsuz bir tavır sergilemesinin muhtemel nedenlerinden birisi de, re’yin özellikle bid’at fırkalar bağlamında sünnî ekolün karşıt nitelemesi olarak kullanılmasıdır.¹²²

Ehl-i hadis, hadis ve sünnete akıl yürütmeden daha fazla önem verdikleri için re’y ve kıyastan uzak durmuşlardır. Onlara göre dini konular, akıl rehberliğinde anlaşılabilir. Dinin kaynağı vahiydir. Vahyin ise yanlış olma ihtimali yoktur. Re’y beşer ürünü olduğu için yanlış olma ihtimali her zaman mevcuttur. Her ne kadar Şa’bî, İbn Sîrîn, Ahmed b. Hanbel gibi ehl-i hadise mensup âlimlerden kıyası yeren nakiller yapılmışsa da bu tür nakiller, onların re’y ve kıyası toptan reddettiği manasına gelmez. Zira Cassâs’a (ö. 370/980) göre ehl-i hadisin kıyas ve re’y hakkındaki bu tür söylemleri, nassa rağmen kıyas yapmakla ilgilidir.¹²³

Ehl-i hadis içerisinde nasslara literalist bir tarzda yaklaşan grubun yanında; hadisleri anlamaya çalışan farklı bir grup daha vardır. Bu grup, ehl-i re’yde olduğu gibi olmasa da, az çok metodolojik birikime sahip olanlardır. Bu akımın sözcülüğünü ise Şâfî yapmıştır.¹²⁴

Fetihlerle İslâm topraklarının genişlemesi sonucu, değişik kültürlere mensup insanların İslâm’a girmesi ile pek çok yeni problem doğmuştur. Fakihler, bir yandan bu yeni problemlere çözüm ararken diğer yandan da olması muhtemel problemlere çözüm üretme gayretine girmişlerdir. Özellikle Hanefî çevrelerde oldukça yayılan farazî fıkha, ehl-i hadis karşı çıkmaktadır. Hadis ehlinin farazî fıkha uzak durmasında sahâbîlerin

¹¹⁹ Öztürk, Mustafa, “Seleflik ve Tefsir”, s. 195.

¹²⁰ İbn Abdilber, *Câmi’u Beyâni’l-İlm*, II, s. 153; Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, (thk. Hamdi Abdulmecid es-Selefi) Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, Musul, 1983, XVIII, 50.

¹²¹ Gürler, *Ehl-i Hadis*, s. 197.

¹²² Gürler, Kadir, “Rey Kavramının Etimolojik Düzeni ve Kavramsal Gelişimi”, *Çorum İlahiyat Dergisi*, Çorum, 2000, Cilt: 1, Sayı: 2, s. 179.

¹²³ Gürler, *Ehl-i Hadis*, s. 223.

¹²⁴ Özaşar, Mehmet Emin, “Muhammed Zahid Kevserî Hadis Yönu”, (*Muhammed Zahid el-Kevserî Hayatı-Eserleri-Tesirleri Sempozyumu*) İstanbul, 1996, s. 87-88. Hadisçilerin sadece nakli kutsayan bir grup olduğunu savunan değerlendirme için bkz. Gürler, “Ekolleşme Sürecinde Ehl-i Hadis’in Dini Anlamlandırma Metodu”, s. 36. Kadir Gürler’in Şâfî hakkında verdiği bazı nakiller, ashâb-ı hadisin metodolojisinin tek olmadığını çağrıştırmaktadır. Bkz. Gürler, “Ekolleşme Sürecinde Ehl-i Hadis”, s. 41.

olmamış olaylar hakkında fetvâ vermeyi hoş karşılamamaları etkili olmuştur.¹²⁵ Sahâbeler olmamış olaylar hakkında konuşmayı hoş karşılamasa da zaman zaman Hz. Peygamber'e farazî konularda sorular sorulmuş, Rasûlullah da bu soruları cevaplamıştır.¹²⁶

Ehl-i hadisin ayırıcı yönlerinden biri, Allah'ın isim ve sıfatları konusundadır. Ehl-i hadis mensupları bu konuda tahrîf, ta'tîl, teşbih ve temsile düşmeksizin keyfiyetini sorgulamadan isim ve sıfatları anlamaya çalışmışlardır. Mâtürîdî ve Eş'arî geleneğine göre ise Selefîn, haberî sıfatlara yaklaşımı, âyet ve hadiste geçenleri kabul etmek, manası hakkında düşünmemek şeklinde olmuştur. Örneğin "*Allah'ın eli onların elinin üzerindedir.*" âyetini Mâtürîdî ve Eş'arîlere göre selef, olduğu gibi kabul etmiş, âyetin zâhirini Allah'ın irâde ettiği mana ile kayıtlamış, hakkında yorum ve te'vil yapmamıştır. Ahmed b. Hanbel'den sonra gelişen İbn Teymiyye Selefliği ise Allah'ın elini zâhiren anlamış, keyfiyetini sorgulamayarak teşbihten uzak durmuşlardır.

Ehl-i hadis denilince hadis ilimleri ile uğraşan hadisin bütün konularında söz sahibi olan kişiler kastedilmektedir. Hadisleri aslına uygun bir şekilde nakledip anlamaya çalışan grubun prensipleri sahâbe döneminde ortaya çıkmaya başlamış, her geçen asırda gelişerek devam etmiştir. Ehl-i hadisin en bariz özelliği nassları zâhirine göre anlamaları ve hakkında nass bulunmayan konularda konuşmaktan kaçınmalarıdır. Hadislerin aslına uygun bir şekilde korunmasında çok büyük emekleri geçen ehl-i hadisin içinden çıkan Zâhirîlik ve İbn Teymiyye Selefliği gibi bazı akımlar, dinin anlaşılmasını selefîn din anlayışına hasr etmiştir. Bu anlayış ise dinin dinamik, yeni olaylara çözüm üretme yönünü köreltmış, dini ilk üç asrın din anlayışına hasrederek statik bir din oluşturmuştur. Ehl-i hadisin içerisinde re'ye tamamen olumsuz yaklaşmayan, yeri geldiğinde kıyası kullanan Hanefîler kadar olmasa da hadisleri maksuda göre anlamaya çalışan gruplar da olmuştur. Ehl-i hadisin yeknesak bir yapı arz etmemesi sebebiyle ehl-i hadisten kimin kastedildiği önem arz etmektedir.

3. Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadisin Tespitindeki Zorluklar

İslâm hukuk târihinde re'y-hadis kaynaklı yoğun bir tartışma yaşanmıştır. Re'y ehline mensup olmak, bu tartışmalarda zaman zaman yerilen bir durum arz etmiştir. Biz

¹²⁵ Gürler, *Ehl-i Hadis*, s. 227. Sahâbenin farazî fıkıhla ilgilenmedikleri hakkında bkz. Kılânî, *Menhecü'l-Hanefiyye*, s. 31-34.

¹²⁶ Örnekler için bkz. Buhârî, Meğâzî, 9; Müslim, Müslim b. Haccâc el-Kuraşî, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981, İman, 155.

Hanefilerin re'y ehlinden olmayı, nassları, akıl ışığında anlama şeklinde kabul ettiklerini daha önceden vurgulamıştık. Bu bölümde ise, re'y ve hadis ehlini belirlemede hangi kriterin kullanılabilceği konusu üzerinde durulacaktır. Öncelikle tekraren vurgulayalım ki ehl-i hadis ve ehl-i re'yi belirlemede farklı taksimatlar yapılmıştır. Aslında ehl-i hadisin en önemli önderlerinden olan Ahmed b. Hanbel dâhil Zâhirî olmayanların tamamını ehl-i re'iden sayan taksimatlar dahi yapılmıştır.¹²⁷ Fakat Şehristânî ve İbn Haldûn tarafından yapılan¹²⁸ İmam Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'i¹²⁹ hadis; Ebû Hanîfe ve arkadaşlarını re'y ashâbı sayan taksim yaygınlık kazanmıştır. Daha çok yaşanan coğrafi bölgeyi esas alarak yapılan bu taksim, bazı araştırmacılar tarafından eleştirilmiştir.¹³⁰ Çünkü başlangıçta çevre ve üstat farklılığına dayanan bu ayırım, hüküm çıkarmada re'y ve hadise verilecek yer konusunda metodolojik bir farklılaşma noktasına gelmiştir.¹³¹ Ehl-i hadis ve re'y taksimatı, başka müellifler tarafından da değişik şekillerde yapılmıştır.¹³² Ehl-i hadis ve re'y taksimatı yapılırken zaman faktörüne de dikkat edilmelidir. Zira Ahmed b. Hanbel, Mu'tezile ile giriştiği mücadelede geniş halk kitlelerinin önderi haline gelmiş, bu durum o zamana kadar yaygın fikhî mezhepler olan Hanefî, Mâlikî ve Şâfiî ekollerinin re'y; Hanbelîlerin ise ehl-i hadis olarak anılmasına sebep olmuştur.¹³³ Yukarıda yapılan nakillerden de anlaşılacağı gibi birçok şekilde yapılan taksimatlarda ortak nokta, Ebû Hanîfe ve ashâbının ehl-i re'iden kabul edilmesidir.

İlk dönemlerden itibaren başlayan re'y-hadis tartışmalarında homojen bir gruplaşmanın olduğunu söylemek güçtür. Örneğin Şâfiî'nin çok değer verdiği, mezhebim diye tanımladığı İmam Mâlik'i bazı konularda zaman zaman sert bir üslupla

¹²⁷ Karaman, Hayrettin, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II, 80.

¹²⁸ İbn Haldûn bu taksimi bütün olarak kabul etmekle birlikte sadece Zâhirîyye'yi ayrı bir mezhep olarak kabul eder. bkz. İbn Haldûn. *Mukaddime*, (trc. Halil Kendir), Ankara 2004, II, s. 624. Şehristânî ise Dâvûd b. Ali'yi ehl-i hadis içinde sayar. Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1404, s. 205.

¹²⁹ İbn Kuteybe, *Meârif* isimli eserinde Mâlik ve Evzâî'yi re'y ciler arasında sayarken Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'i ne re'y ciler ne de hadisçiler arasında saymıştır. Bkz. İbn Kuteybe, *Meârif*, s. 115-120. Fakat İbn Kuteybe bir başka yerde ise Mâlik ve Ebû Hanîfe'yi re'y ehlinden sayar. bkz. İbn Kuteybe *Te'vil*, 17; Ünal, *Ebû Hanîfe*, s. 37. Makdisi (ö. 380-990) bir yerde Şâfiî'yi ehl-i hadisten; başka bir yerde ise Ebû Hanîfe ile beraber reyciler arasında sayar. Bkz. Makdisi, *el-Meârif*, s. 37- 179-180; Koca, Ferhat, *Selefi Söylem*, s. 25.

¹³⁰ Hayrettin Karaman, coğrafi bölgeyi esas alarak yapılacak taksimin doğru sonuçlar vermeyeceği kanaatindedir. Zira müteşeddit bir hadisçi olan Şa'bî Küfeliyken, müteşeddit bir reyci olan Rabiâtü'r-Re'y ise Medinelidir. Bkz. Karaman, *İslâm Hukukunda İctihat*, s. 102. Mehmet Gözmez de ehl-i hadis ekolünden Şâfiîlik, Hanbelîlik ve Zâhirîlik olmak üzere üç mezhep çıktığı kanaatindedir. Bkz. Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 61.

¹³¹ Koca, Ferhat, *Selefi Söylem Hanbelî Mezhebi*, s. 21-23.

¹³² Daha farklı taksimatlar için bkz. Ögüt, "Ehl-i Hadis", *DİA*, X, 509; Özşenel, *Re'y Hadis Tartışmaları*, s. 126-132.

¹³³ Koca, *Selefi Söylem*, s. 50.

eleştirmesi, ehl-i hadisin yekpare bir yapı arz etmediğinin en önemli delilidir.¹³⁴ Hakkında nass olmayan konularda Hanefiler kıyası kullanırken, Mâlikîler, maslahatı kullanarak meseleyi çözüme kavuşturmaktadırlar. Dolayısıyla Mâlikîler de Hanefiler kadar olmasa da re'yi kullanmışlardır.¹³⁵ Ehl-i hadiste olduğu gibi Mâlikîlerde de yeknesak bir yapı söz konusu değildir. Mâlikîler içerisinde ehl-i hadise yakın prensipleri benimseyen gruplar da teşekkül etmiştir. Başını İbn Abdillberr'in çektiği Endülüs Mâlikî ekolü, Medine Mâlikî ekolünden değil; Bakî b. Mahled (ö. 276/889) ile başlayan Endülüs ehl-i hadis ekolünden etkilenmiştir.¹³⁶

Re'y-hadis ayırımında karışıklığa sebebiyet veren bir konu da zaman zaman belli ekole sahip âlimlerin, diğer ekolün delillerini kullanıp, onların üslubuna yakın bir üslup tercih edebilmesidir. Hemen hemen bütün âlimler tarafından re'y ehlinden olduğunda ittifak edilen Ebû Hanîfe'nin usûl konusundaki bazı prensipleri, ehl-i hadisten daha lafızcı olabilmektedir. Örneğin, Hanefiler, mürsel ve mevkûf rivâyetleri sahîh olması şartıyla kabul etmede bir tereddüt yaşamazken, hadis ekolüne mensup âlimler bu konuda tereddüt yaşamaktadırlar. Hanefiler, meşhur hadisin Kur'ân'ı nesh edebileceğini savunurken, bazı hadisçiler bu durumu kabul etmemektedirler. Bu ve bunun gibi örnekler, Hanefileri tarif için kullanılan "re'yci" tabirinde karışıklığa sebebiyet vermektedir. Aynı durum ehl-i hadis âlimleri için de söz konusudur. Örneğin ehl-i hadisin öncüleri, zaman zaman kıyası ve re'yi kullanmışlardır. Mâlik, sünnetin tespitinde amel-i Medîne'yi kullanarak veya mesâlih-i mürseleyle sıkça başvurarak re'yci bir tavır sergileyebilmiştir. O halde re'y- hadis tartışmalarında herhangi bir âlimin, hangi metodu benimsediği, rivâyet veya kıyası belli bir olayda kullanmasından çok, genel olarak hangi metodu benimsediğinde aranmalıdır.

Öncelikle belirtmeliyiz ki re'ycilik ve rivâyetçiliğin anlamı, muhtevası yeterince net ve açık değildir. Re'ycilik, rivâyetçilik kavramlarının, çoğu kere, taşıyamayacağı anlam yüküne maruz bırakılması sebebiyle, kimi şahıs veya ekoller, haksız bir şekilde

¹³⁴ Aktepe, İshak Emin, "İmam Şafii' nin Ehl-i Kelâm ve Mâlikîlere Karşı Hadis Savunusu", s. 111-133. Kader konusunda Ehl-i Hadisi yekpare bir sistem olarak gören farklı bir makale için bkz. Okumuş, Namık Kemal, "Ehl-i Hadis ve Selefî Düşüncede Ezeli Yazgı, Kader ve Ecel Anlayışı", *RTE. Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Rize, 2013, Sayı: 4, s. 43-104. Şafii'nin ehl-i hadis içerisinde sayılmasına eleştirel bir yaklaşım için bkz. Koçinkağ, *Rey ve Hadis* s. 4. Kevserî, İbn Kuteybe gibi fıkıhla işgal etmiş âlimleri ehl-i reyden kabul eder. bkz. Kevserî, *Fikhü Ehl-i'l-Irak ve Hadisühüm*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Mısır, s. 14.

¹³⁵ Abdulmecid Mahmut, *el-İtticâhâtü'l-Fıkhyye Inde Ashâbi'l-Hadis fi'l-Karni's-Sâlisi'l-Hicrî*, Mektebetü Hancı, Kahire, 1979, s. 60.

¹³⁶ Çavuşoğlu, Ali Hakan, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 23.

akılcılıkla veya nakilcilikle itham edilmektedir.¹³⁷ Şu halde, Kadir Gürler¹³⁸, Abdulkadir Ali Hasan¹³⁹, Sahip Beroje¹⁴⁰ gibi bazı araştırmacıların, ehl-i hadisi re'y karşıtı, re'yi de bid'at olarak görmeleri, ehl-i hadisin tamamı için doğru değildir. Her ne kadar onların bu tespitleri, Zâhirî muhaddisler için geçerli olsa da özellikle Şâfiî ve Mâlik için isabetli olmayacağı aşikârdır. Dolayısıyla bu gibi tespitleri, Zâhirî muhaddisler veya hadisçilerin bir kısmı şeklinde takyid etmek daha doğru olacaktır. Şükrü Özen de hadis taraftarlarının hepsinin re'y ve kıyas karşısında aynı tavrı sergilemedikleri kanaatindedir.¹⁴¹

Nasslara yaklaşım tarzından doğan re'y-hadis ekollerinin hangi kritere göre tespit edildiği de tartışılan başka bir konudur. Makdisi de hadis ve re'y taraftarlarının sabit ve kesin referansları olmaması sebebiyle bu lafızların değişken bir anlama sahip olduğu kanaatindedir.¹⁴² Câbirî, re'y-hadis tartışmasını kullanılan yöntemlere göre belirler. Buna göre Iraklılar, gerek klasik gerekse de yeni meselelerin değerlendirilmesinde re'ye tutunurken; Hicazlılar, rivâyete sarılırlar.¹⁴³ Bazı araştırmacılar, re'y- hadis tartışmasının itikâdî kaynaklı olduğunu savunurken,¹⁴⁴ bazıları bu ayrımın fikhî olduğunu iddia etmişlerdir.¹⁴⁵ Bazı araştırmacılar da ehl-i hadisin fikhî bir kökeni olduğunu, ancak

¹³⁷ Apaydın, Yunus, “Bir Reycilik Teorisini Ebû Hanîfe”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, Ankara, 2002, Cilt: 15, Sayı: 1-2, s. 143. Genel Anlayışın Tersine Zehebî, Yahya b. Maîn, İbn Abdilber, Şâfiî'yi ehl-i reyden saymışlardır. Bkz. Özşenel, *Rey-Hadis Tartışmaları*, s. 130. Nasr Hâmid Ebû Zeyd'e göre ehl-i hadis, nassların egemenliğini ve onun insanların tüm egemenlik haklarını kapsadığını savunurken; ehl-i rey mesâlihî mürsele, istihsân ve istislah yöntemleriyle kendini gösteren akli savunur. Bkz. Nasr Hamid Ebû Zeyd, “İmam Şâfiî ve Orta Yol İdeolojisinin Tesisi”, (trc. Salih Özer), (*Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rölü İçerisinde*) s. 135. Nasr'ın yaptığı bu taksimata dikkat edildiğinde mesâlih delilini kullanan İmam Mâlik ve Mâlikî mezhebinin ehl-i rey arasında sayıldığı görülmektedir. Fakat yaygın olan kanaate göre İmam Mâlik ehl-i hadisin öncülerindedir.

¹³⁸ Gürler, “Ekolleşme Sürecinde Ehl-i Hadisin Dini Anlamlandırma Yöntemi”, s. 27-58.

¹³⁹ Abdulkadir Ali Hasan, ehl-i hadisi şöyle tasvir eder: Ehl-i hadis mensupları ise, yalnızca nasslara bağlanıp, akli istidlâl yollarına başvurmayı kabul etmemişler, re'y ile faaliyette bulunmayı bid'at sayıp hoş karşılamamışlardır. Kendilerine Kur'ân'da çözümü bulunmayan bir problem geldiğinde sünneti araştırmışlar; onda da bir çözüm bulamadıkları takdirde problem hakkında hiçbir açıklama yapmadan beklemişlerdir. Bkz. Abdulkadir Ali Hasan, *Nazratü'n-Âmme fi Târîhi'l-Fikhî'l-İslâmî*, Kahire, 1965, s. 220; Koşum, Akil Nakil Ayrışması, 93.

¹⁴⁰ Sahip Beroje ehl-i hadisi sünnetin terkedilmesi endişesi ile her meselenin hükmünü rivâyetlerde arayan, müçtehidin kendi görüşüyle amel etmesine karşı çıkan grup olarak; ehl-i rey ise müçtehidin kendi görüşüyle amel etmesine müsaade eden gruplar olarak tasvir eder. bkz. Sahip Beroje, “İslâm Hukukunda Ehl-i Rey ve Rey Merkezli Fıkıh Anlayışı”, s. 149.

¹⁴¹ Özen, Şükrü, *Akileşme Süreci, (Başlangıçtan Hirci IV. Asrın Sonuna Kadar)*, s. 225.

¹⁴² Şimşek, “Ehl-i Re'y Fıkıh Ekolünün Temsilcisi Ebû Hanîfe”, s. 47.

¹⁴³ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, (trc. İbrahim Akbaba), İstanbul, 1997, s. 139.

¹⁴⁴ Haçkalı, Abdurrahman, “Ehl-i hadis Ehl-i Rey Ayrışması Fıkıhî mi İtikâdî mi?” *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya, 2003, Sayı: 2, s. 59-68. Ahmed b. Hanbel'in öğrencileri tarafından Ahmed b. Hanbel'in görüşleri esas alınarak yazılan Sünne ve mesâil türü eserlerde daha çok itikâdî konuların işlenmesi sebebiyle Hanbelî mezhebinin siyasi itikâdî bir mezhep olduğunu fıkıh yönünün ise sonradan geliştiği kanaatindedir. Bkz. İğde, Muhyettin, “Fıkıh ve İtikad arasında Hanbelîlik”, 91-102. Benzer bir değerlendirme için Tosun, Nihat, “Fıkıhta Selefi Söylemin Günümüze Yansımaları”, *Dicle Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Diyarbakır, 2015, Cilt: 42, Sayı: 2, s. 403.

¹⁴⁵ Özen, *İslâm Hukukunun Akileşme Süreci*, s. 215; Goldziher, *Zâhirîler*, s. 3. Koşum, “Akil (Re'y) Nakil (Eser-Hadis) Ayrışmasının Fikhî Boyutları”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya, Sayı: 12, s. 87-98.

çıkan siyasi ihtilaflardan sonra fikhî bir hareket olma yanında itikâdî bir mezhep niteliğine de kavuştuğunu kabul eder.¹⁴⁶

Koçinkağ, ehl-i hadis ve re'y ayırımını, kitaplarda konuyu ele alırken kullanılan üsluba göre belirler. Buna göre rivâyetleri önce zikredip, sonra eğer gerekli ise kendi görüşünü açıklayan İmam Mâlik'in eseri, hadis tarzındadır. Önce fikhî görüşlerini verip sonra görüşünü destekleyici rivâyetleri sıralayan Şeybânî'nin usulü ise re'y tarzıdır. Şâfiî'nin *el-Ümm* isimli eseri ise iki anlayışın meczine örnek teşkil eder. Zira Şâfiî fıkıh meselelerine yorum merkezli yer vermesine rağmen; ilgili rivâyetlerin isnatlı şekilde aktarılmasına da ihtimam göstermiştir. Şâfiî rivâyetler hususunda Hicazlı hocaları Mâlik ve İbn Uyeyne'den beslendiği, fakat fikhî gerekçeler ve meselelerin temellendirilmesi hususunda Kûfe fıkıh anlayışından etkilendiği söylenebilir.¹⁴⁷

Mehmet Erdem, Hadis ve Re'y ekolünün temsilcilerinin belirsizliği ve bu iki kavramı birbirinden ayırmak için bir kıstasın olmamasından hareketle ne itikâdî ne de amelî olarak mezheplerin, re'y-hadis ehl-i olarak ayrılmasına karşı çıkmaktadır. Ona göre Ehl-i sünnet fıkıh mezheplerinin, hadis ve re'y taraftarı olarak taksim edilmesi, iç tutarlılığa sahip, ikna edici objektif ölçülere göre yapılmış bir taksim değildir.¹⁴⁸

Re'y-hadis ekollerine mensup kişilerin tespitindeki izafilik, bazı araştırmacıları, ekolleri kendi içerisinde ikinci bir taksime tabi tutmaya sevk etmiştir. Örneğin ehl-i hadis, mutedil eserciler (ehl-i hadis), müfrit eserciler (Zâhirîyye); ehl-i re'y ise, mutedil re'yciler (Hanefîler), müfrit re'yciler (Basralı Mu'tezilî veya Hâricîler) şeklinde ikiye ayrılmıştır.¹⁴⁹

Sonuç olarak diyebiliriz ki her müellif, re'y ve eser taraftarlarını belirlerken kendisinin re'y ve hadise bakış açısını öne çıkararak taksimat yapmaktadır. Bu durum ise taksimatta bazı yanlış anlamalara sebep olmaktadır. O halde bu karışıklığı ortadan kaldırmak adına son dönem araştırmalarında olduğu gibi re'y ve eser taraftarları gruplandırılırken daha detaylı taksimatlar yapılmalıdır. Ayrıca bir kişinin bağlı olduğu

¹⁴⁶ Koca, *Selefilik*, s. 91

¹⁴⁷ Koçinkağ, *Rey ve Hadis*, 30.

¹⁴⁸ Erdem, "Ehl-i Sünnet Fıkıh Mezheplerinin Hadis ve Rey Ekolu Olarak Sınıflandırılmasına Eleştirel Bir Bakış"; s.193-211; Sancar, Faruk, "Selefilik Bir Mezhep mi Yoksa Bir Düşünce Tarzı mı? Selefi Düşüncenin Şifrelerine Dair Bir Değerlendirme.", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Samsun, 2015, Cilt: 15, Sayı: 3, s. 22; Özşenel, *Re'y-Hadis Tartışmaları*, s. 128.

¹⁴⁹ Karaman, *İslâm Hukukunda İctihat*, s. 103-117. Re'y ehlini, müfrit (Mu'tezile) ve mutedil re'yciler (Hanefîler); hadisçileri ise fakih muhaddisler (Zâhirîler ve Hanbelî) ve muhaddis fakihler (Şâfiî ve Mâlik) olmak üzere ikiye ayıran başka bir taksim için bkz. Özen, *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci*, s. 213-231; Özşenel, *Rey-Hadis Tartışmaları*, s. 131; Benzer bir taksimat için Ögüt, "Ehl-i Hadis", *DİA*, X, 511. Farklı bir taksimat için bkz. Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 70.

mezhep belirlenirken belli bir olayda izlediği metoda değil, genelde meselelere hangi metotla yaklaştığına bakılmalıdır.

4. Seleflik

Önde olma, geçmişte kalma manasına gelen سلف kökünden türeyen selef, kişinin kendisinden önce yaşamış ataları manasındadır.¹⁵⁰ Selef bu manada kullanıldığında geçmişte yaşayan her âlime selef denilebilir. Her âlim de kendi hocalarını selef olarak isimlendirebilir. Selef daha dar manada belli asırda yaşayan kendine has düşünce yapısına sahip olan âlimlere verilen addır.¹⁵¹

Se-le-fe fiilinin mazi kipi, Kur'ân'da beş yerde,¹⁵² ifâl vezni ise iki yerde,¹⁵³ mastar şeklinde ise bir yerde geçmektedir.¹⁵⁴ Toplamda geçtiği sekiz yerde de aşağı yukarı aynı manada önceden yapmak, gelip geçmek manasında kullanılmıştır. Hadislerde ise geçmişte yapılan işler,¹⁵⁵ borç,¹⁵⁶ selem¹⁵⁷ manalarında kullanılmıştır.

Selef, terim olarak Hz. Peygamber'in arkadaşları olan sahâbe nesli ve onlardan sonra gelen nesil demektir. Buna göre selefi, sahâbe ve tâbiînin görüşlerine bağlı olan kişi, Seleflik ise sahâbe ve tâbiînin görüşlerine bağlı kalınmasını savunan, akıl ve re'ye iltifat etmeyen düşünce ve zihniyettir.¹⁵⁸ Bir başka deyişle Seleflikle sadece ilk nesillerin benimsediği yöntem söz konusu değildir, bunun yanında ilk nesillerin yolunu takip iddiası ile ortaya çıkanların benimsedikleri tavır söz konusudur.¹⁵⁹ Zaten Seleflik dendiğinde selefte dönüş, taklidi ret, dini bid'atlerden arındırma esasları anlaşılmaktadır.¹⁶⁰

Dar manada kullanılan selef kavramını, sadece sahâbe¹⁶¹ veya sahâbe ve tâbiîn¹⁶² nesliyle kayıtlayanlar olsa da İslâm âlimleri genellikle ilk üç nesille¹⁶³

¹⁵⁰ Muhammed b. Yakub Firuzâbâdî, *el-Kamusu'l-Muhît*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1995, s. 738; İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, VII, 330.

¹⁵¹ Baktır "Müttekaddimûn Selefîyye ve Düşünce Yapısı", s. 228.

¹⁵² Bakara, 2/ 285; Nisâ, 4/ 22;23; Mâide, 5/ 95; Enfâl, 8/ 38.

¹⁵³ Yûnus, 10/ 30; Hâkka, 69/ 24.

¹⁵⁴ Zuhruf, 43/ 56.

¹⁵⁵ Buhârî, İsti'zân, 43.

¹⁵⁶ Buhârî, İmân, 16.

¹⁵⁷ Buhârî, Selem, 1.

¹⁵⁸ Koca, *İslâm Düşüncesinde Seleflik* s. 11; Apak, Âdem, "İslâm Târîhi Boyunca Selef ve Seleflik Kavramlarının Anlam Serüveni" *Târîhte ve Günümüzde Seleflik Sempozyumu*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2014, s. 39-40.

¹⁵⁹ İşcan, *Seleflik*, s. 27.

¹⁶⁰ İşcan, "Selefiliğin Temel Esasları ve Sosyo Politik Arka Planı", s. 93.

¹⁶¹ Genelde Mâlikî âlimler bu görüştedir.

¹⁶² Gazzâlî, *İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, s. 53.

¹⁶³ İbn Teymiyye, Şevkânî, bu görüştedir. Bkz. Aydın, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2009.

kayıtlamışlardır.¹⁶⁴ İbn Hacer de, Selefin hicrî 220 târihine kadar yaşadığı görüşündedir.¹⁶⁵ İbn Hacer'in bu yorumundan onun selef denince ilk üç nesli kastettiği sonucuna varılabilir. Mehmet Baktır'a göre "Selef"i belirlemede aynı asırda yaşamak yerine; aynı düşünce yapısını benimseme esas alınmalıdır. Baktır, bu görüşüyle Selefî, ilk üç asırda yaşayan ve kendilerine özgü yöntemleri olan bir grup olarak kabul etmektedir.

Günümüz araştırmalarında ilk dönem ehl-i sünnet ekolü, Selefiyye adı ile bilinir. Bu anlayışa göre Selefiyye, ehl-i sünnet kelâmının yayılışına, Mâturîdî ve Eş'arî mezhebinin kuruluşuna kadar devam eden, bundan sonra da geniş Müslüman kitlelerce kabul edilen en güzel yol olarak günümüze kadar gelmiştir.¹⁶⁶

Beş ve altıncı yüzyıllarda Ehl-i Hadis'in, dolayısıyla Selef geleneğinin başlıca temsilcileri arasında kelâm metodunu kısmen benimseyip te'vili bazı konularda uygulayan yeni bir akım gelişmeye başlamıştır. Kadı Ebu Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) ile başlayan bu hareket İbn Akil (ö. 513/1119) ve İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ile belirgin hale gelmiştir. Ancak adı geçen âlimler, kendi mezhep mensupları tarafından Selefin yolundan ayrıldıkları ve yanlış görüşlere sahip oldukları iddiasıyla eleştirilmiştir.¹⁶⁷ Tezimiz boyunca bizim Selefîlikten kastımız, mezkûr iki akım değil; Ahmed b. Hanbel'den sonra temelleri atılmaya başlayan İbn Teymiyye ile sistemleşen ekoldür.

Selefîliğin, Selef-i sâlihîn ile bir görülmesi doğru değildir. Çünkü Selef-i sâlihîn tanımının içerisine ehl-i hadis de ehl-i re'y de girmektedir. Selefîlik, sadece Selef-i sâlihinde kökleri bulunabilecek zamansal tanımlamanın dışında belli bir anlayışın, nasslara yaklaşım metodunun adıdır. Bu nedenle onlarca çeşit Selefî anlayıştan bahsedilmekte, bakış açısı olarak yan yana getirilmesine mümkün olmayan birçok kişi, Selefî olarak anılmaktadır. Çünkü bu anlayışlar böylesi cazip materyali sonuna kadar kullanmak istemektedir.¹⁶⁸

Selefiler, fırka-i nâciye olarak kendilerini görürler. Bu konuda aşırı gidenler, ehl-i hadis dışında kalan bütün ekolleri sahâbenin yolundan sapmış fırkalar olarak

¹⁶⁴ Tunç, Mazhar, Çağdaş Selefiyye ve Hadis, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Bayburt Üniv. SBE, Bayburt, 2015, s. 8-9; Apak, "Selef ve Selefîlik" s. 39.

¹⁶⁵ İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali Ebû'l-Fadl İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Mektebetü's-Safâ, Kahire, 2003, VII, s. 6.

¹⁶⁶ İşcan, *Selefîlik*, s. 31.

¹⁶⁷ Apak, *Selef ve Selefîlik*, s. 43.

¹⁶⁸ Aydın, Salih, *İslâm Düşüncesinin Yapısı ve Selefîlik*, Külliyat Yayınları, İstanbul, 2015, s. 192.

tanımlar.¹⁶⁹ Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarının Mihne olaylarından galibiyetle ayrılması, Ehl-i hadis ile Ehl-i sünnet kavramlarının hemen hemen aynı manada kullanılması sonucunu doğurmuştur. Sonuçta Selefler, Eş'arî ve Mâturîdî tarafından geliştirilen yeni anlayışı yok farz ederek; eski sefîlik anlayışını savunmaya devam etmişlerdir. Selefler aslında hem fıkıh hem de itikâd alanında azınlık olarak kalmalarına rağmen kendilerini, İslâm'ın hakiki temsilcisi olarak kabul ederler. Bu sonuca göre onlar, hakkın; karşıtları ise batılın savunucularıdır.¹⁷⁰

Selefler, ehl-i sünnet ve'l-cemaat terimine dört mezhep de girdiği için kendilerine isim olarak Selefî kavramını kullanmakta ısrarcıdırlar. Selman el-Avde, Abdulazîz b. Bâz ve Alâ Bekir,¹⁷¹ Selefîyeyi dört mezhebi ve ilk üç nesli de içine alacak şekilde geniş bir şekilde anlar. Fakat Rabî' b. Hâdî'ye göre ise *ehl-i hadis* kavramı ilk dönemlerden itibaren kullanılmıştır. Manasında bir daralma olmamıştır. Ehl-i hadis kurtuluşa erecek yegâne fırkadır.¹⁷²

4.1. Selefîliğin Ortaya Çıkışı

Selefîliğin ehl-i hadisin devamı mı olduğu yoksa başlı başına bir mezhep mi olduğu araştırmacıların incelediği konulardandır. Adem Apak, Zeki İşcan,¹⁷³ Özerverli,¹⁷⁴ Züneydî¹⁷⁵ Selefîliğin doğuşu ile ehl-i hadisin doğuşunu aynı olarak kabul etmektedir.¹⁷⁶ Ebû Zehra ise, Selefîliğin hicrî IV. asırda selef akidesini ihya ettiği gerekçesiyle Ahmed b. Hanbel'i takip ettiklerini söyleyen kişiler tarafından başlatıldığı kanaatindedir.¹⁷⁷

Resul Ersöz ve Alâ Bekir ise, hicrî ikinci asırda ehl-i hadis ile Selefîyeye terimlerinin aynı anlamda kullanıldığını, fakat dördüncü asırda Eş'arîye ve Mâturîdîye ekolleri oluştuktan sonra Selefî kavramının bu iki ekole bağlı olmayanlar için kullanıldığı kanaatindedirler.¹⁷⁸

¹⁶⁹ Rabî' b. Hâdî, *Ehl-i Hadîs Humu't-Tâifetu'l-Mansûra*, Riyad, 1993, s. 76.

¹⁷⁰ Koca, *Selefîlik*, s. 91-105.

¹⁷¹ Alâ Bekir, *Melâmihün Reîsiyye Li'l-Menâhici's-Selefîyyî*, Dâru'l-Akîde, İskenderiye, 1421, s. 12.

¹⁷² Rabî' b. Hâdî, *Ehlü'l-Hadîs*, s. 35-38; Tunç, *Çağdaş Selefîye ve Hadîs*, s. 12.

¹⁷³ İşcan, M. Zeki, Selefîliğin Temel Esasları, s. 95.

¹⁷⁴ Özerverli, M. Said, "Selefîlik" *DİA*, XXXVI, 400.

¹⁷⁵ Tunç, *Çağdaş Selefîyeye*, s. 18.

¹⁷⁶ Apak, *Selef ve Selefîlik*, s. 29.

¹⁷⁷ Ebû Zehra, *Târîhü'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, ts. s. 177.

¹⁷⁸ Ersöz, *Selefîlik ve Selefî Tefsir Anlayışı*, s. 14.

İşcan,¹⁷⁹ Mertoğlu ve Ebû Zehrâ, Seleflilik kavramının, İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye tarafından kullanıldığı kanaatindedirler.¹⁸⁰ Oliver Roy¹⁸¹ ve Bûtî¹⁸² ise, asr-ı saadetteki sahîh İslâma dönüş fikri olarak Selefliğin, Cemaleddin Afgânî ile ortaya çıktığı kanaatindedirler.

Selefliğin kökenlerinin ehl-i hadis içerisinde bulunduğu şüphe yoktur. Fakat ehl-i hadis ile Seleflilik aynıdır dersek, metot olarak aralarında bariz fark olan Mâlik, Şâfiî ve İbn Teymiyye'nin aynı ekole bağlı oldukları sonucuna varırız. O halde İbn Teymiyye'nin temsil ettiği anlayış, ehl-i hadisten etkilenmekle birlikte ehl-i hadisle aynıdır denemez. Özellikle Ahmed b. Hanbel'den sonra oğlu Abdullah ile başlayan Dârimî, İbn Huzeyme ve diğer müellifler tarafından geliştirilen hadisleri literal okumada ısrar eden sistem, ileriki asırlarda İbn Teymiyye selefliğine dönüşmüştür. Günümüzde kendilerini selefi kabul edenlerin, daha çok bu geleneğe atıf yapmaları da bu sonucun doğruluğunun bir başka delilidir.

Hicrî ikinci yüz yılın başlarında halife Me'mûn devrinde Mu'tezilenin tesirinin insanlar üzerinde artmaya başladığı dönemde ise ehl-i sünnet ismi daha çok kullanılmıştır. Her ne kadar ehl-i sünnet tabirinin ne zaman kullanılmaya başladığını tam olarak tespit etmek güç olsa da sünni lakabının, bu dönemde Mu'tezilî lakabına karşı kullanıldığını biliyoruz. İmam Eş'arî, Mu'tezileye cevap verebilmek için kelâm metodunu kullanmaya başlayınca kendilerini halef ismiyle isimlendirmişlerdir. Fakat Eş'arî'nin bu metodu Ehl-i hadis tarafından benimsenmeyince kendilerini Eş'arî'den ayırmak için Hanbelî ismini, Eş'arî'nin kullandığı *halef* ismine karşı da *selef* ismini kullanmaya başlamışlardır. Selefler Eş'arîleri her ne kadar kendilerine en yakın fırka olarak görseler de kelâm metodunu kullanmalarından ötürü onları hakiki Selefi olarak görmezler.¹⁸³ Ala Bekir'in işaret ettiği gibi Ehl-i hadisin Selefliğe dönüşümünde yukarıda zikrettiğimiz zihniyet değişimi kadar, Eş'arî'nin kelâm metodunu kullanmaya başlamasıyla birlikte Eş'arî'nin mutaassıp kişilerce dışlanması da etkisi olmuştur.

Birçok araştırmacı tarafından Selefiyye'nin doğuşu ile ilgili farklı tespitler yapılmasının temel sebebi, metotlarında benzerlik olsa da, usul farklılıklarının bariz bir şekilde hissedildiği farklı grupları, aynı yerde aramaktır. Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî,

¹⁷⁹ İşcan, *Selfilik*, s. 29; İşcan, "Tarih Boyunca Selefi Söylem", *Eskiye Dergisi*, Ankara, 2012 Sayı: 25, s. 59.

¹⁸⁰ Mertoğlu, M. Suat, "Kaynaklara Dönüş Hareketi: Selefi Bir Talep mi Modern Bir Yöneliş mi?", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyumu*, İstanbul, 2013, s. 152.

¹⁸¹ Ersöz, *Selefliğin Tefsir Anlayışı*, s. 17.

¹⁸² Bûtî, *Selefiyye*, s. 232.

¹⁸³ Alâ Bekir, *Melâmih*, s. 18-24.

mezheplerinin yanında, İbn Teymiyye Selefliliği ve Muhammed Abduh'un başını çektiği Neo Seleflilik gibi akımlar, seleflilik içerisinde işlenmektedir. Ayrıca, selef akidesinde Eş'arî ile birlikte başlayan farklı bir akım da bu kavram üzerindeki karışıklığı artırmaktadır. Bu sebeple bazı araştırmacılar, Selefliliği ehl-i hadis ile aynı görerek başlangıcı sahâbe dönemine kadar götürmüş, kimi araştırmacılar ise Selefliliğin Abduh'la başladığı kanaatine ulaşmıştır. Kimileri de Eş'arî ile başlayan ayrılığı esas alarak Selefliliği Eş'arî'den sonra başlatmıştır. Bize göre Ahmed b. Hanbel'den sonra hadisleri literal okumada ısrar yagınlaşmış, Eş'arî'nin Mu'tezileden ayrılmasından sonra Zâhirîlik ekolüne yakın hadisçiler, kendilerini Eş'arî'den ayırmak için selefî lafzını kullanmaya başlamışlardır. Ahmed b. Hanbel'den sonra başlayan bu ayrılık İbn Teymiyye ile sistemleşmiştir.

4.2. Ekolleşme Öncesi Seleflilik -İbn Teymiyye'ye Kadar Olan Dönem-

İslâm'ın hızla yayılması, farklı kültürlerle mensup insanların müslüman olması, Müslümanların karşılaştıkları problemleri hızla artırmış, Selefiyye akidesi, Müslümanlar arasında ortaya çıkan yeni itikâdî tartışmalara cevap vermez hale gelmiştir. Bu dönemde nassa bağlı kalma kaydıyla nassları anlama ve hüküm çıkarma konularında akli ve kelamcılarının metodunu kullanabilen Eş'arî ve Mâturîdî geleneği, yaygınlık kazanmıştır.¹⁸⁴ Daha sonraki dönemde insanlar selef akidesinden uzaklaşmış, Eş'arî metodu ilmi çevrelerde hâkim olmuş, devletin resmi mezhebi haline gelmiş, diğer ekol mensupları Eş'arîlerle, İbn Teymiyye tartışmalara müdahil oluncaya kadar mücadele edememişlerdir.¹⁸⁵ İbn Teymiyye'ye kadar olan bu dönem İşcan tarafından “*ekolleşme öncesi dönem*” olarak adlandırılmıştır. İşcan'a göre bu dönemin en önemli özelliği, bilinen anlam dünyasını koruyan âsâr ne kadar dokunulmaz ise önceki kuşakların da o kadar dokunulmaz olması fikridir.¹⁸⁶ Biz, bu dönemde bazılarınca geçmiş kuşakların dokunulmaz görüldüğü fikrine katılmakla birlikte; sünnete ve âsâra sarılma prensibinin tamamen yeninin alternatifi olarak sunulması fikrine katılmamaktayız. Zira bu yoruma göre sünnetin dini konumu tamamen reddedilmiş, sünnet, geleneğe hapsedilmiş olur. Böyle bir durumda yazarın “*dinin mahalli unsurlardan arındırılması ve evrensel bir boyutla ifade edilmesine çalışan grup*” olarak

¹⁸⁴ Sönmez, Vecihi, “Selef Düşüncesinin Târihi Arka Planı ve Seleflilik”, *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2010, Sayı: 9-10, s. 171.

¹⁸⁵ Muhammed Halil Hirâş, *İbn Teymiyye es-Selefi*, Matbûatu'l-Yusufiyye, y.y. 1952, s. 4.

¹⁸⁶ İşcan, *Seleflilik*, s. 72-73.

tavsif ettiği ehl-i re'y de¹⁸⁷ ehl-i hadisle aynı noktada buluşmuş olur. Aynı şekilde âsârı (sahâbe kavli) muhdes olanın karşılığı; ilmi (rivâyeti) ise re'yin karşıtı görme¹⁸⁸ ile ilk üç nesli üstün kabul etme fikrini, Selefilere has fikirler görmek de bizi yüzde yüz doğru sonuçlara ulaştırmayabilir. Zira biz biliyoruz ki ehli re'yden olan Hanefilerce mevkûf(âsâr) rivâyetler, delildir. Onlar nezdinde de ilk üç nesil üstündür. Bu konuda Ebû Hanîfe'den sahâbenin ittifak ettiği görüşleri kabul ettiği, ihtilaf ettiği konularda ise içlerinden birini tercih edeceğine dair meşhur bir söz nakledilmiştir.¹⁸⁹

4.3. Müteahhir Selefiyye Dönemi

İbn Teymiyye ile müteahhir Selefilik başlamıştır. Bu târihten sonra gelen ve kendilerini Selefi olarak nitelendiren âlimler, Zâhiriyye mezhebinin etkisi altında kalmışlardır.¹⁹⁰ Bu etki itkâdî konularda daha baskın olmakla birlikte fikhî konularda Zâhirlîğin etkisi nispeten zayıftır. İbn Teymiyye, Haçlı Seferleri ve Moğol istilasının olumsuz etkilerinin bütün ağırlığıyla hissedildiği bir dönemde yaşamıştır. O, bu şartlarda Müslümanların birliğini sağlamak amacıyla, bütün Müslümanları Kur'ân ve Sünnet etrafında toplanmaya çağırmıştır. Fakat onun Kur'ân ve Sünnet'e bakışı, diğer selefilere olduğu gibi zâhirî literalist bir tarzda olmuştur.¹⁹¹ İbn Teymiyye'nin gayreti, yeni bir bakış açısıyla Kur'ân ve Sünnet'i değerlendirme değil; dini yabancı unsurlardan temizleyerek, eski haline döndürme çabasıdır.¹⁹² İbn Teymiyye'nin Moğollarla mücadeledeki azmi ve ilmî cesareti insanları derinden etkilemiş, Eş'arî ve Mâturîdîlik karşısında gerileyen Selefiyyeyi yeniden hâkim anlayış haline getirmiştir. Bu dönemde ilk dönemdeki ilkelere ek olarak akıl ve kıyasa daha fazla yer verilmiş, diğer fırkalarla akli cedel metotları kullanılarak tartışmaya girilmiştir.¹⁹³

Selefin görüşlerine atıflar yaparak onlara bağlılıklarını sürekli dillendirmelerinden dolayı ehl-i hadis yerine Selefi diye anılmışlardır.¹⁹⁴ İlk dönem selefleri nasları te'vil etmeksizin zâhirîne göre anlamaya gayret edip, nasların maksudunu Allah'a havale etmişlerdir. İlk dönem seleflerinin akli devre dışı bırakmaları Eş'arî ile Berbehârî (ö.

¹⁸⁷ İşcan, *Selefilik*, s. 167.

¹⁸⁸ İşcan, *Selefilik*, s. 65.

¹⁸⁹ Serahsî, Şemseddîn Ebû Bekir Muhammed b. Ebî Sehl, *Mebûsât*, (nşr. Halîl Muhiyyiddîn) Beyrut, 2000, XI, 4.

¹⁹⁰ Güler, Zekerîya, Selefi Hareketin Târihi Kökenleri, *Hadis Tedkikleri*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2014, s. 242.

¹⁹¹ Apak, *Selefi ve Selefilik*, s. 44.

¹⁹² İşcan, *Selefilik*, s. 29. Hayri Kırbasoğlu İbn Teymiyye ile başlayan bu dönemi Selefi entellektüelizm dönemi şeklinde isimlendirmektedir. Bkz. Kırbasoğlu, *Üçüncü Yol Mukaddimesi*, s. 99.

¹⁹³ el-Kavsî, *el-Menhecû's-Selefi Ta'rifuhû Târihuhû ve Mecâlâtuhû ve Hasâisuhû*, Dâru'l-Fadîle, Riyad, 2006, s. 88; Kurt, Erkan, "Ehl-i Hadis Kelâma Alternatif bir Akâid ilmi Geliştirmiş midir?", s. 141.

¹⁹⁴ Öz, Mustafa, *Ana Hatlarıyla İslâm Mezhepler Târihi*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2008, s. 261.

329/940) arasında yaşanan tartışmada görülür. Eş'arî döneminde seleflerin önderi konumunda olan Berbehârî, İmam Eş'arî'nin Selef tarzında yazdığı *İbâne* isimli eserinde birkaç yerde akla yer verdiği gerekçesiyle, Eş'arî'yi eleştirmiştir.¹⁹⁵ Fakat İbn Teymiyye ile birlikte itikâdî hususların ispatında (Selefin kabul ettiği itikâdî hususların savunmasında), aklî izahlar geniş bir şekilde kullanılmaya başlamıştır.¹⁹⁶

İbn Teymiyye ve öğrencileri temelde hadis usûlünü takip etmelerine rağmen, zaman zaman mezhebin görüşlerine muhalif ictihadlarda da bulunup bağımsız görüşler ortaya koymuşlardır. Bu bağımsız görüşler, Seleflik anlayışına sistematik bir yapı kazandırmıştır.¹⁹⁷ Bu dönemi önceki dönemlerden ayıran en önemli özellik ise, yaptıkları tahlil ve farklı ilmi çıkışlarla görüşlerini etkin bir konuma getirip düşüncelerini kelâm, tasavvuf ve felsefe gibi geleneklere alternatif bir seviyeye çıkarmaları, onlarla fikri tartışma sahasına inmiş olmalarıdır. Hâlbuki bu akımın daha önceki temsilcileri, başlangıçtan beri bazı görüşleri seslendirmekle birlikte, bunları temellendirme, savunma ve yeniden inşa etme yolunda kapsamlı bir çaba içine girmedikleri için görüşleri daha ziyade reddiye türü ifadelerden ve birbirini tekrar etmekten öteye geçmemiştir.¹⁹⁸

İbn Teymiyye, kurulu düzeni korumak için *bid'atleri ret* prensibini benimsemiştir. Tasavvufu genel olarak kabul etmemesi ise, mutasavvıfların, felsefî din anlayışını benimsemeleri sebebiyledir.¹⁹⁹

Seleflik akidesinin ikinci canlanması ise Muhammed b. Abdulvehâb (ö. 1206/1791) eliyle gerçekleşmiştir.²⁰⁰ Genel olarak Vehhâbîlik diye isimlendirilen bu akım, Şiîllik, Nusayrîlik, Batınîlik gibi mezheplerin aşırı yorumları ile tasavvufa olan ilgisi ve kabirlere tazime yol açtığı gerekçesiyle Osmanlı'ya karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştır.²⁰¹ Bununla birlikte, bu hareketin İngilizlerin siyasi desteklerinden uzak olarak incelenebileceğini söylemek oldukça zordur. Bu dönem Seleflik ekolünün siyasi bir akıma dönüştüğü,²⁰² itikâdî ve amelî mezhepleri sapma olarak görüp, mezhepler öncesi

¹⁹⁵ Kılavuz, Ahmet Saim, "Berbehârî", *DİA*, V, 476.

¹⁹⁶ Kubat, Mehmet, "Malâtî ve Seleflik", *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi*, Konya, 2009, Cilt: 9, Sayı: 3, s. 228. İbn Teymiyye hadislerin sıhhatini tespit hususunda da akla arzı kullanmıştır. Bkz. Özer, Salih, *Sünneti ve Hadisi Yeniden Düşünmek İbn Teymiyye Örneği*, 199-218.

¹⁹⁷ Tosun, "Fıkıhta Selefî Söylemin Günümüze Yansımaları", s. 413.

¹⁹⁸ Apak, *Selef ve Seleflik*, s. 44.

¹⁹⁹ İşcan, *Seleflik*, s. 34.

²⁰⁰ Alâ Bekir, *Melâmih*, s. 31.

²⁰¹ Korkmaz, Sıddık, *Selefliğe Karşı Reddiyeler*, s. 451.

²⁰² Koca, *Seleflik*, s. 17. Güncel selefî akımların siyaset ve ekonomi savaşlarıyla ilişkisi ve Suûdi Arabistan'ın Orta Asya Ülkelerine olan ilgisi hakkında bkz. Uyanık Mevlüt, "Selefî ve Felsefî Üslup: Teori ve Pratik Uyumsuzluğu

Selef-i sâlihînin dönemine dönmeyi savundukları görülür.²⁰³ Muhammed b. Abdulvehab, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in yolunda yürüdüğünü söylemesine rağmen, bu âlimlerin fikirlerini ifrat derecesine vardırmış, onların yasak kabul ettikleri hususları küfür olarak değerlendirmiştir.²⁰⁴ Bu dönemde kendileri gibi düşünmeyen Müslümanları tekfir etme yaygınlaşmış, Vehhâbî hareketi modern hâricî bir zihniyete bürünmüştür.²⁰⁵

Bu haliyle Vehhâbilik bir yenilenme değil, aksine çöl dindarlığı veya çöl nihilizmi şeklinde isimlendirilmelidir. Vehhâbîliğin dinî yenilenme çağrısı, İslâm'ı Arap dışı izlerinden arındırma çabasıdır.²⁰⁶ Suudi Arabistan tarafından resmi mezhep olarak görülen Vehhâbilik, Suudîlerin maddî desteği sayesinde kısa sürede hemem hemen bütün İslâm beldelerinde yayılmıştır. Geleneğe olmayan birçok konuyu dillendiren bu ekole karşı hayli reddiye yazılmıştır.²⁰⁷ İbn Teymiyye ile günümüz Selefîleri arasındaki fark şu şekilde izah edilebilir: Günümüz selefîleri İbn Teymiyye'nin felsefi tartışmalarda sergilediği çabaya değil, vardığı sonuçlara bakmaktadır. Bu kesimlerin koskoca bir düşünce târihine mâl olmuş tartışmaları, bir âyet ya da hadis okuyarak sonlandırma eğilimleri, onların karşılıklı konuşmaya, tartışmaya ve karşısındakini anlamaya ne kadar kapalı olduklarını ortaya koymaktadır.²⁰⁸

1960' lı yıllarda Selefîliğin ana kollarından olan Ensârü's-Sünne isimli örgütten Cemaat-i İslâmî isimli bir grup ayrılarak cihatçı Selefîlik hareketini başlatmışlardır.²⁰⁹ Sovyetler Birliği'nin Afganistan'ı işgaliyle aslen Hanefî olan Taliban hareketi içerisinde Suudî kökenli Selefîlik hareketi yaygınlaşmış, Selman el-Avde; Sefer el-Hevâlî, Nâsır el-Ömer, Âiz el-Karnî, İbrahim ed-Derviş gibi kendilerine uyanış âlimleri (Şuyûhu's-Sahve) diyen bir grup ortaya çıkmıştır. Klasik Vehhâbîliğin çağdaş temsilcileri İbn Bâz ve İbn Üseymin'den farklı düşünen bu grup, cihatçı Selefîliğin öncüleri sayılmaktadır. Fakat buna rağmen bu kişiler, Usame b. Ladin ve el-Kâide'yi Müslümanları delile

Üzerine İç Asya Merkezli Bir Okuma" *Târihte ve Günümüzde Selefîlik*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2014, s. 357-410.

²⁰³ Büyükkara, Mehmet Ali, *Yeni Selefîlik ve İşid*, İstanbul, DÜBAM Yayınları, 2014, s. 8.

²⁰⁴ İzmirli, İ. Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2006, s. 154.

²⁰⁵ Apak, *Selef ve Selefîlik*, s. 45.

²⁰⁶ İşcan, *Selefîlik*, s. 35.

²⁰⁷ Sarı, Süleyman, "Selefî Vehhâbilere Reddiye Eserler", *Marife Dergisi*, Konya, 2009, Sayı: 3, s. 327-347.

²⁰⁸ Evkuran, Mehmet, "Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareket Olarak Selefîlik -Selefî İdeoloji ve İslâm Dünyasındaki Etkileri Üzerine Bir Analiz", *İlahiyat Akademi Dergisi*, Gaziantep, 2015, Cilt: 1, Sayı: 1-2, s. 73.

²⁰⁹ İşcan, *Selefîlik*, s. 43.

dayanmadan küfürle itham etmeleri, sivilleri hedef almaları gibi sebeplerle tenkit etmiş ve onlardan ayrılmışlardır.²¹⁰

20. yüzyıl Selefiyye hareketleri çok değişik biçimde ortaya çıkmıştır. Allâl el-Fâsî'nin (ö. 1970) liberal Selefliliği, Muhammed Abduh'un akılcı Selefliliği, Abdulhamit b. Bâdis'in (ö. 1940) cihatçı Selefliliği, Muhibbuddin Hatib'in (ö.1969) eserci Selefliliği bunlardan bazılarıdır. Fakat bu hareketlerden Hanbelî geleneğe bağlı Necid Selefiyyesi ayakta kalabilmiştir.²¹¹ Hatta yirminci yüz yıl Selefî hareketlerinin neredeyse tamamının Suûdî kaynaklı Muhammed b. Abdulvehab Selefliliğinden etkilenecek ortaya çıktığı söylenebilir.²¹²

Kökenleri ehl-i hadise dayanan selefler, Eş'ârî kendi ekollerinden ayrılıp kendisini halef diye isimlendirince selefî ismini kullanmaya başlamışlardır. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel ile başlayan teçsîm ve teşbihin izleri görünen bu ekol, İbn Teymiyye tarafından sistematik hale gelmiş, Muhammed b. Abdulvehâb ile siyasi bir yön kazanmıştır. Özellikle tasavvuf ve Osmanlı'ya karşı olmayı bir hedef haline getiren bu ekol, Araplar arasında hızla yayılmış, Suudi Arabistan'ın maddi destekleriyle yayılmacı bir politika izlemiştir. Kendisi gibi düşünmeyen kesimleri kolayca tekfir eden bu akımdan kendilerine cihatçı ismini veren Daiş, Nusra gibi örgütler çıkmıştır.

Selefliliğin birçok ekolü içine alan şemsiye bir kavram olduğunu vurgulamıştık. Bundan ötürü selefliliğin mezhep olup olmadığı konusu da araştırmacıların incelediği konulardandır.

Bûtî²¹³, Muhammed Gazzâlî, Vecihi Sönmez²¹⁴, Hasan Onat²¹⁵, Salih Aydın,²¹⁶ Selefî ifadesinin bir mezhep için kullanımını bid'at olarak görür. Selefliliği Kur'ân yolu

²¹⁰ Koca, *Seleflilik*, s. 22. Cihatçı Seleflilikle (daiş ve el-Kâide) alakalı detaylı bilgi için bkz. Özdil, Mesut, *Selefî İdeoloji ve Şiddetin Motivasyonları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniv. SBE, Sakarya, 2016; Mazhar Tunç, *Çağdaş Seleflilik*, s. 57-65; Büyükkara, M. Ali, Günümüzde Seleflilik ve İslâmî Hareketlere Etkisi, *Târîhte ve Günümüzde Seleflilik Sempozyumu*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2014, s. 485-525; Büyükkara, M.A., "11 Eylül'de Derinleşen Ayrıntı Suûdî Selefiyye ve Cihatçı Selefiyye", *Dini Araştırmalar Dergisi*, İstanbul, 2004, Cilt: 7, Sayı: 20, s. 205-234. Cihatçı seleflilerle batı dünyasının ilişkileri hakkında bkz. Yılmaz, M. Selim, "İslâmî Düşünce Târîhinde Bir Anlama Biçimi Olarak Seleflilik Üzerine Bir Deneme", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, İstanbul, 2014, Cilt: 3, Sayı: 3, s. 533-555; Acar, Mustafa, "Radikal Selefî Zihniyete Bir Reddiye", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, Ankara, 2005, Sayı: 6, s. 163-196.

²¹¹ Muhammed b. Muhtar Şinkitî, *Mehâdî'l-Fikri's-Selefî*, Riyad, 1422, 2; Tunç, *Çağdaş Seleflilik*, s. 45. Laik, sosyalist, Neo Seleflilik ve İhvan hareketinin Seleflilik ile ilişkileri hakkında bkz. Hasan Hanefî, "es-Selefiyye ve'l-İlmâniyye", *Târîhte ve Günümüzde Seleflilik Sempozyumu*, İstanbul, 2014, s. 135- 155.

²¹² Osman Muhammed Fethî, *es-Selefiyyetü fi'l-Müctemei'l-Muâsıra*, Dâru'l-Kalem, Kuveyt, 1981, s. 73. Yirminci asırda bütün İslâm Hareketlerinin mezkûr Selefî akımdan etkilendiği ile ilgili farklı bir yaklaşım için bkz. Tunç, *Çağdaş Seleflilik*, s. 49.

²¹³ Bûtî, *Selefiyye*, s. 222.

²¹⁴ Sönmez, *Selef Düşüncesinin Târîhi Arka Planı*, s. 175.

²¹⁵ Onat, Hasan, "İslâm Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı", *Târîhte ve Günümüzde Seleflilik Sempozyumu*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2013, s. 116.

olması hasebiyle en güvenilir yol olarak tarif eden İzmirli de Selefliliği bir metot olarak görenlerdendir.²¹⁷ İbn Teymiyye ve İbn Kayyim ise Selefliliğin bir mezhep olduğu görüşünü taşımaktadır.²¹⁸

Sonuç olarak şöyle diyebiliriz: Seleflilik, nasları anlama ve yorumlama konusunda bir metot geliştirmemiş, selefın, benimsediği şeyleri aynen alarak uygulamaya gayret sarf etmiştir. Bu sebeple Seleflilik, mezhep olarak adlandırılacak bir derinlik ve usûl bilgisinden yoksundur.

4.5. Seleflilerin Kaynak Anlayışı

Selefliler, diğer ehl-i sünnet mensuplarında olduğu gibi dini ilgilendiren bütün konularda Kur'ân ve Sünnetle ihticâc ederler. İstidlal konusunda Kur'ân ile Sünnet'i hiyerarşik bir şekilde sıralamazlar.²¹⁹

Kur'ân ve Sünnet'i temel deliller olarak alan Selefliler, naslardan çıkarılan hükümlere de tam manasıyla teslim olmak gerektiği kanaatindedirler. Onlara göre Allah, bunu niye emretti veya yasakladı şeklinde soru sormak yersizdir.²²⁰ Onların bu yaklaşımı, sünnetin Kur'ân'ı açıklama işlevine ve sünnetin doğrudan doğruya vahiy mahsulü olduğuna dair görüşlerinden kaynaklanmaktadır.²²¹ Sahâbe ve sonraki nesiller, Kur'ân veya sünnetle sabit olmuş hükümlerin arasını ayırmamışlar, bu hükümlere uymayı vâcib kabul etmişlerdir. Çünkü her ikisinin de kaynağı aynıdır. Hadis, re'y, kıyas, örf ve istihsân gibi tâli delillerden önce gelmektedir. Sünnet, usûl furû, akâid konularının tamamında delildir.²²² Mâide Suresi üçüncü âyete göre Allah dinini tamamlamıştır. İkmal edilmiş dine yeni bir fikir, yorum getirmek mümkün değildir.²²³

Seleflilere göre hadislerin mütevâtir ve âhâd şeklinde taksimi sahâbe sonrası döneme ait bir taksimdir.²²⁴ Sahâbîler kendilerine gelen hadislerin sıhhatini mütevâtir

²¹⁶ Aydın Salih, *İslâm Düşüncesinin Yapısı ve Seleflilik*, s. 191.

²¹⁷ İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm*, s. 91.

²¹⁸ Tunç, *Çağdaş Selefiyye*, s. 21.

²¹⁹ Koca, *Seleflilik*, s. 43. Salih Aydın, Seleflilerde katı nasçılığın gelişmesinin sebebini Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in Arap kökenli olması ile açıklar. Arapların yaşantı ve kültürlerinde, öteden beri var olanlara bağlılık anlamındaki sünnet telakkileri onlarda; Kitap sünnet sahâbe ve tâbiûna uymak şeklinde tezahür etmiş görünmektedir. Hadisleştirilmiş olan bu telakkiye göre rey ve kıyas, sonradan ortaya çıkmış bidat görüşlerdir. Bkz. Aydın, Salih, *İslâm Düşüncesinin Yapısı ve Seleflilik*, s. 212.

²²⁰ İsa Mâlûllah Ferec, *el-Muhtâsârü'l-Hasis Usûlu Menheci Eshâbi'l-Hadis*, Kuveyt, 2007, s. 66-67.

²²¹ Koca, *Seleflilik*, s. 51; Özer, Salih, *Sünneti ve Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 99.

²²² Alâ Bekir, *Melâmih*, s. 41-42.

²²³ Kazanç, Fethi Kerim, "Selefiyyenin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları", s. 100.

²²⁴ Ebû Halid Nasır b. Saîd b. Seyf, *el-Bâisü'l-Hasis fî Tavzihi Usûli'l-Fıkh alâ Menheci Ehli'l-Hadis, Dâru İbn Huzeyme*, Beyrut, 2007, s. 28; İsa Malullah, *el-Muhtâsârü'l-Hasis*, s. 50. Sünnetin tevâtür ve âhâd şekilde ayırma

veya âhâd olup olmamasına göre belirlememişlerdir. Hadisi nakleden râvinin adalet sahibi bir râvi olması, hadisin sıhhati için yeterlidir. Âdil râvinin naklettiği hadis ise ister bir kişi tarafından rivâyet edilsin, isterse tevâtür derecesine ulaşan bir grup tarafından rivâyet edilsin amel açısından bir farklılığı yoktur. Hz. Peygamber'in bir kişiyi elçilik için yeterli görmesi, haber-i vâhid'in kabulünün delilidir. Zira elçi olarak giden sahâbînin insanlara akâid konularını öğrettiğinde de şüphe yoktur. Haber-i vâhid, sahâbîler için delil, sonraki nesiller için delil değildir denilemez. Zira sahâbînin tek başına naklettiği bilgiyi, sahâbe neslinde câiz kabul edip de aynı bilgiyi tâbîfne aktarırken caiz olmadığını iddia etmek doğru bir fikir değildir. Eğer bu durum söylendiği gibi uygulanmış olsaydı; sahâbe ve tâbîf nesilleri arasında inanç açısından bazı farklılıkların olması gerekirdi.²²⁵

Selefilere göre “Haber-i vâhid (garib hadis) zan ifade eder. Zannın ise yanlış olma ihtimali vardır. Yanlış olma ihtimali olan bir delil akâidde delil olmaz” denilemez. Zira fûrû fıkıh konularında da aynı illet söz konusudur.²²⁶ İtikâdda sadece mütevâtir hadisler delildir fikri Kaderiye ve Mu'tezilenin akâidle ilgili hadisleri reddetmek için ortaya attığı bir fikirdir. Bazı fakihler ise onların asıl maksatlarını anlamadan bu fikri benimseyip, yaymışlardır.²²⁷ Selefilere göre ümmet tarafından sahîh olarak kabul edilen hadis manen mütevâtir seviyesindedir.²²⁸ İbn Teymiyye'ye göre âdil bir kişinin haberi eğer ümmet tarafından kabul görüp uygulanmışsa her konuda hüccettir. Karinelerle desteklenmiş, ümmet tarafından kabul görmüş rivâyetler dört mezhep tarafından da muteber kabul edilmiştir.²²⁹

Selefler, güvenilir (adâlet ve zabt sahibi) râvinin rivâyet ettiği haber-i vâhid'i sahîh kabul eder. Mâlikîler hadisin, amel-i Medine'ye ve şer'î kaidelere aykırı olmamasını şart koşmuşken; Hanefîler ise haber-i vâhidin (garib hadis) kabulü için birçok şart öne sürmüşlerdir. Mâlikîler amel-i Medine'ye uymadığı gerekçesiyle;

tabi tutulmasının Selefler açısından pratik bir öneminin olmadığı hakkında başka bir değerlendirme için bkz. Koca, Ferhat, *Selefilik*, s. 43.

²²⁵ Alâ Bekir, *Melâmih*, s. 47.

²²⁶ Alâ Bekir, *Melâmih*, s. 85-87; Özer, *Sünneti ve Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 76.

²²⁷ Amr Abdulmun'im Süleym, *el-Menhecî's-Selefi İnde Şeyh Albânî*, s. 110.

²²⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, (thk. Enver el-Bâz), Dâru'l-Vefâ, Beyrut, 2005, XL, 18-41.

²²⁹ el-Kavsî, *el-Mevkifü'l-Müâsir mine'l-Menhecî's-Selefi fi'l-Bilâdi'l-Arabiyye*, Dâru'l-Fadîle, Riyad, 2002, s. 194.

Hanefiler ise râvisinin fakih olmaması ve küllî kaidelere aykırı olması sebebiyle musarrat hadisini kabul etmemişlerdir.²³⁰

Delil olma açısından Kur'ân ve Sünnet'i eşit kabul etmeleri sebebiyle, mütevâtir olsun veya olmasın bütün hadisler, Kur'ândaki âm lafızları tahsis edebilir. Çünkü Selefîlere göre âm lafzın manaya delâleti zannîdir. O halde âm ifade eden âyetlerin sübûtu katî, delâleti ise zannîdir. Haber-i vâhidlerin ise sübûtu zanni delâleti ise katîdir. Buna göre âm olan âyet ile haber-i vâhid, katıyyet ve zannıyyet açısından eşittir.²³¹ Hanefiler, bu yorumu kabul etmezler. Onlara göre âm lafzın manaya delâleti katîdir. Bundan ötürü Hanefîlere göre katî olan Kur'ân ve mütevâtir sünnetin umûm lafızları, zannî olan haber-i vâhidle tahsis edilemez.²³²

Kur'ân ve Sünnete bağlılık diğer İslâmî grupların da prensipleri arasında yer almaktadır. Ancak Selefîler, Kur'ân ve Sünnet'i anlarken Selef-i Sâlihînin anladığı şekliyle anlamayı kendilerine prensip haline getirmişlerdir. Onlar bu tavırlarıyla kitap ve sünnetten anladıklarını, Selefîn anladıklarına hasr etmektedirler. Kendilerine göre bu tavır, onları sapkın fırkalardan ayıran temel özelliklerdir.²³³ Onların bu tavrı ile Reşid Rıza Muhammed Abduh gibi Neo Selefîlerin Kur'ân ve Sünnete dönüş çağrıları bu açıdan değişiklik arz etmektedir.²³⁴

Aslında Kur'ân ve Sünnete dönüş, diğer Ehl-i Sünnet mensuplarında da bulunmaktadır. Meselâ Hanefiler kitap ve sünnetten sonra sahâbe görüş ve uygulamalarını esas almıştır. Mâlikîler, Medinelilerin uygulamalarını görüş ve ilke olarak benimsemişlerdir.²³⁵ Selef-i sâlihînin anlayışına dönme her ne kadar doğru bir fikir olsa da bu konuda Ferhat Koca'nın haklı olarak sorduğu birkaç soruya Selefîler tarafından cevap verilmesi gerekmektedir. Kur'ân'ın ilk muhataplarının târihsel sorunlarına karşı getirmiş olduğu târihsel çözümler, gelecek nesiller ve zamanlar için ne ifade etmektedir? Hz. Peygamber'in örnek uygulama ve tatbikatı evrensel bir form

²³⁰ "Sütü bol gözüksün diye birkaç gün sağılmamış hayvanı satmayın. Kim böyle bir hayvan alırsa hayvanı sağıp sütünü kontrol etsin. Eğer beğenirse hayvanı alsın, yok beğenmezse bir sâ' hurma ile beraber hayvanı iade etsin." bkz. Buhârî, *Buyû'*, 64.

²³¹ Apaydın, Yunus "İbn Kayyim el-Cevziyye" *DİA*, XX, 115; Koca, Ferhat, *Selefilik*, s.57. Benzer bir değerlendirme için bkz. Özer, *Sünnet ve Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 77.

²³² Sahip Beroje, "İslâm Hukukunda Ehl-i Rey ve Rey Merkezli Fıkıh Anlayışı", s. 137.

²³³ Amr Abdulmun'im Süleym, *el-Menhecü's-Selefi' inde Şeyh Nasirü'd-Din Albâni*, s. 21-30.

²³⁴ Aslında İslâm modernisti olarak anılması gereken Muhammed Abduh'un Selefî olarak anılması, onun dini aslına döndürmekten, doğru olan selef akidesine dönmekten ve dini bid'atlardan arındırmadan bahsetmesidir. Bkz. İşcan, M. Zeki, "Selefîliğin İhyacılığı ve Dini Düşüncede Yenilik" s. 25. Vehhâbilik ile Abduh'un temsil ettiği Neo Selefîliğin Kur'ân ve Sünnete dönüş çağrıları arasındaki farklar için bkz. Şahin, Hanifi, "İhya İslah Hareketleri ve Selefilik ile İrtibatı", *e- Makâlât Mezhep Araştırmaları*, Cilt: 9, Sayı: 1, s. 1-37, <http:// www.emakalat.com> (15.04.2016)

²³⁵ Koca, *Selefilik*, s. 67.

olarak mı günümüze taşınmalı yoksa bu uygulamalardan elde edilen sonuçlar mı bağlayıcı kabul edilmelidir.²³⁶

Kur'ân ve Sünnete dönüş çağrılarını inceleyen Murteza Bedir, bu konuda şu sonuca varmıştır: Seleflerin Kur'ân ve Sünnete dönüş çağrısı objektif değildir. Çünkü bu söylemin gayesi, Müslümanların ortaya koyduğu ilmi geleneği devre dışı bırakma ve yerine Ku'ran ve hadis metinlerinden hareketle kendilerine göre yeni bir şey inşa etmektir. Hâricîler de sahâbenin büyük çoğunluğu hayattayken, Kur'ân'a dönüş çağrılarını dillendirmişlerdir. Daha sonra ise Zâhirîler, sünnetin tedvin edilip kitaplarda tasnifinden sonra Dâvûd b. Ali vasıtasıyla Kur'ân ve Hadis metni üzerinden yeni bir şeriat inşa etmeye girişmişlerdi. Seleflerin Kur'ân'a ve sünnete dönüş söylemi, Kelâm, Fıkıh ve Tasavvuf gibi ilim dallarına dair Müslümanların ortaya koyduğu bilgi birikiminin, Kur'ân ve Sünnet dikkate alınmadan oluşturulduğu varsayımına dayanmaktadır. Seleflerin bir iddiası da Kur'ân ve Sünnet'in bahsedilen ilmi mirastan bağımsız, objektif bir yorumu olduğudur. Hâlbuki bizim ilim geleneğimiz Kur'ân ve Sünnet akıl ışığında sorgulayıcı bir tarzda anlayarak, tahkik yöntemini sürekli canlı tutmuştur. İslâm düşünce sistemi her zaafa uğradığında da muhakkikler tarafından Kur'ân ve Sünnet'in ruhuna uygun bir eleştiri ve dolayısıyla ihya projesi her zaman devreye girmiştir. Bundan ötürü Kur'ân ve Sünnete dönüş çağrıları yeterince incelenmeden varılmış bir yargıdır.²³⁷

Kur'ân ve hadisleri Selefîn anladığı şekliyle anlama prensibi konusunu değerlendirirken başta sahâbîler olmak üzere selef âlimlerinin hem itikâdî hem de amelî konularda ihtilaf ettiklerini unutmamak gerekir. Zira Selefîn bir konuda ihtilaf etmesi demek, aynı konuda birinin görüşünün hatalı olduğunu kabul etmek demektir. Bu durumda yaptığımız tercihin yanlış tercih olmadığını kim garanti edebilecektir? Ayrıca sahâbîlerin, tâbîne Kur'ân ve hadisleri sadece bizim anladığımız gibi anlayın şeklinde bir tavsiyeleri olmamıştır.²³⁸

Hakkında âyet ve hadis bulunmayan konularda sahâbe kavli delildir. İbn Kayyim'e göre Sahâbenin görüşleri, Kur'ân ve Sünnete diğer insanların görüşlerinden daha yakındır. Sahâbenin Hz. Peygamber'den duyduğu veya Kur'ân ve hadislerden

²³⁶ Koca, *Selefilik*, s. 125.

²³⁷ Bedir, Murteza, "Selefliğin Modern Fıkıh Üzerine Etkileri", *Târih ve Günümüzde Selefilik Sempozyumu*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2014, s. 277.

²³⁸ Abdulmuhsin b. Hamdû'l-Abbâd, *el-İntisâr li ehli's-Sünne ve'l-Hadis fî Reddi Ebâtîli Hasan el-Mâlikî*, Daru'l-Fadîle, Riyad, ts. s. 150-155. Buradaki Mâlikî nisbesi Mâlikî mezhebine mensup olduğu manasında değildir. Arabistan'ın güneyinde yaşayan Benî Mâlik kabilesinden olduğu için bu nisbeyi kullanmıştır.

istidlâl yoluyla elde ettiği fetvâları hüccettir. Hz. Peygamber'e izafe etmediği ve fikhında hata ettiği fetvâları ise hüccet değildir.²³⁹ Albani, “*Benim ve raşit halifelerimin sünnetine sıkı sıkıya sarılın.*”²⁴⁰ hadisinden dolayı, sahâbe kavlini hüccet olarak kabul eder. Sahâbe kavlinin hangisini tercih ettiği konusunda ise Ebû Hanîfe'de olduğu gibi farklı tercih metotlarını kullanarak içlerinden birini tercih ettiği görülmektedir.²⁴¹

Keşmîrî, hulefa-i râşidîn'in belirlediği şeyleri sahâbe kavlinde farklı olarak düşünür. Ona göre dört halife mesâlih-i mürseleyi gözetme hususunda müçtehitlerin üstünde, teşrî'in ise altındadır. Bazılarının dediği gibi, yaptıkları ictihadla sınırlı değildir. Mesâlih-i mürsele ise hüküm verirken Şâri'in gözettiği illeti bularak bu illeti hüküm verirken nazarı dikkate almaktır. Onlar bu yönüyle müçtehitlerden farklıdır. Bu yüzden dört halife tarafından ortaya konulan şeyler hakkında bid'at ifadesi kullanılamaz. Hz. Peygamber döneminde on dirhem, aşağı yukarı on miskal, altı miskal ve beş miskal civarında olurdu. Hz. Ömer döneminde bu durum karışıklığa sebebiyet verince Hz. Ömer dirhemlerin ağırlıklarını toplayarak yani on, altı ve beşi toplayıp yirmi bir miskal rakamını bulur. Sonra bunları üçe bölerek, yedi miskal ağırlığında dirhem takdir etmiştir. Ebû Hanîfe de zekâtta bu ölçüyü esas almıştır. Bir diğer örnek ise haraç arazilerinin Hz. Ömer'in belirlediği yerlerle sınırlı olmasıdır. Keşmîrî'ye göre Cuma namazı için ilk ezanı Hz. Osman'ın ihdas etmesi de böyledir. Bu ezan için bid'attır denemez.²⁴² Mübârekpûrî, bu ezanın bid'at olmasını kabul etmez; fakat “*Benim ve hulefâ-i râşidîn'in sünnetine sarılın.*” hadisinden dolayı Hz. Osman'ın uygulamasının sünnet gibi görülmesine de karşı çıkar.²⁴³

Selefler, her ne kadar Şâfiî delil olarak kabul etmese de²⁴⁴ delillere dayanarak yapılan istihsânı, delil olarak kabul ederler. İbn Teymiyye bu konuda Ebû Hanîfe'yi savunmuş, onun istihsânda nassı aklın önüne geçirdiğine vurgu yapmış, onun nassa rağmen aklına uyararak tercihler yapmadığını vurgulamıştır.²⁴⁵ Maslahatı mürsele, örf,

²³⁹ Alâ Bekir, *Melâmih*, 113-115; el-Kavsî, *el-Menhecü's-Selefi*, s. 325.

²⁴⁰ Ebû Dâvûd, *Sünne*, 5; Tirmizî, *İlim*, 16.

²⁴¹ Amr Abdulmun'im Süleym, *el-Menhecü's-Selefi*, 35-48, Hanefî ve Şâfiîlerde sahâbe kavillerinden hangisinin tercih edileceği ile ilgili bkz. Sahip Beroje, “İslâm Hukukunda Ehl-i Rey ve Rey Merkezli Fıkıh Anlayışı”, s. 134-136.

²⁴² Keşmîrî, *el-Arf*, II, 37.

²⁴³ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, V, 241.

²⁴⁴ Şâfiî'nin istihsân hakkındaki görüşleri için bkz. Bayraktutar, *İmam Şâfiî'nin Hadis Metodolojisi*, s. 160-175.

²⁴⁵ el-Kavsî, *el-Menhecü's-Selefi*, s. 332.

seddi zerâî', şer'ü men kablenâ gibi tali deliller hususunda selef âlimleri diğer âlimlerden farklı düşünmemektedirler.²⁴⁶

4.6. Akâid Konularında Selefî Metot

Selefler, Müslümanlar arasında fikir ayrılıklarını artıracak ve taassubu körükleyeceği, Müslümanların birbirlerini tekfir etmesine sebep olacağı gerekçesiyle kelâm ilminden uzak dururlar. Onların kelâm ilminden uzak durmalarının bir diğer sebebi ise, sahâbenin inanç konularını sorgulamayıp teslim olma üzerine kurulu selim metodudur.²⁴⁷ Seleflerin kelâm ilminden uzak durmaları, ilk iki asır boyunca devam etmiş, üçüncü asırdan itibaren ise Selefler kelâm konularında fikirlerini ortaya koyabilmek için akâid ve kelâm konularıyla ilgili rivâyete dayalı kitaplar yazmaya başlamışlardır. İbn Teymiyye ile birlikte kelâmcıların metoduna yakın tarzda kendi akâid sistemlerini aklî delillerle savunur hale gelmişlerdir.

Nassların anlaşılması konusunda akıl ile nakil arasındaki ilişkinin mahiyeti, boyutları ve sonuçları kelâmın da baştan beri en önemli sorunlarından biridir.²⁴⁸ Bu boyutuyla da İbn Teymiyye'nin Râzî'ye yönelttiği eleştirilerin temel gerekçelerinden biridir denilebilir.²⁴⁹ O, *Der'u teâruzi'l-akl ve'n-nakl* adlı eserinde akıl ile nakil çelişirse akıl esas alınır, nakil te'vil edilir diyen Râzî'ye bid'atçı der.²⁵⁰ İbn Teymiyye, Râzî'yi eleştirirken temel iki delil kullanır. Bunlardan ilkinde göre Râzî'nin iddia ettiği gibi akıl, naklin esası değildir. İkincisine göre ise aklî deliller kesin değil, şüphelidir.²⁵¹

Seleflere göre akıl, felsefeci ve bazı kelâmcılarda olduğu gibi kendi başına kâim bir varlık değil; akıllı bir kişide ortaya çıkan ârızî bir sıfattır. Kur'ân, aklın doğruyu bulabilme özelliğinden dolayı aklî delillerle Allah'ı bulma yolunu göstermiştir.²⁵² Bu

²⁴⁶ el-Kavsî, *el-Menhecü's-Selefî*, s. 333-349.

²⁴⁷ Alâ Bekr, *Melâmiḥ*, s. 112. Fetihlerle beraber İslâm toplumu kozmopolit bir yapı arz etmeye başladığında sahâbilerden bir kısmı, akâid konularında, konuşmama prensiplerini terk etmişlerdir. Bkz. Aruçi, Muhammed, "el-Esmâ ve's-Sıfat fî mâ beyne Ulemâi's-Selef ve Ehli'l-İ'tizâl", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, İstanbul, 1997, Sayı: 1, s. 32. Mehmet Kubat'a göre Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar, farklı dinlere mensup kişilerle buluşunca İslâm akidesini anlamaya, açıklamaya çalışmışlardır. Bkz. Kubat, *Selefî Perspektifin Târihselliği*, s. 243.

²⁴⁸ Akıl nakil ilişkileri üzerine yapılan bazı tartışmalar için bkz. Koca, Ferhat, *Selefîlik*, s. 44.

²⁴⁹ Sancar, Faruk "Ehl-i Hadisin Kelâmî Akılcılığa Bakışı", *Hitit Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Çorum, 2015, Cilt: 1, Sayı: 14, s. 229.

²⁵⁰ İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akli ve'n-Nakl*, (tkh. Muhammed Raşşâd Salim) Dâru'l-Kunûzi'l-Edebiyye, Riyad, 1341, I, 7-9.

²⁵¹ Binyamin Abrahamov, "Akıl Nakil Uyumu Noktasında İbn Teymiyye Yaklaşımı", (trc., Salih Özer) *İslâmî İlimler Dergisi*, Çorum, 2009, Cilt: 9, Sayı: 1-2, s. 387. Râzî, nakil ancak akıl ile anlaşılabilir teorisinden hareket ederek bu konuyu açıklar. Konunun detayları için bkz Mes'ûd Sancar, *Ehl-i Hadisin Kelâmî Akılcılığa Bakışı*, 236; Özervarlı, M. Sait, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İsam Yayınları, İstanbul, 2008.

²⁵² el-Kavsî, *el-Menhecü's-Selefî*, s. 231.

sebeple Selefler nasslardan çıkarılan aklî istidlâl metotlarını, Allah'ın varlığı ve âhireti ispat sadedinde çokça kullanmaktadırlar. Aynı şekilde kıyas-ı ûlâ (Allah'tan başka varlıklarda bulunan kemal sıfatları, hiçbir noksanlık olmaksızın Allah'ta da bulunur.) delili de seleflerin kullandıkları delillerdendir.²⁵³ Seleflere göre akıl, göz; nass ise güneşten gelen ışınlar gibidir. Güneşten gelen ışın olmasa göz bir işe yaramaz. Göz olmazsa da ışın bir işe yaramaz. Bundan dolayı akl-ı selimin, Kur'ân ışığından faydalanması gerekir. Işıktan uzaklaşır, tek başına kalırsa da bir şey göremez. Bu sebeple sahîh bir şekilde ortaya çıkan aklî bilgi ile vahiy, asla çelişmez. Eğer akılla elde edilmiş bir bilgi, vahiy ile çelişir ve nass da sahihse aklî bilginin hatalı olduğunu kabul etmek gerekir. Zaten akıl da bu çıkarımın doğru olmadığını ortaya koyabilir. Zaten aklî bilgi ise hatalı olmadığı müddetçe vahiyle çelişmez.²⁵⁴

Başta Hasan b. Muhammed'in (ö. 100-718) *Kitâbü'l-ircâ'sı*, olmak üzere ilk Mürcîî metinler ile Ömer b. Abdulaziz'in (ö. 101-720) *er-Red alâ'l-Kaderiyye* ve Hasan-ı Basrî'nin *Risâletü'l-kader*, adlı eserinde de hadis kullanılmamıştır. Bütün bunlar gösteriyor ki, sünnet veya hadislerin yoğun olarak itikâta delil olarak kullanılması, ehl-i hadis tarafından başlatılmıştır.²⁵⁵

İlk mürcîî metinler olarak takdim edilen kitaplarda, hadisler her ne kadar kullanılmamış olsa da sadece buradan hareket ederek, itikâdî esasların hadisçiler tarafından kullanıldığı sonucuna ulaşmak doğru bir yöntem değildir. Zira hadisçilerden önce yazılmış olan Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-Ekber* isimli eseri incelendiğinde hadislerle hem de haber-i vâhid ile sabit olmuş, birçok konunun kabul edildiği görülmektedir.²⁵⁶ Şu halde haber-i vâhidin itikâdî esasların tespitinde kullanılmaya başlamasını ehl-i hadis ile ilişkilendirmek doğru bir yaklaşım değildir.

Allah'ın sıfatları konusu sahâbe döneminde tartışma konusu yapılmamıştır. Makrîzî'ye göre ashaptan hiçbiri, Hz. Peygamber'e sıfatlar konusunda bir soru sormamıştır. Sahâbîler gerek Kur'ân'da gerekse hadislerde geçen yed, vech, ayn gibi sıfatların hakikat mi yoksa mecâz mı olduğuna dair en ufak bir işaretle bulunmamışlardır.²⁵⁷

²⁵³ el-Kavsî, *el-Menhecü's-Selefi*, s. 368.

²⁵⁴ el-Kavsî, *el-Menhecü's-Selefi*, s. 239-240.

²⁵⁵ Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 162.

²⁵⁶ Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit, *el-Fıkhü'l-Ebsat*, (trc. Mustafa Öz, *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri* içerisinde) İFAV Yayınları, İstanbul, 2017, s. 33-52.

²⁵⁷ Koçyiğit, Talat, *Münakaşalar*, s. 125.

Cad b. Dirhem (ö.125/742), Cehm b. Saffân (ö. 128/745), Mükâtil b. Süleyman (ö.150/767), insanlar arasında *ta'tîl* (Allah'ın sıfatlarını inkar) ve halkü'l-Kur'ân fikrini ilk yayanlar olarak bilinmektedir.²⁵⁸ Kırbasoğlu ve Talat Koçyiğit'e göre, Cehmiyye ile birlikte Allah'ın sıfatlarını inkâr hareketi başlayınca ehl-i hadis de onlarla mücadeleye girişerek bu konudaki görüşlerini ortaya koymak durumunda kalmıştır.²⁵⁹

Ehl-i hadisin ayırıcı yaklaşımlarından biri de Allah'ın isim ve sıfatları konusunda kendini göstermektedir. Ehl-i hadis mensupları bu konuda tahrif,²⁶⁰ ta'tîl,²⁶¹ teşbih ve temsile düşmeksizin keyfiyetini sorgulamadan isim ve sıfatları anlamaya çalışırlar.²⁶² Ahmed b. Hanbel'e göre Allah'ı yaratıklara benzetmek nasıl hatalı ise mahlûkata benzetmemek için nasslarda bildirilen sıfatları nefyetmek de aynı şekilde hatalıdır. Ona göre yed, vech gibi haberî sıfatlar Allah'ın zatına mahsus sıfatlardır. Bu sıfatlara mecâzî manalar vermek yanlıştır. Çünkü ona göre insanlar bu lafızların makul te'villerini bulamaz.²⁶³

Selefler, Kelâmcıların kullandığı te'vilden uzak dururlar. Onlara göre böyle bir te'vil, nassı tahrif etmektir. Nassın zâhirîni almak esastır. Bu hususta Allah'ın sıfatları ile diğer konular arasında hiçbir fark yoktur.²⁶⁴ Haberî sıfatları te'vil, ilk selef âlimleri arasında bilinen bir şey değildir. Selefler her ne kadar selef âlimlerinin te'vil metodunu kullanmadığını iddia etseler de seleften te'vili kullananlar mevcuttur. Abdullah İbn Abbâs, Katade ve Dahhâk gibi müfessirler, Maide-64. âyette Allah'ın elinin bağlı ve açık olmasıyla ilgili ibâreyi "el" olarak değil cimrilik ve cömertlikten kinaye olarak yorumlamışlardır.²⁶⁵ Zeyd b. Ali (ö.122/740) arefe günü Allah'ın yeryüzüne indiğini naklettikten sonra Allah'ın yeryüzüne inişini bir şeye nazar etmesi, bakması şeklinde yorumlamıştır.²⁶⁶

Seleflerin te'vili reddetmeleri kökten bir karşı çıkış değildir. Örneğin Ahmed İbn Hanbel, Kur'ân'daki bazı âyetleri te'vil etmiştir. Ona göre Kur'ân'da âm, hâs ve çok anlamlı kelimeler vardır. Bu kelimelerle neyin kastedildiğini ise ancak gerçek âlimler

²⁵⁸ Taberî, *Tarih*, IV, 4; Kırbasoğlu, *Ehl-i Sünnet*, s. 109

²⁵⁹ Kırbasoğlu, *Ehl-i Sünnet*, s. 107.

²⁶⁰ Kur'ân'daki Allah'ın eli ifadesini Allah'ın kudreti şeklinde te'vil etmek, Seleflere göre nassı tahriftir. Bkz. Alâ Bekir, *Melâmiḥ*, s. 105.

²⁶¹ Ta'tîl: Allah'ın zâtını sıfatlarından tecrit etme manasındadır. bkz. Sinanoğlu, Mustafa, "Muattıla", *DİA*, XXX, 330.

²⁶² Rabî' b. Hâdî, *Ehl-i'l-Hadîs*, s. 16; el-Kavsî, *el-Menhecü's-Selefi*, s. 135.

²⁶³ Koca, *Selefilik*, 27.

²⁶⁴ el-Kavsî, *el-Menhecü's-Selefi*, s. 392.

²⁶⁵ Bulut, Zübeyir, "Selefilik'in Kelâm İlmine Getirdiği Eleştiriler", s. 287.

²⁶⁶ Zeyd b. Ali, *Müsnedü'l-İmâm Zeyd*, (thk. Abdulvâsi b. Yahya), Beyrut, 1966, s. 118-120.

bilebilir. İbn Teymiyye'nin re'y ve te'vil anlayışında da aynı durum söz konusudur. O aslında te'vili ve re'yi kökten reddetmemektedir. Onun reddettiği re'y ve te'vil başkalarının re'y ve te'vilidir. Bu sebeple, selefin te'vili ve re'yi doğru, onlara muhalif olan herkesin te'vili ise yanlıştır.²⁶⁷

Ahmed b. Hanbel “*O, göklerde ve yerde de Allah'tır*”²⁶⁸ âyetini şöyle te'vil eder: “*O arşın üstündedir, ilmi ile arşın altında olanları kuşatmıştır. Hiçbir yer Allah'ın ilminin dışında değildir. 'Allah'ın ilmi bir yerde olup, diğer yerlerde değildir.*” denemez.²⁶⁹ Aynı şekilde İbn Hanbel “*Nerede olursanız olun, o, sizinle beraberdir.*”²⁷⁰ âyetindeki maiyyeti, “onun ilmi”²⁷¹ “*Rabbin ve melekler saf saf geldi.*” âyetindeki gelişi, rabbinin emrinin gelişi şeklinde te'vil etmiştir. Yine ehl-i hadisten olan Buhârî, Allah'ın gülmesini rahmet diyerek te'vil etmiştir.²⁷²

İbn Teymiyye ve İbn Kayyim, mecâzî usûl kaidesi olarak kabul etmemekle birlikte, bazı âyetleri mecâz olarak yorumlamak zorunda kalmışlardır. Örneğin “*Bundan daha az, yahut daha çok da olsalar, nerede olurlarsa olsunlar, O mutlaka onlarla beraberdir.*” İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn teliği ikilirâyetinde bahsedilen b²⁷³ Kayyim, Allah'ın ilmi şeklinde te'vil etmişlerdir. Aynı şekilde “*O, arkadaşına 'Üzülme Allah bizimle beraberdir' diyordu*”²⁷⁴ âyetinde zikredilen birlikteliği de Allah, yardımı ile onlarla beraberdir demek suretiyle tev'îl etmişlerdir.²⁷⁵

Selefilere göre, kelâmcıların delilleri kendi görüşlerine göre te'vil etmeleri, nassı tahrif ve sıfatları ta'tîl manasına gelir. Böyle bir tavır, Kur'ân ve Sünnetten getirilmiş delilleri hafife almaktır. Şeriat, bazen insanın aklını karıştıracak konulara değinebilir. Ama bu tür konular, insan aklı için muhal değildir. Meleklerle imân bu konunun bir örneğidir.²⁷⁶ Seleflerin te'vili reddi mutlak bir red değildir. Onlara göre şeriat tarafından sahîh²⁷⁷ kabul edilen bir sebeple, lafız zâhirinden alınıp, te'vil edilebilir.

²⁶⁷ Öztürk Mustafa, *Selefilik ve Tefsir*, s. 246-251.

²⁶⁸ En'âm, 6/ 3.

²⁶⁹ Ahmed b. Hanbel, *er-Red alâ'z-Zanâdika ve'l-Cehmiyye*, İskenderiye, 1971; s. 92; Mehmet Kubat, “Selefi Perspektifin Târihselliği”, s. 246. Ahmed b. Hanbel'in yaptığı başka bir te'vil için bkz. Öztürk Mustafa, *Selefilik ve Te'vil Üzerine, Marife Dergisi*, Konya, 2009, Sayı: 3, s. 103.

²⁷⁰ Hadîd, 57/ 4.

²⁷¹ Kubat, Mehmet, “el-Malâfî ve Selefilik”, s. 230.

²⁷² Buhârî, Cihat, 28, Diğer örnekler için bkz. Bûtî, *Selefiyye*, s. 134-137.

²⁷³ Mücâdele, 58/ 7.

²⁷⁴ Tevbe, 9/ 40.

²⁷⁵ Diğer örnekler için bkz. Mansur Muhammed, *İbn Teymiyye Leyse Selefiyyen*, Dâru'l-Fazîle, Beyrut, 1970, s. 55-56; Korkmaz, Sıddık, “Mâtürîdî'nin Ehl-i Hadise Eleştirileri”, s. 422; Öztürk Mustafa, “Selefilik ve Tefsir”, s. 246.

²⁷⁶ Alâ Bekir, *Melâmih*, s. 99.

²⁷⁷ Sahîh bir te'vil için gerekli diğer şartlar için bkz. Alâ Bekir, *Melâmih*, s. 101.

Fakat, kelâmcıların, âyet ve hadislerde geçen haberî sıfatları, tenzih sebebiyle akli delillerine uyacak şekilde te'vil etmeleri, sahîh bir sebep değildir. Zira böyle bir te'vil nassın zâhiri ve ehl-i sünnetin teşbih ve tenzihe düşmeden ispat teorilerine terstir. İbn Teymiyye'ye göre “Allah'ın hiçbir benzeri yoktur. O işitendir, görendir.”²⁷⁸ âyetinde insanlarda da bir şekliyle var olan semî' ve basîr sıfatları Allah için ispat edilmiş, Allah'ın insanlara benzemesinden ise tenzih edilmiştir.²⁷⁹ Selefilere göre semî', basîr gibi subûtî sıfatların anlaşılmasında nasıl teşbihe düşülmüyorsa, haberî sıfatların anlaşılmasında da teşbihe düşülmez. Müferrih b. Süleyman'a göre Allah, teşbih ve temsilden tenzih edilir. Tecsîm ise sonradan ortaya çıkmış bir kavramdır. Bu sebeple selef Allah'ı teşbih ve temsilden tenzih etmiş, Allah'ın kendisini anlattığı sıfatları ise ispat etmişlerdir.²⁸⁰

Selefilere göre te'vil, İslâmî firkaların ortaya çıkışı ve ayrılıkların başlamasından sonra kelâmcılar ve felsefeciler tarafından uygulanmıştır. Bunun en önemli delili ise Kur'ân ve hadisteki birçok lafzı tefsir eden selef âlimlerinin, te'vile başvurmamalarıdır. Eğer te'vil onlar için bilinen meşru bir yol olsaydı, elbette bu yola başvurlardı.²⁸¹ İmam Mâlik'e bid'at ehli kimdir diye sorulunca “Allah'ın isim ve sıfatları, kelâmı, ilmi ve kudreti gibi konularla meşgul olan ve sahâbe ve tâbiñun sükût ettiği konularda sükût etmeyenlerdir.” cevabını vermiştir.²⁸² Şâfiî ise “Teşbihe kaçmaksızın imân ettim, temsile kaymaksızın tasdik ettim, bunun manasını idrak edemeyeceğimi nefsim kabul ettirdim ve bu konuya dalmaktan son derece uzak durdum.”²⁸³ demiştir. Şeybânî ise, Selefin haberî sıfatlar hakkındaki görüşünü şu şekilde tasvir eder. “Onlar kitap ve sünnette olanları söylemekle yetinmişler, sonra da sükût etmişlerdir.”²⁸⁴ Hayri Kırbaçoğlu, bu meyanda birçok nakil verdikten sonra şu sonuca ulaşır. “Aklın, Allah'ın sıfatlarını tanımak ve mahiyetini kavramakta yetersiz kaldığının ileri sürülmesi ehl-i hadisin bu sıfatları mecâzen değil, hakikat olarak kabul ettiğini gösterir.” Onu böyle bir sonuca ulaştıran temel saik ise, selef âlimlerinin bu tür sıfatları mecâz olarak anlamamalarıdır. Çünkü mecâza hamledilmeyen hakikattir.²⁸⁵

²⁷⁸ Şûrâ, 42/ 11.

²⁷⁹ Ala Bekir, *Melâmih*, s. 100; Muhammed Halil Hirâş, *İbn Teymiyye*, s. 33.

²⁸⁰ el- Kavsi, *el-Mevkifü'l-Muâsir*, s. 172.

²⁸¹ el- Kavsi *el-Menhecü's-Selefi*, 147-149; Muhammed Halil Hirâş, *İbn Teymiyye*, s. 159.

²⁸² Aliyyü'l-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtih*, I, 190; Kırbaçoğlu, Hayri, *Ehl-i Sünnet*, s. 120.

²⁸³ Takiyyiddîn el-Hisnî, *Def'u Şebhi Men Şebhe ve Temerrade ve Nesabe zelike ile's-Seyyidi'l-Celil İmâm Ahmed el-Mektebetü'l-Ezheriyye*, y.y. ts. s. 11.

²⁸⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'*, V, 50; Kırbaçoğlu, Hayri, *Ehl-i Sünnet*, s. 135.

²⁸⁵ Kırbaçoğlu, *Ehl-i Sünnet*, s. 135.

Te'vil konusunda selef âlimlerini Ahmed b. Hanbel ve ondan sonraki dönem şeklinde ikiye ayırmak gerekir. Kırbaçoğlu'nun tespitleri Ahmed b. Hanbel'den sonraki Selefilerin geneli için doğru olsa da ondan önceki selef âlimleri için doğru değildir. Zira onlar bu lafızları hakikat olarak anlasalardı, sıfatların manasını anlamış olurlardı. Sıfatların manasını anladıklarını iddia etmemeleri, bu sıfatları mecâzen anlamamanın yanında, hakikaten de anlamadıklarının delilidir. Eğer selef âlimleri *nüzûl, istivâ* lafızlarını lügat manasında olduğunu kabul etselerdi “*inme*” “*gülme*” gibi lafızlar lügat olarak bilinen bir şeydir, keyfiyetini ise sadece Allah bilir demeleri gerekirdi. Şâfî'nin “*Manasını idrak edemeyeceğimi nefsim kabul ettirdim.*” Şeybânî'nin “*Kitap ve sünnette olanı zikreder, sonra sükût ederlerdi.*” sözleri ile bu konuda yapılan diğer nakillerde haberî sıfatların lügat manasının kabul edildiğine dair bir emare yoktur.

Te'vili sonradan ortaya çıkan bir bid'at olarak gören selefler, te'vile halef tarafından yapılan “*Lafzın, bir delilden dolayı muhtemel manalardan birine göre yorumlanması*” şeklindeki tarifi de kabul etmezler. Bu onlara göre Kur'ân ve Sünnet'i çarpıtmak manasına gelmektedir.²⁸⁶ İbn Kayyim'e göre, selef âlimleri haberî sıfatları te'vil etmeme konusunda ittifak halinde olup, bu konuda selef arasında her hangi bir tartışma yoktur.²⁸⁷ İbn Teymiyye ve İbn Kayyim, her ne kadar, “*Selef âlimleri arasında te'vile başvuran yoktu.*” deseler de İbnü'l-Cevzî kendi döneminde ortaya çıkan teşbihçi akımlara karşı şöyle cevap vermektedir: “*Eğer siz âyet ve hadisleri okuyup, olduğu gibi kabul ediyoruz, yorum yapmıyoruz deseydiniz kimse size karşı çıkmazdı. Fakat bu sıfatları zâhirîne hasretmeniz çok çirkindir. Bu durumun ne nakille ne de akılla sabit olan hiçbir delili yoktur. Ahmed b. Hanbel'in mezhebinde olmayan fikirleri onun mezhebine sokuşturmaya kalkışmayın.*”²⁸⁸

Ebû Zehra, İbnü'l-Cevzî'nin Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'ya (ö. 458/1066)²⁸⁹ karşı yaptığı bu yorumlardan hareketle haberî sıfatları zâhir manaya göre anlama metodunun, hicrî IV. asırda başladığı, İbn Teymiyye ile yaygınlaştığı, selef döneminde böyle bir anlayışın olmadığı sonucuna ulaşır.²⁹⁰ Metin Yurdağür, bu tavrı *tevakkuf tavrı* olarak isimlendirmekte, bu tutumlarını ise *bilinememezlik* şeklinde değerlendirmektedir. Bu

²⁸⁶ Kavî, *el-Menhecû's-Selefi*, s. 447.

²⁸⁷ Muhammed Halil Hirâş, *İbn Teymiyye*, s. 60.

²⁸⁸ İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec, *Def'u Şübehi't-Teşbih bi Ekeffi't-Tenzih*, (thk. Hasan Sekkâf) Dârü'l-İmâm en-Nevevî, Beyrut, 1992, s. 99; Mansur Muhammed, *İbn Teymiyye*, s. 64.

²⁸⁹ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın, haberî sıfatlar konusunda Selef'in “bilâkeyf” ilkesine itibar etmemesini ve bu tür sıfatları ısrarla zâhirî mânada anlamaya çalışmasını Selefîyye'nin genel tutumuyla bağdaştırmak mümkün değildir. bkz. Yavuz, Yusuf Şevki, “Ebû Ya'lâ el-Ferrâ”, *DİA*, X, 257.

²⁹⁰ Ebû Zehra, *Târihü'l-Mezâhibi'l-İslâmî*, s. 184-185.

tavrı benimseyenlere göre insanlar, haberî sıfatlardan bahseden nasslardan, Allah'ın muradını anlayamaz. Kula düşen görev, keyfiyetini araştırmaksızın imândır. Ona göre bu metodu benimseyenler, haberî sıfatları mana ve maksatları bilinmeyen bir takım meçhullere havale etmektedirler.²⁹¹ İşte bu durum Ahmed b. Hanbel öncesi Selefliği ile ondan sonra oluşan Seleflik arasındaki temel farktır.

Yine Selefilere göre Kur'ân lafızlarının anlamlarının, hakikat mecâz şeklinde taksim edilmesi sonradan ortaya çıkmış bir durumdur.²⁹² Bu taksim ne şer'î, ne aklî ne de lügavîdir. Selef âlimlerinde hakikat- mecâz ayırımına rastlanmaz. Mecâz lafzını mutlak manada ilk defa kullanan kişi, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'dır. (ö. 209/824) Fakat o, mecâzı hakikatın zıddı olarak değil, âyetin ifade ettiği anlam ve tefsir manasında kullanmıştır.²⁹³

Selefilere, haberî sıfatları kadim kabul ederek, insanların bu sıfatlar üzerinde konuşmalarını bid'at kabul etmişlerdir. Bu tutum onları, sıfatlar konusunda kısır döngüye sevk etmiştir. Çünkü onlar bazen bu sıfatları, zâhirini esas alarak anlamaya çalışarak teşbihe düşmüş; bazen de aynı sıfatları müteşâbih kabul ederek manasını Allah'a havale etmek durumunda kalmışlardır.²⁹⁴

Allah'ın sıfatlarından hem geçmiş dönemlerde hem de günümüzde en fazla tartışılanlardan biri de Allah'ın gökte olması meselesidir. Selefilere Allah'ın gökte olduğunu benimsemiş, bunu kabul etmeyen herkesi de ağır bir şekilde eleştirmiş, hatta küfürle itham etmişlerdir. İbn Teymiyye, Ebû Hanîfe'nin ashâbı arasında Allah'ın arş üzerinde olduğuna dair kanaatin yaygın olduğunu belirtir.²⁹⁵ İbn Teymiyye'ye göre Allah'ın kürsünün üzerinde olması, kürsüye muhtaç olduğu manasına gelmez. Hava ve gökyüzü, yeryüzünün üstünde olmasına rağmen yeryüzüne muhtaç değildir.²⁹⁶ İbn Teymiyye'nin '*Haberî sıfatları ispat etmek de nefy etmekte bid'attır.*' dedikten sonra bu sıfatları ispat etmeye çalışması, Ferhat Koca'nın belirttiği çelişkinin bir örneğidir.

²⁹¹ Yurdağür, Metin, "Haberî sıfatları anlamada Metot", *Erciyes Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Kayseri, 1983, Sayı: 2, s. 256.

²⁹² el-Kavsî, *el-Menhecû's-Selefi*, s. 152, İbn Kayyim el-Cevziyye, *Muhtâsarü Savâği'l-Mürsele ala'l-Cehmiyye ve'l-Muattile*, II, 5.

²⁹³ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, VII, 87-88.

²⁹⁴ Koca, *Selefilik*, s. 30.

²⁹⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'*, V, 54; Kırbaşoğlu, Hayri, *Ehl-i sünnet*, s. 54.

²⁹⁶ Muhammed Halil Hirâş, *İbn Teymiyye*, s. 151.

Kevserî, İbn Kayyim'in, "*Bir konuda icmâ vardır diyen yalancıdır.*" sözüne rağmen Allah'ın gökte olduğu²⁹⁷ konusunda icmâdan bahsetmesini bir çelişki olarak görür. Kevserî'ye göre İbn Abbâs ve Mücâhit'ten Allah'ın gökte olduğunu çağrıştıracak bir nakil yoktur. Bu konuda rivâyetleri olan Mukâtil, Kelbî ve Ebû Cafer er-Râzî ise hadisçiler nazarında zayıf râvilerdir. İstivâyı yükselmek manasında tefsir eden rivâyet ise sened yönünden zayıftır. Zaten bu zayıflık sebebiyle Buhârî, bu rivâyetleri muallak bir şekilde vermiştir. Bununla beraber istivâyâ yükselme manası vermenin Allah'ın mekân olarak, yukarıda olduğuna dair bir ibâre yoktur. Lafızcıların böyle bir temsile düşmelerinin sebebi, ya te'vile gitmeksizin haberî sıfatları olduğu gibi kabul etmek ya da te'vil edilmesi gereken sıfatları tenzihe uygun bir şekilde te'vil etmemekten kaynaklanmaktadır. Dört mezhep imamından hiçbirinin Allah göktedir dediğine dair sağlam tek bir rivâyet yoktur. Beğavî tefsirinde Mukatil ve Kelbî'ye güvenerek yukarıdaki nakilleri vermiştir. İbn Huzeyme ise kendisinin itirafına göre hadis konularını bilmesine rağmen usûlü'd-din konularında ehil değildir. İbn Abdilber'in icmâ vardır demesi ise "*Allah'ın yüce galip ve noksanlardan münezzeh olduğunda icmâ vardır*" demektir.²⁹⁸ İnsanların dua ederlerken ellerini göğe doğru kaldırmalarının sebebi ise Allah'ın gökte olması değil; duanın kıblesinin gök olmasındandır.²⁹⁹

Seleflerin nasları zâhire göre anlamada ısrarları onları bazen teşbihe düşürmüştür. Selefler mübhem ayetlerin anlaşılması konusunda harici delil bulunmazsa susmayı önermektedir. Hâlbuki Allah, mübhem âyetin manasını açıklamayı, bilinçli bir şekilde insanlara bırakmıştır. İnsanlara düşen ise âyeti, Kur'ân ve Sünnet'in genel çerçevesi içerisinde anlayıp, açıklamaktır. Haberî sıfatlar ve müteşâbih naslar konusunda hatalardan korunmak için te'vil ve akıl yürütmeden uzak durmak, aczini itiraf edip meseleyi Allah'a havale etmek, zihindeki nedensellik bağlarını yok eder. Bu tür konuları araştırmayan insan, cahil kalır. Belki de bu tavır, seleflerin sert bir şekilde eleştirdikleri batınî ekollerin doğup yaşaması için mümbit alan oluşturur.³⁰⁰

İstidlâl konusunda Hanefiler ve Selefler arasındaki temel iki fark görünmektedir. Bunlardan ilkinde göre Selefler, Kur'ân ve Sünnet'i hiyerarşik sıralamaya tabi

²⁹⁷ Her ne kadar İbn Kayyim bu konuda icmâ olduğunu belirtse de Kur'ân ve hadislerde geçen bu tür ifadeleri te'vil eden İbn Abbâs, İbn Mes'ûd ve İbn Ömer gibi sahâbiler ile Hasan-ı Basrî, Mücâhid gibi tabiiilerden birçok rivâyet vardır. Konuyla alakalı rivâyetler için bkz. Mansur Muhammed, İbn Teymiyye, s. 102-103; Öztürk, Mustafa, "Selefilik ve Te'vil Üzerine, s. 92.

²⁹⁸ Kevserî, M. Zahid, *Tekmiletü Seyfi's-Sekil*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire, ts. s. 91; Kevserî, M. Zahid, *Makâlât*, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire, ts. s. 268-275.

²⁹⁹ Kevserî, *Tekmiletü Seyfi's-Sekil*, s. 42.

³⁰⁰ Koca, *Selefilik*, s. 33.

tutmazken; Hanefiler Kur'ân'ı hadisten önce birinci sıraya koymaktadırlar. İstidlâl konusunda ikinci fark ise, Kur'ân ve Sünnete dönüş prensibinde görünmektedir. Selefler, Kur'an ve sünnete dönüşten, ilk üç neslin anladığı Kur'an ve sünnete dönüşü anlamışken; Hanefiler, Kur'an ve sünnet anlayışını, ilk üç nesille sınırlamamışlardır. Onlar, Kur'an ve sünneti akıl ışığında yorumlayarak, tenkit zihniyetini sürekli canlı tutmuş, Kur'an ve sünnetten çıkarılan hükümleri ilk üç neslin anlayışıyla sınırlamamıştır.

İtikâdî konularda iki ekol arasında tartışmalı konulardan biri, haber-i vâhidin (garîb hadis) itikâtta delil olup olmasıdır. Selefler, seneden sahîh olan haber-i vâhidi, Hz. Peygamber'e ait olduğu gerekçesiyle bütün konularda delil olarak kabul etmişlerdir. Hanefiler ise, haber-i vâhidin Hz. Peygamber'e ait olmama ihtimalini öne alarak, itikâdî konularda haber-i vâhidi delil olarak kabul etmemişlerdir. Hanefî ve Seleflerin itikâdî konularda tartıştığı bir diğer temel konu ise, haberî sıfatlardır. Selefler, bu sıfatlara zâhir manayı vererek, te'vile gitmeden, teşbihten uzak bir şekilde anlamaya gayret sarf etmişlerdir. Hanefiler ise, bu sıfatları te'vîl etmişlerdir. Zira onlara göre bu sıfatları zâhiren anlamak, teşbihe götürür.

4.7. Güncel Selefî Akımların Prensipleri

Muhammed b. Abdulvahab'ın fikirleri güncel selefleri derinden etkilemiştir. Vehhâbîlerin en fazla üzerinde durduğu konuların başında tevhid gelmektedir. Zira tevhid, Kur'ân'ın ana konularındandır. Kur'ân, şirke bulaşmış kişinin amellerinin boşa gideceğini haber vermektedir. *“Andolsun, sana ve senden önceki peygamberlere şöyle vahyedildi: Eğer Allah'a ortak koşarsan elbette amelin boşa çıkar ve elbette ziyana uğrayanlardan olursun.”*³⁰¹ İbadet konularında tevhide aykırı görünebilecek her türlü hususa karşı mücadele etme, Selefî hareketin en bariz özelliklerinden biridir. Bu sebeple onlar, kabirlerde meşit yapma, namaz kılma ve mum yakma, ağaç taş gibi cansız varlıklar ve sâlih kişilerle teberrük etme gibi konulara şiddetle karşı çıkmaktadırlar.³⁰²

Dini konularda bid'atlara karşı çıkma günümüzdeki seleflerin en fazla gündeme getirdiği konulardandır. Onlar, bid'ati geniş manasıyla kabul etmişlerdir.³⁰³ Selefler,

³⁰¹ Zümer, 39/ 65.

³⁰² el-Kavsî, *el-Menhecü's-Selefî*, s. 133-134.

³⁰³ Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan her şeydir. Bu tarifeye göre dini mahiyet arz eden amel ve davranışların yanında günlük hayatla ilgili olarak sonradan ortaya çıkan yeni fikirler, uygulama ve adetler de bidat sayılır. Detaylı bilgi için bkz. Yaran, Rahmi, “Bid'at, *DİA*, VI, 129-131.

Hz. Peygamber döneminde yapılmamış bir şeyin sonradan dine ilave edilmesine sert bir şekilde karşı çıkarlar. Onlara göre Rasûlullah döneminde olmayan bid'atlere, Berat ve Regâib kandilleri örnek olarak verilebilir.³⁰⁴ Selefler, selef döneminde olmayan her şeyi, dinin ruhuna uygun olup olmadığına bakmadan bid'at olarak kabul etmişlerdir. Onlara göre bid'atlar, hepsi yok edilmesi gereken sapıklıklardır.³⁰⁵ Selefler, delil olmadan bir müslümanın tekfirine karşıdır.³⁰⁶ Fakat prensipler içinde olan bu anlayışa rağmen şirk olarak niteledikleri bid'atların sayısı çok geniştir.³⁰⁷ Onlar bid'atleri genel manada kabul etmeleri sebebiyle, türbeleri yıkıp, kabirleri tahrip etmişlerdir. Aslında İslâm'ın ruhuyla çok da bağdaşmayan krallık rejimini meşrû göstermeye çalışmışlardır.³⁰⁸

Selefler, doğrudan Kur'ân ve Sünnetten hüküm çıkarma iddiasında oldukları için herhangi bir mezhep veya kişiyi taklit etmeyi kabul etmezler. Seleflerin karşı çıktığı taklit, âyet ve hadise muhalif görüşlerdir. Mezhep imamlarının doğru olan görüşlerini uygulamak yerilen bir durum değildir.³⁰⁹ Onlar doğru olduğuna inandıkları görüşü hangi mezhebin görüşü olduğuna aldırmaksızın kullanırlar.³¹⁰ Selefler tarafından taklidi ret, doğal bir durum gibi gözükse de taklidi rette, sosyal hayatın aldığı yeni şekilleri, akla uygun yorumu, dinin evrensel boyutta ifade edilmesini, nasları te'vil gibi yollarla değerlendirmeye tabi tutmayı kınama yönünün de olduğu unutulmamalıdır.³¹¹

Teveşül, teberrük ve şefaati Allah'a has kılmak, kabirleri mescit yapmamak,³¹² Mâtürîdî ve Eş'arîleri ehl-i sünnet dışı münharif fırkalar arasında saymak,³¹³ Ameli, imândan bir cüz kabul etmek,³¹⁴ güncel seleflerin diğer prensipleri arasında sayılabilir.

³⁰⁴ Alâ Bekir, *Melâmih*, s. 209; el-Kavsî, *el-Menhecü's-Selefi*, s. 419.

³⁰⁵ Selefler, kendi düşünce sistematiğini kabul etmeyenlere karşı, şiddetle karşı çıkmışlar, muhataplarını zaman zaman küfürle itham etmişler, camilerde halka vaaz ve irşatta bulunmasına karşı çıkmış, bazen de öldürmeye kalkmışlardır. Seleflerin mutahaplarına karşı takındıkları bu bağnaz tavrın örnekleri için bkz. Koca, *Selefilik*, s. 111-120.

³⁰⁶ İbrahim b. Muhammed b. Abdullah Bureykân, *Ta'rifü'l-Halef bi Menhecî's-Selefi*, Dâru İbn Cevzî, Riyad, 1997, s. 55.

³⁰⁷ Vehhâbî hareketin bid'at anlayışının eleştirisi için bkz: Bodur, H. Ezber, "Vehhâbî Hareketi ve Küresel Terör" *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fak. Der.* Kahramanmaraş, 2003, Cilt: 1, Sayı: 2, s. 7-20; Tekfirci Selefi anlayışın bir tahlil ve tenkidi için bkz. Aydınalp, Halil, "Kural Dışı Dini Bir Yönelim Olarak Çağdaş Tekfir İdeolojisini Anlamak" *Marmara Ünv. İlahiyat Fak. Dergisi*, İstanbul, 2014, Sayı: 46, s. 5-36, Aydınalp, H., "Çağdaş Kural Dışı Tekfirciliğin Yapısal Unsurları Üzerine Bir Model Denemesi-I", *Marmara Ünv. İlahiyat Fak. Dergisi*, 2015; İstanbul, Sayı: 49, s. 161-182; Aydınalp, H., "Çağdaş Kural Dışı Tekfirciliğin Yapısal Unsurları Üzerine Bir Model Denemesi-II", *Marmara Ünv. İlahiyat Fak. Der.* 2015, İstanbul, Sayı: 50, s.163-182; Aydınalp, H. "Çağdaş Kural Dışı Tekfirciliğin Yapısal Unsurları Üzerine Bir Model Denemesi, III", *Marmara Ünv. İlahiyat Fak. Der.* İstanbul, 2016, Sayı: 51, s. 55-78.

³⁰⁸ Koca, *Selefilik*, s. 85.

³⁰⁹ el-Kavsî, *el-Menhecü's-Selefi*, s. 431.

³¹⁰ Amr Abdulmun'in Suleym, *Menhec*, s. 252.

³¹¹ İşcan, *Selefilik'in Temel Esasları*, s. 102.

³¹² Seleflerin teveşül, şefaati, mezarların üstünün örtülmesi kavramlarının tahlili için bkz. Korkmaz, Sıddık, "Selefilik'e Karşı Reddiyeler", s. 463.

Kırbaşoğlu, çağdaş Seleflerin dışlayıcı bir tavır sergilemelerinin sebebini nassların subût ve delâleti konusunda sağlıklı bir yöneme sahip olamamak şeklinde açıklar. Zekeriya Güler'e göre ise bu durumun sebebi, nesnel hükmün öznel hükme feda edilmesi ve beraberinde yöntem probleminin olmasıdır. Ona göre yöntem, rivâyet ve dirâyet dengesi üzerine kurulmalıdır. Tasdik görmemiş bir naklin veya tahkik edilmemiş bir istidlâlin kaynak değeri yoktur.³¹⁵

İnsana geçmişte tamamlanmış bir anlam öneren Selefliğin din anlayışı, ufku olmayan bir anlayıştır. Bunun yerine stakik olmayan dinamik bir İslâm yorum biçimi geliştirilmesi zorunludur. Din, insanı baştan sona yöneten kurallar manzumesi haline gelirse, insanların yaratıcılık yönleri gelişme göstermez.³¹⁶

Çağdaş selefî akımlar, nassları literalist bir tarzda okumaları, kendisi gibi düşünmeyenlere karşı sert tavırları, mezhep ve taklidi hor görmeleri, bir geleneğe dayanmadıkları için ilmi kitaplardan almaları sebebiyle eleştirilmiştir.

5. Hanefîlik

Hanefîlik, ehl-i re'yin devamı niteliğindedir. İlmi çevrelerde ehl-i re'y denince akla ilk önce Hanefîler gelmektedir. Biz de araştırmamız boyunca bu görüşe uyduk. Bu sebeple ehl-i re'yin özelliklerini işlerken Hanefîlerin özellikle Seleflerden farklı düşündükleri konuları, detaylı bir şekilde ele aldık. Bundan ötürü araştırmamızın bu kısmında Hanefî mezhebini kısa bir şekilde tanıtmakla yetineceğiz.

Hanefîlerin görüş ve esasları daha çok Hz. Ömer, Ali ve Abdullah b. Mes'ûd gibi Kûfe'de yaşayan sahâbîlerin görüşlerine dayanmaktadır. Sahâbenin ilmi, Nehâî, Hammâd vasıtasıyla Ebû Hanîfe'ye ulaşmıştır. Ebû Hanîfe'nin gözde öğrencileri, Ebû Yusuf (ö. 182/798), Şeybânî, Züfer b. Huzeyl (ö. 158/774) hocalarının görüşlerini gelecek nesillere aktarmışlardır. Mezhep, Kûfe'de doğmuş, Bağdat'ta gelişmiş, oradan bütün İslâm âlemine yayılmış, İslâm dünyasının en büyük amelî mezhebi haline gelmiştir.³¹⁷

³¹³ Alâ Bekir, *Melâmiḥ*, s. 171.

³¹⁴ İmanı Kalb ile tasdik ve dil ile ikrar olarak gören Mâtürîdîlerin ehl-i hadise bu konudaki eleştirileri için bkz. Korkmaz, Sıddık "Mâtürîdî'nin Ehl-i Hadise Eleştirileri", s. 419; Korkmaz, Sıddık, *Selefliğe Karşı Reddiyeler*, s. 457-450.

³¹⁵ Güler, "Selefi Hareketin Târîhi", s. 262-264.

³¹⁶ İşcan, "Selfiliğin İhyacılığı Dini Düşüncede Yenilik", s. 16.

³¹⁷ Şekerci, Osman, *Fıkıḥ Mezheplerine Giriş*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1999, s. 63.

Irak fıkhi, bu fikhın metodoloji doktrin ve sistematığının oluşmasında en büyük paya sahip bulunan imam-ı Azam Ebû Hanîfe'ye nispetle Hanefî mezhebi (Hanefiyye) olarak adlandırılmıştır. Bu mezhebe mensup olan fakihlere ve bu mezhep görüşüyle amel eden kişilere de Hanefî denilmiştir.³¹⁸

Mezhebin ehl-i re'yin tebeü't-tâbiîn döneminde yaşayan âlimlerine değilde Ebû Hanîfe'ye nispet edilmesinin sebebi, Ebû Hanîfe'nin önceki nesillerden kendilerine intikal eden Kur'an ve hadis bilgisini, re'y ve yorumları dikkatlice inceleyip özümseyerek, hayatın bütün alanlarını kapsayacak şekilde geliştirip genişletmeleri, böylece gerek fert gerekse toplum ve yönetim açısından ihtiyaca cevap verebilir bir bütünlük ve zenginliğe kavuşturmalarıdır.³¹⁹

Ebû Hanîfe'nin bütün hukuk ve fikrî mesaisinde görülen husus, hukukî sorunları İslâm kaynaklarına göre çözmek ve yönetim olsun, toplum olsun herkesin hukuk kurallarına uymasını sağlamaktır. Hukuk tartışmaları ayrışma ve anarşiyi körüklemek için değil, meseleyi salt bir esasa bağlamak içindir.³²⁰

Hanefilik, geleneksel dini bilgiyi makul bir yorumla geliştirip, nasslarla re'y arasında dengeyi kurması ve serbest re'y hareketini belli bir çizgiye oturtması sebebiyle rağbet görmüştür. Bunun yanında yeni fikhî meselelerin çoğaldığı bir dönemde sıradan bir kişinin, fikhî konularda fikir beyan etmesinin zorluğu, taklidin gelişmesini hızlandırmıştır. Bu durumun Hanefî mezhebinin yaygınlaşmasında olumlu katkıları olduğu muhakkaktır. Aynı şekilde Harun Reşid'in (ö. 193/809) yargılamada güven ve istikrarı sağlamak için Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin geliştirdiği sistemi tercih etmesi de Hanefiliğin yayılışını hızlandırmıştır.³²¹

Hanefiler, karşılaştıkları yeni meselelerin çözümünü, Kur'an ve Sünnet'e dayalı bilginin, re'y ve ictihadla zenginleştirilmesinde aramışlardır. Bu sebeple Hanefilerde farazî fıkıh, kıyas ve aklî istidlâl bir hayli gelişmiştir. Hanefilerde aklî istidlâlin gelişmesinde Kûfe'nin kozmopolit yapısı yanında Fars ve Yunan kültürlerine aşina olan ve aklî ilimlerde bir hayli gelişmiş olan Hire bölgesine yakınlığının da katkısı olmuştur.³²²

³¹⁸ Bardakoğlu, Ali, "Hanefilik", *DİA*, İstanbul, 1997, XVI, 1.

³¹⁹ Bardakoğlu, "Hanefilik", XVI, 2.

³²⁰ Şekerci, *Fıkıh Mezheplerine Giriş*, s. 62.

³²¹ Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", XVI, 2.

³²² Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", XVI, s. 1.

Hanefiler, sahâbe dönemindeki şartlar ile kendi dönemindeki şartlar değiştiği için sahâbenin görüş beyan etmediği konularda konuşmanın gerekli olduğunu savunmaktadır.³²³

Ebû Hanîfe'nin hukuk metodolojisi kendisinden nakledilen şu sözlerle özetlenebilir: Ben Allah'ın kitabıyla hüküm veririm. Eğer aradığım meseleyi Kitap'ta bulamazsam, Hz. Peygamber'in Sünnet'inde ararım. Orada da bulamazsam, sahâbenin sözlerini araştırırım. Sahâbe görüşleri arasında dilediğimi tercih ederim. Fakat sahâbenin görüşünü bırakıpta sahâbe olmayan başka bir kişinin görüşünü almam. Söz konusu, Nehâf, Hasan-ı Basrî Saîd b. Müseyyeb gibilerin görüşleriye onlar gibi ben de ictehad ederim.³²⁴

Hanefiler, diğer mezheplerde olduğu gibi Kur'ân ve Sünnet'i aslî delil olarak kabul etmişlerdir. Onları ehl-i hadisten ayıran temel konu ise, deliller hiyerarşisinde Kur'ân'ın birinci, Sünnet'in ise ikinci sırada olmasıdır. Hanefiler, kendisiyle teâruz eden başka bir delil olmadığı müddetçe hadislerle amel etmişlerdir. Kural olarak hadisle kıyas çatıştığında hadisi tercih etmişlerdir. Ancak hadisleri kabulde ve yorumlamada birtakım farklı metot ve yaklaşımlar geliştirmişlerdir.³²⁵

Başta Ebû Hanîfe olmak üzere Hanefiler, hadisleri muhteva olarak değerlendirirken dikkate aldıkları en önemli unsur, Kur'ân'dır. Nitekim Ebû Yusuf konuyla ilgili olarak şöyle demiştir: Nakiller çoğaldıkça rivayetler arasında ehl-i fikhın bilmediği, Kur'ân ve Sünnet'e aykırı rivayetler ortaya çıkar. Siz, şâz rivayetlerden sakının. Ehl-i hadis ve ehl-i fikhıça bilinen hadislerle, Kur'ân ve Sünnet'e uygun olan hadislerle amel edin. Çünkü Kur'ân'a muhalif olan, Hz. Peygamber'den rivayet edilmiş olsa dahi ondan değildir.³²⁶ Hanefiler, hadislerin muhteva değerlendirmesini yaparken Kur'ân'a uygunluk yanında Sünnet'e, akla, insana verilen değere, kolay ve maslahata, maksada, örfe ve zamanla ortaya çıkan gelişmelere uygun olma prensiplerini de kullanmışlardır.³²⁷

Hanefiler, Kur'ân ve Sünnet'i delil alma konusunda farklı bir görüşe sahip değildirler. Onlar bu konularda diğer mezhepler gibi düşünmektedir. Fakat Hanefiler hadislerin sübut ve delâleti konusunda farklı bir usul geliştirmişlerdir. Hanefiler,

³²³ Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, s. 10.

³²⁴ Bağdâdî, Hatib, *Târîhu Bağdad*, Beyrut, ts. XIII, 368.

³²⁵ Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", XVI, s. 14.

³²⁶ Ebû Yusuf, *er-Redd alâ Siyeri'l-Evzâi*, (thk. Ebu'l-Vefâ Afgâni), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1355, s. 31; Ünal, *Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, s. 96.

³²⁷ Detaylı bilgi için bkz. Ünal, *Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, s. 93-141; Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 138.

hadislerin anlaşılması konusunda illet üzerinde hassasiyetle durmuşlar, hadisten çıkarılacak hükmün illetinin tespitine çok büyük bir önem vermişlerdir. Onlar için esas olan nassların zâhiri değil, taşıdığı ruh ve maksattır. Onların en belirgin özelliklerinden biri de rivâyetten ziyade rivâyet ettikleri malzemeyi anlamaya yoğunlaşmalarıdır.³²⁸

Hanefileri diğer ekollerden ayıran önemli bir diğer fark ise, Sünnetin, bağlayıcılık açısından taksimiyle ilgilidir. Hanefiler Hz. Peygamber'in bazı fiillerini, Rasûlullah'ın yaşadığı dönem ve yerle sınırlandırabilmektedirler. Onlara Rasûlullah'ın bazı fiil ve hadislerinin siyasi, beşeri yönleri vardır. Daha önce de vurguladığımız gibi ehl-i hadis mensupları, Hanefilerin bu görüşlerini kabul etmemiş, Hz. Peygamber'in bütün tasarruflarının vahiy kaynaklı olduğunu iddia etmişlerdir.

Hanefiler sünnetin tespiti konusunda merfû hadisler yanında mevkûf rivâyetleri de delil olarak kabul etmişlerdir. Hanefilerin *Âsâr* ismini verdikleri kitaplarında hem merfû hem de mevkûf rivâyetler bulunur. Onlara göre mevkûf rivâyet, Kur'ân ve Sünnet'i en iyi bilen nesil olduğunda şüphe olmayan sahâbenin, Kur'ân ve Sünnetten anladıklarının göstergesidir. Ehl-i hadise göre ise, mevkûf rivâyet sünnetin tespitinde kullanılamaz. Ehl-i hadisin önemli imamı Şâfiî, bu konuda Hanefileri eleştirmiştir. Şâfiî'ye göre, hadisi nakleden râvi sika olduktan sonra, dört halifeden bunu destekleyen bir rivâyetin olup olmamasının bir önemi yoktur. Hanefiler ise Şâfiî'nin kendilerine yönelttiği eleştiriler konusunda kendilerini, bu konuyu dört halife böyle uygulamıştır diyerek savunmuşlardır.³²⁹

6. Hanefî Şerh Geleneği

Şerh, bir hadis veya bir hadis kitabında yer alan rivâyetlerin kelime ve kavramlarını açıklamak, anlaşılması zor yerlerini izah etmek, i'râbını belirtmek, hadisten çıkan hükümlere yer vermek manalarında kullanılır.³³⁰ Hz. Peygamber'in bazı hadislerini anlamayan ashâbın Hz. Peygamber'e sordukları sorular, şerh faaliyetlerinin Rasûlullah döneminde başladığını göstermektedir. Hadisleri doğru anlama şeklinde özetlenebilecek bir tarzda başlayan şerh faaliyetleri, özellikle hadisler tedvin edilirken, hadisleri bir araya getirme, seneddeki râvileri tespit etme, anlaşılması zor, garîb kelimeleri açıklama şeklinde gelişme göstermiştir. Hadisler kitaplarda kayıt altına

³²⁸ Şimşek, "Ehl-i Reyin Fıkıh Ekolü Temsilcisi Ebû Hanîfe", s. 19.

³²⁹ Örnekler için bkz. Şâfiî, *İhtilâfî Mâlik ve Ş-Şâfiî*, (trc. İshak Emin Aktepe), İz Yayınları, İstanbul, 2010, s. 22-27.

³³⁰ Efendioğlu, Mehmet, "Şerh", *DİA*, İstanbul, 2010, XXXVIII, 559.

alınıp, konularına veya râvilerine göre sistematik bir şekilde tasnif edildikten sonra belli bir kitaptaki hadisleri şerh etme çalışmaları başlamıştır.

Hicrî III. yüzyıldan itibaren ilk örnekleri verilmeye başlanan hadis şerhleri, dil ve muhteva ağırlıklı olmak üzere iki ayrı tarzda gelişmiştir. V. yüzyıldan itibaren metotları birbirinden farklı yoğun bir şerh, haşiye ve ta'lik yazma faaliyeti başlamış, bunun sonucu olarak muteber kabul edilen hadis kitaplarının doğru anlaşılması amacıyla geniş bir literatür oluşturulmuştur.³³¹

Başta Ebû Hanîfe ve öğrencileri olmak üzere Hanefiler, nasslardan hüküm çıkarma konusunda bir usûl geliştirmişlerdir. Hanefilerce geliştirilen bu usûlün, hadislerden hüküm çıkarma konusunu da kapsadığı bilinen bir durumdur. Ebû Hanîfe ve öğrencileri sonrası dönemde Hanefiler, bir taraftan hocaları tarafından geliştirilen bu usûlü tanıtan eserler yazarken; diğer taraftan hocaları tarafından hüküm istinbâtında kullanılan hadisleri bir araya getirip onları şerh etmeye başlamışlardır. Biz araştırmamızın bu bölümünde Hanefilerin hadis şerhiyle ilgili çalışmalarını kronolojik bir şekilde inceleyeceğiz. Fakat amacımız, Hanefilerden hadis ilmi ile ilgilenenleri bir araya getirmek değil; Hanefî şerh geleneğinde meşhur olmuş, bu alanda eser vermiş bazı müellifler ve eserleri hakkında bilgi vermektir.

6.1. Klasik Dönem Hanefî Şerh Geleneği

Bir hadis kitabındaki rivayetlerin doğru olarak anlaşılabilmesi için senet ve metin olarak açıklanmasına şerh dendiğini daha önceden vurgulamıştık. Hanefî şerh geleneğinden kastımız; hadis şerhi ile Hanefilerin fıkıh ve hadis usûlü bilgileri çerçevesinde uğraşan, bu alanda eser yazarak literatüre katkı veren müelliflerdir. Bunların başında Ebû Hanîfe'den sonra mezhebin iki önemli imamı Ebû Yusuf ve Şeybânî gelmektedir. Özellikle Ebû Yusuf, *Âsâr*'ında tam bir hadisçi gibi davranmıştır. Rivâyetleri nakletmekle yetinir. Naklettiği hadisleri açıklama şöyle dursun, hadisler hakkında yorum ve tercih dahi yapmamaktadır.³³² Hanefilerin delil olarak kullandıkları hadisleri bir araya getirme çalışması olarak isimlendirilebilecek bu eser, şerh özelliği arz etmemektedir. Şeybânî ise, *Âsâr*'ında bir konudaki hadisleri nakledip, hadisin sonunda kısa bir şekilde *“Ebû Hanîfe'nin görüşü de bu yöndedir. Biz de Ebû Hanîfe'nin*

³³¹ Efendioğlu, “Şerh”, XXXVIII, 560. Hadis şerhçiliğinin doğuşu ve gelişimi hakkında detaylı bilgi için bkz. Türcan, Zişan, *Hadis Şerh Geleneği Doğuşu Gelişimi ve Dönüşümü*, TDV Yayınları, Ankara, 2011.

³³² Özşenel Mehmet, *Ebû Yusuf'un Hadis Anlayışı*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2013, s. 12.

görüşünü benimsiyoruz” der. Daha çok hadisleri nakledip hadisler hakkındaki tercihini belirtmesi sebebiyle Şeybânî'nin eseri de tam bir şerh özelliği arz etmemektedir. Dolayısıyla Hanefî şerh geleneğini Tahâvî ile başlatmayı uygun görmekteyiz.

6.1.1. Tahâvî (ö. 321/933)

Tam adı Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî'dir.³³³ Tahâvî'nin yetişmesinde ilk hadis ve fikh derslerini aldığı dayısı Müzenî'nin (ö. 264/878) önemli katkıları olmuştur. Müzenî'den Şâfî'nin *Kitâbü's-Sünen*'ini rivâyet eden Tahâvî, başlangıçta Şâfî iken yirmili yaşlarında Hanefî mezhebine geçmiştir. Birçok ilim alanında eserler veren Tahâvî'nin İmam Muhammed'in *el-Câmiu's-sağîr* ve *el-Câmiü'l-kebîr* isimli eserlerine yazdığı günümüze kadar ulaşmamış şerh, Hanefî fikhının hadislerle temellendirilmesi açısından önemlidir. Beyhakî, İbn Teymiyye, İbn Haldûn tarafından hadisçiliği eleştirilse de muhaddislerin geneline muteber bir hadisçi olarak kabul edilmektedir.³³⁴

Birçok ilim dalında eserleri bulunan Tahâvî'nin hadis şerhiyle ilgili iki kitabı bulunmaktadır. Bu eserlerden ilki *Şerhu meâni'l-âsâr* isimli eserdir.³³⁵ Kitapta mezheplerin kendi görüşlerini temellendirmek için kullandıkları hadisler şerh edilmiştir. Tahâvî'nin bu çalışmadaki temel hedefi, hadis metinlerinin doğru anlaşılmasını temin etmektir. Bunun yanında hadisler arasındaki ihtilafları çözümlenmiş ve Hanefî Mezhebine yönelik iddialara cevaplar vermiştir. Bunu yaparken diğer mezheplerin görüşlerini objektif bir tarzda zikretmiş, muhalif görüş sahipleriyle polemik tarzı çekişmelerden uzak durmuştur.³³⁶ Eser, hadisler arasındaki ihtilaflı gibi gözükken meselelerin incelendiği en hacimli eserlerden biri olması yanında Kûfeli fakihlerin, hadis rivâyetlerini günümüze ulaştırması ayrıca hadis kitaplarında bulunmayan birçok fakihin rivâyetleriyle çok sayıda mevkûf ve maktû' haberi ihtiva etmesi bakımından önemlidir. Eser Yeni Delhi'de 1302 yılında Hamudiddin el-Feyzâbâdî tarafından iki cilt

³³³ Türkiye'de Tahâvî üzerine bir hayli akademik çalışma yapılmıştır. Bunlardan meşhurları şunlardır. Akbaş Bahattin, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin Hadis Kültüründeki Yeri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Ankara Üniv. SBE, 2008; Çelik, Taha, *Tahâvî ve Beyhakî'de Hadis*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Necmettin Erbakan Üniv. SBÜ, Konya, 2017; Shabani Fation, *Şerhu Meâni'l-Âsâr İsimli Eserine Göre Tahâvî'nin Metodolojisinde Sünnetin Kaynak Değeri ve İbadetlerde Uygulanışı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Uludağ Üniv. SBE, Bursa 2011; Demirel, Harun Reşit, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin Hayatı Eserleri ve Meâni'l-Âsâr ile Müşkili'l-Âsârındaki Hadisçiliği*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Marmara Üniv. SBE, İstanbul, 1990.

³³⁴ İltaş, Davut, “Tahâvî, *DİA*, XXXIX, 387.

³³⁵ Eser, Beşir Eryarsoy tarafından *Hadislerle İslâm Fıkhı* ismiyle 7 cilt olarak Türkçe'ye terceme edilmiş, Kitabı Yayınevi tarafından 2009 yılında yayımlanmıştır.

³³⁶ Tekineş, Ayhan, “Tahâvî'nin Şerhu Meâni'l-Âsâr'da Hadisleri Anlamada Takip Ettiği Yöntemler”, *Divan, İlmi Araştırmalar*, Ankara, 2002, Cilt: 7, Sayı: 12, s. 162.

halinde yayınlanmış, sonra Beyrut'ta Muhammed Zührî en-Neccâr ve Muhammed Seyyid Câdelhek tarafından 1966 yılında dört cilt halinde tekrar basılmıştır.³³⁷

Tahâvî'nin şerh alanında değerlendirilebilecek diğer eseri ise *Şerhu müşkili'l-âsâr*'dir. Tahâvî'nin son eseri olduğu nakledilen kitabın yazılış amacı, açıklanması icap eden hadislerin şerh edilmesidir. İhtilâfü'l-hadis alanıyla ilgili kitapta, zâhiren çelişir gibi görünen hadislerin arasındaki ihtilaflar giderilmeye çalışılmaktadır. Kitapta 6179 hadis şerh edilmiştir. Tahâvî'ye kadar, bu kadar çok hadis şerh edilmediği için alanında ilk sayılabilecek bir eserdir. Eser Haydarabât'ta 4 cilt halinde 1333 yılında eksik olarak basılmış, Şuayb Arnavut tarafından 1993 yılında son cildi fihrist olmak üzere 16 cilt olarak yeniden basılmıştır.³³⁸

6.1.2. Kutbüddîn Abdulkerim el Halebî (ö.733/ 1333)

Kutbüddîn Abdulkerim b. Abdünnur el-Halebî el- Hanefî, Buhârî'ye mufassal bir şerh yazmaya başlamış, fakat sadece yarısına kadar olan kısmı tamamlayabilmiştir. İbn Mülakkın (ö. 804/1401) ve Moğultay (ö. 762/1361), Buhârî şerhlerinde Halebî'nin eserinden çokça istifade etmişlerdir.³³⁹ Eser günümüze kadar ulaşmamıştır.

6.1.3. İbnü't-Türkmânî (ö. 750/1349)

Tam adı, Ebü'l-Hasan Alâüddin Ali b. Osman b. İbrahim et-Türkmânî'dir. Aslen Mardinlidir. Ailesinin Mısır'a göç etmesi sebebiyle orada yaşamıştır. Hocaları arasında babası Osman b. İbrahim b. Mustafa el-Mardinî (ö.731/1330), Abdülmümin b. Halef ed-Dimyâtî, İbnü's-Savvâf ve İbn Kayyim el-Cevziyye vardır.³⁴⁰

Türkmânî'nin hadis şerhiyle ilgili eseri *el-Cevâhirü'n-nakî fi'r-red ale'l-Beyhakî*'dir. Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-kübrâ'sındaki* hadislerin şerhine yönelik bir eserdir. Müellifin Beyhakî'ye yaptığı itirazların bir kısmının yersiz olduğu Necm Abdurrahman Halef³⁴¹ ve Adem Dölek tarafından ifade edilmiştir.³⁴² Beyhakî'nin es-

³³⁷ Tekineş, Ayhan, “Şerhu Meâni'l-Âsâr”, İstanbul, 2010, *DİA*, XXVIII, 207.

³³⁸ Tekineş, Ayhan, “Müşkilü'l-Âsâr”, *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII, 163.

³³⁹ Sandıkçı, Kemal, *Sahîhi Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*, Ankara 1991, s. 34; Katip Çelebi, Hacı Halife, , *Keşfü'z-Zunûn*, I, 546.

³⁴⁰ Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, TDV Yayınları, Ankara, 2017, s. 136.

³⁴¹ Polat, Selahattin, “İbnü't-Türkmânî”, *DİA*, XXI, 235.

³⁴² Dölek, Adem, *İbnü't-Türkmânî'nin Beyhakî ile Hadis Sahasındaki İlişkileri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniv. SBE, 1992, s. 113.

Sünenü'l-kübrâ'sı ile beraber, Hayrabâd'da 10 cilt halinde 1316/1929 yılında yayınlanmıştır.³⁴³

Hicrî VIII. asırda yaşayan Hanefî müelliflerden Zeylaî'nin (ö. 762/1360) *Nasbü'r-râye fi tahrîci ehâdisi'l-Hidâye* isimli bir tahrîc çalışması vardır. Eser, tahrîc türünün en önemli çalışmalarından olmasının yanı sıra Hanefî Mezhebiyle birlikte diğer üç mezhebin delillerini de içerir. Hanefî Mezhebinin kullandığı hadis zayıfsa bunu açıkça söyler. Ahkâm hadisleri konusunda eser yazan Zerkeşi (ö. 794/1392), İbnü'l-Mülakkın, İbn Hacer (ö. 852/1449) ve Suyûtî (ö. 911/1505), Zeylaî'den (ö. 762/1360) bolca istifade etmişlerdir. Râvi tenkidinde gevşek davranması, yer yer çelişkilere düşmesi, kaynaklara atıflarında hatalarının bulunması Zeylaî'nin eleştirilen yönleridir.³⁴⁴ Eser aslında tahrîc çalışması olmasına rağmen müellifin kitapta verdikleri bilgiler özellikle Hanefî şârihleri derinden etkilemiştir. Keşmîrî de Zeylaî'nin bu eserinden bolca istifade etmiştir.

6.1.4. Moğultay b. Kılıç (ö. 762/1361)

Tam adı, Ebû Abdillah Alâuddîn Moğultay b. Kılıç'tır. Mizzî ve İbn Seyyidünnâs'tan ders alan Moğultay, Zâhiriyye Medresesinde İbn Mülakkın, Irâkî (ö. 806/1404) gibi âlimlere ders okutmuştur. Şârih, Buhârî'nin *Sahîh*'ine *et-Telvîh fi şerhi Câmi'i's-sahîh li'l-Buhârî*, ismiyle bir şerh yazmıştır. Yirmi cilt olduğu söylenen eser İbn Hacer'in *Fethü'l-bârî'deki* kaynaklarından biridir. Öğrencisi İbn Mülakkın, Buhârî şerhini yazarken bu eserden bolca istifade etmiştir.³⁴⁵ Ancak eser, günümüze kadar ulaşmamıştır.³⁴⁶ Moğultay'ın bu eserini öğrencisi Celalettin Rasul b. Ahmed b. Yusuf el-Halebî (ö. 793/1391) tarafından ihtisar edilmiştir.³⁴⁷ Ayrıca müellifin *el-İ'lâm bi sünnetihî aleyhisselâm* adlı İbn Mâce şerhi vardır. Müellif, *Sünen*'i şerh etmeye başlamış, beş cilt kadar yazabilmiş, gerisini tamamlayamamıştır. Eserin müellif hatlı nüshası Millet Kütüphanesinde Feyzullah Efendi nr. 362'de kayıtlıdır.³⁴⁸ Bu eser, Kamil Uveyza'nın tahkikiyle 1999 yılında Riyad'ta beş cilt olarak yayımlanmıştır.³⁴⁹

³⁴³ Bilen, Mehmet, "Mardinli Muhaddis Alâuddun Ali b. Osman İbnü't-Türkmânî", *I. Uluslararası Mardin Târihi Sempozyumu Bildirileri*, Mardin, 2006, s. 51.

³⁴⁴ Sifil, Ebûbekir, "Zeylaî", *DİA*, İstanbul, 2013, XLIV, 353.

³⁴⁵ Kandemir, M. Yaşar, "Moğultay b. Kılıç" *DİA*, İstanbul, 2005, XXX, 230.

³⁴⁶ Kandemir, M. Yaşar, "el-Câmiu's-Sahîh" *DİA*, İstanbul, 1993, VII, 118.

³⁴⁷ Sandıkçı, *Sahîhi Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*, s. 35.

³⁴⁸ Kandemir, "Moğultay b. Kılıç" *DİA*, XXX, 230.

³⁴⁹ Tozlu İbrahim, *Moğultay b. Kılıç ve Hadis İlmindeki Yeri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniv. SBE, Konya, 2011, s. 89.

6.1.5. Bedruddîn el-Aynî (ö.855/1451)

Tam adı Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed el-Aynî'dir.³⁵⁰ Gaziantep'te dünyaya gelen Aynî, Siraceddin el-Bulkînî, Zeynüddin el-İrakî (ö. 806/1404), Nûreddin el-Heysemi (ö. 807/1405) başta olmak üzere birçok hocadan ders almıştır. Aynî'nin hadis şerh alanındaki eseri Buhârî'nin *Sahîh*'ine yazdığı *Umdetü'l-Kârî* adlı şerhtir.. Zaman zaman üstü kapalı da olsa İbn Hacer'i eleştirmiştir. *Fethü'l-bârî* ile beraber en fazla itibar gören *Umdetü'l-Kârî*, muhtelif zamanlarda farklı yerlerde basılmıştır.³⁵¹

6.1.6. Molla Gürânî (ö.893/1498)

Doğum yeriyle alakalı farklı rivâyetler mevcuttur. Kuzey Irak'ta Güran, Şehrizar ile Diyarbakır yakınlarındaki Hiler Köyü'nde doğduğuna dair rivâyetler vardır. Molla Gürânî, devrinin büyük âlimleri arasında sayılan Zerkeşî, Makrizî ve İbn Hacer'den ders almıştır.³⁵² Birçok alanda eserler yazan Molla Gürânî'nin Buhârî üzerine yazdığı *el-Kevserü'l-cârî ilâ riyâzi'l-Buhârî*, isimli bir şerhi vardır. Kirmânî (ö. 786/1384) ve İbn Hacer'e yer yer itirazlar yönelttiği ve garip kelimelerle müphem isimleri açıkladığı orta büyüklükte olan eserin el yazma nüshaları sadece Türkiye'de Süleymaniye (Ayasofya nr. 686, Hamidiye nr. 300) Ragıb Paşa (nr. 297), Murat Molla (nr. 514) ve Topkapı Saray Müzesi (III. Ahmed nr. 390) da bulunmaktadır.³⁵³ Önceleri Şâfiî iken Anadolu'ya geldikten sonra Hanefî mezhebini benimsemiştir. O eserinde fikhî hadisleri şerh ederken mezhep taassubundan uzak durmaya çalışır, bazen Ebû Hanîfe'yi diğer imamlara karşı savunurken bazen de eleştirir.³⁵⁴ Eser Ahmed İzze İnâye tarafından 2008 yılında 11 cilt halinde yayımlanmıştır.

6.1.7. Ali el-Kârî (ö. 1014/1606)

Tam adı, Ebû'l-Hasen Nureddin b. Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî el-Herevî'dir. Hocaları arasında Ali el-Muttakî, İbn Hacer Heysemî, Kutbeddin el-Mekkî

³⁵⁰ Aynî hakkında ülkemizde birçok akademik çalışma yapılmıştır. Bunlardan en meşhurları şunlardır. Sakallı, Talat, *Aynî ve Hadis Yorum Şerh Yöntem*, Nobel Yayınları, Ankara, 2013; Köktaş Yavuz, *Metin Tahlili Açısından Fethü'l-Bârî ve Umdetü'l-Kârî'nin Mükayasesi*, İsam Yayınları, İstanbul, 2006; Yektar, Osman Nedim, *Aynî'nin Hadis Usûlünü Ele Alışı*, Yüzakı Yayıncılık, İstanbul, 2016.

³⁵¹ Koçkuzu, Ali Osman, "Aynî" *DİA*, İstanbul, 1991, IV, 272.

³⁵² Yaşaroğlu, M. Kamil, "Molla Gürânî", *DİA*, İstanbul, 2005, XXX, 249.

³⁵³ Kandemir, "Câmiu's-Sahîh", *DİA*, VII, 121.

³⁵⁴ Demirci, Selim, "Molla Gürânî ve el-Kevserü'l-Cârî İsimli Buhârî, Şerhi" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniv. SBE, İstanbul, 2009, s. 113-115.

vardır. Fıkhî konularda Hanefî mezhebine son derece bağlı olan Ali el-Kârî, itikâdî konularda selefî tavrı benimsemiştir. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in ilimlerini takdir edip onları savunmuştur. Hadis şerhi alanındaki eseri, *Mirkâtü'l- mefâtih*'tir. Eser Tebrîzî tarafından Beğavî'nin *Mesâbîhü's-sünne* isimli eserine yazılan *Mişkâtü'l- mesâbih* isimli eserin şerhidir.³⁵⁵ Ali el-Kârî'nin bu eseri, Mübârekpûrî'nin en önemli kaynaklarından biridir. Bu durumun muhtemel sebebi Ali el-Kârî'nin itikâta selefî akîdeyi benimsemiş olmasıdır.

6.1.8. Yûsufendizâde (ö. 1167/1754)

Reîsü'l-kurrâ olan dedesi Yusuf Efendi'ye nispeten Yûsufendizâde diye bilinmekteyse de Abdullah Hilmi Efendi diye de tanınır. Sarayda *Sahih-i Buhârî* okutmakla görevlendirildiği için *Umdetü'l-kârî* ve *Fethü'l-bârî* den istifade ederek, 30 ciltlik bir şerh yazmıştır. Hâla yazma olarak bulunan eserin bütün nüshaları İstanbul kütüphanelerinde mevcut olup, eserin ismi *Necâhü'l-kârî li Sahîhi'l-Buhârî*'dir.³⁵⁶

6.2. Hindistan'da Hanefî Şerh Geleneği Diyobend, Birelvî ve Leknev Ekolleri

Hindistan bölgesi, müslüman nüfusun yoğun bir şekilde yaşadığı bölgelerdendir. Bölgede Hanefîlik hayli yaygındır. Hindistan'da Hanefî geleneğine bağlı üç ekol bulunmaktadır. Bunlar; Diyobent³⁵⁷, Birelvî³⁵⁸ ve Frengi Mahal (Leknev) dir.³⁵⁹ Bu

³⁵⁵ Özel, Ahmet, "Ali el- Kârî", *DİA*, İstanbul, 1989, II, 404; Kayapınar Hasan, *İslâm Hukuk Metodolijisinde Ahâd Haber ve Ali el-Kârî'nin Ahâd Haberlere Yaklaşımı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Çukurova Ün. SBE, Adana, 2014, s. 48.

³⁵⁶ Özkan, Halit, "Yûsufendizâde", İstanbul, 2013, *DİA*, XLIV, s. 42; Ülkemizde Yûsufendizâde hakkında doktora çalışması yapılmıştır. bkz. Tobay, Ahmet, *Yusuf Efendizâde Abdullah Hilmi ve Hadis Şerhçiliğindeki Yeri*, Marmara Ün. SBE, İstanbul, 1991.

³⁵⁷ Diyobent medresesi 1284/1867'de kurulmuştur. Sadece Hindistan'da değil; bütün İslâm âleminde tanınır. Ezherü'l-Hind adıyla meşhurdur. Diyobend medresesinin Hindistan'da hadis ilminin gelişmesine büyük katkıları olmuştur. Ulûm-i İslâmiyye bütün İslâm âleminde ciddi bir şekilde gerilemişken, Hint âlimleri bu devirde hadis ilimlerinin bayraktarlığını yapmışlardır. bkz. Özşenel, Mehmet, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2013, s. 100; Daudî Zaferullah, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 233; Birişik, Abdülhamit, *Hind Altıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2001, s. 113-226; Birişik, Abdülhamit, "Hint Alt-Kıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmî Faaliyetler, Şahıslar, Eserler" *İlmi Araştırmalar*, İstanbul, 2004, Cilt: 9, Sayı: 17, s. 7-16.

³⁵⁸ Hindistan'da Hanefî ekolüne bağlı ekollerden ikincisi ise Birelvî ekolüdür. Kurucusu Ahmet Rıza Han Birelvî'ye (ö. 1340/1921) nispetle Birelvî diye anılır. Fıkhî konusunda Hanefî olan ekol, tasavvuf konusunda ise Kâdiyye tarikatına bağlıdır. Ahmet Rıza Han, hadis alanında risale tarzında birçok eser yazmıştır. Birelvî ekolü, Ahmet Han'ın vefatından sonra çocukları ve talebeleri tarafından sürdürülmüştür. Bu gün bu ekole bağlı birçok hoca ve medrese bulunmaktadır. Bkz. Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, s.116-118. Diyobend ve Birelvî ekollerinin hadis anlayışlarının mükayesesi için bkz. Muhammed Masharîb Shad Syed, *Pakistan'daki Diyobendî ve Baralvî Ekolleri Arasındaki Hadise Dayalı Tartışmalar*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Dokuz Eylül Ün. SBE, İzmir, 2016. Leknev'de hadis ilimlerine ilgi Abdülalî Leknevî (ö.1225-1810) ile artmaya başlamıştır. Bu ekolden Abdulhay Leknevî ve Nimevî gibi önemli hadisçiler yetişmiştir.

³⁵⁹ Özşenel, *Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, s. 100-118.

bölgede çok sayıda şârih yetişmiştir. Biz Hindistan bölgesinde yetişen bütün Hanefî şârihleri değil, onların sadece meşhurlarını zikredeceğiz.

6.2.1. Abdulhay Leknevî (ö. 1304/1886)

Leknevî ekolüne bağlıdır. Usûl ve furû ilimlerinde söz sahibi olan Leknevî delillerden hüküm çıkarmada oldukça mahirdir. Hanefî olmasına rağmen mezhebin görüşüne muhalif açık bir delil bulduğunda mezhebin görüşünü kabul etmez. Leknevî'nin hadis şerhiyle ilgili eseri İmam Mâlik'in Muvatta' isimli eserinin Şeybânî nüshasına yazdığı *et-Ta'likü'l-mümecced alâ Muvattai'l-İmâm Muhammed'tir*.³⁶⁰ İlk olarak Leknevî hayattayken basılan eser, Takiyyuddîn en-Nedvî'nin tahkikiyle Dimeşk'te 2005 yılında üç cilt halinde yayımlanmıştır.³⁶¹

6.2.2. Zâhir Ahsen Nîmevî (ö. 1325/1907)

Leknevî ekolüne bağlıdır. Müellifin ahkâm hadisleriyle ilgili *Âsârü's-Sünen ma'at-Ta'liki'l-hasen ve ta'likü't-ta'lik* isimli bir eseri vardır. Eser yarım kalmış olup, Feyiz Ahmed'in tahkikiyle Multan'da yayımlanmıştır.³⁶² Mektebetü'l-Büşrâ tarafından Karaçi'de 2013 yılında yayımlanan bu esere Mübârekpûrî, *Ebkârü'l-minen fî teknîdi Âsârü's-sünen* isimli bir reddiye; Keşmîrî ise *el-İthâh li mezhebi'l-ehnâf* ismiyle bir talik yazmıştır.

6.2.3. Halil Ahmed Sehârenpûrî (ö. 1346/1927)

Diyobent ekolüne bağlı müellifin, *Bezlü'l-mechûd* isimli meşhur Ebû Dâvûd şerhi vardır. Eser, Ebu Davud'un es-Sünen'inin şerhi olup müellifin ömrünün sonlarına doğru bütün birikimini ortaya koyduğu eseridir. Yaklaşık on yılda tamamlanmıştır. Önce büyük boy beş cilt, ardından Muhammed Zekeriyya Kandehevî'nin ta'likleriyle birlikte 20 cilt halinde basılmıştır.³⁶³

³⁶⁰ Hatiboğlu, İbrahim, "Leknevî", *DİA*, İstanbul, 2003, XXVII, 138.

³⁶¹ Ögtem, Ramazan, *Abdülhayy el-Leknevî ve et-Ta'likü'l-Mümecced Adlı Eserinin Değerlendirmesi*, Fatih Sultan Vakıf Üniv. SBE, İstanbul, 2017, s. 85.

³⁶² Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, s. 121.

³⁶³ Özşenel, Mehmet, "Sehârenpûrî" *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVI, 310.

6.2.4. Enver Şâh el-Keşmîrî (ö. 1352/1933)

Babası Muazzam Şâh el-Hüseynî el-Keşmîrî, fıkıh, matematik, gibi ilimlerde uzman; Farsça şiir yazan bir şair olup Sühreverdî tarikatında şeyhtir.³⁶⁴ Annesi, yetim olarak büyümüş, züht ve takva sahibi, ibadete düşkün bir hanımefendidir.³⁶⁵ Keşmîrî, Diyobend Dâru'l-Ulûm Medresesi'nde hocalık yaparken medrese müdürü Habibü'r-Rahman'ın ısrarı ile 1909 yılında evlendi.³⁶⁶ Keşmîrî, Dâbil Merdesesi'nde çalışırken basur hastalığına yakalandı. Hastalık gittikçe şiddetlenince Diyobend'e dönmeye karar verdi. Burada meşhur doktorlara tedavi olan Keşmîrî, şifa bulamadı. 1933 yılında bu hastalık yüzünden vefat etti.

İlim hayatına 5 yaşında babasından Kur'ân öğrenerek başlayan Keşmîrî, Gülâm Muhammed Rasûnî'den iki sene içinde sarf, nahiv, usûl-i fıkıh ve fıkıh okumuştur.³⁶⁷ Sonra takriben 1888 yılında dönemin ilim ve irfan merkezlerinden sayılan Hazâra'ya gitmiş, üç yıl boyunca astronomi, mantık, felsefe ve fıkıh tahsil etmiş, herhangi bir kitaba bakmadan insanlara fetvâ verebilecek seviyeye gelmiştir.³⁶⁸ Hazâra'da tahsil ettiği ilimle de tatmin olmayan Keşmîrî, ününü çokça duyduğu, bölgenin en önemli medreselerinden olan Diyobend Dâru'l-Ulûm Medrese'sine 1890 yılında kaydolmuştur. Müdürlüğünü Mahmud Hasan ed-Diyobendî'nin yaptığı bu medreseden 1896 yılında mezun olana kadar zâhirî İslâmî İlimler yanında bâtinî ilimleri de tahsil etmiştir.³⁶⁹

Hocalarından Mahmut Hasan ed-Diyobendî (ö.1339/1921) ve Şeyh Muhammed İshâk Keşmîrî'den (ö.1320/1902) hadis dersleri almıştır.³⁷⁰ Diğer hocaları arasında Halil Ahmed Seheranfûrî, Şeyh Gülâm Rasul (ö. 1337/1919) sayılabilir. Keşmîrî Hâkim Vasıl Hân'dan geleneksel tıp eğitimi de almıştır.³⁷¹ Diyobent'teki medreseden mezun olduktan sonra Raşid Ahmed Gangohî'den (ö.1323/905) hadis, tasavvuf ve batınî ilimler tahsil etmiştir.³⁷²

³⁶⁴ Abdurrahman Tayyib, "el-Allâme Enver Şâh el-Keşmîrî Evdâu'n Alâ Hayâtihî ve Ârâuhu fi İlmi't-Tefsîr", *Mecelletü'd-Dâî*, Diyobend, Hindistan, 2014, s. 32.

³⁶⁵ Faruk el-Ensârî, *eş-Şeyh Muhammed Enver Şâh ve Ârâuhû'l-İ'tikâdiyye*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Mekke, Suudî Arabistan, 2000, s. 30.

³⁶⁶ Abdurrahman Tayyib, "el-Allâme Muhammed Enver Şâh", s. 34.

³⁶⁷ Abdurrahman Tayyib, "el-Allâme Muhammed Enver Şâh", s. 33.

³⁶⁸ Seyyid Şâhit Rasûl, *Allâme Muhammed Enver Şâh el-Keşmîrî fî Dav'i İntâcâtihî'l-Edebiyye ve'l-İlmiyye*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), el-Câmiatü'l-İslâmiyye Bahawalpur, Pakistan, 2009, s. 60.

³⁶⁹ Muhammed Adil Hân, "el-Muhaddisü'l-Kebîr", *Mecelletü'l-İslâm fî Asya*, Malezya, 2011, s. 203.

³⁷⁰ Abdülfettâh Ebû Gudde, *et-Tasrîh Muhakaddimesi*, s. 15.

³⁷¹ Daudî, Zaferullah "Keşmirî", *DİA*, İstanbul, 1999, XXV, 327.

³⁷² Daudî, Zaferullah, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, s. 213; Abdurrahman Tayyib, "el-Allâme Muhammed Enver Şâh", s. 33.

³⁷² Abdurrahman Tayyib, "el-Allâme Muhammed Enver Şâh", s. 33.

Keşmîrî değişik medreselerde hocalık yaptığı için binlerce öğrenciye hocalık yapmıştır. Bu öğrencilerden en meşhurları arasında Muhammed Şefî' (ö.1396/1978) Muhammed Yusuf el-Bennûrî³⁷³ (ö.1397/1977), Muhammed İdris Kandehlevî³⁷⁴ (ö. 1367/1947), Habibü'r-Rahman el-A'zamî³⁷⁵ (ö. 1413/1992), Muhammed Manzûr Numânî (ö. 1417/1996) sayılabilir.³⁷⁶

Eserleri

Keşmîrî, planlı bir şekilde eser yazmamıştır. Eserlerinin büyük çoğunluğu yaptığı ders ve konferanslarda verdiği bilgilerden öğrencilerinin tuttuğu notlara dayanmaktadır. Buna rağmen zaman zaman öğrencilerinin ısrarı üzerine bazı konularda risale tarzında eserler kaleme almıştır.³⁷⁷ Biz bu bölümde Keşmîrî'nin bütün eserlerini değil, sadece meşhur olanları tanıtacağız.

1. *Feyzû'l-bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî: Sahîh-i Buhârî* derslerinde verdiği bilgilerden müteşekkildir. Kitab, öğrencisi Şeyh Muhammed Bedir Âlem Mirtehî tarafından cem ve tedvin edilmiştir.³⁷⁸ Mirtehî, esere *Bedrû's-sârî ilâ Feyzi'l-bârî* ismiye bir Hâşiye yazmıştır. Eser, haşiyeyle beraber Meclisü'l-ilmî tarafından 1938 de 6 cilt halinde yayımlanmıştır. Tezimizde Keşmîrî'nin bu eserinden çokça istifade edilmiştir.³⁷⁹

2. *el-Arfü's-Şezî Şerhu Süneni't-Tirmizî*

Eser, Keşmîrî'nin Tirmizî derslerinde verdiği bilgilerin öğrencisi Muhammed Çerağ tarafından derlenmesi ile oluşmuştur. Keşmîrî'nin tezimizle alakalı olan şerhi bu eserdir. Eserin çalışmamızda esas aldığımız baskısı, Mektebetü'l-büşrâ tarafından Karaçi'de 2012 yılında yapılan 5 ciltlik baskısıdır.

el-Arf, el-Meclisü'l-İlmî tarafından farklı zamanlarda defaatle basılmıştır. Eserin yazımı, 1338/1920'da tamamlanıp, aynı yıl basıldığı için Keşmîrî tarafından görülmüş

³⁷³ Keşmîrî'nin en meşhur öğrencilerinden biridir. Hocası Keşmîrî'nin *Câmi'u't-Tirmizî* derslerinde verdiği bilgilerden hareketle *Maârifü's-Sünen* isimli bir şerh yazmaya başlamış, eserini tamamlayamadan vefat etmiştir. Kitâbü'l-Hac'a kadar olan bu eser Mektebetü'l-Bennûrî tarafından Karaçi'de 6 cilt halinde 1992 yılında yayımlanmıştır.

³⁷⁴ Tebrizî'nin *Mişkâtü'l-Mesâbih* isimli şerhine *Et-Ta'likü's-Sabih fî Şerhi Mişkâti'l-Mesâbih* isimli bir şerh yazmıştır. Eser Meclisü'l-İlmî tarafından Şam'da 1996 yılında yayımlanmıştır.

³⁷⁵ Yaptığı tahkiklerle marûftur. Tahkikleri arasında *Musannefü Abdurrezzak b. Hemmâm, Sünenü Saîd b. Mansûr* vardır.

³⁷⁶ Faruk el-Ensârî, *eş-Şeyh Muhammed Enver Şâh ve Ârâuhû'l-İ'tikâdiyye*, s. 43-49.

³⁷⁷ Keşmîrî'nin yayımlanmış ve yayımlanmamış eserleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Akpınar, Raşid, *Keşmîrî'nin Hukuk Düşüncesi*, Serencam Yayınları, Gaziantep, 2017. s. 42-61.

³⁷⁸ Abdulfettâh Ebû Gudde, *et-Tasrîh Mukaddimesi*, s. 29.

³⁷⁹ Keşmîrî'nin bu eseri hakkında Ülkemizde doktora çalışması yapılmıştır. bkz. Özçelik, Harun, *Çeşitli Yönleriyle Buhârî Şerhi Feyzû'l-Bârî*, Atatürk Üniv. SBE, Erzurum, 2002.

olmalıdır. Zaten Kettânî, eserin ilk baskının muhakkiki olarak, Keşmîrî'nin ismini vermiştir.³⁸⁰

Eser, emâlî tarzında olduğu için sistematik değildir. Keşmîrî, bu eserinde sadece ahkâma delâlet eden hadisleri şerh etmiş, ahkâma delâlet etmeyen hadislerin şerhiyle ilgilenmemiştir. Eserde isnad tenkidine zorunlu olan durumlarda değinilmiştir. Keşmîrî, bu kitabında geçmiş Hanefî âlimlerden bol miktarda nakil yapmasına rağmen nakilci olarak nitelenemez. Çünkü o, naklettiği görüşleri kritik etmeyi ihmal etmeyen muhakkik bir tavra sahiptir.

Keşmîrî eserinde daha çok ihtilaflı hadislerin çözümü konusuna değinmiştir. O hadislerden çıkarılacak hükümler üzerinde özenle durmuş, özellikle Hanefîlerin hadislerden istinbât ettiği hükümleri savunmuştur. Bu yüzden Mübârekpûrî, Keşmîrî'yi Tirmizî'nin kitabını hanefileştirmekle itham etmiştir.

Keşmîrî'nin öğrencisi Bennûrî, bu kitabı referans olarak Tirmizî'ye *Meârifü's-sünen* isimli bir şerh yazmıştır. Keşmîrî'nin bu kitabında yaptığı fikhî tercihler konusunda 2014 yılında doktora çalışması yapılmıştır. Fazlurrahmân Abdülbârî, çalışmasını Salât bölümüyle sınırlı tutmuştur.³⁸¹

3.Emâlî alâ Süneni Ebî Dâvûd: Bu emâlî Mahmut Sıddık Necibâbâdî tarafından yazılmıştır. Necebâbâdî eseri, Keşmîrî Mahmud Hasan Diyobendî ve Şebbir Ahmed el-Osmânî ve Sehârenfûrî'nin Ebû Davud derslerinde tuttuğu notlardan oluşturmuştur. Delhi'de 1937 yılında bir cüzü yayımlanmıştır.³⁸² Keşmîrî'nin Müslim emâlisi ile İbn Mâce ve Müsned Hâşiyeleri ise henüz yayımlanmamıştır.³⁸³

4. Faslü'l-hitâb fî mes'eleli Ümmi'l-Kitâb: İmamın arkasında Fâtiha okumakla ilgili bir risaledir. Eser, *Mecmûatu Resâli Keşmîrî*³⁸⁴ içerisinde yayımlanmıştır.³⁸⁵ Tezimizin Fâtiha ile ilgili meselelerinde Keşmîrî'nin bu eserinden istifade ettik.

³⁸⁰ Kettânî, Muhammed b. Ca'fer, *er-Risâletü'l-Müstatrefe*, (thk. Ebû Ya'lâ Beyzavî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2011, III, s. 17.

³⁸¹ Fazlurrahmân Abdülbârî, *Tercihâtü'l-Keşmîrî ve ihtiyârâtühü'l-fikhiyye min hilâli şerhihi li Câmii't-Tirmizî*, Medine el-Âlemiyye Üniversitesi, Malezya, 2014.

³⁸² Daudî, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, s. 218.

³⁸³ Bennûrî, Muhammed Yusuf, *Neşhatü'l-Anber fî Hayâti İmâmi'l-Asr eş-Şeyh Enver*, el-Meclisü'l-İlmî, Karaçi, 1969, s. 291.

³⁸⁴ El-Meclisü'l-İlmî, Keşmîrî'nin 12 makalesini bu eser içerisinde yayımlamıştır. Eser, Karataş'da 1996 yılında yayımlanmıştır.

³⁸⁵ Keşmîrî, *Mecmûatu Resâli Keşmîrî*, el-Meclisü'l-İlmî, Karaçi, 1996.

Keşmîrî'nin müktedînin Fâtîha okuması ile ilgili *Hâtîmetü'l-hitâb fi Fâtîhâti'l-Kitâb* isimli Farsça kısa bir eseri daha vardır.³⁸⁶

5. *Neylü'l-ferkadeyn fi raf'i'l-yedeyn*: Rükûdan önce, sonra ve secde arasında ellerin kaldırılıp kaldırılmayacağı konusunda ilgili 145 sayfalık bir kitaptır.³⁸⁷ Keşmîrî bu esere *Bastü'l-yedeyn li neyli'l-ferkadeyn* isimli bir ta'lik yazmıştır. Bu eser Meclisü'l-İlmî tarafından *Neylü'l-ferkadeyn*'nin hâmişinde yayınlanmıştır.³⁸⁸ Ayrıca eser *Resâilü Keşmîrî*'nin içerisinde yayınlanmıştır.

6. *Keşfü's-Setr An Meseleti'l-Vitr*: Vitr namazıyla alakalı hadislerin ele alındığı bir eserdir. Eser *Mecmûatu Resâili Keşmîrî*'de yayımlanmıştır.

7. *Et-Tasrîh bimâ tevetera fi nüzûli İsa Mesih*: Hz. İsa'nın nüzulüyle alakalı hadisleri incelediği bir eser olup, Muhammed Şefî ed-Diyobendî tarafından tertib edilmiştir. Ebû Gudde bu esere mukaddime ve talik yazarak bütün İslâm âleminde tanınmasına katkı sağlamıştır. Eser müstakil olarak yayımlandığı gibi *Mecmûatu Resâili Keşmîrî*'de de yayımlanmıştır.

8. *Müşkilâtü'l-Kur'ân*: Kur'ân'ı Kerim'deki müşkil lafızları beyan eden, aynı zamanda Keşmîrî'nin ilim ve feyzini yansıtan en önemli eserlerindedir. Keşmîrî'nin müşkilâtü'l-Kur'ân hakkında verdiği konferansların derlenmesiyle oluşturulmuştur.³⁸⁹ Bennûrî'nin bu eser için yazdığı *Yetîmetü'l-beyân li Müşkili'l-Kur'ân* ismiyle bir mukaddimesi bulunmaktadır. Eser Bennûrî'nin haşiyesi ile beraber *Mecmûatu Resâili Keşmîrî*'de yayımlanmıştır.

9. *Akîdetü'l-İslâm fi Hayâti İsa aleyhisselâm*: Kâdiyânîlere reddiye amacıyla yazılmıştır. Eser, Hz. İsa'nın yeryüzene ineceğini savunmaktadır. Eser, Keşmîrî hayatta iken basılmıştır. Bu eser ve bu eserin haşiyesi olan *Tahiyyâtü'l-İslâm fi Hayâti İsa aleyhisselâm* Mecmûtu Rasâili Keşmîrî'de yayımlanmıştır.

10. *Darbu'l-Hâtem alâ Hudûsi'l-Âlem*: kainattaki herşeyin mahluk olduğunu ispat etmek için yazılmış, mazmun bir eserdir. Muhammed İkbâl Keşmîrî'den bu beyitleri şerh etmesini istemiştir.³⁹⁰ Keşmîrî daha sonra bu eserini *Mirkâtü't-Târem li Hudûsi'l-*

³⁸⁶ Mustafa Fazlî'r-Rahmân Abdü'l-Bârî, *Tercihâtü'l-Keşmîrî ve İhtiyârâtühü'l-Fıkhıyye min Hilâli Şerihî li Câmî't-Tirmizî fi Kitâbi's-Salât*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Câmîatü'l-Medîneti'l-İslâmiyye, Malezya, 2014, s. 26.

³⁸⁷ Seyyit Şâhit Rasûl, *Allâme Muhammed Enver Şâh el-Keşmîrî*, s. 102.

³⁸⁸ Seyyid Şâhit Rasûl, *Allâme Muhammed Enver Şâh el-Keşmîrî*, s. 102.

³⁸⁹ Abdülfettâh Ebû Gudde, *et-Tasrîh Muhakaddimesi*, s. 29.

³⁹⁰ Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 139

Âlem ismiyle şerh etmiştir. Mısır'da bu eseri gören Mustafa Sabri Efendi Keşmîrî'den sityaışle bahsetmiştir.³⁹¹ Her iki eser de *Resâili Keşmîrî*'de yayımlanmıştır.

11. *İkfâru'l-Mulhidîn fi Zaruriyyâti'd-dîn*: İman ve küfür konularına dair olan bu eser Keşmîrî hayattayken basılmıştır. Keşmîrî bu kitapta imân inkâr, dinin zaruri konularını inkâr edenin hükmü konularının üzerinde durur. Eser, *Resâili Keşmîrî*'de yayımlanmıştır.

12. *İnâs bi İtyâni İsâ Aleyhi's-Selâm*: Yahudilerin Hz. İlyas'ın yeniden dünyaya geleceğine dair iddialarına cevap mahiyetindedir.³⁹² Eser Mecmûtü Resâil içerisinde yayınlanmıştır.

13. *Kitâbün fi'z-Zebbi an Kürratü'l-Ayneyn*: Şah Veliyyullah Dihlevî'nin Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın Hz. Ali'ye üstünlüğünü konu edinen *Kurratü'l-Ayneyn* isimli kitabına rafizilerin yazdığı reddiyeye karşı Farsça yazılmış bir reddiyedir.³⁹³

14. *Hâtemü'n-Nebiyîn*: Kâdiyâniliğe karşı Hz. Muhammed'in son Peygamber olduğu ve ondan sonra ne nebi ne de rasul gelmeyeceği konusunu işleyen Farsça bir eserdir. Eser Keşmîrî'nin son eseridir.³⁹⁴

15. *En-Nûru'l-Fâid Alâ Nazmi'l-Ferâiz*: Farsça manzum bir eserdir. Öğrencisi Fahreddin Ahmet Muradabâdî'ye verdiği ferâiz derslerindeki bilgilerden müteşekkildir. Keşmîrî eseri mezkûr öğrenciye hediye olarak vermiştir. Fahrettin Ahmet Muradabâdî bu eseri 1356 yılında bastırmıştır.³⁹⁵

15. *Sehmü'l-Gayb Fi Kebdi Ehl'i-r-Rayb*: Yirmi iki sayfalık Farsça bir risaledir. Hz. Peygamberin cüziyyat ve külliyyatı bildiğini iddia eden Ali Berfilî'ye reddiyedir.³⁹⁶

16. *El-İthâf li Mezhebi'l-Ehnâf*: Nîmevî'nin *Âsârü's-Sünen* isimli eseri üzerine Hanefî mezhebine dair yorum ve ta'likleri içerir.³⁹⁷ Keşmîrî vefat ettikten sonra kitap mezkûr şekilde isimlendirilmiştir.³⁹⁸ Öğrencisi Bennûri bu kitap hakkında "*Keşmîrî'nin yaptığı atıflar açıklanacak olursa bu kitap birkaç cilt büyüklüğünde mufassal bir kitap*

³⁹¹ Mustafa Sabri Efendi, *Mevkifü'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Âlem min Rabbi'l-Âlemîn*, Daru İhyâi't- Turâsi'l- Arabî, Beyrut, ts. s. 386.

³⁹² Zaferullah Daudî, "Keşmîrî", *DİA*, XXV. 328.

³⁹³ Faruk el-Ensârî, *eş-Şeyh Muhammed Enver Şâh ve Ârâuhü'l-İ'tikâdiyye*, s. 64.

³⁹⁴ Faruk el-Ensârî, *eş-Şeyh Muhammed Enver Şâh ve Ârâuhü'l-İ'tikâdiyye*, s. 65.

³⁹⁵ Seyyid Şâhit Rasûl, *Allâme Muhammed Enver Şâh el-Keşmîrî*, s. 122.

³⁹⁶ Abdulfettâh Ebû Gudde, *et-Tasrîh Muhakaddimesi*, s. 30.

³⁹⁷ Abdurrahman Tayyib, "Allâme Muhammed Enver Şâh el-Keşmîrî", s. 37.

³⁹⁸ Abdulfettâh Ebû Gudde, *et-Tasrîh Mukaddimesi*, s. 31.

olur.” demiş, Abdulfettah Ebû Ğudde bu faaliyetin Keşmîrî'nin öğrencilerinin boynunun borcu olduğunu teyit etmiştir.³⁹⁹

Keşmîrî'nin çeşitli konularda yazdığı ama yayınlanmamış mahtûta risâleleri de vardır. Bu risalelerden birkaçı şunlardır. *Risale fî hakikati'l-âlem*, *Risale fî mes'eleti Abdalkadir şey'en lillâh*, *Risale fî mes'eleti'z-zebîha li ğayrillâh*, *Havâşin alâ eşbah ve'-n-nezâir li İbn Nuceym*.⁴⁰⁰

6.2.5. Zafer Ahmed Osmanî 1392/1974)

Asıl adı, Zafer Ahmed b. Latîf et-Tehânevî el-Osmânî'dir. Diyobend'de doğmuş, Diyobend Medresesi'nden mezun olmuştur. Eşref Ali Tehânevî (ö. 1362/1943), Hanefî mezhebinin görüşlerini destekleyen hadisleri ihtiva eden *İhyâu's-sünen* adıyla bir eser kaleme almış ancak eserin müsveddeleri kaybolmuştur. Müellif müsveddeleri kaybolan çalışması gibi ayrıntılı bir eser kaleme almayı arzu ettiğinden bu işi Ahmed Hasan Senbehlî'ye havale etmiş, fakat onunla bazı meselelerde farklı düşündükleri ortaya çıkınca bu defa yeğeni Zafer Ahmed Tehânevî'yi eseri yeni baştan kaleme almakla görevlendirmiştir. Zafer Ahmed'in tamamladığı eser Karaçi'de (1414-1415/1993-1994) ve Beyrut'ta (nşr. Halîl el-Meys, 1421/2001) *İ'lâü's-sünen* ismiyle yayımlanmıştır.⁴⁰¹

6.2.6. Şebbir Ahmed Osmânî (ö. 1369/1949)

Keşmîrî'nin öğrencilerindendir. Müslim'in Sahîh'ine *Fethü'l-mulhim* isimli bir şerh yazmıştır. Eserin başında önemli bir hadis usûlü sayılabilecek tarzda bir mukaddime bulunmaktadır. Kevserî'ye göre Müslim şerhlerinin en güzeli olan eser,⁴⁰² Muhammed Takî Osmânî (ö. 1362/1943) tarafından eklenen bir tekmile ile birlikte basılmıştır. Şebbir Ahmed eserinde Keşmîrî'den önemli derecede istifade etmiştir. Eser 12 cilt halinde Beyrut'ta Mahmut Şâkir tarafından yayımlanmıştır.⁴⁰³

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Hanefîlerden hadis şerhine dair eser yazan ilk müellif Tahâvî'dir. Ondan önceki Hanefî âlimler, fıkıh ile ilgilenmiş, hadislerin şerhine

³⁹⁹ Abdülfettâh Ebû Ğudde, *et-Tasrîh Muhakaddimesi*, s. 31.

⁴⁰⁰ Abdülfettâh Ebû Ğudde, *et-Tasrîh Muhakaddimesi*, s. 32; Keşmîrî'nin yayımlanmamış diğer risâleleriyle ilgili detaylı bilgi için bkz. Akpınar, Raşid, *Keşmîrî'nin Hukuk Düşüncesi*, s. 44-61.

⁴⁰¹ Eserin yazım ve neşrinin detaylarıyla ilgili bkz. Sifil, Ebû Bekir, “Zafer Ahmet Osmanî” *DİA*; XLII, 68. Eser, Komisyon tarafından *Hadislerle Hanefî Fıkıhı* adıyla 20 cilt halinde Türkçe'ye tercüme edilerek, Misvak Yayınevi tarafından yayımlanmıştır.

⁴⁰² Kevserî, *Makâlât*, s. 92.

⁴⁰³ Şebbir Ahmet Osmânî, Takî Osmânî, *Mevsûatü Fethi'l-Mulhim*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 2006.

dair müstakil bir kitap yazmamışlardır. Aslında bunda şaşılacak bir durum yoktur. Zira hadis edebiyatında da ilk şerhler, aşağı yukarı Tahâvî ile aynı dönemde yazılmıştır.⁴⁰⁴ Ehl-i hadis içinden de günümüze ulaşan ilk şerh kitabı Hattâbî'nin (ö. 388/998) şerhi olduğunu kabul edersek, Hanefîlerin şerh kitabını ehl-i hadis müntesiplerinden daha önce yazdığı sonucuna varabiliriz. Tahâvî'den sonraki süreçte Pezdevî (ö. 482/1089), Ömer b. Muhammed b. İsmail b. Muhammed es-Semerkindî en-Nesefî (ö. 537/1142), Zahîruddîn Ebû Ali el-Hasan b. Hatîr b. Ali el-Fârisî en-Nu'mânî'nin (ö. 598/1202) şerh çalışmaları olsa da bu eserler günümüze kadar ulaşmamıştır.⁴⁰⁵ Hanefîler genellikle görüşlerini fıkîh kitaplarında ortaya koymuşlardır. Bu sebeple olsa gerek onlar, bir hadis kitabını başından sonuna kadar şerh etmek yerine fıkîh kitapları yazmayı tercih etmişlerdir.

7. Selefî Şerh Geleneği

Selefî şerh geleneğinden kastımız, bir mezhep veya imamı taklidi reddedip, Kur'ân ve hadislerden hüküm çıkararak, icihadlarını açıklamayı adet haline getirenlerdir. Selefî ekolün ehl-i hadisle yakın ilişkileri olduğunu, fikirlerinin birçok konuda birbirlerine çok yakın olduğunu, buna rağmen bütün selef âlimlerine, selefî denemeyeceğini daha önceden görmüştük. Selefîlik, İbn Teymiyye ile sistemleşen, genellikle âyet ve hadislerin zâhirine bağlı kalan, taklidi reddetmeyi adet haline getiren bir ekoldür. Bu sebeple ehl-i hadis ekolüne mensup olduğu halde, bir mezhebi veya kişiyi taklidi reddetmeyen şârihleri, selefî şerh geleneğine mensup âlimler içerisinde değerlendirmedik.

7.1. Klasik Dönem Selefî Şârihler

İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) görüş ve eleştirileriyle selefî anlayışın metodolojik bir yön kazanmasında büyük katkıları olmuştur. Her iki müellif de birçok ilim dalında önemli eserler vermelerine rağmen hadis şerhiyle ilgili doğrudan bir eserleri yoktur. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye görüşleriyle sadece bu fikri benimseyen âlimleri değil, diğer ekollere mensup olanları da derinden etkilemiştir.

⁴⁰⁴ Sancaklı, Saffet, "İbn Battâl ve Buhârî Şerhi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Samsun, 2007, Cilt: 7, Sayı: 1, s. 64-66; Türcan, Zişan, *Hadis Şerh Geleneği Doğuşu Gelişimi ve Dönüşümü*; A. MİF, "Hadis Şerhçiliğinin Doğuşu ve Gelişimi", *Hitit Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çorum, 2009, Cilt: 8, Sayı: 16.

⁴⁰⁵ Sandıkçı, *Sahîhi Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*, s. 26-30.

İbn Teymiyye bazı hadisler hakkında sorulan sorulara cevaplar vermiş, hadislerin sıhhat değerlendirmesini yapmıştır.⁴⁰⁶ İbn Teymiyye'nin eserlerinde isnâd ve metin değerlendirmesi yaptığı birçok hadis bulunmaktadır. O, genellikle bütün eserlerinde hadis şerhiyle ilgilenmiş olsa da özellikle *Mecmûu'l-fetâvâ*, *Minhâcu's-sünne*, *er-Rad ale'l-Bekrî*, *Şerhu hadîsi'n-nuzûl ve Ehâdisu'l-kussâs* isimli eserlerinde hadis şerhiyle yoğun bir şekilde ilgilenmiştir.⁴⁰⁷ İbn Teymiyye'nin bütün eserlerinde hadis şerhiyle ilgili verdiği bilgiler bir araya getirilse, belki de azımsanmayacak büyüklükte bir şerh kitabı elde edilebilir.

Birçok ilim dalında eserler veren İbn Kayyim el-Cevziyye, hadis alanında da birçok eser telif etmiştir. İbn Kayyim, Hadîs ilminin önemli konularını tartışmış, hadîs usûlüne dair detaylı bilgiler vermiştir. Sahih ve sakîm olan hadîsleri tanımaya yönelik ortaya attığı görüşleri, hadîsler arasındaki teâruzu giderme gayretleri, yaptığı metin tenkitleri, mütevâtir, âhâd, merfû, mürsel ve mevkûf haberlerin değeri ve delil oluşu, anlaşılması, bağlayıcılığı ve Kur'an karşısındaki konumu vb. konular onun hadîs ilmi sahasında üzerinde durduğu önemli mevzulardır.⁴⁰⁸ Hadis şerhiyle ilgili doğrudan bir kitabı olmayan İbn Kayyim, *el-Menâru'l-munîf fi's-sahîh ve'd-daîf*, *Zâdu'l-meâd*, *Tehzîbu's-sunen*, *Fevâidu Hadîsiyye* isimli eserlerinde hadis şerhiyle yoğun bir şekilde iştiğal etmiştir.

Selefi zihniyeti etkileyen önemli müelliflerden biri de İbnü'l-Vezîr'dir. (ö. 840/1436) Önceleri Zeydî iken Hicaz'daki hocalarının etkisiyle Selefliğe geçmiştir. Yemen'e döndüğünde kendisine yapılan baskılar neticesinde ücra yerlerde yaşamak zorunda kalmıştır. İbnü'l-Vezîr özellikle *el-Avâsım ve'l-kavâsım fi'z-zebbi an sünneti Ebîl-Kâsım* adlı eseri selefi çevrelerce bilinen bir eserdir. İbnü'l-Vezîr'in en hacimli eseri olup, Selefliği tercih ettikten sonra Yemen'deki hocası Cemaleddin b. Ebü'l-Kasım tarafından kendisine gönderilen ve hadis ehlini hedef alan risalelere karşı yazılmıştır.⁴⁰⁹ Nebvî sünneti ve dinin tartışılmaz kurallarını savunmayı hedef alan bir eserdir. Diğer seleflerde olduğu gibi İbnü'l-Vezîr de bu eserinde Kur'ân ve Sünnete

⁴⁰⁶ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XVIII, 122, 385.

⁴⁰⁷ Alan Müjdat, *İbn Teymiyye'nin Şerhu Hadîsi'n-Nuzûl Eseri Bağlamında Hadis Şerhçiliği*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Necmeddin Erbakan Üniv. SBE. Konya, 2017, s. 19. İbn Teymiyye'nin hadisle ilgili eserleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Özer, *Sünneti ve Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 35-37.

⁴⁰⁸ Yılmaz, Orhan, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Hadis Sünnet Anlayışı ve Metin Tenkidindeki Yeri, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. SBE., Ankara, 2013, s. 223.

⁴⁰⁹ Özer, M. Said, "İbnü'l-Vezîr", *DİA*, İstanbul, 2001, XXI, 241.

dönüşe çağırması, insanları taklidi reddetmeye davet etmiştir. Başta Ebû Hanîfe, İmam Mâlik olmak üzere muteber âlimleri şiddetle eleştiren bir üslûbü vardır.⁴¹⁰

7.1.1. Emir es-San'ânî (ö. 1182/1768)

Tam adı, Ebû İbrahim İzzeddin Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil Alallâh İsmail es-San'ânî'dir. Yemen asıllı bir âlimdir. Önceleri Zeydîliği taklit eden müellif, San'a'da fıkıh otoritesi haline geldikten sonra taklidi reddederek delillerle amel etmeye başlamıştır. Zeydî mezhebinde kabul görmeyen bazı namaz sünnetlerini kılmada ısrar ettiği için, Zeydî halk tarafından dışlanmıştır. Halkın kendisine gösterdiği tepkiye rağmen yolundan dönmeyen San'ânî'nin her geçen gün talebeleri artmıştır. Müellifin konumuzu ilgilendiren en önemli eseri İbn Hacer'in *Bülûgü'l-merâm* isimli ahkâm hadisleriyle ilgili kitabına yazdığı *Sübülü's-selâm* isimli şerhidir. İlim çevrelerince hayli meşhur olan kitap Osmanlı Medreselerinde de okutulmuştur. Müellifin bir diğer şerh eseri ise Takıyyüddin İbn Dakîku'l-İd'in (ö. 702/1302), Abdülganî el-Makdisî'nin (ö. 600/1203) hadisle ilgili *Umdetü'l-ahkâm*'ına yaptığı şerh üzerine bir haşiyedir.⁴¹¹

7.1.2. Şevkânî (ö. 1250/1834)

Tam adı, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî el-Yemânî'dir. Önceleri Zeydi ekolüne mensup olan müellif, yazdığı *İrşâdü'l-gâbî* isimli eseriyle Zeydilerde yaygın olan sahâbeye sebbetme âdetinin yanlış olduğunu savunmuştur. Kendisine yapılan yoğun eleştirilere rağmen, Yemen imamı Mansur Ali b. Abbâs onu Kâdî'l-kudât makamına getirdi, o makamda ölene kadar bulundu. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'den etkilenmekle birlikte yaklaşım ve iddiaları ehl-i hadis Selefliliğine dayanır. Şevkânî'nin hadis şerhiyle ilgili eseri *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*'dır. Eser Mecidüddîn İbn Teymiyye'nin ahkâm hadislerini bir araya getirdiği *Müntekâ* isimli eserin şerhidir. Şevkânî eserde İbn Hacer'in *Fethü'l-bârî* ile *Telhîsü'l-habîr* ve Nevevî'nin *Minhâc*'ından önemli ölçüde istifade etmiştir. Şevkânî ehl-i hadis Selefliliğini ana hatlarıyla benimsemekle beraber, bazı meselelerde söz konusu çizgiden ayrılmaktadır.⁴¹² Şevkânî, elh-i hadisten olduğu için herhangi bir

⁴¹⁰ Özdemir, Ahmet, *İbnü'l-Vezîr el-Yemânî ve Hadisçiliği*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniv. SBE, Kayseri, 2012, s. 31-45. Yazıcı, Elif, "Zeydî Selefi Âlim İbnü'l-Vezîr'in Hayatı, Eserleri ve Görüşleri", *Pamukkale Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Denizli, Sayı: 2, 2014, s. 76-93.

⁴¹¹ Baktır, Mustafa, "Emir es-San'ânî", *DİA*, İstanbul, 1995, XI, 145.

⁴¹² Kaya, E. Salih, Okuyucu Nail, "Şevkânî" *DİA*, İstanbul, 2010, XXXIX, 23-25. el-Kavsî, San'ânî ve Şevkânî'yi selefi âlimler arasında saymıştır. Bkz. el-Kavsî, *el-Menhecî's-Selefi*, s. 89-90.

mezhebi taklit etmemiştir. Ona göre mezheplerin kurucu imamı da taklidi reddetmiştir. Fakat bu mezheplere uyduklarını söyleyen mukallitler, taklidi zorunlu hale getirmiştir.⁴¹³

7.2. Hindistan'da Ehl-i Hadis (Selefi) Şerh Geleneği

Esas itibarıyla Şâh Veliyyullah'ın görüşlerinden etkilenen ehl-i hadis grubu, Seyyit Ahmed ve Şâh İsmail'in şehadetlerinden sonra belirginleşmeye başlamış, Nezir Hüseyin Dehlevî (ö. 1902)'nin 1857'deki ayaklanmasından sonra taklidi reddedip, ictihadını ilan etmesiyle ekol haline gelmiştir. Bu sebeple Nezir Hüseyin, bu ekolün kurucularından sayılmaktadır. Ekol, muhalifleri tarafından Vahhâbî olarak isimlendirilince; Muhammed Hüseyin Batâlevî'nin 1887-1889 yıllarında İngilizlere yaptığı müracaatlardan sonra ehl-i hadis adıyla anılmaya başlamıştır.⁴¹⁴ Ülkemizde yapılan çalışmalarda Hindistan ve Pakistan'da oluşan bu ekol, ehl-i hadis başlığı altında incelenmektedir. Fakat selefi gelenek ile Hindistan'daki ehl-i hadis geleneğinin prensipleri birbirine çok yakındır. Daudî'nin ifadesiyle bu gelenekte İbn Teymiyye'nin sağlamlığı, İbn Hazm'ın Zâhiriliği, Muhammed b. Abdulvehab'ın şirk ve bidatlere karşı nefreti galiptir.⁴¹⁵ Mübârekpûrî de tekfir konusu hariç diğer konularda Selefilere yakın görüşlere sahiptir. Bu sebeple Hindistan ehl-i hadis geleneğine mensup müellifleri selefi gelenek içerisinde değerlendirmeyi uygun gördük.

7.2.1. Sıddık Hasan Han (ö. 1307/1890)

Tam adı, Ebû't-Tayyib Muhammed Sıddık Bahadır Han Hasen b. Ali el-Kannevcî'dir. Sıddık Hasan Han, XIX. yüzyılda Hint alt kıtasında kurumsal yapıya kavuşmuş bir fikir hareketi olarak ortaya çıkan ehl-i hadis ekolünün kurucularındandır. Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî'nin görüşleri doğrultusunda Kur'ân ve Sünnet'i esas alarak Müslümanların problemlerine çözüm getirmeyi amaç edinmekle birlikte aşırı bir çizgiye kayan bu ekol, bid'at ve hurafe kaynağı kabul ettiği fıkıh mezhepleri ve tasavvufa karşı sert bir mücadele vermiştir. Müellifin *Avnü'l-bârî li halli edilleti'l-Buhârî*, isimli eseri,

⁴¹³ Gündüz, Emine, Şevkânî ve Kelâmî Görüşleri, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Ondokuz Mayıs Üniv. SBE, Samsun, 2014, s. 29.

⁴¹⁴ Özşenel, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, s. 108.

⁴¹⁵ Daudi, *Pakistan'da ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, s. 252. Suudi Arabistan'da yapılan bir doktora tezinde Hindistan'daki ehl-i hadis ekolü selefi akımlar içerisinde sayılmıştır. Bkz. Abdulvehhâb Halil Rahmân, *ed-Da'vetü's-Selefiyye fi Şibhi'l-Kârrati'l-Hindiyye*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ümmü'l-Kurâ Üniv. Mekke, Suudi Arabistan, 1407. Medîne İslâm Ünivesitesinde yayımlanan bir makalede Hindistan ehl-i hadis ekolü Selefi ekoller arasında sayılmıştır. Bkz. Abdurrahman Abdulcabbâr, *el-Hareketü's-Selefiyye fi'l-Hind*, Riyad, ts.

Zebîdî'nin *Tecrîdü's-sarih* isimli eserinin şerhidir. *Es-Sirâcü'l-vehhâc min keşfi metâlibi sahihi Müslim b. Haccâc* isimli eseri, Münzirî'nin sahihi Müslim üzerine yazdığı *Muhtasarü Sahîh-i Müslim* isimli eserinin şerhidir. *Şerhu'l-allâm li şerhi Bulûgü'l-merâm*, isimli şerhi ise İbn Hacer'in *Bulûgü'l-merâm* isimli eserinin şerhidir.⁴¹⁶

7.2.2. Şemsü'l-Hak Azîmâbâdî (ö. 1329/1911)

Hindistan Selefî ekolüne bağlı bir âlimdir. Müellifin hadis şerhiyle ilgili eseri *Avnü'l-Ma'bûd*'tur. Azîmâbâdî, mufassal bir şerh olarak tasarladığı *Ğâyetü'l-maksûd* isimli şerhi tamamlayamayacağını anlayınca eserini ihtisar ederek *Avnü'l-Ma'bûd'u* yazmıştır. Ebû Davûd'un en meşhur şerhi olan bu eser, dört büyük cilt halinde Delhi'de 1918'de yayımlanmıştır. Daha sonra yine Delhi'de çeşitli baskıları yapılan *'Avnü'l-ma'bud*, son olarak Abdurrahman Muhammed Osman'ın tahkikiyle 14 cilt olarak Medine'de 1968'de neşredilmiştir. Müellifin bir diğer eseri ise *Ta'likü'l-muğnî alâ süneni'd-Dârekutnî*'dir. Eser, Dârekutnî'ninin *sünen* isimli eserinin şerhi olup, *Sünen* ile birlikte dört cilt halinde yayınlanmıştır.⁴¹⁷

7.2.3. Abdurrahman Mübârekpûrî (ö. 1353/1935)

Adı, Abdurrahman b. Abdurrahim b. Bahadır el-Ensârî el-Mübârekpûrî'dir. Künyesi ise, Ebû Ali'dir. 1867 yılında Mübârekpûr köyünde dünyaya gelmiştir. Mübârekpûrî'nin ailesi ilmi bir geleneğe sahiptir. Bu sebeple Mübârekpûrî, ilim tahsiline babası Abdürrahim b. Bahadır'ın (ö. 1330/1912) yanında başlamıştır. Yaşadığı bölgelerde meşhur hocalardan aldığı derslerle yetinmeyen Mübârekpûrî, ilk olarak Gazîfûr'a giderek Çeşme-i Rahmet Medresesine kayıt olur. Burada Abdullah Gazîfûr'den beş yıl ders aldıktan sonra Delhi'ye giderek, Muhammed Nezir Hüseyin ed-Dihlevî'den (ö. 1320/1902) çeşitli ilimler okur. Son olarak Hüseyin b. Muhsin el-Ensârî el-Yemânî'nin (ö. 1327/1909) medresesinde eğitimini tamamlar, icazet alarak mezun olur.⁴¹⁸

⁴¹⁶ Birişik, Abdulhamit, Eren, A. Cüneyd, "Sıddık Hasan Han", *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVII, 93.

⁴¹⁷ Aydın, Mehmet Akif, "Azîmâbâdî", *DİA*, IV, 330.

⁴¹⁸ Şehrânî, Abdullah b. Rafdân Abdullah eş-Şehrânî, *Menhecü Allâmetü'l-Celîl Mübârekpûrî fî Kitâbihi Tuḥfetü'l-Ahvezî bi Şerhi Câmii'l-İmâm Tirmizî*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Mekke, Suudî Arabistan, 1418, s. 46.

Mezun olduktan sonra köyüne dönen Mübârekpûrî, burada Dâru't-Ta'lîmî'l-Arabiyye ismiyle bir medrese kurar. Sonra Gunde şehrine giderek orada başka bir medrese kurar. Burada yaptığı çalışmalarla isminden bolca söz ettiren Mübârekpûrî, değişik şehirlerden teklif olsa da Allahnekir'e gitmeye karar verir. Orada Feyzü'l-İlm ismiyle bir merdesse kurar. Bu medrese kendi ayakları üzerine durmaya başlayınca Kondo şehrine giderek Sirâcü'l-ulûm ismiyle bir medrese kurar. Burada üç sene tedrise devam eden Mübârekpûrî, hocası Abdullah Gazîfûrî'nin daveti üzerine Ara'ya gider. Hocasının vefatına kadar orada tedrise devam eder. Sonra Kulkita şehrinde Dâru'l-Kur'ân ve's-Sünne Medresesine gider. Kulkita şehrinde bir müddet tedrise devam ettikten sonra hocalığı bırakarak evinde ibadete çekilir.⁴¹⁹

Dört defa evlilik yapan Mübârekpûrî'nin çocuğu olmamıştır. Dördüncü eşinin biri kız, diğerleri erkek olmak üzere dört çocuğunun bakımını üstlenmiştir. 1353/1935 yılında kalp krizinden vefat etmiştir.⁴²⁰

Mübârekpûrî, Feyzullah Mievî (ö. 1316/1898), Selametullah el-Cîracfûrî (ö. 1322/1904), Abdullah b. Abdürrahim el-Mievî el-Gâzîfûrî (ö?), Hüsamettin Mievî (ö. 1310/1892), Şeyh Hüseyin b. Muhsin el-Ensârî el-Yemânî'den (ö. 1327/1909) ders almıştır. Öğrencileri arasında Abdusselâm Mübârekpûrî, (ö. 1342/1924) Takıyyuddîn el-Hilâlî (ö. 1407), Rukiye binti Halil b. Hüseyin, Ebû Muhammed Abdulcebbâr, Muhammed el-Fîrûzâbâdî sayılabilir. Mübârekpûrî, Ebû Dâvûd'a şerh yazmak isteyen Azîmâbâdî'nin daveti üzerine ona bu konuda yardım etmiş, onun yanında dört yıl kalmıştır.⁴²¹

Eserleri:

1-Tuhfetü'l-Ahvezî Şerhu Câmiî't-Tirmizî ve Mukaddimesi:

Müellifin en meşhur eseridir. Konda şehrinde iken yazmaya başladığı eseri, gözlerinden rahatsızlanıncaya kadar yazmaya devam etmiştir. Göz hastalığından sonra ise öğrencileri Abdullah Rahmânî el-Mübârekpûrî, Abdussamet el-Mübârekpûrî ve Şeyh Muhammed Lâhûrî kendisine yazım işlerinde yardım etmişler, 1346 yılında ise yazımı tamamlamıştır.⁴²² Eserin yazımı 14 yıl sürmüştür. Mübârekpûrî'nin *Şifâu'l-Ğilel Şerhu Kitâbi'l-İlel* isimli kitabı, Tirmizî'nin *İlelu's-sağîr* isimli eserinin şerhidir. Bu kitap, *Tuhfe*'nin sonunda yayımlanmıştır. Eserin çalışmamızda esas aldığımız baskısı,

⁴¹⁹ Özşenel, Mehmet, "Mübârekpûrî" *DİA*, İstanbul, 2006, XXXI, 428.

⁴²⁰Şehrânî, *Menhecü'l-Mübârekpûrî*, s. 47.

⁴²¹ Daudî, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, s. 218.

⁴²² Şehrânî, *Menhecü'l-Mübârekpûrî*, s. 63.

Sa'd b. Necdet Ömer, Ammâr Bekûr ve Muvaffik Mansûr'un tahkikli baskısıdır. Eser, Müessesü'r-risâle tarafından 2010 yılında Beyrut'ta 16 cilt halinde neşredilmiştir.

Mübârekpûrî, bu eserinde Tirmizî'de bulunan bütün hadislerin şerhini yapmıştır. Fakat daha çok ahkâma delâlet eden hadislerle ilgilenmiştir. O, eserinde çokça nakil yapmakla maruftur. Bazen birbirine zıt hükümler ifade eden nakillerden sonra tercihini net bir şekilde ortaya koymamaktadır. Mübârekpûrî'nin eserinde özellikle Hanefilere cevap vermeye çalışması gözden kaçmamaktadır.

Mübârekpûrî, Tirmizî'nin “*Bu konuda şu sahâbîlerden de hadis vardır.*” diyerek sadece hadisin sahâbe râvisini vermekle yetindiği hadislerin tahrîcini yapmıştır. Fakat bu hadislerden yedi yüz kadarının tahrîcini yapmamıştır. Şeyh Feyzu'r-Rahmân Sorî ise bu hadislerden altı yüz tanesinin tahrîcini *Reşsu's-sihâh* isimli eserinde yapmıştır. Bu eser, Neşru's-Sunne tarafından 1965 yılında Pakistan-Multan'da yapılan *Tuhfe* baskısına eklenmiştir.⁴²³

Eser, klasik şerh tazındadır. Eserde önce sened tenkidi üzerinde durulmuş, sonra hadislerin metin tenkidi yapılmıştır. Kettânî'ye göre eserin ilk baskısı, 1934 yılında Yeni Delhi'de yapılmıştır.⁴²⁴ Fakat eserin sonunda yer alan bir takrizden eserin ilk baskısının 1924 yılında yapıldığı anlaşılmaktadır. 1934 yılında ise tamamı dört cilt olarak neşredilmiştir. Mübârekpûrî'nin *Tuhfetü'l-Ahvezî*'ye yazdığı mukaddimesi ise, öğrencileri tarafından 1940 yılında yayımlanmıştır.⁴²⁵

Mukaddime genel olarak iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde hadis târihi, sünnetin dindeki yeri, muhtelif kitapların tanıtımı yapılmıştır. Kitapların tanıtımında *Keşfu'z-Zunûn*'dan büyük ölçüde istifade edilmiştir.⁴²⁶ İkinci bölümde ise, Tirmizî ve Tirmizî'nin eseri üzerine yapılan çalışmalar incelenmiştir. Mübârekpûrî bu bölümde Tirmizî'nin eserinde zikrettiği tefsir, fıkıh âlimlerini kısaca tanıtmış, Tirmizî'nin mükerrer hadisleri üzerinde durmuş, Tirmizî râvilerinin alfabetik fihristini hazırlamış, Tirmizî'ye mahsus lafızların açıklamalarını yapmış, Hindistan'da bulunan Tirmizî nüshaları hakkında bilgi vermiştir. Mübârekpûrî, mukaddimesinin sonunda şerhinde kullandığı ıstılahları açıklamayı da ihmal etmemiştir.

2-Ebkârü'l-minen fî tenkîdi Âsârü's-Sünen. Hanefî ekolüne mensup Nîmevî'nin *Âsârü's-Sünen* isimli eseri ve bu eserin şerhi sayılan *Ta'liku't-Ta'lik* isimli eserine

⁴²³ Daudî, Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları, s. 219.

⁴²⁴ Kettânî, *er-Risâletü'l-Müstatrafê*, III, 17.

⁴²⁵ Özşenel, “Mübârekpûrî”, XXXI, 429.

⁴²⁶ Çakan, İsmail Lütî, *Hadis Edebiyatı*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2003, s. 203.

yazdığı bir reddiyedir. Eser Ebû'l-Kâsım b. Abdulazîm tarafından 1990 yılında yayımlanmıştır.

3-Tahkîkû'l-keîâm fî vucûbü'l-kirâe halfe'l-imâm: Müktedînin Fâtihâ okuması ile ilgili olan eser Urduca yazılmıştır. Eser Vasiyyullâh Muhammed Abbâs tarafından Arapçaya tercüme edilerek, 1994'te yayımlanmıştır. Mübârekpûrî'nin Urduca ve Arapça olarak kaleme aldığı birkaç küçük risalesi daha bulunmaktadır.⁴²⁷

Selefi şerh geleneğinden kastımızın, genellikle nassların zâhirine uyup, mezhep veya kişiyi taklidi reddedip, Kur'ân ve hadislerden hüküm çıkarmayı adet haline getirenler olduğunu daha önceden vurgulamıştık. Bu sebeple düşünce yapısı olarak ehl-i hadise yakın olmakla birlikte bir mezhebi taklidi reddetmeyen müellifleri, Selefi geleneğin dışında bıraktık. Bu tutumun bir sonucu olarak da Selefi şerh geleneğini, İbn Teymiyye ve öğrencileri ile başlattık. Selefi geleneğin en önemli iki imamı olan İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in hadis şerhiyle ilgili doğrudan bir kitapları yoktur. Selefi geleneğe mensup San'ânî ve Şevkânî'nin eserleri hadis şerhlerinin en önemli arasında zikredilebilir. Bu geleneğe mensup âlimlerin şerh kitaplarında doğrudan Kur'ân ve hadisten hüküm çıkardıkları, bu sebeple hadislerin sıhhati ile yakından ilgilendikleri görülmektedir. Bu sebeple tezimizin konusunu teşkil eden Mübârekpûrî de, hadislerin sıhhatiyle yakından ilgilenmiş, hadislerin sıhhatini ortaya koyabilmek için sened ve metin tenkidıyla iştigal etmiştir.

Değerlendirme

Ehl-i hadis ve ehl-i re'y ekolleri, sahâbeden beri varlığını devam ettirmiştir. Fakat ehl-i hadis veya ehl-i re'yden kabul edilen bir sahâbînin, bütün durumlarda bu ekole göre davrandığını varsaymak doğru değildir. Çünkü genel itibariyle ehl-i re'yden kabul edilen bir sahâbî, bir olay veya durumda ehl-i re'yin prensiplerine uygun davranabildiği gibi tersi durumlarda söz konusudur. Aynı durum, sahâbe sonrası nesiller için de geçerlidir.

Büyük günah işleyen kişinin durumu hakkında yapılan tartışmalar neticesinde Hâricîlik, Şia, Mu'tezile ve Mürcie gibi mezhepler doğmuştur. Ehl-i hadis, ilk dönemlerde Mürcie ile birlikte hareket etmiştir. Fakat daha sonra başlayan yeni tartışmalar neticesinde anlaşmazlıklar belirmiş, ehl-i sünnetin tamamını temsil eden ana gövde, Kûfe ve Medine ekolleri olarak ikiye ayrılmıştır. Bu ayrım, Hammâd ile A'meş

⁴²⁷ Şehrânî, *Menhecû'l-Mübârekpûrî*, s. 62-70.

arasındaki ilmi münazaralarla derinleşmiş, ehl-i re'yun öncüleri kabul edilen Ebû Hanîfe ve öğrencileri, ehl-i hadisin rakibi haline gelmişlerdir. Önceleri hadis rivâyet edenler için kullanılan ehl-i hadis terimi, Ahmed b. Hanbel ile birlikte hadisle amel etmeyi gaye edinen grubun özel ismi haline gelmiştir. Hadisle amel etmeyi prensip haline getiren grup, yeknesak bir yapı arz etmez. Bu grubun içinden Zâhirîlik, Hanbelîlik, Şafîlik ve Mâlikîlik gibi ekoller doğmuştur. Bu ekollerden özellikle Mâlikîlik ve Şafîlik metodolojik birikime sahip olup, hadisleri anlamak için bir usûl geliştirebilmiştir.

Ehl-i hadisin en bariz özelliklerinden biri, Hz. Peygamber'in bütün tasarruflarının vahye dayandığı fikridir. Bu görüş genel manada doğru olmakla birlikte Hz. Peygamber'in bütün davranışlarının vahye dayandığını iddia etmek, Rasûlullah'ın beşer özelliklerini ortadan kaldırır. Böylece Hz. Peygamber'e ait olan bütün fiiller evrensel hale gelerek, her zaman ve zeminde bağlayıcı bir konuma yükselir.

Ehl-i re'yun en bariz özelliği ise, hadislerin lafzından çok, hadislerin illet ve makâsıdır. Bu tutum onları lafzın esiri olmaktan kurtarmış, âyet ve hadislerin evrensel hükümlerini tespit etmede önemli bir rol oynamıştır. Hanefîlerin illet ve makâsı önceleyen tavırları, hadis lafızlarından kaynaklanan problemlerin hâlinde günümüzde de kullanılabilir önemli bir metottur.

Selefilik, metot açısından ehl-i hadisin devamı olarak kabul edilebilir. Fakat bütün görüşleri ve kullandıkları metotlar selef âlimleri ile aynı değildir. Selef âlimleri, nasları anlarken akli son derece az kullanmışlardır. İbn Teymiyye Selefiğinde ise akıl, nasları anlayan, yorumlayan bir konuma yükselmiş, itikâdî konuların ispatında akli izahlara geniş yer verilmiştir.

Metot ve üslupları birbirinden farklı değişik selefi ekollerde hiç değişmeyen unsurlardan biri, Kur'an ve Sünnete dönüş çağrısıdır. Bu ekollerden özellikle İbn Teymiyye Selefiligi, Kur'an ve Sünnet'i, Selef-i sâlihîn'in anladığı şekilde anlamayı metot olarak benimsemiştir. İlk bakışta son derece masum görünen bu çağrı, kendileri gibi düşünmeyen diğer grupları, Kur'an ve sünnet dışı davranmakla itham etmektedir. Aslında bu iddia, Selefler dışında oluşan ilmi mirası, Kur'an ve sünnete dayanmayan müçtehit görüşleri konumuna indirgemektedir. Böyle bir iddianın doğru olmadığı ise, barizdir. Çünkü Selefler dışındaki diğer ekoller de, en az Selefler kadar Kur'an ve sünnete dayanmaktadır. Şu farkla ki, Selefler dışındaki ekollerin (özellikle Hanefîlerin) anlayışları, illet ve makâsıda dayandığı için sorgulayıcıdır. Onların uyguladıkları bu

sorgulayıcı yöntem, dini ilimlerin dinamik yönünü sürekli canlı tutmuş, özellikle fikhî durağan olmaktan korumuştur.

Hanefîler, görüşlerini daha çok fikhî kitapları aracılığıyla açıklamış, bir hadis kitabının şerhiyle fazlaca ilgilenmemişlerdir. Fakat buna rağmen Hanefîler arasında Tahâvî, Aynî gibi ehl-i hadisin de itibar ettiği önemli hadis şârihleri çıkmıştır. Hindistan bölgesinde yetişen Hanefîler, hadis şerhiyle oldukça yoğun bir şekilde ilgilenmişlerdir. Bu durumun temel sebebi ise, Hanefîlerin hadisle amel ettiklerini gösterme çabasıdır. Bu bölgeden çıkan Keşmîrî, Leknevî gibi âlimler, bazı hadis meselelerinde ehl-i hadis gibi düşünebilmektedir.

Güncel seleflerin en çok atıfta bulunduğu İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin doğrudan hadis şerhiyle ilgili kitapları yoktur. Selefi geleneğe mensup hadis şerhiyle ilgilenen en önemli âlim ise, Şevkânî'dir. Bu geleneğe mensup kişilerin kitaplarındaki en bariz özellikleri ise, bir mezhep veya kişiyi taklidi reddetmeleridir. Fakat onlar kişi veya mezhebi taklidi reddetmelerine rağmen en az muhataplarını itham ettikleri kadar İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin görüşlerini benimsemiş ve taklit etmişlerdir. Örneğin güncel Selefler, şefaât, tevessül vb. konularda İbn Teymiyye'nin görüşlerini tekrar etmekten başka bir şey yapmamış, İbn Teymiyye'yi bir mezhep imamı gibi taklit etmişlerdir.

İKİNCİ BÖLÜM

HADİSLERİ ŞERH ETME METODU AÇISINDAN *EL-ARFÜ'Ş-ŞEZİ* ve *TUHFETÜ'L-AHVEZİ* KARŞILAŞTIRMASI

Keşmîrî ve Mübârekpûrî, 20. asırda Hindistan'da yaşamış biri Hanefî ve diğeri Selefî ekollerine mensup hadis şârihidirler. Keşmîrî'nin Tirmizî üzerine yazdığı *el-Arf* isimli şerhi, mufassal bir şerh değildir. Şârih, şerhinde bütün hadisleri değil, ahkâma delâlet eden hadisleri şerh etmiştir. Mübârekpûrî'nin *Tuhfe* isimli şerhi ise her ne kadar mufassal bir şerh sayılmasa da Tirmizî'nin bütün hadislerini kapsayan bir şerhtir.

Mübârekpûrî'nin şerhinin en önemli özelliklerinden biri, kendinden önce yazılmış şerhlerden bol miktarda nakil yapmasıdır. Mübârekpûrî'nin önceki kitaplara atıfları lafzîdir. Onun bu özelliği atıf yaptığı kitaplara kolayca ulaşma imkânı sağlaması açısından önemlidir. Mübârekpûrî bazen aynı konuda birçok alimden nakil yapmış, nakiller arasında herhangi birini tercih etmemiştir. Bu durum, onun muhakkik kişiliği hakkında şüphe uyandıracak kadar barizdir. Mübârekpûrî çoğu zaman bir konuyu değerlendirip belli bir sonuca varsa dahi bu durumu kendi görüşü yerine yine öncekilere atıf yaparak vermeyi tercih eder. Onun şerhinde en fazla etkilendiği müellifler, Şevkânî ve İbn Hacer'dir.

Keşmîrî'nin eseri Tirmizî derslerinde verdiği bilgilerden müteşekkil olduğu için atıflar daha çok yazarın ismi ile yapılmıştır. Örneğin Tahâvî'nin *Şerhu meâni'l-âsâr*'ından bir nakil yapacaksa çoğu zaman kitabın ismini vermeden "*Tahâvî'ye göre böyledir*" diyerek nakil yapar. Keşmîrî, lafzî atıf yerine daha çok manevî atıf yapmaktadır. Bu durumda onun verdiği asıl kaynaklara ulaşma konusunda zorluk oluşturmaktadır. Keşmîrî, Mübârekpûrî'nin aksine şerh ettiği konularla ilgili yaptığı nakiller arasında tercihlerini net bir şekilde ortaya koymaktadır. O bu muhakkik tavrı gereği vardığı sonuçları kendi lafızlarıyla net bir şekilde ortaya koymakta, konuyu muallakta bırakmamaktadır. Keşmîrî'nin en fazla atıf yaptığı müellifler ise Tahâvî, Zeylaî ve İbn Hümâm'dır.

Keşmîrî, babasının Sühreverdî tarikatında şeyh olması, mensup olduğu Diyobend ekolünün tasavvufla olan ilişkisi ve tasavvuf dersleri aldığı hocası Raşid Ahmed

Gangohî sebebiyle tasavvuf konularına olumsuz bir şekilde yaklaşmamakta, sûflerin kitaplarından nakiller yapabilmektedir. Bununla birlikte tasavvufun yanlış anlaşılabilir yorumlarına da karşı çıkmaktadır. Örneğin “*Ya Şeyh Abdulkadir Şey’en Lillâh*” demenin doğru olmadığını savunmuştur.¹ Felsefe kitaplarını okumayı ihmal etmeyen Keşmîrî, Arapça ve Farsça’nın yanında İngilizce ve İbrânice de bilmektedir.² Mübârekpûrî ise, şerhinde münharif kabul ettiği bütün ekolleri sert dille eleştirmesine rağmen³; tasavvuf ve sûfleri açık bir şekilde eleştirmemiştir. Fakat tasavvufla ilgisi olan tevessül, kabirlerin üstünün örtülmesi ve benzeri diğer konularda selefî tavrını net bir şekilde ortaya koymaktadır. Âyetlerin zâhirî manası dışında kalan bâtinî manaları inkâr etmesi onun tasavvufa bakışının bir yansıması olarak kabul edilebilir. Mübârekpûrî’nin felsefe ve bilgi kaynaklarına bakışı ise, Keşmîrî ile dünyanın yuvarlak olması konusunda yaptığı tartışmada net bir şekilde görülmektedir. Ona göre dünyanın yuvarlak olduğuna dair felsefeci ve astrologların nakle değil, tecrübeye dayanan bilgilerinin bir önemi yoktur.⁴

Mübârekpûrî, itikâdî konuları, teşbih ve te’vilden uzak durarak selefî bir tarzda değerlendirmektedir. Keşmîrî ise itikâdî konularda selefî olduğunu kendisi ifade etmektedir. Fakat onun kastettiği Selefîlik, İbn Teymiyye Selefîliği değil, ilk dönem selef âlimlerinin kelimelere zâhiri manasını vermeksizin olduğu gibi kabul etme prensibine dayanmaktadır. Fakat Keşmîrî, zaman zaman Mâtürîdî ekolünde olduğu gibi istivâ gibi bazı haberî sıfatları te’vil ettiği de görülmektedir. O, insanda cüz’î iradenin olması, sebep sonuç ilişkisi gibi konularda Mâtürîdî’nin görüşlerini benimsemiştir.⁵

Mübârekpûrî, hadisin senedinde geçen bütün râvilerin kısa da olsa tenkidini yapar. O, isnâd tenkidi hakkında İbn Hacer’in *Takrîb*’i ile Hazrecî’nin (ö. 923/1517) *el-Hulâsa* isimli eserinden lafzî nakiller yapmaktadır.⁶ Keşmîrî ise hakkında ihtilaf olmayan

¹ Keşmîrî, *Feyz*, II, 199.

² Bennûrî, *Nefhatü'l-Anber*, s. 94-95.

³ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VI, 122-123; XII, 450-451.

⁴ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, III, 127.

⁵ Keşmîrî, *el-Arf*, IV, 42.

⁶ Mübârekpûrî’nin Cerhed isimli râvi hakkında İbn Hacer’den yaptığı lafzî nakil için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XIII, 485; İbn Hacer, *Takrîbü'l-Tehzib*, (nşr. Muhammed Avvâme) Dâru’r-raşîd, Şam, 1986, s. 18. Süfyân b. Uyeyne için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 67; İbn Hacer, *Takrîb*, 245. Muhammed b. el-Müsenâ için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 77; İbn Hacer, *Takrîb*, s. 505. Mâlik b. İsmail hakkında lafzî nakil için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, I, 62; Hazrecî, Safiyyuddîn Ahmed b. Abdullah el-Hazrecî, *Hulâsatu Tehzibi Tehzibi'l-Kemâl*, (nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde) Beyrut, s. 366. Yusuf b. Burde için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 63; Hazrecî, *Hulâsa*, s. 438. Vehb b. Cerîr için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 77; Hazrecî, *Hulâsa*, s. 418.

râvilerin tenkidi ile uğraşmaz. Hakkında ihtilaf olanları inceler, râvi hakkında nakiller yaptıktan sonra kendi kararını açık bir şekilde söyler.⁷

Mübârekpûrî, hadislerin tahrîcini yaparken başta *Kütübü's-sitte* müellifleri olmak üzere tasnif dönemi eserlerini kullanmaktadır. Ayrıca tasnif sonrası döneme ait tahrîc ve şerh kitaplarından da istifade etmektedir. Onun en fazla atf yaptığı kitaplar şunlardır: Münzirî'nin (ö. 656/1258) *et-Terğîb ve't-Terhîb*, Mecdüddîn İbn Teymiyye'nin (ö. 652/1254) *el-Müntekâ min ahbâri'l-Mustafa*, İbn Hacer'in *Fethü'l-bârî* ve *et-Telhîsü'l-habîr* ve Ali el-Kârî'nin *Mirkâtü'l-mefâtih*. Keşmîrî ise, hadislerin tahrîcinde tasnif dönemi eserlerinin yanında Tahâvî'nin *Şerhu meânî'l-âsâr* ve Zeylaî'nin *Nasbü'r-râye* ve İbn Hacer'in *et-Telhîsü'l-habîr* isimli eserlerini kullanır. Bu durumun temel sebebi ise, şârihlerin farklı mezheplere mensup oluşlarıdır.

Mübârekpûrî, hadislerin sıhhatini ortaya koyduktan sonra genellikle hadislerin zâhirine bağlı kalırken; Keşmîrî, Hanefî olması sebebiyle genelde hadislerin illeti ve makâsıd konusuna yoğunlaşmaktadır.

Mübârekpûrî, hadiste geçen kelimelerin hemen hemen tamamını şerh ettiği için hadislerde geçen garib kelimeleri de şerh etmeye gayret etmiştir. O bu konuda daha çok İbnü'l-Esîr'den (ö. 606/1210) nakilde bulunmaktadır. Keşmîrî ise, fikhî konulara yoğunlaştığı için sadece fikhî ilgilendiren garib kelimelerin şerhiyle ilgilenmiş, garib kelimeleri açıklarken önceki şerhler ve fıkıh kitaplarından istifade etmiştir. Zaman zaman ise kaynak belirtmeden doğrudan garib kelimeyi açıklamayı tercih etmiştir.⁸

Keşmîrî'nin etkisi Hanefî çevrelerce sınırlı kalmıştır. Onun etkisi öğrencisi Bennûrî'nin *Meârifü's-sünen* isimli Tirmizî şerhinde bariz şekilde görülmektedir. Zaten Bennûrî, kitabının hocasının derslerdeki açıklamalarına dayandığını, kendisi de ifade etmektedir. Keşmîrî'nin etkilediği diğer müellifler ise, öğrencisi Şebbir Ahmed Osmanî, Kamil Miras⁹ ve Kevserî'dir. Şebbir Ahmed, Müslim Şerhinde hocası Keşmîrî'den bolca istifade etmiştir. Bunun yanında Keşmîrî hakkında yapılan akademik araştırmalar, Mübârekpûrî üzerine yapılanlardan hayli fazladır. Bunda Keşmîrî'nin şiir, fıkıh, hadis gibi birçok alanda yazmasının da katkısı vardır.

Mübârekpûrî'nin etkisi, Selefi çevrelerle sınırlı kalmıştır. Öğrencisi Ebû'l-Hasen Ubeydullah b. Muhammed b. Abdusselâm Mübârekpûrî (ö. 1414/1993), *Mirkâtü'l-*

⁷ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 112; I, 613.

⁸ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 465

⁹ Kamil Miras, *Tecridü's-Sarih*, DİB. Yayınları, Ankara, 1991, VII, 181, 269, 312, 319; IX, 13, 99, 101; X, 308.

mefâtîh şerhu Mişkâti'l-mesâbih eserinde; Ebû't-Tayyib Muhammed Atâullah Hanîf el-Fûciyânî (ö. 1408/1987), *et-Ta'likâtü's-selefiyye alâ Süneni'n-Nesâi* isimli eserinde; Ahmed Muhammed Şakir (ö. 1377/1958), Tirmizî'ye yaptığı tahkikte; Albânî (ö. 2006) *Salâtü't-Terâvih* isimli eserinde Mübârekpûrî'den nakiller yapmıştır. Mübârekpûrî'nin etkilediği kişilere bakınca onun da etkisinin genellikle selefî çevrelerle sınırlı kaldığı görülmektedir. Fakat her iki şârihin Tirmizî üzerine yazdığı şerhler, şöhret ve yaygınlık açısından incelenirse Mübârekpûrî'nin şerhinin açık ara önde olduğu da vurgulanmalıdır.

1. Hanefî ve Selefî Şerh Geleneğine Bağlılıkları Açısından Keşmîrî ve Mübârekpûrî'nin Kaynak Analizi ve Eleştirileri

1.1. Kaynak Analizi

Keşmîrî, fikhî yönü ağır basan bir müellif olduğu için *el-Arf*'ta daha çok hadislerin fikhî yönleri ile ilgilenmiştir. Genelde Hanefî Mezhebinin fikirlerini açıkladığı için kaynakları da Hanefî müelliflerden oluşmaktadır. Keşmîrî, hadislerin tahrîcinde çoğunlukla Zeylaî'nin *Nasbü'r-râye*'si ile Tahâvî'nin *Şerhu meâni'l-âsâr* ve Müşkilü'l-âsâr isimli eserini zaman zaman da başta İbn Hacer'in *Telhîs*'i olmak üzere diğer hadis kitaplarını kullanır. Fıkıh konularında ise başta İmameynin eserleri, Mergînânî'nin *Hidaye*'si ve Tahâvî'nin eserleri olmak üzere Nesefî'nin *Kenz*, İbn Nüceym'in *el-Bahrü'r-râik*, İbn Hümâm'ın *Fethü'l-kadîr* ve İbn Âbidîn'in *Reddü'l-muhtâr* isimli eserlerine atıf yapar. Tasavvufa olumlu bir şekilde yaklaşan Keşmîrî, zaman zaman İbn Arabî'den nakiller de yapmaktadır.¹⁰

Mübârekpûrî, *Tuhfe*'de fıkıh, tefsir, hadis dallarında yazılmış birçok eserden istifade etmiştir. İbn Hacer'in *Fethü'l bârî*'si ile Şevkânî'nin *Neylü'l-evtâr* isimli kitapları en fazla nakil yaptığı eserlerdir. Mübârekpûrî, rical konusunda ise İbn Hacer'in *Takrîb*'i ile Ahmed b. Abdullah el-Hazrecî'nin *Hülâsatü Tehzîbi Tehzîbi'l-Kemâl* isimli eserini sıkça kullanır. Hanefîlerin görüşlerini nakletmek için ise Ali el-Kârî'nin *Mirkâtü'l-mefâtîh* ile Leknevî'nin *et-Ta'likü'l-mümecced* isimli eserlerini kullanır. Tefsir bölümünde ise selefî kimliğinin bir gereği olarak daha çok rivâyet tefsirlerine atıfta bulunur. Yine selefî kimliğinin bir gereği olarak, âyetlerin bâtinî yorumlarının

¹⁰ Keşmîrî, *el-Arf*, IV, 284; IV, 310.

olduğu iddiasını net bir şekilde reddeder. Ona göre, âyetlerin sadece zâhiri manası vardır.¹¹

Mübârekpûrî, şerhinde İbn Hacer'in etkisinde kalmıştır. Hanefilerle tartıştığı yerler ve hadis usûlü ile ilgili konularda genellikle İbn Hacer'in görüşlerini kullanır. Buna rağmen Mübârekpûrî'nin bütün konularda İbn Hacer'le aynı düşündüğünü iddia etmek doğru olmaz. Zira zaman zaman İbn Hacer'e de muhalefet etmiştir.¹²

Mübârekpûrî, şerhinde Hanefilerin görüşlerine de yer vermektedir. Malum olduğu üzere Tirmizî, Ebû Hanîfe ve Hanefî Mezhebinin görüşlerinden bahsederken “*Kûfeliler şu görüştedir.*” demekle yetinmektedir. Bu sebeple Goldziher, Tirmizî'yi fikhî tartışmalarda Ebû Hanîfe'yi dikkate almamakla itham etmiştir.¹³ Mübârekpûrî ise hadisleri şerh ederken hem Ebû Hanîfe'yi hem de Hanefileri özellikle zikreder.¹⁴

1.1.1 Şerh Kaynakları

Keşmîrî'nin hadis şerh kaynakları arasında Tahâvî'nin *Şerhu meâni'l-âsâr*¹⁵ ve *Şerhu müşkili'l-âsâr*;¹⁶ Kadı İyâd İyâz'ın (ö.544/1149) *İkmâlü'l-mu'lim*;¹⁷ İbnü'l-Arabî'nin *Ârizatü'l-ahvezî*;¹⁸ Nevevî'nin *Minhâc*;¹⁹ Zeylaî'nin *Nasbü'r-râye*;²⁰ İbnü't-Türkmânî el-Mardînî'nin *el-Cevherü'n-nakî*;²¹ İbn Hacer'in *et-Telhîsü'l-habîr*²² ve *Fethü'l bârî*;²³ Aynî'nin *Umdetü'l-kârî*;²⁴ Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *Hâşiyetü Suyûtî ale'n-Nesâî*;²⁵ Ali el-Kârî'nin *Mirkât*;²⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *Zâdü'l-meâd*;²⁷ adlı eserleri zikredilebilir.

¹¹ Halid b. Avn el-Inezî, “Cuhûdu Mübârekpûrî fi't-Tefsîr”, *Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmiyye*, Medine, 2005, s. 111.

¹² Mübârekpûrî'nin İbn Hacer'e muhalefeti için bkz. *Tuhfe*, II, 321. , II, 137; II, 148; II, 153-157; II, 296-298; II, 449; II, 452; III, 223-230.

¹³ Akgün, Hüseyin, *Goldziher ve Hadis*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2014, s. 241.

¹⁴ Konunun örneği için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 454.

¹⁵ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 179; I, 195; I, 196; I, 262; I, 282; II, 274;

¹⁶ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 271; I, 332; I, 340; I, 551; I, 567; I, 585; II, 401; II, 443

¹⁷ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 125.

¹⁸ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 120.

¹⁹ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 125.

²⁰ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 156; I, 159; 166; I, 199; I, 515; II, 28; II, 42; I, 177; II, 566.

²¹ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 122; I, 267; I, 204; II, 185; III, 393.

²² Keşmîrî, *el-Arf*, I, 150; II, 208; III, 380; III, 457.

²³ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 120; I, 325; I, 515; II, 93; II, 566; III, 17.

²⁴ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 120; I, 208; I, 580; II, 89; III, 765.

²⁵ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 124, I, 135; II, 140

²⁶ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 414; I, 494; I, 96; II, 61; II, 329

²⁷ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 150.

Keşmîrî, kelimeleri şerh ederken Muhammed Ebû Bekir Râzî'nin (ö. 666/1268) *Muhtârü's-sihâh*,²⁸ Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) *el-Kâmûsu'l-muhît*²⁹ isimli eserlerinden alıntılar yapar.

Mübârekpûrî'nin kaynak olarak kullandığı şerhler arasında Hattâbî'nin (ö. 388/998) *Meâlimü's-Sünen*,³⁰ Beğavî'nin (ö. 516/1122) *Şerhu's-Sünne*,³¹ İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148), *Ârizatü'l-ahvezî*,³² Mecdüddîn İbn Teymiyye'nin (ö. 652/1254) *el-Muntekâ*,³³ Nevevî'nin (ö. 676/1277) *el-Minhâc*,³⁴ İbn Dakîkû'l-Id'in *İhkâmü'l-ahkâm*,³⁵ İbn Seyyidü'n-Nâs'ın (ö. 734/1334) *Şerhu't-Tirmizî*,³⁶ Hatib Tebrizî'nin (ö. 737/1336) *Mişkâtü'l-mesâbih*,³⁷ Zeylaî'nin *Nasbü'r-râye*,³⁸ İbn Hacer'in *Fethü'l-bârî*, Aynî'nin *Umdetü'l-kârî*; Kastallânî'nin (ö. 923/1517) *İrşâdü's-sârî*,³⁹ Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1605) *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*,⁴⁰ Zürkânî'nin (ö. 1122/1710) *Şerhu'l-Muvatta*,⁴¹ Ebû Tayyib es-Sindî el-Hanefî'nin (ö. 1138/1726) *Şerhu't-Tirmizî*,⁴² Şevkânî'nin *Neylü'l-evtâr*,⁴³ İşfâkû'r-Rahmân'ın (ö. 1377/1958), *et-Tibü'ş-şezî*,⁴⁴ isimli eserleri sayılabilir.

1.1.2. Fıkıh Kaynakları

Keşmîrî, fıkıh ve fıkıh usûlü konusunda İbn Hazm'ın *el-Muhallâ*,⁴⁵ Mergînânî'nin (ö. 593/1197) *Hidâye*,⁴⁶ İbn Teymiyye'nin *Fetâvâ İbni Teymiyye*,⁴⁷ Ebu-l-Berakât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Kenzü'd-dekâik*,⁴⁸ İbn Hümâm'ın *et-Tahrîr*⁴⁹ ve *Fethü'l-Kadîr*,⁵⁰ İbn Nuceym'in (ö.970/1563) *el-Bahrü'r-râik*,⁵¹ İbn Abidîn'in (ö. 1252/1836)

²⁸ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 135.; I, 472; I,441;

²⁹ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 176; I, 224; I, 266; I, 472;

³⁰ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 67.

³¹ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 68.

³² Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 37; II, 141, II, 169;

³³ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 193.

³⁴ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 147-147.

³⁵ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 68.

³⁶ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 150; II, 169;

³⁷ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 38.

³⁸ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 53; II, 107; , II, 165; II, 192.

³⁹ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 67.

⁴⁰ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 39; 40; II, 145.

⁴¹ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 175.

⁴² Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 129; II, 184; III, 76;

⁴³ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 64; II, 127, II, 173; II, 181;

⁴⁴ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 136.

⁴⁵ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 120.

⁴⁶ Keşmîrî, *el-Arf*, II, 208;

⁴⁷ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 146.

⁴⁸ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 120; I, 126.

⁴⁹ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 102; I, 119.

⁵⁰ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 100, I, 137; I,156; I, 257; I, 329; I, 515; I, 567; II, 512; II, 532.

Reddü'l-muhtâr,⁵² Şevkânî'nin *İrşâdü'l-fuhûl*,⁵³ isimli eserlerinden istifade etmiştir. Keşmîrî, fıkıh konusunda İbn Hümâm ve Neseî'nin eserlerinden daha fazla istifade etmiştir.

Mübârekpûrî, fıkıh ve fıkıh usûlü konusunda İbn Hazm'ın *el-Muhallâ*,⁵⁴ İbnü'l-Cevzî'nin *et-Tahkîk*⁵⁵ *İbn Kayyim el-Cevziyye'nin İ'lâmü'l-müvekkîn*,⁵⁶ Ahmed b. Ebû Said Molla Cuyûn'un (ö.1130/1718) *Nûru'l-envâr*,⁵⁷ Muhammed Abdülhay Leknevî'nin *es-Seâye şerhü şerhi'l-Vikâye*,⁵⁸ isimli eserlerinden istifade etmiştir. Burada isimlerini verdiğimiz fıkıh kitapları, Mübârekpûrî'nin birincil kaynakları arasında değildir.

1.1.3. Rical Kaynakları

Keşmîrî, rical tenkidi ile çok fazla işgal etmemekle birlikte rical konusuna değindiğinde kullandığı eserler şunlardır: Zehebî'nin *Mîzânü'l-i'tidâl*⁵⁹ ve *Tezkiratü'l-huffâz*; İbn Abdilber'in, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-esânid*,⁶⁰ Subkî'nin *Tabakâtü'ş-Şâfiyye*.⁶¹

Mübârekpûrî'nin istifade ettiği rical kitapları arasında şunlar sayılabilir: İclî'nin (ö. 261/875) *Ma'rifetü's-sikât*; Ukaylî'nin (ö. 322/934) *Duaî'ü'l-kebîr*; İbn Adî'nin (ö. 365/976) *el-Kâmil fi'd-Duaî'*⁶² Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Tezkiratü'l-huffâz*,⁶³ es-Subkî'nin (ö. 771/1370) *Tabakâtü'ş-Şâfiyye*,⁶⁴ Burhâneddin İbrahim b. Muhammed el-Halebî'nin (ö.841/1437) *et-Tebyîn li esmâi'l-müdellisîn*,⁶⁵ İbn Hacer'in *Takrîbü't-tehzîb* ve *Ta'rîfü ehli't-takdîs bi merâtibi'l-mevsûfîne bi't-tedlîs*,⁶⁶ Suyutî'nin *İs'âfü'l-mubatta'*,⁶⁷ el-Hazrecî'nin, *Hülâsatü Tehzîbi Tehzîbi'l-Kemâl*. Mübârekpûrî isnâd

⁵¹ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 126; I, 144; I, 149; I, 364;

⁵² Keşmîrî, *el-Arf*, I, 137; I, 149; I, 329; I, 364; I, 494; II,524; II,716

⁵³ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 103.

⁵⁴ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 44.

⁵⁵ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 107.

⁵⁶ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 41.

⁵⁷ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 41

⁵⁸ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 41.

⁵⁹ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 119.

⁶⁰ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 121.

⁶¹ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 82.

⁶² Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II,53.

⁶³ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 24.

⁶⁴ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 13.

⁶⁵ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 26.

⁶⁶ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 27.

⁶⁷ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 44.

tenkidinde yoğun bir şekilde İbn Hacer'in *Takrîb*, ve Hazrecî'nin *Hülâsâ* isimli eserinden istifade etmiştir.

Mübârekpûrî, râvilerin nisbeleriyle ilgili olarak Muhammed Tahir b. Ali es-Sadîkî'nin (ö.986/586) *el-Muğnî fî esmâi ricâli'l-hadîs*⁶⁸ isimli eserinden istifade etmiştir. Hadis usûlü konularında Hakim Nisâbûrî'nin (ö. 405/1014) *Ma'rîfetü ulûmi'l-hadis*;⁶⁹ İbn Hacer'in *Şerhu'n-Nühbe*; Leknevî'nin *Zaferü'l-emânî*;⁷⁰ eserlerinden, nesh konusunda ise Hâzimî'nin (ö. 584/1188) *el-İ'tibâr*' isimli eserinden istifade eder.⁷¹

Keşmîrî ve Mübârekpûrî'nin istifade ettikleri kaynaklar incelendiğinde her iki müellifin de geleneklerine sıkı bir şekilde bağlı oldukları net bir şekilde görülebilir. Örneğin Mübârekpûrî, birçok konuyu işlerken, kendisi gibi selefi olan Şevkânî'nin etkisinde kalmıştır. Aynı şekilde Keşmîrî de kendi geleneğinin ana kaynakları olan Tahâvî, Zeylâî ve Aynî'den bol bol istifade etmiştir. Her iki müellifin, eserlerinde kullandıkları kaynaklara bakarak iki şârihin de geleneklerine bağlılık hususunda sadakat gösterdikleri sonucuna varabiliriz. Fakat bu çıkarım, onların geleneklerinin dışına çıkmadıkları manasına gelmez. Zira her iki müellif de, zaman zaman kendi geleneklerine muhalif tercihler yapabilmektedir. Her iki şârihin kendi mezheplerine muhalefetleri daha çok tali konularda mezhep içi ihtilafın olduğu yerlerde dir.

1.1.4. Hadislerin Sıhhat Değerlendirmesinde Etkilendikleri Kaynaklar

Keşmîrî, hadisin sıhhat değerlendirmesini daha çok Tahâvî, Zeylâî ve İbn Türkânî'den alıntı yaparak ortaya koymaktadır. O, yeri geldiğinde Buhârî'yi eleştirmekten geri durmamış, namazda elleri kaldırma, ve müktedînin Fâtiha okuması konusunda Buhârî'yi taassupla itham etmiştir.

Mübârekpûrî, hadisin sıhhat değerlendirmesini verirken hadis münekkitlerinin hadis hakkındaki görüşlerine yer verir. Kitabında Heysemî⁷² ve Münzirî'den⁷³ yaptığı sıhhat nakilleri önemli bir yer tutar. Ebû Dâvûd'un hadisi naklettikten sonra sahîh hadisler için yorum yapmamasını da hadislerin sıhhatinde sıkça kullanır. Mübârekpûrî, konuyu uzatmak istemediğinde meseleyi kapsamlı bir şekilde ele alan kaynaklara atıfla

⁶⁸ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 15, 16. 18.

⁶⁹ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 26.

⁷⁰ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 26.

⁷¹ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, III, 229; II, 428.

⁷² Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 138-139.

⁷³ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 138; II, 140.

yetinir.⁷⁴ O, Buhârî ve Müslim hadislerini değerlendirme dışı tutarak bu iki kitapta geçen hadisleri sahîh kabul eder.⁷⁵

Mübârekpûrî, Tirmizî'nin sıhhat değerlendirmesi yapmadığı hadislerin sıhhatini, İbn Hacer,⁷⁶ Ebû Dâvûd,⁷⁷ Münzirî,⁷⁸ Nevevî,⁷⁹ Bezzâr⁸⁰ ve Heysemî'den⁸¹ yaptığı nakillerle ortaya koyar.

1.2. Tirmizî ve Diğer Müelliflere Eleştirileri

İslâm şerh geleneğinde şârihler, genellikle şerh ettikleri metnin müellifine muhalif davranmazlar. Müellifin, metinde öne sürdüğü görüşleri toptan kabul edip, savunmak bir gelenek halini almıştır. Fakat bazı şârihler, müellifin bazı görüşlerini kabul etmeyip, müellife itiraz edebilmektedir. Mübârekpûrî ve Keşmîrî, genel manada Tirmizî'nin hadisler hakkında verdiği hükümleri kabul etseler de zaman zaman Tirmizî'ye itiraz etmektedirler. Biz bu bölümde her iki şârihin Tirmizî'ye yönelttiği eleştirileri inceleyeceğiz. Ayrıca şârihin eleştirileri, geleneğe bağlılığının tespitinde de önemli bir yer tutmaktadır. Bu sebeple şârihlerin eleştirdiği kişiler, bu bölümde inceleyeceğimiz diğer bir konudur.

1.2.1. Tirmizî'ye Eleştiriler.

Tirmizî, duhâ namazıyla alakalı Ebû Said el-Hudrî'den bir hadis nakleder.⁸² Hadisin râvileri arasında Atiyye el-Avfî bulunmaktadır. Bu râvi Mübârekpûrî'nin İbn Hacer'den nakline göre vehmi çok olan, müdellis, Şîf bir râvidir. Tirmizî bu râviye rağmen hadis hakkında hasenün garib hükmünü vermiştir. Keşmîrî'ye göre de Atiyye hakkındaki şiddetli eleştiriler onun hadisini hasen mertebesinden çok aşağılara düşürür.⁸³ Tirmizî, kıraat bölümünde Rûm suresindeki kıraat farklılıklarıyla alakalı, senesinde Atiyye'nin olduğu bir hadis nakleder. Sonra bu hadis hakkında da hasen-garib hükmü verir. Mübârekpûrî, Atiyye'nin müdellis bir râvi olması ve Kelbî'den

⁷⁴ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 140.

⁷⁵ Ezanının ikişer ikişer okunması, Mübârekpûrî, *Tuhfe*, III, 229.

⁷⁶ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 170-171; II, 188-190; II, 193;

⁷⁷ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 157; II, 125; II, 138.

⁷⁸ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 153; II, 176; II, 176; II, 125; II, 138.

⁷⁹ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 151; II, 157;

⁸⁰ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 152.

⁸¹ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 157.

⁸² Tirmizî, *Vitir*, 15.

⁸³ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 737.

aldığı rivâyetleri, Ebû Said el-Hudrî'yi vehmettirmek kastıyla, Ebû Said künyesiyle vermesi sebebiyle rivâyetlerini makbul saymaz.⁸⁴

Tirmizî, imam hutbedeyken imama karşı oturma babında İbn Mes'ûd'tan bir hadis nakleder. Sonra da “*Bu konuda sahîh bir hadis yoktur*” der.⁸⁵ Keşmîrî'ye göre, Buhârî bu konuda “*İmam hutbedeyken imamın cemaate, cemaatin de imama dönmesi*” şeklinde bab başlığı kullanmıştır. Burada zikrettiği hadise göre cemaat, Hz. Peygamber hutbedeyken etrafına oturmuşlardır.⁸⁶ Yine ona göre her ne kadar hadis lafzen cemaatin imama, imamın da cemaate bakarak oturduğunu belirtmese de Buhârî'nin istidlâli doğrudur.⁸⁷ Keşmîrî'ye göre Buhârî'nin rivâyet ettiği hadiste selevin Cuma hutbesini nasıl dinledikleri açık bir şekilde belirtilmiştir. İmamın cemaate, cemaatinde imama dönük olması bu manaya gelmektedir. Fakat günümüzde böyle oturduktan sonra safların düzenlenmesinde sıkıntı olacağı için, günümüzdeki uygulamaya devam etmek daha uygundur.⁸⁸ Mübârekpûrî de aynı konuya İbn Hacer'den nakille değinmiştir.⁸⁹

Tirmizî, kadınların altın ve gümüş takılarının zekâtı hakkında iki hadis nakleder.⁹⁰ Hadisin sonunda Tirmizî'nin verdiği bilgiye göre kadınların takılarının zekâtı hakkında sahîh hadis yoktur. Keşmîrî, Tirmizî'nin iddiasını kabul etmez. Zeylaî'nin İbn Ömer'den rivâyeti ile Tirmizî'nin naklettiği hadisin Ebû Dâvûd,⁹¹ Nesâî⁹² tariklerinin sahîh olduğunu vurgular.⁹³ Mübârekpûrî ise, Tirmizî'nin mezkûr sözünü; Amr b. Şuayb > babası > dedesi tarikiyle verdiği hadisin sahîh senedi yoktur şeklinde anlar. Tirmizî'nin “*Bu konuda sahîh hadis yoktur.*” iddiasını doğru bulmaz. Mübârekpûrî'ye göre de bu rivâyetin Ebû Dâvûd tariki sahihtir.⁹⁴

Görüldüğü gibi örnek olarak seçtiğimiz ilk üç konuda her iki şârih de Tirmizî'yi haksız bularak eleştirmiştir.

Tirmizî'nin Hammâd b. Seleme, İbn Ömer tarikiyle verdiği rivâyete göre Hz. Peygamber, Bilal'e gece ezanını okuduktan sonra “*Kul uykuda kaldı.*” diye nida

⁸⁴ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XIV, 142.

⁸⁵ Tirmizî, Cum'a, 14.

⁸⁶ Buhârî, Cum'a, 26.

⁸⁷ Keşmîrî, *el-Arf*, II, 26.

⁸⁸ Keşmîrî, *el-Arf*, II, 26; A. Mif, *Feyz*, II, 436.

⁸⁹ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, V, 217.

⁹⁰ Tirmizî, *Zekât*, 1.

⁹¹ Ebû Dâvûd, *Zekât*, 4.

⁹² Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, Riyad, ts. *Zekât*, 19.

⁹³ Keşmîrî, *el-Arf*, II, 178.

⁹⁴ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VI, 59-60.

etmesini emreder. Tirmizî'ye göre bu hadis, şâzıdır. ⁹⁵ Mübârekpûrî de aynen Tirmizî gibi düşünür. Keşmîrî ise, bu fikre katılmaz. Ona göre Tirmizî'nin rivâyet ettiği hadis ezanın tekrarlandığı döneme aittir. Keşmîrî'ye göre ezanın tekrarlanması, Ramazan ayında olmuştur. Hammâd tarikiyle gelen “*Kul uykuda kaldı*” rivâyeti ise tekrarın olmadığı döneme aittir. Ali b. el-Medîni'nin “*Hammâd tariki mahfuz değil.*” sözüne ise itibar edilmez. Zira İbn Hacer'in dediği gibi bir hadisin tarihinin çokluğu o hadisin aslının olduğunu gösterir. ⁹⁶

Tirmizî, deve çobanlarının bir gün şeytan taşlayıp, ertesi gün ara verebileceklerine dair Ebû Beddâh b. Adiy > babası (Âsam b. Adiy) tarikiyle bir hadis nakleder. ⁹⁷ Hadisin mezkûr senedle rivâyet edildiği Mâlik tarikini, Ebû Beddâh > babası (Âsım b. Adiy) > Adiy senediyle nakleden Süfyân tarikinden daha sahîh bulur. Keşmîrî, bu tespitin doğru olmadığını iki tarihin birbirlerine her hangi bir üstünlükleri olmadığını beyan eder. ⁹⁸ Mübârekpûrî'ye göre ise Ebû Beddâh'ın babası, Asım b. Adiy, dedesi ise Adiy'dir. Beddâh, hadisi babasından rivâyet ettiği için Tirmizî, Mâlik rivâyetini tercih etmiştir. Bu sebeple Tirmizî'nin bu tercihi doğrudur. ⁹⁹

Tirmizî'nin Abdullah b. Mes'ûd'tan nakline göre Abdullah, şeytan taşlarken Kâbe'yi önüne almıştır. ¹⁰⁰ Tirmizî, bu hadis hakkında hasen hükmünü vermiştir. Ancak Keşmîrî bu hükme katılmaz. Ona göre, aynı hadis Buhârî ve Müslim'de Kâbe'yi soluna alarak taşladığı şeklindedir. Bu sebeple İbn Hacer gibi Keşmîrî de Tirmizî hadisini muallel olarak kabul eder. ¹⁰¹ Mübârekpûrî ise aynı hadis hakkında “*Tirmizî hasen demiştir, hadis Buhârî ve Müslim tarafından rivâyet edilmiştir*” demekle yetinir. ¹⁰² Bu üç rivâyette ise Keşmîrî, Tirmizî'nin hükmüne itiraz etmiş, Mübârekpûrî ise Tirmizî'nin görüşünün doğru olduğunu savunmuştur.

Tirmizî, kâmetin ikişer ikişer okunmasına dair, Abdullah b. Zeyd'den bir hadis nakleder. Sonra Abdurrahman b. Ebû Leylâ'nın hadisi Abdullah b. Zeyd'den işitmediği gerekçesiyle hadise munkatı' hükmü verir. ¹⁰³ Keşmîrî bu fikre karşı çıkar. Onun Zeylaî'den nakline göre Abdurrahman'ın “*Bana bazı sahâbiler haber verdi.*” şeklindeki

⁹⁵ Tirmizî, Salât, 36.

⁹⁶ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 379.

⁹⁷ Tirmizî, Hac, 107.

⁹⁸ Keşmîrî, *el-Arf*, II, 504.

⁹⁹ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 137.

¹⁰⁰ Tirmizî, Hac, 64.

¹⁰¹ Keşmîrî, *el-Arf*, II, 451.

¹⁰² Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VII, 40.

¹⁰³ Tirmizî, Salât, 69.

rivâyetleri sahihtir. Tirmizî'nin Abdurrahman b. Ebû Leylâ > Abdullah b. Zeyd tarikiyle verdiği bu rivâyet, İbn Ebû Şeybe'de¹⁰⁴ Abdurrahman > bazı sahâbiler tarikiyle rivâyet edilmiştir. O halde hadis Tirmizî'nin dediği gibi munkatı' değil, muttasıldır.¹⁰⁵

Tirmizî, zekâtını vermeyenlere verilecek şiddetli ceza konusunda Ebû Zer'den bir hadis nakleder.¹⁰⁶ Hadisin sonunda zekâtı verilmeyen deve ve sığırlar, kıyamette daha semiz bir şekilde gelip, sahiplerini ayaklarıyla ezip, boynuzlarıyla yaralayacaktır. Rivâyette bu ifadeden sonra النَّاسِ بَيْنَ النَّاسِ “*İnsanlar arasındaki hüküm bitinceye kadar hayvanlar bu işi yapmaya devam edecekler.*” ifadesi vardır. Keşmîrî'ye göre bu ifade Müslim'de *كَلَّمَا نَفَدَتْ أَوْلَاهَا عَادَتْ عَلَيْهِ أَوْلَاهَا حَتَّى يُقْضَى بَيْنَ النَّاسِ* şeklinde olup, Tirmizî'nin lafızlarında kalb vardır.¹⁰⁷ Örnek olarak seçtiğimiz bu son iki örnekte de Keşmîrî, Tirmizî'ye itiraz etmiş, Mübârekpûrî ise bu konulara değinmemiştir.

Keşmîrî ve Mübârekpûrî'nin Tirmizî'ye yönelik eleştirileri genellikle Tirmizî'nin naklettiği hadislere verdiği hükümler ve râvilerle ilgilidir. Keşmîrî'nin eleştirileri Tirmizî'nin Hanefî fihhına aykırı olarak gördüğü konular yanında râvilerle de ilgili olabilmektedir. Mübârekpûrî ise, Tirmizî'nin Hanefîlerle ittifak etmediği konularda Tirmizî'yi haklı kabul etmiş, Hanefîleri eleştirmiştir.¹⁰⁸

1.2.2. Diğer Müelliflere Eleştiriler

Keşmîrî, mensubu olduğu Hanefî mezhebine sadakatle bağlı bir müelliftir. Bu sebeple o, şerhinde genellikle Hanefî mezhebini savunmuş, başta İmameyn ve Tahâvî olmak üzere diğer meşhur Hanefî müelliflerden alıntılar yaparak kendi mezhebinin haklılığını ortaya koymaya çalışmıştır. Fakat onun mezhebine olan bağlılığını, körü körüne bir bağlılık olarak anlamak da yanlıştır. Çünkü bazen Keşmîrî, kendi mezhebinin görüşlerine aykırı fikirleri kabul edebilmekte, kendi mezhebine bağlı müellifleri eleştirmekten geri durmamaktadır. O, bu muhakkik tavrı sayesinde Dârekutnî,¹⁰⁹

¹⁰⁴ İbn Ebû Şeybe, *Musanef*, I, 461.

¹⁰⁵ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 367; Zeylaî, *Nasbû'r-Râye li Ehâdisi Hidâye*, Müessesetü'r-Rayyân, Beyrut, 1997, I, 267.

¹⁰⁶ Tirmizî, *Zekât*, I.

¹⁰⁷ Keşmîrî, *el-Arf*, II, 146. Fakat biz matbû Müslim nüshaları ve Nevevî şerhinde bu ifadenin Tirmizî'nin rivâyeti ile aynı olduğunu gördük. Bkz. Müslim, *Zekât*, 30; Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahihî Müslim b. Haccâc*, Dârul-Ma'rife, Beyrut, 1998, VII- 76.

¹⁰⁸ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, IX; 157. Keşmîrî'nin Tirmizî'ye diğer eleştirileri için bkz. *el-Arf*, II, 323; II, 352; I, 324; I, 526; II, 90; II, 94; II, 647; VII, 469; III, 422; II, 491; I, 150. Mübârekpûrî'nin diğer eleştirileri için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, IV, 181; VI, 396; VII, 375; VII, 391; IX, 325; XI, 89; XII, 96; 131; XV, 137; XV, 543; XI, 198; XIII, 101-102; II, 178; III, 238; VI, 473; VII, 118; II, 166; VII, 83. Keşmîrî'nin Tirmizî'nin verdiği hükümlere itirazları için bkz. Keşmîrî, *el-Arf*, I, 386; I, 581; IV, 236; III, 526. Mübârekpûrî, Tirmizî'nin verdiği hükümlere itirazları için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 178; II, 52; II, 80; II, 198; II, 225; II, 267; III, 202; III, 264.

¹⁰⁹ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 154.

Nevevî, Alaaddin Mardini,¹¹⁰ İbn Abidin,¹¹¹ Şevkânî,¹¹² İbn Hümâm, İbn Hacer gibi müellifleri eleştirmekten geri durmamıştır. Keşmîrî, eleştirilerinde çoğu zaman yumuşak bir üslup takip etse de zaman zaman sert bir üslup da kullanabilmektedir. Fakat buna rağmen o, muhatabına hakaret manasına gelecek sözlerden özenle kaçınmaktadır.

Keşmîrî, iyi bir fıkıh usûlcüsüdür. Bu sebeple o, fıkıh usûlü bilgilerine aykırı gördüğü görüşleri eleştirmeyi de ihmal etmemiştir. Örneğin Suyûtî'ye göre abdestte azaları üçer defa yıkamak sünnettir. Terki ise tahrîmen mekrûhtur. Rasûlullah'ın üç defa yıkamayı, bir defalığına terk etmesi Hz. Peygamber için günah değildir. Çünkü Hz. Peygamber, Şâri' olduğu için beyan görevini yerine getirmesi vâcibdir. Keşmîrî Suyûtî'nin bu görüşüne katılmaz. Ona göre tahrîmen mekrûh bir fiil, Hz. Peygamber için düşünülemez. Abdestte azaları üçer defa yıkamamak adet haline getirilmediği müddetçe günah değildir.¹¹³

Keşmîrî'nin usûl konularına aykırı görerek eleştirdiği bir diğer görüş ise İbn Teymiyye'nin "*Hedefi aynı olan şer'i hükümler farklılık arz etmez.*" görüşüdür. Keşmîrî'ye göre ezan okunduktan sonra mescitten çıkmayı mekrûh sayan rivâyetlerde İbn Teymiyye'nin düşüncesinin aksine deliller vardır. Mezkûr konuda şeriatın hedefi, cemaatle namaza yetişmektir. Bu konuda mescitte olan ile mescide gelmeyen eşittir. Fakat bunların hükmü ise birbirinden farklıdır.¹¹⁴

Keşmîrî, kendisi de Hanefî olan, kitabında sıkça alıntı yaptığı İbn Hümâm'ı da zaman zaman eleştirir. İbn Hümâm'a göre, Tahâvî ve İbnü'l- Cevzî kâmette lafızların ikişer defa okunmasının mütevâtir olduğu görüşündedir. Keşmîrî ise "*Ben Tahâvî ve İbnü'l- Cevzî'nin mütevâtir dediklerine dair bir şey bulamadım.*" diyerek İbn Hümâm'ın görüşüne katılmadığını belli eder.¹¹⁵ İbn Hümâm, kabirdeki ölünün, sadece hadiste geçen ayak seslerini ve selam vermelerini duyduğu, başka bir ses duyamayacağı kanaatindedir. Keşmîrî onun bu görüşüne katılmaz. Zira Keşmîrî'ye göre ölünün sesleri duyulması, mütevâtir bir tarzda nakledilmiştir. Bunu herhangi bir şeyle tahsis etmeye gerek yoktur.¹¹⁶

¹¹⁰ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 122.

¹¹¹ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 135.

¹¹² Keşmîrî, *el-Arf*, I, 131; I, 276.

¹¹³ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 124.

¹¹⁴ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 380.

¹¹⁵ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 364.

¹¹⁶ Keşmîrî, *el-Arf*, II, 597.

Keşmîrî, hadislerin sıhhatini tespit için târîhî vakalara arz metodunu kullanmaktadır. O, târîhî verilere aykırı olduğu gerekçesiyle Müslim hadisini sahîh kabul etmemiştir. Müslim'in rivâyet ettiği hadise göre Hz. Peygamber, Beyzâ'nın çocukları Sehl ve Süheyl'in cenaze namazlarını mescitte kıldırmıştır.¹¹⁷ Keşmîrî'ye göre burada vehim vardır. Çünkü Sehl, Hz. Peygamber'in vefatından sonra ölmüştür. Zaten bu hadisin Tirmizî tarihinde sadece Süheyl'in cenaze namazını kıldırıldığı nakledilmiştir.¹¹⁸

Keşmîrî, Nevevî'yi Ebû Hanîfe'nin Allah'tan başkası adına yemin etme konusundaki görüşlerini yanlış aktarmakla itham eder. Nevevî'ye göre Ebû Hanîfe, Lat ve Uzza adına yemin edenin yemininin gerçekleştiği kanaatindedir. Keşmîrî'ye göre ise bu yanlıştır. Zira bu tür yeminler, Hanefilere göre de küfürdür. Bu konuda Nevevî'yi yaniltan, “*Şöyle yapmazsam Yahudi olayım.*” şeklinde yapılan yemindir. Hanefilere göre bu yemin geçerlidir. Çünkü bu ifadelerde Yahudiliği tazim yoktur.¹¹⁹

Keşmîrî, özellikle *Feyzû'l-bârî* isimli Buhârî şerhinde İbn Hacer'i sık sık eleştirmiştir.¹²⁰ Keşmîrî'nin bu tavrı *el-Arf'ta* da zaman zaman görülür.¹²¹ O, şefaet, tevessül gibi konularda başta İbn Teymiyye olmak üzere Selefleri eleştirmiştir.

Mübârekpûrî, selefî tavrı kadar eleştirileriyle de marûf bir müelliftir. Mübârekpûrî'nin Selefî ekolün geleneğine bağlı olduğunu daha önce vurgulamıştık. Fakat bu yorumdan Mübârekpûrî'nin kuru bir taklitçi olduğu sonucuna varmak da doğru değildir. Zira o, kendi ekolünün önemli temsilcisi olan İbn Kayyim'i de eleştirmekten geri durmamıştır. O halde Mübârekpûrî, mensup olduğu ekole bağlı olmakla birlikte, ekolün getirdiği prensipleri sorgulayan, muhakkik bir âlimdir. O, benimsediği prensiplere uymayan kim olursa olsun onu eleştirmekten geri durmamıştır. Mübârekpûrî, bu tavrı sebebiyle Tirmizî'yi dahi eleştirmiştir.

Eleştirileri ile marûf olan Mübârekpûrî, zaman zaman tenkitlerinde sert ifadeler de kullanabilmektedir. Muhataplarını cahillikle ve taklitle kolay bir şekilde itham edebilmektedir. O, İsfakürrahman Kandehlevî'yi eleştirirken gâyet sert ifadeler kullanmaktadır. Tirmizî, Tahâret bölümünde “Abdestten sonra elbisesine su serpmek” başlığında Ebû Hureyre'den bir hadis nakleder. Bu hadisten sonra hadisin râvilerinden

¹¹⁷ Müslim, Cenâiz, 101.

¹¹⁸ Keşmîrî, *el-Arf*, II, 577.

¹¹⁹ Keşmîrî, *el-Arf*, III, 390.

¹²⁰ Nâsır b. Seyf Nâsır, Ürdün Üniversitesinde 2008'de bu konuyla alakalı bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır. Bkz. Nâsır b. Seyf Nâsır, *Taakkubâtü'l-Keşmîrî fî Kitâbihi Feyzi'l-Bârî alâ İbn Hacer fî Fethi'l-Bârî*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ürdün Üniversitesi, Beyrut, 2008.

¹²¹ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 353; I, 372; III, 228; III, 302.

olan Süfyân b. Hakem hakkında ızdırâb olduğunu belirtir. Râvilerin bir kısmı Süfyân b. Hakem olarak ismi vermişken; diğerleri Haken b. Süfyân olarak kaydetmiştir. *et-Tîbü’ş-şezî* yazarı Kandehlevî, bu konuda Tirmizî’yi eleştirmiş, ızdırab hükmünün doğru olmadığını söylemiştir. Mübârekpûrî ise muhatabını “*Hadis ilmindeki vukûfiyetinin zayıflığına rağmen böyle bir şeye nasıl cüret edersin. Bu durum senin cehaletini gösterir.*”¹²² diyerek sert bir şekilde eleştirir.

Mübârekpûrî’nin şerhinde sürekli Hanefilere cevap vermeye çalışması dikkatlerden kaçmamaktadır. Başka mezheplerle ihtilafı konularda, sadece ihtilafa değinmekle yetinen Mübârekpûrî, Hanefilerin ittifakla kabul etmedikleri konularda bile Hanefileri sert bir şekilde eleştirmektedir. Nadir de olsa Hanefilerin görüşlerini yanlış verdiği de vakidir.¹²³

Örneğin rükûdan kalkarken beli tam doğrultma konusu, Mübârekpûrî’nin Hanefilere karşı müteşeddit tavrını yansıtan önemli bir örnektir. Malumdur ki ta’dîl-i erkân, Hanefilere göre vâcibtir. Keşmîrî’ye göre, tadil-i erkâna uymayan kişinin namazının kabul olmamasından korkulur. Hanefilerin bazılarına göre ise, *واركعوا* âyetinde emir mutlak olarak geçmektedir. Tadil-i erkân konusundaki hadisler ise haber-i vâhiddir. Âhâd hadislerle Kur’ân’a ilave yapılmayacağını savunan Hanefilere göre, mutlak olan âyete itibarla hüküm verilip, bu konuda vârid olan hadisler reddedilmelidir. Mübârekpûrî, bu konuda mezkûr Hanefilere kendisi de Hanefî olan Aynî’den cevaplar verirken bile genel ifadelerle Hanefilere sert bir dille yüklenmeye devam etmektedir.¹²⁴

Mübârekpûrî, Hanefilere karşı olumsuz tavrını İbrahim en-Nehâî konusunda da sürdürmektedir. Ebû Hureyre’nin fakih olup olmadığı, rivâyetlerinin kabul edilip edilmeyeceği konusu Hanefilerce tartışmalı bir konudur. Mübârekpûrî, Ebû Hureyre’yi fakih kabul etmeyenlerin görüşünün reddedilmesi gereken bir fikir olduğunu, kendisi de bir Hanefî olan Leknevî’den nakille anlatır. Ayrıca İbn Kayyim el-Cevziyye’ye göre, Ebû Hureyre mutavassıt fakihlerdendir. Mübârekpûrî, bu nakilden sonra Nehâî’nin görüşüne cevap vermek yerine, Nehâî’nin ilmi yeterliliğini tartışma konusu yapar. Onun Zehebî’den nakline göre Nehâî, iyi Arapça bilmeyen ve bu sebeple hatalar yapan biridir.

¹²² Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 222, Diğer eleştirileri için bkz. *Tuhfe*, II, 33; II, 35.

¹²³ Mübârekpûrî, Hanefilere göre çocuğun yaptığı haccın makbul olmadığı kanaatindedir. Bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VII, 77. Mübârekpûrî, cemeratta bir defa da yedi taş atmanın Ebû Hanîfe’ye göre yeterli olduğunu nakletmiştir. Malumdur ki Ebû Hanîfe altı taş daha atması kanaatindedir. Bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VII, 37.

¹²⁴ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, III, 440-441.

Bundan dolayı onun görüşüne itibar edilmez. Mübârekpûrî, Nehaî'nin ilmen itibar edilmez biri olduğuna dair ilginç bir hikâye de nakleder.¹²⁵

Mübârekpûrî'nin bazen selefî kimliği ile marûf müelliflerin görüşlerini kabul etmediğini daha önceden vurgulamıştık. Şimdi konunun vuzûha kavuşması için şârihin kendisi gibi Selefî olan İbn Kayyim'i eleştirisine yer verelim. Mübârekpûrî, İbn Kayyim'in "Namazdan sonra elleri açıp dua etmenin sünnetten hiçbir delili yoktur." görüşünü kabul etmez. Mübârekpûrî'nin İbn Hacer'den nakline göre İbn Kayyim'in bu sözü ancak namazdan hemen sonra mervî duaları yapmadan kibleye dönüp, elleri açarak dua etmenin sünnette delili yoktur manasında doğru olabilir. Mübârekpûrî'ye göre Hz. Peygamber'in namazdan hemen sonra dua ettiğine ilişkin zayıf da olsa altı tane hadis olup, konuyla alakalı bir yasak da yoktur. Dua ederken elleri açmak ise duanın müstehabları arasındadır. O halde farz namazlardan sonra elleri açarak dua etmek bid'at değildir. Mübârekpûrî, bu konuda bazı Hanefîlerin farz namazlardan sonra dua etmeyi vâcibmiş gibi algıladıklarını, farz namazlardan sonra elleri açıp dua etmeden ayrılmadıklarını bu durumun da yanlış olduğunu belirtir.¹²⁶

Mübârekpûrî'nin şerhinde eleştirdiği kişilerden biri de Tirmizî'nin bazı hadislerine mevzu hükmü veren İbnü'l-Cevzî'dir. Tirmizî'nin rivâyet ettiği "Fakirler cennete zenginlerden kırk yıl önce girecekler."¹²⁷ hadisi hakkında İbnü'l-Cevzî mevzu hükmü vermiştir. Mübârekpûrî, İbnü'l-Cevzî'nin bu görüşüne katılmaz. Zira İbnü'l-Cevzî bu hükme Hz. Peygamber'in vefat ettiği dönemdeki ekonomik durumunu göz önüne alarak varmıştır. Ayrıca hadisin İbnü'l-Cevzî'nin iddia ettiği gibi fakir olup, başkalarına muhtaç olmayı övmekle ilgisi yoktur. Bilakis hadis, tevazudan bahsetmektedir.¹²⁸ Mübârekpûrî, İbnü'l-Cevzî'nin tesbih namazı hakkında verdiği mevzu hükmünü de kabul etmez. Ona göre, bu hadis hakkında İbn Hacer'in *et-Telhîs*'de bu hadis hakkında zayıf hükmü de doğru değildir. Zira İbn Hacer *Emâli'l-ezkâr* isimli eserinde bu hadisler için hasen hükmü vermiştir. Bu namazın diğer namazlardan farklı olması ise cerh sebebi sayılamaz. Bu sebeple tesbih namazı hakkındaki hadisler hasendir.¹²⁹

¹²⁵ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 41-42.

¹²⁶ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, IV, 83-87.

¹²⁷ Tirmizî, *Zühd*, 27.

¹²⁸ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XII, 254.

¹²⁹ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, V, 155-158. Mübârekpûrî'nin İbnü'l-Cevzî'ye diğer itirazları için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XVI, 250; XVI, 263; XVI, 239; XII, 352; XVI, 253.

Ayrıca Mübârekpûrî, eserinde Aynî,¹³⁰ Molla Ali el-Kârî,¹³¹ Nevevî,¹³² Zeylaî¹³³ Nîmevî,¹³⁴ Raşid Ahmed Gangohî'yi¹³⁵ (ö. 1324/1906) de eleştirmiştir. Mübârekpûrî, Tirmizî'nin kitabını Hanefîleştirdiği iddiasında bulunduğu Keşmîrî'yi de sık sık eleştirir.¹³⁶ Bu eleştirilerin büyük bir kısmı ilmî konularda olmakla birlikte bazen polemik tarz da olabilmektedir.¹³⁷

Mübârekpûrî'nin şerhinde eleştirdiği müelliflere göz atan bir kişi, eleştirilerini Hanefî müelliflere teksif ettiğini görebilir. Bunda Keşmîrî, Nîmevî gibi kendi döneminde yaşayan müelliflere cevap verme gayreti kadar, ehl-i hadis ile ehl-i re'yn fikir ayrılığının da bir rolü vardır. Ehl-i hadis mensupları, başta Ebû Hanîfe olmak üzere Hanefî Mezhebine mensup kişileri şiddetle eleştirdikleri bilinen bir husustur.¹³⁸ Şu halde Mübârekpûrî, eleştiriler konusunda da Selefi geleneğin etkisi altında kalmış, ehl-i hadisin kadim muhalifleri olan ehl-i re'yn kendi dönemindeki temsilcilerini, şiddetli bir üslûpla eleştirmiştir.

Mübârekpûrî'de olduğu gibi Keşmîrî de kendi mezhebine muhalif kişiler yanında mezhebine mensup âlimleri de eleştirmektedir. Eleştiriler konusunda Keşmîrî ve Mübârekpûrî arasındaki fark üsluptur. Mübârekpûrî muhataplarını eleştirirken zaman zaman sert bir dil kullanırken; Keşmîrî'nin eleştirileri, ilmi nezaket içerisinde.

2. Keşmîrî ve Mübârekpûrî'nin Şerh Yöntemlerinin Karşılaştırılması

Mübârekpûrî, hadisleri şerh ederken öncelikli olarak hadislerin isnâd tenkidini yapar. Daha sonra hadisin genel bir manasını verir. Hadisin içerisinde anlaşılması zor kelimeler varsa bunların açıklamasını yapar. Hadislerin diğer tariklerini ve varsa lafız farklılıklarını verir.¹³⁹ Tirmizî'nin “*Bu konuda şu sahâbîlerden de hadis vardır.*” dediği fakat vermediği hadisleri zikreder. Daha sonra hadisin hükmü üzerinde durur.

¹³⁰ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 258. Mübârekpûrî'nin Aynî'ye yönelttiği eleştirileri hakkında ülkemizde yüksek lisans tezi yapılmıştır. Bkz. Kurtuluş, M. Said, *Mübârekpûrî'nin Tuhfetü'l-Ahvezî Adlı Eserinde Aynî'ye İtirazları*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gaziosmanpaşa Üniv. SBEÜ., Tokat, 2017.

¹³¹ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 141; X, 354.

¹³² Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VII, 272.

¹³³ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VII, 202.

¹³⁴ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, V, 106.

¹³⁵ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, III, 298-299.

¹³⁶ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, I, 324, VIII, 31. Tirmizî'nin kitabını Hanefîleştirme iddiasıyla ilgili bkz. Özşenel, “Mübârekpûrî”, *DİA*; XXXI, 429.

¹³⁷ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, III, 137. III, 334.

¹³⁸ Bu konu hakkında yazılan kitaplar hakkında bilgi için bkz. Şahyar, Atâullah, *Ehl-i Hadis ve Re'yn İhtilafları*, Akdem Yayınları, İstanbul, 2011.

¹³⁹ Mübârekpûrî, şerhinde Tirmizî'nin işaret ettiği hadisleri tahrîcini yapmıştır. Muhammed Subhi b. Hasan Hallâk bu tahrîcleri bir kitapta toplamıştır. bkz. Muhammed Subhi b. Hasan Hallâk'ın *el-Lübâb fî Tahrîci'l-Mübârekpûrî li Kavli't-Tirmizî ve fî'l-Bâb*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1999.

Mübârekpûrî, fikhî hadislerdeki ihtilafları geniş bir şekilde açıklamakla marûftur. Keşmîrî ise, hadisin sıhhati hakkında şüphe yoksa isnâd tenkidini yapmaz. O, hadislerin baştan sona şerhiyle ilgilenmemiştir. Keşmîrî, iyi bir fakih olduğu için hadislerin özellikle fikhî ihtilaflarla ilgili yönleriyle ilgilenir.

2.1. İsnad Tenkidi

Şârihler hadisleri genelde isnâd ve metin tenkidi olmak üzere iki ayrı başlık altında incelerler.¹⁴⁰ Keşmîrî, hem el-*Arf'ata* hem de *Feyz*'de bütün hadisleri şerh etmemiştir. O, her iki kitabında ahkâma delâlet eden veya Kelâm konularında delil olarak kullanılan hadisler üzerinde durmuştur. Ahlak, âdâb gibi konulardaki hadislerin teşrî' değeri taşımadığı gerekçesiyle sünnet olarak kabul edilemeyeceği şeklindeki görüşü de onun bu konudaki fikrinin bir devamı mahiyetindedir.¹⁴¹ Keşmîrî, bu tavrının devamı olarak hadislerin sened tenkidini gerekli gördüğü yerlerde yapar. Rical tenkidi yaptığı yerlerde de bütün senedin tenkidiyle değil, hakkında ihtilaf olan râvinin tenkidi ile yetinir. Onun bu tavrının sebepleri arasında sened tenkidinin uzun yıllar boyunca ehli olan kimseler tarafından yapılmasının yanında, Hanefilerin sened tenkidi yanında metin tahliline de önem vermesinde aranmalıdır. Sonuç olarak Keşmîrî, sened tenkidini gereksiz olarak görmez. Fakat hadis şerhine dair kitaplarında senedden ziyade metin tenkidi üzerinde durmuştur. Bu durum da onun, senedden ziyade metne önem verdiğinin bir göstergesidir.¹⁴²

Keşmîrî, cerh tadil konusunda mutekaddimûn âlimlerinin görüşlerini, sonraki âlimlerin görüşlerine tercih eder. Çünkü onlar râvilere yakın bir dönemde yaşadıkları için râvinin hallerini sonrakilere göre daha iyi bilirler. Yani aynı hadis için Tirmizî, hasen; Nevevî zayıf derse Tirmizî'nin görüşü alınır.¹⁴³ Keşmîrî, hadisin senediyle çok meşgul olmasa da bazen isnâd tenkit usulü ile ilgili önemli bilgiler vermektedir. Mesela ona göre hadis münekkitlerinin Şîî dediği râviler hakkında dikkatli olmak gerekir. Çünkü cerh-tadil âlimleri sahâbeye sövenlere Râfîzî, sahâbeyi sevenleri ise Şîî olarak tanımlamıştır. O halde Şîî denilen râviler araştırılmalı durumları net bir şekilde ortaya

¹⁴⁰ İsnad Tenkidiyle ilgili detaylı bilgi için bkz. Âşıkkutlu, Emin, *Hadiste Rical Tenkidi*, İFAV. Yayınları, İstanbul, 1996; Eren, Mehmet, *Hadis İlmünde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları*, İsam Yayınları, İstanbul, 2011; Turhan, H. İbrahim, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2015, Tatlı, Mustafa, *Ricâl Bilgisinin Tespiti*, Bekâ Yayınları, İstanbul, 2016.

¹⁴¹ Keşmîrî, *Feyz*, V, 14-15.

¹⁴² Özçelik, Harun, *Çeşitli Yönleriyle Buhârî Şerhi Feyzü'l Bârî*, s. 132.

¹⁴³ Keşmîrî, *Feyz*, IV, 414; Harun Özçelik, *Çeşitli Yönleriyle Feyzü'l-Bârî*, s. 210.

konulmalıdır.¹⁴⁴ Aynı şekilde Keşmîrî, cerh tadil âlimlerinin mezhep konusunda taassup taşıdıkları kanatindedir. Ona göre Zehebî, Hanbelîlere karşı hoşgörülü iken, Eş'arîlere karşı müteşeddittir. İbn Hacer ise, Keşmîrî'ye göre Hanefîlere göz açtırmamaktadır.¹⁴⁵

Diğer şârihlerde olduğu gibi Mübârekpûrî de önce hadislerin senediyle ilgilenmiş, seneden hadisin hükmünü verdikten sonra hadisin metnini açıklamıştır. Mübârekpûrî isnâd tendikini, râvilerin ilk geçtiği yerde özet bir şekilde yapar. Râvi başka bir senedde geçerse “*daha önceden bu râvinin tendikini yaptık*” demekle yetinir.¹⁴⁶ Fakat râvi hakkındaki bilgileri mükerrer bir şekilde verdiği de vakidir.¹⁴⁷ Bazen râvinin hal tercümesini babın sonuna ertelerken¹⁴⁸ bazen de râviyi ilk geçtiği yerde değil de farklı bir yerde vermektedir.¹⁴⁹ Mübârekpûrî'nin rical tenkidi ile ilgili verdiği bilgiler çoğu zaman İbn Hacer'in *Takrîb*'i ile birebir aynıdır.¹⁵⁰ O Hazrecî'nin *Hülâsatü Tehzîbi Tehzîbi'l-Kemâl* isimli eserlerinden de lafzî nakiller yapmaktadır. Mübârekpûrî, zaman zaman İbn Hacer'in *Tehzîbü't-Tehzîb*'i ile Zehebî'nin *Tezkiratü'l-huffâz* isimle eserlerini de kullanmaktadır. Mübârekpûrî, yaptığı nakli birden fazla kitaptan memzûc bir şekilde nakletmişse bunu belirtir.¹⁵¹ Senedde geçen eda sîgalarından kısaltılmış olanların hangi manaya geldiğini açıklar.¹⁵²

Mübârekpûrî, bulamadığı râvi olursa bunu açıkça beyan eder. Örneğin Tirmizî *Et'ime* bölümünde Ebû Racâ künyeli hocasından bir hadis nakleder. Mübârekpûrî, bu râvinin kim olduğunu bilmediğini söyler.¹⁵³ Fakat Mübârekpûrî, başka bir yerde Kuteybe şeklinde ismi ile geçen bu râvinin değerlendirmesini yapar. Orada bu râvinin künyesinde Ebû Racâ olduğunu da belirtir.¹⁵⁴ Kitabın Mühakkiki Ammâr Bekkûr, bu

¹⁴⁴ Keşmîrî, *Feyz*, II, 455.

¹⁴⁵ Keşmîrî, *Feyz*, III, 363; 245; Harun Özçelik, *Çeşitli yönleriyle Buhârî şerhi Feyzû'l-Bârî*, s. 211.

¹⁴⁶ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 88; II, 137; II, 140; II, 176; II, 176.

¹⁴⁷ Mübârekpûrî, Ebû Saîd el-Eşec Abdullah b. Saîd b. Huseyn el-Kindî isimli râvinin tenkidini iki ayrı yerde yapmıştır. Bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, III, 77; VII, 182; Seveybir b. Ebû Fâhite için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, V, 200; VII, 159; Ebû Yekzân için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, III, 9; XI, 141; Hâris b. Abdullah el-E'ver için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XI, 342; XIII, 388.

¹⁴⁸ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, V, 397; VI, 64.

¹⁴⁹ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 469.

¹⁵⁰ Mübârekpûrî'nin *Tuhfe* mukaddimesinde Tirmizî'nin râvilerini kısa bir şekilde tanıttığı ayrı bir bölüm vardır. Burada râvileri tanıtırken verdiği bilgiler, İbn Hacer'in *Takrîb*' de verdiği bilgiler ile bire bir aynıdır. Muhammed Yahya Bilal Minyâr bu konuyu Muhammed Avvâme'den öğrendiğini, konuyu araştırdığını ve buradaki bütün bilgilerin *Takrîb* ile aynı olduğunu teyit etmektedir. Bkz. Muhammed Bilal Minyâr, *Dirâsetün Hadîsiyye Fıkhiyye an Meârifî's-Sünen Şerhu't-Tirmizî*, el-Mektebetü'l-Mükerrame, 2006, s. 589. Muhammed Bilal Minyâr, sadece *Takrîb*'e dayanarak yapılan sened tenkitlerinin hatalı sonuçlar verebileceğini özellikle vurgulamaktadır. (Bu sebeple olsa gerek ki Mübârekpûrî, tartışmalı râvilerde bu alanın asıl kitaplarında da atıflar yapmaktadır.) Bkz. Muhammed Bilal Minyâr, *Dirâsetün Fıkhiyye Hadîsiyye*, s. 598.

¹⁵¹ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 47; II, 115; II, 116; II, 160; III, 160.

¹⁵² Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 370.

¹⁵³ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, X, 383.

¹⁵⁴ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, IV, 9.

râvinin Kuteybe b. Said b. Cumeyl olduğu kanaatindedir. Ona göre Cerîr b. Abd b. Humeyd'in (ö. 188/803) öğrencileri arasında bu künyeyi kullanan başka bir râvi yoktur.

Mübârekpûrî, hakkında ihtilaf olan râvileri özellikle belirtir. Fakat bu ihtilaf üzerinde çok fazla durmaz. Zaten kendisi genel yapısı gereği genellikle nakil ile yetinir. Örneğin Muhammed b. İbrahim hakkında bilgi verir. İbn Sa'd, İbn Maîn, Ebû Hatim'den râvinin sika olduğuna dair nakil yaparken aynı râvinin Ahmed b. Hanbel tarafından "münker" kabul edildiğini nakletmeyi ihmal etmez.¹⁵⁵

Nisbelerin okunuş şekilleri ve nereye ait oldukları hadis şârihlerin ilgilendikleri konulardandır. Hem Mübârekpûrî hem de Keşmîrî, râvilerin nisbeleriyle ilgili bilgiler vermeyi ihmal etmemişlerdir.¹⁵⁶

Mübârekpûrî ve Keşmîrî, hadisin sıhhati için önemli olan hadis ve seneddeki mübhem şahısların tespiti için gayret sarf etmişlerdir. Rical tenkidi ile çok ilgilenmeyen Keşmîrî'nin rivâyetlerdeki müphem şahısların tespitiyle hemen hemen Mübârekpûrî kadar ilgilendiği görülmektedir. Bu durumun temel sebebi, rivâyette geçen müphem bir şahsın hadisin sıhhatini doğrudan etkileyecek olmasıdır.¹⁵⁷

Hadislerin sened ve metninde yer isimleri geçmektedir. Bu isimlerin tespiti, zaman zaman hadislerin anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Bu sebeple şârihler, yer isimlerinin nereye ait olduğunun tespiti için gayret sarf etmişlerdir.¹⁵⁸

Bazen hadis râvilerinin hıfzında değişiklikler meydana gelmektedir. Hadisin sıhhatini doğrudan ilgilendiren bu durum şârihlerin önem verdiği konulardandır. Bu sebeple Mübârekpûrî, râvilerin hıfzında meydana gelen değişiklikleri incelemişlerdir.¹⁵⁹

Mübârekpûrî, şerhinde künyesiyle marûf olan râvileri,¹⁶⁰ münharif fırkalara mensup râvileri,¹⁶¹ yalanla itham edilen râvileri,¹⁶² metrûk râvileri,¹⁶³ meçhul râvileri,¹⁶⁴

¹⁵⁵ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 140.

¹⁵⁶ Nisbelerin okunuşuyla ilgili örnekler için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, III, 82. VI, 237 VI, 107; II, 292, IV, 124; IV, 208; Keşmîrî, *el-Arf*, I, 168; II, 258; I, 82; I, 83.

¹⁵⁷ Örnekler için bkz. Keşmîrî, *el-Arf*, I, 197; I, 299; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 292; III, 82;

¹⁵⁸ Örnekler için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, IV, 24; V, 240; VI, 216; VI, 476-477; VI, 504; VII, 513; IX, 361; XII, 22; XIV, 197; XIV, 197; XIV, 304; Keşmîrî, *el-Arf*, II, 36; II, 387-388.

¹⁵⁹ Örnekler için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 115; II, 123; II, 197;

¹⁶⁰ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, III, 9; IV, 303; II, 144; II, 132; II, 148; II, 207; II, 229; II, 238; II, 259.

¹⁶¹ Mübârekpûrî'nin Şii olmakla itham ettiği râviler için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 248; III, 9; XI, 141; III, 9; , III, 54; III, 57. Mürcii olmakla itham ettiği râviler için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, III, 223; III, 254; III, 262; IV, 269; V, 112. Kaderî olmakla itham ettiği râviler için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, V, 435; V, 454; X, 371. Hâricî olmakla itham ettiği râviler için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VIII, 392; X, 431; XI, 310; XI, 122.

¹⁶² Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XI, 122; XIII, 321; XIII, 238; XIII, 341.

¹⁶³ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, III, 176; IV, 231; IV, 233; V, 423.

¹⁶⁴ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XIV, 432; Mübârekpûrî'nin meçhûl olduğunu kabul etmediği râvi için bkz. III, 52.

mestûr râvileri,¹⁶⁵ irsâliyle marûf râvileri,¹⁶⁶ müdellis râvileri,¹⁶⁷ musannif râvileri,¹⁶⁸ lakabıyla marûf râvileri¹⁶⁹ açıklar. Mübârekpûrî, râvinin tabakası hakkında bir ihtilaf varsa onu da belirtir.¹⁷⁰

2.1.1 Seneddeki Karıştırılabilecek Râvileri Açıklama

Senedde bulunan râvilerin doğru olarak tespit edilmesi, hadisin sıhhati açısından son derece önemlidir. Bazen râviler müellif tarafından ismi künyesi ve lakabıyla detaylı bir şekilde verilmez. Bu durumda râvinin başka râvilerle karışması söz konusu olabilmektedir. Bu sebeple şârihler, detaylı bir şekilde verilmeyen râvilerin kimler olduğunu tespit etmeye çalışmışlardır. Sened tenkidıyla çokça ilgilenmeyen Keşmîrî'nin hadisin sıhhatini doğrudan ilgilendiren bu konuyla ilgilendiği gözlenmektedir.

Tirmîzî, abdestin faziletiyle alakalı hadisi aktardıktan sonra “*Bu konuda Sünâbihî'den de rivâyet vardır.*” der.¹⁷¹ Buradaki sahâbî râvisinin Abdullah es-Sünâbihî mi yoksa Ebû Abdullah es-Sünâbihî mi olduğu tartışmalıdır. Mübârekpûrî'ye göre, İmam Mâlik'in buradaki râviyi Abdullah es-Sünâbihî şeklinde vermesini yanlışır. Çünkü Buhârî'ye göre buradaki râvi, tabiûnun büyüklerinden olan Ebû Abdullah es-Sünâbihî'dir.¹⁷² Keşmîrî'ye göre de, Sünâbihî nisbesiyle anılan üç râvi vardır. Bunlardan biri sahâbi olan Abdullah es-Sünâbihî'dir. Ebû Abdullah es-Sünâbihî ise tabiûndandır. Sünâbih nisbeli üçüncü kişi de sahâbidir. Bu sahâbi hem Sünâbih hem de Sünâbihî şeklinde bilinir.¹⁷³ Mübârekpûrî de Keşmîrî'nin bahsettiği Sünâbih isimli sahâbinin tam adının, Sünâbih b. el-A'sar olduğunu zikreder.¹⁷⁴

Zehebî'ye göre, Tirmîzî hocasını İbnü'l-Ensârî nisbesiyle verirse, bu kişi İshâk b. Musa el-Ensârî'dir. Mübârekpûrî bu bilgiye şunu ekler Tirmîzî, hocasını İbnü'l-Ensârî şeklinde değil, sadece Ensârî şeklinde verir. Mübârekpûrî, İshâkürrahmân Kandehlevî'nin “*Tirmîzî sadece Ensârî nisbesiyle verdiği hocası, Yahyâ b. Said el-Ensârî'dir ki İbn Hacer de Telhisü'l-habîr'de bu durumu onaylar.*” şeklindeki

¹⁶⁵ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, V, 82; V, 441; VII, 178; X, 423.

¹⁶⁶ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, III, 176; X, 391; IV, 21; V, 259; VI, 8.

¹⁶⁷ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 170; II, 213; 228; II, 479.

¹⁶⁸ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, V, 437; V, 440; XI, 223; XI, 247; XII, 399; XII, 509; XIV, 61; XIV, 148; XIV, 480. XV, 35; XV, 510; XVI, 318; VI, 12; VI, 72; VI, 180; X, 157.

¹⁶⁹ Mübârekpûrî *Tuhfe*, II, 238; II, 498; III, 200; III, 232.

¹⁷⁰ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 183; II, 221; II, 229; V, 44.

¹⁷¹ Tirmîzî, *Tahâret*, 2.

¹⁷² Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 44.

¹⁷³ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 97.

¹⁷⁴ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 44.

ifadesinin yanlış olduğunu ayrıca belirtir. Mübârekpûrî'ye göre Tirmîzî'nin Ensârî nisbesiyle verdiği kişi, senedin sonunda Tirmîzî'nin hocasının yerindedir. İşfakürrahman'ın verdiği Yahyâ b. Said el-Ensârî ise tâbiûnun küçüklerindedir. Ayrıca İbn Hacer böyle bir onaylama yapmamıştır. Mübârekpûrî, burada İşfakürrahman'ı ehil olmadığı konularda konuşmakla itham eder.¹⁷⁵

Keşmîrî ve Mübârekpûrî, râvileri doğru tespit etme konusunda Tirmîzî nüshaları arasındaki farklılıklara da değinmişlerdir. Tirmîzî “*tuvaletten çıkınca okunacak dua*” başlığı altında zikrettiği ilk hadiste hocasının ismini Muhammed b. Humeyd b. İsmail > Mâlik b. İsmail şeklinde zikreder.¹⁷⁶ Mübârekpûrî'ye göre, Hindistan'daki matbu nüshalar bu şekilde iken; Mısır nüshalarında Tirmîzî'nin hocası, Muhammed b. İsmail > Humeyd > Mâlik b. İsmail şeklindedir. Mübârekpûrî Tirmîzî'nin Muhammed b. Humeyd b. İsmail adıyla bir hocasını bulamadığını, Mısır nüshasında geçen Maik b. İsmail'in öğrencileri arasında Humeyd isimli bir kişiyi de bulamadığını belirterek buradaki Humeyd lafzının zâid olduğu kanaatine varır. Mübârekpûrî, Osman Vehbi Konevî'nin *ed-Dürrü'l-ğâlî Şerhu İrşâdil mutehallî* isimli eserinden nakille buradaki Muhammed b. İsmail'in Tirmîzî'nin hocası Buhârî; Humeyd b. Mâlik b. İsmâil'in (ö. 219/834) ise Buhârî'nin hocalarından olduğu kanaatine varır.¹⁷⁷ Keşmîrî ise aynı senedi Mısır nüshalarındaki gibi verir, Mübârekpûrî'nin bahsettiği meselelere girmez.¹⁷⁸

2.1.2. Hakkında İhtilaf Olan Râviler

Hadis münekkitleri, zaman zaman râviler hakkında ihtilaf edebilmektedirler. Bir münekkidin sika dediği râviye, başka bir münekkit zayıf diyebilmektedir. Hem Mübârekpûrî, hem de Keşmîrî, bu tür râviler üzerinde durmuş, râvi hakkında doğru hükmü bulmaya gayret göstermişlerdir.

Tirmîzî “*Tuvalette Kâbe'yi önüne ve arkasına almanın ruhsatı*” başlığı altında zikrettiği hadisin senedinde Muhammed b. İshâk'ı (ö. 151/768) zikreder. Keşmîrî, münekkitlerin Muhammed b. İshâk hakkında diğer râvilerde olmadığı kadar ihtilaf ettiğini belirtir. Keşmîrî, İmam Mâlik'in *Deccal, kezzab*, lafızlarıyla cerh ettiği râviyi, Buhârî'nin “*İmamü'l-hadis*” lafzıyla ta'dil ettiğini nakleder. Keşmîrî, Beyhakî'nin

¹⁷⁵ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 33-34. Mübârekpûrî'nin İşfakürrahman'a diğer eleştirileri için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 33-34; II, 254; II, 35.

¹⁷⁶ Tirmîzî, *Tahâret*, 5.

¹⁷⁷ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 62.

¹⁷⁸ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 182. Konuyla ilgili diğer örnekler için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, I, 179; V, 230; II, 224; II, 253; II, 259; III, 35; III, 77, XIV, 445; Keşmîrî, *el-Arf*, I, 598; I, 155; V, 117.

Muhammed b. İshâk'ı *el-Esmâ ve's-sıfât* isimli eserinde cerh etmişken, *el-Kırâa halfe'l-imâm* isimli eserinde ise ta'dîl ettiğini ve kendisinin bu duruma hayret ettiğini belirtir. Sonrada kendi görüşüne göre Muhammed b. İshâk'ın *hasen* bir râvi olduğunu açıklar.¹⁷⁹

Mübârekpûrî ise bu râvi hakkında yapılan cerhin yersiz olduğunu, Muhammed b. İshâk'ın sika bir râvi olduğunu söyler. Ona göre Keşmîrî, Beyhakî'nin tavrına değil, asıl Aynî'nin *Binâye*'de *Kırâe halfe'l-imam* bölümünde mezhebinin görüşüne muhalif hadisi açıklarken Muhammed b. İshâk'ı cerh; *Umde*'de ise kendi mezhebini teyit eden “*Erkekler tesbih eder, kadınlar ise el çırpar.*”¹⁸⁰ hadisinde aynı râviyi sika sayan tavrına şaşırması gerektiğini belirtir. Mübârekpûrî, büyük hadis âlimlerinin yanında İbn Hümâm, Leknevî gibi Hanefî âlimlerin de Muhammed b. İshâk'ı sika kabul ettiğini nakleder. Ona göre büyük imamların ta'dili ile bazı hadis imamlarının cerhleri teâruz ettiği için Muhammed b. İshâk'ın rivâyetleri *hasen* mertebesindedir.¹⁸¹

Mübârekpûrî, İbn İshâk'ı tevsik edenler arasında Buhârî, İclî, Şu'be, Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Maîn, İbn Hacer'i sayar. İbn İshâk'ı zayıf kabul edenler arasında ise İmam Mâlik ile İbnü'l-Cevzî vardır. Mübârekpûrî'nin İbn Hümâm'dan nakline göre İmam Mâlik, İbn İshâk'la ilgili fikirleri değişmiş, hatta ona hediye dahi göndermiştir. İbn Hacer'e göre ise, İbnü'l-Cevzî'nin İbn İshâk'a eleştirileri doğru değildir. Geriye sadece tedlis ve meçhûl râvilerden yaptığı rivâyetler kalmaktadır. Sonuçta o sadûk, cumhûra göre özellikle siyer konusunda güvenilir bir râvidir.¹⁸²

Hadis âlimleri, bazen münekkitlerin yalancı dedikleri râvilerden hadis naklederler. Mesela Süfyân-ı Sevri, hakkında yalancı olduğu yönünde iddialar olan Câbir el-Cu'fi'den hadis rivâyet etmiştir. Bu durumda münekkitler, râvi hakkındaki hüküm öne alınarak rivâyete mevzu mu denileceği, yoksa râviye güvenip hadis ile amel mi edileceği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Keşmîrî, bu sorunun cevabını tedvin öncesi ile sonrasını ayırarak verir. Ona göre tedvinden sonra hadisler hem yazılmış hem de bilinen bütün tariklerini bir araya getirme kolaylaşmıştır. Bu sebeple hadisin mahreci, illetleri, doğruluk ve yanlışlığını ortaya çıkarmak kolay bir durumdur. Bu durumda her hangi bir karıştırma söz konusu olamaz. İşte bundan ötürü Süfyân, Câbir'den hadis nakletmiş, onun hakkında yalancı ithamı var denince “*Ben onun doğru söyleyip söylemediğini*

¹⁷⁹ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 112.

¹⁸⁰ Ebû Dâvûd, *Salât*, 168.

¹⁸¹ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 78-80. Hakkında ihtilaf olan diğer râviler için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 123; II, 137; II, 188; II, 197; II, 199; II, 469; V, 17.

¹⁸² Mübârekpûrî, *Tuhfe*, IV, 118. II, 84; VI, 24; VI, 368; VI, 517.

bilirim.” diye cevap vermiştir. Selef âlimleri hadisi, dinine ve hıfzına güvendikleri kişilerden almışlardır. Hadisler ezberden ziyade yazı ile nakledilmeye başladıktan sonra ise, yalancı denilen râviden hadis nakletmekte bir beis yoktur. Çünkü elimizde hadisin illetini bulup çıkarmak için gerekli bilgi vardır. Süfyân, almış olduğu hadisi biliyor, sahîhini sakîminden ayırt edebiliyordu. İşte bu dönem tedvinden sonraki dönemdir.¹⁸³ Mübârekpûrî, Câbir hakkındaki cerh ve ta’dîl edenleri sıraladıktan sonra hadisleriyle ihticâc edilmeyecek bir râvi olduğunu vurgular.¹⁸⁴

Tirmizî, yağmurlu günde namazı evde kılma konusunda Câbir’den bir hadis nakleder. Hadisin râvilerinden olan Amr b. Ali hakkında Ebû Zur’a’dan “*Basra’da Amr b. Ali, Ali b. el-Medîni, İbn Şâzekûni’den daha hafzını görmedim.*” görüşünü aktarır.¹⁸⁵ Keşmîrî, Ahmed b. Hanbel’in mezkûr rivâyette ismi geçen İbn Şâzekûni’den razı olmadığını nakleder. Bu durumun sebebi de mezkûr kişinin *Halkü’l-Kur’ân* meselesinde Ahmed b. Hanbel’e yapılan işkencelere karşı gerekli tepkiyi göstermemesidir. Keşmîrî, bundan sonra sözü Ebû Hanîfe’nin torunu olan İsmail b. Hammâd’a getirir. Ahmed b. Hanbel aynı konuda İsmail b. Hammâd’a da yüklenmiştir. Züfer’in öğrencisi Ensârî’nin bu râvi hakkındaki görüşü ise şöyledir: “*Basra kuruldu kurulalı ondan daha zekisi Basra’ya gelmedi. Ahmed b. Hanbel’in onu cerh etmesinin tek sebebi, Basra kadısıyken kendisine yardım etmemesidir.*” Keşmîrî, müteahhir münekkitlerin, yukarıda ismi verilen râvileri tezkiye ederken, İsmail b. Hammâd’ı tezkiye etmemelerini adil bir davranış olarak görmez.¹⁸⁶

Muhaddisler, hadisleri sened ve metin tenkidi olmak üzere iki başlık altında incelerler. Mübârekpûrî hadisleri şerh ederken bütün râvilerin tenkidini ayrı ayrı yapmıştır. Keşmîrî ise sadece hakkında ihtilaf olan râvilerin tenkidi ile uğraşmıştır. Keşmîrî’nin hakkında ihtilaf olmayan râvilerin tenkidini yapmaması daha selim bir yoldur. Zira bu tür râvilerle ilgili bilgiler, cerh ta’dîl kitaplarında detaylı bir şekilde yer almaktadır. Ana kaynaklardaki bilgiyi tekrar etmek malumu ilamdan başka bir şey değildir. Fakat Keşmîrî’nin bu tavrından onun isnâd tenkidini gereksiz gördüğü sonucuna varılmamalıdır. Zira o hakkında ihtilaf olan râvilerin tenkidiyle detaylı bir şekilde ilgilenmiştir.

¹⁸³ Keşmîrî, *Feyz*, III, 606.

¹⁸⁴ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, IV, 276.

¹⁸⁵ Tirmizî, *Salât*, 185.

¹⁸⁶ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 653. Diğer örnekler için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 172.

2.2. Metin Şerhi

Sened açısından incelenen bir hadisin, metin tenkid süzgecinden de geçirilmesi gerekmektedir. Metin tenkidi, hadiste kullanılan kelimelerin lafzî manalarının tespiti ve muhteva tahlili olmak üzere genelde iki başlık altında incelenir. Biz bu bölümde şârihlerin hadiste kullanılan kelimelerin manasını nasıl tespit ettiğini inceledikten sonra muhteva analizi konularının üzerinde duracağız.

Keşmîrî, ahkâm konularındaki hadislerin şerhleriyle ilgilendiği için sadece ahkâma delâlet eden kelimelerin açıklanmasıyla ilgilenmiştir. Hadislerin gramer tahlillerinde ise atıf yerine daha çok kendi bilgi birikimiyle açıklamalar yapmıştır. Mübârekpûrî ise açıklanması gereken bütün kelimeleri açıklamıştır.

Keşmîrî ve Mübârekpûrî, şerhlerinde nadiren de olsa semantik tahlili kullanmaktadırlar.¹⁸⁷ Fakat Mübârekpûrî, Keşmîrî'ye oranla semantik tahlili daha çok kullanmıştır.¹⁸⁸

Keşmîrî ve Mübârekpûrî, hadisleri şerh ederken bölgelerinde bulunan Tirmizî nüshalarının farklılıklarına da değinirler.¹⁸⁹ Her iki şârih, râvilerin hadisler üzerinde tasarrufları konusuna da değinmişlerdir.¹⁹⁰

2.2.1. Kelimelerin Lafzî Manalarının Tespiti

Hadiste kullanılan kelimelerin lafzî manalarının tespiti, kelimelerin lügavî manalarının tespitine bağlıdır. Bu sebeple şârihler, hadiste geçen kelimelerin hangi manada kullanıldığını tespit etmeye gayret göstermişlerdir. Keşmîrî'nin kelime tahlilleri incelendiğinde, birden fazla manaya gelme ihtimali olan kelimeleri açıkladığı gözden kaçmamaktadır. Açıkladığı kelimelerde bazen başta Râzî ve Fîrûzâbâdî olmak üzere önceki kaynaklara atıfla yaparken¹⁹¹, bazen de kaynak belirtmeksizin kelimeleri açıklar. Mübârekpûrî, daha mufassal bir şerh yazdığı için hemen hemen bütün kelimelerin hangi manada kullanıldığını tespit etmeye gayret etmiştir. Bu tespitten kastımız, tek tek bütün

¹⁸⁷ Semantik bir dilin ana kavramları üzerindeki tahlili çalışmadır. Bu çalışma sadece konuşma aracı olarak değil, bundan daha önemli olmak üzere kendilerini kuşatan dünyayla ilgili düşüncelerinin de aleti olarak o dili kullanan halkın dünya görüşünü kavramak için yapılır. Bkz. Görmez, Mehmet, "Hadis ve Semantik", *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması Sempozyumu*, Bursa, 2005, s. 232.

¹⁸⁸ Örnekler için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VI, 19; VIII, 343; XI, 117; XIII, 234; XIV, 214-215; XIV, 493; XVI, 328; IX, 56; Keşmîrî, *el-Arf*, II, 153; I, 139

¹⁸⁹ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 84; II, 416; IV, 212; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 318; II, 439; IV, 530; X, 505; XI, 203; XII, 316.

¹⁹⁰ Örnekler için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 409; IV, 136; VII, 231; IX, 237; IX, 249; Keşmîrî, *el-Arf*, I, 237; IV, 528; III, 848; XVI, 236.

¹⁹¹ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 135.; I, 472; I,441; I, 176; I, 224; I, 266; I, 472.

kelimelerin manalarını tespit değil, hadisin genel manasını tespittir. Onun, hadiste kullanılan kelimeleri tespit sadedindeki çalışmaları, büyük oranda önceki kaynaklardan özellikle de Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) *el-Kâmûsu'l-muhît*'tinden ¹⁹² nakil yoluyla olmuştur. Hem Keşmîrî hem de Mübârekpûrî, hadislerde geçen kelimelerin manalarını tespit edebilmek için bazen Kur'ân'a¹⁹³ bazen de şiire¹⁹⁴ müracaat etmişlerdir. Hz. Peygamber, insanları aydınlatmak, muhatabına meseleyi tam olarak kavrayabilmek için istiâre kinâye vb edebî sanatları kullanabilmektedir.¹⁹⁵ Hadislerin doğru olarak anlaşılabilmesi için hadiste kullanılan edebî sanatların doğru bir şekilde tespit edilmesi önem arz etmektedir. Bu yüzden hem Mübârekpûrî hem de Keşmîrî hadislerdeki muradı araştırırken edebî sanatlardan istifade etmişlerdir.¹⁹⁶

Keşmîrî, daha çok fikhî hadisleri şerh ettiği için, karşılaştırma yapabilmek için kelime tahlili konusunda da fikhî örnekler seçtik. Tirmizî taharet bölümünde “*Abdest aldıktan sonra elbiseme su dökmeyi bana Cebrâîl tavsiye etti.*” hadisini rivâyet etmiştir.¹⁹⁷ Hadisteki *إذا توضأت فانضح* “*Elbisene su dök.*” ifadesi şârihleri meşgul etmiştir. Mübârekpûrî bu ibâre hakkında Ebû Bekir İbn Arabî'den dört ayrı mana nakletmektedir.

- a. Abdest aldıktan sonra cinsel organının üzerine su serp, dokunmakla yetinme, çünkü caiz olan sadece su dökmektir.
- b. Öksürerek, hareket ederek istibrâ yapmak.
- c. Vesveseyi gidermek için elbisenin üzerine su dökmek.
- d. Taşla istincâ tam temizlik manasına gelmeyeceği için hadiste su ile istincâ yapmak kastedilmiştir.¹⁹⁸

Hattâbî ve İbn Arabî, istincâyı, İbnü'l-Esîr ise, abdestten sonra elbise üzerine su dökmeyi tercih etmiştir. Mübârekpûrî ise, abdestten sonra ferce su dökme yorumunu tercih etmektedir. Çünkü bu konuda vârid olan hadislerin çoğunun zâhiri bu şekildedir.¹⁹⁹ Keşmîrî, tasavvuf kitaplarında bu konunun *bellü's-serâvil* ismiyle marûf

¹⁹² Mübârekpûrî, *Tuhfe*, III, 342; IX, 24; X, 505; X, 538;

¹⁹³ Keşmîrî'nin Kur'ân'la istişhâd örnekleri için bkz. *el-Arf*, I, 334; II, 9. Mübârekpûrî'nin Kur'ân'la istişhâd örnekleri için bkz. *Tuhfe*, IV, 148; IV, 348; V, 146; V, 141; V, 169; VI, 90.

¹⁹⁴ Mübârekpûrî'nin şiirle istişhâd örnekleri için bkz. *Tuhfe*, II, 450; III, 239; IV, 314; VIII, 32; VIII, 366; X, 339. Keşmîrî'nin şiirle istişhâd örnekleri için bkz. *el-Arf*, I, 312; I, 343; II, 16; II, 154; II, 301; II, 326; II, 372; I, 618.

¹⁹⁵ Hadislerde kullanılan edebî üslûp hakkında detaylı bilgi için bkz. Kazan, Ramazan, *Edebî Üslûp Açısından Hadis Metinleri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Süleyman Demirel Üniv. SBE, Isparta, 2005.

¹⁹⁶ Örnekler için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 49; VII, 7; VIII, 287; Keşmîrî, *el-Arf*, I, 98; I, 206-207.

¹⁹⁷ Tirmizî, Tahâret, 38.

¹⁹⁸ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 218.

¹⁹⁹ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 219.

olduğunu, ancak bu kullanımı fıkıh kitaplarında bulamadığını belirtmektedir. Mutasavvıflar, vesveseyi bertaraf etmek için abdestten sonra elbiseye su dökmeyi mustehab görmektedirler. Keşmîrî'ye göre abdestten sonra uzuvdan bir ıslaklık çıkarsa abdest bozulur. Keşmîrî net bir şekilde söylemese de “Allah bilir ki buradaki mana *istincâdır*” der.²⁰⁰

Tirmizî'nin rivâyetine göre Hz. Peygamber Kays'ı sabah namazını kıldıktan sonra namaz kılariken görmüş, “Bir vakitte iki farz öyle mi?” demiş, Kays “Sabah namazının sünnetini kılmamıştım.” deyince “İyi o zaman:” اذا فلا demiştir.²⁰¹

Mübârekpûrî, ‘fela izen’ lafzını tercümede verdiğimiz gibi anlamıştır. Bu anlayışını desteklemek için Ebû Dâvûd rivâyetinde geçen “Hz. Peygamber sustu. Bir şey söylemedi.”²⁰² lafızlarını da delil olarak getirmiştir. Ona göre Şâfiîler ve aralarında Ebû Tayyib es-Sindî olmak üzere bazı Hanefiler, bu lafzı yukarıdaki gibi anlamışlardır.²⁰³ Mübârekpûrî, Hanefilerin kullandıkları “Kim sabah namazının sünnetini kılmazsa, güneş doğduktan sonra kılsın.” hadisini Tirmizî gibi şâz olarak görür. Onlara göre hadisin mahfuz olan kısmı “Kim güneş doğmadan sabah namazının bir rekâtına yetişirse sabah namazına yetişmiştir.”²⁰⁴ rivâyetidir.

Keşmîrî'ye göre hadisteki ‘mehlen ya Kays’ ifadesi başladığın namazı bırak manasında değildir. Hz. Peygamber tarafından namaz bittikten sonra söylenmiş olup, ‘İki rekât namaz kılmana gerek yok.’ manasındadır. Hadisteki *fela izen* ise Keşmîrî'ye göre “Şu halde de kılma o zaman.” manasındadır. Keşmîrî'ye göre Hanefilerin bu konudaki delilleri mütevâtir derecesine ulaşan “Fecirden sonra güneş doğana kadar, ikindiden sonra güneş batana kadar nafile namaz yoktur.”²⁰⁵ hadisidir.²⁰⁶

Keşmîrî, diğer Hanefilerde olduğu gibi “Fecirden sonra güneş doğana kadar nafile namaz yoktur” hadisinin umûm lafzını öne almış, diğer hadisleri buna göre yorumlamıştır. Mübârekpûrî ise Tirmizî'nin rivâyet ettiği hadisi sahîh kabul etmiş, diğer hadisleri buna göre yorumlamıştır. Her iki şârih de hadiste geçen *fela izen* lafzını tercihlerine yorumlamışlardır.

²⁰⁰ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 168.

²⁰¹ Tirmizî, *Salât*, 197

²⁰² Ebû Dâvûd, *Salât*, 295.

²⁰³ Mübârekpûrî'nin hadisi sahîh kabul ederken kullandığı deliller için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, V, 32-34.

²⁰⁴ Tirmizî, *Salât*, 198; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, V, 36.

²⁰⁵ Nesâî, *Mevâkît*, 34.

²⁰⁶ Keşmîrî'nin bu konudaki görüşleri için bkz. Keşmîrî, *el-Arf*, I, 673-677.

Secdeye giderken ellerin mi yoksa dizlerin mi önce yere konulacağı konusu fakihler arasında tartışmalı bir konudur. Tirmizî Salât bölümünde önce dizlerin, yere konulacağına dair Vail b. Hucr'dan, bir sonraki babta ise Ebû Hureyre'den önce ellerin konulacağına dair iki ayrı hadis nakleder.²⁰⁷ Hanefîler ve Şâfiîler önce dizlerin yere konması gerektiği görüşünderken; Mâlikî ve Hanbelîler önce ellerin yere konması gerektiği fikrindedirler.

Tirmizî'nin rivâyet ettiği hadiste “*Herhangi biriniz namazda devenin çömelmesi gibi yani önce ellerini sonra dizlerini mi koyuyor?*” buyurmuştur. Ancak bu hadiste kalb olup olmaması tartışmalı bir konudur. Hadisin devamında devenin oturuşu gibi oturmayın emri vardır. Bilindiği gibi deve önce ön ayaklarını sonra ise arka ayaklarını koyarak oturmaktadır. Buna göre hadisin nehy ettiği şey, önce elleri sonra dizleri koyarak oturmaktır. Hanefîlerin bu konudaki delili ise Hz. Peygamber'in bu hadisten önce söylediği şu sözdür. ‘*Secde ettiğinizde devenin oturuşu gibi oturmayın.*’²⁰⁸ Mübârekpûrî'ye göre, devenin ön ayaklarına rukbe dendiği, deve de önce ön dizlerini yere koyduğu için Hz. Peygamber, devenin oturuşu gibi önce dizlerinizi yere koyarak oturmayın buyurmaktadır.²⁰⁹ Keşmîrî, aynı iddayı gündeme getirir. Dilciler devenin ön ayaklarına rukbe demektedir iddasının doğru olmadığını, dilde böyle bir şey bilinmediğini söyler. Keşmîrî'ye göre burada Hz. Peygamber'in yasakladığı şey vücudunun alt tarafını düz tutup eğmeden, üst kısmını eğerek oturmaktır. Hadiste kastedilen şey dizlerden önce elleri koymaktır ki mazur bir kimsenin böyle yapması caizdir. Keşmîrî'ye göre hadis böyle yorumlandığında rukbe devenin ön ayaklarında mıdır arka ayaklarında mıdır tartışmasına da gerek kalmaz. *Buruk* kelimesi hakkında konuşmak gerekir ki o da az önce söylediğimiz gibi vücudunun alt kısmını düz tutup, üst kısmını eğmektir.²¹⁰

Her iki şârih de, cümlelerin anlamlarını doğru tespit edebilmek için sık sık gramer tahlillerine yer vermişlerdir.²¹¹ Hadislerin doğru anlaşılması, sadece kullanılan kelimelerin manasını tespit etmekle mümkün olmamaktadır. Bunun yanında hadislerin, nahiv ve belagat açısından da incelenmesi gerekmektedir. Bazen cümle tahlilleri

²⁰⁷ Tirmizî, Salât, 84-85.

²⁰⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (thk. Şuayb Arnavud), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1999, XIV, 515.

²⁰⁹ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, IV, 12

²¹⁰ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 472.

²¹¹ Mübârekpûrî'nin gramer tahlilleri için bkz. *Tuhfe*, II, 132; II, 149; II, 199; II, 457; III, 168; III, 442; IV, 555; VI, 177; VI, 24; IV, 335-336. Keşmîrî'nin gramer tahlilleri için bkz. *el-Arf*, I, 194; I, 198; I, 342; II, 552; II, 372; I, 581.

şârihlerin hadis hakkında verdikleri hükmü doğrudan etkileyebilmektedir. Konunun daha iyi anlaşılması için birkaç örnek vermenin meselenin anlaşılmasına katkı yapacağını düşünüyoruz.

Tirmizî, Ramazan ayında kasten oruç bozma bölümünde bir hadis nakleder. Hadiste cima sebebiyle orucu bozulan kişiye Hz. Peygamber köle azat etmeyi, iki ay peş peşe oruç tutmayı, altmış fakiri doyurmayı teklif etmiş fakat o sahâbi “*gücüm yok*” demiştir.²¹² Tirmizî rivâyetinde buradaki atıflar *fe* ile yapılmıştır. Cumhûr ulemâ *fe* ile yapılan atfın tertip ifade ettiği için, oruç kefaretinde bu hadisteki sıranın takip edilmesi gerektiği fikrindedirler. İmam Mâlik ise *ev* ile atıf yapılan hadislerin tariklerin çok olması ve râvilerinin daha sika olması sebebiyle muhayyerliği tercih etmiştir. Mübârekpûrî ve Keşmîrî, hadisi Zührî’den nakledenlerin çoğunluğunun *fe* harfi cerrini tercih etmeleri sebebiyle tertib görüşünü tercih etmiştir.²¹³ Keşmîrî, hadis lafızlarının Kur’ân gibi olmadığı bu sebeple râvi tasarrufları ve manen rivâyete dikkat etmek gerektiği fikrini bu örnekte uygulamamıştır. Büyük ihtimalle Keşmîrî, hadisi nakleden râvilerin çoğunun *fe* ile rivâyet etmeleri sebebiyle böyle bir tutum sergilemiştir.

Tirmizî’nin nakline göre, Hz. Peygamber’e kesilen hayvanın karnından yavrusu çıkarsa ne yapmalıyız diye sorulmuş, Rasûlullah, “*Hamile olan hayvanın boğazlanması, yavrunun boğazlanması yerine geçer.*”²¹⁴ Yavru, anasının karnından canlı olarak çıkarsa, boğazlanmadan yenmeyeceği hakkında ittifak vardır. Eğer yavru, canlı çıkmazsa Mâlikîler, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve İmameyn, yavru anasına tabi olduğu için yavrunun kesilmeden yenilebileceği kanaatindedirler. Ebû Hanîfe ise yavru kesilmeden yenmez kanaatindedir. Keşmîrî’ye göre Ebû Hanîfe’nin bu konuda delili *ذكاة الجنين ذكاة امه* hadisinin ikinci kısmının mensup olarak rivâyet edilmesidir. Buna göre mana “*Yavrunun boğazlanması anasının boğazlanması gibidir*” şeklinde olmaktadır. Merfû okunması durumunda ise teşbîh-i belîğ vardır. İbn Cinnî’ye (ö. 392/1002) göre eğer ananın kesilmesi, yavrunun da boğazlanması manasına gelseydi, hadisin ibâresi *ذكاة الجنين ذكاة امه* “*Ananın kesilmesi, yavrunun kesilmesidir.*” şeklinde olmalıydı.²¹⁵ Mübârekpûrî, hadisin mansup tariklerinin olmasını kabul etmekle birlikte Şevkânî’den naklettiği *ذكاة الجنين بذكاة امه* ve *ذكاة الجنين في ذكاة امه* şeklinde gelen rivâyetler sebebiyle

²¹² Tirmizî, Savm, 28.

²¹³ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VI, 248-249. Keşmîrî, *el-Arf*, II, 263.

²¹⁴ Tirmizî, Edâhî, 9.

²¹⁵ Keşmîrî; *el-Arf*, III, 335-336.

merfû rivâyeti mahfuz olarak kabul ederek yavrunun boğazlanmasına gerek olmadığı sonucuna varır.²¹⁶

Tirmizî'nin naklettiği bir hadise göre Hz. Peygamber “*Kim bir konuda yemin eder, yeminini bozmak, kendisi için daha hayırlı olursa, önce yemin kefareti versin sonra yeminini bozsun.*”²¹⁷ buyurur. Yemin bozmada kefaretin mi, yemin bozmanın mı önce olduğu tartışmalı bir konudur. Şafîiler, yemini bozmadan kefareti caiz görürken Hanefîler ve bir rivâyete göre Mâlikîler, bu durumu caiz kabul etmezler. Keşmîrî'ye göre Tirmizî hadisi siyak sibak açısından Buhârî, Müslim hadisinden farklıdır. Zira Buhârî ve Müslim hadisinde önce yemin bozma sonra kefareti zikredilmiştir. *Sahihayn* rivâyeti,²¹⁸ Tirmizî rivâyetinden daha sahîh olduğuna göre onlara göre hüküm verilmelidir.²¹⁹ Mübârekpûrî ise Tirmizî hadisinin yanında Ebû Dâvûd tarikindeki “*Keffaretini öde sonra daha hayırlı olanı yap. (yeminini boz.)*” lafızları sebebiyle önce keffaret ödenir, sonra yemin bozular hükmünü kabul eder.²²⁰ Görüldüğü gibi her iki şârih de bu konuda hadislere bütüncül bakma prensibini uygulamış, farklı rivâyetleri önceledikleri için farklı sonuçlara varmışlardır.

2.2.2. Garîbü'l-hadis

Garîbü'l-hadis, hadis metinlerinde geçen, az kullanılmasından ötürü sebebiyle anlaşılması güç olan kelimeleri konu edinen ilim dalına denir.²²¹ Hadis şârihleri anlaşılması güç olan bu kelimeleri açıklamaya gayret etmişlerdir. Mübârekpûrî'nin garîbü'l-hadis konusunda İbnü'l-Esîr'den nakelleri önemli bir yekûn tutmaktadır.²²² Keşmîrî, fikhî hadislerin şerhleriyle ilgilenmesi sebebiyle karşılaştırma yapabilmek için bu bölümde de örnek olarak fikhî hadisleri seçeceğiz.

Tirmizî rûkûda Kur'ân okumanın yasak oluşuna dair Hz. Ali'den bir hadis nakletmiştir.²²³ Hadiste ipekli elbise, sarı elbise giymek, erkeklerin altın yüzük takması ve rûkûda Kur'ân okumak yasaklanmıştır. Hadisteki *ليس القسي* ve *المعصر* ifadelerini şârihler açıklamışlardır. Mübârekpûrî'nin Bâcî'den (ö. 474/1081) nakline göre *el*

²¹⁶ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, IX, 195.

²¹⁷ Tirmizî, *Eymân*, 5.

²¹⁸ Buhârî, *Keffâretü'l-Eymân*; 11.

²¹⁹ Keşmîrî, *el-Arf*, III, 385.

²²⁰ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, IX, 203-204.

²²¹ İbnü's- Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahmân, *Mukaddimetü İbni's-Salâh*, Mektebetü'l-Fârisî, Beyrut, 1986, s. 159.

²²² Mübârekpûrî, *Tuhfe*, IV, 201; V, 458; V, 289; XV, 307; XV, 407.

²²³ Tirmizî, *Salât*, 80.

kasıy'den kasıt, ipek karıştırılarak dokunmuş kumaştan çizgili şekilde yapılan elbisedir. Mısır'da Kas bölgesinde üretildiği için bu şekilde isimlendirilmiştir. İbnü'l- Esîr'e göre ise keten ile ipek karıştırılarak dokunan kumaştan yapılan elbise manasında olup Mısır'daki Kas bölgesinde üretilmektedir.²²⁴ Diğer bazı muhaddislere göre ise *el-Kasiyyi*'nin aslı el-Kaziyyi dir. *Kazi* ise bir ibrişim çeşididir. *Ze* nin sine dönüşümüyle *el-Kasiyy* şekline gelmiştir.²²⁵ Keşmîrî ise aynı bilgileri kaynak belirtmeksizin vermiştir.²²⁶

Tirmizî, secde arasında nasıl oturulacağına dair Hz. Ali'den bir hadis nakleder. Hadiste Rasûlullah, Hz. Ali'ye “*İki secde arasında kalçanı yere koyup, dizlerini kaldırıp ellerini yere koyarak oturma.*” buyurmuştur.²²⁷ Bir sonraki babta ise İbn Abbâs'tan gelen rivâyette, söz konusu oturuş sünnetten sayılmaktadır. Bu rivâyette geçen لا تقع *ik'â* kelimesinin manası üzerinde tartışma vardır. Mübârekpûrî, Nevevî ve Cezerî'den naklen yukarıda verdiğimiz manayı, kelimenin birinci manası olarak, topuklarını yayıp kalçası üzerine oturmayı ise ikinci manası olarak vermektedir. Her iki müellife göre de birinci mana daha doğrudur. Keşmîrî, birinci görüşü Tahâvî'nin görüşü olarak görür ve böyle oturmayı tahrîmen mekrûh sayar. İkinci şekil ise Kerhî'nin görüşü olup namazda böyle oturmak tenzîhen mekrûhtur. Keşmîrî'ye göre Nevevî, Beyhakî'nin görüşüne tabi olarak, bu ikinci oturuşu sünnet saymıştır. Fakat dört mezhep imamlarından hiç biri, ikinci oturuş şeklini sünnet olarak görmez.²²⁸ Keşmîrî, İbn Ömer'in “iki ayaklarını dikip, ayakları üzerine oturan kişiyi görünce bu oturuş sünnetten değildir.”²²⁹ sözünü delil alarak bu şekilde oturmayı sünnet kabul etmez. Ona göre İbn Ömer'in sünnete sıkı sıkıya bağlı olma tavrından ötürü onun bu görüşü tercih edilmelidir.²³⁰ Mübârekpûrî bu konuda Hattâbî ve Mâverdî'nin tercihi olan nesh görüşünü benimsemez. Ona göre Abâdile-i Erbaa'dan gelen, dizleri yere koyarak, ayaklar üzerine oturup, kalçanın ayaklara temas etmesi sünnet olan oturuştur.²³¹

²²⁴ İbnü'l-Esîr, el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fi Garîbi'l-Hadis ve'l-Eser*, nşr. Tâhir Ahmed ez-Zâvî, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, 1979, I, 301.

²²⁵ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, III, 425.

²²⁶ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 465.

²²⁷ Tirmizî, *Salât*, 94.

²²⁸ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 481.

²²⁹ Mâlik, “*Salât*”, 50.

²³⁰ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 482-483.

²³¹ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, IV, 40.

Tirmizî, Hz. Peygamber'in *sedl* şeklinde giyinerek namaz kılmayı yasakladığına dair bir hadis nakletmiştir.²³² Hadiste geçen *sedlin* mahiyeti şârihlerin araştırdığı konulardandır. Mübârekpûrî'nin Ebû Ubeyd'den nakline göre *sedl*, elbisenin kol kısmından elleri sokmaksızın elbiseyi yukarıdan aşağıya salmaktır. İbnü'l-Esîr ise *sedli*, elbiseye bürünüp, elleri elbisenin içerisine koymak, daha zayıf bir rivâyete göre, elbiseyi başının üzerinden omuzlarına değdirmeksizin iki yana salmak şeklinde tarif etmiştir.²³³ Irâkî bu ifadenin saçları salmak şeklinde de anlaşılabilir kanaatindedir. Mübârekpûrî, bu nakillerden sonra Şevkânî'den “*Bu yasak yukarıda yapılan bütün tarifleri kapsayabilir.*” görüşünü nakleder. Bu hadis başta İbn Hanbel ve Buhârî olmak üzere hadis münekkitlerince râvisi Isl b. Süfyân sebebiyle zayıftır. Şevkânî “*Isl'ın bu konuda Ata b. Hüseyin b. Zekvân'dan mütâbisi var*” diyerek bu hadisi savunsa da Mübârekpûrî, bu durumu kabul etmez. Zira bu hadisin mütâbiindeki râvi, Atâ b. Süleyman b. Ahvel'dir. Ebû Dâvûd, Atâ rivâyetinden sonra “*Ata sedl ile namaz kılar, bu sebeple bu rivâyet zayıftır.*”²³⁴ demiştir. Fakat Mübârekpûrî, Ebû Dâvûd'un bu yorumuna rağmen hadisin mütâbisi olduğu gerekçesiyle rivâyeti hasen kabul eder.²³⁵ Mübârekpûrî'nin bu tavrı Hanefîlerin râvinin rivâyet ettiği hadisle amel etmesi ve rivâyet ettiği hadisin hilafına fetvâ vermemesi prensibini çağırıştırılmaktadır. Keşmîrî'ye göre bu kelime, elbiseyi omzuna değdirmeden baştan aşağı sarkıtmaktır. Mezhebin görüşü ise bundan daha geneldir. Mezhebe göre ellerin elbisenin içinde kaldığı bütün kıyafetler *sedl* kavramına dâhildir. Keşmîrî, bundan sonra *sedl*'in en güzel tarifi diyerek Şâh Veliyyullah'tan daha genel bir tarif verir. Buna göre *sedl*: İnsanların örfen giydikleri genel kıyafetlere muhalif kıyafetler giymesidir.²³⁶ Bu yorum, Keşmîrî'nin diğer Hanefî müelliflerde olduğu gibi örfe ne kadar önem verdiğinin bir göstergesidir.

Tirmizî, sığırların zekâtı bölümünde Muaz b. Cabel'den bir hadis nakleder, hadisin sonunda “*Bulüğ çağına ermiş fakat Müslüman olmamış herkesten cizye veya dengini meâfir alınız.*”²³⁷ buyrulmuştur. Hadisdeki meâfir, Mübârekpûrî ve Keşmîrî'ye göre Hemedân bölgesinde bir yer ismidir. Meâfiriyye ismiyle meşhur bir elbise bu

²³² Tirmizî, *Salât*, 162.

²³³ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, II, 898.

²³⁴ Ebû Dâvûd, *Salât*, 85.

²³⁵ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, IV, 302.

²³⁶ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 613.

²³⁷ Tirmizî, *Zekât*, 5.

bölgeye nisbet edilir. Hadiste kastedilen de bu elbisedir. O halde hadisin manası, bir dinar veya dengi meâfir elbisesi alınız olur.²³⁸

Tirmizî'nin rivâyet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber “*Müslümanlardan her kimin üç çocuğu ergenlik çağına ulaşmadan ölürse o kimse Cehenneme girmez, ancak Allah'ın yemini yerini bulacak kadar ateş ona dokunmuş olur.*”²³⁹ Her iki şârihe göre de ‘*Allah'ın yemini yerini bulacak kadar*’ ibâresiden kastedilen “*Sizden Cehenneme uğramayacak hiç kimse yoktur.*”²⁴⁰ âyetidir. Mübârekpûrî'ye göre hadiste geçen “*Allah'ın yemini yerini bulacak kadar*” ifadesinden kasıt, yemini yerine gelinceye kadar geçen süredir. Mesela bir kişi şuradan ineneğine yemin ederim dese, o mekândan inmek için yapacağı ilk hamle ile yemini yerine gelmiş olur. Yani ifade süre kısalığından mecâzdır.²⁴¹

Garîbü'l-hadis konusunda Mübârekpûrî ve Keşmîrî'nin fikhî ihtilaflar hariç ittifak ettikleri görülmektedir. Bunun en önemli sebebi her iki şârihinde bu bilgileri İbnü'l-Esîr'den nakletmeleridir.

2.2.3. Kelimelerin Anlaşılmasında Bölgesel Farklılıklar

Hadislerde geçen kelimelerin birden çok manasının bulunması, fakihleri aynı konuda farklı hükümler vermesine sebebiyet verir. Bazen aynı kelime farklı bölgelerde değişik manalara gelebilmektedir. Bu durumun en güzel örneklerinden bir tanesi *rikâz* kelimesidir. Tirmizî'nin Ebû Hureyre'den rivâyetine göre Hz. Peygamber “*Rikâzda beşte bir zekât vardır.*”²⁴² buyurmuştur. *Rikâz* kelimesi, Hicazlılara göre gömü ve hazine manasındadır. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîlere göre, gömü bulan kişi, bu gömünün beşte birini zekât olarak vermelidir. Kelime, Kûfelilere göre ise maden ve hazineler manasındadır. Bu manaya göre amel eden Hanefîler, hem maden hem de gömünün beşte birinin, zekât olarak verilmesi gerektiği kanaatindedirler. Cumhûr ise madeni, rikâz kelimesinin içine dâhil etmez. Onlara göre maden, nisap miktarına ulaşırsa kırkta biri zekât olarak verilir.²⁴³ Buhârî ise diğer cumhûr âlimler gibi, rikâza gömü ve hazine manası vererek az ya da çok olsun beşte birinin zekât olarak verilmesi gerektiği

²³⁸ İbn Esir, *en-Nihâye*, III, 516; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VI, 25; Keşmîrî, *el-Arf*, II, 162.

²³⁹ Tirmizî, *Cenâiz*, 60.

²⁴⁰ Meyryem, 19-71.

²⁴¹ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VII, 348; Keşmîrî, *el-Arf*, II, 604. Diğer örnekler için bkz. *Tuhfe*, X, 337-340; II, 138; III, 429; II, 124.

²⁴² Tirmizî, *Zekât*, 16.

²⁴³ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VI, 80; Keşmîrî, *el-Arf*, II, 185.

kanaatindedir. Bu konu Buhârî'nin Ebû Hanîfe'yi eleştirdiği konulardandır. O, konuyla alakalı *ve kale ba'zuhum* ifadesiyle, Ebû Hanîfe'nin görüşünü vermiştir. Buhârî'ye göre maden işlenip cevher çıkarıldığında, kişi zengin olup, çok kazandığında da erkekte *أركزت* denilir. Buna göre bu kişilerden de mi beşte bir vergi alınacaktır.²⁴⁴

Tirmizî'nin naklettiği bir hadise göre Hz. Peygamber, yaş hurmanın kuru hurmayla değiştirilerek satılmasını yasaklamıştır.²⁴⁵ Yaş hurmanın kuru hurmayla değiştirilmesi şeklindeki alışveriş, Mâlik, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e göre caiz değilken; Ebû Hanîfe, bu alışverişe cevaz vermiştir. Zira ona göre yaş olan hurma ya hurmadır, ya da değildir. Eğer hurma değilse “*Cinsi farklı malları istediğiniz gibi satın.*” hadisinden dolayı, eğer hurma ise “*Hurma hurmayla misli misline satılabilir.*”²⁴⁶ hadisinden dolayı peşin olduktan sonra alışveriş geçerlidir. Yani Ebû Hanîfe'ye göre yaş hurma da bir hurmadır. Cumhûra göre yaş hurma kuruyunca miktarı düşeceği için kuru hurma ile değiştirilmesi caiz değildir.²⁴⁷ Zaten Tirmizî hadisinin metninde de bu duruma işaret edilmiştir. Görüldüğü gibi hadislerde maksudun peşinde olan Ebû Hanîfe, bu hadiste maksut yerine lafzı öne alarak hüküm vermiştir. Keşmîrî de bu konuda aynen Ebû Hanîfe gibi düşünür.

Keşmîrî, kelimelerin anlaşılmasında zaman faktörünün de üzerinde durur. Mesela Kur'ân'ı en iyi okuyanın (*ekrauhum*) öncelikli olarak imamete geçmesi gerektiği konusu, fakihler arasında tartışılan konulardandır. Buhârî, konuyla alakalı olarak, “*İlim ve fazilet sahibi olanlar imamete daha layıktır.*”²⁴⁸ başlığını kullanarak, Hz. Peygamber'in hastalağında Hz. Ebû Bekir'in namaz kıldırmasını istemesini nakleder. Keşmîrî, *ekrauhum* kelimesinin sahâbe tarafından ezberi fazla olan şekilde anlaşıldığı kanaatindedir. Şâyet, günümüzde olduğu gibi en iyi okuyan olarak anlaşılıyorsa, Hz. Peygamber, Ebû Bekir'i değil, Ubey b. Ka'b'ı imamete seçerdi.²⁴⁹

²⁴⁴ Buhârî, Zekât, 67. Bu konuda Mübârekpûrî ve Keşmîrî'nin görüşlerinin doğru olduğuna dair yaptıkları gramer tahlilleri ve diğer deliller için bkz. Keşmîrî, *el-Arf*, II, 186; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VI, 81.

²⁴⁴ Keşmîrî, *Feyz*, III, 161.

²⁴⁵ Tirmizî, *Bey*, 14.

²⁴⁶ Müslim, *Müsâkât*, 80.

²⁴⁷ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VIII, 180-183; Keşmîrî, *el-Arf*, III, 65. Bölgesel farklılığın etkili olduğu bir diğer kelime ise kulleteyn hadisinde geçen kulle kelimesidir. Konuyla ilgili her iki şârihin tespitleri için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 288; Keşmîrî, *el-Arf*, I, 192-193.

²⁴⁸ Buhârî, *Salât*, 46.

²⁴⁹ Keşmîrî, *Feyz*, II, 265.

2.2.4. Terimlerin Anlaşılmasında Bölgesel Farklar

Kelimelerin anlaşılmasında bölgesel farklılıkları izah ettikten sonra terimlerin anlaşılması konusundaki farklılıklar üzerinde durmak, konunun açıklanmasına katkı sağlayacaktır. Zira istilâhî olarak belli manalara gelen terimlerin kapsadığı alanlar zaman zaman farklılık arz edebilmektedir. Bu durum da hadislerden çıkarılan hükümlerin farklılaşmasına sebebiyet vermektedir.

Tirmizî'nin naklettiği bir hadise göre Hz. Ömer, Abdurrahman b. Avf'ın haber vermesi üzerine Mecûsîlerden cizye alınmasını valisine bildirmiştir.²⁵⁰ Bu rivâyete göre Mecûsîlerden cizye alınacağı belirlenmişken, bu hükmün illeti konusunda ihtilaf vardır. Şâfîiler, Hz. Ali'den rivâyet edilen "*Mecûsîler, ehl-i kitaptandır. Yakın akraba evlilikleri aralarında yayıldıktan sonra kitapları kaybolmuş, zihinlerindeki ise silinmiştir.*"²⁵¹ rivâyetinden dolayı, Mecûsîleri ehl-i kitap olarak kabul ederler. Hanefîler ise ehl-i kitap olsun olmasın Arap olmayan herkesten cizye alınabileceği kanaatindedirler. Onlara göre mezkûr Hz. Ali rivâyeti, mahfuz değildir. Hanefîlerin bu konudaki delilleri Ebû Talib'in "*Eğer ona itaat ederseniz bütün Araplar sizin dininize girer, bütün Acemler ise size cizye verir.*"²⁵² sözü ile Cassâs'ın Mamer > Zührî tarikiyle verdiği Hz. Peygamber'in Arap olmayan putperestlerle, cizye vermeleri şartıyla anlaşma yapmasıdır.²⁵³ Hanefîler, kızlarıyla evlenmenin ve kestiklerinin de yenilmesinin yasak olmasından hareketle Mecûsîlerin ehl-i kitap olmadıklarına hükmederler.²⁵⁴ Şâfîiler "*Kendilerine kitap verilenlerden Allah'a ve âhiret gününe inanmayan, Allah ve Rasûlünün haram kıldığı şeyleri haram saymayan, hak dinini kendine din edinmeyen kimselerle, küçülüp boyun eğinceye, elleriyle cizye verinceye kadar savaşın.*"²⁵⁵ âyetinden ötürü cizyeyi ehl-i kitaba has olarak kabul ederler. Yukarıda naklettiğimiz Hz. Ali rivâyetinden dolayı da Mecûsîleri ehl-i kitaptan kabul ederler. Buna göre Mecûsîlerden ırkı ne olursa olsun cizye alınabileceği görüşünü savunurlar.²⁵⁶

Mecusilerin ehl-i kitaptan olup olmaması, şârihlerin hadisten hüküm çıkarmasını etkilemiştir. Mübârekpûrî hadisi sahîh kabul ederek, Mecusilerden cizye alınabileceğini

²⁵⁰ Tirmizî, Siyer, 30.

²⁵¹ Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, X, 327.

²⁵² Tahâvî, *Müşkilü'l-Âsâr*, V, 264.

²⁵³ Cassâs, Ahmed b. Ali, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, (Thk. Muhammed Sadık Kamhâvî), Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1405, IV, 285.

²⁵⁴ Keşmîrî, *Feyz*, IV, 280-285; A. Mif, *el-Arf*, III, 440-441.

²⁵⁵ Tevbe, 9/ 29.

²⁵⁶ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, IX, 413-415.

savunmuştur. Keşmîrî ise sadece Mecusilerden değil, ehl-i kitaptan olsun olmasın Arap olmayan herkesten cizye alınabileceğini savunmuştur. Bu durumun temel sebebi ise, ehl-i kitap kavramının kimleri kapsadığı konusundaki ihtilaftır.

Tirmizî “Hz. Peygamber abdestini bir müd suyla, guslünü ise bir sâ’ su ile alırdı.” hadisini nakleder. Bu hadisteki müd ve sâ’ ölçüleri, şârihlerin ilgilendikleri konulardandır. Mübârekpûrî’ye göre cumhûrun müdü 1,33 rıtıldır. Hanefilere göre ise müd iki rıtıldır. Mübârekpûrî’nin Aynî’den nakline göre Hanefilerin bu konudaki delilleri Câbir ve Enes’ten mervî “Hz. Peygamber’in abdest suyu bir müd, iki rıtıldı.”²⁵⁷ hadisidir. Mübârekpûrî, bu iki hadisi zayıf kabul etmiştir.²⁵⁸ Mübârekpûrî’ye göre Ebû Yusuf, Hanefilerin güçlü bir delili olmadığı için bu görüşünden dönmüştür. Beyhakî’nin²⁵⁹ güvenilir bir senedle naklettiğine göre Ebû Yusuf, hac için Hicaz’a gitmiş, burada bu konuyu Hicazlılar ile tartışmış, bir rivâyete göre İmam Mâlik, diğer rivâyete göre seksen kişi sâ’ ölçüsü için kapları getirerek işte bu Hz. Peygamber’in sâ’ıdır demişlerdir. Ebû Yusuf bu kabın ne kadar aldığını ölçükten sonra eski görüşünden vazgeçmiş, cumhûrun görüşüne dönmüştür. Buhârî’nin Sâib b. Yezîd’den naklettiği “Hz. Peygamber döneminde bir sâ’ 1,33 müd idi, Ömer b. Abdulaziz döneminde artırıldı ve İbn Ömer fitır sadakasını ilk ölçüye göre verirdi.”²⁶⁰ rivâyeti cumhûrun delilleri arasındadır.

Keşmîrî’ye göre Ebû Yusuf’un kendi kitaplarında Hanefilerin görüşünden döndüğüne dair bir delil olmadığı için bu fikri reddetmek, tercihe şayandır.²⁶¹ O, Hanefilerin delilleri arasında Ebû Dâvûd’un Enes’ten rivâyet ettiği “Hz. Peygamber iki rıtıl su alan kapla abdest, bir sâ’ su ile gusül alırdı.”²⁶² hadisini sayar ve bu hadisin râvisi olan Şerik’in muhtelifün fih olduğunu savunur.²⁶³ Tahâvî’nin rivâyetine göre Hz. Ömer’in sâ’ı sekiz rıtıldır. Ayrıca Abdulmelik, Hz. Ömer’in sâ’ını ölçmüş, 5, 33 rıtıl olarak tespit etmiştir. Keşmîrî, İbn Hacer’in burada geçen rivâyetteki Hz. Ömer yerine Ömer b. Abdulaziz’i vermesini eleştirir. Keşmîrî, İbn Hibbân’ın Ebû Hureyre’den rivâyetine göre sahâbe Hz. Peygamber’e “Yâ Rasûlallah sâ’ımız en küçük sâ’,”

²⁵⁷ Tirmizî, Ebvâbü’s-Sefer, 39.

²⁵⁸ Mübârekpûrî’nin bu hadislerle itirazları için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 240-244.

²⁵⁹ Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, IV, 171.

²⁶⁰ Buhârî, *Keffârâtü’l-Eymân*, 5.

²⁶¹ Bennûrî, Ebû Yusuf’la ilgili bur rivâyetin sahîh olmadığı kanaatindedir. Zira ona göre eğer rivâyet sahîh olsaydı, mezhepten bir kişi Ebû Yusuf’la aynı fikirde olurdu, ayrıca Ebû Yusuf’un yakınında olan Hanefiler, bu konuyu bilirdi. Bkz. Bennûrî, *Meârif*, I, 207; Kevserî, *İhkakü’l-Hak*, el-Mektebetü’l-Ezheriyye, Kahire, 1996, s. 29.

²⁶² Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 44.

²⁶³ Bennûrî bu râvinin muhtelifün fih olduğunu söylemekle birlikte Müslim’in râvilerinden olduğunu vurgular. Bennûrî, *Meârif*, I, 208.

müddümüz de en küçük müddür.” deyince Hz. Peygamber, “*Allahım, bize sâ’mızı, azımızı çoğumuzu mübarek kıl.*” demiştir.²⁶⁴ Nesâî’nin rivâyetine göre Mucahid’e sekiz rıtlı alan bir kap getirilmiş, Mucahid de Hz. Âişe’nin bana naklettiğine göre Hz. Peygamber bu miktar su ile gusül alırdı demiştir.²⁶⁵ Keşmîrî bu rivâyetleri ve İbn Teymiyye’nin bir sâ’ su, sekiz rıtlı, diğerleri ise 5,33 rıtlıdır görüşünden dolayı Hem Hicazlıların hem de İrklılıların ölçülerinin Hz. Peygamber döneminden beri var olduğu görüşündedir. Keşmîrî ihtiyat gereğince bütün durumlarda sekiz rıtlı ile hükmetmek gerektiği sonucuna ulaşır. Keşmîrî, eğer Hz. Ömer döneminde sâ’ın artırıldığını varsaysak dahi, ölçüye mi yoksa isme göre mi hüküm verileceğinin problem olmaya devam edecektir. İbn Hümâm’ın her beldenin parasına Hz. Peygamber dönemindeki ölçüsünden eksik olmadığı müddetçe zekâta itibar edilir prensibinden hareketle ölçüye itibar edilmesi gerekir.²⁶⁶

Tirmizî, Tahâret bölümünde “Deniz suyu temizleyicidir, ölüsü ise helaldir.”²⁶⁷ hadisini rivâyet etmiştir. Şârihler, bu hadisin şerhinde mezheplere göre hangi deniz hayvanı yenilebilir konusunu tartışırlar. Malum olduğu üzere Hanefiler isminde balık kelimesi geçmeyen deniz ürünlerini yemezler. Şafîiler, sahâbîlerin isminde balık ifadesi geçmemesine rağmen anberi (ispermeçet balinası) yemesi sebebiyle, bütün deniz ürünlerini helal kabul ederler. Keşmîrî’ye göre de Anber bir balık cinsidir. Bundan ötürü bazı rivâyetlerde anber kelimesi yerine büyük balık kelimesi حوت geçmektedir.²⁶⁸ Görüldüğü gibi Keşmîrî bu konuda, külli kâideyi bırakarak, hadis lafzından hareket etmiş, balinanın helal olduğu sonucuna ulaşmıştır.

2.2.5. Sebeb-i Vurûd

Hadislerin daha iyi anlaşılabilmesi için nerede ne zaman söylendiğinin araştırma konusu yapan ilme denir.²⁶⁹ Bu ilim hadislerin anlaşılmasında bazen hayati önemi haizdir. Söylendiği ortamı ve muhataplarını tespiti çalışması ile hadislerin anlaşılmasına katkı yapmaktadır.²⁷⁰

²⁶⁴ İbn Hibbân, *Sahîhü İbn Hibbân*, VIII, 79.

²⁶⁵ Nesâî, Tahâret, 145.

²⁶⁶ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 177.

²⁶⁷ Tirmizî, Tahâret, 52.

²⁶⁸ Müslim, Sayd, 17; Keşmîrî, *el-Arf*, I, 198-199.

²⁶⁹ Suyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekir, *Tedribü’r-Râvi fî Şerhi Takribi’r-Râvi*, nşr. Abdulvehâb Abdullatif, Mektebetü’-Riyâd, Riyâd, II, 394.

²⁷⁰ Yücel, *Hadis Usûlü*, s. 217.

Tirmizî'nin nakline göre Enes insanlara “Hz. Peygamber döneminde yaptığımız şeyleri bu gün yaptığınızı göremiyorum.” diye çıkışmıştır. İnsanlar, “*Namaza ne dersiniz?*” deyince “*Namazda bildiğiniz değişiklikleri yaptınız.*” diyerek cevap vermiştir.²⁷¹ Görüldüğü gibi Enes'in bu ifadeleri yanlış anlaşılmaya müsaittir. Mübârekpûrî, bu sebeple olayın sebep-i vürudu üzerinde durur. Onun İbn Sa'd'dan yaptığı nakle göre Haccâc, namazı geciktirir. Enes ona itiraz etmek ister. Fakat Enes'in etrafındakiler, Haccâc'ın Enes'e zarar vermesinden korktukları için Enes'i sustururlar. Devesine binerek olay yerinden uzaklaşan Enes, mezkûr ifadeleri burada zikreder.²⁷² Buna göre Enes'in “*Namazda değişiklikler yaptınız.*” ifadesi vaktinde kılmayı terk ettiniz manasındadır.

Tirmizî'nin Ebû Hureyre'den nakline göre Hz. Peygamber “Eğer bir kişiye başka birine secde etmesini emredek olsaydım, kadının kocasına secde etmesini emrederdim.”²⁷³ buyurmuştur. Mübârekpûrî, bu hadisin hangi sebep üzerine söylendiğini izah eden Muâz b. Cebel tarikini nakleder. Buna göre Muâz Şam'dan döndüğünde saygı amacıyla Hz. Peygamber'e secde eder. Hz. Peygamber sebebini sorunca “*Şamlıları kral ve yöneticilerine secde ederken gördüm. İçimden sana secde etmek geçti bundan dolayı sana secde ettim.*” der. Bunun üzerine Hz. Peygamber mezkûr hadisi zikreder.²⁷⁴

Tirmizî, Cuma guslüyle ilgili olarak “Kim cum'a namazına gelirse gusül abdesti alsın.”²⁷⁵ hadisini nakleder. Mezhepler arasında Cuma namazına gusül abdesti alarak gitme konusu muhtelefün fihtir. Zâhirîler ve Mâlikîler, guslün vâcib olduğunu savunurken, cumhûr, sünnet-i müekkelede olduğu görüşündedir. Keşmîrî'ye göre Mâlikîler tekitli bir şekilde rivâyet edilen konulara vâcib dediği için Cuma guslüne de vâcib demişlerdir. Ona göre hadisteki *فاغتسل* emri vucuba delâlet etmez. Zira Hz. Ömer, abdest alarak Cuma namazına geç gelen Hz. Osman'ı geç gelmesinden dolayı eleştirmiş, abdest ile gelmesine ses çıkarmamıştır. Ayrıca guslü emreden hadisin diğer tariklerinde bu hadisin vürûd sebebinden bahsedilir. Buna göre sahâbîler, çalıştıktan sonra yün elbiselerle mescide geldikleri için mescitte kerih bir koku oluşurdu. Hz.

²⁷¹ Tirmizî, Sıfatü'l-Kıyâme, 13.

²⁷² Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XII, 502.

²⁷³ Tirmizî, Radâ', 10.

²⁷⁴ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VIII, 37. Konunun diğer örnekleri için bkz. Keşmîrî, *el-Arf*, II, 106; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, V, 376-377; XII, 595;

²⁷⁵ Tirmizî, Cum'a, 3.

Peygamber bu kerih kokuyu gidermek için cumaya gusül alarak gelin demiştir.²⁷⁶ Mübârekpûrî ise, hadisin sebab-i vürudunu zikretmekle birlikte, hüküm konusunda bu noktaya değinmez. Ona göre Cuma guslünün hem vâcib olduğuna hem de olmadığına yönelik hadisler vardır. O sünneti müekkedede diyerek hadislerin arasını cem etmiştir.²⁷⁷

Keşmîrî, hükme taalluk eden konular dışında hadislerin sebab-i vürûduna değinmemiştir. Mübârekpûrî ise Tirmizî'nin bütün hadislerini şerh ettiği için bu konu üzerinde daha fazla durmuştur.

2.2.6. Hadislere Bütüncül Bakış

Hadislerde Hz. Peygamber'in kastını tespit edebilmek için, hadisin bütün tariklerinin bir araya getirilmesi çok önemlidir.²⁷⁸ Keşmîrî'ye göre hadisler, parça parça cem' olduğu için bir parçası bir râvinin, diğeri ise başka bir râvinin yanında olabilir. Bundan dolayı hadislerin bütün tarikleri bir araya getirilip, bütün tariklerde müşterek olan kısım ile hüküm verilmelidir. Her tarihin başka bir hadis sayılması büyük bir felaket olur. Buna ilaveten bir de sika râvilerin vehimleri vardır. Bu durum bela üstüne beladır. Bu durum *Sahîhayn* da bile vardır. Bu sebeple hadise Kur'ân gibi muamele edilemez. Bir rivâyette Kayser'in helak olacağı haber verilmişken, diğeri rivâyet onun, bir müddet kaldıktan sonra helak olacağını haber vermektedir. Bunlar bir araya getirilir. Neyin kast edildiği her ikisinden çıkarılır. Biriyle amel edilip, diğeri terkedilemez.²⁷⁹ Hadislerin bütün tariklerini bir araya getirdikten sonra hüküm verme, hem Hanefîlerin hem de Selefîlerin prensipleri arasında yer almaktadır. Bu sebeple hem Keşmîrî hem de Mübârekpûrî, hadislerden hüküm çıkarırken hadislerin bütün tariklerini bir araya getirmeye önem vermişlerdir. Şârihlerin hadislere bütüncül bakışlarını tam olarak ortaya koyabilmek için bu bölümde örnekler teferruatlı olarak verilecektir.

Tirmizî, “*Eğer ümmetime ağır gelmeyeceğini bilseydim onlara her namazda misvak kullanmalarını emrederdim.*”²⁸⁰ hadisini rivâyet etmiştir. Misvağın namazdan mı yoksa abdestten mi önce kullanılacağı Hanefîler ve Şâfîîler arasında ihtilafli konulardan biridir. Hanefîler, misvağın abdestin sünneti olduğunu savunurken; Şâfîîler, namazın sünneti olduğunu söylerler. Keşmîrî, bu konuya değindikten sonra bazı Hanefîlerin bu

²⁷⁶ Keşmîrî, *el-Arf*, II, 10.

²⁷⁷ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, V, 191.

²⁷⁸ Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Çoşkun, Selçuk, *Hadise Bütüncül Bakış*, İFAV. Yayınları, İstanbul, 2016.

²⁷⁹ Keşmîrî, *Feyz*, III, 424; Özçelik, Harun, *Çeşitli Yönleriyle Feyzül-Bârî*, s. 147.

²⁸⁰ Tirmizî, *Tahâret*, 18.

hadisin rivâyetlerinde geçen “*her namaz*” ifadesini, her abdest şeklinde te’vil ettiklerini söyler. Ona göre bu te’vil doğru değildir. Zira Ahmed b. Hanbel’den mervî rivâyette “*her namaz ve abdestte*” şeklinde her ikisi de birlikte zikredilmiştir.²⁸¹

Buradaki ihtilaf şu durumda müşahhas olarak ortaya çıkar. Bir kişi misvak kullanarak abdest alır. Misvak kullanmadan aynı abdestle üç vakit namaz kılsa, Hanefilere göre sünneti yerine getirmişken Şâfiîlere göre yerine getirememiştir. Keşmîrî’ye göre burada bir ihtilaf yoktur. Zira İbn Hümâm’a göre namazdan önce misvak kullanmak, namazın müstehablarındandır. Eğer müstehab başka, sünnet başka bir şeydir şeklinde bir soru akla gelirse şöyle cevap verilir: Evet sünnet ile müstehab başka şeylerdir. Fakat bir şey için hem müstehab hem de sünnet denilirse burada tezat vardır denmez. Bundan ötürü Tahâvî, bu konuda ihtilaftan bahsetmemiştir. Buradaki ihtilaf ameli değil, nazarî bir ihtilaftır. Tartışılan konu misvağın abdestin mi yoksa namazın mı sünneti olduğu konusudur. Hanefiler misvağın temizliğe daha uygun olduğu için abdestin sünnetleri arasında saymışlardır. Burada Hanefilerin delili ise Tahâvî’nin rivâyet ettiği “*Hz. Peygamber abdesti olsa da her namaz için abdest alıyordu. Cibril gelerek Hz. Peygamber’e namazda misvak kullanman yeterli dedi.*”²⁸² hadisidir. İşte bu rivâyet misvağın abdestin sünneti olduğuna delâlet eder.²⁸³

Mübârekpûrî’ye göre rivâyetlerde geçen “*Her namazda misvağı emrederdim.*” hadisi, müttefekün aleyhtir. Abdeste hamledilmez. Eğer dişim kanar abdestim bozulur şeklinde bir endişe varsa, o zaman kan çıkmayacak şekilde yumuşak bir şekilde misvak kullanır. Mübârekpûrî’ye göre misvağı namaz esnasında kullanmak râvinin ameline daha uygundur. Mübârekpûrî, muhaliflere cevap verirken yine Hanefilerin “*Râvinin rivâyet ettiği hadisle amel etmesi*” prensibini kullanmaktadır. Zira Tirmizî’nin bu hadisten sonra verdiği rivâyetin sahâbe râvisi Halid b. Zeyd’in namaza gelirken kulağının arkasına misvak koyduğu, namaza başlamadan dişlerini misvakladığını rivâyet etmiştir.²⁸⁴ Ayrıca “*Misavağı abdestte emrederdim.*” lafzı Mâlik, Ahmed b. Hanbel, Nesâî, İbn Huzeyme ve Buhârî’de muallak olarak geçer.²⁸⁵ Bu durum hem abdest hem de namazda misvak kullanmanın meşru olduğunu gösterir. Burada namaz yerine abdesti takdir etmeye gerek yoktur. Zira böyle yapılırsa sarîh bir sünnet

²⁸¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XII, 484.

²⁸² Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, I, 55.

²⁸³ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 137.

²⁸⁴ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 135.

²⁸⁵ Buhârî, *Savm*, 26; Ahmed b. Hanbel, XII, 374.

terkedilmiş olur. Temizlik kaygısıyla namazdan önce misvak kullanmayı terketmek de doğru değildir. Zira kişi Taberânî'nin rivâyetinde olduğu gibi²⁸⁶ misvak kullanıp dişlerini temizledikten sonra mescide girebilir. Sahâbenin kulakları arkasında misvak taşıyarak namaza gelmeleri de bunu destekler.²⁸⁷

Tirmizî, Tahâret bölümünde kusan ve burun akıntısı olan kişinin yeniden abdest alması gerektiğine dair Ebû'd- Derdâ'dan bir hadis nakleder. Hadis hakkında hüküm vermez.²⁸⁸ İbn Mende hadis sahih demişken, Şâfiî hadisi mazmaza yapmak şeklinde te'vil etmiştir. Tirmizî burun kanamasından sonra abdesti gerekli görenler arasında Süfyân, İbn Mübarek, Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râhûye'yi (ö. 238/853) saymıştır. Hattâbî'ye göre âlimlerin çoğu bu konuda kanamadan dolayı abdest almanın gerektiğini savunmuştur. Tirmizî'nin naklettiği Ebû'd- Derdâ hadisi bu konudaki en sahîh hadistir. Keşmîrî bu bilgilerden sonra meseleye daha bütüncül bakabilmek adına mezhebin diğer delillerini de sıralar. Hanefilerin delilerinden biri Zeylaî'nin rivâyet ettiği “*Akan her kandan dolayı abdest almak gerekir.*” hadisidir.²⁸⁹ Zeylaî bu hadis hakkında herhangi bir hüküm vermemiştir. Keşmîrî, Zeylaî'nin verdiği Muhammed b. Süleyman isminin yanlış olduğunu, râvinin isminin Ömer b. Süleyman olduğunu söyledikten sonra hadise sahîh hükmü verir. Hanefilerin ikinci delili ise İbn Mâce ve Dârekutnî'nin rivâyet ettiği “Kusan, burundan kan gelen veya mezi gelen kişi ayrılın, abdestini alsın, namazını yeniden kılsın.” hadisidir.²⁹⁰ Keşmîrî, her ne kadar İbnü't-Türkmânî itiraz etse de hadisin mürsel olduğu kanaatindedir. Mürsel hadis de, âlimlerin çoğuna göre özellikle de sahâbe fetvâsıyla birleşince hüccettir.²⁹¹

Keşmîrî, bu yorumdan sonra muhaliflerin delillerini ele alır. Onların delillerinden biri Buhârî'nin muallak, Ebû Dâvûd'un ise muttasıl olarak rivâyet ettiği Zâtü'r-rikâ savaşında geçen bir olaydır. Olayda Hz. Peygamber, müşrikleri takip için iki gözcü gönderir, biri yatar, diğeri namaza durur. Bir müşrik, Müslüman gözcüleri farkeder, ok atar, namaz kılan Müslümana isabet eder. Müslüman oku çıkarır, namaza devam eder.

²⁸⁶ Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Musul, 1983, V, 254.

²⁸⁷ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 136.

²⁸⁸ Tirmizî, Tahâret, 64.

²⁸⁹ Zeylaî, *Nasbü'r-Râye*, I, 31.

²⁹⁰ İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, (thk. Şuayb Arnavud) Dâru Risâleti'l-Âlemiyye, Beyrut, 2001. İkâmetü's-Salât, 139.

²⁹¹ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 223.

Üçüncü oktan sonra uyuyan Müslüman uyanır, müşrik kaçar, “Keşke beni birinci okta uyandırsaydın” deyince Kur’ân okuyordum, kiraâtî kesmek istemedim diye yanıtlar.²⁹²

Buhârî’nin bu hadisi, temriz sigasıyla vermesinin sebebi Abdullah b. Muhammed b. Ukayl’dır. Bu râvi hakkında Tirmizî *sadûk*, Buhârî ise *mukaribül hadis* demiştir. Keşmîrî bu görüşlere katılarak hadisin hasen olduğu hükmünü verir. Fakat hadis hasen olmakla birlikte kanın abdesti bozması konusunda hüccet olamaz. Zira haberin Hz. Peygamber’e ulaşıp ulaşmadığını bilmediğimiz gibi, kan da necistir. Üstüne bulaştığına göre bu halde namaz kılması uygun değildir. Keşmîrî’ye göre sahâbînin namaza devam etmesinin sebebi, övülen ve rahmet umulan bir makam olan şehitliğin devamı içindir. Çünkü şehit kıyamet gününde kanıyla haşr olunacak, kokusu ise misk gibi olacaktır. Bu, secdede veya ihramlıyken ölen kişinin durumu gibidir. Zira Allah Rasûlü “*Onun başını kefenlemeyin, kıyamet gününde telbiye getirerek hasrolunacaktır.*” demiştir. Keşmîrî’ye göre Buhârî’nin Hasan-ı Basrî’den naklettiği “*Müslümanlar yaralarıyla namaz kılıyorlardı*” ifadesi özür haline hamledilir. Tâvus ve Atâ’dan naklettiği “*kanamadan dolayı abdest gerekmez*” ifadesi akmayan kan veya özür kanına hamledilir. “*İbn Ömer sivilcesini sıktı kan çıktı ama abdest almadı*” rivâyetini ise akan kanın, temiz yere ulaşıp ulaşmadığını bilmiyoruz diyerek yorumlar. Keşmîrî, “*İbn Ebî Evfâ kan tükürdü.*” rivâyetini “*tükürük daha çoktur*” diyerek hadisi *Lil ekseri hükmül kül* kaidesine göre yorumlar. İbn Abbâs’tan mervî “*Hacamat yaptıranın hacamat yaptırdığı yerini yıkaması yeterlidir.*”²⁹³ rivâyetini ise Keşmîrî şöyle yorumlar: Hacamat, meziden dolayı abdest alma ve süttten dolayı mazmaza yapma, namazı değil; temizliği ilgilendiren hususlardır. İnsanın üzerindeki kir, şâri nazarında ibadette bir eksiklik meydana getirir. Bu sebeple bu kirlerin izalesi gereklidir.²⁹⁴

Mübârekpûrî, kanın abdesti bozup bozmaması meselesine قاء فأفطر قاء فتوضأ “*Burnu kanadı orucunu açtı, abdest aldı.*” lafızlarının anlamlarını tespit etmeye çalışır. Ona göre Tirmizî rivâyetinde “*abdest aldı*” ibâresi geçse de diğer rivâyetlerde orucunu açtı ifadesi geçmektedir.²⁹⁵ O halde Hanefiler öncelikle burada geçen “*Abdest aldı*” cümlesinin mahfuz olduğunu ispatlamak zorundadır. Mübârekpûrî, Hanefilerin delil olarak kullandıkları Hz. Âişe’den mervî “*Kusan, burnu kanayan, namazını bozsun.*”

²⁹² Ebû Dâvûd, Tahâret, 78; Buhârî, Vudû’, 35.

²⁹³ Beyhakî, *Ma’rifetü’s-Sünen ve’l-Âsâr*, I, 373.

²⁹⁴ Buhârî, Vudû’, 35; Keşmîrî, *Feyzü’l-Bârî*, I, 372-379.

²⁹⁵ Orucunu açtı bölümünden hemen sonra şu ifadeler geçer Mâdâr dedi ki Sevbân ile Şam’da mescitte karşılaştım, olayı sordum. “*Hz. Peygamber’in abdest suyunu ben döktün.*” dedi. Bkz. Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, III, 60 Görüldüğü gibi bu rivâyette Hz. Peygamber’in abdest aldığı açık bir şekilde zikredilmiştir.

Abdest aldıktan sonra namazını tamamlasın.” hadisi hakkında şunları söyler: İsmail b. Ayyâş’ın Hicazlılardan rivâyeti zayıftır.²⁹⁶ Burada rivâyet ettiği hocası İbn Cureyc, Hicazlıdır. Ayrıca hadis mürseldir. Hadiste geçen “*Sonra abdest aldı*” ibâresindeki *fa*’nın sebebiyye olduğunu iddia eden Ebû Tayyib es-Sindî’nin görüşü yanlıştır. Çünkü Tahâvî, buradaki *fa*’yı takibiye olarak kabul etmiştir.²⁹⁷

Mübârekpûrî, Câbir’den mervî hadiste geçen yaralanan sahâbînin, kanlı haliyle namaza devam etmesi meselesinde Hanefîlerden gelen “*Bu olayın Hz. Peygamber’e ulaştığını bilmiyoruz.*” eleştirilerini, Hz. Peygamber’in emriyle düşmanı gözetlemeye gittikleri için Hz. Peygamber’in haberi olduğunu çıkarabiliriz diye yanıtlar. Ayrıca Aynî, bu rivâyetin devamında Hz. Peygamber’in bilgisi olduğunu, onlara dua edip namazı iade etmelerini emretmediğini rivâyet etmiştir. Hattâbî’nin “*Kan üzerine sıçramıştır o halde namaz kılınmaz.*” eleştirilerine ise bu hadis, İbn Huzeyme ve İbn Hibbân’a göre sahihtir diyerek cevap verir.²⁹⁸

Görüldüğü gibi örnek olarak seçtiğimiz her iki konuda da şârihler, konuyla ilgili bütün hadisleri bir araya getirerek hadisten hüküm çıkarmışlardır. Genelde olduğu gibi bu iki örnekte de şârihler, mezhebin görüşünü kabul etmiş, hadisleri mezhebin görüşlerine göre yorumlamışlardır.

2.3. Hadislerin Kur’ân, Sünnet, Sahâbe Kavî ve Târih Bilgilerine Arzı

Şârihler hadisleri muhteva veya anlam açısından desteklemek için ayet, hadis, ve târih bilgilerinden istifade etmektedirler. Selefî geleneğe göre bir hadis, eğer Hz. Peygamber’den sahîh bir senedle gelmiş ve hakkında ihtilaf eden başka bir ayet ve rivâyet yoksa o hadisle amel edilmelidir. Genel prensip bu şekilde olmakla birlikte Selefî geleneğe mensup olan âlimler, bazen metin tenkid kriterlerini kullanarak hadislerin sıhhatini değerlendirmiştir. Özellikle İbn Teymiyye bu yönüyle maruf bir

²⁹⁶ İbn Mâce, İkâmetü’s-Salâti ve’s-Sünnetü fihâ, 137.

²⁹⁷ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 372-373.

²⁹⁸ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 370-376. Her iki şârihin bütüncül bakış açısıyla değerlendirdiği itikâf yapan kişinin oruç tutması konusunda bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, IX, 322; Keşmîrî, *el-Arf*, III, 395. Mazmaza ve İstinşâkın fasılla mı yoksa vasılla mı yapılacağıyla ilgili her iki şârihin bütüncül bakışları için bkz. Mübârekpûrî *Tuhfe*, II, 164-166; Keşmîrî, *el-Arf*, I, 150; Bennûrî, *Meârif*, I, 168. Hadislerin Kur’ân’a arzı ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Keleş, Ahmet, *Hadislerin Kur’ân’a Arzı*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998; Metin tenkid kriterleriyle ilgili detaylı bilgi için bkz. Yıldırım, Enbiya, *Hadiste Metin Tenkidi Târihi Süreç Yeni Yaklaşımlar*, Otto Yayınları, Ankara, 2015; Sakallı, Talat, *Hadis Tenkidi*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2014; Özsoy, Abdulvehab, *Hadis Tenkidi Sahâbe ve Tâbiün Dönemi*, Beka Yayınları, İstanbul, 2016.

müelliftir.²⁹⁹ Hanefîler ise, sahîh bir senedle gelmiş hadisle amel edilebilmesi için diğer delillerle teâruz etmemesini şart koşmuşlardır.

2.3.1. Kur'ân'a Arz

Şârihler hadisleri şerh ederken, hadislerin Kur'ân'la bir ihtilafı olup olmadığı konusunu da incelemişlerdir. Keşmîrî'ye göre hadis, Kur'ân'a muhalefet ederse, Kur'ân asıl olarak alınıp hadis te'vil edilir.³⁰⁰ Mübârekpûrî ise selefî kimliğinin gereği olarak Kur'ân ve hadisi hiyerarşik bir sıralamaya tabi tutmaz. Aslında hadisin sıhhati için Kur'ân'a muhalif olmaması, hem Hanefîler hem de Selefîlerin prensiplerindedir. Fakat Selefîler bu prensibi, hakkında ihtilaf olan hadislerde uygulamış, Hanefîler ise hadisin sıhhati için Kur'ân'a uygun olmasını şart koşmuşlardır. Daha açık bir ifadeyle hadislerin Kur'ân'a arzı prensip olarak her iki ekol tarafından da kabul edilmiştir. Bu sebeple bu konuya prensipler üzerinden değil, tek tek olaylar üzerinden yaklaşmak daha doğru bir yoldur.

Tirmizî, tahâret bölümünde çorap ve ayakkabılar üzerine mesh etme başlığı altında Muğîre b. Şu'be'den “*Hz. Peygamber, abdest aldı, çorapları ve ayakkabıları üzerine meshetti.*”³⁰¹ hadisini nakleder. Sonra da hadis hakkında *hasenün sahîh* hükmünü verir. Hadis hakkında hem Keşmîrî, hem de Mübârekpûrî, Tirmizî'ye itiraz ederek, hadisin zayıf olduğunu söylerler. Her iki şârihe göre de başta Müslim ve Ebû Dâvûd olmak üzere büyük hadis âlimleri, hadisin zayıf olduğu kanaatindedirler. Ayrıca hadisteki “*ayakkabıları üzerine mesh etti*” bölümü Tahâvî'nin dediği gibi Hz. Peygamber, mestleri üzerine ayakkabı giydiğinde ayakkabıları üzerine mesh ederdi şeklinde anlaşılmalıdır.³⁰² Mübârekpûrî, müçtehitlerin hadiste mutlak olarak geçen, çoraplar üzerine meshi, bazı kayıtlarla kayıtlamalarının sebebini şöyle açıklar. Abdest almada asıl olan ayakların yıkanmasıdır. Kur'ân'ın açık hükmünden dönmek için ancak ümmetin sıhhati üzerinde birleştiği sahîh bir hadis gerekir. Bu da mestler üzerine meshle gerçekleşir. İşte âlimlerin çoraplar üzerine meshi kayıt altına almaya çalışmalarının sebebi, çorabı mest hükmünün altına sokabilmek içindir.³⁰³ Görüldüğü gibi burada Mübârekpûrî, daha çok Hanefîlerin kullandığı Kur'ân'a arz prensibini

²⁹⁹ Örnekler için bkz. Özer, *Sünneti ve Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 199-253.

³⁰⁰ Keşmîrî, *Feyz*, I, 35.

³⁰¹ Tirmizî, *Tahâret*, 75.

³⁰² Keşmîrî, *el-Arf*, I, 241; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 420-439.

³⁰³ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 432.

kullanmaktadır. Üstelik o, Kur'ân'ın hükmünden dönülebilmesi için “*Ümmetin sıhhatinde ittifak ettiği sahîh bir hadis gerekir.*” diyerek haber-i vâhid ile Kur'ân'a ilave yapılmaz prensibine yakın ifadeler kullanmaktadır.

Tirmizî'nin Hz. Ömer'den nakline göre, ölünün arkasından ağlanırsa ölü azap görür.³⁰⁴ Mübârekpûrî, bu hadisi hem “*Kimse başkasının günahını üstlenemez.*”³⁰⁵ âyetine hem de Ebû Ya'lâ'nın Ebû Hureyre'den naklettiği “*Bir kişi Allah yolunda şehit olsa, cahil karısı da adamın arkasından kasten ağlasa bu şehide bu cahil kadının yaptığından ötürü azap mı edilecek?*”³⁰⁶ rivâyetine aykırı bulur. Bu hadisi te'vil etmeye çalışanları günahsız insanlara azap ettirmeye çalışmakla suçlar.³⁰⁷ Keşmîrî, hadisin lafzî manasıyla âyete ters olduğunu, fakat kastın bu olmadığını söyler. Ona göre Hz. Ömer ve onun gibi düşünenler, arkasından ağlanmasını vasiyet eden kişinin azap göreceğini söylemektedirler. Onların Kur'ân'a aykırı olan bu hükmü bilmemeleri düşünülemez. Hz. Âişe ise arkasından ağlanmasına rıza gösteren bir kişinin azap göreceğini söylemektedir. Yani ona göre buradaki ihtilaf lafzîdir.³⁰⁸ Görüldüğü gibi Mübârekpûrî, ikinci örnekte de Kur'ân'a arz metodunu kullanmış, Kur'ân'a muhalif gördüğü hadisin sahîh olmadığını net bir şekilde beyan etmiştir. Keşmîrî ise hadisin âyete muhalif olduğunu görmüş, ihtilafı te'vil metoduyla ortadan kaldırma yolunu tercih etmiştir.

Tirmizî'nin naklettiği bir hadise göre, Hz. Peygamber “*Davasını ispat etmek amacıyla delil getirmek davacının, yemin etmek, davalının uhdesine düşer.*” buyurmuştur.³⁰⁹ Bir sonraki babta ise Tirmizî, Hz. Peygamber'in bir şahit ve davacının yeminiyle hüküm verdiğini nakletmiştir. Keşmîrî, bir şahit ve davacının yeminiyle hüküm vermenin “*İki erkek şahit getirin. Eğer bulamazsanız, şahitliklerinden razı olduğunuz bir erkek iki kadın şahit de yeterlidir.*”³¹⁰ âyetine ters olduğu görüşündedir. Ona göre âyetin, sübutu kafî; hadisin ise zannîdir. Zira hadis âhâddır. Âhâd hadisle de Kur'ân'a ilave yapılamaz. Keşmîrî, Tirmizî'nin naklettiği ikinci hadisin kaza değil, sulh olduğu kanaatindedir. Zira rivâyetin Ebû Dâvûd tarikinde Rasûlullah, “*Haydi gidin malların yarısını bunlara, diğer yarısını Müslüman askerlere bırakınız.*”³¹¹ buyurmuştur. Keşmîrî'ye göre, tek şahit ve yeminle bir hüküm verildikten sonra mesele

³⁰⁴ Tirmizî, Cenâiz, 23.

³⁰⁵ En'âm, 6/ 164.

³⁰⁶ Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, *Müsnedü Ebi Ya'lâ*, (thk. Hüseyin Selim Esed), Dâru'l-Me'mûn, Dimeşk, 1984, III, 165.

³⁰⁷ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VII, 222.

³⁰⁸ Keşmîrî, *el-Arf*, II, 536.

³⁰⁹ Tirmizî, Ahkâm, 13.

³¹⁰ Bakara, 2, 282.

³¹¹ Ebû Dâvûd, Ahkâm, 21.

başka bir hâkimin önüne gelirse yeni hâkim, verilen hükmü, hüküm verilen konuda Kur'ân'da belirtilen şekilde hüküm verilmediği için fesh edebilir. Keşmîrî, Buhârî'nin *Sahîh*'inde bir şahit ve yeminle hüküm verme hadisin rivâyet etmemesinden hareketle Buhârî'nin Hanefiler gibi düşündüğü sonucuna varır.³¹² Mübârekpûrî'ye göre ise, başta Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Ali olmak üzere ümmetin çok büyük bir çoğunluğu, bir şahit ve yeminle hüküm verilebileceği kanaatindedir. Hanefiler, nebiz ile abdest alma, kahkaha ile gülmenin abdesti bozması, bir kadının doğuma şehadeti gibi konularda âhâd hadisle Kur'ân'a ziyadeyi kabul etmişlerdir. Hanefiler, yukarıda sayılan konulardaki hadislerin meşhur olduğunu iddia ederek, mezkûr hadislerle amel etmişlerdir. Şahitlik konusundaki hadisi de Hz. Peygamber'den yirmi sahâbî naklettiğine göre meşhurdur. Hadis meşhur olduğuna göre bu hadisle de amel edilmelidir.³¹³

Kur'ân'a arz konusunda seçmiş olduğumuz bu son örnek, şârihlerin kendi geleneklerini tam olarak yansıttıkları bir örnektir. Keşmîrî, mezkûr hadisin ahâd olduğunu bu hadisle Kur'ân'a ilavede bulunmanın doğru olmadığını net bir şekilde beyan etmiştir. Mübârekpûrî ise konu hakkında gelen hadisin ahâd değil, meşhur olduğunu ispat etmeye gayret etmiştir. Mübârekpûrî'nin bu çabasının asıl sebebi, Hanefilere cevap verme isteğidir.

2.3.2. Sünnet'e Arz

Hadislerin Kur'ân'a arzında olduğu gibi sünnete arzı konusu da Hanefî ve Seleflerin ortak prensiplerindedir. Sünnete arzın, bir yönüyle hadislere bütüncül bakışla ilgili olduğu söylenebilir. Biz bu bölümde şârihlerin hadislerin sıhhatini ortaya koyarken, sünnetten nasıl istifade ettikleri konusu üzerinde duracağız.

Tirmizî, Hz. Peygamber'in abdestten sonra mendille kurulduğuna dair Hz. Âişe ve Muaz b. Cebel'den zayıf tariklerle iki hadis rivâyet eder.³¹⁴ Sedîdü'd-Dîn Kaşğârî (ö.705/1305), abdestten sonra mendil kullanmaya müstehab dese de Keşmîrî, Kâdihân'ın (ö.592/1196) mübahdır görüşünü doğru kabul eder. Ayrıca Tirmizî'nin rivâyet ettiği bu hadisler, zayıf olmasının yanında Buhârî'nin Meymûne'den naklettiği rivâyete aykırıdır. Buhârî'nin rivâyetine göre Meymûne Hz. Peygamber'e kurulanması

³¹² Keşmîrî, *el-Arf*, III, 186-187.

³¹³ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VIII, 416-417. Diğer örnekler için bkz. Keşmîrî, *el-Arf*, II, 65; II, 96; II, 167; II, 710; II, 668; III, 435. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, V, 306; V, 354; V, 411; V, 461; VI, 105; VI, 115; VI, 121; VI, 149; VI, 205. VI, 201; VI, 227; III, 165; VIII, 267; IX, 53; IX, 382; X, 80; X, 463; XII, 454-455; VII, 479.

³¹⁴ Tirmizî, *Tahâret*, 37.

için elbise vermiş, Hz. Peygamber almamış, elleriyle kurulanmıştır.³¹⁵ Mübârekpûrî, başta Hz. Osman, Enes ve Hasan olmak üzere abdestten sonra mendil kullananları sıralar. Sonra Tirmizî'nin rivâyet ettiği mezkûr hadis dışında mendil kullanmayı caiz görenlerin kullandıkları Kays b. Sa'd³¹⁶ hadisini zikreder. Sonra da mekrûh kabul edenleri sıralar. Kullandıkları delillerden biri Tirmizî'nin Zührî'den rivâyet ettiği "abdest suyu tartılır."³¹⁷ rivâyetidir. Fakat Mübârekpûrî'ye göre Zührî'nin burada kastettiği, abdest alırken kullanılan sudur. Azanın üzerinde kalan su değildir. Sonuç olarak da Hz. Peygamber'in kurulanmak için ellerini kullanması, bu konuda kerahetin olmadığı delilidir. Çünkü eliyle de olsa mendille de olsa sonuçta kurulanma vardır. Mübârekpûrî'nin vardığı sonuca göre tercih edilecek görüş, kurulanmanın caiz olmasıdır. El ile veya mendil ile olması önemli değildir.³¹⁸ Görüldüğü gibi her iki şârih de, hadisi Hz. Peygamber'in uygulamasına göre değerlendirmiş, abdestten sonra mendille veya havlu ile kurulanmanın caiz olduğu sonucuna varmışlardır.

Tirmizî, ölünün arkasından ilanda bulunmanın kerahetine dair Huzeyfe'den bir hadis nakleder. Hadise göre Huzeyfe, vefatının insanlara duyurulmamasını istemektedir. Bu durumun sebebi sorulunca da "Hz. Peygamber'in kişinin ölümünü ilan ile haber verilmesinden nehyettiğini duydum." demiştir.³¹⁹ Mübârekpûrî'ye göre Huzeyfe Hz. Peygamber'in yaşağını mutlak olarak anlamıştır. Hâlbuki Rasûlullahın yasakladığı şey, deveye binerek, mahalle mahalle gezip, kişinin ölüm haberini insanlara duyurmaktadır. Hz. Peygamber'in yaşağının genel olmadığı en güzel delili ise bizzat Rasûlullahın Necâşî, Zeyd b. Hârise, Cafer b. Ebû Talib, Abdullah b. Ebû Revâha'nın ölümlerini arkadaşlarına haber vermesidir. Mübârekpûrî'ye göre hadiste cahiliye dönemindeki gibi ölüm haberini duyurmak yasaklanmıştır. Böyle bir durum olmadığı müddetçe ölünün arkadaşlarına, sevenlerine duyurulmasında bir beis yoktur.³²⁰ Keşmîrî, hadisi Hz. Peygamber'in uygulamalarına arz etmeden cenazeyi duyurmanın caiz olduğunu söylemekle yetinir.³²¹

Tirmizî'nin nakline göre Ebû Hureyre şöyle demiştir: Medîne ceylanlarının yayıldıklarını görsem, onları ürkütmem; çünkü Rasûlullah "Medîne'nin iki taşığı arası

³¹⁵ Buhârî, Gusl, 18; Keşmîrî, *el-Arf*, I, 172.

³¹⁶ Ebû Dâvûd, Edeb, 128.

³¹⁷ Tirmizî, Tahâret, 37.

³¹⁸ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 230-232.

³¹⁹ Tirmizî, Cenâiz, 11.

³²⁰ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VII, 185.

³²¹ Keşmîrî, *el-Arf*, II, 531.

mukaddes ve haramdır” buyurmuştur.³²² Mübârekpûrî, bu hadisin lafzından hareket ederek, Mekke’de olduğu gibi Medine’de de haramlık olduğu sonucuna ulaşır. Ona göre Medine’de de bitkilere dokunulmaz, hayvanlar ise öldürülmez. Hanefiler ise, Medine’deki haramlığı Mekke’deki gibi kabul etmezler. Medine’de bitkilere de dokunulur, hayvanlar da avlanabilir. Hanefilerin bu konuda kullandıkları delilleri ise Ebû Umeyr kıssasında Hz. Peygamber’in çocuğa “*Kuşundan ne haber.*” demesidir.³²³ Hanefiler Hz. Peygamber’in kuşu kafese koyan çocuğa karşı tavrını esas alarak, Medine’de hayvanların avlanabileceği sonucuna varmışlardır. Onlar, Ebû Hureyre’nin rivâyet ettiği Tirmizî hadisin manasını, bu uygulama ile tahsis etmişlerdir.³²⁴

2.3.3. Sahâbe Uygulamasına Arz

Hanefiler, hadislerin sıhhatini tespit için sahâbe ve tabiûn amelini de kullanmaktadırlar. Selefler ise Şâfiî gibi düşündüklerinden ötürü hadislerin sıhhatini tespit için sahâbe ve tâbiûn amelini Hanefiler kadar kullanmazlar. Onlara göre hadisin sıhhatini tespit için rivâyetin âdil ve sika râviler aracılığıyla muttasıl bir şekilde Hz. Peygamber’e ulaşması yetirlidir. Keşmîrî, hadisleri sıhhat açısından sıralarken sika ve adalet sahibi râvilerin rivâyet ettiği, selefin uygulamalarıyla desteklediği hadisi birinci sıraya koymaktadır. O, bu tavrıyla selefin uygulamasının, hadis açısından ne kadar önemli olduğunu vurgulamış olmaktadır.

Tirmizî, *Talak* bölümünde Abdullah b. Amr’dan “Nikâhtan önce boşama olmaz.” hadisini nakletmiştir.³²⁵ Mübârekpûrî’ye göre sahâbenin büyük bir çoğunluğu bu konudaki hadislerden şu sonuca varmışlardır. “Nikâhtan önce boşama, milkiyetten önce azat etme gibi vaktinden önce söylenen sözler, nikâh ve milkiyet gerçekleşikten sonra câri değildir. Mübârekpûrî bu konuda gelen birbirleriyle çelişen rivâyetler olduğunu kabul etmektedir. Tercih, haml, nesh gibi alternatiflerle sonuca ulaşamayınca hadisler arasındaki çelişkiyi sahâbe ameliyle çözüme kavuşturmuştur.³²⁶ Keşmîrî ise bu konudaki ihtilafı “*Bizim delilimiz Hz. Ömer’in Şarta bağlanmış zihar, nikâhtan sonra geçerlidir.*”³²⁷ sözüyle kabul etmiş görünmektedir.³²⁸ Keşmîrî, Tirmizî’nin rivâyet ettiği

³²² Tirmizî, Menâkıb, 138.

³²³ Buhârî, Edeb, 81; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XVI, 458.

³²⁴ Diğer örnekler için bkz. Keşmîrî, *el-Arf*, IV, 572; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, IV, 211-218; VI, 362; X, 126.

³²⁵ Tirmizî, *Talak*, 6.

³²⁶ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VIII, 86.

³²⁷ Leknevî, *et-Ta’liku l-Mumecced*, II, 520.

³²⁸ Keşmîrî, *el-Arf*, III, 17.

hadis hakkında *Feyz*'de ise şöyle der: Tahâvî'nin Zührî'den nakline göre³²⁹ insanlar, bu hadisi, Hz. Peygamber'in kastettiği manadan farklı bir şekilde anlamışlardır. Hz. Peygamber'in kastettiği mana şudur: Bir kişi arkadaşına bir kadından bahsedince arkadaşına ona “*O kadınla evlen.*” derse adam da ‘*Hayır o boştur.*’ derse bu durumda herhangi bir şey gerekmez. Falanca kadınla evlenirsem, boş olsun der ve o kadınla nikâhlanırsa kadın boş olur.³³⁰ Görüldüğü gibi her iki şârih de hadisin sıhhatini ve maksudunu tespit için sahâbe görüşlerine müracaat etmişlerdir. Bahsedilen konu hakkında sahâbe de ihtilaf ettikleri için şârihler de ihtilaf etmişlerdir.

Tirmizî'nin Ebû Zer'den nakline göre Hz. Peygamber Ramazanın 23. gecesine kadar teravîh namazı kıldırmamıştır. Sonra 23-25-27-28-29. gecelerinde kıldırmış, 24 ve 26. gecelerinde ise kıldırmamıştır. Bu hadiste kılınan rekât sayısına değinilmemiştir.³³¹ Medineliler, teravîh namazının vitirle beraber kırk bir rekât olarak kılınacağı kanaatindedirler. Mübârekpûrî, Medinelilerin görüşüyle alakalı, zayıf da olsa merfû bir rivâyet dahi olmadığı kanaatindedir. Medinelilerde 42-36-34-28-24-20 rekât kılınabileceğine dair rivâyetler de vardır. Fakat İmam Mâlik, on bir rekâtı tercih etmiştir. Suyûtî'nin Ali b. Huseyin el- Cûrî (ö. 238/852) vasıtasıyla İmam Mâlik'ten nakline göre İmam Mâlik “*Hz. Ömer'in insanları toplayarak kıldırdığı rekât sayısı on birdir. Bunlardan üçü de vitirdir. Bu kadar çok rekâtlar nereden çıktı bilmiyorum.*” demiştir.³³² Mübârekpûrî, hem Hz. Peygamber'in on bir rekât kıldırdığına yönelik sahîh rivâyetler olması,³³³ hem de on bir rekâtın raşid halifeler tarafından uygulanması sebebiyle on bir rekâtı tercih etmiştir.³³⁴ Ayrıca Câbir'den gelen “*Hz. Peygamber bize ramazanda sekiz rekât kıldırıyordu. Sonra da bir rekât vitir kılıyordu. Ertesi gece yine aynı namazı kılmak için toplandık. Fakat Hz. Peygamber bu namazı kıldırmadı. Sebebini sorduğumuzda 'Farz kılınmasından korktum.' buyurdu.*”³³⁵ rivâyeti de on bir rekâtı desteklemektedir. (Zira Mübârekpûrî'ye göre Hz. Peygamber iki rekât da sabah namazı sünnetini kılmaktaydı.) Câbir hadisini İbn Hibbân ve İbn Huzeyme sahîh kabul etmişlerdir.³³⁶ Nîmevî hadisin râvisi İsa b. Câriye sebebiyle hadisin zayıf olduğunu iddia etse de Mübârekpûrî, bunu kabul etmez. Zira Zehebî bu râvi hakkında hem cerh

³²⁹ Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, II, 135.

³³⁰ Keşmîrî, *Feyz*, V, 581.

³³¹ Tirmizî, *Savm*, 81.

³³² Suyûtî, *el-Mesâbih fî Salati't-Terâvîh*, Dâru Ammâr, Ammân, 1986, s. 42.

³³³ Buhârî, *Teheccüt*, 16.

³³⁴ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VI, 408.

³³⁵ Mâlik, *Salât*, 40.

³³⁶ İbn Huzeyme, *Sahih*, II, 138; İbn Hibbân, *Sahih*, VI, 173.

cem de tadil lafızlarını aktardıktan sonra “*İsnadı vasat*” demiştir. Zehebî bu konularda imam olduğu için Nîmevî’nin sözüne itibar edilmez.³³⁷

Mübârekpûrî, Hz. Peygamber ve sahâbenin yirmi rekât olarak kıldığına dair rivâyetleri zayıf kabul etmektedir.³³⁸ Sonuç olarak Mübârekpûrî, terâvih namazı hakkında gelen farklı rivâyetler arasında tercihini iki delil üzerinden yapmaktadır. Bunlardan ilkinde göre, Hz. Peygamber’in on iki rekât olarak kıldırıldığına dair sahîh rivâyetler olması, ikincisi ise on iki rekâtın raşid halifeler tarafından uygulanmasıdır.

Keşmîrî, Hz. Peygamber’in teravih namazını on üç ve on bir rekât olarak kıldığına dair rivâyetleri sahîh olarak kabul eder. Fakat o, Hz. Ömer’in yirmi rekât olarak kıldırıldığına dair ittifak olduğunu savunur. Her ne kadar rivâyetin İbrahim b. Ebû Şeybe’den dolayı senedi sahîh olmasa da İbn Sa’d ve İbnü’l-Esîr’in de dediği gibi Hz. Ömer’in uygulaması, hilafetinin ikinci yılında başlamış, ümmet tarafından kabul görmüş, yirmi rekât olarak karar kılmıştır. İbn Hümâm’ın, “*Sekiz rakat kılmak sünnet ve on iki rekât olarak kılmak müstehab, fazlasını bilmiyorum.*” sözüne Keşmîrî, katılmaz. Zira ona göre Hulefâ-i Râşidîn’in uygulaması da şeriat açısından sünnettir. Ebû Hanîfe’ye Hz. Ömer’in bu fiilî sorulunca o “*Hz. Ömer bid’atçı değildir.*” demiştir. Ayrıca Hz. Ömer’in bildiği fakat bize sahîh senedle ulaşmayan başka bir bilgi de olabilir.³³⁹

Görüldüğü gibi Mübârekpûrî, teravih namazı hakkında Hz. Peygamber’in 13 rekât kıldığına dair rivâyeti sahîh kabul etmiş, buna muhalif olarak gelen sahâbe uygulamalarını ise sahîh hadis ile çelişemez diyerek reddetmiştir. Keşmîrî ise hadis kriterleri açısından onüç rekâtın doğru olduğunu kabul etmekle birlikte Hz. Ömer’in teravihi yirmi rekât kıldırıldığına dair icmâ olduğunu da kabul eder. Hanefîlerin “*Mevkûf hadis delildir*” prensibine uyarak Hülafâ-i râşidîn’in uygulamalarını sünnet olarak kabul eder. Onun “*Bu konuda Hz. Ömer’in bize ulaşmayan başka bir delili olabilir*” sözü Hanefîlerin hocaya saygı prensibinin bir devamı niteliğindedir.

³³⁷ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VI, 411.

³³⁸ Mübârekpûrî’nin yirmi rekât terâvih namazı hakkındaki rivâyetler hakkındaki eleştirileri için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, IV, 414-418.

³³⁹ Keşmîrî, *el-Arf*, II, 343.

2.3.4. Târihî Bilgilere Arz

Târihî bilgiler, zaman zaman hadislerin sıhhatini tespit konusunda kullanılmaktadır. Hem Keşmîrî hem de Mübârekpûrî, hadislerin sıhhatini tespit konusunda târih verilerinden bolca istifade etmişlerdir.

Ebû Hureyre'nin Zü'l-Yedeyn hadisesi olarak bilinen vakada³⁴⁰ bulunup bulunmadığı konusu tartışmalıdır. Hanefîler, Ebû Hureyre'nin hicrî VII. yılda Müslüman olduğunu, Zü'l-Yedeyn'nin ise Bedir savaşında şehit düştüğünü bu sebeple bu hadiseyi görmesinin mümkün olmadığını savunurlar. Hanefîlere göre hadis, namazda konuşmanın caiz olduğu döneme aittir. Sonra da namazda konuşmak yasaklanmıştır.

İbn Ömer'den Tahâvî'nin yaptığı nakle göre Ebû Hureyre'nin Müslüman oluşu, Zü'l-yedeyn'in ölümünden sonradır.³⁴¹ Mübârekpûrî, bu rivâyetin râvilerinden olan Abdullah el-Umerî'nin zayıf bir râvi olduğunu, bu rivâyetin de sika râvilere muhalefetten dolayı münker olduğunu vurgular. Mübârekpûrî, Nîmevî'nin İbn Hibbân'ı Umerî'yi zayıf kabul etmesinden dolayı müteşeddit ilan etmesine karşı çıkar. Zira Nîmevî, Nâfî b. Mahmut'u sika kabul ettiğinde de İbn Hibbân'ı mütesâhil olmakla suçlamıştır.³⁴² Keşmîrî, İbn Maîn'in Umerî'yi "*la be'se, suveylih, sadûk sika, hıfzında biraz sorun var*" lafızlarıyla tevsik ettiğini bildirir. Buhârî, bu râvinin hadislerine güvenmemiş, Tirmizî de bu konuda Buhârî'ye uymuştur. Keşmîrî'ye göre bu râvinin sadûk olduğunda ittifak edildiği söylenebilir. Ayrıca İbn Hacer bu râvinin hac ile ilgili bir rivâyetini sahîh kabul ederek, Zührî ile İbn Ömer'in buluştuğuna delil olarak kullanmıştır. Bütün bunlara göre Tahâvî'nin naklettiği rivâyet hakkında hasen denilebilir.³⁴³

Nesâî, Bezzâr ve Taberânî'nin Zührî'den yaptıkları rivâyete göre, Hz. Peygamber'in namazda yanılması meselesindeki sahâbî, Zü's-Şimaleyn'dir.³⁴⁴ Bu sahâbînin de Bedir'de şehit düştüğü bilinmektedir. Mübârekpûrî, bu iddiayı kabul etmez. İbn Hacer'e göre muhaddislerin çoğu, Zü's-Şimaleyn ile Zü'l-Yedeyn'in farklı kişiler olduklarında ittifak etmişlerdir. Ona göre Hz. Peygamber'i uyaran kişiyi Zü's-Şimâleyn olarak veren Zührî rivâyeti ise şâzdır. Beyhakî ve Nevevî'ye göre buradaki

³⁴⁰ Hz. Peygamber, ashâbına namaz kıldırırken yanlışlıkla ikinci rekette selam vermiş, Zü'l-Yedeyn isimli sahâbî uyarılmış, Rasûlullah namazı tamamlamıştır. Bkz Tirmizî, Salât, 176.

³⁴¹ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 450.

³⁴² Mübârekpûrî, *Tuhfe*, IV, 358.

³⁴³ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 639.

³⁴⁴ Nesâî, *Sehv*, 22; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, XI, 259; Bezzâr, *Müsned*, II, 373.

vehmin kaynağı Zührî'dir. Urve b. Zubeyr'e göre de bu iki sahâbî farklıdır.³⁴⁵ Keşmîrî'ye göre bu hadisedeki râvinin, Zü'ş-Şimâleyn olduğu hususunda Zührî teferrüt etmemiştir. Muvatta, Nesâî ve Tahâvî'nin rivâyetine göre Imrân b. Ebû Enes, İbn Ebû Şeybe'nin İkrime'den mürsel rivâyetine göre İkrime, bu konuda Zührî'ye mutabaat etmiştir.³⁴⁶

Keşmîrî, bu hadisin târihini belirleyebilmek için hadisin lafzından önemli bir unsur daha tespit etmiştir. Buna göre hadisin Müslim tarikinde Hz. Peygamber'in mescitteki kütüğe dayandığından bahsedilmektedir.³⁴⁷ Bilindiği üzere minber yapıldıktan sonra bu kütük kaldırılmıştır. Minberin yapılma târihi hakkında ise hicrî üç ile dokuz yılları arasında on beş ayrı târih verilmiştir. Buna göre Ebû Hureyre'nin hicrî yedinci yılda Müslüman olduğunu düşündüğümüzde Ebû Hureyre'nin bu hadiseyi görmediğini ispat etmiş oluruz. Keşmîrî, yaptığı bu yorumlarla, Ebû Hureyre'nin hadiseyi görmediğini kabul etmekle birlikte, başka bir sahâbîden duyarak naklettiği kanaatine ulaşmıştır.³⁴⁸

Tahâvî'nin rivâyetine göre Hz. Ömer'in başına da aynı hadise gelmiş, konuşmalardan sonra dört rekâtı, tekrardan kıldırılmıştır. Tahâvî'ye göre Hz. Ömer'in Zü'l-Yedeyn hadisesindeki gibi davranmaması ve diğer sahâbîlerin bu durumu onaylamasının, namazda konuşmanın mensûh olduğuna delâlet eder.³⁴⁹ Mübârekpûrî bu konuda şunları söyler: Hz. Ömer, hadiseyi unutmuş olabileceği gibi Hz. Peygamber'in davranışını vâcib olarak görmemiş de olabilir. İhtimal durumunda da istidlâl bâtil olur. Ayrıca rivâyetin senedi sağlam değildir. Atâ'dan mürsel şekliyle gelmiştir. Atâ'nın mürselleri de en zayıf mürsellerdir.³⁵⁰

Mübârekpûrî'ye göre Ebû Hureyre'nin Zü'l-Yedeyn hadisesini gördüğünün en önemli delili, Buhârî ve Müslim rivâyetlerinde geçen *صلي بنا رسول الله* ifadesidir.³⁵¹ Zü'l-Yedeyn'in Bedir savaşında şehit olduğu ise doğru değildir. Bedirde şehit olan sahâbî Zü'ş-Şimâleyn'dir. İbn Abdilber bu durumu onaylamış, Zührî'den mervî mezkûr hadisedeki kişinin Zü'ş-Şimâleyn olduğuna yönelik rivâyeti ise şâz olarak görmüştür. Kendisi de Hanefî olan Leknevî, İbn Hacer ve Beyhakî de bu iki kişinin iki ayrı şahıs

³⁴⁵ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, IV, 359-360.

³⁴⁶ İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, II, 38; Nesâî, *Sehv*, 22; Keşmîrî, *el-Arf*, I, 639.

³⁴⁷ Müslim, *el-Mesâcid ve Mevâziü's-Salât*, 97.

³⁴⁸ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 638-640.

³⁴⁹ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 448.

³⁵⁰ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, IV, 354.

³⁵¹ Buhârî, *Salât*, 88.

olduğu görüşündedir. Onların bu konudaki en önemli delileri Ebû Hureyre'nin Hz. Peygamber bize namaz kıldırırken ifadesidir. Mübârekpûrî'ye göre Keşmîrî, Buhârî ve Müslim'deki ifadeye sadra şifa verecek bir cevap bulamadığını itiraf etmiştir.³⁵²

Tirmizî'nin nakline göre Hz. Peygamber zina eden Yahudi bayan ile erkeği recm ettirmiştir.³⁵³ Bu vakianın zamanı hakkında ihtilaf vardır. Kaynaklarda bu vakanın, Medine'ye hicretten sonra, Medine'de, Hayber'de ve Fedek arazilerinde cereyan ettiğine dair rivâyetler vardır. İbn Hacer ise, hâdisenin hicretin sekizinci yılında cereyan ettiği görüşündedir. Zira ona göre hadisin sahâbe râvisi Abdullah b. Abbâs, hicretin sekizinci yılında babasıyla birlikte hicret etmiştir. İbn Hacer'e göre hadisin bir diğer sahâbî râvisi Abdullah b. el-Hâris de hicretin sekizinci yılında babasıyla birlikte hicret etmiştir. Keşmîrî'ye göre Abdullah b. Abbâs'ın babasıyla birlikte sekizinci yılda hicret ettiği doğru olmakla birlikte hadisenin daha erken bir vakitte geçtiğine dair deliller vardır. Rivâyetlere göre bu hadiseye şahit olan Yahudilerden Ka'b b. Eşref'in de aralarında bulunduğu üç kişi Uhut savaşında öldürülmüştür. Ayrıca Muhamammed b. İshak'ın rivâyetine göre Hz. Peygamber Medine'ye hicret edince Yahudiler, onu imtihan etmek istemişlerdir. Onun rivâyetine göre Yahudilerin sorduğu sorulardan biri de mezkûr recm hadisesidir. Keşmîrî, İbn Hacer'in olayın şahitleri arasında saydığı el-Hâris b. Cüz' isimli bir sahâbîyi bulamamıştır. İbn Hacer, sahâbe tabakasıyla ilgili kitabında bu isimde bir sahâbî zikretmemiştir. Abdullah b. Hâris'in babasıyla birlikte sekizinci yılda hicret ettiği fikri doğru olmakla birlikte, onun hadiseyi gördüğüne dair tek rivâyet Taberânî'de vardır. Fakat rivâyet zayıftır. Taberânî'nin rivâyeti vehmdir. Zira bu yıl babasıyla hicret eden Müslim'in de rivâyet ettiği gibi Abdullah b. Abbâs'tır.³⁵⁴

Tirmizî'nin naklettiği bir hadise göre Hz. Peygamber Ümmü Harâm'ın evine gitmiş, yemek yemiş, kaylule yapmış, Ümmü Haram Hz. Peygamber'in saçlarını taramıştır.³⁵⁵ Rivâyete göre Ümmü Harâm, o zaman Ubâde b. Sâmit'in nikâhı altındadır. Bu hanım sahâbî, deniz savaşlarında cihada katılmasıyla marûf bir kişidir. Malum olduğu üzere Ümmü Harâm'ın katıldığı deniz savaşı ise Muâviye döneminde cereyan

³⁵² Keşmîrî'nin bu iddiaya cevabı ve diğer detaylar için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, IV, 356-357; Keşmîrî, *el-Arf*, I, 638.

³⁵³ Tirmizî, *Hudûd*, 10.

³⁵⁴ Keşmîrî, *el-Arf*, III, 294-295.

³⁵⁵ Tirmizî, *Fezâilü'l-Cihâd*, 14.

etmiştir. Müslim ve Tirmizî’ de geçen “*Savaş Muâviye dönemindeydi.*”³⁵⁶ lafzından kasıt, Hz. Osman döneminde Muâviye komutasında manasındadır.³⁵⁷ Mübârekpûrî, onun bu özelliğinden hareket ederek, Ümmü Harâm’ın hadisenin gerçekleştiği dönemde Ubâde’nin nikâhı altında olmadığını savunur. Zira Buhârî rivâyetinde “*Ümmü Haram, Ubâde ile evlenip, gemi seferine katıldı.*”³⁵⁸ lafzı varken; Müslim tarikinde “*Ubâde gemi seferine katıldığında Ümmü Haram ile yeni evlenmişti.*”³⁵⁹ lafızları vardır. Her iki rivâyete göre de mezkûr hadisenin cereyan ettiği dönemde Ümmü Harâm, Ubâde ile evlenmiş olamaz. Râvi, Ümmü Harâm’ın ileride Ubâde ile evleneceğini bildiği için “*Ümmü Harâm, Ubâde b. Sâmit’in nikâhı altındaydı.*” demiştir.³⁶⁰ Keşmîrî de aynı sebeple bu konuda Mübârekpûrî gibi düşünür.³⁶¹ Mübârekpûrî, Dimyâtî’ (ö. 814/1411) den nakille Hz. Peygamber ile Ümmü Harâm arasında süt teyze hısımlığı olduğu görüşünü kabul etmez. Hz. Peygamber’in onun evinde uyumasını ve onun Hz. Peygamber’in saçlarını taramasını ise Hz. Peygamber’e has bir fiil olarak görür. Çünkü Hz. Peygamber nefesine hâkim olabilen bir kişidir.³⁶² Hasan Diyobendî ise râvinin kullandığı Hz. Peygamber’in başındaki bitleri temizledi ifadesinin râvinin vehmi olduğu görüşündedir. Zira Hz. Peygamber temizliği emrederken kendi başının bitlenmiş olması beklenemez.³⁶³

Tirmizî’nin rivâyetine göre Hz. Peygamber, Safiye bt. Abdulmuttalib ile Hz. Fatıma’ya “*Ben size Allah tarafından gelecek bir azabı kaldıramam.*” demiştir.³⁶⁴ Bu hadisin sahâbe râvileri Ebû Hureyre ile İbn Abbâs’tır. Bu olayın Mekke’de İslâmın ilk yıllarında meydana geldiğinden hareketle Mübârekpûrî, Ebû Hureyre ve İbn Abbâs’ın bu olaya şahit olmalarının mümkün olmadığını belirtir. Zira Ebû Hureyre Medine döneminde Müslüman olmuş, İbn Abbâs ise hicretten üç sene önce doğmuştur. Hz. Fatıma ise küçük veya yeni ergenliğe ermiş yaşlardadır. Mübârekpûrî, bu çelişkiyi ortadan kaldırmak için İbn Hacer’den şu nakli yapar. Bu hadise birincisi, Mekke döneminde, ikincisi ise Medine döneminde olmak üzere iki defa meydana gelmiştir. Ebû Hureyre ve İbn Abbâs’ın Mekke dönemine ait rivâyetleri sahâbe mürseli

³⁵⁶ Müslim, İmâre, 160.

³⁵⁷ Mahmut Hasan Diyobendî, *Emâli*, III, 477; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, X, 50.

³⁵⁸ Buhârî, Cihâd, 3.

³⁵⁹ Müslim, İmâre, 160.

³⁶⁰ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, X, 47.

³⁶¹ Keşmîrî, *el-Arf*, III, 478.

³⁶² Mübârekpûrî, *Tuhfe*, X, 53.

³⁶³ Diyobendî, *Emâli*, III, 477.

³⁶⁴ Tirmizî, Zühd, 5.

nevindendir. Bu yorumu destekleyen bir diğer delil ise, İbn Abbâs rivâyetinde geçen Ebû Leheb'in bu olaya şahit olmasıdır. Malum olduğu üzere Ebû Leheb, Bedir savaşının yapıldığı dönemde vefat etmiştir. Medine'de gerçekleşen olayı ise Taberânî rivâyet etmiştir. Taberânî'nin nakline göre “*Yakın akrabalarını uyar.*” âyeti inince Hz. Peygamber, eşlerini ve beni Hâşim'i toplayarak şöyle seslenmiştir. “*Ey beni Hâşim kendinizi ateşten koruyun. Ey Âişe, Hafsa, Ey Ümmü Seleme Ateşten kurtulmak için gayret edin.*”³⁶⁵ buyurmuştur. Mekke'de gerçekleşen hadisede ise İbn Abbâs, Safa tepesine çıktığını söylemektedir. Bu tepe Mekke'de olduğu gibi o dönemde Hz. Peygamber, ne Âişe, ne Hafsa, ne de Ümmü Seleme ile henüz evlenmiş değildir.³⁶⁶

Tirmizî, Hz. Peygamber, kaza umresi için Mekke'ye girdiğinde Abdullah b. Ravâha'nın, Rasûlullah'ın önünde şiir okuduğuna dair bir rivâyet zikreder.³⁶⁷ Bu rivâyetten hemen sonra Mekke'ye giriş esnasında şiir okuyan kişinin Ka'b b. Mâlik olduğuna dair bir rivâyet naklederek ikinci rivâyetin daha sahîh olduğunu söyler. Bunun gerekçesi olarak da Abdullah b. Revâha'nın Mute savaşında şehit olduğunu, Mute savaşının ise kaza umresinden önce olmasını gösterir. Mübârekpûrî, İbn Hacer'den yaptığı nakillerle bu görüşe katılmaz. Zira Mute savaşı, hicrî sekizinci yılda cereyan etmiş, kaza umresi ise yedinci yılda yapılmıştır.³⁶⁸ Keşmîrî de aynı gerekçeyle Tirmizî'nin görüşünün yanlış olduğu kanaatindedir.³⁶⁹

Tirmizî, Menâkıb bölümünde Bahira ismiyle meşhur olan rivâyeti nakletmiştir.³⁷⁰ Rivâyete göre rahip, Hz. Muhammed'in son peygamber olacağını anlamış, amcası Ebû Talip'ten onu Şam'a götürmemesini istemiştir. Ebû Talip de Rasûlullah'ı Bilal ve Ebû Bekir ile birlikte Mekke'ye geri göndermiştir. Mübârekpûrî, bu rivâyetin sonunda geçen mezkûr bölümün târihî vakalara uygun olmadığı kanaatindedir. Zira Rasûlullah bu yolculukta on yaşındadır. Ebû Bekir ise ondan iki yaş küçüktür. Bilal ise o dönemde henüz doğmamıştır.³⁷¹

Mübârekpûrî ve Keşmîrî'nin hadislerin Kur'ân'a arzı konusuna yaklaşımları, haber-i vâhid ile Kur'ân'a ilave konusuyla yakından ilgilidir. Keşmîrî Hanefî olduğu için haber-i vâhid ile Kur'ân'a ilave yapılamayacağını savunmuş, konuyla ilgili

³⁶⁵ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, VIII, 225.

³⁶⁶ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XII, 288.

³⁶⁷ Tirmizî, *İsti'zân ve'l-Âdâb*, 103.

³⁶⁸ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XIII, 561.

³⁶⁹ Keşmîrî, *el-Arf*, IV, 603.

³⁷⁰ Tirmizî, *Menâkıb*, 5.

³⁷¹ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XVI, 102. Diğer örnekler için bkz. Mübârekpûrî *Tuhfe*; XII, 137-138; XII, 120; XII, 132-133; XIV, 205-206; XV, 155; XV, 167; Keşmîrî, *Feyz*, IV, 57; IV, 79-80; 105.

hadislerin meşhur olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Mübârekpûrî ise, haber-i vâhid ile Kur'ân'a ilave yapılabileceğini iddia etmiş, konuyla ilgili hadislerin haber-i vâhid olduğunu ispatlamaya gayret etmiştir. Her iki şârih de ihtilâfî'l-hadîs konusuna önem verdikleri için hadislerin sünnete arzı konusuna değinmişler, prensip olarak hadislerin sünnete arzına karşı çıkmamışlardır. Hadislerin sahâbe ameline arzı konusunda şarihlerimiz farklı düşünmektedir. Mübârekpûrî konuyla ilgili sahîh olduğunu iddia ettiği hadis varsa sahâbe ameline değer vermemiş, sahîh hadisle çelişemez diyerek sahâbe amelini reddetmiştir. Fakat Mübârekpûrî tartıştığı konularda sahâbe amelini destekleyici delil olarak kullanmaktan imtina etmemiştir. Keşmîrî ise Hanefî prensiplerine bağlı kalarak sahâbe uygulamasına önem vermiştir. Özellikle Hülafâ-i Râşidîn uygulamasını sünnet kapsamında değerlendirmiştir. Her iki şârih de hadislerin sıhhatini ortaya koyarken târih verilerini sıkça kullanmışlardır.

3. İhtilâfî'l-Hadis İlmi Açısından *el-Arfû's-Şezî* ve *Tuhfetü'l-Ahvezî* Karşılaştırması

Hadislerde zâhiren var gibi görünen ihtilafları ve bu ihtilafların çözümünü araştıran ilme ihtilâfî'l-hadîs denir. Hadislerde zâhiren görünen ihtilaflar, cem' veya tercih metotlarıyla çözülür. Usûl, fıkıh ve hadis ilimlerinden her üçünde de rusûh sahibi olan âlimler, ihtilâfî'l-hadis ilmiyle ilgilenmiştir.³⁷²

Hadisler arasında ihtilaf söz konusu olduğunda Şâfîî, konuyla alakalı merfû hadislerin en sahihini; İmam Mâlik, Medine ameline uygun olan hadisi, Ebû Hanîfe, belli bir konuya haml edilebilen hadisi, belki de fiilî değil kavli hadisi; Ahmed b. Hanbel ise, mümkün ise bir konudaki bütün hadislerle amel etmeyi tercih eder. Bir konuda iki hadis birbiriyle çelişirse Şâfîî, sırasıyla tatbik (cem ve te'lîf), tercih, nesh ve tesâkut (tevakkuf) yoluyla ihtilafı gidermeye çalışır, Hanefiler ise nesh, tercih, tatbîk, tesâkut yolunu tercih eder. Buradaki neshten kasıt, nakil yoluyla bilinen neshtir. Eğer nesh ictihad ile bilinirse bu durumda nesh, tercihten sonra, tatbîkten öncedir. Çünkü Keşmîrî'ye göre aralarında neshin meydana geldiği açık olan hadisleri cem etmek, ahmaklıktır.³⁷³ Tercihin tatbîkten önce olmasının sebebi ise tercihte ilim ile amel varken, tatbîkte ilme benzeyen amelin söz konusu olmasıdır.³⁷⁴ Hadislerin isnâdına bakıp, birini diğerine tercih ederek, birçok hükmü terketmektense, hadis sahîh ise

³⁷² Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, II, 196.

³⁷³ Keşmîrî, *Feyz*, I, 52.

³⁷⁴ Keşmîrî; *el-Arf*, I, 113.

onunla amel etmek daha efdaldır.³⁷⁵ Keşmîrî'nin sırasıyla nesh, cem', tercih, tevakkuf yolunu benimsediği ifade edilmiştir. Başka bir araştırmada ise Keşmîrî'nin nesh, tercih, cem', tevakkuf sıralamasını kullandığı belirtilmiştir.³⁷⁶ Biz Keşmîrî'nin ihtilâfî'l-hadis konusunda tercihi, teliften fazlaca kullanmasını, cem'i tercihten daha önce bir sıraya koyduğu manasına gelmeyeceği kanaatindeyiz. Ayrıca Keşmîrî, *Feyzü'l-bârî*'nin mukaddimesinde ihtilafî ortadan kaldırma yollarını, nesh, tercih, tatbîk, tevakkuf şeklinde açıkça sıralamıştır. Yukarıda *el-Arf*'tan yaptığımız nakilde ise tercihin ilim ile amel özelliğinden dolayı, tatbîkten önce olduğunu vurgulamıştır. Keşmîrî'ye göre Şâfiîlerin görüşleri ilk bakışta doğru gibi gelebilir. Fakat derinlemesine bir araştırma yapılıncâ Hanefîlerin görüşlerinin daha doğru olduğu ortaya çıkar. Çünkü tatbîk ve tesâkutun yeri malumdur. Amel edilemeyen hadis bırakılır. Muzdarib hadisin hükmü, muzdarib olan hadislerden birinin tercih edilmesidir. Eğer tercih edilemiyorsa her iki hadisle de ihticâc edilemez.³⁷⁷ Tercih önünde olmasının sebebi ise bir karineyle hadisin tercih edilmesine dayanmaktadır. O halde tercih edilen hadis öne alınmalıdır. Nesh ise şâri' veya sahâbîler tarafından sarahaten nesh olarak kabul edilmişse ilk sıradadır.³⁷⁸

Mübârekpûrî *Tuhfe* şerhinde ihtilafî giderme metoduyla ilgili bilgi vermese de onun ehl-i hadisten olması sebebiyle bu konuda da ehl-i hadis gibi düşündüğü sonucuna varabiliriz. Ehl-i hadis ise ihtilafî; cem', nesh, tercih, tevakkuf sıralamasıyla çözmeye çalışırlar.

3.1. Teâruzu Nesh ile Çözme

Ehl-i hadise göre, cem' metodu ile ihtilafî çözülemeyen hadislerdeki teâruzu gidermek için uygulanması gereken ikinci metot, bu hadisler hakkında nesh olup olmadığının araştırılmasıdır. Hanefîler ise neshi ihtilafî gidermede birinci metodu olarak kabul etmektedirler. Fakat Hanefîlerin burada kastettiği neshin nakil yoluyla bilinen nesh olduğunu tekrar vurgulamak gerekir.

Tirmizî'nin Ebû Talk b. Ali ve Enes'ten nakline göre Hz. Peygamber sahur vaktini, fecr-i sâdik doğuncaya kadar şeklinde tarif etmiştir.³⁷⁹ Fakat Huzeyfe'den gelen

³⁷⁵ Keşmîrî, *Feyz*, III, 146; Özçelik, Harun, *Çeşitli Yönleriyle Feyzü'l-Bârî*, s. 153.

³⁷⁶ Akpınar, Raşit, *Keşmîrî'nin Hukuk Düşüncesi*, s. 295.

³⁷⁷ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 109.

³⁷⁸ Keşmîrî, *Mukaddimetü Feyzi'l-Bârî*, 47.

³⁷⁹ Tirmizî, *Savm*, 15-16.

başka bir hadiste Huzeyfe, Rasûlullahla beraber, sabah namazını kıldıktan sonra, güneş henüz doğmadan sahur yaptıklarını söylemektedir.³⁸⁰

Mamer, Süleyman el-A'meş, Hakem b. Uteybe, güneş doğmadan sahur yapılabileceği görüşündedirler. Onlar bu görüşlerinin delili olarak Huzeyfe'den rivâyet edilen hadisi zikrederler. İbn Münzir'in rivâyetine göre Hz. Ali, sabah namazını kıldırdıktan sonra “*İşte şimdi beyaz ip siyah ipten ayrıldı.*” demiştir.³⁸¹ İbn Münzir bu nakilden sonra “Bazılarına göre beyaz ipin siyah ipten ayrılması, güneş ışığının cadde, sokak ve dükkânlarda yayılması iledir” demiştir. Aynî'nin nakline göre Hz. Ebû Bekir'in de bu görüşte olduğu ve şöyle dediği nakledilmiştir. “*Nefse kapılma söz konusu olmasaydı, sabah namazını kıldıktan sonra sahur yapardım.*”³⁸² Görüldüğü gibi Enes ve Talk b. Ali'den mervî hadis ile Huzeyfe'den mervî hadis arasında bir ihtilaf söz konusudur. Mübârekpûrî'nin Aynî ve İbn Hacer'den nakline göre, Huzeyfe hadisi “*Beyaz ip siyah ipten ayrıluncaya kadar yiyip için*” âyetinden öncedir.³⁸³ Yani Huzeyfe hadisi âyet nazil olduktan sonra nesh olmuştur. Diğer rivâyetler ise merfû olmadığı için merfû hadislerle aynı güçte değildir. Dolayısıyla sahîh merfû hadis varken mekvûf ile ihticâc edilmez.³⁸⁴ Keşmîrî de Tahâvî'den naklen bu konuda nesh olduğunu kabul eder. Ona göre fecr-i sadıktan sonra yiyip için kişiye, bu konudaki muhtelif rivâyetlerden ötürü kefarete değil, kaza gerekir.³⁸⁵

Görüldüğü gibi her iki şârih de Huzeyfe'den nakledilen güneş doğduktan sonra sahur yapılabileceğine dair rivâyetlerin fecr-i sadığı tespit eden Bakara suresinin 187. âyetiyle nesh edildiği fikrindedirler. Yani onlara göre âyet nâsîh, Huzeyf rivâyeti ise mensûhtur.

Tirmizî'nin Ümmü Seleme el-Ensâri'den yaptığı nakle göre Hz. Peygamber, ağıt yakmayı yasaklamıştır. Orada bulunan kadınlardan biri ya Rasûlallah falancalar benim amcam ölünce amcamın arkasından ağıt yakarak bize yardım etmişlerdi. Ben de onlara bu konuda yardım edebilir miyim diye ısrarla sorunca Hz. Peygamber, kadına bu konuda ruhsat vermiştir.³⁸⁶ Mübârekpûrî, bu hükmün rivâyette geçen kadına has olduğu

³⁸⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 38, 407; Nesâî, *Savm*, 20.

³⁸¹ Taberî, *Tefsîrü Taberî*, (Thk. Ahmet Muhammed Şakir), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2000, III, 519.

³⁸² Aynî, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 2010, XVI, 333.

³⁸³ Bakara, 2, 187.

³⁸⁴ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VI, 203-204; VI, 207-208.

³⁸⁵ Keşmîrî, *el-Arf*, II, 247.

³⁸⁶ Tirmizî, *Tefsir*, 60.

fikrini kabul etmez. Zira Buhârî³⁸⁷ ve Müslim rivâyetlerinde bu ruhsatın Ümmü Atiyye'ye de verildiği nakledilmiştir. O, bu meseleyi Aynî ve İbn Hacer gibi nesh metoduyla çözer. Ağıt yakmanın yasaklanması, önce tenzih için gerçekleşmiştir. Kadınların, Hz. Peygamber'e biat ederken söyledikleri ağıtlar bitince de niyâha kesin olarak yasaklanmıştır.³⁸⁸

Tirmizî, hacamatın abdesti bozduğuna dair “*Kan alanın da aldırmanın da orucu bozulur.*” hadisi ile Hz. Peygamber'in ihramlı ve oruçlu iken kan aldırıldığına dair hadisi peş peşe rivâyet eder.³⁸⁹ Mübârekpûrî, birinci hadisin Tirmizî tarikini illetli bulsa da Sevbân ve Şeddâd b. Evs'den gelen hadisleri sahîh kabul eder. İkinci hadisteki “*Oruçlu ve ihramlı iken*” lafzı, râvinin birden fazla olan olayı birleştirerek rivâyetidir. Mübârekpûrî, İbn Hazm'dan ikinci hadisin nâsîh birinci hadisin ise mensûh olduğuna dair, sonra da İbn Hacer'den bu konudaki yasak kan aldırma ile düşkün olacak kişileri içindir şeklindeki hamlini nakleder. Bu iki görüş arasında tercihini net bir şekilde beyan etmez.³⁹⁰ Keşmîrî birinci hadisi, “*Orucun kemâlini yitirmiştir, kan aldırma, gıybetin orucu bozması meselesinde olduğu gibi orucu bozmaz.*” şeklinde yorumlamıştır. Keşmîrî'ye göre ikinci hadis nâsîh, birinci hadisi ise mensûhtur.³⁹¹ Görüldüğü gibi bu olayda her iki şârih de birinci hadisi mensûh ikinci hadisi ise nâsîh olarak görmüşlerdir.

Her iki şârih de inzâl vuku bulsun bulmasın cinsel ilişkiden dolayı guslü gerekli gören hadisin,³⁹² inzâl olmadan guslün gerekli olmadığını ifade eden³⁹³ hadisi nesh ettiği kanaatindedirler. Buhârî, Hz. Osman, Ali, Zübeyr, Talha, Ubey b. Ka'b'ın inzâl olmayan ilişkilerde gusül gerekmediği görüşünde olduklarını nakletmiş, Ali Medînî ve Ahmed b. Hanbel ise Buhârî'nin bu rivâyeti hakkında ma'lûl hükmü vermiştir. Keşmîrî ve Mübârekpûrî, bu konuda Ali Medînî ve Ahmed b. Hanbel'in kanaatini benimsemeler. Mübârekpûrî'ye göre mezkûr sahâbîler nâsîh hadisi öğrendikten sonra görüşlerinden dönmüşlerdir. Keşmîrî ise bu konuda şunları söyler: Hz. Ömer bu konuyu sahâbîlerle istişare etmiş, guslün gerekli olduğu hususuna kimse itiraz

³⁸⁷ Buhârî, Ahkam, 49.

³⁸⁸ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XVI, 233-234.

³⁸⁹ Tirmizî, Savm, 60.

³⁹⁰ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VI, 349-357.

³⁹¹ Keşmîrî, *el-Arf*, II, 314-317.

³⁹² Tirmizî, Tahâret, 80.

³⁹³ Tirmizî, Tahâret, 81.

etmemiştir. Bu da, bu konuda nesh olduğunun en açık delilidir. Hz. Osman ve diğer sahâbîlerden gelen rivâyetler ise Hz. Ömer dönemindeki bu istişareden öncedir.³⁹⁴

Nesh için seçtiğimiz örnekler ve dipnotta verdiğimiz örneklerde her iki şârih de çelişki olan meseleyi nesh metoduyla çözmüştür. Her ne kadar Şârihler, sıralamada neshi farklı yere koysalar da nesh kesinleşince meselenin çözümünde neshi ilk tercih olarak kullanılmaktan çekinmemektedirler.

3.2. Teâruzu Tercih Metoduyla Çözme

Hanefiler, hadislerde görülen ihtilafları ortadan kaldırılırken tercihi cem'den önce uygulamışlardır.³⁹⁵ Kendisi de bir Hanefî olan Keşmîrî, bu geleneği sürdürmüştür. Ehl-i hadisten (selefi) olan Mübârekpûrî ise, cem'i önce, tercihi sonra uygulamıştır. Hem Keşmîrî hem de Mübârekpûrî şerhlerinde birçok tercih kullanmışlardır. Biz bunlardan önemli olan birkaç tanesi zikredip diğerlerine atıf yapmakla yetineceğiz.

3.2.1. Kavî Hadisi Fiilî Hadise Tercih Etme

Tirmizî, tuvalette kibleyi karşısına ve arkasına almayı yasaklayan ve buna izin veren hadisleri zikreder.³⁹⁶ Keşmîrî'ye göre bu durumu yasaklayan hadislerde hükmün sebebi de zikredilmiştir. Hüküm, tuvalette Kâbe'yi önüne ve arkasına almamaktır. Hükümün sebebi ise, abdest bozma durumudur. Bu duruma ruhsat veren Şafililerin delil olarak kullandıkları hadis ise fiilî bir hadis olup, hükme delâlet etmediği gibi hükmün sebebini de vermez.³⁹⁷ Mübârekpûrî; İbn Hazm, Şevkânî ve İbn Arabî'den nakillerle Kabe'ye karşı abdest bozmaya ruhsat veren hadislerin sahîh olmadığı, eğer olsaydı neshin gündeme geleceği fikri üzerinde durur. Sonra men hadislerini tercih sebebini şu şekilde açıklar: Fiilî sünnetlerde sigâ olmaz, o yaşanmış bir olayın hikâyesinden ibarettir. Yaşanmış olaylar hikâye edilirken olaya bazı sebep ve özürler girebilir. Kavî hadiste ise böyle bir durum söz konusu olmaz. Kavî hadis, şeriatın dayanağıdır; fiilde

³⁹⁴ Keşmîrî, *Feyz*, I, 477. Her iki şârihin rükûda elleri birleştirerek dizleri arasına alma konusunda İbn Mes'ûd' tan gelen rivâyetlerin mensûh olduğu hakkındaki değerlendirmeleri için bkz. Keşmîrî, *el-Arf*, I, 460; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, III, 427. Her iki şârihin namazda işaretle selam alma konusu hakkındaki nesh iddialarıyla ilgili bkz. görüşleri için bkz. Keşmîrî, *el-Arf*, I, 602; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, IV, 280. Her iki şârihin cenaze için ayağa kalkmanın mensûh olduğuna dair değerlendirmeleri için bkz. Keşmîrî, *el-Arf*, II, 586; A. Mif, *Feyz*, III, 39; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VII, 312. Her iki şârihini oturarak namaz kılan imamın arkasında ayakta namaz kılmanın nesh edildiğine dair değerlendirmeleri için bkz. Keşmîrî, *Feyz*, II, 313-315; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, IV, 267-268.

³⁹⁵ Çakan, İsmail Lütfî, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, s. 161.

³⁹⁶ Tirmizî, *Tahâret*, 6-7.

³⁹⁷ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 118.

ise adet söz konusudur. Bundan ötürü nass, âdetten öncedir. Ona göre ruhsat hadisleri yapılan bir fiilân anlatımından ibarettir, umûmîleştirilemez.³⁹⁸

3.2.2. Hulefâ-i Râşidîn Uygulamasına Uygun Olanı Tercih Etme

Tirmizî, bayram namazı tekbirleri başlığı altında Amr b. Avf el-Müzenî'den bir hadis nakleder. Buna göre Hz. Peygamber, bayram namazının ilk rekâtında kıraatten önce yedi defa, ikinci rekâtında ise yine kıraatten önce beş defa zâid tekbirler almıştır.³⁹⁹ Tirmizî, aynı babta mezkûr hadisten sonra, meçhûl bir sigayla Abdullah b. Mes'ûd'un ilk rekâtta kıraatten öne üç, ikinci rekâtta kıraatten sonra üç olmak üzere altı zâid tekbir aldığını da rivâyet etmiştir. Bu rivâyetlerin farklılığı sebebiyle mezhepler de bu konuda farklı şekilde amel etmişlerdir. Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî mezhepleri, birinci hadisle amel etmişken; Hanefî mezhebi ikinci hadisle amel etmiştir. Mübârekpûrî'ye göre birinci hadis, senedindeki Kesîr b. Abdullah sebebiyle zayıftır. Abdullah b. Amr b. Âs'tan rivâyet edilen "Bayram namazı tekbirleri ilk rekâtta yedi, ikinci rekâtta beş adet olmak üzere kıraatten öncedir."⁴⁰⁰ rivâyeti ise Irâkî'ye göre sâlihtir. Tirmizî'nin rivâyetine göre Buhârî, bu hadis hakkında, "Bu konudaki en sahîh rivâyet budur." demiştir. Nîmevî'nin bu hadisin tariki hakkında zayıftır demesine itibar edilmez. Zira Amr b. Şuayb > Babası > Dedesi tariki sahihtir. Kendisiyle ihticâc edilebilir. Yine Nîmevî'nin bu hadisin medârı olan, Abdullah b. Abdurrahman hakkında zayıf iması da doğru değildir. Zira Zehebî bu râvinin yukarıdaki senedle naklettiği rivâyetlerinin sağlam olduğunu açıkça vurgulamıştır. Ahmed b. Hanbel'in "Bayram namazı tekbirleri hakkında sahîh rivâyet yoktur" sözü Mübârekpûrî'ye göre öncedir. O, bu sözden sonra birinci hadisi tercih etmiştir. Onun mezkûr hadisle amel ettiği bilinen birşeydir. Mübârekpûrî'ye göre, bu konuda birinci görüşü teyit eden diğer rivâyetler ise zayıftır. Fakat Hulefâ-i Râşidîn, fukahâ-i seb'a ve daha birçok âlim bu şekilde amel etmişlerdir. Tirmizî'nin birinci hadis için hasen hükmünü vermesinin sebebi ise zayıf hadislerin birbirlerini desteklemeleridir.⁴⁰¹

³⁹⁸ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 75-76. Her iki şârihin sehiv secdesi hakkında kavli ve fiilî hadisler arasındaki tercihi için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, IV, 333-340 Keşmîrî, *el-Arf*, I, 629-632. Her iki şârihin kusûf namazındaki rukû sayısı hakkında kavli ve fiilî hadisler arasındaki tercihi için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, V, 339-350; Keşmîrî, *el-Arf*, II, 86-89; A. Mlf, *Feyz*, II, 510-535. Baldırın avrat olup olmaması konusunda kavli ve fiilî hadisler arasında tercih için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XIII, 489; Keşmîrî, *Feyz*, II, 21-23.

³⁹⁹ Tirmizî, *İdeyn*, 5.

⁴⁰⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 283.

⁴⁰¹ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, V, 276-282.

Mübârekpûrî'ye göre, Abdullah b. Mes'ûd'tan gelen ikinci rivâyet, senedindeki Ebû İshak es-Sebî'î sebebiyle zayıftır. Zira bu râvi, tedlisleriyle marûftur. Mübârekpûrî'ye göre, Hanefilerin görüşünü destekleyen sahîh bir merfû rivâyet yoktur. Sahâbe kavlında ise ihtilaf olduğu malumdur. Bu durumda Medine ehli ve çoğunluğun ameli tercih edilmelidir. Çünkü onların görüşlerini destekleyen merfû hadisler vardır. Bunların hepsi birleştiğinde ihticâc için yeterli olur. Ayrıca bu çoğunluk içerisinde Hz. Ebû Bekir ve Ömer vardır. Bu sebeple bu rivâyet tercih edilmelidir.⁴⁰²

Keşmîrî'ye göre birinci hadis, senedindeki Kesir b. Abdullah sebebiyle zayıftır. Bu râviyi Buhârî, Tirmizî, İbn Huzeyme hasen kabul etseler de İbn Hanbel zayıf kabul etmiştir. Ebû'l-Hitâb b. Dıhye'ye göre Tirmizî'nin hasen dediği hadisler içinde en fenası (ekbah) bu mezkûr rivâyettir. Keşmîrî, Abdullah b. Amr'dan gelen ikinci rivâyetin ise, sahîh olduğunu kabul eder. Fakat ona göre Abdullah b. Mes'ûd'un ameli ile Ebû Dâvûd'un⁴⁰³ Ebû Musa el-Eş'arî'den naklettiği hadis sahihtir. Hadisin râvilerinden Ebû Âişe hakkında meçhûlü'l-hâl denilse de doğru değildir. Zira bu râvi Muhammed ve Musa b. Âişe'nin babalarıdır.⁴⁰⁴

Keşmîrî'ye göre, Hanefilerin bu konudaki en güçlü delilleri, İbrahim en-Nehaî'nin mürsel olarak naklettiği Hz. Ömer'in icmâi meselesidir. Rivâyete göre Hz. Ömer, cenaze namazı tekbirleri konusunda istişare yapmış, sahâbe bayram namazlarında olduğu gibi dört tekbir üzerine ittifak etmişlerdir.⁴⁰⁵ Aynı şekilde Tahâvî'nin bazı sahâbîler şeklinde müphem bir lafızla nakledip hakkında hasen hükmü verdiği hadiste de bayram namazı tekbirleri, tıpkı cenaze namazı tekbirleri gibi dört adet olarak zikredilmiştir. Tahâvî zâid tekbirlerin iftitâh tekbiri ile birlikte dört olduğu kanaatindedir.⁴⁰⁶ Keşmîrî, kendi mezhebinin görüşünü böyle savunduktan sonra on iki tekbir ile bayram namazı kılmayı caiz görmüştür.⁴⁰⁷

Görüldüğü gibi Mübârekpûrî, on iki tekbir ile bayram namazı kılmayı ifade eden hadislerden Abdullah b. Amr hadisini sahîh diğerlerini ise zayıf kabul etmiştir. Ona göre diğer zayıf hadisler bir araya gelince ihticâc için elverişli olurlar. Onun bu hadisleri tercih etme sebebi ise Hulefâ-i Râşidîn'in bu şekilde amel etmeleridir. Keşmîrî ise kendi görüşünü destekleyen hadisleri sahîh kabul etmiş, bu konuda Hanefilerin en önemli

⁴⁰² Mübârekpûrî, *Tuhfe*, V, 282-284.

⁴⁰³ Ebû Dâvûd, *Salât*, 249.

⁴⁰⁴ Keşmîrî, *el-Arf*, II, 54.

⁴⁰⁵ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 495.

⁴⁰⁶ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, IV, 345.

⁴⁰⁷ Keşmîrî, *el-Arf*, II, 55.

delili olarak Hz. Ömer dönemindeki icmâi öne sürmüştür. O, on iki tekbirle bayram namazı kılmanın da caiz olduğunu vurgulamıştır.

3.2.3. Sahâbe Kavline Uygun Olanı Tercih Etme

Sahâbe, hadisleri bizzat Hz. Peygamber'den işitmiştir. Ayrıca onlar, Hz. Peygamber'le birlikte uzun bir müddet birlikte yaşamışlar, yaşanan olayların nasıl cerayan ettiklerine Rasûlullah ile beraber şahitlik etmişlerdir. Bu sebeple onlar, hadislerde kastın ne olduğunu diğer insanlardan daha iyi tespit edebilmektedirler. Bundan ötürü şârihler bu konuya önem vermişler, sahâbenin görüşünün hangi yönde olduğunu araştırmışlardır.

Tirmizî'nin İbn Abbâs'tan naklettiği bir hadise göre Hz. Peygamber, cenaze namazı kılarken Fâtihâ suresini okumuştur.⁴⁰⁸ Keşmîrî'ye göre Hanefî ve Mâlikîler cenaze namazında Fâtihâ okumayı farz ve müstehab olarak görmezler. Fakat okunsa da bir şey gerekmez, yani mekrûh değildir. Şâfiîler ise Fâtihâ okumayı farz görürler. İbn Teymiyye ise bazı selef âlimlerinin Fâtihâ okumuşken, bazılarının okumadığını savunur. Keşmîrî de bu görüşü doğru olarak görür. İbn Abbâs'tan cenaze namazında Fâtihâ'nin hem okunacağına hem de okunmayacağına dair rivâyet vardır. Bu rivâyete göre Ebû Hamza İbn Abbâs'a "Kâbe'de nasıl namaz kılalım diye sorunca '*Cenaze namazında olduğu gibi tesbih ve tekbir edersin.*'"⁴⁰⁹ demiştir.

Görüldüğü gibi Keşmîrî, cenaze namazında Fâtihâ okumanın farz olduğunu kabul etmez. Bunun delili olarak da selef âlimlerinin bir kısmının cenaze namazında Fâtihâ okumadıklarını göstermektedir. Hz. Peygamber'den sahîh bir rivâyet olmadığı için sahâbenin fiilî önem arz etmektedir. Onların da bir kısmı okumadığına göre cenaze namazında Fâtihâ okumak farz olamaz.

Mübârekpûrî ise, Tirmizî'nin metinde söylediği "*Bazı âlimlere göre cenaze namazı duadan ibaret olduğu için cenaze namazında Fâtihâ okunmaz.*" hükmünden hareket ederek Hanefîlerin cenaze namazında Fâtihâ okunmayacağını savunduklarını belirtir. Ona göre İbn Abbâs'ın cenaze namazıyla alakalı, "*Cenaze namazında Fâtihâ okumak sünnettendir.*"⁴¹⁰ sözünden ötürü Fâtihâ okuma sünnetle sabit olmuştur. Mübârekpûrî, Şürûnbülâlî'den (ö. 1069/1659) cenaze namazında Fâtihâ okumanın, Hz.

⁴⁰⁸ Tirmizî, Cenâiz, 47.

⁴⁰⁹ Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muvatta İmam Mâlik*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1411, II, 472; Keşmîrî, *el-Arf*, II, 570-171.

⁴¹⁰ Tirmizî, Cenâiz, 47.

Peygamber ve bazı sahâbîlerden nakledildiği için mekrûh olamayacağına dair nakil yapar.⁴¹¹ Buradan da anlaşılıyor ki Mübârekpûrî, Fâtihâ okumanın mekrûh kabul edilmesine itiraz etmektedir. Keşmîrî de cenaze namazında Fâtihâ okumayı mekrûh görmediğine göre her iki şârihin de aynı fikre yaklaştıklarını söyleyebiliriz. Fakat Mübârekpûrî, *sünnettendir* sözünden Fâtihâ okumanın sünnetle sabit olduğu fikrindeyken; Keşmîrî, Şâfiî'nin dediği gibi her *sünnettendir* sözünün merfû hadise delâlet etmeyeceği kanaatindedir. Sonuçta her iki şârih de cenaze namazında sahâbenin bir kısmı Fâtihâ okuyup, diğer kısmı okumadığı için hükmü sahâbenin bu durumuna göre belirlemişlerdir.

3.2.5. Râvisi Fakih Olan Hadisi Tercih

Hanefîlerin, fakih olmayan, fıkıh bilgisi ile marûf olmayan bir râvinin kıyasa aykırı olarak naklettiği hadisleri reddettikleri bilinmektedir. Hanefîlerin musarrat hadisi⁴¹² ve diğer bazı konuları bu sebeple reddettikleri nakledilmektedir.⁴¹³ Keşmîrî'ye göre Ebû Hanîfe'nin böyle bir prensibi yoktur. Ona göre İsa b. Ebân da bu fikri kabul ettiğini net bir şekilde söylememiştir. İsa b. Ebân, bu konuda böyle bir görüş olduğunu zikretmiş, sonraki âlimler ise konuyu ona nisbet etmişlerdir.⁴¹⁴ Keşmîrî, meselenin Ebû Hureyre etrafında tartışılmasının da doğru olmadığını, Ebû Hureyre'nin fakih bir sahâbî olduğunu beyan eder.⁴¹⁵

Keşmîrî, teoride karşı çıktığı râvinin fakih olması prensibini *el-Arf'* ta iki hadisi şerhederken kullanmıştır. Tirmizî'nin Ebân b. Osman ve Hz. Osman'dan nakline göre ihramlı kişi nikâhlanamaz. Tirmizî'nin naklettiği bir diğer hadise göre Hz. Peygamber ile Meymûne evlendiğinde ihramlı değildir.⁴¹⁶ Meymûne'nin de kendisinden gelen bir rivâyette Hz. Peygamber'le ihramlı değilken evlendiği ifade edilmiştir.⁴¹⁷ Tirmizî, Buhârî ve Müslim'in ortak rivâyetine göre de Hz. Peygamber Meymûne ile ihramlıyken evlenmiştir.⁴¹⁸ Mübârekpûrî, hadisler arasında görünen çelişkiyi iki şekilde çözmeye çalışmıştır. Bunlardan ilkinde göre Hz. Peygamber'in Meymûne ile ihramlıyken

⁴¹¹ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VII, 262-263.

⁴¹² Buhârî, *Buyû'*, 64.

⁴¹³ Hanefîlerden râvinin fakih olmasını kabul edenler, etmeyenler ve delilleri hakkında bkz. Chamntı, Tsılıgkır, *Hadis Rivâyetinde Fakih Râvinin Rolü*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniv. SBÜE, İstanbul, 2008.

⁴¹⁴ Keşmîrî, *el-Arf*, III, 33.

⁴¹⁵ Keşmîrî, *Feyz*, III, 450.

⁴¹⁶ Tirmizî, *Hac*, 23.

⁴¹⁷ Müslim, *Nikah*, 46.

⁴¹⁸ Buhârî, *Cezâü's-Sayd*, 12; Müslim, *Nikah*, 46; Tirmizî, *Hac*, 24.

evlenmesi, Hz. Peygamber'e hastır. Başkaları için kullanılamaz. İkincisi ise Hz. Osman'dan gelen rivâyet kavlidir. Meymûne ile evliliği ise fiilîdir. Kavli hadis, fiilî hadise tercih edildiği için burada da kavli hadis tercih edilmelidir.⁴¹⁹

Keşmîrî'ye göre ise, Hanefilerin delilleri daha kuvvetlidir. Zira Hz. Peygamber'in ihramlıyken Meymûne ile evlendiğini nakleden İbn Abbâs rivâyetini, Buhârî ve Müslim rivâyet etmişken; Ebû Râfi'den mervî, ihramlı değilken evlendiklerine dair rivâyeti ise sadece Müslim rivâyet etmiştir. İbn Abbâs fakihken Ebû Râfi' fakih değildir. Meymûne İbn Abbâs'ın teyzesidir. Ayrıca nikâhta Meymûne'nin vekili de İbn Abbâs'tır. Bu sebeple bu olayı Meymûne'den de daha iyi bilebilir. Meymûne hadisiyle ilgili olarak Şâfîilerin, Hz. Peygamber onunla ihrama girmeden evlendi, ihramlı iken duyuldu iddiası ise doğru değildir. Çünkü olayı böyle kabul edersek, Hz. Peygamber mîkâtı ihramsız geçtiğini de kabul etmiş oluruz. Zira rivâyette Hz. Peygamber'in evliliğinin Seref denilen yerde olduğu ifade edilmiştir. Seref ise mîkât sınırları içerisinde. Mîkât veda haccında konuldu, bu olay ise kaza umresinin yapıldığı hicrî yedinci yüz yılda olmuştur itirazına ise Keşmîrî şöyle cevap verir: Buhârî'nin rivâyetine göre Hz. Peygamber Hudeybiye'de kurbanlığını işaretlemiş, Zü'l Huleyfe'de ihrama girmiştir. Keşmîrî'ye göre Hz. Peygamber, ihramlı iken nikâhlanmış, evlendiğinin duyulması ise ihramdan çıkıp düğün yemeğini verdiği sırada olmuştur.⁴²⁰ Görüldüğü gibi Hanefiler, yukarıda sayılan sebeplerle İbn Abbâs hadisini tercih etmişler, ihramlı kişinin nikâhlanabileceğini, fakat zifâfa giremeyeceğini savunmuşlardır. Keşmîrî, râvinin fakih olmasının Hanefilerce belirlenen bir şart olmadığını söylese de bu hadiste İbn Abbâs'ın fakih olduğunu deliller arasında zikretmiştir.

*"Oruca gücü yetmeyenler ise bir yoksul doyumu fidye verir"*⁴²¹ âyetinin *"Öyle ise içinizden kim bu aya ulaşırsa, onu oruçla geçirsin. Kim de hasta veya yolcu olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutsun."*⁴²²âyetiyle nesh edilip edilmediği tartışmalı bir konudur. Bazı âlimler burada nesh olduğuna kani iken İbn Abbâs, birinci âyetin yaşlı ve hamile kadınlarla ilgili olduğu kanaatindedir. Tirmizî'nin Selem b. Ekva'dan rivâyetine göre *"Oruca gücü yetmeyenler bir yoksul doyuracak kadar fidye verir."*⁴²³ âyeti inince sahâbîler, isterse oruç tutuyor, isterse tutmuyordu. Bir sonraki âyet

⁴¹⁹ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VI, 480-497.

⁴²⁰ Keşmîrî, *el-Arf*, II, 385-392.

⁴²¹ Bakara, 2, 184.

⁴²² Bakara, 2, 185.

⁴²³ Bakara, 2, 184.

inince birinci âyetin hükmünü neshetti.⁴²⁴ Mübârekpûrî, Seleme b. Ekva'dan gelen bu rivâyeti kendisine esas alarak bu konuda nesh olduğunu kabul etmektedir.⁴²⁵ Keşmîrî ise neshi kabul etmez. Ona göre birinci âyet, Muharrem ve her ay üç gün oruç tutmakla alakalıdır. O, bu iddiasını desteklemek üzere Ebû Dâvûd'un Muâz b. Cebel'den naklettiği rivâyeti kullanır. Rivâyete göre Hz. Peygamber önceleri Muharrem ve her ay üç gün oruç tutmaktaydı. Sonra “*Oruca gücü yetmeyenler bir fakiri doyursun*” âyetinden ötürü dileyen tutuyor, dileyen ise tutmuyordu. Daha sonra “*Kim hilali görürse oruç tutsun.*” âyeti nazil oldu. Hilali gören herkes oruç tutmaya başladı. Fidyeye âyeti ise (iyileşme ümidi olmayan) yaşlı, kadın ve erkekler için kaldı.⁴²⁶ Görüldüğü gibi Ebû Dâvûd hadisinde neshten bahsedilmemektedir. Keşmîrî'ye göre Muâz, Seleme b. Ekva'dan daha *fakih* bir râvidir. Bundan ötürü Muâz hadisi tercih edilmelidir. Seleme hadisinin sadece *Sahîhayn*'da olması sebebiyle tercih edilmemelidir. Çünkü her iki hadis de sahihtir. Eğer her iki hadis de sahihse, bir hadisin sadece *Sahîhayn*'da olması tercih sebebi değildir. Ayrıca Buhârî, Muâz hadisini ihtisar ederek kullanmıştır.⁴²⁷

Her iki şârihinde kullandığı diğer tercih sebepleri ise şunlardır: Daha sahih olan hadisi tercih etme,⁴²⁸ merfû hadisi mevkûfa tercih,⁴²⁹ çoğunluğun rivâyetini tercih,⁴³⁰ râvinin bilgisine göre tercih,⁴³¹ küllî kaide içerin hadisi tercih,⁴³² illeti genel olan hadisi

⁴²⁴ Tirmizî, *Savm*, 74.

⁴²⁵ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VI, 390.

⁴²⁶ Ebû Dâvûd, *Salât*, 28.

⁴²⁷ Keşmîrî, *el-Arf*, II, 335.

⁴²⁸ Cünûp kişinin Kur'ân okuyup okuyamayacağı konusunda bkz. Keşmîrî, *Feyz*, I, 492-493; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, III, 27-31.

⁴²⁹ Kıran haccında tavafın kaç defa yapılacağı ile ilgili bkz. Keşmîrî, *el-Arf*, II, 492-495; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VII, 121-123.

⁴³⁰ Hayvanın hayvan karşılığında veresiye olarak satılması konusundaki her iki şârihin tercihleri için bkz. Keşmîrî, *el-Arf*, III, 76; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VIII, 207-208.

⁴³¹ İstincâdan sonra taşla temizliğin kaç defa yapılacağına dair şârihlerin tercihi için bkz. Keşmîrî, *el-Arf*, I, 130; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 111-114.

⁴³² Bir devenin on ortak için kesilebileceğini ifade eden hadis hakkında şârihlerin tercihi için bkz. Keşmîrî, *el-Arf*, II, 455; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VII, 43. Ezan okuyan kişinin kâmeti de getirmesi hakkında şârihlerin tercihi için Keşmîrî, *el-Arf*, I, 163; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, III, 255.

tercih,⁴³³ hâs veya umûm lafzı tercih,⁴³⁴ müsbit (olumlu) rivâyeti nefy ifade eden rivâyete tercih.⁴³⁵

Hanefîler, hadislerdeki ihtilafı giderirken tercihi cem'den önce kullanmışlardır. Seleflere göre ise, cem' önce, tercih ise sonradır. Her iki şârih, kendi mezhebi ve bilgi birikimini kullanarak birçok tercih esası (müreccihât) kullanmışlardır. Her iki şârih de prensipte aynı tercih unsurlarını kabul etmelerine rağmen, uygulamada aynı hadis hakkında farklı tercih esaslarını öne alarak hadisteki ihtilafı çözmüşürler.

3.3. Teâruzu Cem' Metoduyla Çözme

Cem' ve te'lîf, hüküm çıkarmaya elverişli iki ihtilâflı hadisin birlikte değerlendirilmesidir. Bu metodu anlatmak için ilk dönem müellifleri daha çok "haml ve tevcîh", usûl âlimleri ise cem' ve te'lîf terimlerini kullanmışlardır. Aslında bir te'vilden ibaret olan ve çok farklı şekillerde uygulanabilen cem' ve te'lifte ihtilâfı gidermek genellikle haml, tahsis ve takyid yollarından biriyle olur.⁴³⁶ Keşmîrî, cem' yerine tatbîk ifadesini kullanmaktadır. Bu metod, iki hadis arasındaki ihtilâfı te'vil yoluyla giderme esasına dayanmaktadır. Çünkü peygamber olması itibariyle Resûlullah'ın tenâkuza düşmesi, tutarsız sözler söylemesi düşünülemez. Buna göre Hz. Peygamber'e aidiyeti kesinlikle bilinen hadisler arasında daima mâkul bir izah bulunabilir.⁴³⁷

Tirmizî, Salât bölümünde sabah namazının hem alacakaranlıkta hem de gün ağarınca kılınacağına dair hadis nakleder.⁴³⁸ Şâfiî, Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'e göre sabah namazını alacakaranlıkta kılmak müstehabken, Ebû Hanîfe'ye göre gün ağarınca kılmak müstehaptır. İmam Muhammed ve Tahâvî'ye göre, namaza alacakaranlıkta başlayıp, gün ağarınca bitirmek müstehaptır.

⁴³³ İmam hutbedeyken camiye gelen kişinin tahiyetü'l-mescid namazı kılması konusunda şârihlerin tecileri için bkz. Keşmîrî, *el-Arf*, II, 27-30, A. Mif, *Feyz*, II, 580.

⁴³⁴ İkinci namazını ilk vaktinde mi yoksa geciktirerek kılmak mı efdal olduğu konusunda şârihlerin tercihleri için bkz. Keşmîrî, *el-Arf*, I, 324-326; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, III, 121-130. Kaç emmeyle haramlığın oluştuğu konusunda bkz. Keşmîrî, *el-Arf*, II, 704; A. Mif, *Feyz*, II, 228; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VIII, 16. Münferiden namaz kılan kişinin aynı namazı cematle tekrar kılması konusunda şârihlerin tercihleri için bkz. Keşmîrî, *el-Arf*, I, 403-405; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, III, 292-294. Çocukların malına zekât düşmesi konusunda şârihlerin tercihleri için bkz. Keşmîrî, *el-Arf*, II, 182; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VI, 72-78. Binit satımında kısa süre binite binmeyi şart koşma konusunda şârihlerin tercihleri için bkz. Keşmîrî, *el-Arf*, III, 102; A. Mif, *Feyz*, IV, 111; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VIII, 240.

⁴³⁵ Akşam namazından önce iki rekât nafîle namaz kılma konusunda şârihlerin tercihleri için bkz. Keşmîrî, *Feyz*, II, 227-230; A. Mif, *el-Arf*, I, 351-353; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, V, 186-189.

⁴³⁶ Tekineş, Ayhan, Muhtelifü'l-Hadis, *DİA*, XXXI, 75.

⁴³⁷ Çakan, İ. Lütfî, "Ce'm ve Te'lîf", *DİA*, İstanbul, 1993, VII, 287.

⁴³⁸ Tirmizî, *Vitr*, 3-4.

Keşmîrî “Sabah namazını gün ağarınca kılın, çünkü bu daha sevaptır.”⁴³⁹ hadisi ile Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali’nin sabah namazını gün ağarınca kıldıklarına dair rivâyetleri delil olarak kullanır.⁴⁴⁰ “Hz. Peygamber’in vakti dışında namaz kıldığını sadece akşam ve yatsı namazını cem’ ederken, bir de sabah namazını vaktinden önce kılarken gördüm.”⁴⁴¹ hadisindeki “vaktinden önce” den kasıt alışkanlık haline getirilen vakit dışında demektir. Hz. Peygamber’in alışkanlık haline getirdiği vakit ise isfârdır. Çünkü fecrden önce sabah namazı kılmak caiz değildir. Hanefiler, Arafat dışında namazı cem’ etmenin doğru olmadığına dair bu hadisi delil getirirler. Nevevî hadiste Arafat zikredilmemiş diye itiraz etse de Nesâî tarikinde⁴⁴² Arafat geçmektedir. Keşmîrî’ye göre Nesâî hadisini Nevevî gibi İbn Hacer’in de görmemesi ilginçtir.⁴⁴³ Keşmîrî Tirmizî rivâyetinde geçen اسفروا ifadesini “Fecr belli olunca” diye te’vil etmenin doğru olmadığı kanaatindedir. Zira fecrden önce sabah namazı kılmak caiz değildir. Aynı zamanda hadisten isfârdan önce namaz kılmanın caiz olduğu da anlaşılır. Eğer isfârî, fecrin belli olması olarak alırsak, fecrden önce sabah namazı kılmak caiz olmadığından bu te’vil doğru olmaz. Hz. Peygamber’den mervî fiilî rivâyetlerde bazen alacakaranlıkta bazen gün ağarınca sabah namazı kıldığı belirtilmektedir. “Sabah namazını gün ağarınca kılın.” rivâyeti ise kavlidir. Kavli hadis de fiilî hadisten öncedir. Keşmîrî, Hz. Peygamber’in alacakaranlıkta sabah namazını kıldığını inkâr etmez, bu vakitte sabah namazı kılmak da ona göre caizdir. Fakat efdal olan gün ağarınca kılmaktır. “Kışın alacakaranlıkta, yazın ise gün ağarınca kılın.” hadisi ise Keşmîrî’ye göre munkatı’dır.⁴⁴⁴

İbrahim en-Nehâî’den mervî “Ashâb sabah namazını aydınlıkta kılma konusunda icmâ ettiği gibi başka bir konuda icmâ etmemiştir.”⁴⁴⁵ sözü namaza alacakaranlıkta başlayıp, gün ağarınca bitirirlerdi manasındadır. Rasûlullah ile beraber bazı kadınlar sabah namazını kılar ve dağılırlardı. Kadınlar elbiselerine bürünüp geçerlerken alacakaranlık dolayısıyla tanınmazlardı.⁴⁴⁶ rivâyeti ise şu manaya gelmektedir: Hz. Peygamber insanlara sabah namazının vaktini öğretmek amacıyla sabah namazını önce

⁴³⁹ Tirmizî, Vitr, 4.

⁴⁴⁰ Tahâvî, Şerhu Meâni’l-Âsâr, I, 180.

⁴⁴¹ Buhârî, Hac, 22, 99.

⁴⁴² Nesâî, Hac, 201.

⁴⁴³ Keşmîrî, Feyz, II, 176.

⁴⁴⁴ Beğavî, Şerhu’s-Sünne, el-Mektebü’l-İslâmî, Beyrut, 1983; II, 199; Keşmîrî, el-Arf, I, 311-315.

⁴⁴⁵ Tahâvî, Şerhu Meâni’l-Âsâr, I, 184.

⁴⁴⁶ Tirmizî, Salât, 3.

alacakaranlıkta, sonra gün ağarınca kılmış, sonra da ikisi arasında bir dönemde kılmıştır.⁴⁴⁷

Ebû Mes'ûd'dan gelen Cebrâil'in gelerek Hz. Peygamber'e nasıl namaz kılması gerektiğini öğrettiğine dair bir hadis rivâyet edilmiştir. Bu hadisin Buhârî⁴⁴⁸ ve Müslim⁴⁴⁹ tariklerinde namaz vakitlerine değinilmemişken, Ebû Dâvûd⁴⁵⁰ tarihinde değinilmiş, sabah namazı vakti, alacakaranlık olarak zikredilmiştir. Hadisin namaz vakitlerinden bahseden bölümünün sıhhati tartışılmıştır. Mübârekpûrî, önce Hâzîmî'den bu ziyade bölümün sahîh olduğunu nakleder. Sonra kendisi de aynı hükme katıldığını belirtir. Her ne kadar hadisin râvileri arasında Usâme b. Zeyd el-Leysî tartışmalı bir râvi olsa da Mübârekpûrî, râvinin hakkındaki cerh lafızlarını tek tek cevaplayarak râvinin sika olduğunu iddia eder. Sika râvinin ziyadesi ise makbuldür. Ayrıca hadisi destekleyen Taberânî'nin Ebû Bekir > Urve > Ebû Mes'ûd tarihiyle naklettiği rivâyeti⁴⁵¹ ile İbn Mâce'nin İbn Ömer'den naklettiği rivâyetlerde de sabah namazı vakti alacakaranlık olarak verilmiştir.⁴⁵²

Mübârekpûrî'ye göre Hz. Peygamber'in mutâd uygulamasında sabah namazı vaktinin, İbn Mes'ûd hadisinden hareketle isfâr olduğunu söylemek batıldır. Ona göre Hz. Âişe ve Ebû Mes'ûd hadisinden dolayı sabah namazı vakti alacakaranlıktır. İbrahim en-Nehâî'den nakledilen sahâbenin isfâr vaktinde sabah namazı kıldıklarına dair icmâ iddiası ise batıldır. Tirmizî, vakit olarak alaca karanlığı seçenler arasında Ebû Bekir, Ömer'i saymışken böyle bir iddiadan bahsetmek batıldır. Hanefilerin kullandıkları "*Sabah namazını gün ağarınca kılın.*" hadisinden kasıt İbn Kayyim el-Cevziyye'nin dediği gibi namaza alacakaranlıkta başlayıp, gün ağarınca bitirmek manasındadır. Yani Mübârekpûrî, Keşmîrî ile aşağı yukarı aynı görüşü benimser. Fakat Keşmîrî'nin "*Bizim hadisimiz kavlidir, muhaliflerimizin bağlandığı hadisler fiilidir. Kavli hadis fiilî hadise mukaddem ise bizim görüşümüz râcih olarak kabul edilmelidir*" görüşüne karşı çıkar. Mübârekpûrî'ye göre eğer iki hadisin arası cem edilemezse Keşmîrî'nin tezi kabul edilebilir. Ancak burada Tahâvî'nin de kabul ettiği gibi cem' mümkündür. Ayrıca

⁴⁴⁷ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 314.

⁴⁴⁸ Buhârî, *Bed'ül'l-Halk*, 6.

⁴⁴⁹ Müslim, *Mesâcid Mevâziu's-Salât*, 166.

⁴⁵⁰ Ebû Dâvûd, *Salât*, 2.

⁴⁵¹ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, XVII, 259.

⁴⁵² İbn Mâce, *Salât*, 2; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, III, 99-104.

Hanefilerin namaza gün ağarınca başlayıp, bitirmek görüşü Hz. Peygamber'in mûtadı değildir. Zaten Serahsî de alacakaranlıkta namazı kılmayı müstehab kabul etmiştir.⁴⁵³

Keşmîrî Hz. Peygamber'in sabah namazını alaca karanlıkta kıldığına dair rivâyetleri kabul eder. Fakat ona göre kavîlî hadis, Hanefileri desteklediği için daha evlâ olan Hanefilerin görüşüdür. Mübârekpûrî de bu konuda hem gün ağarınca hem de alaca karanlıkta sabah namazı kılınabilir diyerek Keşmîrî'ye yakın bir tavır sergiler. Sonuçta her iki şârih de bu konuda görünen ihtilafı cem' metoduyla çözmüştür. Fakat Mübârekpûrî, kendi mezhebinin kabul ettiği sabah namazını alaca karanlıkta kılmanın daha evlâ olduğunu belirterek Keşmîrî'den ayrılır.

Tirmizî'nin Hz. Âişe'den nakline göre Hz. Peygamber'in Allah'ı gördüğünü iddia etmek, Allah'a iftira etmektir.⁴⁵⁴ Tirmizî'nin naklettiği bu rivâyete göre, Hz. Peygamber, Mi'râc gecesinde Allah'ı görmemiştir. En azından Hz. Âişe bu kanaattedir. İbn Abbâs ise Hz. Peygamber'in Rabbini gördüğü kanaatindedir.⁴⁵⁵ Mübârekpûrî, iki sahâbenin görüş farklılıkları arasını şöyle cem' etmektedir. Hz. Âişe, Hz. Peygamber'in Allah'ı gözleriyle gördüğünü inkâr etmiştir. İbn Abbâs ise Rasûlullah Rabbini kalbiyle gördü demek istemiştir. Zaten Taberânî'nin nakline göre de İbn Abbâs, "*Rasûlullah Rabbini kalbiyle gördü.*" demiştir.⁴⁵⁶ Mübârekpûrî, kalb ile görmenin bilme manasında olmadığı kanaatindedir. Ona göre Hz. Peygamber, her halinde Allah'ı bilmektedir. Mübârekpûrî'ye göre Rasûlullahın Rabbini görmesi, kalpte yaratılmıştır. Bir şeyi görmek için göz şart değildir. Allah isterse görme fiilini kalpte yaratabilir.⁴⁵⁷ Mübârekpûrî, Hz. Peygamber'in gördüğünün Allah değil, Cebrâil olduğuna dair "*Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla, yahut perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder.*"⁴⁵⁸ âyeti ve Necm suresinin başındaki âyetleri delil getirmektedir. Mübârekpûrî, yaptığı bu nakillerden sonra görüşünü net bir şekilde ortaya koymamaktadır.⁴⁵⁹

Keşmîrî de Hz. Peygamber'in Rabbini kalbiyle gördüğü kanaatindedir. Keşmîrî Mübârekpûrî'de olduğu gibi ilimle görmek ile kalp ile görmenin aynı olmadığını savunmaktadır. Keşmîrî'ye göre "*Sana gösterdiğimiz o rüyayı da Kur'an'da*

⁴⁵³ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, III, 110.

⁴⁵⁴ Tirmizî, *Tefsîr*, 7.

⁴⁵⁵ Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, *Tefsîr*, 42.

⁴⁵⁶ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, XI, 179.

⁴⁵⁷ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XIV, 360-361.

⁴⁵⁸ Şûrâ, 42/ 51.

⁴⁵⁹ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XIV, 363.

lânetlenmiş bulunan o ağacı da sırf insanları sınamak için vesile yaptık. Biz onları korkutuyoruz. Fakat bu, sadece onların büyük azgınlıklarını (daha da) artırdı”⁴⁶⁰ âyeti de bu konuyla ilgilidir. Âyette Mi'râc'da Hz. Peygamber'in Rabbini, kalbiyle gördüğü kastedilmiştir. Bazı cahillerin dediği gibi Mi'râcın rüyada gerçekleştiği kastedilmemiştir.⁴⁶¹ Çünkü Araplar, gaybî şeyleri, müşahede âleminde uyanık bir halde görmeyi *rae* fiilî ile ifade etmektedirler. Buna göre peygamberlerin uyanık bir halde gördükleri gaybî nesnelere için de *rae* fiilinin kullanılabilceği sonucuna varabiliriz. Bu İbn Hacer'in de dediği gibi sûfilerdeki keşfe benzemektedir. Keşif lügatte bir şeyin ortaya çıkması manasındadır. Sûfiler ise bu kelimeyle uyanık bir halde, gaybî nesnelere görebilmeyi kastetmektedirler. Lugatta uyanık halde gaybî nesnelere görme için kullanılacak bir kelime olmadığı için istiâre yoluyla *rae* kelimesi kullanılmaktadır.⁴⁶²

Örneklerden de görüldüğü gibi aslında ihtilafı giderme yollarında sıralamada birbirinden farklı düşünen iki şârih, örnek olarak seçtiğimiz her iki hadiste de cem' metoduyla birbirlerine benzer bir şekilde çözmüşlerdir. Bizim tahminimize göre bu durumun temel sebebi, sıralama konusunda farklı düşünseler de şârihlerin aralarında ihtilaf bulunan hadisleri daha çok cem' metoduyla çözmeye gayret etmeleridir.

3.3.1. Haml Metoduyla Çözme

Haml, müteâriz hadislerin, farklı vurûd şartlarını ortaya koyarak bağdaştırılmasıdır. Yani bir manada haml, hadisleri ait oldukları yere koymaktır.⁴⁶³ Haml metodu çelişkili görünen iki hadisten her birinin farklı hususlara tevcih edilerek yorumlanması olup vurûd şartlarının bilinmesine bağlıdır.⁴⁶⁴

Tirmizî'nin nakline göre İbn Ömer ile birlikte seyahat eden Said b. Yesâr, binitinden inerek vitir namazı kılmıştır. Durumu öğrenen İbn Ömer, “*Hz. Peygamber'i rehber olarak kabul etmiyor musun? Rasûlullah'ın biniti üzerinde iken vitir namazı*

⁴⁶⁰ İsrâ, 17/ 60.

⁴⁶¹ Keşmîrî, *el-Arf*, V, 88.

⁴⁶² Keşmîrî, *Feyz*, IV, 532. Seferde sünnet namazlarının kılınıp kılınmayacağı meselesinde birbirleriyle zâhiren çelişir gibi görünen hadisleri, her iki şârih de kişi isterse kılar, istemezse kılmaz sonucuna ulaşarak her iki grup hadisle de amel ederler. Bkz. Keşmîrî, *el-Arf*, II, 77; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, V, 321-322; IX, 266. Her iki şârih, vitir namazını ilk-son vaktinde kılma, ayakta-oturarak bevletme konusunda gelen çelişkili hadisleri de benzer birbirlerine yakın bir tarzda cem' etmişlerdir. Bkz. Keşmîrî, *el-Arf*, I, 711; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, V, 93; Keşmîrî, *el-Arf*, I, 121; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 90-92. Azli gizli bir şekilde çocukları diri diri gömmeye benzeten Müslim hadisi ile, Tirmizî'nin naklettiği Hz. Peygamber döneminde azl yapıyorduk hadisinin cemi için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VII, 574. Mülâane âyetinin Hilal b. Ümeyye hadisesi mi yoksa Uveymir hadisesi üzerine mi nazil olduğu konusunda bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XV, 55; XVI, 363.

⁴⁶³ Çakan, İ. Lütfî, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1996, s. 173.

⁴⁶⁴ Tekineş Ayhan, “Muhtelifü'l-Hadîs, *DİA*, XXXI, 75.

kıldığını gördüm.” demiştir.⁴⁶⁵ Mübârekpûrî, bu hadisten binit üzerinde vitir namazı kılınabileceği hükmüne ulaşır. Binit üzerinden vitir kılınmaz diyen Ebû Hanîfe’nin görüşüne karşı çıkar. Hanefîlerin delili “Hz. Peygamber binitinde namaz kılıyor, vitir namazını ise yerde kılıyordu.”⁴⁶⁶ hadisi ile İbn Ömer’in binitinden inerek vitir kılmasıdır.⁴⁶⁷ Mübârekpûrî, İbn Ömer’in binitinden inerek vitir kılmasını yerde de vitir kılmak caizdir şeklinde yorumlar. Yani ona göre her iki durum da caizdir.⁴⁶⁸

“Hz. Peygamber binitten inerek vitir kıldı” hadisini Tahâvî ve İbn Hanbel rivâyet etmiştir. İbn Hacer ise bu rivâyeti verdikten sonra bir yorum yapmamıştır. Bu durumda İbn Hacer’e göre de bu hadis sahihtir. Keşmîrî, İbn Ömer’in gece namazı yerine, vitir lafzını kullandığı kanaatindedir. Tirmizî’nin rivâyet ettiği mezkûr hadiste de aynı durum söz konusudur. Yani İbn Ömer, kendisine eşlik eden Said b. Yesâr’a Hz. Peygamber nafîle namazları biniti üzerinde kılıyordu sen de binit üzerinde kılabilirsin demiştir.⁴⁶⁹ Sonuçta Keşmîrî, İbn Ömer’in vitir lafzını, nafîle namaza haml etmiş; Rasûlullah, binit üzerinde namaz kılar, vitiri ise yerde kılardı hadisindeki vitiri ise gerçek manasına göre anlamıştır. Mübârekpûrî ise Tirmizî’nin rivâyet ettiği hadisteki vitir ifadesini, başka bir manaya haml etmeden; gerçek manasında anlamış, bunun sonucu olarak binit üzerinde vitir namazı kılmayı caiz görmüştür.

Hz. Peygamber’den resimli eşyalar kullanmanın yasak olduğuna dair rivâyetler⁴⁷⁰ yanında “Kumaş üzerine çizilmiş çizgi ve resimler⁴⁷¹ ile üzerine basılan sergi, yastık gibi şeylerin üzerine çizilmiş resimlerin⁴⁷² haram olmadığına dair hadisler de vardır. Keşmîrî’ye göre Buhârî, bu iki grup hadis arasını cem edemeyince her ikisinin de caiz olduğuna dair iki ayrı bab başlığı kullanmıştır. Buhârî, “Üzerine basılan resimler” başlığını hakir, değersiz üzerine basılan şeyler üstünde resmin haram olmadığını belirtmek için kullanmışken, “Resimler üzerine oturmayı mekrûh görenler hakkında” başlığı ile de resmin haram olduğunu belirtmek istemiştir. Keşmîrî ise üzerine basılan değersiz, hakir şeylerin haram olmadığını ifade eden rivâyeti şöyle yorumlar. Hz. Âişe Eve girmeyen Hz. Peygamber’e “Bu yastıkları siz yaslanırsınız diye almıştım.” deyince Hz. Peygamber, sükût etmemiş, sözü resim yapan kişinin sorumluluğuna getirmiş

⁴⁶⁵ Tirmizî, Vitir, 14.

⁴⁶⁶ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr* I, 430.

⁴⁶⁷ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 430.

⁴⁶⁸ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, V, 131.

⁴⁶⁹ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 733.

⁴⁷⁰ Buhârî, Libâs, 92.

⁴⁷¹ Tirmizî, Libâs, 18.

⁴⁷² Buhârî, Libâs, 91.

“Kıyamet gününde onlara: Hadi! Canlandırın bakalım yaptığınız resimleri” denileceğini belirtmiştir. Hz. Peygamber’in bu cevabından kastı, “Her ne kadar bu resimleri hakir şeyler üzerinde kullanmak caiz ise de böyle resimler yapmak haramdır.” demektir. Keşmîrî’ye göre Nesâî’nin rivâyet ettiği “Ey Muhammed eğer resmin baş tarafını keser veya resmi üzerine basılan hakir bir sergi haline getirirsen evine girerim.”⁴⁷³ rivâyeti de kendi görüşünü desteklemektedir.⁴⁷⁴

Mübârekpûrî ise, kumaş üzerine çizilen resimlerin haram olmadığına dair rivâyetleri, üzerinde canlı resmi olmayan tabiat resimleri olarak yorumlar. Ona göre rivâyetteki ibâhe mutlak olarak alınır; bu durumda yastık- sergi gibi üzerine basılan nesnelere üzerinde olsun veya olmasın bütün resimler caiz olur.⁴⁷⁵

Bu konuda Keşmîrî, hadislerde geçen zâhir ifadeleri öne almış, ibâheyi hadislerin zâhirinde geçen şeylerle sınırlı tutmuştur. Mübârekpûrî ise hadislerde geçen hor hakir nesnelere üzerine çizilmiş resimleri tabiat resmine haml etmiştir.

Tirmizî’nin rivâyet ettiği hadiste Hz. Peygamber “Kim boynuna bir şey takarsa onunla imtihan edilir.”⁴⁷⁶ buyurmuştur. Muska takmanın caiz olup olmaması âlimlerin ihtilaf ettiği konulardan biridir. Abdullah b. Amr b. Âs ve Ebû Cafer el-Bâkır muska takmayı caiz görürler. Mezkûr hadis ve “Rukye, muska ve sevgi ilacı yapmak şirkir.”⁴⁷⁷ hadislerini, içerisinde şirk unsuru bulunan muskaya hamletmişlerdir. İbn Mes’ûd, İbn Abbâs sahih olan görüşe göre Ahmed b. Hanbel ise mezkûr hadislerden dolayı muskayı caiz görmez. Mübârekpûrî ise bu konuda yumuşak bir tavır takınır. Ona göre muska takmayı caiz görmemek, caiz görmekten her halde daha evlâdır. Takvaya da daha uygundur.⁴⁷⁸ Keşmîrî ise, Abdullah b. Amr hadisinden dolayı **أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَّاتِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ , لَمْ يَضُرَّكَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ** Allah’ın yarattığı şeylerin şerrinden Allah’ın mükemmel olan sözlerine sığınırım diyenlere inşallah bir şey zarar vermez.⁴⁷⁹ hadisini muska olarak taşımayı caiz görür. Sehârenfûrî ise, taktığı muska beni korur inancıyla takmanın caiz olmadığını söyler. Onun bu sözünden, bu inanç olmaksızın İslâm’a ters olmayan âyet ve hadislerle yapılan muska takmanın caiz olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Keşmîrî de tıbben

⁴⁷³ Nesâî, Zinet, 116,

⁴⁷⁴ Keşmîrî, Feyz, VI, 112-114.

⁴⁷⁵ Mübârekpûrî, Tuhfe, X, 252. Her iki şârih de rukyeyi yasaklayan ve meşru gören hadislerin arasındaki çelişkiyi, yasaklayan rivâyetleri İslâm’a aykırı şekilde yapılan rukyelere haml ederek çözmüşlerdir. Bkz. Keşmîrî, el-Arf, III, 757; Mübârekpûrî, Tuhfe, XI, 274.

⁴⁷⁶ Tirmizî, Tıb, 23.

⁴⁷⁷ Ebû Dâvûd, Tıb, 17.

⁴⁷⁸ Mübârekpûrî, Tuhfe, XI, 302-303.

⁴⁷⁹ Müslim, ez-Zikrû ve’d-Duâ, 54.

insana faydalı olduğu kanıtlanmış şeyleri takmanın caiz olduğu görüşündedir.⁴⁸⁰ Görüldüğü gibi bu konuda her iki şârih de muskayı yasaklayan rivâyetleri dinin yasakladığı şeyleri takma veya muska beni korur niyetiyle takma olarak yorumlamışlardır.

Şârihler, namazların cem'i,⁴⁸¹ Hz. Peygamber'in gömülmüş bir kişi için kabrinde namaz kılması,⁴⁸² Hz. Peygamber'in kadınlardan aldığı biat esnasında bir kadının Rasûlullah'ın elini tutması⁴⁸³ konularını da haml yoluyla çözüme kavuşturmuşlardır.

3.3.1.1. Mutlakın Mukayyede Hamli

Hitâb, nassda mutlak olarak gelmiş ise, hüküm mutlak lafza göre verilir. Eğer hitâb, bir nassda mutlak, diğer nassda mukayyed olarak gelmiş ve hitâbın sebep ve hükmü aynı ise mutlak mukayyede hamledilir.⁴⁸⁴ Hadislerden çıkarılan hükmü doğrudan etkileyen bu durum, şârihler tarafından dikkate alınmıştır.

Namazda son oturuşta, oturuş şeklinin nasıl olacağı mezhepler arasında tartışılan bir konudur. Mâlikîlere göre her iki oturuşta da teverruk, Hanefîlere göre her iki oturuşta da iftirâş şeklinde oturmak gereklidir. Şafîlerde ise ilk oturuşta iftirâş son oturuşta teverruk şeklinde oturulmalıdır.⁴⁸⁵

Tirmizî'nin Vâil b. Hucr'dan naklettiği hadise göre Hz. Peygamber sağ ayağını dikip, sol ayağını yatırarak sol ayağı üstüne oturmuştur. (İftirâş)⁴⁸⁶ Görüldüğü gibi hadis mutlaktır. Birinci oturuş mu ikinci oturuş mu olduğu belirsizdir. Hz. Peygamber'in namaz kılışını anlatan Ebû Humejd es-Sâidî hadisinde ise,⁴⁸⁷ birinci oturuşta iftirâş, ikinci oturuşta ise teverruk şeklinde oturuş tarif edilmiştir. Yani ikinci hadis mukayyedir. Mübârekpûrî'ye göre burada mutlak olan, Hanefîlerin delil olarak kullandıkları Vâil hadisi, mukayyed olan Ebû Humejd hadisine göre anlaşılmalıdır. Bu

⁴⁸⁰ Keşmîrî, *el-Arf*, III, 771.

⁴⁸¹ Hanefîler, namazların cem'in sadece Arafât ve Müzdelife'de kabul ederler. Diğer rivâyetleri sûri cem'e hamlederler. Bkz. Keşmîrî, *el-Arf*, II, 76; Mübârekpûrî, ise mutlak olarak cem'i caiz görür. Bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, V, 323-330.

⁴⁸² Mübârekpûrî, bu namazı Hz. Peygamber'e has olarak görür. Keşmîrî, bu durumu kabul etmez. Ona göre Hz. Peygamber bu namazı cemaatle beraber kılmıştır. Bu duruma göre Hz. Peygamber'e has olması düşünülemez. Bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VII, 293; Keşmîrî, *el-Arf*, II, 584.

⁴⁸³ Buhârî, *Ahkâm*, 49. Her iki şârih de Hz. Peygamber'in elinin üzerinde bir kumaş olduğu halde kadınlardan biat aldı kanaatindedirler. bkz. Keşmîrî, *Feyz*, VI, 501. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XVI, 231.

⁴⁸⁴ Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *İrşâdü'l-Fuhûl ile Tahkiki'l-Hak min İlmi'l-Usûl*, (thk. Ahmed İz İnâye) Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1999, II, 6.

⁴⁸⁵ İftirâş: Sol ayağı yere döşeyip, sağ ayağını parmaklar kıbleye gelecek şekilde dikmek ve sol ayak üzerine oturmak; Teverruk ise, sol oturak üzerine oturarak iki ayağını sağ taraftan çıkarmaktır. Bkz. Sifil, Ebubekir, "Ka'de" *DİA*, İstanbul, 2001, XXIV, 55.

⁴⁸⁶ Tirmizî, *Salât*, 103.

⁴⁸⁷ Tirmizî, *Salât*, 111.

durumda Şâfiîlerin görüşüne göre amel edilmelidir. Mübârekpûrî, kendisi de Hanefî olan Leknevî'nin bu konuda Şâfiîler gibi düşündüğünü de belirtir.⁴⁸⁸

Hanefîler, bu konudaki yukarıda zikredilen Vâil hadisi yanında Müslim'de rivâyet edilen Hz. Âişe hadisini delil olarak kullanır. Âişe hadisinde her iki oturuşta da iftirâş şeklinde zikredilmiştir. “*İki rekâtta bir tahiyâtı okur, iftirâş şeklinde oturur.*”⁴⁸⁹ Hanefîler burada “*iki rekâtta da tahiyâtı okur, iftirâş şeklinde otururdu.*” cümlesinin mutlak oluşundan hareketle her iki oturuşta da iftirâş tercih etmişlerdir. Onların bu konudaki bir diğer delilleri ise, İbn Ömer'den mervî hadistir. Bu hadiste sünnet olan oturuş şekli, mutlak bir şekilde iftirâş olarak tarif edilmiştir. O halde, İbn Ömer'in bu sözüne göre hadisi anlamak gerekir. Buna göre de her iki oturuşta iftirâş gereklidir.⁴⁹⁰ Hanefîler, Müslim hadisini Tirmizî hadisine tercih edip, İbn Ömer'den “*Sağ ayak ayağı uçları kibleye gelecek şekilde dikip, sol ayak üstüne oturmak sünnettir*”⁴⁹¹ rivâyetindeki sünnettir lafzını kendilerine delil alarak, iftirâş, Şâfiîler ise iftirâş hadislerini mutlak, Ebû Humeyd hadisini ise mukayyed kabul etmiş, mutlakı mukayyede hamlederek birinci oturuşta iftirâş, ikincide ise teverrükü tercih etmişlerdir.

Görüldüğü gibi şârihler, iftirâş ve teverrük hakkındaki ihtilafı çözerken farklı sonuçlara ulaşmışlardır. Mübârekpûrî, mukayyed olarak gelen teverrük hadisini esas almış, mutlakı mukayyede hamlederek birinci oturuşun iftirâş, ikinci oturuşun ise teverrük şeklinde olması gerektiği kanaatine varmıştır. Keşmîrî ise diğer Hanefîlerde olduğu gibi tercihi cem'in önüne almış, mutlak olarak gelen hadisleri tercih etmiş, hükmü de bu mutlak olan hadise göre vermiştir.

Tirmizî, teşrik günlerinde oruç tutmanın yasak olduğuna dair Ukbe b. Âmir'den bir hadis nakleder. Bu hadiste Hz. Peygamber arefe günü (hacda bulunan kişi görevini yapamayacaksa), Kurban Bayramı ve teşrik günlerinde oruç tutmayı yasaklamıştır.⁴⁹² Aralarında Hz. Âişe ve İbn Ömer'in de olduğu bazı sahâbîler ve Mâlik, “*Temettü ve kıran haccına niyet eden kişi, eğer hedy kurbanı için hayvan bulamazsa, teşrik günlerinde oruç tutabilir.*” görüşündedirler. Bu görüşte olanlar Hz. Âişe ve İbn Ömer'den mervî mevkûf eserleri delil olarak kabul etmişlerdir. Her iki rivâyeti de

⁴⁸⁸ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, IV, 60-65.

⁴⁸⁹ Müslim, *Salât*, 240.

⁴⁹⁰ Keşmîrî, *el-Arf*, 509-510.

⁴⁹¹ Nesâî, *et-Tatbîk*, 86.

⁴⁹² Tirmizî, *Savm*, 59.

Buhârî mevkûf olarak senedleriyle birlikte vermiştir.⁴⁹³ Şevkânî bu tür bilgilerin vahyi ilgilendiren konular olduğu için bu iki mevkûf eserin, merfû gibi değerlendirilmesi gerektiği kanaatindedir. Şu hâlde Tirmizî'nin mutlak olarak verdiği hadis, bu mukayyed hadisle kayıtlanmıştır.⁴⁹⁴ Keşmîrî ise bu görüşe katılmaz. Tahâvî'den nakil yaparak bu iddialara şöyle cevap verir: Hz. Peygamber Veda haccında Mina'da bir münâdî vasıtasıyla “*Teşrik günlerinde kimse oruç tutmasın!*” diye nida ettirmiştir.⁴⁹⁵ Bu günlerde oruç tutulabileceğine dair rivâyetler ise mevkûftur. Kim, sahîh merfû hadisi kayıt altına almak isterse mukayyed bir nass veya Hz. Peygamber'in bu hükümden birtakım şeyleri istisna ettiğine dair bir nass getirmelidir.⁴⁹⁶ Keşmîrî bu konuyu savunurken yine tercihi cem'in önüne almıştır. Bu durum Hanefî olmasının bir yansımasıdır. Fakat kendi görüşünün doğruluğunu savunurken sahîh bir hadisi kayıt altına almak için yine sahîh merfû bir hadis gereklidir diyerek ehl-i hadisin bakış açısını yansıtmaktadır. Mübârekpûrî ise, ehl-i hadiste olduğu gibi cem'i tercihten öne almış, hadisler arasını cem' etmiştir.

3.3.1.2. Âmı Tahsis

Lügat olarak delâlet ettiği fertlerin tamamını içine alan lafza âm denir. Âm lafzın delâlet ettiği fertlerden bir kısmının dışarıda tutulmasına ise tahsis denir.⁴⁹⁷

Tirmizî'nin Hafsâ'dan naklettiği hadiste Hz. Peygamber “*Kim fecirden önce oruca niyet etmezse onun orucu yoktur.*” buyurmuştur.⁴⁹⁸ İbn Ömer, Câbir b. Zeyd, İmam Mâlik bu hadisin umûm lafzından hareket ederek, nafil olsun farz olsun bütün oruçlarda gecedan niyeti şart koşmuşlardır. Şâfiîler ise mezkûr hadisi Hz. Peygamber'in Hz. Âişe'ye “*Yiyecek bir şey var mı?*” diye sorup “*Hayır*” cevabı alınca “*Bugün ben orucum o zaman.*”⁴⁹⁹ hadisi ile tahsis ederler. Onlara göre Hafsa hadisinin umûm lafzından, diğer hadislerde geçen nafil hadisler tahsis edilmiştir.⁵⁰⁰ Şâfiîler bu tahsis meselesinde Tirmizî'nin rivâyet ettiği hadisin merfû tariklerinin Tirmizî'ye göre sahîh olmadığı ve İbn Ömer'den gelen mevkûf rivâyetlerin sahîh olduğu fikrini göz ardı etmişlerdir. Keşmîrî'ye göre Tirmizî'nin rivâyet ettiği bu hadis, yukarıdaki sebepten

⁴⁹³ Buhârî, Savm, 68.

⁴⁹⁴ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VI, 347.

⁴⁹⁵ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, II, 244.

⁴⁹⁶ Keşmîrî, *el-Arf*, II, 312-313.

⁴⁹⁷ eş-Şâfiî, Ahmed b. Muhammed İshâk, *Usûl*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1402, s. 17-26.

⁴⁹⁸ Tirmizî, Savm, 33.

⁴⁹⁹ Tirmizî, Savm, 35.

⁵⁰⁰ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VI, 264.

dolayı sâkıttır. Cevap vermeye gerek yoktur. Hanefiler ise aşûre orucunun farz olduğu dönemde Hz. Peygamber'in söylediği “*Bugün oruç olan orucuna devam etsin, oruç olmayanlar ise yiyip içmesin.*”⁵⁰¹ hadisinden hareketle farz, muayyen nezir ve nafil oruçlarda geceden niyeti şart koşmamışlardır. Çünkü Ramazan orucunun vakti Şâri' tarafından, muayyen nezir orucun vakti ise mükellef tarafından tayin edilmiştir. Aralarındaki tek fark budur. İbn Hacer'in “*Buhârî tarikinde o gün oruç tutamayanlar oruçlarını kaza etsin emri yoktur. Bu sebeple hadisin farz oruçlarla ilgisi yoktur.*” eleştirisini Keşmîrî kabul etmez. Çünkü Ebû Dâvûd tarikinde⁵⁰² bu emir vardır.⁵⁰³

Mübârekpûrî ise, Hanefilerin istidlâl ettiği bu hadis hakkında, olay fecirden sonra cereyan etmiştir. Artık geceye dönmek mümkün olmadığı için Hz. Peygamber bu şekilde emir vermiştir. Bundan ötürü bu hadisteki cevaz aynı durumlar (Ramazan günü fecirden sonra Müslüman olan, ayılan veya Ramazan hilalini fecirden sonra gören) için geçerlidir, genelleştirilemez. Mübârekpûrî'ye göre Hafsa hadisinde geçen “*Orucu yoktur*” ifadesini kemâle hamletmek de doğru değildir.⁵⁰⁴

Oruca geceden niyet konusunda her iki şârih, birbirlerinden çok farklı sonuçlara ulaşmışlardır. Mübârekpûrî, Tirmizî'nin naklettiği Hafsa hadisini sahîh kabul etmiş, hadisin zâhir manasını olduğu gibi uygulamış, “*Orucu yoktur*” lafzının kemale hamline de karşı çıkmıştır. “*Bugün oruç olan orucuna devam etsin, oruç olmayanlar ise yiyip içmesin.*” hadisini ise nafil oruçlara hamletmiştir. Sonuçta Mübârekpûrî'ye göre hâs olan ikinci hadis, birinci hadisi tahsis etmiş, nafil oruca niyet, birinci hadisin hükmünden çıkarılmıştır. Mübârekpûrî'nin böyle bir sonuca varmasında cem'i öncelikli olarak kabul etmesinin payı vardır.

Keşmîrî ise, Tirmizî'nin rivâyet ettiği Hafsa hadisine üzerine hüküm bina edilemez derecede zayıf hükmü vermiştir. Farz oruca ne zaman niyet edileceğini ise, farz olan âşûrâ orucu hakkında Hz. Peygamber'in “*Oruç olan orucuna devam etsin, oruç olmayanlar ise yiyip içmesin*” hadisinden çıkarmıştır. Vakit tayini, farz olan âşûrâ orucuna benzeyen diğer oruçları da kıyasen farz oruç kategorisine dâhil etmiş, Mübârekpûrî'nin aksine farz oruca geceden niyetin şart olmadığı sonucuna varmıştır. Vakti şâri' veya mükellef tarafından tayin edilmeyen kaza, keffâret orucuna ise imsakten önce niyeti şart koşturmuştur.

⁵⁰¹ Buhârî, Savm, 21.

⁵⁰² Ebû Dâvûd, Savm, 99.

⁵⁰³ Keşmîrî, *el-Arf*, II, 271; A. Mlf, *Feyz*, III, 337.

⁵⁰⁴ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VI, 266.

Tirmizî'nin Ebû Mes'ud el-Ensârî'den nakline göre Hz. Peygamber, köpek satımından kazanılan parayı yasaklamıştır.⁵⁰⁵ Cumhûr ulemâ bu hadisin zâhirinden hareket ederek, köpekten kazanılan parayı haram saymışlardır. Hanefiler ise eğitilmiş köpekleri bu hükmün dışında tutmuşlardır. Mübârekpûrî'ye göre Nesâî'nin naklettiği hadiste “Eğitilmiş köpekler dışında diğer köpeklerden kazanılan parayı yasakladı.”⁵⁰⁶ ilavesi vardır. Ona göre, bu ilave sahihse eğitilmiş av köpekleri dışındaki köpeklerden kazanılan para haramdır.⁵⁰⁷ Mübârekpûrî, Nesâî'nin rivâyet ettiği hadisin ziyadesi hakkında sıhhat değerlendirmesi yapmamıştır. Onun bu tavrından hareketle cumhûrun görüşünü alarak mutlak olarak köpek satımından kazanılan para yasaktır görüşünde olduğu sonucuna varabiliriz.

Nesâî, rivâyet ettiği mukayyed hadis hakkında münker hükmünü vermiş, Keşmîrî de bu hükme katılmıştır. Keşmîrî'ye göre hadisin sonundaki “Eğitilmiş köpekler hariç” bölümü bu hadiste yoktur. Râvi köpek edinmeyle ilgili bu bölümü, rivâyet ettiği bu hadise de eklemiştir. Fakat Ahmed b. Hanbel de eğitilmiş köpekleri istisna eden bir başka hadis nakledilmiştir.⁵⁰⁸ Hz. Osman da komşusunun köpeğini öldüren bir kişiye köpeğin parasını tazmin ettirmiştir.⁵⁰⁹ Yani Keşmîrî'ye göre umûm olan hadis, has olan hadise göre anlaşılmalıdır. Ayrıca her iki hadisin arası şöyle de cem edilebilir: Hadiste kastedilen yasak, köpekleri milkiyet altına almaktır. Çünkü onlarda aslolan mübahlıktır.⁵¹⁰ Keşmîrî, bu hadisin yorumunda köpek satımından elde edilen parayı mutlak olarak caiz gören Mergînânî'nin görüşünü reddederek hadislerin lafzına bağlı kalmıştır.

Görüldüğü gibi Keşmîrî âm olan hadisin umûmunu hâs olan hadisle tahsis ederek cem' metodunu kullanmıştır. Mübârekpûrî ise Tirmizî'nin naklettiği hadisi daha sahîh olduğu gerekçesiyle tercih etmiş, hükmü de bu umûm olan hadis üzerine kurmuştur.

⁵⁰⁵ Tirmizî, Nikâh, 34.

⁵⁰⁶ Nesâî, Sayd, 16.

⁵⁰⁷ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VII, 515.

⁵⁰⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXII, 302.

⁵⁰⁹ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, IV, 58.

⁵¹⁰ Keşmîrî, *el-Arf*, II, 686; III, 127-128.

3.4. Tevakkuf

Çelişkili görünen hadislerden birisi diğere tercih edilemezse tevakkuf metodu uygulanır.⁵¹¹ Aslında tevakkuf çözümü değil, çözümü askıya almayı ifade eder. Ancak hadislerdeki ihtilafları giderme metotlarının, teoride tamamlanabilmesi için gerekli olduğu bir gerçektir.⁵¹²

Keşmîrî tevakkuf yerine se-ka-ta kökünden tesâkut terimini kullanmıştır. Keşmîrî ve Mübârekpûrî, tevakkufu hadislerdeki ihtilafı gidermede en son metot olarak kabul etmişlerdir. Her iki şârih de hadislerdeki ihtilafı, nesh, cem' veya tercih esaslarından biriyle çözüme kavuşturmuş, tevakkuf metodunu kullanmamışlardır.

4. Tirmîzî Lafızlarına Keşmîrî ve Mübârekpûrî'nin Bakışı

Tirmizî, Sünen'inde kendi zamanında yaygın olarak kullanılmayan bazı terimler kullanmaktadır. Tirmizî'nin kullandığı bu terimlerin ne manaya geldiği ilim çevrelerince tartışılan konulardandır. Her iki şârih de konuyu görmezlikten gelmemiş, bu terimlerin manasını tespit etmeye gayret etmişlerdir.

4.1. En Sahîh Rivâyetin Tespiti

Keşmîrî'ye göre Tirmîzî'nin bir konuda “*Bu konuda en sahîh hadis şudur.*” ifadesini kullanması, zikrettiği hadisin sahîh veya hasen olduğu manasına gelmez. Bazen bu rivâyet ettiği hadis hasen bile olmayabilir. Çünkü Tirmîzî, ulaşılamayan rivâyetleri göstermek amacıyla diğer musanniflerin zikretmediği hadisler zikreder. O halde Tirmîzî'nin bu cümlesinden kastı “*Diğer muteber musanniflerin (أرباب الصحاح) zikretmediği hadisler içerisinde en sahihi budur*” manasındadır.⁵¹³ Mübârekpûrî ise bu konuda daha farklı düşünür. Ona göre Tirmîzî'nin bu ifadesi mutlakdır. “*Bu konuda en sahîh hadis budur.*” manasına gelir. Mübârekpûrî bu anlayışının bir neticesi olarak bazen Tirmîzî'yi eleştirir ve “*Bu konudaki en sahîh hadis Buhârî ve Müslim'in rivâyet ettiği hadistir*” der.⁵¹⁴

⁵¹¹ İbn Hacer, *Nüzhetu'n-Nazar fî Tavzîhi Nuhbeti'l-Fiker fî Mustalahi Ehli'l-Eser*, (thk. Abdullah Zayfullâh) Riyad, 1422, s. 97.

⁵¹² Çakan, *Hadislerde Görünen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, s. 219. Teori ve pratikte tevakkufun mümkün olup olmadığı ilgili detaylı bilgi için bkz. Çakan, *Hadislerde Görünen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, s. 219-223.

⁵¹³ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 91.

⁵¹⁴ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 32. Günümüzde yapılan araştırmalarda daha çok Mübârekpûrî'nin görüşü tercih edilmektedir. Bkz. Ağırman, Cemal, “Hadis Kaynaklarını Okuma Yöntemi ve Musanniflerin Dili” *Cumhuriye Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sivas, 2006, Cilt: 10, Sayı: 2, 85.

4.2. Başka râvilerden mervî rivâyetler

Keşmîrî'ye göre Tirmîzî, belli bir konuda zikrettiği hadisleri verdikten sonra “*Bu konudu şu râviden de rivâyet vardır.*” sözünden sonra diğer rivâyetlerin sahâbe râvilerini zikreder. Keşmîrî, “*İbn Hacer bu konuda el-Lübâb fî mâ kâle Tirmîzî ve fî'l-bâb adıyla bir kitap yazmış fakat basılmamıştır*” diyerek bu hadislere ulaşmak isteyene, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'ini tavsiye eder.⁵¹⁵ Mübârekpûrî ise bu hadislerin tahririni yapar. Verilen rivâyet *Sahîhayn*'da varsa sıhhat değerlendirmesi yapmaz.⁵¹⁶ Yeni verilen tarikte geçen farklı bir râvi varsa onun hakkında bilgi verir.⁵¹⁷ Yeni verilen sened içerisinde zayıf râvi varsa bunları belirtir.⁵¹⁸ Rivâyetteki lafız farklılıklarına değinir.⁵¹⁹ Bu râvilerden başka sahâbîlerden gelen rivâyetler varsa bunları da verir.⁵²⁰ Verdiği rivâyetlerin hükmünü vermeyi de ihmal etmez.⁵²¹ Mübârekpûrî, eğer Tirmîzî'nin zikrettiği sahâbeden gelen hadisi bulamazsa “*ben bu rivâyeti bulamadım.*” der.⁵²² Bazen Tirmîzî'nin zikrettiği hadisleri vermez.⁵²³

4.3. Hasenun Sahîh

Keşmîrî'ye göre hasen lafzını ilk defa kullanan Tirmîzî değildir. Ondan önce hem Buhârî, hem de Ali b. el-Medînî hadisleri sahîh hasen ve zayıf olmak üzere üçe ayırmışlardır. Tirmîzî, bu konuda hocası Buhârî'ye uymuştur.⁵²⁴ Sahîh ve hasen terimleri birbirlerinden farklı terimlerdir. Şöyle ki sahîh hadis, muttasıl bir senedle adalet ve zabt sahibi râvilerin rivâyet ettiği, illet şâz ve nekâretten beri olan hadise denir. Hasen hadiste sahîh hadisteki gibi râvilerinde ittifak olmaz ve zabt açısından râvileri sahîh hadisin râvilerinden daha düşük bir durumdadır. Öyleyse müellif nasıl olur da bu iki lafzı birleştirebilir. Keşmîrî bunun sebebini diğer müelliflerden yaptığı

⁵¹⁵ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 91. Keşmîrî'nin bahsetmiş olduğu kitabı İbn Hacer tamamlamamıştır. Öğrencisi Sehâvî'ye göre İbn Hacer kitabını tamamlanabilseydi konuyla ilgili büyük bir cilt eser olabilirdi. Bkz. Sehâvî, *el-Cevâhir ve'd-Düer fî Tercemeti Şeyhü'l-İslâm İbn Hacer*, Dâru İbn Hazm, Riyad, 1999, s. 666.

⁵¹⁶ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 156.

⁵¹⁷ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 121: II, 124.

⁵¹⁸ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 125; II, 137; II, 139; II, 151.

⁵¹⁹ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 121; II, 176; II, 176; II, 220.

⁵²⁰ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 31: IV, 156. VIII, 38; VIII, 43; VIII, 214; II, 42; II, 157; II, 227.

⁵²¹ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 53: II, 85.

⁵²² Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 87; II, 140; II, 215; II, 221; II, 304; II, 491; III, 177; IV, 296; IV, 378.

⁵²³ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VII, 69; VII, 102; VI, 247. Feyzu'r-Rahmân Şorî, Mübârekpûrî'nin vermediği yedi yüz kadar hadisin altı yüz tanesinin tahririni *Reşsu's-Sihâh* isimli eserinde yapmıştır. Mezkûr eser, Neşru's-Sünne'nin 1965 yılında yaptığı *Tuhfe* baskısında yayımlanmıştır. Konuyla ilgili başka bir eser için bkz. Hasan b. Muhammed b. Haydar er-Râilî, *Nüzhetü'l-Elbâb fî Kavli'l-Tirmîzî ve fî'l-Bâb*, Dâru İbn Hazm, Riyad, 1426.

⁵²⁴ Keşmîrî, *Mukaddimetü Feyzi'l-Bârî*, 52. Keşmîrî burada Buhârî ve Ali Medînî'nin hasen terimini kullandığına dair örnek vermemiştir. Bu sebeple bu bilgiye ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir.

alıntılarla açıklamaya çalışır. İbn Hacer'in tercihinine göre sahîh ile hasen arasında bir ev edatı vardır. Buna göre mana şöyle olur: Bu hadis ya sahihtir ya da hasen'dir. Buradaki şüphe ise Tirmîzî'den kaynaklanmaktadır. Veya bu iki terim arasına vav edatı takdir edilir. O zaman “*Hadis bir tarikten sahîh, diğer tarikten ise hasendir*” manasına gelir. Keşmîrî bu ihtimallerden ilkinin, yani Tirmîzî hadisin sıhhatinde şüphe etme ihtimalini uzak bir ihtimal gördüğü için; ikincisini ise bu terimin geçtiği bütün yerlere uymayacağı için kabul etmez. Onun doğru kabul ettiği görüş, İbn Dakîk'in görüşüdür. Ona göre bu iki terim mefhum açısından farklı, tasdik açısından ise aynıdır. Aralarında zâhir ve nass arasındaki gibi umûm husûs ilişkisi vardır. Hasen olan her hadis sahîhken; tersi söz konusu değildir. Zira sahîh bir hadis için râvi de itkan, hıfz şartları aranırken, hasen hadis için sıdk ve yalancılık ithamının olmaması yeterlidir.⁵²⁵ Mübârekpûrî, Keşmîrî'nin yaptığı nakillere ek olarak İmâduddîn İbn Kesîr'in “*Bu lafız, sahîh ile hasen arasında farklı bir mertebedir.*” görüşünü nakleder. Mübârekpûrî, bu nakillerden sonra kendi tercihinin iki şekilde olduğunu belirtir. Bunlardan ilkinine göre Tirmîzî, hasen terimini sahîh li gayrihi manasında kullanmıştır. İkincisine göre ise hadis sened olarak hasen olsa da, bu konudaki en sahîh hadis manasında sahîh lafzı kullanılmıştır.⁵²⁶

4.4. Hasenun Garîb

Cumhûra göre garib hadis, senedin herhangi bir yerinde râvi sayısı teke düşen hadistir. Bu tanıma göre hasen ile garibin birlikte zikredilmesinde bir çelişki yoktur. Zira hasen hadis herhangi bir tabakada teke düşebilir.

Tirmîzî, *İlelü's-sağîr* isimli eserinde hasen hadisin şartları arasında birden çok tariki olması gerektiği şartını da saymıştır. Garib hadisin ise sadece bir tariki olmalıdır. Her iki tarif arasında bariz bir farklılık olduğu halde musannif neden bu iki terimi birlikte zikretmiştir? Keşmîrî bu meselenin çözümü hakkında birkaç alternatif öne sürer.

Hadisin medârı durumundaki râvi tektir. Fakat ondan rivâyet eden râvilerin sayısı oldukça fazladır. Hadis, medâr durumundaki râviye nisbetle garib, senedin medârdan sonraki kısmına göre ise hasendir. Keşmîrî'ye göre bu çözüm yolu Tirmîzî'nin hasen

⁵²⁵ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 95.

⁵²⁶ Mübârekpûrî, *Mukaddimetü Tuhfe*, 426-431. Günümüzde yapılan bir araştırmada hasenun sahîh ifadesini kullanması iki şekilde değerlendirilmiştir. Eğer hadisin tek senedi varsa Tirmîzî, hadisin hasen veya sahîh olduğu konusunda emin olamadığı için bu terimi kullanmıştır. Eğer birden çok senedi varsa bu durumda hadis, bir sened itibarıyla sahihken diğer senede göre ise hasendir. Bkz. Ağırman, “Musanniflerin Dili”, 86.

hadis için koyduğu birden fazla tariki olması gerektiği şartını taşımadığı için uygun değildir.

Tirmîzî'nin *İlel*'de verdiği tarif garib ile birlikte olmadığı zamanlar için geçerlidir. Eğer hasen terimi, garib ile birlikte zikredilirse Tirmîzî'nin *İlel*'de verdiği hasen terimi kast edilmez. İbnü's-Salâh'a göre Hattâbî'nin hasen tarifi, hasen li zâtihi için; Tirmîzî'nin tarifi ise hasen li gayrihi için geçerlidir. Keşmîrî İbnü's-Salâh'ın bu yorumu kabul etmez. Çünkü Tirmîzî bazen *Sahîhayn* hadisleri için de hasen tabirini kullanmaktadır. *Sahîhayn* hadisleri de hasen li zâtihi'den daha aşağı olamaz. İbnü's-Salâh'ın bu yorumu yapmasının sebebi, Tirmîzî'nin hasen hadisin tarifinde râvinin mutkin olması şartını tanıma koymamasıdır. Her ne kadar Tirmîzî bu şartı tarifin içinde zikretmese de bu şart tanımda vardır, terkedilemez. Keşmîrî'nin kabul ettiği çözüm ise şu şekildedir. Tirmîzî'nin *İlel*'de hasen tanımında zikrettiği birden fazla tariki olması şartı, teferrüdün, hadisin sıhhatine zarar verdiği durumlar içindir. Eğer teferrüd, hadisin sıhhatine zarar vermezse bu durumda birden fazla tariki olması şart koşulamaz. Hadisin sıhhatine zarar veren teferrüdün örneği bir hocanın diğer öğrencilerinin zikretmediği bir râviyi sadece bir öğrencisinin zikretmesidir. Zarar vermeyenin örneği ise râvinin hocasından aldığı hadisi, diğer öğrencilerinin zikretmediği şekilde tam olarak zikretmesidir. Eğer teferrüd hadisin sıhhatine zarar veren şekilde olursa bazı muhaddisler, bu teferrüdü mutlak olarak makbul sayarken; bazı muhaddisler bazen kabul edip bazen kabul etmezler. Teferrüd mutabi' veya şâhid olması durumunda bu teferrütten kurtulur.⁵²⁷ Mübârekpûrî'ye göre ise Tirmîzî'nin bu tabirde kullandığı garibin manası, hadis, belli sahâbîlerden marûf bir şekilde rivâyet edilmişken, farklı bir sahâbîden teferrüt edilerek rivâyet edilmesidir. Buna göre hadis metnen hasenken, teferrüt edilen bu farklı sahâbîye nisbeten gariptir.⁵²⁸

Değerlendirme

Araştırmamızın ikinci bölümünde Keşmîrî ve Mübârekpûrî'nin şerh yöntemlerini inceledik. Bu bölümde Keşmîrî ve Mübârekpûrî'nin isnâd ve metin tenkidine nasıl yaklaştıklarını örnekler üzerinden ortaya koymaya çalıştık. Bu bölümde incelediğimiz bir diğer konu ise, her iki şârihin ihtilâfü'l-hadis konularına yaklaşımlarıdır. Mübârekpûrî, eserinde farklı ilim dallarında yazılmış birçok eserden istifade etmiştir. O, kendinden önceki kitaplara çokça başvurması ile marûftur. Onun kitabında en fazla

⁵²⁷ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 111-112.

⁵²⁸ Mübârekpûrî, *Mukaddimetü Tuhfe*, s. 430.

etkilendiği kişi, İbn Hacer ile Şevkânî'dir. Şevkânî'ninin Selefi olduğu bilinen bir şeydir. Fakat malum olduğu üzere İbn Hacer, Şafî'dir. Mübârekpûrî'nin İbn Hacer'den bu derece etkilenmesinin sebebi ise, ehl-i hadisin özellikle hadis konularında Şafîlerle aynı düşünmesidir. Ayrıca Seleflerin kişi veya mezhebi taklidi kabul etmemelerine rağmen farklı mezheplerin görüşlerini almakta bir tereddüt yaşamamaları da, bu konuda etkili olmuştur denilebilir. Zira onlara göre önemli olan, kişiyi taklit değil, doğruyu bulmaktır. Keşmîrî ise, kitabında daha çok Hanefî âlimlerin yazdığı kitaplardan nakiller yapmıştır. Onun en fazla etkilendiği Hanefî müellifler ise, Tahâvî, İbn Hümâm ve Neseî'dir. Buna göre her iki şârihin de kendi mezheplerine bağlı olduklarını söyleyebiliriz. Fakat bu bağlılık körü körüne bir bağlılık değildir. Zira her iki müellif de kendi mezhebine mensup kişileri eleştirmekten geri durmamıştır.

Her iki şârihin Tirmizî'ye yönelttiği eleştirileri ise, Tirmizî'nin hadisler hakkında verdiği hükümlerle ilgilidir. Şârihlerimiz, genel manada Tirmizî'nin hadisler hakkında verdiği hükmü kabul etseler de nadiren de olsa bu hükümleri kabul etmeyerek, Tirmizî'yi eleştirmişlerdir. Keşmîrî'nin Tirmizî'ye yönelttiği eleştiriler, genellikle Hanefîler ile ehl-i hadis arasındaki ihtilafli konularla ilgilidir.

Mübârekpûrî, selefi kimliği gereği hadislerin sened tenkidine önem vermiş, hemen hemen Tirmizî'deki bütün hadislerin sened tenkidini yapmıştır. Çünkü ehl-i hadise göre önemli olan hadisin sahîh bir senedle Hz. Peygamber'e ulaşmasıdır. Keşmîrî ise, fıkıh ve kelâm konularıyla ilgili hadislerin şerhiyle ilgilenmiş, şerh ettiği hadislerin sened tenkidini ise zaruri durumlarda yapmıştır. Ricâl tenkidi yaptığı yerlerde de hadisin bütün râvilerini değil, hakkında eleştiri veya ihtilaf olan râviyi incelemiştir.

Keşmîrî hadiste geçen kelimeleri tahlil ederken, fıkıhla ilgili olup, birden fazla manaya dalalet etme ihtimali olan kelimeleri şerh etmiştir. Keşmîrî, kelimeleri bazen önce yazılmış kitaplara atıfla şerh ederken; bazen kaynak belirtmeksizin kendisi açıklar. Mübârekpûrî ise, hadisin hemen hemen bütün kelimelerini şerh etmiştir. O kelime tahlillerini daha çok Fîrûzâbâdî'den nakille yapmaktadır. Her iki şârih, fikhî ihtilaflar hariç garîbü'l-hadîs konusunda ise ittifak etmişlerdir.

Her iki şârih de, hadislerin bütün tariklerini bir araya getirdikten sonra hadis hakkında hüküm vermeye büyük bir önem vermişlerdir. Keşmîrî, prensip olarak Kur'ân'a muhalefet eden hadisin te'vil edilmesi gerektiğini savunur. O, hadis şerhlerinde zaman zaman bu prensibi kullanmıştır. Mübârekpûrî ise, Kur'an ve sünnet

arasında hiyerarşik bir sıralama yapmamıştır. Fakat buna rağmen o, bazı konularda Kur'ân'a muhalif olarak gelen hadislerin sahîh olamayacağını da beyan etmiştir. Her iki şârih de konulara olabildiğince bütüncül bir açıdan yaklaşmış, zâhiren âyete muhalif görünen hadisi hemen reddetme cihetine gitmemiş, daha çok cem' yolunu tercih etmişlerdir. Sahâbe ameline arz konusunda Mübârekpûrî, müteredit davranmış, konuyu diğer delillerle destekleme cihetine gitmiştir. Keşmîrî ise, Hanefî olması sebebiyle sahâbe uygulamalarını en azından destekleyici rivâyet olarak kabul etmiştir. Her iki şârih de, hadislerin sıhhatini tespit konusunda, târih bilgilerinden oldukça fazla istifade etmiştir.

Her iki şârih, çelişkili görünen hadislerdeki ihtilafı ortadan kaldırma metotlarını kendi mezheplerine uyarak farklı şekillerde sıralamışlardır. Fakat her iki şârih de ihtilafı gidermede en fazla cem' metodunu kullanmış, aynı hadisleri birbirlerine yakın tarzda cem' etmişlerdir. Şârihler, prensipte aynı esasları (müreccihât) kabul etseler de uygulamada aynı hadis hakkında farklı tercih esasını kullanmışlardır. Neshi ihtilafı gidermede farklı sıraya koyan şârihler, genellikle neshi aynı hadiste uygulamışlardır. Bu durumun temel sebebi ise, hadis hakkında nesh olduğuna dair sağlam delil olduğunda, şârihlerin olayı neshle çözmeye şüphe etmemesidir.

Keşmîrî ve Mübârekpûrî, “*Bu konuda en sahîh hadis budur*” ve “*hasenun garib*” lafızlarını farklı anlamışlardır. Bu konuda şu sahâbîden de hadis vardır lafzını aynı şekilde anlayan şârihler, “*hasen sahih*” lafzını birbirlerine benzer şekilde açıklamışlardır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HER İKİ ŞERHİN HANEFÎ ve SELEFÎ PRENSİPLERİ AÇISINDAN KARŞILAŞTIRMASI

Hanefiler ve Selefler, bazı konularda farklı hükümler verebilmektedir. Şüphe yok ki hüküm konusundaki bu ihtilafın genel sebebi, bazı usûl konularına her iki ekolün farklı yaklaşımlarıdır. Biz birinci bölümde her iki ekolün usul konularına nasıl yaklaştıklarının üzerinde durmuştuk. Burada ise şârihlerin tespit edilen bu prensipleri hadis şerhlerinde nasıl kullandıkları konusunun üzerinde durulacaktır.

1. Hanefî Prensipleri Açısından Karşılaştırma

Hanefilik, görüşleri itibariyle sahâbeden Abdullah İbn Mes'ûd'an etkilenen Kûfe'de ortaya çıkan ve bütün İslâm âlemine yayılan bir ekoldür. Hanefilerin hadis hakkındaki bazı görüşleri, ehl-i hadisten zaman zaman farklılık arz edebilmektedir. Hanefilerin, ittifâken benimsedikleri illet ve maksûdu gözetme, haber-i vâhid'le Kur'ân'a ilavede bulunamama ilkeleri yanında râvinin fakih olması, umûmu'l-belvâ gibi hakkında ihtilaf ettikleri ilkeleri de vardır. Biz bu bölümde kendisi de Hanefî olan Keşmîrî'nin hadis şerhlerinde Hanefî ilkelerine ne kadar uyduğunu, aynı konulara Mübârekpûrî'nin nasıl yaklaştığını incelemeye çalışacağız.

1.1. Hadiste Maksûdu Arama

Keşmîrî, hadislerin sıhhatinin sadece senede bakarak belirlenemeyeceği kanaatinde. Tirmizî'nin senesinde bazı eleştirilen râviler bulunan hadisler hakkında hasen hükmü vermesinin sebebi de budur. Keşmîrî'ye göre Tirmizî, sadece hadisin senedine bakmamış, bunun yanında hariçteki durumuna da bakmıştır. Her ne kadar hadisin sıhhat değerlendirmesinde sadece senedi esas alan muhaddisler, bu fikre katılmasa da Keşmîrî'ye göre doğru olan görüş budur.¹ Keşmîrî'ye göre hadisin sıhhat değerlendirmesi yapılırken uygulamaya da (sünnet) önem verilmesi gerekmektedir. Sadece senedi göz önüne alıp uygulamayı yok saymak, doğru bir yol değildir. Bu sebeple Keşmîrî, namazda tekbirden sonra okunacak dua konusunda, seneden daha

¹ Keşmîrî, *Feyz*, IV, 290.

güçlü olan Şâfiîlerin delil olarak aldıkları hadis yerine; uygulamanın desteklediği sübhaneke duasını okumak gerektiği kanaatine varmıştır.²

Keşmîrî'ye göre din, teâmül ve tevârusle devam ettiği için isnâdla beraber mutlaka teâmülünde gözetilmesi gerekir.³ Keşmîrî'ye göre birinci merteye de sahîh hadis, sika ve âdil râvilerin rivâyet ettiği, uygulama ile çelişmeyen hadislerdir.⁴ Zayıf hadis, amelle desteklenirse kabul mertebesine çıkar. Bu durum, isnâda düşkün olanlara ağır gelse de olana göre hüküm vermek, kurala göre hüküm vermektен evlâdır. Çünkü hadisin sıhhati, icmâ gibi harici bir unsur vasıtasıyla ortaya çıkmadığında kaideler devreye girer. “*Vârise vasiyet yoktur.*”⁵ hadisi bu durumun örneğidir. Hadis seneden zayıfken, icmâ ile sahîh kabul edilmiştir.⁶ Aynı şekilde hadis, sahîh bir senedle gelmesine rağmen uygulama ile desteklenmezse bu hadis, hüküm istinbâtında kullanılmayabilir. Mesela sahâbeden Gülsüm b. Hidm, her rekâta ihlas Suresini okuyarak namaz kılmaktadır. Rasulullah bunun sebebinin sorunca, İhlas Suresinde Rahman'ın sıfatları olduğunu bu sebeple her rekâta bu sureyi okuduğunu beyan etmiştir. Hz. Peygamber, bu hanımefendiye cevaben “*Onu sevmen seni cennete sokacaktır.*”⁷ demiştir. Buhârî'nin rivâyet ettiği bu hadis, seneden sahihtir. Fakat Hz. Peygamber'in bu bayana övgüsüne rağmen sahâbe, namazlarında bu uygulamayı devam ettirmemiştir.⁸

Usûlcülerin çoğuna göre lafzın kelimada hükmü geçen şeyin hükmünü göstermesine *delâletü'l-mantûk*; kelimada zikredilmeyen şeyin hükmünü göstermesine ise *delâletü'l-mefhûm* denir.⁹ Rivâyetler arasında maksada uygun olanı tercih veya hadisi bu açıdan yorumlama da Ebû Hanîfe'nin dolayısıyla da Keşmîrî'nin önem verdiği hususlardandır. Zira Hanefîlere göre fakihlerin görevi, sadece hadisleri olduğu gibi aktarmak değil, bu hadislerden maksada uygun hükümler çıkarmaktır.¹⁰ Keşmîrî, “*İbâre, her zaman konuşanın maksadı ile aynı olmaz.*”¹¹ diyerek maksadın, ibâre ile aynı olmadığını ortaya koymuştur. O, bütün hadis şerhlerinde makâsîd konusuna özel bir önem vermiş, hadislerde neyin kastedildiğini tespit etmeye çalışmıştır.

² Buhârî, Ezan, 89; Keşmîrî, *Feyz*, II, 268.

³ Keşmîrî, *Feyz*, II, 237.

⁴ Keşmîrî, *Mukaddimetü Feyzi'l-Bârî*, 53.

⁵ Buhârî, Vasâyâ, 5.

⁶ Keşmîrî, *Feyz*, III, 409.

⁷ Buhârî, *Tevhîd*, 1.

⁸ Keşmîrî, *Feyz*, II, 269; Akpınar, Raşit, *Keşmîrî'nin Hukuk Düşüncesi*, s. 142.

⁹ Koca, Ferhat, “Mefhûm” *DİA*, İstanbul, 2003, XXVII, 350.

¹⁰ Ünal, İ. Hakkı, *Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 109.

¹¹ Keşmîrî, *Mukaddimetü Feyzi'l-Bârî*, 57.

Tirmizî, “Deniz suyu temizleyicidir, ölüsü de helaldir.” hadisini rivâyetlemiştir.¹² Keşmîrî bu hadisteki الحل ميتته (ölüsü helaldir) ifadesine hocası Mahmut Hasan ed-Diyobendî’den alıntı yaparak الطهور ميتته (ölüsü temizdir) manası verir. Yani balıkların denizde ölmesiyle deniz suyu kirlenmez demektir. Dolayısıyla hadisin denizdeki balıkların ve diğer ürünlerin yenilip yenilmemesi ile bir alakası yoktur. Mübârekpûrî, bu görüşü sert bir şekilde eleştirir. Ona göre böyle bir yorum, bâtıldır. Kendinden önce kimse yapmamıştır. Bu yorumun doğru olduğunu kabul edersek, Hz. Peygamber boş bir söz söylediğini kabul etmiş oluruz. Zira bu sözden önce “Deniz suyu temizleyicidir” lafzı geçmektedir. Bu hadisin râvilerinden olan İbn Ömer ve Ebû Hureyre’ye deniz yüzeyinde duran balıklar yenilebilir mi diye sorunca “Yüzeyde yüzenler, denizin meyteleridir, helaldir”¹³ demişlerdir.¹⁴

Dikkat edilirse Mübârekpûrî, aslında Hanefî prensibi olan râvinin rivâyetinin hilafına fetvâ vermemesi esasını uygulamış, bu konuda bir Hanefî gibi davranmıştır. Bennûrî ise selefî prensibi, hüküm rivâyetten çıkarılan sonuca göre değil, rivâyete göredir diyerek bir Selefî gibi kendini savunmuştur

Keşmîrî, aynı hadisin “el-hillü meytetühü” kısmının denizde kendi başına ölen ve denizin üstüne vuran balıkları kapsamadığını söyler. Kendi başına ölen balıklarla alakalı Hz. Ebû Bekir’den mervî “Denizin üstünde yüzen ölü balıklar yenilir.”¹⁵ rivâyeti ise muzdaribtir. Mübârekpûrî, Keşmîrî’nin bu yorumuna da son derece sert bir şekilde cevap verir. Ona göre bu umursanmaması gereken bir görüştür. Cumhûra göre kendiliğinden ölen ve su yüzüne vuran balıkları yemek helaldir.¹⁶

Görüldüğü gibi Keşmîrî hadisi, akla ilk gelen lafzî manasından almış, maksuda göre farklı bir mana vermiş, hadisin denizde kendi başkalarına ölen balıklarla bir ilgisi olmadığını vurgulamıştır. Mübârekpûrî ise geleneğine uygun olarak hadiste ilk akla gelen manayı tercih etmiş, hükmü buna göre belirlemiştir.

Keşmîrî, hadisi zâhirî manasından alıp maksuda göre yorumlarken Hz. Peygamber’in kullanmış olduğu üslubu dikkate alır. Örneğin Tirmizî’nin Ebû Said el-Hudrî’den nakline göre Hz. Peygamber’e “İçerisine tezek, çöp ve bezlerin atıldığı Buzâa kuyusundan abdest alabilir” miyiz diye sorulunca “Su temizdir, onu hiçbir şey

¹² Tirmizî, Tahâret, 52.

¹³ Beyhakî, es-Sünenü’l-Kübrâ, IX, 254.

¹⁴ Bennûrî’nin bu iddialara cevabı için bkz. Bennûrî, Meârif, I, 260.

¹⁵ Buhârî, Zebâih, 12.

¹⁶ Mübârekpûrî ve Keşmîrî’nin bu konuda kullandıkları diğer deliller için bkz. Mübârekpûrî, Tuhtfe, II, 296-298; Keşmîrî, el-Arf, I, 197-199.

kirletmez.” demiştir.¹⁷ Keşmîrî, hadisin zâhiri yerine maksûduna yoğunlaşmıştır. Ona göre Hz. Peygamber’in Buzâa kuyusu üzerinden örnek vermesi üslûb-ü hakîmdir. Yani muhatabını ilzâm edemeyeceği bir şeyle ilzâm etmektir. Hâsılı sahâbî kuyuya düşen bu nesnelere görmüş, pislik kuyudayken Hz. Peygamber’e gelip hükmü sormamıştır. Günümüzdeki kuyularda olduğu gibi kuyuya bir şeylerin düşmesi ihtimal dâhilinde olduğu için sormuştur. O halde Hz. Peygamber’in verdiği cevapta üslub-u hakîm olup vesvese ve evhamı ortadan kaldırmak gayesiyle söylemiştir. Eğer necaset görülmemiş veya sika biri tarafından kuyuya pislik düşmüş şeklinde bir bilgi yoksa kuyu suyunun temiz olduğuna hükmedilir.¹⁸

Mübârekpûrî, “*Bedevî Araplar, kuyunun etrafında konaklayıp çöplerini, evlerin etrafına atarlar, rüzgâr, sel bu çöpleri kuyuya sürüklerdi. Yoksa sahâbenin, bu pislikleri götürüp kuyuya attıklarını düşünmek doğru değildir.*” görüşünü kabul etmez. Ona göre birden fazla râvî olayı bu şekilde anlatmıştır. O halde hadisin zâhiri olduğu gibi alınmalıdır. Mübârekpûrî, Ebû Dâvûd rivâyetinde kuyunun çapı dokuz zira olarak belirlendiği için suyun kirlenmemesi hükmünü Buzâa kuyusuna has olarak görür. Çünkü buradaki lam, ahd-ı hâricîdir. Bu duruma göre mana şöyle olur: O sizin sorduğunuz su var ya, o Buzâa kuyusunun suyudur. Görüldüğü gibi Mübârekpûrî, selefi tavrı gereği hadisin râvilerinin ifadelerini esas almış, hükmü ona göre belirlemiştir.¹⁹

Keşmîrî, hadisi zâhirî manasından alıp, maksuda göre yorumlarken küllî kâideleri kullanmaktadır. Tirmizî’nin naklettiği bir hadiste Hz. Peygamber iki şarta bağlanan bir alışverişi yasaklamıştır.²⁰ Ahmed b. Hanbel, bu hadisin zâhirine bağlı kalarak iki şarta bağlanan alışverişi caiz görmezken; bir şarta bağlanan alışverişin caiz olduğu kanaatindedir. Keşmîrî, fesada götüren bir şart dahi olsa alışverişin caiz olmadığını, hadisten kastedilenin de bu olduğunu söyler. Ona göre iki şarttan kasıt, fesada götüren ve götürmeyen iki şartın birlikte bulunmasıdır. Eğer fesada götürmeyen tek şart varsa alışveriş caiz, fesada götüren tek şart varsa caiz değildir.²¹ Mübârekpûrî ise, Taberânî’nin naklettiği bir hadiste tek şarta bağlanan alışverişin de caiz olmadığına dair

¹⁷ Tirmizî, Tahâret, 49.

¹⁸ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 187-188.

¹⁹ Ebû Dâvûd, Tahâret, 34; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 270. Tahâvî’nin Vâkidî’den naklettiği “*Bu kuyunun arka vardır*”¹⁹ şeklindeki rivâyet doğru değildir. Senedi zayıf, mürsel bir rivâyettir. Keşmîrî’ye göre Tahâvî’nin naklettiği rivâyette kuyu suyunun bir arka olduğu değil, çıkarılarak sulamada kullanıldığı kastedilmiştir. Konunun detayı için bkz. Keşmîrî, *Feyz*, III, 557; VI, 200.

²⁰ Tirmizî, *Bey*, 19.

²¹ Keşmîrî, *el-Arf*, III, 72.

hadisten dolayı tek şarta bağlanan alışverişin caiz olmadığı sonucuna varır.²² Şârihlerin bu hadis hakkında yaptıkları yorumda, bağlı buldukları geleneğin izleri net bir şekilde görülmektedir. Keşmîrî, fasit tek şartla dahi alışverişin fasit olacağı kanaatindedir. Bu sebeple hadiste gelen lafızları, buna göre yorumlamıştır. Mübârekpûrî ise, tek şarta bağlanan alışverişinde caiz olmadığına dair hadisi görünce bu görüşü serdetmektedir. Sonuçta Keşmîrî'nin başta re'y ve kıyası kullanarak ulaştığı sonuca Mübârekpûrî, ancak başka bir hadiste açık bir beyan bulunca erişmektedir.

Keşmîrî'nin makâsıdı belirlerken küllî kâideleri kullanmasının bir diğer örneği ise bazı mahsullerin zekatını tahmine göre belirleme konusundadır. Tirmizî'nin rivâyet ettiği hadiste Hz. Peygamber “*Bazı mahsul ve ürünlerin zekâtını tahminle belirlediğinizde, zekât olarak belirlediğiniz miktarın üçte birini veya dörtte birini bırakın almayın.*”²³ buyurmuştur. Hanefiler dışındaki cumhûr, bu hadisle amel etmişlerdir. Hanefî âlimlerden bazıları, bu yasağın faiz yasağından önce olduğunu savunmaktadırlar. Mübârekpûrî, Şevkânî ve Hattâbî'den alıntılarla Hanefileri bu fikirlerinden dolayı sert bir şekilde eleştirmiştir. Onlara göre, ürünlerin zekâtını tahmin ile belirlemek faiz de değildir, kumar da. Üstelik Hz. Peygamber, Tebük savaşına giderken, tahmin ile zekât belirlemeyi emretmiştir. Aksini düşündüğümüzde Hz. Peygamber dönemi de dâhil sahâbe döneminden Hanefiler gelinceye kadar olan dönemde herkes, bilmeden faiz ve kumarla iştilal etmiştir manası çıkar ki bu yanlış bir iddiadır.²⁴

Keşmîrî, bu eleştirilerin başta Tahâvî olmak üzere diğer bazı Hanefî âlimlerin ifadelerinin yanlış anlaşılmasından kaynaklandığını belirtir. Keşmîrî'ye göre Tahâvî tahrîzi kabul eder. Fakat bu tahminin, ayırıcı kesin bir hüküm olmasını kabul etmez. Keşmîrî, bu görüşünün doğru olduğunu ispat etmek için, hadisin son bölümünü delil olarak getirir. Hadisin sonunda Hz. Peygamber “*Zekât olarak tahmin ettiğiniz miktarın üçte birini veya dörtte birini almayın.*” buyurmaktadır. Yani Hz. Peygamber eksperin tahminini, mutlak ayırıcı doğru olarak kabul etmemiş, bozulma, çürüme ve mal sahibinin dağıtmasını hesaba katarak üçte birinin alınmamasını tavsiye etmiştir. Hz. Peygamber'in bu tavrından çıkan sonuca göre eksper, tahmininde yanılabilir. Şu halde eksperin tahmini mutlak değildir. Ürün alındıktan sonra nizayı berteraf etmek için

²² Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VIII, 201.

²³ Tirmizî, *Zekât*, 17.

²⁴ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VI, 84-85.

yeniden hesaplanabilir. Eksper ile üretici arasında niza durumunda ise, iddiacının beyyinesi veya inkâr edenin yeminine göre hüküm verilir. Hanefilerin söylediği şey budur. Yoksa tahmin hadislerinin sahîh olmadığını veya yapılan muamelenin faiz kumar olduğunu söylememektedirler.²⁵ Görüldüğü gibi Keşmîrî nizayı ortadan kaldırma ilkesini göz önüne alarak hadisin maksudunu belirlemiş, hükmü de belirlenen bu maksuda göre oluşturmuştur.

Hadisler arasında var gibi görünen çelişkiler Keşmîrî'yi makâsîd prensibini kullanmasına katkı sağlamaktadır. Örneğin Hz. Peygamber'den “*Cehennem kapısında durdum. Oraya girenlerin çoğunun kadınlardan müteşekkil olduğunu gördüm.*”²⁶ hadisi nakledilmiştir. Ona göre Hz. Peygamber'in buradaki müşâhadesi, küllî olmayıp, o ana münhasırdır. Nitekim Imrân b. Husayn'den rivâyet edilen hadiste Rasûlullah, “*Bana cennet gösterildi, oradakilerin çoğunun fakirler olduğunu gördüm. Cehennem gösterildi, oradakilerin çoğunun kadınlar olduğunu gördüm.*”²⁷ hadisi, yukarıdaki çıkarımın doğru olduğunu delilidir. Zira küllî bir durum kastedilseydi, hadiste fakirler yerine erkekler denmesi gerekirdi.²⁸

Keşmîrî bazen hadisin bütün tarihlerini bir araya getirerek hadislerin maksûdunu belirler. İkinci vaktinde güneş batmadan, sabahleyin ise güneş doğmadan önce bir rekât namaz kılmış olan kişinin, namazı tamamlayıp tamamlamayacağı mezhepler arasında tartışılan konulardandır. İkinci namazının bir rekâtını kılan kimsenin namazını tamamlaması gerektiği konusunda ittifak eden mezhepler, sabah namazında ise ihtilaf etmişlerdir. Hanefilere göre namazı kılmayıp, güneş doğduktan sonra kaza ederken, cumhûra göre namazını tamamlar. Tahâvî, hem sabah hem de ikinci vaktinde namaz tamamlamayı kabul etmez, Ona göre her iki hadis de mensûhtur.

Keşmîrî'ye göre ise sabah ve ikinci namazında namaz tamamlama ile ilgili hadisler, vakitle alakalı değil, mesbûk hakkındadır. Şu halde hadisin manası, kim imama ikinci rekâtta yetişirse namazını tamamlasın olmaktadır. Bu durumda kılınan her iki rekât namaz da güneş doğmadan önce olmaktadır. Keşmîrî'ye göre من أدرك الصلاة ifadesinin geçtiği, Müslim'de üç,²⁹ Ebû Dâvûd³⁰ ve Nesâî'de birer³¹ hadis vardır ve

²⁵ Keşmîrî, *el-Arf*, II, 186; A. Mlf, *Feyz*, III, 147.

²⁶ Buhârî, *Nikâh*, 87.

²⁷ Buhârî, *Nikâh*, 88.

²⁸ Keşmîrî, *Feyz*, IV, 304; Özçelik, Harun, *Çeşitli Yönleriyle Feyzül-Bârî*, s. 145.

²⁹ Müslim, *el-Mesâcid ve Mevâziü's-Salât*, 161.

³⁰ Ebû Dâvûd, *Salât*, 235.

³¹ Nesâî, *Mevâkıt*, 30.

tamamı mesbûkla ilgilidir. Tirmizî'nin rivâyet ettiği bu hadis de diğerleri gibi mesbûkla ilgilidir.³² Keşmîrî, yaptığı bu yorumdan sonra hadislerdeki lafız farklılığının râvi kaynaklı olmadığını, olayın birkaç defa cereyan etmiş olabileceğini vurgular.³³

Keşmîrî'ye göre bu rivâyetlerin mesbûk hakkında olmasını önündeki tek engel İbn Hacer'in Beyhakî'den naklettiği “*Kim sabah namazının bir rekâtını güneş doğmadan, ikinci rekâtını da güneş doğduktan sonra kılsa sabah namazına yetişmiştir.*” rivâyetidir. Fakat Keşmîrî'ye göre rivâyet İbn Hacer'in iddia ettiği gibi Beyhakî'de yoktur.³⁴ Muhtemelen rivâyet, Tirmizî'nin Ebû Hureyre'den naklettiği “*Kim sabah namazının iki rekâtını (sünnetini) kılmazsa güneş doğduktan sonra kılsın.*” hadisinin manen rivâyet edilmiş şeklidir. Nitekim hadisin bazı tarikleri, İbn Hacer'in naklettiği lafızlara yakın lafızlarla nakledilmiştir. Keşmîrî'ye göre rivâyetin bütün tariklerinde sadece sabah namazından bahsedilip, ikindi namazından bahsedilmemesi onun bu yorumunu güçlendiren bir durumdur.³⁵

Mübârekpûrî'ye göre, bu hadisler vakitle ilgilidir. Güneş doğmadan önce sabah namazının farzının bir rekâtını kılan kişi, diğer rekâtı güneş doğduktan sonra kılsın manasındadır. Nesâî'nin rivâyet ettiği hadiste bu durum açık bir şekilde belirtilmiştir. “*Kim sabah namazının bir rekâtını kıldıktan sonra güneş doğarsa diğer rekâtını da güneş doğduktan sonra kılsın.*”³⁶ Sadrü's-Şerîa'nın “*Güneş doğarken, tepedeyken ve batarken namaz kılmayı yasaklayan hadislerle bu hadis arasında çelişki vardır. Bu durumda kıyasa dönülür. Kıyasa göre de ikindi namazında namazını tamamlaması, sabah namazında ise tamamlamaması tercih edilir.*” şeklindeki görüşü doğru değildir. Zira belirli vakitlerde namaz kılmayı yasaklayan hadisler umûmîdir. Sabah ve ikindi namazının bir rekâtına yetişenin, diğer rekâtını da kılmasına ilişkin rivâyetler ise husûstur. Bu durumda hâs olan hadis, umûm ifade eden hadisi tahsis etmiştir. Hadislerin arası bu şekilde cem' edildiğine göre kıyasa gitmeye gerek yoktur. Kesin bir delil olmadan da neshten bahsedilemez.³⁷

³² Tirmizî, Salât, 241

³³ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 137.

³⁴ Bennûrî, bu rivâyetin Hindistan Dâiratü'l-Meârif yazma nüshasında bulunduğu belirtir. Fakat o da Keşmîrî gibi rivâyetin güneş doğduktan sonra sabah namazının sünnetinin kaza edilmesi olduğu fikrindedir. Bkz. Bennûrî, *Meârif*, II, 153; hadis için bkz. Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I, 378.

³⁵ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 353-356; A.Mif, *Feyz*, II, 159-162.

³⁶ Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Salât, 59. I, 76.

³⁷ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, III, 194-197. Diğer örnekler için bkz. Keşmîrî, *el-Arf*, I, 164; I, 170; III, 22-23. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 210; II, 224; VIII, 96-98; X, 95.

Keşmîrî, hadisin bütün tariklerini bir araya getirerek hadisin mesbuk hakkında olduğunu, vakitle bir ilgisinin olmadığını belirlemiştir. O halde Keşmîrî'ye göre güneş doğmadan sabah namazının bir rekât farzını kılan kişi, namazı tamamlamaz, güneş doğduktan sonra kaza eder. Mübârekpûrî ise, hadisin lafzını esas alarak, maksadın vakit olduğunu belirlemiştir. Ona göre sabah namazının bir rekâtını güneş doğmadan kılabilen kişi, namazını tamamlar, kaza etmesine gerek yoktur.

Keşmîrî'yi hadisleri maksuda göre yorumlaya sevk eden sebeplerden biri de hadislerin belli zaman ve yer gözetilerek söylenmesidir. Tirmizî'nin rivâyetine göre Hz. Peygamber'e kayıp eşyalar hakkında sorular sorulmuştur. Kayıp deve sorulunca Hz. Peygamber, kayıp devenin kendi haline bırakılması gerektiğini söylemiştir.³⁸ Malum olduğu üzere deve, Şâfiîlere göre lukâta olamazken, Hanefîlere göre olabilmektedir. Keşmîrî, bu hadisi yorumlarken şunları söyler: Zamanın değişmesiyle ahkâm değişebilir. Selef dönemi, emanete hıyanet edilmeyen, insanların birbirlerine güvendikleri bir dönemdir. Günümüz dönemi ise böyle değildir. Bundan dolayı, kayıp develer bir yerde koruma altına alınmalı, sahibinin gelmesi beklenmelidir.³⁹ Mübârekpûrî ise bu konuda hadisin zâhirine bağlı kalmış, farklı bir hükme varmamıştır.⁴⁰

Hadiste daha çok makâsîd konusuna yoğunlaşan Keşmîrî, bazen lafzıcı bir tavır sergileyebilmektedir. Bu durumun en güzel örneği, hamr meselesidir. Tirmizî'nin İbn Ömer'den naklettiği bir hadise göre, her sarhoş edici içki haramdır.⁴¹ Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'a göre, ismi hamr (şarap) olan her şey, az veya çok olsa da; sarhoş etse de etmese de haramdır. İsmi şarap olmayan içkiler ise, sarhoş ederse haramdır. Sarhoş etmeyecek kadar içmek ise haram değil, helaldir. Yemen'e elçi olarak gönderilen Ebû Musa ve Muaz, Yemenlilerin yerel içkileri olan baldan üretilen bet' ve arpadan üretilen mizr hakkında Hz. Peygamber'e soru sormuşlar. Hz. Peygamber ise "*Sarhoş eden her şey haramdır.*"⁴² şeklinde cevap vermiştir. Keşmîrî, mezkûr rivâyeti, Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'un bu konudaki delilleri arasında saymaktadır. Zira mezkûr rivâyetin bir tarikinde Hz. Peygamber "*İçin, fakat sarhoş edicileri içmeyin.*" başka bir tarikinde ise

³⁸ Tirmizî, Ahkâm, 35.

³⁹ Keşmîrî, *el-Arf*, III, 225.

⁴⁰ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VIII, 484.

⁴¹ Tirmizî, Eşribe, 1.

⁴² Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, IV, 217.

“*Sarhoş olmayın.*”⁴³ buyurmuştur. Ona göre hadisin bu tarikinde kastedilen şey, açık bir şekilde zikredilmiştir. Buna göre sarhoş edici miktarda olanlar haramken, bu miktarda olmayanlar ise helaldir. Nesai’nin söylediği gibi “sarhoş olmayın” ifadesinin vehm olduğunu söylemek doğru değildir. Rivâyetin Müslim tarikinde de “*Namazdan Sarhoş edici (namazdayken ne okuduğunu bilmeyecek kadar) her şey haramdır.*”⁴⁴ lafzı vardır. Keşmîrî’ye göre bu ibâreden anlaşılan, çoğu sarhoş eden bir içkinin azı içildiğinde sarhoş etmiyorsa, o içkiyi az içmek haram değildir. Çünkü az içmek insanı namazdan sarhoş etmez. Bu görüşü destekleyen bir diğer delil ise İbn Abbâs’ın “*Şarap aynı haramdır. Az olsun çok olsun fark etmez. Her içkinin de sarhoş edeni haramdır.*”⁴⁵ rivâyetidir. ⁴⁶ Ebû Hanîfe ve İbn Mes’ûd’a nispet edilen “*Daha güçlü ibadet etmek kastıyla adı şarap olmayan içkileri, sarhoş etmeyecek kadar içmek helaldir. Malayani sebeple içmek ise haramdır.*” sözünü Keşmîrî farklı anlar. Ona göre mezkûr cümlelerin manası “*Adı şarap olmayan içkiler haramdır. Ancak daha güçlü ibadet etmek kastıyla sarhoş etmeyecek kadar içmek ise helaldir.*” şeklindedir. Bu te’vilde Keşmîrî, daha güçlü ibadet etmek için adı şarap olmayan içkileri içmeyi, tedaviye kıyas etmektedir. İbn Mes’ûd ve Ebû Hanîfe’nin cümlesinde “*Eşyada aslolan ibâhedir*” anlayışı ön plandayken, Keşmîrî’nin cümlesinde aslolan hürmettir. Helal olan ise ibadetleri daha güçlü yapmak kastıyla az içmektir. “*Sarhoş edici her şey haramdır.*” demek “*leş haramdır.*” demek gibidir. Nasıl ki zorluk halinde leş yemek helal ise daha güçlü şekilde ibadet etmek kastıyla sarhoş olmayacak kadar içki içmek de helaldir.⁴⁷

Bütün bu delillere rağmen Keşmîrî, bu konuda fetvâya uyduğunu açıkça söylemektedir. O bu bölümü Ebû Hanîfe’ye nispet edilen “*Bir damla nebiz içmem için bütün dünyayı bana verseniz de içmem. Çünkü nebiz muhtelefun fihtir. Bütün dünyayı nebizin haram olduğunu söylemem için bana verseniz, nebiz haramdır diyemem. Çünkü o muhtelefun fihtir.*” sözüyle bitirir.⁴⁸ İmam Mâlik, Ahmed b. Hanbel, Şâfiî İmam Muhammed başta olmak üzere cumhûr ulemâ ise sarhoş eden içkinin azı da çoğu da haram olduğu kanaatindedirler. Hanefîlerde de fetvâ bu görüşe göredir.⁴⁹

⁴³ Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, IV, 220.

⁴⁴ Müslim, Eşribe, 70.

⁴⁵ Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, IV, 221.

⁴⁶ Keşmîrî, *Feyz*, VI, 14.

⁴⁷ Keşmîrî *el-Arf*, III, 633. Keşmîrî’nin kullandığı diğer deliller için “bkz. Keşmîrî, *el-Arf*, III, 633.

⁴⁸ Keşmîrî, *el-Arf*, III, 631-636; A. Mif, *Feyz*, VI, 12-21.

⁴⁹ Keşmîrî, *el-Arf*, III, 631.

Mübârekpûrî, hamr isminin şaraba kullanılmasını mecâz değil, hakikat olarak görür. Nitekim Hz. Ömer şarabın, üzüm, hurma, arpa, buğday ve baldan imal edildiğini söylemiş, hamr akli örten her şeydir demiştir.⁵⁰ Zaten Tirmizî, Numan b. Beşîr'den Hz. Ömer'in söylediği beş şeyi merfû olarak nakletmektedir.⁵¹ Kirmânî, hamrın mezkûr nesnelere üretilen içki için kullanılmasını lügat açısından doğru olarak görse de örfte hamr kelimesinin, sadece üzümünden üretilen içki için kullanıldığı görüşünü savunmaktadır. Mübârekpûrî ise İbn Hacer'den yaptığı nakille bu görüşe katılmaz. Zira şeriata göre akli örten her şey, hamr olarak isimlendirilmiştir. Mütevâtir derecesine ulaşmış hadislerden anladığımız göre üzüm dışında üretilen içkiler için de sahâbîler, hamr kelimesini kullanmışlardır. Hz. Peygamber'den rivâyet edilen “*Hamr, üzüm ve hurmadan üretilir.*”⁵² hadisi ise hamr sadece bu iki şeyden üretilir manasında değil; çoğunlukla bunlardan üretilir manasına gelmektedir. Keşmîrî de şarabın sadece üzümünden üretilen içkiler için kullanıldığı fikrini doğru olarak görmez. O Buhârî'nin mezkûr hadisini ve hamr âyeti inince sahâbenin evlerindeki bütün küpleri kırmasını bu konunun delilleri olarak görür.⁵³

Mübârekpûrî'ye göre, Hanefîlerin görüşlerinin yanlış olduğunun bir diğer delili, sahâbîlerin içkiyi yasaklayan âyet geldiğinde üzümünden üretilsin üretilmesin her sarhoş edici içkinin yasak olduğunu anlayıp, üzüm dışındaki şeylerden üretilen şarapları da dökmeleridir.⁵⁴

Görüldüğü gibi Keşmîrî, sair zamanlarda maksudu aramasına rağmen hamr konusunda bir zâhirî gibi davranmıştır. Mübârekpûrî ise bir Hanefî gibi illeti sarhoş etme vasfı olarak tespit etmiş, ismi hamr olsun olmasın bu illetin bulunduğu her türlü içkiyi haram kabul etmiştir.

Keşmîrî'nin hadis yorumunda makâsıda çok önem verdiğini vurgulamıştık. O küllî kaideler, hadislerde görülen lafzî ihtilaflar ve hadislerin söylendiği zamanı dikkate alma gibi prensiplerden hareket ederek hadisi lafzî manasından çıkarmıştır. Makâsıd konusu için seçtiğimiz beş örnekte de Keşmîrî hadislerin maksudunu bulmak için gayret sarf etmiştir. Fakat hamr örneğinde yine makâsıdı aramak için çalışmasına rağmen

⁵⁰ Buhârî, Eşribe, 3.

⁵¹ Tirmizî, Eşribe, 8.

⁵² Müslim, Eşribe, 13.

⁵³ Keşmîrî, Feyz, VI, 5.

⁵⁴ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, X, 507-512.

lafızcı bir tavır sergilemiştir. Mübârekpûrî ise hadislerde makâsıdı aramak yerine hadislerin bütün tariklerini biraraya getirerek sonuca ulaşma yolunun tercih etmiştir.

1.2. Haber-i vâhid ile Kur'ân'a Hüküm İlavesi

Hanefîlerin haber-i vâhidle Kur'ân'a hüküm ilave etmeyi kabul etmediklerini daha önceden görmüştük. Bu bölümde, Keşmîrî ve Mübârekpûrî'nin hadisleri şerh ederken bu konuya nasıl yaklaştıklarını inceleyeceğiz.

Malum olduğu üzere Kur'ân, iki kız kardeşin aynı anda bir erkek tarafından nikâhlanmasını yasaklamıştır. Tirmizî'nin rivâyet ettiği bir hadiste de Hz. Peygamber teyze- hala ile yeğenlerinin aynı anda nikâh altına alınmasını yasaklamıştır.⁵⁵ Keşmîrî bu konuyu açıklarken katî delil olan Kur'ân'a haber-i vâhid ile ziyade konusuna değinir. İbn Kayyim Hanefîleri haber-i vâhid ile Kur'ân'a ziyadeyi kabul etmiyorlar, fakat bu konuda Kur'ân'a haber-i vâhidle ilave yapıyorlar eleştirisini kabul etmez. Zira ona göre burada Kur'ân'a ilave yoktur. Tenkîhü'l-menat⁵⁶ yoluyla bu sonuca varılmıştır. Ayrıca bu konudaki hadisler, haber-i vâhid değil, meşhûrdur. Meşhûr hadisle de Kur'ân'a ilave yapılır. Ümmetin kabul ettiği hadisler meşhûrdur. Hala-teyze ile yeğenin aynı erkek tarafından biklikte nikah altına alınmaması ümmet tarafından kabul gördüğü için bu konudaki hadisler de meşhûrdur. Eğer biz tevâtürü sadece isnâd tevâtürü olarak anlarsak, Kur'ân'ın tevâtüren bize kadar ulaştığını ispat edemeyiz. Ayrıca mahzurlu olan ziyade çeşidi, rükün ve şart ilavesi şeklinde olmalıdır.⁵⁷

Görüldüğü gibi Keşmîrî, usûl kaidesi olarak haber-i vâhidle Kur'ân'a ilave yapılmayacağını benimsemiştir. Fakat o, mezkûr konudaki hadislerin meşhur olduğunu Hanefîlere göre meşhur hadisle Kur'ân'a ilavenin caiz olduğunu belirtmiştir. Bu konuda Mübârekpûrî de Keşmîrî gibi düşünür.

Nebiz, hurma, üzüm, buğday ve arpadan elde edilen sıvıya denir. Hurma suya bırakılır, tadını suya verir, pişirilmez, sarhoş edici değildir. Tatlılaşmadan bu suyla abdest alınırsa ittifâken caizdir. Sarhoş edici seviyeye ulaştıktan sonra da abdest almak

⁵⁵ Tirmizî, Nikah, 28.

⁵⁶ Bir hükmün ta'lîli ile ilgili olarak nassta yer alan vasıflar üzerinde, illet olarak kabul edilmeyecek olanları ayıtlamak ve nassın göstermek istediği esas illeti belirlemek maksadıyla yapılan ictehad demektir. Bkz. Zekiyyüddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 166.

⁵⁷ Keşmîrî, *el-Arf*, II, 676.

ittifâken caiz değildir. Bu konuda mezheplerin tartıştığı tatlılaşmış, kaynatılmamış, sarhoş etmeyen akıcı hurma suyudur.⁵⁸

Tirmizî, Tahâret bölümünde Abdullah b. Mes'ûd'dan nebiz ile abdest almanın caiz olduğuna dair bir hadis nakleder.⁵⁹ Malumdur ki Kur'ân'da “*Eğer su bulamazsanız temiz bir toprağa teyemmüm edin*”⁶⁰ âyeti vardır. Âyete göre suyun bulunmadığı yerde teyemmüm yapılır. Âyette üçüncü bir alternatiften bahsetmez. Hanefilerce Kur'ân üzerine ziyade ancak meşhûr hadisle olabilir. Bu durumda Tirmizî'nin rivâyet ettiği hadisin meşhûr olup olmaması önem arz etmektedir. Zira hadis eğer meşhûr olmazsa haber-i vâhid olur ki bu durumda bu hadisle Kur'ân'ın hükmüne ilave caiz değildir. Bu sebeple şârihler bu konu üzerinde durmuşlardır.

Tirmizî'nin tahâret bölümünde Abdullah b. Mes'ûd'dan nebiz ile abdest almanın caiz olduğuna dair naklettiği hadis, râvi Ebû Zeyd sebebiyle zayıf kabul edilmiştir. Mübârekpûrî'ye göre, kim olduğu babası ve memleketi bilinmemektedir. Yani râvi meçhûlü'l-ayn'dir. Bu râvi Tirmizî, Ebû Hâtim, İbn Hibbân, Zeylaî tarafından da meçhûl kabul edilir. Malumdur ki Hanefilerce bu hadiste de geçtiği gibi nebiz ile abdest almak caizdir. Mübârekpûrî'ye göre Kur'ân'da su bulunamadığında alternatif olarak teyemmüm zikredilmektedir. Bu konuda delil olarak sunulan hadis ise Tirmizî, Zeylaî ve Tahâvî 'ye göre de zayıftır. Üstelik hadisin râvilerinden olan Ebû Zeyd meçhûlü'l-ayndır. Nebiz ise su değildir. Ebû Bekir İbn Arabî'nin dediği gibi bir maddenin su olabilmesi için temizleyici olmanın yanında, rengi ve kokusu su gibi olmalıdır. Bunlar olmazsa madde su olamaz. O halde bu zayıf rivâyet ile Kur'ân'a ilave yapılamaz.⁶¹

Keşmîrî'ye göre, hadisi Ebû Zeyd'den Ebû Fezâre ve Ebû Ravk Atiyye b. Hâris rivâyet etmiştir. Yani rivâyet, meçhûlü'l- haldir. Ayrıca hadisi İbn Mes'ûd'tan Ebû Zeyd'den başka on iki kişi daha rivâyet etmiştir. Keşmîrî bundan sonra Tirmizî hadisinin diğer tariklerinde eleştirilen râvileri ele alarak hadisin sıhhat değerlendirmesini yapar. Zeylaî'nin Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde verdiği rivâyette Ali b. Zeyd b. Cedân vardır. Müslim, bu râviyi destekleyici râvi olarak kullanmıştır. Bu râvi ittifaken sadûktur. Zeylaî'nin Dârekutnî'den yaptığı nakilde ise Hâşim b. Halid olarak verilmiştir. Râvinin doğru ismi ise Hişâm b. Hâlid'tir. Bu râvi de Ebû Dâvûd râvilerindedir. Hadisin diğer tarikindeki İbn Gaylân hakkında Dârekutnî meçhul demiş,

⁵⁸ Bennûrî, *Meârif*, I, 310.

⁵⁹ Tirmizî, Tahâret, 65.

⁶⁰ Nîsâ, 4/43.

⁶¹ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 377-381.

Zeylaî bir yorum yapmamıştır. Ama Zeylaî'nin kitabının başka bir yerinde bu râvi geçmektedir. İbn Hacer *İsâbe* 'de bu râvi hakkında "*Küçük sahâbidir.*" der. Ayrıca İbn Gaylân, İbn Mâce râvilerinden olup Muâviye ile hareket etmiştir. Tirmizî'nin nebiz hakkında naklettiği bu hadis, sahihtir. En azından hasen li zâtihîdir. Keşmîrî hadisin sıhhatini bu şekilde en azından hasen olarak verdikten sonra nebizin su olduğunu ispat eder. Ona göre nebiz, her ne kadar mukayyed su olsa da Araplar onu mutlak su yerine kullanmışlardır. Bu yol Arapların tuzlu suyu tatlı su yapmak için kullandıkları bir yoldur. Günümüzde kar suyuyla karışmış suya benzer. Bundan dolayı ona mukayyed su denmez.⁶² Ayrıca İkrime, İbn Abbâs ve Hz. Ali'den nebizle abdestin caiz olduğuna dair rivâyet vardır.⁶³ Keşmîrî bu yaptığı yorumlarla hadisi hasen derecesine çıkarmış, sahâbe rivâyetleriyle destekleyerek Kur'ân'a ziyade yapacak meşhûr seviyesinde olduğunu iddia etmiştir.

Sonuçta hadis Mübârekpûrî'ye göre zayıf ve bir râvisinden dolayı meçhuldür. Böyle bir rivâyetle Kur'ân'a ilave mümkün değildir.⁶⁴

Hanefilere göre, mehir en az on dirhem olmalıdır. Şâfiîlere göre ise eşlerin anlaştıkları şey, ne olursa olsun mehir yerine geçer. Tirmizî'nin rivâyet ettiği bir hadiste bir bayan, sandalet karşılığında bir erkekle nikâhlanmış, olayı duyan Hz. Peygamber, kadına "*Buna razı mısın?*" diye sormuş, kadın *evet* deyince evliliği onaylamıştır.⁶⁵ Keşmîrî, bu ve bu manaya gelen hadisleri müeccel mehre haml eder. Ona göre İbn Hümâm'ın Amr b. Abdullah el-Evdî > Vekî' > Abbâd b. Mansûr > Kasım b. Muhammed > Câbir tarikiyle naklettiği "*On dirhemden daha az mehir olmaz.*"⁶⁶ hadisi sahihtir.⁶⁷ Mübârekpûrî ise mehri on dirhem olarak belirlemeyi, "*Malınızdan vererek nikâh altına almanızda bir beis yoktur.*"⁶⁸ âyetine muhalif olarak görür. Zira âyette herhangi bir miktar tayini yapılmamıştır. Haber-i vâhid ile Kur'ân'ın tahsisi caiz değildir. Fakat Hanefîlerin zayıf bir hadisle Kur'ân'ı tahsis etmeleri hayret edilecek bir durumdur. Hele hele Şâfiîlerin delil olarak kullandıkları, on dirhemden daha az mehir tayin eden sahîh hadisleri, Kur'ân'a aykırı diyerek reddetmeleri daha da hayret verici bir

⁶² Mübârekpûrî'nin nebizi karla karışmış suya benzetilmesine itirazları için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 380.

⁶³ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 225-226.

⁶⁴ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 380.

⁶⁵ Tirmizî, *Nikâh*, 20.

⁶⁶ İbn Hümâm, Kemâleddîn, *Fethü'l-Kadîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts. III, 292. Sehâvî, İbn Hümâm'ın İbn Hacer ve İbn Ebî Hâtim'den naklettiği bu rivâyeti görmüş, araştırmış, rivâyeti asıl kaynaklarda bulamamış, bir sonuca varamamıştır. Bkz. Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-Marziyye, fi mâ Suile's-Sehâvî anhu*, (thk. Muhammed İshak Muhammed İbrahim) Dâru'r-Râye, Beyrut, 1418, s. 59.

⁶⁷ Keşmîrî, *el-Arf*, II, 660; A. Mlf, *Feyz*, V, 532.

⁶⁸ Nisâ, 4/24.

durumdur.⁶⁹ Hanefilere göre burada rükün ve şart ilavesi söz konusu değildir. Sadece bir hüküm ilavesi yapılmıştır.⁷⁰

Örnekte de görüldüğü gibi Keşmîrî, rivâyetin sahih ve meşhur olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Mübârekpûrî ise hadislerin zayıf ve haber-i vâhid olduğunu bu sebeple Hanefilere göre de Kur'ân'ın hükmüne bu hadis ile ilave yapılamayacağını savunmuştur.

Keşmîrî, Cuma namazında iki hutbe arasında oturmayı haber-i vâhidle Kur'ân'a hüküm ilave etmenin örneği olarak görür. Dikkat edilirse Keşmîrî'nin verdiği örnekte Kur'ân'ın hükmüne ilave rükün ve şart ilavesi değildir. Çünkü Ebû Hanîfe'ye göre Cuma namazında iki hutbe arasında oturma sünnettir. Malum olduğu üzere Cuma namazından bahseden âyette Allah "*Cuma günü namaza çağrıldığınızda Allah'ı anmaya koşun.*"⁷¹ buyurmaktadır. Âyet mutlak olarak zikre delâlet etmektedir. Tirmizî'nin rivâyet ettiği "*Hz. Peygamber Cuma günü hutbe okur, bir müddet oturur, sonra yine hutbe okurdu.*"⁷² hadisi ise, iki defa hutbe arasında oturmaya delâlet etmektedir.⁷³ Bu konuda Hz. Peygamber'den gelen fiilî uygulamayı unutmamak gerekir. Buna göre Cuma namazında hutbe okuma tevâtüren sabit olur, haber-i vâhide ihtiyaç hissedilmez.

Bu konunun bir diğer örneği, Kabe'de Hâtim içerisinde Kabe'yi karşısına almadan namaz kılmadır. Malum olduğu üzere, namazda Kabe'ye yönelmek farzdır. Bu, âyetle sabit bir konudur. Tirmizî'nin rivâyet ettiği Hâtim'de namaz kılma hadisi ise haber-i vâhittir.⁷⁴ Haber-i vâhidle de Kur'ân'a ilave yapılmaz. O halde Hâtim'de Kabe'yi karşısına almadan kılınan namaz dört mezhep imamına göre de sahîh değildir. Bu konuda diğer mezhep mensupları da Hanefiler gibi Kur'ân'a haber-i vâhidle ilave yapılamaz görüşünü benimsemişlerdir.⁷⁵

Haber-i vâhidle Kur'ân'a ilave konusunda verilen beş örnekte de Keşmîrî, hadislerin meşhur olduğunu ispata çalışmıştır. Mübârekpûrî ise aynı hadislerin haber-i

⁶⁹ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VII, 472.

⁷⁰ Keşmîrî, *el-Arf*, II, 660-661. Keşmîrî, nassa rükün ve şart ilavesi de yapılabileceğini savunur. Hırsızlıkta nisabın on dirhem olması ve Cuma namazı için şehrin şart olması haber-i vâhid ile nass üzerine rükün ve şart konusunda da yapılan ziyadeye örnektir. Zira ona göre haber-i vâhid ile katî bir nassa ziyade yapılması caizdir. Fakat bu durumun gerçekleşmesi için haber-i vâhidin katî olması (delaleti katî olursa) gerekir. Bu durumda katî mertebede de rükün ilavesi caiz olur. (katiyet ifade eder.) Haber-i vâhidin kitfiyet ifade etmesi ise karinelerle desteklenmesine bağlıdır. Keşmîrî, bu ifadeleriyle kenedisinin de birkaç kez dillendirdiği, "Hanefiler, haber-i vâhidle nass üzerine rükün ve şart ilavesi yapmaz. Sadece hüküm ilavesi yapar." tezini kabul etmiyor. Verdiği örneklerle Hanefilerin haber-i vâhid ile rükün ve şart konusunda da nass üzerine ziyade yaptıklarını belirtiyor.

⁷¹ Cumu'a, 62/9.

⁷² Tirmizî, Cum'a, 11.

⁷³ Keşmîrî, *el-Arf*, II, 24.

⁷⁴ Tirmizî, Hac, 48.

⁷⁵ Keşmîrî, *el-Arf*, II, 425.

vâhid olduğunu ispat etmek için gayret sarf etmiştir. Bu durumun sebep ise Hanefilerce Kur'ân'a ilavenin sadece meşhur hadisle yapılabilmesidir.

1.3. Hadislerden İstinbât Edilen Hükümlerin İletini Tesbit

Genellikle hükmün amacını gerçekleştirdiği kabul edilen, açık ve istikrarlı vasfa illet denir.⁷⁶ Tanımda da ifade edildiği gibi âyet ve hadislerde şâri'nin kastı, illet ile bilinebilir. Bu sebeple hadislerden çıkarılan hükümlerin doğru olabilmesi için, illetin doğru bir şekilde tespit edilmesi şarttır. Özellikle Hanefiler, Kur'ân ve hadislerdeki hükümlerin illetlerini bulmaya önem atfetmişler, hükmün illetini bulduklarında aynı illetin var olduğu bütün durumları, buldukları bu asla kıyas etmişlerdir. Biz bu bölümde her iki şârihin illet teorisine nasıl yaklaştıklarını örnekler üzerinden izah etmeye çalışacağız.

Tirmizî'nin Ebû Said el-Hudrî'den rivâyetine göre kadınların yanlarında mahrem bir akrabaları olmadığı müddetçe üç günlük bir mesafeye seyahat etmeleri yasaklanmıştır.⁷⁷ Mübârekpûrî, hadislerde mesafenin üç gün, iki gün, bir gece gündüz, bir gece, bir gün şeklinde değişik şekillerde geldiğini belirtir. Bu rivâyetlerden birini tercih etmek zor olduğu için İbn Abbâs'tan mervî "Kadın yanında mahremi olmadığı müddetçe seyahat edemez." hadisine dönülmesi kanaatindedir.⁷⁸ Yani ona göre mesafeyi belirten rivâyetlerde (mukayyed lafız) farklılık çok çeşitli olduğu için, mutlak olan lafza dönülmeli, ona göre hüküm verilmelidir. Bu durumda kadın, yanında mahremi olmaksızın hiçbir yere yalnız gidemez. Zaten Hanefilere göre âm lafzın, hâs lafza göre önceliği vardır. Ayrıca mutlakın mukayyede hamlini terkettikleri örnekler de vardır. O halde Hanefiler burada kendi kaidelerine muhalif davranmaktadırlar.⁷⁹ Hanefilere göre hadiste sayının zikredilmesi, hükmün o sayıya göre belirlenmesini vâcib kılmaz. Çünkü yolculuğun, seferilik hükmüne girebilmesi için Şeriatın kabul ettiği yolculuk şeklinde olması gerekir. Şeriatın kabul ettiği yolculuk ise üç günlük mesafedir. O halde kadın üç günden fazla mesafeye yalnız başına gidemezken, üç günden az mesafeye tek başına gidebilir.⁸⁰

⁷⁶ Dönmez, İbrahim Kafî, "İllet", *DİA*, İstanbul, 2000, XXII, 117.

⁷⁷ Tirmizî, *Radâ'*, 15.

⁷⁸ Buhârî, *Cezâü's-Sayd*, 26; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VIII, 50-51.

⁷⁹ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VIII, 51.

⁸⁰ Mahmut Hasan Diyobendî, *Emâli*, II, 725.

Keşmîrî ise, bu hadislerde hükmün illete göre belirlenmesi gerektiği fikrindedir. Bunu da belirleyecek olan kişinin kendisidir. O halde kadının yalnız başına seyahati konusunda zaman tahdidi önemli değil, hükmün dayandığı *fitne* illetinin olup olmaması önemlidir.⁸¹ Görüldüğü gibi Keşmîrî, hadisin dayandığı illeti tespit etmiş, hükmü de o illete göre belirlemiştir. Mübârekpûrî ise, hadislerde gelen değişik sayılar arasında tercih yapamayınca mutlak hadisin lafzına dönmüş, ona göre hüküm vermiştir. İlet konusuna ise hiç değinmemiştir.

Tirmizî'nin nakline göre Hz. Peygamber belli bir yaşta olan deveyi, bir kişiden ödünç almış, sonra ona onun devesinden daha iyi bir deve vererek şöyle demiştir: “*Sizin en hayırlılarınız, ödeme bakımından en iyi olanlarınızdır.*”⁸² Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre hayvanın ödünç olarak alınması caizken, Hanefîler, nizaya götüreceği sebebiyle bu alışverişi caiz görmezler. Mübârekpûrî, bu hadisin zâhirinden hareket ederek, Şâfiî ve Hanbelîleri haklı görür. Ona göre hayvanın yaşı ve diğer evsafi iyi belirlenirse nizaya götürmez. Mübârekpûrî'ye göre, Hz. Peygamber'in hayvanın hayvanla veresiye olarak satmayı yasaklamasından kastı, ödünç almayı yasaklama değil, veresiye satışı yasaklamadır. Mübârekpûrî, Keşmîrî'nin “*Her iki hükmün illeti de aynıdır. Dolayısıyla her iki alışveriş de caiz değildir.*” hükmüne katılmaz. Zira Tirmizî'nin naklettiği Ebû Hureyre tarikinde istikrâz (ödünç, borç alma) ifadesi geçmektedir. Ayrıca buğdayın buğdayla veresiye olarak satılması caiz değilken, borç olarak verilmesi caizdir.⁸³ Keşmîrî'ye göre ödünç alma, mislî, tartılıp ölçülebilen eşyalarda caizdir. Hayvanın hayvan karşılığında veresiye olarak satılmasıyla, karşılığında hayvan vermek kaydıyla borç olarak alınması da caiz değildir. Zira her iki hükmünde menâtı aynıdır. Borç almayı ifade eden rivâyet, belli bir olayı gösteren fiilî bir hadis iken, hayvanın başka bir hayvan karşılığında veresiye olarak satmayı yasaklayan hadis ise kavlidir. Bundan ötürü kavli hadis öne alınmalı, fiilî hadis kavli hadise göre yorumlanmalıdır. Fiilî hadisten murat ise şudur “Hz. Peygamber, hayvanı veresiye olarak belli bir fiyata satın almış, sonra yerine daha iyi başka bir hayvan vermiştir. Râvi bunu iskikrâz olarak rivâyet etmiştir.”⁸⁴ Keşmîrî, hayvanı borç olarak almayı nizaya götürmediği müddetçe caiz olarak görür. Ona göre insanlar kendi aralarında nizaya düşmeden böyle alışveriş yaparlarsa bu alışveriş caizdir. Fakat

⁸¹ Keşmîrî, *el-Arf*, II, 727.

⁸² Tirmizî, *Buyû*, 73.

⁸³ Mübârekpûrî; *Tuhfe*, VIII, 369-370.

⁸⁴ Keşmîrî, *el-Arf*, III, 165.

anlaşmazlığa düşerler de olay mahkemeye aksederse caiz değildir. Hz. Peygamber de zikredilen olayda aldığı deveden daha iyisini borç aldığı kişiye verdiği için tartışma çıkmamıştır.⁸⁵

Mübârekpûrî hadisin lafzını dikkate almış, hayvanların borç olarak ödünç alınabileceği hükmünü vermiştir. Keşmîrî ise, hayvanın hayvan karşılığında ödünç alınması caiz değildir diyerek hadisin lafzını dikkate almamıştır. O, lafızdan çok hadisin illeti üzerinde durmuş, hayvanı veresiye satmayı yasaklayan sahîh hadisin illeti ile, buradaki illetin aynı olduğunu belirlemiştir. Bundan sonrada bir Hanefî gibi davranarak aynı illetin olduğu faklı iki duruma aynı hükmü vermiş, iki alışverişin de caiz olmadığı sonucuna varmıştır. Ona göre Hz. Peygamber, belli bir ücret karşılığında hayvanı veresiye olarak satın almış, sonra daha iyi bir hayvanı satıcıya vermiştir. Keşmîrî, hükmün illetini nizaya götürmeme olarak benimsediği için evsafı belli, tartışma yaratmayacak veresiye hayvan alımını caiz olarak görmüştür. Mübârekpûrî ise hükmün illeti ile hiç ilgilenmemiş, hadisin zâhirini esas almış, veresiye hayvan satımını ise caiz görmüştür.

Tirmizî'nin rivâyetine göre Hz. Peygamber Hedy kurbanını sol tarafından kan akıtacak şekilde işaretlemiştir.⁸⁶ Cumhûr bu hadisten hareket ederek, hedy kurbanlarının bu şekilde keskin bir bıçakla işaretlenmesinin caiz olduğunu söylerler. Hanefîlere göre ise bu işlem, müslü olduğu için bid'attır. Mübârekpûrî, Hanefîleri bu tavırlarından dolayı eleştirir. Vekî'in de dediği gibi Hz. Peygamber'in sözünün karşısına diğer insanların sözlerini çıkaranlar, bu fikrinden vazgeçinceye kadar hapsedilmelidir. Mübârekpûrî, Tahâvî'nin Hz. Peygamber sadece işaret koyuyordu, fakat sonradan insanlar hayvana eziyet etmeye başladılar. Ebû Hanîfe bu yüzden iş'ârı bid'at kabul etmiştir görüşünü doğru bulmaz. Ona göre bu hadis, Ebû Hanîfe'ye ulaşmamış olmalıdır.⁸⁷ Keşmîrî, Tahâvî'nin görüşünü aktardıktan sonra olayın illetiyle alakalı şu tespitte bulunur. Mekkeliler iş'âr yapılmamış hayvanları tanımadıkları için el koyuyorlardı. Hz. Peygamber, Mekke müşriklerin hedy kurbanına el koymamaları için bu şekilde işaretledi. Bundan ötürü iş'ârın illeti ortadan kalktığı için hükmü de kalkar.⁸⁸

Keşmîrî ve Mübârekpûrî'nin illeti tespit etme konusunda farklı düşündükleri konulardan biri de kâmet getirildikten sonra nafilâ namaz kılma hususudur. Tirmizî,

⁸⁵ Keşmîrî, *Feyz*, III, 535.

⁸⁶ Tirmizî, *Hac*, 44.

⁸⁷ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VII, 46-47.

⁸⁸ Keşmîrî, *el-Arf*, II, 455-456.

kâmet getirildikten sonra sabah namazının sünnetinin kılınmayacağına dair Ebû Hureyre'den “*Kâmet getirildikten sonra sadece farz namaz kılınır.*” hadisini nakleder.⁸⁹ Görüldüğü gibi hadisin zâhirine göre, farz namaz için kâmet getirildiğinde nafîle namaz kılınmaz. Mübârekpûrî, bu hadisi verdikten sonra Buhârî'nin rivâyet ettiği “*Sabah namazı dört rekât mı?*”⁹⁰ hadisi başta olmak üzere aynı manayı destekleyen birkaç hadis nakleder. Sonra Tirmizî gibi, mezkûr hadisin hem mevkûf hem de merfû tarikleri olduğunu, kendi tercihinin ise merfû olması yönünde olduğunu belirtir. Sonra da sabah namazı için kâmet getirildikten sonra namaz kılma ile alakalı dokuz ayrı görüş nakleder. Bu görüşlerden “*Müezzinin kâmete başladığını duyduğu andan itibaren ister mescidin içinde isterse de dışında hiçbir nafîle namaza başlayamaz. Başlarsa asi olur*” diyerek Zâhirîlerin görüşlerini tercih eder.⁹¹ Görüldüğü gibi Mübârekpûrî, hadisin illeti üzerinde hiç durmadan zâhirinden hareket ederek bir sonuca varmıştır.

Keşmîrî'ye göre buradaki yasağın illeti, sabah namazının sünnetini mescitte kılmaktır. İleti bu şekilde tespit etmenin sebebi şudur: İbn Huzeyme'nin Enes'ten nakline göre Hz. Peygamber sabah namazı için henüz kâmet getirilmeden mescide gelmiş, sabah namazının sünnetini aceleyle kılanları görünce “*İki namaz beraber öyle mi?*” deyip bu namazı kılmalarından nehy etmiştir.⁹² İmam Mâlik ve Bezzâr, bu rivâyeti *namaz kılmaktan nehyetti* bölümü olmaksızın mürsel olarak rivâyet etmiştir.⁹³ Keşmîrî'ye göre illet tespitini doğrulayan bir diğer delil ise İbn Ömer ve İbn Abbâs'ın kâmet getirildikten sonra mescit dışında iki rekât sünnet kılınabilir fetvâlarıdır. Keşmîrî, Şâfîiler gibi yasağın illetini sabah namazının farzının başlamasına bağlamaz. Çünkü Hz. Peygamber, kâmetten önce de sabah namazı kılındıktan sonra da sünnetin kılınmasından nehy etmiştir. Buna göre buradaki yasağın illeti mekan birliği veya farz namaz kılanlarla karışma endişesidir.⁹⁴

Hadislerin illetini tespit etme konusunda seçtiğimiz dört örnekte de Keşmîrî illeti tespit etmiş, illete göre hadisten hüküm çıkarmıştır. Mübârekpûrî ise illeti göz önüne

⁸⁹ Tirmizî, *Salât*, 197.

⁹⁰ Buhârî, *Salât*, 38.

⁹¹ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, V, 24-26.

⁹² İbn Huzeyme, Muhammed b. İshak, *Sahîhu İbn Huzeyme*, II, 170.

⁹³ Mâlik, *Salâtü'l-Leyl*, 31.

⁹⁴ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 668-672. İhramlı kişinin fare, yılan akrep, çaylak ve kargayı öldürebileceğine dair hadisin illetini konusunda bkz. Keşmîrî, *el-Arf*, II, 383; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VI, 487. Her iki şârihin ramazan orucunu bozma sebebiyle gerekli keffâretin illeti hakkındaki tespitleri için bkz. Keşmîrî, *el-Arf*, II, 262; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VII, 47-47.

almamış, hadisin zâhirinden hareket ederek, hadisten hüküm çıkarma yolunu tercih etmiştir.

1.4.Rivâyet Ettiği Hadisin Hilafına Fetvâ Vermeme

Hanefîlerin hadislerin sıhhatini değerlendirirken kullandıkları metin tenkidi metotlarından birisi de râvinin rivâyet ettiği hadise muhalif bir davranışının veya fetvâsının olmamasıdır. Serahsî'nin ifadesine göre Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf, “*Velisinin izni olmadan evlenen kadının nikâhı batıldır.*”⁹⁵ hadisiyle bu sebeple amel etmemişlerdir.⁹⁶

Tirmizî, Tahâret bölümünde köpeğin yaladığı kabın pis olup, temizlenmesi için yedi defa yıkanmasına dair Ebû Hureyre'den hadis nakleder.⁹⁷ Şârihler bu hadiste geçen biri toprakla olmak üzere yedi defa yıkama meselesini tartışmışlardır.

Hanbelîler ve Şâfiîlerde yedi defa yıkamak vâcibtir. Mâlikîlere göre köpeğin artığı temizdir. Yaladığı kabın ise yedi defa yıkanması gerekir. İmam Mâlik'e aradaki çelişki sorulduğunda ise net bir selefi tavırla “*bilmiyorum*” demiştir.⁹⁸ Hanefîlerde ise, üç defa yıkamak vâcib, yedi defa yıkamak müstehaptır. Keşmîrî'ye göre Hanefîler, üç defa yıkamanın vâcib olduğunu bu hadisin râvisi olan Ebû Hureyre'nin fetvâsından çıkarmışlardır. Tahâvî'nin nakline göre Ebû Hureyre, köpeğin yaladığı kabın temiz olması için en az üç defa yıkamayı tavsiye etmiştir.⁹⁹ Ayrıca İbn Adıyy *el-Kâmil* isimli eserinde Ebû Hureyre'den üç defa yıkamaya dair Kerâbîsî'den merfû bir hadis nakletmiş ve Kerâbîsî hakkında şöyle demiştir: “*Adı Hüseyin b. Ali olup Şâfiî'nin talebesidir. Ahmed b. Hanbel Halkü'l- Kur'ân'a dair görüşlerinden dolayı ondan razı değildir. Bu durumun başka bir sebebi yoktur. Rivâyet ise hasen yahut sahihtir.*”¹⁰⁰

Ebû Hureyre, üç defa yıkamayı yeterli gören fetvâsını, yedi defa yıkamayı mendup olarak düşündüğü için veya rivâyet ettiği hadisi unuttuğu için vermiş olabilir. Bu yüzden burada neshten söz etmek uygun değildir. Ayrıca Ebû Hureyre'den yedi defa

⁹⁵ Tirmizî, Nikah, 14.

⁹⁶ Serahsî, Usûl, II, 3; Aktepe, İshâk Emin, *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, s. 149.

⁹⁷ Tirmizî, Tahâret, 68.

⁹⁸ İmam Mâlik, *el-Müdevenetü'l-Kübrâ*, (thk. Zekeriye Umeyrât), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, I, 115.

⁹⁹ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 23.

¹⁰⁰ İbn Adıyy, *el-Kâmil fi'd-Duafâ*, II, 366. Bu hadisin sıhhatiyle alakalı Keşmîrî'nin müdafası ve Mübârekpûrî'nin cevapları için bkz. Keşmîrî, *el-Arf*, I, 229; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 393.

yıkamaya dair rivâyet de vardır. Üç defa yıkamayı ifade eden fetvâ ile yedi kez yıkamayı ifade eden fetvâların senedleri birbirleriyle eşit değildir.¹⁰¹

Görüldüğü gibi Keşmîrî Ebû Hureyre'nin “*üç defa yıkama yeterlidir*” fetvâsını esas almış, yedi defa yıkamayı gerekli gören hadisi, mezkûr fetvâyâ göre yorumlamıştır. Çünkü Hanefîlere göre râvinin rivâyet ettiği hadise muhalif bir fetvâsının olmaması gerekmektedir. Mübârekpûrî ise yedi daha yıkama hadisini sahîh kabul etmiş, üç defa yıkama fetvâsını sahîh olan hadise göre yorumlamıştır.

Mübârekpûrî, aslında teoride karşı olduğu râvinin rivâyet ettiği hadisin hilafına fetvâ vermemesi prensibini muhatabına cevap verme sadedinde ibadetlerde niyabet konusunda kullanmıştır. Tirmizî'nin naklettiği bir hadise göre Hz. Peygamber annesi vefat etmiş bir kadına annesinin yerine oruç tutabileceğini, hacca gidebileceğini söylemiştir.¹⁰² Ahmed b. Hanbel'e göre farz oruçta değil, nezir orucunda niyabet caizdir. Ebû Hanîfe, niyâbeti caiz görmemiştir. Şâfiî'nin kavî-kadîmine göre caizken, cedide göre caiz değildir. Beyhakî ve Nevevî hadisin zâhirine uygun olduğu için eski görüşünü tercih etmiştir. Ehl-i hadis ise, Ahmed b. Hanbel gibi düşünmektedir. Çünkü bu hadisin bazı tariklerinde nezir orucu açıklaması vardır. *Kimse başkasının yerine namaz kılıp, oruç tutamaz.*¹⁰³ hadisi ise onlara göre farz oruçlarla alakalıdır. Hanefî ve Şâfiîler bu hadisteki “*Annenin yerine oruç tut.*” ifadesini “Oruç fidyesi ver” şeklinde te'vil etmişlerdir. Bu te'vilin sebebi ise, Tirmizî'nin naklettiği İbn Ömer hadisidir. “*Kim üzerinde bir ay oruç borcu olarak ölürse, velisi her gün için bir fakiri doyursun.*”¹⁰⁴ hadisidir. Keşmîrî'ye göre “*Annenin yerine oruç tut.*” ifadesinden kasıt isâbedir. (Oruç tutup sevabını ölüye gönderme) صومي عنها Annenin yerine oruç tut ifadesi hem niyabet hem de isâbe için kullanılabilir. Sevabını ölüye bağışlamak için oruç tutan kişiye صام عنه denilebilir. “*Kimse başkasının yerine oruç tutup, namaz kılmasın.*”¹⁰⁵ mevkûf hadisi ise niyabeti yasaklamaktadır. Namaz konusunda niyabet olmayacağına dair icmâ olduğu için oruçta da caiz olmaması daha yakın bir ihtimaldir. Oruç hakkında böyle düşünen Keşmîrî, ölü için Kur'ân okuyup sevabını ölüye bağışlamayı da caiz görmektedir.¹⁰⁶

¹⁰¹ Mübârekpûrî'nin yedi defa yıkama rivâyetinin senedini daha sahîh görmesinin delilleri için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 388-390.

¹⁰² Tirmizî, *Zekât*, 31.

¹⁰³ Mâlik, *Sıyâm*, 42.

¹⁰⁴ Tirmizî, *Savm*, 23.

¹⁰⁵ Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, VI, 176.

¹⁰⁶ Keşmîrî, *el-Arf*, II, 207-210; A. Mîf, *Feyz*, III, 353-355.

Ehl- i hadisten olan Mübârekpûrî ise ölen kişi yerine oruç tutmayı, hadisin zâhirine uyuyor diyerek kabul eder. Nesâî'nin İbn Abbâs'tan rivâyet ettiği “*Kimse başkasının yerine namaz kılıp, oruç tutmasın.*” rivâyetini hem İbn Abbâs hem de Hz. Âişe'nin fetvâlarına muhaliftir.¹⁰⁷ Bundan ötürü bu hadisle istidlâl yerine sahîh olan hadis tercih edilmelidir. Tirmizî'nin naklettiği hadisi sahîh olarak gören Mübârekpûrî, kimse başkasının yerine oruç tutmasın rivâyetini Hz. Âişe ve İbn Abbâs'ın fetvâsına muhalif gördüğü için ölen kişinin yerine, nezir veya başka sebeple olsun oruç tutmayı caiz olarak görür.¹⁰⁸

Mübârekpûrî'nin Hz. Âişe ve İbn Abbâs'ın başkasının yerine oruç tutulabildiğine dair fetvâlarından hareketle “*Kimse başkasının yerine oruç tutup namaz kılamaz.*” rivâyetini reddetmesi ise tam bir hanefî tavrıdır. Hanefîler ise kendi prensiplerine daha uygun olan uygulamayı öncelikle de garihsenecek bir durum yoktur.

1.5. Hocaya Bağlılık veya Kûfe Ameli

Keşmîrî, hadislerin sıhhatini ortaya koyarken Kûfe amelini delil olarak kullanmaktadır Kûfe ameli, Malikî mezhebinin amel-i Medîne deliline benzer bir niteliktedir. Hanefîlerin hocaya bağlılık prensibinin, Keşmîrî'nin bu şekilde bir yol izlemesinde etkili olduğu muhakkaktır. Keşmîrî Kûfe amelini, Medîne amelinde olduğu gibi belirgin ve yaygın bir şekilde kullanmaz. Fakat Hanefîler ve Selefler arasında önemli tartışma konularından olan muktedînin Fâtiha okuması ve namazda elleri kaldırma gibi konuları bu prensiple sonuçlandırmıştır.

Namazda rükünlar arasında ellerin kaldırılıp kaldırılmayacağı konusu, Hanefîler ve Selefler arasında ilk dönemlerden itibaren tartışılan konuların en meşhurlarındandır. Mübârekpûrî, konuyu *Tuhfe*'de geniş bir şekilde gündeme getirmiş, Keşmîrî ise hem konuya şerhlerinde değinmiş hem de *Neylü'l-Ferkadeyn* ve haşiyesi *Bestü'l-Yedeyn* ismiyle iki ayrı makale yazmıştır. Mübârekpûrî'ye göre Suyûtî, bu konudaki hadisleri 21 sahâbeden gelmesi gerekçesiyle mütevâtir kabul etmiştir. Bu konuda müstakil bir eseri olan Buhârî, hadislerin 17 ayrı sahâbîden, Şevkânî ise 30 ayrı sahâbîden geldiğini belirtmişlerdir. Hâkim en-Nisâbûrî ise, aşere-i mübeşşerenin tamamından ittifaken bu

¹⁰⁷ İbn Ebû Şeybe, *Musenef*, III, 463.

¹⁰⁸ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VI, 232-235.

konuda hadis geldiğini ifade etmiştir. Buhârî bütün sahâbîlerin namazda ellerini kaldırdıklarını, bu konuda tek sahâbînin istisna edilmediğini nakletmiştir.¹⁰⁹

Keşmîrî, Buhârî'nin “Hz. Peygamber’in arkadaşlarından herhangi birisinin, Rasûlullah’ın namaz kılarken ellerini kaldırmadığına dair sahîh tek bir rivâyeti yoktur.”¹¹⁰ görüşünü kabul etmez. Tirmizî ve İbn Abdilberr’in nakline göre, Muhammed b. Nasr el-Mervezî’ye göre Kûfeliler, icmâen namazda ellerini kaldırmamaktadır. İbn Abdilberr’e göre İbn Mes’ûd’un namazda ellerini kaldırmadığı konusunda ihtilaf yoktur.¹¹¹ Kûfeliler Hz. Ali’den Medineliler ise Ebû Hureyre’den ihtilafli olarak ellerini kaldırdıklarına dair hadis rivâyet etmişlerdir. Bu ifadelerden Buhârî’nin verdiği hükmün yanlışlığı ortaya çıkmaktadır.¹¹² Keşmîrî’ye göre Buhârî, İbn Mes’ûd’un namazda ellerini kaldırmadığına dair sadece bir hadis nakletmiş, onu da illetli bularak reddetmiştir. Buhârî, İbn Mes’ûd’dan ve Hz. Ali’den amelî tevâtür olarak gelen rivâyetleri hiç göz önüne almamıştır.¹¹³ Keşmîrî’ye göre Hz. Peygamber’in namazını anlatıp ellerini kaldırdığından bahsetmeyen her rivâyet, Hanefilerin delili arasında zikredilebilir.¹¹⁴

Keşmîrî’ye göre, bu konudaki ihtilaf iki zıt konu hakkındaki bir ihtilaf değil daha faziletli olanı arama ihtilafıdır. Namazda hem elleri kaldırma hem de kaldırmama Hz. Peygamber’den itibaren amelî tevâtür olarak nakledilmiştir. Namazda ellerin kaldırılmamasını ifade eden hadisler, mütevâtir derecesine ulaşmasa da Kûfelilere göre amelen mütevâtir sayılırlar. Kûfe dışındaki şehirlerde de namazda ellerini kaldırmayanların olduğu malumdur. Medine’de ellerini kaldırmayanlar çoğunlukta olduğu için İmam Mâlik namazda elleri kaldırmamayı tercih etmiştir.¹¹⁵ Kûfeliler meseleyi Hz. Ebû Bekir, Ömer son olarak Hz. Ali döneminde araştırmışlar, sonra da namazda elleri kaldırmama üzerine icmâ etmişlerdir.¹¹⁶ Bir hadisin amelle desteklenmesi isnattan daha öncelikli bir sıhhat ölçütüdür.¹¹⁷ Bu konunun en iyi örneği Kur’ândır. Eğer biz her bir ayetin Cibril tarafından Hz. Peygamber’e indirildiğinin

¹⁰⁹ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, III, 412.

¹¹⁰ Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Raf’u ’l-Yedeyn fi’s-Salât*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1996, s. 31.

¹¹¹ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, (thk. Salim Muhammed Atâ) Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 2000, I, 408.

¹¹² Keşmîrî, *Neyl*, s. 65.

¹¹³ Keşmîrî, *Neyl*, s. 95.

¹¹⁴ Keşmîrî, *Neyl*, s. 71.

¹¹⁵ Keşmîrî, *Neyl*, s. 30, 150. Keşmîrî’nin Mâlik’in namazda ellerini kaldırmadığına dair değerlendirmeleri için bkz. Keşmîrî, *Neyl*, 41-42; A. Mlf, *Basu ’l-Yedeyn*, s. 81.

¹¹⁶ Keşmîrî, *Neyl*, s. 167.

¹¹⁷ Keşmîrî, *Neyl*, s. 42.

senedli delillerini aramaya kalkarsak bulamayız. Fakat amelî tevâtür şeklinde Kur'ân'ın bize intikal ettiğini biliriz.¹¹⁸

Mübârekpûrî, İbn Ömer,¹¹⁹ Hz. Ali,¹²⁰ Enes,¹²¹ Hz. Ebû Bekir¹²² gibi sahâbîlerden mervî namaz kılariken ellerini kaldırdıklarına dair rivâyetleri sahîh olarak kabul eder. O bu konuda Buhârî'ye uymuş, başta İbn Mes'ûd olmak üzere Kûfelilerden gelen namazda ellerini kaldırmadıklarına dair rivâyetleri illetli olarak kabul etmiştir. Bunun bir neticesi olarak da Kûfelilerin uygulamasını önemsememiş, sahîh olarak kabul ettiği rivâyetlerin zâhirinden hareket ederek, namazda elleri kaldırmanın gerekli olduğu sonucuna varmıştır.¹²³

Keşmîrî'nin Kûfe ameline göre değerlendirdiği diğer bir konu ise müktedînin Fâtiha okuması meselesidir. İmama uyan kişinin Fâtihâ okuyup okumayacağı ilk dönemlerden itibaren tartışılan konuların başında gelmektedir. Hanefîlerin en fazla eleştirildiği konulardan biri olan bu mesele, Hind alt kıtasında da Mübârekpûrî ve Keşmîrî'nin yaşadığı dönemin en önemli tartışma konularındandır. Konuyla alakalı hem Keşmîrî hem de Mübârekpûrî'nin müstakil kitapları vardır.

İmama uyan kişinin Fâtihâ okuması konusunda mezhepler ihtilaf etmişlerdir. Mekhûl, Evzâî ve Şafîî cehrî ve hafî bütün namazlarda Fâtihâ okunması gerektiği görüşündedirler. Zührî, Mâlik, İbn Mübarek ve Ahmed b. Hanbel cehrî namazlarda Fâtihâ okunmaması, Süfyân-ı Sevrî ve Kûfeliler ise cehrî ve hafî bütün namazlarda Fâtihânın okunmaması gerektiği fikrindedirler.¹²⁴ Her iki şârih, diğer konularda olduğu gibi bu konuyu da detaylı bir şekilde ele almışlardır.¹²⁵ Keşmîrî'ye göre tartışma konusu selef döneminde iki fiilden birini tercih etme meselesi iken, sonraki dönemlerde vucûb ve batıl meselesi haline dönüşmüştür.¹²⁶

Keşmîrî'ye göre cehrî namazlarda “*Muktedînin Fâtihâ okuması gerekir*” diyenler halef ve selef uleması içerisinde azınlıkta kalmaktadır. Cehrî namazda Fâtihâ okunmamalıdır diyenler ise çoğunlukta olup, sahîh sünnet bu ikinci gruptadır. Cehrî

¹¹⁸ Keşmîrî, *Neyl*, 103-104.

¹¹⁹ Buhârî, *Ezan*, 84; Müslim *Salât*, 21.

¹²⁰ Buhârî, *Raf'u'l-Yedeyn*, s. 22.

¹²¹ İbn Mâce, *İkâmetü's-Salât*, 15.

¹²² Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, II, 53.

¹²³ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, III, 410-426.

¹²⁴ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, IV, 132.

¹²⁵ Konunun “Kur'ân Okunduğunda dinleyin” ayetiyle ilgisi hakkında bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, IV, 137; Keşmîrî, *el-Arf*, I, 531. Konu hakkında Hanefîlerin kullandığı diğer hadisler ve yorumları için bkz. Keşmîrî, *el-Arf*, I, 520-533; Seleflerin kullandığı diğer hadisler ve yorumları için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, IV, 128-147; IV, 318.

¹²⁶ Keşmîrî, *Fasl*, s. 6-7.

namazda Fâtihâ okumak vâcibtir, diyenlerin hadislerini cumhûr ulema zayıf kabul etmiştir. Ebû Musa'dan rivâyet edilen “*İmam okuduğunda siz susun*”¹²⁷ hadisini Ahmed b. Hanbel, Müslim, İshak, İbn Hanbel'in öğrencisi Ebû Bekir b. Esrem, Taberî, İbn Adilberr, İbn Hazm ve diğer âlimler sahîh kabul etmiş, Buhârî ise bu âlimlere muhalefet etmiştir. Buhârî'nin muhalefeti bu hadisin sıhhatine bir zarar vermez.¹²⁸

Gizli okunan öğle ve ikinci namazlarına gelince Hanefilere göre muktedî, Fâtihâ okumamalıdır. Burada vâciblik veya haramlıktan söz edilmez. Ebû Hanîfe ilk görüşünde muktedinin okuyabileceğini söylerken, sonra bu görüşünden dönmüştür. Fakat bu okumayı kerih gördüğü için değil, okumamayı tercih ettiği içindir. Bu konuda Hanefilerin delilleri ise “*Kim bir imama uyarsa, imamın kıraati müktedînin kıraati yerine geçer.*” hadisidir. Beyhakî bu konuda sahîh bir hadis yoktur dese de Ahmed b. Menî' b. Abdurrahman (ö. 244/858) bu hadisi İshak el-Ezrak > Süfyân > Şerik > Musa b. Ebû Aişe > Abdullah b. Şeddâd > Câbir b. Abdillâh tarikiyle Buhârî ve Müslim şartlarına uyan bir senedle rivâyet etmiştir.¹²⁹ Abd b. Humejd ise *Müsned*'inde Ebû Nuaym > Hasan b. Salih > Ebû'z-Zubeyr > Câbir Abdilleh tarikiyle rivâyet etmiştir.¹³⁰ Ahmed b. Hanbel de rivâyeti aynı tarikle vermiştir.¹³¹ Keşmîrî'ye göre birinci sened kabul edilmelidir. İmam Muhammed, Ebû Hanîfe'den bu tarikle bir nakil yapmıştır. Beyhakî'nin Leys b. Sa'd > Talha > Musa b. Ebû Aişe > Abdullah b. Şeddâd > Ebû Velid > Câbir tarikiyle nakledilen rivâyette Talha ve Ebû Velid hakkında meçhul demesi doğru değildir.¹³²

Zira buradaki Talha, Talha b. Ebû Said el-İskenderî olabilir ki Leys ondan rivâyet etmiştir. Ebû Velid ise Abdullah b. Şeddâd'ın künyesi olabilir. Bu durumun çözümü için yukarıdaki İbn Menî'den nakledilen senede bakmak yeterlidir. Abdullah b. Şeddâd küçük sahâbîlerdendir. Hocaları sahâbîler, öğrencileri ise tabiûndur. Bu rivâyet Kûfe'ye ulaşmış, Hicaz ve Şam'a ulaşmamıştır. Kûfeliler bu hadisle amel etmiş, fetvâlarını bu rivâyete göre vermişlerdir.¹³³ Bu hadisin mürsel olduğunu söylemekle sonuç değişmez. Zira sahâbe kavliyle desteklenmiş mürseller makbuldür. Bu konuda İbn Ömer ve Zeyd

¹²⁷ Müslim, Salât, 63.

¹²⁸ Keşmîrî, *Fasl*, s. 140; A. Mif, *el-Arf*, IV, 531.

¹²⁹ Bûsîrî, Ahmed b. Ebû Bekir b. İsmail, *İthâfû'l-Hiyariti'l-Mehera bi Zevâidi'l-Mesânidi'l-Aşera*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1986, II, 168; İbn Hümâm, *Fethü'l-Kadir*, I, 338.

¹³⁰ Abd b. Humejd, Ebû Abdullâh, *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humejd*, (thk. Mustafa Advî), Beyrut, 2002, II, 150.

¹³¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXIII, 12.

¹³² Beyhakî, *el-Kirâe Half'e'l-İmâm*, s. 148.

¹³³ Keşmîrî, *Fasl*, s. 142-146.

b. Sabit'ten fetvâlar vardır. Abdullah b. Şeddad küçük sahâbî olduğu için sahâbînin mürseli olur ki bu tür mürseller de makbuldür.¹³⁴ Görüldüğü gibi Keşmîrî, Kûfe uygulamasını öne almış, hadislerin sıhhatini buna göre yorumlamıştır. Kûfe amelinin dayandığı hadisin zaafının Kûfe alimlerinin bu hadisle amel etmesi gerekçesiyle görmezden gelmiştir.

Mübârekpûrî, başta Ebû Hureyre'den nakledilen *Kim, imama uyararak farz bir namaz kılsa, imamın sustuğu anlarda Fâtihâ suresini okusun.*¹³⁵ hadisi ile "*Fâtihâ okumayanın namazı yoktur.*"¹³⁶ hadisleri olmak üzere diğer hadisleri sahih olarak kabul etmiş, Hanefîlerin kullandığı hadisleri sahih kabul ettiği hadise göre yorumlamıştır. Ona göre kendi kullandığı hadisler râcih, Hanefîlerin kullandığı hadisler ise mercûhtur. Mübârekpûrî'nin delil olarak zikrettiği hadislerin zâhiri, cehrî ve sırrî bütün namazları kapsayacak şekilde mutlak olarak geldiği için lafzı itlâkı üzere bırakmış, hükmü mutlak olarak gelen hadislerin zâhiri üzerine kurmuştur. Ona göre Hanefîlerin delil olarak kullandığı "*İmam okuyunca siz dinleyin*" hadisi mahfûz değildir. Hadis sahih kabul edilse dahi Fâtihâ dışında imamı dinleyin manasına gelir.¹³⁷ Örnekten de anlaşılacağı gibi Mübârekpûrî, öncelikle "*Fatiha okumayanın namazı yoktur*" ve bu manayı destekleyen hadisleri sahih olarak kabul etmiştir. Selefî tavrının devamı olarak Hanefîlerin kullandıkları bütün hadislere mercûh demiştir. Mutlak olarak gelen hadisin zâhirine bağlı kaldığı için de Fâtihâ okunmayan her namazı batıl saymıştır.

1.6. Hz. Peygamber'in Fiilleri ve Verdiği Hükümlerin Taksimatı

Hanefîlerin Hz. Peygamber'in bütün fiillerinin vahye dayandığı fikrini kabul etmediklerini, Şâfiî ve onu takip edenlerin ise bütün hadislerin vahye dayandığını kabul ettiklerini birinci bölümde görmüştük. Keşmîrî diğer Hanefî müelliflerde olduğu gibi, bazı prensipleri kullanarak Hz. Peygamber'den gelen hadislerin bağlayıcılığını sınırlandırabilmektedir. Biz bu bölümde Keşmîrî'nin hadislerin bağlayıcılığını sınırlandırmasını belli başlıklar altında örneklerden hareket ederek inceleyeceğiz.¹³⁸

¹³⁴ Keşmîrî, *el-Arf*, IV, 529.

¹³⁵ Hakim, *Müstedrek*, I, 364

¹³⁶ Ebû Dâvûd, *Salât*, 136.

¹³⁷ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, IV, 142.

¹³⁸ Hz. Peygamber'in fiil ve ictihatları hakkında detaylı bilgi için bkz. Şimşek, Murat, *İslâm Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in İctihat ve Tararrufları*, TDV, Ankara, 2011; Muhammed b. Süleyman b. Abdullah el-Eşkar, *Ef'âlu'r-Rasûl ve Delâletühe ala'l-Ahkâmi's-Şer'iyye*, Muessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2003.

1.6.1. Siyaset

Hız. Peygamber'in bütün fiilerinin vahye dayanmadığı görüşünde olan Hanefiler, Rasûllah'ın bazı hükümlerini, yaşadığı dönemdeki olayları dikkate alarak ve siyaseti gözetererek verdiğini iddia etmektedirler. Tirmizî'nin nakline göre Yahudi birisi, bir cariye'nin başını taşla ezmiş, ziynet eşyalarını ise gasp etmiştir. Olay Hız. Peygamber'e ulaşınca Yahudi'yi getirtmiş, Yahudi olayı itiraf edince, başını taşla ezdirtmiştir.¹³⁹ Keşmîrî, "*Kısas kılıçla yapılır.*"¹⁴⁰ hadisinden dolayı, taşla baş ezilmesini Hız. Peygamber'in siyaset gereği yaptığı kanaatindedir.¹⁴¹ Mübârekpûrî'nin Şevkânî'den yaptığı nakle göre "*Kısas, kılıçla yapılır*" hadisinin bütün tarikleri zayıftır. Fakat "*Öldürdüğünüzde güzel öldürünüz.*"¹⁴² hadisi manen mezkûr hadisi desteklemektedir. Çünkü güzel öldürme sadece kılıçla yapılabilir.¹⁴³ Mübârekpûrî, Şevkânî'den yaptığı nakilden sonra kendi görüşünü net bir şekilde ortaya koymamıştır. Görüldüğü gibi Keşmîrî'ye göre Hız. Peygamber, baş ezerek öldürme hükmünü siyaseten vermiştir. Keşmîrî bu tavrıyla Hız. Peygamber'in hükmünü, vahiy kapsamı dışına çıkarmış, siyaseten verilmiş bir karar olarak kabul etmiştir. Mübârekpûrî ise, "*Öldürdüğünüzde güzel öldürünüz.*" hadisi ile baş ezerek öldürme cezası arasındaki ihtilafı fark etmiş, ihtilafın çözümüyle ilgili bir şey söylememiştir. Onun hadisler arasını cem' etme prensibini burada da uyguladığını varsayarsak, şöyle bir sonuca varabiliriz: "*Öldürdüğünüzde güzel öldürünüz.*" hadisi âm'dır. Kısasen baş ezerek öldürme cezası ise hâstır. O halde hâs olan hadis âm olan hadisin umûmunu tahsis etmiştir.

Tirmizî'nin naklettiği bir hadise göre Hız. Peygamber, zina eden bekâr bir kişiye yüz sopa ve bir yıl sürgün cezası vermiştir.¹⁴⁴ Keşmîrî'ye göre Hız. Peygamber'in verdiği bir yıl sürgün cezası, siyasi bir cezadır. Çünkü Hız. Ömer, zina eden bir kişiye bir yıl sürgün cezası vermiş, ceza alan kişi Şam'a ulaştıktan sonra Dâru'l-harb'e sığınıp irtidât etmiştir. Bunun üzerine Hız. Ömer, "*Bir daha kimseye sürgün cezası vermeyeceğim.*" demiştir.¹⁴⁵ Keşmîrî'ye göre had cezaları Kur'ân ve hadis ile belirlendiği için Hız. Ömer had uygulamaktan kendi ictihadı ile vazgeçemez. O halde Keşmîrî'ye göre Hız. Peygamber'in verdiği sürgün cezası had değil, siyaseten verilmiş

¹³⁹Tirmizî, Diyet, 6.

¹⁴⁰Ibn Mâce, Diyet, 25; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III, 183.

¹⁴¹Keşmîrî, *el-Arf*, III, 246.

¹⁴²Müslim, Sayd, 57.

¹⁴³Mübârekpûrî, *Tuhfe*, IX, 20.

¹⁴⁴Tirmizî, Hudûd, 8.

¹⁴⁵Nesâî, Eşribe, 48.

bir cezadır. Bu sebeple Hz. Ömer, sürgün cezasını uygulamayacağını söyleyebilmiştir. Keşmîrî, Buhârî'nin sahihinde *جُلِدَ مِائَةً وَتَغْرِبَ عَامًا* yüz celde ve bir yıl sürgün şeklinde atıf olarak gelmesini de kendi görüşünün doğruluğunun bir delili olarak görür.¹⁴⁶ Zira atıf ile ma'tûfun aleyh aynı şey olamaz. Keşmîrî, Tirmizî ve Müslim'in birlikte rivâyet ettikleri "Hz. Peygamber muhsan bir kişiye önce sopa vurup sonra recm etti" şeklindeki rivâyeti de siyasi bir ceza olarak görmektedir.¹⁴⁷ İbn Hümâm, bekâr zaniye sürgün cezası verilmesini, haber-i vâhidle Kur'ân'a ilave yapmak olarak görür.¹⁴⁸

Mübârekpûrî, Hz. Ömer'den nakledilen rivâyetin içki haddi olduğunu, olayın zina haddi ile bir ilgisi olmadığı görüşündedir.¹⁴⁹ Mübârekpûrî, bu konudaki hadislerin haber-i vâhid değil, meşhur olduğu kanaatindedir. Zira Hanefiler, bu hadis kadar yaygın olmayan kahkaha ile gülmenin abdesti bozduğunu ifade eden hadisle amel etmişlerdir.¹⁵⁰ Mübârekpûrî, Şevkânî'den yaptığı atıflarla bekâr zânînin celde ile beraber sürgün; muhsan zânînin ise celde ve recm cezası ile cezalandırılması gerektiği görüşünü savunur. Hz. Peygamber Mâiz'i recm ederken celde vurmaması gerekçesiyle muhsan kişiye celde terkedilmez. Zira râvi, celdeyi Kur'ân ve Sünnette malum olduğu için zikretmemiş olabilir. Hz. Ali'nin zina eden muhsan bir kişiye Perşembe günü celde, Cuma günü ise recm uygulaması¹⁵¹ bu görüşün doğru olduğunun delilidir. Ayrıca bir konuda müsbet rivâyet nefy eden rivâyetten daha önceliklidir.¹⁵²

Görüldüğü gibi Keşmîrî, bekâr zânîye celdeye ilaveten sürgün cezasının siyaseten verildiğini beyan etmektedir. Her halükarda o, Hz. Ömer'in sözünden hareket ederek böyle bir sonuca varmışsa da hadislerden hüküm çıkarma konusunda iyi bir alternatif ortaya koyduğu muhakkaktır. Mübârekpûrî ise Hz. Peygamber'in bütün tasarruflarını vahiy kapsamında değerlendirdiği için celde ile beraber sürgün cezasını hadiste geçtiği gibi kabul etmiştir.

¹⁴⁶ Buhârî, Sulh, 5.

¹⁴⁷ Müslim, Hudûd, 12; Keşmîrî, *el-Arf*, III, 288.

¹⁴⁸ Keşmîrî'nin atıfla yetindiği yerde İbn Hümâm, sürgün cezasını Kur'ân'a ilave olarak görür. Konuya ölmüş kocasının iddetini bekleyen kadının yas tutma yasağını delil olarak getirmeyi kabul etmez. Zira İbn Hümâm'a göre yas tutma yasağı Kur'ân'ın hükmüne ilavede bulunma olmadığı gibi mutlakı takyide değildir. Çünkü kadın yas tutmadan iddetini tamamlasa iddetten çıkamaz denilemez. Detaylı bilgi için bkz. İbn Hümâm, *Fethü'l-Kadir*, V, 242; Keşmîrî, *Feyz*, VI, 363.

¹⁴⁹ Abdurrezzak ve Nesâî başta olmak üzere diğer bazı kitaplarda Hz. Ömer'in verdiği ceza, içki içen bir kişiye uygulanmıştır. Abdurrezzak, *Musannef*, IX, 230; Nesâî, *Eşribe*, 48.

¹⁵⁰ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, IX, 112.

¹⁵¹ Tirmizî, *Diyet*, 8.

¹⁵² Mübârekpûrî, *Tuhfe*, IX, 102-103.

Tirmizî, “*Kim kölesini öldürürse onu öldürünüz. Kim de kölesinin organlarını keserse biz de onun organlarını keseriz.*”¹⁵³ hadisini nakleder. Hadisteki ifade Mübârekpûrî’ye göre mübâlağalı bir şekilde zecr ifade eder veya mensûhtur. Ona göre ilim ehli, hür kişinin köleyi öldürmekten dolayı kısas edilemeyeceğine ittifak etmişlerdir.¹⁵⁴ Hanefîler ise hadisteki ifadeyi başkasının kölesini öldüren kişi, kısas edilir şeklinde anlamışlardır. Eğer kişi kendi kölesini öldürmüş ise kısas edilmez. Keşmîrî’ye göre hadisteki ifade ya tehdit içermektedir ya da siyasi bir hükümdür.¹⁵⁵

Tirmizî’nin naklettiği Uranîler hadisi diye meşhur rivâyette Hz. Peygamber, kendi çobanını öldüren asileri, el ve ayaklarını çaprazlama kestirip, gözlerine mil çektirip, çöle attırmıştır. Şârihler, Hz. Peygamberin verdiği bu cezanın kısas olup olmadığını tartışmışlardır. Müsle, Şâfiîlerce kısastan sayılır. Hanefîlere göre ise kısas, sadece kılıçla öldürmek şeklinde olur. Nitekim İbn Mâce, Hz. Peygamber’in “*Kısas ancak kılıçla olur.*”¹⁵⁶ hadisini rivâyet etmiştir. İbnü’t-Türkmânî, bu hadisi savunsa da Keşmîrî’ye göre hadis, zayıftır. Keşmîrî’ye göre Hz. Peygamber bu cezayı siyasi bir ceza olarak uygulamış olabileceği gibi neshedilmiş bir hüküm de olabilir. Tirmizî’nin İbn Sîrîn’den yaptığı nakle göre bu hadisin sonunda bu olay, hadlerin inişinden önce olduğu açıklanmaktadır.¹⁵⁷ Aynı şekilde Nesâî’nin verdiği rivâyette râvi, bu olaydan sonra dinlediğim ilk hutbede Hz. Peygamber müsleyi yasaklayıp sadakayı teşvik etti demiştir.¹⁵⁸ Mübârekpûrî, İbn Sîrîn’den neshe dair görüşünü naklettikten sonra İbn Cevzî’nin târih bilinmediği için neshten bahsedilemez görüşünü aktarır. İbn Hacer’e göre ateşle azap etmeyi yasaklayan Ebû Hureyre rivâyeti, serbest bırakan rivâyetten sonradır. Uranîler hadisi ise, Ebû Hureyre’nin Müslüman oluşundan öncedir. Bu durum da müslenin, önce serbest sonra yasaklandığına delâlet eder. Ayrıca İbn Sîrîn’den Uranîler hadisesinin kısas âyetlerinden önce olduğuna dair bir rivâyet vardır.¹⁵⁹

Görüldüğü gibi Keşmîrî, Hz. Peygamber’den mervî müsle cezasını, siyasi bir ceza kabul ederek, vahiy kapsamının dışına çıkarmıştır. Bu durum da onun Hanefî tavrının bir yansımasıdır. Mübârekpûrî ise, verilen müsle cezasının mensûh olduğu sonucuna varmıştır. Dikkat edilirse Mübârekpûrî, Hz. Peygamber’in uyguladığı müsleyi vahiy

¹⁵³ Tirmizî, Diyet, 17.

¹⁵⁴ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, IX, 54.

¹⁵⁵ Diyobendî, *Emâli*, III, 264.

¹⁵⁶ İbn Mâce, Diyet, 25.

¹⁵⁷ Tirmizî, Tahâret, 55.

¹⁵⁸ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 204.

¹⁵⁹ Buhârî, Tıb, 6. Keşmîrî, Hz. Peygamber’in üç dirhem miktarında bir şey çalan kişiye el kesme cezası vermesini de siyasi bir ceza olarak görmektedir. Konunun detayları için bkz. s. 200.

kapsamında değerlendirmiş, önceden meşru olan müslenin, sonradan nesh edildiği kanaatine varmıştır. Mübârekpûrî, bu tavrında Hz. Peygamber'in bütün fiillerini vahiy kapsamında değerlendirme prensibini uygulamıştır.

Verilen örneklerde de görüldüğü gibi Keşmîrî, Hz. Peygamber'in verdiği bazı cezaların siyaseten verildiği kanaatine varmıştır. Buna göre de verilen ceza, vahiy kapsamının dışına çıkmıştır. Mübârekpûrî ise Hz. Peygamber'in verdiği cezaları hadisin zâhirine göre açıklamış, başka bir yorum yapmamıştır. Her iki şârihin gösterdikleri bu tavır, bağlı buldukları gelenekten net bir şekilde etkilendiklerini göstermektedir.

1.6.2. Beşerî Bilgi

Bazen Hz. Peygamber'in tasarrufları, Rasûlullah'ın beşerî bilgisine dayanmaktadır. Elbette ki hadislerin hangisinin beşerî bilgiye, hangisinin vahye dayandığının tespiti çok zor bir konudur. Seleflerin Hz. Peygamber'den mervî bütün hadisleri vahiy kapsamında değerlendirdiklerini birinci bölümde görmüştük. Burada ise, Hanefî olan Keşmîrî'nin Hz. Peygamber'in bazı hadislerini nasıl beşerî bilgi formunda değerlendirdiğini açıklamaya çalışacağız.

Uranîler hadisinde Hz. Peygamber'in develerin sütünden ve idrarından içilmesini tavsiye etmesi¹⁶⁰ şârihlerin açıklamak için gayret sarf ettikleri konulardandır. Keşmîrî'ye göre Hz. Peygamber'in develerin idrarını içmesini tavsiye etmesi tedavi içindir. Eti yenilen hayvanların idrarının temiz olduğuna delâlet etmez. Başta İbn Sina olmak üzere bazı doktorlar, karın şişkinliğine deve idrarı içmeyi tavsiye etmişlerdir. İbn Hazm da bu yorumu güzel kabul etmiştir. Nehaî, Tahâvî ve Zührî bu görüştedir. O zaman, Keşmîrî'ye göre konu haram olan şeyle tedavi olmak konusudur. Tahâvî ve Beyhakî, içki hariç haram nesnelere tedavi olunabileğini söyler. Onların delili, tedavi için nebiz kaynatan Ümmü Seleme'ye Hz. Peygamber'in söylemiş olduğu “*Allah sizin şifanızı haram nesnelere bırakmamıştır.*”¹⁶¹ sözüdür. Onlar bu lafzı, içki olarak yorumlamışlardır. Keşmîrî ise lafız üzerinden değil, vakit üzerinden konuyu tartışır. Yani zorunluluk anında haram nesne ile tedavi caizken, zorunluluk olmadığı durumlarda ise caiz değildir. *“فَلْ فِيهِمَا إِتْمَ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ”* *“Deki o ikisinde büyük bir günah ve birçok fayda vardır.”*¹⁶² âyetine göre de, içki de insanlar için bazı faydalar vardır, şifa

¹⁶⁰ Tirmizî, Tahâret, 55.

¹⁶¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, X, 5.

¹⁶² Bakara, 2, 219.

değil. İbn Hazm da bu görüştedir. Ayrıca Kur’ân, zaruret halinde meyve ve domuz eti yenilebileceğini belirtir. Eti yenen hayvanların idrarının caiz olmadığına delilleri ise Tirmizî’nin rivâyet ettiği “*Her türlü pisliklerden yiyen, “cellale” isimli hayvanın etinden yemeyi, sütünden içmeyi yasakladı.*”¹⁶³ rivâyeti ile “*Namaza geldiğinizde ayakkabularınızda bir pislik görürseniz silip sonra namaz kılın*”¹⁶⁴ hadisleridir.

Uranîler hadisi İbn Hazm’ın dediği gibi mensûh olabilir. Nitekim olayı gören İbn Ömer “*Mescidde uyuyordum, köpekler mescide girebiliyordu.*”¹⁶⁵ demiştir. Bu da olayı necaset hükümlerinden önce olduğunu gösterir. Ayrıca “*İdrardan sakının.*”¹⁶⁶ hadisi ilk manasında insan idrarı olsa da ikincil mana olarak eti yenen hayvanların idrarlarını da buna katabiliriz.¹⁶⁷

Mübârekpûrî’ye göre, Uranîler hadisi deve idrarının temiz olduğunun delilidir. Diğer eti yenen hayvanların idrarının temizliği ise, kıyas yoluyla elde edilir. Eti yenen hayvanların idrarının temiz olduğunun delillerinden biri de Hz. Peygamber’in koyun ağılında namaz kılmaya müsaade etmesidir.¹⁶⁸ Ona göre bu hadisin kastı, tedavi değildir. Çünkü haram bir şeyle tedavi için zaruret şarttır. Burada ise zaruret yoktur. İbn Teymiyye’ye göre Hz. Peygamber’in ağılda namaz kılmaya mutlak olarak izin vermesi, eti yenen hayvanların idrarlarının temiz olduğunu söyleyenleri destekleyen delillerindendir. Bu konudaki diğer bir delil ise “*Eti yenen hayvanların idrarında bir beis yoktur.*”¹⁶⁹ hadisidir. Bu hadis İbn Hacer’e göre çok zayıftır. Mübârekpûrî’ye göre “*İdrardan sakınınız.*”¹⁷⁰ hadisinde kastedilen insan idrarıdır. Ayrıca bu hadisi veren Buhârî’nin bab başlığından da kastedilenin insan idrarı olduğunu anlayabiliriz. Mübârekpûrî, bu açıklamalardan sonra eti yenen hayvanların idrarı temizdir görüşünü açıklar. Bu konuda İbn Hacer’den farklı düşünür.¹⁷¹

Görüldüğü gibi Keşmîrî, Hz. Peygamber’in insanlara deve idrarı içmesini tavsiye etmesini, tedavi amaçlı olduğunu görmüş, konunun eti yenen hayvanların idrarının temizliği ile ilgisi olmadığını beyan etmiştir. Mübârekpûrî, diğer konularda olduğu gibi bu hadisi de vahiy kapsamında değerlendirmiştir.

¹⁶³ Tirmizî, Tahâret, 24.

¹⁶⁴ Ebû Dâvûd, Salât, 89.

¹⁶⁵ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I, 243.

¹⁶⁶ Dârekutnî, *Sünen*, I, 128.

¹⁶⁷ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 203.

¹⁶⁸ Buhârî, Hayz, 25. Keşmîrî’nin bu hadisle ilgili yorumları için bkz. Keşmîrî, *Feyz*, I, 433.

¹⁶⁹ Dârekutnî, *Sünen*, I, 128.

¹⁷⁰ Buhârî, Vudû’, 56.

¹⁷¹ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 316-322.

Keşmîrî'nin beşeri bilgi ile yorumladığı hadislerden biri de Tirmizî'nin naklettiği “Dört ayağı da beyaz olan atlardan hoşlanmazdı.¹⁷²” hadisidir. Keşmîrî'ye göre Hz. Peygamber, atlarla ilgi bu bilgileri tecrübeye dayanarak söylemiştir.¹⁷³ Aslında selefi görüşlü olan Mübârekpûrî, bu konuda Keşmîrî'ye yakın değerlendirmelerde bulunur. Onun Nevevî'den yaptığı nakle göre Hz. Peygamber, falan atları sevmezdi şeklinde gelen ifadeler, tecrübi bilgilerdendir. Kişi atı dener de Hz. Peygamber'in hoşlanmadığı atın kendisi için hayırlı olduğunu görürse ona göre hükmeder.¹⁷⁴

Keşmîrî, alacaklılar ve mirasçılar arasında tahmini bir miktarda anlaşmaya varılması;¹⁷⁵ borcun götürü yöntemiyle hurma karşılığında hurma verilerek ödenmesi;¹⁷⁶ yemekte nevalde ve ticaret malında ortaklık¹⁷⁷ temizlik yaparken veya elbise giyerken sağ azadan başlaması¹⁷⁸ gibi konuların vahiyle belirlenmiş meseleler olmadığı kanaatindedir.

1.6.3. Hasâisü'n-Nebî

Hz. Peygamber'in fiillerinin taksimatında kullanılan başlıklardan biri de hasâisü'n-nebîdir. Herhangi bir fiilin Hz. Peygamber'e has olduğunu söylemek, o fiilin diğer insanlar için bağlayıcı olmadığı manasına gelmektedir. Keşmîrî ve Mübârekpûrî, zaman zaman bazı fiillerin Hz. Peygamber'e has olduğunu, bu sebeple diğer insanlar için bağlayıcı olamayacaklarını iddia etmektedirler.

Tirmizî'nin naklettiği bir hadise göre Hz. Peygamber, intihar etmiş bir kişinin cenaze namazını kılmamıştır.¹⁷⁹ Hadiste Hz. Peygamber'in intihar eden kişinin cenaze namazını kılmamasına rağmen, başta Süfyân, İshâk, Nehâî, Katâde, Mâlik, Ebû Hanîfe, Şâfî ve cumhûr ulemâ namazın kılınabileceği görüşündedirler. Onlara göre Hz. Peygamber intihardan sakındırmak için böyle bir yol tercih etmiştir. Tirmizî'nin bir sonraki babta naklettiği borçlu bir kişinin, cenaze namazını kılmayıp sahâbeye “Arkadaşınızın cenaze namazını kılın.” demesinde de aynı durum vardır. Yani hadisteki intihar edenin cenaze namazını kılmama Hz. Peygamber'e has bir uygulamadır.¹⁸⁰

¹⁷² Tirmizî, Ebvâbü'l-Cihâd, 21.

¹⁷³ Keşmîrî, *el-Arf*, III, 511; A. Mlf, *Feyz*, IV, 177.

¹⁷⁴ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, X, 140.

¹⁷⁵ Buhârî, *Sulh*, 13.

¹⁷⁶ Buhârî, *İstikrâz*, 9.

¹⁷⁷ Buhârî, *Şirket*, 1, Akpınar, M. Raşid, *Keşmîrî'nin Hukuk Düşüncesi*, s. 121.

¹⁷⁸ Keşmîrî, *Feyz*, I, 305.

¹⁷⁹ Tirmizî, *Cenâiz*, 68.

¹⁸⁰ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VII, 363.

Mübârekpûrî'nin burada, uygulamayı öne alarak hadisi Hz. Peygamber'e has olarak değerlendirmesi aslında kendi prensiplerine terstir. Zira ondan beklenen, hadisin seneden sahîh olup olmadığına yoğunlaşıp, buna göre hüküm vermektir. Fakat o, bu konuda Mâlikî ve Hanefîler gibi uygulamayı esas almış, hadisin Hz. Peygamber'e has olduğunu söylemiştir.

Tirmizî'nin nakline göre Ebû Eyyub'a Hz. Peygamber dönemindeki kurban hakkında sorulunca *“Kişi kendisi ve çoluk çocuğu için bir koç keserdi de onun etinden kendileri de yer başkalarına da yedirirlerdi. Neticede Müslümanlar birbirleriyle övüneceğiz diye gördüğün gibi birkaç kurban kesmek durumuna geldiler.”*¹⁸¹ demiştir. Küçükbaş hayvanın bir kişi adına mı yoksa aile bireylerinin hepsi için mi kesileceği tartışmalı bir konudur. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler, küçükbaş hayvanın aile fertlerinin hepsi için kesilebileceği görüşünderken, Hanefîler sadece bir kişi için kesilebileceği kanaatindedirler. Keşmîrî, mezkûr hadisi etinden yemeye hamleder. Ona göre *“Aile fertleri adına tek koç keserdi”* demek, aile fertlerinin tamamı koçun etinden yiyordu demektir.¹⁸²

Mübârekpûrî, mezkûr hadis yanında İbn Mâce'nin rivâyet ettiği *“Hz. Peygamber bütün aile fertleri için bir veya iki koç keserdi. Şimdi ise komşularımız bizi cimrilikle itham ediyor.”*¹⁸³ hadisinden dolayı tek bir koçun tüm aile fertleri için kesilebileceği görüşündedir. Mübârekpûrî, Hz. Peygamber'in ümmeti adına kurban kesmesinin ise Hz. Peygamber'e has bir fiil olduğunu kabul eder. Fakat Hz. Peygamber'in ailesinin tümü için bir kurban kesmenin ona has olduğu şeklindeki Hanefîlerin iddialarını kabul etmez. Bunun en önemli delili, sahâbenin Hz. Peygamber'in vefatından sonra da aileleri adına tek koç kesmeleridir. Mübârekpûrî, Keşmîrî'nin de ifade ettiği aile fertleri kurbanın etini yemeye ortaktır görüşünü kabul etmez. Nitekim Hz. Peygamber döneminde deve ve sığırı birden fazla kişi ortak kestikleri gibi, koyunu da birden fazla kişi için kestikleri rivâyet edilmiştir. Deve ve sığıra birden fazla aileye mensup kişiler ortak oldukları halde, koyuna sadece bir ailenin fertleri ortak olmuşlardır. Mübârekpûrî, Hanefîlerin ileri sürdüğü, *“Üzerine kurban vâcib olmayan fakir bir kişi, hem kendisi hem de ailesini*

¹⁸¹ Tirmizî, Kurban, 8.

¹⁸² Keşmîrî, *el-Arf*, III, 364, A. Mlf, *Feyz*, VI, 499.

¹⁸³ İbnMâce, Kurban, 10.

*bir koça ortak edebilir” görüşünü de kabul etmez. Zira bir koçu ailesi için kesen Süreyha zengin bir sahâbîdir.*¹⁸⁴

Keşmîrî aile için tek bir koç kesmeyi etinden yemeye haml etmiştir. Hanefiler ise genelde aile adına tek bir koç ekmeği Hz. Peygamber’e has bir fiil olarak görmektedirler. Mübârekpûrî ise, bu yorumların her ikisini de kabul etmemiş, hadisin zâhiri ve sahâbe uygulamasını esas almış, aile adına tek bir koç kesmenin Hz. Peygamber’e has bir fiil olmadığını, herkesin ailesi için bir koç kesebileceğini belirtmiştir.

Tirmizî “Ümmetime ağır gelmeyeceğini bilseydim onlara her namazda misvak kullanmayı emrederdim.”¹⁸⁵ hadisini rivâyet etmiştir. Bu hadisteki ‘emrederdim’ ifadesinin vucûb ifade edip etmediği tartışmalıdır. Nevevî buradaki emrin vucûb ifade ettiği görüşündedir. Keşmîrî bu görüşe şöyle cevap verir. Misvak kullanmak Hz. Peygamber’e vâcib idi. Bundan ötürü Hz. Peygamber “*Eğer ümmetime ağır gelmeyeceğini bilseydim kendime olduğu gibi onlara da misvağı vâcib kılardım.*” demek istemiştir.¹⁸⁶ Mübârekpûrî, “*emrederdim*” ifadesinin zâhirine bağlı kalarak, buradaki emrin vucûba delâlet ettiği sonucuna varmanın doğru olmadığı kanaatindedir. Ona göre de hadisin manası, Keşmîrî’nin dediği gibidir. Şu halde misvak kullanmayanın namazı batıl olur demek, hadisin zâhirine aykırıdır.¹⁸⁷

Tirmizî’nin rivâyet ettiği bir hadise göre Hz. Peygamber, Necâşî vefat edince gıyâbî bir şekilde dört tekbirle cenaze namazı kıldırmıştır.¹⁸⁸ Keşmîrî, bu hadisi şerh ederken gıyâbî cenaze namazı konusuna değinir. Hanefî ve Mâlikîlere göre gıyâbî cenaze namazı caiz değildir. Çünkü bu hâdise Necâşî ile sınırlıdır. Hz. Peygamber bir Necâşî için bir de Muâviye b. Muâviye için gıyâbî cenaze namazı kıldırmıştır. Bunların haricinde gurbette vefat eden birçok kişi olmasına rağmen onlar için cenaze namazı kıldırılmamıştır. Rasûlullah’ın Necâşî’nin cenaze namazını kıldırmasının sebebi, Müslüman olmasına rağmen, cenaze namazını kılacak kimsenin olmamasıdır. Ayrıca rivâyetlerde Hz. Peygamber’in Necâşî’nin cenaze namazını kıldırırken Necâşî’nin naaşını gördüğü de rivâyet edilmiştir.¹⁸⁹ Hanefî ve Mâlikîlere göre bu rivâyetlerde geçen durum, Hz. Peygamber’e hastır, genellenemez. Mübârekpûrî, Şevkânî’den atıfla

¹⁸⁴ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, IX, 255.

¹⁸⁵ Tirmizî, *Tahâret*, 18.

¹⁸⁶ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 137.

¹⁸⁷ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 141.

¹⁸⁸ Tirmizî, *Cenâiz*, 36.

¹⁸⁹ İbn Hibbân, *Sahîh*, VII, 369; Keşmîrî, *el-Arf*, II, 567.

Mâlikî ve Hanefîlerin namazın kılınmayacağına dair net bir delil getiremediklerini vurgular. Delil olmadan hadisin zâhirini terk edilemez.¹⁹⁰

Görüldüğü gibi Keşmîrî, Hz. Peygamber'in Necâşî ve Muaviye b. Muaviye dışında gurbette vefat edenlerin cenaze namazlarını kıldırmamasını esas olarak almış, mezkûr iki sahâbe için kılınan gıyâbî cenaze namazlarını ise, Hz. Peygamber'e has kabul etmiştir. Mübârekpûrî ise, selefi kimliği gereği, hadisin zâhirini esas almıştır. Hadisin zâhirinde olayın Hz. Peygamber'e has olduğuna dair bir delil olmadığından hareket ederek; herkes için gıyâbî cenaze namazının kılınabileceği sonucuna varmıştır.

Tirmizî'nin naklettiği bir hadise göre Ukbe b. Hâris, bir kadınla evlenir, siyahi bir kadın Hz. Peygamber'e bu çiftin her ikisini de emzirdiğini söyler. Hz. Peygamber de onları ayırır.¹⁹¹ Ahmed b. Hanbel ve Şevkânî'ye göre emziren kadının şهادetiyle evlilik sonlandırılmalıdır. Mübârekpûrî net bir şey söylemese de Şevkânî'den yaptığı alıntılar hakkında yorum yapmamasından onun da aynı görüşte olduğunu söyleyebiliriz. Onlara göre bu hadis sahihtir. *وَاسْتَشْهَدُوا شَهِيدِينَ مِنْ رِجَالِكُمْ* âyeti âm, hadis ise hastır. Âm lafzın hâs lafızla tahsis edilmesi ise vâcibdir.¹⁹² Hanefiler ise, bu olayı da diğer şahitlikler gibi değerlendirir. Yani onlara göre âyetin açık hükmünden dolayı, iki erkek veya bir erkek iki kadının şهادeti olmadan evliliğe son verilmez.¹⁹³ Bu konuda Hanefîlerin kullandığı bir diğer delil ise *haber-i vâhidle Kur'an'a ilave yapılmaz* prensibidir. Keşmîrî, bu yorumdan sonra hadisin sıhhatini tartışma konusu yapmamıştır. Keşmîrî'ye göre Tirmizî'nin naklettiği hadis ise, ya takva ifade eder veya Hz. Peygamber'e hastır. Mübârekpûrî ise, Tirmizî'nin naklettiği hadisi sahîh kabul etmiş, hadisin meşhur olup olmadığını önemsemeden hadisle âyetin hükmünü tahsis etmiştir.

Tirmizî, sabah ve ikindi namazından sonra namaz kılmanın kerahetine dair Hz. Ömer'den bir hadis nakleder. Rivâyete göre Hz. Peygamber, sabah namazından sonra güneş doğana kadar, ikindi namazından sonra güneş batana kadar namaz kılmaktan nehyetmiştir.¹⁹⁴ Bu konuda Dâvûd ez-Zâhirî, mutlak olarak cevâzı savunmuştur. Şâfî'ye göre sebebi olmayan namazları kılmak mekrûhken, nezir, kaza, tavaf namazı gibi bir sebebe dayanan namazları kılmak, caizdir. Hanefîlere göre kaza, cenaze namazı ve tilavet secdesi caizken, diğer nafîle namazlar mekrûhtur. Tirmizî'nin bir sonraki

¹⁹⁰ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VII, 299.

¹⁹¹ Tirmizî, *Radâ'*, 4.

¹⁹² Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VIII, 30-31.

¹⁹³ Keşmîrî, *el-Arf*, II, 708.

¹⁹⁴ Tirmizî, *Salât*, 21.

babta rivâyet ettiği hadiste İbn Abbâs, Hz. Peygamber meşguliyeti dolayısıyla kılamadığı öğle namazının son sünnetini ikindiden sonra kaza ettiğini, bir daha böyle yapmadığını rivâyet etmiştir. Tirmizî'nin rivâyet ettiği bu hadis, Buhârî'deki Hz. Âişe'den mervî "*Hz. Peygamber ikindi namazından sonra iki rekât namaz kılmayı bırakmadı*"¹⁹⁵ hadisiyle çelişki arz etmektedir. Mübârekpûrî, buradaki çelişkiyi İbn Hacer'e atıfla şöyle çözer: Hz. Âişe'den gelen namaz kıldığına dair rivâyetler, bir sebebe bağlı namazlara delâlet ediyorken, namaz kılmadığına dair rivâyetler bir sebebe dayanmayan namazlara delâlet eder. Mübârekpûrî, Hanefilerin kabul ettiği cevaz veren rivâyetler Hz. Peygamber'e hastır görüşünü ise bu rivâyetlerin zayıf olması gerekçesiyle kabul etmez.¹⁹⁶

Keşmîrî ise bu konuyu şöyle izah eder: Umûmî ve husûsî bir hadis teâruz ettiğinde, eğer târihleri biliniyorsa, sonraki târihli hadis nâsîh, önceki târihli hadis ise mensûhtur. Eğer târihleri bilinmiyorsa teâruz var demektir. Bu durumda tercih yollarından biriyle hüküm verilir. Şâfiîlerde ise böyle bir teâruz anında, husûsî hadisin hükmü esas alınır. Onun dışında kalanlar ise âmın hükmü altındadır. Keşmîrî'ye göre Hz. Peygamber'in ikindi namazından sonra kıldığı iki rekât namaz, Hz. Peygamber'e hastır. Tahâvî'nin rivâyetine göre Ümmü Seleme "*Bu namazı biz de kılabilir miyiz?*" deyince Hz. Peygamber "*Hayır*" demiştir.¹⁹⁷ İbn Hacer bu rivâyeti senedindeki Yezid b. Harun> Hammâd b. Seleme'den dolayı zayıf kabul etse de Keşmîrî bu tarikle Müslim'de birçok hadis olması gerekçesiyle bu rivâyeti hasen kabul eder. Ayrıca Tahâvî'nin rivâyetine göre Muâviye, ikindi namazından sonra iki rekât namaz kılmayı Hz. Âişe'ye sordurmuş, "*Benim yanımda kılmadı fakat Ümmü Seleme bana kıldığını haber verdi*" demiştir.¹⁹⁸ Yine Muâviye bu iki rekât namaz hakkında "*Hz. Peygamber kendisi kılar bizi ise nehyederdi.*" demiştir.¹⁹⁹ Hz. Ömer de insanlara bu namazı kılmayı yasaklamıştır.²⁰⁰ Keşmîrî bu nakillerden sonra, İkinci Namazından sonra namaz kıldığına dair rivâyetlerin Hz. Peygamber'e mahsus olduğu sonucuna varır. Ona göre Tirmizî, yukarıda verdiği illetlerden dolayı, İbn Abbâs'ın rivâyet ettiği, ikindi namazından sonra kılınan iki rekât namazı, öğle namazın son sünnetinin kazası sayan rivâyeti, Buhârî'nin rivâyet ettiği Hz. Âişe'nin "*İkindiden sonra iki rekât kılmayı terk*

¹⁹⁵ Buhârî, Mevâkîtü's-Salât, 33.

¹⁹⁶ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, III, 180-185.

¹⁹⁷ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 306.

¹⁹⁸ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 302.

¹⁹⁹ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 304.

²⁰⁰ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 304.

etmedi” hadisine tercih etmiştir. Sonuçta Keşmîrî’ye göre mütavâtir olan ve umûmen ikindiden sonra namaz kılmayı yasaklayan hadisler sahîh olduğu için, diğer hadislere tercih edilir. Yasağın umûmîliği devam ettirilir. Hz. Peygamber’in kıldığı iki rekât namaz ise ona hastır. Ümmeti bağlamaz.²⁰¹ Mübârekpûrî’ye göre, ikindi ve sabah namazından sonra namaz kılmaya cevaz veren rivâyetler, bir sebebe dayalı namazlara delâlet eder. Bu hadisler mezkûr vakitlerden sonra namaz kılmayı yasaklayan umûmî hadisleri tahsis etmiştir. Bir sebebe dayanmayan namazlar ise umûmî yasağın hükmü altındadır.

Hasâisü’n-nebî’ye örnek olması için seçtiğimiz altı örnekten Mübârekpûrî üç; Keşmîrî ise üç tanesinin Hz. Peygamber’e has olduğu sonucuna varmıştır. Burada bizi ilgilendiren temel nokta tek tek olaylarda hangi şârihin daha haklı olduğunu ortaya koymak değildir. Bizim için önemli olan konu, farklı ekollere mensup iki şârihin de bazı hadislerin Hz. Peygamber’e has olduğunun farkında olmalarıdır.

1.6.4. İrşâd ve Şefkat

Keşmîrî, hadislerde gelen emir ve yasakların zaman zaman, irşâda delâlet ettiğini kabul eder. Buna göre hadisteki emir veya yasak, vucûb veya hürmet ifade etmeyip, tavsiye manasına gelmektedir.

Hz. Peygamber’den hem ayakta su içmeyi yasakladığına dair, hem de kendisinin ayakta su içtiğine dair hadisler nakledilmiştir.²⁰² Şârihler bu hadislerin arasını bulmak için yoğun bir mesai harcamışlardır. Ebû Bekir el-Esrem (ö.261/824), tercih metoduyla konuyu ele almış, ayakta su içmeyi mübah gören hadisleri daha sahîh olduğu gerekçesiyle tercih etmiştir. İbn Şâhin (ö.385/966) ise, meseleyi nesh metoduyla çözmüştür. Ona göre yasaklayan hadisler mensûh, mübah görenler ise nâsihtir. Ebû’l-Ferec es-Sekaffî (ö. 584/1188) ise ayakta su içmeyi yürüme olarak te’vil etmiştir. Keşmîrî, bu konuda cem’ metodunu tercih etmişlerdir. O, İbn Hacer, Hattabi, İbn Battâl’da olduğu gibi yasaklama hadislerini irşâd ve şefkat kastıyla söylenmiş olarak görür. “Hz. Peygamber döneminde yürürken yemek yer, ayakta su içerdik”²⁰³ hadisindeki “yürürken yemek yerdik.” lafzını ise lokmayı ağzına aldıktan sonra

²⁰¹ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 345-350; A. Mif, *Feyz*, II, 184-187.

²⁰² Tirmizî, *Eşribe*, 11-12.

²⁰³ Tirmizî, *Eşribe*, 12.

yürürken çiğnemek şeklinde te'vil eder. Zira ona göre yemeği yürürken yemek mürüete aykırıdır.²⁰⁴

Mübârekpûrî de ihtilafı cem metoduyla çözmüştür. Ona göre ayakta su içmeyi yasaklayan hadisler, tenzîhen kerahete delâlet eder. Ayakta su içilebileceğine delâlet eden hadisler ise tenzîhen kerahetle beraber, cevaza delâlet eder. Hz. Peygamber, ayakta su içmişken nasıl ayakta su içmek mekrûh olur sorusuna ise şöyle cevap verir: Hz. Peygamber ayakta su içmenin caiz olduğunu göstermek için ayakta su içmiştir. Bu sebeple Hz. Peygamber'in ayakta su içmesi mekrûh olmaz. Bilakis cevazı açıklaması için böyle yapmaları vâcibtir. Mübârekpûrî, "*Kim hata ile ayakta su içerse o suyu çıkarırsın.*"²⁰⁵ emrinin ise istihbâba delâlet ettiğini söyler. Zira Hz. Peygamber'in emrini yerine getirmek, insanlar için zorluk oluşturursa, emir istihbaba delâlet eder.²⁰⁶

Keşmîrî göre, Hz. Peygamber'in ayakta su içmeyi yasaklaması irşâd içindir. Yani hürmet değil, tavsiye manasındadır. Mübârekpûrî ise, Hz. Peygamber'in bütün tasarruflarını vahiy kapsamında değerlendirdiği için hadisteki yasağı hakiki manasında almıştır. Hz. Peygamber'in ayakta su içtiğine dair rivayetlerden ötürü, ayakta su içmeyi tenzîhen mekrûh saymıştır.

Tirmizî'nin Ebû Hureyre'den nakline göre Hz. Peygamber "*Şaban ayının yarısı geçtikten sonra oruç tutmayın.*" buyurmuştur.²⁰⁷ Görüldüğü gibi hadisin zâhiri, Şaban ayının yarısından sonra oruç tutmayı yasaklamaktadır. Mübârekpûrî, bu hadisi sahîh olarak görür ve bu konuda Şâfiîler gibi düşünür. Fakat Ahmed b. Hanbel'e göre hadis münkerdir. Ona göre hadisin râvilerinden olan Abdurrahman, bu hadisi rivâyet etmemektedir. İbn Hanbel'in hadise münker hükmü vermesinin sebebi ise, Abdurrahman'ın Hz. Peygamber'in Şaban ayı ile Ramazan ayını oruç tutarak birleştirdiğini rivâyet etmesidir. Görüldüğü gibi İbn Hanbel hadisi sünnete arz ederek, münker olduğu kanaatine varmıştır. Fakat Mübârekpûrî, hadisin sahîh olduğunu, Ahmed b. Hanbel'in Alâ b. Abdurrahman sebebiyle hadise münker hükmü vermiş olabileceğini savunur. Mâlik ve Müslim ise Alâ b. Abdurrahman'ın hadislerini kitabına almıştır.²⁰⁸ Sonuçta Ahmed b. Hanbel'e göre hadis, Hz. Peygamber'in sünnetine uymadığı için münkerdir. Keşmîrî ise Ahmed b. Hanbel'in hadise yaptığı eleştiriyi

²⁰⁴ Keşmîrî, *el-Arf*, III, 636.

²⁰⁵ Müslim, *Eşribe*, 116.

²⁰⁶ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, X, 530.

²⁰⁷ Tirmizî, *Savm*, 38.

²⁰⁸ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VI, 280.

naklettikten sonra Tahâvî'nin yorumunu tercih etmiştir. Buna göre hadisteki yasak, irşâd ve şefkat içindir.²⁰⁹ Yani Keşmîrî'ye göre bu hadis hürmet değil, tavsiye ifade eder. Mübârekpûrî ise, hadisi sahîh kabul etmiş, selefi kimliği gereği hadiste geçen yasaklamayı hakiki manada olduğunu belirtmiştir.

Keşmîrî, İbn Ömer'in "Pekiye bilirim ki Rasûlullah zamanında tarlalar kiralanırdı." hadisi ile Râfi' b. Hadîc'ten mervî "Hz. Peygamber, tarlaları kiraya vermekten nehy etti."²¹⁰ hadisi arasındaki çelişkiyi, irşâdı kullanarak çözer.²¹¹

1.6.5. Diyânî Kazâî

Hanefiler, hükümleri diyânî ve kazâî olmak üzere ikiye ayırırlar. Diyânî hükümler, genel olarak helal, haram, farz, caiz gibi teklifi hükümlerle ifade edilirken; kazâî hükümler, sahîh, fasid, batıl gibi vazî hükümlerle ifade edilirler. Kaza fonksiyonunu icra eden hâkim, kendisine getirilen delillere göre hüküm verir. Olayın gizlenen iç yönünü bilemediği için zâhire göre hüküm vermekle mükelleftir. Onun kazaî hükmü, hiçbir zaman helali haram; haramı helal yapamaz. İşin iç yüzü farklı ise Allah'ın hükmü (diyânî hüküm) buna göre olur.²¹²

Tirmizî'nin nakline göre Hz. Peygamber "*Bir tüccar, iflas eden bir kişide kendi malını bulursa, o malı almaya diğer hak sahiplerinden daha önceliklidir.*"²¹³ buyurmuştur. Mübârekpûrî, bu hadisin zâhirinden hareket ederek, iflas eden kişinin yanında kendi malını aynen bulan alıcı, o malı almaya diğer alacaklılardan daha önceliklidir görüşünü savunur. Hadisle amel etmeyen Hanefileri, hadisin zâhirine muhalefet etmekle suçlar. Hanefilerin hadis usûl kaidelerine muhalif "*Mal satıcının elinden çıkıp, alıcıya geçtikten sonra artık, alıcının malı olur. Buna göre satıcı, malda tasarruf hakkına sahip değildir. Diğer alacaklılardan bir farkı yoktur.*" prensibi sebebiyle, hadisi reddetmeleri doğru değildir. Zira Sahîh sünnetle sabit olan şey, usûl kaideleriyle sabit olmuş demektir. Onu terk edebilmek için daha sahîh bir hadis, bulunmalıdır. Hanefilerin hadisi vedâ ve ariyete hamletmeleri de doğru değildir. Zira eğer konu âriyet ve vedâ ile ilgili olsaydı iflas etmiş tüccarı zikretmesine gerek

²⁰⁹ Keşmîrî, *el-Arf*, II, 279.

²¹⁰ Buhârî, *Hars ve'l-Munâzara*, 18.

²¹¹ Keşmîrî, *Feyz*, III, 302; Özçelik, Harun, *Çeşitli Yönleriyle Feyzül-Bârî*, s. 157.

²¹² Yaylalı, Dâvûd, "İslâm Hukukunda Kazâî Diyânî Hüküm Ayırımı", *Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 15, 2003, s. 30. Fetvâ Kaza hakkında detaylı bilgi için bkz. Sifil, Ebubekir, *İslâm ve Modern Çağ 1*, Rihlekitap, İstanbul, 2011, s. 50.

²¹³ Tirmizî, *Buyû*, 36.

olmazdı.²¹⁴ Keşmîrî ise hadisin vedfa ve âriyete haml edilmesinin Mübârekpûrî ile aynı gerekçeyi öne sürerek kabul etmez. Ona göre hadisteki hüküm kazâî değil, diyânîdir. Yani diyâneten malı veren tüccar, aynı malı iflas eden tüccarda bulursa o malı almaya diğer tüccarlardan daha evlâdır.²¹⁵

Tirmizî'nin nakline göre Hz. Peygamber “*Kötü örnek biz Müslümanlara yakışmaz. Yaptığı bağıştan dönen kimse kustuğunu yalayan köpek gibidir. Bir kimsenin hediye verip, sonra ondan dönmesi caiz değildir. Ancak baba çocuğuna yaptığı hediyeden dönebilir.*”²¹⁶ buyurmuştur. Mübârekpûrî, hadisle alakalı net bir şey söylemese de Şevkânî'den yaptığı atıfla hadisin zâhirine bağlı kalarak sadece babanın çocuğuna yaptığı hibeden dönebileceğini, diğer bağışlardan dönülemeyeceğini savunmuştur.²¹⁷ Ona göre Şâri', bu tür lafızları sakındırma kastıyla kullanır. Namazda köpek oturuşu ile oturmayı yasaklayan hadiste de aynı durum vardır. Bu tür lafızlar, haramlığa delâlet eder. Hanefîlerin özellikle de Tahâvî'nin burada kastedilen haramlık değil, kuvvetli sakındırma ifadesi ise doğru değildir.²¹⁸ Keşmîrî ise yaptığı bağıştan dönmeyi diyânî olarak tahrîmen mekrûh olarak görür. Yedi şartın olmadığı durumlarda hibeden vazgeçmek ise kazâî olarak caizdir.²¹⁹ Baba ise çocuğuna yaptığı hibeden Ebû Hanîfe'ye göre vazgeçemez. Çünkü çocuğun malında babanın hakkı vardır. Baba çocuğunun malından bir şey almakla hibesinden dönmüş sayılmaz.²²⁰

Tirmizî'nin naklettiği bir hadise göre Hz. Peygamber “*Bir komşunuz, sizin duvarınıza ağaç dalı koymak için izin isterse; bu işe engel olmayın.*”²²¹ buyurmuştur. Şâfiî'nin kavli-kadîmi ve Ahmed b. Hanbel, İshâk ve Ehl-i hadise göre bir kişi, komşusunun duvarı üzerine bir şey koymak isterse, komşusu müsaade etmek zorundadır. Hanefîler ve Şâfiî'nin kavli-cedîdine göre hadisteki emir nedbe, yasak ise tenzîhe delâlet eder. Keşmîrî ise diyâneten komşusunun duvarına bir şey koymaya müsaade etmesi gerekirken, kazâen buna zorlanamaz demektedir. Keşmîrî duruma açıklık getirmek için Ebû Hanîfe ile İbn Ebû Leyla arasında geçen bir hâdiseyi nakleder. Buna göre bir kişi kendi bahçesinin duvarına menfez yapmak istemiş, komşusu müsaade etmemiştir. Duvar sahibi Ebû Hanîfe'ye sormuş, “*Menfez açabilirsin*”

²¹⁴ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VIII, 261-262.

²¹⁵ Keşmîrî, *el-Arf*, III, s 114.

²¹⁶ Tirmizî, *Buyû*, 61.

²¹⁷ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VIII, 334.

²¹⁸ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XI, 426.

²¹⁹ Keşmîrî, *el-Arf*, III, 146.

²²⁰ Keşmîrî, *el-Arf*, III, 147.

²²¹ Tirmizî, *Ahkâm*, 18.

demiştir. Diğer komşu, Ebû Leylâ'ya sormuş, o, “*Menfez açamaz*” demiştir. Duvar sahibi, Ebû Hanîfe'ye durumu bildirince “*duvarı yık.*” demiştir. Diğer komşu İbn Ebû Leyla'ya durumu haber verince İbn Ebû Leyla “*Ne yapabilirim duvar adama ait.*” demek zorunda kalmıştır.²²² Mübârekpûrî ise hem Hanefîlerin hem de diğerlerinin görüşlerini verdikten sonra diğerlerinin görüşlerinin daha doğru olduğu kanaatine varır. Zira o, Müslüman bir kişi kardeşinin çöpünü bile izni olmaksızın alamaz hadislerini umûmî olarak, bu hadisi ise husûsî olarak görür.²²³

Keşmîrî'nin diyânî kazâî ayrımı yaptığı bir diğer hadis ise musarrat hadisidir. Tirmizî'nin nakline göre Hz. Peygamber “*Bir kimse memesinde süt biriktirilmiş bir hayvanı satın alırsa o hayvanı sağıp, tecrübe edinceye kadar muhayyerdir, istemezse hayvanı iade eder. Bu süre içerisinde sütünden istifade ettiği için bir ölçek hurma vermelidir.*” hadisini nakletmiştir.²²⁴ Şâfiî ve Hanbelîler, hadisin zâhirinden hareket ederek, memesinde süt biriken hayvan alan kişi, isterse hayvanı iade eder, kullandığı süt karşılığında ise bir miktar hurma verir kanaatindedirler. Hanefîler ise bu kişinin muhayyerlik hakkının olmadığını savunurlar. Sütün parasını ise az veya çok olması durumuna göre vermelidir. Hanefîlerden Ebû'l-Berekât en-Nesefî (ö. 701/1301) bu hadisle amel etmeme sebepleri arasında Ebû Hureyre'nin fakih olmaması ve hadisin celî kıyasa aykırı olmasını zikreder. Mübârekpûrî, bu iddiayı kabul etmez. Ona göre Ebû Hanîfe, kıyasa aykırı konularda Ebû Hureyre gibi fakih olmayan sahâbîlerin rivâyetleriyle ihticâc etmiştir. Kahkaha ile gülmenin namazı bozması, nebiz ile abdest almak bunun örnekleridir.²²⁵ Keşmîrî de bu konuda Mübârekpûrî gibi düşünür. Ona göre bu görüş mezhep imamlarına değil, İsa b. Ebân'a aittir. Fakat zamanla mezhep imamlarının görüşü gibi kabul edilmiştir. Keşmîrî, hadisi kazâî ve diyânî olmak üzere iki ayrı hükme ayırır. Hanefî kitaplarındaki hüküm kazâî hükümdür. Hadisin diyânî olan hükmü ise hayvanın iadesi vâcibtir şeklindedir. Çünkü bu alışverişte açık bir zarar söz konusudur.²²⁶

Keşmîrî, Hz. Peygamber'in Hind bt. Utbe'ye kocası Ebû Süfyân'ın malından kendine ve çocuklarına yetecek miktarı almasını tavsiye etmesini,²²⁷ Ka'b b. Mâlik'e

²²² Keşmîrî, *el-Arf*, III, 198.

²²³ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VIII, 434.

²²⁴ Tirmizî, *Buyû'*, 29.

²²⁵ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VIII, 236.

²²⁶ Keşmîrî, *el-Arf*, III, 99.

²²⁷ Keşmîrî, *Feyz*, III, 611.

Abdullah b. Ebû Hadred'den alacağıının yarısından vazgeçmesini tavsiye etmesini;²²⁸ Hz. Peygamber'in Câbir'den devesini, Medine'ye kadar onun binmesi şartıyla satın almasını²²⁹ kazâî hüküm başlığı altında inceler.

Görüldüğü gibi Keşmîrî, Hz. Peygamber'in bazı hadislerini kazâî-diyânî ayrımına tabi tutmaktadır. Keşmîrî bu prensibi uyguladığı örneklerde diyânî hükmü, hadisin zâhirine göre belirlemiştir. Keşmîrî'nin önermiş olduğu çözümler, meseleyi kökten halletmese de, günümüzde bu prensip, hadis lafızlarıyla ilgili problemlerin çözümünde iyi bir alternatif oluşturabilir.

Keşmîrî'nin hadislerin bağlayıcılığını sınırladığı prensiplerden biri de hükmün havâsa has olmasıdır. Keşmîrî, İslâm âlimleri arasında çok yaygın olmayan bu görüşü, Dihlevî'ye (ö. 1176/1762) nispet etmiştir. Keşmîrî, tenâsül organına dokunan kişi ve deve eti yiyen kişinin abdest alması gerektiğini ifade eden hadisleri havâsa has olarak görür.²³⁰ Yani ona göre havâstan olan bir kişi, tenâsül organına dokunduğunda veya deve eti yediğinde abdest almalıdır.²³¹

2. Selefî Prensipleri Açısından Karşılaştırma

Birinci bölümde de vurguladığımız gibi Selefîler, nassların zâhirini esas almayı, zorunluluk olmadıkça te'vile gitmemeyi, Kur'ân ile hadisler arasında hiyerarşik bir sıralama yapmamayı kendilerine usûl edinmişlerdir. Biz bu bölümde selefîlerin ayırıcı vasıfları olarak adlandırılacak bu kaideleri belli konularda nasıl uyguladıkları, aynı konulara Hanefîlerin nasıl yaklaştıklarını inceleyeceğiz.

2.1. Selefîlerin Te'vili Red Prensipleri Açısından Mübârekpûrî ve Keşmîrî'nin İtikâdî Görüşleri

Kur'ân ve hadislerde geçen haberî sıfatları, te'vil etmeden olduğu gibi anlama, Selefî ekolün önemli bir prensibi; Hanefîlerin aynı lafızları te'vil ederek anladıklarını daha önce vurgulamıştık. Bu bölümde özellikle itikâdî konularda gündeme gelen te'vili red geleneğinin Mübârekpûrî ve Keşmîrî tarafından nasıl uygulandığı incelenecektir.

²²⁸ Keşmîrî, *Feyz*, III, 592.

²²⁹ Keşmîrî, *Feyz*, IV, 111.

²³⁰ Tirmizî, *Tahâret*, 61; Tirmizî, *Tahâret*, 59.

²³¹ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 216-219; I, 213-214.

2.1.1. Haberî Sıfatlar

Haberî sıfatlar, sözlük anlamları bakımından yaratılmışlara ait özellikler taşıyan, bu açıdan selbî sıfatlar içerisinde mütalaa edilmesi gereken, fakat naslarda Allah'a nisbet edildikleri için İlâhî sıfatlar içerisinde yer alan kelime ve kavramlardır.²³² Erken dönemlerden itibaren nasıl anlaşılması gerektiği konusunda tartışmalar olan haberî sıfatlar konusu, Hanefî ve Seleflerin ayrıştığı temel konulardandır. Selefler, bu sıfatları teşbihe düşmeden zâhir manayı esas alarak te'vilsiz bir şekilde anlamayı ilke edinmişken; özellikle itikâdda Mâturîdî olan Hanefîler, haberî sıfatları te'vil ederek anlamayı esas almışlardır.

Keşmîrî'ye göre, Kur'ân'da Allah'ın iki suretinden söz edilmiştir. Birincisi sem'î sıfatlardan olmadığı halde zatıyla kâim olan sureti, diğeri ise Allah'ın zatıyla kâim olmayan ancak O'nun Kur'ân'da sureti olarak zikredilip de kendine ispat değil isnat ettiği el yüz, ayak parmak gibi suretlerdir. Bunlar Allah'ın zatıyla aynı olmayıp, suretidirler. İnsanlar Allah'ı ancak anlayabilecekleri bir şekilde tanıyabilecekleri için Allah, kendisini insanların anlayabilecekleri bir şekilde tanıtmıştır.²³³ Görüldüğü gibi Keşmîrî'ye göre el, yüz gibi haberî sıfatlar, Allah'ın zatıyla kâim değil, suretidirler. O, bu tavrıyla haberî sıfatlar konusundaki selefî tavrına bir sınır belirlemiştir. Yani ona göre her ne kadar Allah kendisini insanların anlayacağı bir dille anlatmış olsa da insanlar bu sıfatları anlarken teşbihe düşmeden anlamalıdır.

Tirmizî'nin rivâyetine göre Allah'ın, her gece yeryüzü semasına indiği, dua edenin duasını kabul ettiği, isteyene istediğini verdiği ifade edilmiştir.²³⁴ Allah'ın yeryüzüne inişinin keyfiyeti, şârihlerin ilgilendikleri konulardandır. Mübârekpûrî, selefî kimliğinin gereği olarak bu konuda gelen hadislerin, teşbihe düşmeden icmâlen kabul edilip, te'vile gidilmemesi gerektiği kanaatinde. Ona göre, selef âlimleri de bu konuda böyle düşünmektedirler.²³⁵ Tirmizî, Hz. Musa ile Âdem arasında geçen bir

²³² Çelebi İlyas, "Sıfat", *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVII, 105. Haberî sıfatlarla ilgili detaylı bilgi için bkz. Bulut, Zübeyr, *Haberî sıfatlar Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*, Fecr Yayınları, İstanbul, 2018; Yurdagür, Metin, "Haberî sıfatları Anlama Yöntemleri; Aydın, Ömer, Haberî sıfatları Anlama Anlama Yolları, İstanbul Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, İstanbul, 1999, s. 133-158; Luş, Zeynep, *Selefiyyede Haberî Sıfat Anlayışı (Arş, Kürsi, İstivâ)* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniv. SBE, Bursa, 1983; Adıgüzel, Hanifi, *Din Dili Bağlamında Haberî sıfatlar*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniv. SBE, Erzurum, 2007; Dikici, Hasan, *Haberî sıfatların Türkçe Tercüme Meselesi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Osmangazi Üniv. SBE, Eskişehir, 2015; Bodur, Osman, *Müteşâbih Hadislerin Yorumu*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2016; Sancaklı Saffet, "Hadislerin Doğru Yorumlanmasında Dolaylı Anlatım Üslubunun Analizinin Önemi", *İnönü Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Malatya, 2017, Cilt: 8, Sayı: 1.

²³³ Keşmîrî; *Feyz*, IV, 403-409; Özçelik, Harun, *Çeşitli Yönleriyle Fezû'l-Bârî*, 178.

²³⁴ Tirmizî, *Salât*, 213.

²³⁵ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, V, 72; VI, 122.

tartışmayı Hz. Peygamber'den nakletmiştir. Bu tartışmada Hz. Musa, Hz. Adem'e "Ey Adem, Allah, seni eliyle yaratıp, sana ruhundan üfürüp, can verdi." demiştir.²³⁶ Mübârekpûrî, bu ifadede geçen 'Allah seni elleriyle yarattı.' cümlesini kudretiyle yarattı şeklinde te'vil eden Ali el-Kârî'yi eleştirir. Ona göre bu lafız, te'ville değil, zâhiren anlaşılmalıdır. Aynı hadisin devamında bulunan "Âdem'e ruhundan üfürdü." cümlesini ise te'vil eder. Ona göre buradaki izâfet, izâfet-i teşrîfiyyedir. Bu te'vile göre ise Allah bizzat kendisinin yarattığı ruhtan Âdem'e üfürmüştür.²³⁷ Mübârekpûrî hadisin ilk bölümünü zâhiren anlamışken ikinci bölümünü ise te'vil etmiştir.

Keşmîrî ise, önce selefin durumuna açıklık getirir. Ona göre selefin tavrının amacı bu konularda tafsil ve keyfiyeti Allah'a bırakmak, re'y ve akılla yapılan te'villeri kabul etmemektir. Dilciler, buradaki inişi istiâre ile sûfler ise tecelli ile açıklamışlardır. (bir şeyin ikinci bir mertebede ortaya çıkışı) Ehl-i sünnet kelâmcıları ise Allah'ın rahmeti veya meleklerinin inişi olarak te'vil etmişlerdir. Keşmîrî'ye göre Allah'ın dünya semasına inişi haktır. Olduğu gibi kabul edilmelidir. Tafsil ve keyfiyeti Allah'a bırakılmalıdır. Dört mezhep imamının da görüşleri bu yöndedir. Keşmîrî, Eş'arîlerin, fiilî sıfatların (nüzü'l, suûd) hâdis olduğu görüşünün doğru olmadığı kanaatindedir. Allah'ın esmâ-i hüsnâsının bazıları yaratılmışlarla ilgilidir, o halde Allah'ın esmâsı da hâdis olur diye akla gelen itiraza Keşmîrî şöyle cevap verir: Kudret, irâde ve bunun gibi diğer subûtî sıfatların da yaratılmışlarla ilgisi vardır. Fakat biz bu sıfatların hâdis olduğunu söylemeyiz.²³⁸ Allah sadakayı kabul eder, sağ eliyle alır ve onu atınızın yavrusunu büyüttüğü gibi büyütür²³⁹ hadisinde de Keşmîrî, selefin görüşünü vermekte ve Ebû Hanîfe'nin Cehmî olmadığını ifade etmektedir.²⁴⁰ Mübârekpûrî ise bu hadisi zâhiri üzere kabul edip, te'vile karşı çıkar.²⁴¹

Tirmizî'nin nakline göre Hz. Peygamber, rüyasında Allah'ı en güzel surette görmüştür. Hadise göre Allah, elini Hz. Peygamber'in omzuna koymuş, Hz. Peygamber, Allah'ın ellerinin serinliğini hissetmiştir.²⁴² Haberî sıfatlar arasında değerlendirilen bu hadisle alakalı olarak Mübârekpûrî, önce selefi geleneğe mahsus olan, zâhire inanıp, keyfiyetini araştırmama prensibini nakleder. Sonra Ali el-Kârî'den

²³⁶ Tirmizî, Kader, 2.

²³⁷ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XI, 434.

²³⁸ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 698.

²³⁹ Tirmizî, *Zekât*, 28.

²⁴⁰ Keşmîrî, *el-Arf*, II, 203.

²⁴¹ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VI, 117.

²⁴² Tirmizî, *Tefsir*, 39.

günümüzde sapık itikâdların çok hızlı bir şekilde yayılmasından dolayı, bu gibi sıfatların İslâm'a ters olmayacak şekilde te'vil edilebileceği görüşünü nakleder. Mübârekpûrî'nin Tîbî'den nakline göre en güzel surette olan Allah değil, Hz. Peygamberdir. Veya hadiste kastedilen Allah'ın zatı değil, zatına mahsus sıfatlarıdır. Çünkü 'En güzel surette' lafzı zat için kullanıldığı gibi sıfatlar içinde kullanılabilir. Mübârekpûrî, Ali el-Kârî'nin görüşünü reddeder. Hadisin lafızlarını zâhiren kabul edip, te'vile karşı çıkar.²⁴³

Tirmizî, Allah'ın semada kürsünün üstünde olduğuna dair bir hadis nakleder.²⁴⁴ Mübârekpûrî, bu hadisten hareket ederek, Allah'ın arşın üzerinde olduğu kanaatine varır. Cehmiyye'yi arşı ve Allah'ın arşın üstünde oluşunu inkâr etmekle suçlar. Ona göre Cehmiyye'nin "*Allah her yerdedir*" ifadesi de yanlıştır.²⁴⁵ Keşmîrî, istivâyı zâhirî manada anlamının yanlış olduğunu savunur. O, istivânın istiâre ile te'vilini de kabul etmez. Ona göre istivâ, daha çok sûflerin kabul ettiği gibi tecelli manasındadır. Keşmîrî, İbn Teymiyye'nin "*Kim Allah için yön mefhumunu inkâr ederse Allah'ın varlığını inkâr etmiş olur, çünkü mümkün varlıkların mevcudiyeti yön ile bilinebilir.*" görüşünü kabul etmez. Çünkü İbn Teymiyye, burada mümkün varlık ile vacib varlığı aynı kabul etmiştir. Allah, her şeyi yaratandır. Yönleri yaratan da odur. O halde onun istivâsı, mahlûkatın istivâsı gibi olmaz.²⁴⁶

Tirmizî, "*Cehennemlikler cehenneme atıldığında Allah, ayağını cehennemin üzerine koyacak, cehennemlikler orada sıkışacak, cehennem de artık yeter diyecektir.*" hadisini nakletmiştir.²⁴⁷ Haberî sıfatları te'vil ederek anlayanlar, hadisteki ifadeyi, Allah'ın emri geldiğinde cehennem doldum diyecektir şeklinde anlarlar. Mübârekpûrî, bu hadisi tam selefîler gibi değerlendirir. Te'vili değil, teslim ve tenzihi tercih eder. Onun Beğavî'den yaptığı nakle göre teslim ve tenzih, Mâlik ve Ebû Hanîfe'nin de görüşü olup, en selim yoldur.²⁴⁸ Tirmizî'nin rivâyetine göre Allah, Âdem'i yarattıktan sonra sağ eliyle Âdem'in sırtını sıvazlamıştır.²⁴⁹ Mübârekpûrî, bu hadis hakkında selef âlimlerinde olduğu gibi, keyfiyetini sorgulamadan teslim olmak gerektiğini belirtir.²⁵⁰

²⁴³ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XV, 130.

²⁴⁴ Tirmizî, *Tefsîr*, 67.

²⁴⁵ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XVI, 262.

²⁴⁶ Keşmîrî, *Feyz*, IV, 519.

²⁴⁷ Tirmizî, *Sıfatü Cehennem*, 19.

²⁴⁸ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XIII, 73.

²⁴⁹ Tirmizî, *Tefsîr*, 8.

²⁵⁰ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XIV, 375.

Keşmîrî, hem *el-Arf'ta* hem de *Feyz'de* bu konuyla alakalı bir yorum yapmaz.²⁵¹ Sehârenfûrî ise Allah'ın ayağını koymasını, cehenneme atılan son bir grup olarak görür. Çünkü Araplar, hayırlı ve şerli olsun takdim edilen şeyler için ayak ifadesini kullanırlar.²⁵²

Mübârekpûrî “*Allah'ın eli cemaat üzerinedir. Kim cemaatten ayrılırsa cehenneme sürüklenir.*”²⁵³ hadisini zâhiren anlama yerine te'vili tercih etmiştir. O, hadisteki Allah'ın elini, Allah'ın himayesi ve koruması veya rahmet ve sekîneti olarak te'vil eder. Eğer müminler cemaatten ayrılırlarsa bu sekînet ve rahmetten uzaklaşırlar.²⁵⁴ Mübârekpûrî'nin te'vîl ettiği bir diğer hadis ise, “*Adn cennetinde cennetlikler ile Allah arasında cennetliklerin Allah'ı görmesine engel olan azamet perdesi vardır.*”²⁵⁵ rivâyetidir. Mübârekpûrî, Kadı İyâd, Kirmânî ve İbn Hacer'den yaptığı atıflarla buradaki ifadenin zâhirini tercih etmemiştir. Ona göre bu ifadeler, Allah'ın büyüklüğü ve azametinden istiâre edilmiştir. İnsanlar, gözlerinin zayıflığı sebebiyle Allah'ı göremezler. Allah insanlara kendisini göstermek istediğinde insanların görme güçlerini geliştirip, görmeye engel olan azamet perdesini ortadan kaldırıncı insan rabbini görebilir.²⁵⁶ Tîbî'ye göre buradaki perde (engel) bilinen bir engel değildir. Bu perde izzet ve celalinin nuru, azamet ve kibriyâsının ışıklarıdır. Böyle bir perde önünde akıllar durur, göz şaşırır.²⁵⁷

Mübârekpûrî, “*Bizi gazabınla yok etme, azabınla helak etme.*”²⁵⁸ hadisinde geçen gazab²⁵⁹, “*Allah gökleri parmakları arasında tutar.*”²⁶⁰ hadisindeki parmağı²⁶¹, “*Kim bana bir karış yaklaşırsa ona bir arşın yaklaşırım.*”²⁶² hadisindeki yaklaşmayı da, te'vilsiz zâhiren anlamayı tercih eder.²⁶³

Mübârekpûrî, haberî sıfatlar konusunu genel olarak bir Selefî gibi değerlendirmiştir. O haberî sıfatlar arasında sayılan hadisler arasında Allah'ın elinin cemaatin elinin üzerinde olması, Adn cennetinde cennetlikler ile Allah arasında azamet

²⁵¹ Keşmîrî, *el-Arf*, IV, 379; A. Mlf, *Feyz*, V, 395.

²⁵² Sehârenfûrî, *Hâşiye*, IV, 379.

²⁵³ Tirmizî, *Fiten*, 7.

²⁵⁴ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XII, 25-27.

²⁵⁵ Tirmizî, *Sıfatü'l-Cennet*, 3.

²⁵⁶ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XIII, 14-16.

²⁵⁷ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XIII, 60.

²⁵⁸ Tirmizî, *Daavât*, 51.

²⁵⁹ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XV, 456.

²⁶⁰ Tirmizî, *Tefsir*, 40.

²⁶¹ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XVI, 70.

²⁶² Tirmizî, *Daavât*, 132.

²⁶³ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XV, 142.

perdesinin olması ve Allah'ın Âdem'e ruhundan üfürmesi hadislerini te'vil ederek anlamıştır. Te'vil ettiği hadislerde niçin te'vile gittiğinin tespiti çok güçtür. Bunun dışındaki bütün hadisleri ise, zâhiren anlamış, hadislerin zâhirini tercih etmeyenleri ise sert bir şekilde eleştirmiştir. Keşmîrî ise, haberî sıfatlara selef tavrı ile yaklaşmıştır. Onun bu tavrı Mübârekpûrî'deki gibi tev'ili red değildir. Daha önceden de vurgulandığı gibi o, haberî sıfatları, zâhir manasını vermeden Allah'a havale eder. Keşmîrî, istavâ konusunda ise temessük ve kef tavrını bırakarak te'vili tercih etmiş, istivâyı zâhiren anlamının yanlış olduğunu net bir şekilde beyan etmiştir.

2.1.2. Şefaât

Âhirette peygamberlerin ve kendilerine izin verilen kimselerin müminlerin başışlanması için Allah katında niyazda bulunmalarına şefaât denir. Şefaât konusu, güncel seleflerin en fazla üzerinde durduğu konuların başında gelmektedir. Özellikle Muhammed b. Abdulvehhâb'ın şefaati, Allah'ın iznine bağlaması, evliyadan kurtuluş beklemeyi, putperestlerin putlardan kurtuluş beklemesine benzetmesi Selefî çevreleri derinden etkilemiştir. Muhammed b. Abdulvehhâb'ın bu iddialarına karşı ehl-i sünnetin diğer ekolleri, âyet ve hadislerden hareket ederek şefaati savunan kitaplar yazmışlar, şefaât hakkında geniş bir literatür meydana gelmesine katkıda bulunmuşlardır. Cumhûr ulemâ tarafından kabul edilen şefaât, klasik dönemde Mu'tezile, Hâricîlik, günümüzde ise çağdaş Selefîler tarafından kabul edilmemektedir. Başta İbn Teymiyye olmak üzere Vehhâbîler, ölü veya diriden şefaât istemeyi şirk kabul ederler. (Ölü veya diri bir kişiye bana şefaât demeyi) Zira onlara göre ölü veya diriden şefaât istemek, Allah'tan başkasına dua etmektir.²⁶⁴ Biz bu bölümde Mübârekpûrî ve Keşmîrî'nin şefaât konusuna nasıl yaklaştıklarını tespit etmeye çalışacağız.²⁶⁵

Mübârekpûrî'ye göre şefaât, âyetler, toplamı mütevâtir seviyesine ulaşmış olan hadisler ve ümmetin icmâsı ile sabittir. Hâricî ve bazı Mu'tezilî âlimlerin, "Günahkârlar, ebedi olarak cehennemde kalacaktır" fikrinden hareketle, şefaati geçersiz saymaları doğru değildir. Zira onların delil olarak kullandıkları "Artık

²⁶⁴ Yavuz, Yusuf Şevki, "Şefaât", *DİA*, İstanbul, 2010, İİXXXX, 413.

²⁶⁵ Akay, Akif, *İslâm İnancında Şefaât*, Necmeddin Erbakan Üniv. SBE, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Konya, 2012; Şahin, Mehmet Kenan, *Kur'ân ve Hadislerde Şefaât*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ondokuz Mayıs Üniv. SBE, Samsun, 1998; Ak, Ahmet, *Haneî Mâturîdî Alimlerine Göre Şefaât*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2017; Öztürk, Yener, "Şefaât İnancının Naklî ve Aklî Açından İmkânı", *Ekev Akademi Dergisi*, Erzurum, 2005, Cilt: 9, Sayı: 23, s. 103-122; Kesler, M. Fatih, "Kur'ân-ı Kerim ve Hadislerde Şefaât İnanca", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, İstanbul, 2005, Cilt: 5, Sayı: 13, s. 119-153; Yüksel, Emrullah, "İslâm'da Şefaât Yetkisi", *İstanbul Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, İstanbul, 2002, Sayı: 5, s. 17-31.

*şefaatchilerin şefaati onlara fayda vermez.*²⁶⁶ “Zalimlerin ne sıcak bir dostu, ne de sözü dinlenir bir şefaatchisi vardır.”²⁶⁷ âyetleri Müslümanlar hakkında değil, kâfirler hakkındadır. Şefaati müminin derecesini artırma olarak görme ise yanlıştır. Zira bu yorum, mezkûr hadis ve diğer hadislerin ifade ettiği manaya terstir.²⁶⁸

Tirmizî'nin naklettiği bir hadiste şehidin, akrabalarından yetmiş kişiye şefaate edeceği nakledilmiştir.²⁶⁹ Mübârekpûrî, bu hadisi yorumlarken şehidin şefaati kabul olunur demiştir.²⁷⁰ O, “Benim şefaetim ümmetinden büyük günah işleyenler içindir.”²⁷¹ hadisini yorumlarken, “O gün, Rahmân'ın izin verdiği ve sözünden razı olduğu kimseden başkasının şefaati fayda vermez.” Onlar, O'nun razı olduğu kimselerden “, ²⁷² başkasına şefaate etmezler ve hepsi O'nun korkusuyla titrerler.”²⁷³ âyetlerini delil getirerek, şefaati kabul ettiğini net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Mübârekpûrî, sâlih, şehit ve âlimlerin de şefaate edeceği kanaatinde. Tirmizî'nin rivâyet ettiği “Ümmetinden bazıları, topluluklara şefaate edecektir. Kimisi kabilesine, kimisi toplumuna, bazıları ise bir kişiye şefaate eder.”²⁷⁴ hadisinde geçen bazıları ifadesini âlimler, şehitler, sâlihler olarak açıklar.²⁷⁵ “Kim Kur'ân'ı okur, ezberler, helalini helal, haramını haram kabul ederse Allah onu cennete koyar. Ailesinden cehenneme girecek on kişiye şefaate eder.”²⁷⁶ hadisi hakkında ailesinden on kişi için şefaati kabul olur demektedir. Tîbî'den nakille bu hadisin büyük günah işleyen kişinin cehennemde ebedi olarak kalmayacağını delili olduğunu aktarır. Mübârekpûrî, bu hadisi şefaatin sadece fazileti artırmak kastıyla değil, aynı zamanda günahların affi hususunda da geçerli olduğunun delili olarak kabul eder.²⁷⁷ O, İsrâ suresindeki وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا Gecenin bir kısmında da uyanarak sana mahsus fazla bir ibadet olmak üzere teheccüd namazı kıl ki, Rabbin seni Makam-ı

²⁶⁶ Müddessir, 74/ 48.

²⁶⁷ Mü'min, 40/ 18.

²⁶⁸ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XII, 484-485.

²⁶⁹ Tirmizî, *Fezâilü'l-Cihâd*, 25.

²⁷⁰ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, X, 81.

²⁷¹ Tirmizî, *Sıfâtü'l-Kıyâme*, 11.

²⁷² *Tâhâ*, 20/ 109.

²⁷³ *Enbiyâ*, 21/ 28.

²⁷⁴ Tirmizî, *Sıfâtü'l-Kıyâme*, 10.

²⁷⁵ Mübârekpûrî, *Tuhfe*; XII, 488.

²⁷⁶ Tirmizî, *Fadâilü'l-Kur'ân*, 14.

²⁷⁷ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XIV, 93.

*Mahmud'a ulaştırırsın.*²⁷⁸ âyetinde geçen *Makam-ı Mahmûd'un* şefaati makamı olduğuna dair Tirmizî hadisini zâhiren kabul eder.²⁷⁹

Keşmîrî, şefaati ikiye ayırır. *Kübra*, Hz. Peygamber yedi gün boyunca Allah'a secde edip dua ettikten sonra gerçekleşecek olan şefaattir. Bundan sonra gerçekleşecek şefaati ise *süğradır*.²⁸⁰ O hem *Feyz*, hem de *el-Arf'ta* şefaati ile ilgili hadisleri şerh etmemiştir. Feyzû'l-bârî isimli eseri derleyip yayına hazırlayan öğrencisi Muhammed Bedir Âlem Mirtehi'nin nakline göre Keşmîrî, şefaatin ehl-i sünnet âlimleri tarafından kabul edildiği kanaatindedir.²⁸¹ Görüldüğü gibi selefi kimliği ile tanınan Mübârekpûrî, şefaati konusunda çağdaş Selefler gibi düşünmemektedir. O bu konudaki hadisleri mütevâtir derecesinde görerek sahîh kabul etmiş, hadislerde geçen şefaati olduğu gibi kabul etmiştir. Ölü ve hayatta olan birinden şefaati isteme konusuna ise doğrudan temas etmemiştir. Bu konuyu daha çok tevessül kavramında işlemiştir.

2.1.3. Tevessül

Tevessül, vasıta yol, sebep manalarına gelen vesîle kelimesinin tefe'ul bâbindandır. Allah'a yakın olmak için bir vesileye sarılmak veya bir vesileyle Allah'a yaklaşmak manasına gelir.²⁸² Tevessül konusu da Selefler ile ehl-i sünnetin diğer grupları arasında tartışılan önemli konulardandır. İbn Teymiyye tevessülü vahdaniyet ilkesine aykırı görür.

Tirmizî'nin naklettiği bir hadiste Hz. Peygamber, “ *Beni kimsesiz ve fakirleriniz arasında arayın. Beni ancak onların yanında bulursunuz, çünkü sizler o fakir ve zayıf insanlar yüzünden rızıklandırılıyorsunuz.*”²⁸³ buyurmuştur. Keşmîrî, bu hadisi yorumlarken konuyu tevessüle getirir. Ona göre kendi döneminde bazı insanlar, bu hadisin sâlih kimselerle tevessül için delil olduğunu söylemektedirler.²⁸⁴ İbn Teymiyye'nin net bir şekilde karşı çıktığı sâlihlere tevessül konusunda Keşmîrî, mütereddit bir durumdadır. Çünkü İbn Teymiyye'nin delil olarak öne sürdüğü “*Hz. Peygamber ve velilerin zâtıyla Allah'a yemin ederek tevessülde bulunma caiz*

²⁷⁸ İsra; 17, 79.

²⁷⁹ Tirmizî, *Tefsîr*, 18; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XIV, 513.

²⁸⁰ Keşmîrî, *el-Arf*, IV, 289.

²⁸¹ Muhammed Bedir Âlem, *el-Berdü's-Sârî ilâ Sahihi'l-Buhârî*, I, 285.

²⁸² Güler, Zekerîya, “Vesile ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri”, *İLAM Araştırma Dergisi*, İstanbul, 1997, Cilt: 2, Sayı, 1, s. 84.

²⁸³ Tirmizî, *Ebvâbü'l-Cihâd*, 24.

²⁸⁴ Keşmîrî, *el-Arf*, III, 515.

*değildir.*²⁸⁵ görüşünün, tevessül konusunda olduğu net değildir. Eğer tevessül ile yemin aynı şey ise İbn Teymiyye haklıdır. Yok değilse o zaman sâlihler tevessül, caizdir. Mezkûr hadis ise tevessül konusunda delil değildir. Zira “*Sizler, fakirler sayesinde rızıklandırılıyorsunuz.*” ifadesi, Allah fakirleri gözetmeniz sebebiyle sizleri rızıklandırıyor manasındadır. Falanca kişi vesilesiyle bizi rızıklandır manası yoktur.²⁸⁶

Hz. Ömer’in “*Biz Hz. Peygamber’in amcası ile sana tevessül ediyoruz.*”²⁸⁷ sözü ise fiilî bir tevessüldür. Zira Hz. Ömer bu sözünden sonra Abbâs’a “*Kalk, yağmur duası yap.*” demiştir. Keşmîrî’ye göre Hz. Ömer’in bu tavrında kavî bir tevessül yoktur. (falanca kişi adına bize ver demek gibi) Eğer burada kavî tevessül olsaydı, Abbâs’ın onlarla birlikte yağmur duasına gitmesine gerek olmazdı. “*Hz. Peygamber adına veya Abbâs adına bize yağmur ver!*” demeleri yeterli olurdu.

Keşmîrî’ye göre Hz. Peygamber’in bir bedeviye öğrettiği “*Allah’ım sana rahmet Peygamberi olan Hz. Muhammed ile tevessül ediyorum.*”²⁸⁸ ifadeleri kavî tevessülün caiz olduğunun delilidir. Şu halde İbn Teymiyye’nin kavî tevessülü inkâr etmesi hakkında şüphelenmek gâyet doğaldır. (tetâvül)²⁸⁹ Keşmîrî’ye göre Hz. Ömer ve Abbâs hadisesini fiilî tevessülün, âma bir kişiye öğrettiği “*Sana rahmet Peygamberi olan Muhammed ile tevessül ediyorum.*” duası ise kavî tevessülün delilidir. Keşmîrî’nin bu yorumunun, ölü velileri kapsayıp kapsamadığı ise net değildir. Fakat ona göre net olan, Tirmizî’nin zikrettiği hadisin günümüzdeki uygulamanın delili olmamasıdır. Keşmîrî’nin “*Günümüzdeki tevessül Şevkânî’ye göre caizdir. Onun bu konuda müstakil bir kitabı vardır.*” sözü ile Hz. Peygamber’in âmâyâ öğrettiği duayı verdikten sonra “*Bu hadis kavî tevessülün caiz olduğunun delilidir. İbn Teymiyye’nin itirazı ise yersizdir.*” demesi onun, uygulanan tevessülü de onayladığı manasına gelebilir.

Mübârekpûrî ise, Tirmizî’nin rivâyet ettiği mezkûr hadisten hareketle hayattayken Hz. Peygamber, âlim ve sâlih kişilerle tevessülün caiz olduğunu kabul eder. Ona göre vefatından sonra ne Hz. Peygamber’e ne de sâlih ve âlimlere tevessül edilmez. Çünkü ölümünden sonra Hz. Peygamber’e tevessül caiz olsaydı Hz. Ömer, tevessül için Abbâs’a gitmez, doğrudan Hz. Peygamber’e tevessül ederdi. Tevessül konusunda Muâviye de Hz. Ömer gibi davranmış, doğrudan Hz. Peygamber’e tevessül yerine

²⁸⁵ Falanca velinin hakkı için bana şunları ver şeklinde dua etmek.

²⁸⁶Keşmîrî, *Feyz*, II, 496-497.

²⁸⁷Buhârî, *Fedâilü Eshâbi’n-Nebiy*, 12,

²⁸⁸ Tirmizî, *Daavât*, 127.

²⁸⁹Keşmîrî, *Feyz*, IV, 484; A. Mif, *el-Arf*, V, 498-499.

Yezid b. el-Esved'le tevessül etmiştir. Mübârekpûrî'ye göre Hz. Peygamber'e tevessül, Hz. Peygamber'in Allah katındaki derecesinden dolayı değildir. Tevessül, hayattayken Hz. Peygamber'in duasını almak veya Allah'tan onun kendisine şefaati istemesini istemektir. Peygamberimizin şefaatiyle, duasıyla sana yalvarıyorum. Görüldüğü gibi o, bu konuda İbn Teymiyye gibi düşünmekte, tevessülü Hz. Peygamber'in duasını ve şefaati istemek manasında görmektedir. Bunun en önemli delili ise sahâbenin Hz. Peygamber'in kabri başına gelerek tevessül etmek yerine hayatta olan sâlih bir kişiyle tevessül etmeleridir.²⁹⁰

Mübârekpûrî, tevessül konusunda sahâbe amelini belirleyici olarak kabul etmiş, Tirmizî hadisini ise te'vil etmiştir. O bu tavrıyla sünnetin belirlenmesinde sahâbe kavlini kullanan Hanefiler gibi davranmıştır. Keşmîrî ise Rasûlullah'tan mervî tevessül hadisini sahîh olarak kabul etmiş, sahâbe fiillerini bu hadise göre yorumlamıştır. Aslında tevessül konusunda Keşmîrî, sahâbî fiilini değil rivayeti esas alarak bir Selefi gibi davranmıştır.

2.1.4. Kabirlerin Üstünün Örtülmesi

Muhammed b. Abdulvehhâb'ın görüşlerinden derinden etkilenen güncel seleflerin en fazla üzerinde durduğu konulardan biri de kabirler meselesidir. Onlar, türbe şeklinde yapılan kabirlerden dolayı Müslümanları tekfir etmekten dahi geri durmamaktadırlar. Kabirlerin yerden yüksek yapılmasını, üzerlerinin örtülmesini yasaklayan hadisler olmakla birlikte bu durumu tekfir vasıtası haline getirmenin yanlışlığı tartışma götürmez bir durumdur.

Tirmizî'nin rivâyetine göre, Hz. Peygamber, Hz. Ali'yi yerden yüksek yapılmış kabirleri yıkıp, heykelleri kırmak üzere görevlendirmiştir.²⁹¹ Mübârekpûrî, bu hadisi şöyle açıklamıştır: Kabirler üzerine güzel binalar yapılması sebebiyle İslâm dini gözyaşları dökmemektedir. Bu binalarla gönülden bağları olanlar, putlara gönülden bağlı kimseler gibidir. Kabirleri ihtiyaçlarını halledecek bir makam, başarı elde etmek için sığınak haline getirdiler. Kulların Allah'tan isteyecekleri şeyleri, kabirlerden istemeye başladılar. Sırf kabirleri görmek, ziyaret edip, istiğâsede bulunmak üzere yolculuk yapıyorlar. Özetle cahiliye döneminde kâfirler, putları için ne yapıyorlarsa aynısını şimdi onlar kabirlerde yapıyorlar. Ama bütün bu yapılanlara rağmen Allah rızası için ne

²⁹⁰ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XVI, 40-41.

²⁹¹ Tirmizî, *Cenâiz*, 64.

sesi çıkan bir âlim, ne de bir devlet adamı göremiyoruz. O bu eleştirilerden sonra kabirciler olarak isimlendirdiği kişilere daha da sert olan şu sözlerle yüklenmektedir: Bu kabircilere “*Allah için gerçeği söyle*” dediğinde gerçeği söylemeyebilir. Fakat “*Falanca şeyhin adına gerçeği söyle*” dediğinde kem küm edip gerçeği itiraf etmektedirler. Onların bu tavrı şüphesiz *Allah için üçüncüsüdür* sözünden daha aşağı değildir.²⁹² Keşmîrî ise kabirlerin bir karıştan fazla yükseltilmesinin mekrûh olduğu kanaatindedir.²⁹³

Tirmizî'nin Câbir'den nakline göre Hz. Peygamber, kabir üstüne yazı yazmayı, üzerine bina yapmayı, basmayı ve kireçle kaplamayı yasaklamıştır.²⁹⁴ Her iki şârih de kabirler üzerine yazı yazma yasağı hakkında görüş beyan etmişlerdir. Her iki şârih de Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin Tirmizî hadisini naklettikten sonra “*Amel bu hadise göre değildir. Çünkü bütün İslâm beldelerinde âlimler, kabirler üzerine yazı yazılmasına müsaade etmişlerdir.*”²⁹⁵ görüşünü nakletmişlerdir. Keşmîrî bu nakilden sonra “Bana göre hadis âm, fakat amel de Hâkim'in dediği gibidir. Bundan başka benim söyleyecek bir sözüm yok.” demiştir.²⁹⁶ Şevkânî'ye göre Zeydîler, bu konuda mezar üstüne sadece ölünün ismini yazmayı istisna etmişlerdir. Buna delil olarak da Hz. Peygamber'in Osman b. Maz'um'un mezarına bir taş koymasını kullanmaktadırlar. Şevkânî, bu tahsisi şöyle yorumlar: “*Bu kıyas, nassa rağmen kıyas değil, kıyas ile âm hadisi tahsis etmektir.*”²⁹⁷ Mübârekpûrî, bu atıftan sonra konuyla alakalı başka bir şey söylememektedir. Muhtemelen o, kabir üzerine sadece isim yazılmasını mübah görmektedir. Bu mübahlığın kaynağı ise âm olan yazı yazma yasağını, Osman b. Maz'um'un kabrini belirlemek için Rasûlullahın taş koymasından hareketle tahsis etmektir. Kabirler üstüne yazı yazma konusu, uygulamanın, sünneti belirleme konusunda nasıl kullanıldığının güzel bir örneğidir. Uygulamanın sünneti tespit etme konusunda kullanılmasını eleştiren Hanefîler ve Selefîler bu konuda uygulamayı esas alarak sünneti tespit etmişlerdir.

Tirmizî, kabir ve hamamda namaz kılma konusunda Ebû Said el-Hudrî'den “*Kabir ve hamamlar hariç, yeryüzü mescit kılındı.*”²⁹⁸ hadisini nakletmiştir.

²⁹² Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VII, 322.

²⁹³ Keşmîrî, *el-Arf*, II, 593.

²⁹⁴ Tirmizî, *Cenâiz*, 58.

²⁹⁵ Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek ala's-Sahihayn*, I, 525.

²⁹⁶ Keşmîrî, *el-Arf*, II, 596.

²⁹⁷ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VII, 328-330; Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, IV, 133.

²⁹⁸ Tirmizî, *Salât*, 120.

Mübârekpûrî, bu hadisten hareketle hamam ve kabirlerde namaz kılmanın mutlak olarak yasaklandığını, Ahmed b. Hanbel'in de bu görüşte olduğunu nakletmiştir.²⁹⁹ Abdülhak Dihlevî'ye (ö. 1052/1642) göre kabir yakınında namaz kılmak için bir yer olur ve kabre doğru yönelmeden orada namaz kılsa bu durum caizdir. Yine ona göre Hz. Peygamber veya sâlih bir kimsenin kabrinin bulunduğu bir yerde namazın kemâline sebep olur düşüncesiyle tazim ve kabre doğru yönelme olmaksızın kabrinin yanında namaz kılması, caizdir. Mübârekpûrî, bu görüşlerin hiç birine katılmaz. Ona göre Hz. Peygamber Yahudi ve Hristiyanlar gibi peygamberlerinin kabirlerini mescit edinmeyi yasaklamıştır.³⁰⁰ Bu emir mutlakdır. Kim, kabre yönelerek namaz kılar veya kabirdeki kişiden medet umarsa küfre düşmüş, Hz. Peygamber'in yukarıdaki hadisine muhalefet etmiş olur. İslâm ümmetinde kabirlere ancak ziyaret edip ibret almak ve ölüye dua etmek kastıyla gidilir. Seleften hiçbir âlim yukarıda belirtilen şeyleri yapmamış, böyle yapmayı da münker bir fiil olarak kabul etmişlerdir.³⁰¹ Keşmîrî ise, hadislerde geçen yasağın kabirdeki kişiyi tazim ve kabre yönelme olarak kabul ettiği için, kabrin yakınında kabre yönelmeden veya kabir ile kendisi arasında bir engel varsa bu şekilde namaz kılmanın caiz olduğu görüşündedir. İmam Muhammed de, *Camiü's-sağîr* isimli eserinde bu şekilde namaz kılmanın caiz olduğunu ifade etmiştir.³⁰² Keşmîrî'ye göre, Buhârî “Allah, Peygamberlerinin kabirlerini mescit edinen Yahudi ve Hristiyanlara lanet etmiştir.”³⁰³ hadisini muallel olarak kabul etmiştir. Keşmîrî'nin Tîbî'den nakline göre, Peygamber veya sâlih bir insanın kabrinin yakınlarında kabri mescidin dışında kalması kaydıyla, tazim amacıyla değil, sadece teberrük kastıyla namaz kılınması caizdir.³⁰⁴

Tirmizî, Ebû Said el-Hudrî'den “Ancak üç mescide yolculuk yapılır.” hadisini nakleder.³⁰⁵ Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmek amacıyla Medine'ye gidilir mi? konusu âlimler arasında tartışmalı bir konudur. Özellikle İbn Teymiyye bu durumu caiz görmez. İbn Teymiyye bu konudaki görüşleri yüzünden iki defa hapsedilmiş ve hapiste vefat etmiştir. Diğer âlimler ise, Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret için yolculuğa çıkılabileceği görüşündedirler. Onlara göre selef âlimleri, Medine'ye gitmiş, orada Hz.

²⁹⁹ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, IV, 155.

³⁰⁰ Buhârî, *Salât*, 48.

³⁰¹ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, IV, 166-167.

³⁰² Keşmîrî, *el-Arf*, I, 542, Ayn, Mif, *Feyz*, II, 62.

³⁰³ Buhârî, *Salât*, 84.

³⁰⁴ Keşmîrî, *Feyz*, II, 58.

³⁰⁵ Tirmizî, *Salât*, 128.

Peygamber'in kabrini de ziyaret etmişlerdir. Bu ziyareti sadece Mescid-i Nebevî'de namaz kılmak kastıyla yapmışlardır, oraya gidince de Rasûlullahın kabrini ziyaret etmişlerdir diye düşünmek doğru değildir. Mezkûr hadisin Ahmed b. Hanbel'in Müsned'indeki tarikinde “*Namaz kılmak kastıyla, sadece üç mescide sefere çıkılır.*” lafzı vardır. Bu lafızlardan anlaşıldığına göre buradaki yasak, mescitlerde namaz kılmak için yolculuğa çıkmakla ilgilidir. Kabir ziyaretiyle bir alakası yoktur. Mescitte namaz kılma ile ilgili yasağı kabirlere çekmek doğru değildir.³⁰⁶

Keşmîrî'ye göre sâlih insanların mezarlarını ziyaret etmek kastıyla yolculuğa çıkmanın sağlam bir dayanağı yoktur. Bu konuda verilen örnekler, buldukları bölgelerde kabir ziyareti yapmakla ilgilidir.³⁰⁷ Mübârekpûrî'ye göre buradaki istisna müferrağdır. Müferrağ istisnalarda müstesna minh umûmî olarak takdir edilir. O halde bu üç mescit dışında hiçbir mescide yolculuğa çıkılmaz. لا ينبغي للمصلي ان يشد رحاله الي مسجد hadisindeki *la yenbeği* lafzı haram manasına gelmez demek de doğru değildir. Zira buradaki mescit lafzı sadece Şehr b. Huveyşib tarafından nakledilmiştir. Bu râvi de, vehimleriyle marûftur. Rivâyeti mescit lafzıyla beraber anlamada problem vardır. O halde hadis, umûm üzere anlaşılmalıdır. Teberrük veya namaz kılma kastıyla hadiste belirtilen üç mescit dışında başka bir mescide yolculuk etmek caiz değildir. İlim, ticaret ve başka bir sebep için yolculuk ise caizdir.³⁰⁸

Görüldüğü gibi Keşmîrî, kabirlerin bir karıştan daha yüksek yapılmasını yasaklayan hadisleri Mübârekpûrî gibi anlamış, kabirleri bir karıştan daha yüksek yapmayı mekrûh kabul etmiştir. Her iki şârih de kabirlerin üstüne isim yazılmasının caiz olmasını, rivâyetten hareket ederek değil, uygulamayı esas alarak belirlemişlerdir. Kabirlerde namaz kılma konusunda ise Keşmîrî, yasağın illetini mezaradaki kişiyi tazim veya kabre yönelme olarak belirlemiştir. Ona göre bu iki durum olmadığı müddetçe kabirde namaz kılmak caizdir. Mübârekpûrî ise bu konuda Seleflerin zâhiri esas alma presibiyle hadisi yorumlamış, hiçbir şekilde kabirlerde namaz kılınmayacağı sonucuna varmıştır. Mübârekpûrî, “*Üç mescide yolculuk yapılır.*” hadisinin zâhirini esas alarak bu üç mescit dışında hiçbir mescide gidilemeyeği kanaatindedir. Keşmîrî'ye göre ise bu hadiste kastedilen bir mescitte namaz kılmak kastıyla yolculuğa çıkmadır. Hadisin kabirleri ziyaretle bir ilgisi yoktur.

³⁰⁶ Keşmîrî, *Feyz*, II, 589.

³⁰⁷ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 558.

³⁰⁸ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, IV, 188.

2.1.5. Tekfir

Hız Muhammed'in vahiy yoluyla alıp insanlara tebliğ ettiği kesin delille sabit olan dinî bir esasın doğruluğunu inkâr edenin kâfirliğine hükmetmeye tekfir denir.³⁰⁹ Güncel seleflerin tekfir konusunda aşırı gittikleri bilinen bir husustur. Biz bu bölümde Mübârekpûrî ve Keşmîrî'nin tekfir konusuna nasıl yaklaştıklarını inceleyeceğiz.

Tirmizî, “*Ümmetimden Kaderiye ve Mürcie denen iki grup vardır ki onların İslâm'dan nasipleri yoktur.*”³¹⁰ hadisini nakletmiştir. Mübârekpûrî, bu hadisi yorumlarken sözü bid'at ehlinin tekfir edilmesine getirir. Ona göre bid'at ehli hemen tekfir edilmemelidir. Zira onlar, cahil ve hatalı kişilerdir. Hadisteki “*İslâm'dan nasipleri yoktur*” bölümü, “*Fakirin maldan nasibi yoktur*” sözünde olduğu gibi nasipleri az manasındadır. Mübârekpûrî'ye göre kişi, açık bir şekilde küfre düşüren bir fiil işlemeyen, bid'at ehli tekfir edilmemelidir. İslâm âlimleri de bid'at ehlinin nikâhlarını, sahih kabul etmiş, cenaze namazlarını kılmışlardır. Her ne kadar bid'atçı için fisk, dalâl ifadeleri doğru olsa da doğruyu aramalarından ötürü ve küfür kasıtları olmadığı için onlara kâfir denilmemelidir.³¹¹ Görüldüğü gibi Mübârekpûrî, tekfir konusunda da çağdaş Selefler gibi düşünmemektedir. Ona göre bid'atçı, fasıktır. Küfür kastı olmaksızın yaptığı söylemlerinden ötürü tekfir edilmeleri doğru değildir.

Tirmizî'nin rivâyet ettiği bir hadiste “Bir kimse hayızlı hanımıyla cinsel ilişkide bulunur veya hanımına arkadan yaklaşır veya bir sihirbaza işlerini havale etmek için müracaat ederse, Muhammed'e indirileni inkar etmiş olur.” buyrulmaktadır.³¹² Şârihler, buradaki inkâr üzerinde dururlar. Her ikisi de Tirmizî'den alıntı yaparak buradaki ifadenin tağlîz için olduğu fikrinde birleşirler. Eğer kişi hadiste sayılanları inkâr ederse o zaman küfür, hakiki manasına gelir.³¹³

Mübârekpûrî, “*Zina eden kişi zina ederken mümin değildir.*”³¹⁴ hadisini ise zâhiren yorumlamaz. Buradaki kastın, imânın kemali olduğu kanaatindedir. Bu ifade “*Malı yok, sadece devesi var*” cümlesi gibidir. Nasıl ki bu cümleden o kişinin deveden başka hiçbir şeyi yok manası çıkmazsa, mezkûr hadisten de imânı yoktur manası çıkmaz.³¹⁵

³⁰⁹ Yavuz, Yusuf Şevki, Tekfir, *DİA*, XXXX, 350.

³¹⁰ Tirmizî, Kader, 13.

³¹¹ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XI, 469-470.

³¹² Tirmizî, Tahâret, 102.

³¹³ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, III, 40; Keşmîrî, *el-Arf*, I, 282.

³¹⁴ Buhârî, Eşribe, 1; Müslim, İman, 100; Tirmizî, İman, 10.

³¹⁵ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XIII, 195.

Mübârekpûrî, “Mümine sövmek fîsk, öldürmek ise küfürdür.”³¹⁶ hadisini de zâhiren almaz.³¹⁷

Mübârekpûrî, örnek olarak verdiğimiz hadislerde geçen tekfir, hakiki manasında almamış, te’vil yolunu tercih etmiştir. Bid’at ehli tekfir edilmez diyerek tekfir konusunda güncel selefi akımlardan net bir şekilde ayrılmıştır.

Namazı terkeden kişinin tekfiri de Müslüman alimlerin tartıştığı konulardandır. Namazı terk eden kişi, Şâfiî ve Mâlik’e göre tekfir edilmez. Fasık olur. Tевbe etmezse had gereği kılıçla öldürülür. Hz. Ali, Abdullah b. Mübarek, Ahmed b. Hanbel’e göre tekfir edilir. Hanefilere göre ise ne öldürülür, ne de tekfir edilir. Namaz kılıncaya kadar tazir cezası veya hapis cezası uygulanır. Hz. Peygamber “*Namazı terk eden küfre düşer.*”³¹⁸ buyurmuştur. Bazı âlimler bu hadisteki, küfre düşer sözünü, küfre yaklaşma şeklinde anlamışlardır. Bu yorum doğru değildir. Zira hadis, namaz kılmayanı kâfir olarak isimlendirmektedir. Bazı âlimler ise, *namazı inkâr ederse* şeklinde te’vil etmişlerdir. Böyle bir te’vil doğru değildir. Zira dinin herhangi bir rüknünü inkâr eden kişi zaten kâfir olur. Namazın bu durumda bir ayrıcalığı yoktur. Keşmîrî, bu konuda İbn Teymiyye’nin yorumunu kabul etmektedir. Buna göre küfrün birçok çeşidi vardır. Namazı terk edenin küfrü, ebedi cehenneme götürecektir bir küfür değil; İslâm’ın güzelliğini kişiden soyutlayan bir küfürdür.³¹⁹ Onu böyle hüküm vermeye götüren sebep ise İslâm âlimlerinin günahkâr kişilerin cenaze namazlarını kılmaları, onlara Müslüman hükümlerini uygulamalarıdır.³²⁰

Mübârekpûrî, Tirmizî’nin rivâyet ettiği “*Sahâbe ibadetlerden sadece namazı terk etmenin küfür olduğu görüşündeydi.*”³²¹ rivâyetinden hareketle sahâbenin, namazı terk edenin kâfir olduğu görüşünde olduklarını belirtir. Ona göre Şâri’ namazı terk eden kişi için “*kâfir*” kelimesini kullandığına göre bizim, bu kelimeyi te’vil etmememiz gerekir. Çünkü bazı küfür çeşitleri, mağfiret ve şefaate engel değildir. Öldürülmesinin sebebi ise “İnsanlarla Allah’tan başka ilah yoktur, Muhammed onun kulu ve elçisidir deyip, namaz kılıp, zekât verinceye kadar savaşmakla emrolundum.”³²² hadisidir. ³²³ “*Kim din*

³¹⁶ Tirmizî, İman, 16.

³¹⁷ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XIII, 213.

³¹⁸ Müslim, İman, 134.

³¹⁹ Keşmîrî, *Feyz*, I, 189.

³²⁰ Keşmîrî, *Feyz*, I, 181.

³²¹ Tirmizî, İman, 9.

³²² Buhârî, İman, 15; Müslim, İman, 32; Tirmizî, İman, 1.

³²³ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XIII, 190-191.

kardeşini tekfir ederse, küfür o ikisinden birine döner.”³²⁴ hadisini hakikat olarak görür. Fakat dönen küfür değil, tekfirdir. Yani kişi kardeşine kâfir demekle aslında kendisine kâfir demiş olmaktadır.³²⁵ Keşmîrî’ye göre bu hadiste kastedilen iki kişiden birinin kafir olması değil, bu fiil’in onların şahsiyetlerini kirletip, iğrenç hale getireceğidir.³²⁶

Keşmîrî, “*Cehenneme girecek topuklara veyl olsun.*”³²⁷ hadisini açıklarken Râfizîlerin tekfiri meselesine gelir. Hanefîler, Râfizîlerin tekfiri konusunda iki kısma ayrılmıştır. Bunlardan birinci gruba göre tekfir doğru iken ikinci gruba göre ise tekfir yanlıştır. Keşmîrî, sahâbenin cumhûrunu tekfir eden kişinin kâfir olduğu görüşündedir. Çünkü Râfizîlere göre göre sahâbe dokuz, yedi veya beş kişidir. Ayrıca Kur’ân hakkında Hz Osman, Kur’ân’ı artırdı eksiltti, eksiltti artırmadı gibi tekfire götürecek fikirleri vardır. Ayrıca onlar kendi kitaplarında (Kütüb-ü erbaa) gelen hadisleri kabul ettikleri halde Ehl-i sünnet’in temel kaynağı olan *Kütüb-i sitte*’deki hadisleri kabul etmezler.³²⁸

Keşmîrî’nin tekfir edilmez şeklinde gördüğü konulardan biri de kabir azabı meselesidir. Mütevâtir, ifade ettiği ilim açısından bedîhî ve nazarî olarak ikiye ayrılır. Bedîhî ilim ifade eden mütevâtiri inkâr eden, kâfir olurken; nazarî olanı inkar eden, fasık olur.³²⁹ Ancak kabir azabıyla ilgili hadisler, nazarî ilim ifade eder. Ayrıca Keşmîrî’ye göre Mu’tezileden kabir azabını inkâr ettiği belirtilen kişiler, Dırâr b. Amr ile Beşir el-Merîsî’dir. Keşmîrî, onların da bizzat kendi kitaplarında böyle bir ibâreyi görmeden onların kabir azabını inkâr ettiklerinden şüphe edilmesi gerektiği kanaatindedir.³³⁰ Keşmîrî, kendi döneminde bölgesinde çıkan Kadiyânîlik fitnesine duyarsız kalmamıştır. Gulam Ahmed’e müstakil reddiyeler yazmıştır. Keşmîrî, Gulam Ahmed’i Müseylemütü’l-Kezzâb’a benzetir. Ona göre her ikisi de, Rasûlullahın nübüvvetini inkâr etmeden peygamberlik iddiasında bulunmuşlardır.³³¹

Testpit edebildiğimiz kadarıyla Mübârekpûrî, sadece namaz kılmayanın küfrünü hakiki olarak görmüş, diğer tekfir lafızlarını ise tağlîz vb şekillerde te’vil etmiştir.

³²⁴ Buhârî, Edep, 72.

³²⁵ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XIII, 215.

³²⁶ Keşmîrî, *Feyz*, VI, 152; Özçelik, Harun, *Çeşitli Yönleriyle Feyzü’l-Bârî*, s. 228.

³²⁷ Tirmizî, *Tahâret*, 31; Buhârî, *İlim*, 3; Müslim, *Tahâret*, 25.

³²⁸ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 161; A. Mlf, *İkfarü’l-Mülhidîn*, 52.

³²⁹ Bedîhî: Kesin ve apaçık bilgi manasına gelmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Bolay, M. Naci, “Bedîhî”, *DİA*, İstanbul, 1996, V, 322.

³³⁰ Keşmîrî, *el-Arf*, II, 614.

³³¹ Keşmîrî, *el-Arf*, IV, 183; Keşmîrî, Kâdiyânîliğe yazdığı müstakil reddiyelerin yanında *Feyzü’l-Bârî* ve *Arf*’da bu görüşte olanlara çeşitli konularda cevaplar vermiştir. Bkz. Keşmîrî, *Feyz*, I, 248; I, 342; III, 6, 50; 245; IV, 398; II, 473; II, 476; A. Mlf, *el-Arf*, IV, 132;

Keşmîrî, hadis lafızlarında gelen tekfir ifadelerini hakikat olarak görmemiş, Kur'ân'ın açık hükümlerini inkârı ise, küfür saymıştır. O tekfir konusunda mütevâtir hadisleri ikiye ayırmıştır. Bedîhî ilim ifade eden mütevâtiri inkârı küfür kabul etmiş; nazârî ilim ifade edenleri inkârı ise küfür kabul etmemiştir.

2.1.6. Teberrük

Kur'ân, Hz. Peygamber'in beşer olduğunu beyan ettiği gibi Hz. Peygamber de “*Ben de sizin gibi bir insanım*” diyerek beşer yönünü vurgulamıştır.³³² Hz. Peygamber'in bu beşer özelliğinin yanında birkaç gün iftar etmeden oruç tutma gibi bazı özellikleri de vardır. Bunun yanında sahâbenin Hz. Peygamber'e karşı besledikleri derin sevgi de malumdur. İşte bazı sahâbîler, Hz. Peygamber'e karşı duydukları bu sevgi neticesinde Hz. Peygamber'in mübarek vücudundan ve zâtî eşyalarından kendilerine bir fayda sağlayabileceklerine inanmışlardır.³³³ Biz burada teberrük başlığı altında değerlendirilebilecek bazı rivâyetlere her iki şârihin nasıl yaklaştıklarını incelemeye çalışacağız.

Tirmizî'nin rivâyet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber, hacda kurban kestikten sonra tıraş olmuş, saçlarının bir kısmını Ebû Talha'ya vermiş, diğer kısmının ise sahâbîler arasında paylaştırılmasını istemiştir.³³⁴ Mübârekpûrî, bu hadisten teberrükün caiz olduğu sonucuna varır. Ona göre hem Hz. Peygamber'in hem de fazilet sahibi kişilerin eşyalarıyla teberrük edilebilir.³³⁵ Keşmîrî de Mübârekpûrî gibi düşünür. Ona göre de bu hadisten hareketle Hz. Peygamber'in saç ve diğer zâtî eşyaları ile teberrük edilebilir.³³⁶ Mübârekpûrî Şevkânî'den naklen Hz. Ebû Bekir'in Hz. Peygamber vefat edince onu öpmesini, tazim ve teberrük için ölünün öpülebileceğinin delili olarak görür.³³⁷ Hz. Peygamber'in kızlarını önce kendi elbisesine sardırıp, sonra kefenlenmesini istemesini ise bereketin çocuklarına ulaşması olarak yorumlar.³³⁸

Görüldüğü gibi her iki şârih de Hz. Peygamber'in saçını verip, sahâbîler arasında dağıtılmasını istemesi rivâyetini sahîh olarak görmüş, bu rivâyetten Hz. Peygamber'in zatı ve eşyalarıyla teberrük etmenin caiz olduğu sonucuna varmışlardır.

³³² İsrâ, 17/ 93; Buhârî, Salât, 31.

³³³ Topaloğlu, Nihat, “Hz. Peygamber'in Zâtı ve Eşyası ile Teberrük Meselesi”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, İstanbul, 2003, Cilt: 1, Sayı: 1, s. 72.

³³⁴ Tirmizî, Hac, 73.

³³⁵ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VII, 57.

³³⁶ Keşmîrî, *el-Arf*

³³⁷ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VII, 192.

³³⁸ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VII, 195.

2.1.7. İmân-Amel İlişkisi

Keşmîrî, ameli imânın bir cüzü saymanın tevâtür derecesine ulaşmış hadislerle sabit bir konu olduğunu kabul eder. Fakat ona göre Kur'ân'ın lafzı, bu anlayışı teyit etmez. Keşmîrî'ye göre Kur'ân, imânın sadece tasdik yönünün üzerinde durmuş, amel imân münasebetine değinmemiştir. Çünkü Kur'ân'da imân, devamlı kalbe nisbet edilmiştir. Kalbin fiilî de tasdikten ibarettir. Keşmîrî'nin bu konuda kullandığı bir diğer delil ise şudur: Kur'ân, birçok yerde sâlih ameli, imâna atfetmiştir. Eğer imânla amel aynı şeyler olsaydı atif yoluyla birbirlerine bağlanmazdı. Ayrıca Kur'ân "*Müslümanlardan iki grup birbirleriyle savaşırlarsa*"³³⁹ âyetinde olduğu gibi asi insanlara da mümin lafzını kullanmıştır.³⁴⁰

Hadislerde amelin imânın bir cüzü sayılması inkâr edilemez bir gerçektir. Bu durum Seleflerin anladığı gibi cüz'ün tam olana izafesi şeklinde anlaşılabilirdiği gibi, sonucun başlangıca nisbeti şeklinde de anlaşılabilir. Daha anlaşılır bir ifadeyle, hadislerde amelin, imânın cüzü sayılması, cüzün tama nisbeti olabileceği gibi, imânın neticesi olan amelin, imâna nisbeti şeklinde de anlaşılabilir. Eğer hadislerde amel imânın cüzü olarak sayılmıştır tezinde ısrar edersek, Kur'ân'ın bu meseleye farklı yaklaştığını zihnimizden uzak tutmamamız gerekir. Zira Kur'ân'a uyup, hadisleri te'vil etmek daha selim bir yoldur. Buna göre ehl-i hadis hadislere uyararak ameli imânın bir cüzü saymışken, Ebû Hanîfe Kur'ân'a uyararak ameli imândan bir cüz saymamıştır.³⁴¹

Kur'ân'ın konuya bakışını böyle izah eden Keşmîrî, hadiste geçen izâfeyi ise şöyle izah eder: Nasıl ki ağaç kökten, meyve ağaçtan türemişse, amel de imândan türemiştir. İman başlangıç amel ise sonuçtur. İmanın amele nisbeti, mütemmim ile mükemmel arasındaki ilişki gibi de değildir. Çünkü amel, imânı tamamlayan bir unsur olamaz. Keşmîrî, imân ile amel arasındaki ilişkiyi cüziyyet ilişkisi olarak değil; aslıyyet feriyet ilişkisi olarak görür. Keşmîrî'ye göre imânın dünyaya bakan yönü itikâddan ibarettir. İmanın âhirete yönelik yönü ise imân, amel ve ahlakın bütün oluşudur. İman, amel ve ahlak biraraya gelince kişi cenneti hak eder.

Keşmîrî, *el-Fikhü'l-Ekber*'in Ebû Hanîfe'ye nisbetinin kesin olmaması sebebiyle, İmanın artması eksilmesi meselesinde mezkûr kitapta geçen ifadeleri tartışmaya açmaz. Nakilde titiz davranmadığı gerekçesiyle İbn Teymiyye'nin ifadelerini değerlendirme

³³⁹ Hucurât, 49/ 9.

³⁴⁰ Keşmîrî, *Feyz*, I, 131.

³⁴¹ Keşmîrî, *Feyz*, I, 132.

konusu yapmaz. İbn Abdilberr'i nakilde titiz davranması sebebiyle kabul eder. Fakat bu kitapta imânın artması ve eksilmesi meselesi Ebû Hanîfe'ye değil, Hammâd'a nisbet edilmiştir. O, bu konuda Tahâvî'nin *Akîdetü't-Tahâvî'sini* ölçü olarak alır. Zira bu kitap Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'un itikâdî görüşlerini açıklamaktadır. Konevî'nin bu kitaba yazdığı şerhte söylediği gibi Ebû Hanîfe'nin imânın artması ve eksilmesini reddetmesi, mutlak değil, belli bir mertebeye kadardır.

Keşmîrî, artma ve eksilme imânın kendisinde meydana gelir görüşünü kabul etmez. Zira bu tartışma (imânın mürekkebe oluşu) Bâkillânî'den (ö. 403/1013) sonra ortaya çıkmıştır. Selef âlimleri, imân artar veya eksilir sözlerini mürekkebe imânın değil bâtinî tasdikine eksilip çoğaldığını ifade etmek üzere kullanılmıştır. Bu yoruma göre amelî ihmal etmek, ağacın dallarını kesmek manasında değildir. (imânı yoktur manasında değildir.) Bilakis bakımını yapmayarak, ağacın kurummasına sebebiyet vermek manasındadır. Ebû Hanîfe'ye göre, âhirette insanları kurtaracak şey imândır. İmanın yokluğu ise küfürdür. Her ne kadar kemal itibarıyla tasdikte artma ve eksilme olsa da mezkûr manadaki imânda artma eksilme olmaz. Tahâvî'nin de dediği gibi insanlar, imân konusunda eşittirler. Takva haşyet ve hevaya muhalefet gibi konularda ise birbirlerinden farklıdır. (imânın artması ve eksilmesi) İman giderse yerine küfür gelir. Ebû Hanîfe'nin imân taatla artmaz, isyanla azalmaz yerine imân artmaz eksilmez dememesi de artıp eksilmeyi tamamen nefy değil de bir mertebe de caiz gördüğünün delilidir. Ona göre, imânın artıp eksilme olmayan kısmı, amelden önceki duygu halinde olan kısmıdır. Bu kısım insanların âhirette mümin mi yoksa kâfir mi olduğunu ortaya koyan unsurdur. İmanın bu yorumuna göre Ebû Bekir ile diğer müminlerin imânları arasında bir fark yoktur. Çünkü hepsi inanç esaslarına imân etmiştir. Fakat konu, haşyet, takva ve amel konularına gelince Hz. Ebû Bekir'in imânı diğer insanların imânından elbette üstündür. Keşmîrî, Ebû Hanîfe'nin görüşünü Mu'tezilenin mürtekeb-i kebire fikrine cevap vermede daha müsait olarak görür.³⁴²

Mübârekpûrî, Aynî ve Râzî'den yaptığı nakillerle imânın artmayan yönünün imânın aslı, yani tasdik olduğu, artan yönünün ise kemali olduğu fikrini serdeder. Sonra da bazı müteahhirûn ulemânın, tasdikine artıp eksilebileceği görüşünde olduklarını nakleder. Çünkü imân, sınırlılık, üzüntü, sevinç hali gibi artar ve eksilebilir. Eğer imânın artıp eksildiğini kabul etmezsek, Hz. Peygamber ile diğer müminlerin imânının

³⁴² Keşmîrî, *Feyz*, I, 132-139.

aynı olduğunu kabul ederiz ki bu icmâ ile batıl bir fikirdir. O, bu fikirlerden ikincisini tercih eder. Ona göre imân, kişi amel yapsın veya yapmasın, mutlak olarak artar ve eksilir. Mübârekpûrî, imânın bu artış ve eksilişini keyfiyete göre olduğunu belirtir. Keyfiyet ise imânın gücü ve zayıflığıdır.³⁴³ Onun görüşünü Keşmîrî'den ayıran temel fark, tasdik de artıp eksildiğini söylemesidir.

Keşmîrî, imânın artıp eksilmesi konusunda Kur'ân lafzını belirleyici olarak almış, hadislerde gelen lafızları Kur'ân'a göre yorumlamıştır. Çünkü Kur'ân'a uyup hadisleri te'vil etme, daha selim bir yoldur. Bu durum da Hanefilerin Kur'ân'a arz fikrinin Keşmîrî'ye etkisi olarak görülebilir. Mübârekpûrî ise hadis lafızlarını olduğu gibi kabul etmiş, amel yokluğunu, imânsızlık sayan bir hadis olmadığı için amel yokluğunu küfür olarak görmemiştir.

2.1.8. Kader

Mübârekpûrî, diğer Selefilerde olduğu gibi kader konusunu, peygamberler ve meleklerin muttali' olmadığı, Allah'a mahsus bir bilgi olarak görür.³⁴⁴ Bu sebeple kader konusunu akıl rehberliğinde konuşmak caiz değildir. Bilakis insan, Allah'ın insanları cennete gidecek mesut kullar ve cehenneme gidecek bedbaht kullar olmak üzere iki grup şeklinde yarattığına inanması yeterlidir. Allah insanların amellerini, nasıl olacağını belirlemiştir. Her insan, Allah'ın belirlediği bu sonuca doğru hareket eder. Bir günahkâr, Allah benim hakkımda bu kötü fiilleri takdir ettiği için benim sorumluluğum yoktur diyemez. Her ne kadar o bu sözünde doğru söylemiş olsa da buna hakkı yoktur. Zira günahkâr kişi, insanların mükellef tutulduğu bir yerdedir. Hz. Âdem ve Musa gibi teklifin olmadığı bir mekânda değildir. Mükellefe yönelik olan ceza ve kınama, onu kötü fiillerinden vazgeçirmek içindir. Vazgeçmediği müddetçe de sorumludur.³⁴⁵ Keşmîrî de Hz. Âdem ve Musa arasında cereyan eden bu tartışmayı, İbn Hümam'dan nakille Mübârekpûrî gibi anlar.³⁴⁶ Keşmîrî, kaderi Allah'ın irâde sıfatı ile ilintilendirir. Mu'tezilede olduğu gibi kaderin ilim sıfatıyla ilintilendirilmesine karşı çıkar. Çünkü irâde, irâde edilen şeyin ortaya çıkmasında etkili iken, ilmin malumun ortaya çıkmasında etkisi yoktur. Keşmîrî, "Allah cüziyyatı bilmez" fikrine de karşı çıkar. Zira malumun zamanı ve keyfiyeti ne olursa olsun ilim, malumda ortaya çıkar. İnsanın

³⁴³ Mübârekpûrî, *Tuhfe*; XIII, 169-173.

³⁴⁴ Tirmizî, *Kader*, 1.

³⁴⁵ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XI, 429.

³⁴⁶ Keşmîrî, *el-Arf*, IV, 45.

fiillerinde insandaki irâdenin etkin olduğunu kabul eden Keşmîrî, bu irâdenin Mu'tezilede olduğu gibi müstakil bir irâde olmasını kabul etmez. Çünkü fiilî seçme hürriyeti, işi yapma veya yapmama anında ortaya çıkan bir vasıftır. Fakat bu vasıf, zorunluluğa dayanır. (ızdırârî) İnsan ise bu vasfı kabule mecburdur.³⁴⁷ Allah Âdem'i yaratmış, teklif ve teşrî ile sorumlu tutmuş, takdir konusunu ise Adem'den gizlemiştir. Ehl-i sünnet, teşrî ve takdiri birlikte anlamaya çalışarak bu konuda isabet etmiştir. Cebriye takdiri öne alıp, teşrî ihmal ederek; Mu'tezile ise teşrî alıp, takdiri ihmal ederek hata etmiştir.³⁴⁸

Mübârekpûrî ve Keşmîrî'nin kader konusundaki fikirleri birbirine çok yakındır. Aralarındaki temel fark, Keşmîrî'nin itikâтта Selefî olmasına rağmen cüz'î irade konusunda Mâturîdî gibi düşündüğü için insandaki cüz'î iradeyi onaylamasıdır. Mübârekpûrî'ye göre kader, hiçbir insanın muttali olamayacağı bir bilgidir. Ona göre, böyle bir konu hakkında akıl rehberliğinde konuşmak ise doğru değildir. Allah insanların fiillerinin nasıl olacağını belirlemiştir. Her insan belirlenen bu hedefe doğru hareket eder. İnsanın Allah'ın belirlediği bu hedefe itiraz etme hakkı yoktur.

2.1.9. Uğursuzluk

Tirmizî'nin naklettiği bir hadiste Hz. Peygamber “*Hastalıklarda bulaşıcılık, eşyada da uğursuzluk yoktur. Hayra yormayı ise severim.*”³⁴⁹ buyurmuştur. Keşmîrî, Eş'arilere nisbet edilen “*Maddeler arasında bir bağ olmakla beraber; sebep sonuç ilişkisi yoktur. Sebep-sonuç ilişkisi insanların gözlemleri sonucu elde ettikleri bilgiden ibarettir.*” fikrini doğru bulmaz. Keşmîrî, Eş'arilerin sebep-sonuç ilişkisini tamamen reddettiği fikrini de doğru bulmaz. O, bu konuda yapılan nakillerin müsamaha kaynaklı olduğunu kabul eder. Keşmîrî, İmam Maturîdî'nin “*Eşyanın bir özü vardır. Bu öz Allah'ın izniyle sirâyeti sağlayan ana kaynaktır. Sebep ve sonuç ilişkisini eşyada yaratan Allah'tır.*” görüşünü doğru kabul eder. Ona göre maddeler kendi kendilerine sebep ve sonuç ilişkisini meydana getiremez. Sebep sonuç ilişkisini ancak Allah yaratarak maddenin içerisine yerleştirir. İşte hadisin yasakladığı sirâyet, maddenin kendi kendine sebep sonuç ilişkisine girebilmesidir.³⁵⁰ “*Aslandan kaçarcasına cüzamlıdan kaçın*” hadisi ise Allah'ın yarattığı ve maddenin içerisine yerleştirdiği sebebi dikkate

³⁴⁷ Keşmîrî, *el-Arf*, IV, 42.

³⁴⁸ Keşmîrî, *el-Arf*, IV, 45.

³⁴⁹ Tirmizî, *Siyer*, 46.

³⁵⁰ Keşmîrî, *Feyz*, VI, 51.

alarak hastalıklardan kaçmak manasındadır. Keşmîrî'ye göre Şeri'atin bir yerde sebep sonuç ilişkisini dikkate alıp, başka bir yerde bunu terk etmesi beklenemez.³⁵¹ Keşmîrî bu tavrından ötürü “*Uğursuzluk kadında atta ve evdedir.*” hadisini te'vil eder. Ona göre eğer bunlarda uğursuzluk olsaydı, Hz. Peygamber, bunları övücü ifadelerde bulunmazdı. Uğursuz oldukları zikredilen şeyler hakkında hayırlı olduklarına dair rivâyetler de vardır. Ayrıca bu hadisler hem haberi lafızla hem de şart cevap tarzında vârid olmuştur. Lafız belli bir şekilde tayin edilemediği için bu şeylerin uğursuzluğundan bahsedilemez.³⁵²

Mübârekpûrî ise mezkûr hadis ile “*Cüzzamlıdan aslandan kaçarcasına uzaklaşın.*”,³⁵³ “*Hasta kişi, sağlıklı kişinin yanına girmesin.*”³⁵⁴ hadisleri arasının genelde iki şekilde cem' edildiğini belirtir. Birinci görüşe göre birinci hadisteki nefy, hakikattir, hastalıklarda sirâyet yoktur. İkinci görüşe göre ise, birinci hadisteki “*sirâyet yoktur.*”dan kasıt, sebep-sonuç ilişkisini zorunluluk olarak gören tabiatçıların görüşleridir. Cüzzamlıdan kaçmak ise; yıkılmak üzere olan duvardan kaçmak gibidir. Mübârekpûrî, İbn Hacer'de olduğu gibi, ‘*Hastalıklarda sirâyet yoktur*’ hadisinin genel olduğunu kabul eder. Sebep-sonuç ilişkisi bir zorunluluktur fikrinin, insanın zihninde ortaya çıkmasındansa cüzzamlıdan kaçmayı emretmek, daha evlâ olduğu için hastalıkta sirâyet yoktur buyrulmuştur. Her iki halde de Hz. Peygamber, hastalıklarda bulaşıcılık yoktur demeyi kastetmemiştir.³⁵⁵ Mübârekpûrî'ye göre Hz. Peygamber'den mervî cüzzamlıdan kaçın, hadisi ile cüzzamlı ile birlikte yemek yemesi hadisleri arasında nesh yoktur. Ona göre Rasûlullah “*Cüzzamlıdan aslandan kaçır gibi kaçın.*” hadisiyle ihtiyat olanı tercih etmiştir. Hadisteki emir ise vucûb için değil, istihbâb içindir. Hz. Peygamber'in cüzzamlılarla yemek yediğine dair olan rivâyetler³⁵⁶ ise, bu durumun caiz olduğunu göstermek içindir.³⁵⁷

Mübârekpûrî, “*Hayr kıyamete kadar atların alınlarına bağlanmıştır.*”³⁵⁸ hadisini yorumlarken, eğer atlarda uğursuzluk olsaydı, kıyamete kadar hayra bağlanmazdı, eğer hadis sahîh ise cihat için kullanılan atlar, uğursuz hükmünden istisna edilmelidir

³⁵¹ Keşmîrî, *Feyz*, VI, 52.

³⁵² Keşmîrî, *Feyz*, IV, 177.

³⁵³ Buhârî, *Tıb*, 19.

³⁵⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XV, 149

³⁵⁵ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, IX, 454-455.

³⁵⁶ Tirmizî, *Et'ime*, 19.

³⁵⁷ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, X, 404.

³⁵⁸ Tirmizî, *Cihâd*, 19.

görüşünü Kadı İyâd'tan nakleder.³⁵⁹ “Eğer uğursuzluk olsaydı şunlarda olurdu” şeklinde gelen hadisler, aslında uğursuzluğun olmadığını mübâlağalı bir şekilde ifade etmektedir. Aynı ifade tarzı “Eğer kaderi bir şey geçecek olsaydı, göz değmesi geçerdi.”³⁶⁰ hadisinde de vardır. Mübârekpûrî, haber cümlesi şeklinde gelen ‘uğursuzluk şu üç şeydedir’ hadisi ile eğer ‘uğursuzluk olsaydı şunlarda olurdu’ şeklinde gelen hadislerin arasının ise değişik şekillerde cem’ edilebileceği kanaatindedir. Uğursuzluk fikri önceleri vardı, sonra nesh edildi fikrini, târihi belli olmadığı ve cem’i mümkün olduğu için kabul etmez. Aslında bu hadisle kastedilen cahiliye âdetinde olan uğursuzluk fikridir. Hattâbî’den naklettiği bu görüşe göre hadisin manası şöyledir: Eğer ehlinizin hoşlanmadığı eviniz, sevemediğiniz eşiniz, koşmasını beğenmediğiniz atınız varsa bunları değiştirin. Son olarak verdiği cem’ şekli ise, hadisin muradını tespit etmek şeklindedir. Evin uğursuzluğundan kasıt, dar veya komşularının kötü olmasıdır. Kadının uğursuzluğu ise çocuğunun olmaması ve dilini tutmaması, atın uğursuzluğu ise cihatta kullanılmamasıdır. Bu son alternatifin doğru olduğunun bir diğer delili ise “Sâliha eş, güzel ev, iyi binit kişinin saadetindedir.”³⁶¹ hadisidir.³⁶²

Mübârekpûrî, uğursuzluk konusunda hadislerin lafzını öne almamış, maksudu aramıştır. Bu durumun sebebi ise hadisler arasında görünen ihtilafıdır. O bu ihtilafı ortadan kaldırmak için lafız yerine maksuda yoğunlaşmış, uğursuzluk konusunda Keşmîrî ile benzer sonuca varmıştır.

2.2. Fıkhî Konularda Hadisin Zâhiriyle Amel

Zorunluluk olmadıkça mecâza gitmeme ve hadislerin zâhirine bağlı kalmanın seleflerin prensiplerinden olduğunu daha önceden vurgulamıştık. Araştırmamızın bu kısmında ise örnekler üzerinden Mübârekpûrî’nin mecâz konusuna bakışını inceleyeceğiz.

2.2.1. Hakikat Mecâz

Hakikat, gerçek anlamda kullanılan lafızdır. Mecâz ise asıl mânasından alınıp ilgili bulunduğu başka bir mânaya nakledilen lafız demektir.³⁶³ Hadislerde kullanılan

³⁵⁹ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, X, 134.

³⁶⁰ Müslim, *Selam*, 42; Tirmizî, *Tıb*, 18.

³⁶¹ Hâkim, *Müstedrek*, II, 157.

³⁶² Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XIII, 525-530.

³⁶³ Durmuş, İsmail, “Mecâz”, *DİA*, IXXXX, 217.

ifadelerin hakikat mi mecâz mı olduğu önemli bir konudur.³⁶⁴ Hadislerden çıkarılacak hükümleri doğrudan etkileyen bu konu, şârihlerin ilgilendikleri alanlardan biridir. Selefîlerin karine olmadan mecâza gitmediklerini daha önceden vurgulamıştık, bu bölümde örnekler üzerinden her iki şârihin mecâza nasıl yaklaştıklarına değineceğiz.

Tirmizî'nin naklettiği bir hadise göre, Hz. Peygamber, “Kâfir yedi midelerini dolduracak kadar, mümin ise bir midelerini dolduracak kadar yer.” buyurmuştur.³⁶⁵ Mübârekpûrî, bu hadisin sebab-i vurûdunu şöyle anlatır. Bir kâfir, Hz. Peygamber’e misafir olur. Kendisi için yedi defa süt sağılır, yedinciyi içtikten sonra doyar. Ertesi gün Müslüman olan aynı kişi, kendisi için sağılan ikinci sağım sütü içemez. Bunun üzerine Hz. Peygamber mezkûr hadisi zikreder. Bu hadisi mecâzen anlayanlara göre, müminin az yemesi, dünya nimetlerinden uzak durmasından (zühd) mecâzdır. Kâfirin çok yemesi ise dünyaya olan düşkünlüğünden mecâzdır. Mübârekpûrî, hadisin mecâz olarak değil zâhiren anlaşılması gerektiği kanaatindedir. O, hadisin zâhiri için aralarında kişiye hastır, müminden kasıt imân-ı kâmile sahip olandır, mümin besmele çektiği için kâfir yemeğine ortak olamaz gibi çeşitli te’villeri verir. Sonra buradaki *yedi mideye yer* demek kesretten kinayedir. Mümin’in tek mideyle yemesi ise zühd sebebiyle müminin az yemeyi kendisine adet haline getirmesidir görüşünü tercih eder.³⁶⁶

Mübârekpûrî, selefî kimliğinin bir gereği olarak zorunlu olmadıkça hadislerin zâhir manasını terk etmez. Tirmizî'nin Ebû Hureyre’den naklettiği bir hadiste Hz. Peygamber “*Cennet’in kapıları Salı ve Perşembe günleri açılır. Kûsler hariç herkes bağışlanır. Kûsleri, barışana kadar bekletin denilir.*”³⁶⁷ buyurmuştur. Bâcî, cennetin kapılarının açılmasını, Allah’ın af ve rahmetinin çokluğu şeklinde te’vil eder. Mübârekpûrî ise hadisin zâhiren anlaşılmasında ısrar eder. Ona göre bu te’vil her ne kadar kabul edilebilir bir te’vil olsa da daha evlâ olan hadisin zâhirini olduğu gibi kabul etmektir.³⁶⁸

“*Acve hurması, cennet meyvesidir, zehirlenmeye karşı şifalıdır. Mantar, zahmetsiz elde edilen bir üründür. Suyu ise göze şifadır.*”³⁶⁹ Mübârekpûrî, bu hadisin yorumunda da benzer şeyler söylemiştir. Ona göre burada bahsedilenler de evrensel gerçeklerdir.

³⁶⁴ Hadislerde geçen mecâz ifadelerle ilgili olarak bkz. Bayraktar, Muammer, *Hadislerde Mecâzî Anlatım*, Yayınevi, Ankara, 2010; Bayraktar İbrahim, *Edebî ve İlmî Açıldan Hadis*, Işık Yayınları, İzmir, 1993.

³⁶⁵ Tirmizî, Et’ime, 20.

³⁶⁶ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, X, 408.

³⁶⁷ Tirmizî, Birr, 75.

³⁶⁸ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XI, 205.

³⁶⁹ Tirmizî, Birr, 21.

Tek farkla ki o bu hadiste geçen *cennet meyvesi* ifadesini hakikat olarak almaz. Acve hurması cennet hurmasına şekil ve tat açısından benzese de birebir aynısı değildir. Hz. Peygamber, onun değerini anlatmak için böyle bir benzetme yapmıştır.³⁷⁰ “*Ateş, cehennem ateşindedir.*”³⁷¹ hadisinin ise hem mecâz, hem de hakikat olarak anlaşılabilir derken kendi tercihinin hakikat şeklinde anlaşılması şeklinde olduğunu beyan eder.³⁷²

Tirmizî'nin naklettiği hadise göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: Kim bir tabaktan yemek yer ve tabağı sıyırırsa tabak ona istiğfâr eder.³⁷³ Mübârekpûrî'nin nakline göre Tûribiştî (ö. 661/1262), bu hadisi mecâz olarak yorumlamış, tabağın istiğfârda bulunmasını yemek yiyen kişinin kibirden uzak, mütevâzi olması şeklinde yorumlamıştır. Mübârekpûrî, bu yoruma karşı çıkar ona göre hadis, zâhirine göre anlaşılmalıdır.³⁷⁴ Keşmîrî bu hadisin yorumuyla ilgili bir şey söylememiştir. Sehârenfûrî ise Tûribiştî'nin görüşünü kabul etmiştir.³⁷⁵

Tirmizî, Mikdâd b. Esved'den “*Hz. Peygamber bize meddahların yüzüne toprak saçmamızı emrederdi.*”³⁷⁶ hadisini nakleder. Mübârekpûrî, bu hadisi öncelikli olarak zâhiren anlamıştır. Ona göre bir kişi, başkasını medh ederse onun yüzüne toprak saçmak gerekir. Eğer daha evlâ olan zâhirî mana kabul edilmezse, hadis meddaha ücret vermeyerek onu bu fiilinden vazgeçirmeye hamledilmelidir.³⁷⁷ Sehârenfûrî ise meddaha para vermemeyi birinci tercih olarak görür. Zâhiren anlamayı ise, “*Hadisin zâhiriyle de amel edenler vardır.*” diyerek nakleder.³⁷⁸

Mübârekpûrî, hadislerin zâhirini çoğu zaman konuyla ilgili başka bir hadis gördüğünde terk eder. Bu durumun güzel bir örneği Tirmizî'nin naklettiği “*Siyah köpekleri öldürün çünkü onlar şeytandır.*” hadisidir.³⁷⁹ Mübârekpûrî, ifadeyi hakikat olarak değil; mecâz olarak değerlendirir. Ona göre siyah köpek, saldırgan, zararlı olması, bekçilik ve av hususunda yetenekli olmaması sebebiyle Hz. Peygamber onu şeytana benzetmiştir. Mübârekpûrî, köpeklerin öldürülmesi meselesi üzerinde durarak şu sonuca varmıştır: İnsanlara zarar veren saldırgan köpekler öldürülür. Saldırgan

³⁷⁰ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XI, 295.

³⁷¹ Tirmizî, *Tıb*, 24.

³⁷² Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XI, 305.

³⁷³ Tirmizî, *Et'ime*, 11.

³⁷⁴ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, X, 282.

³⁷⁵ Sehârenfûrî, *Hâşiye*, III, 592.

³⁷⁶ Tirmizî, *Zühd*, 46.

³⁷⁷ Mübârekpûrî, *Tuhfe*; XII, 418-419.

³⁷⁸ Keşmîrî, *el-Arf*; IV, 257.

³⁷⁹ Tirmizî, *Ahkâm*, 3.

olmayan köpek siyah dahi olsa öldürülmez. Müçtehit imamlar hadisle bu şekilde amel etmişlerdir. İbn Ömer, av ve çoban köpeklerinin bu öldürme fiilinden müstesna olduğuna dair bir hadis nakletmiş, Ebû Hureyre ise bu istisnalara tarla köpeklerini de eklemiştir. Bu durumu öğrenen İbn Ömer “Onun tarlası var.” demiştir. Mübârekpûrî ve Keşmîrî’ye göre İbn Ömer’in bu sözü, eleştiri değil, durum tespitidir.³⁸⁰ Bu örnek Mübârekpûrî’nin katı bir lafızcı olmadığını açık bir şekilde göstermektedir. Köpeklerin öldürüleceğine dair deliller arasında “*Müçtehit imamlar hadisle böyle amel etmiştir.*” bölümü Mâlikîlerin amel-i Medine delilini çağrıştırmaktadır. Aynı zamanda ehl-i hadisin, zaman zaman hadisin sıhhat ve makâsıdını tespit konusunda sünneti kullandıklarını da göstermektedir.

Mübârekpûrî’nin hadisin zâhirini başka hadisten dolayı terketmesinin bir diğer örneği ise Abdest alırken Allah’ı anmayanın abdesti yoktur hadisidir. Cinsini nefy eden lâ’nın hakikat mi mecâz mı ifade ettiği tartışmalı bir konudur. Tirmizî “*Abdest alırken Allah’ı anmayanın abdesti yoktur.*”³⁸¹ hadisini nakleder. Keşmîrî’ye göre “*Allah’ı anmayanın abdesti yoktur.*” hadisinde geçen *la-i nafiye*, hakikat ifade eder. Fakat nakıs, yok hükmüne indirgenğinde kemâlin nefyine hamledilir. Bu da mecâz olarak adlandırılmaz. Keşmîrî, bu konuda her zaman kendisine müracaat ettiği İbn Hümâm’ı eleştirmekten geri durmaz. İbn Hümâm, bu hadisteki lâ’nın hakikat için olduğunu kabul eder. Ona göre lâ kemâlin nefyi için olursa mecâz olur. Şu halde abdestte besmele çekmek vâcibtir. İbn Hümâm katî olana haber-i vâhidle ilave yapmış olmamak için abdestten önce besmeleye farz dememiştir. Keşmîrî İbn Hümâm’a ait olan لا صلاة الا بفاخرة الكتاب hadisinde lâ’nın hem hakikat hem de kemâlin nefyi için kullanılır demesine işaret ederek, iki durum arasındaki çelişkiye dikkat çeker.³⁸² Mübârekpûrî meseleye, Şâh Veliyyullah Dihlevî’nin buradaki ifadeyi hakikat olarak gördüğünü ve ona göre besmelenin abdestin rûknü olduğunu vurgulamakla başlar. O, buradaki ifadeleri hakikat olarak abdestte besmeleyi ya rûkûn veya şart olarak görür. Ona göre besmele çekilmeyen abdest yenilenmelidir. Çünkü nefyde aslolan hakikattir. Karine olmadıkça mecâza gidilmez.³⁸³

Tirmizî’nin Ebû Hureyre’den nakline göre Hz. Peygamber “*Eğer bir kişinin başkasına secde etmesini emredersem, kadının kocasına secde etmesini*

³⁸⁰ Tirmizî, Sayd, 15; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, IX, 214-220; Keşmîrî, *el-Arf*, III, 347.

³⁸¹ Tirmizî, Tahâret, 20.

³⁸² Keşmîrî, *el-Arf*, I, 143.

³⁸³ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 149-150.

emrederdim.” buyurmuştur. Mübârekpûrî’ye göre bu ifadede mübâlağa vardır. Kocanın kadın üzerindeki hakları, mübâlağalı bir şekilde anlatılmıştır. Zira Allah’tan başkası için secde etmek haramdır.³⁸⁴ Keşmîrî bu konuda herhangi bir yorum yapmasa da Sehârenfûrî bu ifadelerin mübâlağa için olduğunu belirtir.³⁸⁵

Mübârekpûrî, bazen hadislerin zâhir manasını metin tenkid kriterlerini kullanarak terk eder. Örneğin ona göre “*Otuz küsür yalancı peygamber çıkmadıkça kıyamet kopmaz.*”³⁸⁶ hadisindeki otuz rakamını hakikat değil kinayedir. Zira ona göre yalancı peygamber sayısı otuzu bulmaz.³⁸⁷ Görüldüğü gibi Mübârekpûrî bu hadisin yorumunda tam manasıyla bir metin tenkidi yapmış, yalancı peygamberlik iddiasında bulunanların sayısı otuzu bulmadığı için hadisi buna göre değerlendirmiştir.

Mübârekpûrî’nin te’vile gittiği bir diğer örnek ise istihyâ ile ilgilidir. Tirmizî’nin nakline göre Ümmü Süleym, Hz. Peygamber’e rüya görerek ihtilam olan kadın ile alakalı soru sorar. Ümmü Süleym, soruyu sormadan önce “ان الله لا يستحيي من الحق” “Allah hakkı açıklamaktan istihyâ etmez.”³⁸⁸ âyetini okur.³⁸⁹ Mübârekpûrî, istihyâ kelimesinin burada lügat manasında kullanıldığını kabul eder. Zira istihyânın şer’i manasının tamamı hayırlıdır. Allah’ın bunları açıklamaktan çekineceğini düşünmek doğru olmaz. O halde kastedilen mana Allah, hakkı açıklama konusunda istihyâyı emretmez olmalıdır.³⁹⁰ Keşmîrî de aynı yorumu benimser fakat ona göre istihyâ hâdistir. Hâdis olan şey ise Allah’ın zatında zuhur etmez.³⁹¹

Bazen ihtilafli hadisler arasında tercihte bulunamama Mübârekpûrî’yi mecâz manayı kullanmaya sevkeder. Tirmizî’nin İmrân b. Husayn’dan rivâyetine göre Hz. Peygamber, cehennemliklerin sayısını verirken “*İnsanların dokuz yüz doksan dokuz tanesi cehenneme, bir tanesi ise cennete gider.*” demiştir.³⁹² Mübârekpûrî, bu hadisin diğer tariklerinde farklı rakamlar verildiğini aktadır. Hadisin Ebû Hureyre’den gelen tarikinde ise “*Her yüz kişiden doksan dokuzu cehenneme, biri ise cennete gider.*” lafzı mevcuttur. Buna göre, İmrân rivâyetinde bin kişiden bir kişinin cennete gideceği nakledilmişken, Ebû Hureyre rivâyetinde bin kişiden on kişinin cennete gideceği

³⁸⁴ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VIII, 36.

³⁸⁵ Keşmîrî, *el-Arf*, II, 719.

³⁸⁶ Tirmizî, *Fiten*, 38.

³⁸⁷ Mübârekpûrî, *Tuhfe*; XII, 123.

³⁸⁸ *Ahzâb*, 33/ 53.

³⁸⁹ Tirmizî, *Tahâret*, 89.

³⁹⁰ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 495.

³⁹¹ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 265.

³⁹² Tirmizî, *Tefsir*, 23.

nakledilmiştir. Mübârekpûrî, bu konuda iki görüş nakleder. Kirmânî'ye göre hadiste kastedilen, cennetliklerin az, cehennemliklerin çok oluşudur. Sayılara itibar edilmez. Mübârekpûrî, İbn Hacer'in "Müminleri daha çok gösteren sayıya itibar edilmelidir" görüşüne rağmen Kirmânî'nin görüşünü tercih eder.³⁹³

Bu durumun bir diğer örneği de Hz. Peygamber'in havzının büyüklüğünü ifade eden hadislerdir. Hadislerde Hz. Peygamber'in havzının büyüklüğü değişik ifadelerle tarif edilmiştir. Bazı rivâyetlerde Aden- Ammân,³⁹⁴ Umman- Eyle,³⁹⁵ Eyle- San'a,³⁹⁶ arasındaki mesafe, uzaklığı tarif için kullanılmıştır. Mübârekpûrî'ye göre yukarıda verilen uzaklıklar aşağı yukarı birbirlerine denktirler. Hepsinin birbirine uzaklığı bir aylık mesafedir. Fakat bazı rivâyetlerde geçen Eyle ile Cuhfe,³⁹⁷ San'a ve Medine³⁹⁸ arası ise bir aylık değil, yaklaşık olarak on beş günlük mesafedir. Müslim tarikinde geçen Cerbâ ve Ezruh³⁹⁹ arası ise bir günlük mesafedir. Mübârekpûrî, bu hadisteki ihtilafı ortadan kaldırmak için üç alternatif nakletmektedir. Kadı İyâd'a göre sahâbe Hz. Peygamber'e Havzın büyüklüğü hakkında sorunca, Rasûlullah, onların anlayacağı şekilde değişik örnekler vererek anlatmıştır. Hz. Peygamber'in kastı, birebir mesafeyi vermek değildir. Kurtubî'ye göre Hz. Peygamber, soranların bildiği mekânları örnek vererek anlatmıştır. Nevevî'ye göre ise Rasûlullah, önce kısa mesafeyi sonra ise uzak mesafeyi anlatmıştır. Sanki Allah, mesafenin büyüdüğünü bildirerek ona olan fazlının büyüdüğünü göstermek istemiştir. Burada itimat en büyüğe göre olmalıdır.⁴⁰⁰

Mübârekpûrî, nadiren de olsa hadislerin daha iyi anlaşılması için te'vile gitmektedir. Tirmizî, abdestin faziletine dair "Ellerini yıkadığı zaman elleriyle işlediği günahlar dökülür."⁴⁰¹ hadisini nakletmiştir. Keşmîrî'ye göre çıkan şeyin bir cismi olmalıdır. Abdestte bahsedilen günahların ise cismi yoktur. O halde bu hadis şöyle anlaşılmalıdır: Kâinatta üç âlem vardır: Bunlardan ilki şuhûd âlemidir ki içinde bulunduğumuz dünyaya denir. İkincisi emsâl âlemidir ki bu şuhûd âleminde olan her nesnenin sureti orada bulunur. Üçüncüsü ise ervâh âlemidir ki şuhûd âleminde bulunan

³⁹³ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XV, 38.

³⁹⁴ Tirmizî, *Sıfatü'l-Kiyâme*, 11.

³⁹⁵ Tirmizî, *Sıfatü'l-Kiyâme*, 11.

³⁹⁶ Buhârî, *Rikâk*, 53.

³⁹⁷ Müslim, *Fedâil*, 41.

³⁹⁸ Müslim, *Fedâil*, 41.

³⁹⁹ Müslim, *Fedâil*, 41; Şamda iki yer. Bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XII, 497.

⁴⁰⁰ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XII, 497-498.

⁴⁰¹ Tirmizî, *Tahâret*, 2.

her nesnenin ruhu orada bulunur.⁴⁰² Mübârekpûrî aynı hadisi şerh ederken bu şerhin bir benzerini Suyûtî'den nakleder, Suyûtî'nin buradaki ifade mecâz değil, hakikattir sözüne katılır fakat misal âlemi hakkında farklı düşündüğünü belirtir.⁴⁰³

Mübârekpûrî bazen hadislerde geçen lafızları mecâz olarak kabul eder ve bunları te'vil eder. Örneğin “*Kızgınlık (sinirlilik) insanların gönüllerine konulmuş ateştir.*”⁴⁰⁴ hadisinde geçen ateşi lafzî olarak yorumlamaz. Ona göre buradaki ateşten kasıt, insanın gönlüne yerleştirilmiş, içgüdüsel sıcaklıktır.⁴⁰⁵ Hadramevt bölgesinden ateş çıkmasını kıyamet alameti olarak gösteren rivâyet hakkında da mecâzen fitne manası verilebileceği kanaatindedir.⁴⁰⁶

Örneklerden de anlaşılacağı gibi Mübârekpûrî hadislerde geçen lafızların bazen mecâz olabileceğinin farkındadır. Bu sebeple o, özellikle sakındırma ifade eden lafızların hemen hemen tamamında zâhiri bırakıp, mecâza (te'vile) yönelmiştir. Fakat sakındırma ifadelerinin dışında kalan konularda genelde zâhiri tercih etmiştir. Siyah köpek şeytandır, Abdest alırken Allah'ı anmayanın abdesti yoktur, hadislerinde başka rivâyetlerden ötürü hadisin zâhirini terk etmiştir. Cennetin kapısının Salı ve Perşembe günleri açıldığına dair hadis, acve hurmasının cennet meyvesi olması, meddâhın yüzüne toprak saçılması rivâyetlerinde hadisin zâhirinde ısrar etmiştir. Otuz küsur yalancı peygamber çıkmadıkça kıyamet kopmaz, cennetliklerin oranını belirleyen hadis, “Kızgınlık insanların gönlüne konmuş ateştir”, kıyamete yakın Hardamevt bölgesinde ateş çıkacağına dair hadis ve istihyâ hadisinde ise Mübârekpûrî, bir Hanefî gibi davranarak hadisin zâhirini terk etmiştir. Keşmîrî ise Hanefî olması sebebiyle usûl kaidesi olarak mecâzın sonradan ortaya çıktığını kabul etmez. Bu sebeple o, hadislerde geçen ifadelerde mecâz olabileceğini fark etmiş, hadisin zâhirinde ısrar etmeden gerektiği yerlerde mecâza gitmiştir. O Mübârekpûrî'nin hadisin zahirinde ısrar ettiği meddâhların yüzüne toprak saçma hadisinde de mecâzı tercih etmiştir.

⁴⁰² Keşmîrî, *el-Arf*, I, 93.

⁴⁰³ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 37.

⁴⁰⁴ Tirmizî, *Fiten*, 25.

⁴⁰⁵ Mübârekpûrî *Tuhfe*, XII, 82.

⁴⁰⁶ Mübârekpûrî, *Tuhfe*; XII, 121.

2.2.2. Hadislerde Gelen Rakamlar

Hadislerde rakamların hakikat mı mecâz mı ifade ettiği tartışmalı bir konudur. Mübârekpûrî ve Keşmîrî'nin hakikat ve mecâza bakışlarının doğru bir şekilde ortaya konulabilmesi için bu konunda araştırılması gerekmektedir.⁴⁰⁷

Mübârekpûrî ve Keşmîrî, hadislerde gelen rakamlardan bir tanesini tercih sebeplerinden biriyle tercih ederlerse, râcih olan rakamı esas alıp, diğer sayıları vehm olarak görürler. Tirmizî, namazdan sonra otuz üçer defa sübhanallah, elhamdülillah, otuz dört defa Allâhüekber demekle alakalı İbn Abbâs'tan bir hadis nakleder.⁴⁰⁸ Mübârekpûrî'nin Karâfî'den (ö. 684/1285) nakline göre sayılarla belirlenmiş ibadetleri artırmak bid'attır. Mübârekpûrî kendisi de bu görüşü kabul eder. Yani kişinin namazlardan sonraki tesbihleri artırması ona göre bid'attır. O bu konuyu ilaç örneğiyle açıklar. Buna göre ilaç faydalıdır diye bir şişe ilacı bir defada almak nasıl faydalı değilse, aynı şekilde sayıları belirlenmiş ibadetlerdeki sınırı aşmak da o şekilde faydasızdır.⁴⁰⁹ Keşmîrî, bid'at konusuna girmeksizin otuz üç rakamını sahîh olarak kabul eder. Diğer rakamları ise vehm olarak görür.⁴¹⁰ Görüldüğü gibi hem Mübârekpûrî hem de Keşmîrî, namazdan sonraki tesbihlerin kaç defa yapılacağını belirleyen hadisleri mecâz olarak görmemiş, zâhire göre anlamışlardır. Mübârekpûrî'ye göre Tirmizî'nin naklettiği Hz. Peygamber'in Hz. Âdem, Dâvûd'un ömrünü az görüp; benim ömrümden onun ömrüne kırk yıl, diğer rivâyete göre altmış yıl ekle demesinde de râvi vehmi vardır.⁴¹¹

Mübârekpûrî, bazı hadislerde gelen rakamların farklı olmasının, yapılan amelin farklılığından kaynaklandığı kanaatindedir. Tirmizî'nin naklettiği bir hadise göre Hz. Peygamber, “*Bir zimmîyi öldüren kişi, cennetin kokusu yetmiş yıl mesafeden hissedilmesine rağmen, cennetin kokusunu alamaz.*”⁴¹² buyurmuştur. Mübârekpûrî'nin tespitine göre cennetin kokusunun, kırk, yetmiş, yüz, beş yüz ve bin yıl mesafeden alındığına dair rivâyetler de vardır. Bu, kişilerin amellerine göre farklılık arz eder. İbn Hacer'e göre kırk yıl, cennetin kokusunun alınabileceği en yakın mesafedir. Yetmiş yıl,

⁴⁰⁷ Hadislerde geçen sayılarla ilgili bkz. Karacabey, Salih, “Hadislerde Geçen Sayılarla İlgili Kısa Bir Değerlendirme”, *Uludağ Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Bursa 1994, Cilt: 6, Sayı: 6, s. 103-116.

⁴⁰⁸ Tirmizî, Salât, 187.

⁴⁰⁹ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, IV, 392.

⁴¹⁰ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 655.

⁴¹¹ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XIV, 381.

⁴¹² Tirmizî, Diyet, 11.

daha uzak bir mesafeden cennet kokusunu alanlar içindir, bazıları ise cennetin kokusunu bin yıl mesafeden alabilirler. Rakamların mübâlağa için olması da mümkündür.⁴¹³

Mübârekpûrî, hadiste gelen rakamlar birbirinden farklı olur ve tercih sebeplerinden biriyle herhangi bir rakam tercih edemezse, Allah'ın rahmetine uygun olan lafız tercih eder. Tirmizî, Hz. Peygamber'den “Yüz kişi, başka rivâyette kırk kişi, bir başka rivâyette ise üç saf insan bir kişinin, cenaze namazına katılır da o kişi için istiğfârda bulunurlarsa, ölen kişiye cennet vâcib olur.” hadisini nakleder.⁴¹⁴ Mübârekpûrî, bu hadisi yorumlarken hadiste geçen sayıları şöyle açıklar: Hz. Peygamber'e bir kişinin cenazesine yüz kişi katılırsa, o kişinin cennetlik olduğu bildirildiği için böyle söylemiştir. Diğer rivâyetler için de aynı şey söz konusudur. Bu sayılarla usûlcüler ihticâc etmezler. Yani yüz kişinin istiğfârının kabul edilmesi, kırk kişi veya üç saf insanın istiğfârının reddedileceği manasına gelmez. Tûribiştî'ye göre bu sayılar arasında bir ihtilaf yoktur. Bu şekilde sayılarla gelen rivâyetlerde daha düşük olan rivâyetin daha geç döneme ait olduğuna hükmederiz. Çünkü Allah, belli bir sayıyla mağfîret edeceğini bildirdiğinde bu sayıyı artırması uygun değildir. Ama bu sayıyı düşürmesi, fazlının ve kereminin çokluğuna delâlet eder.⁴¹⁵

Hadislerde gelen rakamlar ahkâma taalluk eden konularda olursa, şârihlerin mezhep kabulleri öne çıkmaktadır. Tirmizî'nin Hz. Âişe'den nakline göre Hz. Peygamber, çeyrek dinar tutarında bir şeyi çalan kişinin elini kestirmiştir.⁴¹⁶ İbn Ömer'den gelen rivâyette ise rakam, üç dirhem olarak geçmektedir. Mübârekpûrî'ye göre rivâyetler arasında bir çelişki yoktur. Zira Hz. Peygamber döneminde bir dinar, on iki dirheme denk geldiği için, çeyrek dinar da, üç dirheme gelmektedir. Mübârekpûrî, üç dirhemi el kesme cezası uygulamak için alt sınır olarak görmektedir. Ebû Bekir ve Ebû Hureyre'den gelen beş dinar rivâyetlerini bu şekilde değerlendirmektedir. Mübârekpûrî, İbn Mes'ûd'tan gelen on dirhem rivâyetini ise maktû olduğu gerekçesiyle, İbn Abbâs'tan gelen rivâyeti ise İbn İshak'tan an'ane ile rivâyet edildiği gerekçesiyle zayıf kabul etmektedir. Mübârekpûrî, Tirmizî'nin Hz. Âişe'den rivâyet ettiği hadisle alakalı Tahâvî'nin eleştirilerini haksız bulur. Konunun detayını görmek isteyen *Fethü'l-bârî*'ye başvurmasını ister.⁴¹⁷

⁴¹³ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, IX, 32.

⁴¹⁴ Tirmizî, *Cenâiz*, 48.

⁴¹⁵ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VII, 269.

⁴¹⁶ Tirmizî, *Hudûd*, 16.

⁴¹⁷ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, IX, 132-133.

Keşmîrî ise bu konudaki en sahîh hadis, Buhârî ve Müslim tarafından rivâyet edilen Hz. Âişe hadisidir. O *el-Arf*, isimli eserinde üç dirhemlik bir şeyi çalan kişiye had uygulanmasını siyasi bir ceza olarak görür. Miktar hakkında gelen rivâyetlerin çelişkili olması sebebiyle ihtiyaten on dirhem alınması gerektiğini savunur. Çünkü şüphe halinde haddi düşürmek, herkes tarafından kabul edilen bir kuraldır.⁴¹⁸ Keşmîrî, *Feyz* isimli eserinde ise çalınan zırhın değeri konusuna yoğunlaşarak şu sonuca ulaşır: Hz. Peygamber döneminde zırhın fiyatı önce üç dirhemken, sonraları beş dirheme en sonunda da on dirheme çıkmıştır. Bundan ötürü râviler de kalkanın fiyatını farklı şekillerde rivâyet etmişlerdir.⁴¹⁹ Mübârekpûrî aslında farklı olarak gelen rakamların birbirleriyle aynı olduğu düşünerek, el kesme cezasının alt sınırı olarak üç dirhemi belirlemiştir. Keşmîrî ise bu üç dirhemi siyasi bir ceza olarak görmüş, ihtiyaten on dirhemi el kesme cezasının alt sınırı olarak belirlemiştir.

Görüldüğü gibi mecâza bakışları farklı olmasına rağmen hadislerde gelen sayıları değerlendirme konusunda Mübârekpûrî ve Keşmîrî genelde aynı sonuca varmışlardır. El kesme cezasının alt sınırını tayin eden hadiste ise farklı sonuca varmışlardır. Bu durumda da gelen lafızların farklı olmasının tesiri büyüktür. Mübârekpûrî bu konuda kendisi için daha sahîh kabul edip, tercih ettiği üç dirhemi alt sınır olarak belirlemişken, Keşmîrî, bu konuda hanefî kimliğini öne çıkarmış, şüpheyile hadler düşürülür prensibini öne alarak on dirhemi alt sınır olarak belirlemiştir. Yani Mübârekpûrî rivâyetlerden yola çıkarak bir sonuca varmışken; Keşmîrî lafızlar arasında tercih yapamayınca genel kaideye göre lafız tercihi yapmıştır.

1.2.4. Emrin Vucûba-Nedbe Delâleti

Hadislerde geçen emir ve nehiy sigalarının nasıl anlaşılacağı konusu, şârihlerin üzerinde durduğu konulardandır. Emir veya nehiy sigasıyla vârid olan ifadeler, lafzî bir yorum tarzıyla vucûb veya hürmete mi delâlet edecek, yoksa diğer metin tenkid kriterleri kullanılarak ibâha ve kerâhete mi? Biz, hadislere genelde lafzî, literal yorum tarzıyla yaklaşan Mübârekpûrî'nin ve daha çok makâsîd açısından yaklaşan Keşmîrî'nin bu tavırlarını emir nehiy konusunda da sürdürüp sürdürmediklerini inceleyeceğiz.

Konuya başlamadan önce Keşmîrî'nin hadis lafızlarını, Kur'ân lafızlardan farklı değerlendirdiğini vurgulayalım. Çünkü hadislerde râvilerin mübâlağalı ifadeleri

⁴¹⁸ Keşmîrî, *el-Arf*, III, 307.

⁴¹⁹ Keşmîrî, *Feyz*, VI, 348.

mevcuttur. Övgü ve yergi için kullanılan sıfatlarda olduğu gibi râvilerin de bu türden ifadelerini mutlak doğru olarak görmek sakıncalıdır. Sonuçta ona göre lafza bağlılık, Kur’ân için doğru olsa da hadisler için aynı şeyi söylemek güçtür.⁴²⁰

Fıkıh usûlünde emir her zaman vucûba delâlet etmez. Bazı karineler olduğunda emir nedbe delâlet edebilir. Emir sigasının birçok manada kullanılması emir ile hakiki olarak istenen mananın ne olduğu konusunda ihtilaf meydana getirmiştir.⁴²¹ Biz bu bölümde zâhiren emir sigasıyla gelen hadislerin her iki şârih tarafından nasıl nedbe çekildiği konusu üzerinde duracağız.

Tirmizî, abdest alırken Hz. Peygamber’in sakallarını hilallediğini ifade eden bir hadis nakleder.⁴²² Zâhirîler hadisin bazı tariklerinde geçen “*Rabbim bana hillemeyi emretti.*” lafzından ötürü abdest alırken sakalları hillemeyi vacib kabul eder. Mübârekpûrî ise buradaki emrin vucûb ifade ettiğini kabul etmez. Şevkânî’den yaptığı alıntı ile bu fikre şöyle cevap verir: Öncelikle bu hadis ihticâc için elverişli bir hadis olsa da buradaki emrin, vucûb ifade ettiğini söylemek doğru değildir. Çünkü ‘*Rabbim bana böyle emretti*’ şeklinde gelen ifadelerin, Hz. Peygamber’e has olma durumu vardır. Ümmete vucûb ifade etmez. Farzlar, ancak yakînî delille sübut bulur. Allah’ın farz kılmadığı bir şeye farz demek, farz kıldığını haram kabul etmek gibidir. Bu tür konularda konuşmak, Allah’ın hüküm vermediği konularda Allah adına hüküm vermek gibidir. Ayrıca sakalları sık olan birisi, sadece bir avuç su kullanarak cildini ıslatamaz. Mübârekpûrî, Şevkânî den yaptığı bu alıntıdan sonra, sakalları hillemeyi vâcib kabul etmeyenlerin bir diğer delilinin de İbn Abbâs’ın abdest alırken sakallarını hillememesi olduğunu İbn Teymiyye’den alıntı yaparak belirtir.⁴²³

Tirmizî, Hz. Peygamber’in sabah namazının sünnetini kıldıktan sonra sağ tarafına yatmayı emrettiğine dair bir hadis nakleder.⁴²⁴ Hadiste Hz. Peygamber’in *فليضطجع* emri bulunmaktadır. Başta İbn Hazm olmak üzere Zâhirîler bu emrin vucûb ifade ettiğini kabul etmişlerdir. Onlara göre sabah namazında, sağ yanına uzanmayan kişinin namazı batıldır.⁴²⁵ Mübârekpûrî, Şevkânî’nin bu görüşe meyletmesine rağmen ona katılmaz. Ona göre buradaki emir, ibâhe içindir. Ayrıca Hz. Âişe’den gelen başka bir rivâyette Hz. Peygamber’in sabah namazının sünnetini kıldıktan sonra Hz. Âişe’yle konuştuğuna

⁴²⁰ Keşmîrî, *Feyz*, II, 455; Özçelik, Harun, *Çeşitli Yönleriyle Feyzü'l-Bârî*, s. 236.

⁴²¹ Atar, Fahreddin, *Fıkıh Usûlü*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1998, s. 179.

⁴²² Tirmizî, *Tahâre*, 23.

⁴²³ Buhârî, *Vudû*, 7; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 174.

⁴²⁴ Tirmizî, *Salât*, 195.

⁴²⁵ İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts. II, 21.

dair hadisler vardır. Bu durum, buradaki emrin ibâhe için olduğunun en önemli delilidir.⁴²⁶ Keşmîrî, bu konuda Mübârekpûrî gibi düşünür. Ona göre Hz. Peygamber'in bütün davranışları, vahiy kaynaklı değildir. Hz. Peygamber'in günlük hayata dair yaptığı davranışlar bağlayıcı sünnet kapsamında değerlendirilemez.⁴²⁷ Mesela Keşmîrî'ye göre temizlik yaparken veya elbise giyerken sağ azalardan başlanması günlük hayat içinde yaptığı davranışlar kategorisindedir.⁴²⁸

Tirmizî'nin naklettiği bir hadiste Hz. Peygamber “Güneş doğuncaya kadar şeytan taşlamayın.” buyurmuştur.⁴²⁹ Hadisteki *taşlamayın* emrinin vucûba mı yoksa nedbe mi delâlet ettiği tartışmalı bir konudur. Şâfiîler nedbe delâlet ettiği görüşünderken, cumhûr ise vucûba delâlet ettiği kanaatindedir. Bundan ötürü Ebû Hanîfe'ye göre fecirden önce yapılan taşlamanın tekrarlanması gerekir. Şâfiîler Buhârî ve Müslim'in ittifaken Esmâ'dan rivâyet ettikleri “*Biz Hz. Peygamber döneminde geceleyin taşlardık.*”⁴³⁰ rivâyetini delil almışlardır. Mübârekpûrî, bu iki rivâyet arasını şu şekilde cem' eder. Tirmizî'nin rivâyet ettiği hadisteki emir nedbe içindir. Buna göre güneş doğmadan önce yapılan taşlama da geçerlidir.⁴³¹ Keşmîrî ise gece yapılan taşlamanın Tirmizî hadisinden dolayı Hanefîlere göre geçersiz olduğunu, fakat Şâfiîlerin de mevkûf delilleri olduğunu; Hanefîlerin ise bu konuda daha çok delilleri olduğunu vurgulamakla yetinir.⁴³²

Tirmizî “*Hanımıyla cinsel ilişkide bulunduktan sonra tekrar ilişkiye girmek isteyen kişi abdest alsın.*” hadisini nakleder.⁴³³ Buradaki emrin vucûba delâlet edip etmediği tartışmalı bir konudur. Zâhirîler vucûba delâlet ettiği kanaatindeyken cumhûr istihbâba delâlet ettiğini savunur. Mübârekpûrî, Tahâvî'nin rivâyet ettiği Hz. Peygamber abdest almadan ikinci ilişkiye döndü⁴³⁴ ve İbn Huzeyme'nin “*Bu geri dönüş için daha elverişlidir.*”⁴³⁵ rivâyetlerinden dolayı buradaki emrin istihbâba delâlet ettiğini savunur.⁴³⁶ Görüldüğü gibi Mübârekpûrî, ibârenin zâhirini terk etmiştir. Fakat buradaki terk etme, Keşmîrî de olduğu gibi maksudu arama şeklinde değil, sahîh kabul ettiği hadisin mütâbileri sebebebiyledir.

⁴²⁶ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, V, 19-20.

⁴²⁷ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 667.

⁴²⁸ Buhârî, *Salât*, 45; Keşmîrî, *Feyz*, I, 305.

⁴²⁹ Tirmizî, *Hac*, 58.

⁴³⁰ Buhârî, *Hac*, 99.

⁴³¹ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VII, 26.

⁴³² Keşmîrî, *el-Arf*, II, 444; A. Mlf, *Feyz*, III, 248.

⁴³³ Tirmizî, *Tahâret*, 107.

⁴³⁴ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 211.

⁴³⁵ İbn Huzeyme, *Sahîh*, I, 110.

⁴³⁶ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, III, 56.

Tirmizî'nin naklettiği bir hadise göre ölüyü yıkayan gusül abdesti almalı, taşıyan ise namaz abdesti almalıdır.⁴³⁷ Mübârekpûrî'ye göre buradaki emir, nedb içindir. O, bu fikrini desteklemek için Esmâ bt. Umeys'in Hz. Ebû Bekir'in cenazesini yıkadıktan sonra orada bulunanlara "Hava soğuk ve ben orucum, gusül almam gerekli mi? diye sorup oradaki muhacir ve ensârın "hayır" demelerini delil getirir. O, bu konuda gelen rivâyetlerin zayıf olmakla birlikte birbirlerini desteklediklerini böylece hasenden daha aşağı bir mertebeye inmeyeceği kanaatindedir.⁴³⁸

Emrin nedbe delâlet etmesi konusunda verdiğimiz ve dipnotta işaret ettiğimiz toplam altı örneğin tamamında Mübârekpûrî, emir sigası şeklinde gelen emrileri, vucûba değil, nedbe hamletmiştir. Bunun sebebi ise, onun hadisleri tek tek değerlendirmesi değil, hadislere bütüncül bir tarzda bakmasıdır. Bu durum da onu katı bir lafızcı olmaktan korumuştur. Keşmîrî ise, bağlı bulunduğu geleneğin prensipleri gereğince lafızdan ziyade makâsıda önem vermiştir. Fakat örnek olarak seçtiğimiz altı örnekte birinde Keşmîrî lafızcı bir durum sergilemiştir. "Güneş doğuncaya kadar şeytan taşlamayın" hadisinde diğer Hanefilerde olduğu gibi hadisin lafzından hareket etmiş, güneş doğmadan önce yapılan taşlamaları geçersiz kabul etmiştir. Mübârekpûrî ise Buhârî ve Müslim'in ittifaken Esmâ'dan rivâyete ettiği "Rasûlullah döneminde geceleyin taşlardık" hadisinden dolayı geceleyin taşlamanın da caiz olduğu sonucuna varmıştır.

Bir önceki başlıkta emrin nedbe delâlet ettiği örnekler üzerinde durmuştuk. Burada da emrin vucûba delâlet ettiği örnekler üzerinde duracağız. Tirmizî, mescide giren kişinin oturmadan iki rekât namaz kılması konusunda Ebû Katâde'den bir hadis nakleder.⁴³⁹ Hadiste "Sizden biriniz, mescide girdiğinde iki rekât namaz kılsın." buyrulmaktadır. "İki rekât namaz kılsın" emrinin vucûb mu yoksa nedb mi ifade ettiği tartışılan bir konudur. Mübârekpûrî'ye göre âlimler buradaki emrin nedb ifade ettiği kanaatindedirler. Fakat Zâhirîler, bu emri vucûba hamlederler. Zâhirî olmasına rağmen İbn Hazm, bu emrin vucûb ifade ettiği fikrine katılmamaktadır. Mübârekpûrî, Şevkânî'den Zâhirîlerin bu konudaki görüşlerinin doğru olduğuna dair nakiller yaptıktan sonra kendi görüşüyle alakalı olarak net bir şey söylememektedir.⁴⁴⁰ Keşmîrî ise İbn Battal'dan yukarıda verdiğimiz nakli yaptıktan sonra şunları söyler: İbn Battâl,

⁴³⁷ Tirmizî, Cenâiz, 16.

⁴³⁸ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VII, 202-205.

⁴³⁹ Tirmizî, Salât, 119.

⁴⁴⁰ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, IV, 151-154.

sabah namazının sünneti, teheccüt, duhâ namazı gibi bazı namazların bazı İslâm âlimlerine göre vâcib olduğunu nakletmektedir. Fakat Ebû Hanîfe, vitir namazı vâcibtir dediğinde her yönden ona saldırmaktadır.⁴⁴¹ Mübârekpûrî, birçok konuda nakil yaptıktan sonra kendi görüşünü net bir şekilde açıklamamaktadır. Fakat onun Şevkânî'den çok etkilendiğini göz önüne alırsak, bu konuda Şevkânî gibi düşündüğü kanaatine varabiliriz. Sonuçta Mübârekpûrî, hadisin zâhirine bağlı kalarak, mescide girince iki rekât namaz kılmayı vâcib olarak görmektedir. Keşmîrî ise emrin vucûba değil, nedbe delâlet ettiği kanaatini taşımaktadır.

Tirmizî'nin İbn Abbâs'tan yaptığı nakle göre Hz. Peygamber “*Kim mahremi olan kişiyle (hala, teyze, kardeş) zina ederse onu öldürün.*”⁴⁴² buyurmuştur. Cumhûr bu hadiste geçen öldürün emrini hakiki manasında anlamamıştır. Öldürün emri, bu feci fiilden sakındırmak için vârid olmuştur. Hüküm olarak ise diğer zina edenlerle aynı hükümlere tabidir. Ahmed b. Hanbel ise bu emri hakikate yormuş, ensest ilişki yaşayan kişinin öldürülmesi gerektiği görüşünü savunmuştur. Mübârekpûrî ise, Ahmed b. Hanbel'in görüşünün doğru olduğu kanaatine varmıştır.⁴⁴³

Mübârekpûrî, Tirmizî'nin Ahmed b. Hanbel, İshâk b. Râhûye ve İbn Mübarek'e nispet ederek verdiği mazmaza ve istinşakı terkederek kişi namaz kılsa o namazı iade eder görüşünü doğru olarak kabul eder ve şöyle savunur.⁴⁴⁴ Hadiste geçen اذا توضأت فانتثر abdest aldığı anda burnunu temizle, emri vucûb içindir. Emir Hz. Peygamber'in uygulamasıyla beraber olduğunda vucûb ifade eder.⁴⁴⁵ Tirmizî, gusül alırken ağzına ve burnuna su vermeyen kişi guslünü iade eder. Abdest alırken unutursa iade etmez fikrini Hanefiler ve Süfyân-ı Sevrî'ye nisbet ederek verir. Mübârekpûrî, bu görüşe katılmaz. Zira ona göre abdestte ağza ve burna su vermek rükündür. O, Hanefilere İbn Hacer'den alıntı yaparak cevap verir. İbn Hacer'e göre Hanefiler bu konuda “*on şey fitrattandır.*”⁴⁴⁶ hadisine dayanmaktadır. Fakat hadiste kastedilen sünnet, usûl-ü fıkıhtaki sünnet değil, Hz. Peygamber'in uygulamasını ifade etmek için kullanılmıştır. Dâreku'nî'nin rivâyet ettiği “*mazmaza ve istinşak sünnettir.*”⁴⁴⁷ hadisi ise zayıftır. Hanefilerin bu konuda kullandığı bir diğer delil ise Hz. Peygamber'in bir kişiye Maide

⁴⁴¹ Keşmîrî, *Feyz*, II, 69.

⁴⁴² Tirmizî, *Hudûd*, 29.

⁴⁴³ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, IX, 168.

⁴⁴⁴ Tirmizî, *Tahâret*, 21.

⁴⁴⁵ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 158.

⁴⁴⁶ Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 29.

⁴⁴⁷ Dâreku'nî, *Sünen*, I, 85.

Suresindeki âyeti kastederek “Allah’ın emrettiği gibi abdestini al.”⁴⁴⁸ demesidir. Hanefiler, âyette mazmaza ve istinşak olmadığından hareketle mazmaza ve istinşakın vâcib olmadığı görüşünü benimserler. Mübârekpûrî’nin nakline göre İbn Hacer bu iddiaya şöyle cevap verir: “Evet, âyette mazmaza ve istinşak yoktur. Fakat âyetteki ‘yüzünüzü yıkayın’ emri mazmaza ve istinşak için de emir sayılır. Ayrıca mazmaza ve istinşakın vâcib oluşu, Hz. Peygamber’in uygulaması ile sabittir.”⁴⁴⁹

Emrin vucûba delâlet etmesi konusunda seçtiğimiz üç örneğin tamamında Mübârekpûrî, bağlı bulunduğu geleneğin lafızcı yapısını tam olarak yansıtmıştır. Aynı konularda Keşmîrî ise yine bağlı bulunduğu geleneğin makâsıdçı yapısını kullanarak üç konuda gelen emirlerin hiçbirinin vucûba delâlet etmediği sonucuna varmıştır.

1.2.5. Nehiy’in Harama Delâleti Meselesi

Fıkıh usûlü kaidelerine göre nehy her zaman hürmete delâlet etmez. Nehiy tahrîm yanında kerâhet, dua, ümit kırma ve irşâd manalarında da kullanılabilir.⁴⁵⁰ Biz bu bölümde hadislerde gelen nehy ifadelerinin her iki şârih tarafından nasıl anlaşıldığı konusun üzerinde duracağız.

Tirmizî’nin rivâyetine göre Hz. Peygamber, ihramlı için yasak olan elbiseleri soran kişiye “Gömlek, iç çamaşırı, kaftan, sarık ve mest giymeyin. Ayakkabısı olmayan, mestlerinin topuktan aşağısını kessin. Zâ’ferân ve vers’le boyanmış elbise giymeyin. İhramlı kadın, peçe ve eldiven kullanmasın.”⁴⁵¹ buyurmuştur. Müçtehitler buradaki nehyi, hakiki manada alarak hadiste zikredilen elbiselerin ihramlı iken giyilmemesi gerektiği konusunda icmâ etmişlerdir. Hadiste gömlek ve iç çamaşır ile dikilen her türlü elbise, kaftan ve sarıkla da başa örtülen dikişli dikişsiz her türlü başlık, mest ile de ayağı örten her türlü ayakkabı yasaklanmıştır.⁴⁵² Hadisin sonunda kadınların peçeyle yüzünü örtmemesi ve eldiven giymemesi bölümünün merfû mu mevkûf mu olduğu tartışmalıdır. Buhârî bu konuda kesin bir hüküm vermemiştir. Keşmîrî bu durumu, Buhârî’nin hadisin bu bölümünün mevkûf olduğu görüşüne meyyâl olduğu şeklinde yorumlar. Bundan ötürü kadının yüzüne temas etmediği müddetçe ihramlı iken kadın

⁴⁴⁸ Tirmizî, Salât, 113.

⁴⁴⁹ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 159. Konunun diğer örnekleri için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 196.

⁴⁵⁰ Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 183.

⁴⁵¹ Tirmizî, Hac, 18. Hadis Keşmîrî şerhinde لا تلبسوا şeklinde çoğulken, Mübârekpûrî şerhinde ise لا تلبس şeklinde tekil bir haldedir. Tirmizî’nin matbu diğer nüshalarında da hadis çoğul kipindedir.

⁴⁵² Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VI, 480.

peçe giyebilir. Eldiven takması ise kerahetle birlikte caizdir.⁴⁵³ Görüldüğü gibi her iki şârih de, hadisteki nehy ifadelerinin hürmete delâlet ettiği kanaatine varmışlardır.

Tirmizî, imam hutbedeyken dizleri dikerek oturmanın yasak olduğuna dair bir hadis nakleder.⁴⁵⁴ Hadisin zâhiri imam hutbe okurken dizleri dikerek oturmayı yasaklamaktadır. Tirmizî'nin verdiği bilgiye göre bazı âlimler böyle oturmayı mekrûh kabul etmişken bazıları ise mübah görmüşlerdir. Bu oturuşu mübah görenlerin delili Ebû Dâvûd'un Seddâd b. Evs'den naklettiği şu rivâyettir. “*Beyt-i Makdis fethedildiğinde imam hutbedeyken sahâbilerin çoğunun, dizlerini dikerek oturduklarını gördüm.*”⁴⁵⁵ Her iki şârih de bu yasağın illetini bulma konusuna yoğunlaşmıştır. Kibirli oturuş, uyku getirme, avret mahallinin açılma korkusu gibi illetlerden uyku getirmeyi hadisin illeti olarak seçmişlerdir. Keşmîrî, bu yasağın illete bağlı olduğunu, illet ortadan kalkarsa yasağın da ortadan kalkacağını açıkça ifade etmiştir.⁴⁵⁶ Mübârekpûrî ise, selefi kimliğinin gereği olsa gerek, illeti tespit ettikten sonra yasağı illete bağlama hususunda tereddüt etmiş, şu sonuca varmıştır: Bu konuda gelen hadisler her ne kadar zayıf da olsalar, bir araya geldiklerinde güçlenirler. Dizleri dikerek oturmak insanın uykusunu getireceğinden, imam hutbedeyken bu şekilde oturmaktan sakınmak gerekir.⁴⁵⁷

Tirmizî'nin nakline göre Hz. Peygamber “*Nezr etmeyin, çünkü nezir kaderde yazılı olan bir şeyi değiştirmez; cimri olan kişinin elinden mal çıkarır.*”⁴⁵⁸ buyurmuştur. Her iki şârihe göre de buradaki nehy hakiki manada değil; adağı ciddiye alıp, adadıktan sonra yerine getirme konusunda gevşeklik göstermemeye teşvik içindir. Eğer nehy hakiki manada olsaydı, adağı yerine getirme vâcib olmazdı. Mübârekpûrî'nin Hattâbî, Kurtubî ve Tîbî'den nakline göre hadisin maksadı, adağın mukadder olan bir şeyi değiştiremez olmasıdır. Hadisin sonunda da bu duruma zaten işaret edilmiştir. İbn Hacer'e göre “*Adak adarsam dileğim yerine gelir*” inancıyla adak adamak haram, bu şekilde yapılmayan adak ise mekrûhtur.⁴⁵⁹ Keşmîrî'ye göre muallak adak (herhangi bir şeye bağlanan adak) doğru değildir. Fakat kişi adakta bulunmuşsa adağını yerine getirmelidir. Müncez adak ise (herhangi bir şarta bağlanmamış adak iki rekât namaz

⁴⁵³ Keşmîrî, *el-Arf*, II, 380; A. Mif, *Feyz*, III, 305.

⁴⁵⁴ Tirmizî, *Cum'a*, 18.

⁴⁵⁵ Ebû Dâvûd, *Salât*, 234.

⁴⁵⁶ Keşmîrî, *el-Arf*, II, 35.

⁴⁵⁷ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, V, 237.

⁴⁵⁸ Tirmizî, *Eymân*, 10.

⁴⁵⁹ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, IX, 329-330.

kılmayı adadım demek gibi) caizdir.⁴⁶⁰ Görüldüğü gibi her iki şârih de yasağı hadisin illetine bağlamışlardır.

Tirmizî'nin nakline göre Hz. Peygamber “*Her kimin bir gayr-ı menkulde ortaklığı bulunursa o gayırımenkuldeki hissesini hissedarı olan kimseye teklif etmeden başkasına satmasın.*”⁴⁶¹ buyurur. Mübârekpûrî'nin Nevevî'den nakline göre hadisteki başkasına satma yasağı, hürmet için değil, tenzîhen kerahet içindir. Ortağın, malı diğer ortağına bildirmeden satışa sunmaması ise menduptur.⁴⁶²

Nehyin harama delâlet etmesi konusunda seçtiğimiz örneklerden Mübârekpûrî ve Keşmîrî aynı sonuca varmışlardır. Bu konularda Mübârekpûrî'yi lafzın esiri olmaktan kurtaran ana unsur ise, hadislere bütüncül bir tarzda yaklaşmasıdır.

1.2.6. Sakındırma İfadeleri

Lafza bağlılık prensibi açısından değerlendirilmesi gereken bir diğer konu ise sakındırma ve mübâlağa ifade eden kelimelerdir. Biz bu bölümde her iki şârihin bu tür lafızlara nasıl yaklaştıklarını tespit etmeye çalışacağız.

Tirmizî'nin rivâyet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber “Kim yalanı ve yalanla ameli terk etmezse, Allah'ın onun orucuna ihtiyacı yoktur.” buyurmuştur.⁴⁶³ Keşmîrî'ye göre bu hadisten kasıt İbn Teymiyye'nin dediği gibi orucun bozulması değildir. Bu hadis ve diğer bazı hadislerde gıybet, yalan yasaklanmıştır. Haram olan bir fiilî işlenmesine rağmen oruç sahihtir. Çünkü dört mezhep imamı da gıybet edenin orucunun sahîh olduğuna hükmetmişlerdir. Hz. Peygamber'in “*Allah'ın onun orucuna ihtiyacı yok.*” cümlesinden kasıt, bu oruçtan sevap alamaz demektir.⁴⁶⁴ Mübârekpûrî, فليس لله حاجة ifadesini yorumlarken “Orucun kabul edilmediğinin mecâz ifadesidir.” demiştir. Sonra da İbn Battâl'dan buradaki ifadenin sakındırma olduğu ve gerçek manada kullanılmadığına dair bir nakil yapar. İbn Battâl konuya من باع الخمر فليشقص الخنازير “*Kim içki satarsa domuz kessin.*”⁴⁶⁵ hadisini örnek verir. Nasıl ki bu hadisten kasıt, içki satanın domuz kesmesi değilse, “*Allah'ın ihtiyacı yok*” demekten kasıt da sevap alamaz demektir. Orucu batıl olmuştur manasına gelmez.⁴⁶⁶

⁴⁶⁰ Keşmîrî, *el-Arf*, III, 393.

⁴⁶¹ Tirmizî, *Buyû'*, 69.

⁴⁶² Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VIII, 360. Konunun diğer örnekleri için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VI, 365; IX, 265.

⁴⁶³ Tirmizî, *Savm*, 16.

⁴⁶⁴ Keşmîrî, *el-Arf*, II, 239.

⁴⁶⁵ Ebû Dâvûd, *Buyû'*, 64.

⁴⁶⁶ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VI, 210.

Tirmizî, Ebû Hureyre'den “*Namazda imamdan önce secdeden kalkan, başının eşekbaşına çevrilmesinden korkmaz mı?*”hadisini nakletmiştir.⁴⁶⁷ Hadiste ifade edilen meshin hakiki mi yoksa mecâzi mi olduğu tartışmalı bir konudur. Mübârekpûrî, buradaki meshin hakiki olduğu kanaatindedir. O meshin olabileceğine dair Buhârî'nin rivâyet ettiği “*Fakirlere bu gün git yarın gel diyen zenginlerin bir kısmını Allah orada helak edecek, bir kısmını ise kıyamette maymun ve domuza çevirecektir.*”⁴⁶⁸ hadisini kullanır. Onun bu konuda kullandığı delillerden biri de İbn Hibbân'ın rivâyet ettiği “*Allah'ın onların başını köpek başına çevirmesinden korkmazlar mı?*”⁴⁶⁹ ifadesidir. Bu ifade, meshin aptallıktan mecâz olduğu fikrinin doğru olmadığını kanıtlar. Mübârekpûrî, bu fikrini desteklemek üzere bazı muhaddislerden nakledildiğine göre diyerek garib bir nakil yapar. Buna göre bir muhaddis, bir şeyhin hadis dersine katılır. Öğrenci ile hoca arasında bir perde vardır. Ders uzun süre devam edip öğrenci hocanın yüzünü görmek isteyince hoca yüzünü açar. Hocanın başı eşekbaşı şeklindedir. Hoca öğrenciye “*Sakin imamdan önce başını kaldırmama yasağını hafife alma!*” diye tavsiyede bulunur.⁴⁷⁰ Keşmîrî'ye göre اما يخشي den kasıt, tehdit ve korkutmadır, haber verme değildir. Çünkü Şâri'in haber vermesi, ancak gerçekleşmiş olaylarda mümkündür. Belki de mesh kıyamet günü gerçekleşecektir. Çünkü kıyamette manalar surete bürünebilirler.⁴⁷¹

Tirmizî'nin rivâyetine göre Osman b. Maz'ûn, hayalarını burmak için Hz. Peygamber'den izin istemiştir. Hz. Peygamber de izin vermemiştir. Bunun üzerine olayı aktaran sahâbi “*Eğer izin verseydi kendimizi iğdiş ettirecektik.*” demiştir.⁴⁷² Mübârekpûrî'ye göre bu ifade mübâlağa için kullanılmıştır. Zira insanın iğdiş edilmesi haramdır.⁴⁷³

Tirmizî'nin nakline göre Hz. Peygamber, yabancı bir erkekle kadının baş başa kalmalarını yasaklamıştır. Bir sahâbinin kayınbirâder hakkında ne dersiniz ya Rasûlallah şeklindeki sorusuna ise “*Kayın ölümdür.*” diyerek karşılık vermiştir.⁴⁷⁴ Mübârekpûrî'ye göre “*Kayın ölümdür.*” ifadesinde mübâlağalı bir şekilde sakındırma

⁴⁶⁷ Tirmizî, Sefer, 19.

⁴⁶⁸ Buhârî, Eşribe, 6.

⁴⁶⁹ İbn Hibbân, *Sahihü İbni Hibbân*, VI, 61.

⁴⁷⁰ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, V, 399.

⁴⁷¹ Keşmîrî, *el-Arf*, II, 115.

⁴⁷² Tirmizî, Nikah, 1.

⁴⁷³ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VII, 394. Mübârekpûrî'nin lafzî olarak yorumlamadığı diğer sakındırma ifadeleri için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XI, 135; XI, 24; VI, 376; IX, 329. Keşmîrî'nin lafzî olarak yorumladığı diğer örnekler için bkz. Keşmîrî, *el-Arf*, II, 353; III, 664; III, 398.

⁴⁷⁴ Tirmizî, Radâ', 19.

vardır. Bu hadiste Arapların “*Arslan ölümdür, savaş ölümdür*” şeklinde atasözlerine benzer bir durum vardır. Bu atasözlerinin manası, bunlarla karşılaşmak ölüme götürür demektir. Hadiste de aynı mana kastedilmiştir. Mahrem olmayan kadın ile erkeğin bir araya gelmesi, dini duygularının ölmesi manasındadır.⁴⁷⁵

Sakındırma konusunda verdiğimiz örneklerden sadece bir tanesinde şârihlerimiz farklı bir hükme varmışlardır. Diğer örneklerin tamamında şârihler, lafzın tesiri altında kalmamış, diğer delillerden hareket ederek başka bir sonuca varmışlardır.

Mübârekpûrî’den yaptığımız alıntılardan şu sonuca varabiliriz. O hadislerin anlaşılması için lafzî bir okuma yapmasına rağmen, bu literalist çizgi onu Zâhirelerde olduğu gibi lafzın esiri haline getirmemiştir. Mübârekpûrî, başka karineler olduğu müddetçe hadisin lafzî manasından dönebilmektedir. Onun lafzı kutsayan bir anlayışa sahip olmadığını net bir şekilde söyleyebilmek için Zâhirî mezhebine karşı tavrına bakmak gerekmektedir. Biz bu sebeple onun bazı konularda Zâhirî mezhebine karşı tavrını inceleyeceğiz.

1.2.7. Zâhiriyye Mezhebine Karşı Tavır

Mübârekpûrî’nin selefî tavrı gereği ibâreye bağlı olduğunu daha önceden vurgulamıştık. Burada ise, onun ibâreye olan bağlılığının Zâhirîlerde olduğu kadar güçlü olup olmadığını, Zâhirîlere karşı olan tavrını inceleyerek ortaya koymaya çalışacağız.

Tirmizî’nin rivâyetine göre Hz. Peygamber ashâbıyla beraber Ramazan ayında Mekke’nin fethi için sefere çıkmıştır. Bazı sahâbiler oruç tutmakta zorlanınca, Hz. Peygamber insanların önünde bir bardak su içmiştir. Bir kısım sahâbiler oruç tutmaya devam edince Rasûlullah “*Onlar isyan ediyorlar (beni dinlemiyorlar).*” demiştir.⁴⁷⁶ Dâvûd ez-Zâhiri bu hadis ve “*Seferde oruç yoktur.*” hadisinin zâhirinden hareket ederek, seferde oruç tutmayı caiz görmez. Cumhûr ulemâ ise, hadisteki oruç tutmama illetini, oruca güç yetirememe olarak görmelerinden ötürü seferde gücü yeten kişi için orucun caiz olduğu görüşündedirler. Mübârekpûrî, burada cumhûru haklı görerek, seferde orucun caiz olduğunu savunur. Ona göre cumhûrun haklı olduğunun bir diğer delili de Tirmizî’nin bir sonraki babta Enes, Âişe, Ebû Said el-Hudrî, Abdullah b.

⁴⁷⁵ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VIII, 54.

⁴⁷⁶ Tirmizî, *Savm*, 18.

Mes'ûd⁴⁷⁷ gibi sahâbilerden naklettiği seferde sahâbilerin bazılarının oruç tuttuğu, bazılarının ise tutmadığı, kimsenin de kimseyi kınamadığı rivâyetleridir.⁴⁷⁸ Keşmîrî ise aynı konuda hadisin illetinin oruca güç yetirememeye olduğunu, bu sebeple oruca güç yetiren kişinin seferde oruç tutabileceğini savunur.⁴⁷⁹

Tirmizî'nin rivâyetine göre Muğîre b. Şu'be nişanlanınca Hz. Peygamber “*Evlenmek istediğin kadına bak. Bu aranızda ülfet tesisi için daha uygundur.*” demiştir.⁴⁸⁰ Mübârekpûrî, bu konuyu anlatırken evlenmek kastıyla kadının nerelerine bakılabileceği konusuna değinir. Ona göre sadece el ve yüzüne bakılabileceği hususunda icmâ vardır. Mübârekpûrî, bu konuda kadının bütün bedenine bakılabilir diyen İbn Hazm'ı ‘*Bu açık bir hatadır, icmâa aykırı bir durumdur.*’ diyerek eleştirir.⁴⁸¹

Tirmizî'nin naklettiği bir hadise göre Hz. Peygamber, erkeklerin altın yüzük takmasını yasaklamıştır.⁴⁸² Malum olduğu üzere İbn Hazm, erkeklerin altın yüzük takabilecekleri kanaatindedir. Mübârekpûrî, mezkûr hadisi yorumlarken konuyu İbn Hazm'a getirir. Nevevî'den yaptığı nakille onun bu fikrine katılmadığını açık bir şekilde belli eder.⁴⁸³

Buhârî'nin naklettiği bir hadise göre Hz. Peygamber “*Ehl-i kitabın kaplarını başka kap bulamadığınızda kullanınız. Eğer başka kap bulamaz da onların kaplarını kullanmak zorunda kalırsanız bunları, güzelce yıkadıktan sonra kullanınız.*”⁴⁸⁴ buyurmuştur. İbn Hazm bu hadisten hareket ederek, ehl-i kitaba ait kapların ancak başka kap bulunmadığında iyice temizlendikten sonra kullanılabilmesi kanaatini taşır. Mübârekpûrî ise onun bu görüşüne katılmaz. O, İbn Hacer'den yaptığı nakille iyice yıkanan ehl-i kitaba ait kapların kullanılabilmesi kanaatindedir. Zira başka kap bulunamadığında yıkama ile temizlendiğine hükmetmek, yıkama ile bu kapların temizlendiğini kabul etmek manasına gelmektedir.⁴⁸⁵ Bu konuda Mübârekpûrî, illeti ve makâsıdı öne alarak bir Hanefî gibi davranmaktadır.

⁴⁷⁷ Tirmizî, Savm, 19.

⁴⁷⁸ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VI, 216-222.

⁴⁷⁹ Keşmîrî, *el-Arf*, II, 251-252.

⁴⁸⁰ Tirmizî, Nikâh, 5.

⁴⁸¹ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VII, 406.

⁴⁸² Tirmizî, Libâs, 13.

⁴⁸³ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, X, 235.

⁴⁸⁴ Buhârî, Zebâih, 16.

⁴⁸⁵ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, X, 370; konuya ait başka bir örnek için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, X, 386.

2.3. Hadisin Zâhirine Bağlı Kalma Prensibine Mübârekpûrî ve Keşmîrî'nin Yaklaşımları

Müslüman âlimler tarafından geliştirilen hadisleri anlama metotları, genellikle hadislerin maksadını önceleyen anlayış ile hadislerin zâhirini önceleyen literalist yaklaşıma dayanmaktadır. Hadislerin maksudunu arayan ekole Hanefîlik, literalist yaklaşıma ise aralarında her ne kadar farklılık olsa bile Şâfîlik, Hanbelîlik ve Zâhirîliği örnek verebiliriz. Biz araştırmamızın bu kısmında hanefî ve selefî kimlikleri ile öne çıkan şârihlerimizin, hadislerin zâhirine nasıl yaklaştıklarını inceleyeceğiz.

Tirmizî'nin nakline göre Hz. Peygamber, “*Mümin bir kişiye, bir kâfiri öldürmesi sebebiyle kısas uygulanmaz.*” buyurmuştur.⁴⁸⁶ Mübârekpûrî, bu hadisin zâhirine bağlı kalmış, zimmî olsun harbî olsun kâfir karşılığında mümin bir kişinin kısas edilemeyeceğini belirtmiştir.⁴⁸⁷

Keşmîrî'ye göre, zimmînin kanının dökülmesinin yasak olması, Müslümanlarla yaptığı anlaşma sebebiyledir. Çünkü kâfirle yapılan bu anlaşma, malını, canını korumak için yapılmıştır. Nitekim Hz. Peygamber “*Dikkat edin Allah'ın ve Rasûlünün güvencesi altında bulunan bir kimseyi her kim öldürürse Allah'a verdiği sözü bozmuş olur ve Cennetin kokusunu bile koklayamaz. Oysa Cennetin kokusu yetmiş yıllık mesafeden hiss edilir.*”⁴⁸⁸ buyurmuştur. Kâfir kanını ve malını koruma üzerine Müslümanlarla anlaşma yaptığı için, zimmî karşılığında Müslüman kısas edilmezse, anlaşma bozulmuş olur. Bundan ötürü zimmî birini öldüren Müslüman, yapılan bu anlaşma gereği kısas edilir. Keşmîrî'nin bu yorumuna göre hadisin *لَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ* “*Müslüman kâfiri öldürmesi sebebiyle kısas edilmez.*” kısmının manası, Müslüman ve zimmî bir kişi, kâfir bir kişiyi öldürmesi sebebiyle kısas edilemez olur. *ولا ذو عهد في عهده* “*Ahit sahibi, ahit altındayken öldürülmez.*” kısmı ise Şafilerin söylediği gibi kısası beyan etmek için değil, bilakis ahit sahibi kâfiri öldürmenin haram olduğunu beyan etmek içindir. Yani ikinci cümlenin birinci cümleyle bir irtibatı yoktur. Keşmîrî, görüşünün doğru olduğunu ispatlamak için rivâyetin sebebi üzerinde de durur. O, hadisin sebab-i vürudunun Hanefileri desteklediği kanaatindedir. Hz. Peygamber, bu hadisi Mekke'nin fethinde söylemiştir. Mekke'nin fethi esnasında Hz. Peygamber'le anlaşmalı olan Hüzâalılar,

⁴⁸⁶ Tirmizî, Diyet, 16.

⁴⁸⁷ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, IX, 49. Tahâvî, müslüman bir kişinin harbî bir kâfiri öldürmesi sebebiyle kısas edilemez görüşündedir. bkz. Keşmîrî, *Feyz*, I, 297.

⁴⁸⁸ Tirmizî, Diyet, 11.

Mekkelilerin müttefiki Bekiroğullarından bulduklarını öldürmek istemiş, Hz. Peygamber bu olayı duyunca mezkûr hadisi zikretmiştir. Yani olay, Müslümanın zimmîyi öldürmesi olayıdır. Çünkü Bekiroğulları, silahlarını bırakmak suretiyle hükmen anlaşmalı kâfir hükmüne girmişlerdir. Hz. Peygamber'in burada kısası uygulamamasının sebebi ise, günün affetme ve hoş görü günü olmasıdır. Hz. Peygamber kısa bir müddet önce genel bir af ilan etmiştir. Hemen sonra bu barış ortamını bozmak istememiştir.⁴⁸⁹

Tirmizî, “*Namazda Fâtihâ okumayanın namazı yoktur.*” hadisini Ubâde b. Sâbit'ten rivâyet etmiştir.⁴⁹⁰ Mübârekpûrî, bu hadis ve Müslim'in Ebû Hureyre'den rivâyet ettiği “*Kim namaz kılar da Fâtihâ suresini okumazsa namazı noksandır, tam değildir.*”⁴⁹¹ hadislerinin zâhirine bağlanarak namazda Fâtihâ okumayı, namazın rükünleri arasında sayar. Ona göre İbn Huzeyme ve İbn Hibbân'nın sahîh bir senedle rivâyet ettiği “*Fâtihâ'nın okunmadığı namaz caiz değildir.*”⁴⁹² hadisi yukarıdaki iki hadisin manasını teyit etmektedir. Mübârekpûrî, Müslim'in rivâyet ettiği hadiste geçen *noksandır* “*Hidâc*” ifadesi hakkında şunları söyler. Hidâc, hilkat açısından yavru tam olsa da devenin vakti gelmeden önce düşük yapmasıdır. Malumdur ki düşük yapmak, ölü yavru dünyaya getirmek manasına gelmektedir. O halde hadiste geçen bu kelimenin manası, namaz batıl oldu demektir.

Mübârekpûrî'ye göre Hanefilerin ifade ettiği “*Fâtihâ okunmadan kılınan namaz kamil değildir.*” fikri doğru değildir. Çünkü İbn Huzeyme'nin rivâyet ettiği hadiste *caiz değildir* ifadesi sarîh bir şekilde geçmektedir. Ayrıca hadiste geçen لا صلاة ifadesinden ya hakikatin, ya sıhhatin ya da kemâlin nefyi kast edilir. Hakikatin nefyi kastedilirse namazın batıl olduğu hükmüne varılır. Sıhhatin veya kemâlin nefyi ise hakikat değil mecâzdır. Mecâz ifadeyi hakikate yakın olana hamletmek esastır. Bu kaideye göre hadiste geçen ifade hakikatin nefyine hamledilmelidir.

Keşmîrî, لا صلاة ifadesi namazın kemâlinin nefyidir fikrini doğru bulmaz. Zira bu ifadeden kastın namazın kemâlinin nefyini anlarsak sübutü zannî olan hadisin delâletini de zannî durumuna düşürürüz. Bu durumda Fâtihâ'nın vâcib olduğu hükmüne de varamayız. Ayrıca لا صلاة كاملة şeklinde lafzen bir takdire de ihtiyaç yoktur. Eğer lafzen takdir yaparsak, o halde namazın batıl olduğu sonucuna varırız. Zira lafzî takdirlerden

⁴⁸⁹ Keşmîrî, *Feyz*, I, 298-299.

⁴⁹⁰ Tirmizî, *Salât*, 69.

⁴⁹¹ Müslim, *Salât*, 38.

⁴⁹² İbn Hibbân, *Sahîh*, V, 91; İbn Huzeyme, *Sahîh*, I, 248.

kasıt, yapılan işin aslını nefy ederken, manevi takdirlerde kemâlinin nefyi söz konusudur. Evet burada, noksanı yok hükmüne indirgemek suretiyle yapılan manen bir takdir vardır. Arapların mübâlağa için noksana yok hükmü vermeleri bilinen bir şeydir. Hayber harbinde müşriklere karşı amansızca savaşan, sonra aldığı yaralara dayanamayarak intihar eden Kuzmân hakkında sahâbe Hz. Peygamber'e "Ya Rasûlallah bizden hiç kimse onun gibi savaşmadı"⁴⁹³ demeleri de bu durumun örneğidir.⁴⁹⁴ Keşmîrî'ye göre hadiste geçen kıraat fiili, bilmek, dokunmak fiilleri gibi manası itibariyle müteaddîdir. Bu gibi fiiller, lügavî manada değil de Şer'î bir manada kullanılırlarsa, kullanıldıkları manaya has lakaplar oldukları için, lâzım fiil haline gelirler. Bu tür fiiller, be harfi cerri ile tekrar müteaddî yapılırlar. Eğer bu fiil tek başına harfî cersiz kullanılsaydı, Fâtihâ okumayanın namazı yoktur manası çıkarılabilirdi. Çünkü mana itibariyle müteaddî olan fiiller, ifade ettikleri şeye tahsis edilerek mana verilir. Hadiste ise *be* harfi cerri ile müteaddî olmuştur. Buna göre Fâtihâ'dan başka sûreler okuduğu manası çıkarılabilir.⁴⁹⁵

Tirmizî'nin naklettiği bir hadise göre Hz. Peygamber, ham hurma ile olgun hurmanın birlikte sıra yapılmasını yasaklamıştır.⁴⁹⁶ Hem Keşmîrî hem de Mübârekpûrî'ye göre bu hadisin illeti, ham hurma ile olgun hurmanın birlikte sırasının çıkarılması, sıvının mayalanması ve içki haline gelmesini hızlandırmasıdır.⁴⁹⁷ Mâlik ve Ahmed b. Hanbel, ham hurma ile olgun hurmanın birlikte sırasının çıkarılmasını mutlak olarak haram görürken, Şâfiî ise, sarhoş edici özellik kazanmadığı müddetçe haram olarak kabul etmez. Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf "Müstakil olarak helal olan iki nesne karıştıkları zaman da helaldir. Ortak yapılan sıranın, sarhoş etmediği müddetçe bir sakıncası yoktur." görüşündedirler. Aynî, Ebû Hanîfe'nin bu görüşüne akıl ve kıyasla değil, Hz. Peygamber'in böyle karışım şıralarını içtiğine dair hadislerden ulaştığını belirtmektedir. Mübârekpûrî ise Ebû Hanîfe'nin dayandığı bu hadislerin zayıf olduğunu, bir araya gelerek de olsa güçlenemeyeceklerini, bu sebeple üzerine hüküm bina etmenin mümkün olmadığını belirtmektedir. Sonuç olarak Mübârekpûrî'ye göre karışımla elde edilmiş sıra, tenzîhen mekuhtur.⁴⁹⁸

⁴⁹³ Buhârî, Meğâzî, 40.

⁴⁹⁴ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 438-440.

⁴⁹⁵ Keşmîrî, *Feyz*, II, 348. Namaza rukûda yetişen kişinin Fâtihâ okuyup okumayacağı ile ilgili olarak bkz. Keşmîrî, *el-Arf*, II, 125; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, V, 414.

⁴⁹⁶ Tirmizî, *Eşribe*, 9.

⁴⁹⁷ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, X, 515; Keşmîrî, *Feyz*, VI, 10.

⁴⁹⁸ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, X, 516.

Yapılan nakillerden de anlaşılacağı üzere sarhoş eden karışımın, haram olduğu konusunda bütün müçtehitler ittifak etmişlerdir. İhtilaf ise sarhoş etmeyen karışımlar hakkındadır. Bu karışım, Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'e göre haramken, Şâfiî'ye göre ise tenzîhen mekrûhtur. Hanefilere göre ise mübahtır. Bu mesele Hanefilerin hadislere bakışını bariz bir şekilde ortaya koymaktadır. Zira hadisin lafzında, mübah olan iki nesnenin suyu birleşince o suyun haram olduğu nakledilmektedir. Hanefiler bu rivâyeti, tek başına helal olan bir su, birleşince neden haram olsun şeklinde aklî bir metotla değerlendirmektedirler. Hanefilerin, karışımın sarhoş etmesi durumunda haram olduğunu kabul ettikleri de bilinen bir durumdur. O halde hadisi anlarken yukarıda verilen çıkarım dikkate alınmalı, helal olan nesnelere karışım haline geldiklerinde sarhoş edici özellik kazanmadıkları müddetçe helal olarak kalmalıdır. Keşmîrî, bu konuya değinirse de aynı ekolden gelen Diyobendi ve Seheranfûrî bu konuya değinmiştir. Onlara göre, Hz. Peygamber bu tür karışımları içtiği için bunları sarhoş etmediği müddetçe içmek mübahtır.⁴⁹⁹

Tirmizî'nin nakline göre Fadâle b. Ubeyd, Hayber günü, altınla birlikte diğer mücevheratın da karışık halde bulunduğu bir gerdanlık satın almış, Hz. Peygamber, "*Altınla mücevherat ayrılmadıkça satılmaz.*" buyurmuştur.⁵⁰⁰ Mübârekpûrî, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel gibi bu hadisin zâhirine bağlı kalarak, bu şekilde satımın caiz olmadığı kanaatindedir. Keşmîrî ise Ebû Hanîfe'ye bağlı kalarak bu alışverişi kabul eder. Fakat bu alışverişin caiz olabilmesi için takının fiyatının, üzerindeki altından fazla olması gerekir. Böyle olunca hem altının hem de diğer mücevheratın karşılığı verilmiş olur. Eğer verilen fiyat, altın ile eşit veya daha düşük olursa bu durum da faiz olacağı için alışveriş caiz olmaz.⁵⁰¹ Görüldüğü gibi Keşmîrî, olayın faiz olup olmamasına bakmış, faiz olmayan alışverişin caiz olduğu kanaatinden hareketle böyle bir sonuca ulaşmıştır. Mübârekpûrî ise, hadisin lafzını esas almış, altın ile mücevherin birlikte satımını caiz görmemiştir.

Tirmizî'nin nakline göre Ukbe b. Âmir, misafirlığe gittiklerinde ev sahiplerinin kendilerine ikramda bulunmamasından yakınmıştır. Bunun üzerine Rasûlullah "*Eğer sizi zorla almak durumunda bırakırlarsa onlardan zorla da olsa alın.*"⁵⁰² buyurmuştur. Mübârekpûrî bu hadisi, Ahmed b. Hanbel ve Leys gibi zâhiriyle kabul eder. Hadis

⁴⁹⁹ Seheranfûrî, *Hâşiye*, III, 645.

⁵⁰⁰ Tirmizî, *Buyû*, 32.

⁵⁰¹ Keşmîrî, *el-Arf*, III, 106.

⁵⁰² Tirmizî, *Siyer*, 31.

hakkında yapılan hiçbir yorumu kabul etmez. Ona göre, hadisin Hz. Peygamber dönemine has olması, zorla almaması, açlık tehlikesi olması, Müslümanları misafir etmek üzere kendileriyle anlaşma yapılan zimmîlere has olması gibi te'villerin hiçbirini kabul etmez. Hadisin Hz. Peygamber dönemine has olması için hiçbir delil yoktur diyen Şevkânî'yi de destek alarak, hadisin zâhirine sıkı sıkıya bağlı kalır.⁵⁰³ Keşmîrî ise, insanların rızası dışında malını zorla almak, yasak olduğu için hadisi, kıtlık dönemlerine has kabul eder. Veya da rivâyet Hz. Peygamber'in kendilerine misafir olarak gelen, Müslümanları ağırlamaları şartıyla anlaştığı zimmîlere hastır. Ayrıca Hz. Ömer'in de zimmîlerle bu şartla bir anlaşma yaptığı rivâyet edilmiştir.⁵⁰⁴

Tirmizî, “*Kim sahipsiz işlenmeyen ölü bir araziye ekip dikerek o toprağı canlandırır, ihyâ ettiği toprak onundur. Zâlim bir damar (Başkasının ihyâ ettiği toprak hakkında hak eden kişi) için hak yoktur.*” hadisini nakleder.⁵⁰⁵ Mübârekpûrî, bu hadisin zâhirini dikkate alarak, hâkim izin versin veya vermesin, bir toprağı ihyâ eden kişi, o toprağın sahibi olur der. Hanefîlerin hâkimin iznine bağlıdır görüşünü, hakkında sahîh hadis yok diyerek reddeder.⁵⁰⁶ Keşmîrî ise Hanefîlerin görüşlerini kabul eder. Keşmîrî'ye göre hadisin zâhirine bağlı kalıp, başka bir şey yapmayanlar, hâkimin iznini kabul etmezken, hadis ile fikhî birlikte düşünenler ise hâkimin izninin gerekli olduğunu kabul etmişlerdir.⁵⁰⁷ Bu hadisin yorumunda Keşmîrî'nin Hanefî, Mübârekpûrî'nin ise Selefî kimliği net bir şekilde görülmektedir. Mübârekpûrî, hadisi sahîh kabul edip, lafzını olduğu gibi almışken, Keşmîrî, hadis ile fikhî birlikte düşünerek nizâyı bertaraf etmek için hakimin iznini şart kabul etmiştir.

Buraya kadar vermiş olduğumuz altı örnekte de Mübârekpûrî lafzî yorumlar yapmışken; Keşmîrî makâsıdı öne alarak hadisleri yorumlamıştı. Fakat nadiren de olsa Keşmîrî'nin lafzî yorumlar yapması da vakidir. Tirmizî'nin rivâyet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber “*Hülle yapana ve hülle yaptırana Allah lanet etsin.*” buyurmuştur. Mübârekpûrî, bu hadise göre amel etmiş, hülle yapmayı haram, yapılan nikâhı da batıl saymıştır.⁵⁰⁸ Keşmîrî ise diğer birçok Hanefî fakihte olduğu gibi kadının ilk kocası için hadiste والمحلل له (kendisi için helalleştirilen kişi) lafzının kullanılmasından hareket ederek, yapılan fiilî haram kabul etse de nikâhı batıl değil, geçerli saymıştır. Bu konuda

⁵⁰³ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, IX, 416-417.

⁵⁰⁴ Keşmîrî, *el-Arf*, III, 441; A. Mlf, *Feyz*, III, 612.

⁵⁰⁵ Tirmizî, *Ahkâm*, 38.

⁵⁰⁶ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VIII, 499.

⁵⁰⁷ Keşmîrî, *el-Arf*, III, 231.

⁵⁰⁸ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VII, 488-489.

delil olarak Hz. Ömer'in hülle yaptıran bir kişiye “Eşinden ayrılma, eğer ayrılırsan sana tazir cezası uygularım.”⁵⁰⁹ rivâyetini de delil almıştır. Ona göre Hz. Ömer'in bu ifadesi, hülle için yapılan nikâhın geçerli olduğunu göstermektedir.⁵¹⁰ Mübârekpûrî ise, Keşmîrî'nin kullandığı Hz. Ömer rivâyetinin senedinin olmadığını ve bu sebeple bunu kendisine delil alanların öncelikle bu rivâyetin senedini ortaya koymaları gerektiğini söyler. Ayrıca bu rivâyet, İbn Ebû Şeybe'nin Hz. Ömer'den naklettiği “Bana getirilen bütün hüllecilere recm uygularım.”⁵¹¹ rivâyetiyle açık bir şekilde çelişmektedir.⁵¹² Keşmîrî, burada hadis lafızları Kur'ân gibi değildir görüşünün hilafına bir şekilde hadiste gelen ibâreyi Hz. Peygamber'in ağzından çıkmış gibi görmektedir.

Hz. Peygamber, “Çörek otu, ölüm hariç her derde devadır.” buyurmuştur.⁵¹³ Bu hadisin umûm mu yoksa husûs mu ifade ettiği tartışmalı bir konudur. Genelde zâhirî muhaddisler, bu hadisin umûm ifade ettiğini kabul ederler. Mübârekpûrî de bu muhaddislerden biridir. Onun İbn Hacer'den yaptığı nakle göre tıpçıların bilgileri zann-i galip üzerine bina edilmiş, tecrübi bilgilere dayanmaktadır. Hevasından konuşmayan bir kişinin sözlerini tasdik etmek, zanla konuşan bir kişinin sözlerini tasdik etmekten daha evlâdır. Hattâbî ise bu hadisin umûm lafızlarla gelmesine rağmen husûs kastedildiği görüşündedir. Ona göre çörek otu rutubet, soğuk alınlığı ve balgam hastalıklarının tedavisinde kullanılabilir. Allah bir bitkinin içerisine insanların bütün hastalıklarının devasını koymuş değildir.⁵¹⁴ Keşmîrî'ye göre ise çörek otu, Rabbimizden gelen bir devadır. Allah'a tevekkül edip, işlerini Allah'a bırakan kişi için, her derde devadır.⁵¹⁵ Görüldüğü gibi Keşmîrî, bu hadisin yorumunda Mübârekpûrî gibi düşünmektedir. Keşmîrî'nin hocası Diyobendî de böyle düşünür. Ona göre çörek otu, yalnız başına veya başka bitkilerle beraber her derde devadır. Fakat biz, hangi yolla hangi hastalığa deva olduğunu net bir şekilde bilemeyiz. Tıbbın bilgileri ise tecrübeye dayanmaktadır. Bu sebeple tıp verilerine bakarak çörek otunun faydaları şunlarla sınırlıdır demek doğru olmaz.⁵¹⁶

Mübârekpûrî, hadislerin zâhirine uyma konusunda seçtiğimiz sekiz örnekten sadece hulle hadisinde hadisin zâhirinden dönmüştür. Diğer örneklerde hadisin zâhirine

⁵⁰⁹ Abdurezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, VI, 267.

⁵¹⁰ Keşmîrî, *el-Arf*, II, 770.

⁵¹¹ Abdurezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, VI, 265.

⁵¹² Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VII, 490.

⁵¹³ Tirmizî, *Tib*, 6.

⁵¹⁴ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XI, 243-244.

⁵¹⁵ Keşmîrî, *Feyz*, VI, 46.

⁵¹⁶ Diyobendî, *Hâşiye*, III, 746.

sıkı sıkıya bağlı kalmıştır. Keşmîrî, zaman zaman diğer hadislerden zaman zaman da illet ve makâsîd prensibinden hareret ederek hadisin zâhirinden dönmüştür. Keşmîrî, diğer Hanefîlerde olduğu gibi hulle ve çörek otuyla ilgili hadis hakkında ise hadisin zâhirini tercih etmiştir. O, özellikle çörek otunun her derde deva olduğunu ifade eden hadisi yorumlarken lafızcı, literalist bir tavır sergilemiştir.⁵¹⁷

2.4. Sahîh Hadisle Amel Etme Prensibi

Sahîh hadisle amel prensibi hem Seleflerin hem de Hanefîlerin prensipleri içerisinde yer almaktadır. Fakat Hanefîler, sahîh kabul ettikleri hadislerden hüküm çıkarırken diğer metin tenkit kriterlerini kullanmakla marûftur. Selefler ise hadisin seneden sahîh olduğu hükmünü verdikten sonra diğer kriterleri araştırmadan hadisle amel edilebileceği görüşündedirler.

Tirmizî, Tahâret bölümünde Âişe'den “*Hiz. Peygamber bazı eşlerini öperdi, sonra abdest almadan namaza giderdi.*”⁵¹⁸ hadisini nakletmiştir. Hadisi, Yahya b. Said el-Kattân zayıf saymıştır. Buhârî ise hadisin zayıflık sebebini, Habîb b. Ebû Sâbit'in Urve'den hadis işitmemesini göstermiştir.

Bu hadisin senesinde geçen Urve'nin tespitinde genelde iki râvi üzerinde durulur. Şâyet buradaki râvi Urve b. Zubeyr ise, Habîb b. Sâbit ondan işitmemiştir. Eğer râvi Urve el-Muzenî ise, Urve el-Muzenî Hz. Âişe'den işitmemiştir. Her iki duruma göre de hadis zayıftır. Keşmîrî'ye göre ise, buradaki râvi Urve b. Zubeyr'dir, zira Ebû Dâvûd,⁵¹⁹ hadis hakkında yukarıda verilen eleştirileri sıraladıktan sonra bu konuda sahîh bir hadis olduğunu söylemiş, fakat hadisi tahrîc etmemiştir. Ebû Dâvûd'un bahsettiği bu hadisi ise Tirmizî tahrîc etmiş,⁵²⁰ hadis hakkında zayıf hükmü vermiştir. Keşmîrî, Ahmed b. Hanbel⁵²¹ ve İbn Mâce'nin⁵²² bu hadisi Urve b. Zubeyr'den açık bir şekilde

⁵¹⁷ Velisiz nikah olmaz hadisi hakkında Mübârekpûrî'nin lafzî yorumu ve Keşmîrî'nin cevapları için bkz. Keşmîrî, *Feyz*, V, 520-525; A. Mlf, *el-Arf*, II, 639; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VII, 444-459. Ezana mukabil ücret alınmasın hadisini Mübârekpûrî'nin lafzî yorumu ve Keşmîrî'nin cevapları için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, III, 269-271; Keşmîrî, *el-Arf*, I, 389. Yarışma ancak ok atma, at ve katır yarıştırmada olur. Hadisini Mübârekpûrî'nin lafzî yorumu ve Keşmîrî'nin cevapları için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, X, 145; Keşmîrî, *el-Arf*, III, 513; Hastaları yemek yemeye zorlamayın. Çünkü Allah onları yedirir, içirir hadisini Mübârekpûrî'nin lafzî yorumu ve Keşmîrî'nin cevabı için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XI, 243; Keşmîrî, *el-Arf*, III, 745. Haram neslelerle tedavi konusunda Mübârekpûrî'nin lafzî yorumu ve Keşmîrî'nin cevapları için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XI, 252-253; Keşmîrî, *Feyz*, I, 431. Mübârekpûrî'nin lafzî Keşmîrî'nin makâsîd açısından yaklaştığı diğer örnekler için bkz. Keşmîrî, *el-Arf*, III, 300; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, IX, 119; Keşmîrî, *el-Arf*, I, 135; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 130; Keşmîrî, *el-Arf*, IV, 259; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XII, 421.

⁵¹⁸ Tirmizî, Tahâret, 63; II, 345.

⁵¹⁹ Ebû Dâvûd, Tahâret, 69.

⁵²⁰ Tirmizî, Daavât, 49.

⁵²¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLII, 497

nakletmelerini buradaki râvinin Urve b. Zubejr olduğunun delili olarak kabul eder. Ayrıca hadisin sonunda Urve'nin “*O sensin değil mi?*” demesi de onun İbn Zubejr olduğunun delilidir. Keşmîrî, hadisin sıhhatini bu şekilde ortaya koyduktan sonra, benim bildiğim bu konuda sahîh iki hadis vardır demiş, fakat bunların yerini vermemiştir. Bennûrî ise bu iki hadisin İbn Mâce⁵²³ ve Nesâî'de⁵²⁴ olduğu kanaatindedir.⁵²⁵ Mübârekpûrî'ye göre bu konuda gelen hadislerin tariklerinin çokluğu zayıflığı ortadan kaldırır. Ayrıca Buhârî'nin rivâyet ettiği, Hz. Peygamber'in namaz kılariken başucunda yatan Hz. Âişe'nin ayaklarına dokunması⁵²⁶ da abdestin bozulmadığı görüşünü destekler. Ayrıca Mâide suresindeki لمستم İbn Abbâs, Ebû Hâtim ve Taberî'ye göre cimâdan kinayedir. Mübârekpûrî, bu konuda Keşmîrî gibi kadına dokunmanın abdesti bozmadığı kanaatindedir.⁵²⁷ Görüldüğü gibi Mübârekpûrî, kendi prensipleri çerçevesinde hadisin sahîh olduğunu belirlemiş, başka bir gerekçeye ihtiyaç hissetmeden hadisle amel etmeyi gerekli görmüştür.

Tirmizî, Câbir'den “*Sırtlanın av hayvanı olduğunu, Hz. Peygamber'in de sırtlan eti yediğine*”⁵²⁸ dair bir hadis nakleder. Keşmîrî, sırtlanı yırtıcı hayvan olarak görür. Sırtlanı, köpek dişi olan hayvanlardan kabul etmeyen Şevkânî'nin görüşünü kabul etmez ve onu eleştirir. Keşmîrî'ye göre av kelimesi, hem eti yenen hem de yenmeyen hayvanlar için müşterek kullanılan bir lafızdır. Hadisin sahâbe râvisi Ebû Ammâr, Hz. Peygamber'e sırtlan av hayvanı mıdır? Diye sormuş Rasûlullah da *evet* diye cevap vermiştir. Hadisin merfû olan kısmı bundan ibarettir. Tahâvî'nin de işaret ettiği gibi Ebû Ammâr, sırtlanının etinin yenilip yenilmeyeceği bölümünü önceleri Hz. Ömer'e izafe etmiş, sonra karıştırarak Hz. Peygamber'e nisbet etmiştir.⁵²⁹ Keşmîrî, Tirmizî'nin bu hadisten hemen sonra naklettiği “*Sırtlan eti hiç yenir mi*” rivâyetinin zayıf olduğunu kabul eder. Ona göre Hz. Ömer'den gelen fetvâ, sırtlanın av hayvanı olmasına yöneliktir. Yenilip yenilmeyeceği ile ilgili değildir. Keşmîrî, Said b. Müseyyeb'in de sahîh bir senedle gelen rivâyete göre sırtlan etinin haram olduğu kanaatinde olduğunu

⁵²² İbn Mâce, Tahâret, 69.

⁵²³ İbn Mâce, Tahâret, 69.

⁵²⁴ Nesâî, Tahâret, 122.

⁵²⁵ Bennûrî, *Meârif*, 304.

⁵²⁶ Buhârî, Salât, 22.

⁵²⁷ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 364-369.

⁵²⁸ Tirmizî, Et'ime, 4.

⁵²⁹ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, II, 330.

zikreder.⁵³⁰ Ayrıca İbn Kayyim de *İ'lâmü'l-Müvakkîîn* isimli eserinde Hanefîleri haklı görmüştür.⁵³¹

Mübârekpûrî ise Tirmizî'nin naklettiği hadisi, sahih olarak görür. Ona göre bu hadis, Hz. Peygamber'den gelen yırtıcı hayvanların etinin haram olduğunu beyan eden umûm hadisleri tahsis eder. Umûm hadislerin mütevâtir veya daha güçlü oluşu neticeyi değiştirmez. Çünkü Tirmizî'nin naklettiği hadis sahihtir, fakat garib değildir. Hadisin bir kısmının mevkûf olduğu iddiasını Mübârekpûrî kabul etmez. Ona göre hadisin lafızları bu iddiayı doğrulamamaktadır. Nitekim, Câbir'e, Hz. Peygamber'e göre sırtlan eti yenir mi? Diye sorulmuş, Câbir “*evet*” cevabı vermiştir.⁵³² Mübârekpûrî'ye göre sırtlanın yırtıcı olup olmamasının önemi yoktur. Hadis, sahih olduktan sonra gerisi mühim değildir.⁵³³

2.5. Taklid ve Bid'ati Ret

Çağdaş Selefî akımlar, bir hoca veya mezhebi taklit etmeyi bid'at olarak görürler. Her iki şârihin de bu konulara bakışı önem arz etmektedir. Daha önce de vurgulandığı gibi Selefî gelenek, taklidi tamamen redderken; Hanefîler, taklidi kabul etmektedir. Keşmîrî'ye göre muhakkik bir âlim, araştırdıktan sonra bir konuda bir hükümlerle amel ederse, bu hükümden dönmesi caiz değildir. Mesela Hanefî bir kişi, namaz kılar, sonra cesedinde akan bir kan bulursa “*Ben Şâfî mezhebini seçtim.*” demesi caiz değildir. Ebû Yusuf'un namaz kıldıktan sonra abdest aldığı suda fare olduğunu öğrenince “*Biz Hicazlı kardeşlerimizin ictihadı ile amel ettik*” demesinin kastı ise uslub-i hakîmdir. Veya Ebû Yusuf'un kastı, biz necaseti bildiğimizde suyun necis olduğuna hüküm veririz demektir. Tahkikle ulaşılan bir ictihattan başka bir ictihada geçmek ise caizdir. Şâfî'nin önceleri cehrî namazlarda imamın arkasında kıraate cevaz vermezken sonra buna cevaz vermesi bu durumun örneğidir. Keşmîrî, müçtehit olduğu hususunda hiçbir ihtilaf olmayan Hz. Âişe'nin, Hz. Peygamber'in eşlerine hac yapmayı yasaklayan Hz. Ömer'e itiraz etmemesini taklidin bir delili olarak kabul eder.⁵³⁴

Taklit konusuna değinmişken, Tirmizî'nin Ebû Hanîfe hakkındaki görüşlerine de değinmek faydadan hali değildir. Tirmizî, *Sünen* isimli eserinde Hanefî mezhebinin

⁵³⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLV, 505.

⁵³¹ Keşmîrî, *el-Arf*, II, 401-402.

⁵³² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXVIII, 198.

⁵³³ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, X, 350-358.

⁵³⁴ Keşmîrî, *Feyz*, III, 312.

görüşlerini verirken “*Ehl-i Kûfe böyle düşünür*” demekle yetinir, Ebû Hanîfe’nin ismini hiçbir yerde zikretmez. Keşmîrî bu konu hakkında şunları söyler: Tirmizî Iraklıların mezheplerini çok az zikreder. Bunun sebebi, Hanefî mezhebinin görüşlerinin kendisine sağlam bir senedle ulaşmamasıdır.⁵³⁵ Mübârekpûrî ise Iraklılar içerisinde Ebû Hanîfe’yi saymaktadır.⁵³⁶

Keşmîrî’ye göre Hanefî birinin, Şâfiî bir kişinin arkasında vitir namazını kılması caizdir. Zira selef âlimleri, furû konularda birbirlerine muhalif olsalar da birbirlerinin arkasında namaz kılmada bir beis görmemişlerdir. Ebû Hanîfe elli defa hacca gitmiş, herhangi bir imamın arkasında namaz kılmamazlık etmemiştir. Ahmed b. Hanbel’e göre akan az kan namazı bozmaz. Mâlik’e göre ise kan, az da olsa çok ta olsa namazı bozmaz. Ahmed b. Hanbel’e “*İmam Mâlik, hayatta olsa onun arkasında namaz kılar mısınız?*” diye sorulunca “*neden kılmayayım*” demiştir. İbn Teymiyye’nin aktardığına göre Ebû Yusuf, Harun Reşîd’in arkasında namaz kılmıştır. Akan kan Ebû Yusuf’a göre abdesti bozarken, Harun Reşîd’in bu konuda İmam Mâlik’ten aldığı kanın abdesti bozmadığı fetvâsını uyguladığı bilinen bir durumdur. Bütün bu verilen örnekler, farklı mezheplere mensup kişilerin arkalarında namaz kılmanın caiz olduğunu gösterir delillerdir.⁵³⁷ Keşmîrî, bu konuda şu örnekle sözlerini tamamlar: Hanefî olan Dâmeğânî (ö. 478/ 1085) Şâfiî olan Ebû İshâk eş-Şîrâzî’nin (ö. 476/1083) mescidine gelmiş, Ebû İshâk öğrencilerine tercî⁵³⁸ yapmadan ezan okumalarını tavsiye etmiş, namazı Dâmeğânî Şâfiî’ye uyarak kıldırmıştır.⁵³⁹

Keşmîrî, hadis müelliflerinin mezhepleri konusunu ele almaktadır. Keşmîrî, Buhârî’nin hocası Humeydî’nin Şâfiî’nin öğrencisi olmasından dolayı Şâfiî olduğu fikrine karşı çıkar. Ona göre Buhârî’nin hocalarından Humeydî, Şâfiî iken diğer hocası İshâk b. Râhûye Hanefîdir. Sırf bu gerekçeyle onun Şâfiî veya Hanefî olduğunu söylemek doğru değildir. Buhârî, mukallid değil, müçtehitir. Kitabındaki fikhî görüşlerinden bir kısmı Hanefîlerin bir kısmı ise Şâfiîlerin icthatlarına uygundur. Ancak Buhârî, meşhur meselelerde Şâfiîler gibi düşünmektedir. Keşmîrî, Müslim’in mezhebini bilmediğini, İbn Mâce’nin bir ihtimal Şâfiî olduğunu, Ebû Dâvûd, Nesâî’nin

⁵³⁵ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 296.

⁵³⁶ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, III, 67.

⁵³⁷ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 146.

⁵³⁸ Ezanda şahadeti birincisinde kısık bir sesle, ikincisinde ise yüksek bir sesle okuma.

⁵³⁹ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 146.

Şâfiî oldukları söylense de onların Hanbelî olduklarını söyler. Zira Hanbelî fakihlerin kitapları Ebû Dâvûd ve Ahmed b. Hanbel'den gelen rivâyetlerle doludur.⁵⁴⁰

Mübârekpûrî'ye göre ise Tirmizî, mutlak müçtehitir. Eğer mukallit olsaydı taklit ettiği imamı eleştirmezdi. Üstelik Tirmizî'nin kitabı Şâfiîlere uymayan hadislerle doludur. Ona göre mukallit kişi imamını eleştirmez. Doğru olsun yanlış olsun imamını taklit eder. Mübârekpûrî'ye göre gerçek mukallid Mergînânî'dir. O, doğru yanlış bütün konularda imamını taklit etmiştir.⁵⁴¹ Mübârekpûrî, selefi zihniyetinin bir uzantısı olarak büyük muhaddislerin mükallid oldukları fikrine şiddetle karşı çıkar. Ona göre Vekî' b. Cerrâh hakkındaki Hanefileri taklit eder fikri doğru değildir. Çünkü Vekî' sadece nebiz konusunda Hanefiler gibi düşünmektedir.⁵⁴² Bennûrî ise, Vekî'in sadece nebiz değil diğer birçok konuda Hanefileri taklit ettiği kanaatindedir. Ona göre Zehebî'nin onun hakkındaki “*Ondan daha faziletlisini görmedim, geceleri namaz kılar, gündüzleri oruç tutardı, Ebû Hanîfe'nin görüşleriyle de fetvâ verirdi. Yahya b. Said el-Kattân da Ebû Hanîfe'nin görüşleriyle fetvâ verirdi.*” sözleri, sadece nebiz değil, birçok konuda Hanefileri taklit ettiğinin delilidir. Fakat, Mübârekpûrî, taassubu sebebiyle bu durumu reddetmiştir.⁵⁴³

Hz. Peygamber “*Ümmetim yetmiş iki fırkaya bölünecektir. Bunlardan yetmiş biri ateşte biri ise cennettedir.*” buyurmuştur. Sahâbiler “*Kurtulacak olanlar kimler ya Rasûlallah*” deyince “*Benim ve arkadaşlarımla yolunu takip edenler.*” buyurmuştur.⁵⁴⁴ Keşmîrî, bu hadisten hareketle Hz. Peygamber ve sahâbenin yolunu takip edenleri, dört mezhep mensupları, Zâhirîler ve Selefiler olarak kabul eder. Mezkûr mezhepler, eğer bir konuda anlaşamazlarsa, hepsi de kendi görüşlerinde haklıdır.⁵⁴⁵

Ona göre fıkıh ilmi ile uğraşan herkes, hadislerle iştiğal etmelidir. “*Ben mukallidim, imamlarımı taklid ederim.*” demek doğru değildir. Meseleler hakkında ancak hadislerle müracaat edilerek kesin karar verilmelidir. Böylece verdiği hükme de kalbi mutmain olur. Körü körüne taklid ise uçan kuşun ayakları arasında olmak gibi bir

⁵⁴⁰ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 86.

⁵⁴¹ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, III, 119.

⁵⁴² Mübârekpûrî, *Tuhfe*, II, 28; VII, 27.

⁵⁴³ Bennûrî, *Meârifü's-Sünen*, VI, 491-496.

⁵⁴⁴ Tirmizî, *İman*, 18.

⁵⁴⁵ Keşmîrî, *el-Arf*, IV, 452.

şeydir.⁵⁴⁶ Keşmîrî; başka bir yerde ise kendisinin müçtehit değil mukallid olduğunu, fikhî görüşleri aktarma dışında bir görevi olmadığını beyan etmektedir.⁵⁴⁷

Bid'ati reddin çağdaş Selefilere tarafından prensip olarak benimsendiğini daha önceden vurgulamıştık. Bu bölümde Mübârekpûrî ve Keşmîrî'nin bu prensibe yaklaşımlarını örnekler üzerinden inceleyeceğiz. Öncelikle şunu vurgulayalım ki Mübârekpûrî ve Keşmîrî daha çok fikhî hadislerin şerhleriyle ilgilenmişlerdir. Bu sebeple bid'at konusuna da bu çerçevede yaklaşmışlardır.

Mübârekpûrî, bid'atı şeriatte aslı olmadığı halde sonradan dine sokuşturulan şeyler olarak tarif eder. Teravîh namazının cemaatle kılınması ve Cuma namazı için ezan ihdası şeriatte aslı olan şeylerdir. Bu sebeple sahâbe döneminden günümüze kadar uygulanmıştır. Mübârekpûrî'ye göre bid'atın hasenesi olmaz. Eğer olsaydı Hz. Peygamber, bütün bid'atları sapkınlık olarak ifade etmezdi.⁵⁴⁸ Keşmîrî'nin bid'at tarifindeki tek fark ise, doğru icthat etmiş müçtehidin icthatlarını bid'at saymamasıdır. O, bu tavrıyla Mübârekpûrî'nin dinde aslı var diyerek bid'at görmediği Cuma ezanı ve cemaatle teravîh kılmayı, bid'at kavramının dışında bırakmaktadır.⁵⁴⁹

Mübârekpûrî, Şaban ayının on beşinde kılındığı iddia edilen yüz rekât namaz hakkındaki hadisin uydurma olduğu kanaatindedir. O, bu hadisi kitaplarına alan Suyûtî ve Gazzâlî'yi eleştirir. Mübârekpûrî Berat gecesinde bu namaz için hicrî 448 yılında başlayan meşale yakılarak yapılan uygulamayı, Sâsânî kültürünün İslâm'a karışması olarak görür. O aynı şekilde son terâvih kılınacağı gün Berat gecesinde yapılanlara benzer tarzda yapılan kutlamaları da bid'at olarak görür. Mübârekpûrî'ye göre Şaban ayının onbeşinci gecesinin gündüzünü oruçla geçirmeyi tavsiye eden Hz. Ali rivâyeti, ihticâc edilemeyecek kadar zayıftır. Konuyla ilgili başka sahîh bir hadis de yoktur.⁵⁵⁰ Keşmîrî, Tirmizî'nin rivâyet ettiği “*O gecede Allah yeryüzü semasına iner Kelb kabilesinin koyunlarının tüyü kadar kişiyi affeder*” hadisini zayıf olarak görür. Bunun dışında bu geceyle ilgili kitaplarda geçen uygulamaların sünnette bir aslı olmadığını vurgular.⁵⁵¹

⁵⁴⁶ Keşmîrî; *Feyz*, I, 476.

⁵⁴⁷ Keşmîrî, *Feyz*, III, 17; Harun Özçelik, *Çeşitli Yönleriyle Feyzül-Bârî*, s. 232.

⁵⁴⁸ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, XIII, 275-279.

⁵⁴⁹ Keşmîrî, *el-Arf*, IV, 476.

⁵⁵⁰ İbn Mâce, *İkâmütü's-Salât*, 191; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VI, 286-287.

⁵⁵¹ Keşmîrî, *el-Arf*, II, 280.

Mübârekpûrî, ezan okunduktan sonra caminin önünde camiye davet etmeyi⁵⁵², cenaze sahibinin ziyafet gibi yemek vermesini⁵⁵³, duhâ namazını camide kılmayı⁵⁵⁴, kabirlerin üzerini örtmeyi, bid'atler arasında saymıştır. Keşmîrî ise, ölünün ardından kırkinci gecesinde Kur'ân okumayı bid'at saymıştır. Yine Mübârekpûrî, abdest duaları ve ezan duasındaki والدرجة الرفيعة lafzının⁵⁵⁵ ve farz namazlardan sonra اللهم انت السلام ومنك اليك يرجع السلام فحيننا بالسلام وأدخلنا دار السلام dedikten sonra السلام تباركت يا ذا لجلال والاکرام demenin de sünnetten aslı olmadığını vurgular.⁵⁵⁶

Keşmîrî, tahıyyât konusunu anlatırken, genellikle bazı Hanefî kitaplarında nakledilen bir rivâyete değinir. Buna göre Mirac gecesinde Hz. Peygamber التحيات لله deyince Allah السلام عليك demiş, Hz. Peygamber de السلام علينا demiştir. Keşmîrî bu nakil hakkında “rivâyetin senedini bulamadım” demiştir.⁵⁵⁷

Mübârekpûrî, “Aralarında Kur'ân okumanın da olduğu bedeni ibadetlerin sevabının ölüye ulaşması hakkında gelen zayıf hadisler, bu konunun bir aslı olduğunu gösterir. Müslümanlar nesilden nesile mezarlıklarda ölülerine Kur'ân okumuşlardır” fikrini kabul etmez. Eğer bu konuda bir delil varsa senediyle ortaya koyulmalıdır. Senedsiz bilgi ise kabul edilemez. Mübârekpûrî, Şevkânî'den nakille sahîh senedle gelmiş, sadaka verme, oruç tutma, yasin okuma, dua etme gibi fiillerin sevabı ölüye ulaşacağı görüşünde olduğunu ihsas ettirir.⁵⁵⁸ Keşmîrî ise Kur'ân okuyup sevabını ölüye bağışlamanın caiz olduğunu düşünmektedir.⁵⁵⁹ Mübârekpûrî'nin uygulamanın bir önemi olmadığı, eğer bir konu ispat edilmek isteniyorsa senediyle birlikte bir rivâyetin gerektiği fikri, selefi kimliğinin bir neticesidir.

Keşmîrî'ye göre farz namazlardan sonra elleri kaldırarak dua etmek, Hz. Peygamber'in uyguladığı bir durum değildir. Toplu olmadan ve elleri kaldırmadan Hz. Peygamber'den farz namazlardan sonra dua yaptığına dair sahîh rivâyetler vardır. Hz. Peygamber'in ellerini kaldırarak dua etmesi ise sadece nafilâ namazlardan sonradır. Şâtibî'nin İmam Mâlik'ten naklettiği farz namazlardan sonra elleri kaldırarak dua etmek

⁵⁵² Mübârekpûrî, *Tuhfe*, III, 241.

⁵⁵³ Mübârekpûrî *Tuhfe*, VII, 214; Keşmîrî, *el-Arf*, II, 452.

⁵⁵⁴ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VII, 99.

⁵⁵⁵ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, III, 276.

⁵⁵⁶ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, IV, 77.

⁵⁵⁷ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 489.

⁵⁵⁸ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VI, 133-136.

⁵⁵⁹ Keşmîrî, *el-Arf*, II, 210.

bid'attır hükmünün manası, Hz. Peygamber döneminde uygulanmamıştır demektir. Yoksa uygulanması caiz değildir manasında değildir.⁵⁶⁰

Görüldüğü gibi Mübârekpûrî ve Keşmîrî'nin bid'at görüşleri birbirlerine yakındır. Bu durumun temel sebebi ise, hem Keşmîrî hem de Mübârekpûrî, ibadetlerin yapılaş şekilleriyle ilgili Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan yenilikleri bid'at olarak görmeleridir.

Değerlendirme

Araştırmamızın son bölümünde, birinci bölümde tespit ettiğimiz Hanefî ve Selefi prensiplerini, Keşmîrî ve Mübârekpûrî'nin kitaplarında nasıl uyguladıklarını incelemeye çalıştık. Mübârekpûrî genel olarak haberî sıfatları te'vil etmeden zâhiren anlamıştır. Diğer Seleflerde olduğu gibi, zâhiren anlaşıldığında teşbihe düşme ihtimali olan bazı sıfatları ise, te'vil etmiştir. Keşmîrî ise, haberî sıfatlara selef tavrı ile yaklaşmış, zaman zaman da bazı sıfatları te'vil etmiştir. Mübârekpûrî, sakındırma ifade eden hadislerin tamamına yakını te'vil ederek anlamıştır. Fakat sakındırma ifadeleri dışında te'vile kolay kolay başvurmamıştır. Keşmîrî ise, Hanefî geleneğine mensup olması sebebiyle mecâza gidilmesi muhtemel bütün yerlerde hadisleri mecâzen anlamıştır. Te'vil konusuyla bağlantılı emir ve nehyin delâleti konusunda da Mübârekpûrî, selefi kimliğini tam yansıtmamıştır. O hadislere bütüncül yaklaşımı sayesinde emre delâlet eden bütün lafızları vucûba; nehye delâlet eden bütün lafızları hürmete haml etmemiştir. Keşmîrî ise, Hanefî olması sebebiyle, emir veya nehy sigası şeklinde gelen her lafzın, vucûb veya hürmete delâlet etmeyeceğinin farkındadır.

Mübârekpûrî, hadislerde geçen şefaati olduğu gibi kabul eder. Fakat onun yaşayan veya ölü bir kişiden şfaat isteme ile ilgili görüşü net değildir. Ona göre rivâyetlerde geçmediği gerekçesiyle ölü bir kişiye tevessül etme asla caiz değildir. Keşmîrî ise, şfaat ve tevessülü diğer ehl-i sünnet âlimlerinde olduğu şekliyle kabul etmiştir.

Mübârekpûrî, güncel seleflerin çokça gündeme getirdiği kabirler konusunda sert bir tavır takınmış, mezarların üstünü örtmeyi, kabirlerde namaz kılmayı, şiddetli bir şekilde eleştirmiştir. Keşmîrî ise, hadislerde geçen lafızları öne alarak, kabirleri bir karıştan yüksek yapmayı mehruh kabul etmiştir. Keşmîrî'nin böyle bir yorum yapmasının temel sebebi ise, onun hayli güçlü olan hadisçi yönüdür. Bu sebeple o, bu konuda gelen hadisleri göz ardı etmemiş, hadislerin zâhirini öne alarak hüküm

⁵⁶⁰ Keşmîrî, *el-Arf*, I, 590.

vermiştir. Mübârekpûrî ve Keşmîrî'nin bid'at görüşleri, birbirlerine yakındır. Bu durumun temel sebebi ise, her iki müellifin ibadetlerin yapılışı ile ilgili Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan her şeyi, bid'at olarak kabul etmeleridir.

Tekfir konusu Mübârekpûrî'nin güncel seleflerden ayrıldığı nadir konulardan biridir. O, tekfir konusunda sadece namaz kılmayan kişinin küfrünü hakiki olarak kabul etmiştir. Buna rağmen Mübârekpûrî'ye göre namaz kılmayan kişinin küfrü, mağfiret ve şefaate engel değildir. Namaz kılmayan kişinin öldürülmesinin sebebi ise, “*İnsanlarla Allah'tan başka ilah yoktur, Muhammed onun kulu ve elçisidir deyip, namaz kılıp, zekât verinceye kadar savaşmakla emrolundum.*” hadisidir. Yani Mübârekpûrî'ye göre, namaz kılmayan kişinin öldürülmesinin sebebi, namaz kılmayanın hakikaten kâfir olması değil, namaz kılmama haddidir.

Keşmîrî, hadis şerhlerinde makâsıda önem vermektedir. O, hadislerin illet ve makâsısını tespit edebilmek için büyük bir gayret sarf etmiştir. O, bazı prensipleri kullanarak hadisi lafzî manasına bağlı kalmamaya, makâsıda göre yorumlamıştır. Fakat onun bu tavrını, bütün hadis şerhlerinde sürdürdüğünü söylemek güçtür. O, nadiren de olsa hadislerin zâhirini esas alarak, makâsı aramamıştır. Mübârekpûrî ise, hadislerin makâsı yerine zâhiri esas almış, hadisin zâhirinden doğrudan hüküm çıkarmıştır.

Keşmîrî'nin hadis şerhlerinde önem verdiği bir diğer konu ise, illettir. Keşmîrî, hadislerin illetini tespit edebilmek için yoğun bir gayret sarf etmiş, hadislerden hüküm çıkarırken illeti göz ardı etmemiştir. Mübârekpûrî ise, illeti dikkate almamış, hadisin zâhirini esas almış, hükmü zâhire göre belirlemiştir.

Haber-i vâhid ile Kur'ân'a hüküm ilavesi, Hanefîleri diğer mezheplerden ayıran en önemli farklardandır. Hanefîlere göre, haber-i vâhid ile Kur'ân'a hüküm ilavesi yapılamayacağı bilenen bir durumdur. Bu sebeple Keşmîrî, Kur'ân'a hüküm ilavesi yapılan hadislerin meşhur olduğunu ispatlamaya gayret etmiştir. Mübârekpûrî ise, bu hadislerin haber-i vâhid olduğunu, Hanefîlerin haber-i vâhidle Kur'ân'a hüküm ilave ettiklerini iddia etmiştir.

Keşmîrî, kitabında Hz. Peygamber'in bütün tasarruflarının vahiy kaynaklı olmadığını farkındadır. Bu sebeple o, Hz. Peygamber'in tasarruflarını, siyaset, diyânî-kazâî, irşâd, beşeri bilgi, havasa özel hüküm ve hasâisü'n-nebî gibi prensipler altında

kategorize etmiştir. Mübârekpûrî ise, bu prensiplerden sadece hasâisü'n-nebîyi uygulamış, diğer prensipleri kullanmamıştır.



SONUÇ

Ehl-i hadis ve ehl-i re'yin temelleri, sahâbenin hadisleri anlama metotlarına dayanmaktadır. İbn Ömer, Ebû Hureyre gibi hadislerin zâhirini esas alan sahâbîlerin anlayışı ehl-i hadis için; Hz. Ömer, İbn Mesûd gibi hadislerin niçin söylendiğini araştıran sahâbîlerin anlayışı ise ehl-i re'y için belirleyici olmuştur. Birinci asrın sonuna kadar re'y, olumlu manada kullanılmıştır. Bu dönemde, re'yin yerilme sebebi, nassın olduğu yerde re'ye müracaattır. Hicrî ikinci asrın başlarında ana gövdeden ayrılan Mürcie ve Kaderiye'ye yönelik sert eleştiriler olmuştur. Hammâd b. Süleyman ile A'meş arasındaki ilmi münazara ile beraber ehl-i hadis ile ehl-i re'y arasında tartışmalar başlamış, bu tartışmalarda ehl-i hadis mensupları kendilerini ashâbü'l-hadis olarak nitelemişlerdir. Hanefiler ise kendilerine verilen re'yci ismini, hadisleri iyi anlama manasında kabul etmişlerdir.

Ehl-i hadis ve re'y taraftarlarını belirleyen müellifler, kendilerinin re'y ve hadise bakış açısını öne alarak çoğu zaman subjektif bir tavır sergilemişlerdir. Öyle ki bu konuda yapılan taksimatlar, zaman zaman yanlış anlaşılmalara da sebep olmuştur. Yanlış anlaşılmaların önüne geçmek için de, ehl-i hadis ve ehl-i re'y konusunda yapılan taksimatlarda daha detaylı ayrımlar yapılmalıdır.

İbn Teymiyye Selefliliğinin birçok konuda ehl-i hadis ile aynı düşündüğü bilinen bir durumdur. Fakat bu durum, her iki ekolün bütün konularda aynı düşündüğü şeklinde anlaşılmalıdır. İtikadî konuların anlaşılmasında akli kullanma, haberî sıfatları zâhirî manayı verdikten sonra teşbihe düşmeme bu iki ekol arasındaki temel farklardandır.

Hindistan ve Pakistan bölgesi, müslüman nüfusun çok yoğun bir şekilde yaşadığı yerlerdendir. Hind Müslümanları, özellikle İslâmî ilimlerin bütün İslâm bölgelerinde gerilemeye başladığı XIX. ve XX. yüzyılda, ulûm-i İslâmiyye'ye yeniden bir canlılık kazandırmıştır. Hanefilik ve Seleflilik gibi geleneğe bağlı ekollerin yanında Kur'âniyyûn gibi, modernist reformcu ekoller de bu bölgede zemin bulabilmiştir.

Mübârekpûrî ve Keşmîrî'nin eserleri kaynak ve etki açısından incelendiğinde; hem kaynaklarının, hem de etkilerinin kendi ekolleri ile sınırlı olduğu görülür. Her iki esere şöhret açısından bakılınca, Mübârekpûrî'nin eserinin Keşmîrî'nin eserine göre hayli meşhur olduğu söylenebilir.

Mübârekpûrî, *Tuhfe*'de geçmiş âlimlerden bol nakil yapmakla marûftur. Öyle ki bazen o aynı konuda birden çok nakil yapar, fakat kendi tercihinin ne olduğunu belirtmez. Bu durum Mübârekpûrî'nin muhakkik, müdekkik ve münekkid bir kişiliğe sahip olması konusunda şüphe uyandırmaktadır. Ayrıca Mübârekpûrî, yaptığı lafzî nakiller sebebiyle bazı müellifler tarafından da eleştirilmiştir. Keşmîrî ise, önceki kitaplardan nakil yapmakla birlikte yaptığı nakiller arasında tercihlerini net bir şekilde ortaya koymaktadır. Keşmîrî'nin yaptığı nakilleri manevi olarak yapması zaman zaman asıl kaynağa ulaşmada zorluk çıkarmaktadır. Ayrıca onun eseri emâli tarzında olduğu için sistematik değildir.

Mübârekpûrî, bütün hadislerin sened tenkidini ayrı ayrı yapmıştır. Bunu yaparken güncel seleflerde olduğu gibi genellikle İbn Hacer'in *Takrîb*'ini kullanmıştır. Bu durum da Mübârekpûrî'ye yöneltilen eleştiriler arasındadır. Keşmîrî ise, hakkında ihtilaf olmayan râvilerin tenkidiyle uğraşmamıştır. Ayrıca Keşmîrî, hadis münekkidlerinin zaman zaman sübjektif davrandıklarının da farkındadır. Yani ona göre bir hadis münekkidinin sözlerinden hareket ederek, râvi hakkında hüküm vermek, hataya sebebiyet verebilir. Bunun önüne geçebilmek için Keşmîrî, hakkında ihtilaf olan râviler hakkında dikkatli olmayı önermektedir. Belki de o bu sebeple kitabında sened tenkidinden daha çok metin tenkidiyle ilgilenmiştir.

Mübârekpûrî, eserinde daha çok Hanefilere cevap vermektedir. Elbetteki eleştirileri Hanefilerle sınırlı değildir. Fakat Onun Hanefilere olan eleştirileri üslup açısından çok daha serttir. Her iki şârih zaman zaman kendi ekollerine mensup âlimleri de eleştirebilmektedir. Fakat her iki şârihin bu eleştirileri tali konularda olup, mezhebin usûlüne karşı bir başkaldırı değildir. Aslında Keşmîrî, Hanefilerin umûmu'l-belvâ ve râvinin fakih olması konularını kabul etmemiştir. Fakat mezhep içinde daha önceden bu konulara muhalefet edenlerin varlığı da malumdur. Bu durum her iki şârihin bağlı oldukları mezhepten bariz bir şekilde etkilendiklerinin göstergesi olarak kabul edilebilir.

Genelde her iki şârih hadislerin lafzî manalarını lügatlardan aktardıkları için, bu konuda fazla ihtilaf olmamıştır. Fakat mesele fikhî konularda mezheplerin tercihleri konusuna gelince, şârihler mezhebin görüşünü öne alarak hadisteki kelimeleri, mezhebin kabulüne göre yorumlamışlardır. Bazı fikhî ihtilaflar, kelimelere farklı manalar verilmesinin bir sonucudur. Bu tür durumlarda şârihler, kelimeleri mezhebin

tercihlerine göre yorumlamışlardır. Hz. Peygamber'in kelimeye yüklediği manayı tek olarak kabul edersek, zamanla Hz. Peygamber'in zikrettiği kelimenin anlaşılması konusunda ihtilaf oluşmuş, bu ihtilaf ekoller vasıtasıyla yaygınlaşmış, iki asır sonra Kûfe'de kelimeye bir mana verilirken; Medine'de farklı bir mana verilir olmuştur.

İhtilafı giderme yollarının sıralaması konusunda birbirinden farklı düşünen iki şârih, nesh metodunu aynı hadislerin ihtilafını çözmeye kullanmışlardır. Her iki müellif de cem' metodunu hem daha fazla kullanmış hem de aynı hadislerdeki ihtilafı birbirlerine benzer bir şekilde çözmüşlerdir. Bizim tahminimize göre bu durumun temel sebebi, sıralama konusunda farklı düşünceler de, şârihlerin aralarında ihtilaf bulunan hadisleri, daha çok cem' metoduyla çözmeye gayret etmeleridir. Cem' ile tercih arasındaki sıralama ise zaman zaman şârihlerin tercihlerine göre farklılık arz etmiştir.

Mübârekpûrî, haberî sıfatlar konusunda birkaç konu hariç, te'vile gitmeden zâhiren anlamayı benimsemiştir. Onun bu konularda te'vili niçin tercih ettiğinin tespiti güçtür. Muhtemelen o, te'vile gitmediği takdirde insanın zihninde teşbihi çağrıştıracığı için bazı konularda te'vili tercih etmiştir. Keşmîrî ise, haberî sıfatlar konusunda selef tavrını sürdürmüş, sadece istivâ konusunu te'vil etmiştir.

Mübârekpûrî, eserinde birçok kişiyi sert bir şekilde eleştirmesine rağmen tasavvufçuları net bir şekilde eleştirmemiştir. Fakat tasavvufla bağlantılı konuları (tevessül, kabir vb.) işlerken; bu fikirlerin sahiplerini, sert bir şekilde eleştirmiştir. O eserinde felsefe ve diğer bilimlere önemsememiştir. Çünkü ona göre felsefe ve tıbbın bilgi kaynağı tecrübedir. Doğru bilgi ise, ancak nakille elde edilir. Keşmîrî ise, bazı yanlış fikirleri haricinde tasavvufa olumlu yaklaşmış, eserinde mutasavvıflardan nakiller yapmıştır. O, İngilizce ve İbranice bilmesi sebebiyle kendi döneminde yazılmış felsefe eserlerini okumuş, gerekli gördüğü yerlerde bu bilgileri kullanmıştır.

Mübârekpûrî, çağdaş seleflerde olduğu gibi bid'at ehlini tekfir etmeyi doğru bulmaz. "Kişinin tekfir edilecek açık bir fiili yoksa tekfir edilmez" diyerek çağdaş seleflere muhalefet etmektedir. Namaz kılmayanın tekfiri konusunda ise, hadisin zâhirinden hareket ederek, namaz kılmamakta ısrar edenin tekfir edilebileceği kanaatindedir. Keşmîrî ise, diğer Hanefilerde olduğu gibi namaz kılmayanın tekfir edilmesini doğru bulmaz. Ona göre bir kişinin tekfiri için, bedihî ilim ifade eden mütevâtiri inkâr etmesi gerekir. Eğer mütevâtir hadis bedihî değil, nazarî ilim ifade ederse, bu kişi tekfir edilemez.

Mübârekpûrî, genelde hadisin zâhirine bağlı kalır, mecâza gitmez. Mecâza gittiği yerlerde ise genelde başka bir hadisten dolayı, ifadenin zâhirini bırakıp mecâza yönelir. O'na, hadisin zâhirini terk ettiren diğer sebepler ise, bazı metin tenkid kriterlerini kullanma, hadisin lafızları arasındaki ihtilafı çözememe ve hadisin daha iyi anlaşılmasını sağlamadır. Keşmîrî ise mecâza prensip olarak karşı çıkmadığı için, Mübârekpûrî'nin hadisin zâhirini tercih ettiği yerlerde de gerektiğinde hadisi mecâza göre yorumlamıştır.

Mübârekpûrî ve Keşmîrî, zecr ifade eden lafızlar ve hadislerde gelen rakamlar konusunda, çok farklı düşünmemektedir. Mübârekpûrî bu konularda aşırı lafızcı değildir. Emrin vucûba delâlet etmesi konusunda ise Mübârekpûrî, bağlı bulunduğu ekolün zâhire bağlılık prensibine sadık kalmış, Keşmîrî ise, makâsıdı öne alarak bu emirleri nedbe delâlet ettirmiştir. Nehyin harama delâleti konusunda ise, Mübârekpûrî, genelde Keşmîrî gibi düşünmektedir. Onu bu konuda Keşmîrî gibi düşünmeye iten ana sebep, maksudu arama değil, hadislere bütüncül bir şekilde bakmadır.

Mübârekpûrî, selefi kimliği gereği hadislerin zâhirine uymayı prensip edinmiş, Keşmîrî ise, zâhir yerine makâsıda uymayı tercih etmiştir. Fakat bu tercihler her zaman bu şekilde olmamıştır. Örneğin Keşmîrî, hamr, çörek otu, yaş hurma ile kuru hurmanın karşılıklı olarak satımı, resmi yasaklayan rivâyet meselelerinde tam bir lafızcı tavır sergilemiştir. Mübârekpûrî hamr, şeytan oldukları gerekçesiyle siyah köpekleri öldürme ve çoraplar üzerine mesh konularında Hanefiler gibi davranmıştır. Buna göre şârihler, özellikle muhataplarına cevap verirken sadece benimsedikleri prensipleri değil, karşıt görüşte olanların prensiplerini de kullanmaktan geri durmamışlardır.

Mübârekpûrî, Hanefilere cevap verme sadedinde râvinin rivâyetinin hilafına fetvâ vermeme, Kur'ân'ın hükmünden dönebilmek için ümmetin kabul ettiği bir hadisin olması ve haber-i vâhidle Kur'ân'a ilave yapılamaması prensiplerini kullanmıştır. Keşmîrî ise zaman zaman hadisin zâhirini esas alarak lafızcı bir tavır sergilemiş, zaman zaman da uygulama ve sahâbe amelini görmezden gelerek bu konuda sahîh ve merfû bir hadisin bulunması gerektiğini öne sürerek muhataplarına cevap vermiştir.

Hz. Peygamber'in tasarruflarının taksimatı konusunda, her iki şârih, mensup oldukları geleneği tam manasıyla yansıtmışlardır. Mübârekpûrî bu konuda Keşmîrî ve diğer Hanefilerin kullandıkları siyaset, irşâd, Hz. Peygamber'e has olma ve beşeri bilgi

gibi prensiplerden sadece Hz. Peygamber'e has olmayı kullanmış, diğer ilkelerin hiçbiriyle amel etmemiştir. Keşmîrî ise, Hanefî olması hasebiyle, az veya çok bu prensiplerle amel etmiştir.

Sonuç olarak Keşmîrî, hadisçilik yönü oldukça güçlü bir fakihdir. O, bu güçlü hadisciliği sebebiyle bazı konularda nadiren de olsa Hanefilerden çok ehl-i hadise yakın bir tavır sergilemiştir. Mübârekpûrî'nin Selefliliği ise sloganik bir Seleflik değildir. O, kendinden önceki Selefleri körü körüne taklit etmemiş, konunun delillerini incelemiştir. Delil açısından güçlü olan görüş kimin olursa olsun onu almaktan geri durmamıştır. O, bu yönüyle Şevkânî'yi andırmaktadır.



KAYNAKÇA

- Abdulkadir Ali Hasan**, *Nazratü'n-Âmme fî Târîhi'l-Fikhî'l-İslâmî*, Kahire, 1965.
- Abdulmecid**, Mahmut, *el-İtticâhâtü'l-Fikhîyye inde Ashâbi'l-Hadis fî'l-Karnî's-Sâlisi'l-Hicrî*, Mektebetü Hancı, Kahire, 1979.
- Abdulmuhsin b. Hamdü'l-Abbâd**, *el-İntisâr li Ehli's-Sünne ve'l-Hadis fî Reddi Ebâtîli Hasan el-Mâlikî*, Daru'l-Fadîle, Riyad, ts.
- Abdurrahman Tayyib**, “el-Allâme Enver Şâh el-Keşmîrî Evdâü'n Alâ Hayâtihî ve Ârâuhu fî İlmi't-Tefsîr”, *Mecelletü'd-Dâî*, Diyobend, 2014.
- Abdurrezzâk**, Ebû Bekir Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Musannef*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1403, I-XI.
- Acar**, Mustafa, “Radikal Selefi Zihniyete Bir Reddiye”, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, Ankara, Sayı: 6, Cilt: 2, 2005.
- Adnan Ali Hıdır**, *el-Müvâzene beyne Menheci'l-Hanefîyye ve Menheci'l-Muhaddisîn fî Kabûli'l-Ehâdis*, Dâru'n-Nevâdir, Beyrut, 2010.
- Ahmed b. Hanbel**, *Müsned*, (thk. Şuayb Arnavud), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1999, I-L.
- Ahmet Hassan**, *İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, (trc. Haluk Songur) Rağbet Yayınları, İstanbul, 2001.
- , *Oryantalist Yaklaşımına İtirazlar*, (trc. M. Emin Özafşar), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1998.
- Ak**, Ahmet, *Hanefî Mâturîdî Alimlerine Göre Şefaât*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2017.
- Akay**, Akif, *İslâm İnancında Şefaât*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Necmeddin Erbakan Üniv. SBE, Konya, 2012.
- Akbulut**, Ahmet, “Selefilğin Teolojik ve Düşünsel Temelleri”, *Târîhte ve Günümüzde Selefilik Sempozyumu*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2014.
- Akgün**, Hüseyin, *Goldziher ve Hadis*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2014.
- Aktepe**, İshak Emin, *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2008.
- “Ebû Hanîfe ve Ehl-i Hadisin Sünnet Anlayışındaki Temel Farklar”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya, Sayı: 19, 2012.
- , “İmam Şafii' nin Ehl-i Kelâm ve Mâlikîlere Karşı Hadis Savunusu”, *Hadis Tetkikleri*, İstanbul, Sayı: 1, Cilt: 6, 2008.
- Akpınar**, M. Raşid, *Keşmîrî'nin Hukuk Düşencesi*, Serencam Yayınları, Gaziantep, 2017.

Alâ Bekir, *Melâmihün Reîsiyye li'l-Menâhici's-Selefiyyi*, Dâru'l-Akîde, İskenderiye, 2006.

Alan Müjdat, *İbn Teymiyye'nin Şerhu Hadîsi'n-Nuzûl Eseri Bağlamında Hadis Şerhçiliği*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Necmeddin Erbakan Üniv. SBE. Konya, 2017.

Amr Abdulmun'im Süleym, *el-Menhecü's-Selefi inde Şeyh Albânî*, Beyrut, 2002.

Apak, Adem, "İslâm Târihi Boyunca Selef Ve Selefilik Kavramlarının Anlam Serüveni" *Târihte ve Günümüzde Selefilik Sempozyumu*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2014.

Apaydın, Yunus, "Meşhur" *DİA*, İstanbul, 2002, XXIX.

-----, "Muhafazakâr Bir Reycilik Teorisini Ebû Hanîfe", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ankara, Sayı: 1-2, Cilt: 15, 2002.

-----, "İbn Kayyim el-Cevziyye" *DİA*, İstanbul, 2002, XX.

Aruçi, Muhammed, "el-Esmâ ve's-Sıfât fi mâ beyne Ulemâi's-Selef ve Ehli'l-İ'tizâl", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, İstanbul, 1997, Sayı: 1, s. 32

Atar, Fahreddin, *Fıkıh Usûlü*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1998.

Avcı, Seyit, "Mütekellim ve Sûfiyyenin Ehl-i Hadise Yöneltiği Tenkitlerin Değeri Üzerine" *Hadis Tetkikleri Dergisi*, İstanbul, Sayı: 1, Cilt: 11, 2013.

Aydın, Salih, *İslâm Düşüncesinin Yapısı ve Selefilik*, Külliyyat Yayınları, İstanbul, 2015.

Aydın, Ahmet, "İbnü's-Sâati Öncesi Hanefî Usûl Eserlerinde Manevi İnkîtâ Kavramı", *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları Sempozyumu*, İstanbul, 2009.

Aydın, Mehmet Akif, "Azîmâbâdî", *DİA*, İstanbul, 2002, IV.

Aydın, Abdullah, "Ehl-i Hadis", *DİA*, İstanbul, 1996, X.

Âzamî, Mustafa, *İslâm Fikhi ve Sünnet Oryantalist J. Schacht'a Eleştiri*, (trc. Mustafa Ertürk) İz Yayınları, İstanbul, 1996.

Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Şerefü Ashâbi'l-Hadîs*, (thk. M. Said Hatiboğlu) Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1991.

-----, *el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye*, (nşr. Ahmet Ömer Haşim) Beyrut, 1406.

Baktır, Mehmet, "Mütekaddimûn Selefiyye ve Düşünce Yapısı", *Cumhûriyet Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sivas, Sayı: 2, Cilt: 7, 2004.

Baktır, Mustafa, "Emir es-San'ânî", *DİA*, İstanbul, 1995, XI.

Bardakoğlu, Ali, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, İstanbul, 1996, XVI.

Bayraktutar, Muammer, *İmam Şafî'nin Hadis Yorum Metodolojisi*, Otto Yayınları, Ankara, 2016.

-----, *Hadislerde Mecâzî Anlatım*, Yayınevi, Ankara, 2010.

Bedir, Murteza, "Selefliğin Modern Fıkıh Üzerine Etkileri", *Târih ve Günümüzde Seleflik Sempozyumu*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2014.

-----, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Hz. Peygamber'in Otoritesi)*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004.

Beğavî, Hüseyin b. Mesûd (ö. 516/1122), *Şerhu's-Sünne*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1983, I-XV.

Bennûrî, Muhammed Yusuf, *Nefhatü'l-Anber fi Hayâti İmâmi'l-Asr eş-Şeyh Enver*, el-Meclisü'l-İlmî, Karaçi, 1969.

-----, *Meârifü's-Sünen Şerhu Câmiu't-Tirmizî*, Karataş, 1413, I-VI.

Bilen, Mehmet, "Mardinli Muhaddis Alâuddun Ali b. Osman İbnü't-Türkmânî", *I. Uluslararası Mardin Târihi Sempozyumu Bildirileri*, Mardin, 2006.

Binyamin Abrahamov, "Akıl Nakil Uyumu Noktasında İbn Teymiyye Yaklaşımı", (trc. Salih Özer) *İslâmî İlimler Dergisi*, Çorum, Sayı: 1-2, Cilt: 9, 2009.

Birişık, Abdülhamit, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2001.

-----, "Hint Alt-Kıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmî Faaliyetler, Şahıslar, Eserler" *Divan İlmi Araştırmalar*, İstanbul, Sayı: 17, Cilt: 9, 2004.

-----, "Sıddık Hasan Han", *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVII.

Bodur, H. Ezber, "Vehhâbî Hareketi ve Küresel Terör" *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, Kahramanmaraş, Sayı: 2, Cilt: 1, 2003.

Bodur, Osman, *Müteşâbih Hadislerin Yorumu*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2016

Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Raf'u'l-Yedeyn fi's-Salât*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1996.

-----, *el-Câmiu's-Sahîhu'l-Müsned min Hadîsi Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve Sellem ve Sünenihî ve Eyyâmihî*, Dâru İbn Hazm, (nşr. Muhammed Fuâd Abdulbâkî), Beyrut, 2010.

Bulut, Zübeyir, "Selefliğin Kelâm İlmi'ne Getirdiği Eleştiriler -İbn Teymiyye Örneği" *Târihte ve Günümüzde Seleflik Sempozyumu*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2014.

Bûsîrî, Ahmed b. Ebû Bekir b. İsmail, *İthâfü'l-Hiyariti'l-Mehera bi Zevâidi'l-Mesânîdi'l-Aşera*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1986, I-IIX.

Büyükkara, Mehmet Ali, *Yeni Seleflik ve İşid*, İstanbul, DÜBAM Yayınları, 2014.

-----, “Günümüzde Selefilik ve İslâmî Hareketlere Etkisi”, *Târihte ve Günümüzde Selefilik Sempozyumu*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2014.

-----, “11 Eylül’de Derinleşen Ayrılık Suûdî Selefiyye ve Cihatçı Selefiyye”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, İstanbul, Sayı: 20, Cilt: 7, 2004.

Bûtî, Said Ramazan, *es-Selefiyye Merhaletün Zemeniyye Mübâreke*, el-Mektebetü’t-Tahsîsiyye li’r-Reddi alâ’l-Vahhâbiyye, Şam, 1996.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, (trc. İbrahim Akbaba), Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1997.

Cassâs, Ahmed b. Ali, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, (thk. Muhammed Sadık Kamhâvî), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1405.

Çakan, İsmail Lütî, *Hadis Edebiyatı*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2003.

-----, *Hadislerde Görünen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1998.

-----, “Ce’m ve Te’lîf”, *DİA*, İstanbul, 1996, VII.

Çavuşoğlu, Ali Hakan, *Irak Maliki Ekolü*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Marmara Ünv. İlahiyat Fak. SBE, İstanbul, 2004.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî, *Sünen*, Beytu’l-Efkâri’t-Devliyye, Riyad, ts.

Ebû Halid Nasır b. Saîd b. Seyf, *el-Bâisü’l-Hasîs fî Tavzîhi Usûli’l-Fıkh alâ Menheci Ehli’l-Hadîs*, Dâru İbn Huzeyme, Beyrut, 2007.

Ebû Hayseme, Züheyr b. Harb en-Nesâî, *Kitâbü’l-İlm*, (Thk. Albânî) Mektebetü’l-Meârif, Beyrut, 2001.

Ebû Zehra, *Târîhü’l-Mezâhibi’l-İslâmiyye*, Dâru’l-Fikri’l-Arabî, Kahire, ts.

Ebû Zeyd, Bekir, *Hükmü’l-İntimâ ile’l Firak ve’l-Ahzâb ve’l-Cemâati’l-İslâmiyye*, Dâru İbn Cevzî, Dammân, 1413.

El-Eşkar, Muhammed b. Sülayman b. Abdullah, *Ef’âlu’r-Rasûl ve Delâletühe ala’l-Ahkâmi’ş-Şer’iyye*, Muessesetü’r-Risâle, Beyrut, 2003, I-II.

Efendioğlu, Mehmet, “Şerh”, *DİA*, İstanbul, 2010, XXXVIII.

Erdem, Mehmet, “Ehl-i Sünnet Fıkıh Mezheplerinin Hadis ve Rey Ekolü Olarak Sınıflandırılmasına Eleştirel Bir Bakış”, *Dini Araştırmalar Dergis*, Ankara, Sayı: 24, Cilt: 8, 2006.

Erdoğan, Mehmet, “İbn Mes’ûd’tan Ebû Hanîfe’ye Rey Mektebi” *İmam-ı A’zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu*, Kurav Yayınları, Bursa, 2005.

Ersöz, Resul, *Selefilik ve Selefi Tefsir Anlayışı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Uludağ Ünv. SBE, Bursa, 2017.

Evkuran, Mehmet, “Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareket Olarak Seleflik -Selefi İdeoloji ve İslâm Dünyasındaki Etkileri Üzerine Bir Analiz”, *İlahiyat Akademi Dergisi*, Gaziantep, Sayı: 1-2, Cilt: 1, 2015.

Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman Ebû Abdurrahman, *Sünen*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1407, I-II.

Daudî, Zaferullah, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.

-----, “Keşmiri”, *DİA*, İstanbul, 1999, XXV.

Debbûsî, *Tesîsü'n-Nazar*, (thk. Mustafa Muhammed Kabbânî) Eda Yayınları, İstanbul, 1990.

Demirci, Selim, “*Molla Gürânî ve el-Kevserü'l-Cârî İsimli Buhârî, Şerhi*” (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Ün. SBE, İstanbul, 2009.

Dölek, Adem, *İbnü't-Türkmânî'nin Beyhakî ile Hadis Sahasındaki İlişkileri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Ün. SBE, 1992.

Dönmez, İbrahim Kafi, “İllet”, *DİA*, İstanbul, 2000, XXII.

Faruk el-Ensârî, *eş-Şeyh Muhammed Enver Şâh ve Ârâuhû'l-İ'tikâdiyye*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Mekke, 2000.

Fazlurrahman, *Târih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, (trc. Salih Akdemir) Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1995.

Firuzâbâdî, Muhammed b. Yakub, *el-Kamusu'l-Muhît*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1995.

George, Makdisi, “Şafî'nin Hukuk Teoloji Anlayışı”, (*Sünni Paradigma'nın Oluşumunda Şafî'nin Rolü* içerisinde), (trc. Sami Erdem) Otto Yayınları, Ankara, 2016.

Goldziher, *Zâhirîler*, (trc. Cihat Tunç), Ankara Ün. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1982.

Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında Metodoloji Sorunu*, TDV Yayınları, Ankara, 1997.

-----, “Hadis ve Semantik”, *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması Sempozyumu*, Bursa, 2005.

Güler, Zekeriya, “Selefi Hareketin Târîhi Kökenleri”, *Hadis Tedkikleri*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2015.

-----, “Vesile ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri”, *İLAM Araştırma Dergisi*, İstanbul, Cilt: 2, Sayı: 1, 1997.

Gürler, Kadir, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği*, Emin Yayınları, Bursa, 1996.

-----, “Rey Kavramının Etimolojik Düzeni ve Kavramsal Gelişimi”, *Çorum İlahiyat Dergisi*, Çorum, Sayı: 1, Cilt: 2, 2002.

-----, “Kur’ân’ın Rey ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Çorum İlahiyat Dergisi*, Çorum, Sayı: 5, Cilt: 3, 2004.

Haçkalı, Abdurrahman, “Ehl-i hadis Ehl-i Rey Ayrışması Fıkhî mi İtikâdî mi?” *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya, Sayı: 2, 2003.

Hasan Hanefî, “es-Selefiyye ve’l-İlmâniyye”, *Târihte ve Günümüzde Selefîlik Sempozyumu*, İstanbul, 2014.

Hatiboğlu, Mehmet Said, *İslâmî Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*, Otto Yayınları, Ankara, 2015.

Hatiboğlu, İbrahim, “Leknevî”, *DİA*, İstanbul, 2003, XXVII.

Hazrecî, Safiyyuddîn Ahmed b. Abdullah el-Hazrecî, *Hulâsatu Tehzîbi Tehzîbi'l-Kemâl*, (nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde) Beyrut, ts.

Juynboll, G. H. A. *Hadis Târihinin Yeniden İnşiası*, (trc. Salih Özer) Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002.

İbn Arabî, Ebû Bekir, *Ârizatü'l-Ahvezî bi Şerhi Câmii't-Tirmizî*, (thk. Şeyh Cemal Maraşlı) Dâru'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, I-XIII.

İbn Abdilber, *Câmiu Beyâni'l-İlm*, (thk. Ebû Abdurrahman Fevvâz) Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2003, I-II.

-----, *el-İstizkâr*, (thk. Salim Muhammed Atâ) Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, I-IX.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec, *Def'u Şübehi't-Teşbih bi Ekeffi't-Tenzih*, (thk. Hasan Sekkâf), Dâru'l-İmâm en-Nevevî, Beyrut, 1992.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebû Şeybe, *Musannefu İbn Ebî Şeybe*, (thk. Muhammed Avvâme) Dâru'l-Kıble, Beyrut, 2006, I-XV.

İbn Haldûn, *Mukaddime*, (trc. Halil Kendir), Ankara 2004, I-II.

İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali Ebû'l-Fadl İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Mektebetü's-Safâ, Kahire, 2003, I-XIII.

-----, *Takrîbü't-Tehzîb*, (nşr. Muhammed Avvâme) Dâru'r-raşîd, Şam, 1986.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelusî, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts. II, 21.

İbn Hümâm, Kemâleddîn Sivâsî, *Fethü'l-Kadîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts. I-X.

İbn Kayyim, el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Müvakkûin an Rabbi'l-Âlemîn*, Dâru İbni'l-Cevzî, Cidde, 1423, I-II.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadîs*, (thk. Züheyr Neccâr) Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1972.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, (thk. Şuayb Arnavud) Dâru Risâleti'l-Âlemiyye, Beyrut, 2001.

İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, Dâru's-Sadr, Beyrut, ts. I-XV.

İbnü'l-Esîr, el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, (thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî), el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, 1979.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahmân, *Mukaddimetü İbni's-Salâh*, Mektebetü'l-Fârisî, Beyrut, 1986.

İğde, Muhyettin, "Fıkıh ve İtikat Arasında Hanbelîlik", *İlahiyat Akademi*, İstanbul, Sayı: 1, Cilt: 1, 2015.

İltaş, Dâvûd, "Tahâvî, *DİA*, İstanbul, 2002, XXXIX.

El-İnezî, Halid b. Avn el-Inezî, "Cuhûdu Mübârekpûrî fi't-Tefsîr", *Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmiyye*, Medine, 2005.

İsa Mâlüllah Ferec, *el-Muhtâsarü'l-Hasîs Usûlu Menheci Eshâbi'l-Hadîs*, Kuveyt, 2007.

İşcan, M. Zeki, *Seleflilik İslâmî Köktenciliğin Temelleri*, Kitapyaynevi, İstanbul, 2006.

-----, "Selefliliğin Temel Esasları", *Târihte ve Günümüzde Seleflilik*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2014.

-----, "Ehl-i Sünnette Dini Bir Otorite Olarak Selef Fikrinin Ortaya Çıkışı", *Ekev Akademi Dergisi*, Erzurum, Sayı: 25, Cilt: 9, 2005.

-----, "Selefliliğin İhyacılığı ve Dini Düşüncede Yenilik", *Marife Dergisi*, Konya, Sayı: 3, Cilt: 9, 2009.

-----, "Târih Boyunca Selefî Söylem", *Eskiye Dergisi*, Ankara, Sayı: 25, 2012.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2006.

Kandemir, "Hadis", *DİA*; İstanbul, 1996, XV.

-----, "Moğultay b. Kılıç" *DİA*, İstanbul, 2005, XXX.

-----, "el-Câmiu's-Sahîh" *DİA*, İstanbul, 1993, VII.

Karacabey, Salih, "Hadislerde Geçen Sayılarla İlgili Kısa Bir Değerlendirme", *Uludağ Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Bursa, Sayı: 6, Cilt: 6, 1994.

Karaman, Hayrettin, *İslâm Hukukunda İçtihat*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1996.

-----, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, İstanbul, 1996, II.

el-Kavsî, Müferrih b. Süleyman, *el-Menhecü's-Selefi Ta'rîfuhû, Târîhuhû, Mecelâtühû Hasâisuhû*, Dâru'l-Fadîle, Riyad, 2006.

-----, *el-Mevkifü'l-Müâsır mine'l-Menheci's-Selefi fi'l-Bilâdi'l-Arabiyye*, Dâru'l-Fadîle, Riyad, 2002.

Kaya, E. Salih, Okuyucu Nail, “Şevkânî” *DİA*, İstanbul, 2010, XXXIX.

Kazan, Ramazan, *Edebî Uslûp Açısından Hadis Metinleri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Süleyman Demirel Üniv. SBE, Isparta, 2005.

Keşmîrî, Enver Şâh, *el-Arfü's-Şezî Şerhu Süneni't-Tirmizî*, Mektebetü'l-Büsrâ, Karaçi, 2012, I-V.

-----, *Feyzü'l-Bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, I-VI.

-----, *Faslu'l-Hitâb fi Meseleti Ümmi'l-Kitâb*, (Mecmûatu Resâili Keşmîrî içerisinde) el-Meclisu'l-İlmî, Karaçi, 1996.

-----, *Neylü'l-Ferkadeyn fi Daf'i'l-Yedeyn*, (Mecmûatu Resâili Keşmîrî içerisinde) el-Meclisu'l-İlmî, Karaçi, 1996.

-----, *Bastü'l-Yedeyn li Neyli'l-Ferkadeyn*, (Mecmûatu Resâili Keşmîrî içerisinde) el-Meclisu'l-İlmî, Karaçi, 1996.

-----, *Keşfü's-Setr an Meseleti'l-Vitr*, (Mecmûatu Resâili Keşmîrî içerisinde) el-Meclisu'l-İlmî, Karaçi, 1996.

-----, *İkfâru'l-Mulhidîn fi Zaruriyyâti'd-Dîn*, (Mecmûatu Resâili Keşmîrî içerisinde) el-Meclisu'l-İlmî, Karaçi, 1996.

Kettânî, Muhammed b. Ca'fer, *er-Risâletü'l-Müstatrefe*, (thk. Ebû Ya'lâ Beyzavî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Byrut, 2011, I-III.

Kevserî, Muhammed Zahid, *en-Nuketü't-Tarîfe*, Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire, 2000.

-----, *Fikhü Ehl-i'l-Irak ve Hadîsühüm*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Mısır, 1996.

-----, *Tekmiletü Sefyi's-Sekil*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire, ts.

-----, *Makâlât*, el-Mektebetü't-Tevfikiyye, Kahire, 1371.

-----, *İhkâkü'l-Hak*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire, 1996.

Kılavuz, Ahmet Saim, “Berbehârî”, *DİA*, İstanbul, 2002, V.

Kılıçer, M. Esat, “Ehl-i Re'y”, *DİA*, İstanbul, 1996, X.

Kırbaçoğlu, Hayri, *Üçüncü Yol Mukaddimesi*, Otto Yayınları, Ankara, 2016.

-----, *Ehl-i Sünnetin Kurucu Ataları*, Otto Yayınları, Ankara, 2016.

-----, “Ehlü's-Sünne Kavramı Üzerine Yeni Mülâhazalar”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, İstanbul, Sayı: 1, Cilt: 1, 1986.

-----, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, Otto Yayınları, Ankara, 2016.

Kîlânî Muhammed Halife, *Menhecü'l-Hanefiyye fî Nakdi'l-Hadis*, Dâü's-Selâm, Şam, 2016.

Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Târihinde Selefi Söylem Hanbelî Mezhebi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2011.

----, "Mutlak", *DİA*, İstanbul, 2006, XXXI.

----, "Mefhûm" *DİA*, İstanbul, 2003, XXVII.

Koçinkağ, Mansur, *Rey ve Hadis Fıkah Düşüncesinde İlk Yöntemsel Ayrışmanın Edebî Kaynaklarına Dair Bir Analiz*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) İstanbul Ün. SBE, İstanbul, 2017.

Koçkuzu, Ali Osman, "Aynî" *DİA*, İstanbul, 1991, IV.

Koçyiğit, Talat, *Münakaşalar*, TDV Yayınları, Ankara, 1992.

Korkmaz, Sıddık, "Selçuklu İslâm Anlayışına Kaynaklık Eden İmam Mâturîdî'nin Ehl-i Hadise Yöneltiği Eleştirileri", *Selçuklularda Bilim ve Düşünce Sempozyumu*, Konya, 2011.

Koşum, Adnan, "Akıl-Nakil Ayrışmasının Fikhî Boyutları", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya, Sayı: 12, 2006.

Köktaş, Yavuz, "İlk Dönem Rivâyetlerinde İlim-Re'y Kavramları Ve Bravmann'ın Bu Konudaki Görüşleri" *İslâmî İlimler Dergisi*, Çorum, Sayı: 2, Cilt: 2, 2007.

Kubat Mehmet, "Selefi Perspektifin Târihselliği", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ankara, Sayı: 3, Cilt: 17, 2004.

-----, "Malâtî ve Selefilik", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, Konya, Sayı: 3, Cilt: 9, 2009.

Kurt, Erkan, "Ehl-i Hadis Kelâma Alternatif Bir Akâid Geliştirmiş midir?", *Dokuz Eylül Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, İzmir, Sayı: 40, Cilt: 2, 2012.

Kurtuluş, M. Said, *Mübârekpûrî'nin Tuhfetü'l-Ahvezî Adlı Eserinde Aynî'ye İtirazları*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Gaziosmanpaşa Ün. SBEÜ, Tokat, 2017.

Kutlu, Sönmez, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitabiyat, Ankara, 2002.

Leknevî, Abdulhay, *er-Ref'u ve't-Tekmil fî'l-Cerh ve't-Ta'dil*, (Thk. Abdulfettah Ebû Gudde), Mektebetü Matbâi'l-İslâmiyye, Halep, 1987.

-----, *Temel Hadis Meseleleri*, (trc. Harun Reşid Demirel), Hüner Yayınları, Konya, 2014.

Mâlik, Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.

- Mansur Muhammed**, *İbn Teymiyye Leyse Selefîyyen*, Dâru'l-Fazîle, Beyrut, 1970.
- Mertoğlu**, M. Suat, "Kaynaklara Dönüş Hareketi: Selefî Bir Talep mi Modern Bir Yöneliş mi?", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyumu*, İstanbul, 2013.
- Muhammed Bilal Minyâr**, *Dirâsetün Hadîsiyye Fıkhiyye an Meârifî's-Sünen Şerhu't-Tirmizî*, el-Mektebetü'l-Mükerrame, 2006.
- Muhammed Halil Hirâş**, *İbn Teymiyye es-Selefî*, Matbûatu'l-Yusufiyye, y.y. 1952.
- Muhammed Seyyid Cüleynd**, *el-Menhecü's-Selefîyyî beyne'n-Nassîyyîn ve'l-Akliyyîn*, Katar, 1986.
- Muhammed Adil Hân**, "el-Muhaddisü'l-Kebîr", *Mecelletü'l-İslâm fî Asya*, Malezya, 2011.
- Mustafa Fazlü'r-Rahmân Abdü'l-Bârî**, *Tercihâütü'l-Keşmîrî ve İhtiyârâtühü'l-Fıkhiyye min Hilâli Şerhihi li Câmü't-Tirmizî fî Kitâbi's-Salât*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Câmîatü'l-Medîneti'l-İslâmiyye, Malezya, 2014
- Mübârekpûrî**, *Mukaddimetü Tuhfe*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2015.
- , *Tuhfetü'l-Ahvezî bi Şerhi Câmü't-Tirmizî*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2015.
- , *Ebkârü'l-minen fî Tenkîdi Âsârü's-Sünen* (nşr. Ebu'l-Kâsım b. Abdulazîm) İdâretü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, Yeni Delhi, 1990.
- Müslim**, Müslim b. Haccâc el-Kuraşî, *Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.
- Nâsır b. Seyf Nâsır**, *Taakkubâtü'l-Keşmîrî fî Kitâbihi Feyzi'l-Bârî alâ İbn Hacer fî Fethi'l-Bârî*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ürdün Üniversitesi, Beyrut, 2008.
- Nasr Hamid Ebû Zeyd**, "İmam Şafî ve Orta Yol İdeolojisinin Tesisi", (*Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafî'nin Rolü İçerisinde*), (trc. Salih Özer), Otto Yayınları, Ankara, 2016.
- Nesâî**, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *el-Müctebâ mine's-Sünen*, Beytül-Efkâri'd-Devliyye, Riyad, ts.
- Okumuş**, Namık Kemal, "Ehl-i Hadis ve Selefî Düşüncede Ezeli Yazgı, Kader ve Ecel Anlayışı", *RTE. Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Rize, Sayı: 3, 2013.
- Onat**, Hasan, "İslâm Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmaz", *Târihte ve Günümüzde Selefîlik Sempozyumu*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2013.
- Osman Muhammed Fethi**, *es-Selefîyyetü fî'l-Müctemei'l-Muâsıra*, Dâru'l-Kalem, Kuveyt, 1981.
- Öğüt**, Salim, "Ehl-i Hadis", *DİA*, İstanbul, 1996, X.
- Öz**, Mustafa, *Ana Hatlarıyla İslâm Mezhepler Târîhi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2013.

Özdemir, Ahmet, *İbnü'l-Vezîr el-Yemânî ve Hadisçiliği*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Ün. SBE, Kayseri, 2012.

Özafşar, Mehmet Emin, “Muhammed Zahid Kevserî Hadis Yönü”, (*Muhammed Zahid el-Kevserî Hayatı-Eserleri-Tesirleri Sempozyumu*) İstanbul, 1996.

-----, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1998.

-----, “Kültür Târihimizde Rey-Eser Çatışması”, *Ankara Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, Ankara, Cilt: 41, 2000.

Özçelik, Harun, *Çeşitli Yönleriyle Buhârî Şerhi Fezû'l Bârî*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Atatürk Ün. SBE, Erzurum, 2002.

Özkan, Halit, *Yûsufefendizâde*, *DİA*, İstanbul, 2013, XLIV.

Özel, Ahmet, *Haneî Fıkıh Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, TDV Yayınları, Ankara, 2017.

-----, “Ali el- Kârî”, *DİA*, İstanbul, 1989, II.

Özen, Şükrü, *Aklileşme Sürece*, (*Başlangıçtan Hirci IV. Asrın Sonuna Kadar*), (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Marmara Ün. SBE, İstanbul, 1995.

Özer, Salih, *Sünneti ve Hadisi Yeniden Düşünmek İbn Teymiyye Örneği*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2004

Özervarlı, M. Said, “Selefilik”, *DİA*, İstanbul, 1996, XXXVI.

-----, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İsam Yayınları, İstanbul, 2008.

-----, “İbnü'l-Vezîr”, *DİA*, İstanbul, 2001, XXI.

Özşenel, Mehmet, *Hadis-Rey Tartışmaları*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2008.

-----, *Ebû Yusuf'un Hadis Anlayışı*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2013.

-----, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2013.

-----, “Sehârenpûrî” *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVI.

-----, “Mübârekpûrî” *DİA*, İstanbul, 2006, XXXI.

Öztürk, Mustafa, “Selefilik ve Tefsir”, *Târihte ve Günümüzde Selefilik Sempozyumu*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2014.

-----, Selefilik ve Te'vil Üzerine, *Marife Dergisi*, Konya, Sayı: 3, 2009.

Öztürk, Yener, “Şefa'at İnancının Naklî ve Aklî Açından İmkânı”, *Ekev Akademi Dergisi*, Erzurum, Sayı: 23, Cilt: 9, 2005.

Paçacı, Mehmet, “İmam Şafî’nin Metodolojisinde Öznenin Rolü: Hermeneutik Bir Eleştiri”, (*Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafî’nin Rolü içerisinde*) Otto Yayınları, Ankara, 2016.

Pezdevî, Ali b. Muhammed, *Usûlu’l-Pezdevî*, Matbaatu Câvid, Karataş, ts.

Polat, Selahattin, “İbnü’t-Türkmânî”, *DİA*, İstanbul, 2002, XXI.

-----, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, TDV Yayınları, Ankara, 1985.

Rabî b. Hâdî el-Medhalî, *Ehl-i Hadîs Humu’t-Tâifetu’l-Mansûra*, Riyad, 1993.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrettin Muhammed Ömer b. Hüseyin, *Menâkibü’s-Şafî*, (thk. Ahmet Hicâzî) Mektebetü Kulliyeti’l-Ezheriyye, Kâhire, 1986.

Râzî, Zeynuddîn Muhammed b. Ebî Bekir b. Abdukadir, *Muhtâru’s-Sihâh*, Müessesetü’r-risâle, Beyrut, 2001.

Sahip Beroje, “İslâm Hukukundan Ehl-i Re’y ve Re’y Merkezli Fıkıh Anlayışı”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ankara, Sayı: 1-2, Cilt: XV, 2002.

Sancaklı, Saffet, “İbn Battâl ve Buhârî Şerhi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Samsun, Sayı: 1, Cilt: 7, 2007.

-----, “Hadislerin Doğru Yorumlanmasında Dolaylı Anlatım Üslubunun Analizinin Önemi”, *İnönü Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Malatya, Sayı: 1, Cilt: 8, 2017.

Sancar, Faruk, “Selefilik Bir Mezhep mi Yoksa Bir Düşünce Tarzı mı? Selefi Düşüncenin Şifrelerine Dair Bir Değerlendirme.”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Samsun, Sayı: 3, Cilt: 14, 2015.

-----, “Ehl-i Hadisin Kelâmî Akılcılığa Bakışı”, *Hitit Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Çorum, Sayı: 27, Cilt: 14, 2015.

Sandıkçı, Kemal, *Sahîhi Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*, DİB Yayınları, Ankara 1991.

Sarı, Süleyman, “Selefi Vehhabîlere Reddiye Eserler”, *Marife Dergisi*, Konya, Sayı: 3, Cilt: 9, 2009.

Sehâvî, *el-Ecvibetü’l-Marziyye, fî mâ Suile’s-Sehâvî anhu*, (thk. Muhammed İshak Muhammed İbrahim) Dâru’r-Râye, Beyrut, 1418.

Seyyid Şâhit Rasûl, *Allâme Muhammed Enver Şâh el-Keşmîrî fî Dav’i İntâcâtihî’l-Edebiyye ve’l-İlmiyye*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), el-Câmiatü’l-İslâmiyye Bahawalpur, Pakistan, 2009.

Sifil, Ebûbekir, “Zafer Ahmet Osmanî” *DİA*; İstanbul, 2002, XLII.

-----, “Zeylaî”, *DİA*, İstanbul, 2013, XLIV.

-----, “Ka’de” *DİA*, İstanbul, 2001, XXIV.

-----, *İslâm ve Modern Çağ 1*, Rihlekitap, İstanbul, 2011

Sinanoğlu, Mustafa, “Muattıla”, *DİA*, İstanbul, 2005, XXX.

Sönmez, Vecihi, “Selef Düşüncesinin Târihi Arka Planı ve Selefilik”, *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Kırgızistan, Sayı: 9-10, 2010.

Subhi b. Hasan Hallâk, *el-Lübâb fî Tahrîci'l-Mübârekpûrî li Kavli't-Tirmizî ve fî'l-Bâb*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1999.

Suyûtî, *Savnü'l-Mantık ve'l-Kelâm an Fenni'l-Mantık ve'l-Kelâm*, (Nşr. Ali Sami en-Neşşâr) Kahire, 1970.

Şafîî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1393, I-II.

-----, *İhtilâfû Mâlik ve 'ş-Şafîî*, (trc. İshak Emin Aktepe) İz Yayınları, İstanbul, 2010.

Şahin, Hanifi, “İhya İslah Hareketleri ve Selefilik ile İrtibatı”, *e- Makâlât Mezhep Araştırmaları*, IX, (1), s. 1-37, <[http:// www.emakalat.com](http://www.emakalat.com)> (15.04.2016)

Şahin, Mehmet Kenan, *Kur'ân ve Hadislerde Şefaât*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ondokuz Mayıs Ün. SBE, Samsun, 1998.

Şahyar, Atâullah, *Ehl-i Hadis ve Re'yin İhtilafları*, Akdem Yayınları, İstanbul, 2011.

eş-Şâfiî, Ahmed b. Muhammed İshâk, *Usûl*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1402.

Şehrânî, Abdullah b. Rafdân Abdullah, *Menhecü Allâmetü'l-Celîl Mübârekpûrî fî Kitâbihi Tuhfetü'l-Ahvezî bi Şerhi Câmii'l-İmâm Tirmizî*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Mekke, 1418.

Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1404.

Şekerci, Osman, *Fıkıh Mezheplerine Giriş*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1999.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *İrşâdü'l-Fuhûl ile Tahkîki'l-Hak min İlmi'l-Usûl*, (thk. Ahmed İz İnâye) Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1999, I-II.

Şinkîfî, Muhammed b. Muhtar, *Mehâdü'l-Fikri's-Selefi*, Riyad, 1422.

Şimşek, Murat, “Hanefî Fakihlerin Haber Anlayışının Bir Göstergesi Olarak Nass Üzerine Ziyade”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya, Sayı: 13, 2009.

-----, “Ehl-i Rey Ekolünün Temsilcisi Ebû Hanîfe”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya, Sayı: 19, 2012.

-----, *İslâm Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in İçtihat ve Tararrufları*, TDV, Ankara, 2011.

Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyub, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Musul, 1983, I-XX.

Taştan, Osman “Merkezileşme Sürecinde İslâm Hukuku, Bölgeselliğe Veda Veya Şafî Faktörü”; (*Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafî'nin Rolü İçerisinde*), Otto Yayınları, Ankara, 2016.

Tekineş, Ayhan, Tahâvî'nin Şerhu Meâni'l-Âsâr'da Hadisleri Anlamada Takip Ettiği Yol, Yöntemler, *Divan İlmi Araştırmalar*, Ankara, Sayı: 12, Cilt: 7, 2002.

-----, “Şerhu Meâni'l-Âsâr”, *DİA*, İstanbul, 2002, *DİA*, XXVIII.

-----, “Müşkilü'l-Âsâr”, *DİA*, İstanbul, 2002, XXXII.

-----, “Muhtelifü'l-Hadîs”, *DİA*, İstanbul, 2006, XXXI.

Takiyyiddîn el-Hısnî, *Def'u Şebehi Men Şebbehe ve Temerrade ve Nesabe zelike ile's-Seyyidi'l-Celîl İmâm Ahmed*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, y.y. ts.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1996.

Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmine Giriş*, Damla Yayınları, İstanbul, 1981.

Topaloğlu, Nihat, “Hz. Peygamber'in Zatı ve Eşyası ile Teberrük Meselesi”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, İstanbul, Sayı: 1, Cilt: 1, 2003.

Tosun, Nihat, Fıkıhta Selefi Söylemin Günümüze Yansımaları, *Dicle Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Diyarbakır, Sayı: 2, Cilt: 17, 2015.

Tunç, Mazhar, *Çağdaş Selefiyye ve Hadis*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Bayburt Üniv. SBE, Bayburt, 2015.

Türcan, Zişan, *Hadis Şerh Geleneği Doğuşu Gelişimi ve Dönüşümü*, TDV Yayınları, Ankara, 2011.

....., “Hadis Şerhçiliğinin Doğuşu ve Gelişimi”, *Hitit Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çorum, Sayı: 16, Cilt: 8, 2009.

Ulu, Arif, *Tabiûnun Sünnet Anlayışı*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2015.

Ünal, İsmail Hakkı, *Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Metodunun Hadis Metodu*, TDV Yayınları, Ankara, 1994.

Uyanık Mevlüt, “Selefi ve Felsefi Üslup: Teori ve Pratik Uyumsuzluğu Üzerine İç Asya Merkezli Bir Okuma” *Târihte ve Günümüzde Selefilik*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2014.

Uyar, Ahmet, “Hadisleri Anlamada Farklı Yaklaşımlar (Ehl-i Hadis Ehl-i Rey Ekolleri)” *Bilimnâme*, İstanbul, Sayı: 5, Cilt: 2, 2004.

Yaran, Rahmi, “Bid'at”, *DİA*, İstanbul, 1992, VI.

Yargı, Mehmet Ali, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2009.

Yaşaroğlu, M. Kamil, “*Molla Gürânî*”, *DİA*, İstanbul, 2005, XXX.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Ebû Ya'lâ el-Ferrâ”, *DİA*, İstanbul, 1994, X.

-----, “Şefaât”, *DİA*, İstanbul, 2010, IXXXXX.

Yaylalı, Davut, “İslâm Hukukunda Kazâî Diyânî Hüküm Ayırımı”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Ankara, Sayı: 15, Cilt: 5, 2003.

Yazıcı, Elif, “Zeydî Selefî Âlim İbnü'l-Vezîr'in Hayatı, Eserleri ve Görüşleri”, *Pamukkale Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Denizli, Sayı: 2, 2014.

Yılmaz, M. Selim, “İslâmi Düşünce Târihinde Bir Anlama Biçimi Olarak Selefîlik Üzerine Bir Deneme”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, İstanbul, Sayı: 3, Cilt: 3, 2014.

Yurdağür, Metin, “Haberî sıfatları Anlamada Metot”, *Erciyes Ünv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Kayseri, Sayı:1, 1983.

Yücel, Ahmet, *Hadis Târihi*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2013.

-----, *Hadis Usûlü*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2013.

Yüksel, Emrullah, “İslâm'da Şefaât Yetkisi”, *İstanbul Ünv. İlahiyat Fak. Dergisi*, İstanbul, Sayı: 5, 2002.

Yektar, Osman Nedim, *Aynî'nin Hadis Usûlünü Ele Alışı*, Yüzakı Yayıncılık, İstanbul, 2016.

Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, (thk. Zekerîya Umeyrât), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.

Zerkeşi, *el-İcâbe li İrâdi alâ Ma'stedrekethü Aişe alâ's-Sahâbe* (nşr. Said Efgânî), el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1939.

Zeyd b. Ali, *Müsnedü'l-İmâm Zeyd*, (thk. Abdolvâsi b. Yahya) Beyrut, 1966.

Zeylaî, Cemaleddin Abdullah, *Nasbü'r-Râye li Ehâdîsi Hidâye*, Müessesetü'r-Rayyân, Beyrut, 1997, I-IV.

Zürkânî, Muhammed b. Abdalbaki, *Şehrü'z-Zürkânî alâ'l-Muvatta*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1411, I-IV.