

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

**MOLLA GÜRÂNÎ ve el-KEVSERU'L-CÂRÎ ilâ RİYÂDI
EHÂDÎSİ'L-BUHÂRÎ**

Kadir AYZ

DOKTORA TEZİ

**Danışman
Prof. Dr. Mahmut YEŞİL**

Konya – 2014



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



DOKTORA TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Kadir AYZ
	Numarası	058106033005
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ / HADİS
	Programı	Doktora
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Mahmut YEŞİL
	Tezin Adı	MOLLA GÜRÂNÎ ve el-KEVSERU'L-CÂRÎ ilâ RİYÂDİ EHÂDÎSİ'L-BUHÂRÎ

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan **MOLLA GÜRÂNÎ ve el-KEVSERU'L-CÂRÎ ilâ RİYÂDİ EHÂDÎSİ'L-BUHÂRÎ** başlıklı bu çalışma 26 / 06 / 2014 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr. Danışman	Mahmut YEŞİL	
2	Prof. Dr. Üye	Bilâl SAKLAN	
3	Prof. Dr. Üye	Cema! AĞIRMAN	
4	Prof. Dr. Üye	A. Turan YÜKSEL	
5	Prof. Dr. Üye	Muhittin Uysal	



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Kadir AYZ		
	Numarası	058106033005		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ / HADİS		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
Tezin Adı	MOLLA GÜRÂNÎ ve el-KEVSERU'L-CÂRÎ ilâ RİYÂDI EHÂDİSİ'L-BUHÂRÎ			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Kadir AYZ



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Kadir AYZ		
	Numarası	058106033005		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ / HADİS		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Mahmut YEŞİL		
Tezin Adı	MOLLA GÜRÂNÎ ve el-KEVSERU'L-CÂRÎ ilâ RİYÂDİ EHÂDİSİ'L-BUHÂRÎ			

Bu araştırmada, II. Mehmed'in hocalığından başlayarak Devlet-i Aliyye'de çeşitli görevlerde bulunan ve hayatının son sekiz yılında ilmiye sınıfının en yüksek mevkii olan Meşihat-i İslâmiyye makamında şeyhülislam olarak görev yapan ve saray çevresinde etkili bir isim Molla Gürânî'nin el-Kevseru'l-Cârî ilâ Riyâdı Ehâdîsî'l-Buhârî isimli eseri konu edilmiştir. Çalışmanın amacı, Osmanlı coğrafyasında yazılan ilk Buhârî şerhi olma özelliğini taşıyan Molla Gürânî'nin şerhinin metod ve muhtevâ açısından şerh edebiyatının genel prensipleri çerçevesinde değerlendirilmesi ve genelde Buhârî şerhleri özelde Osmanlı hadis çalışmaları arasındaki yerinin tesbit edilmesidir. Bu amaç doğrultusunda birinci bölümde Molla Gürânî'nin hayatı ve Anadolu'ya geldiği XV. yüzyıl öncesi ve sonrasındaki hadis çalışmaları ve medrese programlarındaki hadis dersleri incelenmiştir.

İkinci bölümde el-Kevseru'l-Cârî'nin şerh metodu; metin tahlili ve hadislerin anlaşılması ve yorumlanması çerçevesinde tetkik edilmiştir. Metin tahlili cihetinden kelime ve cümle yapısının izahında şerhin çeşitli yerlerinden seçilen örnekler müvâcehesinde şerh metodu tanıtılmış, bu arada müellifin kaynaklarına dair bilgi verilmiştir. Ayrıca muhtevânın yorumlanmasında müellifin öncelik attığı belli başlı hususlar tesbit edilerek hadislerin yorumlanmasında öne çıkan argümanlar değerlendirilmiştir.

Üçüncü bölümde şerhin muhtevâsı; Hadis usûlü, Muhtelifü'l-hadis ve Nâsîh-Mensûh konuları zâviyesinden incelenmiştir. Özellikle usûl ve furû konularında müellifin müntesibi bulunduğu Şafî mezhebinin görüşlerine dâir ortaya koyduğu savunular ve Hanefî mezhebine yönelik bir takım tenkidleri incelenmiştir. Bu arada el-Câmiu's-Sahîh'in Edeb, İsti'zân ve Rikâk bölümlerinin şerhinde kullanılan hadislerin sıhhati araştırılmış ve mezkûr bölümlerdeki rivayet malzemesinin sıhhat değerine yönelik tesbitler şemalarla beraber sunulmuştur. Ayrıca şerhin çeşitli yerlerinden seçilen bazı örneklerde Gürânî'nin sened ve metin tenkidindeki metodu tanıtılmıştır.



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Kadir AYZ		
	Student Number	058106033005		
	Department	Basic Islamic Sciences / Hadith		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	X	
	Supervisor	Prof. Dr. Mahmut YEŞİL		
Title of the Thesis/Dissertation	MULLAH KÜRÂNÎ and al-KAWTHAR al-JĀRÎ ilâ RİYÂD AĤĀDĪTH al-BUKHĀRÎ			

In this study, It is studied that who was a valuable person, much beloved and respected by palace and the public of Ottoman and teacher's II Mehmed and served in a variety of tasks one of them is located in the last eight years of his life in the science field highest positions Shaykh al-Islam, as Mashikhat-i-Islamiyya, religious scholar, Mufti /Shaykh-al-islam of the Ottoman Empire Mullah Kūrānî and his Hadith commentary book called Kawthar al-Jārî ilâ Riyâd Aĥādîth al-Bukhārî and his hadith thought. The aim of this study is identifying Mullah Kūrānî and his book in terms of hadith science which is the first written Bukhari commentary, and identifying Mullah Kūrānî's commentary methods in terms of the sanad and textual criticism in the Ottoman hadith thought and determining content of this book in terms of literature principles within the framework of the Bukhari's evaluation in Ottoman hadith studies. For this purpose, in the first chapter it is examined that Mullah Kūrānî's life and his arrival to Anatolia, and after that his influences and contributions to the science of Hadith in terms of his understanding of hadith.

In the second part of al-Kawsar al'-Jârî's annotation method, text analysis, understanding and interpretation methods of hadiths in al-Bukhari's book is examined. This book, text Analysis in terms of the structure of words and sentences from which selected various parts of his annotation in the framework of his hadith understanding methods is also examined. In addition to that, the content of this book is evaluated and detected that the author's priority issues are identified by certain prominent arguments in terms of his hadith interpretation methods.

In the third part, it is examined that hadith methods, Nasih-Mensûh issues, especially in the field of the majorities and minorities with the Shafi'i school and against the Hanafi sect. Meanwhile, the soundness of some hadiths in the book's chapter Edeb, Isti'zân and Rikâk is researched and the findings are presented in diagrams. In addition some selected examples from various parts of commentaries about Kūrānî's sanad and textual criticism methods are introduced.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	VI
KISALTMALAR	IX
GİRİŞ	XI
I. Konunun Mahiyeti ve Önemi	XI
II. Araştırmanın Metodu ve Kaynaklar	XVI
A. Araştırmanın Metodu	XVI
B. Kaynaklar	XIX
1. Molla Gürânî'nin Hayatı ve Osmanlı Hadis Çalışmalarıyla İlgili Kaynaklar	XIX
2. Hadis İlimlerine Dâir Kaynaklar	XXII

BİRİNCİ BÖLÜM

OSMANLILARDA HADİS ve ŞEMSEDDİN AHMED GÜRÂNÎ

I. OSMANLILARDA HADİS FAALİYETLERİ	2
A. Dâruhâdisler	6
1. Edirne Dâruhâdisi'nin Osmanlı Hadis Çalışmalarındaki Yeri	13
2. Medrese ve Dâruhâdislerde Hadis Eğitim ve Öğretimi	21
B. Hadis Çalışmaları	31
1. Gürânî'den Önceki Dönemde (1300-1453) Hadis Çalışmaları	31
2. Gürânî'den Sonra (XV-XIX. Asırlar) Hadis Çalışmaları	41
a. XV ve XVI. Yüzyıllarda Buhârî ve Meşârik Şerhleri	41
b. XVI. Asır İlmî Faaliyetleri Arasında Hadis Çalışmalarının Genel Durumu	52
c. XVII ve XVIII. Asırda Hadis Faaliyetlerinin Gelişmesi	59
C. Değerlendirme	64
II. ŞEMSEDDİN AHMED GÜRÂNÎ	70
A. Hayatı	70
1. Doğumu ve Nesebi	70
2. Eğitim-Öğretimi ve Hocaları	74
a. Çeşitli İlim Merkezlerine Yolculukları	75
b. Mısır'a Gelişi ve Buradaki Tahsil Hayatı	77
3. Memlûkler Dönemi	78
a. Kudüs Salâhiyye Medresesi Müderrisliği	79
b. Kahire Berkûkiyye Medresesi Müderrisliği	80
c. Hamîdüddin en-Nu'mânî ile Tartışmaları ve Kahire'den Ayrılışı	81
4. Osmanlılar Dönemi	86
a. Osmanlılarda İlk Resmî Görevleri	87
b. Fatih Sultan Mehmed'e Hoca Olarak Tayini	88
c. Kazaskerlik ve Bursa Kadılığı	92
d. Anadolu'dan Ayrılması ve Tekrar Anadolu'ya Gelişi	95
e. İkinci Bursa Kadılığı ve Şeyhülislam Olması	96
5. Vefatı	101
6. İstanbul'da Kurduğu Vakıflar	102
B. Talebeleri	107

C. İlmî Şahsiyeti	111
D. Eserleri	114
1. el-Kevseru'l-Cârî Dışındaki Eserleri	114
a. Gâyetü'l-Emânî fi Tefsîri'l-Kur'ân	114
b. ed-Düreru'l-Levâmi' fi Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'	115
c. el-'Abkarî fi Havâşi'l-Ca'berî	116
d. eş-Şâfiye fi'l-Arûd ve'l-Kâfiye	116
e. Raf'u'l-Hıtâm an Vakfî Hamza ve Hişâm	116
f. Risâletü'l-Velâ	117
g. Fevâidü'd-Dürer ve Şerhu Levâmi'i'l-Ğurer	117
h. el-Muraşşah ala'l-Muvaşşah	118
j. Keşfu'l-Esrâr an Kırâati'l-Eimmeti'l-Ahyâr	118
2. el-Kevseru'l-Cârî ilâ Riyâdı Ehâdîsi'l-Buhârî	119

İKİNCİ BÖLÜM

el-KEVSERU'L-CÂRÎ ilâ RİYÂDI EHÂDÎSİ'L-BUHÂRÎ

I. GÜRÂNÎ'NİN el-CÂMİU'S-SAHÎH'A GENEL BAKIŞI	124
A. Gürânî'nin Kullandığı Buhârî Nüshasının Özellikleri	126
B. Bab Başlıklarına Bakışı	133
1. Hadislerin Konularla Uyumuna ve Buhârî'nin İstinbatına Yaklaşımı	134
a. Hadislerin Bab Başlıkları ile Münâsebeti Konusunda Açıklamaları	136
b. Bab Başlığı ile İrtibâtı Tesbit Edilemeyen Hadisler Konusunda Yorumu	139
2. Babların Düzenlenmesi Konusunda Görüşleri	153
a. Bab Başlıklarının Tesbiti Meselesi	153
b. Bab Başlıklarının Tesbitinde Buhârî'nin Hocalarından İstifâdesi Meselesi	158
C. Muallak Rivayetler	164
1. Bab Başlıklarındaki Muallak Rivayetler	166
2. Mutâbi' Haberlerdeki Muallak Rivayetler	171
3. Muallak Rivayetlerin Sıhhat Durumu	183
II. el-KEVSERU'L-CÂRÎ'DE KULLANILAN ESERLER	188
A. Hadis İlimlerine Dâir Kaynaklar	189
1. Hadis Metinleri ile İlgili Eserler	189
2. Garîbu'l-Hadis Eserleri	197
3. Hadis Usûlüyle İlgili Eserler	202
4. Ricâle Dâir Eserler	203
5. Hadis Şerhleri	206
B. Diğer İlim Dallarından Kullanılan Eserler	210
C. Kaynaklara Atıf Şekli	215
III. GÜRÂNÎ'NİN ŞERH METODU	219
A. Metin Tahlili	221
1. Kelime İzahı	222
a. Kelime Yapısı ve Köklerinin İncelenmesi	225

b. Kelime İzahında Takib Edilen Metod	229
c. Kelime İzahında Âyet, Hadis ve Şiirden Faydalanması	241
d. Lugat Âlimlerine ve Buhârî Şârihlerine Yönelik Tenkidler	247
2. Dil Tahlilleri	256
a. Cümle Yapılarının İzahı	258
b. Gramerde Bazı Şârihlere Tenkidler	264
3. Teşbîh, Mecâz ve Kinâye ile İlgili Açıklamalar	269
B. Hadisleri Anlama ve Yorumlama Metodu	274
1. Anlama ve Yorumlamada Kullanılan Tabirler	275
2. Hadis Metinlerinin Muhtevâ Tahlilleri	281
3. Fıkhî Açıklamaların Hadisleri Anlamaya Etkisi	315

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM MUHTEVÂ AÇISINDAN el-KEVSERU'L-CÂRÎ

I. HADİS İLİMLERİ İLE İLGİLİ MESELELER	325
A. Hadis Usûlü ile İlgili Meseleler	325
1. Gürânî'nin Sünnet ve Hadis Anlayışı	327
2. Mütevâtir ve Haber-i Vâhid Konusundaki Görüşleri	330
a. Mütevâtir Konusundaki Görüşleri	331
b. Haber-i Vâhidin Delil Olması Bakımından Değeri	333
ba. Haber-i Vâhid ve Sünnet ile Kur'ân'ın Neshi Konusundaki Görüşleri	338
bb. Haber-i Vâhid ile Kur'ân'ın Tahsîsi Konusundaki Görüşleri	342
3. Ahbâru'l-Âhâd Bölümünün Değerlendirilmesinde Gürânî'nin Farklı Yaklaşımları	343
B. Te'vîlü Muhtelifî'l-Hadis Konusundaki Açıklamaları	348
1. İhtilâflı Hadislerde Uygulanan Çözüm Yolları	350
a. Cem' ve Te'vîl	351
b. Nesh	367
c. Tercih	368
C. Nâsîh - Mensûh Konusundaki Açıklamaları	371
1. Gürânî'nin Nesh Anlayışı	374
2. Nesh Meselesinde Hanefî Mezhebine Yönelik Bazı Tenkidleri	381
a. Hâdisenin Zamanının Tesbiti ile İlgili Tenkidleri	381
b. Âmm Rivayetin Nâsîh Olarak Değerlendirilmesine Yönelik Tenkidleri	386
II. BAZI İHTİLÂFLI KONULARDAKİ KANAATLERİ	388
A. İbadetlerle İlgili Bazı Görüşleri	388
1. Bismelenin Cehrî Okunması	388
2. Raf'u'l-Yedeyn	389
3. Namazların Cem'i	390
B. Muâmelâtla İlgili Bazı Görüşleri	395
1. Kadınların Erkeklerle Bakması	395
2. Kadınların Kabir Ziyareti	397
3. Kadınların Mescide Çıkmaları	399

C. Kelâmî Konularla İlgili Bazı Görüşleri	400
1. Müteşâbih Hadisler	400
2. Müşriklerin Çocukları Meselesi	404
III. ŞERHİN HADİS DOKUSU	407
A. Şerhte Kullanılan Hadislerin Bir Bölümünün (Edeb, İsti'zân, Rikâk) Sıhhatlerinin İncelenmesi	408
B. Kaynaklar Açısından Hadislerin Değeri	412
C. Eserde Sened ve Metin Tenkidi	416
1. Sened Tenkidi ile İlgili Misaller	417
2. Metin Tenkidi ile İlgili Misaller	421
a. İsrâiliyyât ile İlgili Değerlendirmeler	425
b. Buhârî'de Nakledilen Bazı Haberlerle İlgili Tenkidler	427
SONUÇ	431
BİBLİYOGRAFYA	439
ÖZ GEÇMİŞ	452

ÖNSÖZ

Bütün güzel övgüler âlemlerin Rabbi Allah'a mahsustur. Salât ve selâm Muhammed Sallallâhu aleyhi ve sellem'in, âlinin ve ashâbının üzerine olsun.

Osmanlı dönemi hadis çalışmaları dünden bugüne ilmî çevrelerde önyargıyla yaklaşılan konuların başında gelmektedir. Bundan dolayı bu mesele yakın zamana kadar akademik araştırmalarda pek fazla gündeme getirilmemiştir. Ancak son yıllarda Osmanlılardaki hadis faaliyetlerinin aydınlatılmasına yönelik yeni bir eğilim tezâhür etmiş ve bu sayede konuyla ilgili epeyce mesafe kat edilmiştir. Fakat yine de Osmanlı coğrafyasındaki hadis ilimlerinin eğitim ve ilmî çalışma boyutu, keyfiyet ve kemmiyet açısından tam anlamıyla tetkik edilebilmiş değildir. Zira birkaç çalışma hariç dönemin hadis faaliyetleri ele alınırken çerçeve geniş tutulmuş ve daha ziyâde Osmanlı muhaddislerinin ve eserlerinin genel bir dökümanı çıkarılmaya çalışılmıştır. Araştırmaların temel örgüsü geniş bir alana yayıldığı için şu ana kadar yapılan çalışmalarda belirli bir dönemdeki veya bir şehirdeki hadis faaliyetlerinin detayları yahut da Osmanlı âlimlerinin hadis eğitimi ve hadis konusundaki alt yapısı, hadis ilimlerine karşı temâyülü, dahası eserlerinde kullandıkları hadis kaynakları ve bunların ne kadarının aslî kaynak olduğu tam olarak tesbit edilememiştir. Şu ana kadar geniş bir çerçevede ele alınan Osmanlı hadisçiliği ile ilgili araştırmalar, dönemin hadis faaliyetleri hakkında oluşan olumsuz yargıları tersine çevirecek veya bunları destekleyecek seviyeye ulaşamamıştır.

Öte yandan Osmanlı muhaddislerinin hayatlarının ve eğitim kurumlarındaki hadis faaliyetlerinin ele alındığı akademik çalışmalar, sonraki araştırmalara malzeme ve döküman temin etmekte hatta yeni çalışmaların zeminini oluşturmaktadır. Konuyla ilgili alt yapının oluştuğu ve derinlemesine tetkiklere ihtiyacın hissedildiği günümüzde, Fatih Sultan Mehmed'in hocalığından başlayarak ilmiye sınıfının en yüksek mevkiini temsil eden Meşihat-i İslâmiyye makamına kadar yükselen, ayrıca saray çevresinde etkili bir isim olan Molla Gürânî'nin *el-Kevseru'l-Cârî ilâ Riyâdi Ehâdîsi'l-Buhârî* isimli eserinin genelde Buhârî şerhleri, özelde Osmanlı hadis çalışmaları arasındaki yerinin tesbiti hem dönemin hadis çalışmaları hem de bir Osmanlı âliminin hadisçi kimliğinin belirlenmesi açısından önem arz etmektedir. Zira müellifin bu çalışması Osmanlılardaki ilk Buhârî şerhi olma özelliğinin yanı sıra

Devlet-i Aliyye'nin altı asırlık hayatı boyunca tamamlanabilen bir kaç Buhârî şerhinden biridir.

Öte yandan bir yönüyle Mısır hadis kültürünün izlerini taşıyan, diğer bir yönüyle de Osmanlı ilmî ve fikrî atmosferinde uzun bir süre bulunarak bu medeniyetin düşünce yapısını tam anlamıyla kavramış olan hatta Molla Hüsrev'in kendisine mantıkçı diye hitap ettiği Molla Gürânî'nin birikimi ve eserinde göreceğimiz hadis nosyonu, Osmanlı ilmî çalışmaları arasında hadis ilimlerinin durumu hakkında bize önemli bilgiler sunacaktır. Ayrıca *el-Kevseru'l-Cârî*'nin metod ve muhtevâ açısından tahlili, Osmanlı hadis çalışmaları ile ilgili olumlu ve olumsuz kanaatlerin arka planının görülmesini sağlayacak ve dönemin hadis anlayışının aydınlatılmasına küçük de olsa bir katkı sağlayacaktır.

Çalışmamız, giriş ve üç bölümden meydana gelmektedir. Girişte, konunun mahiyeti ve önemi ile araştırmada izlenen metod ve kaynaklar hakkında bilgi verilmiştir.

Birinci bölümde, ilk olarak medrese ve dâruhâdislerdeki hadis eğitim programları, Gürânî'nin Osmanlılara gelmesinden önce ve sonra kaleme alınan *Buhârî* ve *Meşâriku'l-Envâr* şerhleri tanıtılmış daha sonra dönemin hadis çalışmaları hakkında elde edilen bilgilere göre, *el-Kevseru'l-Cârî*'nin bunlar arasındaki yeri ve önemi hakkında bir kanaate ulaşılmaya çalışılmıştır. Ayrıca bu bölümün sonunda Molla Gürânî'nin hayatı, tahsîli, hocaları, resmî görevleri ve eserleri hakkında bilgi verilerek ilmî şahsiyeti tanıtılmıştır.

İkinci bölümün başında *el-Câmiu's-Sahîh*'in nüsha farklılıkları, bab – hadis münâsebeti ve muallak rivayetler ile ilgili açıklamalar değerlendirilerek bir takım tartışmalı meselelerde Gürânî'nin kendisine özgü orijinal yaklaşımları üzerinde durulmuştur. Ayrıca eserin kaynakları tanıtılmış, bu arada *Edeb*, *İsti'zân* ve *Rikâk* bölümlerindeki rivayetlerin kaynakları *Fethu'l-Bârî* ile karşılaştırılarak Gürânî'nin şerhte kullandığı hadisleri aslî kaynaklardan mı, yoksa “Buhârî Kütüphanesi” olarak tavsif edilen İbn Hacer'in şerhinden mi kullandığı tesbit edilmeye çalışılmıştır.

İkinci bölümde ele alınan bir diğer önemli konu, Gürânî'nin *el-Kevseru'l-Cârî*'deki şerh metodudur. Şerh metodunun incelenmesinde önce metinlerin lugat,

gramer ve belâgat açısından izahında izlenen yöntem üzerinde durulmuş sonra da hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasında zaman zaman belirleyici olan dil tahlilleri, tarihî unsurlar, illet, sebep ve maksad gibi belli başlı hususların muhtevâ tahlilinde hangi ölçüde kullanıldığı tesbit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca Hanefî mezhebinin delillerinin yetersiz görüldüğü ve Şafî mezhebinin görüşlerinin tercih edildiği konular tesbit edilerek, fikhî açıklamaların hadislerin anlaşılmasına etkisi incelenmiştir.

Üçüncü bölümde şerhin muhtevâsı hadis ilimleri açısından ele alınmış ve bu çerçevede hadis usulü meselelerinden sünnet, mütevâtir, haber-i vâhid, muhtelifu'l-hadis ve nâsih-mensûh konusundaki açıklamalar tetkik edilmiştir. Ayrıca şerhin hadis dokusu başlığı altında Gürânî'nin *Edeb*, *İsti'zân* ve *Rikâk* bölümlerinde zikrettiği 186 haberin sıhhati ile ilgili yapılan bir araştırmanın sonuçları hadislerin kaynak ve sıhhat değerine göre düzenlenen tablolar ışığında değerlendirilmiştir. Bu arada şerhin çeşitli yerlerinden seçilen bazı misaller çerçevesinde müellifin sened ve metin tenkidindeki metodu tanıtılmıştır.

Çalışmanın yazımında transkripsiyon kullanılmamıştır. Dipnotlarda yazar ve kitap isimleri ilk geçtiği yerlerde uzun olarak daha sonra kısaltılarak yazılmıştır. Metin içerisinde geçen şahıs isimlerinden sonra vefat tarihleri ilk geçtiği yerde hicrî ve mîlâdî olarak zikredilmiştir.

Tez konusunun seçiminden çalışmanın sonuna kadar yardımlarını esirgemeyen, kıymetli tenkid ve düşünceleriyle yol gösteren danışman hocam Prof. Dr. Mahmut YEŞİL'e, çalışma sırasındaki yönlendirmeleri ile değerli fikirlerinden istifade ettiğim Prof. Dr. Bilal SAKLAN ve Prof. Dr. Ahmet Turan YÜKSEL'e, istişârelerinden istifâde ettiğim Hocalarıma, yardım ve desteklerini gördüğüm arkadaşlarıma teşekkürlerimi arz ediyorum. Ayrıca kütüphanesinden istifade imkânı sunan, değerli fikirlerinden istifâde ettiğim muhterem hocam Dr. Nureddin BOYACILAR'a şükranlarımı sunarım.

Kadir AYZAZ

2014 – Konya

KISALTMALAR

a.g.e.	adı geçen eser
a.g.m.	adı geçen makale
a.g.y.	adı geçen yer
Ank.Ü.S.B.E.	Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
A.Ü.İ.F.D.	Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
bs.	baskı, basım
bkz.	bakınız
c.	cilt
C.Ü.İ.F.D.	Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
çev.	çeviren
DİA.	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
dpt.	dipnot
ed.	Editör
haz.	hazırlayan
H.z.	Hazreti
İA.	İslam Ansiklopedisi (Milli Eğitim Bakanlığı)
krş.	karşılaştırınız
muk.	Mukaddime
M.Ü.S.B.E.	Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
nşr.	neşreden
r.a.	Radiyallâhu anhu, (... anhâ, anhumâ, anhum)
s.	sayfa
s.a.	Sallallâhu aleyhi ve sellem
Sak.Ü.S.B.E.	Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
S.Ü.S.B.E.	Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
str.	satır
sy.	sayı
thk.	tahkîk eden
tlk.	ta'lik
trc.	tercüme eden
trs.	tarihsiz
tsh.	tashih eden
TTK.	Türk Tarih Kurumu
U.Ü.İ.F.D.	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
yay.	yayınları
vd.	ve diğerleri
vrk.	varak

GİRİŞ

KONU VE KAYNAKLAR

GİRİŞ

I. Konunun Mahiyeti ve Önemi

Bu araştırmada, Osmanlı âlimlerinden Molla Gürânî'nin hayatı, *el-Kevseru'l-Cârî* isimli şerhinde ortaya koyduğu hadisçiliği ve bu çalışmasıyla Osmanlı ilim dünyasına ve özellikle Osmanlı hadis çalışmalarına katkısı incelenecektir. Molla Gürânî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* üzerine kaleme aldığı şerhin önem arz eden iki yönü vardır.

Birincisi, şerhin konusunu oluşturan *el-Câmiu's-Sahîh*'in en güvenilir hadis kitabı olması ve nev'i şahsına münhasır bazı özellikleri sebebiyle yazıldığı asırdan bugüne kadar yaklaşık beş yüz civarında çalışmada çeşitli yönlerden incelenmiş olmasıdır. Buhârî'nin sahih hadisleri seçerken uyguladığı hassâsiyet sayesinde *el-Câmiu's-Sahîh*, bütün İslam âlemi tarafından isnadı en sahih hadis kitabı olarak kabul edilmiş ve şöhreti te'lîf edildiği dönemden itibaren artarak devam ede gelmiştir. Ancak Buhârî'nin kitabının şöhreti bir taraftan artarken diğer taraftan da birtakım tenkidlere maruz kalmaktan kurtulamamıştır. Özellikle konu başlıklarında yer verdiği muallak haberler hem özel çalışmalarda hem de şerhlerde geniş bir şekilde ele alınmış ve tartışılmıştır. Diğer taraftan musannifin kitabındaki hadisleri konularına göre ayırarak bablar halinde tasnif etmesi ve bab başlıklarında da hadislerden elde ettiği fikhî hükümlere yer vermesi *Sahîh*'deki uygulanan metod ve yöntemin anlaşılması ve tesbiti yönündeki araştırmaları bir kat daha artırmıştır.

Yazıldığı dönemden itibaren hadislerin senedindeki ricâlin güvenilirliği, konu başlıklarındaki muallak haberlerin durumu ve bab başlıkları ile bunların altındaki hadislerin uyumunun değerlendirilmesiyle ilgili irili ufaklı özel nitelikli birçok çalışmada incelenen *el-Câmiu's-Sahîh*, özellikle hicrî VIII. asırdan başlamak üzere IX. ve X. asırlarda yukarıda saydığımız bütün hususları içine alacak şekilde kaleme alınan klasik şerh çalışmalarına konu olmuştur. Buhârî'nin kitabı üzerine yapılan çalışmaların en önemlileri hicrî IX. asırda Nil havzasında yaşayan âlimler tarafından kaleme alınmış hatta *Sahîh*'e gösterilen teveccüh uzun süre etkisini göstermiş ve en önemli Buhârî şârihlerinden İbn Hacer'in talebesi Molla Gürânî, bölgedeki geleneği

Osmanlı coğrafyasına taşımıştır. Molla Gürânî IX. asırda Mısır'daki şerhçilik alanındaki geleneğin Osmanlılardaki bir nev'i ilk temsilcisidir.

Öte yandan Buhârî'nin kitabını diğer hadis musannefâtından ayıran yukarıdaki bütün özel hususiyetlere ve *Sahîh* etrafında cereyan eden tartışmalara açıklık getiren bir şerhin kaleme alınmasındaki zorluklara dikkat çeken İbn Haldun (808/1406), yaşadığı dönem itibariyle mevcûd Buhârî şerhlerinin metod ve içerik açısından yeterli olmadığını dile getirmiştir. Fakat İbn Haldun'dan kısa bir süre sonra İbn Hacer ve Aynî'nin şerhleriyle beraber Buhârî şerhçiliğindeki yeterlilik tartışmaları sona ermiştir. İşte böyle bir dönemde Osmanlı ilmî muhînde önemli bir yere sahip olan Gürânî'nin yüksek seviyede ilmî bir birikim gerektiren *el-Câmiu's-Sahîh* üzerine kaleme aldığı şerhindeki yetkinliği veya bunun aksi, Osmanlı ilmî faaliyetleri açısından önemlidir.

el-Kevseru'l-Cârî'nin önem arz eden ikinci yönü, Mısır'daki *el-Câmiu's-Sahîh*'e şerh yazma geleneğini Osmanlılara taşıyan Molla Gürânî'nin Anadolu'ya gelmesinden önce bu coğrafyada *Buhârî* üzerine bir şerh çalışmasının kaleme alınmamış olmasıdır. Şu ana kadar yapılan biyografi çalışmalarından öğrendiğimiz kadarıyla, Gürânî'nin Anadolu'ya gelişine tekâbul eden XV. yüzyılın ikinci yarısına kadar, biri Osmanlı Devleti, dördü Anadolu'daki diğer beyliklerde yazılmış beş şerh çalışması bilinmektedir. Bunlar da Beğavî'nin (516/1122) *Mesâbîhu's-Sünne* ve Sâğânî'nin (650/1252) *Meşâriku'l-Envâri'n-Nebeviyye* adlı eserleri ile ilgilidir.¹

İlk dönem Osmanlı ilmî muhitinde ve Anadolu'nun diğer ilim merkezlerinde Buhârî ve Müslim gibi büyük öneme hâiz hadis kitaplarına bir şerh yazma teşebbüsü söz konusu olmamıştır. *Mesâbîh* ve *Meşârik*'in eğitim kurumlarında yoğun bir şekilde okutulmasıyla şerh konusu olarak bu eserlerin seçilmesi arasında eğitim ve te'lîf arasındaki sıkı bağın etkisi inkâr edilemez. Zira *Mesâbîh* şârihleri eserlerini talebelerinin istekleri doğrultusunda kaleme aldıklarını belirtirken; bir açıdan

¹ Rakıyyüddin es-Sâğânî'nin kitabının tam adı, *Meşâriku'l-Envâri'n-Nebeviyye min ('alâ) sıhâhi'l-Ahbâri'l-Mustafaviyye*'dir. Hadislerin çoğunluğu *Sahîhayn*'dan alındığı için eser *Meşâriku'l-Envâri fi'l-Cem'i beyne's-Sahîhayn* ismiyle de anılmaktadır. Sâğânî, derlediği bazı sahîh hadisleri eserinde nahiv konularına düzenlemiştir. Arapça öğreniminin ilk basamaklarından itibaren öğrencilerin hadislerle karşılaşmasına ve hadislerin nahivde şâhid olarak kullanılmasına vesile olması sebebiyle *Meşârik*, özellikle Arap olmayan toplumlarda büyük ilgi görmüştür. Hatiboğlu, İbrahim, "Meşâriku'l-Envâri'n-Nebeviyye", DİA, XXIX, 361-362.

dönemin eğitim faaliyetleri arasında *Mesâbih*'in önemli bir yeri olduğuna işaret etmişlerdir. Öte yandan Buhârî'nin husûsî özellikleri, âlimlerin hadis birikimi, ilmî gelenek ve bölgenin hadis kitapları noktasındaki eksiklikleri ile *el-Câmiu's-Sahîh* üzerine şerh yazılmaması arasında irtibat kurulması meselenin tarihi zemininde ele alınması açısından önemlidir. Zira ilk dönem itibariyle Buhârî şerhçiliğinin gündeme gelmemesinde, âlimlerin yetersizliğinden ziyâde Osmanlılardaki ilmî, sosyal ve kültürel çevrenin hadis çalışmaları için yeterli olmaması daha etkili olmuştur. Çünkü Anadolu'nun İslamlaşmasının erken döneme rastlamaması, devletin idârî mekanizmalarının tam anlamıyla yerleşmemiş olması, idârecilerin beklentileri, toplumun büyük bir kesiminin dâimî surette yer değiştirmesi ve ülke topraklarının güvenilir olmaması, bu konudaki düşünceleri teyid eden tarihi gerçeklerden birkaçıdır. Diğer taraftan hadis çalışmalarının gecikmesinde, sosyal ve kültürel çevrenin etkisiyle beraber Osmanlı âlimlerinin ve idârecilerinin ilişkilerinin sorgulanması gerekmektedir ki, bu sorunun cevabını çalışmanın ilerleyen safhalarında bulmaya çalışacağız.

Gürânî'nin şerhinden sonra özellikle XVI. asır Osmanlı coğrafyasındaki ilmî çalışmalar arasında *el-Câmiu's-Sahîh* ile ilgili şerhlerde ciddî oranda bir artış söz konusu olmuştur. Fakat bu asırda görülen hareketlilik sonraki dönemlerde aynı hızla sürdürülememiştir. Daha sonraki dönemlerde hadis çalışmalarının inkıraza uğraması ile ilgili zaman zaman duraklama ve çökme dönemi arasında bir bağlantı kurulmakta ve Osmanlıların son dönemlerindeki hadis çalışmalarının durağan bir seyir izlemesi, Devlet-i Aliyye'nin zayıflamasına bağlı olarak izah edilmeye çalışılmaktadır. Ancak biz burada Molla Gürânî'nin gelmesinden önce ve daha sonraki dönemlerde Osmanlı hadis çalışmalarının durumu ile ilgili öne çıkan biri olumlu, diğeri olumsuz iki zıt görüş üzerinde durmak istiyoruz.

Dönemin hadis faaliyetleri konusunda olumlu düşünen araştırmacılar; XVIII ve XIX. yüzyıllardaki medrese programları ve bazı icâzetnâmelerdeki hadis derslerinin çeşitliliğine, kuruluştan itibaren dâruhadislerin hızlı bir şekilde çoğalmasına ve Süleymaniye Dâruhadisi'nin eğitim kurumlarının en üst basamağında yer almasına dikkat çekerek Osmanlılarda yüksek seviyede hadis

tedrîsâtı yapıldığını söylemektedirler.² Öte yandan hadis sahasında kayda değer çalışma yapılamamasını da Osmanlı âlimlerinin eğitim ve irşâd ile meşgul olmalarından dolayı akademik çalışmalara vakit ayıramadıklarını söyleyerek izah etmektedirler.³

Son zamanlarda özellikle dâruhadislerin ilk ortaya çıkışı ve hızlı bir şekilde yayılması konusunda ulaşılan veriler yukarıdaki kanaatleri teyid etmektedir. Zira hadis ilimlerinin tedrisatını sistematik hâle dönüştürmek için İslam dünyasında ilk dâruhadis hicrî VI. asırda Şam'da açılırken; bundan yaklaşık yarım asır sonra hicrî VII. asrın başlarında Çankırı Dâruhadisi açılmıştır. Aynı şekilde Devlet-i Aliyye'nin kuruluşundan kısa bir süre sonra 1378-1379 tarihlerinde İznik'te ilk Osmanlı dâruhadisi açılmıştır. Eğitim kurumları arasındaki dâruhadisler; II. Murat Hüdâvendigar döneminde açılan Edirne Dâruhadisi ile önemini bir kat daha artırmış, bu arada Kanûnî döneminde inşâ edilen Süleymaniye Dâruhadisi'nin medreselerin en üst basamağında yer alması ile yüksek bir mevki elde etmiştir. Ayrıca sonraki dönemlerde hızlı bir artış gösteren dâruhadisler zaman içinde ülkenin her tarafına yayılmıştır.⁴

Dâruhadislerde gördüğümüz gelişmelere rağmen bazı araştırmacılar, Osmanlı dönemi hadis çalışmaları hakkında olumsuz kanaat beslemektedirler. Bu araştırmacılar, yukarıdakilerin aksine, ilgili dönemde hadis ilimlerindeki ciddî çalışmaların yapılamamasını dikkate almışlardır. Hatta Ali Osman Koçkuzu bu durumla ilgili şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur: “Osmanlı ülkesinde orijinal denecek ölçüde ilmi hadis eserlerinin neşri, yaygın bir hadis eğitim ve öğretimi, halka kadar uzanan bir bilgi verişi Selçuklular devri kadar olmamıştır.”⁵ Koçkuzu'nun dile getirdiği yaygın bir hadis eğitim ve öğretimi olmadığı yönündeki düşüncüyü destekleyen en önemli hususlardan biri de Osmanlı dâruhadislerinde diğer medreselerden farklı bir program uygulandığını gösteren referans niteliğinde bir belgenin şu ana kadar tesbit edilememiş olmasıdır.

² Bkz. bu Tez, s. 2.

³ Yıldırım, Selahattin, *Osmanlı Dönemi Anadolu Muhaddisleri, (Hicrî VII-IX. Asır)*, M.Ü.S.B.E., Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1994, s. 26-27, 214-215.

⁴ Bkz. Yardım, Ali, “*Osmanlı Devrinde Darulhadisler*” Osmanlı, (ed. Güler Eren vd.), VIII, 163 – 175. Ankara, 1999.

⁵ Koçkuzu, Ali Osman, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*, 1. bs. İstanbul, 1983, s. 360.

Konuyla ilgili gerek olumlu gerek olumsuz düşünce besleyenler vak'ayı bir takım geçerli sebeblere bağlayarak izah etmişlerdir. Her iki görüş sahibi araştırmacılar, ortaya koydukları kanaatleri geçerli sebebler müvâcehesinde izah ederken iki hususa özel bir önem atfetmişlerdir. Birinci grup, dâruhadislerin Osmanlı coğrafyasındaki en yaygın eğitim kurumlarından biri olmasına ve medrese müfredâtındaki hadis derslerinin yoğunluk durumuna dikkat çekmekte; diğer taraftan ikinci grup da Osmanlı âlimleri tarafından hadis ilimlerine dair kaleme alınan eserlerin kemmiyet ve keyfiyet açısından yetersizliğini dile getirmektedir. Dolayısıyla eğitim ve ilmî çalışma arasındaki doğru orantının Osmanlı hadis faaliyetleri konusunda ters yönde netice vermesinde iki husus öne çıkmaktadır. Birincisi, Osmanlı coğrafyasında faaliyet gösteren medreselerin ve dâruhadislerin müfredât programı, ikincisi de Osmanlı âlimleri tarafından kaleme alınan hadis eserlerinin sayısal durumu ve bunların içeriğinin beklenilene ne ölçüde cevap vermiş olduğunun tesbiti meselesidir. Bu manada *el-Kevseru'l-Cârî*'nin metod ve muhtevâsı, bütünü bir parçası olması sebebiyle önem arz etmektedir.

Araştırmamızda, problemin kaynağını oluşturan mezkur iki husus dikkate alınarak, *el-Kevseru'l-Cârî* hadis ilimleri açısından tetkik edilip Buhârî şerhleri ve Osmanlı hadis çalışmaları arasındaki yeri tesbit edilmeye çalışılacaktır. Ayrıca usûl ve mantıkta önemli bir yere sahip olan Osmanlı âlimlerinin hadisleri anlama faaliyetleri ve bu manada hadis çalışmalarına katkılarının tesbiti, hem Osmanlı hadis çalışmaları hem de bu coğrafyadaki ilmî ve fikrî hayatın verimliliğinin belirlenmesi açısından önemlidir.

Molla Gürânî'nin tefsirciliği hakkında yüksek lisans ve doktora düzeyinde bir takım akademik çalışmalar yapılmakla birlikte, müellifin *el-Kevseru'l-Cârî* isimli Buhârî şerhiyle ilgili olarak yalnızca bir yüksek lisans tezi yapılmıştır. Zamanın kısıtlı olması sebebiyle bu tezde Gürânî'nin şerhi geniş çerçevede ele alınamamıştır. Bu çalışmadan başka *el-Kevseru'l-Cârî* ile ilgili bir araştırmaya rastlamadık. Bu gerekçeden hareketle çalışmamızda, Osmanlı hadis çalışmaları çerçevesinde Molla Gürânî'nin hayatı ve *el-Kevseru'l-Cârî* isimli şerhi incelenecektir.

II. Araştırmanın Metodu ve Kaynaklar

A. Araştırmanın Metodu

Hicrî IX. asırda Mısır'da şerh çalışmalarının hız kazandığı bir dönemde İbn Hacer başta olmak üzere birçok hocadan ders alan, öte yandan Osmanlı ilmî zihniyetinin teşekkül dönemi olarak bilinen II. Murat Hüdâvendigâr ve Fatih Sultan Mehmed dönemlerinde müderrislikten Şeyhülislamlığa kadar çeşitli görevler yapan Molla Gürânî'nin *el-Kevseru'l-Cârî* isimli eseri üzerine yapılacak bir araştırma, muhtevâ itibarıyla üç farklı alanı ilgilendirmektedir. Molla Gürânî'nin hayatının araştırılması, biyografi; Osmanlılardaki hadis ilimlerinin gelişimi, bilimler tarihi; son olarak müellifin *el-Kevseru'l-Câri* isimli şerhindeki hadis formasyonunun değerlendirilmesi de hadis ilimleri ile ilgili bir araştırma metodunu gerekli kılmaktadır.

Araştırmanın temel amacı, Osmanlılardaki hadis çalışmaları hakkında oluşan bir takım problemleri ele alarak genelden özele doğru *el-Kevseru'l-Cârî*'nin Osmanlı hadis çalışmaları arasındaki yerinin tesbiti; daha sonra da Molla Gürânî'nin şerhinde ortaya koyduğu hadisçi kimliği hakkında elde edilen bilgiler ve bu sahada gösterdiği performanstan hareketle tümevarım yöntemiyle Osmanlı hadis çalışmalarının durumu hakkında genel bir kanaate ulaşmaktır.

Yukarıda da belirtildiği gibi Molla Gürânî'nin hayatı biyografi türünde bir araştırmayı zorunlu kılmaktadır. Bundan dolayı müellifin hayatı doğumundan vefatına kadar tarihi seyri içinde aşama aşama ele alınacak, bu arada ilim tahsil ettiği merkezler, hocaları da bu sürece göre yeri geldikçe tanıtılarak ilmî birikimi hakkında bilgi verilecektir.

el-Kevseru'l-Cârî'nin Osmanlı hadis çalışmaları arasındaki yerinin ve öneminin belirlenmesi için öncelikle Molla Gürânî'nin Osmanlılara gelmesinden önce Anadolu'da te'lîf edilen hadis şerhleri ile *el-Kevseru'l-Cârî*'den sonra kaleme alınan Buhârî şerhleri ve müellifleri tanıtılacaktır. Gürânî'nin yaşadığı dönemde Edirne Dâruhâdisi'nde görev yapan müderrislerin rivayet ilimlerindeki birikimleri, klasik dönem Osmanlı medreseleri ve dâruhâdisilerindeki hadis dersleri ve âlimlerin okuttukları hadis kitapları araştırılarak; fıkıh, kelam ve tefsîr ilimlerine nisbetle hadis

konusunda daha az çalışmaları bulunan Osmanlı âlimlerinin eğitim faaliyetleri ile te'lifleri arasındaki ters orantının sebepleri tesbit edilmeye çalışılacaktır.

Çalışmamızın büyük bir kısmı, *el-Kevseru'l-Cârî*'nin metod ve muhtevâsının şerh edebiyatının genel prensipleri çerçevesinde değerlendirilmesinden oluşmaktadır. Araştırmanın bu safhasında, tez konusu ve şerhte bulunması gereken özellikler esas alınarak bölüm başlıkları belirlenmiş diğer taraftan şerhin tetkiki sırasında elde edilen malzeme istikâmetinde de alt başlıklar tertib edilmiştir.

Bütün şerh çalışmalarının şekli çerçevesi ile anlama ve yorumlama metodu olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. Şekli çerçeve, şerh konusu olan kitabın husûsiyetlerine göre ortaya konulan açıklamalar olup şerhlerdeki bu çerçeve metin kitabına göre farklılık arz etmektedir. Bu manada *el-Câmiu's-Sahîh*'deki nüsha farklılıkları, bab – hadis münâsebeti ve muallak haberler Buhârî şerhlerini diğer çalışmalardan ayıran en önemli konu başlıklarıdır. *el-Kevseru'l-Cârî*'de de mezkûr konuların izahına ehemmiyet verilmesi sebebiyle öncelikle Gürânî'nin Buhârî'nin kitabına ait husûsiyetlerdeki kanaatleri ve metodu incelenecek ayrıca tartışmalı meselelerde müellifin kendine özgü orijinal yaklaşımları ve diğer şârihlere yönelttiği tenkidler; Kirmânî (786/1384), İbn Hacer (852/1448) ve Aynî (855/1451)'nin görüşleri ile beraber değerlendirilecektir.

Buhârî'nin ta'likleri ve bab – hadis münâsebeti Buhârî çalışmalarının muhtevâsını şekillendirdiği gibi çoğu zaman diğer şerhlerden farklı kaynakların kullanılmasına yol açmakta ve hadis kaynakları açısından zenginliğe vesile olmaktadır. Bundan dolayı şerh metoduna geçmeden *el-Câmiu's-sahîh* ile dolaylı da olsa bir bağlantısı bulunan şerhin kaynakları üzerinde durulacaktır. Bu çerçevede hadis musannefâtından metin kitapları başta olmak üzere garîbu'l-hadis, hadis usûlü ve ricâl konusundaki eserler ile diğer bilim dallarından kullanılan kitaplar tanıtılacaktır. Özellikle hadis kaynakları *Fethu'l-Bârî*, lugata dâir eserler *Umdetü'l-Kârî* ile karşılaştırılacak ve Gürânî'nin atıfta bulunduğu kitapları asıl kaynaktan mı yoksa başka bir kaynak vasıtasıyla mı nakil yaptığı noktasında bir takım mülâhazalara yer verilecektir.

Şerhin kaynakları tanıtıldıktan sonra hadis metinlerinin izahında izlenen şerh metodu tetkik edilecektir. Metod değerlendirmesinde öncelikle hicrî ikinci asırda garîbu'l-hadis çalışmalarıyla başlayan ve VII ile VIII. asırlarda sistematik bir anlama ve yorumlama metoduna dönüşen şerh edebiyatının genel özellikleri dikkate alınarak hadislerin lugat, gramer ve belâgat açısından izahında izlenen metod hakkında bilgi verilecektir. Bu arada lugat ve gramer konularında Gürânî'nin diğer şârihlere yönelttiği itirazlarla ilgili bazı misaller verilerek tenkid metodu değerlendirilecektir.

Şerh metodunun ikinci aşamasında, hadislerin değerlendirilmesinde metin tahlîli, tarihî unsurlar ve fikhî yaklaşımlar açısından öncelik verilen unsurlar belirlenerek, müellifin muhtevâ tahlîlinde önem atfettiği hususlar tesbit edilmeye çalışılacaktır. Ayrıca bir Osmanlı âlimi olması sebebiyle mantıkî analizlere önem veren Gürânî'nin özellikle hadislerdeki illet, sebep, maksad ve muradın tesbitinde ortaya koyduğu aklî çıkarımların hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasındaki olumlu ve olumsuz yönleri hakkında bilgi verilecektir.

el-Kevseru'l-Cârî'nin muhtevâsı; hadis ilimleri ve şerhte kullanılan hadislerin sıhhati zâviyesinden ele alınacaktır. Hadis ilimleri açısından şerh muhtevâsının tetkikinde ilk olarak hadis usûlü meselelerinden sünnetin tesbiti, mütevâtir, haber-i vâhid ve nâsih – mensûh konularında Gürânî'nin görüşleri usûl kitaplarındaki esaslar çerçevesinde incelenecektir. İkinci olarak, hadisler arasındaki ihtilafların te'lîf ve cem'i ile ilgili misaller verilecek, ihtilafların te'vîlindeki çözüm önerileri Muhaddislerin ve Hanefî fakihlerin metoduyla mukâyese edilerek Gürânî'nin tercih ettiği metod belirlenmeye çalışılacaktır. Bu arada günümüzde de tartışılan bazı ihtilaflı konulardaki haberlerin cem' ve te'vîlinde dile getirilen çözümler ve nâsih - mensûh konusunda özellikle Hanefî mezhebine yönelik tenkidler, Şafî ve Hanefî mezheplerinin görüşleri ile beraber ele alınacak ve müellifin mezheb konusundaki tercihleri değerlendirilecektir.

Son olarak *el-Kevseru'l-Cârî*'de nakledilen hadislerin sıhhati hakkında genel bir fikir elde etmek amacıyla *Edeb*, *İsti'zân* ve *Rikâk* bölümlerinin şerhinde kullanılan 186 hadisin sıhhati araştırılacak ve elde edilen sonuçlara göre eserde kullanılan rivayet malzemesinin güvenilirliğine yönelik değerlendirmeler yapılacaktır. Bu araştırmada zayıf haberlerin mezkûr konularda kullanılma ihtimali

daha yüksek olduğu için özellikle *Edeb*, *İsti'zân* ve *Rikâk* bölümleri seçilmiştir. Ayrıca hadislerin sağlamlığı ve zayıflığının tesbitinde müellifin öncelik verdiği bir takım husûsiyetler cerh - ta'dil ilminin prensipleri çevresinde tetkik edilerek, Gürânî'nin sened ve metin tenkidindeki metodu tanıtılacaktır.

B. Kaynaklar

Çalışmamızda *el-Kevseru'l-Cârî* ile ilgili biri matbu diğeri yazma iki nüsha kullanılmıştır. Eserin okunması sırasında genelde matbû nüsha esas alınmıştır. Fakat matbu neşirde karşılaşılan anlatım bozuklukları ve bazı hatalı yerler, şerhin yazma nüshalarından Ayasofya nüshasıyla karşılaştırılmıştır. Bunların bir kısmı dipnotlarda da zikredilmiştir.

Konusu itibariyle geniş bir alana yayılan bu çalışmada tarih, tabakât, Buhârî şerhleri, hadis usûlü ve fıkıh usûlü ile ilgili birçok bilim dalından eserler kullanılmıştır. Osmanlı hadis çalışmaları ve Gürânî'nin hayatının araştırılmasında Memlûklülük ve Osmanlı tarihi ile ilgili kaynaklardan, *el-Kevseru'l-Cârî*'nin metod ve muhtevâsının tetkikinde hadis ilimlerindeki özel nitelikli eserler başta olmak üzere Kirmânî, İbn Hacer ve Aynî'nin şerhlerinden faydalanılmıştır.

1. Molla Gürânî'nin Hayatı ve Osmanlı Hadis Çalışmalarıyla İlgili Kaynaklar

Molla Gürânî'nin hayatı iki dönemden oluşmaktadır. Birincisi, Anadolu'ya gelmeden önceki doğumu ve Mısır'daki hayatı, ikincisi de Mısır'dan sonra Anadolu'ya geldiği zamandan ölümüne kadar geçen dönemdir. Anadolu öncesi dönemde müellifin doğduğu kasaba olan Gürân'dan Mısır'a kadar geçen sürecin aydınlatılmasında Mısır tarihi ve bölgede yaşayan âlimlerin hayatı hakkında bilgi veren biyografi kaynakları kullanılmıştır. Bunlar arasında dört kaynağın kullanılmasına ehemmiyet verilmiştir. Bunlardan ikisi Gürânî'nin hocası Makrîzî ve İbn Hacer tarafından kaleme alınan Mısır tarihi ve biyografi kitapları, diğer ikisi de Gürânî'nin arkadaşları Sehâvî ve Bikâî'ye ait biyografi türündeki eserlerdir.

1) Makrîzî, Takiyüddin Ebu'l-Abbas Ahmed İbn Ali İbn Abdilkâdir el-Ubaydî, (845/1442), *Düreru'l-Ukûdi'l-Ferîde fî Terâcimi'l-A'yani'l-Müfide*

Makrîzî, 816/1413'ten sonra vefat eden arkadaşlarının ve akrabalarının hayatını anlattığı eserinde 1359-1453 tarihleri arasında vefat eden devlet adamları ve bazı âlimlerin biyografilerine de yer vermiştir. Makrîzî'nin şahsî kanaatlerine de yer verdiği eser, Gürânî'nin Mısır'da yaşadığı dönemin aydınlatılması açısından önem arz etmektedir.⁶

2) Makrîzî, *es-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*

Makrîzî bu eserinde Eyyûbî ve Memlûklüler dönemindeki siyâsî ve kültürel olayları detaylı bir şekilde kayda geçmiştir. Eserde hicrî 577 tarihinden 845/1442 tarihine kadar cereyan eden olaylar anlatılmaktadır.⁷

3) İbn Hacer, Ahmed İbn Ali el-Askalânî (852/1449), *İnbâü'l-Ğumr bi Ebnâi'l-'Umr*

İbn Hacer, bu eserinde doğumundan (773/1372) vefâtına (850/1446) kadar cereyan eden olaylara ve meşhur şahsiyetlerin biyografilerine yer vermektedir.⁸ İbn Hacer'in eseri, Gürânî ile Hamîdüddin en-Nu'mânî arasında cereyan eden olayları tarafsız nakletmesinden dolayı önemlidir.

4) Sehâvî, Şemsuddîn Muhammed İbn Abdirrahman İbn Muhammed (902/1498), *ed-Dav'u'l-Lâmi' li Ehli'l-Karni't-Tâsi'*

Sehâvî'nin eserinde 801-896 (1398-1491) tarihleri arasında vefat eden meşhur şahsiyetlerin biyografileri yer almaktadır.⁹

5) Bikâî, Ebu'l-Hasan Burhanuddîn İbrahim İbn Ömer (885/1480), *'Unvânü'z-Zaman bi Terâcimi's-Şuyûh ve'l-Akrân*

Bikâî, bu eserinde çağdaşı olan âlimlerin biyografilerine yer vermektedir.

⁶ Makrîzî'nin kitabı Muhammed Kemâleddin İzzeddin, Adnan Derviş - Muhammed el-Mısri ve Mahmud el-Celîlî tarafından farklı nüshalara göre yayımlanmıştır. Çalışmamızda Mahmud el-Celîlî tarafından Beyrut'ta 1423/2002 yılında yayımlanan neşir kullanılmıştır.

⁷ Makrîzî, a.g.e. (muhakkikin muk.), I, 4. Makrîzî'nin eserinin birkaç farklı neşri yapılmıştır. Çalışmada Muhammed Abdulkadir Atâ tarafından yayımlanan nüsha kullanılmıştır.

⁸ Kandemir, M. Yaşar, "İbn Hacer el-Askalânî", DİA, XIX, 527. Çalışmada Hasan Habeşî'nin tahkiki neşri kullanılmıştır.

⁹ Tomar, Cengiz, "Sehâvî, Şemseddin", DİA, XXXVI, 315.

Gürânî'nin hocaları Makrîzî ve İbn Hacer ile çağdaşı olan Sehâvî ve Bikâî'nin eserleri, Gürânî'nin doğumundan Mısır'dan ayrıldığı hicrî 844 tarihine kadar geçen dönem ile ilgili birinci derecede yararlanılan kaynaklar arasındadır.

Gürânî'nin Osmanlılardaki hayatı ve Osmanlı hadis çalışmalarıyla ilgili yapılan araştırmalarda aslî kaynak özelliğine sahip eserlerin kullanımına ehemmiyet verilmiştir. Ancak ilk dönem Osmanlı hadis çalışmaları hakkında elimizde çok fazla kaynak yoktur. Bu döneme ait medrese ve dâruhadislerin vakfiye kayıtları ile biyografi türündeki tek eser olan *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*; müderrislerin, Şeyhülislamların ve o dönemde yaşayan müelliflerin hayatları ile ilgili bilgileri bize ulaştırmaktadır. Yine bu kaynaklar hadis alanında telif edilmiş olan eserler ve dönemin hadis çalışmalarıyla ilgili kısmî malumat sunmaktadır. Bu sebeble Gürânî'nin hayatı ve Osmanlı hadis çalışmalarıyla ilgili hususlarda Osmanlı tarihi ile ilgili klasik kaynaklardan, medrese ve dâruhadislerin müfredâtı konusunda da eski ve yeni birçok çalışmadan istifâde edilmiştir.

1) Taşköprülü Ahmed Efendi (968/1561), *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*

Taşköprülü'nün biyografi türünde kaleme aldığı bu eserde Osmanlı devletinin kuruluşundan 965/1558 yılına kadar yaşamış ulemâ ve meşâyih hakkında bilgi verilmiştir. Eser, Osmanlı ulemâsının hayatıyla ilgili biyografi türündeki kitapların ilki olma özelliğine sahiptir.

2) Bursalı Mehmed Tâhir Efendi (1343/1924), *Osmanlı Müellifleri*

Tâhir Efendi'nin âlimler, şeyhler, şâirler, tarihçiler, tabibler ve coğrafyacılar hakkında bilgi verdiği eserindeki âlimlerle ilgili bölüm, hem Gürânî'nin hayatı hem de Osmanlı muhaddisleri ile ilgili biyografik bilgilerde kullanılmıştır.

Gürânî'nin hayatı ile ilgili araştırmalarda, yukarıdaki kaynaklardan başka Osmanlı erken dönemine dâir XV. asrın en önemli tarihçileri olarak kabul edilen Aşıkpaşazâde'nin (908/1502-1503) *Tevârih-i Âl-i Osmân* ve Mehmed Neşrî'nin *Kitâb-ı Cihan-nümâ*'sı ile son dönemde Ahmed Refik Bey tarafından *İlmiyye Sâlnâmesi* için ithâf olunan *Osmanlı Şeyhülislâmları* gibi farklı türdeki eserlerden de istifâde edilmiştir.

Ayrıca dâruhadisler başta olmak üzere Osmanlı eğitim kurumlarında okunan hadis kitaplarının tesbiti konusunda yukarıda zikredilen biyografi kitaplarının yanı sıra Zâhid el-Kevserî'nin *et-Tahrîru'l-Vecîz fîmâ Yebteğîhi'l-Müstecîz*, M. Tayyib Okıç'ın *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilâtı*, Hüseyin Atay'ın *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi Medrese Programları – İcâzetnâmeler Islahat Hareketleri*, Câhit Baltacı'nın *XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, Fahri Unan'ın *Kuruluşundan Günümüze Fâtih Külliyesi*, Selahaddin Yıldırım'ın *Osmanlı İlim Geleneğinde Edirne Dâruhadîsi ve Müderrisleri* isimli eserleri ve yine Yıldırım'ın *Osmanlı Dönemi Anadolu Muhaddisleri (Hicrî VII-IX. Asır)* adlı doktora tezi ayrıca konuyla ilgili çeşitli makâlelerden istifâde edilmiştir.

2. Hadis İlimlerine Dâir Kaynaklar

Gürânî'nin şerhiyle ilgili değerlendirmelerde Buhârî şerhleri başta olmak üzere tabakât, garîbu'l-hadis ve hadis usûlü ile ilgili çeşitli eserlere mürâcaat edilmiştir. *el-Kevseru'l-Cârî*'nin metodunun tetkikinde ve hadis ilimleri açısından değerlendirilmesinde müellifin atf yaptığı başlıca eserler bizim de kaynaklarımız arasında yer almıştır. Bu sebeple biz burada genel olarak bilim dallarına göre kullanılan eserlerin isimlerini zikretmekle yetineceğiz.

1. Ebû Süleyman el-Hattâbî (388/998), *A'lâmu's-Sünen fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*
2. İbn Battal, Ebu'l-Hasen Ali İbn Halef el-Mâlikî el-Mağribî, (449/1057), *Şerhu'l-Câmi'i's-Sahîh li'l-Buhârî*
3. Şemseddin Muhammed İbn Yusuf İbn Ali el-Kirmânî (786/1384), *el-Kevâkibu'd-Derârî fî Şerhi'l-Câmi'i's-Sahîh li'l-Buhârî*
4. İbn Hacer, Şihâbuddin Ebu'l-Fadl, Ahmed İbn Ali İbn Muhammed İbn Muhammed İbn Ali İbn Ahmed el-Kinânî el-Askalânî el-Mısırî (852/1449), *Fethu'l-Bârî bî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*
5. Bedreddin Ebû Muhammed, Mahmud İbn Ahmed İbn Musa el-Aynî (855), *'Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*

Buhârî şerhleri çalışmamızda birkaç farklı açıdan kullanılmıştır. Öncelikle Gürânî'nin lugat, tarih, ihtilâfu'l-hadis, nâsîh – mensûh gibi konularda atıfta bulunduğu kitap isimleri ile Buhârî şerhlerinin kaynakları karşılaştırılarak, onun kendisine ait aslî kaynakları tesbit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca şârihlere yöneltilen tenkidlerde de müelliflerin eserlerine ayrıca mürâcaat edilmiştir.

Çalışmamızda Buhârî şerhlerinden başka en çok kullanılan kaynaklar garîbu'l-hadis tarzındaki eserlerdir. Bunlar arasında Gürânî'nin sık sık atıf yaptığı İbnü'l-Esîr'in *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser* adlı eserleri bizim de en önemli kaynaklarımız arasında yer almıştır. Yine kelime izahında Cevhêrî'nin *es-Sihâh* 'ı yoğun bir şekilde kullanılan kaynaklardandır.

Yukarıda saydığımız eserlerden başka Gürânî'nin Şâfiî fikhını ve usûlünü esas alması ve Hanefî mezhebine karşı yönelttiği tenkidlerden dolayı iki mezhebin usul ve furû'una ait bir takım kaynaklar da kullanılmıştır. Özellikle İmam Şâfiî'nin *er-Risâle* 'si, usûl tartışmalarında kullanılan başlıca kaynaklar arasındadır. Yine hadis usûlü, muhtelifu'l-hadis ve nâsîh - mensûh konusu incelenirken yukarıdaki eserlerin yanı sıra konuyla ilgili müstakil çalışmalar da kullanılmaya çalışılmıştır. Ali Osman Koçkuzu'nun *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikât ve Teşri Yönlerinden Değeri* ve *Hadiste Nâsîh Mensûh Meselesi*, İsmail Hakkı Ünal'ın *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, İ. Lütfi Çakan'ın *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları* isimli çalışmaları bunların en önemlileridir.

Çalışmamızda yukarıda saydığımız eserlerden başka birçok kitap ve makâle kullanılmıştır. Yine araştırmamızın çeşitli safhalarında *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 'ndeki maddelerden faydalanılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

OSMANLILARDA HADİS ve ŞEMSEDDİN AHMED GÜRÂNÎ

I. OSMANLILARDA HADİS FAALİYETLERİ

Osmanlı hadis çalışmalarıyla ilgili yapılan araştırmalarda dünden bugüne müsbet ve menfî iki farklı eğilim tezahür etmiştir. Her iki görüş, Osmanlı tarihinin çeşitli dönemlerindeki gelişmelere bağlı olarak ortaya çıkmış kanaatlerdir. Değerlendirmelerin farklı olması ilmî araştırmaların tabiatı olup, aynı konu hakkında iki zıt neticenin ortaya çıkmasında konuya bakış açısı, kullanılan kaynaklar ve bazı önyargılar belirleyici olabilmektedir.

Osmanlı hadis çalışmalarında müsbet ve menfî kanaatlerin ortaya çıkmasında olgunun farklı yönlerinin ele alınması ile farklı bakış açılarının etkili olduğu kesindir. Zira müsbet düşünenler eğitim boyutunu dikkate alarak, bölgedeki dâruhadislerin yaygın olmasına ve son dönem icâzetnâmelerinde görülen rivayet ilimlerine dair kitapların çeşitliliğine önem atfetmişler; hatta bazıları Mısır ve Hicâz'ın fethinden sonra bu bölgelerdeki çalışmaları da dönemin hadis çalışmalarına ilhâk ederek Osmanlılardaki hadis faaliyetlerinin diğer İslam ülkelerinden geri kalmadığını ileri sürmüşlerdir.¹ Ancak Osmanlıların siyâsî ve askerî alanda sağladıkları başarının olumlu yaklaşımları iyimser yönde etkilediği yadsınamaz. Diğer taraftan menfî kanaat besleyenler, genelde telif boyutunu dikkate almışlar ve Osmanlı müelliflerinin hadis konusundaki eserlerinin fıkıh, kelam ve tefsire nisbetle çok az olduğunu hatta Devlet-i Aliyye'de kayda değer bir çalışmanın bulunmadığını dile getirerek olumsuz kanaat belirtmişlerdir.²

Burada herhangi bir kanaat belirtmeden hareket noktasının belirlenmesi ve araştırmanın çerçevesinin çizilmesi, araştırmanın güvenilirliği açısından önemlidir. Şöyle ki; Osmanlılardaki hadis çalışmalarının önem arz eden iki yönü vardır. Birincisi, resmî eğitim kurumlarında tahsil edilen hadis ilimlerinin müfredât içerisindeki yoğunluğu ve medreselerde görev yapan müderrislerin hadis birikimi, ikincisi de hadis konusunda yazılan eserlerin kemmiyet ve keyfiyet olarak yeterli olup olmadığının tesbiti meselesidir.

¹ Bkz. Özafşar, Mehmet Emin, “*Osmanlı Eğitim, Kültür ve Sanat Hayatında Hadis*”, Türkler, (ed. Hasan Celal Güzel vd.), Ankara, 2002, XI, 359; *Osmanlı Dönemi Anadolu Muhaddisleri (Hicrî VII-IX. Asır)*, Basılmamış Doktora Tezi, M.Ü.S.B.E., İstanbul, 1994, 34, 43-45; Karacabey, Salih, “*Osmanlı Medreselerinin Son Dönemi'nde Hadis Öğretimi*”, U.Ü.İ.F.D., c. VIII, sy. 8, Bursa, 1999, s. 167.

² Bkz. Koçkuzu, Ali Osman, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*, 1. bs., İstanbul, 1983, s. 358-359, 360.

Hem olumlu hem de olumsuz yaklaşımlarda zaman zaman Osmanlı dönemi hadis faaliyetleri tarihî bağlarından koparılarak ele alınmakta ve bölgedeki hadis çalışmalarının gelişim safhasına pek değinilmemektedir. Hâlbuki hadis çalışmalarının da devletin doğuşu ve gelişimi gibi belli dönemler halinde incelenmesi zorunludur. Öncelikle İslâmî ilimlerdeki alt yapısı hicrî I. ve II. asra dayanan Mısır, Kuzey Afrika hatta Horasan ve Mâverâunnehir'e nisbetle ilk dönem Osmanlı başkentleri olan Bursa ve Edirne'nin rivayet ilimleri açısından ciddi bir alt yapısının bulunmadığı bilinen bir gerçektir.

Osmanlı coğrafyasının hadis ilimlerinde alt yapısı bulunmadığı gibi İslam tarihi açısından da önemli bir geçmişi söz konusu değildir. Hatta Anadolu'nun İslamlaşması bile XI. asırda başlayıp XIV. asrın ortalarına kadar devam eden uzun bir süreçtir.³ Burada önem arz eden bir diğer husus, Osmanlı medeniyetini temsil eden İstanbul'un fethi ve sonrasındaki Fatih döneminin Devlet-i Aliyye'nin siyasî, idârî ve eğitim alanında temellerinin atıldığı bir dönem olmasıdır. Bu açıdan bakıldığında, rivayet ilimlerinde öteden beri tevârüs eden nakil geleneğinin bulunmadığı Osmanlı ilmî muhîtinde, asırlar boyunca hadis ilimlerine ev sahipliği yapan Mısır, Kuzey Afrika, Horasan ve Mâverâunnehir'deki gibi nitelikli hadis çalışmalarının yapıldığını söylemenin gerçekçi bir yaklaşım olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca siyâsî, sosyal ve kültürel çevreden bağımsız olarak Osmanlı dönemi hadis çalışmalarının yalnızca eğitim ve te'lif sahasındaki ilmî verimliliğe göre değerlendirmenin de yeterli olmadığı âşikardır.

Öte yandan Osmanlılarda yürütülen hadis faaliyetlerinin özellikle Büyük Selçuklular ile karşılaştırılması da uygun değildir. Zira Selçukluların hüküm sürdüğü Horasan ve Mâverâunnehir'in fethi hicrî I. asra dayandığı gibi, Basra vâlisi Haccâc İbn Yusuf'un zulmünden kaçan birçok ulemânın bölgeye göç etmesiyle ilmî faaliyetler II. asırda hız kazanmış ve bu asırdan itibaren Horasan ve Mâverâunnehir'deki birçok şehir ilmî çalışmaların merkezi haline gelmiştir. Bugün

³ Bkz. Ocak, Ahmet Yaşar, "Anadolu", DİA, III, 110. Ocak Anadolu'nun İslamlaşmasının bölgenin fethiyle tamamlanan bir durum olmadığını şöyle izah etmektedir; "İslamlaşma tabiri, sadece XI. yüzyılda Anadolu'nun Türkler tarafından fethiyle başlayıp fethin tamamlanmasıyla sona eren bir süreç değildir. Anadolu'nun İslamlaşması, XI. asırda başlayan bir bakıma XIV. yüzyılın ortalarına kadar devam eden dînî, aynı zamanda siyâsî, ictimâî, etnik ve kültürel bir vetîre olarak anlaşılmalıdır." Ocak a.g.y.

belki de yalnızca muhaddislerin, müfessirlerin ve fukahânın isimleri vesilesiyle tanıdığımız Merv, Nesâ, Serahs, Belh, Herat, İsfârâîn, Kirmân ve Nişâbûr gibi şehirler Horasan; diğer taraftan Buhârâ, Semerkand, Nesef ve Tirmiz de Mâverâunnehir bölgesindeki ilim merkezleridir.⁴ Bölgede zaman zaman istikrarsızlık hüküm sürmüşse de Selçuklu sultanlarından özellikle Sultan Alparslan ile başlayan ve sonrasında Melikşah ve Sultan Sencer dönemlerinde devam eden istikrar ortamıyla beraber hicrî II. asırdan itibaren tevârus eden ilmî birikim bu dönemde fevkâlede ürünler vermiştir.⁵ Dolayısıyla Osmanlı ve Selçuklu hadis çalışmalarının karşılaştırılmasında her iki devletin bulunduğu coğrafya dikkate alındığı zaman, yalnızca hadis çalışmaları açısından değil birçok konuda Osmanlıların Selçuklulardan geride kaldığı söylenebilir. Bu zâviyeden bakıldığında Osmanlıların kuruluş yıllarında bölgenin sosyal ve kültürel alt yapısı ile ulemânın ilmî birikiminin kaynağının araştırılması gerekmektedir. Bu sebeble burada medrese ve dâruhadislerin müfedâtından başlamak üzere müderrislerin ilmî birikimi ve ortaya koydukları çalışmalar bir arada incelenerek dönemin hadis çalışmaları hakkındaki problemin kaynağına ulaşılmaya çalışılacaktır.

Öncelikle Osmanlıların ilk dönemlerindeki hadis faaliyetlerini diğer ilim merkezlerine kıyaslamak yerine konunun tarihi bağlarından koparılmadan kendi içinde ihtiyaca cevap verip vermediği sorusunun cevaplandırılması, somut neticelere ulaşılması açısından önem arz etmektedir. İşte bu noktada XV ve XVI. yüzyıl ilmî hayatında hadis ve tefsir ilimlerinin ta’lim ve tedrîsi ile ilgili bilgi veren Kutbuddîn İznîkî (821/1418)⁶ ve Seydî Çelebi (931/1524)’nin değerlendirmeleri, konuya

⁴ Horasan ve Mâverâunnehir bölgesi hicrî II. asrın ortalarında İslâmî çalışmaların merkezi olmaya başlamış ve özellikle hicrî III. asrın başlarında bölgede hâkimiyeti eline geçiren Sâmânîler (204/819-395/1005)’in Mâverâunnehir’de sağladığı siyâsî istikrarla beraber ilmî hayat canlanmıştır. Buhârâ’daki Sâmânî Sarayı İslam dünyasının en büyük kütüphanelerinden biridir. Diğer taraftan dönemin kâdî ve âlimlerinden ve aynı zamanda muhaddis İbn Hibbân el-Bustî, bu dönemde memleketinde özel bir kütüphane kurmuştur. Usta, Aydın, “Sâmânîler”, DİA, XXXVI, 66-67. Ayrıca Buhârî ve Dârîmî de Sâmânîler döneminde yetişen en önemli muhaddislerdir. Özgüdenli, Osman Gazi, “Mâverâunnehir”, DİA, XXVIII, 178. Horasan bölgesinde yetişen Tirmîzî ve Nesâî’nin de Horasan bölgesinde yetiştiği dikkate alınırsa kütüb-i sitte’nin dördünün Horasan ve Mâverâunnehir bölgesinde yetişen âlimler tarafından kaleme alındığı söylenebilir.

⁵ Selçuklu dönemi muhaddisleri için bkz. Topaloğlu, Nuri, *Selçuklu Devri Muhaddisleri*, Ankara, 1988.

⁶ Hayatı için bkz. bu Tez, “Gürânî’den Önceki Dönemde (1300-1453) Hadis Çalışmaları”.

girizgâh oluşturması ve cevabını aradığımız soruya karşılık gelmesi açısından önemlidir.

XIV. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı medreselerinde eğitim alarak yetişen ve bölgedeki ilk *Mesâbih* şârihlerinden biri olan Kutbuddîn İznikî, Osmanlı ulemâsının hadis ve tefsire karşı ilgisiz kaldıklarını dile getirmekte ve bu durumu şu Şekilde tenkid etmektedir: “*Tefsir ve hadis en önemli ilimler olmasına rağmen zamanımızın talebeleri bunların tahsiline gereken önemi vermeyip daha çok âlet ilimleriyle uğraşmakta ayrıca aklî ilimlerin ikmâline ve bunlarda derinleşmeye çalışmaktadırlar. Bu yaptıklarının hatalı olduğunun farkında bile değiller. Çünkü, zaruret mikdarı âlet ilimlerinden sonra dînî ilimlerin öğrenilmesi gerekmektedir.*”⁷

Kutbuddîn İznikî’den bir asır sonra yaşayan ve Seydî elebi unvanıyla anılan Muhyiddin Seyyid Mehmed el-Kocevî de, II. Bâyezid’tan önce hadis ilmine ehemmiyet verilmediğini belirtmektedir. Seydî Çelebi, II. Bâyezid’e takdim etmek için Buhârî’den seçtiği yönetimle ilgili hadislerin şerhine başlamadan önce ilmî çevrelerin hadise karşı tutumunu şu Şekilde tenkid etmektedir: “*Bilindiği gibi hadis ilmi, Kur’ân’dan sonra ilim ve irfan içerisinde ilimlerin en faziletli ve yücesi, en değerli ve şerefliisidir. Zira Allah Teâlâ’nın kelimundan muradı ancak onunla bilinir, hükümlerinde gözetmiş olduğu yüce maksatlar bu yolla anlaşılır. Ne var ki zamanımızda çocuklarımızın hadis ilmini tahsile karşı himmetleri zayıflamış onu ikmal etme uğrunda azimleri körelmiştir.*”⁸ Seydî elebi, bu tenkitlerin akabinde II. Bâyezid’in teşvikleri ile beraber ilmî çevrelerin hadis ilmine karşı temâyllerinin arttığından ve bu gelişmenin âlametlerinin toplumda bariz olarak görüldüğünden bahsetmektedir. Müellif bu durumu şöyle ifade etmiştir: “*Ne zaman ki Hakk’ın apaçık nuru bütün parlaklığı ile doğmuş, bu aziz dinin güçlü sultanı ülkemizin ufkunda belirmiş, işte o zaman o, bu ilme son derece önem vermiş ve onu lâyıık olduğu mevkie getirmiş, Nebevî mesajın meşalesini her tarağı aydınlatacak Şekilde yükseltmiştir... İşte böyle bir ortamda insanlar da hadis ilmini ve ilgili bahisleri tahsile koyuldular, bu yolda azim ve sebat gösterdiler.*”⁹

⁷ İznikî, Kutbuddîn, *Telfikâtü'l-Mesâbih*, Süleymaniye Kütüphanesi/Ayasofya no: 476, vrk. 3^a. Bkz. Yıldırım, *Anadolu Muhaddisleri*, s. 215.

⁸ Seydî Çelebi, Muhyiddin (haz. Mehmet Erdoğan), *Buhârî’de Yönetim Esasları*, İstanbul, 2000, s. 57.

⁹ Seydî elebi, a.g.y.

Kuruluş dönemi Osmanlı âlimlerinden Kutbuddîn İznîkî'nin açıklamaları ve bunu teyid mahiyetinde Seydî Çelebi'nin değerlendirmeleri, ilk dönem itibariyle hadis ilimlerinin tahsiline gerekli önemin verilmediğini göstermektedir. Öte yandan Seydî Çelebi, II. Bâyezîd'la beraber hadis ilimlerinin tahsîlinin gelişmeye başladığını ifade etmektedir. II. Bâyezîd döneminde yapılan bir takım hadis çalışmalarındaki hareketlilik hatta Şeyhzâde (951/1544) ve Atûfî'nin (948/1541) *Meşâriku'l-Envâr* üzerine kaleme aldıkları şerhlerini sultana ithâf etmeleri Seydî Çelebi'nin tesbitlerini desteklemektedir.

Yukarıda da belirtildiği gibi Osmanlı hadis çalışmalarındaki olumlu yaklaşımların en önemli argümanlarından biri, Osmanlı dâruhadislerinde hadis ilimlerinin yoğun bir program çerçevesinde tedris edildiği düşüncesidir. Bu düşüncenin kaynağını oluşturan dâruhadislerin, dönemin hadis çalışmalarına katkısının belirlenmesi için bu medreselerde okutulan hadis kitaplarının eğitim programı içerisindeki yoğunluğu ve müderrislerin hadis konusundaki alt yapılarının tesbit edilmesi gerekmektedir.

A. Dâruhadisler

Osmanlı Devletinde ulemâ sınıfını oluşturan ilim adamları medreselerde yetişiyordu. Medreselerden mezûn olan bir talebe, müderrislikten başlayarak bürokrasinin içerisinde üst kademe görevlere kadar yükselebiliyordu.¹⁰ Öte yandan medreselerin hiyerarşik yapısının en üst basamağında yüksek pâyeli dâruhadisler bulunmakta, yargı ve eğitim kurumlarının ihtiyaç duyduğu üst düzey bürokratlar da bu medreselerden temin edilmekteydi. Bu manada önceleri -bir süreliğine- Edirne ve daha sonra Süleymaniye Dâruhadisi, yüksek seviyedeki bürokrat okulları olarak medreselerin en üst basamağında yer almışlardır.¹¹

¹⁰ Unan, Fahri, "Klasik dönem Osmanlı medreselerinde eğitim üzerine yapılmış çalışmalara dair bir bibliyografya dememesi", *Dîvân İlmî Araştırmalar*, sy. 18 (2005/1), İstanbul, 2005, s. 92; Halaçoğlu, Yusuf, *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilâtı ve Sosyal Yapı*, 6. bs., Ankara, 2007, s. 137-138.

¹¹ Bkz. Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilâtı*, Ankara, 1988, s. 2-3, 38; Yıldırım, Selahattin, *Osmanlı İlim Geleneğinde Edirne Dâruhadisi ve Müderrisleri*, İstanbul, 2001, s. 42, 43, 56. Osmanlılarda birçok dâruhadis bulunmakla beraber bunların hepsinin yüksek pâyeli olmadığını Baltacı şöyle ifade etmiştir: "Osmanlılarda Süleymaniye veya Edirne Dâruhadisi'ne bakarak bütün dâruhadislerin diğer medreselerden yüksek olduğu söylenemez. Yirmili dâruhadisler olduğu gibi altmışlı dâruhadisler de vardır." Baltacı, Cahit, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, İstanbul, 2007, s. 162.

Kadı ve müderris gibi üst düzey Osmanlı bürokratlarının yetiştiği dâruhadislerin hadis ilimlerine ne derece hizmet ettiği Osmanlı hadis faaliyetlerinin eğitim cephesini teşkil etmektedir. Eğitim kurumlarında ağırlıklı olarak tedarik edilen ilimlerin, ortaya konan ürünler ile sıkı bir bağlantısı olduğu bilinen bir gerçektir. Bu sebeple öncelikle İslam dünyası ve Anadolu’da dâruhadislerin ortaya çıkışını ve yaygınlaşma sürecini inceledikten sonra Osmanlı coğrafyasında inşa edilen yüzlerce dâruhadisin hadis ilimlerinin tahsiline ne gibi katkı sağladığını tesbit etmeye çalışacağız.

Önceleri “mecâlis” adı verilen büyük toplantılarda icra edilen hadis dersleri, bu ilme verilen ehemmiyete mebnî tesis edilen hadis medreselerinde/dâruhadislerde daha sistemli bir şekilde tedarik edilmeye başlamıştır. Hadis ihtisas okulu olarak tasarlanan bu medreselerin İslam âleminde ilk ortaya çıkışı hicrî VI. asra rastlamaktadır. Bu asırda Nureddin Zengi (541-569/1146-1174) tarafından Dımaşk’ta inşa edilen Nûriyye Medresesi¹², en eski dâruhadistir. Daha sonraki dönemde VII. asrın ilk yarısında, Mısır’da “Kâmiliyye” (622/1225) ve Dımaşk’da “Eşrefiyye” (630/1232, 634/1236)¹³ isimli hadis medreseleri açılmıştır.¹⁴

Hicrî VII. yüzyılda Mısır ve Suriye bölgesinde yaygınlaşan hadis ihtisas okulları/dâruhadisler çok geçmeden daha VII. asrın ortalarında Çankırı Dâruhadisi’nin (640/1242) inşa edilmesiyle Anadolu eğitim ve kültür hayatındaki yerini almaya başlamıştır. Çankırı Dâruhadisi’nden sonra sırasıyla Sivas Çifte Minare veya Gökmedrese (670/1271-1271), Konya İnce Minare (675-678/1276-1279) ve Erzurum Ahmediye (714/1314) Dâruhadisi açılmıştır.¹⁵ Mısır ve Suriye’ye eşzamanlı olarak Anadolu’da dâruhadislerin açılması, Selçukluların ve Beyliklerin İslam dünyasıyla sıkı bir irtibat içerisinde olduğunu ve ilk dönem ilim merkezlerindeki her türlü gelişmenin yakından takip edildiğini göstermektedir.

¹² Nureddin Zengi tarafından inşa edilen dâruhadisin ne zaman inşa edildiği konusunda kaynaklarda tarih zikredilmemektedir. Ancak Nebi Bozkurt, Fransız Nikita Eliseef’in dâruhadisin yapımıyla ilgili 566/1170 tarihini tespit ettiğini zikretmiştir. Bkz. Bozkurt, Nebi, “*Darulhadis*”, DİA, VIII, 528.

¹³ Nebi Bozkurt, Dımaşk’da el-Melikü’l-Eşref tarafından 630 ve 634 tarihlerinde arka arkaya el-Eşrefiyyetü’l-Cevvâniyye ve el-Eşrefiyyetü’l-Berrâniyye adıyla iki dâruhadisin açıldığını kaydetmiştir. Bozkurt, Nebi, “*Darulhadis*”, DİA, VIII, 528.

¹⁴ Okiç, M. Tayyib, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, İstanbul, 1959, s. 105.

¹⁵ Yardım, Ali, “*Dâruhadis (Anadolu Selçukluları ve Osmanlılar’da Dâruhadis)*”, DİA, VIII, 530.

Dârulhadislerin Anadolu’da hızlı bir şekilde yaygınlaşmasına rağmen, konuyla ilgili araştırma yapan Topaloğlu, Selçuklular döneminde Anadolu’ya nisbetle meşhur bir muhaddisin tespit edilemediğini belirtmektedir.¹⁶ Öte yandan Muhyiddin İbn Arabî ve sonrasında onun talebesi Sadreddin Konevî’nin kitaplarını ve Konya kütüphanelerindeki bazı kitapların sırtındaki semâ kayıtlarını tetkik eden Koçkuzu, Anadolu Selçuklularının medreselerinde – kuvvetli bir ihtimalle – Osmanlılardan daha üst düzeyde hadis okutulduğunu dile getirmiştir.¹⁷ Doğrusu bu tesbitleri, Anadolu Selçukluların devamı mahiyetindeki Beylikler döneminde Aydınoğulları, Karamanoğulları, Sivâs ve Erzincan yöresinde yaşamış âlimlerin kaleme aldıkları *Mesâbih* ve *Meşârik* şerhleri ile Şihâbuddin es-Sivâsî (821/1418)’nin hadis usûlü konusundaki çalışmaları da teyid etmektedir.

Anadolu’daki ilk örneklerini Selçuklular ve Beylikler döneminde gördüğümüz dârulhadisler, bölgede hâkimiyeti ele geçiren Osmanlı eğitim sistemi içerisinde yerini almakta gecikmemiş ve beylikten devlete geçişin müessisi olarak görülen I. Murat döneminde¹⁸ Çandarlı Hayreddin Paşa tarafından İznik’te ilk Osmanlı dârulhadisi açılmıştır. Bu tarihlerde Bursa’da da bir dârulhadisin varlığından söz edilmektedir. Ancak kaynaklarda dârulhadisin açılış tarihi hakkında kesin bilgi verilmemektedir.¹⁹ XIV. asırdaki İznik Dârulhadisi ve hakkında kesin bir bilgi bulunmayan Bursa Dârulhadisi’nden başka 835/1438’e kadar Osmanlılarda bir başka dârulhadis inşa edilmemiştir.

Belli bir dönem ihtiyacı karşılayan İznik Dârulhadisi’nden sonra Osmanlı eğitim sistemi içerisinde önemli bir yere sahip olan diğer dârulhadis, II. Murad tarafından Edirne’de inşa edilmiştir. Edirne Dârulhadisi, Sahn-ı Semân Medreseleri açılıncaya kadar (875/1470) en yüksek Osmanlı medresesi kabul edilmiştir.²⁰ Dönemin tarihçilerinden Abdurrahman Hibrî (1069/1659), Edirne Dârulhadisi’nin yapımını şöyle anlatmaktadır: “*Merhum Ebu’l-hayrât Murad Han-ı sani hazretlerinin 838/1435 senesinde Tuna Nehri kenarında bina ettiği dârulhadis*

¹⁶ Topaloğlu, Nuri, *Selçuklu Devri Muhaddisleri*, Ankara, 1988, s. 123.

¹⁷ Koçkuzu, *Hadis İlimleri*, s. 358-359.

¹⁸ Emecen, *Osmanlı Klasik Çağında Siyaset*, 2. bs. İstanbul, 2011, s. 77.

¹⁹ Kazıcı, Ziya, *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, 8. bs. İstanbul, 2010, s. 366.

²⁰ İpşirli, Mehmet, “*Medrese (Osmanlı Dönemi)*”, DİA, XXVIII, 327; Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Büyük Osmanlı Tarihi*, I - VI, TTK., 7 bs., trs., I, 523.

camiinin bir kubbe ve bir minaresi vardır. Bu dahi hadisi şerif nakli için medrese olarak bina edilmiş sonra cami olmuştur.” Daha sonraki tarihçiler de bu dâruhâdisin yapımının önemini ifade eden benzer ifadeler kullanmışlardır.²¹ Dâruhâdisin müessisi olan II. Murat, genelde islâmî ilimler özelde hadis rivayeti için yaptırdığı dâruhâdisin vakfiyesinde dînî ilimlerden başka derslerin okutulmaması konusunda kesin kayıt düşmesine rağmen burada mantık gibi aklî ilimlerin de okutulduğu görülmektedir.²² II. Murat’ın vakfiyesindeki dînî ilimler kaydı ve sonrasında medresede okunan aklî ilimler ile Evliya Çelebi’nin (1095/1684) Kahire Dâruhâdisleri ile ilgili “*bu müesseselerde ilm-i hadisten gayri bir fûnûn görülmez*” değerlendirmesi, Osmanlı ve diğer İslam ülkelerindeki dâruhâdislerin eğitim programları arasındaki farklılığı izah etmesi açısından dikkate değerdir.²³

Edirne Dâruhâdisi’nden sonra Fatih ve II. Bâyezid dönemlerinde az da olsa birkaç dâruhâdis yapılmıştır. Fatih döneminde kurulan dâruhâdislerden biri de Molla Gürânî’ye aittir. Kaynaklarda Yavuz Sultan Selim zamanında yapılmış dâruhâdisle rastlanmadığı belirtilmektedir.²⁴ Fakat Kanûnî’den itibaren dâruhâdis yapımında ciddi gelişmeler yaşanmıştır. Özellikle Süleymânîye Külliyesi’nin bünyesinde inşa edilen dâruhâdis, Osmanlı eğitim kurumları içerisinde en yüksek pâyeyi almış ve önceden II. Murat’ın yaptırdığı Edirne Dâruhâdisi, yüksek seviyedeki mevkiini Süleymaniye Dâruhâdisi’ne devretmiştir.²⁵

Kanûnî’den sonra özellikle III. Murad döneminde yüksek pâyeli dâruhâdisler inşa edilirken; devletin en buhranlı döneminde Osmanlı saltanatında oturan IV. Mehmed ve III. Ahmed döneminde dâruhâdis sayısında önemli ölçüde artış

²¹ Bilge, Mustafa, *İlk Osmanlı Medreseleri*, İstanbul, 1984, s. 140, 141; Bkz. Neşri, Mehmed, *Kitâb-ı Cihan-nümâ*, I - II, haz. Fâik Reşit Unat ve Mehmed A. Köymen (*Neşri Tarihi*), TTK., 3. bs., Ankara, 1995, II, 679.

²² Yıldırım, *Edirne Dâruhâdisi*, s. 57.

²³ Okiç, a.g.e., s. 109. Ayrıca Okiç de Evliya Çelebi’nin tasrihini “*bu okulların sırf hadis tedrisi için kuruldukları anlatılmaktadır*” diyerek yorumlamıştır. Okiç, a.g.y. Dolayısıyla Evliya Çelebi’nin Kahire’deki dâruhâdislerde yalnızca hadis tedris edildiğini dile getirmesi ve Okiç’in de dâruhâdislerin yalnızca hadis tedrisi için kurulduklarını belirtmesi ile Edirne Dâruhâdisi’nin vakfiyesinde II. Murat’ın “*Müderriş efendi burada şer’î ilimleri ve edebî fenleri talebelere öğretecektir*” şeklindeki şartını karşılaştığımız zaman aslında Osmanlılardaki dâruhâdislerin diğer İslam ülkelerindeki dâruhâdislerden farklı bir yapıda olduğu anlaşılmaktadır. Dâruhâdis vakfiyesi için bkz. Yıldırım, *Edirne Dâruhâdisi*, s. 185.

²⁴ Yardım, “*Dâruhâdis*”, DİA, VIII, 530.

²⁵ Yardım, Ali, “*Osmanlı Devrinde Darulhadisler*”, Osmanlı (ed. Güler Eren), Ankara, 1999, VIII, 172; Bkz. Uzunçarşılı, *İlmîye Teşkilâtı*, s. 29.

olmuştur. Bu dönemde inşa edilen dâruhadisler sayesinde XVIII. yüzyıl Osmanlı eğitim sisteminde Anadolu ve Rumeli’de yüzlerce dâruhadisin faaliyet gösterdiğinden bahsedilmektedir.²⁶

Evliya Çelebi (1095/1684)’nin “Anadolu ve Rumeli’de dâruhadislerden başka muhtelif cami, medrese, tekke ve diğer yerlerde hususî olarak hadis tedris edildiği de vâki idi”²⁷ şeklindeki açıklamasından Osmanlılarda gayri resmi kurumlarda hadis tedris edildiğini anlıyoruz. Ancak hem medrese ve dâruhadislerde hem de gayri resmî kurumlarda hadis tedris edilen Osmanlılardaki hadis eğitimi, İslam’ın ilk yıllarından itibaren hadis ilimlerinde epeyce mesafe kat etmiş olan Mısır ve Kuzey Afrika toplumlarının daima gerisinde kaldığını yine Evliya Çelebi’den öğreniyoruz.

Evliya Çelebi, muhtelif memleketlerde gördüğü dâruhadislerin ders programına ve sair özelliklerine temas etmediği halde Mısır’daki dâruhadislerin programları ve muhadisleri hakkında önemli bilgiler vermektedir. Özellikle Mısır muhaddisleri hakkında zikrettiği: “her birinin derûnunda yirmişer otuzar bin hadis vardır” ve “Kur’ân-ı Kerîm huffazı gibi meşhur hadis âmâları vardır” ifadelerini merhum Tayyib Okiç (1977): “Arap memleketlerinde ve bilhassa Mısır ve şimâli Afrika memleketleri dışında, Kur’ân-ı Kerîm’i ezber bilenlerin sayısı çok olmakla beraber hadis ezberleyenlere nadir tesadüf edilmektedir”²⁸ şeklinde yorumlamıştır. Bu ifadeleriyle Okiç de Mısır ve Kuzey Afrika’daki hadis faaliyetlerinin, Osmanlılardan çok daha ileri olduğunu açık bir şekilde ifade etmiştir.

Ayrıca Tayyib Okiç’in tesbitine göre, Anadolu’da hadis ezberleme faaliyeti Mısır’da olduğu gibi yaygın değildir. Evliya Çelebi’nin “Gelibolu ahalisinin her birerleri nice bin hadisi şerif ezberlemişlerdir”²⁹ ifadesi Osmanlı coğrafyasında hadis ezberinin çok az olduğunu ve yaygın olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla kuruluş döneminde Rumeli’de gazalarla ve bunların doğurduğu sıkıntılarla mücadele eden ve kurumlarının oluşması uzun bir zaman alan Osmanlı toplumunda hadis faaliyetlerinin yaygınlaşması epeyce bir zaman almıştır. Tarihin akışı içerisinde Osmanlı

²⁶ Yardım, “*Darulhadis*”, DİA, VIII, 531.

²⁷ Okiç, a.g.e., s. 110.

²⁸ Okiç, a.g.e., s. 109.

²⁹ Okiç, a.g.e., s. 109 (dipnotta)

toplumunun hadisle tam anlamıyla buluşması Devlet-i Aliyye'nin son dönemlerine tesadüf etmektedir.

İslam dünyasında hadis derslerinin daha sistemli bir şekilde tahsil edilmesi için tesis edilen dâruhadislerin Osmanlıdaki ilk örnekleri de kısmî olarak İslam dünyasındaki sistematığe uygun olarak açılmaya çalışılmıştır. Ancak zaman içerisinde belki de haddinden fazla dâruhadisin açılması, bu medreselerin normal medrese statüsüne kavuşmasına yol açmış ve medreselerde tedris edilen dersler dâruhadislerin programına girmiştir. Ali Yardım da Osmanlılardaki ve diğer ülkelerdeki dâruhadislerin tamamının ihtisas merkezi özelliğine sahip olmadığını dile getirmekte ve bunun sebebini şöyle izah etmektedir: *“bir şehirde birden fazla ihtisas kurumu pek bulunmadığı gibi taşra yerleşim birimlerinde de ihtisas yapılmamaktadır. Öte yandan dâruhadis binalarının mimari yapısı ve hacim durumları ile müderrislerin pâyeleri dikkate alınınca da bu müesseselerin hepsinin birer ihtisas medresesi statüsünde olmadığı ortaya çıkar... İbn Asâkir'in ders verdiği Nûriyye Dâruhadisi, İbnü's-Salâh ve Muhyiddin en-Nevevî'nin hocalık yaptığı Eşrefiyye ile muhtemelen Kahire'deki Kâmiliyye ve Bağdat'taki Mustansiriyye darulhadisleri gibi Anadolu dışındaki bir kısım dâruhadislerle, Selçuklular devrinde kurulan Konya İnce Minareli Medrese ve Sivas Gökmedrese dâruhadisleri, Edirne Dâruhadis Medresesi ve İstanbul Süleymaniye Dâruhadisi gibi dâruhadislerin birer ihtisas medresesi olduğu kabul edilebilirse de diğer yüzlerce dâruhadisin bu niteliği taşıdığı söylenemez.”*³⁰

Ali Yardım'ın Edirne ve Süleymaniye Dâruhadisleri hakkındaki tespitlerini onaylayan ancak diğer dâruhadisler hakkındaki tesbitini farklı bir yorumla değerlendiren Yıldırım, Edirne ve Süleymaniye Dâruhadisinin mutlak manada ihtisas merkezi olup, diğer dâruhadislerin de meslek okulu hüviyetinde olabileceğini söylemektedir.³¹ Bu değerlendirme, dâruhadislerin tarihteki konumuna matuf olumlu bir yaklaşımdır. Fakat Osmanlı dâruhadisleri ile ilgili şu ana kadar ulaşılan veriler bu yorumu desteklememektedir. Zira Ali Yardım da bir yerde Osmanlılardaki *“darulhadislerde, hadis dersi dışında, hadisin daha iyi anlaşılmasını sağlayacak bir*

³⁰ Yardım, “Darulhadîs”, DİA, VIII, 531-532.

³¹ Yıldırım, *Anadolu Muhaddisleri*, s. 34.

takım bilgilerin verildiği de anlaşılıyor” derken, bu yorumun tahminden ibaret olduğunu açıkça ifade etmiştir.³²

Ali Yardım’ın konu ile ilgili dile getirdiği gerekçelerin üzerine Fahri Unan’ın, Osmanlı eğitim sistemi “*farklı medreselere göre farklı program hazırlayacak nitelikten uzaktır*”³³ şeklindeki tespitlerini eklediğimiz zaman, dârulhadislerin umûmî medreselerin müfredatından çok farklı bir programa sahip olmadıkları, yalnızca Edirne ve Süleymaniye gibi yüksek pâyeli dârulhadislerin ancak Temel İslam Bilimleri programına sahip olduğu söylenebilir. Bu düşünceyi ilk olarak, II. Murat’ın Edirne Dârulhadisi Vakfiye’sindeki “*müderriş efendi, şer’î ilimleri ve edebî fenleri okutacaktır*” şartı ve sonraki dönemde burada mantık vb. derslerin okunması açık bir şekilde teyid etmektedir.³⁴ İkinci olarak, Süleymaniye Dârulhadisi’nin ihtisas merkezi özelliğini koruyamadığı yönündeki mülâhazaları son dönem Bâyezid Ders-i âm Müderrişlerinden Eşrafzâde Şevketi Efendi (1934)’nin *Medâris-i İslâmiyye ıslahat programı*’nda dile getirdiği şu tesbitler de doğrulamaktadır: “*Dar-ül Hadisler; tıp medresesi, hendese medresesi unvaniyle tahsilin tefrikini ispat edecek bir takım mebaninin vücudu ihtisas tarzının bir aralık bizde de zuhurunu gösterirse de layık olduğu vechile takdir edilemediğinden paydar olamamıştır.*”³⁵

Eğitim faaliyetleri ve ilmî düşüncenin birbirinden bağımsız gelişme göstermesinin mümkün olmadığı bilinen bir gerçek olup, Osmanlı

³² Yardım, “*Osmanlı Devrinde Darulhadisler*”, Osmanlı (ed. Güler Eren), VIII, 172.

³³ Unan, a.g.m., *Divân İlmî Araştırmalar*, sy. 18, s. 97. Unan, Klasik dönem Osmanlı medreselerindeki müfredat programı ile ilgili kanaatlerini şöyle dile getirmiştir: “*Osmanlı medreselerinde nasıl bir müfredat programı uygulandığı ve hangi kitapların ders olarak okutulduğu meselesi yakın tarihlere kadar ciddi şekilde ele alınmış bir konu değildir. Dolayısıyla kesin bir kanaate ulaşmak için konuyla ilgili ciddi ve ilmî çalışmaların sayılarının artmasına ihtiyaç vardır. Fakat şimdiye kadar gerçekleştirilen araştırmaların ekseriyeti ve mevcut veriler, farklı medreselere göre farklı ders programları oluşturacak nitelikten uzaktır. Kâtib Çelebi dahi, tanıttığı kitaplar dolayısıyla medreselerde okutulan derslere (kitaplara) işaret ettiği halde bunların hangi medreselerde okutulduğunu belirtmez.*” Unan, a.g.y.

³⁴ 23. dpt. bkz.

³⁵ Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I – III, İstanbul, 1993, II, 438. Şevketî Efendi’nin “*Daruhadisler, tıp medresesi, hendese medresesi unvani*” ifadesi, ilk defa Süleymaniye Külliye’sinde tesis edilen ihtisas okullarının özel isimleridir. Bkz. Pakalın, a.g.e., II, 437; Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 33-34. Şevketî Efendi yukarıdaki açıklamayı 1908 inkılabından sonra teşebbüs olunan ıslahat hakkında yazdığı *Medâris-i İslâmiyye ıslahat programı* adındaki bir broşürde dile getirmektedir. Pakalın, a.g.e., II, 438. Ayrıca Atay, bu kitapçıkta dile getirilen ıslahat programının 1910 tarihinde Şevketi Efendi’nin hazırlayıp Şeyhulislam Musa Kâzım (1920) tarafından Sadrazamlığa sunulan tezkire olabileceğini söylemektedir. Atay, Hüseyin, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi Medrese Programları – İcâzetnâmeler Islahat Hareketleri*, 1. bs. İstanbul, 1983, s. 237, 238.

dâruhâdislerindeki eğitimin bir takım sosyal sebeplerden dolayı ilmî çalışmalara verimli bir şekilde yansımadağı iddia edilmektedir. Osmanlı hadisçiliğinin en tartışmalı konusu olan eğitim ve telif arasındaki ters orantının gerçekçi bir yaklaşım mı yoksa dönemin hadis çalışmalarındaki yetersizliğin eğitim faaliyetlerindeki eksikliklikten mi kaynaklandığı sorusunun cevaplandırılmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Bu maksad doğrultusunda Gürânî'nin Anadolu'ya gelmesinden kısa bir süre önce inşâ edilen ve ilk dönem medreselerinin en üst basamağında yer alan Edirne Dâruhâdisi'nde görev yapan müderrislerin ilmî alt yapısı, II. Murat'ın vakfiyesinden öğrendiğimiz kadarıyla Dâruhâdis kütüphanesi'nde bulunan kitapların nitelikleri ve hadis eğitimi araştırılarak, eğitim ve te'lîf arasındaki problemin sebepleri tesbit edilmeye çalışılacaktır.

1. Edirne Dâruhâdisinin Osmanlı Hadis Çalışmalarındaki Yeri

Osmanlı hadisçiliği hakkında yukarıda ortaya koyduğumuz olumsuz kanaatleri dönemin eğitim programları ve yine bu dönemde kaleme alınan eserlerin nitelik ve niceliği de teyid etmektedir. Eğitim programı içerisinde hadisin yerini belirlemek için en yüksek ihtisas merkezi olan Edirne Dâruhâdisi'nde görev yapan müderrisler, bunların hadis birikimlerinin hangi coğrafyadan beslendiği ve yine bu müderrislerin hadis ilimleriyle ilgili te'lîf ettikleri eserler ve dâruhâdis kütüphanesindeki kitapların niteliği konusunda biraz durmak istiyoruz. Zira kütüphânedeki kitapların muhtevâsı bize, müderrislerin hadis birikimi, dâruhâdisteki ilmî çalışmalar ve Osmanlı hadis çalışmalarının seyri hakkında önemli bilgiler sunacaktır.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Osmanlı'daki en önemli hadis ihtisas merkezlerinden biri olan Edirne Dâruhâdisi'nin yapımı, Osmanlı Devletinin kuruluşundan yaklaşık bir buçuk asır sonrasına rastlamaktadır. 838/1435 tarihinde eğitime başlayan dâruhâdisin ilk müderrisi Fahreddin A'cemî (865/1460-1461)'dir.³⁶

³⁶ Yıldırım, *Edirne Dâruhâdisi*, s. 61.

Fahreddin A'cemî'nin hayatının ilk dönemleri hakkında pek bilgi mevcut değildir.³⁷ Kaynaklarda Anadolu'ya gelmeden önce İrân'da Seyyid Şerif Cürçânî (816/1413) başta olmak üzere devrinin önde gelen âlimlerinden ders aldığı nakledilmektedir. Anadolu'ya geldiği zamanda Teftazânî'nin (792/1390) talebesi Burhânuddîn Haydar el-Herevî (830/1426)'den *Sahihu'l-Buhârî*'yi dinleyip icâzet almış, bilâhare Molla Fenârî'nin oğlu Mehmed Şah (839/1435)'a muîd³⁸ olmuştur. Edirne Müftülüğü'ne atanmadan önce çeşitli medreselerde müderrislik yapmıştır.³⁹

Dînî ilimlerdeki ihtisâsını usûlü'd-dîn düşünce sisteminin temsilcileri olan âlimlerin yanında tamamlayan Fahreddin A'cemî, 834/1430-1431 tarihinde Edirne müftülük/şeyhülislamlık görevine atanmıştır. Müftülük görevi sırasında Edirne'de inşa edilen dâruhâdis müderrisliği de kendisine tevcih edilmiş (838/1435) ve vefatına kadar (865/1460-1461) bu görevi sürdürmüştür.⁴⁰ Otuz yıldan fazla müftülük yapmış olan A'cemî'den pek çok âlim, hadis dersi almıştır. Hayreddin Halil İbn Kâsım (879/1474), Alâaddin Arabî (901/1496) ve Hocazâde (893/1488) bunlardan birkaçıdır.⁴¹ Hatta A'cemî'nin Haydar el-Herevî'den aldığı Buhârî icâzeti, Hocazâde'den Taşköprülü'nün babasına (935/1528), ondan da Taşköprülü (968/1561)'ye intikal ederek Osmanlı ilmî ve fikri hayatının canlanmasında önemli yere sahip ulemâ arasında yayılmıştır.⁴²

Fahreddin A'cemî'den sonra XVI. asrın başına kadar Edirne Dâruhâdisi'nde müderrislik yapan Sinan Paşa (891/1486), Alâaddin Efendi (901/1496), Ahmed Çelebi (927/1520) ve Molla Lütfi (899/1494) fikhî ve kelimî yönü kuvvetli âlimlerdir.⁴³ Hatta Sinan Paşa ve Molla Lütfi'nin felsefî ve aklî ilimlere eğilimleri ileri seviyededir.⁴⁴ Sinan Paşa zaman zaman kendi babası da dâhil olmak üzere

³⁷ Baltacı, Cahit, "*Fahreddin-i A'cemî*", DİA, XII, 82

³⁸ Muîd, mükâkereci, müderrisin derslerini tekrarlayıp izah eden ve müderris yardımcısı demektir. Baltacı, Cahit, *XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, I-II, 2. bs. İstanbul, 2005, I, 113. Bkz. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri Sözlüğü*, II, 573.

³⁹ Bkz. Taşköprülü, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, Dersâadet, İstanbul, trs, 38. Bkz. Ahmed Refik Bey, "*Osmanlı Şeyhülislamı*", İlmîyye Sâlnâmesi, 1. bs. Matba-i Âmire, Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye, 1334/1916, s. 327.

⁴⁰ Yıldırım, *Edirne Dâruhâdisi*, s. 61-62; krş. Taşköprülü, *Şekâik*, s. 38; Ahmed Refik Bey, *İlmîyye Sâlnâmesi*, s. 327.

⁴¹ Baltacı, "*Fahreddin-i A'cemî*", DİA, XII, 82.

⁴² Bkz. Taşköprülü, *Şekâik*, s. 38.

⁴³ Bkz. Yıldırım, *Edirne Dâruhâdisi*, s. 61-79.

⁴⁴ Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul, 1998, s. 206, 208.

şüpheli yaklaşımlarından dolayı tenkid edilmiştir.⁴⁵ Diğer taraftan talebesi Molla Lütü de felsefi düşünceleri sebebiyle itham edilmiş ve bu düşüncelerinden dolayı ama haklı ama haksız bir şekilde idam edilmiştir.⁴⁶ Alâaddin Efendi, Edirne Dâruhadisi'nde Fahreddin A'cemî'nin yanında muîd olarak çalışmıştır.⁴⁷ Ahmed Çelebi de İstanbul'un ilk kadısı Hızır Bey'in (863/1459) oğlu ve Sinan Paşa'nın da kardeşidir.⁴⁸

Edirne Dâruhadisi'nin açılışından itibaren yarım asırlık bir dönemde fıkıh ve kelam yönü ağırlıklı âlimler tarafından idare edilmiş olması, bu medresede hadis alanında ortaya konulan çalışmaları olumsuz yönde etkilemiştir. Zira dâruhadisin ilk beş müderrisinin eserleri arasında hadis ile ilgili yalnızca bir çalışma bulunmaktadır. Bu da Molla Lütü'nin Buhârî ile ilgili ta'lik türündeki çalışmasıdır. Diğer taraftan aynı müellifler fıkıh ve kelâma dair birçok eser te'lif etmişlerdir. Dolayısıyla ilk beş müderrisin eserleri arasında hadis ile ilgili çalışmanın yok denecek kadar az olması, Edirne Dâruhadisi'ndeki hadis çalışmalarının durumunu izah etmeye kifâyet edeceği kanaatindeyiz.

Öte yandan Selahattin Yıldırım, *Osmanlı İlim Geleneğinde Edirne Dâruhadîsi ve Müderrisleri* isimli çalışmasında 1742'ye kadar dâruhadiste görev yapan yüz müderrisin biyografisini ve eserlerini tanıtmıştır. Burada görev yapan müderrislerin eserlerine baktığımız zaman da çok çarpıcı bir tablo ile karşılaşmaktayız. Özellikle Sahn-ı Semân medreselerinin açılışına kadar, 1435 – 1470 tarihleri arasında Osmanlı eğitim kurumlarının en üst basamağında yer alan⁴⁹ ve Süleymânîye Dâruhadisi'nin açılmasına kadar (964/1557) bir asırdan fazla en önemli dâruhadis konumunda bulunan Edirne Dâruhadisi'nde görev yapan

⁴⁵ Taşköprülü, *Şekâik*, s. 106-107. Sinan Paşa (891/1486) babası Hızır Bey İstanbul kadılığına tayin olduğu zaman on üç on dört yaşlarındaydı. Burada anne tarafından dedesi olan Molla Yegân'ın derslerine devam eden Molla Gürânî ve daha başka devrin büyük âlimleriyle tanışmıştır. Molla Gürânî ile diyalogları anne tarafından dedesi Molla Yegân'ın halka derslerine dayanan Sinan Paşa, Fatih döneminde vezirliğe kadar yükselmiş iken bilahare azledilmiş ve Seferhisar kadılığı ve müderrisliği kendisine tevcih edilerek İstanbul'dan uzaklaştırılmıştır. Koç, Aylin, “*Sinan Paşa*”, DİA, XXXVII, 229.

⁴⁶ Bkz. Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 205, 227.

⁴⁷ Alâaddin Efendi, Molla Gürânî Bursa'da müderris iken bir süre ondan hadis okumuştur. Bkz. bu Tez, “*Talebeleri*”.

⁴⁸ Ahmed Çelebi'nin hayatı için bkz. Taşköprülü, *Şekâik*, s. 109

⁴⁹ İpşirli, “*Medrese (Osmanlı Dönemi)*”, DİA, XXVIII, 329.

müdrislerin eserleri, bize dâruhadisteki müdrislerin eğilimleri hakkında önemli ipuçları vermektedir.

Süleymaniye Dâruhadisi'nin açıldığı 964/1557 tarihine kadar⁵⁰, Edirne Dâruhadisi'nde görev yapan yirmi yedi müdristen on ikisi yaklaşık 280 civarında çalışma yapmıştır. Bunlardan 12 tanesi hadis ile ilgilidir. Hem genel toplamda hem de hadis çalışmaları arasında rakamın yüksek olmasında, iki yüz civarında çalışması bulunan İbn Kemal (940/1533)'in on tane hadis eseri etkili olmuştur. İbn Kemal'in çalışmalarını çıkarınca 79 çalışma arasında hadis ile ilgili eser sayısı ikiye düşmektedir. İbn Kemal'in eserleriyle beraber veya bunlar olmadan müdrislerin telifleri arasında hadis çalışmalarının oranı her halükarda %5'in altında kalmaktadır.

Hadis alanında çalışmaları bulunan dâruhadis müdrislerinden Molla Lütfi, İbn Kemal ve Muhyiddin Mehmed Efendi (Seydî Çelebi)'nin *Sahihu'l-Buhârî* ile ilgili çalışmaları hakkında aşağıda bilgi verilecektir.⁵¹ Ancak burada kısaca şuna temas etmekte fayda mülâhaza ediyoruz. Molla Lütfi ve İbn Kemal'in Buhârî üzerine yazdığı ta'likler günümüze ulaşmamıştır. Ta'lik çalışmalarının müelliflerin kitap kenarına aldıkları açıklama ve notlardan ibaret olduğu düşünülmektedir. Seydî Çelebi'nin Buhârî'den seçtiği yönetimle ilgili yüz kadar hadisin şerhi de çok geniş olmadığı gibi genelde Kirmânî'nin şerhinden hulâsâ edilmiştir. Diğer taraftan Osmanlı âlimleri arasında velûd bir âlim olan İbn Kemal'in hadis alanındaki on eserinin birkaçı kırk hadis çalışması, bazıları da birkaç hadisin şerhinden oluşan risâlelerdir.⁵²

Edirne Dâruhadisi'nin müfredatı hakkında detaylı bir malumat tesbit edilememiştir. Ancak Sultan II. Murad'ın hadis rivayeti için yaptırdığı ve dâruhadisin vakfiyesine yazdırdığı; felsefe ilimleriyle iştilal edilmemesi hakkındaki kat'i yasağa rağmen Molla Lütfi, talebesi İbn Kemal'e mantığa dair *Hâşiye-i Şerhu'l-*

⁵⁰ Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 34.

⁵¹ Seydî Çelebi'nin Buhârî'deki yönetimle ilgili hadislerden topladığı ve bunlara kısa açıklamalar zikrettiği çalışması Mehmet Erdoğan tarafından Buhârî'nin Yönetim Esasları adıyla yayımlanmıştır. Molla Lütfi'nin Buhârî'ye talik olarak hazırladığı çalışmanın şu ana kadar herhangi bir nüshası tesbit edilememiştir.

⁵² Güler, İbn Kemal'in hadis çalışmalarının rivayet ilimleri açısından bir takım zaafı taşıdığı belirtmektedir. Güler, Zekeriya, "*Vesîle ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri*", Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (ed. Ethem Cebecioğlu), sy. 10, Ankara, 2003, s. 81-82.

Metâli'i burada okutmuştur.⁵³ Dârulhadiste belki direkt olarak felsefe kitapları okutulmamıştır. Ancak felsefe ilimlerinden sayılan mantık kitaplarının burada okutulduğu kesindir.⁵⁴ Medreselerde mantık kitaplarının okutulması eğitim programı açısından tenkid edilecek bir husus değildir. Fakat Edirne Darulhadisi'nde mantıktan okunan veya okutulan kitap isimlerinin kayda geçmesine rağmen hadis dersleri ile ilgili önemli bir bilginin tesbit edilememesi düşündürücüdür.

Öte yandan Edirne Dârulhadis Kütüphanesi'ndeki kitaplara bakıldığı zaman, kuruluş dönemi medreselerinin en üst basamağında yer alan dârulhadiste yürütülen hadis eğitiminin yüksek seviyede olmadığı âşikardır. 835/1438 tarihli dârulhadisin kütüphane kayıtlarında zikredilen yetmiş bir cilt kitaptan beşi tefsir, on biri fıkıh ve on üçü hadis bilim dalına ait eserden oluşmaktadır. Yıldırım, kitapların cilt sayısına bakarak hadis alanındaki kitapların fıkıh ve tefsire dair kitapların toplamından daha fazla olduğu yönünde kanaat belirtmiştir.⁵⁵

Yıldırım'ın kütüphanedeki kitaplarla ilgili yorumu Osmanlı hadis çalışmaları hakkında iyimser bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Ancak şu bir gerçek ki, kütüphanedeki kitaplar cildinden ziyade alana göre tasnif edilip birkaç mükerrer kitap da tek kitap sayılınca, hadis kitapları ile fıkıh kitaplarının adedi arasında ciddi bir fark bulunmadığı ve aşağı yukarı eşit olduğu görülmektedir. Edirne Dârulhadisi'nde, Buhârî (üç), Müslim (iki); İbn Mâce (bir), Meşârik (bir), Câmiu'l-Usûl (bir), Kütüb-i Sitte (bir); iki farklı Buhârî şerhi (şerhlerden birinin İbnü'l-Mülakkın (804/1401)'a ait olduğu belirtilmiş, diğerinin müellifi zikredilmemiştir), bir Mesâbih şerhi (Zeynelabidîn), bir de müşkilü'l hadis alanında eser bulunmaktadır.⁵⁶ Mükerrerlerle beraber on sekiz hadis kitabı bulunan kütüphanede mükerrerleri çıkardığımız zaman -kütüb-i sitte'yi altı kitap sayarsak- on iki farklı hadis kitabı bulunmaktadır. Diğer taraftan fıkıhla ilgili on bir farklı kitap bulunan dârulhadis kütüphanesinde tefsirle ilgili beş kitap bulunmaktadır.

Rakamsal tartışmaya girmeden, Süleymaniye Dârulhadisi'nin açılışına kadar birinci derecede ihtisas merkezi durumunda olan Edirne Dârulhadis

⁵³ Bkz. Taşköprülü, *Şekâik*, s. 226.

⁵⁴ Yıldırım, *Edirne Dârulhadîsi*, s. 56-57.

⁵⁵ Yıldırım, *Edirne Dârulhadîsi*, s. 48-50.

⁵⁶ Bkz. Yıldırım, *Edirne Dârulhadîsi*, s. 48-50, 187-188.

Kütüphanesi'ndeki hadis kitaplarına bakarak; dâruhadisteki hadis derslerinin rivayet geleneğine uygun birkaç hadis kitabı üzerinden yürütüldüğü ve Buhârî ile *Mesâbihu's-Sünne*'nin okunmasına ehemmiyet verildiği şeklinde bir tahmin yapılabilir. Zira sınırlı sayıda hadis kitabı bulunan dâruhadiste genellikle Buhârî ile Beğavî'nin *Mesâbih*'inin rivayetüne yönelik dersler yapıldığını Taşköprülü'nün XV ve XV. yüzyıllardaki âlimlerinin biyografilerinde naklettiği ifadeler de teyid etmektedir. Zira Taşköprülü bu dönemin âlimlerinin hadisçiliğini tanıtırken *Sahîhu'l-Buhârî* ve Beğavî'nin *Mesâbih*'ini okuduklarını belirtmiş diğer hadis kitaplarının isimlerinden bahsetmemiştir.⁵⁷ Ayrıca Taşköprülü'nün kendi eğitimi ve müderrisliği hakkında verdiği bilgiler de orta seviyedeki medreselerde *Mesâbih*, yüksek pâyeli medreselerde Buhârî'nin okutulduğu yönündeki tesbitleri desteklemektedir.⁵⁸

Sonuç olarak, bir asırdan fazla en yüksek pâyeli dâruhadis olarak hizmet veren Edirne Dâruhadisi, müderrislerinin hadis birikiminin eksikliği ve rivayet ilimlerine dair kaynakların yetersizliğinden dolayı Osmanlı hadis çalışmalarında etkin bir rol oynayamamıştır. Süleymaniye Dâruhadisi açılıncaya kadar bu medresede görev yapan yirmi yedi müderristen yalnızca üçünün hadis alanında eserinin bulunması, bunun önemli göstergesidir. Halbuki bu süre zarfında medresede görev yapan yirmi yedi müderristen on ikisi, fıkıh ve kelâm başta olmak üzere çeşitli bilim dallarında üç yüze yakın eser telif etmişlerdir. Bu da kuruluşun başlayarak Fatih ile öne çıkan fıkıh ve kelâm ağırlıklı düşünce yapısı karşısında hadis ilimlerinin Osmanlı düşünce hayatı içerisinde gelişmesini, eğitim kurumlarında yerleşmesini ve kökleşmesini engellemiştir.⁵⁹

⁵⁷ Taşköprülü, *Şekâik*, s. 38, 170, 255, 355.

⁵⁸ Taşköprülü, *Şekâik*, s. 38, 269, 327, 328, 329, 330. Taşköprülü kendi eğitimi sırasında Buhârî ve *Mesâbih*'den farklı olarak hadis konusunda Kâdî İyâd'ın *Şifâ* adlı eserini okuduğuna dair bilgi vermiştir. Bkz. Taşköprülü, *Şekâik*, s. 327.

⁵⁹ Fatih Kanunnâmesi hakkında bilgi veren Âlî'nin ve Süleymânî'ye Dâruhadis vakfiyesindeki ifadeler sultanların teşviklerinin hadisin özellikle teberrük cihetiyle okunması noktasında etkili olduğunu akla getirmektedir. Bkz. Ünver, Süheyl, *Fatih Külliyesi ve zamanı ilim hayatı*, İstanbul, 1946, s. 125; Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 19; Süleymaniye Vakfiyesi'nde teşvikler için bkz. bu Tez, s. 23 (dpt.). Ayrıca Osmanlı ilmî düşüncesinin ortaya çıkışında Fahreddin Râzî mektebinin etkisi için bkz. Ocak, Ahmet Yaşar, *"Düşünce Hayatı (XIV-XVII. Yüzyıllar)"*, Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi (ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), IRCICA, İstanbul, 1998, II, 174-186; Lekesiz, M. Hulûsi, *"Osmanlı İlmî Zihniyeti: Teşekkülü, Gelişmesi ve Çözülmesi Üzerine Bir Tahlil Denemesi"*, Türk Yurdu, c. XI, sy. 49, Eylül-1991, s. 23-24

Osmanlı hadis çalışmalarında iyimser düşünen bazı araştırmacılar, Osmanlı dâruhadislerinde veya medreselerinde diğer İslam ülkelerindeki hadis eğitimini aratmayacak seviyede bir eğitim verildiğini dile getirmektedirler.⁶⁰ Ancak böyle bir düşünceyi ilk dönem Osmanlı hadis faaliyetleri veya dâruhadislerdeki eğitim için söylememiz çok zordur. Zira Edirne Dâruhadisi'nde bir asrı (1438-1564) geçen bir dönemde görev yapan müderrislerden üçünün hadis alanında telifi var iken, diğer taraftan aynı dönemde dâruhadiste görev yapmamış on ile onbeş arasında müellifin hadis konusunda kalem oynattığını görüyoruz. Özellikle Molla Gürânî başta olmak üzere aşağıda bir kısmını Buhârî ve *Meşârik* şârihleri arasında tanıtacağımız Abdurrahîm el-Abbâsî, Şeyzâde ve Atûfî gibi hadis konusunda ciddî çalışmaları bulunan âlimlere Edirne Dâruhadisi'nde görev verilmemiştir. Diğer taraftan Suyûfî'den (911/1505) ders alan Molla Arap (938/1531) ve aslen Mısır'lı olan ve hadis ilimlerinden çeşitli icâzetleri bulunan Abdurrahîm İbn Abdurrahman el-Abbâsî

⁶⁰ Özafşar, “*Osmanlı Eğitim, Kültür ve Sanat Hayatında Hadis*”, Türkler, XI, 359. Özafşar konuyla ilgili kanaatlerini şöyle dile getirmiştir: “*Osmanlı dâruhadislerinde yetişen hadîşçilerin sadece birkaç hadis kitabını okuduklarını düşünmek yanıltıcı olur. Hele hele buna bakarak bu okullarda yetişenleri hadis formasyonu bakımından İslam dünyasının diğer bölgelerindeki emsallerinden geride addetmek şâfdillik olur. Devrin ilim anlayışı çerçevesinde okunması mutad olan temel hadis kaynakları resmî ve sivil hadis meclislerinde de okunmaktadır. Bunu görmek için Zâhid el-Kevserî (1952)'nin hadis alt yapısına bakmak yeterlidir.*” Özafşar, a.g.m., s. 361. Özafşar konuyla ilgili kanaatlerini Zâhid el-Kevserî'nin icâzetindeki kitaplara bağlı olarak ortaya koymaktadır. Ancak Zâhid el-Kevserî'nin icâzetindeki çeşitli türdeki hadis kitapların rivayeti, Rudânî (1094/1683), Aclûnî (1162/1749), Hibetullah el-Ba'î (1224/1809) ve Ervâdî (1275/1858) gibi muhaddislere dayanmakta sonrasında da Şam, Mısır ve Hicâz bölgesindeki âlimlere intikal etmektedir. Dolayısıyla Rudânî, Aclûnî, Hibetullah el-Ba'î ve Ervâdî vesilesiyle XVII, XVIII ve XIX. asırlarda Osmanlı coğrafyasına intikal eden Kevserî'nin icâzetindeki hadis kitaplarının baştan itibaren resmî ve gayri resmî Osmanlı eğitim kurumlarında okunduğunun ileri sürülmesi hatalıdır. Aşağıda “*XVII ve XIII. Asırda Hadis Faaliyetlerinin Gelişmesi*” konusunda Kevserî'nin icâzetinde yer alan rivayetlerin Osmanlı coğrafyasına geçiş tarihi ile ilgili geniş bilgi verilektir. Ayrıca Özafşar, Yusuf Efendi'nin hocalarından Ayasofya şeyhi Süleyman Fâzıl (1134/1722)'ın hadisteki şeyhleri arasında Mezzâhi, Şabramullisi, Remli ve Rudânî'yi saymaktadır. Özafşar, a.g.m., s. 361; Krş. Kevserî, *et-Tahrîru'l-Vecîz fîmâ Yebteğîhi'l-Müstecîz*, haz. Abdulfettâh Ebû Gudde, 1. bs. Halep, 1413/1993, s. 36. Ancak Süleyman Fâzıl 1080/1669 tarihinde çıktığı hac yolculuğunda Şam, Kahire, Kudüs, Mekke ve Medine gibi şehirleri dolaşarak buralardaki değerli hocalardan çeşitli icâzetler almıştır. Bkz. Hatiboğlu, İbrahim, “*Süleyman Fâzıl Efendi*”, DİA, XXXVIII, 86. Bu bilgiler, Süleyman Fâzıl'ın hadis birikimini bu yolculuk sırasında elde ettiği ve ona dayanan icâzetlerin aslında XVII. yüzyılın sonunda Mısır ve Şam bölgesinden Osmanlı ilmi çevrelerine intikâl ettiğini göstermektedir. Diğer taraftan Uzunçarşılı hadis usûlü derslerinin Edirne Dâruhadisi'nde ve miftah medreselerinde tedris edildiğini söylemekte ve bu görüşüne Taşköprülü'nün tedris hayatını örnek göstermektedir. Bkz. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 29. Ancak aşağıda da açıklanacağı gibi, Taşköprülü, hem talebelik hem de müderrislik dönemi ilgili verdiği bilgiler arasında hadis usûlü eseri zikretmemektedir. Osmanlı âlimlerinden ilk defa Kâtib Çelebi'nin tedris programında hadis usûlü kitabı görülmektedir. Biz burada Edirne Dâruhadisi'nde hadis usûlü derslerinin okunmadığı iddiasının peşinde değiliz. Ancak şu ana kadar ilk dönem Osmanlı âlimlerinin Edirne Dâruhadisi'nde okudukları kitaplar arasında hadis usûlü dersine dair bir ayrımı tesbit edilememiştir. Ayrıca dâruhadisin kütüphanesinde hadis usûlü kitabı da bulunmamaktadır.

(963/1556) gibi Mısır'ın hadis birikimini taşıyan âlimlerin dâruhadislerde görev almamış olmaları, bu medreselerin işlev açısından hadis ilimlerine hizmetten ziyâde bürokratik anlamda büyük kadılıkların insan kaynağını oluşturan eğitim kurumları olarak hizmet verdiğini göstermektedir.⁶¹

Yukarıda Edirne Dâruhadisi'nin müderrislerinin ilmî muhîinde de görüldüğü gibi kuruluştan itibaren yüksek pâyeli medreselerde Mısır'da eğitim gören âlimlerden ziyâde, İran ve Semerkant bölgesinde yetişen müderrislere görev verilmiştir. Bu da dâruhadislerin bölgenin hadis birikimiyle tanışmasındaki en önemli gecikme sebepleri arasında sayılabilir.

Edirne Dâruhadisi'nde görev yapan müderrislerin fıkıh, kelim hatta geometri ve edebiyat gibi farklı alanlardaki eserleri ile resmî idârenin beklentileri ve ilmî birikimleri arasındaki uyum, aslında dönemin ilmî çalışmalarının düşünce hayatında öne çıkan mekteplerin eğilimleri doğrultusunda şekillendiğini izah etmeye kifâyet edecektir. Bu bağlantıların kabul edilmemesi veya aksinin iddia edilmesi herhalde mümkün değildir. Bir diğer ifade ile eğitim – te'lif arasındaki yakın ilişki göz ardı edilerek, fıkıh, kelim hatta edebiyat ve geometri sahasında eser veren müderrislerin hadis birikimlerinin yüksek seviyede olduğu iddia edilemez. Çünkü fıkıh ve kelim konularında yazılan şerh, hâşiye ve ta'lik türündeki çalışmaların çoğunluğu müderrislerin talebelik sırasında veyahut imtihana hazırlanırken kitap kenarına aldıkları notlardan ibarettir.⁶² Bu da, medreselerde fıkıh ve kelim ile ilgili derslerin yoğunluğunu göstermek için yeterlidir. Zira müfredât içerisindeki hadis dersleri de fıkıh, kelim veya diğer ilimler kadar yoğun olsa idi, muhakkak hadis konusundaki çalışmaların sayısı da epeyce fazla olurdu.⁶³

Osmanlı âlimlerinin birikimleri, eğilimleri, resmî idârenin beklentileri ve eserleri arasında ortaya çıkan bağlantılar, dönemin hadis çalışmalarının diğer İslam ülkelerinden geri kalmadığı yönündeki kanaatlerin gerçeği yansıtmadığını

⁶¹ Uzunçarşılı, Süleymaniye Dâruhadisi'nden büyük kadılıklara atanma usûlünü şöyle izah etmiştir: “Mahreç mevleviyetleri diye anılan Kudüs, Halep, Eyüp, Selânik, Tırhala, Yenişehir, Galata, İzmir, Sofya, Trabzon ve Girid kadılıklarından biri münhal olursa buraya doğrudan Süleymaniye Dâruhadis müderrisi atanmakta eğer o istemezse onun altındaki Süleymaniye müderrislerinden herhangi birine teklif edilmektedir.” Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 38.

⁶² Unan, Fahri, *Kuruluşundan Günümüze Fâtih Külliyesi*, Ankara, 2003, s. 367.

⁶³ Osmanlı alimlerinin hadis konusundaki çalışmaları ile ilgili istatistikler için bkz. bu Tez, s. 53.

göstermektedir. Ancak dâruhadislerdeki eğitimin şumullü olduğu fakat bunun hadis çalışmalarına olumlu yansımadağı (tezâhür etmediğı) şeklindeki düşünce, medrese müfredâtına dair bir takım incelemelerin yapılmasını zorunlu kılmaktadır. Burada medrese müfredatını anlatan eserler başta olmak üzere, Taşköprülü ve Kâtib Çelebi (1067/1658) gibi âlimlerin eğitimleri sırasında aldıkları ders programları tetkik edilerek resmî ve gayrî resmî eğitim kurumlarında hadis ilimlerine dair okutulan kitaplar tesbit edilmeye çalışılacaktır.

2. Medrese ve Dâruhadislerde Hadis Eğitim ve Öğretimi

Osmanlı medreselerinde okunan kitaplarla ilgili yapılan araştırmalarda genel olarak dâruhadislerin programları hakkında pek bilgi bulunmadığı belirtilmekte fakat zaman zaman da bu medreselerde bazı hadis usûlü ve metin kitaplarının okutulduğu öne sürülmektedir.⁶⁴ Dâruhadislerde hadis ilimleriyle ilgili okunan kitaplar konusunda şu ana kadar net bir kaynağa ulaşılmış değildir. Bu husustaki açıklamalar, dâruhadis ismine veya bu medreselerin İslam dünyasındaki ortaya çıkış sebeplerine bağlı olarak yahut da son dönem medrese programları ile bilgilerin önceki asırlara uyarlanmasıyla ortaya konulmuş müsbet yaklaşımlar bir diğer ifadeyle iyimser değerlendirmelerdir. Aşağıda da belirtileceğı gibi dâruhadislerin müfredatında yer aldığı tahmin edilen kitapların isimleri Taşköprülü ve Kâtib Çelebi gibi bazı müelliflerin otobiyografilerine veya *Kevâkib-i Seb'a* ve *Nazmu'l-Ulûm* gibi medrese müfredatı hakkında umûmî bilgi veren kaynaklara dayanmaktadır. Dolayısıyla bu hadis dersleri veya hadis kitapları dâruhadislere özel müfredat programı olarak değerlendirilemez. Bilakis bunları Osmanlı medreselerinde okunan hadis kitapları veya medreselerdeki hadis programı olarak ele almak gerekmektedir.

Fahri Unan, eğitim kurumlarında uygulanan programlar arasında herhangi bir ayrıma işaret edilmemesinden ve müfredatların toplu zikredilmesinden hareketle, Osmanlı eğitim sisteminin farklı medreselere göre farklı ders programları oluşturacak nitelikten uzak olduğu tesbitinde bulunmuştur.⁶⁵ Dolayısıyla dâruhadislerde takip edilen ders programları diğer medreselerden çok farklı değildir. Belki, Edirne ve

⁶⁴ Baltacı, *İslâm Medeniyeti*, s. 164; Cihan, Sadık, “*Osmanlı Devrinde Türk Hadisçileri Tarafından Yazılan Usulü Hadis Eserleri, Risâleleri ve Nuhbetü'l-Fiker Üzerine Yazılan Şerh ve Tercümeleler*”, A.Ü.İ.F.D., sy. 1, Erzurum, 1976, s. 127. Bkz. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 23, 38.

⁶⁵ Unan, a.g.m., s. 97.

Süleymaniye gibi yüksek pâyeli darulhadislerde okunan hadis kitapları diğer medreselerden farklılık arz edebilir.⁶⁶ Ancak Süleymaniye'den aşağıdaki dâruhâdislerin programı kendi seviyesindeki diğer medreselerle aynıdır. Burada medreselerde okunan hadis kitaplarıyla ilgili ulaşacağımız veriler aynı zamanda dâruhâdislerin programı olarak karşımıza çıkacaktır.

Dâruhâdislere özel bir programın mevcut olmadığını gösteren kaynakların başında XV. yüzyılda medrese müfredatını düzenleyen *Kânûnnâme-i Talebe-i Ulûm* diğer bir adıyla *Kânûn-ı Örfiyye-i Osmâniyye* adlı resmî talimatnâme gelmektedir. Diğer taraftan XVI. yüzyıl medrese müfredatı hakkında önemli bilgiler veren Taşköprülü (968/1561) ve Gelibolulu Âlî (1008/1600) de dâruhâdislere dair özel bir programdan bahsetmemişlerdir. XVII. yüzyılda Osmanlı medreselerinde okunan kitapların tasnif ve tertibi için İshak İbn Hasan et-Tokâdî (1110/1689) tarafından kaleme alınan *Nazmu'l-Ulûm* ve XVIII. yüzyılda Fransız hükümetinin isteği üzerine 1115/1741 tarihinde hazırlanan *Kevâkib-i Seb'a*'da ve bunlardan başka Saçaklı-zâde Muhammed İbn Ebû Bekir el-Maraşî (1145/1732)'nin *Tertîbu'l-Ulûm*, Erzurumlu İbrahim Hakkı (1194/1780)'nin *Tertîbu'l-Ulûm* ve Nebi Efendizâde Ali İbn Abdillâh el-Uşşâkî (1200/1785-86)'nin *Kasîde fi'l-Kütübi'l-Meşhûre fi'l-Ulûm* adlı eserlerinde de dâruhâdislerin programından bahsedilmemiştir.⁶⁷ Osmanlı medreselerinde okunan kitapları hiyerarşik bir sıralamaya tabi tutarak medreselerde okunan kitapları ve buralardaki müfredatı tarihi birer tutanak olarak kaydeden yukarıdaki müelliflerin tamamının dâruhâdislerdeki programları görmezlikten gelmiş olması düşünülemez. Zira bu müelliflerin teliflerindeki gayesi Osmanlı medreselerinde okunan kitapların tesbit ve takyididir. Şayet dâruhâdislerde diğer medreselerden farklı nev'i şahsına münhasır bir müfredat olsa idi, bu yedi sekiz müelliften biri muhakkak bu konuyu ele alırdı. Ayrıca bu kaynaklarda dâruhâdislerin programı zikredilmediği gibi şöyle veya böyle farklı bir program uygulandığına da işaret edilmemiştir. Fransız hükümetinin İstanbul'daki elçiliğinin isteği üzerine hazırlanan *Kevâkib-i Seb'a*'da diğer kaynaklardan farklı olarak her basamaktaki müfredat hakkında geniş bilgi

⁶⁶ Yukarıda da dile getirildiği gibi hadis kitapları arasındaki farklılık Edirne ve Süleymaniye gibi yüksek pâyeli medreselerde Buhârî'nin okunması ile daha aşağıdaki medreselerde *Mesâbîh*'in okunması cihetindedir.

⁶⁷ Bkz. İzgi, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, (Riyâzî İlimler), I-II, İstanbul, 1997, I, 68-183; Bkz. Baltacı, *İslâm Medeniyeti*, s. 165 – 191; İpşirli, "Medrese (Osmanlı Dönemi)", DİA, XXVIII, 329.

verilmiştir. Hatta Cevat İzgi, *Kevâkib*'in Osmanlı medreselerinde her ilimde okunan kitaplar hakkında istenen ölçüde bilgi verdiğini ve bu eserden Osmanlı öğretim programı hakkında tam bir malumat elde edilebileceğini belirtmiştir.⁶⁸ Müfredatı geniş bir şekilde ele alan *Kevâkib-i Seb'a*'da dâruhadislere dair özel bir programdan bahsedilmemiştir. Fakat hadis derslerinin eğitimin hangi kademelerinde programa girdiği konusunda detaylı bilgi verilmiştir. Bu da baştan itibaren belirtildiği gibi Osmanlı dâruhadislerindeki programın diğer medreselerden çok farklı olmadığını gösteren önemli bir bulgudur.

Farklı zaman dilimlerinde kaleme alınmış olan yukarıdaki eserlerden hareketle hadis derslerinin tesbiti, genelde medreseler özelde dâruhadislerdeki hadis programını ortaya çıkarmamızı sağlayacaktır. Bu sebeple yukarıdaki eserler başta olmak üzere zaman zaman da otobiyografilerden yararlanarak Osmanlı eğitim kurumlarında okunan hadis kitaplarını tespit ederek Osmanlı hadis çalışmalarının seyri hakkında bir sonuca ulaşmaya çalışacağız.

Şu ana kadar medrese müfredatı hakkında elde edilen belgelerin ilki olma özelliğini taşıyan ve Fatih döneminde hazırlandığı tahmin edilen *Kânûnnâme-i Talebe-i Ulûm* veya *Kânûn-ı Örfiyye-i Osmâniyye* adlı tâlimatnâmede dâruhadislerle ilgili bir açıklamaya yer verilmediği gibi program içerisinde hadis derslerine de rastlanmamaktadır. Bu talimatnâmedeki programa geçmeden Osmanlı eğitim sistemi konusunda kısa bir hatırlatmada bulunmak istiyoruz.

XV. yüzyılda Osmanlı Umûmî Medreseleri Fatih Sultan Mehmed tarafından aşağıdan yukarıya doğru Hâşiye-i Tecrîd (yirmili), Miftâh (otuzlu), Telvîh (kırklı), Hariç ve Dâhil ellili, Sahn-ı Semân medreseleri şeklinde hiyerarşik bir sınıflamaya tabi tutulmuştur.⁶⁹ Altı basamaklı bu öğretim sisteminde takip edilecek dersler *Kânûnnâme-i Talebe-i Ulûm (Kânûn-ı Örfiyye-i Osmâniyye)*'da yukarıdan aşağıya şu şekilde tavsif edilmiştir:

A. Yüksek rütbeli müderrislerin (*şuyûh-ı müderrisîn*) okutacağı eserler:

1. *Şerh-i Adud* (usûl-i fıkıh)
2. *Hidâye* (fıkıh, furû)

⁶⁸ İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, I, 68.

⁶⁹ Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 11, 36, 56. Bkz. Baltacı, *İslâm Medeniyeti*, s. 155.

3. *Keşşâf* (tefsir)

4. Kendi seçtikleri kitaplar

B. Rütbece ikinci sırada bulunan müderrislerin okutacağı eserler:

1. *Telvîh* (usûl-i fıkıh)

C. Üçüncü sıradaki müderrislerin okutacağı eserler:

1. *Miftâh* (belâgat)

D. Dördüncü sıradaki müderrislerin okutacağı eserler:

1. *Şerh-i Tevâli'* (kelâm)

2. *Şerh-i Metâli'* (mantık)

3. *Mutavvel* (belâgat)

4. *Hâşiye-i Tecrîd* (kelâm) *Tetimme* Medreselerinde ise, *Şerh-i Şemsiyye* isimli mantık ve *İsfahânî* isimli kelâm kitaplarının okutulması öngörülmüştü.⁷⁰

Bu kânunnâmede adları geçen dersleri ve kitap isimlerini aynen veya benzer şekilde Gelibolulu Mustafa Âlî ve Kâtib Çelebi de zikretmişlerdir. Her iki müellifin verdiği bilgiler arasında temel dersler arasında hadis derslerine/kitaplarına rastlanmamaktadır.⁷¹ Fakat Âlî, öğretimin sondan bir önceki basamağında yer alan dâhil ve hâriç ellili medreselerde (yüksek öğrenim) müderrisin derse başlamadan evvel *Mesâbîh* veya *Meşârik* yahut *Buhârî* ve *Müslim*'den bir hadisi okuyup izah ettikten sonra derse başladığını özellikle belirtme ihtiyacı hissetmiştir.⁷² Bu açıklamaya göre, dersten önce hadis okuma faaliyeti hadisin müfredât içinde temel ders olarak ele alınmadığını göstermektedir.⁷³

⁷⁰ Unan, a.g.m., s. 99; Atay, a.g.e., s. 80; Bkz. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 13.

⁷¹ Atay, a.g.e., s. 85, 87. Bkz. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 19. Yukarıda zikredilen tüzükte, müderrislerin kendilerinin seçecekleri kitaplardan da söz edilir. Bu durum, öğretimde muhtâriyet gibi yorumlanmaya imkân verse bile, zaman içerisinde, müderrislerin kendi tahsil dönemlerinde okudukları kitapları, bilahare bir *müderris* olarak vazife aldıktan sonra okutmalarına yol açmış olmalıdır. Unan, a.g.m., s. 99. Gelenekçi bir öğretim sistemi içerisinde gördüğümüz böyle bir seçme serbestliği, hadislerle ilgili bazı kitapların bu madde gereği medrese programlarına dahil edilme kolaylığını sağlamışsa da, bu yalnızca bazı metin kitaplarının okunması şeklinde tezahür etmiştir. Zira eğitimi hakkında geniş bilgi sahibi olduğumuz Taşköprülü'nün hadiste metin kitaplarına bağlı bir hadis eğitimi aldığını ve bundan dolayı müderrislik döneminde de aynı kitapları okuttuğunu görüyoruz.

⁷² Bkz. Ünver, *Fatih Külliyesi*, s. 125; Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 19, 29.

⁷³ Süleymaniye Vakfîyesi'nde Dârulhadis'teki eğitim ve burada görevli müderrislerin özellikleri şu şekilde tavsif edilmiştir: "*Âhâdis-i Nebeviyye ve ahhâr-ı Mustafaviyye nakl olunmak için bina olunan dârulhadiste ilmî ile âmîl faziletli bir âlim, kâmil ve Kur'ân-ı Kerîm'i tefsir etmeye kadir ve sahib hadisleri nakletmekte mahir olan Mesabih'in dolu parlaklığı gibi faziletleri açık ve Meşârik'in güneşi*

Osmanlı medreselerinde okutulan derslerin yukarıda sayılan kitaplarla sınırlı olmadığını hatta bazı müderrislerin orta seviyede *Mesâbih*'i yüksek medreselerde de Buhârî'yi okuttuğunu biliyoruz. Ancak bizim burada dikkat çekmek istediğimiz nokta, talebenin öğretimde bir üst kademeye yükselmesinde hadis derslerinin dikkate alınmamış olmasıdır. Âlî ve Kâtib Çelebi'nin de birkaç değişiklikle naklettikleri yukarıdaki talimatnâme'ye göre, öğrencinin öğretim aşamalarından bir üste geçmesinde dil, mantık, fıkıh ve kelim ağırlıklı dersler esas alınmış ve en üst basamakta da tefsirden *Keşşâf* programa dahil edilmiştir.

Kanunnâme'de verilen bilgilere göre, sınıf geçme kriterleri arasında hadis dersleri temel dersler arasında yer almamaktadır. Böyle bir tablo bize, XV. yüzyılda hadis derslerinin medrese ve dâruhadislerde temel ders olarak sayılmadığını bilakis Süleymaniye Dâruhadis Vakfıyesinde müderrislerde aranan özelliklerde de belirtildiği gibi, Buhârî ve Müslim gibi hadis kitaplarının rivayet geleneğine bağlı olarak okunan metin kitapları düzeyinde kaldığını göstermektedir.⁷⁴ Yine bu tablo dönemin medreselerinde hadis ilimleri konusunda ciddi bir eğitimin verilmediği noktasında bir takım tereddütlere yol açmaktadır. Bu dönemde telif edilen hadis eserlerindeki kaynak yetersizliği ile hadis şerhlerinde kelim ve fıkıh konularının yoğun bir şekilde incelenip rivayet ilimleri ile ilgili problemlere pek yer verilmemiş olması da bu tereddütleri kuvvetlendirmektedir.

XVI. yüzyıl Osmanlı medreselerinde hadis konusunda önceki dönemlere göre belli oranda gelişme yaşanmıştır. Özellikle 1517'de Mısır'ın fethiyle bu bölgenin hadis birikimine sahip âlimlerin zaman zaman hilâfet merkezi İstanbul'a gelmeleri diğer taraftan üst kademedeki bürokratların Mısır'a gönderilmesi, bu bölgenin hadis birikiminin Osmanlılara intikalini hızlandırmıştır. Taşköprülü'nün Tunuslu

gibi üstünlükleri kamaştırıcı olan ve yüce (Allah'ın) hükümdarın elçisinin kamil dininin yüksek sözlerini açıklayan Hazreti Müslim'in rivayetinde sağlamlığı kabul edilen ve Hazreti Buhârî'yi nakletmekte milletler arasında temayüz etmiş olan kimse müderris ve muhaddis olur ve tatil olduğu yaygın olan günlerde dershane hazır olup meşru özü olmadan gelmemekten sakınmalıdır." Kürküoğlu, Kemal Edib, *Süleymaniye Vakfıyesi*, Ankara, 1962, 32; Atay, a.g.e., s. 92.

⁷⁴ Dâruhadis vakfıyesindeki ifadelerin bir kısmını yukarıdaki dipnotta nakletmiştik. Müderrislerin yevmiyelerinin izahında da şu ifadeler yer verilmiştir; "bir müderris ola ki, ifâde-i ulûm-i dîniyye ve ifâza-i maârif-i yakîniyye birle talebe-i ilm ü müstaidleri mahzûz ve behre-mend edüb vech-i ma'hud üzere eyyâm-i tahsilde Ders hâneye hazır olup tedris-i kütüb-i mütedâvile-i makhbûle ve müzâkere-i fûnûn-i ma'kûle ve menkûleye iştigalde ihtimam ederlerse vazîfe-i yevmiyeleri altmış akça ola." Kürküoğlu, Süleymaniye Vakfıyesi, s. 32.

Megûşî'den (924/1518) Kâdı İyâz'ın *Şifâ* adlı eserini okuması bu hareketliliğin ilk örneklerinden biridir. Daha sonraki dönemde özellikle XVI. ve XVII. yüzyılda İstanbul - Kahire arasında gidip gelen âlimlerin bu seyahatleri Osmanlı hadis çalışmalarına olumlu yansımış ve XVIII. yüzyılda hadis ilimlerine dair eserlerin Osmanlı eğitim ve kültür hayatında yaygınlaşmasına vesile olmuştur. Burada XVII. yüzyıldan itibaren Osmanlı hadis çalışmalarında görülen canlılığın ve hareketliliğin kısa bir tarihçesini zikretmek istiyoruz.

XVI. yüzyılda medreselerde okunan hadis kitapları hakkında detaylı bilgileri 1525'te müderrisliğe başlayan ve medreselerin hadis programı hakkında önemli bilgiler sunan Taşköprülü'den öğreniyoruz. 931/1524-25'te yirmili Hâşiye-i Tecrid Medresesi'nde müderrisliğe başlayan Taşköprülü, 933-936/1527-1530 yılları arasında görev yaptığı otuz akçeli (Miftah) Hacı Hasan Medresesi'nde baştan sona *Mesâbîh*'i ve 936-942 (1530-1536) yılları arasında müderrislik yaptığı kırklı Üsküp İshak Paşa Medresesi'nde, baştan sona *Mesâbîh* ve *Meşârik*'i okutmuştur. Otuzlu ve kırklı medreselerde *Mesâbih*'i kırklı medreselerde de *Mesâbih* ve *Meşârik* okutan Taşköprülü, kırklı medresenin bir üstü olan ellili ve altmışlı medreselerde *Sahîhu'l-Buhârî*'yi okutmuştur.⁷⁵ Taşköprülü, tedris faaliyeti sırasında okuttuğu hadis kitaplarının medreselere göre dağılımı konusunda düzenli bilgi verirken, kendisinin okuduğu hadis dersleri hakkında aynı çerçevede bir tasnifi zikretmemiştir. Zira onun hadis birikimi babası başta olmak üzere dönemin önde gelen âlimlerinden aldığı özel icâzetlere dayanmaktadır. Babasından ve Tunuslu Şeyh Muhammed el-Megûşî'den *Sahîhu'l-Buhârî*'yi ayrıca Megûşî'den Kâdı İyâz'ın *Şifâ*'sını okuyarak bu kitapları rivayet etme hakkını elde etmiştir. Diğer taraftan Muhyiddin Kocevî ve babasından hadis ve tefsir ilimleriyle ilgili genel bir icâzet aldığını söyleyen Taşköprülü, bunların hangi kitaplardan olduğu konusunda detaylı bilgi vermemiştir.⁷⁶

XVI. yüzyılın birinci ve ikinci yarısında Osmanlı medreselerinde müderrislik yapan Taşköprülü'nün açıklamalarından medreselerde hadisten *Buhârî*, *Meşârik* ve *Mesâbîh*'in okunduğunu anlıyoruz. Müellif, hadisle ilgili okuttuğu kitaplarının isimlerini zikretmekle beraber hadis usûlü ve hadis ilimlerinden okuduğu veya

⁷⁵ Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 40-43; krş. Taşköprülü, *Şekâik*, s. 327-328.

⁷⁶ Taşköprülü, *Şekâik*, s. 327, 328.

okuttuğu kitapların isimlerini belirtmemiştir. Hâlbuki İstanbul’da kırklı Kalenderhâne Medresesi’nde buyû’ bölümüne kadar okuttuğu *Mesâbih*’i ellili Koca Mustafa Paşa Medresesi’nde tamamladığını bile belirtmeyi ihmal etmeyecek kadar dikkatli olan Taşköprülü’nün okuduğu ve okuttuğu programda hadis usûlü veya hadis ilimlerine dair herhangi bir kitabın ismini zikretmemesi, bu konuda derinliğine bir eğitim almadığını göstermektedir. Burada en iyimser yaklaşımla, onun sathî bir usûl dersi aldığı söylenebilir.

Osmanlı medreselerindeki hadis usûlü dersleri hakkında pek bilgi bulunmadığını tespit eden Uzunçarşılı da bu konuda ulaştığı sonuçları şu şekilde dile getirmiştir: “*Gerek ilk ve orta dereceli medreselerde ve gerek Sahn-ı Seman medreselerinde usûl-ü hadis ve hadis dersleri tedris edildiğine dair bir kayda tesadüf edilmemektedir. Yalnız tetimme (dâhil) medreseleriyle Hâriç elli medreselerinde derse başlamadan evvel Meşârik ve Mesâbih veyahut Sahîh-Buhârî ve Müslim’den bir mikdar hadis naklolunurdu.*”⁷⁷ Sahn medreselerinde hadis usûlü ve hadis ilimlerinden okunan kitaplarla ilgili kaynaklarda bir bilgiye rastlanmadığını belirten Uzunçarşılı bu tespitinin akabinde şöyle bir değerlendirme yapmıştır: “*Usûl-ü hadis ile hadis derslerinin okutulduğunu II. Murat tarafından Edirne’de yaptırılan dâruhadisten anladığımız gibi bunun miftah medreselerinden itibaren tedris edildiğini Taşköprülü-zâde Ahmed Isâmuddin Efendi’nin medreselerde yapmış olduğu tedrisattan da öğreniyoruz.*”⁷⁸ Uzunçarşılı’nın bu değerlendirmesi yukarıdaki ilk açıklaması ile çeliştiği gibi hem Taşköprülü’nün *Şekâik*’te zikrettiği bilgilerle hem de Edirne Dâruhadisi’nin hadis alt yapısı konusunda şu ana kadar elde edilen verilerle çelişmektedir.⁷⁹ Uzunçarşılı’nın kaynak zikretmeden naklettiği bu ifadeler Edirne Dâruhadisi’nin hadis ihtisas merkezi olmasına bağlı olarak ortaya konulmuş

⁷⁷ Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 28-29; Uzunçarşılı, “*Dâhil ve Hâriç medreselerinde bir mikdar hadis naklolunurdu*” ifadesini Gelibolulu Âlî’den nakletmiştir. Âlî bu konudaki eserini XVI. yüzyılın sonunda kaleme almıştır. Dolayısıyla Uzunçarşılı’nın ifadesinden hareketle Sahn-ı semân medreselerinin yapımından itibaren de bu medreselerde rivayet geleneğine uygun olarak düzenli bir hadis eğitiminden bahsedilemez.

⁷⁸ Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 29.

⁷⁹ Uzunçarşılı bir yerde Osmanlı medreselerinde okunan usûl-i hadis ve hadis eserlerinin tanıtımında kaynak göstermeden İbnü’l-Esîr, İbn Mübârek ile İbn Hacer el-Askalânî’nin *Nuhbetü’l-fiker*’ini zikretmiştir. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 23. Öncelikle İbnü’l-Esîr ve İbn Mübârek’in kitaplarının medrese müfredâtı için pek uygun olmadığını belirtmek isteriz. Burandan da tarihçilerin farklı ilim dallarının kaynakları ile ilgili yorumlarının bazen güvenilir olmadığı ve meslekten bir araştırmacının tetkikine ve değerlendirmesine ihtiyaç duyulduğu görülmektedir.

bir kanaattir. Edirne Dâruhâdis medresesinde bazı hadis kitaplarının okunduğu bilinmekle beraber burada hadis usûlü derslerinin okunduğunu gösteren bir belge şu ana kadar tesbit edilememiştir. Ayrıca Edirne Dâruhâdis Kütüphanesi'nde hadis usûlüne dair bir kitabın yer almadığını yukarıda belirtmiştik. Diğer taraftan Taşköprülü'nün ders aldığı veya okuttuğu kitap isimleri arasında hadis usûlüyle ilgili bir kitaptan bahsedilmemiştir. Uzunçarşılı kendisi de Taşköprülü'nün *Buhârî* ve Kâdî İyâd'ın *Şifa* adlı eserlerini okuduğunu; müderrisliği döneminde de *Buhârî*, *Meşârik* ve *Mesâbih* okuttuğunu belirtmiş ve bunlardan başka bir hadis kitabından bahsetmemiştir.⁸⁰

Burada XVI. yüzyıl Osmanlılarında hadis usûlü okutulmadığını iddia etmek için delillerin yeterli olmadığı düşünülebilir. Ancak Edirne Dâruhâdis müderrislerinin biyografilerinde, Sahn-ı semân medreseleri ile ilgili tâlimâtname ve XVI. yüzyıl ile ilgili otobiyografilerde müderrislerin okudukları veya okuttukları dersler arasında müstakil bir hadis usûlü dersinden bahsedilmemiştir. Diğer taraftan XVII. yüzyıldan itibaren otobiyografilerde ve medrese müfredâtı ile ilgili bilgi veren kaynaklarda hadis usûlü derslerinden bahsedilmesi, hadis ilimlerinin bu dönemde önem kazandığını ve daha sonraki dönemlerde de önemini hızla artırdığını göstermektedir.

XVII. yüzyılın önemli isimlerinden Kâtib Çelebi, hadis ilimlerindeki birikimi İbrahim Lekânî (1041/1632)'den aldığı hadis derslerine dayanan Vâiz Veli Efendi'nin yanında 1052/1642-43 tarihinde İbn Hacer'in *Nuhbetü'l-Fiker* isimli hadis usûlü kitabını okumuştur. Aynı hocadan Irâkî (806/1404)'nin *Elfiyye*'sini okuyan Kâtib Çelebi, Veli Efendi'den iki yıl hadis usûlü dersi almıştır.⁸¹

XVII - XVIII. yüzyıllarda medreselerdeki derslerle ilgili nesir ve nazım türünde müfredat programları kaleme alınmaya başlamıştır.⁸² Bunların ilki, XVII.

⁸⁰ Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 40-43.

⁸¹ Gökyay, Orhan Şaik, "*Kâtib Çelebi; Hayatı – Şahsiyeti- Eserleri*", Kâtib Çelebi Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler, 3. bs., Ankara, 1991, s. 7. Ayrıca bkz. İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, I, 173; Baltacı, *İslâm Medeniyeti*, s. 170. Vâiz Veli Efendi, Mısır'da Şeyh İbrahim Lekânî (1041/1632)'nin yanında hadis okumuştur. Ayrıca Kâtib Çelebi 1057/1647 yılında İstanbul'a gelen Mısır'lı Şeyh Sırruddin Ebû Rızâ ile birçok defa görüştüğü gibi onun derslerinde bulunmuş ve ondan istifade etmiştir. Bkz. Gökyay a.g.y. Ayrıca bkz. Yurdağür, Metin, "*LEKÂNÎ İbrahim İbn İbrahim*", DİA, XXVII, 130-131.

⁸² İpşirli, "*Medrese (Osmanlı Dönemi)*", DİA, XXVIII, 329.

yüzyıl âlimlerinden İshak İbn Hasan et-Tokâdî (1100/1689)’ye aittir. Tokâdî medrese müfredâtı hakkında yazdığı *Nazmu’l-Ulûm* adlı eserinde; hadis usûlünden *Nuhbetu’l-Fiker* şerhinin, metin kitaplarından da *Kütüb-i sitte* başta olmak üzere *Mesâbîh*, *Meşârik*, *Mişkât* ve Tîbî’nin şerhinin okunduğunu kaydetmiştir.⁸³

XVIII. yüzyıl’da Osmanlı medrese müfredatı hakkında üç eser kaleme alınmıştır. Bunlardan ilki, 1728-1741 yılları arasında İstanbul’da Fransız büyükelçisi olan Marquis de Villeneuve’ün hükümetinin medrese eğitimi ve mahiyeti hakkında bilgi istemesi üzerine, Reîsülküttâb Mustafa Efendi’nin başkanlığında bir heyet tarafından hazırlanan *Kevâkib-i Seb’a*’dır.⁸⁴ *Kevâkib-i Seb’a* (1155/1741)’da Osmanlı medreselerinde hadis usûlü derslerinde önce *Elfiyye*’nin ezberlendiği daha sonra *Nuhbetu’l-Fiker*’in Aliyyü’l-Kârî (1014/1605)’nin şerhiyle beraber okunduğu belirtilmiştir.⁸⁵ Burada dikkat çeken bir husus XVIII. yüzyıla kadar medrese müfredatı arasında pek rastlamadığımız *Elfiyye*’nin ezberlenmesidir.

XVIII. yüzyıl eğitim programı hakkında bilgi veren bir diğer müellif Erzurumlu İbrahim Hakkı’dır. Müellif *Tertibu’l-Ulûm* (1165/1780) adlı eserinde hadis usulünden *Nuhbe*, metin kitaplarından *Meşârik* ve şerhi *Mebârik*’ın okunduğunu kaydederken; Nebi Efendizâde (1200/1785-1786) de hadis usûlünden *Nuhbe şerhi* ve *Elfiyye-i Irâkî*⁸⁶; metin kitaplarından *Buhârî*, *İbn Melek* ve *Mesâbîh*’in okunduğunu belirtmişlerdir.⁸⁷

XVIII. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden Abdullah Ahiskavî (1218/1803) medresede aldığı eğitim sırasında hadis usulünden *Risâle fi Usûli’l-Hadis* ve *Davudu Karsî Şerhi* ile *Sahîhu’l-Buhârî*’yi okuduğunu belirtmektedir.⁸⁸

⁸³ İzgi, a.g.e., I, 78, 167.

⁸⁴ İpşirli, “*Medrese (Osmanlı Dönemi)*”, DİA, XXVIII, 329. Bu eserde Osmanlı medreselerinde sınıfın değil dersin geçildiği, her dersin başlangıç (iktisâr), orta (iktisad) ve ileri (istiksâ) seviyelerinde ele alınıp her ders için en az üç kitabın takip edildiği, talebenin ders hazırlaması, dersin işleniş tarzı, hoca-talebe münasebetleri hakkında bilgiler yer almaktadır. İpşirli, a.g.y.

⁸⁵ İzgi, a.g.e., I, 74.

⁸⁶ İzgi, Nebi Efendinin medrese müfredâtının tanıtımında usûl kitaplarının birinin ismini “*Elfiyye-i İbnü’s-Salâh*” şeklinde kayd etmiştir. İzgi, a.g.e., I, 169. Ancak yukarıda zikrettiğimiz gibi usûle dair İbnü’s-Salâh’ın *Elfiyye*’si mevcut değildir. Diğer programlarda genellikle Irâkî’nin *Elfiyye*’si zikredildiği için yukarıda da “*Elfiyye-i Irâkî*” şeklinde düzeltilmiştir. Kitabın isminin *Mukaddimetü İbnü’s-Salâh* olması mümkündür.

⁸⁷ İzgi, a.g.e., I, 168, 169.

⁸⁸ Baltacı, *İslâm Medeniyeti*, s. 168-171; İzgi, a.g.e., I, 177.

Osmanlı medrese müfredâtı ile ilgili 1333/1914 tarihli Islâh-ı Medâris Nizamnâmesi'nde ihtisâs medreseleri üç şubeye ayrılmıştır. Bunlardan biri de, tefsir ve hadis şubesidir. Tefsir ve hadis ihtisâs şubesinde hadis ile ilgili Nakdi'r-Ricâl, Hadis Metin Okuma ve Mevzuât dersleri bulunmaktadır.⁸⁹

Devlet-i Aliyye'nin son zamanlarında hazırlanan bu program hadisin eğitim programı içerisinde tam anlamıyla yerini bulduğunu göstermektedir. Ancak bu programı farklı bir açıdan da değerlendirmenin lüzumu hâsıl olmuştur. Şöyle ki, mütehasısın bölümünde hadis derslerinin müstakil bir bölümde tasarlanmaması, bilakis tefsirle beraber düşünülmüş olması, yukarıda da dile getirildiği gibi Osmanlılardaki dâruhadislerin hadis ilimlerine özel bir programa sahip olmadığı yönündeki tesbitleri doğrulamaktadır. Zira Osmanlıların ilk dönemlerinde bütün ilim dallarında mâhir âlimlerin yetiştirilmeye çalışıldığı ve bu sebeble de ihtisaslaşmanın önemsenmediği ancak son dönemlerde ise ilimlerde müstakilleşme çalışmalarının hız kazandığı bilinmektedir.⁹⁰ Dolayısıyla ihtisaslaşmanın öne çıktığı bir dönemde hadis derslerinin tefsirle beraber tek bir bölümde düşünülmesi, daha önceleri mütehasıs okulları olarak bilinen dâruhadislerin yalnızca hadis ilimlerinin tahsili için tasarlanmış okullar olmadığını net olarak göstermektedir. Bu durum, hadis ihtisâs okulları çağrışımında bulunan dâruhadislerin XV. ve XVI. yüzyıllarda mutlak manada hadis ilimlerine özel birer merkez olmaktan çok Temel İslam Bilimleri alanında eğitim veren ihtisâs okulları şeklindeki kanaatleri kuvvetlendirmektedir.

Buraya kadar naklettiğimiz müelliflerin medrese hayatında ve müderrislik dönemlerinde hadis usûlü ve hadis derslerinin her asırda geliştiği ve asırlar geçtikçe hadis kitaplarında bir çeşitlenmenin yaşandığı görülmektedir. XVI. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı medreselerinde eğitim gören ve bu yüzyılın ortalarında çeşitli medreselerde görev yapan Taşköprülü medrese programı ile ilgili yalnızca *Buhârî*, *Mesâbîh* ve *Meşârik*'i zikredip hadis usûlüne dair bir dersten bahsetmezken; XVII. yüzyılda Kâtib Çelebi *Elfiyye*'yi okuduğunu belirtmekte diğer taraftan XVIII. yüzyıldaki müfredât programlarında hadis usulüyle ilgili farklı kitapların ismine yer

⁸⁹ Atay, a.g.e., s. 266; Baltacı, *İslâm Medeniyeti*, s. 174; İzgi, a.g.e., I, 183. Karacabey, a.g.m., s. 157; Bu program 1335/1916'da kısmî bir değişikliğe uğramış ve ilk uygulamada on saat olan hadis dersleri sekiz saate düşürülmüştür. Karacabey, a.g.m., s. 157, 159.

⁹⁰ Bkz. Unan, Fahri, "*Osmanlı Medrese Ulemâsı: İlim Anlayışı ve İlmî Verim*", Koomduk İlimler Jurnalı/Sosyal Bilimler Dergisi, Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, sy. 5, Bişkek, 2003, s. 20-24.

verilmektedir. Özellikle XVII. yüzyılda hadis usûlünden *Nuhbetü'l-Fiker* ve Irâkî'nin *Elfiyye*'sinin okunduğu nakledilirken; XVIII. yüzyılda *Nuhbetü'l-Fiker*'in Aliyyü'l-Kârî'nin şerhiyle beraber okunduğunun hatta Irâkî'nin *Elfiyye*'sinin ezberlenişinin belirtilmesi medreselerdeki hadis eğitiminin gelişim safhalarını göstermesi açısından önemlidir.

B. Hadis Çalışmaları

İstanbul'un fethinden yaklaşık on iki yıl önce Anadolu'ya gelen Molla Gürânî, *el-Kevseru'l-Cârî* isimli şerhini 874/1469 tarihinde tamamlamış ve Fatih'e takdim etmiştir. Onun şerhini kaleme aldığı tarihler, İstanbul'un fethinden sonra ilmî çalışmaların hızlandığı bir döneme rastlamaktadır. İlmî hayatın canlandığı bir dönemde telif edilen *el-Kevseru'l-Cârî*, Anadolu'da yazılan ilk Buhârî şerhidir. Bu özelliği sebebiyle hem Osmanlı hem de Anadolu hadis çalışmaları arasında önemli bir başlangıç noktasını temsil etmektedir.

Anadolu'daki ilk Buhârî şerhi olma özelliğini taşıyan *el-Kevseru'l-Cârî*'nin Osmanlı hadis çalışmaları arasında yerinin tam olarak belirlenmesi için Gürânî'den önce ve sonraki hadislerle ilgili eserlerin ve müelliflerinin hadis birikiminin incelenmesi gerekmektedir. Bu konuda elde edilecek veriler, şerhin hem önceki hem de sonraki şerhlerle etkileşimi hususunda bir kanaate ulaşmamızı sağlayacaktır. Ayrıca XVI. asırda *Sahîhu'l-Buhârî* ve *Meşârik*'in şerhine yönelen Osmanlı ulemâsının temâyülleri ile *el-Kevseru'l-Cârî*'nin telifi arasındaki bağlantının ortaya çıkarılması, şerhin Osmanlı ilmî muhîtinde uyandırdığı yankının tesbiti açısından önem arz etmektedir.

1. Gürânî'den Önceki Dönemde (1300-1453) Hadis Çalışmaları

Osmanlı eğitim, kültür ve medeniyeti yukarıda da belirtildiği gibi Selçukluların tesis ettiği medrese sistemi ve bu kurumlar vesîlesi ile Anadolu'da yaygınlaşan ilmî birikim üzerine inşâ edilmiştir. İlk defa Selçuklular döneminde daha sistemli bir eğitim - öğretim vermek için tesis edilen medreseler ve ilk örneklerini Mısır ve Şam'da gördüğümüz dâruhadisler, Beylikler döneminde hızla artış gösterirken bu arada dönemin meşhur âlimlerinin bazıları bölgede siyâsî ve askerî

gücünü artıran Osmanlı idâresine intikal etmiştir. Dâvûd-i Kayserî (751/1350) ve Molla Fenârî (834/1431) bunlardan bazılarıdır.

Öte yandan Anadolu’da yetişen ve hadis çalışmalarıyla isimleri öne çıkan İbn Melek ve oğlu Muhammed İbn Melek ile Şihâbuddîn Sivâsî’nin yaşadıkları bölgeler, zaman zaman Osmanlı idâresine geçmişse de bu âlimler Osmanlı idâresi ile sıkı bir irtibâta geçmemişler ve buldukları beyliklerin ilmî muhitinde kalmayı tercih etmişlerdir. Taşköprülü gibi bazı tarihçiler ve halihazırda bazı araştırmacılar bu âlimlerin çalışmalarını Osmanlı dönemi içerisinde ele almaktadırlar. Doğrusu İstanbul’un fethinden önce Anadolu beylikleri ve Osmanlı devletinin sınırları çok değişken olduğu için Beylikler ile Osmanlı devletindeki ilmî çalışmaların birbirinden tam olarak ayrılması biraz zordur. Fakat burada Osmanlı ilmî düşüncesi ile hadis çalışmaları arasındaki bağlantıyı tesbit etmeye çalıştığımız için İstanbul’un fethinden önceki dönemin Osmanlılar açısından Bursa ve Edirne merkezli değerlendirilmesi gerekmektedir. Bundan dolayı Osmanlı coğrafyasında yetişen veya bu coğrafyaya gelerek Osmanlı hadis faaliyetlerine katkıda bulunan muhaddislerin eserleri Osmanlı hadis çalışmaları çerçevesinde ele alınacak öte yandan Beylikler bünyesinde yetişen âlimlerin çalışmaları da Beylikler dönemi içerisinde değerlendirilecektir. Böyle bir ayrıma gidilmesinde, yapılan araştırmalar sırasında Anadolu Selçuklularının devamı mahiyetindeki Beylikler bünyesinde ortaya çıkan hadis çalışmalarının, Osmanlılardan daha ileride olduğunu gösteren birtakım hususlara rastlanılması etkili olmuştur.

Beylikler döneminde yapılan çalışmaları ve müelliflerin yetiştikleri ve yaşadıkları kültürel çevrenin araştırılması konumuzun sınırını aşmakla beraber bu konuda elde edeceğimiz sonuçlar bize, Anadolu’daki hadis ilimlerinin durumu hakkında önemli bilgiler vereceği gibi Beylikler dönemi ile Osmanlı hadis faaliyetleri arasında karşılaştırma yapma imkanı sağlayacaktır.

1) Beylikler döneminin en önemli hadis çalışması, İbn Melek (821/1418’den sonra)’in *Mebâriku’l-Ezhâr fi Şerhi Meşâriku’l-Envâr* adlı şerhidir.⁹¹ İbn Melek, Aydınogullarının en güçlü zamanında Birgi’den sonra ikinci ilim ve kültür merkezi

⁹¹ İbn Melek’in *Meşâriku’l-Envâr* şerhi Osmanlı hadis çalışmaları arasında sayılmaktadır. Bkz. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 229.

olan Tire’de yaşamış ve yöneticilerden büyük saygı görmüş muhaddis fakihtir.⁹² Aydınolu Mehmed Bey’in yaptırdığı medresede uzun yıllar müderrislik yapmış⁹³ hatta 1390 tarihinde Yıldırım Bâyezid’in Aydınoluğulları topraklarını Osmanlılara bağlamasından sonra da burada kalarak müderrisliğe devam etmiştir.⁹⁴

Onun Tire’de kalması ve Yıldırım Bâyezid ile beraber gitmemesi bölgede oluşan ilmî atmosferin yüksek seviyede olduğu ve onun tercihini etkilediği şekilde yorumlanabilir. Bu düşünceyi, 732/1332 tarihinde Birgi’yi ziyaret eden ünlü seyyâh İbn Batûta (770/1368)’nın İbn Melek’in babası ve diğeri ilim adamlarının saygınlığından hayranlıkla bahsetmesi de doğrulamaktadır.⁹⁵ Diğeri taraftan İbn Melek’in bu dönemde Osmanlı idarî merkeziyle sıkı bir irtibatı da bilinmemektedir.⁹⁶ Bölge her ne kadar 1390’da Osmanlılara bağlanmışsa da Yıldırım Bâyezid, Tire bölgesinin idaresini kendisine itaati bildiren Aydınolu İsa Bey (881/1476)’e bırakmıştır. Dolayısıyla Aydın bölgesi bu dönemde idarî olarak Osmanlılara bağlanmış gibi gözükse de yine eski idarecileri tarafından yönetilmeye devam etmiştir.⁹⁷

⁹² Baktır, Mustafa, “*İbn Melek*”, DİA, XX, 175. İbn Meleğin babasının Türkistanlı olduğu ve Aydınoluğullarının daveti üzerine Anadolu’ya geldiği rivayet edilmektedir. Baktır, a.g.y.

⁹³ Baktır, “*İbn Melek*”, DİA, XX, 175.

⁹⁴ Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 229.

⁹⁵ Akın, Himmet, *Aydınoluğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma*, 2. bs., Ankara, 1968, s. 38. Bkz. Baktır, Mustafa, “*Tireli İbn Melek ve İlmi Muhiti Hakkında Bazı Tesbitler*”, Türk Kültüründe Tire (haz. Mehmet Şeker), Ankara, 1994, s. 38; Muhtar, Cemal, “*Dilci İbn Melek*”, Türk Kültüründe Tire (haz. Mehmet Şeker), s. 49. İbn Batûta, 734/1333 tarihinde Aydınoluğulları idaresindeki Tire ve Birgi’yi ziyareti sırasında Muhyiddin isimindeki bir müderrisin kendisini misafir etmesi ile ilgili uzun uzun bilgi verdikten sonra: “kendimi padişahlardan birinin huzurunda bulunuyor hissine kapıldım...” diyerek müderrisin mevkiini hayranlıkla dile getirmiştir. Ayrıca İbn Batûta bu ziyareti sırasında Kadı olan İbn Melek’in babası İzzeddin Ferište ile karşılaşmıştır. Baktır, a.g.y.

⁹⁶ İbn Melek’in vefat tarihi bazı kaynaklarda 1394 olarak kaydedilmiştir. Bkz. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 229. Bu bilgiye göre, İbn Melek’in Osmanlı idâresi altında dört yıl gibi kısa bir süre yaşadığı anlaşılmaktadır. Bazı kaynaklara göre de 1418’de vefat ettiği belirtilmektedir. Öte yandan Timur’un Anadolu’yu istila ettiği zaman beraberinde getirdiği Seyyid Şerif Cürcânî ile İbn Melek’in görüştüğü nakledilmektedir. Baktır, “*İbn Melek*”, DİA, XX, 175. Dolayısıyla ikinci tarihe göre, İbn Meleğin Yıldırım Bâyezid döneminde on iki yıl Osmanlı idaresinde hizmet ettiği söylenebilir. Ancak her iki vefat tarihine göre de onun bulunduğu bölge Osmanlı’ya bağlı olsa da Aydınoluğulları idarecileri tarafından yönetilmektedir.

⁹⁷ Yıldırım Bâyezid, Anadolu Beylikleri üzerine düzenlediği bir seferde Aydınolu beyliğini 1390’da Osmanlı topraklarına katmış fakat Tire bölgesinin yönetimini kendisine bağlılığı bildiren Aydınolu İsa Bey’e bırakmış ve beyliğe tam anlamıyla son vermemiştir. 1402’de Ankara Savaşı’ndan sonra Anadolu birliğinin bozulması sebebiyle Aydınoluğulları da diğeri beylikler gibi tekrar müstakilleşmiştir. Beylik 1425’de II. Murat’ın bölgeyi fethine kadar varlığını sürdürmüştür. Merçil, Erdoğan, “*Aydınoluğulları*”, DİA, IV, 241.

Sonuç olarak XIV. asırda Aydınogulları bünyesinde oluşan ilmî ve fikrî atmosferde yetişen İbn Melek'in alt yapısının oluşmasında Osmanlı düşünce hayatının önemli bir etkisi söz konusu olmamıştır.⁹⁸ Diğer taraftan bölgenin son zamanlarda siyasî olarak Osmanlılara bağlılığı dikkate alınarak eserleri değerlendirildiği zaman da şu ana kadar onun eserlerinin vücuda gelişinde Osmanlıların önemli bir katkısı tesbit edilememiştir. Dolayısıyla onun şerhinin Anadolu Beylikleri ilmî faaliyetleri arasında mütâlaa edilmesi daha doğru olacaktır.⁹⁹

2) Aydınogulları bünyesinde hadisle ilgili ikinci bir çalışma, yukarıda biyografisine yer verilen İbn Melek'in oğlu Muhammed (854/1450'den sonra)'in kaleme aldığı *Şerhu Mesâbîhi's-Sünne*'dir. Muhammed İbn Abüllatif (İbn Melek) İbn Abdilazîz, Aydınogulları ilmî mûhîtinde yetişmiş fakat beyliğin II. Murat tarafından Osmanlı idâresine bağlanmasından sonra hayatının bir kısmını Osmanlı idaresi altında geçirmesi sebebiyle de Osmanlı âlimleri arasında sayılmıştır.

Zaman zaman babasının nisbetiyle de anılan Muhammed İbn Melek, fıkıh ve tasavvuf konularında eserler telif etmesinin yanında babasının *Meşârik* şerhinden sonra o da *Mesâbîh*'e şerh yazmıştır.¹⁰⁰ Kâtib Çelebi, bu eseri anlatırken İbn Melek'in *Meşârik* şerhi gibi memzûc ve latîf bir şerh olduğunu belirtmiştir.¹⁰¹ *Mesâbîh*'deki bütün hadisleri ihtiva eden eserde hadislerin şerhi kısa tutulmuş ve daha ziyade kapalı ifadelerin açıklanması üzerinde durulmuştur. Ayrıca eserin giriş

⁹⁸ Bkz. Baktır, Mustafa, "*Tireli İbn Melek ve İlmî Muhiti Hakkında Bazı Tesbitler*", Türk Kültüründe Tire (haz. Mehmet Şeker), s. 34, 39-40.

⁹⁹ Aydınogullarının Osmanlıya bağlanmasından sonra da bölgede hadis faaliyetlerinin başkent İstanbul'dan geri kalmayacak bir düzeyde devam ettiğini görüyoruz. Zira İbn Melek'den hemen sonra bu bölgede yetişen ve hadis alanında eser veren âlimler de vardır. Bunların başında, İbn Melek'in oğlu Muhammed (854/1450) ve Şihâbuddin Ahmed es-Sivâsî (860/1456) gelmektedir. Bu iki âlimin yetiştiği dönemde Aydınogulları Osmanlılar'a bağlı değildir. Şihâbuddin es-Sivâsî, Aydın bölgesine geldiği zaman Aydın emîri ile tanıştığı ve ondan çokça ikram gördüğü rivayet edilmektedir. Bkz. Dartma, Bahattin, "*Şihâbuddin es-Sivâsî: Hayatı ve İlmî Şahsiyeti*", C.Ü.İ.F.D., Sivas, 2005, c. IX/2, s. 94. Ayrıca Ataullah Efendi'nin Birgivi Mehmed Efendi için inşa ettiği Birgi Dârulhadisi de önceden Aydınogullarına bağlı olan bir merkezdir. Dolayısıyla bu bölgenin isminin hem Aydınogulları hem de Osmanlı dönemi hadis çalışmalarında öne çıktığını görüyoruz. Bölgede sonraki dönemlerde Birgi ve Tire'de müderrislik yapan Osmanlı âlimlerinin hadis çalışmaları yoğunluktadır. Bölgede yetişen veya belli bir dönem burada görev yapmış olup hadis konusunda çalışmaları bulunan müellifler için bkz. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 387; Kevserî, *Tahrîr*, s. 33. Akpınar, Cemil, "*Dâvud-i Karsî*", DİA, IX, 29.

¹⁰⁰ Bu eseri M. Tahir, Muhammed'in oğlu Abdurrahman Efendi'ye ait olduğunu belirtmiştir. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 351. Kâtib Çelebi, *Mesâbih* şerhleri arasında zikrettiği bu eserin Muhammed İbn Abdullatif (İbn Melek)'e ait olduğunu belirtmiştir. Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, I-II, İstanbul, 1941, II, 1701.

¹⁰¹ Kâtib Çelebi, *Keşf*, II, 1701.

kısımında Beğavî'nin mukaddime'sinin izâhı sadedinde bazı usûl konuları da incelenmiştir.¹⁰²

3) Aydınogulları ilmî atmosferinde kaleme alınan çalışmalardan biri de Şihâbuddin Sivâsî (860/1455)'nin hadis usûlü alanında telif ettiği *Riyâdu'l-Ezhâr fî Cilâi'l-Ebsâr* isimli eseridir. Müellif gençlik yıllarında Sivas, daha sonraki dönemde de İzmir'in Ayasuluk (Selçuk) ilçesinde yaşamıştır. Kaynaklarda zâhirî ilimleri kimde okuduğu konusunda bilgi verilmemekle birlikte, ilk öğrenimini Sivas'ta devrin meşhur hocalarının yanında tamamladığı belirtilmiştir. Tasavvufta Zeyneddin-i Hafî'nin (838/1434) halifelerinden Şeyh Muhammed'in hizmetine giren ve onunla beraber Aydınogullarına bağlı Ayasuluk (Selçuk)'a gelen Sivâsî ömrünün sonuna kadar burada yaşamıştır.¹⁰³ Zeyniyye tarikatine bağlılığı ile beraber müfessir olarak da bilinen Sivâsî, daha çok *Uyûnü't-Tefâsîr* isimli tefsiriyle tanınmıştır.¹⁰⁴ Fıkıh ve tasavvuf içerikli eserleri de bulunan müellifin hadis usûlüne dair *Riyâdu'l-Ezhâr fî Cilâi'l-Ebsâr* isimli eseri Beylikler Dönemi hadis çalışmaları açısından büyük önem taşımaktadır.¹⁰⁵ Zira Sivâsî'nin eseri, Anadolu'da hadis usûlüyle ilgili ilk çalışmadır. Bu açıdan bakıldığında Sivâsî'nin eseri Anadolu Beyliklerindeki ulemânın hadis ilimlerine ilgisini yansıtmaktadır.

Şihâbuddin es-Sivâsî'nin elli yedi varaktan oluşan *Riyâdu'l-Ezhâr* isimli eseri altı bölüm ve bir hâtimedden oluşmaktadır. *Riyâdu'l-Ezhâr* üzerine yapılan araştırmalarda, eserin İbnü's-Salah'ın *Mukaddime*'sinin özeti mâhiyetinde olduğu ve Hatîb el-Bağdâdî (463/1070)'nin *el-Câmi' li Ahlâkı'r-Râvî ve Âdâbi's-Sâmi'* adlı eserinden sık sık nakil yapıldığı tespit edilmiştir.¹⁰⁶

İbn Melek, Muhammed İbn Melek ve Şihâbuddin es-Sivâsî'nin çalışmalarında Aydınogulları'ndaki ilmî muhîtin etkisi inkar edilemez. Zira yukarıda

¹⁰² Eserin Türkiye Kütüphanelerinde çeşitli yazmaları bulunmakla beraber Nikah bölümüne kadar olan kısım Raed Alaween tarafından edisyon kritik yapılmıştır. Bkz. Aleween, Raed, *Tireli Muhammed İbn Melek'in "Şerhu Mesâbihi's-Sünne" Adlı Eserinin Edisyon Kritiği ve Değerlendirilmesi "İman – Nikah Bölümü"*, Basılmamış Doktora Tezi, S.Ü.S.B.E., Konya, 2012.

¹⁰³ Taşköprülü, *Şekâik*, s. 22; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, II, 200-201; Dartma, a.g.m., s. 93-93.

¹⁰⁴ Sülün, Murat, "*Şehâbeddin Sivâsî*", DİA, XXXVIII, 418-419.

¹⁰⁵ Sivâsî'nin *Riyâdu'l-Ezhâr fî Cilâi'l-Ebsâr* adlı eserinin yazma nüshaları; Süleymaniye, Çelebi Abdullah, 175/2; Hacı Mahmud Efendi, no: 728, 746/1'de bulunmaktadır.

¹⁰⁶ Demirel, Harun Reşit, "*Şihâbuddin es-Sivâsî'nin Hayatı, Eserleri ve Hadis Usûlüne Dair Riyâdu'l-Ezhâr fî Cilâi'l-Ebsâr İsimli Eseri*", C.Ü.İ.F.D., Sivas, 2005, c. IX/2, s. 113-114, 116; Bkz. Yıldırım, *Anadolu Muhaddisleri*, s. 101-102.

da belirtildiği gibi idarecilerin ulemâya gösterdikleri saygı ve Birgi - Tire bölgesinin ilmî atmosferi dönemin seyyahlarından İbn Batûta'nın da takdirini kazanmıştır. Dolayısıyla yukarıdaki orijinal çalışmaların ortaya çıkmasında Osmanlılardan ziyâde Aydınogulları idârecilerinin ilmî çalışmalara yönelik teşviklerinin ve ulemânın ilmî alt yapısının etkili olduğunu söylemek daha gerçekçi bir tesbittir. Bu düşünceyi, yakın zamanda Tire ve Birgi bölgesinin Anadolu düşünce hayatındaki yerini tesbit etmek için yapılan araştırmalar da teyid etmektedir.¹⁰⁷

4) Osmanlıların kuruluş döneminde Anadolu'da hadis ile ilgili çalışma yapan müelliflerden biri de Vecîhüddin Ömer İbn Abdulmuhsin el-Erzincânî (743/1342)'dir. Erzincânî, aslen Karslı olup Maverâunnehir'de Sadru's-Şerîa'nın yanında tahsilini tamamlamıştır. Onun en önemli çalışması, Sâğânî'nin *Meşâriku'l-Envâr* isimli hadis mecmuâsına yazdığı *Hadâiku'l-Ezhâr fî Şerhi Meşâriku'l-Envâr* isimli şerhtir.¹⁰⁸ Erzincânî, dönemin çalışmalarda pek de rastlamadığımız bir uygulamayı serd ederek kullandığı kaynakları şerhinin sonunda zikretmiştir.¹⁰⁹

5) Anadolu Beylikleri arasında hadis konusunda çalışma yapan müelliflerden biri de Kara Yakub nisbetiyle meşhur olan Yakub İbn İdris İbn Abdillah (833/1429)'dır. Aslen Niğdeli olan Kara Yakub, memleketinde bir süre eğitim gördükten sonra Şam ve Kahire'ye giderek tahsilini tamamlamış, dönüşünde de Karaman'a yerleşmiş ve vefatına kadar (833/1429) burada ikamet etmiştir.¹¹⁰ Tarihçilik yönü kuvvetli olan Kara Yakub, *Mesâbîhu's-Sünne* üzerine bir şerh kaleme almıştır. Şu ana kadar şerhin bir nüshası tesbit edilememiştir.¹¹¹

¹⁰⁷ Bkz. Akın, a.g.e., 38; Armağan, A. Munis, "Tire'nin Türk Kültüründe Yeri", Türk Kültüründe Tire, Ankara, 1994, s. 16-18.

¹⁰⁸ Yıldırım, *Anadolu Muhaddisleri*, s. 86. Erzincânî'nin şerhinin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, no: 985'de bulunmaktadır. Bu nüsha Evhâd İbn İshak tarafından 769/1367 tarihinde İznik'de istinsah edilmiştir.

¹⁰⁹ Erzincânî'nin şerhinde kullandığı kaynaklar; Beğavî'nin *Şerhu's-Sünne*; Hakim et-Tirmizî'nin *Nevâdiru'l-Usûl*; Zemahşerî'nin *el-Fâik (fî Garibi'l-Hadis)*; İbnü'l-Esîr'in *en-Nihâye fî Garibi'l-Hadis*; Şihâbuddin et-Tûrebeştî'nin, *el-Müeyesser fî Şerhi'l-Mesâbîh*; Beydâvî'nin *Şerhu'l-Mesâbîh*; Şihâbuddin Mahmûd en-Nisâbü'rî'nin *Cümelü'l-Garîb*; Bedruddin Muhammed el-Erbilî'nin *et-Tuhfe* bir de müellifini zikretmediği *Metâliu'l-Envâr fî Garibi'l-Hadis* adında bir kaynaktan yararlanmış. Yıldırım, *Anadolu Muhaddisleri*, s. 87; krş. *Hâdâiku'l-Ezhâr fî Şerhi Meşâriku'l-Envâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, no: 985, vrk. 175^b; Ayasofya, no: 715, vrk. 223^a.

¹¹⁰ Taşköprülü, *Şekâik*, s. 39-40.

¹¹¹ Bkz. Yıldırım, *Anadolu Muhaddisleri*, s. 96; Bkz. Taşköprülü, *Şekâik*, s. 40; Kâtib Çelebi, *Keşf*, II, 1699; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 367.

Osmanlıların ilk dönemlerindeki hadis çalışmaları diğer beyliklerden daha zayıf bir seyir izlemiştir. Bu çerçevede yapılan tetkiklerde, Gürânî'den önce Osmanlı âlimleri tarafından kaleme alınan eserler arasında yalnızca bir şerh tesbit edilebilmiştir. Bu da, Kutbuddîn İznikî (821/1418)'nin *Telfikâtü'l-Mesâbih* isimli şerhidir. Osmanlı coğrafyasında *Mesâbih*'i şerh eden âlimlerin ilki olma özelliğini de taşıyan Kutbuddîn İznikî (821/1418) dil konusunda mütehasıs Niksârî Hasan Paşa başta olmak üzere devrin önde gelen âlimlerinden ders almıştır. Tasavvufta yüksek pâyeye ulaştığı söylenen Kutbuddîn İznikî'nin Eşrefoğlu Rûmî'nin sohbet ve fikir meclislerine de devam ettiği rivayet edilmektedir.¹¹²

İznikî, *Telfikâtü'l-Mesâbih* adlı eserinde hadisler arasındaki zâhirî çelişkiyi ortadan kaldırmaya yönelik bir şerh kaleme almıştır. Ayrıca yaşadığı dönemdeki (XIV yüzyılın sonu XV. yüzyılın başı) ulemânın tefsir ve hadise fazla ehemmiyet vermediğini daha ziyâde âlet ilimleri ile aklî ilimlere yöneldiklerini belirten İznikî, açık bir şekilde Osmanlı hadis çalışmalarının yeterli olmadığını dile getirmiştir.¹¹³ Onun Osmanlı ulemâsına yönelttiği tenkidlerini bu bölümün girişinde geniş bir şekilde nakletmiştik.

İznikî, eserinin mukaddimesinde, hadislerin anlaşılması ve aralarını uzlaştırmada karşılaşılan problemleri çözmek için *Mesâbih* ile ilgili bir şerh yazmaya karar verdiğini belirtmiştir. İznikî, şerhte nasslar arasındaki zıtlığı kaldırmaya yönelik açıklamalarda bulunmuştur. Onun bu eserinin şerh çalışmasından ziyade, müşkilü'l-hadis alanında kaleme alınmış bir telif olduğu söylenebilir. İznikî'nin şerhi ilmî düşünce yapısını yansıtmaya açısından da önemlidir. Zira hadisler arasındaki teâruzu gidermede sağlam ve güçlü kaideler zikrettiğini belirten müellif, muhtemelen dönemin baskın düşünce sistemi olarak bildiğimiz usul-ü fıkıh ve mantık ağırlıklı yorumlama metodunu kullanmıştır.

İstanbul'un fethinden önce Osmanlı idârî merkezindeki en önemli hadis çalışması İznikî'nin şerhidir. Zira şu ana kadar yapılan araştırmalarda ilgili dönemde,

¹¹² Yıldırım, *Anadolu Muhaddisleri*, s. 91; Krş. Mecdî Efendi, *Hadâiku's-Şekâik (Şekâik Tercümesi)*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1852, s. 58.

¹¹³ Bazı nüshalarda eserin ismi farklı şekillerde kaydedilmiştir. Ayasofya, no: 476'da kayıtlı nüshaya göre *Tevfikâtü'l-Mesâbih*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 1125'deki nüshaya göre, *Kitâbu't-Ta'lik fi'l-hadis*, *Kitâbu't-Telfik* şeklinde kaydedilmiştir. Ancak oğlu Kutbuddinzâde Mehmed eserin ismini *Telfikât* şeklinde kaydetmiştir. Öngören, Reşat, "Kutbüddin İznikî", DİA, XXVI, 486.

kırk hadis şerhleri dışında hadis ilimleri ile ilgili farklı nitelikte çalışmalar tesbit edilememiştir.¹¹⁴

Kuruluş dönemi Osmanlılarındaki hadis çalışmalarının ikinci yönünü, XV. asırda Osmanlı coğrafyasına gelen âlimlerin eğitim kurumlarında yürüttükleri hadis faaliyetleri oluşturmaktadır.

Bu isimlerden biri, Herat'ta eğitimini tamamlayarak 1448 tarihinde Konya'ya ardından Fatih'in veziri Mahmud Paşa'nın daveti üzerine İstanbul'a gelen ve *Mesâbîh* üzerine bir şerh çalışması bulunan Musannifek (875/1470)'tir. Müellif şerhini İstanbul'a gelmeden uzun yıllar önce 1425 tarihinde kaleme almıştır.¹¹⁵ Şerhte kelime manalarının açıklanmasına ve sarf - nahiv yönünden izahlara ehemmiyet verilmiş ayrıca sahabe biyografileri hakkında da bilgi verilmiştir.¹¹⁶ Kelime manalarından hareketle ortaya konan değerlendirmeler dikkat çekecek düzeydedir. Eserin son bölümünde mana ile rivayetin caiz olması meselesi müstakil bir bölümde incelenmiştir.¹¹⁷ Özellikle sahâbe biyografileri hakkındaki açıklamalar ve şerhin sonunda mana ile rivayetin müstakil bir bölümde incelenmesi şerhin farklı bir ilmî muhitte ele alındığı göstermektedir.

Şerhini Anadolu'ya gelmeden uzun süre önce Horasan bölgesinde telif eden Musannifek'in *Mesâbîh* şerhi ile Osmanlı düşünce hayatının bağlantısı söz konusu değildir. Onun dönemin eğitim kurumlarındaki hadis çalışmalarına katkısı konusunda da herhangi bir bilgi tesbit edilememiştir.¹¹⁸

Osmanlı hadisçiliği konusunda yapılan araştırmalarda Yıldırım Bâyezid döneminde Bursa'ya gelen Fîrûzâbâdî ve İbnü'l-Cezerî ile Osmanlılardaki hadis çalışmalarının gelişmesi arasında yakın ilgi kurulmaya çalışılmaktadır. Ancak şu ana kadar biri lugatta diğeri kıraatte otorite olan bu iki âlimin Osmanlı hadis

¹¹⁴ İstanbul'un fethinden önce Osmanlı âlimlerinden Dâvûd-i Kayserî (751/1350) ve Molla Fenârî (834/1431) kırk hadis şerhi türünde çalışma yapmışlardır. Bkz. Yılmaz, Hasan Kamil, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi*, İstanbul, 1990, s. 106. Ayrıca Fatih devri ulemâsından İbnü'l-Hümâm Kemaleddin Muhammed es-Sivâsî (861/1447)'nin *Şerh Hadis kelimetân hafifetân* isimli bir çalışması vardır. Bkz. Yılmaz, a.g.e., s. 106-107.

¹¹⁵ Taşköprülü, *Şekâik*, s. 100.

¹¹⁶ Musannifek'in *Mesâbîh* için yazdığı şerhin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, no: 966'da mevcuttur.

¹¹⁷ Yıldırım, *Anadolu Muhaddisleri*, s. 104.

¹¹⁸ Bkz. Yaşaroğlu, M. Kâmil, "Musannifek", DİA, XXXI, 240.

çalışmalarına katkısını gösteren muşahhas bir delil tespit edilememiştir. Burada öncelikle Fîrûzâbâdî ve İbnü'l-Cezerî'nin bölgedeki hadis çalışmalarına dolaylı yollardan da olsa bir katkısının olabileceğini düşünerek, bu iki âlimin hadis birikimi ve Osmanlılardaki faaliyetleri konusunda ulaştığımız bilgileri nakletmek istiyoruz.

Lugat alanında yazdığı *el-Kâmûsu'l-Muhît* adındaki sözlüğüyle tanınan Fîrûzâbâdî (817/1415), Yıldırım Bâyezid döneminde Bursa'ya gelmiştir.¹¹⁹ Yüz elliyi aşkın hocadan ders alarak yetişen müellif, kütüb-i sitte ve daha bir çok hadis kitabını rivayet etme iznini toplayan nadir şahsiyetlerdendir. Şîraz'dan Şam, Mısır ve Hicaz'a kadar çeşitli bölgelerin hadis birikimini toplamıştır.¹²⁰ Ancak onun Osmanlılarda çok kısa bir süre kalmasından dolayı hem hadis hem de diğer ilimlerde Osmanlı ilmî çalışmalarına çok fazla katkısı olduğu söylenemez.

Kıraat ve hadis ilimlerinde mütehasıs olan İbnü'l-Cezerî (833/1429), Yıldırım Bâyezid döneminde (798/1396 veya 799/1397 tarihlerinde) Bursa'ya gelmiş ve yaklaşık yedi yıl Yıldırım Bâyezid'in yanında kalmıştır. Hatta İstanbul kuşatması ve Niğbolu Savaşı'nda da sultanın yanında yer aldığı belirtilen İbnü'l-Cezerî, Ankara Savaşı'ndan sonra (805/1402) Anadolu'yu istila eden Timur'la beraber Maverâunnehir'e gitmiştir.¹²¹

İbnü'l-Cezerî'nin Bursa'da kaldığı süre zarfında kıraat derslerine birçok talebenin katıldığı ve bunların kıraat-i aşere'yi ikmâl ettiği belirtilmektedir. Bu açıklamalar arasında hadis dersleriyle ilgili bir bilginin nakledilmemesi,¹²² onun Osmanlılarda kıraat derslerine daha fazla ehemmiyet verdiğini göstermektedir.

Kıraat ilimlerinde meşhur olan İbnü'l-Cezerî ve lugatta otorite kabul edilen Fîrûzâbâdî'nin hadis sahasındaki birikimleri oldukça fazladır. Her iki âlimin de Mısır ve Şam bölgesinin hadis birikimine sahip olması, Osmanlı hadis çalışmaları

¹¹⁹ Taşköprülü, *Şekâik*, s. 21.

¹²⁰ Kılıç, Hulûsî, "*Fîrûzâbâdî*", DİA, XIII, 142-143. Sözlük çalışmasının yanında hadisle ilgili on bir eseri bulunan Fîrûzâbâdî'nin hadisçiliği, İbn Hacer tarafından tenkit edilmiştir. İbn Hacer, müellifin Buhârî'ye yazdığı şerhte çokça garîb hikayeler zikrettiğini hatta bir çok yerde de İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini naklettiğini belirterek tenkid etmiş ve raviler konusunda da fazla bilgi sahibi olmadığını belirtmiştir. Kılıç, a.g.m., s. 143.

¹²¹ Altıkulaç, Tayyar, "*İbnü'l-Cezerî*", DİA, XX, 552.

¹²² Bkz. Taşköprülü, *Şekâik*, s. 26.

açısından önemlidir. Ancak hali hazırda bu iki büyük âlimin Osmanlı hadis çalışmalarına ne türde katkıda bulduklarına dair elimizde bilgi yoktur.¹²³

Sonuç olarak Osmanlı devletinin kuruluşundan İstanbul'un fethine kadar geçen süre zarfında Osmanlı ilmî muhîtinde yalnızca bir şerh çalışmasının kaleme alınmış olması, dönemin hadis faaliyetlerinin durumunu izahtan vâreste bırakmaktadır. Öte yandan Selçukluların yıkılmasından sonra yaklaşık bir asır Anadolu'da hüküm süren Beyliklerin bünyesinde dört şerh bir de hadis usûlü çalışmasının kaleme alınmış olması, Anadolu Beyliklerindeki hadis çalışmalarının Osmanlılardan çok daha hızlı olduğunu göstermektedir. Özellikle Sivâsî'nin hadis usûlüne dair eseri, tarzı itibarıyla erken dönemde kaleme alınan hadis eserleri arasında önemli bir yere sahiptir. Zira Birgivî (981/1573)'ye kadar biri Bağdat diğeri Halep'ten İstanbul'a gelen iki müellif dışında Osmanlı ulemâsının hadis usûlü ile ilgili bir çalışması bilinmemektedir.¹²⁴ Ayrıca ilim tahsilini Sivas'ta tamamlamış olan müellifin ilmî birikimi dikkate alınca eserin kaleme alınmasıyla İnce Minare Dârulhadisi'nin yakın bir ilgisi olduğu düşünülebilir. Öte yandan *Meşârik* üzerine yazdığı şerh ile bütün İslâm âleminde tanınan İbn Melek'in *Mebâriku'l-Ezhâr* isimli eseri ve diğer şerhler, Anadolu'daki hadis çalışmalarının daha ileride olduğunu göstermektedir. Anadolu Beyliklerindeki bu çalışmalara karşılık Osmanlı'da yalnızca bir şerhin yazılmış olması ve müellifinin de Osmanlı ulemâsının hadise karşı ilgisiz olduklarını dile getirmesi, yukarıda da belirtildiği gibi Osmanlı hadisçiliğinin ileri seviyede olduğu yönündeki düşüncelerin gerçekçi temeller üzerine oturmadığını gösteren önemli bulgulardır.

¹²³ İbnü'l-Cezerî, *Mesâbih* şerhini Timur'la beraber gittiği Semerkant'ta telif etmiştir. Bkz. Taşköprülü, *Şekâik*, s. 26.

¹²⁴ XVI. yüzyılda İstanbul'a gelen iki âlimin hadis usûlü konusunda birer çalışması vardır. Bunlardan biri, Yıldırım Bâyezid döneminde İstanbul'a gelen Bağdatlı Kıvâmuddîn Yusuf İbn Hasan el-Hüseynî eş-Şirâzî (922/1516)'nin *Kifâyetü'r-Râvî ve's-Sâmî* adlı eseridir. İkincisi de Aslen Halep'li olup önce memleketinde sonra Mısır'da ilim tahsil ettikten sonra İstanbul'a gelen İbrahim İbn Muhammed İbn İbramim el-Halebî (956/1549)'nin *Hâşiye alâ Şerhi Nuhbeti'l-Fiker* adındaki eseridir. Halebî'nin hâşiyesi aslının yarısı kadar bir hacme sahiptir. Bkz. Yıldırım, *Anadolu Muhaddisleri*, s. 122, 189. Her iki müellifin eserinin Osmanlı ilmî çalışmaları ile ne ölçüde bağlantılı olduğu konusunda şu ana kadar bir araştırma yapılmamıştır. Ayrıca Hamidiye, 389'da kayıtlı "*Risâletü İbn Kemâl fi Usûli'l-Hadis*" isminde bir sayfalık risâle bulunmaktadır. Risâle hicrî 1107 tarihinde istinsâh edilmiştir. Risâlede sahîh, hasen, müsned, mürsel ve merfû gibi istilâhlar için farklı tanımlar zikredilmiş olup bunlar hadis usûlündeki tariflere uygun değildir. Ayrıca eserin İbn Kemal'e ait olup olmadığı tam bilinmediği için risâle buradaki hadis usûlü eserleri arasında sayılmamıştır.

2. Gürânî'den Sonra (XV-XIX. Asırlar) Hadis Çalışmaları

Osmanlılarda *el-Câmiu's-Sahîh* üzerine yazılan şerhlerin ilki, Molla Gürânî'nin kaleme aldığı *el-Kevseru'l-Cârî* isimli eserdir. Gürânî'den hemen sonra biri XV. asrın sonralarında, diğerleri XVI. asırda olmak üzere Buhârî üzerine toplam altı şerh yazılmıştır. Bu çalışmaların birden bire hız kazanmasında XV. yüzyıl Mısır muhaddisleri arasında yaygın olan Buhârî'ye şerh yazma geleneğinin etkili olduğu düşünülebilir. Fakat bu geleneğin Osmanlılara taşınmasında, ilmî tahsilini Mısır'da şerh çalışmalarının zirveye ulaştığı bir dönemde İbn Hacer'den ders alarak tamamlayan ve Osmanlılar'a geldikten sonra *el-Kevseru'l-Cârî*'yi te'lîf eden Gürânî'nin şerhinin etkili olduğu kanaatindeyiz. Zira Gürânî'den önce Beylikler Dönemi de dâhil olmak üzere Anadolu'da Buhârî üzerine yazılmış bir şerh tesbit edilememiştir. *el-Kevseru'l-Cârî*'den önce Anadolu'da şerh çalışması kapsamında ikisi *Meşâriku'l-Envâr*, üçü de *Mesâbihu's-Sünne* üzerine toplam beş şerh çalışması yapılmıştır. Gürânî'den önce hem Osmanlı hem de Anadolu'da *Sahîh-i Buhârî* üzerine yazılmış bir şerh bilinmemektedir. Dolayısıyla XV. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı ilim çevrelerinde etkili bir isim olan ve bu yüzyılın son çeyreğinde sekiz yıl şeyhülislamlık yapmış olan Gürânî'nin *el-Kevseru'l-Cârî* adlı eserinin Osmanlılardaki ilk Buhârî şerhi olduğu söylenebilir.

Osmanlılarda Buhârî üzerine yazılan şerhler iki dönemde hızlı bir gelişme göstermiştir. Birincisi, Gürânî'nin şerhini yazmasından sonraki XVI. asırda, ikincisi de XVIII. yüzyıldadır. Burada önce XV. yüzyılın ikinci yarısı ve XVI. asırdaki Buhârî şârihlerinin hayatları ve eserlerini incelemeye çalışacağız. Böyle bir araştırma belki zaman zaman konumuzun dışına çıkmamıza sebep olacaktır. Ancak Gürânî'den hemen sonra Osmanlı âlimleri tarafından kaleme alınan Buhârî şerhlerinin incelenmesi, *el-Kevseru'l-Cârî*'nin dönemin hadis çalışmaları arasındaki yerinin tesbitinde sağlıklı sonuçlar elde edilmesini sağlayacaktır.

a. XV ve XVI. Yüzyıllarda Buhârî ve Meşârik Şerhleri

Gürânî'den sonra Osmanlılarda *Sahîh-i Buhârî* üzerine yazılan şerhlerde bir artışın olduğunu yukarıda belirtmiştik. Bunun ilk örneği Molla Lütü (899/1494)'nin ta'lik türündeki şerhi ile başlamıştır.

1) Şerhu'l-Câmi'i's-Sahîh li'l-Buhârî

Eserin müellifi “Molla Lütfi” veya “Sarı Lütfi” ismiyle meşhur olan Lütfullah İbn Hasan et-Tokâdî'dir. Bursa Sultan Murad, Filibe ve Edirne Dârulhadisi'nde müderrislik yapmıştır.¹²⁵ Dil, mantık, kelim ve tefsir sahasında yirmi eser kaleme almış olan müellifin Buhârî üzerine de kısmî bir şerh yazdığı nakledilmektedir.¹²⁶ Fakat şu ana kadar eserin herhangi bir nüshası tesbit edilememiştir.¹²⁷ Katib Çelebi, bu eseri Buhârî'nin ta'likleri arasında saymıştır.¹²⁸

Molla Lütfi, medrese eğitimini dönemin meşhur hocalarından Hızır Bey'in oğlu Sinan Paşa'nın yanında tamamlamıştır.¹²⁹ Dârulhadis konusunda da belirttiğimiz gibi Sinan Paşa ve talebesi Molla Lütfi kelâmî yönü kuvvetli âlimlerdir.¹³⁰ Dolayısıyla müellifin ta'lik türündeki eseri elimizde mevcut olmamasına rağmen, bu eserin hadis ilimleri açısından çok yönlü bir çalışma olmadığını söyleyebiliriz.

2) Ta'likât-ı Buhârî-i Şerif

Eser, Şemseddin Ahmed İbn Süleyman İbn Kemal Paşa (940/1533) tarafından kaleme alınmıştır. İbn Kemal, görevleri ve eserleri ile Osmanlı ulemâsı arasında en fazla tanınan âlimlerden biridir. İbn Kemal dînî ilimlerdeki tahsilinin ilk dönemlerinde Edirne Dârulhadisi'nde Molla Lütfi'den, daha sonraları Molla Kestelli (Kastalânî) Muslihuddin Mustafa (901/1496), Hatibzâde Muhyiddin (901/1496) ve Molla Muarrifzâde gibi devrin önde gelen âlimlerinden ders almıştır.¹³¹ Yukarıda da belirtildiği gibi Molla Lütfi, Edirne Dârulhadisi'nin ikinci müderrisi olup felsefî yönü kuvvetli bir âlimdir. Hatta Dârulhadis'te İbn Kemal'e mantıktan *Şerhu'l-Metâli*'in

¹²⁵ Taşköprülü, *Şekâik*, 169-171; *Osmanlı Müellifleri*, I, 382; Gökyay, Orhan Şaik ve Özen, Şükrü, “Molla Lütfi”, DİA, XXX, 255; Ayrıca bkz. Zirikli, Hayreddin, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcimi li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâi mine'l-Arabi ve'l-Muste'ribîne ve'l-Müsteşrikîn*, I-VIII, 15. bs., Beyrut, 2002, V, 242.

¹²⁶ Kâtib Çelebi, *Keşf*, I, 554; İsmail Paşa, *Hediyye*, I, 840; *Osmanlı Müellifleri*, I, 382.

¹²⁷ Sandıkçı, a.g.e., s. 58; Yıldırım, *Edirne Dârulhadîsi*, s. 79; Gökyay ve Özen, a.g.m., DİA, XXX, 257.

¹²⁸ Kâtib Çelebi, *Keşf*, I, 554.

¹²⁹ Taşköprülü, *Şekâik*, s. 169.

¹³⁰ Bkz. Ocak, Ahmet Yaşar, “*Düşünce Hayatı (XIV-XVII. Yüzyıllar)*”, Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi (ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), IRCICA, İstanbul, 1998, II, 175, 184; Lekesiz, “*Osmanlı İlmî Zihniyeti*”, Türk Yurdu, c. XI, sy. 49, s. 23.

¹³¹ Taşköprülü, *Şekâik*, s. 226-227;

hâşiyelerini okuttuğunu biliyoruz.¹³² Derinliğine bir hadis eğitimi alıp almadığı kesin olarak bilinmemekle beraber usûl-ü fıkıh ve kelâmî yönü kuvvetli olan İbn Kemal, daha önceden başlayan tehâfut tartışmalarına XVI. asırda bir eser yazarak katılmıştır.¹³³

XVI. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı ilmî düşüncesinin en büyük temsilcilerinden biri olarak görülen Kemalpaşazâde, daha genç yaşta Teftazânî ve Seyyid Şerif Cürçânî gibi âlimlerle mukayese edilmiş ve onun kendisinden önceki birçok âlimi unutturduğu dile getirilmiştir. Zaman zaman eserlerinin çokluğu ve çeşitli ilimlere olan vukufunun genişliği bakımından Suyûtî'ye benzetilmiş hatta meseleleri kavrayışı, muhakeme ve cedeldeki mahareti açısından onu Suyûtî'den üstün sayanlar da olmuştur.¹³⁴ Kemalpaşazâde, çeşitli ilimlerdeki vukûfiyeti açısından Teftazânî, Seyyid Şerif Cürçânî ve Suyûtî gibi âlimlerle mukayese edilmişse de, onun Osmanlı hadis çalışmalarına hız verecek ölçüde bir girişimi söz konusu değildir. Bu konuda Güler, İbn Kemal Paşa'nın kelâm, mantık, fıkıh, usûl gibi dirâyet ilimlerine gösterdiği ihtimamı, rivâyet ilimlerine pek göstermediğini hatta İbn Teymiyye (728/1327), Âlûsî (1270/1853) ve Leknevî (1304/1886)'nin mevzû olarak değerlendirdiği bir rivayeti *Şerhu Ehâdis Erbaîn*'de tahrir yapmaksızın hadis olarak zikredip bir takım felsefî –tasavvufî şerh ve izahlara yer verdiğini belirtmektedir.¹³⁵

Velûd bir âlim olan İbn Kemal, fıkıh, kelâm, felsefe ve tarihle ilgili yaklaşık iki yüz eser telif etmiştir.¹³⁶ Bu eserlerin yanı sıra kırk hadis veya birkaç hadisin şerhi şeklinde hadise dair eserleri¹³⁷ ve Buhârî üzerine ta'lik türünde bir şerhi bulunmaktadır.¹³⁸ Şerhin şu ana kadar bir nüshası tesbit edilememiştir. Fakat İbn Kemal Paşa'nın *el-Câmiu's-Sahîh*'in ilk babı "*Keyfe kâne bed'ul-vahyi*" konusu ile

¹³² Taşköprülü, *Şekâik*, s. 226.

¹³³ Ocak, Ahmet Yaşar, "*Klasik Dönem Osmanlı Düşünce Hayatı*", Türkler, (ed. Hasan Celal Güzel vd.), Ankara, 2002, XI, 19, 21. Bkz. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 24 (dipnotta).

¹³⁴ Turan, Şerafettin, "*Kemalpaşazâde*", DİA, XXV, 238-239.

¹³⁵ Güler, a.g.m., s. 81, 82.

¹³⁶ Çelebi, İlyas, "*Kemalpaşazâde (Eserleri)*", DİA, XXV, 245.

¹³⁷ Hadisle ilgili eserleri için bkz. Yıldırım, *Edirne Dârulhadîsi*, s. 88-89.

¹³⁸ Kâtib Çelebi, *Keşf*, I, 554; İsmail Paşa ve Bursalı Mehmed Tâhir bu eseri şerh olarak tanıtmışlardır. İsmail Paşa, *Hediyye*, I, 141; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 353; Bkz. Sandıkçı, a.g.e., s. 64.

ilgili bir risâlesi bulunmaktadır.¹³⁹ İbn Kemal'in şerhi olarak tavsîf edilen eserin bu risâle mi, yoksa başka bir çalışma mı olduğu tam olarak bilinmemektedir.

3) Feydu'l-Bârî fî Şerhi'l-Buhârî

Eser, Zeynuddin Ebu'l-Feth, Abdurrahîm İbn Abdurrahman İbn Ahmed İbn Hasan el-Abbâsî el-Hamevî (963/1556) tarafından kaleme alınmıştır.¹⁴⁰ 867/1463 tarihinde Kahire'de doğmuş olan müellif buradaki eğitimi sırasında Muhyiddin el-Kâfiyeci (879/1474), (Ebu'l-Fadl) Muhibbuddîn İbnü's-Şihne (890/1485), Burhanuddîn el-Likânî el-Mâlikî (890/1485) ve daha başka birçok âlimden ders almıştır.¹⁴¹ Ayrıca *Sahîhu'l-Buhârî*'yi iki müsnid el-İzz es-Sahrâvî ve Abdulhamîd¹⁴² el-Harestânî (879/1474)'den semâ yoluyla dinlemiş yine Bedruddîn İbn Nebhân (889/1484)'a Buhârî'yi okumuştur.¹⁴³ Taşköprülü, Abdurrahîm el-Abbâsî'nin Mısır'da hadis eğitimi sırasında birçok âli isnâdı elde ettiğini kaydetmiştir.¹⁴⁴ Sultan Bâyezid döneminde Sultan Gavrî'nin elçisiyle beraber İstanbul'a gelen Abbâsî, Buhârî'ye yazdığı şerhi Sultan'a takdim etmiş¹⁴⁵, sultan da onun adına bir dâruhadis inşa ettirmiştir. Dâruhadisın müderrisliği kendisine tevcih edilmiş, ancak

¹³⁹ Yıldırım, *Edirne Dâruhadîsi*, s. 89; Bu risâle, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih no: 5381 (1b-12^a), no: 65 (287^b-295^a)'da bulunmaktadır.

¹⁴⁰ Kâtib Çelebi, *Keşf*, I, 551; İsmail Paşa, *Hediye*, I, 563; Sandıkçı, a.g.e., s. 67; Zirikli kitabın ismini, "*Feydu'l-Bârî bi Şerhi Garîbi Sahîhi'l-Buhârî*" şeklinde kaydetmiştir. Zirikli, *A'lâm*, III, 345.

¹⁴¹ İbnü'l-İmâd, *Şezârâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, I-X, thk. ve tlk. Mahmud Arnavud ve Abdulkadir Arnavud, 1. bs. Beyrut, 1986-1993, X, 486. Ayrıca bkz. Mecdî Efendi, *Şekâik Tercümesi*, s. 410; Yıldırım, *Anadolu Muhaddisleri*, s. 134.

¹⁴² Abdulhamîd ismi *el-Kevâkibu's-Sâire*'de Abdussamed olarak kayd edilmiştir. Bkz. Gazzî, Muhammed İbn Muhammed, *el-Kevâkibu's-Sâire bi A'yâni'l-Mieti'l-Âşirâ*, I-II, tlk. Halîl el-Mensûr, 1.bs. 1997, II, 160.

¹⁴³ İbnü'l-İmâd, *Şezârât*, X, 486.

¹⁴⁴ Taşköprülü, *Şekâik*, s. 246.

¹⁴⁵ İbnü'l-İmâd, Abdurrahîm el-Abbâsî'nin bu şerhini Mısır'da yazdığını ve Yıldırım Bâyezid'e takdim ettiğini belirtmiştir. Ona göre, müellif İstanbul'da daha geniş bir şerh yazmaya başlamış ancak bunu tamamlamaya muvaffak olamamıştır. İbnü'l-İmâd, *Şezârât*, X, 487. Mehmed Süreyyâ, Abdurrahîm el-Abbâsî'nin şerhini 920/1514 tarihinde Huzûr-u Hümâyûn'a takdim ettiğini belirtmiştir. Süreyyâ, Mehmed, *Sicill-i Osmanî yahud Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniyye*, (haz. Ali Aktan vd.), I-IV, İstanbul, 1995-1998, III, 329/372. Yıldırım da Süreyyâ'nın ifadesini aynen nakletmiştir. Bkz. Yıldırım, *Anadolu Muhaddisleri*, s. 134. Ancak şerhin 1514 tarihinde II. Bâyezid'e takdimi mümkün değildir. Çünkü II. Bâyezid 1512'de vefat etmiştir. Dolayısıyla Süreyyâ'nın verdiği tarihe göre şerhin Yavuz Sultan Selim'e takdim edilmiş olması gerekir. Fakat Abbâsî şerhini II. Bâyezid'e ithaf ettiğini belirtmektedir. Bkz. Abdurrahîm el-Abbâsî, *Feydu'l-Bârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Süleymaniye Kütüphanesi/Atıf Efendi no: 529, vrk. 2^a. Dolayısıyla eserin II. Bâyezid'e takdimi 918/1512 tarihinden öncedir. Ayrıca Taşköprülü başta olmak üzere birçok biyografî müellifi onun şerhini Sultan Bâyezid'e takdim ettiğini belirtmişlerdir.

Abdurrahîm el-Abbâsî bu teklifi reddederek Mısır'a dönmüştür. Mısır'ın fethine (1517) müteakip tekrar İstanbul'a gelmiş ve burada vefat etmiştir.¹⁴⁶

Kâtib Çelebi, *Feydu'l-Bârî*'de Kütüb-i Hamse'ye atıf yapıldığını ve her hadisin sonunda açılan bablarda garîb lafızların izah edildiğini ve zaman zaman da fikhî açıklamalara yer verildiğini belirtmektedir.¹⁴⁷ Şerhin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde mevcuttur.¹⁴⁸

Abdurrahîm el-Abbâsî'nin hadis bilgisi kendisinden yarım asırlık bir dönem öncesinde Osmanlı coğrafyasına gelen Gürânî gibi Mısır hadis dünyasının özelliklerini taşımaktadır. Bu cihetle *Feydu'l-Bârî*'nin Osmanlı müelliflerinin kaleme aldığı şerhlerden farklı olduğu söylenebilir.

4) Şerhu'l-Câmi'i's-Sahîh li'l-Buhârî

Şerh, Muslihiddin Mustafa İbn Şaban el-Gelibolî es-Surûrî (969/1562)'ye aittir.¹⁴⁹ Aslen Gelibolu'lu olan Surûrî, Taşköprülü'nün babası Mustafa Efendi başta olmak üzere devrin önde gelen âlimlerinin yanında tahsil görmüş ve bilahare Muhyiddin Fenârî'nin (954/1547) hizmetine girmiştir.¹⁵⁰ Muhyiddin Efendi'nin vefatından sonra müderrisliği bırakıp tasavvuf yolunu seçmiş fakat Vezir Kasım Paşa'nın medreseyi yıkma tehdidi karşısında müderrislik görevine geri dönmüştür.¹⁵¹ Fıkıh ve tefsir eserlerinin yanı sıra edebiyat ve şiir konusunda da çalışmaları bulunan Surûrî, *Sahîhu'l-Buhârî* üzerine başladığı şerhi ancak yarısına kadar tamamlayabilmiştir.¹⁵² Şu ana kadar şerhin bir nüshası tesbit edilebilmiş değildir.¹⁵³

5) Ta'likât alâ Sahîhi'l-Buhârî

Ta'lik türündeki bu çalışma, Zenbillizâde Fudayl İbn Ali İbn Ahmed İbn Muhammed el-Cemâlî el-Aksarâyî (991/1583)'ye aittir. Zenbilli Ali Efendi'nin büyük oğlu olan Fudayl Çelebi, babasının talebesi Molla Salih el-Amâsî ile

¹⁴⁶ Taşköprülü, *Şekâik*, s. 246. Zirikli, *A'lâm*, III, 345; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, X, 487-488; Yıldırım, *Anadolu Muhaddisleri*, s. 134-135.

¹⁴⁷ Kâtib Çelebi, *Keşf*, I, 551. Bkz. Kastallânî, *İrşâd*, I, 61-62.

¹⁴⁸ Süleymaniye, Atif Efendi, No: 529.

¹⁴⁹ Kâtib Çelebi, *Keşf*, I, 554.

¹⁵⁰ Ali İbn Bâlî, *el-'İkdü'l-Manzûm fî Zikri Efdâli'r-Rûm* (*Şekâik* sonunda), s. 343.

¹⁵¹ Yıldırım, *Anadolu Muhaddisleri*, s. 143-144.

¹⁵² Ali İbn Bâlî, *el-'İkdü'l-Manzûm* (*Şekâik* sonunda), s. 345. Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşf*, I, 554; İsmail Paşa, *Hediyye*, II, 434; Zirikli, *A'lâm* VII, 235; Sandıkçı, a.g.e., s. 68.

¹⁵³ Yıldırım, *Anadolu Muhaddisleri*, s. 144.

Ebussuûd Efendi (982/1574)'den ders almıştır.¹⁵⁴ Tahsilini tamamlayınca Bursa ve Edirne'de bazı medreselerde müderrislik yaptıktan sonra Sahn ve Ayasofya Medresesi'nde görev almış, müderrislik döneminden sonra Bağdat, Halep ve Mekke gibi önemli merkezlerde kadılık görevinde bulunmuştur.¹⁵⁵ Fıkha ve nahve dair çeşitli eserler kaleme alan müellif,¹⁵⁶ Buhârî üzerine ta'lik türünde bir çalışma yapmıştır.¹⁵⁷ Şu ana kadar şerhin nüshası tespit edilememiştir.¹⁵⁸

Fudayl Çelebi gibi âlimler, belli bir dönem medreselerde müderrislik yaptıktan sonra mahreç mevleviyetleri denilen Kudüs ve Halep gibi büyük şehirlere kadı olarak tayin edilmişlerdir.¹⁵⁹ Müelliflerin buralarda kaleme aldıkları eserler mesleklerinin gereği olarak fıkıh ağırlıklı çalışmalardır. Dolayısıyla, Osmanlı ulemâsının telif ettiği eserlerin önemli bir kısmının fıkha ve usûle dair eserlerden oluşmasında bürokratik görevlerin etkili olduğu söylenebilir.

6) Ta'likât alâ Sahîhi'l-Buhârî

Eser, Hüseyin İbn Rüstem el-Kefevî er-Rûmî (1010/1601)'ye aittir. Hüseyin el-Kefevî'nin hocaları hakkında pek bilgi sahibi değiliz. Ancak kaynaklarda, Kanûnî Sultan Süleyman döneminin sonlarında İstanbul'daki medreselerde okuduğu ve mülâzemetini Kara Dâvudzâde Mustafa Efendi'nin yanında tamamladığı zikredilmektedir. Dînî ilimlerdeki bilgisi kadar matematik, astronomi ve mûsikiye de vakıf olan Kefevî tasavvufî terbiyeden de geçmiştir. Biyografi, hatırat ve şiir türünde yazdığı eserleriyle meşhur olan müellifin Buhârî ve Müslim'e ta'lik niteliğinde notlar aldığından bahsedilmektedir. Bu notların da Süleymaniye Dârulhadisi'nde *Sahîh-i Buhârî* okuturken kaleme alınmış açıklamalar olduğu tahmin edilmektedir. Zira

¹⁵⁴ Yıldırım, *Anadolu Muhaddisleri*, s. 148. Ebu's-Suûd Efendi, İbn Kemal'den sonra Râzî mektebinin Osmanlı düşünce hayatındaki en kuvvetli temsilcileri arasında sayılmaktadır. Bkz. Lekekesiz, a.g.m., s. 23.

¹⁵⁵ Koca, Ferhat, "Fudayl Çelebi Zenbillizâde", DİA, XIII, 207.

¹⁵⁶ Bkz. Zirikli, *A'lâm*, V, 153.

¹⁵⁷ Katip Çelebi, *Keşf*, I, 554; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 475; Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî*, IV, 24/28;

¹⁵⁸ Sandıkçı, a.g.e., s. 68; Yıldırım, *Anadolu Muhaddisleri*, s. 148

¹⁵⁹ Bkz. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 38, 101. Cevdet Paşa dârulhadis müderrislerinin kadı olarak tayinini şöyle anlatmaktadır: "Her sene sekiz müderris yani Dârulhadis ve Süleymaniye medreseleriyle alt tarafından diğer üç medrese mahreç mevleviyetlerinden biri bir sene olmak üzere tevcih ve ba'de'l-ınfisâl mahreç mazulü itibar olunarak her sene içlerinden dördüne kezalik bir senelik olmak üzere Mısır, Şam, Edirne, Bursa kazaları ve bunların mazullerinden ikisine bu veçhile Mekke ve Medine ve onların mazullerinden birisine kezâlik İstanbul kadılığı ve İstanbul mazullerinden birine Anadolu kazaskerliği ve Anadolu mazullerinden birine Rumeli kazaskerliği verilmek âdet oldu." Uzunçarşılı, a.g.e., s. 265.

Kefevî, 1003/1595 tarihinde Yavuz Selim daha sonra Süleymaniye Dârulhadisi'nde ders vermiştir.¹⁶⁰

Kâtib Çelebi, Kefevî'nin *Sahîh-i Buhârî*'ye ta'lik nev'inden bir çalışmasının bulunduğunu,¹⁶¹ Bursalı M. Tahir de şerhin "*Gusl hadisine*" kadar devam ettiğini belirtmektedir.¹⁶² Müellifin Müslim ile ilgili bir ta'lik çalışmasından da bahsedilmektedir.¹⁶³ Ancak her iki eserin de nüshası şu ana kadar tesbit edilememiştir.¹⁶⁴

Kefevî Hüseyin Efendi'nin hadislerle ilgili iki çalışması da kadılığa mahreç durumundaki Süleymaniye Dârulhadisi'nde kitap kenarına alınmış notlar şeklindedir. Muhtemelen müellif bu çalışmasına kadılığa atandığı dönemde devam edememiş ve notlar da ders kitabının kenarında olması hasebiyle şu ana kadar gün yüzüne çıkarılamamıştır.

XVI. yüzyılda tam şerh niteliğinde olmasa da Buhârî'deki belli bölümlerin şerh edildiği birkaç çalışma daha yapılmıştır. Bunlardan ilki Muhyiddin Seydî Çelebi'nin (931/1525) Buhârî'deki yönetimle ilgili rivayetlerden seçtiği yüz hadisin kısa açıklamasını ihtivâ eden risâlesidir. Çalışmada daha çok hadislerin yönetim ve idârî tarafı dikkate alınarak bu manada yorumlara yer verilmiştir. Seydî Çelebi'nin kaynakları üzerine yaptığımız karşılaştırmalarda genellikle Kirmânî (786/1384)'nin şerhinden faydalandığı ayrıca Hattâbî (388/998), İbn Battal (449/1057), Nevevî (676/1277) ve Tîbî (743/1343) gibi şârihlere yapılan atıfların da Kirmânî'nin şerhi ile aynı konularda yer aldığı tesbit edilmiştir.¹⁶⁵

Buhârî ile ilgili ikinci çalışma, Muhammed Şâh İbn Muhammed İbn Hasan er-Rûmî (939/1533)¹⁶⁶, nin *Şerhu Sülâsiyyâti'l-Buhârî* adlı eseridir.¹⁶⁷ Buhârî'deki 22 sülâsî rivayetle sınırlı olan bu çalışmada ravilerin isimleri, kelimelerin lugat manaları

¹⁶⁰ Akpınar, Cemil, "Kefevî Hüseyin Efendi", DİA, XXV, 186-187.

¹⁶¹ Kâtib Çelebi, *Keşf*, I, 554; İsmail Paşa, *Hediyye*, I, 321;

¹⁶² Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 324.

¹⁶³ İsmail Paşa, *Hediyye*, I, 321; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 324.

¹⁶⁴ Akpınar, a.g.m., s. DİA, XXV, 187

¹⁶⁵ Karşılaştırmalar için bkz. Seydî Çelebi, a.g.e., s. 59, 65, 67, 68, 69; Krş. Kirmânî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 154, 264-265, 266, 267, 268.

¹⁶⁶ Tahsilini tamamladıktan sonra İstanbul ve Edirne'de çeşitli medreselerde görev yapan ve son olarak da Sahn-ı Semân medresesinde müderrislik yapan Muhammed Şah bu görevi sırasında vefat etmiştir. Taşköprülü, *Şekâik*, s. 230.

¹⁶⁷ Taşköprülü, *Şekâik*, s. 230; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 388; Sandıkçı, a.g.e., s. 63.

ile hadislerdeki hükümler üzerinde durulmuştur.¹⁶⁸ Eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde mevcut olmakla beraber Hindistan'da basıldığı söylenmektedir.¹⁶⁹

Kısmî şerh niteliğindeki üçüncü çalışma, Mustafa İbn Muhammed el-Kastamonî (981/1573)'nin *Şerhu Evâli Sahîhi'l-Buhârî* isimli eseridir.¹⁷⁰ Kastamonî'nin çalışması ile ilgili kaynaklarda pek bilgi verilmemiştir.

XVI. yüzyılda *el-Câmiu's-Sahîh* haricinde Sâğânî'nin *Meşâriku'l-Envâr* adlı eserine dört şerh çalışması yapılmıştır. Bunlar; İbn Kemal (940/1534)¹⁷¹, Hayreddin Hızır el-Atûfî, (948/1541)¹⁷², Şeyhzâde (951/1544)¹⁷³ ve Abdalbâki İbn Dursun er-Rûmî (1015/1606)¹⁷⁴,ye aittir. Bu çalışmalardan İbn Kemal ve Abdalbâki İbn Dursun'un eserlerinin nüshası şu ana kadar tespit edilememiştir. Atûfî ve Şeyhzâde'nin eserlerinin çeşitli nüshaları İstanbul kütüphanelerinde mevcuttur. İbn Kemal'in hayatı hakkında yukarıda bilgi verilmiştir. Diğer iki müelliften Atûfî ve Şeyhzâde'nin hayatı ve eserleri hakkında özet bir bilgi verip eserlerini hadis ilimleri açısından değerlendirmeye çalışacağız.

XVI. yüzyıl *Meşârik* şârihlerinden Atûfî'nin hadis alanındaki çalışmaları dikkat çekmektedir. Müellif, Bahşî Halife (930/1524)'den tefsir ve hadis ilimlerini, Hocazâde (893/1488)'den usul, Efdalzâde (903/1497)'den de şer'î ilimleri (fıkıh) okumuştur. II. Bâyezid döneminde sarayda hocalık yapan Atûfî daha sonra İstanbul camilerinde va'z etmiş ve tefsir okutmuştur. Bir süre sonra bu görevi bırakıp evine çekilmiş ve hayatının sonuna kadar telifle meşgul olmuştur.¹⁷⁵ Resmî görevleri bırakarak telife yönelen Atûfî, dönemin âlimlerinden farklı olarak hadis alanında

¹⁶⁸ Yıldırım, *Anadolu Muhaddisleri*, s. 129. Yıldırım, Muhammed Şah'ın kaynak olarak Buhârî şerhlerinden Hattâbî ve Kirmânî ile lugat kitaplarından Cevherî'den faydalandığını belirtmektedir. Yıldırım, a.g.y.

¹⁶⁹ Süleymaniye Kütüphanesi, Musalla Medresesi, no: 74; Sandıkçı, a.g.e., s. 63; Kufralı, eserin matbu olduğunu söylemektedir. Kufralı, Kasım, "*Buhârî*", İA, II, 772.

¹⁷⁰ Sandıkçı, a.g.e., s. 136.

¹⁷¹ Kâtib Çelebi, *Keşf*, II, 1689; İsmail Paşa, *Hediyye*, I, 141; Sandıkçı, a.g.e., s. 65.

¹⁷² Müellifin tam ismi, Hayreddin Hızır İbn Mahmud İbn Ömer el-Atûfî'dir. Kitabın ismi *Keşfu'l-Meşârik fi Şerhi Meşâriku'l-Envâr*'dir. Kâtib Çelebi, *Keşf*, II, 1689. Bkz. İsmail Paşa, *Hediyye*, I, 346; Mecdî Efendi, *Şekâik Tercümesi*, s. 415; Sandıkçı, a.g.e., s. 65.

¹⁷³ Müellifin tam ismi, Muhammed İbn Muslihiddin Mustafa el-Kocevî er-Rûmî'dir. Kâtib Çelebi, *Keşf*, II, 1689-1690; Sandıkçı, a.g.e., s. 65.

¹⁷⁴ Abdalbaki İbn Dursun'un *Tuhfetu'l-Hasnâ* isimli eseri *Meşârik*'tan seçilen yüz hadisin şerhidir. Kâtib Çelebi, *Keşf*, II, 1690; Sandıkçı, a.g.e., s. 70.

¹⁷⁵ Taşköprülü, *Şekâik*, s. 249-250; Çakan, İ. Lütfî, "*Atûfî Hayreddin Hızır*", DİA, IV, 99.

farklı nitelikte eserler kaleme almıştır. *Meşârik*'a hacimli bir şerh yazmış, iman konusundaki ve tıpla ilgili hadisleri derleyerek bunları açıklamıştır.¹⁷⁶

Bu dönemdeki *Meşârik* şârihlerinden bir diğeri de Şeyhzâde (951/1544)'dir. İstanbul'da çeşitli medreselerde tahsil görmüş ve eğitimi sırasında Efdalzâde'den önemli ölçüde istifade etmiştir. Atûfî gibi belli bir dönem müderrislik yaptıktan sonra resmî görevleri bırakarak evine çekilmiş ve telife yönelmiştir. Tefsir ve fıkıhla ilgili çeşitli çalışmaları bulunan Şeyhzâde, hadisle ilgili olarak Sagânî'nin *Meşâriku'l-Envâr* adlı eserine geniş bir şerh yazmıştır.¹⁷⁷

Atûfî ve Şeyhzâde gibi hacimli çalışmalar kaleme alan müelliflerin hayatlarının erken döneminde resmî görevleri bırakarak telife yönelmeleri¹⁷⁸ ve *Meşârik*'a yazdıkları şerhleri hadis çalışmalarına önem veren Sultan Bâyezid'e takdim etmiş olmaları, dikkat çeken hususlardır. Kaynaklarda da özellikle vurgulanan bu farklı durum, iki müellifin hacimli çalışmalar kaleme almasında etkili olmuştur. Zira yukarıda tanıttığımız Buhârî şerhlerinin biri hariç diğerlerinin tamamlanamadığını görüyoruz.¹⁷⁹

XVI. yüzyıl Buhârî şerhlerinin özellikleri ve müellifleri hakkında naklettiğimiz açıklamalardan sonra şöyle bir değerlendirme yapabiliriz; Gürânî'nin Buhârî'ye yazdığı *el-Kevseru'l-Cârî* isimli şerhten sonra, Osmanlılarda Buhârî üzerine yapılan çalışmalarda bir canlılık görülmektedir. Bunun en önemli göstergesi, Gürânî ile başlayan Buhârî çalışmalarının müelliften hemen sonra Molla Lütûfî ile devamlılık arz eden bir gelenek haline dönüşmeye başlamış olmasıdır. Molla

¹⁷⁶ Atûfî'nin hadisle ilgili eserleri için Bkz. Yıldırım, *Anadolu Muhaddisleri*, s. 184-187.

¹⁷⁷ Baş, Erdoğan, “Şeyhzâde”, DİA, XXXIX, 97-98; Ayrıca bkz. Yıldırım, *Anadolu Muhaddisleri*, s. 130. Eserin kaynakları hakkında kısa bir değerlendirme yapan Yıldırım, Şeyhzâde'nin şerhte Cevherî'nin *Sihâh*, Zemahşerî'nin *Keşşâf*, Babertî'nin *Meşârik* şerhini ve bazı fıkıh kitaplarını kullandığını tesbit etmiştir. Yıldırım, *Anadolu Muhaddisleri*, s. 132.

¹⁷⁸ Benzer bir durumu Kanûnî dönemi âlimlerinden Birgivî Mehmed Efendi'nin hayatında görmekteyiz. Zira Birgivî eserlerinin çoğunluğunu başkentten uzaklaşıp Birgi Dârulhadisi'nde göreve başladıktan sonra kaleme almıştır. Diğer taraftan yukarıda saydığımız şârihler Buhârî şerhlerine dârulhadis müderrisi oldukları dönemde başlamışlar ancak kadılığa terfi edince bu çalışmalarını yarım kalmıştır. Bu da Süleymaniye Dârulhadisi'nin mevleviyet denilen büyük kadınlara mahreç durumunda olmasının hadis çalışmalarını olumsuz yönde etkilediğinin en önemli delilidir.

¹⁷⁹ Resmî görevleri erken dönemde bırakarak telife yönelen Atûfî ve Şeyhzâde'nin eserlerinin hacimli olmasında her iki müellifin de hadisle ilgili çalışmalarını Sultan Bâyezid döneminde kaleme almaları önemlidir. Zira Sultan Bâyezid'in hadis çalışmalarına önem verdiği yönünde Seydî Çelebi'nin açıklamalarını yukarıda nakletmiştik. Ayrıca Bâyezid'e takdim edilen hadis eserleri Atûfî ve Şeyhzâde gibi müelliflerle sınırlı değildir. İstanbul'da bir süre ikamet eden Abdurrahîm el-Abbâsî de Buhârî'ye yazdığı şerhi Bâyezid'e takdim etmiş sultan da onun adına dârulhadis yaptırmıştır.

Lütfî'nin eserini ne zaman kaleme aldığı tam olarak bilinmemektedir. Ancak 850/1446'da doğduğu tahmin edilen Molla Lütî'nin şerhine *el-Kevseru'l-Cârî*'yi 874/1469 tarihinde bitiren Gürânî'den sonra başlamış olma ihtimali yüksektir. Gürânî ile başlayan ve Molla Lütî ile devam eden Buhârî'ye şerh yazma geleneği, sonraki dönemde özellikle XVI. asırda İbn Kemal, Surûrî, Zenbilli Fudayl Çelebi ve Kefevî gibi âlimler tarafından devam ettirilmiştir.

Osmanlı âlimlerinin Buhârî üzerine yönelmesindeki yegane sebebin Gürânî'nin yazdığı şerh olduğunu söylemek için elimizde yeterli bilgi mevcut değildir. Diğer taraftan XV. asrın ortasında faaliyete geçen Edirne Dâruhâdisi'nde rivayet geleneğine uygun olarak *el-Câmiu's-Sahîh*'in okutulmasının, XVI. asırdaki şerh çalışmalarına katkısı inkar edilemez.¹⁸⁰ Ayrıca Gürânî'nin hayatının son yedi yılında tahta geçen Sultan II. Bâyezid'in hadise karşı olan teşvikleri de meşhurdur.¹⁸¹ Dolayısıyla bu hususiyetlerle beraber ilim çevreleri arasında kendini ispatlamış bir ilim adamı olan Gürânî'nin, kendisinden sonraki Osmanlı şârihlerine ilham kaynağı olması uzak bir ihtimal değildir.

XIV ve XV. asırda sınırlı sayıda hadis kaynaklarına sahip olduğunu tahmin ettiğimiz Osmanlı ilim adamlarının kaynaklarının genişlemesinde Gürânî'nin çok fazla olmasa da bir takım katkılarının bulunduğu anlaşılmaktadır. Zira Gürânî'nin Anadolu'ya gelmesinden beş altı yıl önce inşâ edilmiş olan Edirne Dâruhâdisi'nin kütüphanesinde Buhârî şerhi olarak yalnızca İbnü'l-Mülakkın (804/1401)'ın şerhinden bahsedilmektedir. Dâruhâdisin yapımından kısa süre sonra Anadolu'ya gelen Gürânî, en önemli Buhârî şârihi İbn Hacer'in talebesi olması sebebiyle Mısır'ın hadis birikimini Osmanlılara taşıyan önemli şahsiyetlerden biridir. Muhtemelen İbn Hacer'in şerhini Osmanlıya ilk getiren Molla Gürânî'dir. Ayrıca şerhini telif ederken istinsâh ettiği bir Kirmânî nüshasını Fatih Sultan Mehmed'e hediye eden Gürânî, 874

¹⁸⁰ XVI. asır Osmanlılarındaki Buhârî şerhçiliğinin hızlanmasındaki yegâne sebebin Edirne Dâruhâdisi'nde sistematik olarak Buhârî okunması olduğu düşünülebilir. Ancak XVII. yüzyıl Osmanlı ulemâsı tarafından Buhârî üzerine herhangi bir çalışmanın yapılmamış olmaması dâruhâdisteki Buhârî derslerinin tek başına etkili olmadığını göstermektedir. Zira dâruhâdiste okunan Buhârî dersleri bu kitaba yazılan ta'lik ve şerhlerde en önemli sebep olmuş olsa idi, Buhârî çalışmalarının XVII. yüzyılda artarak devam etmesi gerekirdi ki böyle bir gelişme yaşanmamıştır.

¹⁸¹ Konunun başında Seydî Çelebi'den nakledildiği gibi Sultan Bâyezid Osmanlı âlimlerini hadis çalışmalarına teşvik eden nâdir sultanlardan biridir. Seydî Çelebi, Abdurrahîm İbn Abdurrahman el-Abbâsî gibi müellifler Buhârî çalışmalarını ayrıca Molla Arap da hadisle ilgili çalışmalarını II. Bâyezid'e ithaf etmiştir. Bkz. Özcan, Tahsin, "Molla Arap", DİA, XXX, 240-241.

tarihinde bitirdiği nüshanın Sultan'ın kütüphanesindeki ilk Kirmânî şerhi olduğunu kayd etmiştir.¹⁸² Ayrıca Gürânî'nin *el-Kevseru'l-Cârî*'de kullandığı bazı kaynaklar kendisinden önce Osmanlı hadis çalışmalarında pek kullanılmayan eserlerdir. Gürânî *el-Kevseru'l-Cârî*'de kullandığı kaynaklar vesilesi ile dönemin hadis kaynaklarının zenginleşmesine katkı sağladığı gibi, Mısır'da aldığı hadis birikiminin ilmî çevreler arasında yaygınlaşmasında da önemli rol oynamıştır.¹⁸³

Gürânî'nin şerhini kendisinden sonraki bir asırlık dönem içerisinde kaleme alınan diğer şerhlerle karşılaştırdığımız zaman, onun çalışmasının diğerlerinden farklı bir yere sahip olduğunu görüyoruz. Öncelikle XVI. asırda Buhârî'ye şerh yazma teşebbüsünde bulunan Molla Lütfî, İbn Kemal, Fudayl Çelebi, Surûfî ve Hüseyin el-Kefevî'nin Buhârî üzerindeki çalışmalarını Kâtib Çelebi ta'lik olarak tanıtmış ve şerh kategorisinde değerlendirmemiştir.¹⁸⁴ Dolayısıyla bu çalışmaların kısmî şerh niteliğinde olduğu söylenebilir. Ayrıca bunların bir kısmını müellifleri tamamlayamamıştır.

el-Kevseru'l-Cârî'nin metodik anlamda veya kaynakları yönünden diğer şerhlerle karşılaştırılmasını sonraya bırakarak değerlendirecek olursak, Osmanlı klasik döneminde yazılan ve günümüze intikal eden iki Buhârî şerhinden ilki olma özelliğine sahiptir. Zira yukarıda tanıttığımız şerhler ve talikler arasında *el-Kevseru'l-Cârî* tamamlanmış iki şerhten biridir. Muhteva açısından da kendisinden bir asır sonra İstanbul'a gelen Abbâsî'nin şerhinden daha tertibli ve düzenli olduğu söylenebilir. Zira Kâtib Çelebi Abbâsî'nin şerhini şöyle tavsif etmiştir: “Müellif, eserini garib bir üslûb ile tertib etmiştir. Eserin mukaddimesinde de söylediği gibi, hadisleri İbnü'l-Esîr'in *Câmi*'indeki metoduna göre yeniden düzenlemiştir. Ayrıca hadisleri isnadlarından tecrîd etmiş, sayfa kenarlarında her hadisin karşısına bir harf koymuş ve sembol niteliğindeki harflerle Buhârî hadislerinden kütüb-i sitte'nin diğer beş kitabında bulunan rivayetlere işaret etmiştir. Ğarîb kelimelerin izahına dâir her bölümün sonunda bir bab açmıştır.”¹⁸⁵ Üslûbu, metodu ve yöntemi hasebiyle farklı bir şerh olduğu anlaşılan Abdurrahîm el-Abbâsî'nin çalışmasının içeriğinin

¹⁸² Dil Tarih – Coğrafya Fakültesi, Mustafa Çon Koleksiyonu, no: B 53, c. III, vrk. 302^b.

¹⁸³ Sultan Bâyezid'e yazdığı bir mektupta Gürânî hadis faaliyetleri ile ilgili şu ifadeleri kullanmıştır: “*Buhârî ve Müslim ve rivâyât-ı kırâat-ı seb'a ki bizim meclisimizdedir.*” Yıldız, a.g.e., s. 107.

¹⁸⁴ Kâtib Çelebi, *Keşf*, I, 554.

¹⁸⁵ Kâtib Çelebi, *Keşf*, I, 551.

değerlendirilmesine dâir şu ana kadar bir araştırma yapılmamıştır. Bu sebeble Gürânî ile el-Abbâsî'nin şerhlerinin içerik veya kaynaklar açısından karşılaştırılması mümkün olmamıştır.

Gürânî'den sonra Osmanlı ilmî muhîtinde Buhârî şerhçiliği ile ilgili her ne kadar hızlı bir teşebbüs dönemi başlamışsa da, bu çalışmaların çoğu tamamlanmamıştır. Şerhlerin sınırlı bir çerçevede kalması hatta Osmanlı âlimlerinin Buhârî şerhlerini tamamlayamamış olması ve en önemlisi merkezî otoritenin bu teşebbüsleri ciddi manada dikkate almaması gibi olumsuzluklardan dolayı bu yüzyıldaki teşebbüsler Osmanlı hadisçiliğini durağan yapıdan kurtaracak bir canlılığın oluşumunu sağlayamamıştır. Diğer taraftan bu yüzyıldaki çalışmalarda gördüğümüz sonuç vermeyen hareketler bir sonraki yüzyıla olumsuz yansımış ve XVII. asır ilmî çevreleri Buhârî üzerine çalışma yapma gereği bile hissetmemişlerdir.

b. XVI. Asır İlmî Faaliyetleri Arasında Hadis Çalışmalarının Genel Durumu

Yukarıda incelediğimiz *Sahîhu'l-Buhârî* ve *Meşâriku'l-Envâr* şerhleri XVI. yüzyıl Osmanlı âlimleri tarafından kaleme alınan hadis eserleridir. Bunlar dışında bu dönemin en önemli hadis çalışmaları Birgivî Mehmed Efendi tarafından kaleme alınmıştır. Onun hadis çalışmaları yukarıdaki şerhlerden farklı bir mecrada cereyan ettiği için onun hadisçiliğini bu bölümün sonunda inceleyeceğiz. Burada ilk olarak XVI. yüzyılın en önemli şahsiyetleri tarafından kaleme alınan şerhlerin özelliklerinden hareketle, bu yüzyıldaki ilmî faaliyetler arasında hadis çalışmalarına atfedilen değeri tesbit etmeye çalışacağız.

XVI. yüzyılda Osmanlı ulemâsı tarafından telif edilen altı *Buhârî* şerhinden beşi fıkıh ve kelam yönü kuvvetli âlimler tarafından kaleme alınmıştır. Zira Abdurrahîm el-Abbâsî hariç diğer Buhârî şârihleri, hadis eğitimlerini fıkıh ve kelam ağırlıklı medreselerde tamamlamışlardır. Bunların hadiste mütehassıs âlimlerden ders aldıklarına dair bir bilgi tespit edilememiştir.

XVI. asır ilmî çalışmaları arasında genelde tüm hadis şerhleri özelde Buhârî şerhlerinin yetersiz kalmasında şöyle bir tabloyla karşılaşıyoruz: Bu şerhler müelliflerin yüksek pâyeli Edirne veya Süleymaniye Dârulhadisi'nde Buhârî

okuturken kitap kenarına aldıkları notlardan ibarettir. Hatta kitap kenarındaki bu notlar müstakil bir eser hüviyetinde olmadığı için, daha sonraki zamanlarda muhafazası mümkün olmamış ve zaman içerisinde kaybolup gitmiştir. Çalışmaların bu kadar basit düzeyde kalması ve derinlemesine hadis çalışmalarının kaleme alınamamış olması, Osmanlı eğitim sisteminin İslam dünyasında bilinen anlamda muhaddis yetiştirecek bir programa sahip olmadığını ve şerhleriyle tanıdığımız yukarıdaki müelliflerin neredeyse tamamının dînî literatürdeki muhaddis formasyonu taşımadığı fikrini uyandırmaktadır. Bu düşüncüyü önemli ölçüde destekleyen bir araştırmanın sonuçlarını da burada aktarmak istiyoruz. XVI ve XVII. yüzyılda Sahn-ı Semân Medreseleri'nde müderrislik yapan müelliflerin eserlerini sayısal sınıflamaya tâbi tutan bir araştırma; Sahn müderrislerinin kaleme aldıkları eserler arasında hadis çalışmalarının yok denecek kadar az olduğunu ve Devlet-i Aliyye'nin en büyük medresesindeki ilmî muhitte hadis çalışmalarının çok cılız ve zayıf kaldığını net bir şekilde ortaya çıkarmıştır.

Araştırmada Sahn medreselerinde görev almış müderrislerin eserleri telif ve şerh türü olmak üzere iki farklı kategoride incelemeye tabi tutulmuştur. Araştırma sonucunda hadisle ilgili eserler için ortaya konan rakamlar çok şaşırtıcıdır. Zira 1470 ile 1730 yıllarında Sahn medreselerinde kısa sürede olsa görev yapmış müderrislerin hadise dair telif türünde kaleme aldığı eser sayısı sadece bir, şerh türünde de altıdır. Yaklaşık üç asırlık bir dönemde telif türünde yazılan 234 eserden % 61.7'sini dînî içerikli çalışmalar oluşturmaktadır. Bunların, % 20.5'i fıkıh, % 10.7'si akâid - kelâm, % 6'sı tefsir, % 4.7'si ahlâkla ilgilidir.¹⁸⁶ Bu kadar uzun dönemde Sahn medreselerinde görev yapan âlimlerin hadisle ilgili telif ettiği eser sayısı yalnızca bir adettir ki, bu da % 1'e bile tekabül etmemektedir.

Aynı çalışmada belirtilen dönem içerisindeki şerh ve hâşiye türündeki çalışmalar farklı bir kategoride değerlendirilmiştir. Buna göre 336 eserden % 38'i fıkıh, % 19'u akâid - kelâm, % 16.3'ü tefsir, % 3'ü ise ahlâk ve tasavvufla ilgili olup müderrislerin çalışmalarının yalnızca % 1.8'i yani 6 çalışma hadisle ilgilidir. % 22'lik bir bölüm de tasnif (derleme, mecmua) ve tercüme türündeki eserlerdir, ancak

¹⁸⁶ Unan, *Fâtih Külliyesi*, s. 362. Benzer bir istatistik çalışma için bkz. Lekesiz, a.g.m., s. 29, 30.

bunların mühim bir kısmı fetvâ mecmualarından mürekkeptir.¹⁸⁷ Dolayısıyla bu %22'lik kısmın içerisinde hadis ile ilgili kayda değer bir çalışmaya rastlamak pek de mümkün gözükmemektedir.

Araştırma sonuçları arasında fıkıh ve kelam ilimleriyle ilgili eserlerin birinci ve ikinci sırada yer almasının medreselerde verilen eğitim ile neden - sonuç nev'inden bir ilişkisi vardır. Zira bu iki ilim dalında rastladığımız birçok çalışma, medreselerde okunan temel ders kitapları üzerine yazılmış irili ufaklı ta'lik ve hâşiye türündeki eserlerdir.¹⁸⁸ Dolayısıyla hadis ilimlerinden de şerh, ta'lik ve hâşiye türünden küçük büyük birçok çalışma olsa idi, Koçkuzu'nun belirttiği gibi “mutlaka civarındakiler ondan tesir alır, eserlerine nakiller yapar bu ilmî gelişmeler yok olup gitmezdi.”¹⁸⁹

Ayrıca hadis konusunda çalışma yapan müelliflerin özellikle yüksek pâyeli dâruhadislerde görev almamış olması da dikkat çeken bir husustur. Zira önemli sayılabilecek hadis şerhleri, Edirne ve Süleymaniye gibi yüksek seviyedeki dâruhadislerden ziyâde, pâyeye bakımından daha aşağıdaki dâruhadis müderrisleri veya hadis ilimlerine özel medreselerde görev almayan âlimler tarafından kaleme alınmıştır. Mesela, Birgi Dâruhadisi müderrisi Birgivî Mehmed Efendi, Buhârî şârihlerinden Abdurrahîm el-Abbâsî ve Muhammed Şah, *Meşârik* şârihlerinden Atûfî ve Şeyhzâde, Edirne ve Süleymaniye Dâruhadisi'nde görev almayan ve hadis çalışmalarıyla öne çıkan isimlerdir. Bu durum yukarıda da zaman zaman dile getirilen dâruhadislerin hadis ilimlerine beklenen katkıyı sağlayamadığı yönündeki görüşleri teyid etmektedir.

Bazı araştırmacılar, Osmanlı âlimlerinin hadis ile ilgili eserlerinin az sayıda olmasını ulemânın irşada ve eğitime verdiği öneme bağlayarak açıklamaya çalışmışlardır.¹⁹⁰ Ancak burada şunun altını çizmek istiyoruz. Yukarıda tablodan anladığımız kadarıyla üç asra yakın bir dönemde Sahn-ı semân'da görev yapmış

¹⁸⁷ Unan, *Fâtih Külliyesi*, s. 363. Ayrıca bkz. A.g.e., s. 366.

¹⁸⁸ Bkz. Unan, *Fâtih Külliyesi*, s. 367. Ayrıca Sahn-ı semân müderrislerinin eserlerinin birçoğu müelliflerin talebelik döneminde okurken veya imtihanlara hazırlanırken kaleme aldıkları çalışmalardır. Unan, a.g.y. Bu da bir cihetle medreselerdeki ders programlarının müderrislerin çalışmalarıyla doğru orantılı bir yoğunluğa sahip olduğunu ve hadisin program içerisinde önemli bir ders olarak yer almadığını göstermektedir.

¹⁸⁹ Koçkuzu, *Hadis İlimleri*, s. 338.

¹⁹⁰ Yıldırım, *Anadolu Muhaddisleri*, s. 26-27, 214-215.

müdürrislerin fıkıh ve kelama hatta astronomi ve matematiğe dair birçok eser telif etmiş olmalarına rağmen, bunlar arasında hadisin yüzdelik değerinin % 1- 2 seviyesinde kalması izah edilecek bir durum değildir. Hadis çalışmalarının yok denecek kadar az olması irşad ve eğitime ayrılan zamanla ilgili değildir. Zira va'z ve irşadla meşgul olan Molla Arap, Atûfi ve Şeyhzâde hadislerle ilgili hacimli eserler telif ederken, yüksek pâyeli dâruhadislerde görev alan müdürrislerin bu konuda ciddi bir çalışması bulunmamaktadır. Burada sonuç olarak şu tesbitleri belirtebiliriz;

1. Osmanlı düşünce hayatına kuruluştan itibaren hakim olan fıkıh ve kelam medrese programlarındaki ağırlığını XV. ve XVI. yüzyıllarda da baskın bir şekilde sürdürmektedir.¹⁹¹ Dolayısıyla Osmanlı ilmî muhîtindeki hadis çalışmaları da zayıf bir seyir izlemektedir.

2. Yüksek pâyeli dâruhadisler ve medreseler, devletin idârî kadrolarda ihtiyaç duyduğu insan kaynağını oluşturmasından dolayı hadis çalışmalarını olumsuz etkilemiştir. Yukarıda da görüldüğü gibi Süleymaniye Dâruhadisi'nde görev yapan birçok müdürrisin çalışması yarım kalmıştır. Ayrıca yüksek pâyeli medreselerdeki müdürrislerin hadis çalışmaları, eğitim kurumlarında çalışmayan veya merkezden uzakta görev yapan âlimlerden daha azdır. Burada idârî sistemde pratik karşılığı olmadığı için hadis çalışmalarının çok zayıf kaldığı düşüncesi akla gelmektedir. Bunu aşağıdaki misaller de teyid etmektedir.

3. Merkezî otorite özellikle Fatih döneminde usûl ve kelama dair tartışmaları desteklemiş ve bu yöndeki çalışmaları ödüllendirmekten hiçbir zaman geri kalmamıştır.¹⁹² Daha sonraki dönemde Muhyiddin Seydî Çelebî, Abdurrahîm el-Abbâsî, Atûfi ve Şeyzâde gibi hadis çalışması yapan müelliflerin eserlerinden öğrendiğimiz kadarıyla II. Bâyezid her ne kadar hadis çalışmalarının önünü açmışsa da, bu faaliyetlerin devamlılığı sağlanamadığı için yetersiz kalmıştır. Zira Fatih döneminde başlatılan tehâfüt etrafındaki tartışmaların XVIII. yüzyıla kadar sürdürüldüğü görülmektedir.¹⁹³ Daha sonraki dönemlerde özellikle duraklama döneminde, fikrî hayatta bir yeniliğin başlatılması yerine, daima geçmişe (Kanûnî

¹⁹¹ Lekesiz, a.g.m., s. 23, 24.

¹⁹² Bkz. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 24 (dipnotta), 229. İncik, Halil, "Mehmed II", İA, VIII, 534.

¹⁹³ Ocak, "Klasik Dönem Osmanlı Düşünce Hayatı", *Türkler*, XI, 18-19.

dönemine) özlem duyulmuştur.¹⁹⁴ Bundan dolayı bu dönemde de hadis çalışmaları önceki dönemlerden farklı bir seyir izlememiştir.

XVI. yüzyıl Osmanlı hadis faaliyetlerinin en önemli ismi olarak tanınan Birgivî Mehmed Efendi'nin hadislerle ilgili özgün çalışmaları ve rivayet ilimlerindeki metodu dönemin hadis anlayışını yansıtmaya açısından önemlidir. Onun *Buhârî*, *Müslim* ve *Meşârik* gibi büyük çaptaki musannefâta yönelik çalışmaları olmasa da, telif ettiği eserler yukarıdaki şerh çalışmalarından daha fazla öneme sahiptir.¹⁹⁵ Birgivî Mehmed Efendi'nin tahsil hayatında hadislerle ilgili bir eğitim aldığı tespit edilememiştir.¹⁹⁶ Gençlik yıllarında müderrislik ve dört yıl kadar kassâm-ı askerî¹⁹⁷ olarak görev yapan Birgivî, bir takım usûlsüzlük ve adâletsizliklerden dolayı resmî görevi bırakmış ve bir süre İstanbul'da ikâmet etmiş, bu arada II. Selim'in hocası Atâullah Efendi'nin Birgi'de yaptırdığı dâruhadisin başına geçmiş ve hayatının sonuna kadar Birgi Dâruhadis müderrisi olarak görev yapmıştır.¹⁹⁸ Gençlik yıllarında daha ziyâde fıkıh ve dil ağırlıklı eserler yazan Birgivî, dâruhadisteki müderrisliği döneminde ahlâkî ve sosyal meselelere dâir çalışmalar kaleme almıştır.¹⁹⁹ Birgivî'nin dâruhadîs müderrisliği döneminde telif ettiği *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'de bol miktarda rivayet malzemesi kullanması²⁰⁰ ve sünnet üzerine bina edilmiş bir din anlayışını ortaya koyması,²⁰¹ Osmanlı hadis çalışmaları açısından dikkate değer bir durumdur.

Birgivî'nin *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'de ve bazı risâlelerinde kullandığı hadislerin rivayet ilimleri açısından taşıdığı değeri tetkik eden Martı, müellifin hadisin senedinden ziyade metnin yorumlanması üzerinde durduğunu ve sünnete dayalı bir ahlak anlayışı oluşturmaya çalıştığını dile getirmekte ancak Birgivî'yi

¹⁹⁴ Lekesiz, a.g.m., s. 26.

¹⁹⁵ Martı, Huriye, *Osmanlı'da Bir Dâru'l-Hadîs Şeyhi Birgivî Mehmed Efendi*, İstanbul, 2008, s. 48-49. Birgivî'nin hadis konusundaki çalışmaları ve eserlerindeki hadis kullanımı için bkz. Martı, a.g.e., s. 71-99.

¹⁹⁶ Martı, a.g.e., s. 56-57; Ali İbn Bâli, *el-'İkdü'l-Manzûm (Şekâik sonunda)*, s. 436; Yüksel, Emrullah, *Mehmed Birgivî'nin (929-981/1523-1573) Dinî ve Siyasî Görüşleri*, Ankara, 2011, s. 34-34.

¹⁹⁷ Kassam-ı Askerî; "Yeniçeri ocağı efrat ve zabitasından ölenlerin metrûkatına ait işlerle meşgul olan hey'et arasındaki şer'î mermur hakkında kullanılır bir tâbirdir." Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri Sözlüğü*, II, 210.

¹⁹⁸ Martı, a.g.e., s. 31, 36-37; Yüksel, a.g.e., s. 34, 37.

¹⁹⁹ Martı, a.g.e., s. 50.

²⁰⁰ Martı, a.g.e., 142-156.

²⁰¹ Martı, a.g.e., s. 157.

klasik bir muhaddis olarak nitelemenin de imkânsız olduğuna dikkat çekmektedir.²⁰² Her ne kadar bir muhaddis kadar hadis formasyonuna sahip olmasa da sünnetin anlaşılması ve yaşanması için ömrünü adanmış Birgivî'nin Osmanlı hadis çalışmaları açısından önemli bir dönemin açılışını yaptığı ve daha sonraki Osmanlı hadisçiliğinin şekillenmesinde de dönüm noktası olduğu bilinen bir gerçektir.²⁰³ Bu özellikleri ile beraber Birgivî'nin İslâm dünyasında bilinen anlamda bir muhaddis olmadığı yönündeki mülâhaza, bir açıdan Osmanlı ilmî muhîtinde muhaddis yetişmediği anlamına gelmektedir.

Birgivî Mehmed Efendi dışındaki müelliflerin çalışmalarının çoğunluğunun kitap kenarına yazılmış kısa notlardan ibaret olduğunu biliyoruz. Dolayısıyla onun hadisçiliği dönemin hadis anlayışının tesbiti açısından önemlidir. Zira Birgivî'nin eserlerinde kullandığı zayıf haberler veya cüzî sayıdaki uydurma haberlere bağlı olarak onu Osmanlı muhaddisi olarak kabul etmezsek, Osmanlılarda hadisçi bulmanın imkansız olduğunu hatırlatmak isteriz. Birgivî aslında XVI. yüzyıl Osmanlılarında hadisin durumunu en iyi izah edecek ve bize bu konuda en önemli ipuçlarını verecek bir müelliftir. Birgivî'nin zayıf haberleri kullanması, rical tenkidine girmemesi ve seneden ziyâde metni öncelemesi gibi sebeblere bağlı olarak ahlakçı olarak değerlendirilmesi, dönemin hadis faaliyetlerindeki eksikliklerin bir nev'i görmezlikten gelinmesine yol açmaktadır.²⁰⁴ Her ne kadar ahlâkî konulara ağırlık vermiş olsa da aslında Birgivî, XVI. yüzyıl ilmî hayatındaki bir Osmanlı muhaddisini temsil etmektedir. Eserlerinin hadis formatını tam olarak taşınamaması aslında Birgivî'nin kendisinden ziyâde dönemin hadis anlayışındaki problemlerden

²⁰² Martı, a.g.e., s. 157-158.

²⁰³ Birgivî'nin hadise dair eserleri üzerine yapılan çalışmalar ve tesirleri için bkz. Martı, a.g.e., s. 73-76, 85-86; Yüksel, a.g.e., s. 58; Cihan, a.g.m., s. 134-135.

²⁰⁴ Martı, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'deki hadisleri değerlerdirirken Birgivî'nin hadisçiliğini şöyle izah etmektedir: "Araştırmalarımızın bizi ulaştırdığı sonuç, *et-Tarîka* müellifi açısından sıhhatin hadis seçiminde çok belirleyici bir ölçü olmadığı; asıl önemsenen meselenin, kitabın konularıyla doğrudan ilgili rivayetlere yer verilmesi sayılabileceğidir. Dolayısıyla Mehmed Efendi'nin seneden ziyade metni öncelediğini söyleyebiliriz. Toplam % 33'lük bir oranda zayıf ve mevzû' rivayetler nakletmesi ve hadisleri sıkı bir elekten geçirmeksizin eserine alması, aslında sünnet temelinde yükselen bir ahlak anlayışı için tenkit noktası oluşturabilir... Ancak bu tablo genel anlamda hadisçi bir müellif için eleştiri konusu olarak görülebilir nitelikte ise de, Birgili'nin temelde bir ahlakçı olarak sünnet verilerini ön plâna çıkarmasının takdir edilecek bir durum olduğunu da belirtmeliyiz." Martı, a.g.e., s. 155-156.

kaynaklanmaktadır. Dönemin hadis faaliyetlerinde tadrîsattan başlayan za'fiyetler Birgivî'de de görüldüğü gibi telif sırasındaki eksikliklerde kendini göstermektedir.

Öte yandan Birgivî'nin eserlerinde kullandığı hadislerin değeri ve kaynaklarının çeşitliliği XVI. yüzyıl hadisçiliği hakkında önemli bilgiler ihtivâ etmektedir. Konuyla ilgili araştırmasında Martı, kaynaklarının kısıtlı olması sebebiyle Birgivî'nin dar alanda çalıştığını hatta İbn Hıbbân'ın *Sahîh*'i ve Taberânî'nin *Mu'cem*'leri gibi rivayet kitaplarını ikincil kaynaklardan kullandığını belirtmektedir.²⁰⁵ Kaynakların kısıtlı olması son derece doğru bir tespittir. Ancak kaynakların sınırlılığı Birgivî'ye has bir durum değildir. Kaynak sıkıntısı temelde bölgenin coğrafi ve siyâsî konumu itibariyle Hicâz, Mısır ve Şam gibi geçmişe dayanan köklü bir hadis birikiminin bulunmamasıyla bağlantılıdır. Aşağıda da belirtileceği gibi hicrî birinci asırdan itibaren hadis ilimlerine ev sahipliği yapan bölgelerdeki birikimin İstanbul'a intikâli Mısır'ın fethi ile hilâfetin İstanbul'a taşınmasından sonra birkaç asra mal olmuştur. Öte yandan rivayet ve ricâl kaynaklarının Osmanlı ulemâsı tarafından yoğun bir şekilde kullanılmasının zamanı da şu ana kadar tam olarak tesbit edilebilmiş değildir.

XVI. yüzyıldan sonraki hadis çalışmaları, bizim konumuzla çok fazla ilgili değildir. Ancak XV. ve XVI. yüzyıl Osmanlılarında hadis faaliyetlerinin çok zayıf olması ayrıca ulemânın birçok yönden diğer İslam ülkelerinde bilinen muhaddis formatından geride olmasıyla ilgili ortaya çıkan olumsuz kanaatler, XVII. yüzyıldan itibaren hadis çalışmalarının belli oranda incelenmesini zorunlu kılmıştır. Zira bazı araştırmacılar, son bir kaç asırda medrese ve dâruhadislerde veya gayrî resmi eğitim kurumlarında okunan hadis kitaplarının yoğunluğundan hareketle, başlangıçtan itibaren Osmanlı medreselerinde diğer İslam ülkelerinden geri kalmayacak düzeyde bir hadis eğitiminin verildiğini ileri sürmektedirler.²⁰⁶ Böyle bir faraziyenin ne kadar gerçekçi olduğunu görmek için, XVII, XVIII ve XIX. yüzyıllardaki Osmanlı âlimlerinin hadis birikimlerinin kaynağının araştırılıp, son dönem hadis faaliyetleri ile ilk dönem hadis çalışmaları arasında ne ölçüde bir irtibatın bulunduğu tesbit edilmesi gerekmektedir.

²⁰⁵ Bkz. Martı, a.g.e., s. 138-139.

²⁰⁶ Bkz. bu Tez, s. 19 (dpt.)

c. XVII ve XVIII. Asırda Hadis Faaliyetlerinin Gelişmesi

İlk defa Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethi (923/1517) ile beraber bölgeden İstanbul'a getirilen âlimler ve sonrasında Hicâz, Mısır ve Şam bölgesinden İstanbul'u ziyaret eden veya idârî görevleri hasebiyle bu bölgelere gidip gelen ulemânın vesilesiyle hadis ilim merkezlerinin birikimi önce başkent İstanbul'a, oradan da diğer Osmanlı şehirlerine yayılmaya başlamıştır.²⁰⁷ Osmanlı hadis çalışmalarının hız kazanmasında önemli paya sahip muhaddislerin Osmanlı coğrafyasında faaliyet göstermesi ve etkisini artırması XVII. yüzyılın ikinci yarısına rastlamaktadır. Bu asırda Hicâz, Mısır ve Şam bölgesinin birikimini taşıyan hocalar etkisini artırmış ve önceki dönemlerden farklı olarak hadis bilimlerinde öngörülen şekliyle bir takım gelişmeler yaşanmıştır.

XVII. yüzyılın sonlarında İstanbul'u ziyaret eden en önemli muhaddislerden biri, Kuzey Afrika kökenli Muhammed İbn Muhammed İbn Süleyman er-Rudânî (1094/1683)'dir. Rudânî, Fas, Cezâyir, Mısır Şam, Medine ve Mekke gibi çeşitli ilim merkezlerinde tahsil görmüş bir muhaddistir. Bir ara hac için geldiği Hicaz'da çeşitli ilmî yolculuklarından sonra Mekke'ye yerleşmiştir. 1080/1670'te hacca giden Osmanlı Veziri Mustafa Bey, Rudânî'nin derslerine katılmış ve onu İstanbul'a davet etmiştir. Rudânî de 1081/1670 tarihinde İstanbul'a gelmiş, dönemin vezirlerinden Köprülü Fazıl Ahmed Paşa ile görüşmüş ve burada itibar görmüştür. Rudânî, İstanbul'da bulunduğu sırada Mekke şerîfini azlettirmiş, onun yerine Berekât İbn Muhammed'in getirilmesini sağlamış, kendisi de Mekke Haremeyn işleri sorumluluğuna atanmıştır. Rudânî kendisini bu göreve getiren vezirin vefatına kadar bu görevde kalmıştır.²⁰⁸ Rûdânî'den Osmanlı âlimleri arasında özellikle Süleyman Fâzıl Efendi çeşitli hadis kitaplarını okumuş ve rivayet geleneğine uygun olarak ondan bazı kitapları rivayet etme izni almıştır.²⁰⁹

²⁰⁷ Yavuz Sultan Selim, Mısır'ın fethinde nüfuzlu alim, şeyh, mimar, mühendis ve san'at erbâbından bir haylisini ve kütüphanelerdeki bazı kıymetli eserleri deniz yoluyla payitahtına naklettirmiştir. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 293. Ancak Mısır'ın fethinden sonra İstanbul'a gelen alimlerin Osmanlı ulemâsı arasında ilmî hayata yön verecek seviyedeki etkileri hadis çalışmaları açısından pek bilinmemektedir.

²⁰⁸ Yücel, Ahmet, "*Rudânî*", DİA, XXXV, 184-185.

²⁰⁹ Vezir Mustafa Paşa'nın hac yolculuğunda Rudânî ile görüştüğü sırada yanında Osmanlı âlimlerinden Süleyman Fâzıl Efendi (1134/1722) de bulunmaktadır. Bkz. Hatiboğlu, İbrahim, "*Süleyman Fâzıl Efendi*", DİA, XXXVIII, 86. Süleyman Fâzıl Efendi aynı zamanda XVIII. yüzyıldaki

Aynı şekilde 1707’de hilâfet merkezini ziyaret edip burada bir yıl kalan ünlü muhaddis Aclûnî (1162/1749), İstanbul’da bulunduğu sırada Şam Emevî Camii müderrisliğine tayin edilmiş ve vefatına kadar kırk yılı aşkın bir süre bu görevine devam etmiştir.²¹⁰ Aclûnî’nin kırk ayrı kitaptan topladığı *el-Erbaûn el-Aclûniyye* diye bilinen meşhur hadis icâzeti, Osmanlı âlimleri arasında yaygınlaşmış ve İstanbul’a gelişinden üç asırlık bir zaman sonrasındaki Zâhid el-Kevserî (1952)’ye kadar intikal etmiştir.²¹¹

Osmanlı hadis çalışmalarındaki önemli isimlerden biri de Hibetullah el-Ba’lî (1224/1809)’dir. Hibetullah el-Ba’lî ilk defa 1173/1760 tarihinde İstanbul’a gelmiş ve bir süre kaldıktan sonra Şam’a dönmüştür. Daha sonra tekrar İstanbul’a gelen müellif burada vefat etmiştir.²¹²

Rivayet geleneğindeki en önemli musannefât arasında yer alan Ebû Dâvud, Tirmizî ve Nesâî’nin *Sünen*’leriyle ilgili bazı rivayet zincirleri Hibetullah el-Ba’lî vesilesiyle Osmanlılarda yaygınlaşmıştır.²¹³ Muhammed Es’ad İmamzâde (1267/1851) ve Ayasofya şeyhi Yusuf İbn İsmâil (1264/1848), Hibetullah el-Ba’lî (1224/1809)’den hadis dersi ve icâzet alan isimlerden bazılarıdır.²¹⁴ Hatta Yusuf İbn İsmail, Hibetullah el-Ba’lî’nin özel talebesi sayılmaktadır.²¹⁵ Diğer taraftan Kevserî’nin hocalarından Alasonyalı Ali Zeynelabidîn (1336/1917)’nin rivayet zincirinin önemli bir kısmı da Hibetullah el-Ba’lî vasıtasıyla gelmektedir.²¹⁶ Ayrıca bazı kitapların Osmanlı âlimleri arasında okunmasında Hibetullah el-Ba’lî önemli rol oynamıştır. Mesela *İnâletü’t-Tâlîbîn li Avâli’l-Muhaddisîn, Kifâyetü’r-Râvî ve’s-Sâmi’, Kifâyetü’l-Muttali’ ve Nihâyetü’l-Mütetalli’* bunlardan bir kaçıdır.²¹⁷

İstanbul’a gelip XIX. yüzyıl Osmanlı hadis çalışmalarına sağladığı katkısıyla tanınan muhaddislerden biri de, Ervâdî (1275/1858)’dir. Ervâdî 1849’da İstanbul’a

Osmanlı Buhârî şârihlerinden Yusuf Efendizâde (1167/1754)’nin hocasıdır. Hatta Kevserî’nin Rudânî’ye dayanan icâzet silsilelerinden bazıları, Süleyman Fâzıl ve onun talebesi Yusuf Efendizâde vasıtasıyla kendisine intikal etmiştir. Bkz. Kevserî, *Tahrîr*, s. 28, 36.

²¹⁰ Yardım, Ali, “Aclûnî”, DİA, I, 327.

²¹¹ Kevserî, *Tahrîr*, s. 62.

²¹² Zirikli, A’lâm, VIII, 75.

²¹³ Kevserî, *Tahrîr*, s. 12-13, 71.

²¹⁴ Kevserî, *Tahrîr*, s. 12, 21.

²¹⁵ Kevserî, *Tahrîr*, s. 24.

²¹⁶ Kevserî, *Tahrîr*, s. 71.

²¹⁷ Kevserî, *Tahrîr*, s. 25, 28.

gelmiş ve Ayasofya’da iki yıl hadis okutmuştur. XIX. yüzyıl Osmanlı muhaddisi ve sūfi olan Gümüşhânevî (1311/1893), Ervâdî ile burada tanışmış ve ondan hadis okumuştur.²¹⁸

Yukarıda XVII. yüzyıldan itibaren İstanbul’a gelen bazı muhaddislerin resmî ve gayrı resmî eğitim kurumlarında verdikleri dersler ile Osmanlı hadis çalışmalarının ilerlemesinde etkilerini gösteren bir takım incelemeleri naklettik. Burada son birkaç asırda hadis alanında mütehasşis âlimlerin hilâfet merkezini ziyaret ettiğini görüyoruz. Bu muhaddisler özellikle İstanbul’da buldukları sırada bazı hadis kitaplarının okunmasına ve yine bazı hadis kitaplarının rivayet geleneğine uygun olarak ilmî çevreler arasında yayılmasına katkı sağlamışlardır. Öte yandan Zâhid el-Kevserî’nin icâzetinde görülen farklı nitelikteki hadis kitaplarının çoğunluğu, yukarıda biyografileri tanıtılan Rudânî, Aclûnî, Hibetullah el-Ba’lî ve Ervâdî gibi muhaddisler vesilesiyle eğitim ve öğretimdeki yerini almıştır. Bu da açık bir şekilde hadis ilimleri ile ilgili farklı türdeki musannefâtın Osmanlı coğrafyasında rivayet geleneğine uygun olarak okunmasının²¹⁹ XVII. yüzyılın sonlarında başlayıp XVIII ve XIX. yüzyıllarda ilmî çevreler arasında yayıldığını göstermektedir.

XVII. yüzyılın sonlarından itibaren hadis birikimi yüksek seviyede olan âlimlerin İstanbul’u ziyaretleri tadrîsât sahasında hadis ilimlerinin etkisini artırmasına katkı sağladığı gibi bu faaliyetler Buhârî çalışmalarına da olumlu yansımış ve daha önce XVI. yüzyıldaki Buhârî üzerine şerh yazma geleneği XVIII. asırda tekrar canlanmıştır. Bu asırda ve XIX. yüzyılda Buhârî üzerine yedişer çalışma yapılmıştır. Özellikle XIX. yüzyıldaki özel nitelikli çalışmalar hadis ilimleri açısından memnuniyet verici durumdadır. Bunun en önemli göstergesi de, yüksek seviyede hadis birikimine sahip âlimlerin eğitim faaliyetleri ile beraber ortaya çıkan hadis usûlü ve şerh çalışmalarıdır. Bu iki asırdaki çalışmaların tamamının burada tanıtılması çalışmamızın sınırlarını aşmaktadır. Bundan dolayı konumuzla ilgili

²¹⁸ Kevserî, *Tahrîr*, s. 48; Demirer, Macit, *Hadis İlimleri Açısından Ahmed Ziyâüddin Gümüşhânevî (v. 1311/1893) ve Levâmiu’l-Ukûl Adlı eseri*, Basılmamış Doktora Tezi, S.Ü.S.B.E., Konya, 2007, s. 47. Gümüşhânevî, Ervâdî’den başka birinci hac yolculuğunda onun hocası olan Mustafa el-Mübellit’ten (1280/1863) de icâzet almıştır. Kevserî, a.g.y.; Demirer, a.g.e., s. 33

²¹⁹ Son dönemde hadis icâzetlerinde görülen hadis kitaplarındaki çeşitliliğin Mısır ve Şam bölgesi ile irtibatlı hocalar vesilesiyle Osmanlılara intikal ettiği yönündeki düşüncüyü teyid eden icâzet örnekleri için Bkz. Atay, a.g.e., s. 106 -108, 114, 127.

olarak yalnızca Buhârî ile ilgili yapılan çalışmaları zikretmekle iktifâ edeceğiz. XVIII. yüzyıldaki Buhârî çalışmaları şunlardır;

- 1) İbrahim Fitrî el-Buhârî Edirnevî (1135/1723), *Şerh-u Sahîhi 'l-Buhârî*.²²⁰
- 2) Arıcızâde Bekir İbn Ali Ferdî Kayserî (1145/1732), *Hâşiye alâ 'l-Buhârî*.²²¹
- 3) Yusuf Efendizâde, Ebû Muhammed, Abdullah Hilmi İbn Muhammed el-Ahıskavî el-Amasî el-İslambolî (1167/1754), *Necâhu'l-Kârî fî Şerhi Sahîhi 'l-Buhârî*.²²²
- 4) Muhammed İbn Mustafa Hamîd Akkirmânî el-Kefevî (1174/1760), *Hâşiye alâ Sahîhi 'l-Buhârî*.²²³
- 5) Nureddin Ebu'l-Yemen İsmail İbn Abdillâh el-Üsküdârî (1182/1768), *Muhtasâru 'l-Câmi 'i 's-Sahîh li 'l-Buhârî*.²²⁴
- 6) Ebû Bekir Hasan el-Âmidî (Küçük Ahmed Zâde) (1190/1776), *Şerhu 'l-Buhârî*.²²⁵
- 7) Said İbn Muhammed İbn Mustafa İbn Osman el-Hâdimî er-Rûmî (1213/1798), *Şerhu 'l-Câmi 'i 's-Sahîh li 'l-Buhârî*. Hâdimî'nin şerhi Buhârî'nin yarısına kadardır. Müellif, uzun süre Medine'de kalmış ve orada vefat etmiştir.²²⁶

XIX. yüzyılda Buhârî ile ilgili yapılan çalışmalar;

- 1) Abdullah Sıdkı Efendi, *Miftâhu 'l-Buhârî*.²²⁷

²²⁰ Sandıkçı, a.g.e., s. 74.

²²¹ Bkz. İsmail Paşa, *Hediyye*, I, 234; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 289; Eser, Beyazıt, 991'dedir. Bkz. Sandıkçı, a.g.e., s. 75.

²²² Buhârî'ye yirmi sekiz sene zarfında otuz ciltlik bir şerh yazmıştır. Ahmet Tobay, Yusuf Efendi'nin hadisçiliği hakkında hazırladığı bir doktora çalışmasında şerhin özelliklerini tanıtmıştır. Bkz. Tobay, Ahmet, *Yusuf Efendizâde Abdullah Hilmi ve Hadis Şerhçiliğindeki Yeri*, Basılmamış Doktora Tezi, M.Ü.S.B.E., İstanbul, 1991. Ayrıca bkz. Sandıkçı, a.g.e., s. 76.

²²³ İsmail Paşa, *Hediyye*, II, 332; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 241; Sandıkçı, a.g.e., s. 76. Mekke-i mükerreme kadılığı sırasında vefat etmiştir. Bursalı, a.g.y.

²²⁴ İsmail Paşa, *Hediyye*, I, 221. Sandıkçı, a.g.e., s. 113.

²²⁵ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 311; Sandıkçı, a.g.e., s. 77.

²²⁶ İsmail Paşa, *Hediyye*, I, 393; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 344; Sandıkçı, a.g.e., s. 80.

²²⁷ Bursalı, Abdullah Sıdkı Efendi'nin aşağıdaki Muhammed Şerîf et-Tokâdî'nin babası olduğunu belirtmiş ve Abdullah Efendi'nin *Miftâhu 'l-Buhârî*'nin tekmiyesi mahiyetinde *el-Feydu 'l-Cârî alâ Riyâdı Câmi 'i Ehâdîsi 's-Sahîh ve Ebvâbihi ve Kütübîhi 'l-Leâli* isminde bir eserinin bulunduğunu zikretmiştir. Vefat tarihi hakkında bilgi vermemiştir. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 452; Sandıkçı, a.g.e., s. 141-142.

2) es-Seyyid Hasan İbn Hasan Sofizâde (1279/1862), *Esâmî Ruvâti Sahîhi'l-Buhârî*.²²⁸

3) Muhammed Şükrî İbn İsmail el-Ankaravî (1305/1888 sonrası), *Miftâhu'l-Buhârî*.²²⁹

4) Muhammed Şerif et-Tokâdî (1308/1890) *Miftâhu's-Sahîhayn*.²³⁰

5) Muhammed Râsim İbn Ali İbn Rıza İbn Süleyman el-Malatyavî (1316/1899), *Kimyâu's-Saâde fî Şerhi'l-Câmi'i's-Sahîh li'l-Buhârî*.²³¹

6) Ahmed Hamdullah İbn İsmail el-Ankaravî (1317/1899), *en-Nucûmu'd-Derârî ilâ İrşâdi's-Sârî*. Ankaravî, Kastallânî'nin *İrşâdu's-Sârî* adlı Buhârî şerhi üzerinde bir fihrist çalışması yapmıştır.²³²

7) Ömer Ziyâuddin Dağıştânî (1921), *Sünenü Akvâli'n-Nebî ve Zübdetü'l-Buhârî*. Dağıştânî'nin eseri 1308/1893 tarihinde İstanbul'da basılmıştır.²³³

Burada yalnızca Buhârî üzerine yapılan çalışmalara yer verilmiştir. Ancak XVIII ve XIX. yüzyıl Osmanlı ilmî muhîtinde Buhârî haricinde hadislerle ilgili birçok çalışma yapılmıştır. Osmanlı devrindeki Türk hadisçileri tarafından yazılan usûl eserleriyle ilgili özel bir çalışma yapan Sadık Cihan; XVI ve XVII. yüzyıllarda üç, XVIII ve XIX. asırlarda ise toplam yirmi hadis usûlü eserinin kaleme alındığını tesbit etmiştir. Bu yirmi eserin yedisi telif türünde olup, geriye kalan on üç çalışmanın sekizi *Nuhbetü'l-fiker*, beşi de Birgivî'nin hadis usûlü ile ilgili risâlesi üzerine yazılan şerhlerdir.²³⁴ XVIII ve XIX. asırda hadis usûlü ile ilgili çalışmaların artış göstermesi ile medrese müfredâtındaki hadis derslerinin yoğunluğunun artmasının aynı dönemlere rastlaması mânidardır. Baştan beri dikkat çekilmeye çalışıldığı gibi, aslında resmî veya gayri resmî eğitim kurumlarındaki tadrîsât ile ilmî çalışmaların birbirinden tamamen bağımsız değerlendirilerek tadrîsât ve telif arasındaki doğru orantının dikkate alınmaması, Osmanlı hadis çalışmaları açısından pek de tutarlı bir

²²⁸ Sandıkçı, a.g.e., s. 98.

²²⁹ Sandıkçı, a.g.e., s. 141.

²³⁰ Sandıkçı, a.g.e., s. 142.

²³¹ İsmail Paşa, *Hediyye*, II, 395; Sandıkçı, a.g.e., s. 83.

²³² Sandıkçı, a.g.e., 62.

²³³ Sandıkçı, a.g.e., s. 113. Aslen Dağıştanlı olan müellif, Ahmed Ziyâuddin Gümüşhânevî'nin halifesi ve talebesidir. Sandıkçı, a.g.y.

²³⁴ Cihan, a.g.m., s. 127-136.

yaklaşım değildir. Zira eğitim programlarındaki hadis derslerinin yoğunluğunun ilmî çalışmalara kuvvetle yansıdığını, Türk hadisçilerinin kaleme aldığı usûl-ü hadis eserlerinin yüzyıllara göre dağılımı da açık bir şekilde teyid etmektedir.

Öte yandan yukarıda medreselerin ders programı ile ilgili incelemelerde hadis usûlü kitaplarının ilk defa net bir şekilde XVII. yüzyıl programlarında görülmeye başladığını ve sonrasında XVIII ve XIX. yüzyılda çeşitlendiğine dâir bir takım tesbitler zikretmiştik. Doğrusu medrese programlarında hadis usûlü ve diğer derslerin etkisini artırması ile Hicaz, Mısır ve Şam bölgesinden âlimlerin İstanbul'a gelerek burada hadis dersi verdiği tarihlerin aynı dönemlere rastlaması, son iki asırdaki Osmanlı hadisçiliğinin kökenlerinin ilk dönemlere kadar uzanmadığını ve son dönemin hadis birikiminin Hicâz ve Mısır'dan beslendiğini gösteren açık bulgulardır. Ayrıca bu benzerlikler, son dönemlerdeki ulemânın hadis birikiminin kaynağının tam olarak tesbit edilmeden ilk dönem Osmanlı hadisçiliği ile ilgili geriye dönük bir çıkarım yapmanın doğru bir yaklaşım olmadığını göstermektedir.

C. Değerlendirme

Devlet-i Aliyye, Anadolu Selçuklularının ilim ve kültürel mirası üzerine inşâ edilmiş yüksek bir medeniyeti temsil etmektedir. Bu büyük medeniyetin tesisinde gerek Anadolu Selçuklarının gerek Beylikler dönemi eğitim kurumlarının ve bu atmosferde yetişen ulemânın katkısı inkar edilemez. Özellikle Beylikler döneminde Şeyh Edebâlî (726/1326)'den Dâvûd-i Kayserî (751/1350)'ye kadar birçok âlim Anadolu'da yürütülen ilmî ve kültürel faaliyetler sayesinde yetişmiştir. Selçuklular döneminde hadis ilimleriyle ilgili yürütülen faaliyetler dikkat çekecek oranda temâyüz etmesine rağmen, Osmanlılardaki hadis çalışmaları çok fazla öne çıkmamıştır. Hatta Kuruluş dönemi âlimlerinden Kutbuddîn İznikî, ilk dönem Osmanlılarında âlet ilimlerinin çok önemsendiği ve bunun neticesinde dînî ilimlerin öğreniminin ihmal edildiğini belirtmiştir. Kutbuddîn İznikî'nin ilk dönem Osmanlı ilmî çalışmaları arasında hadis ilmine fazla ehemmiyet verilmediği noktasındaki tenkidi, Osmanlı coğrafyasında hadisın önemli bir mevkiye sahip olmadığını gösteren en önemli tarihi tanıktır.

İlk dönem Osmanlı ilmî çalışmaları arasında hadisle ilgili dikkat çeken çalışmaların yapılamamış olmasında siyâsî, sosyal ve kültürel sebeplerin etkili olduğu bir gerçektir. Bunların en önemlilerinden biri, Anadolu'nun ve özellikle Osmanlıların ilk dönem üzerinde buldukları coğrafyanın İslam ile tanışmasının Orta Asya ve Anadolu'ya nisbetle çok geç kalmış olmasıdır. Zira Fatih'e (XV. asrın ortasına) kadar Osmanlı devletinin toprakları, bugünkü Marmara bölgesi ve Batı Anadolu'nun bir kısmı ile Balkanlardan oluşmaktadır. Öte yandan daha hicrî I. asırda İslâmiyetle tanışan Horasan, Mâverâunnehir ve civarı, II. asrın başlarında Haccâc İbn Yusûf'un zulmünden kaçan birçok ulemânın bu bölgeye göç etmesi sebebiyle dînî ilimler sahasında önemli gelişmelere sahne olmuştur. Ayrıca kütüb-i sitte musanniflerinden Buhârî, Tirmizî, Nesâî ve Dârimî gibi bölgeden yetişen muhaddisler, Selçukluların üzerine inşâ edildiği ilmî ve kültürel mirası izahtan vâreste kılmaktadır. Diğer taraftan Moğol istilasından sonra Anadolu'da görülen kaos ortamı, doğudan gelen göçler sebebiyle toplumun daima yer değiştirmesi, dahası Osmanlı topraklarının Hicâz, Mısır ve Şam gibi hadis ilim merkezlerinden çok uzakta bulunması, bölgedeki hadis ilimlerinin inkişâfının gecikmesine sebep olan siyâsî, sosyal ve kültürel çevrenin olumsuz etkileri arasında sayılabilir. Bu karşılaştırmadan; İstanbul'un fethine kadar tam bir yerleşmenin gerçekleşmediği Osmanlı coğrafyasındaki rivayet ilimleri alt yapısının, Selçuklular kadar güçlü ve sağlam temellerinin bulunmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla meselenin çözümü kavuşması için öncelikle Selçuklu ve Osmanlı medeniyetlerinin üzerinde buldukları bölgelerin ilmî birikimi ve coğrafi konumlarının dikkatle değerlendirilmesi gerekmektedir.

Öte yandan Osmanlı âlimleri tarafından fıkıh ve kelam ilimlerinde önemli çalışmaların telif edilmesi dikkate alınarak, hadis faaliyetlerinin geri kalmasında devletin üzerinde bulunduğu coğrafyanın ve diğer sosyal etkenlerin çok fazla etkili olmadığı düşünülebilir. Ancak meseleyi İznikî'nin de dile getirdiği gibi, nakle ve rivayet geleneğine bağlı hadis ilimlerinde âlimlerin alt yapısının bulunmaması ve bölgenin klasik hadis kaynakları açısından yetersizliği ile karşılaştırınca, mezkur hususların hadis çalışmalarını olumsuz yönde etkilediği anlaşılmaktadır. Zira bu düşünceyi, Gürânî ve Birgivî gibi âlimlerin eserlerinde kullandığı hadis

kaynaklarının sınırlı olması ve II. Murat tarafından büyük bir titizlikle inşâ edilen Edirne Dârulhadis Kütüphanesi'ndeki hadis kitaplarının yok denecek kadar az olması da kuvvetle desteklemektedir. Dârulhadis Kütüphanesi'ndeki hadis eserleri; kütüb-i sitte, *Câmiu'l-usûl*, iki *Buhârî*, bir *Mesâbih* şerhi ve Müşkilü'l-hadis ile ilgili bir eserden oluşmaktadır. Dârulhadisin vakfiye kayıtlarında klasik hadis eserlerinin ismine rastlanmamaktadır. Dolayısıyla, rivayet ilimleri açısından ilmî birikimin bulunmadığı bölgede hızla gelişen fıkıh ve kelam gibi hadisin de aynı oranda gelişme gösterip yüksek seviyede ürün vermesi yönündeki beklentilerin gerçekçi olmadığı kesindir. Hatta bazıları tarafından iddia edildiği gibi, Osmanlı medreselerinde diğer İslam ülkelerinden geri kalmayacak düzeyde eğitim verildiğini ileri sürmenin bölgedeki ilimlerin gelişim safhalarının göz ardı edilmesinden bir diğer ifade ile meselenin tarihi zeminin koparılarak ele alınmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Zira ulemânın fıkıh ve kelam ilimlerindeki birikiminin kaynağı bilimsel olarak büyük oranda tebellür etmesine rağmen, özellikle kaynak zenginliğine ve rivayet geleneğine önemli ölçüde bağlı olan hadisin bölgedeki tarihi geçmişi hâlihazırda bütün yönleriyle ortaya çıkarılmış değildir.

Osmanlı ilmî çalışmaları arasında fıkıh ve kelamın hızla gelişip kısa sürede ürün vermesinde Doğu Türklerinde filizlenen ve Osmanlı idârî yapısı içinde yeşeren Râzî mektebinin usûlü'd-din düşünce yapısının, siyâsi anlamda önemli bir etkisi olduğu bilinen bir gerçektir. Bu geleneğe mensub âlimlerin Osmanlı düşünce hayatında öne çıkması ile hadis çalışmalarının zayıf kalması arasındaki bağlantının tesbitinde, suçlayıcı bir ifade tarzı yerine tarihi sürecin iyi tahlil edilmesi gerekmektedir. Zira Doğu Türklerinin rönesansı olarak nitelenen ve Fahreddin er-Râzî'nin temellerini attığı, Cürcânî ve Teftezânî ile gelişen Semerkant geleneğinin zemini XV. yüzyılın sonlarına doğru Timurluların Orta Asya'daki güçlerini kaybetmeleri sebebiyle Osmanlı coğrafyasına kaymıştır.²³⁵ Bu mektebin temsilcisi olan âlimlerin Osmanlı toplumu ile kültürel bağları ve Büyük Selçuklulardan beri İran - Semerkant hattında gelişme gösteren usûlü'd-din ağırlıklı düşünce sisteminin idârî ve siyâsî anlamda kurumların ve devlet mekanizmalarının ihtiyacını karşılayacak nitelikte olması, bu mektebin temsilcilerine yüksek mevkideki

²³⁵ Bkz. Öztuna, Yılmaz, *Başlangıcından Zamanımıza Kadar Büyük Türkiye Tarihi*, İstanbul, 1977, II, 431, 471.

görevlerin tevdi' edilmesini sağlamıştır.²³⁶ Diğer taraftan Memlûk yönetiminin ulemâyâ önem vermesi, Mısır'ın fethine kadar önde gelen hadis âlimlerinin Osmanlı coğrafyasını tercih etmemesine sebep olmuş, bu da bölgenin hadis biriminin Osmanlılar'a intikalini geciktirmiştir.

Osmanlı coğrafyasında dâruhâdislerin yaygın olması hasebiyle eğitim kurumları içerisinde hadisin önemli bir mevkiinin olduğu düşünülse de, ilk dönem itibariyle Osmanlı eğitim sisteminin en yüksek pâyeli medreselerinden biri olan Edirne Dâruhâdisi'nde görev yapan müderrislerin ilmî alt yapıları ve ortaya koydukları eserler bunu doğrulamamaktadır. Zira Süleymânîye medresesi açılıncaya kadar dâruhâdiste görev yapan yirmi yedi müderristen yalnızca üçünün hadis ile ilgili çalışması bulunmaktadır. Ayrıca müderrislerin yaklaşık 280 eserinden yalnızca on ikisi hadis alanındadır. Bunların da nitelikleri tartışmalıdır. Diğer taraftan aynı dönemdeki Osmanlı âlimleri, dâruhâdis müderrislerden daha fazla hadis çalışması yapmıştır ki, bu da dâruhâdisin açılış gayesine uygun olarak hizmet veremediğini ve Osmanlı hadis çalışmalarına beklenen katkıyı sağlayamadığını göstermektedir. Yine Sahn-ı Semân müderrislerinin ilmî çalışmaları arasında hadis ile ilgili eserlerin % 1-2 oranında olması, yükselme döneminde eğitim sisteminin âlî kısmını temsil eden yüksek pâyeli medreselerde ve dâruhâdislerde hadis çalışmalarına eğilimin zayıf olduğunu göstermektedir.

Öte yandan ilk dönem Osmanlı âlimleri tarafından kaleme alınan şerhlerden üçü *Mesâbîh*, ikisi de *Meşârikü'l-Envâr* üzerine yazılmıştır. Müellifler bu çalışmalarını özellikle talebelerin istekleri üzerine kaleme aldıklarını belirtmişlerdir. Şerh konusu olan kitaplara bakıldığı zaman, Beğavî ve Sagânî'nin kitaplarının dönemin medreselerinde yoğun bir biçimde okunduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan ulemânın farklı hadis kitaplarının şerhine yönelmemesi, hadis musannefâtının diğer türlerinin bu medreselerde fazla okunmadığı şeklinde yorumlanabilir. Ayrıca şerhlerin kaynakları arasında rivayet ilimlerine dair kitapların çok az olması da dikkat çeken bir başka husustur. Böyle bir durumun ortaya çıkışında ulemânın

²³⁶ Bkz. Ocak, "Klasik Dönem Osmanlı Düşünce Hayatı", Türkler, XI, 19; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I, 520, 521.

eğilimleri kadar, rivayet kaynakları noktasındaki eksikliklerin azımsanamayacak oranda etkili olduğunu tahmin ediyoruz.

Ayrıca Taşköprülü'nün ve daha başka bazı âlimlerin icâzetlerinden anladığımız kadarıyla, Osmanlı âlimleri arasında Buhârî ve bazı hadis kitaplarının rivayet geleneğine uygun olarak okunması Râzî mektebine mensûb âlimler vasıtasıyla yaygınlaşmıştır. Mezkûr hadis kitaplarının rivayetinin usûlû'd-dîn ağırlıklı ilmî birikimle beraber Osmanlı âlimlerine intikâl etmesi ile bölgede okunan hadis eserleri ve şerhlerin muhtevâsı arasındaki benzerlikler de dikkate değerdir. Burada söylenilmek istenen XV. asırda Mısır'da zirveye ulaşan hadis şerhçiliği ile ilgili birikimin Osmanlılar'a erken dönemde intikal etmemiş olmasıdır.

Kuruluş ve yükselme döneminin ilmî atmosferinde hadis ilimlerinin inkişâfına yeterli zemin bulunmadığı halde, XVII. yüzyıldan sonra Osmanlı âlimlerinin hadis çalışmalarının nitelik ve niceliğinde görülen gelişmelerde ve Gümüşhânevî ile Zâhid el-Kevserî'nin icâzetinden öğrendiğimiz kadarıyla hocaların talebe ilişkisi içerisinde okunan hadis kitaplarındaki çeşitliliğin ortaya çıkışında; XVII. asırdan itibaren XIX. yüzyıla kadar geçen birkaç asırlık dönemde hadis ilimlerinde temâyüz eden Aclûnî, Rudânî, Hibetullah el-Ba'li ve Ervâdî gibi âlimlerin İstanbul'u ziyaretleri ve buldukları süre zarfında hadis derslerine ağırlık vermeleri ile Hicaz, Mısır ve Şam gibi merkezlerin idarecilerinin İstanbul'dan gönderilmesinin önemli bir etkisi olmuştur. Zira Zâhid el-Kevserî'nin ve hocalarının okudukları rivayet ilimlerinin farklı türündeki kitapların icâzeti, yukarıda ismi geçen muhaddislere dayanmakta sonrasında Mısır ve Hicâz bölgesine intikâl etmektedir. Dolayısıyla icâzetlerin ilk dönem Osmanlı âlimlerine kadar uzanmaması, açık bir şekilde klasik hadis eserlerinin resmî ve gayri resmî eğitim kurumlarında yaygınlaşmasının ve ihtisâsa yönelik hadis çalışmalarının önünün açılmasının Devlet-i Aliyye'nin son dönemlerine rastladığını göstermektedir.

Hadisin Osmanlı coğrafyasındaki gelişim sürecine dâir bu veriler, son dönemde görülen canlılıktan yola çıkılarak kuruluş ve yükselme dönemlerindeki hadis çalışmalarıyla ilgili dile getirilen iyimser yorumların gerçeği yansıtmadığını göstermektedir. Ayrıca kuruluş ve yükselme dönemlerinde hadisle ilgili ciddi bir çalışma olmamasına rağmen, iyimser bir yaklaşımla, Osmanlı hadis çalışmalarının

yüksek seviyede olduğunun söylenilmesi ve bir açıdan problemlerin görmezlikten gelinmesi, Osmanlı hadisçiliğinin ilmî açıdan araştırılmasını engellediği gibi sorunun çözümünü de ötelemektedir. Hâlbuki dönemin hadis faaliyetlerinin zayıf kalması ile bölgenin nakle dayalı ilimlerde alt yapısının yetersizliği, Mısır'ın fethine kadar Osmanlı siyâsî gücünün Memlûk otoritesinin altında bulunması, Nil havzasının kaynak ve ilmî birikim açısından üst düzeyde olması ve İstanbul'un ilim merkezlerine uzaklığı arasında bir ilişkinin kurulması öncelikle problemin kaynağının tesbit edilmesini sağlayacaktır. Zira konuyla ilgili tartışmalarda şu ana kadar problemin kaynağı da tam olarak tesbit edilebilmiş değildir. Sonuç olarak Osmanlı hadis çalışmalarının araştırılmasında savunmacı veya tenkidçi bir yaklaşım yerine, aslında bölgenin tarihi alt yapısı ile beraber siyâsî ve sosyal sebepler üzerinde durulması, Osmanlı hadisçiliği konusundaki tartışmalara yeni bir boyut kazandıracağı gibi, üzerinde bulunduğumuz coğrafyadaki hadis çalışmalarının geleceğine ışık tutacaktır.

II. ŞEMSEDDİN AHMED GÜRÂNÎ

A. Hayatı

1. Doğumu ve Nesebi

Molla Gürânî'nin ismi Ahmed, babasının ismi de İsmail'dir. İbn Hacer (852/1448) babasının isminin Yusuf olduğunu söylemiştir.²³⁷ Fakat Makrîzî (845/1442), Bikâî (885/1480) ve Sehâvî (902/1497) gibi tarihçiler onun babasının ismini İsmail olarak kaydetmişler ve tam ismini de “*Ahmed İbn İsmail İbn Osman İbn Ahmed İbn Raşîd İbn İbrahim*” olarak zikretmişlerdir.²³⁸ Müelliften başka Gürânî nisbeti ile bilinen başka âlimler de vardır. Onu diğerlerinden ayırt etmek için genelde Şihâbuddîn unvanı kullanılmıştır. Bazı kaynaklarda “Şihâbuddîn” yerine “Şemsuddîn” veya “Şerafuddîn”²³⁹ unvanlarının kullanıldığını görmek mümkündür. Makrîzî ve Sehâvî, Gürânî'nin unvanlarındaki farklılığı, onun önce “Şerafuddîn” sonra da “Şihâbuddîn” unvanıyla tanınmasına bağlamışlardır.²⁴⁰ Fakat Arapça kaynaklarda ağırlıklı olarak “Şihâbuddîn”²⁴¹, Osmanlı kaynaklarında da “Şemsuddîn”²⁴² unvanıyla tanıtıldığını söyleyebiliriz. Diğer taraftan biyografi kitaplarında müellif için herhangi bir künye kullanılmamıştır. Ancak talebelerinden bazıları onu “Ebu'l-Abbas” künyesiyle tanıtmayı uygun görmüşlerdir.²⁴³

Şihâbuddîn veya Şemsuddîn Ahmed el-Gürânî ismiyle tanınan müellif, 813/1410²⁴⁴ tarihinde "كوران" “Gûrân” kasabasında dünyaya gelmiştir.²⁴⁵ “Gûrân”ın

²³⁷ İbn Hacer, *İnbâü'l-Ğumr bi Ebnâi'l-'Umr*, I-IV, thk. Hasan Habeşî, Kahire, 1419/1998, IV, 158.

²³⁸ Makrîzî, *Dürrü'l-Ukûdi'l-Feride fi Terâcimi'l-A'yâni'l-Müfide*, I-IV, thk. Mahmud el-Celîlî, 1.bs. Beyrut, 2002, I, 259; Sehâvî, *ed-Dav'ul-Lâmi' li Ehli'l-Karni't-Tâsi'*, I-XII, 1.bs. Beyrut, 2003, I, 200; Bikâî, *Unvânü'z-Zaman bi Terâcimi's-Şüyûhi ve'l-Akrân*, I-II, thk. Hasan Habeşî, 1. bs. Kahire, 2001, I, 60; Bkz. İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-Zâhire fi Mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, XV, 344.

²³⁹ Şerafuddîn ünvanı için bkz. Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli' bi Mehâsini men ba'de'l-Karni's-Sâbi'*, I-II, 1. bs. Beyrut, 1348, I, 39.

²⁴⁰ Makrîzî, *Dürrer*, I, 259; Sehâvî, a.g.e., I, 200; Bkz. Yaşaroğlu, M. Kamil, “*Molla Gürânî*”, DİA, XXX, 248-249.

²⁴¹ Şihâbuddîn ünvanını kullanmayı tercih eden kaynaklar için bkz. Makrîzî, *Sülûk*, VII, 465; Bikâî, a.g.e., I, 60; Suyûtî, *Nazmu'l-İkyân fi A'yâni'l-A'yân*, I-II (nşr. Philip K. Hitti), Beyrut-New York, 1927, 38; Zirikli, *A'lâm* I, 98.

²⁴² Taşköprülü, *Şekâik*, s. 51; Ahmed Refik Bey, *İlmiyye Sâlnâmesi*, s. 334; Müstakimzâde, Süleyman Sâdeddin, *Devhatü'l-Meşâyih*, Çağrı yay., İstanbul, 1978, s. 10.

²⁴³ “Ebu'l-Abbas” künyesi Gürânî'nin eserlerini istinsah eden talebeleri tarafından kullanılmıştır. Bkz. Gürânî, *Keşfü'l-Esrâr an Eimmeti'l-Ahyâr*, Süleymaniye/İbrahim Efendi, no: 72-M, vrk. 84^a; *ed-Dürrü'l-Levâmi'*, Yozgat, no: 172, vrk. 1.

²⁴⁴ Makrîzî, Gürânî'nin 13 Rabîu'l-evvel 809/1406 tarihinde Şehrezûr'da dünyaya geldiğini belirtmektedir. Makrîzî, *Dürrer*, I, 259. Ancak Sehâvî, Bikâî ve sonraki tarihçiler, Gürânî'nin doğum

yeri konusunda kaynaklarda farklı bilgiler verilmektedir. Sehâvî, Gürânî için kullandığı nisbetlerde bu beldenin Şehrezûr, Hemedân veya Tebriz'de olabileceği ihtimalleri üzerinde durmakta; öte yandan İbn Hacer ve Şevkânî bunlar arasında Tebrîz'i tercih etmektedir.²⁴⁶ Aynı ismi taşıyan beldelerin farklı bölgelerde bulunması mümkün olduğu gibi, bir beldenin konumu itibariyle birden fazla bölgeye nisbetle anılması da mümkündür. Ancak Makrîzî'nin Gürânî'nin doğum yerini Şehrezûr olarak kayd etmesinden, müellifin Şehrezûr bölgesinde bulunan Gürân isminde bir beldede doğduğu anlaşılmaktadır.²⁴⁷ Şehrezûr, bugünkü Kuzey Irak'ta Bağdat - Horasan arasında tarihi açıdan önemli bir bölgenin ismidir. Bugün geçmişteki önemini kaybetmiştir.²⁴⁸

Bikâî, 'Unvânü'z-zamân isimli eserinde Gürânî'nin doğum yeriyle ilgili şu bilgilere yer vermiştir: "ولد سنة ثلاث عشرة وثمانمائة كما أخبرني في قرية جلولاء من معاملة كوران" "Bana haber verdiğine göre, 813 senesinde Gürân'a bağlı Celûlâ köyünde doğmuştur." Molla Gürânî'nin tefsiri üzerine bir çalışma yapan Sakıp Yıldız, Bikâî'nin açıklamasını farklı bir transkriptle "في قرية هلا لا من معاملة كوران" "*Gûrân'da değil, Hiler'de doğmuştur*" şeklinde okuyarak Şemseddîn Ahmed'in "Gûrân"da doğmadığını bilakis "Hiler" isimli bir köyde doğduğunu ileri sürmüştür. Ayrıca

tarihi ile ilgili olarak, 813/1410 senesinde ittifak etmişlerdir. Bkz. Sehâvî, a.g.e., I, 200; Bikâî, a.g.e., I, 60; Suyûtî, a.g.e., I, 38; Şevkânî, a.g.e., I, 39.

²⁴⁵ Sehâvî, a.g.e., I, 200; Şevkânî, a.g.e., I, 39; Ateş, Ahmed, "*Molla Gürânî*", İA, VIII, 406.

²⁴⁶ Sehâvî, a.g.e., I, 200. İbn Hacer, *İnbâ'*, IV, 102; Şevkânî, a.g.e., I, 39. Sem'ânî ve Yâkut el-Hamevî *Gûrân*'ın İsfârân'de bir köyün ismi olduğunu belirtmektedirler. Sem'ânî, *el-Ensâb*, I-VI, tlk., Muhammed Abdulkadir Atâ, 1. bs., Beyrut, 1419/1998, IV, 658; Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, I-V, Beyrut, 1397/1977, IV, 489.

²⁴⁷ Makrîzî, *Dürer*, I, 259; Ateş, a.g.m., s. 406.

²⁴⁸ Şehrezûr ismi Şehrizor, Şehrüzûr, Şehrizol şeklinde de okunmaktadır. Şehrezûr, Kuzey Irak'ta Cibâl bölgesindeki verimli bir ovardır. Avraman dağ silsilesinin batı tarafında bulunan ova, güneydoğudan İran'ın Avramânîluhn yöresine, güneybatıdan Derbendihan'a, batıdan Süleymaniye topraklarına dayanır. Erbil-Hemedan ve Bağdat-Tebriz yolunun Avraman dağlarındaki geçitte yer alan bölge tarihi bir öneme sahiptir. Hz. Ömer zamanında fethedilen Şehrezûr bölgesinde sırasıyla Emevîler, Abbasîler, Hamdânîler ve Ukaylîlerin hüküm sürmüş sonrasında Selçuklular'ın eline geçince büyük bir Türkmen akınına uğramıştır. Özellikle Türkmen Kıpçak grupları Şehrezûr-Kerkük bölgesinde kalabalık bir nüfusa sahip olmuştur. Daha sonraki dönemde Salgurlu Türkmenlerinden Karabeli, Selçuklular'a bağlı Kıpçak beyi Arslantaş bölgeye hakim olmuştur. Sonraki dönemde İmadüddin Zengi, Selahattin Eyyübî ve Abbasiler'in hakimiyeti altına girmiştir. Şehrezûr, 643/1245 tarihlerinde Moğolların istilasına uğramış ve 1258'de de İlhanlılar'ın hakimiyeti altına girmiştir. Bu sırada Moğollardan kaçan çok sayıda Türkmen Kuzey Irak, Kerkük ve Şehrezûr bölgesine yerleşmiştir. İlhanlılardan sonra Şehrezûr, Celâyirîler, Karakoyunlular, Akkoyunlular ve Safevî yönetiminde kalmıştır. 1226'daki büyük devrem ve 1245'deki Moğol istilası sebebiyle bölge büyük tahribata uğramış ve eski önemini kaybetmiştir. Ayrıca 1431'de bölgede büyük bir veba hastalığı baş göstermiş ve çok sayıda insan bu salgın sırasında hayatını kaybetmiştir. Gündüz, Ahmed, "*Şehrizor*", DİA, XXXVIII, 473-474.

Yıldız, Diyarbakır'ın Osmaniye kazasına bağlı Hiler isminde bir köy bulunduğunu ve varlığını halen devam ettirdiğini belirterek Gürânî'nin bugünkü Türkiye sınırları içinde doğduğunu iddia etmiştir. Öte yandan müellifin Gürân'da doğmamasına rağmen, Gürânî mahlası ile anılmasının sebebini de bir faraziye olarak şöyle izah etmiştir: “Müellifin babası Hiler'e pek uzak olmayan, ona bağlı Diyarbakır'ın bir diğer köyü olan Gürân'dan idi ve ailesi bu yere izâfetle Gürânî lakabıyla şöhret bulmuştu. Bu yüzden aile unvânı olan bu kelimeyi müellifimiz de tercih etmiş, ismiyle beraber kullanmayı âdet haline getirmişti.”²⁴⁹

Yıldız şu ana kadar Mısırlı ve Osmanlı tarihçilerin Gürânî'nin doğum yeri ile ilgili ortaya koydukları görüşleri reddetmekte ve onun Anadolu'da Hiler isminde bir köyde doğduğunu iddia etmektedir. Ancak bu meselede biraz daha dikkatli olunması gerektiği kanaatindeyiz. Öncelikle Bikâî kadar Gürânî'yi yakından tanıyan Sehâvî, Şehâbuddîn Ahmed'in Gürân'a bağlı bir köyde doğduğunu belirtmekte; yine müellifin hocası ve aynı zamanda bir tarihçi olan Makrîzî, bölgenin ismini vererek Şehrezûr'da doğduğunu söylemektedir.²⁵⁰ Ayrıca tarihte müelliften başka bazı âlimler de Gürânî unvanıyla tanınmakta ve bunların çoğunluğu Şehrezûr, Hemedân ve İsfârâîn gibi bölgelere nisbet edilmektedir.²⁵¹

Yıldız'ın öne sürdüğü iddia bugüne kadar kaynaklarda yer almayan yeni bir tesbit olup geçerliliği tartışmalıdır. Zira onun iddiası, bir nüshadaki kelimenin farklı transkript edilmesine dayanmaktadır. Yıldız, konuyla ilgili tesbitleri için Köprülü Kütüphanesi 1119 numarada kayıtlı ‘Unvânü’z-Zamân’ı kaynak göstermektedir. Ona göre bu nüshadaki "في قرية جلولا من معاملة كوران" ifadesindeki "جلولا" kelimesi "هلر لا" şeklinde transkript edilmelidir. Buna göre, Gürânî'nin “Gürân'da değil, Hiler köyünde doğduğu” şeklinde farklı bir bilgi ile karşılaşmaktayız. Yıldız, “Celûlâ” kelimesindeki "ج ل ل و ل ا" harflerinden “ج” ve “ر”nın biraz bozuk yazılmasından dolayı “جلولا”yı “هلر لا” şeklinde okumayı tercih etmiştir. Öncelikle cümlenin Arapça cümle yapısı, Yıldız'ın okuduğu şekliyle bir transkripte uygun değildir. Bu sebepten olsa gerek, Hasan Habeşî benzer bir nüshadan hareketle *İnbâü'l-Ğumr*'un

²⁴⁹ Yıldız, Sakıp, *Fatih'in Hocası Molla Gürânî ve Tefsiri*, Sahafklar Kitap Sarayı, İstanbul, trs. 20-22; krş. Bikâî, ‘Unvânü’z-Zamân, Köprülü Kütüphanesi, no: 1119, vrk., 6^b.

²⁵⁰ Sehâvî, a.g.e., I, 200; Makrîzî, *Dürer*, I, 259.

²⁵¹ Bkz. Sem'ânî, a.g.y.; Yâkût, a.g.y.

dipnotunda bu kelimeyi "هلولا" şeklinde okumuştur.²⁵² Öte yandan ‘*Unvânü’z-Zamân*’ın matbu nüshasında aynı kelimeyi tetkik eden Habeşî, *İnbâ*’nın dipnotunda "هلولا" şeklinde okuduğu kelimeyi burada "جلولاء" “*Celûlâ*” şeklinde transkript etmiştir. Habeşî’nin okuyuşu karşısında Yıldız’ın iddiası zayıf kalmaktadır. Zira *Celûlâ* şeklindeki okuyuşu yukarıda da belirtildiği gibi Makrîzî ve Sehâvî’nin verdiği bilgiler de desteklemektedir. Dolayısıyla Köprülü nüshasındaki kelimeyi "جلولا" şeklinde okumanın daha doğru olduğunu tahmin ediyoruz. *Celûlâ* beldesi, Dicle nehrinin doğusunda Sevâd ile İran arasında olup Horasan yolu üzerinde Bağdat’ın bir nahiyesidir.²⁵³

Doğduğu yer konusundaki tartışmalarla beraber müellifin eserlerinde açık bir şekilde kullandığı “Gürânî” nisbetini de dikkate aldığımız zaman onun “Gürân” adında bir nâhiyede doğduğunu söylemenin daha gerçekçi bir yaklaşım olduğunu tahmin ediyoruz. Yukarıda da belirtildiği gibi bu kasaba, bugünkü Kuzey Irak’ta veya daha yukarıdaki bölgelerde yer alan bir beldenin ismidir. Son zamanlardaki bazı biyografi kaynaklarında Gürânî’nin Kürt olduğu ileri sürülmektedir. Bu görüşler de aslî kaynaklara dayanan bir bilgi değildir. Bilakis Gürânî’nin Şehrezûr bölgesinde doğmasından hareketle ileri sürülen iddialardır. Gürân’ın Şehrezûr bölgesinde bulunmasına bağlı olarak Ahmed Gürânî’nin Kürt olduğunu söylemek delilsiz bir iddiadır. Zira Selçuklular döneminde çok sayıda Kıpçak Türkmeni Şehrezûr bölgesine yerleştirilmiş, XIII. Y.Y’da da Moğol saldırısından kaçan Türkmenler, Şehrezûr, Kuzey Irak ve Kerkük bölgesine gelmişler ve burada kalmışlardır.²⁵⁴ Dolayısıyla Gürânî’nin Şehrezûr’a bağlı bir kasabada doğduğu bilgisine dayanarak, onun Türk veya Kürt olduğunu iddia etmek oldukça güçtür. Diğer taraftan milliyet unsurunun öne çıkmadığı Osmanlı toplumunda tarihi tutanaklarda ve biyografi kaynaklarında ulemânın kimliği ile ilgili net kayıtları bulmak neredeyse imkansızdır. Kaynaklar yetersiz olduğu halde müellif hakkında Türk veya Kürt gibi bir kimlik tesbitine çalışmak anlamsızdır.²⁵⁵ Ayrıca burada şu hususa dikkat edilmesi

²⁵² İbn Hacer, *İnbâ*’, IV, 102. (dipnotta)

²⁵³ Fayda, Mustafa, “*Celûlâ Savaşı*”, DİA, VII, 272.

²⁵⁴ Gündüz, Ahmed, a.g.m., s. 474.

²⁵⁵ Gürânî’yi tanıtan IX. ve X. asır Mısır tarihçilerinden olup aynı zamanda Gürânî’nin hocası olan İbn Hacer ve Makrîzî ile arkadaşları Sehâvî ve Bikâî onun kimliği konusunda bilgi vermemişlerdir. Fakat

gerekmektedir ki, milliyeti ne olursa olsun, müellif kendisini bir Osmanlı olarak görmekte ve çeşitli vesilelerle de bunu dile getirmektedir. Bunlardan biri de hayatının sonlarına doğru Sultan II. Bâyezid'e yazdığı mektupta “*bu dâî-i muhlisandan akdem Osmanlı kalmayubdurur*” ifadesidir ki, bu açıklamasında o, kendini Osmanlı olarak tanıtmaktadır.²⁵⁶ Dolayısıyla müellifin bile üzerinde durmadığı kimlik ayrımı üzerinde asırlar sonra tartışılması pek de mâkul görünmemektedir.

2. Eğitim - Öğretimi ve Hocaları

Dînî ilimlerdeki öğrenimine memleketinde başladığı tahmin edilen Gürânî devrin ulemâsı arasında âdet olduğu üzere ilim için memleketinden ayrılmış ve Bağdat'a gelmiştir.²⁵⁷ Kaynaklarda onun Bağdat'a geliş zamanı hakkında bilgi verilmemiştir. İbn Hacer ve Sehâvî, Gürânî'nin Mısır'a geldiği zaman hiçbir şeyinin bulunmadığını ve çok aşırı fakir olduğunu dile getirmektedir.²⁵⁸ Bu açıklamalardan müellifin ilim tahsili için memleketinden ayrıldığı zaman yanında pek bir şey bulunmadığı hatta ailesinin de fakir ve yoksul olduğu anlaşılmaktadır. Zira bu bilgi Şehrezûr bölgesinin sosyo - ekonomik yapısı ile de uyumludur. Şehrezûr bölgesi XIII. yüzyılda önce büyük bir depreme maruz kalmış, ardından da Moğol istilasına uğramıştır. Bu iki büyük felaket, bölgede çok geniş tahribata yol açmıştır. Öte yandan Gürânî'nin Bağdat'tan ayrıldığı tarihe karşılık gelen 1431'de Şehrezûr'da büyük bir veba salgını baş göstermiş ve çok sayıda insan bu salgında hayatını kaybetmiştir.²⁵⁹ Bu bilgiler, Gürânî'nin çocukluk ve gençlik yıllarında memleketinde

Gürânî nisbetine bağlı olarak son zamanlarda bazı biyografi kitaplarında kürt asıllı olarak tanıtılmaktadır. Bkz. Zirikli, *A'lâm*, I, 98.

²⁵⁶ Yıldız, a.g.e., s. 104; krş. Topkapı Sarayı Arşivi, no: E 6089. Yıldız, Gürânî'nin Türk olduğunu isbat etmek için Bikâî'nin ifadelerini zorlamayla transkript ettiği gibi, yine *el-Kevseru'l-Cârî*'nin mukaddimesinde yer alan: “*Onlardan biri olmadığım halde, muhtemelen ismim divanlarında yazılacaktır*” ifadesini de benzer bir şekilde Gürânî'nin “*Osmanlı olmasının verdiği gurur*” olarak yorumlamıştır. Yıldız, a.g.e., s. 23. Ancak *el-Kevseru'l-Cârî*'deki bu ifade ile müellif kendisinin ulemânın dîvanında yer almasının önemini vurgulamaktadır. Çünkü bu açıklamanın öncesinde ilim yolculuklarına ve mutlak manada ulemâyaya atıfta bulunmaktadır. Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 20. Ayrıca “*onlardan biri olmadığım halde...*” ifadesini Yıldız'ın yorumladığı gibi tahlil edersek, müellifin açık bir şekilde Türk olmadığı veya gerçek manada Osmanlı olmadığı gibi yorumlara ulaşılabilir. Bu da Yıldız'ın Gürânî'nin Türk olduğu yönündeki iddiaları ile çelişmektedir.

²⁵⁷ Ateş, a.g.m., s. 406.

²⁵⁸ Bkz. İbn Hacer, *İnbâ'*, IV, 159; Sehâvî, a.g.e., I, 200.

²⁵⁹ Gündüz, a.g.m., s. 474. Gündüz, 1470'li yıllarında bölgede ikinci bir salgın hastalığın yaşandığını ve bunun sonucunda 1560 tarihli Osmanlı Tahrir defterlerinde şehrin adına rastlanmadığını belirtmektedir. Gündüz, a.g.y. İkinci salgının yaşandığı dönemde Gürânî İstanbul'dadır. Dolayısıyla

fakirlik ve yoksulluğun had safhada olduğunu göstermektedir. Sonuç olarak, ilköğrenimini memleketinde tamamlayan Gürânî, muhtemelen hem ailesinin fakir olması, hem de bölgede hüküm süren yoksulluğun etkisiyle memleketinden ayrılmış ve ilk olarak ilim tahsili için Bağdat'a gelmiştir.

a. Çeşitli İlim Merkezlerine Yolculukları

Dînî ilimlerdeki tahsiline Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlemekle başlayan Gürânî'nin ilk hocası Zeynuddin Abdurrahman İbn Ömer (Muhammed)²⁶⁰ el-Kazvînî el-Bağdâdî el-Hallâlî (836/1432)'dir. Gürânî, Bağdat'ta Kazvînî'den ilk olarak Kırâat-ı Seb'a ile ilgili dersler almış ardından meşhur *Şâtıbyye*'yi okumuştur.²⁶¹ Yine Kazvînî'nin yanında Zemahşerî'nin *Keşşâf* adlı eserini ve Sa'duddîn Teftazânî'nin şerhini okumuş²⁶², bu arada ondan fıkıh dersleri almış, fıkıhta da Şâfiî'yi okumuştur.²⁶³ Ayrıca nahiv, meânî, beyan ve arûz ilimlerini de Kazvînî'nin yanında okumuştur. Bağdat'ta bulunduğu süre zarfında Kazvînî'yle yetinmeyen müellif, başka hocaların derslerine devam etmiştir. Sehâvî ve Bikâî, Bağdat'daki bu eğitimi sırasında onun mantık ve usul ilimlerinde yüksek seviyeye ulaştığını; nahiv, meânî ve beyan ilimlerinde ve fıkıhta derinleştiğini dile getirmektedirler.²⁶⁴

Bağdat'ta fıkıh, tefsir, kıraat, belâgat ve çeşitli ilimlerde Kazvînî'nin yanında uzun süre eğitim alan Gürânî, 830/1426-1427 yıllarında buradan ayrılarak Hasan Keyf'e (veya Diyarbakır'a)²⁶⁵ geçmiştir.²⁶⁶ Hasan Keyf'de yine Bağdat'taki hocası olan el-Kazvînî el-Hallâlî'den Arap dili ağırlıklı dersler almış, buradan da Dımaşk'a

müellif memleketinden ayrıldıktan sonra meydana gelen salgın hastalıklar sonucunda bölgenin nüfus yoğunluğunu kaybettiği anlaşılmaktadır.

²⁶⁰ Sehâvî, Kazvînî'nin tam ismini daha sonraki bir yerde şöyle açıklamıştır; "Abdurrahman İbn Muhammed ez-Zeyn İbn el-Allâme Sa'duddîn el-Kazvînî el-Cezîrî el-Bağdâdî el-Hallâlî eş-Şâfiî". Sehâvî, a.g.e., IV, 137; Bkz. Makrîzî, *Dürer*, II, 256.

²⁶¹ Sehâvî, a.g.e., I, 200. Bkz. Bikâî, a.g.e., I, 60. Kıraat ilminde Şâtıbyye diye şöhret bulan bu kasîde, kırâat-i seb'aya dair Kâsım İbn Fîrruh eş-Şâtûbî (590/1194)'nin "*Hırzû'l-Emânî ve Vechû't-Tehânî*" adlı manzûmesidir. Bkz. Çollak, Fatih, "*eş-Şâtıbyye*", DİA, XXXVIII, 377. Şâtûbî'nin manzumesine Ca'berî, *Kenzu'l-Meânî* adıyla bir şerh yazmış, Gürânî de bu şerhi açıklamak maksadıyla *el-'Abkarî fî Havâşî'l-Ca'berî* adıyla bir eser yazmıştır. "Eserleri" bölümüne bkz.

²⁶² Makrîzî, *Dürer*, I, 259.

²⁶³ Sehâvî, a.g.e., I, 200.

²⁶⁴ Sehâvî, a.g.e., I, 200; Bikâî, a.g.e., I, 60.

²⁶⁵ Makrîzî, Hasan Keyf yerine onun Bağdat'tan Diyarbakır'a geçtiğini kayd etmiştir. Makrîzî, *Dürer*, I, 259.

²⁶⁶ Makrîzî, *Dürer*, I, 259. Bikâî ve Sehâvî'ye göre, Gürânî 830/1427 tarihinde Şam'a gelmiştir. Bkz. Bikâî, a.g.e., I, 60. Sehâvî, a.g.e., II, 200.

geçmiştir.²⁶⁷ Gürânî, Dımaşk'ta Alâuddin el-Buhârî'nin (841/1437) halkasına girerek ondan bir süre ders almıştır. Fakat o, Alâuddin el-Buhârî'nin ilmî seviyesini pek beğenmemektedir. Ona göre “*Alâaddin el-Buhârî, el-Hallâlî'nin öğrencisi seviyesindedir.*”²⁶⁸ Ayrıca Gürânî, Alâaddin el-Buhârî'de ders okurken zaman zaman bu hocasıyla ciddi tartışmaya girmiştir. Hatta Alâaddin el-Buhârî'nin Gürânî karşısında çaresiz kalınca, ona: “Hamîdüddin gelinceye kadar sabret, (o gelince) aramızda hakemlik yapsın” gibi ifadeler kullandığı nakledilmektedir. Aşağıda da zikredileceği gibi Hamîdüddin, Gürânî'yi Mısır'dan sürgün ettiren şahıstır.²⁶⁹

Abdurrahman İbn Ömer el-Kazvîni el-Hallâlî'yi çok beğenen Gürânî, hocası ile irtibatını kesmemiş, hocası 835/1431 tarihinde Kudüs'e giderken onunla beraber Kudüs'e geçmiştir.²⁷⁰ Gürânî, Bağdat'taki hocası el-Hallâlî (el-Hulvânî)'den el-Câmiu'l-Aksâ'da *Keşşâf*'den özellikle müşkil ve problemliler yerlerin çözümüne yönelik dersler almıştır. Bu sırada onun ilmî birikimi oldukça artmış zaman zaman münâzaralara katılmıştır. Hatta Kudüs'deki bir cenaze töreninde Ebu'l-Kasım en-Nüveyrî, çeşitli konularda el-Hallâlî'ye sorular yönelmiştir. Hocasının yanında bulunan Gürânî, “Hocamın en küçük talebesi benim, bu sorulara ben cevap verebilir miyim” diyerek, hocasından izin aldıktan sonra, Nüveyrî'nin sorularına cevap vermiştir. el-Hallâlî 835/1431 tarihinde geldiği Kudüs'de dört ay on gün kalıp

²⁶⁷ Sehâvî, a.g.e., I, 200, IV, 138. Gürânî'nin Hasan Keyf'teki hocasının ismine dair yalnızca Sehâvî bilgi vermiştir. Dönemin tarihçileri onun Hasan Keyf'teki hocasının ismini zikretmemişlerdir. Son zamanlarda Gürânî'nin hayatı ile ilgili yapılan araştırmalarda, Sehâvî'nin el-Celâl el-Hulvânî nisbetiyle tanıttığı şahsın kimlik bilgileri zikredilmemektedir. Hatta Ateş, Yıldız ve Yaşaroğlu gibi bazı araştırmacılar, onun Bağdat'taki Kazvîni'den farklı biri olduğunu zannetmişlerdir. Bkz. Ateş, a.g.m., s. 406. Yıldız, a.g.e., s. 30, Yaşaroğlu, “*Molla Gürânî*”, DİA, XXX, 249. Ancak Sehâvî, Gürânî'nin Bağdat'taki hocasının ismini Abdurrahman İbn Ömer el-Kazvîni el-Bağdâdî el-Celâl diye açıkladıktan sonra Hasan Keyf'te ondan ders aldığına dair bilgi verirken el-Celâl el-Hulvânî, Kudüs'te ondan Keşşâf'ı okuduğunu belirtirken de el-Celâl diye atıfta bulunmuştur. Bu atıflar, müellifin Hasan Keyf ve Kudüs'teki hocasının el-Kazvîni olduğunu göstermektedir. Ayrıca Sehâvî'nin Gürânî'nin biyografisinde el-Hulvânî atfıyla verdiği bilgiler ile Abdurrahman İbn Muhammed (Ömer) ez-Zeyn İbnü'l-Allâme Sa'duddin el-Kazvîni el-Bağdâdî el-Hallâlî hakkında verdiği malumatları karşılaştırdığımız zaman, Sehâvî'nin el-Celâl el-Hulvânî olarak tanıttığı şahsın Gürânî'nin Bağdat'taki hocası Abdurrahman İbn Ömer el-Kazvîni el-Hallâlî olduğu anlaşılmaktadır. Hatta aşağıda Gürânî'nin Kudüs'te el-Hallâlî'den ders okuduğuna dair verilen bilgiler Kazvîni'nin biyografisinden alınmıştır. Bkz. Sehâvî, a.g.e., I, 200; IV, 138-139. Ayrıca Makrîzî'nin açıklamaları da el-Hallâlî'nin Gürânî'nin Bağdat'taki hocası Abdurrahman İbn Ömer el-Kazvîni olduğunu göstermektedir. Makrîzî, *Dürrer*, I, 259; II, 256-257.

²⁶⁸ Sehâvî, a.g.e., IV, 138.

²⁶⁹ Sehâvî, a.g.e., VII, 42.

²⁷⁰ Sehâvî, a.g.e., IV, 138; I, 200.

memleketine dönmüştür.²⁷¹ el-Hallâlî'de okumak için Kudüs'e gelen Gürânî hocasının Kudüs'ten gitmesinden sonra buradan ayrılarak aynı yıl içerisinde Mısır ulemâsından ders almak ve ilmî tedrisatını tamamlamak için Kahire'ye gelmiştir.²⁷²

b. Mısır'a Gelişi ve Buradaki Tahsil Hayatı

Ahmed Gürânî, 835/1431-1432 tarihinde Kudüs'ten Kahire'ye geçmiştir. Kahire'de devrin önde gelen hadis âlimlerinden İbn Hacer (852/1448)'in yanında *Sahîhu'l-Buhârî*'yi okuyup icâzet almıştır. Ayrıca ondan Irâkî (806/1404)'nin hadis usûlüyle ilgili *Elfîye* şerhini de okumuştur. Yalnızca İbn Hacer'in dersleriyle yetinmeyen Gürânî, diğer âlimlerin derslerine de devam etmiş; Abdurrahman İbn Muhammed ez-Zerkeşî (846/1442)'den Müslim'in *Sahîh*'ini dinlemiş, Ali İbn Ahmed el-Kalkaşandî (856/1452)'den *el-Hâvî's-Sagîr* isimli fıkıh kitabını okumuştur. Ayrıca Şemsuddîn Şirvânî (875/1470)'den de yoğun bir şekilde ders almıştır.²⁷³ Bu saydığımız hocalardan Gürânî'nin özel talebe olarak ders aldığı âlimler arasında Kazvînî el-Hallâlî²⁷⁴, İbn Hacer²⁷⁵, Alâaddin el-Buhârî ve Şirvânî²⁷⁶ gibi âlimler sayılmaktadır. Bu isimler, devrin önde gelen mütehasıs âlimleridir.

Gürânî'nin Kahire'de kendisinden ders aldığı önemli hocalarından biri de Takiyyüddin Ahmed İbn Ali el-Makrîzî (845/1442)'dir. Aynı zamanda tarihçi olan Makrîzî'den Gürânî, Müslim'in *Sahîh*'ini ve *Şâtıbyye*'yi okumuştur. Makrîzî ders okuttuğu Gürânî'nin ilmî seviyesi hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır: “Onun fıkıh, Arapça, kıraat ve çeşitli ilim dallarındaki vukûfuna ve açıklamalarında fesahat ve berâatına şâhid oldum.”²⁷⁷ Makrîzî'nin bu ifadeleri, uzun yıllar ilim tahsil eden Gürânî için hocalık döneminin yaklaştığının habercisidir. Nitekim Makrîzî'nin söylediği gibi Gürânî, daha otuz yaşlarındaki iken Kahire'nin önde gelen âlimleri arasında sayılmaya başlamıştır. Hicrî 841'de hacca giden müellif, hac dönüşü önce Salâhiyye sonra Berkûkiyye medresesi müderrisliğine tayin edilmiştir.

²⁷¹ Sehâvî, a.g.e., IV, 138.

²⁷² Bikâî, a.g.e., I, 61; Sehâvî, a.g.e., I, 200; bkz. İbn Hacer, *İnbâ'*, IV, 159.

²⁷³ Sehâvî, a.g.e., I, 200. Bkz. İbn Hacer, *İnbâ'*, IV, 159; Bikâî, a.g.e., I, 61; Şevkânî, a.g.e., I, 39-40.

²⁷⁴ Makrîzî, *Dürer*, I, 259; II, 257.

²⁷⁵ Sehâvî, a.g.e., I, 200.

²⁷⁶ Bikâî, a.g.e., I, 61; Şevkânî, a.g.e., I, 39-40.

²⁷⁷ Makrîzî, *Dürer*, I, 259.

Gürânî, Kâhire’de dönemin önde gelen hocalarından hadis ve fıkıh ilimlerinden çeşitli dersler aldıktan sonra hicrî 841 yılında hacca gitmiştir. Müellif bu yolculuğunu *el-Kevseru’l-Cârî*’de şöyle anlatmaktadır: “Cuhfâ isimli yer, hadiste Şam ehlinin ihrama girdiği yer olarak belirtilmekte fakat şu an Mısırlıların hac yolu üzerinde bulunmakla beraber, onlar burada ihrama girmeyip buranın hizasında bulunan Râbig isimli yerde ihrama girmektedirler. Hatta hicrî 841 yılında Mısırlı hacılarıyla beraber hac yolculuğuna çıkmıştım. Bu yolculuk sırasında bölgeyi bilen bazı kimselere Cuhfa’da ihrama girmemelerinin sebebini sordum. Bana Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem’in bedduasından dolayı burada geceleyen kimsenin hummaya tutulduğu söylediler.”²⁷⁸

3. Memlûkler Dönemi

Gürânî 835/1432 tarihinde geldiği Kahire’de yukarıda saydığımız mütehasşis âlimlerin ders halkalarına devam ederek eğitimini tamamlamış ve daha otuz yaşlarında Arapça, fıkıh, tefsir, hadis ve kıraat ilimlerindeki üstünlüğü ile ulemâ arasında tanınmaya başlamıştır. Dînî ilimlerde faziletiyle şöhret kazanan Gürânî, idarecilerin ve hükümdarların meclislerinde bir nev’i huzur dersi şeklinde tertip edilen ilmî toplantılara iştirak etmiştir.²⁷⁹ Dönemin tarihçileri, Gürânî’nin huzur derslerine katılmasında ve sultanın yanında önemli bir mevki elde etmesinde sır kâatibi Kemaleddin İbnü’l-Bârîzî ve Kâdî Zeynüddin İbnü’l-Bâsıt’ın büyük katkısı olduğunu söylemektedirler.²⁸⁰

Gürânî, Kahire’ye geldiği sıralarda sır kâatileri sivil bürokrasinin en başındaki idareciler olup Divân-ı Mezâlîm protokolünde vezirlerden önce

²⁷⁸ Gürânî, *el-Kevser*, I, 269. Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem Medine’ye hicret ettiği zaman Hz. Ebû Bekir ve Bilal (r.a.) hummâ hastalığına tutulmuştur. Rasûlullah (s.a.) bu olaydan sonra "اللهم حيب" "إلى المدينة كحبنا مكة أو أشد، اللهم بارك لنا في صاعنا وفي مننا وصح لنا وانقل حماها إلى الجحفة" "Yâ Allah, bizlere Mekke’yi sevdirdiğin gibi veya daha fazlasıyla Medîne’yi de sevdir. Sa’ ve mud ile ölçülen rızıklarımızda bereket ihsan eyle. Yâ Allah Medîne’nin havasını tashih edip bizi de hastalıklardan sâlim kıl. Hummâsını (sıtmasını) da Cuhfe’ye naklet” diye dua etmiştir. Hadis için bkz. Buhârî, *Fedâilü’l-Medîne*, 12; Menâkibü’l-Ensâr, 46. Gürânî, Allah Teâlâ’nın Rasûlullah (s.a.)’ın duasına icabet ettiğini ve daha sonra buranın harabeye dönüştüğünü belirtmektedir. Gürânî, *el-Kevser*, IV, 247.

²⁷⁹ Ateş, a.g.m., s. 406; Bikâî, a.g.e., I, 61.

²⁸⁰ Bkz. Makrîzî, *Dürrer*, I, 259; *Sülûk*, VII, 465; Sehâvî, a.g.e., I, 200; İbn Hacer, Gürânî’nin devlet ricali arasında tanınmasında sır katibi İbnü’l-Bârîzî’nin rolü üzerinde durmuştur. İbn Hacer, *İnbâ’*, IV, 159.

gelmekteydiler.²⁸¹ Mısır'da İbn Hacer, Kalkaşandî ve Şirvânî gibi devrin önemli isimlerinden ders alan Gürânî, bu arada sır kâtibi Kemaleddin İbnü'l-Bârizî ile dostluk kurmuş ve onunla sık sık görüşmeye başlamıştır.²⁸² İbn Hacer, Gürânî'nin İbnü'l-Bârizî ile diyaloglarının gelişmesindeki süreci şöyle anlatmaktadır: "İbnü'l-Bârizî ile tanışan Gürânî önce sır kâtibinin yanına gidip gelmeye başladı. Bu arada sır kâtibi ile yabancı dilde bazı kitapların tercüme edilip okunması hususunda anlaştilar. Gürânî kitapları güzel bir tercüme ile sır katibine okuyunca, onu sultanla tanıştıırıp maaş bağlattı. Bundan sonra Gürânî, sır katibinin yanında itibarlı ve güvenilir bir kişi oldu."²⁸³

Gürânî'nin sır kâtibiyle samîmi olması onun müreffeh ve rahat bir hayata ulaşmasına vesile olmuştur. Zira sır kâtibi ona kısa sürede resmî maaş bağlatmış, ayrıca hicrî 842 tarihinde ilk defa Gürânî'ye resmi bir görevin tevcih edilmesini sağlamıştır. Bu resmî görev, Kudüs Salâhiyye medresesi müderrisliğidir.²⁸⁴

a. Kudüs Salâhiyye Medresesi Müderrisliği

Gürânî, 842 senesinin Rabû'l-evvel ayınının sonunda göreve gelen sır katibi Kemaleddin İbnü'l-Bârizî ile çok samimi olmaları neticesinde, bu yılın Cemâzei'l-âhir'inde Kudüs Salâhiyye müderrisliğine atanmıştır. Bu tarihte Salâhiyye'nin müderrisi Şeyh İzzüddin İbn Abdisselam Dâvud İbn Osman el-Makdisî'dir.²⁸⁵ Şeyhin son zamanlarındaki rahatsızlığının bir sonucu olarak Kahire'de 842'nin Cemâzei'l-âhire ayında öldüğü ile ilgili haberler yayılmıştır. Şihabuddin Ahmed Gürânî onun ölmüş olması şartıyla bu göreve atanmıştır. Fakat bu atamadan kısa bir süre sonra Şerefüddin Yahya İbn Attar Kahire'ye gelmiş ve İzzüddin İbn Abdisselam'ın hastalığının ölümü gerektirecek bir rahatsızlık olmadığını haber vermiştir. Gürânî de daha başlamamış olduğu bu görevinden ayrılmıştır.²⁸⁶

²⁸¹ Ayaz, Fatih Yahya, "Sır Kâtibi", DİA, XXXVII, 116.

²⁸² Kemaleddin İbnü'l-Bârizî, ilk defa hicrî 825 yılında sır kâtipliğine getirilmiş fakat daha sonraki zamanlarda bu görevinden birkaç defa azledilmiş ve son olarak Zâhir el-Çakmak'ın Memlük sultanlığına geçmesinden sonra 27 Rabû'l-âhir 842 tarihinde bu göreve tekrar atanmıştır. Bkz. İbn Tağrıberdî, *Nücüm*, VII, 342-343.

²⁸³ İbn Hacer, *İnbâ*, IV, 159.

²⁸⁴ İbn Hacer, a.g.y. Bkz. Makrîzî, *Dürer*, a.g.y.

²⁸⁵ İzzüddin İbn Abdisselam İbn Dâvud İbn Osman el-Makdisî hicrî 831 senesinde Muhammed İbn Abdüddâim el-Birmavî'nin vefatı üzerine Beytül Makdis'te bulunan Salâhiyye medresesine müderris olarak atanmıştır. İbn Hacer, *İnbâ*, III, 415.

²⁸⁶ İbn Hacer, *İnbâ*, IV, 102.

Gürânî hicrî 842 yılında kendisine tevcih edilen Salâhiyye müderrisliğine başlayamamıştır. Ancak sır kâtibi vesilesiyle tanıştığı sultan Zâhir Çakmak'la diyalogları artmış ve onun yanında önemli bir mevkiye sahip olmuştur. Bikâî'nin deyimiyle Gürânî, Kâhire'nin a'yanları arasına girmiş ve devlet ricali ile âlimlerin iştirak ettiği Zâhir Çakmak'ın huzurundaki Buhârî derslerine ve diğer derslere katılmaya başlamıştır. Dönemin biyografi yazarlarından Sehâvî ve Bikâî, huzur derslerine katılan Gürânî'nin Sultanın nedimleri ve havâssı arasına girdiğini ve bu arada büyük bir servete nâil olduğunu “dünya ona yöneldi” ve “dünya onun üzerine dökülmeye başladı”²⁸⁷ gibi mübâlağalı, aynı zamanda iğneleyici bir üslupla dile getirmişlerse de, bu dostluk kısa sürede meyvesini vermiş ve 843 senesinde Gürânî, Kahire'nin en büyük külliyesi olan Berkûkiyye Müderrisliğine atanmıştır.²⁸⁸

b. Kahire Berkûkiyye Medresesi Müderrisliği

IX. asır Mısır tarihini geniş anlamda kaleme alan müelliflerden Makrîzî, Sehâvî ve Bikâî Gürânî'nin Berkûkiyye müderrisliğine atanması hakkında pek bilgi vermemişlerdir.²⁸⁹ Bu konudaki tek kaynağımız, Gürânî'nin hocası İbn Hacer'dir.

İbn Hacer, Gürânî'nin Berkûkiyye Müderrisliğine atanmasını şöyle anlatmaktadır: “İbn Yahya'dan boşalan Zâhiriyye müderrisliğine sır katibinin de yardımcılarıyla Şihâbuddin Ahmed el-Gürânî tayin edildi. Bizim de hazır bulunduğumuz bir merasim düzenlendi ki, burada ona çok güzel bir cübbe giydirildi. Meyyit İbn Yahya görevinden (Berkûkiyye müderrisliğinden) kardeşi Şihabuddin'i yerine bırakarak çekilmişti. Bu durumu idareciler de onaylamıştı. Ancak Müeyyidiyye'de bu durum tartışmaya yol açtı. İbn Yahya'nın kardeşi adına görevden çekilmesini değerlendirmek üzere bir toplantı düzenlendi. Bu toplantıda bir müderrisin kendi yerine bir başkasını getirmesinin geçersiz olduğuna karar verildi.”²⁹⁰ İbn Hacer'in verdiği bilgilerden, Gürânî'nin hicrî 843 senesinde İbn Yahya'nın vefatından sonra kardeşinin kısa bir süre burada görev yaptığı ancak atamasının geçersiz sayılmasından sonra Gürânî'nin müderrisliğe başladığı

²⁸⁷ Sehâvî, a.g.e., I, 200; bkz. Bikâî, a.g.e., I, 61. Ateş, a.g.m., s. 406.

²⁸⁸ Bkz. İbn Hacer, *İnbâ'*, IV, 151.

²⁸⁹ Berkûkiyye ve diğer bir adıyla Zâhiriyye Medresesinin bânisi Sultan Berkûk (801/1399)'tür. 1384-1386 tarihleri arasında yapılan ve dönemin en büyük külliyesi olan Berkûkiyye'de dört mezhebe göre eğitim yapılmaktadır. Doris Behrens- Abouseif, “*Berkuk Külliyesi*”, DİA, V, 512-513.

²⁹⁰ İbn Hacer, *İnbâ'*, IV, 151.

anlaşılmaktadır.²⁹¹ Ancak onun da müderrisliği uzun sürmemiş, 844/1440 senesinin ortasında cereyan eden Hamîdüddin en-Nu'mânî olayından sonra bu görevinden uzaklaştırılmıştır. İbn Hacer'in verdiği bilgilere göre Gürânî, Berkûkiyye'de yaklaşık bir yıl görev yapmıştır.

c. Hamîdüddin en-Nu'mânî ile Tartışmaları ve Kahire'den Ayrılışı

Hicrî 842 tarihinden itibaren devlet ricâli arasında itibarı artan ve Kahire'nin a'yanları arasına giren Gürânî, önce Salâhiyye, bir yıl sonra da Berkûkiyye müderrisliğine atanmıştır. Sır kâtibiyle sıkı diyalogları sayesinde Gürânî, sultanın yakınları arasına girmiş ve onun samîmi dostu olmuştur. İbn Hacer'e göre, Gürânî sultanla samimi oluncaya kadar her şey normal gitmektedir. Ancak sultanın yanına sık sık gidip gelmeye başlayınca durum normal seyrinden çıkmaya başlamıştır. Zira her gün sultanın yanına gitmekte ve sabahtan öğleye kadar kesintisiz onunla sohbet etmektedir. Onun sultanla olan beraberliği ve samimiyeti insanların gözünde çok büyütülmüş ve bu durum sultanı da rahatsız etmeye başlamıştır.²⁹² Makrîzî de Gürânî'nin sultan ile çok sık beraber olmasından sonra bazı düşmanlarının ortaya çıktığını ve sultanın bu süreçte riyaset sahibi olmasına rağmen tutarsız bir tavır sergileyerek Gürânî'ye karşı hazırlanan bir komplonun içerisinde yer aldığını belirtmiştir.²⁹³

Sehâvî ve Bikâî, Gürânî'nin sultanla oturup kalkmasını ve bu sırada büyük bir servete ulaşmasını pek de hoş olmayan ifadelerle dile getirmişlerdir. Her iki müellif de Gürânî'nin büyük bir servete ulaşmasından sonra güzel, zengin ve riyaset sahibi kadınlarla evlenip boşandığını söylemişler ve “kadınlara çokça düşküdü” ifadesiyle Gürânî'yi tenkid etmişlerdir.²⁹⁴ Gürânî'nin aleyhinde tavır sergileyen Sehâvî ve Bikâî'ye göre, büyük bir servet elde eden Gürânî, birçok kadınla evlenip boşanan ve

²⁹¹ Yıldız, Gürânî'nin Berkûkiyye Müderrisliğine başlamasının tarihi ile ilgili “841/1436 veya müteakib senede” tesbitinde bulunmuştur. Ayrıca “İbn Yahya'nın görevden alınış tarihi belli olmadığından Gürânî'nin bu medreseye hangi tarihte tayin edildiği bilinmiyor” açıklamasına yer vermiştir.” Yıldız, a.g.e., s. 33. Yıldız'ın kullandığı kaynaklar arasında İbn Hacer'in *İnbâü'l-ğumr* adlı eseri mevcut olmadığı için kesin bir tarih zikredememiştir. Ancak İbn Hacer'in yukarıda belirttiği ifadelerinden anladığımızı göre, Gürânî 843 tarihinde Berkûkiyye Müderrisliğine atanmıştır.

²⁹² İbn Hacer, *İnbâ'*, IV, 159.

²⁹³ Makrîzî, *Sülûk*, VII, 465.

²⁹⁴ Bikâî, a.g.e., I, 61; Sehâvî, a.g.e., I, 200.

sefâhet derecesine ulaşan davranışlarının neticesinde Hamîdüddin hadisesiyle karşılaşmıştır.

Gürânî ve Hamîdüddin en-Nu'mânî arasında cereyan eden ve Gürânî'nin sürgün ile cezalandırılmasına sebep olan hadiseyi burada nakletmek konumuzu biraz uzatacaktır. Fakat şu ana kadar yapılan çalışmalarda İbn Hacer'in değerlendirmelerine pek yer verilmemiştir.²⁹⁵ Bu sebeble Hamîdüddin olayını İbn Hacer'in bakış açısıyla incelemek istiyoruz. Zira İbn Hacer'in kanaatleri iki açıdan önemlidir. Birincisi, olayın cereyan ettiği tarihlerde İbn Hacer siyâset konusunda tecrübeli bir âlim, ikincisi de Gürânî'nin hocası olması hasebiyle onu yakından tanımaktadır.

Kaynaklarda Gürânî - Hamîdüddin tartışması olarak zikredilen olaydaki şahıs Hamîdüddin İbn Tâciddin en-Nu'mânî el-Ferganânî'dir. Hamîdüddin, Gürânî'nin Dımaşk'daki talebeliği sırasında Alâüddin el-Buhârî'ye yönelttiği itirazlar karşısında hocasının “Hamîdüddin gelince, aramızda hakemlik yapsın” diyerek cevap verdiği şahıstır. Tartışmalı olay Gürânî'nin Alâüddin'in yanından ayrıldıktan yaklaşık on yıl sonra cereyan etmiştir.

İbn Hacer tartışmanın ortaya çıkışını geniş bir şekilde şöyle anlatmaktadır; “Hamîdüddin en-Nu'mânî Dımaşk'da resmi bir vazife alabilmek için Kahire'ye gelmiştir. Sultan ona bir görev tevcih etmiş, Dımaşk'a dönerken yolda Kâdî Şemsüddin es-Safedî ile karşılaşmıştır. Bu şahısla konuşan Hamîdüddin kızgın bir şekilde geriye dönmüş ve sultana Gürânî hakkında çirkin bir olay anlatmıştır. Gürânî, bunu inkar etmiştir.”

Gürânî, Hamîdüddin'in söylediklerini inkar edince, bu ikili sır katibinin huzurunda bir araya gelmişler ancak birbirlerine ağır hakarete bulunmuşlardır. Hatta Hamîdüddin: “Sen eşeksin” diye hakaret etmiş buna karşılık Gürânî de: “asıl sen

²⁹⁵ Şu ana kadar yapılan araştırmalar arasında Molla Gürânî'nin hayatını en detaylı bir şekilde “*Fâtih'in Hocası Molla Gürânî ve Tefsiri*” isimli çalışmasında Sakıp Yıldız incelemiştir. Yıldız konuyla ilgili tetkiklerinde İbn Hacer'in *İnbâü'l-ğumr* adlı eserini kullanmamıştır. Konuyla ilgili diğer çalışmaların kaynakları arasında da *İnbâü'l-ğumr* bulunmamaktadır. Bkz. Yaşaroğlu, “*Molla Gürânî*”, DİA, XXX, 250; Göksu, Mehmet Mustafa, *Molla Gürânî'nin Gâyetü'l-Emânî İsimli Tefsirinin Edisyon Kritiği (Necm-Nâs Süreleri Arası)*, Basılmamış Doktora Tezi, Sak.Ü.S.B.E., Sakarya, 2007; Demirci, Selim, *Molla Gürânî ve “el-Kevserü'l-Cârî” Adlı Buhârî Şerhi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, M.Ü.S.B.E., İstanbul, 2009; Altun, Abdulcebbar, *Şeyhülislâm Molla Gürânî Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Samsun, 1996.

eşeksin, senin baban da deden de geçmişlerin de!” diye cevap vermiştir. Mecliste Şâfiî kadısı Bedrüddin Mahmud İbn Ubeydillah (857/1453) ve Hanefî kadısı olan es-Safedî de vardır. Sultan ortaya çıkan tartışmada ihtilafı destekleyen kadılara kızmış ve bundan dolayı şâfiî kadısını görevden almıştır. Bu olayın ardından İbn Ubeydillah, hanefî kadısı Safedî'nin görevden alınması için bir takım faaliyetlere girişmiş, Gürânî İbn Ubeydillah'a destek vermiştir. İbn Hacer, Safedî'nin görevden alınması hususunda Gürânî'nin çabalarını aşırı olarak tanımlar.²⁹⁶ Zira İbn Ubeydillah, Gürânî'nin aleyhinde duran bir şahıstır. İbn Hacer'in söylediği gibi onun Hanefî kadısının görevden alınması konusundaki tavrı Hanefîler tarafından hoş karşılanmamış ve tartışmanın daha da derinleşmesine yol açmıştır.

İbn Hacer'in anlattıklarına tekrar dönecek olursak, Safedî görevden alındıktan sonra Hamîdüddin apar topar tekrar şikayet için sultana gider. Yanında şâhid olarak daha önceden Gürânî'nin desteklediği İbn Ubeydillah'ı götürür, o da Gürânî'nin aleyhinde şâhidlik yapar. Ancak burada önemli bir husus, tartışmanın Hamîdüddin tarafından başlatıldığı ve ilk hakaretlerin onun tarafından ortaya atıldığı meselesi sultanın yanında dile getirilmemiştir.²⁹⁷ Sonuç olarak tek şâhidle yetinmeyen sultan başka şâhidler ister.²⁹⁸ Onlar da, Hamîdüddin'in nesebi konusunda şehâdet etmeyince dava düşer. İbn Hacer'e göre olay buraya kadar normaldir. Zira Hamîdüddin'in Ebû Hanîfe'ye nisbeti zaten bir iddiadan ibarettir.²⁹⁹ Fakat bu defa Gürânî harekete geçer ve kendini temize çıkarmakta aşırıya kaçır. Gürânî'nin birden parlamasını ve kendini temize çıkarmasını İbn Hacer süreç açısından tenkit etmektedir. Zira Gürânî'nin bu davranışları olayın kapanmasını engellemiş ve daha da derinleşmesine yol açmıştır.³⁰⁰

Davanın düşmesinden sonra Gürânî'nin hasmına tekrar hücum etmesiyle Hamîdüddin Hanefîlerin önde gelenlerinin yanına gidip Gürânî'nin aleyhinde ileri

²⁹⁶ İbn Hacer, *İnbâ'*, IV, 159.

²⁹⁷ İbn Hacer, *İnbâ'*, IV, 159.

²⁹⁸ Mahkemede hazır bulunan Kâdi'l-Kudât Muhibüddin el-Bağdâdî el-Hanbelî ve Bağdat meşâyihından diğer ulemâ Hamîdüddin en-Nu'mânî'nin ve dedelerinin Ebû Hanîfe soyundan geldiğine dair bir söz işitmediklerini söylemişlerdir. *Bikâf*, a.g.e., I, 61.

²⁹⁹ İbn Hacer, *İnbâ'*, IV, 159. İbn Hacer, Hamîdüddin'in Ebû Hanîfe soyundan gelmesini bir iddia olarak değerlendirmektedir. Ona göre, Hamîdüddin'in babası Tâcuddin, kendisinin Yusuf İbn Ebû Hanîfe'nin soyundan geldiğine dair bir şecere düzenlemiştir. Neseb konusunda azıcık bir bilgisi olan bunun sonradan düzenlendiğini anlayabilir. İbn Hacer, a.g.y.

³⁰⁰ İbn Hacer, *İnbâ'*, IV, 160.

geri konuşmuştur. Bu konuşmalarda “Bu adam benim Ebû Hanîfe’nin neslinden olduğumu bildiği halde atalarım hakaret etti. Dolayısıyla bu adam Ebû Hanîfe’ye hakaret etmektedir” şeklindeki sözleriyle Gürânî’ye karşı kamuoyu oluşturmuş ve Hanefilerin ona düşmanlığını artırmıştır.

İbn Hacer buradan sonra yalancı şâhid toplayarak ve çeşitli tuzaklarla Gürânî’nin nasıl hapsedildiğini anlatmaktadır.³⁰¹ Bunların nakli konumuzu uzatacağından bu detaylara fazla girmek istemiyoruz. Sonuç olarak buraya kadar naklettiğimiz bölümde Gürânî iki defa beraat etmiş fakat tekrar tekrar olayın üzerine gitmesinden dolayı düşmanlığı artırmış ve kendisi için hazırlanan tuzağa düşmüştür. İbn Hacer’in de imâ ettiği gibi dava düştükten sonra Gürânî, hasımlarının üzerine fazla gitmemiş olsaydı, belki de olay kapanıp gidecekti.

Dava düştükten sonra Hamîdüddin birkaç defa daha Sultan’ın yanına gitmiş ve sonunda İbn Ubeydillah’la beraber hazırladıkları plan çerçevesinde Gürânî’yi hapsedirmişlerdir. 28 Cumâde’l-ûlâ’ Salı gününün sabahında İbn Hacer’in ifadesiyle yalancı şâhidlerin de desteği ile Gürânî hakkında istenilen karar çıkmış ve Sultan Hanefî kadısı³⁰² ve muhtesibin huzurunda Gürânî’nin çıplak ayaklarına yetmiş beş değnek vurdurarak Gürânî’yi cezalandırmıştır.³⁰³

İbn Hacer, açık ve net olarak Gürânî’nin bir komplo kurbanı olduğunu ifade etmiştir. Dönemin önemli tarihçilerinden Makrîzî de, Gürânî’nin sultanın da içerisinde bulunduğu bir tuzağa düştüğünü ve kadıların huzurunda Gürânî’nin ağır hakaretlere uğradığını belirtmektedir. Diğer taraftan Sehâvî, zaman zaman İbn Hacer’den ve Makrîzî’den alıntılar yapmasına ve bu iki müellifin eserlerini görmesine rağmen, bu olayda İbn Hacer’in yalancı şâhidlerle ilgili tesbitlerini aktarmaktan kaçınmış ve “*delil sabit olunca sultan’ın huzurunda cezalandırıldı*” şeklinde hakikatten uzak ifadelerle Gürânî aleyhinde bir tavır sergilemiştir.³⁰⁴

Şevkânî, Sehâvî’nin olaya bakış tarzını pek hoş karşılamamış, ayrıca mahkemenin seyrini ve Gürânî’ye verilen cezayı da şer’i açıdan gayri nizami

³⁰¹ Bkz. İbn Hacer, *İnbâ*, IV, 160.

³⁰² Makrîzî buradaki kadının Kâdî’l-Kudât Sa’duddin ed-Dîrî el-Hanefî (868/1462) olduğunu belirtmektedir. Makrîzî, *Dürrer*, I, 260.

³⁰³ İbn Hacer, *İnbâ*, IV, 159, 160.

³⁰⁴ Sehâvî, a.g.e., I, 201.

bulmuştur. Şevkânî, Sehâvî'nin açıklamalarını naklettikten sonra mahkeme sürecini ve sonucu şöyle tenkit etmektedir: “Hakaret eden birine karşılık vermesi sebebiyle bu büyük âlimin seksen değnekle cezalandırılması ve şerefının ayaklar altına düşürülmesi açık bir zulüm ve adaletsizliktir. Ayrıca kendisinin Ebû Hanîfe soyundan geldiğini söyleyen adamın böyle bir nisbeti de kesin değildir. Fakat Allah bu âlime daha hayırlı bir sultan, daha faziletli komşular ve daha bol bir rızık, kendisinde hased edilenden daha yüksek bir makam ve şeref nasib etmiştir.”³⁰⁵

Buradaki önemli noktalardan biri de, Gürânî'yi sultanla tanıştıran sır kâtibinin bu olaylar sırasında Gürânî'nin yanında yer almamasıdır. Zira önceleri sır kâtibiyle samimi olan Gürânî, sultanla diyalogu artınca sır kâtibinden ziyade sultanla oturup kalkmaya başlamıştır. Bu durum sır kâtibi başta olmak üzere birçok devlet ricalini rahatsız etmiş olmalıdır. Konuyla ilgili Makrîzî, sır kâtibinin ortalığı kızıştırmak ve Gürânî'yi zor duruma düşürmek için Dımaşk'ın Hanefî kadısı Safedî'yi sultanın yanına gönderdiğini nakletmektedir.³⁰⁶ Hamîdüddin en-Nu'mânî'nin sık sık sultana çıkmasında sır kâtibinin rolünü unutmamak gerekir. Yine İbn Hacer sır kâtibinin yalancı şahidliği ile bilinen bazı şahısları olayın içine kattığını belirtmektedir.³⁰⁷ Sonuç olarak sultan başta olmak üzere, bütün devlet ricalinin hazırladığı bir tuzağın içine düşen Gürânî, birkaç yılda ulaştığı rahat ve huzurlu hayatın imkanlarını kaybederek zorlu bir döneme başlamıştır.

Molla Gürânî'ye tazîr cezası uygulandıktan sonra, Berkûkiyye müderrisliği elinden alınıp maaşı kesilir ve Dımaşk'a sürgün edilmesiyle ilgili bir karar çıkarılır.³⁰⁸ Bu arada Gürânî birkaç defa sultanla görüşmeye çalışmış, fakat onun görüşme talepleri cevapsız kalmıştır.³⁰⁹ Gürânî Dımaşk'a geldikten bir süre sonra hac mevsimi gelir. Bu arada hac için yola çıkar fakat onun bu yolculuğu da engellenir ve Zeyrâ'dan geri döndürülerek Halep tarafına sürülür. Bu kadar engele rağmen hac fikrinden vazgeçmeyen Gürânî, deniz yolunu kullanarak Mekke'ye gitmek için Tûr-u Sînâ'ya gelmiştir. Tûr-u Sînâ'ya gelinceye kadar kaçtığı fark edilmemiştir.³¹⁰ Tûr-u

³⁰⁵ Şevkânî, a.g.e I, 41.

³⁰⁶ Makrîzî, *Sülûk*, VII, 467.

³⁰⁷ Bkz. İbn Hacer, *İnbâ*, a.g.y.

³⁰⁸ Makrîzî, *Dürrer*, I, 260.

³⁰⁹ Bikâî, a.g.e., I, 61-62.

³¹⁰ Makrîzî, *Dürrer*, I, 260. Ayrıca bkz. Makrîzî, *Sülûk*, VII, 465.

Sînâ'da tekrar tutuklanır, bu defa Şam'a gönderilir. Fakat hakkında çıkan karara göre, Şam'dan Fırat'ın yukarısına sürgün gönderilecektir. Bikâî'nin anlattığına göre, Lecûn'e gelince yanındaki görevlilerden kaçarak uzun bir yolculuğun sonunda izini kaybettirerek Haleb'e gelmiştir.³¹¹

Makrîzî, Kahire'den çıkarılan Gürânî'nin sürgün döneminde yaşadığı olayların 844/1440 senesinde gerçekleştiğini kaydetmektedir. Gürânî, 844 senesinin altıncı ayında cezalandırılmış ve hakkında sürgün kararı çıkmıştır. Bu sürgün kararı ivedilikle uygulanmış ve gözetim altında Dımaşk'a getirilmiş, iki üç ay sonra da hac yolculuğuna çıkmıştır. Hicrî 844 senesi sonunda hac yolculuğu engellenen Gürânî, bu sırada hacca giden Molla Yegân (865/1461 civarı) ile tanışmış ve 845/1441 yılının başında Anadolu'ya gelmiştir.

4. Osmanlılar Dönemi

Sultan II. Murad döneminde Orta Asya, Kırım ve Hicâz'dan birçok değerli âlim Osmanlı coğrafyasına gelmiştir.³¹² Osmanlı ilim halkasının genişlemesinde Osmanlı sultanlarının ve âlimlerin girişimleri etkili olmuştur. Bu konudaki önemli isimlerden biri Molla Gürânî'yi Anadolu'ya getiren Molla Yegân'dır. Emir Aydınoglu vilayetinde bir zattan ilim tahsil eden Molla Yegân, bilahare Molla Şemseddin Fenârî'den de ilim tahsil etmiş, hocasının vefatından sonra (834/1431) Bursa kadılığına getirilmiştir. Bu görevi sırasında II. Murat'ın teveccühünü kazanmış ve bu arada resmî bütün görevlerini bırakarak hac farızası için Hicaz'a gitmiş ve dönüşünde Gürânî'yi Anadolu'ya getirmiştir.³¹³

Molla Yegân Hicaz'a gittiği sıralarda Molla Gürânî Haleb'e gelmiş ve bu arada Molla Yegân ile tanışmıştır. Gürânî'nin Molla Yegân ile tanışması Hicaz'a giderken mi yoksa Hicaz'dan dönüşte mi gerçekleştiği bilinmemektedir. Ancak tarihi açıdan olaya bakıldığı zaman buradaki tanışmanın hac dönüşü olması daha isabetli görünmektedir. Zira Gürânî hac yolculuğuna çıktığı zaman uzun bir dönemi yollarda

³¹¹ Bikâî'ye göre Tûr-u Sînâ'da Gürânî tutuklandığı zaman hakkında çıkartılan karar öncekilere nazaran daha katıdır. Ancak Gürânî Lecûn'a gelince kendisine refakat edenlerden kaçır ve onlara Nâsır'a gittiği düşüncesini uyandıracak şekilde bir yol çizer fakat o, önce Uyûnu't-Tüccâr'a, oradan Seydî Şuayb'a yönelir. Sonra da Safed'e gelip burada birkaç gün kaldıktan sonra Trablus'a, oradan da Haleb'e gelir. Bikâî a.g.e., I, 62.

³¹² İncalcık, Halil, "Murad II", İA, VIII, 613, 614.

³¹³ Taşköprülü, Şekâik, 48, 51; Özcan, Abdulkadir, "Molla Yegân", DİA, XXX, 265.

geçirmiş ve Halep'e döndüğü zaman Anadolu'dan gelen hacılar Halep'i çoktan geçmiş olmalıdır. Dolayısıyla bu ikilinin tanışmasının 844 senesinin hac dönüşünde 845/1441 yılının başında gerçekleşmiş olması muhtemeldir.³¹⁴

Taşköprülü'den başlayarak Osmanlı kaynaklarının aşağı yukarı tamamında Gürânî'nin Molla Yegân ile Kahire'de tanıştığı zikredilmekte fakat tarihi vesîkalar üzerinde bir takım karşılaştırmalara yer veren Yıldız bunu imkansız görmektedir.³¹⁵ Ayrıca Mısır menşeli kaynaklarda, Gürânî'nin Osmanlı'ya gelişinin Kahire'den çıkarıldıktan sonra gerçekleştiği belirtilmekte ve bunun öncesinde Gürânî'nin Osmanlı âlimleri ile herhangi bir diyalogundan bahsedilmemektedir.³¹⁶

Kaynaklarda Molla Gürânî'nin Anadolu'ya geldiğinde doğrudan sultanın yanına çıktığı anlatılmaktadır. Ancak Yıldız'a göre, Molla Yegân ile önce Bursa'ya gelen Gürânî, burada kısa bir süre bekledikten sonra sultana yazılan mektubun cevabı gelince refîki ile beraber Edirne'ye gitmiştir.³¹⁷ Molla Yegân, Gürânî'yi sultana büyük bir müfessir ve hadis âlimi diye takdim ettikten sonra, Molla Gürânî ile Sultan bir süre sohbet etmişlerdir. Sultan İkinci Murad, Molla Gürânî'nin ilmî seviyesini beğenmiş ve onu resmî müderris olarak Bursa Hüdâvendigar (Kaplıca) Medresesine atamıştır.³¹⁸

a. Osmanlılarda İlk Resmî Görevleri

Molla Gürânî, 845/1441 yılının başında Molla Yegân ile beraber Anadolu'ya geldikten sonra II. Murad onu, Hüdâvendigar Gâzi hazretlerinin Kaplıca'da yaptırmış olduğu medresenin müderrisliğine atamış ve çok geçmeden Yıldırım Medresesi müderrisliğine görevlendirmiştir.³¹⁹ Gürânî'nin Hüdâvendigar medresesinde yetiştirdiği talebelerle ilgili elimizde bilgi yoktur. Dolayısıyla onun Hüdâvendigar

³¹⁴ 844 senesinin ortalarında Kahire'den çıkarılan Gürânî, Dımaşk'a geldikten kısa bir süre sonra hac için yola çıkmıştır. Hac mevsimi bu yılın sonunda olduğuna göre Gürânî'nin Molla Yegân ile tanışması 845 yılının başında gerçekleşmiştir. Ayrıca Mısır sultanının kendisini sıkı takibe almasından dolayı Gürânî'nin Halep'de çok fazla kalmış olması da zor görünmektedir. Bu sebeple onun 845 yılının ortalarında Molla Yegân ile beraber Anadolu'ya geldiğini tahmin ediyoruz.

³¹⁵ Yıldız, a.g.e., s. 49-50.

³¹⁶ Sehâvî, a.g.e., I, 201; Bkz. Bikâî, a.g.e., I, 62; Şevkânî, a.g.e., I, 41.

³¹⁷ Yıldız, a.g.e., s. 51.

³¹⁸ Taşköprülü, *Şekâik*, s. 51; Mecdî Efendi, *Şekâik Tercümesi*, s. 103; Hoca Sâdeddin Efendi, *Tacü't-Tevârîh* (sadeleştiren, İsmet Parmaksızoğlu), I-V, 3. bs., Ankara, 1992, V, 71.

³¹⁹ Taşköprülü, *Şekâik*, s. 51; Hoca Sâdeddin, a.g.e., V, 71.

medresesinde çok az görev yaptığı veya bu göreve başlamadan Yıldırım Medresesi müderrisliğine geçtiği söylenebilir.³²⁰

Yıldırım Medresesi müderrisliği konusunda da elimizde fazla kaynak olmamasına rağmen, onun burada Alâaddin el-Arabî'yi okuttuğuna dair rivayetler vardır.³²¹ Gürânî'nin bu medresede bir süre görev yaptığı kesindir.³²² Fakat Gürânî medreselerdeki görevine uzun süre devam etme şansı bulamamıştır. Zira Şehzâde II. Mehmed'in eğitiminden sıkıntı duyan II. Murad yanındaki hocaların da tavsiyesi ile Gürânî'yi şehzâde hocalığına tayin etmiştir.

b. Fatih Sultan Mehmed'e Hoca Olarak Tayini

835/1432 tarihinde Edirne'de doğan Fatih³²³, ilk eğitimini sarayda aldıktan sonra, şehzâdelerin sancağa çıkma geleneğine uygun olarak 847/1443 yazına doğru Manisa'ya gönderilmiştir.³²⁴ Şehzâde sancağa çıkarken lalası Kassabzâde Mahmud Paşa ve Nişancı İbrahim Beyler'in ona refakat ettikleri kaynaklarda zikredilmekle beraber şehzâde hocası olarak II. Mehmed'in yanında kimin bulunduğu belirtilmemiştir.³²⁵

Taşköprülü'nün anlattığına göre, Sultan Murad, oğlu II. Mehmed'i Manisa Sancakbeyliği'ne gönderdiği zaman şehzâdenin eğitimi için birçok hoca göndermiştir. Fakat şehzâde Mehmed hocaların sözünü tutmamış, hatta onlardan hiçbir şey okumamıştır. Bunun üzerine Sultan II. Murad yanındakilerden sert mizaçlı ve heybetli bir hoca bulmalarını istemiş, onlar da Molla Gürânî'yi tavsiye etmişlerdir. Sultan, tavsiyelere uyarak onu şehzâde hocası olarak tayin etmiş ve bir değnek vererek ders çalışmadığı zaman oğlunu dövmesi için izin vermiştir. Molla Gürânî sopa ile şehzâde Mehmed'in yanına girince şehzâdeye şöyle demiştir: “Babanız beni hoca olarak gönderdi ve emirlerime karşı çıktığında dövmem için bu

³²⁰ Bkz. Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, I, 479; Bilge, a.g.e., s. 98.

³²¹ Taşköprülü, *Şekâik*, s. 92.

³²² Bkz. Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, II, 824; Bilge, a.g.e., s. 114.

³²³ Fatih sultan Mehmed'in doğduğu zaman konusunda kaynaklarda farklı tarihler zikredilmekle beraber bunların en muteberi 834/1431 veya 835/1432 tarihleridir. İncalcık, ikinci tarihin (835/1432) Fatih devrine ait üç eserde zikredildiğini belirtmektedir. İncalcık, Halil, *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar I*, TTK., 4. bs., Ankara, 2007, s. 55-56 (dipnot.); Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I, 452 (dipnot).

³²⁴ İncalcık, *Fatih Devri*, s. 55.

³²⁵ İncalcık, a.g.y.

sopayı verdi.” Bu cevaba karşılık şehzâde gülmeye başlamış, Molla Gürânî de bu şımarıklık karşısında şehzâdeyi dövmüştür. Bu dayağın tesiriyle hocasından korkan şehzâde kısa sürede Kur’ân-ı Kerîm’i hatim etmiştir. Şehzâde Mehmed’deki bu değişimi gören Sultan II. Murad çok sevinmiş ve Molla Gürânî’ye değerli hediyeler göndermiştir.³²⁶

Şehzâde Mehmed’in tehdit üzerine okuyup okumadığı noktasında bir takım farklı düşünceler vardır. Yıldız, Molla Gürânî’nin iyi bir eğitimci olduğunu ve şehzâdeye dayak attığı yönündeki haberlerin doğru olmadığını düşünmektedir.³²⁷ Ancak Namık Kemal, şehzâde Mehmed için kullandığı şu ifadelerle buradaki eğitimi güzel bir şekilde açıklamıştır: “Avcı elinde muztar kalmış arslan yavrusu gibi bir şeye muktedir olamayarak çaresiz derse başlamış, fakat nefsince bir eziyet bildiği tahsili ilerlemiş, fitratında gizli isti’dât inkişâfı lezzet ve haz duymuştur.”³²⁸

Taşköprülü’nün ifadelerinden Molla Gürânî’nin şehzâde hocalığına Manisa’da başladığı anlaşılmaktadır. Ancak İnalçık ve Oğuz tarafından yayımlanan *Gazavât-ı Sultan Murad* adlı eserin sonundaki *Mahmud Paşa Menâkıbnâme*’sinde; Hristiyan asıllı zeki bir genç olan Mammud Paşa’nın Edirne sarayındaki hocasının Molla Gürânî olduğu anlatılmaktadır. *Gazavât*’daki ifadelerin bir kısmını burada nakledeceğiz: “*Ammâ ol zaman Hazret-i Monla Gürânî Sultan Mehemed’in hocası idi. Padişah hocaya emr edüp buyurdu kim, bu oğlan İlm-i İncil’de ziyade mehâreti vardır. Dilerim ki, Furkan-ı muhyîden daha ta’lîm edesin deyü buyrulmağın Hoca dahi emir Padişahın deyüp Mahmud’a bir hücre tayin olunup okuyup yazmağa meşgul oldu. Amma iki yıl tamam çalışup Allah emrile iki yılın içinde ulûm-i Furkan’dan daha funûna lahik oldu. Günlerden bir gün Padişah, hocaya Mahmud’un ahvalinden sual edicek, Hoca cevap verüp eyidür kim, Padişahım Mahmûd henüz oldu ve eyle anlarım ki şimdi ana mânend var ise de azdır*” diyerek, Mahmud Paşa’nın eğitiminin tamamladığını ve imtihana hazır olduğunu belirtmiştir.

³²⁶ Taşköprülü, *Şekâik*, s. 51-52; Mecdî Efendi, *Şekâik Tercümesi*, s. 102-103.

³²⁷ Bkz. Yıldız, a.g.e., s. 54.

³²⁸ Ünver, A. Süheyl, “*İlim ve Sanat Tarihimizde Fatih Sultan Mehmet*”, Türkler, (ed. Hasan Celal Güzel vd.), Ankara, 2002, XI, 211; krş. Namık Kemal, *Evrak-ı Perişan*, “*Terâcüm-ü Ahvâl*, 1301.

Mahmud Paşa, Molla Gürânî'nin kontrolündeki iki yıllık sürede güzel bir şekilde eğitilmiş ve girdiği imtihanı başarıyla geçmiştir.³²⁹

Gazavât'ta anlatılan ifadelerle göre, Mahmud Paşa Edirne sarayındaki iki yıllık eğitimine şehzâde Mehmed ile beraber Gürânî'nin yanında başlamıştır. Her ne kadar Taşköprülü Gürânî'nin şehzâde hocalığına Manisa'da başladığını söylese de, bu bilgiler Gürânî'nin Şehzâde Mehmed'in hocalığına Manisa sancağına çıkmadan önce Edirne sarayında başladığını göstermektedir. Ayrıca Mahmut Paşa'nın eğitiminin iki yıl sürmesinden Gürânî'nin sarayda şehzâde hocası olarak başladığı müderrislik görevine uzun bir süre devam ettiği anlaşılmaktadır.

Gürânî'nin saraydaki müderrislik görevine uzun bir süre devam ettiği yönündeki mülâhazaları Eflak ve Boğdan'dan rehine olarak getirilen Vlad Tepeş ve kardeşi Radu ile ilgili verilen bilgiler de teyid etmektedir. Kaynaklarda Eflak ve Boğdan'dan rehine olarak getirilen Vlad Tepeş ve kardeşi Radu'nun II. Murat'ın sarayında Şehzâde Mehmed ile birlikte Molla Gürânî'den ders aldıkları nakledilmektedir.³³⁰ Vlad Tepeş ve kardeşi Radu, 1442'de rehin olarak Osmanlı sarayına getirilmiş ve sırasıyla Kütahya Eğriöz kalesi, Tokat ve Edirne Sarayında bulunmuşlardır. Vlad Tepeş 1448, kardeşi Radu'da 1462 yılına kadar Osmanlı topraklarında kalmışlardır.³³¹ Vlad Tepeş'in Osmanlılarda kaldığı tarihleri dikkate alınca onun Edirne sarayında Molla Gürânî'den eğitim aldığı dönemin 1442 - 1448 arasındaki bir tarihte olduğu söylenebilir.

Hristiyan asıllı Mahmut Paşa'nın ve Eflak ve Boğdan'dan getirilen Vlad Tepeş ve kardeşi Radu gibi rehinelere saraydaki eğitimlerinde hoca olarak Gürânî'nin ismine yer verilmesi, onun saraydaki önemli müderrislerden biri

³²⁹ İnalçık, Halil ve Oğuz, Mevlüd, *Gazavât-ı Sultân Murâd İbn Mehemmed Hân İzladı ve Varna Savaşları (1443-1444) Üzerinde Anonim Gazavâtnâme*, TTK., Ankara, 1978, s. 74. Yukarıda Mahmut Paşa *Menâkıbnâme*'sinin baş tarafında Kassâbzâde Mahmud Bey'le ilgili bir takım haberler nakledilmiştir. İnalçık, Kassâbzâde Mahmud Bey hakkındaki bu haberlerin Mahmut Paşa *Menâkıbnâme*'sindeki Sadrazam Mahmud Paşa ile karıştırıldığına dikkat çekmiştir. İnalçık ve Oğuz, *Gazavât*, s. VIII; Bkz. İnalçık, *Fatih Devri*, s. 71 (dipnotta). Kassâbzâde Mahmud Bey, II. Mehmed Manisa sancağına çıktığında onun yanında lala olarak bulunmuş, Çandarlı taraftarı bir kişidir. Bkz. İnalçık ve Oğuz, *Gazavât*, s. 79 (not, 2) Yukarıda kendisiyle ilgili bazı haberler naklettiğimiz Mahmud Paşa, II. Mehmed'e ders arkadaşlığı yapan ve ileride Sadrazam olan Mahmut Paşa'dır.

³³⁰ Sözen, Zeynep, "*Osmanlı Kültürünün Eflak ve Boğdan'ın Yaşamına Etkisi*", Türkler, (ed. Hasan Celal Güzel vd.), Ankara, 2002, XII, 16.

³³¹ Sözen, a.g.y.

olduğunu göstermektedir. Bu da Şehzâde Mehmed'in 847/1443 baharında Manisa sancağına giderken Molla Gürânî'nin Edirne'de kaldığı yönünde bir ihtimali akla getirmektedir.

Sultan II. Murat şehzâde Mehmed'i 847/1443'de Kassâbzâde Mahmut Paşa ve Nişancı İbrahim Beyler'le beraber Manisa sancağına göndermiş fakat çok geçmeden 1444 ilkbaharında yanına almış ve Karamanoğlu üzerine düzenlediği seferden sonra Ağustos ayında II. Mehmed'i tahta çıkarıp Molla Hüsrev'i (885/1480) de kazasker olarak tayin etmiştir.³³² 1444'den 1446'ya kadar iç ve dış siyasetteki bazı sorunlardan dolayı II. Murat Edirne'ye gelerek birkaç defa idâreyi eline almış fakat kesin olarak 1446 Ağustos'unda ikinci defa tahta çıkmış ve II. Mehmed'i de tekrar Manisa'ya göndermiştir.³³³

Şehzâde Mehmed'in 1446-1451 tarihleri arasındaki ikinci dönem sancak beyliği döneminde Molla Gürânî'nin onun yanında mı Edirne'de mi bulunduğu hususunda açık ve net bir tarihi bilgi bulunmamaktadır. Bununla beraber II. Murat'ın 1446'da ikinci defa tahta çıktığı zaman, Kazasker Molla Hüsrev'in şehzâde ile beraber Manisa'ya döndüğü hususunda bazı rivayetler vardır.³³⁴ Şayet Molla Hüsrev şehzâde ile beraber Manisa'ya gitmişse, Molla Gürânî'nin Manisa'da bulunmuş olması ihtimali zayıftır. İnalçık 850/1446 tarihli II. Murat'a ait bir vâsiyetnâmenin kazasker sıfatıyla Molla Hüsrev tarafından tasdik olunmasına dayanarak şehzâde Mehmed'in Manisa'ya dönerken Molla Hüsrev'in mevkiini muhafaza ettiğini belirtmiştir.³³⁵ Ayrıca 852-854/1448-1450 tarihleri arasındaki bazı vakıf kayıtlarında da Edirne kadısı olarak Molla Hüsrev'in tasdikleri bulunmaktadır. Vakıf kayıtlarındaki bu tarihler, Şehzâde Mehmed Manisa sancağına çıktığında Molla Hüsrev'in Edirne'de kaldığını göstermektedir.³³⁶

Molla Hüsrev'in Edirne'de kalmış olması öte yandan Sultan II. Mehmed'in 1451'de tahta çıktığı zaman Molla Gürânî'yi Kazasker olarak tayin etmesi, onun

³³² Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I, 428-430. Molla Hüsrev'in Kazasker olarak tayini için bkz. Neşri, *Cihannümâ*, II, 646-647.

³³³ İnalçık, *Fatih Devri*, s. 101, 102, 104.

³³⁴ Bkz. İnalçık, *Fatih Devri*, s. 103 (dipnotta). Bkz. Taşköprülü, *Şekâik*, 70.

³³⁵ İnalçık, *Fatih Devri*, s. 103.

³³⁶ Molla Hüsrev'in Edirne Kadısı olarak tasdikleri için bkz. Gökbilgin, M. Tayyib, *XV. ve XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası Vakıflar – Mülkler – Mukataalar*, 2. bs. İstanbul, 2007, s. 266, 279. Bkz. Koca, *Molla Hüsrev*, s. 46-47.

1446-1451 yılları arasında Manisa’da şehzâde ile beraber olduğu yönünde bir düşünce uyandırmaktadır.³³⁷ Şu an itibariyle elimizde bunu destekleyen bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Şehzâde Mehmed’in tahta çıkınca hocasına kazaskerlik görevini tevcih etmesi, Edirne’de kalmış olsa bile Gürânî’nin şehzâde ile samîmî diyaloglarının devam ettiğinin açık bir göstergesidir.³³⁸

c. Kazaskerlik ve Bursa Kadılığı

Şehzâde II. Mehmed, babası II. Murad’ın vefatı üzerine 16 Muharrem 855/18 Şubat 1451 tahta oturmuştur. Sultan II. Mehmed, ilk cülûsundan sonra 1446’da tahttan uzaklaştırılmasına sebep olan bazı vezirleri azlederek onların yerine kendisiyle beraber hareket eden devlet adamlarını atamıştır.³³⁹ İdârî görevlerdeki bu değişiklikler sırasında 855/1451 tarihinde Molla Gürânî kazasker olarak tayin edilmiştir.³⁴⁰

Molla Gürânî’nin kazaskerliğe atanmasını Taşköprülü şöyle anlatmıştır: “Fatih 1451’de tahta çıktığında Gürânî’ye vezirlik teklif etmişti. Fakat Gürânî: “Kapınızdaki hizmetçiler ve kullarınız, bir gün vezir olabilmek için hizmet ediyorlar. Kendilerinden başkası vezir olursa, gönülleri kırılır ve bu sebeble saltanatız sarsılır” diyerek bu teklifi kabul etmemiştir. Bu defa Sultan II. Mehmed hocasının bu gerekçesini yerinde bularak ona kazaskerlik teklif etmiş, Molla Gürânî de bu görevi kabul etmiştir.”³⁴¹

1451 yılında kazaskerlik görevine başlayan Molla Gürânî bu tarihten itibaren İstanbul’un fethiyle ilgili hazırlık çalışmalarına bilfiil iştirak etmiş, fetih karşıtı Çandarlı Halil ve taraftarlarına karşı fethin destekçisi olarak sultanın yanında yer almıştır. Özellikle İstanbul’un muhasarası başladıktan sonra 20 Nisan’da Venedik gemilerinin Türk gemilerini mağlup ederek Haliç’e girmesi Bizans tarafında sevinç, Türk askeri arasında da ümitsizliğe yol açmıştır. Genç sultan bu durum karşısında

³³⁷ Şehzâde Mehmed, 1446’da Manisa’ya dönerken özellikle Çandarlı Halil Paşa başta olmak üzere bazı vezirlere karşı kırgın ayrılmış ve bunların bir kısmını tahta çıkınca bir kısmını da İstanbul’un fethinden sonra görevden almıştır. Bkz. İncalcık, *Fatih Devri*, s. 112, 133.

³³⁸ Şehzâde II. Mehmed 1446’da ayrıldığı Edirne’ye bazı savaflara katılmak için birkaç defa gelmiş gitmiştir. İncalcık, *Fatih Devri*, s. 107. Kaynaklarda bu geliş gidişlerde Gürânî’nin şehzâdenin yanında bulunduğu dair bilgi verilmemiştir.

³³⁹ İncalcık, *Fatih Devri*, s. 112.

³⁴⁰ Bkz. Müstakimzâde, *Devhatü’l-Meşâyih*, s. 10; Ahmed Refik Bey, *İlmiyye Sâlnâmesi*, s. 334.

³⁴¹ Taşköprülü, *Şekâik*, s. 52. Bkz. Ahmed Refik Bey, *İlmiyye Sâlnâmesi*, s. 334.

dîvan üyelerini toplamış burada fetih karşıtı olan Çandarlı ve taraftarları muhasaranın kaldırılması yönünde çaba sarf etmişler, ancak muhasaranın başından beri sultanın yanında olan Zaganos Paşa'yla beraber Akşemseddin ve sultanın hocası Molla Gürânî, muhasaranın devamı kararında sultanı desteklemişler ve savaş azmini yenilemeye muvaffak olmuşlardır. Bu toplantıdan sonra Akşemseddin ve Molla Gürânî ordunun arasında teşcî edici sözleriyle askerinin cesaretini artırmışlardır. Sonuçta 29 Mayıs 1453'de İstanbul fethedilmiş ve fetihden bir gün sonra fetih karşıtı olan Çandarlı Halil Paşa tevkif edilerek, Bizans'dan rüşvet aldığı iddiasıyla idam edilmiştir.³⁴²

Fatih Sultan Mehmed, merkezî otoriteyi kuvvetlendirmek için fetihden sonraki birkaç yıl içerisinde idâri kadrolarda ciddi değişiklikler yapmıştır. Hatta Çandarlı'dan sonra vezîrazamığa getirdiği Zaganos Paşa'yı fetihde büyük payı olmasına rağmen azlederek sürgüne göndermiş, Molla Gürânî'yi de bir bahaneyle kazaskerlik görevinden uzaklaştırma yoluna gitmiştir.³⁴³ Taşköprülü'nün verdiği bilgilere göre, Molla Gürânî kazaskerliği sırasında müderrislik ve kadılık görevlerine ehliyetli kimseleri atamakta fakat tayin ve terfilerde sultanla istişâre etmemektedir. Gürânî'nin bu davranışını yadırgayan sultan, hocasını doğrudan görevden almaktan çekinmemiştir. Sultan durumu vezirleriyle istişâre ettikten sonra Gürânî'ye: "Dedelerimin Bursa'daki vakıflarının dirlik ve düzenin bozulduğunu işittim. Bunun bir an önce düzeltilmesi gerekmektedir" der. Molla Gürânî de: "Emir buyurursanız ben oraları ıslah ederim" der. Sultan: "Bu iş uzun zaman ister" diyerek Gürânî'yi kazaskerlikten azledip, Bursa kadılığı ve oradaki vakıfların idâresi ile görevlendirmiştir.³⁴⁴

Fatih'in vezirler arasında yaptığı ve hocası Molla Gürânî'ye de yansıyan idari kadrolardaki değişikliklerde iki sebep üzerinde durulmaktadır. Bunlardan birincisi Çandarlı Halil Paşa'nın idamından sonra asker ve halk arasında yaşlı vezirin hazin sonundan dolayı bir hüznün ortaya çıkmıştır. Bu düşüncenin ortadan kaldırılması için

³⁴² İnalçık, *Fatih Devri*, s. 127-128, 133. Ayrıca Fatih'in İstanbul'a girdiği sırada yanında bulunan ulemâ ve meşâyih arasında Molla Gürânî'nin de bulunduğu nakledilmektedir. Bkz. Ayverdi, Ekrem Hakkı, "*Fatih*", *Türkler*, (ed. Hasan Celal Güzel vd.), Ankara, 2002, IX, 344.

³⁴³ İnalçık, "*Mehmed II*", *İA*, VIII, 511, 512.

³⁴⁴ Taşköprülü, *Şekâik*, s. 52.

de Fatih üst düzey bazı vezirleri görevden almıştır. Gürânî de askeri ve idari mahkemin en tepesindeki kişi olarak görevinden uzaklaştırılmıştır.

İkincisi de fetihten sonra merkeziyetçi bir yönetim tarzını yerleştirmeye çalışan Sultan Mehmed, bütün devlet yetkilerini elinde toplamış ve iktidara karşı koyan ve koyabilecek bütün unsurları ortadan kaldırmıştır. Bu yeni politikanın yürürlüğe konulmasıyla, İstanbul'un fethinde Sultan Mehmed'e destek olan Zaganos Paşa başta olmak üzere bazı vezirler fetihten birkaç yıl sonra görevden alınmıştır.³⁴⁵

Gürânî'nin görevden alınması konusunda İnalçık, ikinci ihtimali daha kuvvetli bulmakta ve bazı atamalarda mutlak otoriteyi benimseyen Fatih'e danışmadığı için Gürânî'nin kazaskerlikten uzaklaştırıldığını söylemektedir.³⁴⁶ Doğrusu, Mısır'dan tanıdığımız kadarıyla Gürânî, pervasız ve boyun eğmeyen bir kişiliğe sahiptir. Onun bu yapısı İstanbul'un fethinin ilk yıllarında izlenen siyaset anlayışı ile uyuşmadığı için Fatih, çeşitli bahanelerle bir süreliğine hocasını yanından uzaklaştırmak istemiş olabilir.

Gürânî'nin kazaskerlikten uzaklaştırılarak Bursa kadılığına tayin edilmesi ve bu görevinden de azl edilmesinin tarihleri kesin olarak bilinmemektedir. Ancak dönemin tarihçilerinden Neşrî, Gürânî'nin kazaskerlikten azlini şöyle anlatmaktadır: "...Hünkar anın-çün gelip Sivrice Hisar'ı feth edip bunca malı dahi feth etti. Andan kalelerin mesalihin görüp yine devletle Edirne'ye gelip Gürânî'yi kazaskerlikten azl edip, Mecdüddin'i³⁴⁷ kazasker edip, Mahmud Paşa'yı da vezir edindi.... ol kışı Edirne'de geçirdi."³⁴⁸

Neşrî'nin naklettiği, Sivrice Hisar'ın fethi ve akabinde padişah'ın Edirne'ye dönüşü 858/1454 senesindedir.³⁴⁹ Bu yılın kışında II. Sırbistan seferine hazırlandığı belirtilen Fatih, Sivrice Hisar seferinden Edirne'ye dönüşünde Gürânî'yi

³⁴⁵ İnalçık, Halil, "*Osmanlı Tarihinde Dönemler*", Osmanlı Uygarlığı (yayına haz. Halil İnalçık ve Günsel Renda), I-II, İstanbul, 2003, I, 87.

³⁴⁶ İnalçık, "*Osmanlı Tarihinde Dönemler*", Osmanlı Uygarlığı, I, 87.

³⁴⁷ Kaynaklarda Molla Mecdüddin hakkında kayda değer bilgi verilmemiştir. Yalnızca Neşrî'nin naklettiği bilginin benzeri nakledilmiştir. Bkz. Taşköprülü, *Şekâik*, s. 55; Hoca Sâdeddin, a.g.e., V, 80.

³⁴⁸ Neşrî, *Cihannümâ*, II, 716-717; Bkz. Hoca Sâdeddin, a.g.e., III, 5.

³⁴⁹ Tansel, Selâhattin, *Osmanlı Kaynaklarına Göre Fatih Sultan Mehmed'in Siyasî ve Askerî Faaliyeti*, TTK., 3. bs., Ankara, 1999, s. 116-117; Danişmend, İsmail Hami, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, I-II, İstanbul, 1971, I, 274. Ayrıca Rabîu'l-Evvel 858/Mart 1454 tarihli bir vakfiyede Kadıasker olarak Gürânî'nin imzası bulunmaktadır. Bkz. Gökbilgin, a.g.e., s. 349.

kazaskerlikten uzaklaştırmış, Mahmut Paşa'yı da vezirliğe tayin etmiştir.³⁵⁰ Yıldız, Mahmud Paşa'nın 859/1455 tarihinde vezirliğe tayin edildiği bilgisinden hareketle Gürânî'nin kazaskerlik görevinin 859/1455'e kadar sürdüğünü ileri sürmüştür.³⁵¹ Ancak Gürânî'nin hicrî 859'da Halep'te Sehâvî ile görüştüğünü dikkate aldığımız zaman, Gürânî'nin Kazaskerlikten azledilip Bursa kadılığına ta'yini, sonrasında bu görevinden de alınması ve aynı yıl içerisinde Halep'e gitmesi günün koşulları açısından zor görünmektedir. Neşrî'nin verdiği bilgileri esas alarak, Gürânî'nin kazaskerlikten ayrılmasından sonra Halep'e gittiği tarihe kadar meydana gelen olayları kronolojik olarak şöyle sıralayabiliriz; 858/1454 kışından önce Sivricehisar seferinden Edirne'ye dönen Fatih, Gürânî'yi kazaskerlikten alıp Bursa kadılığına atamış, fakat bir süre sonra 859/1455 baharından önce bu görevden de azl etmiştir.³⁵² Bursa kadılığı da elinden alınan Gürânî, aynı yıl içerisinde Anadolu'dan ayrılarak Halep'e gitmiş ve burada Sehâvî ile görüşmüştür.

d. Anadolu'dan Ayrılması ve Tekrar Anadolu'ya Gelişi

Gürânî Bursa kadılığından azledildikten sonra Fatih Sultan Mehmed'e karşı kırgınlığından dolayı Anadolu'dan ayrılarak önce Halep'e gelmiş, burada eski arkadaşı Sehâvî ve Bikâî ile görüştüktan sonra Kudüs'e gitmiş ve iki yıl kadar burada kalmıştır. 860 tarihinin sonlarında *Gâyetü'l-Emânî* adlı tefsirini Kudüs'de Câmiu'l-Aksa'da yazmaya başladığını belirten müellif, 2 Recep 861/1457 tarihinde de önceden başladığı *ed-Düreru'l-Levâmi' fî Şerhi Cem'i'l-Cevâmi* adlı eserini yine burada tamamlamıştır.³⁵³

Taşköprülü'ye göre Gürânî, Anadolu'dan ayrıldıktan sonra Mısır'a gitmiş ve sultan Kayıtbay'ın yanında bir süre kalmıştır.³⁵⁴ Taşköprülü'nün naklettiği bilgiler,

³⁵⁰ Mahmud Paşa'nın 858/1454'de vezir-i azamlığa geçmesi ile ilgili bkz. Danişmend, a.g.e., I, 266; Tekindağ, Şehabeddin, "*Mahmud Paşa*", DİA, XXVII, 376.

³⁵¹ Yıldız, a.g.e., s. 63. İncalcık'ın *Düstürnâme*'den naklettiğine göre Mahmud Paşa Safer 859/19 Şubat 1455'de vezir olmuştur. İncalcık, *Fatih Devri*, s. 135 (dipnotta).

³⁵² Taşköprülü, Gürânî'nin Bursa kadılığından azledilmesindeki süreç hakkında şunları anlatır: Sultan, hizmetkârlarından biri ile Molla Gürânî'ye içerisinde şeriate muhâlif bir hükmün bulunduğu ferman gönderir. Molla Gürânî fermanı yakar ve elçiyi de döver. Fatih Sultan Mehmed bu durumdan çok rahatsız olmuş, Molla Gürânî'yi Bursa kadılığından azletmiştir. Taşköprülü, *Şekâik*, s. 52.

³⁵³ Gürânî, *ed-Düreru'l-Levâmi' fî Şerhi Cem'i'l-Cevâmi*, thk. İlyas Kaplan, 1. bs., Beyrut, 2007, s. 691.

³⁵⁴ Mısır sultanı Kayıtbay, Molla Gürânî'ye gereğince izzet ve ikramda bulunmuş burada Gürânî rahat bir hayat sürmüştür. Bu sırada Fatih sultan Mehmed yaptıklarına pişman olmuş ve Mısır sultanına bir mektup göndererek Molla Gürânî'nin geri dönmesini rica etmiştir. Kayıtbay Sultan II. Mehmed'in

son zamanlarda Gürânî'nin hayatıyla ilgili yapılan araştırmalarda hatalı bulunmuştur. Zira Gürânî'nin Anadolu'dan ayrılışı ve dönüş zamanı olarak öngörülen 859/1455-862/1458 tarihlerinde Kayıtbay, Mısır Sultanı değildir. Kayıtbay'ın Mısır sultanlığına geçişi 872/1468 tarihidir ki, bu da Gürânî'nin Anadolu'ya dönüşünden on yıl sonrasındır.³⁵⁵ Dolayısıyla Gürânî'nin Anadolu'dan ayrıldıktan sonra Kayıtbay'ın yanında bulunduğu görüşünü tarihi veriler teyid etmemektedir.³⁵⁶

Öte yandan Gürânî'nin bu yolculuğu sırasında Halep'te görüştüğü Sehâvî ve Bikâî de onun Mısır'a gittiğinden bahsetmemişlerdir. Bikâî, Gürânî'nin 859 yılında Şam'a geldiğini ve 861 yılında da hacca gittiğini kaydetmiştir.³⁵⁷ Bu konuda Sehâvî'nin açıklamaları biraz daha açıktır. O da Gürânî ile 859 yılında Halep'te karşılaştıklarını buradan Şam bölgesine gittiğini, 861 senesinde de hacca gittiğini belirtmektedir.³⁵⁸ Bu haberler, Gürânî'nin eserlerinin sonunda zikrettiği tarihlerle ve Âşıkpaşazâde'nin "Mora seferi sonrasında (862/1458) dile getirdiği: "*Hem o vakit Mevlânâ Gürânî de Arabistan'dan dönmüştü*" açıklaması ile uyumludur.

e. İkinci Bursa Kadılığı ve Şeyhülislam Olması

862/1458 yılında Anadolu'ya ikinci defa gelen Gürânî, Mora seferinden dönen Fatih ile Üsküp'te karşılaşmış, sultan hocasına Anadolu'dan giderken bıraktığı Bursa kadılığı görevini iâde etmiştir. Âşıkpaşazâde, Gürânî'nin Bursa kadılığına atanmasını açık bir dille şöyle anlatmaktadır: "*Mora seferinden sonra padişahın ihsanını umarak Üsküp'e gitmiştim. İhsanı fazlasıyla geldi. Hem o vakit Mevlâna Gürânî de Arabistan'dan dönmüştü, kendisine Bursa kadılığı o sefer esnasında*

mektubunu Molla Gürânî'ye anlattıktan sonra: "Ona gitme. Ben sana ondan daha fazla izzet ve ikramda bulunurum" diyerek Gürânî'nin Mısır'da kalmasını istemiştir. Molla Gürânî: "Evet, söyledikleriniz doğrudur. Ancak Sultan ile aramızda baba oğul sevgisi gibi güçlü bir sevgi vardır. Aramızda cereyan eden olaylar (bundan) farklı bir şeydir. Bunu benim bildiğimi ve yaratılış olarak kendisine yakın olduğumu çok iyi bilir. Eğer gitmezsem, senin engel olduğun olur. Ve bundan dolayı aramızda düşmanlık vuku bulur"³⁵⁴ diyerek tekrar Anadolu'ya dönme hususunda Sultan Kayıtbay'ı ikna etmiştir. Molla Gürânî'nin sözlerine hak veren Kayıtbay, yolculuk hazırlıklarını yaptırarak kıymetli hediyelerle beraber Gürânî'yi Anadolu'ya göndermiştir. Taşköprülü, *Şekâik*, s. 52-53.

³⁵⁵ Yiğit, İsmail, "*Kayıtbay*", DİA, XXV, 80.

³⁵⁶ Gürânî'nin Anadolu'dan ayrıldığı tarihlerde Mısır'da hükümdar el-Melikü'l-Eşref İnal'dır. Onun sultanlıkta bulunduğu yıllar 857/1453-865-1461 tarihleri arasındadır. Tomar, Cengiz, "*el-Melikü'l-Eşref İnal*", DİA, XXIX, 63. el-Melikü'l-Eşref İnal'ın tahtta bulunduğu tarihler Gürânî'nin Anadolu'dan ayrıldığı yılları içine alan bir dönemdir. Dolayısıyla Gürânî Anadolu'dan ayrıldığı zaman Mısır'a gitmiş olsa bile sultan Eşref ile görüşmüş olmalıdır.

³⁵⁷ Bikâî, a.g.e., I, 63.

³⁵⁸ Sehâvî, a.g.e., II, 201.

verildi.”³⁵⁹ Hoca Sadettin Efendi de Gürânî'nin yurda dönmesi mukabilinde kendisine Bursa kadılığının verilmesiyle, daha önce incitilen Gürânî'nin gönlünün alındığını belirtmiştir.³⁶⁰

Gürânî, Fatih ile aralarında cereyan eden kırgınlıkları bir kenara bırakarak, 862/1458 tarihinde Bursa kadılığına yeniden başlamıştır. Gürânî'nin Bursa kadılığı dönemiyle ilgili elimizde çok fazla bilgi yoktur. Ancak Bursa kadılığına başlamasından Şeyhülislamlık dönemine kadar geçen zamanda müellifin sık sık Fatih ile görüştüğünü ve İstanbul'da bulunduğunu gösteren bir takım olaylarla karşılaşırız. Bunlardan bir kaçını kronolojik olarak burada aktarmak istiyoruz.

İstanbul'un fethinden sonra İstanbul kadılığına getirilen Hızır Bey 863/1459 tarihinde vefat edince onun yerine bu göreve Molla Hüsrev atanmıştır. Fakat daha Fatih'in şehzâdeliği döneminden itibaren idârî görevlerde Molla Hüsrev - Molla Gürânî ikilisinin nöbetleşe görev aldıklarını biliyoruz. Her iki âlim de Fatih nezdinde önemli yere sahiptirler. Zaman zaman ulemâyı karşı karşıya getiren Fatih, benzer bir davranışı Molla Hüsrev ve Molla Gürânî ikilisine karşı sergilemekten çekinmemiştir. Fatih 867/1462 tarihinde düzenlediği yemek töreninde her iki âlimi de çağırarak istemiş ve yemekte bu iki önemli şahsiyetin nerede oturmak istediklerini sormaları için birer haberci göndermiş, Molla Gürânî: “*Bizim için oturmak lazım değildir. Bize layık olan odur ki, ol meclisde culûs etmeyip ikâmet-i hizmet mevkîfında kıyam edeyüz*” diyerek, sultanının hoşlanacağı bir cevap vermiştir. Bu cevabı işiten Fatih, Gürânî'yi sağına, Molla Hüsrev'i de soluna oturtmaya karar vermiştir. Bu durumdan haberdar olan Molla Hüsrev, “*Benim ol meclise varmadığım gayret-i ilmiyemin iktizasıdır*” satırlarıyla toplantıya katılmayacağını bildiren bir mektubu dîvân-ı âliye göndermiş, kendisi de İstanbul'u terk ederek Bursa'ya yerleşmiştir.³⁶¹

Yine bu tarihlerde Molla Gürânî'nin Fatih Sultan Mehmed yanında önemli bir mevkiye sahip olduğunu gösteren başka olaylar da vardır. Bu olaylardan biri, Hâtibzâde ile Fatih'in arasının bozulduğu bir durumda Gürânî'nin arabuluculuk

³⁵⁹ Aşık Paşazâde, s. 31-32, 196, 424; Neşri bu olayın 862/1457-1458 yılında gerçekleştiğini kaydetmiştir. Bkz. Neşri, a.g.e., II, 733. Fatih'in Mora seferine çıkıp vezîriâzam Mahmud paşayı Sırbistan üzerine gönderdiği tarihler 862/1458'li yıllar olarak kaydedilmiştir. Tansel, *Fatih Sultan Mehmed*, s. 154, 155.

³⁶⁰ Hoca Sâdeddin, a.g.e., III, 36.

³⁶¹ Koca, Molla Hüsrev, s. 51-52. Ayrıca bkz. Taşköprülü, *Şekâik*, s. 71- 72.

yapmasıdır. Bu olay yaklaşık olarak 875/1470 yılından birkaç yıl sonra gerçekleşmiştir. Zira 875/1470 tarihinde açılan Sahn-ı Semân Medresesi'nin³⁶² ilk müderrislerinden olan Hatibzâde, göreve başladıktan kısa bir süre sonra Fatih ile aralarında geçen bir olaydan dolayı müderrislikten uzaklaştırılmıştır. Bu sırada Molla Gürânî araya girerek Fatih'e: “*Ulu sultanlar gelinin yüzünün düzgünüdürler. Onların fikirlerinden çok, kabul edilen duaları iki cihanda da geçerlidir*” sözleriyle nasihat ve ricada bulunmuş ve Hatipzâde eski görevine tekrar atanmıştır. Hatta Fatih sonradan onu kendisine hoca olarak seçmiştir.³⁶³ Bu olayın tarihini ve Gürânî'nin şeyhülislamlığa başladığı 885/1480 tarihini karşılaştırdığımız zaman, Gürânî'nin ricasıyla Hatibzâde'nin sahn müderrisliğine dönmesinin şeyhülislamlıktan yedi sekiz yıl önce gerçekleştiğini görüyoruz. Dolayısıyla bu tarihlerde Gürânî'nin Fatih'e yakınlığı dikkat çekicidir.

Yukarıdaki olaylar Gürânî'nin Bursa kadılığından Şeyhülislamlığına kadar geçen yirmi iki yıllık sürede Fatih ile üst düzey münâsebetelerinin devam ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla müellifin Şeyhülislâm olmadan önce zaman zaman İstanbul'da bulunduğu söylenebilir. Öte yandan tez konumuz olan *el-Kevseru'l-Cârî* adlı eseri Gürânî Edirne'de bitirdiğini kaydetmiştir. Bu da onun Bursa kadılığı döneminde zaman zaman Edirne'de bulunduğunu göstermektedir. Müellifin Edirne'de resmî bir görev yaptığı konusunda kaynaklarda bilgi verilmemektedir. Ancak Edirne'de Gürânî'ye ait bir takım vakıf kayıtlarının bulunmasından,³⁶⁴ onun vâkıfların idâresi sebebiyle zaman zaman Edirne'ye gidip geldiği hatta şerhi ile ilgili çalışmalara devam edecek kadar uzun süreli burada kaldığı anlaşılmaktadır.

Molla Gürânî 885/1480'de Molla Hüsrev vefat edince onun yerine Şeyhülislam olarak atanmıştır.³⁶⁵ Osmanlı şeyhülislamı arasında dördüncü sırada yer almaktadır.³⁶⁶ Onun göreve geldiği sıralarda bu makamın protokoldeki yeri ilk

³⁶² İstanbul'un fethinden sonra 867/1463 tarihinde inşasına başlanılan yüksek dereceli sekiz medreseden oluşan ve yüksek ihtisas okulları olarak bilinen Sahn-ı Semân Medresesi 875/1470 tarihinde tamamlanmıştır. Unan, Fahri, “*Sahn-ı Semân*”, DİA, XXXV, 532.

³⁶³ Gökyay, Orhan Şaik, *Molla Lütfî*, 1. bs., Ankara, 1987, s. 45. Ayrıca bkz. Mecdî Efendi, *Şekâik Tercümesi*, s. 167; Hoca Sâdeddin, a.g.e., V, 127.

³⁶⁴ Gökbilgin, a.g.e., s. 75.

³⁶⁵ Ahmed Refik Bey, *İlmiyye Sâlnâmesi*, s. 334.

³⁶⁶ Osmanlılarda ilk şeyhülislam olarak II. Murad devrinde Molla Şemseddin Fenârî kabul edilmektedir. Molla Fenârî, Müderris ve Bursa kadısı iken 1424'de “Müftiyü'l-Enâm” olmuş ve üç

dönemlere nazaran daha önemli hale gelmiştir. Zira Fatih'den önce kazaskerlikten sonra ikinci derecede bir yere sahip olan şeyhülislamlık mevki, Fatih kanunnamesiyle ulemânın başı olarak görülmeye başlamıştır. Fatih kanunnâmesi'ndeki “Şeyhülislam ulemânın reisi dir ve muallim-i sultan dahi kazâlik serdâr-ı ulemâdır. Veziriazam anları riâyeten üstüne almak münâsibdir”³⁶⁷ kaydıyla da, veziriazamın şeyhülislamı kendisinin üstünde tutması ve ona saygı göstermesi bildirilmiştir.³⁶⁸

Molla Hüsrev olayında ve Hâtîpzâde'nin müderrisliğe dönmesinde Molla Gürânî'nin Fatih nezdinde müstesna bir yere sahip olduğunu gördüğümüz gibi Şeyhülislamlığa getirildiğinde ona verilen maaş da onun bu mevkiine işaret etmektedir. Zira XV. asırda kazaskerlerin yevmiyeleri beş yüz akçe iken şeyhülislam bunun beşte birini almakta idi. Ancak Fatih Sultan Mehmed hocası Molla Gürânî'ye fevkalâdeden olarak iki yüz akçe yevmiyeden başka aydan aya yirmi bin ve senede de elli bin akçe vermiştir. Diğer taraftan aynı dönemde Gürânî'den önce ve sonra müftü olan Molla Hüsrev, Molla Arap ve Ali Cemâlî Efendilerin yevmiyeleri onun maaşının yarısı kadardır.³⁶⁹

Görevde bulunduğu sırada ulemânın reisi sıfatıyla müellifin bir takım olaylara müdahil olduğunu görmekteyiz. Özellikle göreve geldikten kısa bir süre sonra Fatih'in vefatı sebebiyle zuhur eden II. Bâyezid - Cem mücâdalesinde Gürânî, II. Bâyezid tarafında yer almış, hatta birkaç defa yeniçeri arasındaki Cem'in

vazifeyi birlikte yürütmüştür. Halaçoğlu, a.g.e., s. 149; krş. Danişmend, a.g.e., I, 110. Molla Fenârî'nin ilk Şeyhülislam olarak kabul edilmesinde bir takım tartışmalar vardır. Kaynaklar genel olarak onun ilk şeyhülislam olması konusunda ittifak etmekle beraber Akgündüz, Kanuni dönemine kadar şeyhülislamlık makamının itibari olduğunu söyleyerek tarihi kaynaklarda yer alan ifadeleri tenkid etmektedir. Bu tenkidine kaynak olarak Varna Savaşı sırasında isyan ederek devleti güç duruma sokan Karaman oğlu İbrahim Bey'e verilecek ceza konusunda Mısır ulemâsından fetva istenilmesini misal gösterir. Zira Akgündüz'e göre şayet Molla Fenârî şeyhülislam ise, bu konuda fetvanın ondan istenilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla Molla Fenârî'ye verilen şeyhülislamlık sıfatı sadece bir şeref ünvanıdır ve en yüksek fetva makamını ifade etmektedir. Akgündüz, Murat, “*Klasik Dönem Osmanlı Devlet Teşkilatında Şeyhülislamlık*” Türkler, (ed. Hasan Celal Güzel vd.), Ankara, 2002, IX, 847. Diğer taraftan şeyhülislamların biyografileri hakkında bilgi veren *Devhatü'l-Meşâyih ve İlmiyye Sâlnâmesi* gibi kaynaklarda Molla Fenârî, şeyhülislamların birinci sırasında zikredilmektedir. Müstakimzâde, *Devhatü'l-Meşâyih*, s. 3; Ahmed Refik Bey, *İlmiyye Sâlnâmesi*, s. 322.

³⁶⁷ Halaçoğlu, a.g.e., s. 148.

³⁶⁸ Halaçoğlu, a.g.e., s. 148.

³⁶⁹ Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 175-176; Taşköprülü, *Şekâik*, s. 53.

tarafklarlarının harekete geçmesini engellemek için isyan edenlerin küfrüne ve katline fetva vermiştir.³⁷⁰

Grn'nin zaman zaman toplumda cereyan eden bir takım olaylara da müdahil olduğunu görmek mümkündür. Bunlardan biri, Hanef olan İbnü'l-Vef'nın namazlarda besmeleyi sesli okumasına karşı Grn'nin takındığı tavidir. Şeyhin mezhebinin hilafına bir uygulamayı seçmesini hoş karşılamayan Grn, ulem meclisini toplar ve toplantıya Sinan Paşa da katılır. Hayatının son döneminde bağlandığı İbnü'l-Vef'ya ziyade bir muhabbet besleyen Sinan Pařa³⁷¹, toplantının Şeyh İbnü'l-Vef'nın namazda besmeleyi sesli okumasından dolayı icra edildiğini öğrenince duruma açıklık getirmek için şöyle der: “Şeyh buraya geldiği zaman, “Bu meselede ictihad ettim ve ictihadım besmelenin sesli okunması ile neticelendi” derse, buna cevap verebilir misiniz? Molla Grn; O (şeyh) müctehid midir? deyince, Sinan Paşa: “Evet, yedi kıraatle Kur’n’ın tefsirini bilir. Ayrıca Kütüb-i sitteyi ezbere bildiği gibi usl kaidelerini ve ictihd şartlarını da bilir” der, bu cevap karşısında Grn: “Sen buna şhidlik ediyor musun? diye sorar. Sinan Paşa da: “Evet” der. Sinan Paşa'nın şehadeti karşısında Grn, “Şeyhin böyle bir şhidi varsa, muarazaya gerek yok” diyerek toplantıyı bitirmiştir.³⁷²

II. Byezid döneminde ortaya çıkan bir takım sorunların çözümü için alışan Grn bir taraftan da kendisine ait vakıfların gelirlerini ve giderleri düzenleyen bir vakfiye hazırlamış ve dönemin kazaskeri Ali İbn Yusuf el-Fenr'ye onaylatarak vakıflarının tanzimini de tamamlamıştır.³⁷³ Ayrıca kendi adını taşıyan cami, mescid ve medreselerinin işlerliğini artırma noktasında da bir takım gayretler sarf etmiş,

³⁷⁰ Yıldız, a.g.e., s. 107, 108. Yukarıdaki haber Grn'nin II. Byezid'a Gönderdiği Mektuplardan birinde bulunmaktadır. Bkz. Topkapı Sarayı Arşivi, E 10231.

³⁷¹ İstanbul'un ilk kadısı Hızır Bey'in oğlu olan Sinan Paşa önceleri felsefeye düşkünlüğü ile bilinen bir limdir. Fatih döneminde vezirliğe kadar yükselmiş iken bilahare azledilmiş ve İstanbul'dan uzaklaştırılması gayesiyle Seferhisar kadılığına gönderilmiştir. Sultan II. Byezid tahta çıkınca (886/481) vezirlik rütbesi kendisine iade edilmiş ve daha önce felsefeye düşkün olan Sinan Paşa bu dönemde Muslihuddin Mustafa Şeyh İbnü'l-Vef ile ziyade bir irtibat kurmuştur. Bkz. Koç, Aylin, “Sinan Paşa”, DA, XXXVII, 229-230.

³⁷² Taşköprülü, Őekik, s. 108.

³⁷³ Barkan, Ömer Ltf-Ayverdi, Ekrem Hakkı, *İstanbul Vakıfları Tahrir Deşteri 953 (1546) Trihli*, İstanbul, 1970, s. 161.

hatta Vefa'daki dâruhâdis ve dâru'kurrâsına saraya giden şebekeden su almak için II. Bâyezid'e mektup yazmış ve bu konuda sultanın ihsanını talep etmiştir.³⁷⁴

II. Bâyezid döneminin ilk yedi yılında Şeyhülislamlık görevini yürüten Gürânî, bu görevinin sekizinci yılında 1488/893'de vefat etmiştir.

5. Vefatı

Sultanlarla içli dışlı bir hayat yaşaması sebebiyle kimi zaman sürgüne gönderilen kimi zaman da sınır dışı edilen Molla Gürânî, yaşadığı bütün sıkıntı ve meşakketlerle beraber ulemânın reisi olarak görev yaptığı Şeyhülislamlığının sekizinci yılında bir ikindi vakti vefat etmiştir.³⁷⁵

Biyografi kitaplarında ilk dönem Osmanlı âlimlerinin vefatıyla ilgili haberler genelde kısa ifadelerden oluşmaktadır. Ancak bazı âlimlerin vefatıyla ilgili detaylı bilgiler bulmak mümkündür. Gürânî de vefatı en ince ayrıntısına kadar anlatılan âlimlerin başında gelmektedir. Tabii ki, böyle bir ayrıntı, menâkıbı anlatılan âlimin ulemâ sınıfı arasında mütemeyyiz bir mevkiye sahip olduğunu ve yaşadığı dönemde önemli bir şahsiyet olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Taşköprülü Şeyhülislam Molla Gürânî'nin vefatını şöyle anlatmaktadır: “Molla Gürânî rahimehullâhu Teâlâ, 893/1488 senesinde Kostantiniyye'de vefat etmiş ve burada defnedilmiştir. Onun vefatının kıssası şöyledir: Molla Gürânî, bahar mevsiminin başında Kostantiniyye'nin dışında bir çadır kurmuş ve baharı burada geçirmiştir. Bahar geçince de bir bahçe satın almış ve sonbaharın başına kadar burada kalmıştır. Bu süre zarfında vezirler her hafta kendisini ziyaret etmişlerdir. Bu arada bir gün sabah namazını kıldıktan sonra İstanbul'daki evinin bir köşesine yatak serilmesini istemiş, İşrak namazını kıldıktan sonra evine gelip hazırlanan yatağın üzerine kibleye doğru sağ yanı üzere yatmış ve yanındakilere: “sağa sola haber verin de bana Kur'ân okuyacak öğrencilerim gelsin” demiştir. Talebelerine haber verilmiş

³⁷⁴ Yıldız, a.g.e., s. 104.

³⁷⁵ Altınsu, Gürânî'nin yaşlılıktan dolayı şeyhülislamlık görevinden azledildiğini söylemektedir. Altınsu, Abdulkadir, *Osmanlı Şeyhülislamları*, 1. bs. Ankara, 1972, 9. Ancak bu bilgiyi kaynaklar doğrulamamaktadır. Zira Kanûnî Sultan Süleyman dönemine kadar şeyhülislamların görevinden azledilmediği ve ilk defa Kanûnî'nin Çivizâde'yi bu görevden almasıyla şeyhülislamlık müessesesinde azl geleneğinin başladığı dile getirilmektedir. Ali Emîrî Efendi, “*Meşihat-ı İslâmiyye Târihçesi*”, İlmiyye Sâlnâmesi, Matbaa-i Âmire, 1. bs. Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliyye, 1334/1916, s. 308; Akgündüz, Murat, a.g.m., *Türkler*, IX, 849.

ve hepsi gelince Molla Gürânî: “Hepinizin üzerinde hakkım var. Bugün bana borcunuzu ödeme günüdür. İkindiye kadar bana Kur’ân okuyun” diyerek vefatına kadar kendisine Kur’an okutmuştur.

Diğer taraftan durumu haber alan vezirler Molla Gürânî’nin ziyaretine gelmişlerdir. Bu ziyaretler sırasında Gürânî ile aralarında ziyade bir samimiyet ve sevgi bulunan Davud Paşa gözyaşlarını tutamamıştır. Gürânî: “Niye ağlıyorsun Ey Davud!” diye Paşa’ya seslenince, Davud Paşa: Rahatsızlığınızı gördüm de! diyebilmiştir. Bu cevaba mukabil Molla Gürânî ona şöyle demiştir: “Sen kendine ağla Davud. Ben dünyada esenlik içinde yaşadım. İnşallah esenlik içinde de tamamlayacağım.” Bu sözlerin ardından Gürânî vezirlere şöyle der: “Bâyezid’e bizden selam edin. Ona vasiyetim, cenaze namazıma bizzat gelmesi ve defnedilmemden önce borçlarımı devlet hazinesinden ödemesidir. Size de vasiyetim, beni kabre koyacağınız zaman ayağımdan tutarak mezarın kenarına kadar sürükleyerek mezara koymanızdır.”

Molla Gürânî bu konuşmaların cereyan ettiği gün, ikindi ezanında Müezzin’in “Allahu Ekber” nidâsıyla beraber “*Lâ ilâhe illallah*” diyerek ruhunu teslim etmiştir. Allah ruhunu şâd etsin kabrini de nurlandırın.

Sultan II. Bâyezid cenazesinde hazır bulunmuş ve borçlarını kimseye bildirmeden ödemiştir. Gürânî vefat ettiği zaman borçlarının toplamı, yüz seksen bin dirhemdir. Gürânî’nin cenazesi kabre konacağı zaman vasiyetinde bildirildiği şekliyle hiçbir kimse naşını sürüklemeye cesaret edememiş ancak naşı bir hasırın üzerinde kabrin başına getirilmiş ve sonrasında aşağı indirilerek hakkın rahmetine teslim edilmiştir. Taşköprülü onun vefatında İstanbul’un hüzne büründüğünü, küçük - büyük, kadın - erkek herkesin ağladığını ve cenazesinin de çok kalabalık olduğunu kayd etmiştir.³⁷⁶

6. İstanbul’da Kurduğu Vakıflar

Molla Gürânî, 893/1488 tarihinde vefat ettiği zaman şimdilerde Fındıkzâde ismiyle bilinen Taşkasap’da kendisinin yaptırdığı caminin önüne defnedilmiştir. Gürânî vefatından dört sene önce hazırladığı ve tescil ettirdiği vakfiyesinde akarları

³⁷⁶ Taşköprülü, *Şekâik*, s. 54 -55.

ve bunlardan elden edilen gelirlerin yıl, ay ve günlük olarak harcamalarını düzenlemiştir. Vakfiyede belirtildiğine göre, Gürânî'nin bir camii, Vefâ semtinde bir mescid ve yanında bir medrese (dârulhadis), Galata'da (Manastır) Mescid ve bir de dâru'l-kurrâ'sı bulunmaktadır.³⁷⁷ Gürânî'nin vakfiyesinde belirtilmeyen Merdivenli Mescid isminde bir câmii daha vardır.³⁷⁸

1) Molla Gürânî Camii

Molla Gürânî'nin 861/1471 tarihinde inşasını bitirdiği câmi önceleri kendi adıyla anılan Molla Gürânî Camii Mahallesinde, eski ismiyle Taşkasap³⁷⁹, şimdilerde Fındıkzâde diye bilinen Topkapı tramvay yolu üzerinde bulunmaktadır.³⁸⁰ Tek kubbeli ve çatılı olan caminin inşasından on üç yıl sonra bânisi tarafından hazırlanan vakfiyede imam hatip ve müezzin-i kayyımına verilecek ücretler belirlenmiş³⁸¹ ve bu şekilde uzun yıllar hizmet vermiştir. Ne var ki, 1332/1916 senesinde vuku bulan yangında mahvolup gitmiştir.³⁸²

Molla Gürânî'nin kabri bu caminin ön tarafında bulunmaktadır. Yeni düzenlemelerde caminin önünden geçen bir yol sebebiyle mezar biraz geriye alınmış ve kabir taşı da yeniden düzenlenmiştir.³⁸³ Ayverdi, camiinin haziresinin epey geniş olduğunu ve orijinal kabir taşının kaybolması sebebiyle yerine küçük bir taşın konduğunu belirtmiştir.³⁸⁴

³⁷⁷ Barkan – Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri*, s. 161-162; Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, II, 568-569.

³⁷⁸ Ayverdi, *İstanbul Mahalleleri*, s. 39.

³⁷⁹ Ünver, caminin ve müellifin kabrinin bulunduğu yeri şöyle tanıtmıştır: “*Molla Gürânî kabri ise Aksaray'da Muratpaşa ile Yüksekaldırım arasında eskiden Taşkasap denen Sarımusa mahallesindedir. Cami'i 1917 Fatih yangınında yanmış ve mihrabı önündeki kabri de sonradan dökülen molozların altında kalmıştır.*” Ünver, *Fatih Külliyesi*, s. 186. Baltacı ve Yıldız cami'in bulunduğu yerin ismini Taşkasap olarak kaydetmişlerdir. Bkz. Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, II, 568; Yıldız, a.g.e., s. 76.

³⁸⁰ Ayverdi, Ekrem Hakkı, *Osmanlı Mimarisinde Fatih Devri*, İstanbul, 1953, III, s. 460.

³⁸¹ Barkan-Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri*, s. 161. Bkz. Ayverdi, *İstanbul Mahalleleri*, s. 38.

³⁸² Ayverdi, Ekrem Hakkı, *Fatih Devri Mimarisi*, İstanbul, 1953, s. 19; Ünver, *Fatih Külliyesi*, s. 186; Yıldız, a.g.e., s. 76

³⁸³ Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, II, 568. Ayrıca bkz. Ayverdi, *Osmanlı Mimarisinde Fâtih Devri*, III, 460-461.

³⁸⁴ Ayverdi, *Fâtih Devri Mimarisi*, s. 19.

Caminin bulunduğu bölge önceleri ismini bu camiden almakta idi.³⁸⁵ Hatta 1922'de Şehremini - Maliye şubesi mahalleleri arasında *Mahalle-i Cami-i Molla Gürânî* adıyla mevcut olan mahalle ismi, son teşkilatta iptal edilerek Nevbahar mahallesi hududları içine alınmıştır.³⁸⁶

2) Merdivenli Mescid

Merdivenli Mescid Camisi diye meşhur olan mescidin bulunduğu yerin ismi aynı zamanda Merdivenli Mescid Mahallesi oluşturur. Bu mahalle Mercan Yokuşu'nun batısından Üniversite set duvarına kadar uzanır. Gürânî'nin vakfiyesinde bu camiden bahs edilmemektedir. Ayverdi'ye göre, bir başka vesika ile bu caminin vakfiyesinin tesis olunmuş olması mümkündür. Mescid ayakta olmakla beraber ibadete kapalıdır.³⁸⁷

Vakfiyedeki akarlar arasında zikredilen hamam bu mescidin yanında yer almaktadır. Ayverdi'nin verdiği bilgilerden hamamın 1950'lerde yıkık da olsa bazı kalıntılarının mevcut olduğu anlaşılmaktadır.³⁸⁸

3) Vefa'da Molla Gürânî Mescidi

Molla Gürânî'ye ait eserlerden bir diğeri de kiliseden camiye çevrilmiş olan Vefâ semtindeki Molla Gürânî Mescidi'dir. Kiliseden mescide çevrildiği için bazı kaynaklarda Kilise Mescidi diye tanıtılmaktadır.³⁸⁹ Vefa ve Süleymaniye arasındaki bölgede yer alan mescidin bulunduğu mevki daha önceleri Molla Gürânî Mahallesi diye bilinmektedir. Hatta 1922 cetvelinde Şemseddin Molla Gürânî ismi ile anılan mahallenin yeri Küçük Pazar – Maliye Şubesi arasında gösterilmiştir. Ancak son düzenlemelerde mahallenin ismi iptal edilmiş ve Hoca Gıyaseddin Mahallesi katılmıştır. Hali hazırda mescid Vefâ'da Molla Şemseddin Gürânî Sokağı'nda Vefâ camiinin karşısında yer almakta olup ibadete açıktır.³⁹⁰ Mescidin yanında bugün

³⁸⁵ Molla Gürânî Camiinin bulunduğu mahalle tarihi kaynaklarda çeşitli vesilelerle dile getirilmiştir. Yavuz Sultan Selim döneminde Pîri Mehmed Paşa'nın vakıfları sayılırken bir dükkanın tarifinde Câmî-i Mevlâna Gürânî Mahallesi yanında ifadesi kullanılmıştır. Gökbilgin, a.g.e., s. 490.

³⁸⁶ Ayverdi, *Fatih Devri Mimarisi*, s. 38.

³⁸⁷ Ayverdi, *İstanbul Mahalleleri*, s. 39. Bkz. Ayverdi, *Osmanlı Mimarisinde Fatih Devri*, III, 461. Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, II, 568; Öz, Tahsin, *İstanbul Câmileri*, 3. bs., Ankara, 1997, s. 103.

³⁸⁸ Ayverdi, *Fatih Devri Mimarisi*, s. 34. Bkz. Barkan-Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri*, s. 161 (dpt.)

³⁸⁹ Öz, a.g.e., s. 89.

³⁹⁰ Ayverdi, *Osmanlı Mimarisinde Fâtih Devri*, III, 460; Öz, Tahsin, a.g.e., s. 89.

mevcut olmayan Molla Gürânî medresesi olarak bilinen bir eğitim kurumu bulunmaktadır.

4) Vefâ'da Molla Gürânî Medresesi (Dârulhadis)

Molla Gürânî'nin vakfiyesinde bir medrese ve buradaki müderris ile talebelerin yevmiyelerine ayrılan ücretler de zikredilmiştir. Ayverdi, yıkıntı ve döküntü duvarlarının kaldığını söylediği medresenin kiliseden tahvîl edilen yukarıdaki Merdivenli Mescid'in yanında olduğunu belirtmektedir.³⁹¹ Baltacı, medresenin inşâ tarihinin bilinmediğini fakat vakfiyenin 889/1484 tarihinde onaylandığını dikkate alarak medresenin bu tarihte veya buna yakın bir zamanda yapıldığını söylemenin mümkün olduğunu dile getirmiştir.³⁹²

Gürânî'nin İstanbul'da bir dârulhadis inşâ ettiği vakfiyesindeki atıflardan ve Sultan II. Bâyezid'e yazdığı mektuptan açıkça anlaşıldığı gibi kaynaklarda da müellife ait bir dârulhadisten bahsedilmektedir.³⁹³ Ancak Gürânî'nin bahsettiği dârulhadisin sonraki dönemlerde bu özelliğini kaybettiği ve umûmî medrese sınıfında hizmet verdiği yönünde bir takım düşünceler vardır. Baltacı, medresenin dârulhadis olup olmaması konusunda şu açıklamaya yer vermiştir: “Vakfiyede dârulhadis ifadesinden buranın bir dârulhadis olduğu çıkarılabilirse de yapılan bütün tevcihlerin medrese olarak yapıldığı görülmektedir. Belki dârulhadis olarak yapılmış ve sonradan medreseye çevrilmiştir. Pâye bakımından medrese, vakfiyesine göre, Hâşiye-i Tecrîd seviyesinde idi. Müderrisine yevmî 15 akçe, talebeye yevmî 5 akçe veriliyordu. 960 tarihinde yirmili iken sonradan yükselerek 992/1584 tarihinde ellili pâyeye yükselmiştir.”³⁹⁴

Baltacı, Molla Gürânî medresesinde görev yapan on müderrisin kısa bir biyografisini zikretmiştir. Müderrislerin bu medresedeki görevleriyle ilgili verilen bilgilerin tamamı Molla Gürânî Medresesi şeklindedir.³⁹⁵ XVI. yüzyıla ait olan bu

³⁹¹ Barkan-Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri*, s. 161; Ayverdi, *İstanbul Mahalleleri*, s. 30.

³⁹² Bkz. Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, II, 569.

³⁹³ Yıldız, a.g.e., s. 77. Bkz. Barkan-Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri*, s. 162.

³⁹⁴ Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, II, 569. Bkz. *Tapu Defterleri*, s. 760; Barkan-Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri*, s. 162.

³⁹⁵ Bkz. Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, II, 569-570.

bilgiler ve Evliya Çelebi'nin de dâruhadisi “medrese” diye tanıtması³⁹⁶ dâruhadisin yapıldıktan kısa bir süre sonra medrese ismiyle anılmaya başlandığını göstermektedir.³⁹⁷

5) Molla Gürânî Dârulkurrâsı

Molla Gürânî'nin İstanbul'da bir de dârulkurrâsı olduğu bilinmekle beraber bu medresenin yapılış tarihi bilinmemektedir. Gürânî, II. Bâyezid'e yazdığı mektupta şebekeden alacağı su ile dârulkurrâ ve dâruhadis için bir şadırvan yapmak istediğini belirtmiştir.³⁹⁸ Sonraki dönemde de Küçük Mehmed Efendi diye bilinen Bâyezid Camii hatîbinin Molla Gürânî Dârulkurrâ'sında müderrislik yaptığı tarihi kayıtlara geçmiştir. Baltacı, Küçük Mehmed Efendi'nin iki görevi aynı anda devam etmesinden hareketle dârulkurrânın Vefâ'daki diğer medrese yanında olabileceğini söylemiştir.³⁹⁹

Burada zikrettiğimiz camii, mescid ve medreselerden başka Molla Gürânî'nin Galata'da kiliseden bozma bir mescidi ve bunun yanında bir mektebi daha bulunmaktadır. Ayverdi, Manastır Mescidi ismiyle zikrettiği bu câmii, Gürânî'nin dört câmisinden biri olarak tanıtmıştır.⁴⁰⁰ Ancak hem mescid hem de mektep şu anda mevcut değildir.⁴⁰¹ Ayrıca Ayverdi, Bursa Pınarbaşı'nda Molla Gürânî isminde bir mescidin bulunduğu fakat mescidin yıkılıp gittiğini ve yerinin de kaybolduğunu belirtmektedir.⁴⁰²

Fatih döneminde şehrin fethinde ve iskânında özellikle Vefâ semtindeki birçok vakıfları ve hizmet kurumlarıyla şehrin oluşumunda büyük katkı sağlayan Molla Gürânî'nin camii, mescid ve medrese gibi hayratlarından günümüzde iki mescid ayakta kalabilmiştir. Bunlardan da yalnızca Vefâ'daki kiliseden tahvil edilen mescid ibadete açık olup, Merdivenli Mescid kapalıdır. Ayrıca Ayverdi, önceleri Molla Gürânî'nin adını taşıyan üç mahallenin bulunduğu fakat 1934'teki teşkilat

³⁹⁶ Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, (Türkçeleşiren, Zuhûrî Danışman), İstanbul, 1969, II, 19-20.

³⁹⁷ Bkz. Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, II, 569-570.

³⁹⁸ Yıldız, a.g.e., s. 77.

³⁹⁹ Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, II, 864.

⁴⁰⁰ Ayverdi, *Fatih Devri Mimârisi*, s. 27; Yıldız, a.g.e., s. 77.

⁴⁰¹ Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, II, 569.

⁴⁰² Ayverdi, *Fatih Devri Mimârisi*, s. 60.

kanunuyla bunların isimlerinin değiştirildiğini söylemektedir. Müellifin adıyla anılan mahalleler hâlihazırda mevcut değildir.⁴⁰³

B. Talebeleri

Molla Gürânî Osmanlılara geldiği zaman Bursa Yıldırım ve Kaplıca Medreselerinde görev almış ancak göreve başlamasından kısa bir süre sonra şehzâde Mehmed'in hocalığıyla görevlendirilmiştir. Onun bu iki medresedeki görevi çok kısa sürdüğünden dolayı Bursa'daki müderrisliği döneminde pek talebe yetiştirme imkanı bulamamıştır. Bununla beraber kısa müderrisliği döneminde Alaaddin Arabî'nin ondan ders okuduğunu ve hocanın talebesinin zekâsından çok memnun olduğunu Gürânî'nin kendisinden öğreniyoruz. Osmanlı medreselerinde uzun süreli müderrislik imkanı bulamayan müellifin her ne kadar Osmanlı ilmiye sınıfını oluşturan ulemânın yetişmesinde önemli bir katkısı olmadığı düşüncesi akla gelse de, İstanbul'u fetheden Sultan II. Mehmed'in ilmî ve fikrî hayatının şekillenmesindeki rolü inkar edilemez. Dolayısıyla talebeleri arasında birinci sırada şehzâde Mehmed'in sayılması mümkündür.

Gürânî'nin Fatih'e hocalığı küçük yaşta başlayıp daha sonraları da devam eden uzun bir süreçtir. Anadolu'ya geldikten kısa bir süre sonra Saray'da Fatih'in hocalığına başlaması ve daha sonraki dönemlerde idârî görevlerde bulunması sebebiyle müellif, hayatının en verimli döneminde pek fazla müderrislik yapamamıştır. Hatta II. Mehmed'in hocalığından önce Kaplıca ve Yıldırım medreselerindeki müderrisliği döneminde okuttuğu talebelerle ilgili çok fazla bilgi yoktur. Bu konuda yalnızca Alaaddin-i Arabî'nin Yıldırım medresesinde Gürânî'den bir süre ders okuduğu nakledilmektedir.

Molla Gürânî, özellikle hayatının son dönemlerinde kendi adına açtığı dârulhadîs ve dârulkurrâda Buhârî, Müslim ve kırâat dersleri verdiğini kendisinin II. Bâyezîd'a yazdığı mektuplardan öğreniyoruz.⁴⁰⁴ Ancak müellifin hayatının son dönemine rastlayan bu çalışmaların ilmî muhîte yansımalarına dair bir bilgi, şu ana

⁴⁰³ Ayverdi, 1934'te yapılan bir teşkilat kanunundan sonra Gürânî'nin adıyla anılan üç mahallenin Nevbahar, Hoca Gıyâseddin ve Mercan Ağa mahallerinin içinde kaldığını belirtmektedir. Ayverdi, Ekrem Hakkı, *Fatih Devri Sonlarında İstanbul Mahalleleri, Şehrin İskanı ve Nüfusu*, Ankara 1958, s. 38- 39.

⁴⁰⁴ Yıldız, a.g.e., 107.

kadar tarihi kaynaklarda tesbit edilememiştir. Diğer taraftan bazı kaynaklarda onun birçok talebe yetiştirdiği zikredilmektedir.⁴⁰⁵ Hatta Hoca Sadettin: “*Hizmetinde telemmuz iden ashab-ı istifâdeden çok kimesne tefsir, hadis ve kiraât ulûmundan temehhür haddine müntei olmuşlardır*” diyerek onun çok talebe yetiştirdiğini dile getirmişse de bu ifadeler, Gürânî'nin yanında özel olarak yetiştirdiği talebeler hakkında bir kanaat ortaya koymak için yeterli değildir. Ayrıca Gürânî'nin özellikle Fatih'e hocalığıyla başlayan ve daha sonra devam eden saraya yakın bir hayat tarzı da, onun mülazemet usûlüyle talebe yetiştirmesine pek müsait değildir. Hatta Sahn-ı Semân müderrisleri ile sultan arasındaki bir takım olaylarda araya girdiğini biliyoruz. Diğer taraftan İstanbul'un fethinden ve Sahn-ı semân'ın açılmasından sonra Gürânî yüksek pâyeli medreselerde görev almamıştır. Şayet bu medreselerde görev almış olsa idi, onun birçok talebe yetiştirmesi mümkün olurdu ve bunların isimleri de kaynaklarda yer alırdı. Sonuç olarak Mısır'da ve İstanbul'da sultanlara yakınlığı ile bilinen Gürânî, idâri işlerle çok meşgul olmasından dolayı tedrise beklenen seviyede vakit ayıramamıştır. Gürânî'nin hem Kahire hem de İstanbul'daki müderrislik görevlerinin kısa süreli olması, onun tedris faaliyetine çok fazla zaman ayıramadığının en önemli göstergesidir.

Anadolu'daki ilk yıllarında Bursa'da bir süre müderrislik yapıp sonraki dönemlerde uzun süre idârî görevlerde bulunan bu arada hayatının sonlarına doğru İstanbul'da inşâ ettiği dârulhadiste ders veren Molla Gürânî'nin talebeleri ile ilgili elimizde çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Kaynaklarda müelliften ders alan talebeler arasında birkaç isim zikredilmektedir. Burada altı ismi zikredeceğiz. Bunlardan son ikisi Gürânî'nin eserlerini istinsah eden talebeleridir. Müstensihlerin Gürânî hakkında kullandıkları ifadelerden, onun talebesi oldukları düşünülmektedir.

1) Alaaddin Ali el-Arabî (901/1496)

Halep'te doğan Alâaddin Arabî, burada bir süre eğitim aldıktan sonra Anadolu'ya gelmiştir. Onun Anadolu'ya ne zaman geldiği kesin bilinmemekle beraber ilk geldiği zaman Gürânî'nin yanında okumuştur. Kaynaklarda Alâaddin Arabî'nin Gürânî'den Bursa, Edirne veya İstanbul'da ders aldığı yönünde farklı bilgiler zikredilmektedir. Ancak Gürânî'nin Osmanlı medreselerindeki aktif görev

⁴⁰⁵ Ateş, a.g.m., s. 408.

hayatının Bursa ile sınırlı olduğunu hatırlayacak olursak, bu farklı bilgiler arasından Taşköprülü'nün dile getirdiği Bursa Yıldırım Medresesi görüşünün daha isabetli olduğu düşünülebilir.⁴⁰⁶ Zira Gürânî, Bursa medreselerindeki görevi sırasında şehzâde II. Mehmed'in hocalığına tayin edilmiş ve bundan sonraki dönemde sarayda şehzâde hocası olarak görev yapmıştır.

Taşköprülü'ye göre Alâaddin Arâbî, Bursa'ya geldiği sıralarda (1441-42 tarihlerinde) Yıldırım Medresesinde müderris olan Gürânî'nin derslerine devam etmiştir. Hatta onun zekası hocası Gürânî'nin dikkatini celbetmiş ve aralarındaki samimiyete binaen Gürânî ona, sen benim en değerli talebemsin manasında “*Mübârekşâh'ın yanındaki Seyyid Şerif gibisin*” ifadesiyle iltifat etmiştir. Ancak Molla Gürânî ve Alâaddin Arabî arasında samimi ortamda devam eden tedris faaliyeti, muhtemelen Gürânî'nin Edirne Sarayı'nda Şehzâde Mehmed'in hocalığına tayin edilmesi ile beraber son bulmuştur.⁴⁰⁷

Kaynaklarda Alâaddin Arabî'nin hadis, tefsir ve usûl-ü fıkıh sahasında mütehasıs olduğu belirtilmiştir.⁴⁰⁸ Onun hadis konusundaki birikimi Molla Gürânî'ye dayandığı gibi Edirne Dâruhâdisi'nde muîd olarak çalıştığı dönemde Fahreddin A'cemî'den de hadis konusunda büyük ölçüde istifade etmiştir. Ancak Alâaddin Arabî, hadis konusundaki ihtisasından çok tasavvuf ve usûl-ü fıkıh konusundaki çalışmaları ile tanınmaktadır. Özellikle *Telvîh*'in⁴⁰⁹ en önemli dört şerhi

⁴⁰⁶ Taşköprülü, *Şekâik*, s. 92; Hoca Sâdetin, a.g.e., V, 129; Bkz. Gökyay, *Molla Lütü*, s. 49; Bilge, a.g.e., s. 114. *İlmîyye Sâlnâmesi*'nde Alâaddin Arabî'nin ilk olarak İstanbul'a geldiği ve burada Molla Gürânî'den ilim tahsil etmeye başladığı zikredilmiştir. Bkz. Ahmed Refik Bey, *İlmîyye Sâlnâmesi*, s. 339. Bu bilgiler, Gürânî'nin Anadolu'da müderris olarak görev yaptığı tarihlerle uyuşmamaktadır. Öte yandan İpşirli de onun ilk olarak Edirne'ye geldiğini belirtmiştir. Bkz. İpşirli, Mehmet, “*Alâaddin Arabî Efendi*”, DİA, II, 319.

⁴⁰⁷ Alâaddin Arabî, Gürânî'den sonra Bursa'da müderrislik yapan Hızır Bey'in derslerine devam etmiştir. Hızır Bey, Hocazâde Muslihuddin ve Hayâli Ahmed Efendi gibi iki önemli yardımcısı sayesinde Bursa'da birçok talebe yetiştirmiştir. Alâaddin Ali el-Arabî de Hızır Bey'in bu dönemde yetiştirdiği önemli talebeler arasında sayılmaktadır. Yazıcıoğlu, Mustafa Said, “*Hızır Bey*”, DİA, XVII, 413-414. Alâaddin Arabî, Hızır Bey'den sonra Edirne Dâruhâdisi'nde Fahreddin A'cemî'nin yanında muîd olarak çalışmış, bir süre sonra da Bursa'da müderrisliğe başlamıştır. Bir ara Halvetiyye tarikatine intisab eden Alâaddin Arabî 900/1495'de şeyhülislâm (müftî'l-en'âm) iken vefat etmiştir. Taşköprülü, *Şekâik*, s. 92-95; Hoca Sâdeddin, *Tâcu't-Tevârih*, (sadeleştiren, Parmaksızoğlu), V, 130-131.

⁴⁰⁸ Taşköprülü, *Şekâik*, s. 94.

⁴⁰⁹ Sadruşşerîa *Tenkîhu'l-Usûl* adlı fıkıh usûlü eseriyle kendisinden sonraki usul düşüncesini derinden etkilemiştir. Üzerine birçok şerh, hâşiye ve ta'lik yazılmıştır. Bunların en meşhuru da Teftazânî'nin “*Telvîh ilâ Keşfi Hakâiki't-Tenkîh*” adlı eseridir. Bkz. Özen, Şükrü, “*Sadruşşerîa*”, DİA, XXXV, 429.

Mukaddimâtü'l-Erba'a üzerine yaptığı şerh, Osmanlı ilmî muhâtindeki ilk çalışma olması hasebiyle önemsenmektedir.⁴¹⁰

2) Seyyid Velâyet İbn Ahmed (929/1522)

855/1451'de Bursa'da doğan Seyyid Velâyet'in yaklaşık 871-74/1466-69 tarihleri arasında İstanbul'a geldiği tahmin edilmektedir. Seyyid Velâyet'in hayatının erken dönemleri ve eğitimi konusunda Gürânî'den hadis dersi almasının dışında bir malumat yoktur.⁴¹¹ İstanbul'a geldiği zaman Âşıkpaşazâde'ye intisab eden Seyyid Velâyet 874/1469-70 tarihinde Âşıkpaşazâde'nin kızıyla evlenmiştir. Şeyhinin yanında seyrü sülûkünü tamamlayan Seyyid Velâyet icâzet aldıktan sonra 880/1475-76 tarihinde hacca gitmiş ve dönüşünde Mısır'a uğrayarak bir süre burada kalmıştır. Âşıkpaşazâde'nin ölümünden sonra 889/1484 tekkenin şeyhliğine geçen Seyyid Velâyet 929/1522 tarihinde vefat etmiştir. Seyyid Velâyet, Fatih Sultan Mehmed ile yakın ilişkileri sayesinde saraya yakınlığı artmış, onun vefatından sonra II. Bâyezid döneminde daha da ilerlemiştir.⁴¹²

Seyyid Velâyet'in Fatih'e yakınlığını dikkate aldığımız zaman onun İstanbul'da ders almış olmasının mümkün olduğu gözükmemektedir. Ancak İstanbul'a gelmeden önce, 862 yılında Bursa kadılığına atanan Gürânî'den hadis okumuş olma ihtimali de yüksektir. Bursa kadılığı döneminde Gürânî'nin müderrislik görevi bulunmasa da, Seyyid Velâyet ondan özel olarak ders almış olabilir.

3) Hakîm Şükrüllah eş-Şirvânî

Memleketinde eğitim gördükten sonra Rum diyarına hicret ederek Fatih Sultan Mehmed'in hizmetine giren bilginlerdendir. İhtisas alanı tıp olup bu sayeden Fatih'in yanında önemli bir mevki elde eden Şirvânî, tıptan başka dînî ilimlerde de ihtisas sahibidir. İstanbul'da bulunduğu sırada özellikle Molla Gürânî'den hadis dersleri alan Şirvânî, müelliften icâzet de almıştır. Taşköprülü kendisinin bu icâzeti gördüğünü bildirmektedir. Şirvânî, Fatih Sultan Mehmed Han devrinde vefat etmiştir.⁴¹³

⁴¹⁰ Taşköprülü, *Şekâik*, s. 95; Hoca Sâdettin, a.g.e., V, 132.

⁴¹¹ Bkz. Hoca Sâdettin, *Tâcu't-Tevârih*, V, 258.

⁴¹² Şahin, Haşim, "Seyyid Velâyet", DİA, XXXVII, 75-76.

⁴¹³ Taşköprülü, *Şekâik*, s. 135; Hoca Sâdeddin, a.g.e., V, 174.

4) Muhyiddin el-A'cemî

Hakkında çok fazla bilgi sahibi olmadığımız Gürânî'nin talebelerinden biri de Muhyiddin A'cemî'dir. Çeşitli medreselerde müderrislik yapan A'cemî bilahare Sahn-ı Semân Medresesi'nde müderrislik yapmış daha sonra Edirne kadılığına atanmış ve burada vefat etmiştir.⁴¹⁴ Muhyiddin A'cemî'nin nerede ve ne zaman Gürânî'den ders okuduğu bilinmemektedir.

5) Mehmed İbn Yahya

Molla Gürânî'nin *Gâyetü'l-Emânî* isimli tefsirinin müstensihlerinden olan Mehmed İbn Yahya, tefsirin sonunda kullandığı “*Şeyhim ve üstadım Ahmed Gürânî*” ifadesinden onun Gürânî'nin talebesi olduğu anlaşılmaktadır.⁴¹⁵ Ancak Gürânî'den okuduğu dersler hakkında bilgi sahibi değiliz.

6) Mehmed İbn Ali

Gürânî'nin *Keşfu'l-Esrâr* isimli eserinin müstensihisi olan Mehmed İbn Ali'nin Gürânî'nin talebesi olduğunu eserin sonunda kullandığı ifadelerden anlıyoruz. Mehmed İbn Ali eserin sonunda Gürânî'yi: “*Bu nüshayı, muhaddislerin üstadı ve şeyhimiz allâmenin evinde tamamladım*” ifadesiyle tavsif etmiştir.⁴¹⁶

C. İlmî Şahsiyeti

Uzun boylu, heybetli ve gür sakallı bir zat olarak tasvir olunan Molla Gürânî Osmanlı âlimleri arasında sultanlara ve idârecilere karşı dik duruşuyla dikkat çeken bir şahsiyettir. Biyografi yazarları onun sağlam karakterli bir zat olduğunu sık sık dile getirmişlerdir. Bunlardan en önemlisi de Taşköprülü'nün şu ifadeleridir: “Her zaman hakkı söyler. Sultan ve vezirlere isimleriyle hitap ederdi. Sultan ile karşılaştığında ona selam verir ve önünde eğilmezdi; musâfaha yapar ve elini öpmezdi. Bayramlarda çağrılmadıkça sultana gitmezdi.”⁴¹⁷ Hatta Fatih Sultan Mehmed'e nasihatlerinde “yediğin haram, giydiğin haram, kendine dikkat et” şeklinde sert uyarılarda bulunduğu; bununla beraber Fatih'in, hocası Molla

⁴¹⁴ Taşköprülü, *Şekâik*, s. 184; Hoca Sâdeddin, a.g.e., V, 230.

⁴¹⁵ Yıldız, a.g.e., s. 80; krş. Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, Murad Molla, no: 165, vrk. 1^a.

⁴¹⁶ Yıldız, a.g.y. ; krş. Gürânî, *Keşfu'l-esrâr*, Süleymaniye /İbrahim Efendi, no: 72-M, vrk. 84^a.

⁴¹⁷ Taşköprülü, *Şekâik*, 53.

Gürânî'nin elini öptüğü anlatılmaktadır.⁴¹⁸ Molla Gürânî, Fatih'e karşı takındığı bu üslubu II. Bâyezid'e karşı sürdürmüş, hatta ölmeden önce Bâyezid'e haber gönderip adalet ve memleketin korunması ile meşgul olmasını nasihat etmiştir.⁴¹⁹

Günümüzdeki araştırmacılardan Ateş, Taşköprülü'nün ifadelerini zikrettikten sonra: “Molla Gürânî, Osmanlı ulemâsı arasında sağlam ahlaklı, hiçbir kuvvet karşısında ilmî kanâatlerinden fedâkarlık etmeyen ve ilmi her şeyin üstünde tutan bir âlim timsâli olarak bir mevkî almıştır” diyerek, onun Osmanlı âlimleri arasındaki yüksek mevkiine işaret etmiştir.⁴²⁰

Fatih sultan Mehmed'in yanında mütemeyyiz bir yeri bulunan Gürânî, müderrislerin idâre ile ilişkilerinde de önemli bir görev üstlenmiştir. Sahn-ı Semân'ın ilk müderrislerinden olan Hatipzâde'nin Fatih ile arası açıldığında Gürânî'nin arabuluculuk yapması ve tekrar görev almasında sultanla olan diyalogları dikkat çekmektedir. Yine Molla Fenârî'nin torunlarından Molla Alâaddin Ali (903/1497) ilim tahsili için Herat, Semerkand ve Buhârâ'ya gitmiş, Fatih Sultan Mehmed'in hükümdarlığının ilk yıllarında Osmanlı'ya dönmüştür. Bu sırada Fatih'in yanında önemli bir mevkiye sahip olan Gürânî'nin girişimleriyle Fenerizâde Ali, Manastır Medresesine müderris olarak atanmıştır.⁴²¹

Ayrıca bazı bilim adamlarının Anadolu'ya getirilmesi anlamında da Gürânî'nin bir takım çalışmaları olmuştur. Nâsirî künyesiyle meşhur Farsça şairleri olan bir şairin Anadolu'ya Molla Câmi ve Molla Gürânî'nin tavsiyeleri üzerine geldiği rivayet edilmektedir.⁴²²

İlmî şahsiyeti hakkında başkalarını kıskanmadığı ve hased etmediği rivayet edilmektedir. Bu konuda anlatılan haberlerden birinde Molla Gürânî'ye: “Şeyh Ebu'l-Vefâ, Molla Hüsrev'i ziyaret ediyor ama sizi ziyaret etmiyor” denilince, şöyle cevap vermiştir: “İsabet ediyor! Çünkü Molla Hüsrev ilmiyle âmil bir zattır, ziyaret

⁴¹⁸ Koca, *Molla Hüsrev*, 78.

⁴¹⁹ Ateş, a.g.m., s. 408.

⁴²⁰ Ateş, a.g.m., s. 408.

⁴²¹ Taşköprülü, *Şekâik*, s. 111; Hoca Sâdeddin, a.g.e., V, 152-153. Bkz. Döndüren, Hamdi, “*Fenârî Ali*”, DİA, XII, 337. Molla Gürânî, Molla Fenârî'nin torunlarının Osmanlı saltanatında istihdâmını hatta divanda yer alması gerektiğini savunan bir kişidir. Bu bağlamda Fatih'e “Molla Fenârî'nin evlatlarından biri, senin yanında olursa o zaman senin saltanatın saltanat olur” diyen bir kişidir. Bkz. Taşköprülü, a.g.y.

⁴²² Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, (Türkçeleştiren, Zuhuri Danışman), II, 43.

edilmesi gerekir. Bana gelince, âlim olsam da sultanlarla içli dışlıyım. Bundan dolayı beni ziyaret etmesi câiz olmaz.”⁴²³

Ayrıca akranlarının kendisinden daha yüksek makamlara getirilmesini de hased etmediği rivayet edilmektedir. Hatta bu durum kendisine hatırlatılınca, “Kişi kendisinin ayıplarını görmez. Eğer benden üstün tarafları olmasaydı, Yüce Allah kendilerine bu makamı nasib etmezdi” şeklinde tevazu ifadeleri kullanmıştır.⁴²⁴

Molla Gürânî hakkında her ne kadar başkalarını hased etmediği ve kıskanmadığı rivayet edilse de, onun tenkidçi bir özelliği olduğu aşikardır. Zira onun bu özelliği eserlerine yansıdığı gibi günlük hayattaki bazı olaylarda aynı karakteri sergilediğini görmek mümkündür. İstanbul’un ilk kadısı Hızır Bey, *Ucâlatu leyleteyn* adıyla yazdığı bir kasideyi Fatih Sultan Mehmed’e göndermiştir. Fatih kasideyi yanında bulunan Molla Gürânî’ye arz edince, Molla Gürânî daha ilk beyti görünce itiraz etmiştir. Onun itirazı beyitte geçen *zâde* fiilinin müteaddi değil lâzımî olması şeklindeydi. Fatih, onun bu itirazını kasidenin yazılı olduğu kâğıdın arkasına yazdırıp Hızır bey’e göndermiştir. Hızır Bey, Molla Gürânî’nin itirazına “في قلوبهم مرض فزادهم”⁴²⁵ “Onların kalblerinde hastalık vardır. Allah da hastalıklarını artırdı”⁴²⁵ ayeti ile cevap vermiştir. Ayet, Gürânî’nin itirazına cevap olduğu gibi ayrıca ağır bir tenkidi içermektedir.⁴²⁶

Yine Molla Gürânî’nin, Ali Kuşçu’nun Semerkand’dan getirilmesine ilişkin kullandığı “*Ve ol eyyâm ki Ali Kuşci Semerkand’dan küfrü felsefe için getürdiler*” şeklindeki ifadesi müellifin tenkidçi özelliğini göstermesi açıdan dikkat çekicidir.⁴²⁷

Ayrıca Gürânî’nin Sultan II. Murat’ın teklifi üzerine Hanefî mezhebine geçtiği söylenmektedir.⁴²⁸ 859/1455 tarihinde Halep’te Gürânî ile görüşen Sehâvî de müellifin Hanefî mezhebine geçtiğine dair bilgi vermektedir.⁴²⁹ Fakat *el-Kevseru l-Cârî*’nin metodunun incelenmesinde de belirtildiği gibi, Gürânî şerhte Şâfiî

⁴²³ Taşköprülü, *Şekâik*, s. 54.

⁴²⁴ Taşköprülü, *Şekâik*, s. 54.

⁴²⁵ Bakara, 2/10.

⁴²⁶ Taşköprülü, *Şekâik*, s. 58.

⁴²⁷ Yıldız, a.g.e., s. 97; *Gürânî’nin Şehir Kadısı’na Gönderdiği Mektup*, Topkapı Sarayı Arşivi, E 5429.

⁴²⁸ Ahmed Refik Bey, *İlmiyye Sâlnâmesi*, s. 335; Yıldız, a.g.e., s. 52.

⁴²⁹ Bkz. Sehâvî, a.g.e., I, 201; Şevkânî, a.g.e., I, 41.

mezhebinin görüşlerini tercih etmiş ve çoğu zaman Hanefî mezhebinin delillerini zayıf bulmuştur. Dolayısıyla muhacir olarak geldiği Anadolu’da sultanın ricası üzerine Hanefî mezhebine geçtiği söylenirse de, 874 tarihinde şerhini bitirdiği zaman o, Şâfiî mezhebinin delillerini savunmakta özellikle Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasındaki itilafli meselelerde Şâfiî mezhebinin görüşlerini ve uygulamalarını tercih etmektedir. Ayrıca Cici, Gürânî’nin mezhep değiştirmesini klasik kaynaklarda nakledilen bilgilerden farklı yorumlamıştır. Ona göre, II. Murad Gürânî’ye mezhep değiştirmesi gibi bir teklifte bulunmamış, bilakis üstlendiği görev icabı Hanefî mezhebine göre fetva vermesini istemiş olabilir.⁴³⁰ Şerhte Şâfiî mezhebini tercihler ile Hanefî mezhebine yöneltilen tenkidleri dikkate alarak, Gürânî’nin mezhep değiştirmedeği yönündeki değerlendirmelerin daha isabetli olduğunu söyleyebiliriz.

D. Eserleri

1. el-Kevseru’l-Cârî Dışındaki Eserleri

a. Gâyetü’l-Emânî fî Tefsîri’l-Kur’ân (867/1473)

Gürânî’nin en önemli eserlerinden olan *Gâyetü’l-Emânî* isimli eserinin Türkiye Kütüphanelerinde birçok yazma nüshası vardır.⁴³¹ Gürânî’nin tefsiri üzerinde birçok akademik çalışma yapılmıştır. Bunlardan en önemlisi de Sakıp Yıldız’ın “*Fatih’in Hocası Molla Gürânî ve Tefsiri*” isimli çalışmasıdır. Ayrıca Suudi Arabistan’da altı farklı doktora tezinde Necm sûresine kadar olan bölümün edisyon kritiği yapılmıştır. Bunların devamı mahiyetindeki son çalışma Türkiye’de Mehmet Mustafa Göksu tarafından “*Molla Gürânî ve Gâyetü’l-emânî isimli tefsirinin (Necm – Nâs Sureleri Arası) Edisyon Kritiği*” adlı bir doktora tezi yapılmıştır. Son

⁴³⁰ Cici, Recep, *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları; Kuruluştan Fatih Devrinin Sonuna Kadar*, Bursa, 2001, s. 252, 317.

⁴³¹ *Gâyetü’l-emânî*’nin edisyon kritiğinin yapılması ayrıca müstakil bir çalışmada geniş bir şekilde incelenmesinden dolayı burada nüshaların kütüphanelerde bulunduğu yerler zikredilecektir. Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki nüshalar; Damat İbrahim Paşa, no: 146; Hacı Mahmud Efendi, no: 162; Halet Efendi, no: 26; Hamidiye, no: 108; 109; Karaçelebizâde, 10; Nafiz Paşa, no: 118; 119; Hasan Hüsni Paşa, no:14. Süleymaniye dışındaki nüshalar; Murat Molla, no:164; Üsküdar Hacı Selim Ağa, no: 93; Nuru Osmaniye Kütüphanesi, no: 423, 424; Ragıp Paşa Kütüphanesi, no: 204; 205; Millet Kütüphanesi/ Feyzullah Efendi, no: 210; Beyazıt/Veliyüddin Efendi, no: 248. Eksik nüshalar; Süleymaniye/Fatih, no: 325; Ayasofya, no: 253; Hekimoğlu Kütüphanesi, no: 108. Bkz. Yıldız, a.g.e., s. 124 – 126; Göksu, a.g.e., s. 38 – 42.

çalışmayla beraber Gürânî'nin tefsirinin tamamının edisyon kritiği tamamlanmıştır. Ancak hali hazırda bu çalışmalar bir araya getirilerek yayımlanmış değildir.⁴³²

Yıldız'ın tesbitine göre, Gürânî genelde Zemahşerî ve Kâdı Beydâvî'nin görüşlerini naletmekle birlikte zaman zaman bu iki müfessiri tenkid etmekten geri kalmamaktadır.⁴³³ Diğer taraftan tefsirde nakledilen hadislerin kaynağına sayfa kenarlarında yer verilmiş, isrâiliyyat kaynaklı haberler çok fazla kullanılmamıştır.⁴³⁴ Gürânî, *Kevserü'l-Cârî*'de de birkaç defa tefsiri “*Gâyetü'l-Emânî*”ye atıfta bulunmuştur.⁴³⁵

b. ed-Düreru'l-Levâmi' fî Şerhi Cem'i'l-Cevâmi' (861/1457)

Usul-ü fikh alanında kaleme alınmış bir şerh çalışmasıdır. Şerhte metin kitabı olarak Tâceddin es-Subkî'nin (771/1369) *Cem'ul-cevâmi' fî usûli'l-fikh* adlı kitabı esas alınmıştır.

Gürânî, eserini 2 Recep 861/1457 tarihinde Mescid-i Aksâ'da cennet kapısı karşısında tamamladığını belirtmektedir. Müellifin Mısır'dan ayrıldıktan sonra kaleme aldığı ilk eserdir. Eserde Gürânî'den sonra Berkûkiyye müderrisi olan Mahallî'ye yöneltilmiş itirazlar vardır.⁴³⁶

Eserin müellif hattı da dahil olmak üzere bir çok yazma nüshası vardır.⁴³⁷ İlyas Kaplan tarafından tahkik edilerek 2007 tarihinde basılmıştır.⁴³⁸

⁴³² Bkz. Göksu, a.g.e., s. 8-9.

⁴³³ Yıldız, a.g.e., s. 138, 222, 229, 314.

⁴³⁴ Yıldız, a.g.e., s. 165-167, 194.

⁴³⁵ Gürânî, *el-Kevser*, III, 134.

⁴³⁶ Cici, a.g.e., s. 250.

⁴³⁷ Yazma nüshalar; Süleymaniye/Karaçelebi zâde, no: 81; Süleymaniye/Yozgat, no: 172; Süleymaniye/Ragıb Paşa, 414 (139 vrk.); Beyazıt, no: 1813. Bkz. Gürânî, *ed-Düreru'l-Levâmi' fî Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*, (muhakkikin mukaddimesi), s. 15 – 20.

⁴³⁸ Son dönem Osmanlı medreselerinde kadı yetiştirmek için açılan Medresetü'l-Kudât programında *Dürer*, *Mecelle* ve *Ferâiz* gibi dersler okutulmuştur. Baltacı, konuyla ilgili verdiği listede *Dürer* derslerinde Molla Gürânî'nin kitabının okunduğuna işaret etmiştir. Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, I, 97, *İslâm Medeniyeti*, s. 181. Baltacı, “*Dürer* (Molla Gürânî)” şeklindeki açıklamasında bu derslerde Molla Gürânî'nin *ed-Düreru'l-Levâmi'* eserinin okunduğuna işaret etmiştir. Ancak Baltacı'nın kaynak gösterdiği Atay'ın eserinde ve Cerîde-i İlmiyye'de *Dürer* dersindeki müderrislerin ismi açıklanırken; takib edilen kitap ve müellifin ismi açık bir şekilde belirtilmemiştir. Bkz. Cerîde-i İlmiyye, birinci sene, aded, 4, 193-194; Atay, a.g.e., s. 303-304. *Dürer* dersi ile Hanefî kadıların bilmesi gereken önemli meselelere muhtevî olan ve üzerinde birçok çalışma yapılarak Osmanlıların son zamanlarında birçok baskısı yapılan Molla Hüsrev'in *Dürerü'l-Hukkâm* adlı eseri kastedilmiş olmalıdır. Molla Hüsrev'in eseri için bkz. Akgündüz, Ahmed, “*Dürerü'l-Hukkâm*”, DİA, X, 27; Ayrıca İpşirli,

c. el-'Abkarî fî Havâşî'l-Ca'berî (861/1457)

Gürânî'nin bu eseri, kıraat ile ilgili bir çalışmadır. Şerhte metin olarak İbrahim İbn Ömer el-Ca'berî'nin (732/1332) *Kenzu'l-Meânî fî Şerhi Hırzi'l-Emânî* kitabı esas alınmıştır.⁴³⁹ Ca'berî'nin eseri de Kâsım İbn Ferrûh eş-Şâtîbî'nin (590/1194) *Hırzü'l-Emânî ve Vechü't-Tehânî* adlı 1173 beyitten oluşan ve *Kâside-i Lâmiyye* diye anılan manzumenin şerhidir.⁴⁴⁰ Müellif bu eseri Fatih Sultan Mehmed'e ithafen yazmıştır. Eserin Türkiye kütüphanelerinde çeşitli yazma nüshaları bulunmaktadır.⁴⁴¹

d. eş-Şâfiye fi'l-Arûd ve'l Kâfiye (862/1458 sonrası)

Anadolu'dan ayrıldığı zaman Haleb'de Gürânî ile görüşen Bikâî, Gürânî'nin Fatih Sultan Mehmed için uzunca bir kasîde yazdığını belirtmekte ve bunun bazı kısımlarını nakletmektedir.⁴⁴² Yıldız'ın belirttiğine göre kasîdenin şu ana kadar tam bir nüshası tesbit edilip üzerinde çalışma yapılmamıştır.⁴⁴³ Öte yandan Yaşaroğlu, eş-Şâfiye'nin bir nüshası için Topkapı Sarayı'nı kaynak göstermiştir.⁴⁴⁴

e. Raf'u'l-Hitâm an Vakfî Hamza ve Hişâm (868/1464)

Gürânî, Şâtîbî (590/1194)'nin *Hırzu'l-Emânî* isimli manzûmesindeki “*bâbu Hamza ve Hişâm ale'l-Hemz*” bölümündeki beyitleri şerh etmiş ve bu çalışmasını *Raf'ul-Hitâm an Vakfî Hamza ve Hişâm* diye isimlendirmiştir. Eserin ismindeki ikinci kısım şerh edilen bir eser ismini çağrıştırdığı için Gürânî'nin bu eserinin *Vakfî Hamza ve Hişâm* adındaki müstakil bir eserin şerhi olduğu tahmin edilmektedir. Yıldız ve Göksu gibi araştırmacılar, şerhe konusu olan manzûmenin bir başka kıraat âlimi olan Ca'berî'nin *Ferâidu'l-Esrâr min Vakfî Hamza ve Hişâm* adlı eserinin şerhi

medreselerde Molla Hüsrev'in *Dürerü'l-Hukkâm* adlı eserinin okutulduğunu kayd etmiştir. Bkz. İpşirli, “*Medrese (Osmanlı Dönemi)*”, DİA, XXVIII, 329.

⁴³⁹ Bkz. Atik, M. Kemal, “*Ca'berî*”, DİA, VI, 527-528.

⁴⁴⁰ Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşf*, I, 646-647; Çollak, Fatih, “*Şâtîbiyye*”, DİA, XXXVIII, 377-379.

⁴⁴¹ *el-'Abkarî*'nin nüshaları; 1) Süleymaniye/ Carullah, no: 9. Özellikleri; 199 vrk., 25 str., 255x165, 190x130; yazı, muhtelif. 979/1571-1572 tarihinde istinsah edilmiştir.

2) Süleymaniye/ Kadızâde Mehmed, no: 10. Özellikleri; 481 vrk., 19 str., 214x155, 154x92; yazı, ta'lik. Halil İbn Berî tarafından 1006/1597 tarihinde istinsah edilmiştir.

3) Nuru Osmaniye, no: 63. 1028/1619 tarihinde istinsah edilmiştir. Nüshanın özellikleri; 352 vrk., 21 str., 205x142, 162x95; yazı, nesih kırmızı.

4) Murad Molla, no: 10. Özellikleri; 232 vrk., 25 str., 250x160, 175x95, yazı, nesih.

⁴⁴² Bkz. Bikâî, a.g.e., I, 62; bkz. Suyûtî, a.g.e., I, 40.

⁴⁴³ Yıldız, a.g.e., s. 112.

⁴⁴⁴ Bkz. TKSM, III. Ahmed, no: 1691; krş. Yaşaroğlu, “*Molla Gürânî*”, DİA, XXX, 250.

olduğunu söylemişlerdir.⁴⁴⁵ Ancak Gürânî'nin şerh ettiği beyitler ile Şâtıbî'nin *Hırzu'l-Emânî* isimli manzûmesindeki “*bâbu Hamza ve Hişâm ale'l-hemz*” bölümünde bulunan beyitler karşılaştırılınca, Gürânî'nin Şâtıbî'nin manzûmesinden hemze ile ilgili kısmı şerh ettiği anlaşılmaktadır.⁴⁴⁶ Kütüphanelerde eserin yazma nüshaları mevcuttur.⁴⁴⁷

f. Risâletü'l-Velâ (873/1468)

Molla Gürânî'nin Molla Hüsrev'in *er-Risâle fi'l-Velâ* isimli risâlesine reddiye olarak kaleme aldığı bu risâlenin Türkiye kütüphanelerinde çeşitli yazma nüshaları bulunmaktadır.⁴⁴⁸ Molla Gürânî'nin reddiyesi ve Molla Hüsrev'in risâlesi Hasan Özer tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır.⁴⁴⁹

g. Ferâidü'd-Dürer ve Şerhu Levâmi'ı'l-Ğurer (884/1479)

Şâtıbî'nin kırâat-i seb'a'yı manzum hale getirerek yazdığı *Hırzü'l-Emânî* adlı eserine tekmile mahiyetinde Şehâbeddin Ahmed İbn Muhammed İbn Saîd el-Yumnî (839/1435) *Tekmile fi'l-Kırâ'âti's-Selâs* adında üç kıraatin ziyadesiyle beraber bir manzûme yazmıştır.⁴⁵⁰ Gürânî, el-Yumnî'nin nazımının ismini zikretmemiştir.⁴⁵¹ Gürânî, Şâtıbyye'nin yedi kıraat üzerine yazdığı manzûmesinin üzerine üç kıraati

⁴⁴⁵ Yıldız, a.g.e., s. 114; Göksu, a.g.e., s. 33.

⁴⁴⁶ *Raf'ul-Hitâm*, Süleymaniye/Bağdatlı Vehbi, no: 27/1; Hüdai Efendi, no: 54; Krş. Şâtıbî, *Hırzü'l-Emânî ve Vechü't-Tehânî*, haz. Ali Muhammed ed-Dabbâ', Mısır, 1355/1937, s. 21-23.

⁴⁴⁷ 1) Süleymaniye/Bağdatlı Vehbi, no: 27/1; özellikleri; 21 vrk., 21 str. 213x147, 155 x 90mm. ebadında nesih yazısıyla dikte edilen nüsha, Muhammed İbn Hüseyin tarafından 1130/1718 tarihinde istinsah edilmiştir.

2) Süleymaniye/Laleli, no: 57/2 (221-247 vrk. arası); özellikleri; 19 str., 210x150, 155x85mm. ebadında, yazı türü, Arabî'dir. Bu nüsha, 1125/1713 senesinin Ramazan ayında Cuma günü istinsah edilmiştir.

3) Süleymaniye/Hüdai Efendi, no: 54; özellikleri; 37 vrk., nesih yazısıyla 970 tarihinde istinsah edilmiştir.

4) Beyazıt Umûmî, no:145; özellikleri, 36 vrk., 17 str. 150x100, 102x60, neshî yazı.

⁴⁴⁸ Gürânî'nin bu eseri muhtelif risalelerden meydana gelen mecmu' kitaplar içerisinde H.Hüsnü no: 654/14, (176^a -181^a); Esad Efendi, 3631/035, (310-312 vrk.); Şehid Ali Paşa, 946/004, (20 - 27 vrk.); Süleymaniye, 1051/002, (7-11 vrk.); Lala İsmail Paşa, 706/006, (51 - 53 vrk.); Ayasofya, 1423/003, (161-163 vrk.); Kara Çelebizâde, 213/002, (102 - 106 vrk.); Yeni Câmî, 1186/015, (420 - 427 vrk.); Hamidiye, 188/032, (113 - 115 vrk.).

⁴⁴⁹ Bkz. Özer, Hasan, *Molla Hüsrev'in er-Risâle fi'l-Velâ'sı, Molla Gürânî'nin Reddiyesi ve Molla Hüsrev'in Cevabı: Tahkikli Neşir*, İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 24, 2010, s. 173-207.

⁴⁵⁰ Kâtib Çelebi, *Keşf*, I, 649. Bkz. İsmail Paşa, *Hediyye*, I, 124; Çollak, Fatih, “eş-Şâtıbyye”, XXXVIII, 379.

⁴⁵¹ Şu ana kadar yapılan araştırmalarda, Gürânî'nin şerh ettiği manzûmenin ismi belirtilmemiştir. Bkz. Yıldız, a.g.e., 115. Kaynaklarda el-Yumnî'nin manzûmesinin ismi, *Tekmile fi'l-Kırâ'âti's-Selâs* adıyla kaydedilmiştir. Yukarıdaki dpt. bkz.

derc ederek on kıraate muhtevî bir manzûme kaleme aldığını ve bunların arasını da kırmızı ve siyah renkle ayırdığını belirttikten sonra, Şâtıbyye ile iç içe girmiş el-Yumnî'nin manzûmesindeki farklı kırâatlere işaret edilmesine ve bunların açıklanmasına ihtiyaç duyulduğunu dile getirerek *Ferâidü'd-Dürer*'i yazdığını belirtmiştir.⁴⁵² Kütüphanelerde eserin tek nüshası vardır.⁴⁵³

Gürânî 17 Muharrem (884/1479) senesinde tamamladığı bu eserini II. Bâyezid'a ithaf etmiştir.⁴⁵⁴ Ancak burada bir hususa dikkat çekmek istiyoruz. Bu tarihte II. Bâyezid, Amasya sancak beyliğinde bulunmakta olup bu tarihten yaklaşık iki yıl sonra tahta geçmiştir.⁴⁵⁵ Gürânî'nin II. Bâyezid'in tahta geçmesinden iki yıl önce yazdığı bu eseri II. Bâyezid'e ithaf etmesi, sultan ile aralarında bir yakınlık bulunduğunu göstermektedir. Buradan da Gürânî'nin Şehzâde Cem olayında II. Bâyezid'in yanında yer almasında, II. Bâyezid ile aralarında sancak beyliği döneminde başlayan bir dostluğun etkili olduğu anlaşılmaktadır.

h. el-Muraşşah ala'l-Muvaşşah (887/1482)

İbnü'l-Hâcib (646/1248)'in meşhur nahiv kitabı *Kâfiye* üzerine çeşitli şerhler ve hâşiyeler yazılmıştır. Bunlardan biri, Şemsuddîn Muhammed İbn Ebî Bekr İbn Muhammed el-Hubeysî (731/1331)'nin *el-Muvaşşah* adındaki şerhidir.⁴⁵⁶ Bu şerh üzerine Gürânî, *el-Muraşşah ala'l-Muvaşşah* adında bir hâşiyeye kaleme almıştır.⁴⁵⁷ Müellif bu eseri 887 tarihinde İstanbul'da tamamlamıştır.⁴⁵⁸ Eserin tek yazma nüshası; Tunus, Dâru Kütübî'l-Âmme, no: 1006'da bulunmaktadır.⁴⁵⁹

j. Keşfu'l-Esrâr an Kırâati'l-Eimmeti'l-Ahyâr (890/1485)

Gürânî, bu eserini Muhammed İbn Muhammed el-Cezerî (833/1429)'nin ismini vermediği bir manzûmesine şerh olarak yazmıştır. Manzûme, kırâat-ı

⁴⁵² *Ferâidü'd-Dürer*, Süleymaniye, no, 47/1, vrk. 2^{a-b}.

⁴⁵³ Süleymaniye no: 47/1'deki nüsha 93 varaktır. Nüshanın özellikleri; 19 str., 242x162, 159x94 ebadında ve yazı türü nesihdir.

⁴⁵⁴ *Ferâidü'd-Dürer*, Süleymaniye, no: 47/1, vrk. 2^b.

⁴⁵⁵ Turan, Şerafettin, "*Bayezid II*", DİA, V, 234.

⁴⁵⁶ Bkz. İsmail Paşa, *Hediyye*, II, 148.

⁴⁵⁷ Kâtib Çelebi, *Keşf*, II, 1370-1371.

⁴⁵⁸ Kâtib Çelebi, Gürânî'nin bu eseri 889 tarihinde telif ettiğini kayd etmiştir. Kâtib Çelebi, *Keşf*, II, 1371. Ancak Zirikli'nin *A'lâm*'da yayımladığı Tunus'da Dâru'l-Kütübü'l-Âmme Kütüphanesi'nde bulunan *el-Muraşşah* nüshasının sonundaki açıklamada Gürânî, bu eserini 887 Rabîu'l-evvel ayında tamamladığını belirtmiştir. Zirikli, *A'lâm*, I, 99.

⁴⁵⁹ Bkz. Zirikli, *A'lâm*, I, 99; Yıldız, a.g.e., 113.

‘aşere’den sonra ziyade olarak İbn Muhaysın, A’meş ve Hasan Basrî’nin kırâat-ı selâse diye anılan üç kırâati ile ilgili olup 54 beyitten oluşmaktadır.⁴⁶⁰ Bazı kaynaklarda İbnü’l-Cezerî’nin manzûmesi *Nihâyetü’l-Berere fi’l-Kırâ’âti’s-Selâs ez-Zâide ale’l-Aşere* olarak kayd edilmiştir.⁴⁶¹ Gürânî, bu çalışmasını dönemin Padişahı II. Bâyezıd’a ithafen yazmıştır. Müellifin vefatından önce yazdığı son eserdir. Eserin yazma nüshalarının tamamı Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunmaktadır.⁴⁶²

2. el-Kevseru’l-Cârî ilâ Riyâdı Ehâdîsi’l-Buhârî (874/1469)

Gürânî’nin *el-Kevseru’l-Cârî* isimli Buhârî şerhi tez konumuzdur. Eserin Türkiye kütüphanelerinde yedi yazma nüshası vardır. Bu yazmalardan biri Molla Gürânî tarafından kaleme alınmış, biri de müellif tarafından tashîh edilmiştir.

1) Süleymaniye Kütüphanesi / Ayasofya, no: 686.

493 varak olan nüshanın özellikleri; 36 satır, 376x224, 252x158 ebadında olup nesih yazı türünde istinsâh edilmiştir. Müellifin *el-Kevseru’l-Cârî*’yi hicrî 14 Cumâde’l-ülâ, 874/1469 tarihinde Edirne’de bitirdiği belirtildikten sonra ketebe kaydında şu ifadeler yer verilmiştir: “Bu nüsha, güç nisbetinde mukâbelesi yapılarak çıkartılan (çoğaltılan) ilk nüshadır. Onu müellifi yazdı. Allah onu affetsin”⁴⁶³ Bu kayıttan şerhi müellifin yazdığı anlaşılmakta ve müellif nüshası olarak tanımlamak mümkün olmaktadır.⁴⁶⁴

⁴⁶⁰ Kâtib Çelebi, Keşf, II, 1486; Bkz. *Keşfu’l-Esrâr*, Süleymaniye/ İbrahim Efendi, no: 72-M, vrk., 1^a, 84^a.

⁴⁶¹ Altıkulaç, Tayyar, “İbnü’l-Cezerî”, DİA, XX,555.

⁴⁶² Nüshalar; 1) Süleymaniye, no: 47/2’deki nüsha, *Ferâidü’d-Dürer* adlı eserden sonra bulunmaktadır. Nüshanın özellikleri; 98-209 vrk., 19 str., 242x162, 159x94 ebadında, nesih yazı, 890 senesinin Rabûl-evvel ayının sonlarında istinsah edilmiştir.

2) Süleymaniye/ Giresun, no: 51. Nüshanın özellikleri, 93 varak, 17 satır, 207x142, 142x95mm. ebadında, 1090/1679 tarihinde Berberzâde Muhammed İbn Ahmed tarafından istinsah edilmiştir.

3) Süleymaniye/ İbrahim Efendi, no: 72-M. Nüshanın özellikleri, 83 vrk., 23 str., 199x145, 150x79 nesih yazı, 1092 tarihinde istinsah edilmiştir.

4) Süleymaniye/ Nuruosmaniye, no: 84’deki nüsha 123 varak olup özellikleri; 21 str., 185x124, 133x78, yazı türü nesihdir.

⁴⁶³ Gürânî, *el-Kevseru’l-cârî*, Ayasofya, no: 686, vrk. 493^b.

⁴⁶⁴ Demirci, “Köprülü kütüphanesindeki nüshanın ferâ kaydındaki bilgilerle bu nüshadaki bilgiler aynıdır. Her ikisinin sonunda “Onu müellifi Ahmed Gürânî yazdı” ifadesi mevcuttur. Dolayısıyla sadece bu ifadelerden, Ayasofya nüshasının da Fâzıl Ahmed Paşa nüshasının da Gürânî tarafından gözden geçirildiği sonucuna ulaşmak mümkündür” ifadeleri ile Ayasofya nüshasının müellif nüshası olmadığı yönünde bir ihtimali dile getirmektedir. Demirci, a.g.e., s. 52-53. Demirci’nin iki nüsha arasındaki bir takım benzerliklerden hareketle, Ayasofya nüshasının müellif nüshası olmadığı yönünde ileri sürdüğü kanaat, ihtimale dayanmaktadır. Ayrıca Ayasofya nüshasından farklı olarak,

Kütüphaneye kayıtlarında nüshanın eksikliğinden bahsedilmemektedir. Ancak çalışmamız sırasında 354. varakta, *Megâzî* kitabının 85. babından *Nikah* bölümünün 37. babının sonuna geçildiği tesbit edilmiştir. Bu geçişten dolayı *Megâzî* kitabının son altı babı, *Tefsir* ve *Fedâilü'l-Kur'ân* bölümlerinin tamamı ve *Nikah* kitabının başından 37 bab eksiktir. Yine 415. varakta *Edeb* bölümünün 108. babından *Daavât* bölümünün 59. babına geçildiği tesbit edilmiştir. Burada da *Edeb* bölümünden 20 bab, *İsti'zân*'ın tamamı ve *Daavât* bölümünden 58 bab eksik kalmıştır.

2) Köprülü Kütüphanesi / Fazıl Ahmed Paşa, no: 328.

507 varak olan nüshanın özellikleri; 35 satır, 357 x 244, 265 x 157. Nesih hatla 885/1480 tarihinde istinsâh edilen nüshada müstensih zikredilmemiştir. Sonunda Gürânî'nin eseri tashih ettiğine dair ketebe kaydı bulunmaktadır.⁴⁶⁵

3) Murad Molla Kütüphanesi, no: 514.

602 varak olan nüshanın özellikleri; 35 satır, 310x215, 195x130. Nesih yazı türüyle 944/1537 tarihinde Ebû'l-Bekâ tarafından istinsâh edilmiştir.

4) Süleymaniye / Fatih, no: 946 - 947.

Fatih, no: 946'daki yazma nüsha 394 varak olup özellikleri; 29 satır, 330x210, 240x110 mm. Yazı türü nesih olan nüshanın müstensihi ve istinsah tarihi bilinmiyor. Vakıf Hüseyin Efendi'nin hattıdır. Şerhin ilk yarısından ibarettir.

Fatih, no: 947'de bir nüsha daha bulunmaktadır. Bu, Fatih 946'daki nüshanın ikinci yarısıdır. 421 varak olan nüshanın özellikleri; 29 satır, 329x224, 240x110 mm. Nesih kırmızı yazı türündeki nüsha 953/1546 tarihinde istinsâh edilmiştir. Müstensihi bilinmemektedir.

5) Süleymaniye Kütüphanesi / Hamidiye, no: 300.

580 varak olan nüshanın özellikleri; 39 satır, 295x185, 220x120. Nesih yazı türüyle istinsah edilmiştir. Müstensihi ve istinsâh tarihi bilinmemektedir.

Fâzıl Ahmed Paşa nüshasındaki "Onu müellifi gücü nisbetinde tashîh etti..." ifadesi de, bu ihtimalin çok kuvvetli olmadığını göstermektedir.

⁴⁶⁵ Fazıl Ahmed Paşa, no: 328, vrk. 507^b.

6) Atıf Efendi Kütüphanesi, no: 523.

638 varak olan nüshanın özellikleri; 35 satır, 310x215, 235x143. Yazı türü Arabî hattı olarak tanıtılan nüshanın müstensahi ve istinsâh tarihi belirtilmemiştir.

7) Ragıb Paşa Kütüphanesi, no: 297.

743 varak olan nüshanın özellikleri; 37 satır, 276x178, 207x105. Nesih yazı ile Solakzâde tarafından 1171 tarihinde istinsâh edilmiştir.

Sakıp Yıldız, *el-Kevseru'l-Cârî*'nin Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi'nde üç ciltlik bir nüshanın özelliklerini zikretmiştir.⁴⁶⁶ Fakat fera ve zahriyye kayıtlarında bu nüshanın Kirmânî şerhi olduğuna dair bilgiler bulunduğunu söyleyen Demirci, Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesindeki şerhin *el-Kevseru'l-Cârî* olmadığını bilakis Fatih Sultan Mehmed'in kütüphanesi için Molla Gürânî tarafından istinsâh edilen Kirmânî şerhi olduğunu dile getirmiştir.⁴⁶⁷ Tarafımızdan yapılan tetkiklerde de Demirci'nin tesbitlerinin doğru olduğu ve Dil Tarih Coğrafya Fakültesi'ndeki yazma nüshanın Kirmânî şerhi olduğu tesbit edilmiştir.

Molla Gürânî'nin *el-Kevseru'l-Cârî* isimli eseri Ahmed İzzu İnâye tarafından tahkik edilerek Beyrut'ta 2008 yılında on bir cilt olarak basılmıştır.

Muhakkik, bu çalışmada Süleymaniye/ Fatih, no: 946 ve 947'deki nüshayı esas almıştır. Matbû neşir sadece bir nüsha esas alınarak hazırlanmıştır. Hâlbuki eserin yedi yazma nüshası bulunmaktadır. Bunlardan biri müellif nüshası olup diğerinde müellifin tashihleri bulunmaktadır. Matbû neşir bu iki önemli nüshanın dışında Gürânî'nin vefatından altmış üç yıl sonra hicrî 953 tarihinde istinsâh edilen bir nüshadan hazırlanmıştır. Dolayısıyla müellif nüshası ve mukâbele yapılmış nüsha mevcut iken bunların herhangi biri esas alınmadan *el-Kevseru'l-Cârî*'nin basılmış olması talihsizliktir. Zira çalışmamız sırasında matbû neşrin Ayasofya nüshası ile karşılaştırılması sırasında bir takım eksikliklere rastlandığı gibi, matbû nüshada

⁴⁶⁶ Yıldız'ın zikrettiği nüshanın özellikleri şöyledir; Dil Tarih - Coğrafya Fakültesi, Mustafa Çon Koleksiyonu, no: B 53.

I. cilt kayıptır.

II. cilt; 435 vrk. 34 satır, 325x240, 250x155. yazı türü, neshî. Kâsım İbn Abdillâh tarafından 873 tarihinde istinsâh edilmiştir.

III. cilt; 396 vrk. 33 satır, 327x248, 240x160, yazı türü, neshî. Kâsım İbn Abdillâh tarafından 874'de istinsâh edilmiştir. Yıldız, a.g.e., s. 119.

⁴⁶⁷ Demirci, a.g.e., s. 51-52.

yanlış anlamaya sebebiyet verecek bir takım hatalar da tesbit edilmiştir. Bunlar eserin tek nüsha esas alınarak neşredilmesinden mütevellid yanlışlıklardır.⁴⁶⁸

Diğer taraftan çalışmamız sırasında matbû nüshada bazı bozuk cümle yapılarıyla karşılaşılmış, hatta bazı yerlerde birtakım kelime ve cümlelerin nakıs olduğu ve bazı kelimelerin de yanlış yazıldığı tespit edilmiştir.⁴⁶⁹ Bütün bu eksiklikler tahkik çalışmasının tek nüshadan hareketle hazırlanmasından kaynaklanmaktadır. Halbuki mevcut müellif nüshası ve diğer nüshalar karşılaştırılarak tenkidli bir çalışma yapılmış olsa, matbu nüshadaki birçok yanlışlıklar önlenebilir ve ilmî çevrelerin hizmetine daha güvenilir bir neşir sunulabilirdi.

Çalışmamızda vaktin sınırlı olması ve konunun tahkik çalışması olmaması sebebiyle matbû neşrin müellif nüshasıyla karşılaştırması yapılamamıştır. Ancak çalışma sırasında karşılaşılan eksikler ve hatalar tespit edilip bunlar zaman zaman dipnotlarda zikredilmiştir.

⁴⁶⁸ Gürânî, *el-Kevser*, III, 125; *el-Kevseru'l-cârî*, Ayasofya, no: 686, vrk. 134^a.

⁴⁶⁹ Gürânî, *el-Kevser*, VII, 234; *el-Kevseru'l-cârî*, Ayasofya, no: 686, vrk. 339^a.

İKİNCİ BÖLÜM

el-KEVSERU'L-CÂRÎ ilâ RİYÂDI EHÂDÎSİ'L-BUHÂRÎ

I. GÜRÂNÎ'NİN el-CÂMIU'S-SAHÎH'A GENEL BAKIŞI

el-Câmiu's-Sahîh, Kur'an-ı Kerîm'den sonraki en sağlam ve en güvenilir kaynak olarak kabul edilmektedir. *Sahîh*'e atfedilen önem sayesinde Buhârî'nin kitabı hadis musannefâtında pek rastlamadığımız türde incelemeler ve araştırmalara konu olmuştur. Özellikle Buhârî nüshaları arasındaki farklılıkların tesbiti, Buhârî ricâlinin tevsîki, bab başlıklarındaki muallak haberlerin sıhhati ve bunların mevsûl rivayetleri ile ilgili müstakil çalışmalar yapıldığı gibi, şerhlerde de bu konular geniş bir şekilde incelenmiştir.¹ Sahîh hadis mecmuâsı olmasının yanı sıra bab – hadis münâsebetiyle de haklı bir şöhrete kavuşan *el-Câmiu's-Sahîh*'in rivayet ve dirayet ilimleri açısından nev'i şahsına mahsus özellikleri, Buhârî şerhlerinin boyutunu mücerred bir şerh çalışmasından öteye geçirerek bir nev'i ilimler mecmuâsı haline dönüştürmüş ve neredeyse müstakil bir ilim dalı hüviyetini kazandırmıştır. Bu da Buhârî üzerine yapılan her türlü çalışmanın önemini artırarak bunların şerh edebiyatı içerisinde mütemeyyiz bir mevki elde etmesine vesile olmuştur.

Buhârî'nin nev'i şahsına mahsus özellikleri, bir taraftan *Sahîh*'in şerhlerine teveccühü artırırken; bunun mukabilinde şârihler de bu konuların izahına ve tartışmalı meseleleri vuzûha kavuşturmak için özel bir gayret sarf etmişlerdir. Ancak mükerrer rivayetlerle beraber Buhârî ricâli ve isnadların rivayet ilimleri, tercemelerdeki fikhî istinbatların dirayet ilimleri açısından taşıdığı farklı özelliklerin tesbiti ve yeknesâk bir üslûb ile izah edilmesindeki zorluklar, Buhârî şerhlerinde muhtevâ açısından farklı metodların uygulanmasına yol açmıştır. Bazı şerhlerde *el-Câmiu's-Sahîh*'in çerçevesi daraltılarak ele alınırken bazılarında da Buhârî'nin özellikleri dikkate alınarak muhtevâ çok geniş tutulmuştur. Farklı metodlarla telif edilen çalışmaların her birinin Buhârî'nin anlaşılması açısından katkıları inkar edilemese de bu çalışmaların yeterli olup olmadığı veya ihtiyaca karşılık verip veremediği meselesi tartışmalıdır. Zira Buhârî'ye ait özelliklerin izahının zorluğuna dikkat çeken ve kendi zamanına kadar kapsamlı bir çalışmanın telif edilemediğinden

¹ *el-Câmiu's-Sahîh*, câmi', sünen ve müsned türündeki hadis musannefâtı arasında en fazla araştırma konusu olan eserdir. Buhârî'nin kitabı ile ilgili yaklaşık beş yüz civarında çalışma yapılmıştır. Bunların yarısı şerh türünde diğer yarısı da isnad ve metin ile ilgili özel çalışmalardır. Özel nitelikli çalışmaların beşi *Sahîh*'deki muallak haberlerin mevsûl isnadları, otuz beşi Buhârî ricâli, onu da *Sahîh*'deki rivayetlerle ilgilidir. Buhârî üzerine yapılan çalışmalar için bkz. Sandıkçı, Kemal, *Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*, s. 159-161.

şikâyet eden İbn Haldun (808/1406); el-Muhelleb İbn Ebî Sufra (435/1044), İbn Battal (449/1057) ve İbnu't-Tîn (611/1214)'in şerhlerinin yetersiz olduğunu dile getirmiştir.²

İbn Haldun'un tenkidleri kendi dönemine kadar kapsamlı bir şerhin kaleme alınmamasıyla ilgilidir. Ancak kendisinden hemen sonra İbn Hacer (852/1448) ve Aynî (855/1451)'nin şerhleri ile bu alandaki yetersizlik probleminin ortadan kalktığı düşünülmektedir.³ Buhârî şerhlerinin her birinin *Sahîh*'in bütün özelliklerini muhtevî olması; bir diğer ifade ile tekrarlarla beraber Buhârî'nin fikhî görüşlerinin tesbiti ve bunların diğer mezheplerin görüşleri ve delilleri ile karşılaştırılması, rivayet ilimleri ile ilgili hususların tamamının ele alınması, bazı konuların ihmaline veya daha başka problemlere sebep olabilmektedir. Bu manada *el-Câmiu's-Sahîh*'in en önemli şârihlerinden biri olan Kirmânî (786/1384), Buhârî rivayetleri arasındaki nüsha farklılıkları ile muallak haberlerin mevsûl rivayetleri üzerinde fazla durmamakla, aslında kendisinden sonra gelen İbn Hacer'in Buhârî kütüphanesi olarak nitelendirilen *Fethu'l-Bârî* isimli çalışmasından önce Buhârî şerhçiliğinin metodu üzerine önemli bir yöntem geliştirmiştir. Zira 25.480 isnad zincirinin bulunduğu ayrıca muallak ve mütâbilerle beraber 9082 hadisin yer aldığı⁴ *Sahîh*'in rivayet ilimleri açısından izahı, bir taraftan şerhin değerini artırırken diğer taraftan hadislerin izahının ihmaliyle veya bazı hatalarla sonuçlanabilmektedir. Dolayısıyla Buhârî'ye ait bazı özelliklere değinmemekle eksik olduğu akla gelse bile Kirmânî'nin şerhi, Buhârî hadislerinin izahı açısından önemli bir yer elde etmiştir.⁵ Çalışmamızın konusunu oluşturan *el-Kevseru'l-Cârî*'de Molla Gürânî, yukarıda sayılan hususların neredeyse tamamına yakınında açıklama yapmaya çalışmıştır. Burada nüsha farklılıklarından başlamak üzere *el-Câmiu's-Sahîh*'e ait özelliklerde Gürânî'nin açıklamaları değerlendirilecektir.

² İbn Haldûn, *Mukaddime*, 9. bs., Beyrut, 1427/2006, s. 351-352.

³ Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşf*, I, 640.

⁴ Kandemir, M. Yaşar, “*el-Câmiu's-Sahîh*”, DİA, VII, 115.

⁵ Bkz. Sezgin, a.g.e., s. 158; Saranç, Ali, *Kirmânî'nin el-Kevâkibu'd-Derârî'deki Şerh Metodu*, Basılmamış Doktora Tezi, Ank.Ü.S.B.E., Ankara, 2010, s. 260-268.

A. Gürânî'nin Kullandığı Buhârî Nüshasının Özellikleri

Buhârî şerhlerinin en önemli özelliklerinden biri *el-Câmiu's-Sahîh*'in nüshaları arasındaki farklılıkların tesbiti ve tetkiki meselesidir. Nüshalara göre değişiklik gösteren bazı bölüm ve konu başlıkları ile hadis metnindeki kısmî farklılıklar bazı şerhlerde geniş bir şekilde incelenirken; bazılarında bu konu üzerinde fazla durulmamaktadır. Örneğin Ebû Zerr (434/1043) rivayetini esas alan Kirmânî, Buhârî rivayetleri arasındaki değişikliklere fazla değinmediği gibi, ara sıra zikrettiği rivayet farklılıklarında da nüshaların isimlerini açıklama ihtiyacı hissetmemiştir. Diğer taraftan Ebû Zerr rivayetine öncelik veren İbn Hacer ile Yûnînî (701/1031-1032) nüshasını esas alan Kastallânî (923/1517), nüsha farklılıkları ile ilgili detaylı açıklama yapmışlardır.⁶ Gürânî'nin mukaddimede verdiği bilgilere göre; onun İbn Hacer'den aldığı Buhârî icâzeti, Ebû Zerr rivayetine dayanmaktadır.⁷ Müellifin icâzetine bağlı olarak Ebû Zerr nüshasını esas aldığı düşünülebilir. Fakat zaman zaman Kerîme (495/1102), Asîlî (392/1002) ve diğer nüshalardaki metinlerin kayıt düşülmeksizin kullanılmasından *el-Kevseru'l-Cârî*'deki Buhârî metninin muayyen bir rivayet olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca nüsha farklılıkları ile ilgili olarak Kirmânî'den daha detaylı bilgi veren Gürânî, nadiren İbn Hacer ve Aynî'nin tasrih etmediği farklılıkları dile getirmekte fakat çoğunlukla da İbn Hacer ve Aynî'nin açıklamalarının ihtisârı mahiyetinde bir izah metodu izlemektedir.⁸

Buhârî nüshalarına göre farklılık arz eden konuların başında *Sahîh*'in bölüm başlıkları ile bunların sayısı meselesi yer almaktadır. Yaklaşık yüz bölümden oluşan *Sahîh*'deki bölüm sayısı nüshalara göre değişmektedir.⁹ Buhârî şârihleri zaman zaman rivayet farklılıklarını dikkate alarak bazı bölümleri başka kitapların içerisinde mütâlaa etmektedirler. Bundan dolayı şerhlerdeki bölüm sayısı, şârihlerin nüshalar

⁶ Bkz. Kandemir, “*el-Câmiu's-Sahîh*”, DİA, VII, 117, 121.

⁷ Gürânî, *el-Kevser*, I, 25.

⁸ Nüsha farklılıklarından İbn Hacer'in açıklama yaptığı ve Gürânî'nin izahta bulunmadığı veya ihtisâren bilgi verdiği yerler için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 165-166; krş. İbn Hacer, *Feth*, I, 197; Kirmânî, II, 35; Gürânî, *el-Kevser*, I, 313; krş. İbn Hacer, *Feth*, I, 319; Gürânî, *el-Kevser*, IX, 418; İbn Hacer, *Feth*, X, 453; Aynî, *Umde*, XVIII, 143; Kirmânî, XXI, 136; Gürânî, *el-Kevser*, XI, 150 (Ayasofya, no: 686, vrk. 476^a); krş. İbn Hacer, *Feth*, XIII, 29; Gürânî, *el-Kevser*, XI, 162 (Ayasofya, no: 686, 477^b); krş. İbn Hacer, *Feth*, XIII, 309. Gürânî'nin fazladan açıklama yaptığı yerler için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 260 (Ayasofya, vr. 36^b); krş. İbn Hacer, *Feth*, I, 271; Kirmânî, II, 153.

⁹ Kâtip Çelebi'ye göre eserde 100 küsur kitap, 3450 kadar bab; Muhammed Şerif Tokâdî'ye göre 68 kitap, 3739 bab; Fuad Abdulbâki'ye göre, 97 kitap, 3889 bab bulunmaktadır. Kandemir, “*el-Câmiu's-Sahîh*”, DİA, VII, 115. Ayrıca bkz. Kâtip Çelebi, *Keşf*, I, 545.

arasındaki tercihlerine göre değişebilmektedir. Bu manada *el-Kevseru'l-Cârî*'deki bölümlerin de keyfiyet ve kemmiyet açısından diğer şerhlerden farklı olduğu görülmektedir. Zira Gürânî, nüsha farklılıklarına dayanarak diğer şerhlerde bulunmayan farklı bölümler oluşturduğu gibi, başka konuların içerisine derc ettiği bazı bölümleri müstakil birer kitab başlığı olarak değerlendirmemiştir. Gürânî'nin uyguladığı taksime göre *el-Câmiu's-Sahîh* toplam yetmiş beş bölümden oluşmaktadır. M. Fuad Abdalbâki'nin doksan yedi bölümde incelediği *Sahîh*'in kitap başlıkları ile *el-Kevseru'l-Cârî*'deki başlıklar arasındaki karşılaştırmada Gürânî'nin yirmi iki bölümü *Bâb* veya *Ebvâb* olarak isimlendirdiği tesbit edilmiştir. Bunlar; *Salâtü'l-Havf, İ'deyn, Vitr, Sucûdü's-Sehv, Taksîru's-Salât, Umre, el-Muhsar ve Cezâu's-Sayd, İ'tikâf, el-Hars ve'l-Muzâraa, eş-Şirb, el-İşhâs ve'l-Husûmât, Lukata, el-Mezâlim ve'l-Kisâs, Şerike, Rehn, Itk, Mükâteb, Cihâd, Menâkıb, Menâkıbu'l-Ensâr, Akîka* ve *Eşribe* isimli bölümlerdir. Buradaki yirmi iki bölümden *Menâkıb, Menâkıbu'l-Ensâr* ve *Eşribe* bölümleri *bâb*, diğerleri de *ebvâb* başlığı altında incelenmiştir. Konuların sonuna piramit şeklinde üç kırmızı nokta koyan Gürânî, kendisinin *Bâb* ve *Ebvâb* başlığı ile incelediği konuların bazı nüshalarda müstakil birer bölüm olarak ele alındığına işaret etmeyi ihmal etmemiştir. *el-Kevseru'l-Cârî*'deki bölümlerin *Fethu'l-Bârî* ile karşılaştırmasında, İbn Hacer'in müstakil birer bölüm olarak ele aldığı *Şerike, Cihâd, Eşribe* ve *Akîka* başlıklarını Gürânî'nin başka bölümlerin altında incelediği tesbit edilmiştir. Bu da bölümlerin tasnifi açısından Gürânî'nin hocasından farklı bir tertibi uyguladığını göstermektedir.

Öte yandan nüsha farklılıklarına bağlı olarak bölüm başlıklarının bir kısmında ziyadeler mevcuttur. Mesela, “*Kitâbü't-Tevhîd*” Firebrî (320/932) nüshasında “*Kitâbu't-Tevhîd ve'r-Reddi ale'l-Cehmiyyeti ve gayrihim*” şeklinde ziyade ile kaydedilmiştir.¹⁰ Gürânî şerhte ziyade ile vârid olan mufassal başlığı almıştır.¹¹ Müellifin bu uygulamasının sebebiyle ilgili olarak, onun farklı nüshalardaki ziyâdeleri cem' ederek daha kapsamlı başlıklar takdim etmeye çalıştığı ve ihtisârî tercih etmediği söylenebilir.¹²

¹⁰ İbn Hacer, *Feth*, XIII, 357.

¹¹ Gürânî, *el-Kevser*, XI, 194; Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, V, 37.

¹² Konuyla ilgili örneklerden biri de "أبواب الحرث والمزارعة وما جاء فيه" şeklinde zikredilen bölüm başlığında görülmektedir. İbn Hacer ve Aynî bu bölümü "كتاب المزارعة", Kirmânî de "كتاب الحرث" olarak zikretmiştir. Bkz. Kirmânî, X, 124. İbn Hacer'in verdiği bilgilere göre, Neseî nüshasında

el-Câmiu's-Sahîh'in rivayetleri arasındaki farklılıkların önemli bir kısmı konu başlıkları ile hadis metinlerinde görülmektedir. Babların ve hadislerin sayısı hakkında farklı rakamlar zikredilmektedir.¹³ Ancak bazı konuları ve hadisleri şerhte zikretmeyen Gürânî'nin bablar ve hadisleri adedlendirmesi ile ilgili kesin bir rakamın söylenilmesi mümkün değildir.

Yukarıda da belirtildiği gibi *el-Kevseru'l-Cârî*'nin mukaddimesinden anlaşıldığı kadarıyla Gürânî, Ebû Zerr rivayetini kullanmaktadır. Ancak özellikle bab başlıklarında ve hadis metinlerinde zaman zaman Ebû Zerr nüshasından başka rivayetleri tercih eden ve bunların birçoğunda nüshaların ismini zikretmeyen hatta İbn Hacer ve Aynî'nin kullanmadığı farklı metinleri zikretmeye çalışan Gürânî'nin ortaya koyduğu *el-Câmiu's-Sahîh* rivayeti için muayyen bir nüsha tanımlaması yapmak oldukça zordur.¹⁴ Özellikle bab başlıklarında nüshaların isimlerini açıklamayan Gürânî, farklılıkları "bazı rivayetlerde" veya "bazı nüshalarda" şeklindeki atıflarla dile getirmektedir.¹⁵ Mesela, *İlim* bölümünün 12. konusu olan "يومًا معلوما" başlığında İbn Hacer, mezkur başlığı naklederken Kerîme nüshasında bu babın "أياما معلومة"; Keşmîhenî (389/998) nüshasında "معلومات" lafzıyla bittiğini zikretmiştir.¹⁶ Kerîme nüshasındaki rivayeti nakleden Aynî, Keşmîhenî nüshasındaki farklılığa işaret ettikten sonra İbn Hacer'in de zikretmiş olduğu başlığın Kerîme ve Keşmîhenî'nin dışındaki rivayetlerde bulunduğunu belirtmiştir.¹⁷ Gürânî, Kerîme nüshasındaki "باب من جعل لأهل العلم أياما معلومة" başlığını zikretmiş, sonra da kaynağını açıklamadan diğer rivayetlere işaret etmiştir.¹⁸ Burada

bölüm isminden sonra "باب ما جاء في الحرث والمزارعة وفضل الزرع ..." ziyadesi bulunmaktadır. Ayrıca bölüm başlığı bulunmayan Asîlî ve Kerîme nüshaları da bu mezkûr ifade ile başlamaktadır. İbn Hacer, *Feth*, V, 5. Aynî de bölümün bazı nüshalarda "كتاب الحرث والمزارعة" şeklinde rivayet edildiğini belirtmiştir. Aynî, *Umde*, X, 154. Muhtemelen Gürânî, nüshalar arasındaki farklılıkları dikkate alarak diğer şerhlerde bulunmayan kapsamlı bir bölüm ismi zikretmek istemiş olabilir. Ayrıca başlığın sonundaki "وما جاء فيه" ziyâdesi yalnızca *el-Kevseru'l-Cârî*'de bulunmaktadır. Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, V, 37; Ayasofya, vr. 225^a.

¹³ Kâtib Çelebi, *Keşf*, I, 545; Kandemir, "el-Câmiu's-Sahîh", DİA, VII, 115.

¹⁴ Matbu nüshada görülen bab isimlerindeki bir takım farklılıklar, tahkikte esas alınan nüshanın diğer yazma nüshalarla karşılaştırılmamasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla matbu nüshaya itibar edilerek bir takım değişiklikler olduğunu söylemek hatalıdır. Bu bölümdeki tetkiklerde matbu nüsha Ayasofya nüshasıyla karşılaştırarak değerlendirmeler yapılmıştır. Bu farklılıklar için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, XI, 179; krş. Ayasofya, vr. 479^b.

¹⁵ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 109, 165, 260; IX, 450; XI, 9, 111, 180.

¹⁶ İbn Hacer, *Feth*, I, 197.

¹⁷ Aynî, *Umde*, I, 428.

¹⁸ Gürânî, *el-Kevser*, I, 165. Kirmânî'nin tercihi de aynı şekildedir. Bkz. Kirmânî, II, 34.

Kerîme nüshasında bulunan metin tercih edilirken, diğer rivayetlerin kaynağı tasrih edilmemiştir. Başka yerlerde de zaman zaman Kerîme, Ebû Zerr veya Müstemlî (376/986) nüshalarındaki rivayetleri esas alan Gürânî, bir çok yerde farklılıkların kaynağına işaret etmemektedir.¹⁹

Muayyen bir nüshanın takip edilmediği *el-Kevseru'l-Cârî*'de diğer şerhlerden farklı bir Buhârî metninin tesis edilmeye çalışıldığı açıktır. Gürânî'nin zaman zaman İbn Hacer ve Aynî'nin zikrettiği Buhârî metinleri yerine, başka nüshaları esas alması hatta bazen nüshaların çoğunluğunda bulunan rivayetleri kullanan şârihlerden farklı olarak özellikle bir veya iki nüshada bulunan farklı metinleri tercih etmesi, bunun açık bir göstergesidir. Her ne kadar Gürânî, tercihlerinin sebebini belirtmese de, onun daha ziyâde gramer veya muhtevâyaya uygun gördüğü metni seçtiği, bazen de nüsha farklılıklarını zabt etme gayesiyle tek bir nüshada bulunan rivayeti tercih ettiği ve bu çerçevede farklı bir Buhârî metni kurguladığı anlaşılmaktadır. Mesela, *Edeb* bölümündeki bir hadiste "ينقص العمل" "amelin azalacağı" kıyamet alemetleri arasında sayılmıştır. Keşmîhenî dışındaki Buhârî nüshalarının tamamında *amel* kelimesi rivayet edilmiştir. Kirmânî, İbn Hacer ve Aynî çoğunluğun rivayetini esas almışlar ve Keşmîhenî nüshasındaki farklılığa da işaret etmişlerdir.²⁰ Fakat Gürânî, "bazı nüshalarda amel kelimesi vardır" diyerek çoğunluğun rivayetine işaret etmiş de Keşmîhenî rivayetini esas alarak Buhârî metnini "ينقص العلم" şeklinde takdim etmiştir. Müellif tercihi ile ilgili olarak herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Dolayısıyla çoğunluğun rivayeti yerine farklı bir tercihte bulunan Gürânî'nin Buhârî metninin tesisinde diğer şârihlerden farklı bir metin ortaya koymaya çalıştığı açıkça görülmektedir.²¹ Ayrıca başka tariklerden gelen rivayetlerde ve farklı hadislerde

¹⁹ *Sahîh*'de *Îmân* kitabının 20. babını İbn Hacer "السلام من الإسلام" olduğunu ancak Kerîme nüshasında *ifşâ* kelimesinin ziyadesiyle nakledildiğini belirtmiştir. İbn Hacer, *Feth*, I, 103. Gürânî ziyadeyi dikkate alarak konu başlığını "إفشاء السلام من الإسلام" şeklinde nakletmiştir. Gürânî, *el-Kevser*, I, 86. Yine Gürânî *Îlim* kitabının 36. babını "باب من سمع شيئاً فلم يفهمه فراجع حتى يعرفه" şeklinde zikretmiş, İbn Hacer "فلم يفهمه" cümlesinin Ebû Zerr rivayetinde bulunduğunu belirterek nüsha farklılığına işaret etmiştir. Gürânî bu farklılık hakkında bilgi vermemiştir. Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 218; krş. İbn Hacer, *Feth*, I, 237. Ebû Zerr rivayetinin esas alındığı başlıklar için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 313; krş. İbn Hacer, *Feth*, I, 319; Gürânî, *el-Kevser*, IV, 500; krş. İbn Hacer, *Feth*, VI, 519. Müstemlî rivayetindeki ziyadelerin esas alındığı başlıklar için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, IX, 90; İbn Hacer, *Feth*, IX, 393. Farklı nüshaların tercih edildiği yerler için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, XI, 150 (Ayasofya, vr. 476^a); İbn Hacer, *Feth*, XIII, 291; Gürânî, *el-Kevser*, XI, 162 (Ayasofya, 477^b); İbn Hacer, *Feth*, XIII, 309.

²⁰ İbn Hacer, *Feth*, X, 474; Aynî, *Umde*, XVIII, 190.

²¹ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, IX, 431.

ilmin azalmasının kıyamet alâmetleri arasında sayılmasından dolayı farklı bir nüshanın tercih edildiği düşünülebilir.²²

Gürânî'nin nüsha farklılıkları ile ilgili verdiği bilgilerin bir kısmı İbn Hacer ve Aynî'nin şerhlerinde mevcut değildir. Mesela, İbn Hacer ve Aynî'nin "وأنه صلى أول" "وأنه صلى" lafzıyla zikrettikleri bir hadis metnini, Gürânî, "صلى" lafzının bulunmadığı bir nüshayı esas alarak "وأنه صلى أول صلاة صلاها صلاة العصر" şeklinde nakletmiştir.²³ Gürânî'nin zikrettiği metin, İbn Receb el-Hanbelî (795/1393)'nin *Fethu'l-Bârî*'deki rivayetine muvâfıktır.²⁴ Ayrıca *el-Câmiu's-Sahîh*'in Bulak baskısında bu kelimenin bazı nüshalarda mevcut olduğu, bazılarından da düştüğüne işaret edilmiştir.²⁵ İbn Hacer ve Aynî "صلى" lafzının bazı rivayetlerden düştüğünden bahsetmemişlerdir.²⁶ Gürânî "صلى" lafzının bulunmadığı bir metni zikrederek İbn Hacer ve Aynî'nin üzerinde durmadığı bir nüsha farklılığını dile getirmiştir.

Yine *Sulh* bölümünün birinci konusunda Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'in Hz. Ebû Bekir'e söylediği "ما منعك حين أشرت" hadisini Gürânî, "ما منعك حين أشير" lafzıyla nakletmiş ve "أشرت" lafzıyla vârid olan diğer rivayete de işaret etmiştir.²⁷ İbn Hacer ve Aynî, Gürânî'nin bahsettiği nüsha farklılığı ile ilgili bilgi vermemişlerdir.²⁸ Ancak Gürânî'nin dile getirdiği farklılığı Kastallânî (923/1517)'nin açıklamaları ve *el-Câmiu's-Sahîh*'in bulak baskısında verilen bilgiler doğrulamaktadır.²⁹

Gürânî'nin farklı metinlerle ortaya koyduğu bir takım nüsha farklılıkları Buhârî rivâyetleri arasındaki farklılıklarının tesbiti ile bilinen Kastallânî'nin şerhinde de mevcut değildir. Mesela, *Salât* bölümünde İbn Ömer'den rivayet edilen "اجعلوا في"

²² Hadisler için bkz. Buhârî, İlim, 24; Müslim, İlim, 5.

²³ Gürânî, *el-Kevser*, I, 104; krş. İbn Hacer, *Feth*, I, 120; Aynî, *Umde*, I, 278. Ayrıca Kirmânî'nin açıklamalarından "صلى" kelimesinin onun esas aldığı metinde mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Kirmânî, I, 222. Hadis için bkz. Buhârî, İmân, 30.

²⁴ İbn Receb el-Hanbelî, *Fethu'l-Bârî*, I, 178; Ayrıca Kastallânî (923/1517) ve Ensârî (926/1519) de bazı nüshalardan "صلى" lafzının düştüğünü belirtmiştir. Bkz. Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî li Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Abdülazîz el-Hâlidî, I – XV, 2. bs., Beyrut, 2009, I, 183. Ensârî, *Tuhfetü'l-Bârî bi Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî*, tsh. Muhammed Ahmed Abdulazîz Sâlim, I-VII, 1. bs., Beyrut, 1425/2004, I, 61.

²⁵ Bkz. Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, Bulak, Mısır, 1311, I, 17.

²⁶ İbn Hacer, a.g.y.; Aynî, a.g.y.

²⁷ Gürânî, *el-Kevser*, V, 300.

²⁸ İbn Hacer, *Feth*, III, 106; Aynî, *Umde*, VI, 327; Ayrıca bkz. Kirmânî, XII, 4.

²⁹ Bkz. Kastallânî, *İrşâd*, VI, 151. Ayrıca bkz. Buhârî, *Sahîh*, (Bulak), III, 183.

"اجعلوا من صلاتكم في بيوتكم " Gürânî hadisini "من صلاتكم..." şeklinde takdim - te'hirle zikretmiştir.³⁰ Bu nüsha farklılığı Kastallânî'nin şerhinde bulunmamaktadır.³¹ Ancak Gürânî'nin takdim ve te'hirle zikrettiği rivayet, İbn Battal (449/1057)'in şerhindeki Buhârî metni ile benzerdir.³²

el-Kevseru'l-Cârî'de nüsha farklılıklarına dair verilen bilgilerin bir kısmı diğer şerhlerde bulunmadığı gibi *el-Câmiu's-Sahîh*'in bulak baskısında da mevcut değildir. Mesela, *İmân* bölümünün 33. konusunu "باب زيادة الإيمان" şeklinde takdim eden Gürânî, bazı nüshalarda ziyâde olarak "ونقصانه" kelimesinin vârid olduğunu belirtmiştir.³³ Kirmânî, İbn Hacer, Aynî ve Kastallânî; "باب زيادة الايمان ونقصانه" şeklinde zikrettikleri konu başlığında Gürânî'nin Buhârî metni olarak kayd ettiği rivayetten bahsetmemişlerdir.³⁴ Ayrıca bu nüsha farklılığı *Sahîh*'in Bulak baskısında da bulunmamaktadır.³⁵

Yine *İlim* bölümündeki "باب من توك بعض الاختيار مخافة أن يقصر فهم الناس عنه فيقوعوا" "باب من توك بعض الاختيار مخافة أن يقصر فهم الناس عنه فيقوعوا" kelimesinin bazı nüshalarda "الأخبار" lafzıyla rivayet edildiği belirtilmiştir.³⁶ Bu şekildeki bir rivayet farklılığı İbn Hacer, Aynî ve Kastallânî'nin şerhlerinde bulunmadığı gibi *Sahîh*'in Bulak baskısında da mevcut değildir.³⁷

Gürânî'nin diğer şerhlerde bulunmayan nüsha farklılıkları ile ilgili verdiği bilgiler önemli olmakla birlikte bunların kullanılmasında ve kayda geçilmesinde ihtiyatla yaklaşılması gerekmektedir. Zira Gürânî'nin nüsha farklılıkları ile ilgili verdiği bilgilerin bir kısmı diğer şerhlerdeki açıklamalarla çelişmektedir.³⁸ Mesela, "قوموا فلأصلي لكم" hadisindeki "فلأصلي" kelimesinin Keşmîhenî rivayetinde lam'ın fethası ve sâkin "ي" ile nakledildiği ve bu okuyuş için bir vecih bulunmadığı

³⁰ Gürânî, *el-Kevser*, II, 114; *el-Kevseru'l-Cârî*, Ayasofya, vrk. 80^a.

³¹ Bkz. İbn Hacer, *Feth*, I, 630; Kastallânî, *İrşâd*, II, 93.

³² Bkz. İbn Battal, II, 86.

³³ Gürânî, *el-Kevser*, I, 109.

³⁴ Kirmânî, I, 231; İbn Hacer, *Feth*, I, 127; Aynî, *Umde*, I, 295; Kastallânî, *İrşâd*, I, 189; Ensârî, *Tuhfe*, I, 64.

³⁵ Buhârî, *Sahîh*, (Bulak), I, 17.

³⁶ Gürânî, *el-Kevser*, I, 260 (Ayasofya, vrk. 36^b); Bab başlığı için bkz. Buhârî, *İlim*, 48.

³⁷ Buhârî, *Sahîh*, (Bulak), I, 37. Bkz. İbn Hacer, *Feth*, I, 271; Aynî, *Umde*, II, 173; Kastallânî, *İrşâd*, I, 328. Ayrıca Bkz. Kirmânî, II, 153; Ensârî, *Tuhfe*, I, 141.

³⁸ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, IV, 497; krş. Buhârî, *Sahîh*, (Bulak), III, 89; İbn Hacer, *Feth*, IV, 517; Aynî, *Umde*, X, 71. Ayrıca bkz. Kirmânî, X, 86, Kastallânî, *İrşâd*, V, 223.

belirtilmiştir.³⁹ İbn Hacer, bazılarının Keşmîhenî'nin mezkûr kelimeyi "فَأَصَلَّ" şeklinde rivayet ettiğini söylediklerini fakat bunu sahih nüshalarda tesbit edemediğini belirtmiştir.⁴⁰ Gürânî'nin Keşmîhenî'ye atıfla zikrettiği bilgiler, İbn Hacer'in açıklaması ile çelişmektedir. Ayrıca "فَلَأَصَلِّي" okuyuşunun gramer açısından izahında Kirmânî, Aynî ve Kastallânî detaylı açıklama zikretmişler ve bu okuyuşu Keşmîhenî'ye nisbet etmemişlerdir.⁴¹

Diğer taraftan *el-Kevseru'l-Cârî*'de bazen nüsha farklılığından bahsedilmeksizin Buhârî rivayetleri farklı lafızlarla nakledilmiştir.⁴² Bunların rivayet farklılığı mı, yoksa istinsâh hatası mı olduğu noktasında bir kanaate ulaşmak için yapılan araştırmalarda, bir kısmının rivayet farklılığından kaynaklanmadığı tesbit edilmiştir. Mesela, *Edeb* bölümünde "فَيَعِينُ ذَا الْحَاجَةِ الْمَلْهُوفِ" hadisindeki "فَيَعِينُ" kelimesi, emr-i gâib sigası ile "فَلْيَعْنِ" şeklinde kayd edilmiştir.⁴³ Şerhlerde bu kelime "فَيَعِينُ" şeklinde zikredilmiş ve nüsha farklılığından bahsedilmemiştir.⁴⁴ Ayrıca mezkûr rivayetteki "فَلْيَعْنِ" lafzı, hadisin diğer rivayetlerinde de tesbit edilememiştir. *el-Kevseru'l-Cârî*'de farklı lafızlarla nakledilen Buhârî metnindeki bazı değişikliklerin kaynağının tesbiti ve bu konunun vuzûha kavuşması, ancak Gürânî'nin eserinin bütün nüshalarının karşılaştırıldığı bir tahkik çalışmasından sonra mümkün olacaktır.

Matbû nüshada bir takım hatalarla karşılaştığımızdan dolayı yukarıdaki misallerde genellikle *el-Kevseru'l-Cârî*'nin matbû neşri ile Ayasofya nüshası karşılaştırılarak değerlendirme yapılmıştır. Ancak metinlerdeki birkaç harf değişikliği ile ilgili farklılıklarda kat'î bir ifade kullanmak için iki nüshadan elde edilen verilerin tam anlamıyla yeterli olduğu söylenemez. Çünkü bazı lafız farklılıklarının istinsâh hatası olması mümkündür. Dolayısıyla şu an itibarıyla tek bir nüshaya göre yayımlanan *el-Kevseru'l-Cârî*'nin bütün yazma nüshalarının karşılaştırılarak yeni bir neşrinin yapılması neticesinde, bazı istinsah hataları

³⁹ Gürânî, *el-Kevser*, II, 68.

⁴⁰ İbn Hacer, *Feth*, I, 584.

⁴¹ Bkz. Kirmânî, IV, 41; Kastallânî, *İrşâd*, II, 44.

⁴² *Salât* bölümünün 48. konusu olan "...باب هل تنبش قبور مشكري الجاهلية" başlığında yer alan "مشركي" "المشركين" lafzıyla nakletmiştir. Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, II, 106; krş. Kirmânî, IV, 80; İbn Hacer, *Feth*, I, 624; Kastallânî, *İrşâd*, II, 86.

⁴³ Gürânî, *el-Kevser*, IX, 423; Ayasofya, no: 686, vrk. 404^b; Bkz. Buhârî, *Edeb*, 33.

⁴⁴ İbn Hacer, *Feth*, X, 462; Kastallânî, *İrşâd*, XIII, 49.

düzeltilbileceği gibi, aynı zamanda lafzî rivayete ehemmiyet vermeyen ve bir çok hadisi mana ile rivayet eden Gürânî'nin Buhârî metinlerini tesis ederken gramer ve muhtevâyâya göre bir takım değişikliklerde bulunup bulunmadığı da ortaya çıkacaktır.

Gürânî'nin İbn Hacer, Aynî ve kendisinden sonraki Kastallânî'nin açıklama yapmadığı yerlerde Buhârî nüshaları ile ilgili verdiği bilgiler orijinallik açısından kayda değer tesbitlerdir. Hatta bunların bir kısmının *el-Câmiu's-Sahîh*'in Bulak baskısında bulunmayan farklılıkları yansıtması bir takım tereddütleri oluştursa da, bir kısmının İbn Battal veya İbn Receb el-Hanbelî'nin şerhlerindeki metinlerle benzerlik arz etmesi, bu bilgilerin güvenilirlik derecesini artırmakta ve diğer şerhlerle mukâyeseli olarak kullanılabilirliğini göstermektedir.

B. Bab Başlıklarına Bakışı

Yukarıda da belirtildiği gibi Buhârî'nin kitabı sahîh hadis kitabı hüviyetinin yanı sıra bab – hadis münâsebetiyle haklı bir şöhrete kavuşmuş ve *el-Câmiu's-Sahîh*'e yönelik çalışmalarda konular ve bunların delili olan hadisler arasındaki bağlantıların tesbitine ehemmiyet verilmiştir.⁴⁵ Hadisler ve tercemeler arasındaki bağlantıların ortaya çıkarılması için şerhlerde ve müstakil çalışmalarda önemli bir gayret sarfedilmiş ve epeyce mesafe kat edilmişse de, konunun tam anlamıyla vuzuha kavuşturulduğunu söylemek mümkün değildir.⁴⁶ Zira özellikle konu başlığı ile irtibatlandırılmasında problemlerle karşılaşılacak yerlerde biri olumlu diğeri olumsuz iki farklı bakış açısı ortaya çıkmıştır.

Buhârî'nin uyguladığı bab sistemini başarılı bulan şârihler, lugat, gramer, belâgat, usûl-ü fıkıh ve hadis ilimlerinden faydalanarak hadislerle konular arasındaki münâsebeti tesbit etmeye çalışmışlardır. Tabi ki, tercemeler ile bunların delili olan hadisler arasındaki bağlantıların tespiti şârihlerin ve bu konuyu inceleyen araştırmacıların fıkıh ve rivâyet ilimlerindeki vukûflarına göre farklılık arz etmektedir. Her hadisin konu başlığı ile bir bağlantısının bulunduğunu ve bu

⁴⁵ Bkz. Toksarı, Ali, “*Sahîhu'l-Buhârî'nin Bab Başlıklarının Özellikleri ve Değeri*” Büyük Türk – İslam Bilgini Buhârî; Uluslar Arası Sempozyum, 18-20 Haziran 1987, (ed. Ahmed Hulûsi Köker), Erciyes Üniversitesi Tıp Tarihi Enstitüsü, Kayseri, 1996, s. 110-111.

⁴⁶ Bkz. Sezgin, M. Fuad, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, İstanbul, 1956, s. 69-82. Sezgin'e göre Buhârî'nin bab başlıkları ve hadisler arasındaki münâsebetin tam olarak ortaya çıkarılamaması, bablarının tanziminde Buhârî'nin kendinden önceki musannefata tabi olmasıyla ilişkilendirilmemesinden kaynaklanmaktadır. Sezgin, a.g.e., s. 69.

bağlantıların ortaya çıkarılmasının da maharet işi olduğunu belirten Gürânî, bab - hadis münasebetindeki değerlendirmelerin şârihlere göre değiştiğine ve bu husustaki tespitlerin şârihlerin istinbât gücünü gösterdiğine işaret etmiştir.⁴⁷ Hatta bu manada bab – hadis münâsebetinde lafızcı bir yaklaşım sergileyen İsmâîlî (371/982) ile zaman zaman İbn Battal (449/1057) ve Kirmânî (786/1384) şerhte sık sık tenkid edilmiştir. Ayrıca hadislerden bazılarının tercemelerle irtibatının tesbit edilemediği yerlerde dolaylı bir münâsebeti veya başlıktaki âyetle yahut babdaki diğer hadislerle bağlantılı olmasını yeterli gören İbn Hacer'in metodunu Gürânî şöyle tenkid etmiştir: "Bazıları babdaki her hadisin tercemeye delâletinin gerekli olmadığını hatta hadislerden birinin başlıktaki hükmün delili olmasının yeterli olabileceğini söylemektedirler. Hâlbuki, terceme hüküm; babların altında bulunan hadisler ise, bu hükümlerin delilidir. Bundan dolayı her hadisin bir yönüyle tercemeye delâlet etmesi gerekmektedir." *Bed'ü'l-vahy* bölümünün ikinci hadisinde serd edilen bu tenkidlerde Gürânî daha da ileri giderek kendisinin ortaya koyduğu tevcîhi istihrâc edemeyenlerin (İbn Hacer'in) böyle bir te'vîle başvurduğunu belirtmiştir.⁴⁸ Gürânî'ye göre, *Sahîh*'deki hadislerin bazısının bab başlığı ile ilgisi açık olmakla beraber bazılarında bu bağlantı gizli olabilmektedir. Dolayısıyla her hadis gizli veya açık bir şekilde bab başlıklarındaki hükümlere delâlet etmektedir. Bu bağlantılar açık ve gizli delâlet şeklinde ortaya çıkarılmalıdır.⁴⁹

1. Hadislerin Konularla Uyumuna ve Buhârî'nin İstinbâtına Yaklaşımı

Buhârî'nin sahîh rivayetleri toplamak gayesiyle telif ettiği *el-Câmîu's-Sahîh*'de hadislerden elde ettiği hükümleri bab başlıklarında dile getirmesi, hadislerin teşrî değeri açısından önem arz etmektedir. Bir yönüyle hadislerdeki fikhî hükümleri gösteren bab başlıkları diğer bir yönüyle de Buhârî'nin istinbâtını ve fikhî görüşlerini yansıtmakta ve Buhârî'nin fikhçiliği hakkında önemli bilgiler vermektedir. Hatta Buhârî'nin bu yönü şu cümlelerle ifade edilegelmiştir; *فقہ البخاري* "في تراجمه"⁵⁰ *"Buhârî'nin fikhî, konu başlıklarında/tercemelerdedir."*

⁴⁷ *Gürânî, el-Kevser*, I, 36.

⁴⁸ *Gürânî, el-Kevser*, I, 36; krş. İbn Hacer, *Feth*, I, 26-27. Bkz. *Gürânî, el-Kevser*, III, 254.

⁴⁹ *Gürânî, el-Kevser*, I, 36.

⁵⁰ İbn Hacer, *Hedyü's-Sârî*, Kahire, 2. bs., 1988, s. 16, *Feth*, I, 293.

Yukarıdaki meşhur sözden de anlaşıldığı gibi, *el-Câmiu's-Sahîh*'deki konu başlıkları için genel manada terceme tabiri kullanılmaktadır. Ancak *Sahîh*'deki konu başlıklarının bir kısmı Buhârî'nin fikhî görüşlerinden ibaret değerlendirmeler, bir kısmı da âyet, muallak haber ve fukahanın açıklamalarından müteşekkil mufassal metinlerden oluşmaktadır. İstinbat ifadeleri ve menkûlâtın iç içe girdiği başlıklardaki muallak haberler, âyetlerin tamamı veya bir kısmı zaman zaman terceme olarak nitelendirilmektedir.⁵¹ Gürânî, Buhârî'nin istinbatını gösteren ifadeler ile menkûlâtı içeriklerine göre inceleyerek bu iki bilgi türünü birbirinden ayrı mütâlaa etmektedir. Ona göre Buhârî'nin fikhî görüşlerini ifade eden kısımlar terceme, muallak haberler ve âyetler de fikhî açıklamaların delili olup tercemeye dahil değildir. Hatta bu manada şerhin çeşitli yerlerinde zikredilen şu ifadeler önem arz etmektedir; “*Buhârî, tercemelerdeki istinbatını önce muallak haberlerle, daha sonra da müsned hadislerle teyid ederek istidlâlde aşağıdan yukarıya yükselen bir metod uygulamaktadır.*”⁵² Gürânî'nin bu açıklamalarından anlaşılan Buhârî, tercemelerde ortaya koyduğu hükümleri öncelikle başlıklarda zikrettiği âyetler ve muallak haberlerle daha sonra da müsned hadislerle teyid etmektedir. Dolayısıyla Buhârî'nin fikhî görüşlerinden oluşan tercemeler, hem âyetler ve muallak haberler hem de babdaki müsned hadislerle bağlantılıdır.

Gürânî'nin hüküm ve delil olarak değerlendirdiği ayrıma göre, bab başlıklarının iki yönü bulunmaktadır. Birincisi Buhârî'nin fikhî görüşlerini yansıtan tercemeler, ikincisi de tercemedeki hükmü desteklemek için zikredilen âyet, muallak haber ve muhaddisler ile fukahanın görüşlerinin nakledildiği metinlerdir.⁵³ Mesela, *namaz imandandır*⁵⁴, *îmânın ziyadesi*⁵⁵ ve “*zekat imandandır*”⁵⁶ konularında “وقول الله تعالى” “Allah Teâlâ'nın sözünde” diye başlayan ifadelerle âyetler zikredilmiştir. Gürânî, konu başlıklarından sonra zikredilen âyetlerin yeni bir cümle olduğunu ve

⁵¹ Şârihlerin bazı âyetleri ve muallak haberleri tercemeden saymalarının sebebi, Buhârî'nin kendi görüşünü kısa ifadelerle anlattığı bab başlıklarında görülmektedir. Zira Buhârî istinbatını kısa ifadelerle dile getirince babdaki hadislerin bir kısmının terceme ile irtibat kurulmasında zorlukla karşılaşmaktadır. Şârihler de âyet veya muallak haberler ile terceme arasında irtibat kurarak bazı yerlerde âyet veya muallak haberleri tercemeden saymışlardır.

⁵² Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, VI, 15.

⁵³ Gürânî'nin bab başlıklarındaki terceme ve muallak haberler arasında uyguladığı ayırım için bkz. bu Tez, “*Bab Başlıklarındaki Muallak Rivayetler*”.

⁵⁴ Buhârî, *Îmân*, 30.

⁵⁵ Buhârî, *Îmân*, 33.

⁵⁶ Buhârî, *Îmân*, 34.

tercemelerin delili olduğunu belirtmiştir.⁵⁷ Öte yandan Kirmânî başta olmak üzere İbn Hacer ve Aynî ise, âyetleri terceme olarak değerlendirmişler bir diğer ifade ile tercemenin içerisinde mütâlaa etmişlerdir.⁵⁸

Gürânî, bab başlıklarında İbn Hacer ve Aynî gibi şârihlerin dile getirmediği bir ayrım üzerinde durmakta ve terceme ile diğer menkûl bilgileri hüküm ve delil açısından ele alarak fikhî bir yaklaşım sergilemektedir. Hâlbuki diğer şârihler, âyetleri ve muallak haberleri bazen tercemeden saymakta bazen de tercemenin delili olarak değerlendirmektedirler. *el-Câmiu's-Sahîh*'deki tartışmalı konuların terceme – âyet bağlamında farklı bir bakış açısıyla ele alınması ve müsned hadislerden ziyâde âyetler ve muallak haberler ile istidlâle dikkat çekilmesi, Buhârî'nin usûlcü yönünün tanıtılması açısından önem arz etmektedir. Ancak muhtevâ itibariyle çok farklı özellikleri taşıyan konu başlıkları için toptancı bir yaklaşımla ortaya konulan yukarıdaki taksîmin *Sahîh*'deki bütün konu başlıklarında uygulanmasında bir takım problemlerle karşılaşılması muhtemeldir. Bu konunun müstakil çalışmalarda detaylı bir şekilde incelenip geçerlilik düzeyinin tesbit edilmesi gerekmektedir.

a. Hadislerin Bab Başlıkları ile Münâsebeti Konusunda Açıklamaları

Her hadisin konu başlığı ile bir irtibatının bulunduğunu düşünen Gürânî, hadislerin tercemeyle ilgisini genelde delâlet ve münâsebet gibi tabirle izah etmiş diğer taraftan bab başlığı ile irtibâtı açık olan hadislerin münâsebetini zâhir, irtibâtı gizli olan hadislerdeki bağlantıyı da hafî olarak nitelemiştir. Onun bab – hadis münâsebetini izah etmekte kullandığı bu lafızlar daha önceden İbnü'l-Müneyyir (683/1284) ve İbn Hacer tarafından istimâl olunan tabirlerdir.⁵⁹

Şerhte konu ile bağlantısı açık olan hadislerin bir kısmındaki münâsebet aşağıda belirtilecek olan tabirlerle izah edilirken, bir kısmında da bab – hadis münâsebetinin izahına gerek görülmemiştir. Mesela, *Salât* kitabının başındaki bazı

⁵⁷ Gürânî, *el-Kevser*, I, 103, 109, 113.

⁵⁸ Bkz. Kirmânî, I, 220, 237; İbn Hacer, *Feth*, I, 119, Aynî, *Umde*, I, 274, 295, 302. İbn Hacer, *Îmân* bölümünün 34. konusundaki âyetin tercemeye delalet ettiğini söylemektedir. Bkz. İbn Hacer, *Feth*, I, 131. İbn Hacer âyetleri bazen tercemenin içerisinde değerlendirmektedir. Bkz. İbn Hacer, *Feth*, I, 119. Gürânî'nin bab başlıklarındaki âyetleri tercemedeki hükmün delili olarak değerlendirildiği konular için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 138, 140, 160, X, 444.

⁵⁹ Bkz. İbn Hacer, *Hedyü's-Sârî*, s. 15; İbnü'l-Müneyyir, *el-Mütevârî 'alâ Ebvâbi'l-Buhârî*, Ali Hasan Ali Abdulhamîd, 1. bs., Beyrut, 1411/1990., s. 37; Bilen, Mehmet, *İbn Hacer'in Buhârî'ye Yöneltilen İtirazlara Verdiği Cevaplar*, Basılmamış Doktora Tezi, Ank.Ü.S.B.E., Ankara, 2004, s. 72-73.

konularda bab – hadis münâsebetine dair açıklama zikredilmemiştir. Bu konulardaki cümleler hadislerin içerisinde zikredilen ifadelerin aynısıdır. Hadislerin konu başlığı ile bağlantısı çok açık olduğundan dolayı yalnızca hadislerin izahıyla iktifâ edilmiştir.⁶⁰

Bab – hadis münâsebeti açık olan konuların bir kısmında “*bu hadis tercemeye delâlet eder*” veya “*hadisin tercemeye delâleti zâhirdir*”⁶¹ yahud “*hadisin tercemeyle münâsebeti zahirdir*”⁶² veyahud da “*hadisin bu babda zikredilmesinin sebebi*”⁶³ gibi tabirlerle hadislerin konu ile bağlantısının izahından verâste olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca birkaç hükmü içeren başlıklarda da hükümler tefrik edilerek hadislerin başlıkla olan bağlantısı ayrı ayrı ele alınmıştır.⁶⁴ Bazen de hadislerin belli konularda zikredilmesinin sebepleri izah edilmiştir. Mesela, *Helal bellidir, haram belidir, bu ikisi arasında şüpheliler vardır*⁶⁵ ve *dokumacının zikri*⁶⁶ konularında hadislerin bu başlıkların altında derc edilmesinin sebepleri üzerinde durulmuştur.

Hadislerin konu ile bağlantısı bazen “*bu cümle tercemeye delalet eder*” şeklindeki tabirlerle özellikle konu ile irtibatlı olan kısımlar belirtilerek beyan edilmiştir.⁶⁷ Mesela, “*İblis’in ve askerlerinin sıfati*” isimli başlıkta ısrarla namaz kılanın önünden geçmek isteyen kimse için “*فليقاتله فإنه شيطان*” “İsrar ederse, onunla dövüşsün. Çünkü o ancak bir şeytandır” cümlesinin ve yine aynı konudaki Rasûlullah (s.a.)’ın hanımlarından Safiyye ile yürürken iki sahâbînin onları görünce hızla yürümeleri üzerine; “*على رسلكما إنها صيفة بنت حبي*” “Ağır olun! (yanımdaki) bu kadın Safiyye binti Huyeyy’dir” hadisi ile “*فإن الشيطان يجري من الإنسان مجرى الدم*” “Şüphesiz şeytan insanın kanının aktığı yerden akar” kısımlarının konu başlığı ile ilgili olduğu tasrih edilmiştir.⁶⁸ Yine “*Kible hakkında rivayet edilen hadislerin ve unutarak kableden başka bir yöne kılınan namazın iadesini gerekli görmeyenlerin*

⁶⁰ *Salât* kitabının başındaki ilk yirmi konusundan 2, 7, 8, 9, 12, 13, 15, 19. bablarda hadislerin konu ile bağlantısı açıklanmış diğer konularda bu hususa değinilmemiştir.

⁶¹ Bkz. *Gürânî, el-Kevser*, IX, 398; XI, 79.

⁶² Bkz. *Gürânî, el-Kevser*, XI, 167.

⁶³ Bkz. *Gürânî, el-Kevser*, IV, 495; VI, 152. Bazen de hadislerin bazı bölümlerde zikredilmesinin sebepleri üzerinde durulmuştur. Bkz. *Gürânî, el-Kevser*, X, 8.

⁶⁴ Birkaç hükmü içeren bablar için bkz. *Gürânî, el-Kevser*, I, 121, II, 158.

⁶⁵ *Gürânî, el-Kevser*, IV, 359; Bkz. *Buhârî, Buyû*, 2.

⁶⁶ *Gürânî, el-Kevser*, IV, 389. Bkz. *Buhârî, Buyû*, 31.

⁶⁷ Bkz. *Gürânî, el-Kevser*, II, 90; III, 43, 44, 174; IV, 496; VI, 74, 116, 279; IX, 142, 195, 460;

⁶⁸ *Gürânî, el-Kevser*, VI, 204, 208. Hadisler için bkz. *Buhârî, Bedu'l-halk*, 11.

"*babi*" konusunda kıblenin değişmesini anlatan hadisteki *فاستقبلوها وكانت وجوههم إلى الشام* "fastıbluha ve kanat ve cihetine yöneliniz (dedi). Cemaatin yüzleri Şam tarafında iken, (bu emir üzerine) Ka'be tarafına döndüler" cümlesinin başlıktaki hükme delâlet ettiği belirtilmiştir.⁶⁹

Şerhte "*bu cümle tercemeye delâlet eder*" şeklindeki başlıkların bir kısmında Buhârî'ye yöneltilen itirazlara cevap verilmiştir. Gürânî hadisle bab başlığı arasında açık bir bağlantıyı tesbit ettiği yerlerde ihtilaflara fazla girmeden Buhârî'nin istinbâtını gösteren cümlelere dikkat çekerek hadisin konu ile bağlantısını açıklamıştır. Mesela, "*bir şahıs, (başkasının) duvarı(nı) yıktığı zaman, benzerini bina etsin*" konusunda İsrâiloğullarından Cüreyc isimli rahibin mabedinin yıkılmasını anlatan bir haber bulunmaktadır. Bu haberin sonunda fâcire bir kadının iftirası sebebiyle rahibin evini yıkan halk, yaptıklarının hatalı olduğunu anlayınca rahibe giderek ona altından bir ma'bed yapmayı teklif etmişler rahib ise, "لا إلا من طين" "Hayır, ancak (eskisi gibi) kerpiçten yapın" demiştir.⁷⁰

Kirmânî, "Bizden evvelkilerin kanunu, bizim de kanunumuzdur" kaidesine mebnî bu hadisle delil getirildiğini fakat Buhârî'nin istidlâlinde düşünülmesi gerektiğini belirtmiştir. Diğer bir ifadeyle, Kirmânî, Buhârî'nin tercemede ortaya koyduğu hüküm için bu hadisi yeterli görmemektedir. Ona göre, bizim şeriatimizde benzerlik, yalnızca misli ile tazmin edilen eşyalarda geçerlidir. Hâlbuki duvar kıymetine göre tazmin edilen (mütekavvim) mallardandır, mislî mallardan değildir. Mütekavvim mallarda tazmin karşılıklı rızaya dayanır. Bunda niza yoktur."⁷¹ Dolayısıyla rahibin sözünden bab başlığındaki *bir şahıs duvarı yıktığı zaman benzerini yapsın* hükmü çıkartılamaz. Çünkü duvar mütekavvim mallarından olup kıymeti veya misli ile tazmin edilmesi karşılıklı rızaya dayanır. Mislî mallarda olduğu gibi yalnızca benzerinin yapılması zorunlu değildir.

Gürânî'ye göre, (Kirmânî'nin söylediğinin aksine) rahibin "kerpiçten yapın" sözü tercemeye delâlet etmektedir. Çünkü İmam Şâfiî ve Ebû Hanîfe de benzerliğe

⁶⁹ Gürânî, *el-Kevser*, II, 90. Hadis için bkz. Buhârî, *Salât*, 32. *Bütün işlerde yumuşaklık* konusunda Bedevinin mescidde bevl ettiğini anlatan hadiste Rasûlullah (s.a.)'ın sahâbîlere söylediği "لا ترموه" "bevl etmesini engellemeyin" sözünün konu başlığındaki hükme delalet ettiği belirtilmiştir. Gürânî, *el-Kevser*, IX, 425.

⁷⁰ Buhârî, *Mezâlim*, 35.

⁷¹ Kirmânî, XI, 38.

riâyetin mümkün olduğu yerlerde aynı şekilde hükmetmişlerdir. (Kirmânî'nin) "Duvarın kıymeti ödenir" diyerek Buhârî'ye yönelttiği itiraz sâkıt olmuştur."⁷² Duvar değer biçilen mallardan olsa da benzeri ile tazmîni mümkün olduğu için mislî ile tazmin edilebilir. Gürânî, Buhârî'nin ortaya koyduğu hükmü iki mezheb imamının görüşüyle destekleyince tartışma lüzûmu görmemiştir.⁷³

b. Bab Başlığı ile İrtibâtı Tesbit Edilemeyen Hadisler Konusunda Yorumu

Yukarıda da belirtildiği gibi konu başlıkları ile babdaki hadislerin içeriği arasında bazen açık bir irtibat bulunmamaktadır. Gürânî, başlıktaki hükümle açık bağlantısı bulunmayan hadislerin delâletini gizli (hafî) olarak nitelemiş ve sık sık "Bu, Buhârî'nin gizli bir şekilde istidlâl etmekteki metodudur"⁷⁴ veya "delâletinde gizlilik olan (haberlerle) istidlâl etmektedir"⁷⁵ dedikten sonra hadislerle konu başlığı arasındaki gizli bağlantıyı açıklamıştır.

Bab - hadis münâsebeti açık olmayan yerlerde zaman zaman Buhârî'ye tenkidler yöneltilmektedir. Bu hususta Buhârî'yi en çok tenkid edenler arasında İsmâilî, Mühelleb, İbn Battal ve Kirmânî öne çıkan isimlerdir.⁷⁶ Gürânî, hadislerin konularına göre taksimi meselesinde çoğu zaman Buhârî'nin tasnifini isabetli bulmakta ve musannife yöneltilen tenkidlere onun istinbattaki maksadını, hadisler veya konu başlıklarındaki dil ve muhtevâ unsurlarını dikkate alarak, hatta bazen usûl-ü fıkıh kurallarını uygulayarak cevap vermektedir. Şerhteki çeşitli misalleri bir araya getirdiğimiz zaman hadislerle bablar arasındaki gizli irtibatın tesbitinde başlıca şu hususiyetlerin dikkate alındığını görmekteyiz.

⁷² Gürânî, *el-Kevser*, V, 148-149.

⁷³ Aynî, Kirmânî'nin açıklamasını naklettikten sonra şöyle bir açıklama zikretmiştir: "Bizden öncekilerin şeriati, Allah aksini belirtmediği müddetçe, bizim için de geçerlidir. Duvar odundan olursa kıymetli mallardandır (değeri verilir.) Kerpiç veya taştan olursa, mislinin îadesiyle beraber bina yapılır." Aynî, X, 360; İbn Hacer de İbnü'l-Müneyyir'den nakille hadisteki "kerpiçten yapın" cümlesinin tercemeye delâlet ettiğini belirtmiş ancak mezheplerin konuyla ilgili açıklamalarını Gürânî gibi Buhârî'nin istinbâtına delil göstermemiştir. İbn Hacer, *Feth*, V, 151.

⁷⁴ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 177, 187; III, 292, 337, 377, 451, 460.

⁷⁵ Gürânî, *el-Kevser*, X, 21, 127.

⁷⁶ Buhârî'ye yöneltilen itirazlar ve Gürânî'nin cevapları için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 501; II, 112; III, 342; IV, 396, 501; V, 82, 410; VI, 15, IX, 509.

1. Buhârî'nin fikhî görüşü ve maksadı dikkate alınarak izah edilen konu başlıkları

Bab – hadis münâsebetini daha ziyade lafzî bir bağlantı olarak algılayan şârihler ve bazı mütehasıslar, kelime ve cümlelerin lafız yönüyle uyumuna önem vermekte ve böyle bir benzerliğin görülmediği bablarda sık sık Buhârî'yi tenkid etmektedirler. Gürânî hadisle konu başlığı arasında açık bir uyumsuzluğun söz konusu olmadığı yerlerde bir nev'i hadislerin yorumu olan tercemeleri Buhârî'nin okuyucuya ulaştırmak istediği maksad doğrultusunda açıklamakta ve Buhârî'nin fikhî görüşlerini tesbit etmeye çalışmaktadır.

Mesela, “*Bir kimse, üç gün veya bir ay yahut bir yıl sonra çalıştırmak için bir insanı işçi olarak tutsa, bu caiz olur...*” konusunda Rasûlullah (s.a.) ve Ebû Bekir (r.a.)'in Medine'ye hicrette rehberlik yapması için anlaştıkları Beni'd-Dîl kabilesinden bir adam ile üç gün sonra Hira mağarasında buluşmalarını anlatan bir haber nakledilmiştir.⁷⁷ İsmâilî, hadiste işçinin amelinin tehir edildiğini gösteren bir ifade bulunmadığını ileri sürerek Buhârî'nin istinbâtını yetersiz görmüştür. Ona göre, Rasûlullah (s.a.) rehberi kiraladığı zaman develeri ona vermiştir. Bu da Buhârî'nin tercemede belirttiğinin aksine, kiralama sürecinin develerin rehberine teslim edilmesiyle başladığını göstermektedir. Dolayısıyla bu hadisin muhtevasından işçinin amelinin tehir edilmesi hükmü çıkartılamaz. Fakat Gürânî, rehberin yolculuk için kiralandığını, bu arada develerin ona emanet verildiğini belirterek Buhârî'ye yöneltilen itirazın geçersiz olduğunu söylemiştir. Ayrıca mevzu bahis olan rivayetteki “*فأمناه وواعداه غار ثور بعد ثلاث ليال براحلتيهما* صباح ثلاث” “O ikisi (Rasûlullah (s.a.) ve Ebû Bekir), ona güvendiler (binek develerini ona teslim ettiler)⁷⁸ ve üç gece sonra sabah vaktinde develerle beraber hira mağarasında buluşmak üzere anlaşma yaptılar” cümlesi de develerin rehberine emanet olarak verildiğini göstermektedir.⁷⁹ Kısacası, önceden antlaşma yapılan rehber ile sözleşmenin gereği olarak üç gün sonra yolculuğa başlanmıştır. Gürânî'nin ortaya koyduğu yorumla beraber

⁷⁷ Buhârî, *İcâre*, 4.

⁷⁸ *Sahîh*'in bazı rivayetlerinde “فأمناه” lafzı bulunmamaktadır. Kastallânî bu ziyâde ile beraber zikretmiştir. Bkz. Kastallânî, *İrşâd*, IV, 223. Diğer taraftan “فأمناه” ifadesinden sonra bazı rivayetlerde “فندفعا إليه راحلتيهما” ziyâdesi bulunmaktadır. Bkz. Kastallânî, *İrşâd*, IV, 224. *el-Kevseru'l-cârî*'de bu kısım zikredilmemiştir. Gürânî, IV, 499.

⁷⁹ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 499.

Buhârî'nin istinbâtının yerinde olduğu görülüyor. Belki hadisten İsmâîlî'nin söylediği gibi bir hüküm çıkarmak zor olabilir. Ancak şunu unutmamak gerekir ki, Buhârî hadisten sonradan çalıştırılmak üzere işçi kiralamanın câiz olduğu hükmüne ulaşmıştır. Şârihlerden İbn Hacer ve Aynî de Buhârî'nin istinbâtını yerinde bulmuşlar ve Buhârî'nin istinbâtının aksini isbat eden bir delil bulunmamasına dayanarak İsmâîlî'nin itirazını geçersiz saymışlardır.⁸⁰

2. Bab – hadis münâsebetinde dil kurallarına bağlı çözümler

Zaman zaman konu başlıklarındaki kelime manaları ve cümlelerin gramer yapısı ile hadislerde anlatılan mefhûmun uyumlu olmadığı ileri sürülerek bazı yerlerde Buhârî'nin istinbâtına tenkidler yöneltilmiştir. Gürânî dil kurallarına bağlı açıklamalarıyla bab – hadis münâsebetindeki problemlere çözüm bulmaya çalışmıştır.⁸¹

Mesela, "باب من سمى النفس حيزاً" "*Nifâsa hayz ismini veren kimse*"⁸² konusundaki bir hadiste Rasûlullah (s.a.)'ın kendisiyle beraber yattığı bir sırada, hayız hâli kendisine arız olup hayız elbisesini giyen Ümmü Seleme'ye; "أُنْفِسْتِ" "nifaslandın mı?" diye sorduğu rivayet edilmektedir. Hadiste Rasûlullah (s.a.)'ın hayza nifas dediği anlatılırken, Buhârî bunun aksine *nifasa hayz diyenlerin babı* şeklinde bir başlık açmıştır. Gürânî hadis ile konu başlığı arasında olumsuz kanaat belirten şârihlerin açıklamalarını şöyle tenkid etmiştir; "Hattâbî, İbn Battâl ve daha başka kimseler, Rasûlullah (s.a.)'ın Ümmü Seleme'ye hitaben söylediği "أُنْفِسْتِ" kelimesinin "حِضْتِ" "hayız gördün" anlamında olduğunu ve tercemenin doğrusunun "باب من سمى الحيض نفاساً" "*hayza nifâs diyenlerin babı*" olması gerektiğini söylemişlerdir. Fakat bu onlardan (şârihlerin değerlendirmesinden) kaynaklanan bir hatadır. Zira Buhârî'nin kelamının takdîri "*hayız halinde kana nifâs diyenlerin babı*" şeklindedir." Bu açıklamada *hayz* lafzı hal olarak i'rab edilmiş, *kan* kelimesi de *semmâ* fiilinin birinci mef'ûlu olarak takdir edilmiştir. Bu takdire göre konu başlığının "nifâs lafzının hayız üzerine itlâkı" anlamında olduğunu belirten Gürânî,

⁸⁰ İbn Hacer, *Feth*, IV, 518; Aynî, *Umde*, X, 73, 74.

⁸¹ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, III, 342; krş. Kirmânî, I, 168-169; Gürânî, *el-Kevser*, I, 74; Kirmânî, I, 169.

⁸² Buhârî, *Hayz*, 4.

dil tahlili ile elde ettiği çözüm sayesinde Buhârî'nin ifadesinde değişiklik yapmadan bab – hadis münâsebetindeki problemi ortadan kaldırmıştır.⁸³

Yine *Uykunun ağır basmasından dolayı yatsı namazından önce uyuma babı* konusunda sahâbîlerin Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'i beklerken uyuduklarını anlatan bir hadisin konu başlığı ile uyumu meselesinde olumsuz kanaatler ileri sürülmüştür. Konuyla ilgili Abdullah İbn Ömer'den rivayet edilen hadiste şöyle anlatılmaktadır: “Rasûlullah Sallalâhu aleyhi ve sellem, bir gece yatsı namazından alikonularak, onu geciktirdi. O kadar ki, biz mescidde uyuduk, sonra uyandık, sonra yine uyuduk, sonra yine uyandık. Nihayet Nebî Sallalâhu aleyhi ve sellem yanımıza çıktı...”⁸⁴

Gürânî, Buhârî'nin istinbâtını dikkate alarak hadisteki “uyuduk, sonra uyandık” cümlesinin ağır bir uykuyu ifade ettiğini söylemiştir. Öte yandan Kirmânî, Arapların uyuklamaktan veya dalmaktan uyanmak için "استيقظ" fiilini kullandıklarını, bu sebeple hadiste anlatılan uykunun akli izâle edecek derecede bir uyku olmadığını belirtmiştir.⁸⁵ Babdaki hadisi hafif bir uykunun abdesti bozmamasına delil gösteren Kirmânî, bir açıdan Buhârî'nin görüşünün hatalı olduğuna işaret etmiştir. Buhârî'nin istinbâtının doğru olduğunu düşünen Gürânî, Kirmânî'nin açıklamasının hatalı olduğunu belirtmiş ve bunu şöyle izah etmiştir: “Yalnızca "استيقظ" “uyandık” fiili ağır bir uykuya dalmaya delalet etmeyebilir. Fakat "ثم رقدنا ثم استيقظنا" “sonra yine uyuduk, sonra yine uyandık” cümlesi sahâbîlerin ağır bir uykuya daldığını göstermektedir.”⁸⁶ Dolayısıyla hadisteki "استيقظ" fiili ile konu başlığındaki "غلبة النوم" ifadesi arasında çelişki bulunduğunu iddia eden Kirmânî'nin itirazı geçersizdir.

Dil kurallarına bağlı izahlarda Gürânî, genel olarak Buhârî'nin görüşlerini anlamaya yönelik bir tavır sergilemiş ayrıca Buhârî'ye yöneltilen tenkidlere verdiği cevaplarda da bab – hadis münâsebetinin sağlıklı bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlamaya çalışmıştır.

⁸³ Gürânî, *el-Kevser*, I, 452. Konuyla ilgili benzer örnekler için bkz. Buhârî, *Cenâiz*, 22; Gürânî, *el-Kevser*, III, 299.

⁸⁴ Buhârî, *Mevâkîtu's-salât*, 24.

⁸⁵ Kirmânî, IV, 193.

⁸⁶ Gürânî, *el-Kevser*, II, 238.

3. Bab – hadis münâsebetinin mefhûm kavramlarıyla izahı

Konu başlığı ile münâsebeti anlaşılamayan bazı hadislerde Gürânî, fıkıh usûlündeki mefhûm-u muvâfakat ve mefhûmu muhâlefet gibi kavramlardan istifâde etmiştir. Müellif bu metodu uyguladığı yerlerde hadislerin mefhûmu ile konu başlığı arasındaki irtibatı tesbit ederek bab – hadis münâsebetindeki problemlere farklı açılardan çözümler getirmiştir.

Mesela *Akrabalara zekat verme* konusunda iki hadis rivayet edilmiştir. Bunlardan birincisi Ebû Talha'nın bir bahçeyi akrabalarına bağışlamasını anlatan haberdur. Diğeri de İbn Mes'ûd'un hanımının sadakası ile ilgili uzun bir haberdeki Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'in: " ...زوجك وولدك أحق من تصدقت به عليهم " "...kocan ve oğlun, kendilerine tasadduk edeceğin kimselerden daha ziyâde (sadakaya) layıktır" hadisidir.⁸⁷ Bu hadisin konu ile bağlantısı noktasında çeşitli te'viller zikredilmiştir. Hadisin konu başlığı ile bağlantısının gizli olduğunu belirten Gürânî, mefhûmu'l-muvâfakat yöntemiyle hadis ile konu arasındaki bağlantıyı şöyle izah etmiştir; "sadakanın akrabalara verilmesi faziletli olunca, vâcib olan zekâtın da akrabalara verilmesi evleviyetle daha efdâldir. Ancak nafakası vâcib olan akrabalar bundan hariçtir. Zira zekat vermekteki illet, muhtâç olanların ihtiyacının giderilmesidir.⁸⁸ Gürânî'ye göre bu hadis, mefhûmu muvâfakatının delâleti ile, "zekatı yakın akrabaya verme"nin faziletine işaret etmek için zikredilmiştir. İbn Mes'ûd'un hanımının çocuklarına veya kocasına sadaka vermesinin fazileti ile ilgili hadisin zekat konusunda zikredilmesi nafakası vâcib olanlara zekât verilmesi anlamında değildir.

Yine *Namazda hayvan (aniden) kaçtığı zaman* konusunda iki hadis rivayet edilmiştir. Bunlardan birincisinde sahâbîlerden Ebû Berze'nin namaz kılarken binek hayvanının kaçması anlatılmaktadır. Haberde anlatıldığına göre, Ebû Berze kaçan hayvanın arkasından gitmiş ve hayvanı tuttuktan sonra namaz kıldığı yere arka arka yürümüş ve namazına devam etmiştir.⁸⁹ Bu hadisin babla münasebeti açıktır.

⁸⁷ Buhârî, Zekat, 44.

⁸⁸ Gürânî, *el-Kevser*, III, 460.

⁸⁹ Bkz. Buhârî, *el-Amelü fi's-Salât*, 11.

İkinci hadiste Hz. Âişe (r.a.), Rasûlullah Sallalâhu aleyhi ve sellem'in iki rek'atlık kusufla namazı kıldığını anlattıktan sonra şöyle buyurduğunu rivayet etmektedir: “Şübhesiz bunlar (güneş ve ay), Allah'ın âyetlerinden iki âyettir. Sizler bu (güneş ve aydaki) tutulmayı gördüğünüz zaman, sizden açılıncaya kadar namaz kılınız. Yemîn olsun ki, ben şu makamında bana va'd olunan her şeyi gördüm. Hatta namazda benim ileriye doğru gitmeye başladığımı gördüğünüz vakit de, ben cennetten bir salkım (üzüm) almak istediğimi görüyordum. Ve yine yemîn olsun ki, benim geriye çekildiğimi gördüğünüz zaman da, ben cehennemden bazısının diğer bazısını taarumar ettiğini görüyordum. Ve cehennemden içinde Amr İbn Luhayy'ı da gördüm ki, o putlar için hayvanları sâibe yapan (salıvermeyi ihdâs eden ilk) kimsedir.”⁹⁰

Buhârî'nin konu başlığı olarak zikrettiği namazda hayvanın kaçması ile ikinci hadisin sonunda anlatılan hayvanların putlara adanarak serbest bırakılma âdetini ortaya çıkaran Amr İbn Luhayy'ın cehennemde olması arasında açık bir bağlantı yoktur. Bundan dolayı şârihlerden İbn Hacer ve Aynî, Rasûlullah (s.a.)'ın namazda ileriye ve geriye doğru yürümesi ile hayvanı kaçan adamın namazda yürümesi arasında bir ilişki kurmuşlardır. Özellikle İbn Hacer, Rasûlullah (s.a.)'ın namazda yürümesi ile ilgili ikinci hadisin, namazda az bir şey ileri ve geri yürümenin delili olarak zikredildiğini belirtmiştir.⁹¹

Kirmânî'ye göre, ikinci hadisin bu babda îrad edilmesi, namazda ve namaz dışında hayvanların putlara adak olarak salık verilmesinin mezmûm bir davranış olduğunu göstermektedir.⁹² İbn Hacer, Kirmânî'nin açıklamasını tuhaf olarak nitelerken, Aynî bu yorumun uzak bir ihtimal olmadığını söylemiştir.⁹³ Gürânî öncelikle tercemedeki *infilât* ile hadisteki *tesyîb* kelimelerinin ayrı anlamlarda olup Kirmânî'nin yorumunu desteklemediğini belirtmiş⁹⁴ ve onu şöyle tenkid etmiştir:

⁹⁰ Bkz. Buhârî, el-Amelü fi's-Salât, 11.

⁹¹ İbn Hacer, *Feth*, III, 101.

⁹² Bkz. Kirmânî, VII, 27.

⁹³ İbn Hacer, *Feth*, III, 101; Aynî, *Umde*, VI, 320. Aynî, Kirmânî'nin yorumunu naklettikten sonra yukarıda İbn Hacer'den naklettiğimiz şekilde bu hadisin namazda yürümenin cevazı için nakledilmiş olabileceğini söylemiştir. Aynî, a.g.y.

⁹⁴ Tercemedeki “*infilât*” kelimesi “*hayvanın kendiliğinden kaçması*”, hadisteki “*tesyîb*” ise, hayvanın putlara adanarak salık verilmesi anlamındadır. Kirmânî bu iki kelimeyi aynı anlamda kullanmıştır. Gürânî, Kirmânî'nin hayvanın kendiliğinden kaçması anlamındaki *infilât* kelimesini, putlara adanan

“Hayvanların putlara adanarak otlaklara salınması cahiliye adetlerindedir. Böyle bir davranışın namazda yapılması tasavvur edilemez. Ayrıca bunun namazda veyahut namaz haricinde yapılması arasında fark yoktur. Akıllı kimse de böyle bir şey söylemez.” Kirmânî'nin tesbitlerini sert bir üslubla tenkid eden Gürânî hadisin bable münâsebetini şöyle açıklamıştır: “Hayvanların adak niyetiyle meraya salınmasını ihdas eden Amr İbn Luhay'ın cehennemde olması, bu davranışın mezmûm olduğunu göstermekte, bunun mefhûmu muhâlifinden de hayvanın kendiliğinden kaçıp başıboş kalması durumunda sahibinin sorumlu olmadığı anlaşılmaktadır. Zira hayvanın kaçmasında sahibinin rolü yoktur.”⁹⁵ Gürânî'nin ifade etmek istediği manayı biraz daha açacak olursak, Ebû Berze hadisi namazda da olsa kaçan hayvanın tutulmasının caiz olduğunu göstermekte, ikinci hadisin mefhumu muhâlifi de namazda kaçan hayvanların zararından sahibinin sorumlu olmadığına delâlet etmektedir.

Gürânî'nin Kirmânî'yi tenkid ederken ortaya koyduğu açıklamalar da zorlama gibi görünmektedir. Diğer taraftan İbn Hacer'in Rasûlullah (s.a.)'ın namazda yürümesini, hayvanı kaçan adamın yürümesine delil göstermesi daha gerçekçi bir yaklaşımdır.⁹⁶

4. Hadislerdeki sahâbîlerin biyografisi ile bağlantılı çözümler

Konu/bab başlığı ile bağlantısı tam olarak tesbit edilemeyen bazı hadislerde, sahâbîlerin biyografisi ile ilgili bilgilerden faydalanılarak bab - hadis münâsebeti açıklanmıştır. Mesela, Nebî Sallallâhu aleyhi ve sellem'in devlet gelirlerinin bir kısmını müellefe-i kulûba dağıtması konusunda, Hakîm İbn Hizâm'ın Rasûlullah (s.a.)'dan iki defa mal istediğini anlatan bir haber nakledilmiştir.⁹⁷ Hadiste müellefe-i kulûb ile ilgili açık bir ifade bulunmamaktadır. Gürânî, hadisin tercemeye delâletinin vechi nedir? şeklindeki bir soruya şöyle cevap vermiştir: “Hakîm İbn Hizâm müellefe-i kulûbdandır. Zira o, Mekke'nin fethi yılında Müslüman olmuştur.”⁹⁸ Dolayısıyla müellefe-i kulûbdan olan Hakîm İbn Hizâm'a bir şeyler verilmesi ile

hayvanların salınması manasında ele aldığını bunun da hatalı bir değerlendirme olduğunu belirtmiştir. Gürânî, *el-Kevser*, III, 254.

⁹⁵ Gürânî, *el-Kevser*, III, 254.

⁹⁶ İbn Hacer'in değerlendirmesine göre ikinci hadis, birincinin delili durumundadır. Gürânî, böyle bir değerlendirmenin hatalı olduğunu düşünmekte ve her hadisin konu başlığındaki hüküm ile bir ilişkisinin kurulması gerektiğini belirterek İbn Hacer'in tesbitini tenkid etmektedir. Gürânî, a.g.y.

⁹⁷ Buhârî, *Fardu'l-humus*, 19.

⁹⁸ Gürânî, *el-Kevser*, VI, 125.

“*Nebî Sallallâhu aleyhi ve sellem’in, müellefe-i kulûba ve başkalarına beşte bir hissesinden ve diğer (devlet) gelirlerden vermesi*” konusu arasındaki irtibât açıktır.

Şârihlerden İbn Hacer hadisin konu başlığı ile uyumlu olduğunu söylemekle yetinmiş, Aynî Hakîm İbn Hizâm’ın müellefe-i kulûb’dan olduğunu belirterek izah etmiştir.⁹⁹ Sonuç olarak Gürânî’nin değerlendirmesinin Aynî’nin açıklaması ile benzer olduğu söylenebilir.

5. Konu başlıklarındaki hükümlerin farklı bablardaki rivayetlerle irtibatlandırılması

Buhârî’nin babda bulunmayan hadislerden istinbât ettiği hükümlere yer verdiği konu başlıkları, bab – hadis münâsebeti ile ilgili en tartışmalı meselelerdendir.¹⁰⁰ Gürânî’ye göre, Buhârî kitabının başka yerlerinde zikrettiği rivayetlere dayanarak tercemede ortaya koyduğu hükmün delilini babın altında zikretmemiştir. Bu manada Buhârî’nin istinbât anlayışına yöneltilen itirazlara şerhin farklı yerlerinde çeşitli şekillerde dile getirilen cevaplar şöyle özetlenebilir: “Buhârî, bazen kitabının farklı yerlerinde zikrettiği rivayetlerin tamamını tekrar etmemek veya okuyucunun hadisin aslına ve hükmüne müttali’ olması için böyle bir uygulamaya başvurmuş olabilir.”¹⁰¹

Bu konudaki misallerden biri, “*Büyük ve küçük hacetini yapan, bir binanın, duvarın veya bunun benzeri (bir yapının) arkasında olması müstesna, (önden veya arkadan) kibleye yönelmesin*” konusudur. Buhârî bu babın altında Ebû Eyyûb el-Ensârî’nin: " إذا أتى أحدكم الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يولها ظهره شرقاً أو غرباً “Sizden biri tuvalet ihtiyacını gidermeye gittiği zaman kibleye yönelmesin, ona sırtını da dönmesin. Doğuya veya batıya dönünüz”¹⁰² hadisini zikretmiştir. Hadisteki ifade mutlak olmakla birlikte, Buhârî bir duvar arkasında veya binanın içerisinde kibleye yönelerek tuvalet ihtiyacının giderilmesini yasaktan istisnâ etmiştir. Gürânî, konu başlığında zikredilen istisnâî durumun hadiste zikredilmediğini belirttikten sonra, Buhârî’nin istinbat metodunu şöyle açıklamıştır: “Buhârî’nin hadiste olmayan bir

⁹⁹ İbn Hacer, *Feth*, VI, 293; Aynî, *Umde*, XII, 212. Kirmânî konuyla ilgili bir açıklama zikretmemiştir. Bkz. Kirmânî, XIII, 93.

¹⁰⁰ Sakallı, Talat, *Hadis Tartışmaları (İbn Hacer-Bedrüddîn Aynî)*, Ankara, 1996, s. 123-124.

¹⁰¹ Gürânî, *el-Kevser*, I, 140-141; 148, 163; II, 69; 112.

¹⁰² Buhârî, *Vudû’*, 11.

hükmü tercemede zikretmesi, delâletinde gizlilik olan hadislerde uyguladığı bir istidlâl metodudur. O bu hükmü daha sonra (duvarın arkasında veya evin içinde kibleye yönelmenin cevazı babında) rivayet edeceği İbn Ömer hadisine dayanarak çıkarmıştır.”¹⁰³

Gürânî'nin bab – hadis münâsebetini gizli olarak tanımladığı bu konuda İbn Hacer, problemin çözümünde üç ihtimal üzerinde durmaktadır. Bunlardan biri yukarıda Gürânî'den naklettiğimiz yorumdur. Diğeri de İsmâilî'ye ait olan şu açıklamadır: “Kazâ-i hâcet için hazırlanan bütün mekânlara mecâzî olarak “gâit” denilse de, kelimenin lugat-ı hakîkîsi sahrâdaki çukur yerler anlamındadır. Lafzın mutlak söylenilmesi durumunda hakîkî mana muteber olduğundan, hadisteki nehiy (kelimenin hakîkî manası ile) açık alanlara has kılınmıştır. Buhârî de hakîki manaya itibar etmiştir.” İbn Hacer, konuyla ilgili cevaplar arasında İsmâilî'nin görüşünün daha kuvvetli olduğunu söylemiştir.¹⁰⁴ İsmâilî'nin *Sahîh*'deki bab ile hadislerdeki kelime ve cümleleri irtibatlandırmaya çalışması konu ile ilgili lafzî yaklaşımından kaynaklanmaktadır. Öte yandan Gürânî, "الغائط" kelimesinin kazâ-i hâcetten kinâye olarak kullanıldığını ve hakiki manadan hareketle tahsis yorumuna itibar edilemeyeceğini belirtmektedir.¹⁰⁵ Ona göre konu başlığındaki hükmün delilinin bir başka babda bulunması, *el-Câmiu's-Sahîh*'in tebvîb usûlü açısından problem arz etmemektedir.¹⁰⁶

Şârihlerden Aynî, daha ziyade Hanefî mezhebinin görüşü olan nehyin umûmîliği üzerinde durmuş hatta bab – hadis münâsebetinin izahında Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin hadisindeki yasağın umûmî olduğunu başka haberlerle destekleyerek izah etmiştir.¹⁰⁷ Kirmânî de İsmâilî'nin görüşünü ve yukarıda Gürânî'den naklettiğimiz yorumu zikretmiştir.¹⁰⁸ Genelde Şâfî mezhebinin görüşlerini ve mezheb içerisinde de Nevevî'nin değerlendirmelerini tercih eden Gürânî, bu konuda da onun tesbitlerini esas almış ve rivayetlerin arasının cem'inde, Nevevî'den naklen, Ebû Eyyûb el-

¹⁰³ Gürânî, *el-Kevser*, I, 292.

¹⁰⁴ İbn Hacer, *Feth*, I, 295.

¹⁰⁵ Gürânî, *el-Kevser*, I, 292.

¹⁰⁶ Bkz. Gürânî, a.g.y.

¹⁰⁷ Aynî, *Umde*, II, 259, 261.

¹⁰⁸ Kirmânî, II, 192. İbn Battal da istisnâi hükmün, İbn Ömer'in hadisinden çıkarıldığını söylemiştir. A.g.y.

Ensârî'nin hadisindeki umûmî yasağı açık alana, İbn Ömer rivayetini de kapalı alanlardaki tuvaletlere tevcih ederek izah etmiştir.¹⁰⁹

6. İhtisâren nakledilen haberlerin mutavvel rivayetleriyle bağlantılı çözümler

Şerhte bab – hadis münâsebetinin izahında uygulanan metodlardan biri de ihtisâren nakledilen hadislerin başka konulardaki veya diğer hadis kitaplarındaki mutavvel rivayetleri ile bağlantı kurulmasıdır.¹¹⁰

Mesela “*Namazda i'zârın boynun arkasına bağlanması*” konusunda Buhârî, Câbir (r.a.)'in i'zârını boynunun arkasına bağlayarak namaz kıldığını anlatan bir haberi naklettikten sonra yine Câbir (r.a.)'in tek elbisede namaz kıldığını anlatan Muhammed İbn Münkedir'in şu rivayetini zikretmiştir: “Ben, Câbir İbn Abdillah'ın tek elbisede namaz kıldığını gördüm. Ve O, Ben Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'i bir tek elbise içinde namaz kılarken gördüm, dedi.”¹¹¹ Hadiste konu başlığında zikredilen i'zârın bağlanması ile ilgili bir durumdan bahsedilmemektedir. Konu ile bağlantısı açık olmayan bu hadisin başlıkla ilgisini şârihler çeşitli şekillerde izah etmişlerdir. Kirmânî, Câbir hadisini aynı babdaki birinci hadisle, İbn Hacer de sekiz konu ileride yine Câbir'den rivayet edilen başka bir hadisle bağlantı kurarak açıklamıştır.¹¹² Gürânî, Kirmânî ve İbn Hacer'in yorumlarını naklettikten sonra şöyle demiştir: “Câbir hadisiyle üç bab sonra vârid olan bir hadis kastedilmektedir. Bu da Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'in Câbir'e hitâben buyurduğu: “Elbise(n) geniş olursa ona bürün, dar olursa izâr olarak onu beline bağla” hadisidir.¹¹³ Gürânî'ye göre, Câbir hadisinin bu rivayet ile irtibatlandırılması tercemeye daha uygun olup Kirmânî ve İbn Hacer'in tesbitlerinden daha güzeldir.¹¹⁴

Konu başlığı ile irtibatı kurulamayan hadislerin diğer rivayetleri ile bağlantı kurulması ve böyle bir metodun geçerliliği meselesi tartışmalıdır.¹¹⁵ Şârihlerden Aynî, İbn Hacer'e karşı dile getirdiği tenkidlerde konu ile bağlantısı tesbit edilemeyen hadislerin farklı rivayetleri ile ilişki kurulmasının uygun olmadığını

¹⁰⁹ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 291.

¹¹⁰ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, VI, 42.

¹¹¹ Buhârî, *Salât*, 3.

¹¹² İbn Hacer, *Feth*, I, 557-558.

¹¹³ Buhârî, *Salât*, 6.

¹¹⁴ Gürânî, *el-Kevser*, II, 37; Ayrıca bkz. İbn Hacer, *Feth*, I, 557-558; Kirmânî, IV, 13.

¹¹⁵ Sakallı, a.g.e., s. 124-125.

belirtmektedir.¹¹⁶ Gürânî, Aynî'nin itirazlarına rağmen, problem olarak karşılaştığı konularda Buhârî hadislerinin diğer rivayetleriyle bağlantı kurmuş ve bu yöntemi uygulamaktan kaçınmamıştır. Hatta İbn Hacer'in bile bu çözüm metodunu tercih etmediği ve başka sebebler üzerinde durduğu konularda o bu metodu uygulama yoluna gitmiştir.

Mesela, “*Gece namazında kıyamın uzun tutulmasının babı*” isimli konuda iki hadis nakledilmiştir. Bunlardan birincisinin konu başlığı ile münâsebeti açıktır. Ancak ikinci hadiste Huzeyfe'nin: “Nebî Sallalâhu aleyhi ve sellem, geceleyin teheccüd (namazı kılmak) için kalktığında ağzını misvak ile ovardı” rivayeti zikredilmiştir.¹¹⁷ İkinci hadisin muhtevâsının konu ile açık bir bağlantısı söz konusu değildir. Şârihler hadis ile bab arasında görülen uyumsuzluğun çözümü sadedinde çeşitli teviller üzerinde durmuşlardır. İbn Hacer, konu ile ilgili beş farklı çözüm önerisini zikrettikten sonra bunlar arasında İbn Reşîd (721/1321)'in şu yorumunu tercih etmiştir: “Dişlerin misvaklanması, uykunun def'ine yardımcı olur. Bu da bir cihetle Rasûlullah (s.a.)'ın uzun süre kıyamda durmaya hazırlandığını göstermektedir.”¹¹⁸

Gürânî hadisin konu ile münâsebetini, aynı rivayetin Müslim'deki muttavvel rivayeti ile bağlantı kurarak açıklamıştır. Zira bu rivayette Rasûlullah'ın gece namazındaki kıyamından bahsedilmektedir.¹¹⁹ Bu durumda hadisin konu başlığı ile uyumu açıktır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Aynî, bu hadisin başka varyantlarındaki metinlerle bağlantı kurulmasını uzak bir ihtimal olarak nitelemiş ve hadisin konu ile münâsebetini de teheccüd namazlarındaki kıyamın, rükûnun ve secdenin uzun olmasıyla diğer bir ifade ile teheccüd namazlarının genel özelliği ile bir bağlantı kurarak açıklamıştır.¹²⁰

¹¹⁶ Aynî, *Umde*, III, 294, VI, 194.

¹¹⁷ Buhârî, *Teheccüd*, 9.

¹¹⁸ İbn Hacer, *Feth*, III, 25.

¹¹⁹ Gürânî, *el-Kevser*, III, 199.

¹²⁰ Aynî, *Umde*, VI, 194.

7. Terceme olarak zikredilen muallak haberlerin mevsûl rivayetleriyle bağlantılı çözümler

Gürânî, bab – hadis münâsebetinin izahında terceme olarak zikredilen muallak haberlerin mevsûl rivayetleri ile bağlantı kurarak, özellikle bab – hadis münâsebetinde lafzî yaklaşım sergileyen şârihlerin tenkidlerine cevap vermeye çalışmıştır. Mesela, “*Adamın namaz bizden kaçtı sözü*” konusunda İbn Sîrîn’in “*Namaz bizden kaçtı*” demeyi kerih gördüğü ve “*idrak edemedik*” denilmesini tavsiye ettiği nakledilmiştir.¹²¹ Ta’likân nakledilen İbn Sîrîn’in sözünden sonra, Ebû Katâde’den müsned olarak nakledilen şu hadis zikredilmiştir: “Biz Nebî Sallalâhu aleyhi ve sellem ile birlikte namaz kılmakta olduğumuz sırada, birçok kimselerin koşuşma seslerini işitti. Namazı kıldırıktan sonra: “Ne oluyorsunuz?” diye sordu. Namaza yetişmek için acele ettik, dediler. (Bunun üzerine) buyurdu ki: “Böyle yapmayınız. Namaza geldiğiniz zaman (vakar ve) sukûnetten ayrılmayınız (ağır ağır yürüyünüz). Namazdan yetiştiğiniz kadarını (imamla beraber) kılınız, kaçırdığınızı da (sonra) tamamlayınız.”¹²² Gürânî’ye göre, Ebû Katâde hadisi konu başlığındaki “*namaz bizden kaçtı*” sözüne delalet etmez. Ancak burada Ebû Katâde’nin Ahmed İbn Hanbel’deki bir başka haberine işaret edilmiştir. Bu rivayette Ebû Katâde: “يا رسول الله هل كنا فاتتنا الصلاة...”¹²³ “Yâ Rasûlallah! Helak olduk, namaz bizden kaçtı...” demiş, Rasûlullah (s.a.) da o’nun bu sözünü inkar etmemiştir.¹²³ Buhârî’nin kendi şartına uygun hadisin konu ile doğrudan bir irtibatı bulunmasa da Ahmed İbn Hanbel’in rivayeti ile beraber bab - hadis münâsebetindeki problem ortadan kalkmaktadır.

8. Bab – hadis münâsebetindeki hadislerin yer değiştirilmesine veya bazı babların iptaline karşı çözümleri

Bab – hadis münâsebetinde görülen uyumsuzluk problemine bazen hadislerin bir önceki veya bir sonraki konunun altında bulunduğu ancak istinsah hatası sonucu yer değişikliğine uğradığı ileri sürülerek çözüm sunulmaya çalışılmıştır. Gürânî bab–

¹²¹ Buhârî, Ezân, 20.

¹²² Buhârî, Ezân, 20.

¹²³ Gürânî, *el-Kevser*, II, 293. Hadis için bkz. Ahmed İbn Hanbel, V, 302.

hadis münâsebetinin tesbit edilememesinden dolayı hadislerin yerinin değiştirilmesi ve bab başlıklarının kaldırılması şeklindeki değerlendirmeleri kabul etmemektedir.¹²⁴

Hadislerin bir önceki konuya uygun olduğuna dair çözüm sunulan bablardan biri, “*Allah, altmış yaşına ulaşan kimsenin ömür hususundaki (özrünü kabul etmiştir, bundan sonra) ma’zeretini kabul etmez*” konusudur. Bu konuda üç hadis nakledilmiştir. Konuyla ilgili hadislerden birincisi başlıktaki manayı ifade etmektedir. Ancak ikinci ve üçüncü rivayette, uzun yaşama isteğinin ve mal sevgisinin insanoğlunun hayatı boyunca devam edeceği anlatılmaktadır. Kirmânî, bunlardan “İhtiyarın kalbi iki hususta genç (kalmaya) devam eder: dünya sevgisinde ve emelin uzunluğunda”¹²⁵ hadisinin bir önceki “*Emel ve emelin uzunluğu*” konusuna daha uygun olduğunu söylemiştir.¹²⁶ Gürânî, Kirmânî tarafından dile getirilen bu itirazı kabul etmemiştir. Zira hadisin başlıkla olan münâsebeti gizlidir. Buradaki gizli mana da şöyledir: “İnsan yaşadığı müddetçe dünya malını artırmaya ve çok yaşamaya karşı aşırı hırslıdır. Ancak altmış yaşına geldiği zaman bu hırsın ve emelin kesilmesi ve bu hevesten vazgeçmesi gerekir. Zira bu yaştan sonra Allah’dan kabulünü bekleyeceği bir özür kalmamıştır.”¹²⁷ İbn Hacer ve Aynî, Kirmânî’nin bu itirazı üzerinde fazla durmamışlardır. İbn Hacer hadisin konuyla olan irtibâtının gizli olmadığı gibi uzak da olmadığını, Aynî de hadisin tercemeyle münâsebetinin zâhir olduğunu belirterek iktifâ etmiş daha fazla açıklama zikretmemiştir.¹²⁸

Ayrıca “*(satılan malın) aslı yanında bulunmayan kimseyle selem akdi yapmak*” konusunda da İbn Abbas’dan nakledilen hadisin bir sonraki konuya kaydırılması önerilmiştir. Bu rivayette Ebu’l-Bahterî et-Tâî şöyle anlatmaktadır: İbn Abbas’a hurma ağacının meyvesindeki selem akdinden sordum. İbn Abbas dedi ki: “Nebî Sallalâhu aleyhi ve sellem, kendisinden yenilinceye kadar ve tartılıncaya kadar hurma ağacının meyvesinin satışından nehyetti.”¹²⁹

¹²⁴ Babların iptali yönündeki değerlendirmelere Gürânî’nin cevapları için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, II, 378. İbn Battal’ın itirazlarına cevaplar için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 427.

¹²⁵ Buhârî, Rikâk, 5. Konudaki üçüncü hadisin manası da yukarıda naklettiğimiz ikinci hadise benzerdir. Şöyle ki, “Adem oğlu büyür, onunla beraber şu iki şey de büyür; mal sevgisi ve uzun bir hayat (arzusu)”. Buhârî, Rikâk, 5.

¹²⁶ Kirmânî, XXII, 160.

¹²⁷ Gürânî, *el-Kevser*, X, 127.

¹²⁸ İbn Hacer, *Feth*, XI, 245; Aynî, XVIII, 413.

¹²⁹ Buhârî, Selem, 3.

İbn Battal'a göre, bu haberin bir sonraki "*hurma (ağacının meyvesi) hakkındaki selem*" konusunda zikredilmesi daha uygundur. Zira İbn Abbas'ın hadisinin yeri dördüncü konu iken istinsah hatası sonucu üçüncü konuya dâhil edilmiştir.¹³⁰

Gürânî, İbn Battal'ın bu değerlendirmesinin hatalı (galat) olduğunu belirtmiş ve buna şu şekilde cevap vermiştir: İbn Abbas'ın mezhebine göre, selem akdi sırasında malın mevcut olması gerekir. Ancak İbn Abbas'ın hadisini burada (*satılan malın aslı yanında bulunmayan kimseyle yapılan selem akdi babında*) zikreden Buhârî; Selem akdi yapılan malın bilfiil satıcının yanında bulunmasının şart olmadığına, bilakis yakın bir çevrede bulunmasının yeterli olduğuna işaret etmiştir." Diğer bir ifade ile Buhârî, selem akdi sırasında malın satıcının yanında mevcudiyetinin şart olmadığını göstermek için İbn Abbas'ın hadisini bu konuda zikretmiştir.¹³¹

Buraya kadar naklettiğimiz misallerde Gürânî'nin bab – hadis münâsebeti konusundaki değerlendirmelerini özetleyecek olursak; nüsha farklılıklarını pek dikkate almadığı, Buhârî'nin istinbâtını öne alan bir eğilim içerisinde olduğu ve te'vîl imkanı bulunmayan konularda farklı rivayetlerdeki metinlerle irtibat kurarak hadislerin konu başlığı ile irtibatını ortaya çıkarmaya çalıştığı söylenebilir. Ayrıca hadislerin konularla uyumunu lafzî yaklaşımla değerlendiren İsmâîl ile zaman zaman İbn Battal ve Kirmânî'nin *Sahîh*'deki bab - hadis münâsebetine yönelttikleri itirazları kabul etmeyen Gürânî, cevaplarında kendisinden önceki Buhârî şerhlerinden faydalandığı gibi, dil ve usûl-ü fıkhıya bağlı bir takım izahlarında orijinal değerlendirmelerde bulunmuştur. Sonuç olarak hadisleri anlama ve yorumlamada Buhârî şerhçiliği açısından *el-Kevseru'l-Cârî*'nin en önemli taraflarından birinin, bab - hadis münâsebetinde ortaya konulan farklı bakış açılarının olduğu söylenebilir.

¹³⁰ İbn Battal, VI, 311; Bkz. Kirmânî, X, 78; İbn Hacer, *Feth*, IV, 504; Aynî, *Umde*, X, 55. İbn Battal, hadisin bir sonraki babda bulunduğunu ancak istinsah hatası sonucu bir önceki baba dahil edildiğini söylemiştir. Bkz. a.g.y. Fakat Gürânî bu ifadeyi şu şekilde nakletmiştir: "İbn Battal şöyle demiştir: Hadisin bu babda îrâd edilmesi Buhârî'nin hatasıdır. Aslında onun bu hadisi bir sonraki babda îrâd etmesi gerekirdi." Gürânî, *el-Kevser*, IV, 487. Aşağıda da dile getirileceği gibi, Gürânî'nin nakillerinde bir takım hatalar bulunmaktadır. Bkz. bu Tez, "*Kelime İzâhi*" ve "*Hadis Metinlerinin Muhtevâ Tahlilleri*"

¹³¹ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 487.

2. Babların Düzenlenmesi Konusunda Görüşleri

Buhârî şerhlerinde bir taraftan hadislerin konu başlıklarıyla bağlantısı izah edilirken, diğer taraftan da babların muhtevâsı, tertib ve düzeni ile ilgili tartışmalara değinilmekte ve problemlerin tetkikine özel bir önem atfedilmektedir. Her çalışmada farklı bakış açılarıyla ele alınan bab - hadis münâsebeti Buhârî'nin metodunun ve fıkıhçılığının anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Özellikle babların hadislerden önce düzenlenmesi ve babların tertibinde Buhârî'nin kendisinden önceki müktesebâtan istifâde etmesi ile ilgili tartışmalara Gürânî de katılmıştır.

a. Bab Başlıklarının Tesbiti Meselesi

Sahîh'deki bab başlıklarının tertib ve düzeni ile ilgili tartışmalı konulardan biri önce babların düzenlenip sonradan hadislerin konulara yerleştirilmesi meselesidir. Tartışmanın derinleşmesinin en önemli sebebi Buhârî'nin hadisçiliği ve fıkıhçılığı arasındaki tercihe müteallık mülâhazalardan kaynaklanmaktadır. Buhârî'nin sahîh hadisleri toplamak gayesiyle telif ettiği *Sahîh*'in bablarında görülen hüküm istinbatları musannifin fıkıhçılığını öne çıkarmakla birlikte, özellikle hadis bulunmayan ve âyetlerden müteşekkil başlıkların değerlendirmesinde konuyla ilgili tartışmalar tebellür etmektedir.¹³² Bu manada Gürânî, bab başlıklarındaki terceme ile âyet ve muallak haberlerin arasını hüküm ve delil cihetinden ayırarak Buhârî'nin fıkıhçılığına vurgu yapmış, hatta bazı konularda hadis bulunmamasının tenkid edilmesini de kabul etmemiştir. Ona göre Buhârî bazı yerlerde âyetin kat'î delaletiyle yahut isnadlı zikrettiği haberlere ta'likân işaret etmekle iktifâ etmiştir.

Öte yandan babların önce tertib edilmesi yönündeki tartışmaların kaynağını teşkil eden konularda Gürânî, önce babların ve tercemelerin hazırlandığını, sonra da hadislerin muhtevâsına göre bablara yerleştirildiğini açık bir şekilde ifade etmiştir.¹³³ Genelde Kirmânî'ye itirazlarıyla tanıdığımız Gürânî, babların önceden tertib edilmesi meselesinde onunla aynı kanaatleri paylaşmaktadır. Zira Kirmânî de, önce babları oluşturan Buhârî'nin tedricî olarak hadisleri konularına göre taksim ettiğini fakat ömrünün vefa etmemesi veya şartına uygun hadis bulamamasından dolayı yahud

¹³² Bkz. Toksarı, a.g.m., s. 120-121; Özpınar, a.g.e., s. 319 – 324, 330 - 334

¹³³ Gürânî, *el-Kevser*, I, 70, 126; II, 100, 376; III, 431; IV, 59; X, 34.

daha başka sebeblere bağı olarak bir kısım konu başlıklarına hadis yerleştiremediğini dile getirmektedir.¹³⁴

Gürânî babların önce oluşturulması mesesesinde Kirmânî ile aynı düşünceleri paylaşmasına rağmen, âyetleri ve muallak haberleri tercemenin delili olması cihetinden yeterli görmeyen ve hadis zikredilmemesini farklı sebeblere dayandırarak açıklamaya çalışan Kirmânî'yi, bazen de dolaylı yollardan İbn Hacer ve Aynî'yi tenkid etmektedir.¹³⁵

Gürânî ile Kirmânî arasındaki tartışma, aslında bab başlıklarına bakış açısından kaynaklanmaktadır. Kirmânî, konu başlıklarını bir bütün olarak değerlendirmekte ve hadis bulunmayan bablarda âyet ve muallak haberlerle yahut bir önceki veya sonraki konuda zikredilen benzer rivayetlerle istidlâli tam olarak yeterli görmemektedir. Onun bazı bablarda müsned hadis bulunmamasını problem olarak ele alması, *Sahîh*'in te'lif gayesini isnadlı hadislerin cem'i esasına göre değerlendirmesinden kaynaklanmaktadır.

Öte yandan Gürânî birçok yerde Buhârî'nin başlıklarda zikrettiği âyet veya muallak haberlerle iktifâ ettiğini ve bu delillerin istinbât açısından yeterli olduğunu dile getirmektedir. Ona göre, bazı yerlerde yalnızca âyet ve muallak haberlerin zikredilip isnadlı hadislere yer verilmemesi, problem arz eden veya ihtimale dayalı çeşitli sebeblerin düşünülmesini gerektiren bir husus değildir. Zira bazen muallak haberlerin veya âyetlerin delâletinin yeterli görülmesinden, bazen tercemenin delili olan hadislerin önceki veya sonraki konularda zikredilmesinden dolayı bir kısım bablar boş bırakılmış olabileceği gibi, bazen de önceden hazırlanan konularla ilgili Buhârî'nin şartına uygun hadis bulamamasından dolayı böyle bir durum tezâhür etmiş olabilir.¹³⁶ Gürânî'nin bazı konularda isnadlı hadislerin bulunmamasını çok önemsememesi ayrıca âyet ve muallak haberlerle istidlâli yeterli görmesi, onun bab başlıklarını fikhî açıdan ele aldığını göstermektedir.

¹³⁴ Bkz. Kirmânî, II, 3-4, 32; IV, 73; VIII, 95; XXIII, 121. Ayrıca ihtimale dayalı olarak Kirmânî bazen Buhârî'nin önceki bablardaki hadislerle iktifâ etmiş olabileceğini söylemektedir. Bkz. Kirmânî, II, 31-32; XII, 155.

¹³⁵ Zaman zaman Kirmânî'nin ihtimale dayalı tesbitlerinin benzerlerini dile getirmiş olan İbn Battal gibi şârihler de tenkid edilmiştir. Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, IX, 540.

¹³⁶ Gürânî, *el-Kevser*, I, 141, 163, III, 420, 423. Ayrıca üstteki iki dipnota bakınız.

Farklı bakış açılarının tezâhür ettiği tartışmalı konulardan biri, *İlim* kitabının birinci konusu olan *İlmin fazileti* başlığıdır. Konuyla ilgili yalnızca Mücâdele 11 ve Tâhâ 114. âyetleri zikredilmiştir. Gürânî, ilmin fazileti ile ilgili Buhârî'nin şartlarını taşıyan birçok hadisin rivayet edildiğini, ancak musannifin kat'î delil olan âyetleri zikretmekle iktifâ ettiğini belirtmiştir. Diğer taraftan Buhârî'nin şartına uygun hadis bulamadığını söyleyen Kirmânî'nin iddialarına da şöyle cevap vermiştir: “Böyle bir değerlendirme kayda değer bir açıklama değildir. Zira *İlim* kitabının çeşitli konularında " لا حسد الا في اثنين " “İki kişiden başkasına gıpta olmaz ...” ve "من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين" “Allah kimin hakkında hayrı dilerse, onu dinde fakih kılar” hadisleri ve daha başka haberler rivayet edilmiştir. Şayet bu bölümdeki hadislerin tamamının ilmin faziletine delâlet ettiği söylene, bu doğru olur. Bundan da şu hakikat ortaya çıkar; Buhârî, ilmin faziletine delalet eden haberleri hüküm istinbâtı için *İlim* bölümünün çeşitli konularına dağıtmıştır.”¹³⁷

Kirmânî, *ilmin fazileti* isimli terceme ile âyetleri beraber mütâlaa etmiş ve konu başlığının tamamını terceme olarak nitelemiştir. Onun Buhârî'ye ait terceme ile bunların delili mesâbesindeki âyetleri bir bütün olarak değerlendirmesi, tercemedeki hükmü destekleyen bir delilin niçin zikredilmediğinin sebeplerini araştırmaya sevk etmiştir. Bu soruya da Şam'lı ve Irak'lı âlimlerden naklettiği şu ifadelerle cevap bulmaya çalışmıştır. Şam'lı âlimler, Buhârî'nin önce babları oluşturduğunu daha sonra da hadisleri tadrîcen konulara yerleştirdiğini ancak bazı başlıklarda şartına uygun hadis bulamayınca bunların boş kaldığını söylemişlerdir. Irak'lı âlimlerden bazıları da Buhârî'nin şartını taşıyan rivayet bulamadığını göstermek için böyle yaptığını belirtmişlerdir.”¹³⁸ Her ne kadar Kirmânî burada kendi görüşünü net olarak belirtmemişse de, aşağıdaki misallerde de görüleceği gibi Şam'lı âlimlerle aynı kanaatleri paylaşmakta ve önceden hazırlanan bablara hadislerin sonradan yerleştirildiğini söylemektedir.

İbn Hacer, babda hadis bulunmamasının sebebiyle ilgili üç ihtimal zikretmiş, bunlar arasından da âyetin îradının yeterli olması görüşünü tercih etmiştir.¹³⁹ Diğer

¹³⁷ Gürânî, *el-Kevser*, I, 140-141.

¹³⁸ Kirmânî, II, 3-4.

¹³⁹ İbn Hacer, *Feth*, I, 171. İbn Hacer'in üzerinde durduğu hususlar sırasıyla, âyetlerin delâletinin yeterli olduğu veya musannifin kendi şartına uyan hadis koymak için bu babı açtığı ancak daha sonra

taraftan Aynî, Kirmânî'nin tesbitinin doğru olmadığını belirttiikten sonra “*İlmin fazileti*” isimli ikinci bir başlığın ileriki konularda tekrar ettiğini ve bazı nüshalarda da bu başlığın bulunmadığını söyleyerek *İlim* kitabının başındaki “*İlmin fazileti*” isimli başlığın fazlalık olabileceğini belirtmiştir.¹⁴⁰

Tercemelerden sonra hadis zikredilmeyen başlıklardan biri de *İlim* kitabındaki “*amel ve sözden önce ilmin babı*” ismiyle başlayan konudur. Buhârî bu başlıkta ortaya koyduğu hükümleri bazı âyetlerle ve bir takım muallak haberlerle delillendirmiş ancak müsned hadis nakletmemiştir. Gürânî, babda müsned hadis bulunmamasını problem olarak görmemiş bilakis mezkûr âyetlerin ve muallak haberlerin tercemedeki hükmü isbat etmek için yeterli olduğunu söylemiştir.¹⁴¹ Diğer taraftan Kirmânî burada da Şam’lı ve Irak’lı âlimlerin görüşlerini özet olarak zikretmiş daha sonra muallak haberlerle iktifa edilmiş olabileceğini belirtmiştir.¹⁴² Aynî de Kirmânî'nin ifadelerinin benzerini zikretmiştir.¹⁴³ İbn Hacer göre, Buhârî şartına uygun bir hadisi îrâd etmek için böyle bir bab açmış olabileceği gibi, başlıkta zikrettiği rivâyetlerle iktifâ edip müsned hadis zikretmemiş de olabilir.¹⁴⁴ Ancak Gürânî, başlıktaki muallak haberlerin bir önceki ve sonraki konularda müsned olarak rivayet edilmesinden mütevellid ihtisârı önemsemeyen Kirmânî’yi ve diğer şârihleri farklı ihtimaller üzerinde durmalarından dolayı tenkid etmekte ve Buhârî’nin konuya uygun bir hadis tesbit edemediğinin veya şartına uygun bir hadis bulamadığının dile getirilmesinin doğru olmadığını belirtmektedir.¹⁴⁵

Yine *âşikâre sadaka vermenin babı* isimli bir konuda yalnızca Bakara 274. âyeti zikredilmiştir. Gürânî, burada Buhârî’nin âyetle istidlâl ettiğini belirtmiştir.¹⁴⁶

buna imkan bulamadığı veyahud da babın bazı raviler tarafından konulduğu şeklindedir. İbn Hacer, bu üç ihtimali saydıktan sonra yukarıda Kirmânî’den naklettiğimiz açıklamayı özet olarak nakletmiş ve daha sonra şöyle bir değerlendirme yapmıştır: “*Buhârî’nin babları yazıp altına hadis yerleştirmeye vakit bulamadığı şeklindeki bir değerlendirme, âyet ve eser zikredilmeyen bablar için geçerlidir. Zira babın altında bir âyet bulunuyorsa bu türdeki konularda musannif âyetin tefsiriyle ilgili varid olan haberlere işaret etmektedir. Ancak bu haberler musannifin şartlarını taşımadığı için Sahih’e alınmamıştır. Buradaki âyetin babdaki hükme delaleti de yeterlidir. Diğer taraftan bablardaki eserler (sahâbe sözleri) merfû rivayetlerin isnadını kuvvetlendirmek için zikredilmektedir.*” İbn Hacer, a.g.y.

¹⁴⁰ Aynî, *Umde*, I, 375.

¹⁴¹ Gürânî, *el-Kevser*, I, 163.

¹⁴² Kirmânî, II, 31-32.

¹⁴³ Aynî, *Umde*, I, 423.

¹⁴⁴ İbn Hacer, *Feth*, I, 195.

¹⁴⁵ Gürânî, *el-Kevser*, I, 163.

¹⁴⁶ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 423.

İbn Hacer, Müstemlî rivayetinde bu tercemenin düştüğünü belirttikten sonra “Sanki Buhârî burada şartına uygun bir rivayet bulamadığına işaret etmektedir” diyerek, ihtimale dayalı bir açıklamada bulunmuştur.¹⁴⁷ Aynî de, İbn Hacer’in belirttiği hususları dile getirdikten sonra âyetle iktifâ edildiğini söylemiştir.¹⁴⁸

Gürânî nadir olarak musannifin kendi şartına uygun rivayet bulamadığı için bazı konularda hadis nakletmediğini belirtmektedir. Ancak bunların çok fazla olduğunu söylemeyiz.¹⁴⁹ Zira Buhârî’nin bab - hadis münâsebeti konusunda ortaya koyduğu uyuma önem veren müellif, mümkün olduğunca hadisler ve tercemeler arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışmıştır. Mesela, *Zekat* kitabında “*bir insana verdiği şeyleri başa kakan kimsenin babı*” isimli konuda *الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله ثم لا يتبعون ما أنفقوا منا ولا أذى* “... **Mallarını Allah yolunda harcayanlar sonra harcadıklarını başa kakıp eziyet vermeyenler....**” âyeti zikredilmiştir.¹⁵⁰ Gürânî, âyetin delâletinin zâhir olduğunu ve Buhârî’nin şartına uygun rivayet bulamadığı için hadis zikretmediğini belirtmektedir.¹⁵¹ İbn Hacer ise, Buhârî’nin şartına uygun hadis bulamadığını fakat başlıktaki cümle ile Müslim’deki bir hadise işaret edildiğini söylemektedir.¹⁵² Ancak Aynî, tercemedeki ifadeyle bir başka rivayete işaret edildiğini söylemenin hatalı olduğunu belirterek İbn Hacer’i tenkid etmektedir. Ona göre, İbn Hacer’in Müslim’deki Ebû Zerr rivayetine telmîh olarak yorumladığı başlıktaki “*المنان بما أعطى*” tercemesi yalnızca Keşmîhenî nüshasında bulunmaktadır. Aynî tercemenin Buhârî ravileri tarafından konulmuş olabileceğini dile getirmekle beraber, Buhârî’nin şartına uygun hadis bulamadığı için âyetle iktifâ ettiğini belirtmektedir.¹⁵³ Gürânî’nin açıklaması her ne kadar Aynî’nin izahı ile benzerlik gösterse de, Aynî nüsha farklılığının bulunduğu bablarda müstensih hatalarını öne çıkararak, ihtimale dayalı değerlendirmeler yapmaktadır.¹⁵⁴ Örneklerde de görüldüğü gibi Gürânî, Buhârî’nin âyetlerle istidlâlini önemsemekte ve nüsha farklılığı üzerinde durmamaktadır.

¹⁴⁷ İbn Hacer, *Feth*, III, 339.

¹⁴⁸ Aynî, *Umde*, VII, 216.

¹⁴⁹ Buhârî’nin şartına uygun hadis bulunamadığı şeklindeki yorumlar için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, II, 100, 183; III, 431; IV, 59, 501.

¹⁵⁰ Buhârî, *Zekât*, 19. Âyet için bkz. Bakara, 2/262.

¹⁵¹ Gürânî, *el-Kevser*, III, 431.

¹⁵² İbn Hacer, *Feth*, III, 350.

¹⁵³ Aynî, *Umde*, VII, 232.

¹⁵⁴ Bkz. Özpınar, a.g.e., s. 332; krş. Aynî, *Umde*, I, 375.

Sonuç olarak Gürânî, altında hadis bulunmayan babların bir kısmında Buhârî'nin önceden düzenlediği konularla ilgili sonradan şartlarına uygun rivayet bulamadığını belirtmekte fakat birçok yerde de tekrar eden hadislere (tâlikan) işâretle veya âyetle iktifâ edildiğini ve özellikle hadis zikredilmediğini dile getirmektedir. Buhârî'nin bazı konularda âyetle ve muallak haberlerle istidlâlini yeterli görmeyen ve isnadlı hadis zikredilmemesinin sebebini farklı ihtimallerle açıklayan şârihlerin görüşlerini de kabul etmemektedir. Diğer taraftan *el-Câmiu's-Sahîh*'in telif maksadını isnadlı hadislerin cem'i esasına göre değerlendiren İbn Hacer, hadis bulunmayan bablarda rivayet ilimlerine müstenid çözümler üzerinde durmakta; Kirmânî Buhârî'nin ömrünün vefâ etmemesi yahut daha başka sebeplerin etkili olduğunu düşünmekte; Aynî de bazen Kirmânî'nin görüşlerini esas almakta, bazen de nüsha farklılıklarına bağlı çözümler dile getirmektedir. Gürânî genel bir prensib çerçevesinde değerlendirdiği bablardaki âyetleri ve muallak haberleri, istinbâtın delili olması açısından yeterli bulmakta ve bazı bablarda müsned hadislere yer verilmemesini problem olarak ele almamaktadır. Hatta altında hadis bulunmayan babları farklı şekillerde izah eden Kirmânî ve İbn Battal gibi şârihleri sert bir üslubla tenkid etmektedir. Gürânî'nin hüküm ve delil cihetinden disipline etmeye çalıştığı metodun tesisinde *el-Câmiu's-Sahîh*'in fikhî boyutuna daha fazla önem verdiği âşikardır. Bu bakış açısı, öteden beri süregelen Buhârî'nin usûlcü yönü ve bab başlıklarındaki tasarrufları ile ilgili tartışmalara farklı bir boyut kazandırması açısından önemlidir.

b. Bab Başlıklarının Tesbitinde Buhârî'nin Hocalarından İstifâdesi Meselesi

Sahîh'deki bab başlıklarının düzenlemesiyle ilgili tartışmalardan biri de Buhârî'nin hadisleri çeşitli başlıkların altında derc ederken, kendisinden önceki musannefattan ne ölçüde faydalandığının tespiti meselesidir. Hadislerin konularına göre tertibi, ilk defa Buhârî tarafından uygulanan bir tasnif sistemi değildir. Bu manada ilk çalışmalar, hicrî ikinci asırda başlayıp üçüncü asırda kemâle ulaşmış ve kütüb-i sitte ile en mükemmel örneklerini vermiştir.¹⁵⁵ Hadislerin bablar halinde

¹⁵⁵ Hicrî ikinci asırda konularına göre tasnif edilen hadis musannefâtı için bkz. Sezgin, a.g.e., s. 40-46; Özpınar, a.g.e., s. 24-30.

rivayeti ve tasnifi her ne kadar Buhârî'den önce başlamış olsa da, onun tercemeler ile hadisler arasında yakaladığı uyumdan dolayı bab taksimi *el-Câmiu's-Sahîh* ile zirveye ulaşmış, Buhârî'nin tertib ve düzenlemedeki başarısı, alanındaki diğer çalışmaları unutturmuş ve terâcim kavramı onun eseriyle beraber anılmaya başlamıştır.¹⁵⁶ Hatta Buhârî'nin konu başlıkları ile hadisler arasında kurduğu bağlantı ve uyum "تراجم البخاري" "*Buhârî'nin konu başlıkları/tercemeleri*" şeklinde özel bir isimle anılmış ve bab - hadis münâsebeti müstakil çalışmalara konu olmuştur.¹⁵⁷

Hadislerin bablara göre taksimi hususunda Buhârî'nin eseri diğer çalışmalardan daha öne çıkmışsa da, *el-Câmiu's-Sahîh*'deki bir takım mükerrer rivayetler ve bazı hadislerdeki istinbâtın önceki musannefâtla benzerlikler arz etmesi, Buhârî'nin eserini bab sistemine göre düzenlerken kendisinden önce hâsıl olan birikimden istifâde ettiği yönünde yorumlanmıştır.¹⁵⁸ *el-Kevseru'l-Cârî*'de konuyla ilgili tartışmalara geniş yer veren Gürânî, babların tasnifinde Buhârî'nin kendisinden önceki müktesebâtta istifâde etmediğini dile getirmekte ve bu konuda olumsuz kanaat belirten Kirmânî'yi sert bir üslupla tenkid etmektedir.

Kirmânî'ye göre Buhârî, babları ve altındaki hadisleri tertib ederken zaman zaman şeyhlerinin istinbatını dikkate almış ve bazı tercemeleri onların görüşlerine göre düzenlemiştir. Bunun da en önemli göstergesi, Buhârî'nin değişik hocalardan rivayet ettiği hadisleri - isnadları aynı olmasına rağmen - farklı konularda tekrar etmesi ve yeterli hadis bulunmayan konularda tekrar edilmesi gereken haberlerin de mükerrer rivayet edilmemesidir.¹⁵⁹

Gürânî'ye göre Kirmânî'nin öne sürdüğü bu iddialar kabul edilebilir nitelikte değildir. Zira Buhârî hadislerden çıkardığı hükümleri kitabının özelliği sebebiyle farklı konularda zikretmekte ve bu hükümlerin delili ve kaynağı durumundaki hadisleri de içeriğine göre çeşitli yerlerde tekrar etmek zorunda kalmaktadır. Konuyla ilgili tartışmaların cereyan ettiği rivayetlerden biri, Rasûlullah'ın cünüb

¹⁵⁶ Sezgin, a.g.e., s. 52.

¹⁵⁷ İbnü'l-Müneyyir, *el-Mutevârî*, (muhakkikin mukaddimesi), s. 8; Toksarı, a.g.m., s. 110-111; Kandemir, M. Yaşar, "*el-Câmiu's-Sahîh*", DİA, VII, 123.

¹⁵⁸ Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. Özpınar, a.g.e., s. 334 – 337.

¹⁵⁹ Kirmânî, II, 13-14, III, 117, IV, 42, 67; XIX, 47.

olduktan sonra ğusl abdesti almasını anlatan hadistir. Hadisi Buhârî ilk olarak hocalarından Ömer İbn Hafs'dan gelen isnadla *mazmaza ve istinşâk* konusunda daha sonra aynı isnadla fakat bu defa hocalarından Humeydî vasıtasıyla *ellerin toprağa meshedilmesi* konusunda nakletmiştir.¹⁶⁰ Buhârî'nin Meymûne'den naklettiği hadisin isnadı Buhârî'nin şeyhlerine gelinceye kadar aynıdır. Buhârî aynı isnadla kendisine ulaşan Meymûne hadisini iki farklı hocadan iki değişik konuda nakletmiştir. Buhârî'nin hocalarının değişmesi ile konuların değişmesi arasındaki bağlantı, şârihler arasında farklı yorumlara sebep olmuş ve bu iki tercemenin Buhârî'nin hocalarından aldığı birikimin bir hulâsâsı mı, yoksa Buhârî'nin kendine ait bir istinbât ameliyesi mi olduğu tartışmaların kaynağını oluşturmuştur.

Buhârî şârihlerinden Kirmânî yukarıdaki tekrarın sebepleriyle ilgili şunları söylemiştir: “Bu şekildeki tekrarlar Buhârî'nin maksadı, şeyhlerinin istinbâtını bildirmek ve onların hadisleri farklı konularda ele aldıklarını göstermektir. Mesela, Ömer İbn Hafs Meymûne rivayetini cünüblükten dolayı ğusl abdesti sırasındaki istinşâk ve mazmazayı izah ederken, Humeydî de ellerin toprağa meshedilmesini açıklarken rivayet etmiştir. Buhârî de bu hadisi şeyhlerinin îrad ettikleri konularda rivayet etmekle şeyhlerinin metodunu ve ulaştıkları neticeleri muhafaza etmiş ve ortaya koyduğu hükümleri şeyhlerinin istinbatıyla desteklemiştir.”¹⁶¹ Kirmânî'ye göre bu türdeki mükerrer rivayetlerin yer aldığı tercemelerdeki değerlendirmeler, Buhârî'nin hocalarına aittir ve onların görüşlerini yansıtmaktadır.

Gürânî ise, Kirmânî'nin tespitlerinin kayda değer olmadığını belirttikten sonra şöyle demiştir: “Buhârî “Ameller niyetlere göredir” hadisini yedi yerde îrad etmiştir. Bu da gösteriyor ki, yukarıda söylenenleri niyet hadisi ve diğer tekrarlar için uygulamak mümkün değildir. Buhârî'nin tekrarlardan maksadı hüküm istinbatıdır. Zira o, her babda bir hüküm ortaya koymakta ve babların altındaki hadislerle de hükmün kaynağına işaret etmektedir.”¹⁶² Gürânî'nin açıklamasında yalnızca niyet hadisi gibi birçok yerde tekrar eden hadislerde - Kirmânî'nin söylediğinin aksine - Buhârî'nin şeyhlerinden ne ölçüde istifade ettiğini belirlemenin

¹⁶⁰ Bkz. Buhârî, Ğusl, 7, 8. Ayrıca bu hadis aynı bölümün birinci ve beşinci konusunda da zikredilmiştir. Bkz. Buhârî, Ğusl, 1, 5.

¹⁶¹ Kirmânî, III, 117.

¹⁶² Gürânî, *el-Kevser*, I, 417.

zor olduğu anlaşılmaktadır.¹⁶³ Fakat arka arkaya gelen yukarıdaki iki hadisin senedlerinin tamamen aynı olup yalnızca şeyhlerin farklı olması dikkate alındığı zaman, Buhârî'nin hocalarının değerlendirmelerinden belli ölçüde faydalandığı düşünülebilir. Zira hocaların değişmesiyle konu başlıkları da değişmektedir.

Konuyla ilgili tartışmaların cereyan ettiği mükerrer rivayetlerden biri de Rasûlullah (s.a.)'ın namaz kılarken elbisesinin hayız halindeki hanımı Meymûne'ye dokunmasını anlatan hadistir. Mevzu bahs olan hadis önce *Hayız*, daha sonra *Namaz* bölümünde rivayet edilmiştir.¹⁶⁴ Kirmânî hadisin farklı bölümlerde ve konularda tekrar edilmesinin sebebini, isnadın değişmesi ile bağlantı kurarak izah etmiştir.¹⁶⁵

Gürânî, Kirmânî'nin konuyla ilgili açıklamalarını iki farklı açıdan tenkid etmiştir: Birincisi, “Bazılarının (Kirmânî'nin) söylediği gibi Buhârî'nin tekrarlardaki maksadı isnadın farklılığı olsaydı, hadisleri farklı konularda tekrar etmeden aynı babda zikretmesi yeterli olurdu.” İkincisi, “Buhârî'nin şeyhlerinin istinbatını beyan etmek için hadisleri tekrar ettiği yönündeki açıklamalar akıl almaz bir tesbittir. Zira muhaddis işittiğini rivayet eder. Şeyhinin maksadını bilmez. Dolayısıyla şeyhinin beyanını esas alarak telifte bulunması da söz konusu olamaz. Buhârî'nin hadisleri tekrar etmesindeki maksadı, hüküm istinbâtıdır. Bundan dolayı önce tercemeyi daha sonra da bunun delili olan hadisleri zikretmektedir.”¹⁶⁶

Gürânî, Kirmânî'nin tespitlerini ve değerlendirmelerini hedef alan bu tenkidlerinde nakle dayalı herhangi bir delil zikretmemiştir. Ayrıca tenkidlerde

¹⁶³ Ma'mer'in Câmi'inde *Fiten* bölümünde zikrettiği “Bir gece Rasûlullah (s.a.) uyandı da: Subhânallah, bu gece ne fitneler indi, ne hazineler de açıldı! Hücrelerin sahiblerini (yani mü'minlerin annelerini) uyandırınız. Dünyada nice giyinik kadınlar vardır ki, âhirette çıplakdırlar” hadisi Buhârî'de İlim, 40; Teheccüd, 5; Menâkıb, 22; Libâs, 30; Edeb, 21; Fitne, 6 konularında birbirleriyle yakınlığı olmayan farklı bölümlerde zikredilmiştir. Türcan, Zişan, *Hadis Literatüründe Şerh Gelenegi ve Özellikleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ank.Ü.S.B.E., Ankara, 2008, s. 17- 18.

¹⁶⁴ Buhârî, *Hayız*, 30, *Salât*, 19, 21, 108.

¹⁶⁵ Kirmânî, IV, 42. Kirmânî, tekrarların sebebiyle ilgili olarak bir önceki örnekte nakledilen açıklamalarını farklı bir şekilde şöyle dile getirmiştir; “İsnadda değişiklik olmayıp yalnızca Buhârî'nin şeyhleri farklıysa, Buhârî'nin bu tekrarlardaki amacı, aynı hadisten farklı hükümleri elde eden şeyhlerinin istinbatını beyan etmektir. Zira onlardan her biri aynı hadisten farklı hükümleri elde etmiş olabilirler.” Kirmânî, a.g.y. Ayrıca Kirmânî'nin istinbâtındaki değişikliği izah ederken Buhârî'nin şeyhlerindeki farklılaşmaya vurgu yapmasından onun isnad değişikliği ile Buhârî'nin şeyhlerinden yukarıdaki farklılıkları kast etmediği anlaşılmaktadır.

¹⁶⁶ Gürânî, *el-Kevser*, II, 69. Bu hadisin tekrar ettiği yerlerde İbn Hacer, Buhârî'nin tekrarları ile ilgili herhangi bir görüş beyan etmemiştir. Bkz. İbn Hacer, *Feth*, I, 512, 582, 586, 706. Ancak onun bu konudaki kanaati, babların düzenlenmesinde Buhârî'nin hocalarını taklit etmesi söz konusu değildir. Bab başlıklarını kendi ictihâdıyla belirlemiştir. Bkz. İbn Hacer, *Feth*, I, 178. Ayrıca bkz. İbn Hacer, *Feth*, I, 171.

yalnızca babların genel özellikleri üzerinde durulmuş, Buhârî'nin kendisinden önceki musannefâtta veya şeyhlerinin birikiminden istifade etmesi hususunda bilgi verilmemiştir. Hatta onun tenkidinin bir cihetle Kirmânî'nin açıklamalarının tekrarı olduğu bile söylenebilir. Zira Kirmânî'yi tenkid ederken kullandığı şu ifadeler yukarıda Kirmânî'den naklettiğimiz açıklamaların benzeridir: “Buhârî'nin terâcimdeki maksadı, hadislerin ihtiva ettiği ahkâma işaret etmektir. Zira hadisin bir babda zikredilmesi yeterli olmasına rağmen, hadisin ifade ettiği çeşitli hükümleri ortaya çıkarmak için hadisler çeşitli bablarda tekrar edilmiştir. Şayet hadisler çeşitli bablarda tekrar edilmemiş olsa birden çok hükmü içeren hadislerdeki bazı hükümlerin dile getirilmesi söz konusu olamayacaktır. Bu da, onun bab başlıklarını hadislerden çıkardığı hükümlere göre düzenlediğini göstermektedir.”¹⁶⁷ Dikkat edilirse üzerinde durulan konu, *Sahih*'deki babların genel özelliği hakkındadır. Bu ifadeler Kirmânî'nin açıklamalarının aynısıdır. Kirmânî de hadislerin farklı bablarda nakledilmesinin hadislerden çıkarılan farklı hükümlere mebnî olduğunu söylemekte ve bunu inkar etmemektedir. İki şârihin açıklamaları arasındaki fark, yukarıda tavsif edildiği şekliyle mükerrer rivayetlerin yer aldığı konu başlıklarındaki çeşitli hükümleri Kirmânî Buhârî'nin şeyhlerine nisbet etmekte, Gürânî ise bunların Buhârî'ye ait olduğunu söylemektedir. Gürânî farklılıkların Buhârî'ye ait olmasına dair ciddi bir tespit ve tetkik sunamamıştır. Dolayısıyla Gürânî'nin Kirmânî'ye cevap olarak zikrettiği bu tenkidler aslında cevap olarak nitelenemez.

Gürânî'nin açıklamalarından bir nokta önem arz etmektedir. Bu da yedi yerde tekrar eden niyet hadisi gibi mükerrerlerde Buhârî'nin şeyhlerinin istinbatından ne kadar istifade ettiğinin tesbiti meselesidir. Ancak Kirmânî bütün tekraralarda Buhârî'nin şeyhlerinden aldığı birikimin etkisini iddia etmemekte, bilakis isnad ve metni tamamen aynı olup yalnızca hadis alınan hoca farklı olduğu zaman tercemelerdeki hükümlerin Buhârî'nin hocalarına ait olabileceğini söylemektedir. Dolayısıyla Kirmânî de isnadı farklı olarak tekrar edilen rivayetlerden çıkarılan hükümlerin Buhârî'ye ait olduğunu ancak hoca farklı ise bu takdirde Buhârî'nin şeyhlerinin tasnifinden istifade ettiğini dile getirmektedir.

¹⁶⁷ Gürânî, *el-Kevser*, II, 95. Benzer bir açıklama için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, VI, 121.

Gürânî'nin tenkidleri arasında rastladığımız ve birkaç defa dile getirdiği “Muhaddis (Buhârî) işittiğini rivayet eder. Şeyhinin maksadını bilmez”¹⁶⁸ tespiti de, Buhârî'nin kaynakları üzerine yapılan araştırmalarda ortaya çıkan sonuçlarla çelişmektedir. Zira bu araştırmalara göre, Buhârî'nin *Sahîh*'ini hazırladığı dönemde hadislerin konularına göre düzenlenmesi ile ilgili çalışmalar yaklaşık bir asırlık bir geçmişe sahiptir. Bu konuda birçok haber nakledilmektedir. Bunlardan biri de Süfyân es-Sevrî'nin (161/777) İbn Cüreyc'in (150/767) kabri başında söylediği şu sözleridir: “*Dikkat edilmediğinden dolayı gözden kaçan nice hadisler vardır ki, biz bunları şu kabrin sahibinden bablar halinde tahriç etmiştik.*”¹⁶⁹ Ayrıca Buhârî'nin bab başlıklarında zikrettiği bir kısım değerlendirmelerin önceki musannefât ile farklılıkları bulunduğu gibi, bazı benzerlikler de tesbit edilmiştir. Dolayısıyla Buhârî, hem kendisinden önceki yazılı malzemedan hem de kendilerinden hadis dinlediği şeyhlerinin tasnifinden belli ölçüde istifade etmiş olabilir.¹⁷⁰ Bunları dikkate alarak Gürânî'nin tenkidlerini değerlendirdiğimiz zaman, onun konuyla ilgili açıklamalarının yeterli olmadığı ve hadis ilimlerinin oluşum safhasındaki bir takım gelişmeleri dikkate almadığı söylenebilir.

Gürânî, babların düzenlenmesi konusunda kendisinden önceki şerhlerde ortaya konan açıklamalardan farklı bir değerlendirme ortaya koyamamıştır. Zira onun tespitleri, hocası İbn Hacer'in değerlendirmelerinden farklı bir içeriğe sahip değildir. İbn Hacer'de hadislerin konularına göre tasnifinin Buhârî'nin kendisine ait orijinal bir düzenleme olduğunu söylemiş ve Kirmânî'nin ileri sürdüğü iddiaları da sert bir üslupla tenkid etmiştir.¹⁷¹

el-Câmiu's-Sahîh'deki bir kısım bab başlıklarının Buhârî'den önce tasnif edilen musannefât ile benzerliklerinin bulunması *Sahîh*'deki konu başlıklarının başka musanniflerin kitaplarından aynen nakil yapıldığı anlamına gelmemektedir. Zira *Sahîh*'de gördüğümüz otuza yakın bölüm, daha önceki musannefâtta ele alınmamıştır.¹⁷² Ayrıca yine Buhârî'nin kaynakları üzerine yapılan karşılaştırmalarda

¹⁶⁸ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, II, 69; 95.

¹⁶⁹ Özpınar, a.g.e., s. 326.

¹⁷⁰ Bkz. Sezgin, a.g.e., s. 75, 76.

¹⁷¹ Bkz. İbn Hacer, *Feth*, I, 148.

¹⁷² Özpınar, a.g.e., s. 339; krş. Yavuz, Yusuf Şevki, Buhârî (Akaid'e Dair Görüşleri), DİA, VI, 372.

onun bazı hadisleri önceki tasniflerden farklı konularda ele aldığı tesbit edilmiştir.¹⁷³ Bu karşılaştırmalar, Buhârî'nin kendisinden önceki yazılı edebiyattan istifade ederken hadisleri ve hadislerle ilgili hükümleri kendi değerlendirmesine göre takdim ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla Buhârî, babları oluştururken her ne kadar kendisinden önceki birikimden kısmî olarak faydalanmış olsa da bunlar, onun nev'i şahsına mahsus birçok konudaki ilk olma özelliğine zarar verecek cinsten olmadığı gibi, *Sahîh*'deki bab - hadis münâsebetinin orjinalliğini olumsuz yönde etkilemeyecektir.

C. Muallak Rivayetler

Hadis musannefâtı içerisinde Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'leri en sağlam ve en güvenilir kitab olarak kabul edilmiştir. Bu iki kitabın sened zincirleri ve ricâliyle ilgili yapılan karşılaştırmalarda Buhârî'nin kitabının daha sağlam olduğu öteden beri usûl kitaplarında ve şerhlerde dile getirilmiştir. *el-Kevseru'l-Cârî*'nin mukaddimesinde konuyla ilgili tartışmalara kısaca değinen Gürânî, Mağribli bazı alimlerin ve Ebû Alî en-Nîsâbûrî (349/960)'nin Müslim'in kitabını daha üstün gördüklerini, fakat ittifakla Buhârî'nin kitabının Kur'an'ı Kerim'den sonraki en sağlam kitap olduğunu belirttikten sonra bu karşılaştırmanın müsned hadisler açısından olduğuna dikkat çekmiş ve İbnü's-Salâh (643/1245)'dan naklen ta'likler ve tercemelerdeki haberlerin sıhate muteallık bir yönünün bulunmadığını belirtmiştir.¹⁷⁴

Gürânî'nin de belirttiği gibi *el-Câmiu's-Sahîh*'deki müsned hadislerin sened zincirlerinin ittisâli ve ravilerin güvenilirliği konusunda pek fazla bir tartışma sözü konusu değildir. *el-Câmiu's-Sahîh*'in asıl hadislerinden olmamasına rağmen, konu başlıklarındaki merfû ve mevkûf haberlerin senedsiz; öte yandan bazı mutâbi' rivayetlerin semâ ve kırâate delâlet etmeyen lafızlarla nakledilmesi bu haberlerin ittisâli ve sıhhati ile ilgili büyük bir tartışmanın doğmasına yol açmıştır. Özellikle Buhârî'nin senedinde kısaltma yaparak naklettiği rivayetlerde kullandığı *kâle*, *ravâ* ve *zekera* gibi lafızları bazen de şeyhlerinden naklettiği haberlerde kullanması, bunların isnadında kısaltma yapıldığı düşüncesini doğurmuş, hatta bu durum mezkûr

¹⁷³ Türcan, a.g.e., s. 17-18. Bkz. Sezgin, a.g.e., s. 82.

¹⁷⁴ Gürânî, *el-Kevser*, I, 23.

lafızların ta'lik'e özel ıstılâhî bir tabir olarak değerlendirilmesine yol açmıştır.¹⁷⁵ Buhârî'nin kitabına aldığı hadislerde uyguladığı şartları dikkate alan mustalahu'l-hadis alimleri, onun şeyhlerinden naklettiği haberlerde inkita' iddialarını kabul etmemişler ve bunları mu'an'an hükmünde mevsul rivayetler olarak değerlendirmişlerdir.¹⁷⁶

Mutâbî rivayetlerin isnadındaki kısaltmalarla ilgili cereyan eden tartışmaların yanı sıra konu başlıklarındaki isnadsız haberlerin bir kısmının tad'if ifade eden *yurvâ* ve *yuzkeru* gibi lafızlarla nakledilmesi, bablardaki haberlerin sıhhati konusunda bir başka tartışmanın doğmasına yol açmıştır. Buhârî'nin ta'likleri konusu ele alınırken; rivayetlerdeki lafızların kullanılış biçimi, ölçüsü, kullanıldığı yerler ve bu haberlerin sıhhati meselesi zaman zaman iç içe girmekte ve bazen anlaşılması zor bir hal almaktadır. Konunun çok yönlü bir yapıya sahip olmasından dolayı, öncelikle Gürânî'nin ta'lik ile ilgili tarifi zikredilip daha sonra konu başlıkları ve mutâbî rivayetlerdeki muallak haberler üzerinde durulacaktır.

Gürânî ta'lik'i; Buhârî'nin kendileriyle görüşmediği muhaddislerden aradaki vasıtayı hafız ederek rivayet ettiği haberler olarak tarif etmektedir. Ona göre, bir haberin ta'lik olarak nitelenmesi için isnadının başından bir veya birden fazla ravinin düşürülerek hadisin daha yukarıdaki bir raviden rivayet edilmesi gerekmektedir.¹⁷⁷ Ayrıca semâ ve kırâate delâlet etmeyen lafızlarla nakledilen haberlerin muallak sayılması, hatta bu lafızların da ta'lik'e özel ıstılâhî bir tâbir olarak değerlendirilmesi doğru değildir. Bu tarif, mutâbî rivayetlerdeki ta'liklerin özelliklerine matuf bir

¹⁷⁵ Sezgin, *kâle* ve *ravâ* gibi lafızlarla nakledilen haberleri, Buhârî'nin rivayet hakkına sahip olmadığı kitaplardan naklettiğini söyleyerek *Sahîh*'deki muallak haberlere toptan bir çözüm sunmaya çalışmıştır. Ona göre, hadisleri toplama ve yazıya geçirme faaliyeti Buhârî'den uzun bir süre başlamıştı. Bu çalışmaların bir ürünü olarak Buhârî'den önce, hadislerden ibaret olan tefsirler, hadisleri bablarına göre düzenleyen ve düzenlemeyen tarzda müsnedler, hadis mecmuâları, sahife ve cüz şeklinde yazılmış küçük risâleler oldukça geniş bir hadis mecmuası oluşmuş idi. Bir nev'i hadis kitabı hüviyetinde olan bu kitaplardan hadis nakletmek için de kitabı musannife okumak veya tahammülü'l-ilmin muteber bir şekliyle rivayet hakkını elde etmiş olmak lazımdı. Böylece rivayet hakkı elde edilen kitaptan *haddesenâ* ve *ahberanâ* gibi lafızlarla hadis nakledilirdi. Rivayeti temin olunmamış kitaptan ise ancak vicâde nev'inden tabirlerle ve özellikle "قال" lafzıyla hadis naklonurdu. Buhârî de rivayet hakkını elde ettiği kitaplardan nakil yaparken *haddesanâ* veya *ahberanâ* lafızları ile nakil yapıyor rivayet hakkına sahip olmadığı kitaplardan nakil yaparken de *kâle* tabirini kullanıyordu. Sezgin, a.g.e., s. 94.

¹⁷⁶ Bkz. İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadîs*, thk. Nureddin İtr, Dâru'l-Fikr, Dımeşk, 1998, s. 64-65, 69; Eren, Mehmet, *Buhârî'nin Sahîh'i ve Hocaları*, Konya, 2003, s. 56.

¹⁷⁷ Gürânî, *el-Kevser*, I, 44, 442; II, 79, 89, 306.

açıklamadır. Öte yandan bab başlıklarındaki isnadsız haberlerin ta'lik sayılması için Gürânî şöyle bir kayıt zikretmiştir; “Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'den mervî hadislerin " قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " şeklinde, sahâbî sözü olanların da, mesela " تعلموا قبل أن تسودوا " قال عمر haberinde olduğu gibi, sahâbîye ref' edilerek nakledilmesi şarttır.”¹⁷⁸

1. Bab Başlıklarındaki Muallak Rivayetler

el-Câmiu's-Sahîh'in bab başlıklarında isnadının tamamı hazf edilerek nakledilen haberler genellikle muallak olarak değerlendirilmektedir. Fakat yukarıda da belirtildiği gibi Gürânî, ta'lik nev'inden olan merfû rivayetlerin Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'e, mevkûf olanların da sahâbî'ye nisbet edilerek nakledilmesini şart koşturmaktadır. Ona göre, bab başlıklarındaki isnadsız haberler bazen hüküm cihetinden bazen de rivayet açısından kullanılmaktadır. Bundan dolayı mücerred metinlerin terceme, Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'e veya sahâbî'ye nisbet edilen haberlerin de ta'lik olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Gürânî, bir yerde terceme olarak değerlendirdiği haberleri ta'lik saymaması ile şunları dile getirmiştir: “Terceme olan hadis metinleri, hadis olması cihetinden değil, bilakis sâir tercemeler gibi hükme delâlet etmesi cihetinden (terceme olarak) zikredilmektedir.”¹⁷⁹ Öte yandan bir başka yerde muallak haberlerin müsned hadisler gibi hükmün delili olması cihetinden zikredildiğini belirten müellif, bab başlıklarındaki haberleri terceme ve ta'lik şeklinde ayırarak iki kategoride ele almıştır.¹⁸⁰

Yukarıdaki açıklamalardan ve şerhteki uygulamalardan anlaşıldığı kadarıyla Gürânî terceme ve ta'lik olarak ayırdığı isnadsız haberleri birkaç açıdan değerlendirmiştir. Birincisi, terceme olarak zikredilen ve ta'lik sayılması doğru olmayan mücerred hadis metinleri, ikincisi tercemenin delili olan ve Buhârî'nin bazen ihtisar bazen de şartlarını taşımadığı için ta'likân zikrettiği haberler, üçüncüsü de babdaki müsned rivayetleri teyid etmek için sahâbîlerin ismine atıfla zikredilen şâhid türündeki ta'liklerdir.

¹⁷⁸ Gürânî, *el-Kevser*, I, 44. Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 175.

¹⁷⁹ Gürânî, *el-Kevser*, I, 166.

¹⁸⁰ Gürânî, *el-Kevser*, I, 101.

1) Terceme olarak değerlendirilen ve ta'lik sayılmayan haberler

el-Câmiu's-Sahîh'in konu başlıklarının bir kısmında Nebî Sallallâhu aleyhi ve sellem'e nisbet edilmeden mücerred hadis metinleri zikredilmiştir. Gürânî'ye göre yalnızca metni zikredilen hadisler terceme hükmündedir. Bunların ta'lik olarak değerlendirilmesi doğru değildir.¹⁸¹ Zira bu metinler Rasûlullah (s.a.)'ın sözü bir diğer ifadeyle hadis olarak kayd edilmemiştir.

Mesela, “*elbiseyle namaz kılmanın vacibliğinin babı*” diye başlayan bir konuda önce "خذوا زينتكم عند كل مسجد" “**Her mescidde ziynetinizi alın**” âyeti, daha sonra şu haberler zikredilmiştir; “ومن صلى ملتحفا في ثوب واحد، ويذكر عن سلمة بن الأكوع أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "يزره ولو بشوكة"، في اسناده نظر. ومن صلى في الثوب الذي يجامع فيه ما لم " وأمر النبي صلى الله عليه وسلم أن لا يطوف بالبيت عريان " âyetten sonraki dört haberden birinci ve üçüncü rivayet hadislerden alınmış ancak hadis olarak kaydedilmeden mücerred metin olarak nakledilmiştir.¹⁸² Kirmânî ve Aynî bu iki haberi ve Seleme İbnü'l-Akvâ'nın rivayetini tercemeden saymışlardır. Kısacası Kirmânî ve Aynî, Rasûlullah (s.a.)'a nisbet edilen ve edilmeyen haberlerin arasını tefrik etmemişlerdir.¹⁸³ İbn Hacer ise, yalnızca metni zikredilen haberlerle bunların mevsul rivayetlerine işaret edildiğini belirtmiştir.¹⁸⁴ Gürânî bu üç şârihten farklı olarak, ta'lik saydığı haberler ile yalnızca metni zikredilen hadislerin arasını ayırmış; metinleri terceme olarak değerlendirirken, Seleme İbnü'l-Akvâ'nın haberini ve "وأمر النبي" diye başlayan son rivayeti ta'lik olarak nitelemiş ve tercemeden saymamıştır.¹⁸⁵

Yine *amel ve sözden önce ilim babı* diye başlayan uzun bir konu başlığındaki "إن العلماء هم ورثة الأنبياء" şeklinde vârid olan hadisin Ebû Dâvud, Tirmizî ve Ahmed İbn Hanbel tarafından rivayet edildiği fakat ilmin faziletine delâlet etmesinden dolayı Buhârî'nin bu haberi metin olarak tercemeye dâhil ettiği belirtilmiştir. Öte yandan aynı başlıkta Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'e nisbet edilen "وقال النبي صلى الله" rivayeti de şöyle izah edilmiştir: “Bu (haber), Buhârî'nin ileriki bölümlerde Saîd İbn Ufeyr tariki ile zikrettiği bir hadistir. Buhârî

¹⁸¹ Gürânî, *el-Kevser*, XI, 166.

¹⁸² Buhârî, *Salât*, 2. Ayrıca âyet için bkz. A'raf, 7/31.

¹⁸³ Kirmânî, IV, 10; Aynî, *Umde*, III, 290-291.

¹⁸⁴ İbn Hacer, *Feth*, I, 555.

¹⁸⁵ Gürânî, *el-Kevser*, II, 34.

burada ilmin faziletini isbat sadedinde olmasından dolayı bu haberi ta'lik olarak îrâd etmiştir.”¹⁸⁶ Aynı konu başlığında merfû ve mevkûf başka haberlerde zikredilmiştir. Gürânî Rasûlullah (s.a.) ve sahâbî'den nakledilen bu rivayetleri ta'lik olarak nitelemiş ve tercemenin delili olması cihetinden ele almıştır.¹⁸⁷

Gürânî'nin terceme olarak değerlendirdiği ve muallak haber saymadığı konu başlıklarının ikincisi, babdaki hadislerden seçilen rivayet metinleridir.¹⁸⁸ Gürânî hadisin senedinin babın altındaki müsned rivayetlerde zikredilmesinden dolayı bu başlıkların ta'lik sayılmasını uygun görmemektedir. Ona göre, Buhârî hadis metnini hüküm bildirmesi cihetinden terceme olarak zikretmekte, bablardaki hadisleri de hükmün delili olarak îrâd etmektedir. Mesela, babın altındaki hadisten alınan "من یرد" başlığını Gürânî, terceme olarak değerlendirmekte ve muallak haber olarak saymamaktadır. Şârihlerden Kirmânî bu başlığı mürsel hadis olarak değerlendirirken, Aynî başlığın terceme olduğunu söylemektedir. İbn Hacer ise, konuyla ilgili herhangi bir açıklama zikretmemiştir.¹⁸⁹

Terceme olarak değerlendirilen muallak haberlerin üçüncüsü de, yalnızca bir hadis metninden oluşan başlıklardır. Gürânî bu türdeki başlıklarda, hadislerin Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'den rivayet edilmesinden ziyâde, metinlerin terceme özelliğine dikkat çekmektedir. Başlık olarak zikredilen bu haberlerin bir kısmı *Sahîh*'de bulunmakla birlikte, bir kısmı musannifin kitabına almadığı rivayetlerdir. *Sahîh*'de bulunmayıp terceme olarak zikredilen rivayetlerle ilgili Gürânî şöyle bir kanaat belirtmektedir; “Buhârî bazen kendi yanında sabit olmayan hadisleri terceme olarak zikretmekte ve müsned rivayetlerle de başlıktaki hadisin hükmünün sahih olduğuna işaret etmektedir. Ancak bu hadisin lafzı onun yanında sâbit değildir.”¹⁹⁰ Mesela, *Îmân* bölümünde konu başlığı olarak zikredilen "باب قول النبي صلى الله عليه وسلم : "الدين النصيحة لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم" hadisi şöyle izah edilmiştir: “Bu terceme, Müslim'in Temîm ed-Dârî'den müsned olarak rivayet ettiği

¹⁸⁶ Gürânî, *el-Kevser*, I, 161-162.

¹⁸⁷ Gürânî, *el-Kevser*, I, 163.

¹⁸⁸ Bkz. Buhârî, *İlim*, 13, 17.

¹⁸⁹ Bkz. Buhârî, *İlim*, 13. Gürânî, *el-Kevser*, I, 166; Kirmânî, II, 35; Aynî, *Umde*, I, 429. İbn Hacer, *Feth*, I, 198.

¹⁹⁰ Gürânî, *el-Kevser*, I, 56.

bir hadistir. İsnaddaki ricâl, Buhârî'nin şartını taşımadığı için *Sahîh*'de müsned olarak rivayet edilmemiştir.¹⁹¹

Gürânî, bab başlıklarındaki muallak haberlerde daha önceden pek dile getirilmeyen terceme ve ta'lik şeklinde bir ayırım uygulamıştır. Buna göre, Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'e nisbet edilmeden zikredilen hadis metinleri tercemedir ve bunların muallak haber sayılması uygun değildir. Zira bu haberler sâir tercemeler gibi hüküm ifade etmesi açısından zikredilmektedir.

2) Gürânî'nin muallak rivayet olarak değerlendirdiği haberler

Konu başlıklarında Buhârî, bazen kendi fikhî görüşünü zikredip daha sonra isnadın tamamını veya sahâbî ravisi dışındaki diğer kısımları hafzederek bazı hadisler zikretmektedir. Gürânî mücerred metni zikredilen rivayetlerin aksine, hadis olduğu belirtilerek nakledilen bu haberleri ta'lik olarak değerlendirmektedir. Öte yandan müellif, Kirmânî, İbn Hacer ve Aynî gibi şârihlerden farklı olarak muallak saydığı haberlerin tercemeye dahil edilmesini de uygun görmemektedir. Ona göre, Buhârî tercemelerde ortaya koyduğu fikhî görüşlerini önce muallak haberlerle daha sonra da müsned hadislerle teyid etmekte ve muallak haberleri delil olması cihetinden îrad etmektedir.¹⁹²

Mesela, *Îman* bölümündeki “*Dinin kolaylık olması babı*” isimli başlıktan sonra “*وقول النبي صلى الله عليه وسلم : أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة*” “Allah katında dinlerin en sevimlisi semahat (genişlik ve kolaylık) dînî olan hanîfliktir” hadisi, Nebi Sallallâhu aleyhi ve sellem'in sözü olarak zikredilmiştir.¹⁹³ Gürânî'ye göre ta'likân zikredilen bu hadis tercemeye dahil değildir. Zira dinin kolaylık olması, önce muallak haberle daha sonra da müsned olarak zikredilen babdaki diğer hadislerle teyid edilmiştir.¹⁹⁴ İbn Hacer ve Aynî *din kolaylıktır* başlığından sonraki muallak haberi Buhârî'nin şartını taşımadığı için tercemede zikrettiğini söylemişlerdir.¹⁹⁵ Hatta İbn

¹⁹¹ Gürânî, *el-Kevser*, I, 137. Bkz. Buhârî, *Îmân*, 43.

¹⁹² Gürânî, *el-Kevser*, I, 101-102. Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, VI, 15.

¹⁹³ Buhârî, *Îmân*, 29.

¹⁹⁴ Gürânî, *el-Kevser*, I, 101.

¹⁹⁵ İbn Hacer, *Feth*, I, 117; Aynî, *Umde*, I, 269. Aynî ikinci bir ihtimal olarak bu haberin tercemenin manasına delâlet etmesinden dolayı konu başlığında kullanıldığını söylemiştir. Ancak bu açıklamasında terceme ve ta'lik arasında Gürânî'nin dile getirdiği şekilde bir ayırımdan bahsetmemiştir. Bkz. Aynî, a.g.y.

Hacer isnadın hasen derecesinde olduğunu ve hadisin manasının babdaki rivayetle kuvvetlendirildiğini söyleyerek, Buhârî'nin ta'lik olarak zikrettiği haberin rivayet ilimleri açısından taşıdığı değerin tesbitine yönelik açıklamalarda bulunmuştur.¹⁹⁶ Gürânî, muallak haberi tercemedен sayan Kirmânî'yi şu sözleriyle tenkid etmiştir: "Bazıları, babdaki müsned hadisin tercemedeki hükme delalet etmediğini zannederek, bu haberi tercemedен saymışlardır. Ancak bu bir hatadır."¹⁹⁷

Ta'lik'in tarifinde de belirtildiği gibi Gürânî konu başlıklarında Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'e nisbet edilen merfû hadisleri ve sahâbîden nakledilen mevkûf haberleri ta'lik olarak tanımlamakta ve bu haberlerin tercemedен sayılmasını uygun görmemektedir.

3) Müsned rivayetlerin şâhidi olarak değerlendirilen ta'likler

Gürânî'nin ta'lik olarak değerlendirdiği haberlerin bir kısmı, bab başlıklarından hemen sonra sahâbîlerin ismine atıfla zikredilen şâhid türündeki rivayetlerdir. Bunlar bab isminden sonra "bu konuda Ebû Saîd Hudrî'den de bir rivayet vardır" veya "bunu İbn Abbas rivayet etti" gibi ifadelerle vârid olan haberlerdir.¹⁹⁸ Gürânî ta'lik türündeki bu atıflarla Buhârî'nin babdaki hadisleri kuvvetlendirdiğini belirtmiştir.¹⁹⁹ Mesela, *abdestte mazmaza* isimli konu başlığında Buhârî, "قاله ابن عباس وعبد الله بن زيد رضي الله عنهم عن النبي صلى الله عليه وسلم" ifadesiyle İbn Abbas ve Abdullah İbn Zeyd'in rivayetlerine işaret etmiştir. Gürânî İbn Abbas ve Abdullah İbn Zeyd'in müsned rivayetlerinin *Sahîh*'deki yerlerini belirttikten sonra şöyle der: "Buhârî bu iki hadisi ta'lik olarak zikretmiştir. Ancak onun bu haberlerle maksadı, babda müsned olarak rivayet ettiği hadisi kuvvetlendirmektir."²⁰⁰

Yine "Nebî Sallallâhu aleyhi ve sellem'in Abdi Kays (kabilesinden) heyetini îman ve ilmî muhafaza etmeleri ve (öğrendiklerini) kavimlerine haber vermelerini teşvik etmesi" konusunda Buhârî, Mâlik İbn Huveyris'den benzer bir haberin rivayet

¹⁹⁶ İbn Hacer, *Feth*, I, 117.

¹⁹⁷ Gürânî, *el-Kevser*, I, 102.

¹⁹⁸ Buhârî, *Îmân*, 21.

¹⁹⁹ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 88, 192, 220, 310, 313.

²⁰⁰ Gürânî, *el-Kevser*, I, 313. Aynî ve Kirmânî "قاله ابن عباس" "İbn Abbas bunu söyledi" cümlesindeki kâle fiilinden sonraki zamirin mazmazaya râci' olmasıyla ilgili bilgi vermiş, İbn Hacer de bu konu hakkında pek bir açıklama zikretmemiştir. Bkz. Kirmânî, II, 218; Aynî, *Umde*, II, *Umde*, 317-318; İbn Hacer, *Feth*, I, 320.

edildiğine ta'likân işaret etmiştir. Gürânî, Mâlik İbn Huveyris'in haberinin *Sahîh*'de müsned olarak rivayet edildiğini ve bu hadis ile babın altındaki İbn Abbas hadisinin teyid edildiğini belirtmiştir.²⁰¹ Gürânî'ye göre, sahâbî ravilerin isimlerine atıf yapılan ta'liklerde isnada tealluk eden bir durum söz konusu değildir. Bundan dolayı isnadlar kısaltılarak nakledilmektedir.²⁰²

Sonuç olarak Gürânî, Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'e nisbet edilmeden zikredilen hadis metinlerini terceme olarak değerlendirmekte ve bunların ta'lik olarak tanımlanmasını da uygun görmemektedir. Diğer taraftan tercemelerden sonra Rasûlullah (s.a.)'a veya sahâbîye nisbet edilerek îrâd edilen haberleri muallak olarak nitelendiren Gürânî, bu haberleri bazen tercemeden sayan bazen de ta'lik olarak değerlendiren Kirmânî, İbn Hacer ve Aynî'yi tenkid etmektedir.

2. Mutâbi' Haberlerdeki Muallak Rivayetler

Yukarıda da belirtildiği gibi, senedi kısaltılarak nakledilen haberlerin çoğunluğu bab başlıklarında bir kısmı da müsned hadisleri desteklemek için zikredilen mutâbi' rivayetlerde bulunmaktadır. *Mutâba'at*: "bir hadisin lafızlarına veya manasına uygun başka bir hadisin, öncekinin râvîsinden ayrı biri tarafından, tamamen veya kısmen aynı senedle rivayet edilmesi; böylece bu iki hadis ve râvinin birbirini desteklemesi"²⁰³ anlamındadır.

Bir hadisin aynı sahâbîden farklı senedlerle rivayet edilmesi manasında olan mutâba'at türünde *el-Câmiu's-Sahîh*'de 341 rivayet bulunmaktadır. Bunların bir kısmı semâ'ya delâlet etmeyen *tâbea*, *ravâ* ve *kâle* gibi lafızlarla nakledilmiştir. Gürânî bu lafızların rivâyet usûlüyle ilgili farklı anlamlar taşımasının muhtemel olduğunu fakat mezkûr lafızlarla vârid olan rivayetlerin tamamının mutâba'at ifade ettiğini dile getirmiştir²⁰⁴, ayrıca mutâba'atın da rivayetlerin sened ve metin açısından birbirine muvâfakat göstermesi (uygunluğu) anlamında kullanıldığını söylemiştir.²⁰⁵

²⁰¹ Gürânî, *el-Kevser*, I, 192.

²⁰² Gürânî, *el-Kevser*, I, 88.

²⁰³ Aydın, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Hadisevi yay., 1. bs., İstanbul, 2006, s. 232.

²⁰⁴ Gürânî, *el-Kevser*, I, 479; II, 325; IV, 462-463.

²⁰⁵ Gürânî, *el-Kevser*, I, 46. Mutâba'at, tam ve nâkıs diye iki kısımda mütâlaa edilmektedir. Bir hadisin aynı isnadla farklı şeyhlerden rivayet edilmesi durumunda mutâba'at tam, musannifin şeyhinden daha yukarıdaki ravilerden birinde birleşen isnadlar da da nâkıs diye isimlendirilmektedir.

Kirmânî ise, asıl hadislerden sonra vârid olan haberlerin mutâbi' olduğunu fakat yalnızca *tâbea* lafzıyla nakledilen haberlerin *mutâba'at* ifade ettiğini belirtmektedir.²⁰⁶ Ona göre Buhârî, hadis tahammül usulüne uygun olarak dinlediği haberlerde *tâbea*, müzâkere yoluyla işittiği rivayetlerde *kâle* lafzını kullanmaktadır.²⁰⁷ Kirmânî, *tâbea* ve *ravâ* kelimesi ile nakledilen haberler arasında şöyle bir farklılığa işaret etmektedir: “*tâbea* lafzının kullanıldığı haberler ile asıl hadisler arasında hem lafız hem mana cihetinden bir *mutabaât* (bire bir uygunluk), *ravâ* lafzında ise yalnızca mana cihetinden bir benzerlik bulunmaktadır. Bu sebeble *ravâ* kelimesi ile nakledilen haberlere *mutâba'at* değil, *rivayet* ifadesi kullanılmalıdır.”²⁰⁸ Ayrıca *kâle* lafzı da Buhârî'nin şeyhinden müzâkere yoluyla dinlediğini gösteren özel bir tabirdir.²⁰⁹

Kirmânî'nin rivayet lafızları arasında ortaya koyduğu farklılıklar, hem İbn Hacer hem de Gürânî tarafından tenkid edilmiştir.²¹⁰ Gürânî *tâbea*'nın mutâba'at, *kâle*'nin mukâvele şeklinde tefrik edilmesinin muhaddislerin ıstılahında bulunmadığını ve böyle bir ayırımın ilmî bir gerekçesinin de söz konusu olmadığını dile getirmiştir.²¹¹ Aynî ise, Kirmânî'nin ayırımının kabul edilebileceğini söyledikten sonra İbn Hacer'in tenkidlerinin yersiz olduğunu belirtmiştir.²¹²

Konu ile ilgili Gürânî'nin görüşlerini özetleyecek olursak, *tâbaa*, *ravâ* ve *zekera* gibi lafızlarla nakledilen isnadların tamamı mutâba'at ifade etmekte ve mutâbi' diye adlandırılan bu rivayetler, asıl hadisleri sened ve metin açısından

Gürânî mutâbi' rivayetler ile ilgili açıklamalarında zaman zaman bu ayrımı dikkate alarak tâmm ve nâkis olan mutâbi'leri tanıtmıştır. Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 46; 442; IV, 127.

²⁰⁶ Kirmânî, VII, 162.

²⁰⁷ Kirmânî, XX, 98. Bkz. Kirmânî, X, 58. Müzâkere, râviler arasında bazı hadislerin, bazı hadis konularının ele alınıp mütâlaa edilmesidir. Aydınlı, *Hadis Istılahları*, s. 244.

²⁰⁸ Kirmânî, VII, 162. Bkz. Kirmânî, III, 130.

²⁰⁹ Kirmânî, a.g.y.

²¹⁰ Gürânî, Kirmânî'nin *kâle* tabirini müzâkere yoluyla dinlenen haberlere tahsis etmesini “*kâle Abdürrazzâk*” rivayetini örnek göstererek tenkit etmiştir. Buhârî'nin Abdürrazzâk'dan *kâle* lafzıyla naklettiği bir haberin açıklamasında Kirmânî *kavl* kelimesinin müzâkere ile dinlenen haberlerde kullanıldığı söylemiştir. Gürânî, Buhârî'nin şeyhlerinden *kâle* tabiriyle naklettiği haberlerin müzâkere manasında ele alınabileceğini ancak *kâle Abdürrazzâk* haberinin açıklamasında böyle bir değerlendirmenin mümkün olmadığına dikkat çekmiştir. Gürânî'nin tenkid ettiği nokta, Buhârî Abdürrazzâk ile görüşmemiştir. Dolayısıyla bu haberin nakil yönteminin müzâkere olarak tanımlanması mümkün değildir. Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, IV, 462-463. İbn Hacer'in tenkitleri için bkz. İbn Hacer, *Feth*, I, 457; IV, 477; X, 14.

²¹¹ Gürânî, *el-Kevser*, II, 325; IV, 462-463; Gürânî, *el-Kevser*, I, 479; III, 415

²¹² Aynî, *Umde*, III, 119.

kuvvetlendirmektedir. Mutâbî rivayetlerde kullanılan lafızlar arasında rivayet metodu açısından bir takım incelikler bulunmakla beraber, Kirmânî'nin dile getirdiği gibi *tâbaa*'nın mutâba'at, *ravâ*'nın rivayet ve *kâle*'nin mutlak olarak müzâkere anlamında değerlendirilmesi rivayet metodunda kullanılan bir usûl değildir.²¹³ Gürânî mezkûr lafızları Buhârî'nin haberi aldığı ravilerle mülâkî olmasını göz önüne alarak iki farklı kategoride değerlendirmiştir.

1) Buhârî'nin şeyhlerinden *kâle*, *ravâ* ve *zekera* gibi lafızlarla naklettiği mutâbî'ler

Buhârî, şeyhlerinden naklettiği mutâbî' rivayetlerin bir kısmını müsned rivayetlerde olduğu gibi *haddesanâ* ve *ahberânâ* gibi sigalarla bir kısmını da semâ ve kırâate delalet etmeyen *tâbea*, *ravâ*, *kâle* ve *zekera* gibi lafızlarla nakletmiştir. Buhârî'nin genelde senedlerinde kısaltma yaptığı haberlerde kullandığı *kâle* vb. lafızları bazen de şeyhlerinden naklettiği haberlerde kullanması bunların isnadında ta'lik yapıldığı düşüncesini doğurmuştur. Buhârî'nin şeyhlerinden semâ ve kırâate delalet etmeyen lafızlarla naklettiği haberlerin isnadlarının kopukluğu meselesinde biri müsbet diğeri menfî iki zıt görüş ortaya çıkmıştır.

İbn Hacer ve Aynî, Buhârî'nin şeyhlerinden semâ ve kırâate delalet etmeyen lafızlarla naklettiği haberlerin bir kısmını muallak olarak nitelemişlerdir. Bu iki Buhârî şârihi konuyla ilgili kanaat belirtirken genelde örnekler üzerinden hareket etmişler ve Buhârî'nin eserlerinde veya *Mustahrec* türündeki kitaplarda mevsûl rivayetlerine ulaştıkları isnadların başından ta'lik yapıldığını söylemişlerdir.²¹⁴

²¹³ Müzâkere esnasında öğrencinin hadis alması makbul sayılmaz. Çünkü raviler bu durumda çoğunlukla, hadisin, tamamını hatırlatan bir parçasını söylemekle yetinirler. Aydınlı, *Hadis İstılahları*, s. 244.

²¹⁴ İbn Hacer'e göre, isnadın başlangıcından bir veya birden fazla ravinin düşürülerek -haberinin muhaddisten semâ' yoluyla alındığını gösteren rivayet sigalarından başka - "قال، روى، زاد، ذكر" gibi lafızlarla nakledilen isnadlar muallak diye isimlendirilmektedir. İbn Hacer, *Taghliku't-Ta'lik alâ Sahîhi'l-Buhârî*, I – V, thk. Said Abdurrahman Musa el-Kazekî, Beyrut, 1405/1985, II, 7-8. Dolasıyla Buhârî'nin şeyhlerinden semâ'ya delalet etmeyen lafızlarla naklettiği haberlerin senedinden bir ravi düşmüşse bunlar muallaktır. İbn Hacer, Buhârî'nin bir yerde şeyhinden *kâle* lafızıyla; bir başka yerde de şeyhinden bir ravi vasıtasıyla *haddesenâ* ve *ahberânâ* gibi lafızlarla naklettiği haberleri muallak olarak değerlendirmektedir. İbn Hacer, *Hedyü's-Sârî*, s. 19. İbn Hacer'e göre Buhârî; (birincisi) ihtisar, (ikincisi) bu haberleri şeyhinden dinlememesi, (üçüncüsü) simâ'ında şüphe etmesi, (dördüncüsü) şeyhinden müzâkere ile işitmesi sebebiyle isnadlarda kısaltma yapmış olabilir. Bkz. İbn Hacer, a.g.y. Buhârî şârihlerinden Aynî de muallak rivayetlerin izahında genelde İbn Hacer'in açıklamalarına benzer açıklamalar serd etmektedir. Bkz. Aynî, *Umde*, VI, 35. Ancak zaman zaman

Buhârî'nin kitabına aldığı rivayetlerde uyguladığı şartları dikkate alan İbnü's-Salah (643/1245) ve Irâkî (806/1404) gibi usûlcüler, onun şeyhlerinden naklettiği haberlerde inkita' iddialarını kabul etmemişler ve mutâbi' rivayetlerdeki ta'likler konusunda daha ziyade Buhârî'nin haberi rivayet ettiği şahısla görüşüğünü kabul etmişlerdir. Onlara göre, rivayette mülâkâtı şart koşan Buhârî'nin şeyhlerinden semâya delalet etmeyen lafızlarla rivayet ettiği haberlerin isnadı mu'an'an hükmündedir.²¹⁵ Molla Gürânî de konuyla ilgili açıklamalarında İbn Abdilber ve İbnü's-Salah gibi usûl âlimlerinin ortaya koyduğu mülâkât görüşünü benimsemiş ve Buhârî'nin şeyhlerinden naklettiği rivayetlerin ta'lik olarak değerlendirilmesini kabul etmemiştir.

Ta'lik'i lafızlardan ziyade senedi kısaltılan isnadlara hasrederek izah eden Gürânî, semâ ve kırâate delâlet etmeyen rivayet sîgalarını Buhârî'nin müzâkere yoluyla dinlediği rivayetlerde özellikle kullandığını düşünmektedir. Ona göre, Buhârî şeyhlerinden semâ yoluyla dinleyip *haddesenâ* ve *ahberanâ* gibi sigalarla rivayet ettiği hadisler ile müzâkere yoluyla dinlediği haberlerin arasını ayırmak için bu lafızları tercih etmektedir. Lafızlara bakarak Buhârî'nin şeyhlerinden naklettiği haberlerin ta'lik olarak değerlendirilmesi hatalıdır.²¹⁶

Gürânî, Muhammed İbnü'l-Müsennâ'dan arka arkaya biri "حدثنا" diğeri "قال" ile rivayet edilen bir hadiste rivayet sigaları arasındaki farkı şöyle izah etmiştir²¹⁷: "Buhârî burada *kâle* ile naklettiği haberi daha önce *haddesenâ* ile rivayet etmiştir. Buhârî'nin metodunda bu iki rivayet arasında fark yoktur. Ancak *kâle* lafzını musannifin hadis tahammülünde bilinen usûllerle almadığı, muhâvere ve müzâkere esnasından işittiği rivayetlerde kullandığı söylenebilir." Gürânî bu görüşünü desteklemek için İbn Abdilber (463/1071)'den de şu ifadeleri nakletmiştir: "İttasal'de lafızlara ve harflere itibar edilmez. İttisâlin şartı mülâkâttir." Daha sonra İbn Abdilber'in açıklamasını teyid mahiyetinde İbnü's-Salâh'ın "cumhurun mezhebine göre ittisalde, likâ ve idrâk yeterlidir" sözünü zikretmiştir. Gürânî iki önemli usûl

İbn Hacer'in Kirmânî'ye itirazlarında İbn Hacer'in görüşlerini reddetmiş ve Kirmânî'nin açıklamalarını tercih etmiştir.

²¹⁵ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 64, 69; Irâkî, *Fethu'l-Muğîs bi Şerhi Elfıyyeti'l-Hadîs*, thk. Mahmud Rabî', 2. bs. Beyrut, 1408/1988, s. 27; Gürânî, *el-Kevser*, I, 63.

²¹⁶ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, II, 79, 89.

²¹⁷ Rivayetler için bkz. Buhârî, *Vudû'*, 59.

âliminden naklettiği bu ifadelerle ittisalde lafızlardan ziyade mülâkâtın esas alındığına dikkat çekmiştir.²¹⁸ Ayrıca bazı yerlerde de Irâkî'den naklen, Buhârî'nin şeyhlerinden *kâle* veya *tâbaa* lafzıyla rivayet ettiği haberlerin mu'an'an hükmünde olduğu belirtilmiştir.²¹⁹

Ta'lik ile ilgili açıklamalarında İbn Abdilberr başta olmak üzere Irâkî ve İbnü's-Salâh'a atıfta bulunan Gürânî, konuyla ilgili görüşlerini bu alimlerin açıklamalarıyla desteklemiştir.²²⁰ Ayrıca bazı yerlerde de İbn Hacer ve Aynî'yi: "*bu haberler ta'lik zannedilmektedir. Ancak bazılarının düşündüğü gibi bu isnad muallak değildir*" diyerek tenkid etmiştir.²²¹

İbn Hacer ve Aynî'nin tenkid edildiği yerlerden biri *Salât* bölümünde *kibleye yönelmenin fazileti* konusunda İbn Ebî Meryem'den ve Ali İbnü'l-Medîni'den *kâle* lafzıyla rivayet edilen mutâbi' rivayetlerdir. Babın başında Enes (r.a.)'den namaz kılan, kibleye yönelen ve hayvanları Müslümanların kestiği gibi kesen kimselerin kanlarının ve mallarının haram olması ile ilgili hadisler nakledilmiştir. Müsned hadislerdeki teknik bir takım konulara açıklık getirmek için, İbn Ebî Meryem ve Ali İbnü'l-Medîni'den iki mutâbi' rivayet nakledilmiştir.

Enes (r.a.)'den nakledilen müsned haberin isnadı; *Buhârî; haddesenâ Nuaym > İbn Mübârek > Humeyd et-Tavîl > an Enes > Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem.*

İbn Ebî Meryem'den *kâle* lafzıyla nakledilen birinci mutâbi'; *İbn Ebî Meryem > Yahyâ > Humeyd > haddesenâ Enes > Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem*

Ali İbnü'l-Medîni'den *kâle* sigasıyla nakledilen ikinci mutâbi'; *Ali İbn Abdullah (Medîni) > Hâlid İbnü'l-Hâris > Humeyd > Meymûn İbn Siyâh > Enes İbn Mâlik.*²²²

²¹⁸ Gürânî, *el-Kevser*, I, 372; krş. İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 62-65.

²¹⁹ Gürânî, *el-Kevser*, I, 63, 118.

²²⁰ Irâkî'ye atıflar için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 44, 63, II, 79.

²²¹ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, II, 136

²²² Bu isnadla nakledilen hadiste Rasûlullah şöyle buyurmuştur: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله "İnsanlar "Eğer İlah illallah deyinceye kadar, onlarla savaşmakla emrolundum. Onlar bunu söyledikleri, namazımızı kıldıkları, kiblemize yöneldikleri ve kestikleri hayvanları bizim kestiğimiz hayvanlar gibi kestikleri zaman, artık onların kanları ve malları bize haram olmuştur, ancak kanların ve malların

İbn Hacer ve Aynî, Buhârî'nin İbn Ebî Meryem'den rivayetlerini ta'lik olarak nitelendirmişlerdir.²²⁷ Kirmânî ise, İbn Ebî Meryem rivayetlerindeki *kâle* lafzını müzâkere olarak değerlendirmiştir.²²⁸ Sonuç olarak Gürânî, Buhârî'nin şeyhlerinden *kâle* lafzıyla naklettiği haberleri müzâkere manasında ele almakla, hocası İbn Hacer'den farklı olarak, birçok zaman tenkid ettiği Kirmânî ile benzer kanaati paylaşmıştır. Gürânî'nin açıklamaları her ne kadar Kirmânî ile aynı olsa da, o bu konudaki açıklamalarını bazı yerlerde Irâkî, bazılarında da İbnü's-Salâh'ın görüşleriyle desteklemiş ve onların tesbitlerine göre değerlendirmelerde bulunmuştur.

Öte yandan *Sahîh*'deki muallak haberlerin başka kitablardaki mevsul rivayetlerini esas alan İbn Hacer ve Aynî, bu kitaplardaki isnadları dikkate alarak Buhârî'nin şeyhlerinden naklettiği bazı mutâbi' rivayetleri muallak olarak değerlendirmişlerdir. Mesela, *Enbiyâ* bölümünde *يرحم الله أم اسماعيل لولا أنها عجلت لكان* "Allah İsmail'in annesine rahmet etsin. Şayet o (suyu havuzlamakta) acele etmeseydi, Zemzem (yeryüzünde) akan bir ırmak olurdu"²²⁹ hadisi nakledildikten sonra "قال الانصاري" diye başlayan başka bir isnadla müsned hadisin senedi teyid edilmiştir.²³⁰ İbn Hacer ve Aynî, Buhârî'nin Ensârî'den *kâle* lafzıyla naklettiği bu isnadın başında kopukluk (ta'lik) olduğunu ve bu haberin mevsul isnadla Ebû Nuaym'ın *Mustahrec*'inde bulunduğunu belirtmişlerdir. Mevsul olarak zikredilen bu isnada göre, Buhârî ve Ensârî arasında iki ravinin düştüğü

²²⁷ İbn Hacer, *Feth*, I, 603, II, 164; Aynî, *Umde*, III, 376, 377, 400. Yukarıda İbn Ebî Meryem rivayetleriyle ilgili bölüm başlıklarını zikrettiğimiz misallerin bir kısmını İbn Hacer nüsha farklılıklarına bağlı olarak ele almış ve bu nüshalardaki *haddesenâ* gibi semâya delalet eden lafızlarla rivayet edildiğini belirterek ta'lik konusu üzerinde durma ihtiyacı hissetmemiştir. Bkz. İbn Hacer, *Feth*, I, 602; IV, 270. Aynî nüsha farklılıklarını dikkate alarak, mezkûr rivayetlerin mevsul ve muallak olabileceğini belirtmiştir. Aynî, *Umde*, IX, 171. Eyyüb İbn Süleyman ve Abdulaziz İbn Abdillâh İbn Amr el-Üveysî'den *kâle* lafzıyla nakledilen örneklerde de şârihlerin açıklamaları yukarıda zikredilen tespitler doğrultusundadır. Eyyüb İbn Süleyman örneği için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, III, 125; İbn Hacer, *Feth*, II, 600; Aynî, *Umde*, VI, 35. Üveysî örneği için bkz. Buhârî, *İstiskâ*, 21, Gürânî, *el-Kevser*, III, 126; İbn Hacer, *Feth*, II, 600; Aynî, *Umde*, 36.

²²⁸ Kirmânî, IV, 62.

²²⁹ Buhârî bu haberi *haddesenâ* sigasıyla başlayan şu isnadla nakletmiştir: Ahmed İbn Saîd Ebû Abdillâh > Vehb İbn Cerîr > babasından > Eyyüb > Abdillâh İbn Saîd İbn Cübeyr > babasından > İbn Abbas > Nebî Sallallâhu aleyhi ve sellem'den. Bkz. Buhârî, *Enbiyâ*, 9.

²³⁰ Buhârî Ensârî'den *kâle* lafzıyla başlayan şu isnadı zikretmiştir. Kale el-Ensârî > İbn Cüreyc > Kesîr İbn Kesîr > Saîd İbn Cübeyr > İbn Abbas. Bkz. Buhârî, *Enbiyâ*, 9.

görülmektedir.²³¹ Fakat Gürânî, Ensârî'den²³² nakledilen isnadın muallak olmadığını bilakis Ensârî'nin Buhârî'nin şeyhi olduğunu ve ondan müzâkere yoluyla dinlediği haberi *kâle* lafzıyla rivayet ettiğini söylemiştir.²³³ İbn Hacer ve Aynî'ye göre, her ne kadar Buhârî Ensârî ile görüşmüş ise de, başka yollarla nakledilen rivayetlerde görülen inkita'lar sebebiyle bu isnad muallaktır.

Bütün bu yorumlarla beraber Buhârî'nin Ensârî'den naklettiği isnad, önceki haberi teyid etmek için zikredilmiştir. Ebû Alî el-Ğassânî (498/1105) de Buhârî'nin müsned olarak zikrettiği²³⁴ haberin senedindeki Vehb İbn Cerîr'den dolayı isnadın sıhhati hakkında ileri geri konuşulduğunu ancak bunların isnada zarar verecek cinsten olmadığını belirtmiştir.²³⁵ Dolayısıyla Buhârî'nin müsned hadisin senedi ile ilgili tartışmaların önüne geçmek için, muallak da olsa Ensârî'nin rivayetini zikrettiği anlaşılmaktadır.²³⁶

Sonuç olarak Gürânî, Buhârî gibi rivayette mülakatı şart koşan bir musannifin *kâle* veya *haddesanâ* sigasıyla rivayet etmesi arasında ciddi bir fark olmadığını ve bu sigaların isnadın ittisâlini etkilemediğini düşünmektedir. Ona göre Buhârî'nin mülâkî olduğu (kendileriyle görüştüğü) hocalarından rivayet ettiği bazı isnadlarda kullandığı *kâle*, *zekera* ve *ravâ* gibi lafızlar, senedin ittisâliyle ilgili değildir. Bilakis musannif bu tabirleri müzâkere yoluyla dinlediği haberlerde kullanmakta ve böylece semâ ve kırâat yoluyla dinlediği hadisler ile müzâkere sırasında duyduğu haberlerin arasını tefrik etmektedir. Ayrıca *kâle* vb. lafızlar ile haddesenâ gibi sigalar arasında haberin

²³¹ İbn Hacer, *Feth*, VI, 460; *Tağlik*, IV, 17; Aynî, *Umde*, XII, 413. Ebû Nuaym'ın naklettiği mevsul senede göre bu haber; Fâruk el-Hattâbî > Abdulazîz İbn Muâviye > Ensârî tarihiyle rivayet edilmektedir. a.g.y.

²³² Ensârî'nin tam ismi, Muhammed İbn Abdillâh İbn el-Musennâ İbn Abdillâh İbn Enes İbn Mâlik İbn Nadr olup Ebû Abdillâh el-Ensârî künyesiyle bilinmektedir. H. 250'de vefat etmiştir. Buhârî'nin Ensârî'den *Zekat* kitabında ve başka bölümlerde rivayetleri vardır. Kelâbâzî, *Ricâlu Sahîhi'l-Buhârî*, I – II, thk. Abdullâh el-Leysî, 1. bs., Beyrut, 1407/1987, II, 657. Bkz. İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb fî Ricâli'l-Hadîs*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcût ve Ali Muhammed Muavvad, 1. bs., I- VII, Beyrut, 1425/2004, V, 682-684 (7158).

²³³ Gürânî, *el-Kevser*, VI, 257.

²³⁴ Buhârî, *Enbiyâ*, 9.

²³⁵ Ğassânî, *Takyîdü'l-Mühmel ve Temyîzü'l-Müşkil*, I-III, haz. Ali İbn Muhammed el-İmrân ve Muhammed Uzeyr Şems, 1. bs. Mekke, 1421/2000, II, 648-656.

²³⁶ Ayrıca Vehb İbn Cerîr'in yer aldığı isnad hakkında konuşulmasının sebeplerinden biri de bu hadisi İbn Abbas'ın Ubeyy İbn Ka'b'dan rivayet etmiş olmasıdır. Ğassânî, *Takyîd*, II, 649, 654; Muhtemelen birinci rivayetin merfû olarak rivayet edilmesi ve ikinci rivayetin İbn Abbas'da kalması noktasında Buhârî, ortaya çıkacak tartışmalara ışık tutmak istemiş olmalıdır.

ahz edilişindeki farklılıkları gösteren bir takım incelikler vardır. Bu da *kâle* sigasının genelde müzâkere ve muhâvere esnasında ahz edilen haberlerde kullanılmasıdır.²³⁷

2) Buhârî'nin şeyhlerinden "قال لنا" veya "قال لي" tabirleriyle naklettiği mutâbi rivayetler

Buhârî, bazen bir ziyadeyi belirtmek bazen de müsned rivayetlerin metnini veya senedini kuvvetlendirmek için irad ettiği haberlerde "قال لنا" ve "ذكر لنا" gibi tabirler kullanmıştır. Onun mutâba'at olarak zikrettiği haberleri bazı yerlerde mutlak kavlı kelimesiyle bazı yerlerde de birkaç harf ilavesiyle nakletmesi farklı yorumlara sebep olmuştur. Bazı şârihler, mutlak kavlı ile harfi cerle kullanılan tabirlerin farklı anlamlar taşıdığını ileri sürmüşler, bazıları da bu iki tabir arasında önemli bir fark olmadığını söylemişlerdir. Gürânî de bu ikinci grup şârihler arasındadır.

Öncelikle *Câmî*'deki *kâle* ve *zekera* gibi lafızlarla nakledilen haberleri iki grupta inceleyen ve Buhârî'nin kendileriyle görüştüğü şeyhlerden naklettiği rivayetleri müzâkere, görüşmediği muhaddislerden direkt naklettiği isnadları muallak olarak nitelendiren Gürânî, mutlak ifadelere bazı harflerin ilavesiyle nakledilen isnadları da, Buhârî'nin müzâkere yoluyla dinlediği haberler arasında saymıştır.

Mesela Buhârî'nin farklı bir rivayeti belirtmek için "قال لنا إسماعيل" "*Bize İsmâil (İbn İdris) dedi ki*"²³⁸ diyerek naklettiği haberde, Buhârî'nin bunu şeyhinden muhâvere ve müzâkere yoluyla dinlediği belirtilmiştir.²³⁹ Buhârî'nin "قال لي خليفة" tabiriyle naklettiği on kadar haberin bazılarında Gürânî şu açıklamasını tekrar etmiştir.²⁴⁰ "Halîfe İbn Hayyât Buhârî'nin şeyhidir ve Buhârî ondan aldığı hadisleri müzâkere yoluyla dinlediği için "قال" tabiriyle nakletmektedir."²⁴¹

Gürânî'nin mezkur tabirlerle ilgili değerlendirmeleri şârihlerden Kirmânî'nin tespitleri ile benzerlik arz etmektedir. Zira Kirmânî de, Buhârî'nin bu haberleri hadis tahammülü sırasında duymadığını, bilakis müzâkere ve muhâvere esnasında işittiğini bundan dolayı tahdîs sigasını kullanmadığını belirtmiştir.²⁴²

²³⁷ Gürânî, *el-Kevser*, I, 372.

²³⁸ Buhârî, *Salât*, 96.

²³⁹ Gürânî, *el-Kevser*, II, 181.

²⁴⁰ Buhârî'nin Halîfe İbn Hayyât'tan nakilleri için bkz. Buhârî, *Fedâilu's-Sahâbe*, 6; *Daavât*, 1; *Fiten*, 15; *Tevhîd*, 7, 35.

²⁴¹ Gürânî, *el-Kevser*, VI, 450; XI, 27, 204. Bkz. Kirmânî, IV, 128; *Feth*, XIII, 49.

²⁴² Kirmânî, V, 175. Bkz. Benzer değerlendirmeler için bkz. Kirmânî, IV, 142.

Buhârî'nin şeyhlerinden veya kendileriyle görüşmediği muhaddislerden semâya delalet etmeyen lafızlarla naklettiği haberler arasında açıkça bir ayrıma gitmekten kaçınan ve bunları bazen müzâkere yoluyla alınmış haberler, bazen de ta'lik olarak nitelendiren İbn Hacer, "قال لنا" ifadesiyle nakledilen isnadların ta'lik olmadığını bunların mevsul ve muttasıl isnadlar olduğunu söylemektedir.²⁴³ Hatta bazı yerlerde de bu tabirlerin tamamını toptancı bir yaklaşımla müzâkere anlamında ele alan Kirmânî'yi tenkid etmektedir. Gürânî, harfi cer'le kullanılan *kâle lenâ* tabirini hocası İbn Hacer'in tenkitlerine rağmen Kirmânî'nin söylediği gibi müzâkere manasında ele almıştır.

Burada Buhârî'nin arka arkaya benzer isnadlarla naklettiği senedlerdeki atıflardan da kısaca bahsetmek istiyoruz. Zira Buhârî'nin ta'likleri ile ilgili tartışılabilir konulardan biri de, arka arkaya vârid olan isnadlardan bazılarındaki kısaltmaların ta'lik veya atıf olması meselesidir.

Mutâbî rivayetlerde ve müsned hadislerde kısaltma olarak telakkî edilen ancak zaman zaman şârihlerin atıf olarak yorumladığı bir takım isnadlarla karşılaşmaktayız. Bu tür kısaltmalarda Buhârî, arka arkaya gelen sened zincirlerinin bir kısmını kısaltarak önceki isnada atıfla devam ettirmiştir. Gürânî, mezkûr şekildeki kısaltmalarda bazen atıf görüşünü savunmuş ve bu rivayetleri mevsul saymıştır.²⁴⁴

Bahsettiğimiz şekilde bir durum *Tevhid* bölümünde Enes (r.a.)'den nakledilen bir hadisin mutâbî rivayetinde görülmektedir. Burada Buhârî; *Kâle lî Halîfe > Yezîd İbn Zürey' > Saîd > Katade > Enes* şeklinde naklettiği bir isnaddan sonra; *an Mu'temir > babasından > Katâde > Enes* diyerek devam etmiştir.²⁴⁵ Bazıları Buhârî'nin Mu'temir'den rivayetini ta'lik olarak değerlendirirken; Gürânî ikinci isnadın birincinin devamı olduğunu belirtip "ve an Mu'temir" ifadesini de Yezîd İbn Zurey' ismine atfetmeyi tercih etmiştir. Ona göre, Mu'temir'den nakledilen isnadın muallak olarak nitelenmesi hatalıdır. Zira Buhârî bu hadisi Mu'temir'den Halîfe İbn Hayyât vasıtasıyla nakletmektedir. Halîfe de Buhârî'nin şeyhi olduğuna göre, onun

²⁴³ Eren, a.g.e., s. 56-57.

²⁴⁴ Gürânî'nin atfı tercih ettiği yerler için Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, II, 160, VI, 31.

²⁴⁵ Buhârî, *Tevhid*, 7.

şeyhinden rivayetinin muallak sayılması doğru değildir.²⁴⁶ Gürânî atıf ile ilgili değerlendirmelerinde zaman zaman İbn Hacer'in görüşlerine uygun açıklamada bulunmuştur.²⁴⁷

3) Buhârî'nin *kâle*, *zekera* ve *ravâ* gibi sigalarla ta'lik (kısaltma) yaparak naklettiği haberler

Mutâbî rivayetlerin bir kısmı Buhârî'nin aradaki vasıtayı hazf ederek kendileriyle görüşmediği muhaddislerden *kâle*, *ravâ* ve *zekera* gibi lafızlarla naklettiği haberlerdir. Bu isnadların muallak olması hususunda hadisçiler arasında ittifak vardır. Zira Buhârî'nin görüşmediği muhaddislerden naklettiği bu haberlerde, Buhârî ve haberi naklettiği muhaddis arasında senedden bir veya daha fazla ravinin düştüğü kesindir. *Sahîh*'de gerçek manada ta'lik yapıldığı bilinen haberler iki farklı kategoride ele alınmaktadır. Birincisi, bir yerde senedi tam olarak zikredilen bir başka yerde de kısaltılarak nakledilen haberler bir diğer ifadeyle tekrarlardaki ta'likler, ikincisi de Buhârî'nin müsned olarak kitabına almadığı ancak farklı sebeplerle senedini kısaltarak naklettiği mutâbî'lerdir.

Buhârî zaman zaman müsned hadislerle bazı ziyadeleri eklemek için kitabının çeşitli yerlerinde naklettiği haberleri kısaltarak ihtiyaç olan ziyadeyi zikretmiş ayrıca hatırlatmak gayesiyle de senedin meşhur kısmını naklederek baş tarafını hazfetmiştir. İsnadın baş tarafında gördüğümüz kısaltmalar yukarıda da belirtildiği gibi ta'lik sayılmaktadır. Bunlar tartışmasız sahih hadisler olup, Buhârî'nin ek bilgi vermek için zikrettiği mükerrer rivayetlerdir.²⁴⁸ Bu türdeki tekrarlarda Gürânî, ta'liklerin mevsul rivayetlerinin *Câmi*'deki yerleri hakkında genellikle “*bu, merfû müsned olarak geçti veya gelecek*” şeklindeki kalıp ifadelerle bilgi vermiştir.²⁴⁹

²⁴⁶ Gürânî, *el-Kevser*, XI, 204. Gürânî, burada Buhârî'nin Mu'temir'den rivayet ettiğini düşünen Kirmânî'yi tenkid etmektedir. Bkz. Kirmânî, XXV, 84. Yukarıda da belirtildiği gibi Buhârî burada direkt olarak Mu'temir'den değil bilakis Halife İbn Hayyât vasıtasıyla rivayet etmektedir. Halife de Buhârî'nin şeyhidir. İbn Hacer burada konuyu daha geniş bir şekilde delilleriyle beraber izah etmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Feth*, XIII, 383.

²⁴⁷ İbn Hacer'in ve Gürânî'nin atıf olarak değerlendirdiği isnadlar için bkz. Buhârî, *Ğusl*, 20; Gürânî, *el-Kevser*, I, 433; İbn Hacer, *Feth*, I, 460-461; Buhârî, *Vudû'*, 56; Gürânî, *el-Kevser*, I, 372; İbn Hacer, *Feth*, I, 385.

²⁴⁸ Bkz. İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 68; Irâkî, *et-Takyîd ve'l-İdâh limâ Utlika ve Uğlika min Mukaddimeti İbni's-Salâh*, 5. bs. Beyrut, 1997/1418, s. 91.

²⁴⁹ Örnek için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, III, 263.

Buhârî'nin özellikle şeyhinin şeyhinden ta'likân rivayet etmesi meselesinde çeşitli sebebler üzerinde durulmuştur.²⁵⁰ Bu konuda şerhlerde ve hadis usûlü kitaplarında bilgi verilmekle birlikte Gürânî, bu konu üzerinde fazla durmamıştır. O, daha ziyade muallak haberlerin mevsul rivayetlerinin bulunduğu kaynaklara işaret etmekle iktifâ etmiştir. Burada Buhârî'nin kendileriyle görüşmediği kimselerden ta'likân naklettiği isnadların izahında nasıl bir yol izlendiğini göstermesi açısından birkaç misal zikredeceğiz.

Ebû Hureyre'den nakledilen bir haberden sonra Buhârî, İbrâhim İbn Tahmân'dan *ravâ* lafzıyla başlayan mutâbi' bir rivayet zikretmiştir.²⁵¹ Gürânî, İbrahim İbn Tahmân'ın 160'da vefat ettiğini ve Buhârî'nin mülâkâtının bulunmaması sebebiyle isnadın muallak olduğunu belirtmiştir.²⁵² Yine *Sahîh*'in çeşitli yerlerinde Buhârî, kendileriyle mülâkâtı bulunmayan Ğunder, Vüheyb, İbnü'l-Müsennâ gibi muhaddislerden aradaki ravileri hafifederek rivayette bulunmuştur. Gürânî isnadların muallak olduğunu söylerken, zaman zaman müsned rivayetlerin ta'likler ile kuvvetlendirilmesinin sebebi hakkında bilgi vermiştir.²⁵³

Mesela, "İki Müslüman kılıçlarını (çekerek) karşı karşıya geldiği zaman" hadisini Buhârî; *Abdullah İbn Vehb > Hammad > bir adam > Hasan (el-Basrî) > Ahnef İbn Kays > Ebû Bekre* tarikiyle nakletmiştir. Buhârî, bu hadisi desteklemek için birkaç yoldan mutâbi' isnadlar zikretmiştir. Bunlar;

1. *Süleyman > Hammad*
2. *Müemmel > Hammad > Eyyüb, Yunus, Hişâm ve Mualla İbn Ziyâd > Hasan > Ahnef > Ebû Bekre*
3. *Ma'mer > Eyyüb*
4. *Bekkâr İbn Abdilaziz > babasından > Ebû Bekre*

²⁵⁰ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 68; Irâkî, *Takyîd*, s. 91-92

²⁵¹ Buhârî, *Ğusl*, 20.

²⁵² Gürânî, *el-Kevser*, I, 433.

²⁵³ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 76, 288, 372; II, 35, 241. Yukarıdaki ta'liklerden birinde Gürânî'nin Vüheyb hakkında "من شيوخ شيوخ الب خاري" "Buhârî'nin şeyhinin şeyhidir" şeklindeki açıklamasında şuyûh kelimesinden biri matbû nüshada mevcut değildir. Bu ifade Ayasofya nüshasında "من شيوخ شيوخ البخاري" şeklinde vârid olmuştur. Bkz. *el-Kevseru'l-Cârî*, Ayasofya, no: 686, vrk. 11^a. Vüheyb hicrî 165'da vefat etmiştir ki, Buhârî'nin şeyhi olması mümkün değildir. Bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 766. Buna göre matbû nüshadaki "من شيوخ البخاري" ifadesi hatalıdır.

5. *kâle Ğunder >Şu'be > Mansur> Ribî İbn Hırâş > Ebû Bekre > Nebî Sallallâhu aleyhi ve sellem.*

Mutâbi' rivayetlerden ikisinin muallak olduğu açıktır. Bunlar da Buhârî'nin *kâle* lafzıyla naklettiği Müemmel ve Ğunder rivayetleridir. Gürânî isnadların muallak olduğunu ve mevsul rivayetlerinin Ahmed İbn Hanbel, Müslim ve Nesâî tarafından rivayet edildiğini belirtmiştir.²⁵⁴ Gürânî'nin kaynakları zikretmekle yetindiği ta'liklerin isnadları ve mevsûl rivayetleri hakkında İbn Hacer ve Aynî daha geniş bilgi vermişlerdir.

Gürânî'nin kendileriyle karşılaşmadığı bazı muhaddislerden naklettiği muallak haberlerin mevsul rivayetleri veya bab başlıklarındaki isnadsız haberlerin kaynakları şerhlerde ve bazı özel çalışmalarda tesbit edilmiş ve bu rivayetlerin sıhhat değeri hususunda detaylı bilgi verilmiştir. Gürânî de diğer Buhârî şerhlerinin genel özelliği olan bu duruma riayet etmiş ve özellikle bab başlıklarındaki muallak haberlerin kaynakların zikretmeye çalışmıştır. Fakat onun konuyla ilgili verdiği bilgiler, İbn Hacer ve Aynî'nin açıklamalarının ihtisârı mahiyetindedir.

3. Muallak Rivayetlerin Sıhhat Durumu

Yukarıda da belirtildiği gibi *el-Câmiu's-Sahîh*'in asıl hadislerinden olmamakla birlikte, mutâbi' rivayetlerdeki ta'liklerin rivayet ilimleri açısından taşıdığı değerin tesbiti ve bab başlıklarındaki muallak haberlerin sıhhati meselesi, Buhârî çalışmalarında ve şerhlerde öne çıkan tartışmalı konulardandır.

el-Câmiu's-Sahîh'deki muallak haberlerin sıhhati meselesi incelenirken, bu rivayetler iki farklı açıdan değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Böyle bir değerlendirmede muhakkak Buhârî'nin bu haberlerde, biri ma'lûm diğeri meçhûl, iki farklı sîgayı kullanması önemli rol oynamıştır. Zira rivâyet usûlünde ma'lûm fiiller, hadisin hocadan muteber bir yolla alındığını gösteren sîgalar olup, özellikle müteahhir dönemde haberin sağlamlığı anlamında kullanılmaktadır. Öte yandan temrîd sîgası olarak tanımlanan meçhûl fiiller ise, hadisin hocadan muteber bir yolla alınmadığını göstermekte ve daha ziyâde zayıf haberlerde isti'mâl olunmaktadır.²⁵⁵

²⁵⁴ Gürânî, *el-Kevser*, XI, 21.

²⁵⁵ Aydın, *Hadis İstılahları*, s. 67, 319.

Buhârî'nin muallak haberlerin bir kısmında ma'lûm fiil kullanması, bunların sağlamlığı ile ilgili kanaatlerin oluşmasına vesile olmuşsa da, bir kısmında zayıflık ifade eden meçhûl fiillere yer vermesi, rivayetlerin sıhhati yönünde bir takım tereddütlere yol açmıştır. Özellikle kat'îlik ifade eden ve cezm sigası olarak tanımlanan *kâle*, *ravâ* ve *zekera* gibi ma'lûm fiiller konusunda genel düşünce, bu rivayetlerin sağlamlığı yönündedir.²⁵⁶ Gürânî de şerhte kesinlik ifade eden ma'lûm fiillerin kullanıldığı haberlerin sahih olması yönünde görüş beyan etmiştir. Hatta Irâkî'den “*cezm sîgası ile nakledilen ta'liklerin sıhhati ile hükmedilir*” tesbitini naklederek, bu haberlerin sıhhati ile ilgili bir tartışmanın bulunmadığını belirtmiştir.²⁵⁷

Öte yandan temrîd sîgası olarak bilinen meçhûl fiillerle nakledilen haberlerin sıhhati meselesi, muallak haberler arasında öteden beri en ciddi tartışmaların cereyan ettiği konuların başında gelmektedir. Bunun en önemli sebebi de, bu konuda net bir sonuca ulaşmamızı hatta Buhârî'nin meçhûl fiil kullandığı haberlerin zayıf olduğunu söylememizi engelleyen bir takım sahih rivayetlerin bulunmasıdır. Zira Buhârî'nin bir yerde senediyle beraber, bir başka yerde de isnadı hazfederek *yuzkaru* gibi meçhûl sîga ile naklettiği haberler mevcut olduğu gibi²⁵⁸, temrîd sîgası kullanılan bir hadisin *el-Edebü'l-Müfred*'de müsned bir rivayetine rastlanması²⁵⁹, bu haberlerde hangi sebebe istinâden meçhûl sîganın kullanıldığının tesbitini ve net bir cevaba ulaşılmasını zorlaştırmaktadır. Kısacası, zayıflık ifadesi olarak bilinen fakat Buhârî'nin birçok sebebe istinâden meçhûl fiiller ile naklettiği muallak haberlerin sıhhatinin tesbitinde sistematik ve tek yönlü bir cevabın bulunması mümkün görülmemektedir.²⁶⁰ Gürânî de meçhûl sîga kullanılan haberlerin toptancı bir yaklaşımla zayıf sayılmasının hatta *Sahîh*'deki temrîd sîgalarının küllî bir kâide olarak zayıflık anlamında değerlendirilmesinin hatalı olduğunu belirtmekte²⁶¹ ve

²⁵⁶ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, s. 24-25; Irâkî, *Takyîd*, s. 36.

²⁵⁷ Gürânî, *el-Kevser*, I, 44.

²⁵⁸ Bkz. Irâkî, *Takyîd*, s. 38.

²⁵⁹ Bkz. Sezgin, a.g.e., s. 100. Sezgin'e göre Buhârî'nin ta'lik olarak naklettiği haberlerin bir kısmını meçhul sîga ile nakletmesi, hadis veya haberin kitabın alakalı babında serd edilmesindeki ehemmiyete veya tesir derecesinin tahfif maksadına yöneliktir. Veyahud Buhârî tekid mahiyetinde kullandığı haber veya hadisleri kaynaklardan muhtasar veya sadece manasını naklederken bu türde bir uygulamaya başvurmuştur. Sezgin, a.g.e., s. 101.

²⁶⁰ Konuyla ilgili örnekler ve tartışmalar için bkz. Irâkî, *Takyîd*, s. 36-42.

²⁶¹ Gürânî, *el-Kevser*, I, 119.

zaman zaman “*yuzkeru zayıflığa delâlet etmez*” ifadesi ile olumsuz yaklaşımları tenkid etmektedir.²⁶²

Temrîd sîgasının zayıflık anlamında değerlendirilmesini kabul etmeyen Gürânî, konuyla ilgili Irâkî'nin “*temrîd sigasıyla nakledilen haberlerin sıhhati ile hükmedilemez*”²⁶³ ifadesini şöyle yorumlamıştır: “Irâkî'nin buradaki maksadı, sahîh bir senedi bulunmayan rivayetlerle ilgilidir. Zira Buhârî'de sahîh bir senedi olan haberlerde de bazen temrîd sîgası kullanılmaktadır.”²⁶⁴ Bir başka yerde de, musannifin yanında müsned rivayeti bulunduğu halde temrîd sîgasının kullanıldığı haberlerin Buhârî'nin yanında zayıflık anlamında olmadığı ve bunun da ekseriyet bir durum olduğu dile getirilmiştir.²⁶⁵ Dolayısıyla, Buhârî'nin temrîd sîgalarını rivayetlerin zayıflığına işaret etmek için kullandığını söylemek doğru değildir.

Temrîd sîgası ile nakledilen haberlerde Gürânî'nin açıklamalarına baktığımız zaman, onun bu haberlerin sıhhati konusunda şöyle bir yol izlediğini söyleyebiliriz;

1. Temrîd sigası ile nakledilen haberler, sağlam bir isnadı bulunan haberlerden alınmışsa bu rivayetler sahihtir. Rivayet lafızlarına bakılarak haberlerin zayıflığı iddia edilemez. Zira Buhârî, zaman zaman bu sigaları ihtisâren veya mana ile rivayet ettiği haberlerde de kullanmaktadır.²⁶⁶ Mesela, *Salât* bölümünde Ebû Musâ'dan “*يذكر*” “*anlatılır*” ifadesiyle nakledilen “*Biz, yatsı namazını Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'le beraber kılmak için nöbetleşe O'nu (s.a.) bekliyorduk*”²⁶⁷ haberinin “*Mevâkîtu's-Salât*” bölümünde müsned olarak rivayet edildiğini belirten Gürânî, temrîd sîgası ile nakledilen haberlerin zayıf olmadığına dikkat çekmiştir.²⁶⁸

2. Gürânî'ye göre Buhârî bazen arka arkaya zikrettiği haberlerde ifade tarzında çeşitlilik (tefennün) oluşturmak için farklı fiil kalıplarını kullanmış olabilir. Mesela *mü'minin amelinin batıl olması* konusunda sırasıyla İbrahim et-Teymî, İbn Ebî Müleyke ve Hasan el-Basrî'den üç muallak haber nakledilmiştir. Buhârî, ilk iki

²⁶² Gürânî, *el-Kevser*, II, 233, III, 218, IX, 280.

²⁶³ Bkz. İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, s. 25; Irâkî, *Takyîd*, s. 38.

²⁶⁴ Gürânî, *el-Kevser*, I, 44. Bkz. Irâkî, *Takyîd*, s. 39.

²⁶⁵ Gürânî, *el-Kevser*, II, 233.

²⁶⁶ Gürânî, *el-Kevser*, I, 119.

²⁶⁷ Buhârî, *Mevâkîtu's-Salât*, 20.

²⁶⁸ Gürânî, *el-Kevser*, II, 233; Hadis için bkz. Buhârî, *Mevâkîtu's-Salât*, 22.

rivayette *kâle*, Hasan el-Basrî'nin rivayetinde *yuzkeru* ifadesini kullanmıştır. Gürânî, Hasan el-Basrî'nin haberinin ifade tarzında çeşitlilik (tefennün) oluşturmak için meçhûl sîga ile nakledildiğini belirtmiştir.²⁶⁹

3. Gürânî'ye göre, Buhârî bazen yanında bulunmayan rivayetleri temrîd sîgası ile nakletmektedir.²⁷⁰ Temrîd sîgası her ne kadar zayıflık ifade etmese de, hem temrîd sîgası hem de cezm sîgasının kullanıldığı muallak haberlerin bir kısmı Buhârî'nin aradığı şartları taşımamaktadır. Bu durumu müellif kendisi de zaman zaman dile getirmekte ve Buhârî'nin şartını taşımadığı için bazı rivayetleri ta'likân zikrettiğini belirtmektedir.²⁷¹ Ona göre, Buhârî kitabında aradığı şartları taşımayan rivayetleri bab başlıklarında ta'likân zikretmekle, istidlâlde aşağıdan yukarıya yükselen bir metod uygulamakta böylece tercemelerdeki hükümleri önce muallak rivayetlerle daha sonra da müsned hadislerle teyid etmektedir.²⁷² Gürânî bu haberlerin sıhhati ile ilgili tartışmalara fazla yer vermemekte, yalnızca bunların müsned olarak rivayet edildiği kaynakları zikretmekle iktifâ etmektedir.

Cezm sîgası veya temrîd sîgası ile nakledilen isnadsız haberleri ta'lik olarak değerlendiren Gürânî, Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'e nisbet edilmeden zikredilen hadis metinlerinin ve yalnızca bir hadisten oluşan bab başlıklarındaki rivayetlerin muallak haberler arasında sayılmasını uygun görmemektedir. Ona göre, Buhârî mezkûr özellikleri taşıyan başlıklardaki hadis metinlerini terceme olarak zikretmektedir. Bundan dolayı terceme olarak îrâd edilen rivayetler, hadis olması cihetinden değil, bilâkis sâir tercemeler gibi hükme delâlet etmesi cihetinden değerlendirilmelidir. Dolayısıyla, terceme olarak zikredilen rivayet metinlerinin sıhate müteallık bir yönü bulunmamaktadır. Bunların muallak haberlerin rivayet değeri ile ilgili tartışmaların içerisinde mutâlaa edilmesi uygun değildir.

Öte yandan *kâle*, *zekera* veya *yuzkeru* ve *yurvâ* gibi ifadelerle nakledilen haberleri ta'lik olarak değerlendiren Gürânî, cezm sîgası ile nakledilen haberlerin sıhhati konusunda bir tartışma bulunmadığını ayrıca temrîd sîgasının da haberlerin zayıflığı anlamında kullanılmadığını düşünmektedir. Zaten Buhârî, *Sahîh*'de

²⁶⁹ Gürânî, *el-Kevser*, I, 119.

²⁷⁰ Gürânî, *el-Kevser*, I, 328.

²⁷¹ Gürânî, *el-Kevser*, I, 137, 431; II, 36.

²⁷² Gürânî, *el-Kevser*, VI, 15.

bulunmayıp da isnadını kısaltarak zikrettiği haberleri şartını taşımadığı için bab başlıklarında zikretmiştir. Dolayısıyla muallak haberlerin sıhhat durumu *el-Câmiu's-Sahih*'deki müsned hadislerle aynı kategoride değerlendirilmemelidir. Bunların sıhhatiyle ilgili ortaya çıkacak bir tartışma, *Câmi'*deki müsned hadislerin sıhhatine zarar verecek cinsten değildir.

II. el-KEVSERU'L-CÂRÎ'DE KULLANILAN ESERLER

Rasûlullah (s.a.)'ın Kur'an-ı Kerîm'i açıklamak ve Allah'ın dinini beyan etmek için söylediği hadisler, rivayet ilimlerinin en temel kaynağıdır. Rasûlullah (s.a.)'ın vefatından sonra sahâbe ve daha sonraki tâbiûn devrinde hadislerin anlaşılması, yorumlanması ve nakline olağan üstü bir gayret sarf edilmiştir. İlk üç nesilde hadisler ve anlamaya yönelik müktesebât şifâhî yolla aktarılmış ancak zaman içerisinde ortaya çıkan birikimin büyük bir yekûn oluşturmasından dolayı bilginin zaptı ve nakli zorlaşmış ve hicrî II. asırdan itibaren metin, metne dâir hükümler, râvi ve rivayetle ilgili muhaddislerin kanaatleri yazıya dökülmeye başlamıştır. İlk olarak *Müsned*, *Musannef*, *Câmi'* ve *Sünen* nev'inden eserler ile garîbü'l-hadis, muhtelifü'l-hadis ve nâsîh - mensûh konusundaki özel nitelikli eserler telif edilmiştir. Bu arada ravilerin güvenilirliği ve isnadın sağlamlığı ile ilgili cerh – ta'dil ve ricâl konusunda çalışmalar kaleme alınmış bunlar da rivayet ilimlerindeki en önemli ikinci bir kaynağın doğmasına vesile olmuştur.

Hicrî IV. asrın sonlarına doğru başlayan şerh çalışmalarında rivayet ilimlerine dâir yukarıdaki kaynaklardan faydalanılmakla birlikte, bunların şerhler içerisindeki yoğunluğu klasik dönem olarak nitelendirilen hicrî IX. asra kadar artarak devam etmiş ve bu dönemin en önemli temsilcileri İbn Hacer ile Aynî'nin şerhlerinde kullandıkları kaynakların çeşitliliği ve zenginliği sayesinde zirveye ulaşmıştır. Diğer bir ifade ile rivâyet ilimlerine dâir kaynakların en kapsamlı kullanımını, klasik dönem şerhlerinin metodunda belirginleşmiştir.²⁷³

Gürânî, *el-Kevseru'l-Cârî* isimli çalışmasını hicrî IX. asrın ikinci yarısında İbn Hacer ve Aynî gibi kaynakları açısından zengin içerikli iki çalışmadan hemen sonra kaleme almıştır. Gürânî'nin şerhte kullandığı eserlerin aslî kaynağın kendisi görülerek mi, yoksa diğer şerhlerden mi alındığının araştırılması, *el-Kevseru'l-Cârî*'nin şerh edebiyatı içerisindeki yerinin ve değerinin belirlenmesi açısından önem arz etmektedir. Bu sebeble çalışmanın bu bölümünde *el-Kevseru'l-Cârî*'nin kaynakları zaman zaman *Fethu'l-Bârî* ve *Umdetu'l-Kârî* ile karşılaştırılarak Gürânî'nin bu iki şerhten farklı olarak kullandığı kaynaklar tesbit edilmeye çalışılacaktır.

²⁷³ Bkz. Türcan, a.g.e., s. 46.

A. Hadis İlimlerine Dâir Kaynaklar

Yukarıda da belirtildiği gibi tedvîn ve tasnîf dönemlerinde kaleme alınan müsned, musannef, câmi' ve sünen kitapları sonraki dönemlerde te'lif edilen çalışmaların aslî kaynağını oluşturmaktadır. Diğer taraftan cerh – ta'dîl ve ricâle dâir kitaplar rivayetlerin sağlamlığının tesbitinde kullanılmakta yine garîbu'l-hadis, muhtelifu'l-hadîs, nâsîh – mensûh konusundaki eserler ile muhaddislerin hadisleri anlama ve yorumlamaya müteallik açıklamalarının bulunduğu özel nitelikli çalışmalar, metin ve muhtevâ tahlîlinde yararlanılan başlıca kaynak eserler arasında yer almaktadır. Bu eserlerin *el-Kevseru'l-Cârî*'deki yoğunluğunun ve kullanım şeklinin tesbit edilmesi, metod ve yöntemin belirlenmesi açısından önem arz ettiği gibi, hadis malzemesinin rivayet kitaplarından mı yoksa ta'lî kaynaklardan mı alındığının tesbit edilmesi ve şerhin rivayet kaynaklarının ortaya çıkarılması açısından da ehemmiyet arz etmektedir.

1. Hadis Metinleri ile İlgili Eserler

el-Kevseru'l-Cârî'de garîbu'l-hadîs, muhtelifu'l-hadis, nâsîh – mensûh ve hüküm çıkarma ile ilgili konular rivayet bütünlüğü çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bu manada Buhârî hadislerine benzer rivayetler ve aynı konudaki farklı hadisler zikredildiği gibi zaman zaman metinlerdeki ziyâdelerin veya lafız farklılıklarının tesbiti için özellikle Buhârî metinleri kütüb-i tis'a'daki haberlerle karşılaştırılmış ve bu çerçevede çeşitli rivayet malzemesi kullanılmıştır. Yine hadislerde anlatılan olayların tarihi, yeri ve zamanının tesbiti veya sahâbîlerin biyografilerinin tanıtımında hadis musannefâtının farklı türlerindeki eserlerde yer alan haberler zikredilmiştir.

el-Kevseru'l-Cârî, Buhârî kütüphanesi olarak tavsîf edilen İbn Hacer'in *Fethu'l-Bârî* isimli şerhinden kısa bir süre sonra te'lif edilmiştir. *el-Kevseru'l-Cârî*'de hadis metinleri için kaynak gösterilen kitap isimlerinin *Fethu'l-Bârî* ile benzerliklerinin veya farklılıklarının tesbiti, şerhin kaynakları açısından en önemli noktayı teşkil etmektedir. İki şerhin kaynaklarının karşılaştırılması, vakit açısından çalışmanın boyutlarını aşmaktadır. Ancak hadislerin güvenilirliğini tesbit etmek amacıyla *Edeb*, *İsti'zân* ve *Rikâk* bölümlerinde 186 hadisin sıhhati ile ilgili yapılan

tetkiklerin çerçevesi biraz daha genişletilerek, Gürânî'nin hadisler için kaynak gösterdiği kitap isimlerinin *Fethu'l-Bârî* ile karşılaştırılmasına yönelik bir araştırma yapılmıştır. Kaynak taramasına yönelik çalışmada öncelikle Gürânî'nin hadisler için kaynak göstermedeki metodu incelenmiştir. Buna göre, mezkûr bölümlerdeki 186 haberden 90'ında herhangi bir kaynağa atıf yapılmadığı, 96 yerde çeşitli eserlerin kaynak gösterildiği tesbit edilmiştir. Özellikle haberlerin yarıya yakınında kaynak zikredilmeden doğrudan rivayet metinlerine yer verilmesi, bu metinlerin aslî kaynaklar yerine diğer şerhlerden veya tâlî kaynaklardan alındığı düşüncesine yol açmaktadır.

Ayrıca şerh edebiyatının klasik eserlerinin telif edildiği ve şerh metodunun tam anlamıyla yerleştiği bir dönemde kaleme alınan *el-Kevseru'l-cârî*'de hadislerin yarıya yakınında kaynak zikredilmemiş olması, şerhin hadis kaynakları açısından yetersizliğini gösteren önemli bir bulgudur. Öte yandan bu haberlerin çoğunluğunun *Fethu'l-Bârî*'de bulunması da dikkat çekici bir benzerliktir.

Edeb, İsti'zân ve Rikâk bölümlerinde kaynağına işaret edilen 96 haberden 42'sinde Buhârî, Müslim ve İbnü'l-Esîr'in *en-Nihâye*'sine, 54 yerde de aşağıdaki tabloda zikredilen kitaplara atıf yapılmıştır. Burada öncelikle Buhârî, Müslim ve *en-Nihâye* ile diğer eserlerin arasını ayıran bir taksim, sonra da bu üç eserin dışındaki kitap isimlerinin *Fethu'l-Bârî* ile benzerliklerini gösteren bir tablo takdim edilecektir.

Tablo 1. *Edeb, İsti'zân ve Rikâk* bölümlerindeki 96 haberin kaynaklarına göre dağılımı;

Kaynaklar	Buhârî	Müslim	en-Nihâye	Diğer Eserler
Rivayet Sayısı	24	12	6	54

Buhârî, Müslim ve *en-Nihâye*'nin kaynak gösterildiği yerlerle ilgili *el-Kevseru'l-Cârî – Fethu'l-Bârî* karşılaştırmasında bunların bir kısmının İbn Hacer ile aynı konularda yer aldığı, bir kısmının da *Fethu'l-Bârî*'de zikredilmeyen rivayetler olduğu tesbit edilmiştir. Buhârî, Müslim ve *en-Nihâye*'nin kaynak gösterildiği yerlerin *Fethu'l-Bârî*'den farklı olması, şerhin kaynaklarının zenginliği açısından ehemmiyet arz etmemektedir. Zira özellikle bu üç eserin şuyû bulmuş olması *el-Kevseru'l-Cârî*'nin kaynaklarının çeşitliliği açısından bir fikir yürütülmesi için

yeterli değildir. Ayrıca *el-Câmiu's-Sahîh*'in şerhin ana konusu, *en-Nihâye*'nin garîbu'l-hadîs alanında bir eser olması, kaynaklar açısından yapılacak değerlendirmelerde sağlıklı verilere ulaşılmasına imkan vermeyecektir. Bu bakımdan mezkûr üç eserin dışında *el-Kevseru'l-Cârî*'nin rivayet kaynakları, konular arasındaki uygunluk da dikkate alınarak *Fethu'l-Bârî* ile karşılaştırılmıştır.

Tablo 1a. *Edeb, İsti'zân* ve *Rikâk* bölümünde *Buhârî, Müslim* ve *en-Nihâye* dışında kaynağına işaret edilen 54 yerdeki kitap isimlerinin *Fethu'l-Bârî* ile karşılaştırması;

Kaynaklar	el-Kevseru'l-Cârî	Fethu'l-Bârî	Farklılıklar
Ebû Dâvud	6	6	--
Timizî	9	8	1 (hatalı)
Nesâî	2	1	1 (hatalı)
İbn Mâce	2	2	--
Mâlik İbn Enes	4	--	4
Ahmed İbn Hanbel	10	10	--
Buhârî, el-Edebü'l-Müfred	2	2	--
Hâkim	6	5	1 (hatalı)
İbn Hıbbân	1	1	--
Taberânî	3	3	--
Bezzâr	2	2	--
Buhârî, Târih	1	1	--
Taberî	3	3	--
İbn Ebi'd-Dünyâ	1	1	--
Beyhakî	1	1	--
Begavî, Şerhu's-Sünne	1	---	1

el-Kevseru'l-Cârî'de Buhârî, Müslim ve *en-Nihâye* dışında klasik hadis eserlerinin kaynak gösterildiği 54 yerden 45'indeki kitap isimlerinin *Fethu'l-Bârî* ile aynı olduğu ve farklı bir kaynağa işaret edilmediği tesbit edilmiştir. 54 yerden 45'inin İbn Hacer ile aynı olması, yüzdeler olarak % 83.33 oranında *el-Kevseru'l-Cârî*'deki rivayet kaynaklarının *Fethu'l-Bârî* ile benzer olması anlamını taşımaktadır. Bu netice her ne kadar üç bölümdeki bir karşılaştırmanın sonucu olsa da, şerhin metod ve muhtevâsı ile ilgili çeşitli konulardaki araştırmalarda görülen benzerlikler, bu oranın şerhin tamamına nisbetle çok fazla değişiklik göstermeyeceği yönünde bir fikir yürütülmesine imkan vermektedir.²⁷⁴

Öte yandan mezkûr bölümlerdeki rivayet kaynaklarında İbn Hacer'in zikrettiği kitap isimlerine ek olarak yalnızca *Muvatta'* ve Begavî'nin *Şerhu's-Sünne*'sinin zikredilmesi, Gürânî'nin kaynaklar açısından bir yenilik ortaya koyamadığını göstermektedir. Yine İbn Hacer'den farklı olarak Tirmizî, Nesâî ve Hâkim'in kaynak gösterildiği üç yerde hadislerin işaret edilen eserlerde tesbit edilememesi veya bazısının farklı kitaplardaki hadisler ile cem' edilerek rivayet edilmesi, müellifin bu rivayetleri aslî kaynaklardan almadığı düşüncesini doğurmakta ve bu hatalar diğer şârihlerden farklı referanslarda bir takım tereddütlere yol açmaktadır.

Ayrıca aynı konulardaki kaynakların *Fethu'l-Bârî* ile benzer olması ve birkaç yer müstesna farklı kitap isimlerine işaret edilmemesi, *el-Kevseru'l-Cârî*'deki rivayet ilimlerine dair kaynaklardaki çeşitliliğin Gürânî'nin kendisine özgü bir zenginlik olmadığını gösteren önemli bir bulgudur. Yine Gürânî'nin farklı kitap isimlerini zikrettiği dokuz yerdeki eserlerden Tirmizî, Nesâî, Hâkim'in *Müstedrek* ve Begavî'nin *Şerhu's-sünne* adlı eserlerinin birer defa ve *Muvatta'*'nın dört defa kaynak gösterilmesi, müellifin klasik hadis eserlerini bile verimli kullanamadığı anlamını taşımaktadır. Zira aşağıda da belirtileceği gibi zaman zaman Gürânî, kendisine ait referanslarda kütüb-i tis'a ve klasik hadis eserlerinde bulunan rivayetleri İbnü'l-Esîr'in *en-Nihâye* ve İbn Abdillber'in *el-İstîâb* adlı eserlerinden nakletmekte ve bunların aslî kaynaklardaki yerleri hakkında bilgi vermemektedir. Şerhin kaynakları

²⁷⁴ Benzerlikler için “*Şerhin Hadis Dokusu*” bölümüne bkz.

ile ilgili ortaya çıkan bu tablo, Gürânî'nin kütüb-i tis'a'yı bile sınırlı olarak kullandığı noktasında bir kanaati ortaya çıkarmaktadır.

Klasik hadis eserleriyle ilgili kaynakların neredeyse tamamına yakınının *Fethu'l-Bârî* ile benzer olması düşündürücüdür. Bu benzerlik, Gürânî'nin hadis kaynaklarını doğrudan *Fethu'l-Bârî*'den aldığı yönündeki kanaatlerimizi destekleyen önemli bir bulgudur. Bu kanaati şerhin tamamına nisbetle kesin bir yargı olarak ifade edemesek bile, şunu net olarak söyleyebiliriz ki; hadis kaynakları açısından Gürânî'nin Buhârî şerhçiliğine ciddi bir katkısı söz konusu olmamıştır. Rivayet kaynaklarıyla ilgili ortaya çıkan bu olumsuz neticelerle birlikte, şerhin metodunu daha yakından tanımak için Gürânî'nin hadis eserlerinden yararlanmada izlediği usûl ve yöntemi değerlendirmeye çalışacağız.

1) Kütüb-i tis'a

Yukarıda tabloda da görüldüğü gibi şerhte en fazla temel hadis kitapları arasında kütüb-i tis'aya atıf yapılmıştır. Kütüb-i tis'a içerisinde de en çok Buhârî ve Müslim kaynak gösterilmiş, Buhârî veya Müslim'in kaynak gösterildiği yerlerde diğer hadis kitaplarına pek fazla işaret edilmemiştir. Buhârî ve Müslim'den nakledilen haberlerin bir kısmı Gürânî'nin aslî kaynaktan aldığı haberler olup, diğer şerhlerde bulunmayan rivayetlerdir.²⁷⁵

el-Kevseru'l-Cârî'de Müslim'in diğer kaynaklara nisbetle daha fazla kullanılmasında, Gürânî'nin daha önceden yazdığı tefsirinde Zemaşerî'den yoğun bir şekilde nakil yapmasının etkisi olduğu düşünülebilir.²⁷⁶ Zira Zemaşerî, tefsirinde çoğunlukla Müslim'i kaynak göstermekte, diğer hadis kitaplarına pek fazla işaret etmemektedir.²⁷⁷ Ayrıca Şâfiî fihkî üzerine eğitim almış olan müellifin Nevevî'nin şerhini sık sık kullanması ile Müslim'e yapılan atıfların yoğunluğu arasında bir irtibatın kurulması mümkündür. Alt yapısı ve ilmî çalışmaları sayesinde diğer hadis

²⁷⁵ Gürânî, *el-Kevser*, V, 265; Bkz. İbn Hacer, *Feth*, V, 307; Aynî, XI, 307. Müslim'e atıfların bir kısmı diğer şerhlerle aynı yerlerde. Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, V, 245; krş. İbn Hacer, *Feth*, V, 283; Aynî, *Umde*, XI, 86.

²⁷⁶ Yıldız, a.g.e., s. 151. Yıldız, Gürânî'nin *Gayetü'l-Emânî* tefsirinde Zemaşerî'den sık sık alıntı yaptığını belirtmektedir.

²⁷⁷ Özek, Ali, "*el-Keşşâf*", DİA, XXV, 329.

kitaplarına nazaran Müslim'i daha yakından tanıyan Gürânî, Müslim'den daha fazla yararlanmıştı.

Müslim'in diğer hadis kitaplarına göre daha fazla kullanıldığı hususların başında Buhârî - Müslim karşılaştırılması yer almaktadır. Mesela, *Bed'ul-vahy* bölümünün üçüncü hadisindeki "ذوات العدد" kelimesinin Müslim'de "أولات العدد" olarak rivayet edildiği belirtilmiştir.²⁷⁸ Diğer şerhlerde bu rivayet farklılığına değinilmemiştir.²⁷⁹

Müslim'in *Sahîh*'inden sonra en fazla Tirmizî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'inden, Ebû Dâvud, Nesâî, İbn Mâce ve Dârimî'nin *Sünen*'lerinden ve Ahmed İbn Hanbel'in *Müsned*'i ile İmam Mâlik'in *Muvatta* adlı eserinden faydalanılmıştır. Bu kaynaklara zaman zaman münferid atıflar yapıldığı gibi bazen de bir kaçına beraber işaret edilmiştir. Mesela, Buhârî'nin rivayet ettiği hadiste, bir kadının üç veya iki çocuğunun ölmesi durumunda çocukların kadını cehennem ateşinden koruyacağı anlatılmaktadır.²⁸⁰ Bu hadisin şerhinde bir çocuğun da annesini cehennem ateşinden koruyacağına dair bir haberin Tirmizî'de rivayet edildiği belirtilmiştir.²⁸¹

Ayrıca bazen rivayetler arasındaki farklılıklar hakkında bilgi vermek için sünenlerin birkaçına beraber atıf yapılmıştır. Mesela, Rasûlullah (s.a.)'ın kabe'nin içerisinde namaz kılması ile ilgili rivayette olayın zamanı açıklanmamıştır.²⁸² Gürânî, bu olayın Mekke'nin fethinde gerçekleştiğine dair bir haberin Ebû Dâvud ve Ahmed İbn Hanbel'de²⁸³, Vedâ haccında meydana geldiğini anlatan bir rivayetin de Tirmizî'de yer aldığını belirtmiştir.²⁸⁴ Ayrıca aynı konuda Rasûlullah (s.a.)'ın dışarıda kabe'nin kapısına doğru namaz kıldığı rivayet edilmektedir. Gürânî, bir rivayette Rasûlullah (s.a.)'ın "عند بابها" "kapının yanında" namaz kıldığını nakledildiğini; Dârakutnî'nin "صلى بين الباب والحجر" "kapı ve hıcr arasında namaz

²⁷⁸ Gürânî, *el-Kevser*, I, 38; Müslim, *İmân*, 73.

²⁷⁹ Bkz. Kirmânî, I, 86; İbn Hacer, *Feth*, I, 32; Aynî, *Umde*, I, 60-61. Diğer şerhlerle benzerlikler için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, II, 97; krş. Müslim, *Salât*, 24; Gürânî, *el-Kevser*, III, 145; krş. Müslim, *Küsûf*, 3.

²⁸⁰ Buhârî, *Cenâiz*, 6.

²⁸¹ Gürânî, *el-Kevser*, III, 288. Bkz. Tirmizî, *Cenâiz*, 65.

²⁸² Rasûlullah (s.a.)'ın Mekke'nin fethinde ka'be'de namaz kılmasıyla ilgili Buhârî'de başka rivayetler de nakledilmektedir. Bkz. Buhârî *Megâzî*, 77.

²⁸³ Bkz. Ebû Dâvud, *Menâsik*, 92; Ahmed İbn Hanbel, II, 113. Bkz. İbn Mâce, *Menâsik*, 79.

²⁸⁴ Bkz. Tirmizî, *Hac*, 45. Bkz. İbn Mâce, *Menâsik*, 79.

kıldı”²⁸⁵ rivayetinin de dışarıdaki namazın kapıya doğru olmasını desteklediğini belirtmiştir.²⁸⁶

Yine fikhî konulardaki hükümlerin delilleri ve bunların kaynağının izahında kütüb-i tis’a rivayetlerine yer verilmiştir. Mesela, hayızlı kadınla cima’ eden kişiye keffaretin vâcib olup olmaması konusunda çeşitli görüşler nakledildikten sonra konuyla ilgili hükümlerin Rasûlullah (s.a.)’ın; “hayızlı olduğu halde hanımıyla cima’ eden kimse, hayız kanı kırmızı olursa bir dinar, sarı olursa yarım dinar tasadduk etsin” hadisine dayandığı belirtilmiştir. Bu rivayet için de Tirmizî, İbn Mâce ve Nesâî kaynak gösterilmiştir.²⁸⁷

2) İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâleddin Yusuf İbn Abdillâh İbn Muhammed en-Nemerî (463/1071), *el-İstî’âb fî Ma’rifeti’l-Ashâb*.

Sahâbîlerin tanıtımında zikredilen haberlerde genellikle İbn Abdilber’in *İstîâb* adlı eserine atıf yapılmıştır.²⁸⁸ Mesela, *Bed’ul-vahy* bölümündeki bir hadiste ismi vârid olan Haris İbn Hişâm’ın biyografisinde İbn Abdilberr’den naklen "إن الحارث " "أبو كسري وكان أبوه كسري وددت أن لو أسلم " hadisi zikredilmiştir.²⁸⁹ Ayrıca sahâbîlerle ilgili kaynak zikredilmeden nakledilen haberlerin bir kısmı *İstîâb*’da tesbit edilmiştir.²⁹⁰

3) İbnü’l-Esîr, Ebû’s-Seâdât Mecdüddin el-Mübârek İbn Muhammed el-Cezerî (606/1210), *en-Nihâye fî Garîbi’l-Hadîsi ve’l-Eser*.

Garîbu’l-hadîs alanında bir eser olan *en-Nihâye*’den kelime izahında yoğun bir şekilde faydalanılmıştır. Ayrıca şerhteki bazı haberler de *en-Nihâye*’den nakledilmektedir.²⁹¹ Mesela, bir hadisteki "ما باليت " “önem vermem, aldırmam” kelimesinin manası ile ilgili *en-Nihâye*’den naklen "هؤلاء للجنة ولا أبالي، وهؤلاء للنار ولا

²⁸⁵ Bkz. Dârakutnî, Sünen, II, 52.

²⁸⁶ Gürânî, *el-Kevser*, II, 83.

²⁸⁷ Gürânî, *el-Kevser*, I, 455. Gürânî burada Tirmizî’de İbn Abbas’dan rivayet edilen iki rivayeti cem’ ederek mana ile rivayet etmiştir. Tirmizî, Tahâret, 103. Gürânî’nin rivayeti Nesâî ve İbn Mâce’den de farklıdır. Bkz. Nesâî, Tahâret, 182; İbn Mâce, Tahâret, 123.

²⁸⁸ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, II, 192; III, 315; VI, 53, 55; XI, 29.

²⁸⁹ Gürânî, *el-Kevser*, I, 35; İbn Abdilber, *el-İstîâb fî Ma’rifeti’l-Ashâb*, I – IV, thk. Ali Muhammed Muavvad ve Adil Ahmed Abdu’l-mevcûd, 3. bs., Beyrut, 2010, I, 366.

²⁹⁰ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 60; krş. İbn Abdilber, *İstîâb*, IV, 333; Aynî, *Umde*, I, 140; Gürânî, *el-Kevser*, I, 281; krş. İbn Abdilberr, *İstîâb*, IV, 356; Gürânî, *el-Kevser*, III, 283; krş. İbn Abdilber, *İstîâb*, III, 165-166.

²⁹¹ Gürânî, *el-Kevser*, II, 180, 446; IV, 254, 355, 361, 399, 408.

"أبالي" hadisi zikredilmiştir.²⁹² Hadis Gürânî'nin kullandığı Ahmed İbn Hanbel, Hâkim ve İbn Hibbân'da bulunmasına rağmen bu kaynaklara atıf yapılmamıştır.²⁹³

Kelime izahında kullanılan haberlerin bir kısmında kaynak zikredilmemiştir. Konuyla ilgili araştırmalarda bu haberlerin birçoğu *en-Nihâye*'de tespit edilmiştir. Hatta diğer şerhlerde bulunmayan veya kaynağının tesbitinde zorlukla karşılaşılan bir takım haberleri *en-Nihâye*'de bulmak mümkün olmaktadır. Mesela Ebû Humeyd'den muallak olarak rivayet edilen "رَكَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ هَصَرَ ظَهْرَهُ" "Nebî sallallâhu aleyhi ve sellem rüku' etti, sonra sırtını (dümdüz) eğdi"²⁹⁴ haberindeki "هَصَرَ" kelimesinin "eğilmek" manasında olduğu açıklandıktan sonra, bu mananın doğruluğunu göstermek için "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ مَعَ أَبِي طَالِبٍ تَحْتَ شَجَرَةٍ فَتَحَصَّرَتْ أَغْصَانُ الشَّجَرَةِ عَلَيْهِ" "Rasûlullah Sallalâhu aleyhi ve sellem Ebû Tâlib ile beraber bir ağacın altında iken, ağacın dalları O'na eğildi" hadisi zikredilmiştir.²⁹⁵ *en-Nihâye*'de bulunan bu rivayet, diğer şerhlerde zikredilmemiştir.²⁹⁶ Dolayısıyla *el-Kevseru'l-Cârî*'de kelime izahıyla bağlantılı olarak zikredilen rivayetlerin çoğunluğunun *en-Nihâye*'den alındığı söylenebilir.²⁹⁷

4) Diğer Hadis Kaynakları

Şerhte atıf yapılan hadis kitaplarının tamamının tanıtılması konuyu uzatacağından dolayı burada diğer kaynakların isimlerini zikretmekle iktifâ edeceğiz. Bunlar; Abdurrezzâk (211/826), *Musannef*²⁹⁸; Saîd İbn Mansûr, (227/842) *Sünen*²⁹⁹; İbn Ebî Şeybe (235/849), *Musannef*³⁰⁰; Buhârî (256/870), *el-Edebü'l-Müfred*, et-

²⁹² Gürânî, *el-Kevser*, II, 188; krş. İbnü'l-Esîr, *Nihâye*, "أبالي". *en-Nihâye*'de "للجنة" yerinde "في الجنة" lafzı zikredilmektedir.

²⁹³ Bkz. Ahmed İbn Hanbel, IV, 186; İbn Hibbân, *Sahîh-i İbn Hibbân bi Tertîbi Alâuddin Ali İbn Balaban el-Fârisî*, I-XVIII, thk. Şuayb Arnavût, Beyrut, 1414 /1993, II, 50 (338); Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn* (Zehebî'nin *Telhîs*'i ile beraber), I-IV, Beyrut, trs., I, 31. Yine "قرام" kelimesi ile ilgili bir hadis Tirmizî'de bulunmasına rağmen İbnü'l-Esîr kaynak gösterilmiştir. Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, II, 60; İbnü'l-Esîr, *Nihâye*, "قرام". Hadis için bkz. Tirmizî, *Sıfâtü'l-kıyâme*, 32.

²⁹⁴ Buhârî, *Ezân*, 120.

²⁹⁵ Gürânî, *el-Kevser*, II, 416; krş. İbnü'l-Esîr, *Nihâye*, "هَصَرَ". Ayrıca hadisin tahriri için bkz. Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*, I-II, tsh. ve tlk. Muhammed Abdulazîz el-Hâlidî, 1. bs., Beyrut, 1418/1997, I, 126 (406).

²⁹⁶ Bkz. İbn Hacer, *Feth*, II, 322; Aynî, *Umde*, V, 127.

²⁹⁷ Gürânî, *el-Kevser*, II, 416, krş. İbnü'l-Esîr, *Nihâye*, "فطرة";

²⁹⁸ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 346.

²⁹⁹ Gürânî, *el-Kevser*, III, 145.

³⁰⁰ Gürânî, *el-Kevser*, II, 141.

Târîhu'l-Kebîr; Bezzâr (292/905), *el-Müsned*³⁰¹; Ebû Ya'lâ (307/919)³⁰²; İbn Huzeyme (311/924)³⁰³, *Sahîh*; İbnü'l-Münzîr (318/930) *el-İşrâf*³⁰⁴; İbn Hıbbân (354/965), *Sahîh*³⁰⁵; Taberânî (360/971), *Mu'cemleri*³⁰⁶; İsmâilî (371/982), *Sahîh*³⁰⁷; Hâkim en-Nîsâbü'rî (405/1014), *el-Müstedrek*³⁰⁸; Ebû Nuaym (430/1038), *Hilyetü'l-Evliyâ*³⁰⁹, *Riyâdatü'l-Müteallim*³¹⁰; İbn Hazm (456/1064)³¹¹; Beyhakî (458/1066), *Sünen*³¹², *Delâil*³¹³; Begavî (516/1122)³¹⁴; İbnü'l-Cevzî (597/1201)³¹⁵; Kurtubî (671/1273), *Tezkira*³¹⁶; Zehebî, (748/1348)³¹⁷.

Yukarıda da belirtildiği gibi, *el-Kevseru'l-Cârî*'de zikredilen hadislerin çoğunluğu, kaynakları ile beraber *Fethu'l-Bârî*'de bulunmaktadır. Kaynaklardaki bu benzerlik, onun özellikle bazı rivayetleri *Fethu'l-Bârî*'den aldığı düşüncesini uyandırmaktadır. Yine kelime izahı ve biyografik bilgilerde İbnü'l-Esîr ve İbn Abdilberr'den nakledilen haberlerde aslî kaynaklara işaret edilmemesi, bazı rivayetlerin ta'lî kaynaklardan kullanıldığını göstermektedir.

2. Garîbu'l-Hadis Eserleri

el-Kevseru'l-Cârî'nin muhtevâsı içerisinde en fazla üzerinde durulan konu kelimelerin lugat ve ıstılah manaları, sözcük yapısı ve anlam kaymaları diğer bir ifade ile garîbu'l-hadis ile ilgili açıklamalardır. Konu ile ilgili İbnü'l-Esîr'in *en-*

³⁰¹ Gürânî, *el-Kevser*, I, 401.

³⁰² Gürânî, *el-Kevser*, III, 334

³⁰³ Gürânî, *el-Kevser*, II, 146.

³⁰⁴ İbnü'l-Münzîr en-Nîsâbü'rî'nin eserinin ismi, *el-İşrâf fî Mesâ'ili'l-hilâf* veya *el-İşrâf alâ Mezâhibi Ehli'l-İlm fi'l-İctimâ'* ve *l-İhtilâf* gibi farklı isimlerle tanıtılmaktadır. Kettânî, *Hadis Literatürü*, s. 41. Bkz. Kallek, Cengiz, "İbnü'l-Münzîr", DİA, XXI, 159. Eser, Ebû Hammâd Sağîr Ahmed'in tahkiki ile Birleşik Arap Emirlikleri'nde 2004 tarihinde *el-İşrâf alâ Mezâhibi'l-Ulemâ* ismiyle yayımlanmıştır. Eserin adındaki birtakım farklılıklarla beraber, *el-İşrâf* isminde herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. *el-Kevseru'l-Cârî*'de kitabın ismi "*İşrâk*" olarak kayd edilmiştir. Gürânî, *el-Kevser*, IV, 344. İbnü'l-Münzîr'in ismine atıflar için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, II, 374; krş. İbn Hacer, *Feth*, II, 227.

³⁰⁵ Gürânî, *el-Kevser*, I, 328; II, 187.

³⁰⁶ Gürânî, *el-Kevser*, III, 325, 329, 411.

³⁰⁷ Gürânî, *el-Kevser*, I, 401, 423; II, 314; III, 313, 479; IV, 408.

³⁰⁸ Gürânî, *el-Kevser*, I, 376; II, 83.

³⁰⁹ Gürânî, *el-Kevser*, I, 162, 423; II, 263.

³¹⁰ Gürânî, *el-Kevser*, I, 162. Bazı yerlerde Ebû Nuaym'ın ismine atıf yapılmıştır. Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 401.

³¹¹ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 405; Ayrıca İbn Hazm'a atıf için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, III, 326.

³¹² Gürânî, *el-Kevser*, I, 357, 440; II, 36; III, 96, 154, 225, 314; IV, 326.

³¹³ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 318.

³¹⁴ Gürânî, *el-Kevser*, I, 401.

³¹⁵ Gürânî, *el-Kevser*, II, 416; III, 325.

³¹⁶ Gürânî, *el-Kevser*, III, 367.

³¹⁷ Gürânî, *el-Kevser*, III, 341, 282.

Nihâye ve Cevherî'nin *Sihâh* adlı eserleri yoğun bir şekilde kullanılmış, zaman zaman ilk dönem garîbu'l-hadîs âlimlerinin görüşlerine atıf yapılmıştır. Kelime izahında kullanılan kaynakların en önemlileri şunlardır;

1) Ebû Ubeyd Kâsım İbn Sellâm (224/838), *Kitâbu Garîbi'l-Hadis ve'l-Âsâr*

Ebû Ubeyd, ilk garîbu'l-hadis müelliflerindendir. Gürânî, zaman zaman Ebû Ubeyd'in görüşlerine atıfta bulunmuştur.³¹⁸ Ebû Ubeyd'in açıklamalarının *en-Nihâye* veya *Fethu'l-Bârî* ve *Umdetu'l-Kârî* gibi şerhlerden alınmış olma ihtimali yüksektir. Zira Ebû Ubeyd'e yapılan atıfların mezkûr kaynaklarla karşılaştırılmasında, benzerliklerin oldukça fazla olduğu tespit edilmiştir.³¹⁹

2) Cevherî, İsmail İbn Hammad, (400/1009'dan önce), *Tâcu'l-Luga* veya *es-Sihâh*.

Hadislerdeki kelime manalarının açıklamasında sık sık kullanılan en önemli kaynak Cevherî'nin *Sihâh* adlı eseridir.³²⁰ *Sihâh*, *en-Nihâye*'den sonraki en önemli lugat kaynağıdır.

Lugat mananın ve kelime köklerinin izahında Cevherî'ye sık sık atıf yapılan şerhte özellikle şiiirler, Halîl (175/791) ve Sîbeveyh (180/796) gibi mütekaddim lugat alimlerinin görüşleri *Sihâh*'dan nakledilmektedir.³²¹ Ayrıca şiiirlerde genelde *Sihâh*'ı kullanan Gürânî, bunların bir kısmını da kaynağa işaret etmeden Cevherî'den nakletmektedir.³²²

Cevherî'nin *Sihâh*'ı kabile isimlerinin ve yer isimlerinin izahında en fazla tercih edilen kaynaklar arasında sayılabilir. Mesela *Ezd*, *Iclî*, *Selûl* gibi kabile isimlerinde Cevherî'ye atıf yapılmıştır.³²³ Ayrıca mekân isimleriyle ilgili açıklamalarda kullanılan bazı hadislerin Cevherî'den nakledildiği tesbit edilmiştir.³²⁴

³¹⁸ Gürânî, *el-Kevser*, VI, 140.

³¹⁹ Gürânî, *el-Kevser*, II, 119; krş. İbn Hacer, *Feth*, I, 636; Gürânî, *el-Kevser*, IV, 41; İbnü'l-Esîr, "عقر"; Aynî, *Umde*, VIII, 32; Gürânî, *el-Kevser*, IV, 357; İbnü'l-Esîr, *Nihâye*, "نوا"; Gürânî, *el-Kevser*, IV, 496.

³²⁰ Gürânî, *el-Kevser*, II, 46, 62, 76, 91, 166; IV, 25, 393; 420.

³²¹ Gürânî, *el-Kevser*, II, 55, 119; krş. Cevherî, *es-Sihâh*, tlk. Halîl Me'mûn Şiha, 3. bs., Beyrut, 2008, "هدى".

³²² Gürânî, *el-Kevser*, I, 185; krş. Cevherî, *Sihâh*, "الفتى".

³²³ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, II, 311; IV, 363, 377; V, 248.

³²⁴ Tebûk ismi ile ilgili hadis için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, III, 478; krş. Cevherî, *Sihâh*, "بوك".

3) İbn Sîde (458/1066), Ebu'l-Hasan Ali İbn İsmail el-Endülüsî, *el-Muhkem ve'l-Muhîtü'l-A'zam*.³²⁵

Lugat, edebiyat ve dil âlimi olan İbn Sîde'nin *el-Muhkem* adlı eseri *el-Kevseru'l-Cârî*'de *Sâhibu'l-Muhkem* şeklinde kaynak gösterilmiştir. Gürânî'nin İbn Sîde'nin görüşlerini naklettiği yerlerde İbn Hacer ve Aynî ile benzerlikler bulunmaktadır.³²⁶ Dolayısıyla İbn Sîde'ye nisbet edilen açıklamaların, müellifin kitabından alınmadığı ve Buhârî şerhlerinden aktarıldığı söylenebilir.

4) Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud İbn Ömer İbn Muhammed İbn Ömer, (538/1144), *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs*.³²⁷

Şerhte kelime izahlarında Zemahşerî'nin garîbu'l hadis alanındaki *el-Fâik* isimli eserine atıf yapılmış³²⁸, bazen de *Keşşâf* isimli tefsiri kaynak gösterilmiştir.³²⁹ Zemahşerî'ye atıflarda onun eserleri ve ismi zikredilmekle birlikte, nadiren Cârullah künyesine atıf yapılmıştır.³³⁰

Gayetü'l-Emânî isimli tefsirinde Zemahşerî'nin tefsirini kullanan Gürânî'nin *Keşşâf* a yaptığı atıflar genelde kendisine ait iktibaslardır. Ayrıca *Fâik* ile ilgili atıfların birinde “*Fâik*'te gördüm” şeklinde açıklama yapmıştır.³³¹ Dolayısıyla Zemahşerî'nin eserlerinin Gürânî'nin aslî kaynakları arasında olduğu söylenebilir. Ayrıca Zemahşerî'nin garîbu'l-hadis konusundaki açıklamalarını olumlu bir bakış açısıyla nakleden Gürânî, bazen onun görüşlerinin hatalı olduğunu dile getirerek tenkid etmiştir.³³²

5) İbn Kurkûl, Ebû İshâk İbrahim İbn Yusuf İbn İbrahim el-Vehrânî el-Hamzî, (569/1174), *el-Metâli'u'l-Envâr 'alâ Sıhâhi'l-Âsâr*.

³²⁵ Bkz. Tüccar, Zülfikar, DİA, “İbn Sîde”, XX, 318.

³²⁶ Gürânî, *el-Kevser*, II, 115; krş. İbn Hacer, *Feth*, I, 633; Aynî, *Umde*, IV, 3; Gürânî, *el-Kevser*, II, 321; krş. Aynî, *Umde*, IV, 378; Gürânî, *el-Kevser*, II, 348; krş. İbn Hacer, *Feth*, II, 237; Aynî, *Umde*, IV, 435; Gürânî, *el-Kevser*, II, 352; krş. İbn Hacer, *Feth*, II, 242; Aynî, *Umde*, IV, 440. Ayrıca bkz. bu Tez, “Lugat Âlimlerine ve Diğer Şârihlere Yönelik Tenkidler”.

³²⁷ Zemahşerî'nin eseri Haydarâbâd ve Mısır'da neşredilmiştir. Bkz. Kettânî, *er-Risâletü'l-Mustatrafe li beyâni Meşhûr-i Kütübi's-Sünneti'l-Müşerrefe*, (dipnot ilavesi ile trc. Yusuf Özbek, *Hadis Literatürü*), İstanbul 1994, s. 333.

³²⁸ Gürânî, *el-Kevser*, I, 394; II, 196; III, 309.

³²⁹ Gürânî, *el-Kevser*, I, 37; Bazı yerlerde “*Sâhibü'l-Keşşâf*” şeklinde Zemahşerî'nin tefsirine atıf yapılmıştır. Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, III, 309, 365, 367; IV, 44, 460.

³³⁰ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 11.

³³¹ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, IV, 109.

³³² Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, III, 241; V, 242.

İbn Kurkûl'un *el-Metâli*' isimli eseri; Buhârî, Müslim ve *Muvatta*'daki bazı kapalı ifadelerin ve garîb kelimelerin izahı ile ilgili garîbu'l-hadis alanında bir çalışmadır.³³³ Kelime manalarının izahı, sarf, imlâ ve anlam kaymaları ile ilgili açıklamalarda İbn Kurkûl'un eserine *Sâhibu'l-Metâli*' şeklinde atıf yapılmıştır. *Metâli*'den nakledilen açıklamalarda özellikle *Umdetu'l-Kârî* ile bire bir benzerlikler oldukça fazladır.³³⁴

6) İbnü'l-Esîr, Ebu's-Seâdât Mecudiddin İbn Mübarek İbn Esîrüddin eş-Şeybânî el-Cezerî (606/1210), *en-Nihâye fî Ğârîbi'l-Hadîsi ve'l-Eser*³³⁵

Şerhte kelime açıklamalarında en çok kullanılan kaynak İbnü'l-Esîr'in *en-Nihâye fî Ğârîbi'l-Hadîs* adlı eseridir. Gürânî özellikle nadir kullanılan veya anlam kaymasına uğrayan yahut Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'in lugattan farklı anlamlarda kullandığı sözcükleri bazen İbnü'l-Esîr'e atıfla, bazen kaynak zikretmeksizin *en-Nihâye*'den nakletmektedir.³³⁶ Lugat mananın izahında *Sihâh*'ı tercih eden müellif, bunun dışındaki açıklamaların tamamına yakınında *en-Nihâye*'den alıntı yapmaktadır.

7) Lugat ile ilgili diğer kaynaklar

Şerhte garîbu'l-hadîs konusunda genel olarak yukarıdaki kaynaklardan faydalanılmıştır. Bazen farklı olarak mütekaddim ve müteahhir başka âlimlerin görüşleri de zikredilmiştir. Bunların en önemlileri; İbrahim el-Harbî (285/899)³³⁷, İbn Düreyd (321/933)³³⁸, Ezherî (370/980)³³⁹, Mutarrizî (610/1213)³⁴⁰, Ca'berî (732/1332)³⁴¹, Seyyid Şerif Cürçânî (816/1413)³⁴² ve Fîrûzâbâdî (817/1415)³⁴³ dir.

³³³ Aşıkutlu, Emin DİA, "*İbn Kurkûl*", XX, 145. Kâtib Çelebi, eserin Kâdî İyâd'ın *Meşâriku'l-Envâr*'ı tarzında kaleme alındığını hatta bazı bilgilerin ilavesi ve tashihi ile beraber *Meşârik*'in ihtisarı mahiyetinde olduğunu belirtmiştir. Kâtib Çelebi, *Keşf*, II, 1715.

³³⁴ Gürânî, *el-Kevser*, I, 131; krş. Aynî, *Umde*, I, 349. Gürânî, *el-Kevser*, I, 273; krş. Aynî, *Umde*, II, 200; Gürânî, *el-Kevser*, I, 422; Aynî, *Umde*, III, 104; Gürânî, *el-Kevser*, II, 200; Nevevî, *Minhâc*, I, 182; Gürânî, *el-Kevser*, II, 11; Aynî, *Umde*, III, 242; Gürânî, *el-Kevser*, IV, 290; Aynî, *Umde*, IX, 109; Ayrıca hadislerin i'rabı ve rivayet farklılıkları ile ilgili açıklamalarda bazen *Metâli*'e atıf yapılmıştır. Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 102; krş. Aynî, *Umde*, I, 273; Gürânî, *el-Kevser*, IV, 394; krş. Aynî, *Umde*, IX, 305; Gürânî, *el-Kevser*, XI, 25; krş. Aynî, *Umde*, XX, 81.

³³⁵ İbnü'l-Esîr'in *Nihâye* adlı eseri Tâhir Ahmed ez-Zâvî ve Mahmud Muhammed et-Tanâhî tarafından Mısır'da 1963 yılında yayımlanmıştır. Eserin bundan başka neşirleri de yapılmıştır. Bkz. Kettânî, *Hadis Literatürü*, s. 333; Koçkuzu, Ali Osman, "İbnü'l-Esîr", DİA, XXI, 28.

³³⁶ Gürânî, *el-Kevser*, III, 311; IV, 17, 22, 25, 27, 36, 364; 417; 422; 425; 440; 442; 446.

³³⁷ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 496; İbn Hacer, *Feth*, IV, 516.

³³⁸ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 286.

³³⁹ Gürânî, *el-Kevser*, I, 107, 295; IV, 358.

el-Keveru'l-Cârî'de hadislerdeki bölge, şehir ve kasaba gibi yerleşim yerleri ve nisbetlerin izahında Cevherî'nin *Sihâh*'ı başta olmak üzere, İbnü'l-Esîr'in *en-Nihâye*'sinden faydalanılmıştır. Nisbetlerin açıklanmasında aslî kaynak durumundaki ensâb ve rical ile ilgili kitaplara çok fazla müracaat edilmemiştir. Nadir olarak isimlerin yazılış ve okunuşunda farklı kaynaklara atıflar yapılmıştır. Ancak bunların aslî kaynaktan alınması konusunda bazı şüpheler vardır. Mesela, Tebûk gazvesi ile ilgili bir hadiste vârid olan Vâdi'l-kurâ isimli yerin izahında Sem'ânî'den (562/1166) naklen şunlar zikredilmiştir: "akabinde Şam bölgesinin bulunduğu Hicâz topraklarındaki eski bir şehirdir. Medine'ye bağlı ziraat bölgesidir."³⁴⁴ Aynî bu açıklamanın birinci kısmını Sem'ânî'den, ikinci kısmını da İbn Kurkûl'dan nakletmiştir.³⁴⁵ Gürânî, Aynî'nin iki farklı kaynaktan naklettiği açıklamayı cem' ederek Sem'ânî'ye nisbet etmiştir. Fakat konuyla ilgili yapılan araştırmada İbn Kurkûl'un açıklamasının Sem'ânî'de mevcut olmadığı tesbit edilmiştir.³⁴⁶ Gürânî'nin bu bilgiyi aslî kaynaktan almadığı âşikardır. Ayrıca müellifin referans aldığı kitaplardaki bilgileri doğru bir şekilde okuyucuya ulaştırmaması, atıflardaki güvenilirlik sorunu ile ilgili yukarıda dile getirilen olumsuz kanaatlerin boyutlarını göstermesi açısından mânidardır.

Diğer taraftan bazı nisbet, kabile ve yer isimlerinin belirlenmesinde kaynak zikredilmemiştir. Mesela, *ed-Devsî*³⁴⁷, *Destevât*³⁴⁸, *Tufâvî*³⁴⁹ gibi nisbetler ile *Semûd*³⁵⁰ ve *Kaynukâ*³⁵¹ gibi isimler kaynak zikredilmeden izah edilen kelimelerdir. Bu bilgilerin İbnü'l-Esîr veya Cevherî gibi lugatlardan veya diğer şerhlerden alınmış olma ihtimali yüksektir. Mesela Gürânî, *Devs*'in izahında Yemen Araplarından

³⁴⁰ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 423.

³⁴¹ Gürânî, *el-Kevser*, III, 369.

³⁴² Gürânî, *el-Kevser*, IV, 266.

³⁴³ Gürânî, *el-Kevser*, I, 191; IV, 458.

³⁴⁴ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, III, 478

³⁴⁵ Aynî, *Umde*, VII, 323.

³⁴⁶ Bkz. Sem'ânî, *Ensâb*, V, 460 "الوادي"

³⁴⁷ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 410.

³⁴⁸ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 372.

³⁴⁹ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 363.

³⁵⁰ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 407.

³⁵¹ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 410.

Ezd'den bir kabilenin ismi olduğunu söylemiştir.³⁵² Bu şekildeki bir açıklama Gürânî'nin sık sık kullandığı *Sihâh*'da bulunmaktadır.³⁵³

3. Hadis Usûlüyle İlgili Eserler

Hadis usûlü konuları, genelde şerhlerin mukaddime bölümünde geniş bir şekilde ele alınmaktadır. *el-Kevseru'l-Cârî*'nin mukaddimesinde Rasûlullah (s.a.)'ın nesebi ve hadis ilminin konusu hakkında bir takım bilgiler verilmiş, diğer taraftan hadis usûlü konularıyla ilgili şerhin içerisinde yeri geldikçe açıklama yapılmıştır. Mezkur konuların izahında birkaç kaynaktan faydalanılmıştır.

1) İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osman İbn Abdirrahman eş-Şehrezûrî, (643/1245), *Ulûmü'l-Hadîs (Mukaddimetü İbni's-Salâh)*³⁵⁴.

Şerhte ta'lik'in tarifî, muallak haberlerin sıhhat durumu ve hadis usûlüne dair çeşitli konuların izahında İbnu's-Salâh'ın görüşleri zikredilmektedir.³⁵⁵

2) İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâleddin Osman İbn Ömer İbn Ebî Bekr İbn Yunus (646/1249), *el-Muhtasar*.³⁵⁶

İbnü'l-Hâcib'den sünnetin tanımı, haber-i vâhid, nâsîh - mensûh gibi hadis ilimlerinin farklı konularında nakil yapılmıştır.³⁵⁷ İbnü'l-Hâcib'e atıflarda genellikle kitap ismi zikredilmemiştir. Birkaç yerde müellifin *Muhtasaru'l-Usûl* isimli eserine işaret edilmiştir.³⁵⁸

3) Zeynüddin Irâkî, Ebü'l-Fadl Abdurrahim b. el-Hüseyin İbn Abdirrahman el-Irâkî, (806/1404), *et-Takyîd ve'l-Îdâh limâ Utlika ve Uğlika min Mukaddimeti İbni's-Salâh ve Fethu'l-Muğîs bi Şerhi Elfiyyeti'l-Hadîs*.

³⁵² Gürânî, *el-Kevser*, V, 486.

³⁵³ Bkz. Cevherî, *Sihâh*, "نوس"

³⁵⁴ İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'si için nisbet edilen isimlerden biri, "*Ulûmü'l-Hadîs Aksa'l-Emel ve 'Şevk fî Ulûmi Hadîsi'r-Rasûl*"dür. İbnü's-Salâh'ın eseri, Abdulhayy el-Leknevî, Nureddin Itr, Âişe Abdurrahman ve başkalarının tahkikiyle beraber yayımlanmıştır.

³⁵⁵ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 44, 47, 145, 148,153, 177, 442; III; 261.

³⁵⁶ Bkz. Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 1. bs., Ankara, 1990, s. 179.

³⁵⁷ Gürânî, *el-Kevser*, II, 363.

³⁵⁸ Gürânî, *el-Kevser*, X, 332.

Şerhte özellikle Buhârî'nin muallak, mutâbi' ve mu'an'an rivayetlerde kullandığı özel tabirlerin izahında Irâkî'nin görüşleri dikkate alınmıştır. Irâkî'den nakillerde kitap ismine işaret edilmemiştir.³⁵⁹

4. Ricâle Dâir Eserler

Gürânî, hadislerde varid olan şahıs isimleri ve Buhârî ricâlinin isim, nisbet, künye ve biyografileri hakkında bilgiler aktarmıştır. İsim, nisbet veya künyelerinde ihtilaf edilen ravilerin kimlik bilgilerinin tesbitinde bazen diğer Buhârî şârihlerinin görüşleri tercih edilmiş, bazen de müellif kendi kanaatlerini dile getirmiştir. Gürânî'nin ricâle dair kullandığı kaynaklar sahâbe biyografisi ve Buhârî ricâli olmak üzere iki türdedir. Sahâbîlerin hayatıyla ilgili kaynaklar;

1) İbn Abdilberr en-Nemerî (463/1071), *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*

el-Kevseru'l-Cârî'de sahâbîlerin biyografilerinin izahında genellikle İbn Abdilber'in *el-İstîâb* adlı eserinden faydalanılmıştır. Mesela, Ebû Cemîle³⁶⁰, Sa'd İbn Havle³⁶¹ ve İbn Ebî Leylâ³⁶² bunlardan bazılarıdır.

Öte yandan sahâbî olması tartışmalı şahısların kimlik tesbitinde yine İbn Abdilber'in görüşlerine yer verilmiştir. Meselâ, Mâlik İbn Evs³⁶³, Abdullah İbn Mâlik İbn Buhayna³⁶⁴ ve Abdullah İbn Yezîd el-Hatmî³⁶⁵, nin sahâbî olması ve Kesîr İbn Abbas³⁶⁶ ile Es'ad İbn Sehl³⁶⁷'in sahâbî olmaması meselesinde İbn Abdilberr'in görüşleri dikkate alınmıştır. Ayrıca bazı târihî olay ve şahsiyetlerin niteliklerinin izahında da *İstîâb*'dan faydalanılmıştır.³⁶⁸

³⁵⁹ Gürânî, *el-Kevser*, I, 44, 47, 63, 145; II, 79, 133, 153; III, 261.

³⁶⁰ Gürânî, *el-Kevser*, V, 279; krş. İbn Abdilberr, *İstîâb*, I, 208. Diğer şerhlerde İbn Abdilber'e atf yapılmamıştır. Hadis için bkz. Buhârî, Şehâdet, 16.

³⁶¹ Gürânî, *el-Kevser*, III, 319.

³⁶² Gürânî, *el-Kevser*, VI, 102.

³⁶³ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 418.

³⁶⁴ Gürânî, *el-Kevser*, II, 311.

³⁶⁵ Gürânî bir yerde Zehebî ve İbn Abdilberr'den nakille Abdullah İbn Yezîd el-Hatmî'nin sahâbî olduğunu söylemekte bir başka yerde Abdullah İbn Yezîd'in durumunun tartışmalı olduğunu dile getirdikten sonra İbn Abdilberr'in onu *İstîâb*'da zikretmediğini belirtmektedir. Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, II, 334-334; III, 122. İbn Abdilberr'e yapılan bu iki farklı atıftan ikincisi hatalıdır. Zira İbn Abdilberr *İstîâb*'da Abdullah İbn Yezîd ile ilgili bir başlık açmıştır. Bkz. İbn Abdilberr, *İstîâb*, III, 123-124.

³⁶⁶ Gürânî, *el-Kevser*, III, 140.

³⁶⁷ Gürânî, *el-Kevser*, II, 221.

³⁶⁸ Gürânî, *el-Kevser*, II, 105, 110; III, 66, 233, 311, 367; VI, 53.

Şerhte sahâbî biyografisinde birinci derecede İbn Abdilber'in görüşlerinin tercih edildiği söylenebilir. Hatta İbn Abdilber'in kanaatlerine dayanarak zaman zaman Kirmânî, İbn Hacer ve diğer Buhârî şârihleri tenkid edilmiştir.³⁶⁹ Gürânî çok fazla olmamakla beraber nadiren İbn Abdilber'den farklı tesbitlerde bulunmuştur.³⁷⁰

2) Zehebî, Şemsüddin Muhammed İbn Osman (748/1374)

Ricâl konusunda zaman zaman Zehebî'den kısa bilgiler aktarılmıştır. Zehebî'ye atıflarda kitap ismi zikredilmemiştir. Özellikle etraf bilgileri veya ravilerin rivayetleri ile ilgili açıklamalarda Zehebî'nin *el-Kâşif fî Ma'rifeti men lehû Rivâyetün fi'l-Kütübi's-Sitte* adlı eseri kullanılmıştır. Gürânî'nin Zehebî'ye atıflarının birçoğu *Fethu'l-Bârî* ve *Umdetu'l-Kârî*'de bulunmamaktadır.³⁷¹ Dolayısıyla Zehebî'nin *Kâşif*'i müellifin kendisine ait kaynakları arasında sayılabilir.

Şerhte yukarıdaki iki kaynaktan başka sahâbî biyografisinde ve siyer ile ilgili hususlarda, İbn İshâk (151/768), *Siyer*³⁷²; İbn Hişâm (218/833), *Siyer*³⁷³; İbn Sa'd (230/845)³⁷⁴; Ezrakî (250/864), *Târihu Mekke*³⁷⁵; Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*³⁷⁶; İbn Adî (365/976)³⁷⁷, İbn Asâkir (571/1176)³⁷⁸; Süheylî Abdurrahmân İbn Abdillâh (581/1185)³⁷⁹; İbn Kudâme, (620/1223) *Ensâbu Kureyş*³⁸⁰ ve Dimyâtî³⁸¹ (705/1306)'ye atıf yapılmıştır.

el-Kevseru'l-Cârî'de Buhârî'nin şeyhlerinin kimlik tesbiti ile ilgili hususlarda *el-Câmiu's-Sahîh* ile ilgili özel ricâl kitapları kullanılmıştır. Bunların en önemlileri;

³⁶⁹ Gürânî, *el-Kevser*, II, 68, 109, 201, 315, 333, 355, 367; 390; III, 311.

³⁷⁰ Gürânî, *el-Kevser*, III, 140; VI, 26.

³⁷¹ Gürânî, *el-Kevser*, I, 35; krş. Zehebî, *el-Kâşif fî Ma'rifeti men lehû Rivâyetün fi'l-Kütübi's-Sitteti* (Sibt İbnü'l-Cevzî'nin haşiyesi ile beraber), I - II, tük ve thr. Muhammed Avvâme ve Ahmed Muhammed Nimr el-Hatîb, 1. bs., Cidde, 1992, I, 305; Gürânî, *el-Kevser*, I, 304; krş. Zehebî, *Kâşif*, I 523; Gürânî, *el-Kevser*, II, 333; krş. Aynî, *Umde*, IV, 403; Zehebî, *Kâşif*, I, 607; Gürânî, *el-Kevser*, III, 261; krş. Zehebî, *Kâşif*, II, 336; Gürânî, *el-Kevser*, IV, 451; Zehebî, *Kâşif*, I, 343.

³⁷² Gürânî, *el-Kevser*, I, 228; II, 45; III, 245.

³⁷³ Gürânî, *el-Kevser*, III, 309.

³⁷⁴ Gürânî, *el-Kevser*, II, 109, 208; VI, 52.

³⁷⁵ Gürânî, *el-Kevser*, VI, 47.

³⁷⁶ Gürânî, *el-Kevser*, III, 311; VI, 52.

³⁷⁷ Gürânî, *el-Kevser*, VI, 53.

³⁷⁸ Gürânî, *el-Kevser*, II, 311.

³⁷⁹ Gürânî, *el-Kevser*, I, 375; VIII, 194.

³⁸⁰ Gürânî, *el-Kevser*, II, 45.

³⁸¹ Gürânî, *el-Kevser*, II, 284; VI, 53.

1) Ebû Nuaym Ahmed İbn Abdillâh İbn İshâk el-İsfahânî (430/1038), *el-Müsnedü'l-Mustahrec 'alâ Sahîhi Müslim ve Ma'rifetü's-Sahâbe*.³⁸²

Şerhte Buhârî'nin şeyhlerinin tam isminin tesbitinde en çok kullanılan kaynaklardan biri, Ebû Nuaym'ın *Mustahrec*'idir.³⁸³ Bazı yerlerde özellikle *Mustahrec*'in ismi zikredilerek Ebû Nuaym'ın kitabına işaret edilmiştir.³⁸⁴

Ayrıca sahâbîler ile ilgili açıklamalarda da Ebû Nuaym'ın görüşleri zikredilmiştir. Ancak bunların bazıları başka kaynaklar vasıtasıyla nakledilmiştir. Mesela Süveybe'nin sahâbî olması meselesindeki ihtilafın çözümünde, Ebû Nuaym'ın İbn Mende'den nakil yaptığı bir açıklama hatalı olarak Ebû Nuaym'ın görüşü olarak zikredilmiştir.³⁸⁵

2) Ebû Ali Hüseyin İbn Muhammed İbn Ahmed el-Ğassânî (498/1105), *Takyîdü'l-Mühmel ve Temyîzü'l-Müşkil*.

Gürânî, Buhârî'nin şeyhlerinin kimlik bilgileri ile ilgili hususlarda Ğassânî'nin görüşlerini esas almıştır. Şerhte Ğassânî'nin kaynak gösterildiği yerlerin bir kısmında diğer şerhler ile benzerlikler tesbit edilmiştir.³⁸⁶ Ancak bazıları diğer şerhlerde bulunmamaktadır.³⁸⁷

³⁸² Türer, Osman, "Ebû Nuaym el-İsfahânî", DİA, X, 202, 203.

³⁸³ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 311; krş. İbn Hacer, *Feth*, IV, 255; Aynî, *Umde*, IX, 156; Gürânî, *el-Kevser*, IV, 461; krş. Aynî, *Umde*, IX, 423; İbn Hacer, *Feth*, IV, 275; Gürânî, *el-Kevser*, VI, 106; krş. Aynî, *Umde*, XII, 180.

³⁸⁴ Gürânî, *el-Kevser*, II, 49.

³⁸⁵ Gürânî, *el-Kevser*, V, 259. *el-Kevseru'l-Cârî*'de "قد اختلف في اسلامها" "Süveybe'nin Müslüman olması hususunda ihtilaf edildi" şeklindeki bir değerlendirme, Ebû Nuaym'a nisbet edilmiştir. Bu açıklamayı Ebû Nuaym *Ma'rifetü's-Sahâbe*'de İbn Mende'den naklen zikretmiş, bunun akabinde de kendi görüşünü "ولا أعلم احدا أثبت إسلامها غير المتأخر" "Süveybe'nin Müslüman olmasını müteahhir (İbn Mende'den başka isbat eden birini bilmiyorum)" diyerek belirtmiştir. Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-Sahâbe*, I-VII, thk. Adil İbn Yusuf el-Azâzî, 1. bs., Riyâd, 1419/1998, VI, 3284; İbn Hacer, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcût ve Ali Muhammed Muavvad, I-IX, 4. bs., Beyrut, 2010, VIII, 60.

³⁸⁶ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 310; krş. İbn Hacer, *Feth*, IV, 255; Aynî, *Umde*, IX, 156; Gürânî, *el-Kevser*, IV, 460; krş. Aynî, *Umde*, IX, 423; Gürânî, *el-Kevser*, IV, 373; krş. Kirmânî, IX, 163; Gürânî, *el-Kevser*, VI, 106; krş. Aynî, *Umde*, XII, 180;

³⁸⁷ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 46; krş. Ğassânî, *Takyîd*, II, 552-553. *el-Kevseru'l-Cârî*'de Ğassânî'ye nisbet edilen açıklamaların bir kısmı Ğassânî'nin *Takyîdü'l-Mühmel ve Tebyînü'l-Müşkil* adlı eserindeki bilgiler ile çelişmektedir. Mesela, *Buyû* kitabının 84. konusundaki Muhammed > Abdullah (İbn Mübarek) > Mûsa İbn Ukbe... şeklinde başlayan bir isnad ile ilgili bazı değerlendirmelerinde Gürânî, Ğassânî'yi kaynak göstermiştir. Fakat bu bilgiler *Takyîd*'deki bilgilerle uyumlu değildir. Gürânî, *el-Kevser*, IV, 450; krş. Ğassânî, *Takyîd*, III, 1030-1031. Kelâbâzî, *Ricâlu Sahîhi'l-Buhârî*, II, 681; İbn Hacer, *Feth*, IV, 459; Aynî, *Umde*, IX, 404. Gürânî'nin *Buyû*' bölümünde zikrettiği bu bilgileri, Ebû Alî Ğassânî *Enbiyâ* bölümünün 53. konusundaki Muhammed > Abdullah İbn Recâ > Hemmâm... şeklinde devam eden farklı bir isnad için zikretmiştir. Ğassânî, *Takyîd*, III, 1045; Bkz.

3) Ebu'l-Fadl el-Makdisî, İbnü'l-Kayserânî, Muhammed İbn Tâhir İbn Ali el-Makdisî eş-Şeybânî, (507/1113), *el-Cem' beyne Kitâbey Ebî Nasr el-Kelâbâzî ve Ebî Bekr el-İsfehânî fî Ricâli Buhârî ve Müslim*³⁸⁸

Şerhte İbnü'l-Kayserânî'ye Ebu'l-Fadl el-Makdisî şeklinde atıf yapılmış ve müellifin kitabına işaret edilmemiştir. Gürânî'nin Makdisî'nin görüşlerine yer verdiği hususlar genellikle Buhârî ricâli ve Buhârî'nin ismini zikretmediği şeyhlerinin kimlik bilgileriyle ilgilidir.³⁸⁹ Ayrıca biyografi konusunda da bazen Makdisî'nin görüşlerine işaret edilmiştir.³⁹⁰ İbnü'l-Kayserânî'nin kaynak gösterildiği yerlerin diğer şerhlerle karşılaştırmasında önem arz edecek mahiyette bir benzerlik bulunmadığı tesbit edilmiştir.³⁹¹

Râvilerle ilgili değerlendirmelerde yukarıdaki kaynakların yanı sıra zaman zaman ricâl konusunda mütehasıs İbnü's-Seken (353/964)³⁹², İbn Mende (395/1005)³⁹³, Kelâbâzî (398/1008)³⁹⁴, İbn Half (636/1239),³⁹⁵ Mizzî (742/1341)³⁹⁶ ve Zehebî (748/1348)³⁹⁷ gibi âlimlerin görüşlerine de yer verilmiştir.

5. Hadis Şerhleri

1) Ebû Süleyman el-Hattâbî (388/998), *A'lâmu's-Sünen fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*.³⁹⁸

Kelâbâzî, *Ricâlu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 405; İbn Hacer, *Hedyü's-Sârî*, s. 250; *Feth*, VI, 579. Gürânî, Ğassânî'nin *Enbiyâ* bölümünde farklı bir rivayet zinciri için zikrettiği bilgileri, *Buyû'* kitabında aynen nakletmiş ve diğer şârihlerin İbnü'l-Mübârek olarak açıkladığı Abdullah isminin künyesini, İbn Recâ' olarak açıklamıştır. Bu da hatalıdır. Zira kaynaklarda verilen bilgiye göre, İbn Recâ'nın Musa İbn Ukbe'den rivayeti yoktur. Diğer taraftan İbnü'l-Mübârek, Musa İbn Ukbe'den hadis rivayet etmiştir. İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 470-471; V, 470.

³⁸⁸ Kandemir, M. Yaşar, "İbnü'l-Kayserânî", *DİA*, XXI, 110.

³⁸⁹ Gürânî, *el-Kevser*, I, 300; II, 44; 62; III, 96, 104, 327; VI, 143.

³⁹⁰ Gürânî, *el-Kevser*, I, 34; IV, 469.

³⁹¹ Gürânî, *el-Kevser*, I, 300; Bkz. İbn Hacer, *Feth*, I, 304; Aynî, *Umde*, II, 280; Gürânî, *el-Kevser*, II, 44; krş. İbn Hacer, *Feth*, I, 565; Aynî, *Umde*, IV, 308.

³⁹² Gürânî, *el-Kevser*, II, 43.

³⁹³ Gürânî, *el-Kevser*, III, 66.

³⁹⁴ Gürânî, *el-Kevser*, II, 191; VI, 144; XI, 13.

³⁹⁵ Gürânî, *el-Kevser*, II, 164, 290.

³⁹⁶ Gürânî, *el-Kevser*, II, 49.

³⁹⁷ Gürânî, *el-Kevser*, III, 282.

³⁹⁸ Eser iki cilt halinde Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye tarafından neşredilmiştir. Ayrıca Muhammed İbn Sa'd İbn Abdirrahman es-Suûdî tarafından hazırlanan bir doktora tezi dört cilt olarak Riyad'da basılmıştır. Salih Karacabey tarafından *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri* ismiyle bir doktora tezi hazırlanmış, 2001 yılında Sır yayıncılık tarafından neşredilmiştir.

Hattâbî'ye atıflarda genellikle müellifin ismi zikredilmiştir. Kelime izahında ve zaman zaman muhtevâ tahlilinde görüşlerine yer verilen Hattâbî'nin, özellikle bazı kelimelerde dile getirdiği tashif iddiaları tenkid edilmiştir.³⁹⁹

2) İbn Battal, Ebu'l-Hasen Ali İbn Halef el-Mâlikî el-Mağribî (449/1057), *Şerhu'l-Câmi'i's-Sahîh li'l-Buhârî*.

İbn Battal'ın görüşleri bazen doğrudan ismine atıfla, bazen de "İbn Battal'dan naklolundu" şeklinde bir başka kaynak vasıtasıyla zikredilmektedir.⁴⁰⁰ İbn Battal'ın açıklamalarını kaynak olması açısından pek kullanmayan Gürânî, onun değerlendirmelerini genellikle itiraz mahallinde zikretmektedir. Özellikle bab – hadis münâsebeti konusu başta olmak üzere Şâfiî ve Mâlikî mezhepleri arasındaki ihtilâflı meselelerde, İbn Battal'ın görüşleri tenkid edilmektedir.⁴⁰¹

3) Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ İbn Şeref İbn Mûrî (676/1277), *el-Minhâc fî Şerhi Sahîh-i Müslim*.

Fıkhî hükümlerin izahı başta olmak üzere ihtilâfu'l-hadis, nâsîh – mensûh ve rivayetlerin sıhhati ile ilgili değerlendirmelerde kullanılan Nevevî'nin Müslim şerhi Gürânî'nin en önemli kaynaklarındanıdır.⁴⁰² Mesela "إن الخلافة في أولاد العباس إلى يوم القيامة" "Hilâfet kıyamete kadar Abbas'ın çocuklarındadır" hadisinde Nevevî'nin bu rivayeti sahih olarak değerlendirdiği belirtilmiş ve *Müslim Şerhi* kaynak gösterilmiştir.⁴⁰³

Fıkhî hükümlerde ve mezhepler arası tartışmalı hususlarda Nevevî'nin açıklamaları Gürânî için büyük bir öneme sahiptir. Özellikle Şâfiî mezhebinin delillerinin izahında ve Hanefî mezhebine yöneltilen itirazlarda Nevevî'nin görüşlerine başvurulmuştur.⁴⁰⁴ Mesela, ihramlının avlanan bir hayvanın etini yemesi konusunda Hanefî'ye karşı Nevevî'nin cevabına yer verilmiştir.⁴⁰⁵ Ayrıca cenâze için

³⁹⁹ Gürânî, *el-Kevser*, II, 127; III, 274. Ayrıca Hattâbî'yi tenkidler için "Lugat Âlimlerine ve Diğer Şarihler Yönelik Tenkidler" bölümüne bkz.

⁴⁰⁰ Gürânî, *el-Kevser*, III, 403. Atıf formları için aşağıdaki dipnota bkz.

⁴⁰¹ Gürânî, *el-Kevser*, I, 241, 426, 427, 432, 450.

⁴⁰² Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 291, 407, 441; III, 333; IV, 305, 344.

⁴⁰³ Gürânî, *el-Kevser*, III, 144. Konuyla ilgili başka örnekler için "Şerhin Hadis Dokusu" bölümüne bakınız.

⁴⁰⁴ Gürânî, *el-Kevser*, II, 227; III, 96; IV, 344.

⁴⁰⁵ Gürânî, *el-Kevser*, V, 212.

ayağa kalkmanın mendûb olması ve visâl orucunun menhî olmasındaki illet gibi fikhî içerikli değerlendirmelerde de Nevevî'nin görüşleri esas alınmıştır.⁴⁰⁶

4) Şemseddin Muhammed İbn Yusuf İbn Ali el-Kirmânî (786/1384), *el-Kevâkibu'd-Derârî fî Şerhi'l-Câmi'i's-Sahîh li'l-Buhârî*.

Kirmânî, *el-Kevseru'l-Cârî*'de en fazla tenkid edilen Buhârî şârihidir. Neredeyse her hadiste kelime, gramer, muhtevâ tahlîli, muhtelifu'l-hadis ve nâsîh – mensûh gibi çeşitli konularda Kirmânî'nin tenkid edildiğini görmek mümkündür. Şerhin ana metninde Kirmânî'nin görüşleri "قال بعضهم" ifadesiyle nakledilirken; müellifin ismi sayfa kenarına düşülen kayıtla açıklanmıştır. Diğer taraftan şerh metninin içerisinde Kirmânî'nin ismi nadiren zikredilmiştir.⁴⁰⁷

Olumlu manada Kirmânî'nin pek kaynak gösterilmediği *el-Kevseru'l-Cârî*'deki bazı açıklamalar ile Kirmânî'nin şerhi arasında ciddî benzerlikler bulunmaktadır. Bu benzerlikler Gürânî'nin kaynak göstermeden zaman zaman Kirmânî'den nakil yaptığı düşüncesini uyandırmaktadır. Mesela, bir yerde Minâ kelimesinin izahında Kirmânî, Nevevî'nin açıklamalarını⁴⁰⁸, yine bir başka yerde de *İrhâk* kelimesi ile ilgili Kâdî İyâd'ın değerlendirmelerini nakletmiş, kaynakları ile beraber aynı açıklamalar *el-Kevevu'l-Cârî*'de de zikredilmiştir.⁴⁰⁹ Benzerlikler bu iki misalle sınırlı değildir. *el-Kevseru'l-Cârî*'yi itiraz metoduyla telif eden ve tenkidlerinde çoğunlukla Kirmânî'yi hedef alan Gürânî, meselelerin ele alınış biçimi, tartışmalarda kullanılan argümanlar ve en önemlisi mükerrer rivayetlerin yoğunlukta olduğu *el-Câmiu's-Sahîh*'deki konuların farklı yerlerde incelenmesinde metod açısından Kirmânî'nin etkisinde kalmıştır. Mezkûr hususlarda *el-Kevseru'l-Cârî* ile Kirmânî'nin şerhi arasında şerh yöntemi açısından benzerliklerin oldukça fazla olduğu görülmektedir.⁴¹⁰

⁴⁰⁶ Gürânî, *el-Kevser*, III, 333, IV, 305.

⁴⁰⁷ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 46.

⁴⁰⁸ Gürânî, *el-Kevser*, I, 176; Kirmânî, II, 51. Aynî *Minâ* kelimesiyle ilgili daha detaylı açıklama zikretmiştir. Ancak onun açıklaması *Salât* kitabındadır. Bkz. Aynî, *Umde*, VI, 113-114. Kirmânî ve Gürânî'nin yukarıdaki açıklaması *İlim* bölümündedir. Her iki konuda da İbn Hacer Minâ kelimesi ile ilgili bir açıklama zikretmemiştir. Bkz. İbn Hacer, *Feth*, I, 206; II, 656.

⁴⁰⁹ Gürânî, *el-Kevser*, I, 144; krş. Kirmânî, II, 8. İbn Hacer bu konuda daha ziyade İbn Battal'dan açıklama nakletmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Feth*, I, 319. Aynî, *erhaka* fiilinin kökünü daha geniş bir şekilde ele almıştır. Aynî, *Umde*, I, 382.

⁴¹⁰ Metod ve kaynaklar açısından benzerliklerle ilgili örnekler için bkz. bu Tez, "Kelime İzahında Âyet, Hadis ve Şiirden Faydalanması", "Hadis Metinlerinin Muhtevâ Tahlilleri".

5) İbn Hacer, Şihâbüddin Ebu'l-Fadl, Ahmed İbn Ali İbn Muhammed İbn Muhammed İbn Ali İbn Ahmed el-Kinânî el-Askalânî el-Mısırî (852/1449), *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*.

Şerhte en fazla görüşlerine başvurulmuş ve çok fazla tenkid edilmeyen Buhârî şârihi İbn Hacer'dir. İbn Hacer'e atıflarda *şeyhimiz*⁴¹¹, *şeyhimiz Ebu'l-Fadl İbn Hacer*⁴¹², *Ebu'l-Fadl İbn Hacer*⁴¹³ veya *Şeyhu'l-İslâm*⁴¹⁴ gibi farklı formlar kullanılmıştır. Kelime izahı, muhtevâ tahlîlî, Buhârî ricâlî ve hadis rivayeti başta olmak üzere birçok hususta İbn Hacer'in tesbitleri ve değerlendirmeleri zikredilmiş hatta bazen *Fethu'l-Bârî*'nin kaynakları da kullanılmıştır. Mesela, Hz. Hamza'nın tek elbise ile kefenlenmesinin anlatıldığı bir hadiste “şeyhimiz Ebu'l-Fadl İbn Hacer, bu hadisi Hâkim'in *Müstedrek*'inde naklettiğini söylemektedir” şeklindeki atıfta rivayetin kaynağı İbn Hacer'e nisbet edilmiştir.⁴¹⁵

Yine Buhârî ricâlinin izahında da zaman zaman İbn Hacer'in kaynakları kullanılmıştır.⁴¹⁶ Mesela, “belirli bir ölçüyle vadeli satış babı” isimli başlıkta bir hadisin senesinde zikredilen Abdullah İbn Kesîr isimli ravinin kim olduğu konusunda Gürânî: “şeyhimiz (İbn Hacer), Buhârî'nin *Târîh*'inden naklen bu ravinin meşhur kurrâ'dan biri olan İbn Kesîr olduğunu belirtmektedir” diyerek, İbn Hacer'in kanaati ile beraber onun kaynağının ismini zikretmiştir.⁴¹⁷

Ayrıca İbnü'l-Münzîr (318/930), İbn Merdûye (410/1020), Ebû Nuaym (430/1038) ve Münzîrî (656/1258) gibi hadis ilimleri, fıkıh veya tarih konusunda mütehasıs alimlerin görüşleri zaman zaman İbn Hacer vasıtasıyla nakledilmiş bazen de İbn Hacer'e atıf yapılmadan doğrudan *Fethu'l-Bârî*'deki kaynaklar kullanılmıştır.⁴¹⁸

⁴¹¹ Gürânî, *el-Kevser*, V, 269.

⁴¹² Gürânî, *el-Kevser*, III, 320.

⁴¹³ Gürânî, *el-Kevser*, III, 315.

⁴¹⁴ Gürânî, *el-Kevser*, I, 34.

⁴¹⁵ Gürânî, *el-Kevser*, III, 303. Bkz. Buhârî, Cenâiz, 26.

⁴¹⁶ Gürânî, *el-Kevser*, II, 75; IX, 522; XI, 16.

⁴¹⁷ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 484; İbn Hacer, *Feth*, IV, 500.

⁴¹⁸ Gürânî, *el-Kevser*, III, 167; VIII, 194. Ebû Saîd en-Nîsâbü'rî'nin *Şerefu'l-Mustafâ* isimli eserinin kaynak gösterilmesi konusunda bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 90; krş. İbn Hacer, *Feth*, I, 524. Hadisteki sahâbînin isminin Sevbân olmasında Serahsî'nin *Mebûsât*'una atıf yapıldığı yer için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, II, 40; krş. İbn Hacer, *Feth*, I, 561.

6) Aynî, Bedreddin Ebû Muhammed, Mahmud İbn Ahmed İbn Musa, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*.

el-Kevseru'l-Cârî'nin metni içerisinde Aynî'nin ismine pek atıfta bulunmayan Gürânî, Kirmânî'nin açıklamalarında olduğu gibi onun görüşlerini tenkid mahallinde "قال بعضهم" veya "قيل" ifadesi ile zikretmiş, ismini de sayfa kenarında açıklamıştır. Doğrudan Aynî'nin ismine yer verilmeyen şerhte özellikle lugat, nahiv ve ricâl kaynakları açısından *Umdetu'l-Kârî* ile benzerlikler Gürânî'nin bir kısım kaynakları Aynî vasıtasıyla kullandığı düşüncesini kuvvetlendirmektedir.⁴¹⁹

el-Kevseru'l-Cârî'de yukarıdaki şârihlerden başka Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (543/1148), Kâdî İyâd (544/1149), Ahmed İbn Ömer Kurtubî (656/1258) ve Tîbî (743/1343) gibi müelliflerin görüşlerine yer verilmiştir.⁴²⁰ Gürânî'nin bu açıklamaları müelliflerin kendi kitaplarından ziyâde Kirmânî, İbn Hacer veya Aynî'nin şerhinden nakletmiş olması mümkündür. Zira bazı yerlerde "Kâdî İyâd'dan nakledildi" veya "Tîbî'den nakledildi" atıf formları ile ta'lî kaynak kullandığına işaret etmiştir.⁴²¹

B. Diğer İlim Dallarından Kullanılan Eserler

Şerhte kelimelerin sözcük yapısının tetkiki ile cümlelerin nahiv ve belâgat açısından incelenmesinde sarf, nahiv ve belâgat ilimlerinden çeşitli kaynaklar kullanılmış, bazen de mezkûr ilimlerdeki mütekaddim alimlerin görüşlerine yer verilmiştir. Öte yandan fıkıh, tefsîr, kelam ve tasavvûfî konularda bu ilim dalları açısından önem arz eden bazı eserlerden faydalanılmıştır.

a. Sarf – Nahiv ve Belâgat Kaynakları

Gürânî, hadis metinlerindeki kelime ve cümle yapısının sarf – nahiv ve belâgat açısından tetkikinde lugat ve dil konusunda mütehasıs âlimlerin görüşlerini zikretmeye gayret göstermiştir. Özellikle nahivde imam sayılan Halil İbn Ahmed (175/791)'den başlayarak, ilk dönem filologlarının birçoğuna atıf yapılmıştır.⁴²² Bunlar; Sîbeveyh, Ebû Bişr Amr İbn Osman İbn Kanber el-Hârisî (180/796)⁴²³;

⁴¹⁹ *Umdetü'l-Kârî* ile benzerlikler için bkz. bu Tez, "Garîbu'l-Hadis Eserleri", "Ricâle Dâir Eserler".

⁴²⁰ Gürânî, *el-Kevser*, I, 199, 378; II, 142, III, 289.

⁴²¹ Gürânî, *el-Kevser*, I, 39; II, 279.

⁴²² Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 41, 60; III, 440; IV, 452.

⁴²³ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 29.

Kisâî, Ebû'l-Hasen Ali İbn Hamza İbn Abdillâh (189/805)⁴²⁴; Ferrâ', Yahyâ İbn Ziyâd (207/822)⁴²⁵; Asmaî, Ebû Saîd Abdulmelik İbn Küreyb (216/831)⁴²⁶; Sa'leb, Ebu'l-Abbas Ahmed İbn Yahya İbn Zeyd İbn Yesâr (291/904)⁴²⁷ dir.

İlk dönem sarf – nahiv âlimlerinin yanı sıra sonraki dönemden İbn Mâlik ve Zemahşerî gibi otoritelerin görüşleri zikredilmiştir.⁴²⁸ *el-Câmiu's-Sahîh*'deki lûgat ve gramere dair problemlerin ele alındığı *Şevâhidü'd-Tavdîh ve't-Tashîh li Müşkilâti'l-Câmiu's-Sahîh* adlı İbn Mâlik (672/1274)'in eseri, Buhârî çalışmalarında en fazla mürâcaat edilen kaynaklardan biridir. *el-Kevseru'l-Cârî*'de gramer problemleriyle ilgili izahlarda zaman zaman İbn Mâlik kaynak gösterilmiştir.⁴²⁹ Bazı yerlerde de İbn Mâlik'e itirazlar yöneltilmiştir.⁴³⁰

Kelime yapısı ve gramer tahlilinde görüşlerine yer verilen filologların açıklamalarının bir kısmını diğer Buhârî şerhlerinde, bir kısmı da İbnü'l-Esîr'in *en-Nihâye*'si ile Cevherî'nin *Sihah*'ında bulmak mümkündür.⁴³¹ Mesela, "استنتر" kelimesinin izahında İbnü'l-Esîr'in açıklamasının akabinde Ezherî'nin görüşüne yer verilmiştir. Ezherî'nin açıklamaları *en-Nihâye*'de de bulunmaktadır.⁴³²

Şerhte belâgat ile ilgili açıklamalarda bir kaç âlimin görüşlerine ağırlık verilmiştir.⁴³³ Bunlar;

1) Sekkâkî, Ebû Ya'kûb (626/1229), *Miftâhu'l-Ulûm*.⁴³⁴

2) Hatîb el-Kazvînî, Ebu'l-Meâlî Celâlüddin el-Hatîb Muhammed İbn Abdirrahman (739/1338), *Telhîsü'l-Miftâh*⁴³⁵

3) Teftâzânî (792/1390), *Muhtasaru'l-Meânî*.⁴³⁶

⁴²⁴ Gürânî, *el-Kevser*, I, 250; IV, 5.

⁴²⁵ Gürânî, *el-Kevser*, III, 111.

⁴²⁶ Gürânî, *el-Kevser*, II, 321; III, 87.

⁴²⁷ Gürânî, *el-Kevser*, III, 5.

⁴²⁸ Nahiv'de Zemahşerî'ye atıflar için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 321; II, 210, 298, 327; III, 96, 477; IV, 317. Ebu'l-Bekâ'ya atıflar için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 211.

⁴²⁹ Gürânî, *el-Kevser*, II, 368; III, 360.

⁴³⁰ Gürânî, *el-Kevser*, I, 42; 392; II, 368. İbn Mâlik'e itirazlar için bkz. bu Tez, "Gramerde Bazı Şârihlere Tenkidler"

⁴³¹ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, V, 306; krş. Aynî, *Umde*, XI, 194.

⁴³² Gürânî, *el-Kevser*, I, 307; krş. İbnü'l-Esîr, *Nihâye*, "ننتر"

⁴³³ Sarf – nahiv ve tefsir konusunda şerhin en önemli kaynakları arasında yer alan Zemahşerî'nin görüşleri belâgat konularında da zikredilmiştir. Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, VIII, 27.

⁴³⁴ Gürânî, *el-Kevser*, II, 260; IV, 270, 441.

⁴³⁵ Gürânî, *el-Kevser*, II, 260.

b. Fıkıh ve Usûl-ü Fıkıh Kaynakları

el-Kevseru'l-Cârî'nin en önemli yönlerinden biri, fikhu'l-hadis konusundaki açıklamalardır. Özellikle konu başlıkları ve hadislerde fikhî açıklamalara ağırlık verilmekte ve dört mezhebin görüşleri üzerinde durulmaktadır.⁴³⁷ Buhârî hadislerinin fikhî açıdan izahında mezhepler arasındaki tartışmalara değinen Gürânî, bazı mezheplerin aleyhinde delil olan hadislere işaret etmeyi ihmal etmemiştir.⁴³⁸

Şerhte mezheb görüşlerinin izahında çoğunlukla kaynak zikredilmemiştir.⁴³⁹ Fakat bunların Nevevî'nin *Müslim Şerhi*, Kirmânî'nin *el-Kevâkibü'd-Derârî*, İbn Hacer'in *Fethu'l-Bârî* ve Aynî'nin *Umdetu'l-Kârî* adlı şerhleri ile benzerlikleri dikkatlerden kaçmamaktadır. Mesela davalının belli bir mekana götürülerek yemin ettirilmesi meselesinde mezhepler arasında görüş ayrılığı vardır. Hanefiler hariç, diğer mezhepler yemin için mekan tayin edilebileceğini söylemişlerdir. Şerhlerde konu ile ilgili Mekke'de rükün ve makam arasında, Medine'de minberde yemin ettirilmesine dâir örnekler zikredilmiştir.⁴⁴⁰ Aynî, diğer şârihlerden farklı olarak davalıların Kudüs'te kayanın yanında yemin ettirildiğine dair farklı bir örnek vermiş aynısını Gürânî de zikretmiştir.⁴⁴¹

Şerhte Şâfiî mezhebinin görüşlerinin izahında birinci derecede Nevevî'nin şerhi kullanılmaktadır. Özellikle mezhepler arasındaki ihtilafli konularda vârid olan hadislerin fikhî açıdan değerlendirilmesinde ve Hanefî mezhebine yöneltilen bir takım tenkitlerde Nevevî'nin görüşleri zikredilmiştir.⁴⁴²

Fikhî konularda mezheplerin görüşlerinin izahının yanı sıra bazen de fukahânın görüşlerine işaret edilmiştir. Müzenî (264/878)⁴⁴³, Rûyânî (502/1108)⁴⁴⁴,

⁴³⁶ Gürânî, *el-Kevser*, I, 233; III, 280.

⁴³⁷ Gürânî, *el-Kevser*, II, 146, 147; 249, 258, 268, 292, 294, 312, 348, 352, 373, 375, 419, 421, 449, 436.

⁴³⁸ Gürânî, *el-Kevser*, I, 449; II, 178, 270; III, 75, 346; IV, 256, 452; V, 7; VI, 56, 63.

⁴³⁹ Bazı yerlerde Nevevî'ye atıf yapılmıştır. Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, III, 96.

⁴⁴⁰ Bkz. İbn Hacer, *Feth*, V, 336; Kirmânî, XI, 149.

⁴⁴¹ Gürânî, *el-Kevser*, V, 287; Aynî, *Umde*, XI, 168.

⁴⁴² Gürânî, *el-Kevser*, II, 227, 333, 341; IV, 344; V, 212. Ayrıca bkz. bu Tez, "Nâsih - Mensûh Konusundaki Açıklamalar"

⁴⁴³ Gürânî, *el-Kevser*, I, 322; III, 142.

⁴⁴⁴ Gürânî, *el-Kevser*, II, 95. krş. İbn Hacer, *Feth*, I, 610.

Kâdî Hân (592/1196)⁴⁴⁵, İbnü'l-Cevzî (597/1201)⁴⁴⁶ ve Râfîî (623/1226)⁴⁴⁷ bu isimlerden bazılarıdır.

Şerhte usûl-ü fıkıh ile ilgili açıklamalarda belli başlı usûlcülerin görüşleri zikredilmiştir. Bunlar;

1) İbnü'l-Hâcib (646/1249), *Muhtasar*.⁴⁴⁸

Usûl-ü fıkıh konularında görüşlerine önem verilen müelliflerin başında İbnü'l-Hâcib gelmektedir. Özellikle “*Mefhûm*” ile ilgili kavramların tanımı ve izahında onun görüşleri esas alınmıştır.⁴⁴⁹ Ayrıca bazı fikhî hükümlerin açıklamasında da İbnü'l-Hâcib'den nakilleri görmek mümkündür.⁴⁵⁰

2) Beydâvî, (685/1286) *Minhâcû'l-Vüsûl ilâ İlmî'l-Usûl*.⁴⁵¹

Beydâvî, müfessir, Eş'arî ekolüne müntesip kelamcı ve Şâfiî fakihidir. Şerhte onun fıkıh usûlü konusundaki *Minhâcû'l-Vüsûl* adlı eserine atıf yapılmıştır.⁴⁵²

3) Sadru's-Şerî'a es-Sânî Ubeydullah İbn Mes'ûd İbn Tâcişşerîa el-Evvel Ubeydillah (747/1346), *Tenkîhu'l-usûl*⁴⁵³ ve *Tenkîh*'in şerhi olan *et-Tavdîh fî Halli Ğavâmidi't-Tenkîh* ile *Şerhu'l-Vikâye*⁴⁵⁴ en önemli eserleridir.⁴⁵⁵ Osmanlı ilmî

⁴⁴⁵ Gürânî, *el-Kevser*, III, 334. Kâdîhân, Ebu'l-Mehâsin Fahrüddin Hasen İbn Mansûr, İbn Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî (592/1196), *Fetâvâ Kâdîhân*. Eser *el-Feteve'l-Hâniyye* diye de bilinmektedir. Özel, Ahmet, “*Kâdîhân*”, DİA, XXIV, 121, 122. Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşf*, II, 1227.

⁴⁴⁶ Gürânî, *el-Kevser*, II, 131.

⁴⁴⁷ Gürânî, *el-Kevser*, I, 335; II, 330. Râfîî'nin tam ismi Ebu'l-Kâsım Abdulkerim İbn Muhammed İbn Abdulkerim el-Kazvîni'dir. *el-Fethu'l-Azîz fî Şerhi'l-Vecîz* isimli eserin müellifi olan Râfîî, Şâfiî fıkıh alimidir. Bkz. Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s. 176.

⁴⁴⁸ İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar* isimli eseri, daha önce yazdığı *Muntehe's-Sûl ve'l-Emel fî İlmeyi'l-Usûl ve'l-Cedel* isimli kitabının ihtisarı mahiyetindedir. *Muhtasar* aslından daha fazla rağbet görmüş ve eser üzerine Adudiddîn el-Îcî şerh kaleme almış, Teftâzânî ve Seyyid Şerif Cürçânî de haşiye yazmıştır. Bkz. Kılıç, Hulûsî, *İbnü'l-Hâcib*, DİA, XXI, 57.

⁴⁴⁹ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, III, 484; IV, 268.

⁴⁵⁰ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, IV, 38.

⁴⁵¹ Kâtib Çelebi, *Keşf*, II, 1878-1880.

⁴⁵² Gürânî, *el-Kevser*, II, 399.

⁴⁵³ *Tenkîhu'l-usûl*, Pezdevî'nin (482/1089) *Kenzü'l-Vüsûl* adlı eseri esas alınarak hazırlanmış ayrıca Fahreddin er-Râzî'nin *Mahsûl* ile İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ındaki konuların özeti verilmiştir. Özen, Şükrü, DİA, XXXV, 429.

⁴⁵⁴ *el-Vikâye (Vikâyetu'r-Rivâye fî Mesâili'l-Hidâye)* Tâcu's-Şerî'a'nın eseri olup Hanefî mezhebinde “*mutûnu erbaa*” diye bilinen dört muteber kitaptan biridir. Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s. 77.

⁴⁵⁵ Bkz. Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s. 78. Sadru's-Şerî'a'nın *Şerhu'l-Vikâye* adlı eserine Osmanlı âlimlerinden Hayâlî (875/1470), Kara Sinan, Niksârî, Yakup Paşa, Âhizâde Yusuf Efendi, Fenârî Hasan Çelebi ve daha birçok müellif haşiye yazmıştır. Bkz. Özen, a.g.m, DİA., XXXV, 429.

düşüncesinin şekillenmesinde büyük bir etkiye sahip olan Sadruşşerîa'ya usûl konularında atıf yapılmıştır.⁴⁵⁶

4) Adudüddîn Abdurrahman İbn Ahmed İbn Adilgaffâr el-Îcî (756/1355).

Osmanlı ilim dünyasında kelim ve usul-ü fıkıh hareketlerinde önemli bir etkiye sahip olan Teftâzânî ve Seyyid Şerif Cürçânî'nin hocası ve *Mevâkıf* adlı eserin yazarı Adudüddin el-Îcî; kelim, usûl-ü fıkıh ve dil alimidir.⁴⁵⁷ Şerhte el-Îcî'ye *Mevlânâ Adud* şeklinde atıf yapılmıştır.⁴⁵⁸

5) Teftazânî, Sa'duddin Mes'ud İbn Ömer (792/1390), *et-Telvîh fî keşfi hakâiki't-Tavdîh*.

Teftazânî'nin bu eseri Sadruşşerîa'nın *et-Tavdîh* adlı kitabı üzerine kaleme alınmış haşiye çalışmasıdır.⁴⁵⁹ Gürânî Teftazânî'nin bu kitabı için *Sahibu't-Telvîh* ifadesiyle işaret etmiştir.⁴⁶⁰

c. Tefsir Kaynakları

Aynı zamanda bir müfessir olan Gürânî, *el-Kevseru'l-Câri*'den önce *Gâyetü'l-Emânî* isimli tefsirini telif etmiştir. Şerhte zaman zaman *Gâyetü'l-Emânî* kaynak gösterilmekte, bazen de âyetlerin izahı ile ilgili geniş açıklamaların tefsirde bulunduğu belirtilmektedir.⁴⁶¹ Gürânî'nin tefsirini tetkik eden Yıldız, Zemahşerî'nin *Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Akâvil fî Vücûhi't-Te'vîl* adlı eserinden yoğun bir nakil yapıldığını dile getirmektedir. *el-Kevseru'l-Câri*'de de âyetlerin izahında sık sık Zemahşerî'nin görüşlerinin zikredildiği ve farklı tefsirlere pek atıf yapılmadığı görülmektedir.⁴⁶² Zaman zaman Beydâvî (685/1286) gibi farklı

⁴⁵⁶ Mecâz'ın usulcüler ve belâgatçılara göre aynı anlamda kullanıldığı ancak kinâyenin usulcüler ve belâgatçılara göre farklı anlamlarda kullanılmasıyla ilgili örnekler Sadruşşerîa'dan nakledilmiştir. Gürânî, *el-Kevser*, III, 279.

⁴⁵⁷ Bkz. Görgün, Tahsin, "Îcî Adudüddin" DİA, XXI, 410-413

⁴⁵⁸ Gürânî, *el-Kevser*, II, 365, 442. Ayrıca bkz. Gürânî, *el-Kevser*, II, 365; krş. İbn Hacer, *Feth*, II, 254; Aynî, *Umde*, V, 3.

⁴⁵⁹ Özen, Şükrü, "Sadruşşerîa", DİA, XXXV, 429.

⁴⁶⁰ Gürânî, *el-Kevser*, I, 133, 420; III, 279.

⁴⁶¹ Gürânî, *el-Kevser*, VI, 432.

⁴⁶² Nadiren kaynak gösterilen tefsirlerden biri, Ebû Bekir Nakkâş (Muhammed İbnü'l-Hasen İbn Muhammed İbn Ziyâd Mevsîlî)'in *Şifâü's-Sudûr* adlı eseridir. Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, III, 238.

tefsirler kaynak gösterilmişse de, bunlar Zemahşerî'ye atıflara nisbetle çok fazla değildir.⁴⁶³

Tefsirin yanı sıra kıraat konusunda dört eseri bulunan Gürânî, konuyla ilgili açıklamalarında özellikle *el-Kevseru'l-Cârî*'den önce şerh ettiği *Kenzu'l-Meânî fî Hirzî'l-Emânî* isimli eserin müellifi Ca'berî'yi kaynak göstermektedir.⁴⁶⁴ Öte yandan bazen kaynağa işaret edilmeden âyetlerdeki rivayet farklılıkları dile getirilmekte zaman zaman Nâfi' (169/785), İbn Âmir (118/736), Âsım (127/745), Hamza (156/773) ve Kisâî (189/805) gibi farklı kıraatler hakkında bilgi verilmektedir.⁴⁶⁵

d. Kelam ve Tasavvufla İlgili Kaynaklar

Şerhte Kelam konularının yoğunluğu çok fazla değildir. Bununla bağlantılı olarak kelam konusunda farklı kaynaklara işaret edildiği söylenemez. Genellikle Alâuddîn el-Îcî'nin *el-Mevâkıf* ve şerhleri ile Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Mekâsîd* eserine işaret edilmektedir.⁴⁶⁶

Tasavvufî yorumlara çok fazla yer verilmeyen şerhte konuyla ilgili kaynaklar da sınırlıdır. Bunlar arasında da ahlâk, zühd ve takvâ ile ilgili hususlarda en fazla Gazzâlî (505/1111)'nin *İhyâ-u Ulûmiddîn* adlı eseri kullanılmıştır.⁴⁶⁷ Ayrıca bazı yerlerde de *Menâkibu'l-ibrâr*⁴⁶⁸ ve Hâce Atâullah el-Herevî (481/1089)'nin *Menâzilu's-Sâirîn* gibi farklı kaynaklara atıf yapılmıştır.⁴⁶⁹

C. Kaynaklara Atıf Şekli

Yukarıda da belirtildiği gibi *el-Kevseru'l-Cârî*'de hadis ilimleri ve diğer bilim dallarına dair çeşitli kitaplar kullanılmıştır. Gürânî kaynaklara atıfta farklı formlar kullanmıştır. Bunlardan en önemlisi, bilginin alındığı kaynağa atıf yapılarak kitap veya müellifin isminin zikredilmesidir. Mesela sahâbe biyografisinde görüşlerine

⁴⁶³ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 294.

⁴⁶⁴ Gürânî, *el-Kevser*, I, 144; VIII, 361.

⁴⁶⁵ Gürânî, *el-Kevser*, II, 80; III, 132, 369; VI, 277; VIII, 151.

⁴⁶⁶ Gürânî, *el-Kevser*, I, 57. Özellikle *Tevhîd* bölümündeki kelam ile ilgili kaynaklar üzerine yapılan araştırmada üç yerde *el-Mevâkıf*'a bir yerde de eş-Şerîf el-Murtazâ'nın *el-Mevâkıf* şerhine atıf yapıldığı tesbit edilmiştir. Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, XI, 199, 202, 205, 210.

⁴⁶⁷ Gürânî, *el-Kevser*, I, 61, 388; II, 159, 269;

⁴⁶⁸ Gürânî, *el-Kevser*, I, 249.

⁴⁶⁹ Gürânî, *el-Kevser*, I, 61; Herevî'nin eseri Seyr-i sülûk sırasındaki makamları anlatan bir eserdir. Bkz. Uludağ, Süleyman ve Yazıcı, Tahsin, "Herevî", DİA, XVII, 223, 225.

başvurulan İbn Abdilber'e bazen "İbn Abdilber nakletti"⁴⁷⁰ bazen de "İbn Abdilber el-İstîâb'da rivayet etti veya dedi"⁴⁷¹ şeklinde işaret edilmiştir.

Şerhte birden fazla kitabı kullanılan şârihlerin veya müelliflerin çok kullanılan eserinin ismi her zaman zikredilmemekte, ancak farklı bir kitabı kullanıldığı zaman buna da işaret edilmektedir. Mesela, Müslim şerhi sık sık kaynak gösterilen Nevevî'nin görüşlerine bazen "Nevevî dedi ki" bazen de "Nevevî, Müslim şerhinde dedi" şeklinde atıf yapılmıştır.⁴⁷² Öte yandan bazı yerlerde *Tehzîbü'l-Esmâ* isimli eseri kullanılan Nevevî'nin bu kitabının ismi özellikle tasrih edilmiştir.⁴⁷³

Birden fazla kitabı kullanılan müelliflerin farklı eserleri bazı yerlerde açıklanmamıştır. Mesela, Ebû Nuaym'ın *Hilyetü'l-Evliyâ*, *Mustahrec*, *Ma'rifetü's-Sahâbe* ve daha başka eserlerini kullanan Gürânî, bazı yerlerde Ebû Nuaym'ın hangi kitabını kullandığını açıklamakta, bazen de doğrudan müellifin ismine atıfta bulunmaktadır.⁴⁷⁴

Nevevî, Kirmânî, İbn Hacer ve Aynî gibi şârihlerin açıklamalarının "قيل" veya "قال بعضهم" ifadesiyle nakledildiği yerlerde, görüşlerin kime ait olduğu yazma nüshanın sayfa kenarında "قائله الزهوي" veya "قائله الكرمانى" yahut da "قائله ابن حجر" gibi ifadelerle açıklanmıştır.

Kaynaklara atıflarda izlenen bir diğer usul, tâ'lî kaynağın ismi hafzedilerek aslî kaynağa atıf yapılmasıdır. Bu metodda alıntıya işaret edilmekle birlikte, kaynağın ismi zikredilmemiştir. Gürânî, bazı bilgileri kaynağı ile beraber tâ'lî kitaplardan alıntı yaptığına işaret etmek için "naklolundu" gibi ifadeler kullanmaktadır. Bu nev'iden açıklamaların kaynağı Nevevî, Kirmânî, İbn Hacer ve Aynî olabileceği gibi lugatla ilgili açıklamalarda İbnü'l-Esîr'in *en-Nihâye* ve Cevherî'nin *Sihâh*'ı, siyer ve biyografi ile ilgili hususlarda İbn Abdilber'in *İstîâb* adlı eserinin kullanılmış olması muhtemeldir.

⁴⁷⁰ Gürânî, *el-Kevser*, III, 302. Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 35; Krş. İbn Abdilber, *İstîâb*, I, 366, 367.

⁴⁷¹ Gürânî, *el-Kevser*, I, 49; II, 334

⁴⁷² Gürânî, *el-Kevser*, III, 341; IV, 297.

⁴⁷³ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, III, 422.

⁴⁷⁴ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 162, 423, 401; II, 49, 76; IV, 311.

Mesela, Kâdî İyâd'ın görüşleri bazen müellifin ismine atıfla bazen de “*Kâdî İyâd'dan nakledildi*” ifadesi ile zikredilmektedir.⁴⁷⁵ Yine İbn Battal'ın görüşlerini doğrudan zikreden Gürânî, bazen de diğer şerhlerden nakil yapmaktadır. Bu nev'iden atıflarda “*bazıları İbn Battal'dan nakletti*” gibi ifadeler kullanılmaktadır. Mesela Medîne'ye gelen Abd-i kays heyeti "يا رسول الله إن هذا الحي من ربيعة" “Ya Rasûlullah şu mahalle (sâkinleri yani bizler) Rabîa'dandır”⁴⁷⁶ diyerek kendilerini tanıtmışlardır. Kirmânî, İbn Battal'dan naklen Abd-i Kays'ın kabile, Rabîa'nın da bu kabîlenin kolu olduğunu söylemiştir.⁴⁷⁷ Bu yorumun hatalı olduğunu belirten Gürânî, “*bazıları İbn Battal'dan nakletti*” diyerek zikretmiştir.⁴⁷⁸

el-Kevseru'l-Cârî'de yukarıda sayılan belli başlı eserlerin dışında ta'lî kaynaklar kullanan Gürânî, şerhin muhtasâr olmasından dolayı bazen kaynakların ismini zikretmemiş ve umûmî ifadeler kullanmıştır. Bunlar *Erbâbu's-Sünen* veya *Ashâbu's-Sünen* yahut *Sünen ehli* tarzındaki ifadelerdir.⁴⁷⁹ Mesela, yaş hurmanın kuru hurma karşılığında satılması hususundaki bir hadiste Sünenler ve İmam Mâlik kaynak gösterilmiştir. Bu hadis sünenlerin tamamında rivayet edilmiştir. Burada kaynaklar arasında *Muvatta*'nın ayrı olarak zikredilmesinden bu ifadenin Ebû Dâvud, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce için kullanıldığı anlaşılmaktadır.⁴⁸⁰

Ayrıca umûmî ifadelerle kaynağa işaret edilen yerlerde hadis sünenlerin bazısında rivayet edilmemişse buna da ayrıca işaret edilmiştir. Mesela, Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'in kabirler arasında ayakkabıyla yürümeyi nehyettiğini anlatan bir rivayetin Tirmizî'nin dışındaki sünenlerde rivayet edildiği belirtilmiştir.⁴⁸¹

Haberlerin kaynağına atıfta bazen *Siyer sahibleri* gibi ifadeler kullanılmış hatta sünenlerde bulunan bazı rivayetlerde de siyer kitapları kaynak gösterilmiştir. Ancak haberlerin içeriği dikkate alınarak farklı atıf formlarının tercih edilmiş olması muhtemeldir.⁴⁸² Mesela bir hadiste Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'in Mekke'nin fethinde şehre girdiği zaman başında miğfer bulunduğu rivayet

⁴⁷⁵ Gürânî, *el-Kevser*, I, 39; II, 142; IV, 379.

⁴⁷⁶ Hadis için bkz. Buhârî, Zekât, 1.

⁴⁷⁷ Kirmânî, VII, 151.

⁴⁷⁸ Gürânî, *el-Kevser*, III, 403.

⁴⁷⁹ Gürânî, *el-Kevser*, II, 350; IV, 284, 287; V, 221.

⁴⁸⁰ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 440.

⁴⁸¹ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, III, 368.

⁴⁸² Gürânî, *el-Kevser*, III, 425; IV, 474, 475; VI, 68.

edilmektedir.⁴⁸³ Gürânî, bazı siyer kitaplarında Rasûlullah (s.a.)'ın siyah sarıkla şehre girdiğinin rivayet edildiğini belirtmektedir.⁴⁸⁴ Bu haber Müslim'de bulunmasına rağmen, Gürânî siyer kitaplarını kaynak göstermiştir.⁴⁸⁵

Yine sahâbe ile ilgili açıklamalarda, bazen kitap veya müellif ismi zikredilmeksizin "أهل السير" "*Siyer ehli*" veya "أهل السنن" "*Sünen ehli*" gibi ifadeler kullanılmıştır.⁴⁸⁶ Öte yandan tarihi olaylarda "أهل التواريخ", âyetlerin izahında "أهل التفاسير" ve tasavvufî konularda "أهل العارفين" gibi genel ifadelerle mezkûr hususlardaki umûmî kanaatlere işaret edilmiş ve kaynak ismi zikredilmemiştir.⁴⁸⁷

⁴⁸³ Buhârî, Cihâd, 169.

⁴⁸⁴ Gürânî, *el-Kevser*, VI, 51.

⁴⁸⁵ Bkz. Müslim, Hac, 83.

⁴⁸⁶ Gürânî, *el-Kevser*, III, 425; VI, 69.

⁴⁸⁷ Gürânî, *el-Kevser*, III, 309, 441; IV, 450; V, 265; VI, 51.

III. GÜRÂNÎ'NİN ŞERH METODU

Lugatte *açmak*, *genişletmek*, *tefsir etmek* ve *açıklamak*⁴⁸⁸ anlamlarına gelen *şerh* sözcüğü kavram olarak, bir hadisin veya hadis kitabındaki hadislerin dil, muhtevâ, hüküm vb. yönlerden açıklanması⁴⁸⁹ ve senedinin izaha muhtaç kısımlarının cerh ta'dil ilminin prensiblerine göre incelenmesi çerçevesinde yapılan çalışmalar anlamında kullanılmaktadır.⁴⁹⁰ Geniş bir alanı ilgilendiren şerh çalışmalarında metinlerdeki dil unsurları ile muhtevânın çeşitli açılardan tetkikinde birçok bilim dalının prensiblerinin kullanılması zorunluluk arz etmektedir. Bundan dolayı şerhlerde metinlerin dil açısından incelenmesinde lugat, nahiv ve belâgat ilimleri, muhtevâ tahlîlinde de rivayet ilimleri ile beraber usûl, fıkıh ve kelim ilimleri gibi bir çok ilmî disiplinden faydalanılmaktadır.

Buhârî'nin kitabı Câmî türünde bir eser olduğu için kitab başlıkları hemen hemen bütün dini konuları ihtivâ etmektedir. Bölümlerin altındaki konu başlıklarında ibadet ve muamelât konularıyla ilgili verilen bilgiler muhtasar bir fıkıh kitabının hacminden geri kalmayacak düzeydedir.⁴⁹¹ Geniş bir yelpazeye yayılan *el-Câmiu's-Sahîh*'deki bölümlerin tamamının şerh edildiği *el-Kevseru'l-Cârî*'de özellikle bölüm başlıklarında ve bunların alt başlığı durumundaki konularda kelimelerin lugat ve istilâhî anlamları açıklandıktan sonra gramer tahlilleriyle beraber babların anlaşılmasına yönelik izahlara yer verilmektedir. Buhârî'nin görüşlerinden oluşan konularda bazen babın başında bazen de hadislerin şerhinden sonra Buhârî'nin fikhî görüşleri ile beraber mezheplerin görüşleri zikredilmekte ayrıca Buhârî'nin ta'liklerinde de hadislerin mevsûl rivayetlerinin kaynaklarına işaret edilmektedir.

Konu başlıklarının farklı açılardan izahından sonra, hadislerin şerhinde öncelikle râviler tanıtılmıştır. Ricâl tanıtımı çerçevesinde sahâbîler başta olmak üzere

⁴⁸⁸ Cevherî, *Sihâh*, "شرح"

⁴⁸⁹ Aydınlı, *Hadis Istılahları*, s. 297. Bkz. Taşköprülü, *Miftâhu's-Sa'âde ve Miftâhu's-Siyâde fî Mevzû'âti'l-Ulûm*, I-III, 1. bs. Beyrut, 1985, II, 113; Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı Çeşitleri – Özellikleri – Faydalanma Usulleri*, 5. bs. İstanbul, 2003, s. 178.

⁴⁹⁰ Efendioğlu, Mehmet, "Şerh" DİA, XXXVIII, 560.

⁴⁹¹ Câmî türündeki hadis musannefatı akla gelebilecek her konuda başvurulabilecek en mufassal hadis koleksiyonlarıdır. Zira sünenlerdeki ibadet, muâmelât ve ukûbat konularına ek olarak câmî'lerde; Kur'an'ın faziletleri, tefsiri, yaratılışın başlangıcı, geçmiş Peygamberler, menâkıb, Hazreti Peygamberin sîreti ve megâzisi, halîfeleri ve ashabının faziletleri, îman, tevhîd ve bunun gibi birçok değişik konudaki hadislere yer verilmiştir. Koçyiğit, Talat, *Hadis Tarihi*, 1. bs. Ankara, 1997, s. 211-212.

Buhârî ricâli hakkında bilgi verilmiştir. Sahâbîler hakkında şerhin başında isimlerin ilk vârid olduğu yerlerde genellikle isim, nisbet ve künye ile beraber bir takım biyografik bilgiler zikredilmiş bazen de sahâbîlerin şahsına özel hadisler nakledilmiştir.

Sahâbîler hakkında bilgi verildikten sonra Buhârî ricâlinin tanıtımı yapılmıştır. Şerhte Buhârî ricâlinin tanıtımı çok geniş değildir. Genellikle ravilerinin isimlerinin yazılışı hakkında bilgi verilirken bazen isnaddaki ravilerin isimleri şerh metninde de zikredilmemiştir. Kimlik bilgileri hakkında bir takım tartışmaların cereyan ettiği raviler ile Buhârî'nin tam ismini vermediği ricâlin; isim, nisbet ve künyesinin tesbitine ehemmiyet verilmiştir. Ancak konu ile ilgili açıklamalar İbn Hacer ve Aynî'nin verdiği bilgilerin ihtisârı mahiyetinde olup sistematik ve detaylı değildir.⁴⁹²

Buhârî ricâlinin izahından sonra hadislerin şerhine geçen müellif, hadis metinlerini parça parça zikrederek metinlerdeki kelime ve cümleleri dil açısından izah etmiş bu arada kısa ifadelerle muhtevâyâ dair ipucu niteliğinde bilgiler vermiştir. Bu izah metodu, dönemin haşiye ve ta'lik türündeki çalışmalarında tezâhür eden şerh anlayışı ile benzerlik arz etmektedir. Zira şerhte hadislerin muhtevâsının konu bütünlüğü içerisinde bütün yönleriyle ele alınmaması hatta metin aralarında verilen kısa kısa açıklamalar ve izahlar çerçevesinde olayların sebebi, hikmetler ve maksadın izah edilmesi ve hadisin sonunda genel manada bir değerlendirme yapılması, Osmanlı ilmî çalışmalarının nitelikleri ile benzer hususlardır.

el-Kevseru'l-Cârî hacim olarak diğer Buhârî şerhlerinden daha küçük çapta bir eserdir. İlk bölümlerde metin ve muhtevâ tahliline yönelik izahlar biraz geniş olmakla birlikte, şerhin sonlarındaki açıklamalar daha kısadır. Hadislerdeki açıklamaların ilerleyen bölümlerde azalmasında *el-Câmiu's-Sahîh*'deki tekrar eden hadislerin önemli bir etkisi vardır. Zira şerhi kısa tutulan birçok hadiste "قد سلف شرح" "*Salât*" "قد تقدم مشروحا في أبواب الصلاة" "*Bu hadisin şerhi daha önce geçti*" "هذا الحديث"

⁴⁹² Şerhte ricâl konusunda İbn Hacer'den yapılan nakillerin yoğunluğundan dolayı bu çalışmada Buhârî ricâli ile ilgili açıklamalar müstakil bir başlıkta ele alınmamıştır. Fakat *Şerhin Kaynakları* bölümünde ricâl konusundaki açıklamalar kısmî olarak incelenmeye çalışılmıştır. Diğer taraftan Gürânî'nin Buhârî rivayetlerine yaklaşımı da *Şerhin Hadis Dokusu* başlığında ele alınmıştır. Fakat her iki bölümde de tartışmalı rivayetler ve Buhârî ricâli konusu çok detaylı bir şekilde incelenmemiştir.

*babında şerh edilmişti*⁴⁹³ şeklindeki ifadelerle hadislerin önceki konularda şerh edildiği belirtilmiş ve konuyla ilgili açıklamalar bu başlıklara havale edilmiştir. Burada basit bir karşılaştırma yapacak olursak, *el-Câmiu's-Sahîh'de* yaklaşık yedi bin sekiz yüz civarında hadis bulunmaktadır. *el-Kevseru'l-Cârî*'nin ilk ciltlerinde üç yüz ile beş yüz hadis şerh edilirken, bu sayı son ciltlerde sekiz yüz ile dokuz yüz civarındadır.⁴⁹⁴ Rakamlarda görülen bu değişikliklerden hareketle, son ciltlerdeki hadis sayısının artması ve açıklamaların azalmasının tekrarlar ile yakından ilgili olduğu söylenebilir.

el-Kevseru'l-Cârî'de Buhârî rivayetlerinin tamamı zikredilmemiştir.⁴⁹⁵ Mesela, iki orucun birleştirilmesi ile ilgili "لاتواصلوا فأيكّم إذا أراد أن يواصل فليواصل حتى" "Orucunuzu birleştirmeyin. Sizden kim orucu birleştirmeyi isterse seher (sahûr) vaktine kadar ulaştırın"⁴⁹⁶ hadisini Buhârî önce "*Gecede oruç yoktur diyenler ve orucu birleştirmek*"⁴⁹⁷ isimli konuda ve iki bab sonra "*sahura kadar orucu devam ettirmek*" konusunda zikretmiştir.⁴⁹⁸ Gürânî ikinci babı ve hadisi atlayarak sonraki konudan devam etmiştir.⁴⁹⁹ *Zekat* bölümünün sonunda hurma, kuru üzüm ve arpa gibi hububattan fitır sadakasının ölçüsünü ve kimler üzerine farz olduğunu belirten konularda daha önceki bablarda bulunan hadisler tekrar edilmeden geçilmiştir. Gürânî, burada dokuz konuyu ve hadisleri şerhte zikretmemiştir.⁵⁰⁰

A. Metin Tahlili

Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'in buyruklarından ibaret hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasının en temel esaslarından biri, metinlerdeki dil unsurlarının lugat, gramer ve belâgat ilimleri açısından tahlil edilmesidir. Dil tahlillerinde kelimelerden başlamak üzere metinlerin lugat, gramer ve belâgat ilminin

⁴⁹³ Gürânî, *el-Kevser*, VI, 181. Tekrar eden hadislerle ilgili atflara daha birinci ciltten itibaren rastlamak mümkündür. Ancak biz burada genel manada bir ön fikir vermesi için özellikle *Sahîh*'in son konularından *Tevhîd* kitabındaki hadislerle ilgili şerhte varid olan atfların sayısal değerini takdim etmek istiyoruz.

⁴⁹⁴ Şerhin matbu nüshası on bir ciltten oluşmaktadır. Şerhin ciltleri de birbirine yakındır. Mesela birinci ciltte üç yüz, aynı hacimdeki yedinci ciltte yedi yüz, onuncu ciltte de bin hadisin şerhi bulunmaktadır.

⁴⁹⁵ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, V, 272.

⁴⁹⁶ Buhârî, *Savm*, 48, 50.

⁴⁹⁷ Buhârî, *Savm*, 48.

⁴⁹⁸ Buhârî, *Savm*, 50.

⁴⁹⁹ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 304-306.

⁵⁰⁰ Gürânî, *el-Kevser*, III, 497-499.

verilerine göre tetkik edilmesi üç aşamalı bir anlama ve değerlendirme yöntemini oluşturmaktadır. Bunlar; kelimelerin lugat manası ile hadislerdeki özel anlamlarının tesbiti, cümlelerin gramer yapısının nahiv açısından tetkiki ve son olarak metinlerin bir bütün olarak belâgat ilimleri açısından değerlendirilmesidir.

Kelime izahlarının hadisleri anlamının birinci aşamasını oluşturması bu konunun garîbu'l-hadis çalışmalarından başlamak üzere şerh edebiyatında dikkat-i câlib bir şekilde ele alınmasına vesile olmuştur. *el-Kevseru'l-Cârî*'de de lugat ve ıstilah mananın tesbitinden sözcüklerdeki anlam kaymasına kadar kelimeler özelliklerine ve yapısına göre çeşitli açılardan incelenmiştir.

1. Kelime İzahı

Yukarıda da belirtildiği gibi hadislerin doğru bir şekilde anlaşılması kelimelerin lugat manaları ile hadislerdeki özel anlamlarının tesbit edilmesine bağlıdır. Gürânî bazen hadislerin anlaşılmasını kolaylaştırmak bazen de hatalı değerlendirmeleri önlemek için sözcüklerin lugat ve ıstilah manalarını izah etmiş ayrıca tarihi süreç içerisinde sözcüklerde görülen anlam kaymaları hakkında bilgi vermiştir.

Buhârî şârihlerinin kelime izahında izledikleri yöntem şerh metodu açısından önem arz etmektedir. Zira aynı kelimeler farklı hadisler veya mükerrer rivayetlerde birçok defa tekrar etmektedir. Bu kelimelerin her yerde geniş bir şekilde ele alınması mümkün değildir. Kelime izahlarının geniş tutulduğu yerler ile tekrarlarla izlenen yöntemin değerlendirilmesi, şerhin muhtevâsının ve metodunun tesbiti açısından önemlidir. Bu sebebe müstenid olarak, önce tekrar eden sözcüklerde izlenen usûl daha sonra da kelime izahında takib edilen metod incelenecektir.

el-Kevseru'l-Cârî'de Buhârî rivayetlerindeki kelimeler şerhin baş taraflarında geniş bir şekilde ele alınmış, ilerleyen bölümlerdeki tekrarlarla bazen kısa izahlara yer verilmiş bazen de herhangi bir açıklama zikredilmeden geçilmiştir. Mesela, "مرحبا" kelimesi *el-Câmîu's-Sahîh*'deki birçok hadiste tekrar etmektedir. Gürânî bu kelimeyi *Sahîh*'in başında *Îmân* ve *İlim* bölümlerinde geniş bir şekilde izah etmiş sonraki bölümlerde tekrardan dolayı açıklama lüzûmu görmemiştir. İlk olarak *Îmân* bölümünde Abd-i Kays kabilesinden gelen bir heyet ile ilgili haberde vârid olan

kelime şöyle açıklanmıştır: “*merhabâ*, mef’ûl olmasına binâen mansûb okunmaktadır. Güzel ve keyifli halden kinâyeye olarak *geniş mekana (hoş) geldiniz* anlamındadır.”⁵⁰¹ Aynı haberin *İlim* bölümünde ikinci defa tekrar ettiği yerde de farklı bir şekilde şu açıklamaya yer verilmiştir: “*Merhaba, genişlik* anlamındaki *rahb* masdarından türemiştir. Bu manada âyette “... حتى إذا ضاقت عليهم الأرض بما رحبت ...”⁵⁰² “...**Öyle ki, bütün genişliğine rağmen yeryüzü onlara dar gelmişti...**”⁵⁰³ buyrulmuştur. Hadisteki *merhabâ* kelimesi ise, Allah bunlara (bu kavme veya heyete) *genişlik versin* anlamındadır. Ayrıca İbnü’l-Esîr, *merhabâ* kelimesinin *hoş geldiniz* anlamındaki *terhîb* sözcüğünün yerinde kullanıldığını söylemektedir.”⁵⁰³ *Merhaba* kelimesi şerhin başında iki yerde farklı açılardan incelenmiş, ilerleyen bölümlerdeki tekrarlarında bir konu başlığı müstesnâ herhangi bir açıklama yapılmamıştır.⁵⁰⁴ Bu durum genel olarak kelimelerin ilk vârid olduğu yerlerde izah edilmeye çalışıldığını göstermektedir.

Ayrıca bazı kelimeler hem konu başlığında hem de hadislerde müştereken vârid olduğu yerlerde izah edilmiştir. Mesela “*bineğe, deveye, ağaca ve semere doğru namaz kılmanın babı*” isimli konuda Nebî Sallallâhu aleyhi ve sellem’in “*راحلة*” *deve*’ye doğru namaz kıldığını anlatan bir hadis rivayet edilmiştir.⁵⁰⁵ Konu başlığındaki “*راحلة*” kelimesi aynı zamanda hadiste de bulunmaktadır. Gürânî, “*راحلة*” kelimesini İbnü’l-Esîr’den naklen şöyle açıklamıştır: “*Râhile, erkek veya dişi kuvvetli deve* anlamındadır. Sonundaki “*ة*” te harfi “*علامة*” *allâme* kelimesinde olduğu gibi mubâlağa ifade etmektedir. Ayrıca *rahl*, attaki eyer gibi devenin üzerindeki semer için söylenilmektedir.⁵⁰⁶ İbn Mes’ûd’un: “*إنما هو رحل وسرج، فرحل إلى بيت الله وسرج في*”⁵⁰⁶ “*O ancak rahl ve sercdir. Rahl (devenin semeri) Allah’ın evine giderken, serc (atın eyeri) de Allah yolunda (cihada giderken) kullanılır*” rivayeti de bu manadadır.”⁵⁰⁷ *Salât* bölümündeki bu açıklamadan sonra şerhin ilerleyen bölümlerindeki tekrarların bir kısmında *râhile*’nin *kuvvetli deve* anlamında olduğu

⁵⁰¹ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 130.

⁵⁰² Tevbe, 9/118.

⁵⁰³ Gürânî, *el-Kevser*, I, 193.

⁵⁰⁴ *Sahih*’in sonlarına doğru bir konu başlığında vârid olan “*مرحبا*” kelimesinin kısa bir izahına yer verilmiştir. Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, IX, 512.

⁵⁰⁵ Buhârî, *Salât*, 97.

⁵⁰⁶ *Rahl* kelimesinin anlamı daha önceki *İlim* bölümünde kısaca açıklanmıştır. Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 262.

⁵⁰⁷ Gürânî, *el-Kevser*, II, 182; Hadis için bkz. İbnü’l-Esîr, *Nihâye*, “*رحل*”

belirtilmiş, bazılarında da herhangi bir açıklama zikredilmemiştir.⁵⁰⁸ *Râhile* kelimesini *Salât* bölümünde geniş bir çerçevede inceleyen ve sonraki tekrarların bir kısmında yalnızca kelime manasını açıklayan *Gürânî*'nin tekrarlardaki kısa izahlarla okuyucuya bilgi vermeyi esas aldığı anlaşılmaktadır.

Merhabâ ve *Râhile* gibi kelimelerin izahında *Gürânî*'nin sistematik bir yöntem izlediği söylenebilir. Fakat şerhin tamamına nisbetle kelime manalarının izahında düzenli bir metoddan bahsetmek mümkün değildir. Çünkü bazı kelimelerle ilgili açıklamalar şerhte defalarca tekrar etmektedir. Mesela, bir hadiste okudukları Kur'an boğazlarından aşağıya geçmeyen insanların hali, ava girip çıkan ve üzerinde kan izi bulunmayan oka benzetilmiştir. Hadiste ok ile ilgili " نُصَلِّ، رِصَافٌ، نَضِيَّ " kelimeleri kullanılmıştır. *Gürânî* bu kelimeleri şöyle açıklamıştır; "قُدِّدٌ" kelimesi "عُمَرُ" vezninde olup "قُدَّةٌ"ün cem'isidir. Okun üzerindeki *kuş tüyü* manasındadır. "رِصَافٌ" okun demirinin girdiği yere sarılan *sinir (bağırsak)*, "نَضِيَّ" kelimesi de *okun tahtası* anlamındadır. Hadiste *okun demiri* manasındaki "نصل" kelimesi şerh edilmemiştir. Ayrıca aynı hadisin devamında okudukları Kur'an boğazlarından aşağıya geçmeyen topluluğun alametleri ile ilgili Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem şöyle buyurmuştur: *آبَتْهُمْ رَجُلٌ إِحْدَى يَدَيْهِ أَوْ قَالَ تَدْيِيهِ مِثْلَ تَدْيِ الْإِثْمَانِ أَوْ قَالَ مِثْلَ الْبِضْعَةِ* *Gürânî*, *âyet* kelimesinin alâmet, *bed'a*'nın parça, *tederdere*'nin⁵⁰⁹ de *çalkalanmak* ve *sallanmak* anlamında olduğunu belirtmiştir.⁵¹⁰ Konuyla ilgili hadis *Menâkıb*, *Edeb* ve *İstitâbeti'l-mürteddîn* bölümlerinde rivayet edilmiştir.⁵¹¹ Üç yerde de yukarıdaki açıklamalar mükerreren zikredilmiştir.⁵¹²

⁵⁰⁸ *Râhile*'nin izah edildiği yerler için bkz. *Gürânî*, *el-Kevser*, IV, 475-476; X, 8, 88, 171; XI, 37. Açıklama yapılmayan tekrarlar için bkz. *Gürânî*, *el-Kevser*, IV, 224; VII, 341, 364; VIII, 204; X, 8.

⁵⁰⁹ *Tederdere* kelimesi daha önceki bir yerde asıl manasının *vâdinin ortasındaki (akan) suyun sesi* olduğu belirtilmiştir. Bkz. *Gürânî*, *el-Kevser*, VI, 404. *Edeb* bölümünde *tâ*'nin fethası ile okunduğu ve kelimenin başındaki iki *tâ*'den birinin hafzedildiği zikredilerek kelimenin yapısı hakkında bilgi verilmiştir. *Gürânî*, *el-Kevser*, IX, 505.

⁵¹⁰ Bkz. *Gürânî*, *el-Kevser*, X, 431.

⁵¹¹ Hadis *Buhârî*'de çeşitli lafızlarla tekrar etmektedir. Ancak yukarıda örnek seçilen lafızlarla dört yerde rivayet edilmiştir. Bkz. *Buhârî*, *Menâkıb*, 25, *Edeb*, 95; *İstitâbeti'l-mürteddîn*, 7. Diğer rivayetlerden bazıları için bkz. *Buhârî*, *Ehâdisu'l-Enbiyâ*, 6; *Fedâilü'l-Kur'ân*, 36.

⁵¹² Bkz. *Gürânî*, *el-Kevser*, VI, 403; IX, 505; X, 430-431. Ayrıca *İstitâbetü'l-mürteddîn* bölümünde *Risâf* kelimesi arka arkaya vârid olan iki hadiste de aynı ifadelerle mükerreren izah edilmiştir. Bkz. *Gürânî*, *el-Kevser*, X, 430, 431. Yine yukarıdaki hadisteki kelimelerden "الرَّمِيَّةُ" kelimesi farklı lafızlarla rivayet edilen birçok hadiste vârid olmuş ve *Gürânî*, bu kelimeyi şerhte beş defa mükerreren izah etmiştir. Bkz. *Gürânî*, *el-Kevser*, VI, 235; VIII, 418; X,430; XI, 236, 325.

Ayrıca farklı yerlerde vârid olan cimrilik anlamındaki *şuhh*⁵¹³ ve soru edatı "مهيم"⁵¹⁴ kelimelerinin manası ile *emenn*⁵¹⁵ kelimesinin kökü ile ilgili detaylı açıklamaların tekrarı dikkat çeken misallerden birkaçıdır. Tekrarlarla ilgili Gürânî'nin okuyucuya bilgi vermeye yönelik bir metod izlediği söylenebilir. Ancak yukarıdaki örneklerin bazılarında kelime manası tekrar edilirken, muhtevâyâ dair bilgi verilmemesinden müellifin kelime izahına verdiği önem kadar muhtevâ tahliline ehemmiyet vermediği anlaşılmaktadır. Bazı hadislerin şerhinin kelime izahıyla sınırlı kalması da kelime izahına atfedilen önemin açık göstergesidir. Bu durum *el-Kevseru'l-Cârî*'nin diğer konulardaki açıklamalarda yetersizliği ile ilgili ciddi bir problemi doğurmuştur. Aşağıdaki misallerde mümkün olduğunca tekrar eden izahların bazılarını dipnotlarda işaret edilecektir.

a. Kelime Yapısı ve Köklerinin İncelenmesi

Kelimelerin okunuşu ve köklerinin tesbiti, hadis rivayetlerinden başlayarak garîbu'l-hadîs çalışmaları ve şerh geleneği ile gelişerek devam eden gelen sözcük yapısı ve rivayet metinlerinin zaptına yönelik önemli bir çalışmadır. Klasik dönem şerhlerinde ilk olarak kelimenin okunuşu ve vezni tanıtılmakta, zaman zaman da yapısı karmaşık olan isim ve fiillerin kökleri açıklanmaktadır. *el-Kevseru'l-Cârî*'de de bu manadaki açıklamalara önem verilmiş, şerh edilen kelimelerin birçoğunun okunuşu bazen örnekleme yöntemiyle bazen de harflerin harekeleri bire bir tanıtılarak izah edilmiştir.

1) Kelimelerin okunuşu ve vezinler

Şerhte hadislerin izahına çoğunlukla kelimelerin imlâsı ve okunuşunun tanıtımıyla başlanmaktadır. İmlâ ile ilgili izahlar özellikle isim türündeki sözcüklerde yoğunlaşmaktadır. Klasik bir açıklama yöntemi olan harekelerin yazı ile tasrihi

⁵¹³ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 460. "Şuhh" kelimesinin manası ile ilgili çeşitli ihtimalleri Gürânî bir başka yerde kaynak göstermeden nakletmiştir. Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, IV, 421.

⁵¹⁴ *Mehyem* için Gürânî, *el-Kevser*, IV, 358; VI, 255; VII, 8; VII, 113; VIII, 428; X, 104. *Mehyem* kelimesinin izahında ilk iki yerde İbnü'l-Esîr'e atıfta bulunan müellif, diğer yerlerde kaynak zikretmeden açıklama yapmıştır. Ayrıca şerhte bir yer hariç tekrar eden yerlerin tamamında sözcüğün anlamı ve yabancı dilden Arapça'ya geçtiği hakkında bilgi verilmiştir.

⁵¹⁵ Gürânî, *el-Kevser*, II, 151. Hadisin tekrar ettiği "*Fedâilu Ashâbi'n-Nebî*" bölümünde aynı açıklama yine İbnü'l-Esîr'den naklen tekrar zikredilmiştir. Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, VI, 431, 432. Aynı hadisin *Menâkıbu'l-Ensâr* bölümünde tekrar ettiği yerde Gürânî birkaç kelimele izahta bulunmuş hadisi şerh etmemiştir. Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, VII, 85, 86.

şerhin geneline yayılmış bir metod olup misal vermekten müstağnîdir. Öte yandan bir takım kelimelerin imlâsı örnekleme yöntemiyle izah edilmiştir. Mesela, "ضُنْضَى" ve "صَنْدِيد" kelimeleri "قَنْدِيل" *kındil*; "الدَّوِي" kelimesi de "صَبِي" *sabiyy* vezni örnek gösterilerek izah edilmiştir.⁵¹⁶

Çoğul isimlerin imlâsı genellikle örnekleme yöntemiyle izah edilmiş, bu arada müfredleri hakkında da bilgi verilmiştir.⁵¹⁷ Mesela "قيام"ın "قائم"ın çoğulu olması "صائم"ın cem'isi olan "صيام"; "النَّتْنَى" kelimesinin "نَتْن" nin çoğulu olması da "زَمْن" nin cem'isi olan "زَمْنَى" vezni örnek gösterilerek izah edilmiştir.⁵¹⁸ Öte yandan heyet anlamındaki "وفد" kelimesinin *elçi* manasındaki "وافد" kelimesinin ismi cem'i olduğu, aynı türe örnek teşkil eden "صاحب"ın çoğulu "صحاب" ile tasrih edilmiştir.⁵¹⁹

Arapça'da bazı kelimeler birkaç şekilde yazılıp farklı hareketlerle okunabilmektedir. *el-Kevseru'l-Cârî*'de bu türdeki kelimelerin imlâsı ve veznindeki farklılıklar detaylı bir şekilde izah edilmiştir.⁵²⁰ Mesela, "الخاتم" kelimesi beş farklı şekilde imlâ edilmekte ve altı farklı şekilde okunmaktadır. Gürânî bunları şöyle açıklamaktadır: “(Birincisi ve ikincisi) "الخاتم" kelimesi te'nin fethası ve kesrasıyla okunmaktadır ki, bu şekilde okunması en meşhur iki lugattır. (üçüncüsü) hâ'nın fethası ve iki noktalı te'nin tahfifi ile "ختام", (dördüncüsü) "خاتم", (beşincisi) hâ'nın kesrası ile "ختام", (altıncısı) hâ'nın fethası ve tâ'nın şeddesi ile "خْتَم" şeklinde okunmaktadır.”⁵²¹

2) Kelime kökleri ve kipler

Fiil kalıpları ve müştaklarla ilgili incelemelerde öncelikle kelimelerin kipi ve masdarları tanıtılmış ayrıca sözcüklerin kökü ile türevleri arasındaki anlam ilişkisi açıklanmıştır.

Bilinen ve yaygın kullanıma sahip fiillerde çok fazla detaya girilmeden kelimenin masdarı (kökü) tanıtılıp lugat mana eş anlamlı sözcüklerle izah edilmekle

⁵¹⁶ *ed-Dı'dî*' (bir şeyin aslı) için Gürânî, *el-Kevser*, VI, 244; Sındid için Gürânî, *el-Kevser*, IX, 531; *Devîyyi* (çok alçak ses) için Gürânî, *el-Kevser*, I, 114.

⁵¹⁷ Örnek vezin için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, III, 89; VI, 187;

⁵¹⁸ *Kıyâm* için Gürânî, *el-Kevser*, I, 189; *en-Netnâ* için Gürânî, *el-Kevser*, VI, 120;

⁵¹⁹ Gürânî, *el-Kevser*, I, 130.

⁵²⁰ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 259; IV, 442.

⁵²¹ Gürânî, *el-Kevser*, I, 209.

yetinilmiştir.⁵²² Fakat kök ile fiil arasında anlam kaymasının görüldüğü veya bir takım tartışmaların cereyan ettiği sözcüklerde yahut da aynı kökten farklı anlamlara sahip fiillerin türediği kelimelerde kök incelemesine daha fazla önem verilmiştir. Mesela "كان عبد الله يذكر الناس في كل خميس" "Abdullah (İbn Mes'ûd), her perşembe insanlara va'z ediyordu" haberindeki "يذكر" fiili ile masdar arasındaki anlam ilişkisi şöyle izah edilmiştir: "Tezkîr masdarı, *kalbin zikri* anlamındaki *zükür* kökünden türemiştir. Buna göre *tezkîr*, "muhatapın gaflete düşerek unuttuğu şeylerin hatırlatılması" anlamındadır.⁵²³

Yine "تَحَرُّوا لَيْلَةَ الْقَدْرِ فِي الْوَتْرِ مِنَ الْعَشْرِ الْأَوَّلِ مِنْ رَمَضَانَ" "Kadir gecesini Ramazan'ın son on günündeki tek gecelerde arayınız" ifadesiyle başlayan hadisteki "تَحَرُّوا" *çalışmak, kastetmek* ile fiil kökünü oluşturan "حَرَى، يَحْرِي" *eksilmek, nâkıs olmak* masdarı arasındaki anlam ilişkisi⁵²⁴ ve "لَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَلْحَنُ بِحُجَّتِهِ..." "bazınız delilini açıklamaya daha kuvvetlidir..." hadisindeki "أَلْحَنُ" *sözde daha kuvvetli olmak* ile ism-i tafdil kökü olan "الْحِنُ" *zeki olmak* arasındaki bağlantılar geniş bir şekilde izah edilmiştir.⁵²⁵

Aynı kalıptaki bazı fiiller farklı masdarlardan türemeleri sebebiyle değişik anlamları taşıyabilmektedir. Şerhte bazen okuyucuyu bilgilendirmek bazen de hadisin doğru anlaşılması için farklı köklerden türeyen fiillerin masdarları tanıtılmıştır.⁵²⁶ Mesela, Hz. Âişe'nin "أَعَدَلْتُمُونَا بِالْكَلبِ وَالْحَمَارِ" "Siz, bizleri köpek ve eşeklerle denk mi tutuyorsunuz?" sözündeki *adele* fiilinin *adl* ve *idl* masdarlarından türemesi muhtemeldir. Gürânî bu iki masdar arasındaki farklılığı şöyle izah etmiştir; "Cevherî'nin Ferrâ'dan naklettiğine göre fetha ile *adl*, bir şeyin kendi cinsinden olmayan başka bir şeye denk olması; ayn'ın kesrası ile *idl* masdarı da vezinde ve miktarda kişinin kendisine denk olan başka bir şeye eşit olması anlamındadır."⁵²⁷

Şerhteki fiil ile kök arasındaki incelemelerin bir kısmı da nüsha farklılıklarından dolayı farklı lafızlarla rivayet edilen kelimelerde görülmektedir. Mesela, "ilmin kaldırılması ve cehâletin zuhûru" konusunda, Rabîa (İbn Ebî

⁵²² Bkz. bu Tez, "Kelime İzahında Takib Edilen Metod"

⁵²³ Gürânî, *el-Kevser*, I, 165. Hadis için bkz. Buhârî, İlim, 12.

⁵²⁴ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, IV, 336.

⁵²⁵ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, XI, 75.

⁵²⁶ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, IX, 500, 539.

⁵²⁷ Gürânî, *el-Kevser*, II, 183.

Abdirrahman)'ın şu sözü nakledilmiştir: " لا ينبغي لأحد عنده شيء من العلم أن يضيع نفسه " "Kendisinde her hangi bir ilim bulunan kimsenin, kendisini zayı' etmesi (ilmini gizlemesi) lâıyk değildir."⁵²⁸ Gürânî farklı bir nüshayı esas alarak " أن يضيع " ifadesini " أن يضع " lafzıyla nakletmiş ve Rabîa'nın sözünü her iki rivayete göre şöyle açıklamıştır;⁵²⁹ " يضع " fiili "الوضع" kökünden türemiştir. Buna göre, ilim sahibi kimsenin kendisini mertebesinden düşürmesi uygun değildir. Bilakis insanların âlimin ilmiyle faydalanması için ilmini izhâr etmesi gerekir. İkinci olarak, birinci yâ'nin dammesi ve ikincinin şeddesiyle " أن يضيع " şeklinde rivayet edilmiştir. " يضيع " fiili "التضييع" *et-tadyî'* masdarından türemiştir. Buna göre Râbîa'nın sözünden, ilim sahibi kişinin tadrîs ve mütâlaa ile meşgul olmaması halinde öğrendiklerini unutacağı anlaşılmaktadır.⁵³⁰ Müellif iki farklı rivayeti esas alarak kelimenin kökü ile ilişkili olarak farklı anlamlar üzerinde durmuştur. Ancak onun metinde esas aldığı " أن يضع " rivayeti Buhârî nüshalarında tesbit edilememiştir.⁵³¹

Kelime yapısı incelenirken üzerinde durulan önemli hususlardan biri de sarf kuralları neticesinde ortaya çıkan değişikliklerin izahıdır.⁵³² Mesela, "ولقب قوس أحدكم" "Sizden birinin cennetteki bir yay kadar yeri yahud bir değnek; yani kamçısı kadar yeri, dünyadan ve dünyadaki şeylerin hepsinden daha hayırlıdır..."⁵³³ hadisindeki "قيد" kelimesinin doğrusunun "قَد" şeklinde imlâ edilmesi gerektiği söylenilerek Buhârî'ye itiraz yöneltilmiştir. Gürânî "قيد" kelimesinin aslının "قَد" olduğunu ve dâllar'dan birinin ye'ye ibdal edilerek "قيد" şekline dönüştüğünü ve itirazın da geçersiz olduğunu belirtmiştir. Ayrıca müellif

⁵²⁸ Buhârî, İlim, 21.

⁵²⁹ *el-Kevseru'l-cârî*, Ayasofya, no: 686, vrk. 26^a. Matbû nüshada " يضع " kelimesi " يضيع " şeklinde yazılmıştır. Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 182. Ancak kelime kökü ile yukarıda naklettiğimiz açıklama, Ayasofya nüshasındaki " يضع " rivayetinin daha doğru olduğunu göstermektedir. Bkz. Ayasofya, no: 686, a.g.y.

⁵³⁰ Gürânî, *el-Kevser*, I, 182.

⁵³¹ Gürânî'nin esas aldığı " أن يضيع " rivayeti ile ilgili Kirmânî, İbn Hacer ve Aynî herhangi bir açıklama zikretmemişlerdir. Bkz. Kirmânî, II, 60; İbn Hacer, *Feth*, I, 214; Aynî, *Umde*, II, 30. Kirmânî, Aynî ve Kastallânî bazı nüshalarda " أن يضيع " ifadesindeki " أن "in mevcut olmadığını belirtmişlerdir. Bkz. Kirmânî, a.g.y. Aynî, a.g.y. Kastallânî, *İrşâd*, I, 267. Mezkûr şerhlerde " يضع " şeklinde bir rivayetten bahsedilmemiştir.

⁵³² Sarf tahlilleri ile ilgili örneklerden " اللهم " için Gürânî, *el-Kevser*, I, 175; " تجلاني " için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 190; III, 146; V, 396; " حدية " için Gürânî, *el-Kevser*, II, 119; " قيراط " için Gürânî, *el-Kevser*, II, 228; " أملى " için Gürânî, *el-Kevser*, II, 446'ya bakınız.

⁵³³ Buhârî, Cihâd, 6.

dâl'in yâ'ye dönüşmesine delil olarak "تَقْضَى البازي" sözündeki "تَقْضَى"⁵³⁴ kelimesindeki değişikliği örnek göstermiştir.⁵³⁵ Yine bir rivayetteki "جَنَّتْ" kelimesinin iki se ile yazıldığı ancak se'lerden birinin hemzeye dönüştüğü⁵³⁶; bir başka haberdeki "لاها الله" ifadesindeki "ها" nin kase (yemin) vâv'ı olduğu ve vâv'dan "ه"ye dönüştüğü açıklanmıştır.⁵³⁷

Sarf değişiklikleri hakkında verilen bilgilerin yanı sıra şerhte sözcüklerin kullanımı hakkında da bilgi verilmiştir.⁵³⁸ Mesela, "إذا ولدت الأمة ربيها" "Câriye sahibini (efendisini) doğurduğu zaman..." hadisindeki *rabb* kelimesinin kullanımı hakkında şu bilgilere yer verilmiştir: "Rabb, *mâlik* ve *efendi* demektir. Allah'dan başkasına rabb denilemez. Ancak *evin sahibi* veya *atın sahibi* gibi mudâf olarak îrâd edilmesi durumunda Allah'dan başkası için söylenilebilir. Bunun dışında söylenemez."⁵³⁹

Kelime yapısı ile ilgili açıklamaları özetleyecek olursak şu hususlara önem verildiğini söyleyebiliriz; İsimlerin izahında öncelikle sözcüklerin okunuşu ve vezinleri yazıyla ve örnekleme yöntemiyle tasrih edilirken, nadir kullanılan kelimelerde hem tekilerin hem de çoğulların tanıtımına önem verilmiştir. Fiiller ve müştaklarla ilgili açıklamalarda sözcüklerin kökünü oluşturan masdarlar tanıtılmış, bu arada sarf açısından bir takım değişikliklere uğrayan fiillerin aslî şekli açıklanarak sözcüklerdeki yapısal değişiklikler hakkında okuyucuya bilgi verilmiştir.

b. Kelime İzahında Takib Edilen Metod

el-Kevseru'l-Cârî'de sözcük yapısı incelendikten sonra kelime manalarının izahı üzerinde durulmaktadır. Kullanımı yaygın olan ve bilinen kelimelerin lugat manası eş anlamlı sözcüklerle izah edilirken özellikle anlaşılmasında güçlük çekilen veya yapısı itibariyle yanlış anlamaya muhtemel kelimeler ile Rasûlullah Sallallâhu

⁵³⁴ Bu örnekteki "تَقْضَى" kelimesinin aslı "تَقْضَى" şeklindedir. Arka arkaya gelen üç dât'tan biri yâ'ye çevrilmiştir. Bkz. Cevherî, *Sihâh*, "قضى".

⁵³⁵ Gürânî, *el-Kevser*, V, 396. Gürânî, aynı kelimenin daha önce geçtiği bir yerde "قيد" sözcüğünün miktar anlamında kullanıldığını belirtmiştir. Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, V, 127. Yukarıdaki hadiste "قيد" kelimesinin tashif sonucu "قيد" olarak yazıldığını ve doğrusunun "قيد" olduğunu söyleyen şârihler "قيد"nin tabaklanmamış deriden yapılan kamçı olduğunu belirtmişlerdir. Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, V, 396.

⁵³⁶ Gürânî, *el-Kevser*, VI, 184-185.

⁵³⁷ Gürânî, *el-Kevser*, VI, 124.

⁵³⁸ "عمر" ve "عمر" kelimelerinin karışmaması için "عمر" sonuna konulan vâv hakkındaki açıklama için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 186.

⁵³⁹ Gürânî, *el-Kevser*, I, 124. Hadis için bkz. Buhârî, *İmân*, 37.

aleyhi ve sellem'in lugattan farklı anlamlarda kullandığı yahut farklı lehçelerle söylediği sözcüklerde uzun açıklamalara yer verilmiştir. Şerhteki açıklamalar ve sözcüklerin özellikleri dikkate alındığı zaman Gürânî'nin kelime izahında izlediği metodla ilgili olarak şu alt başlıklar öne çıkmaktadır.

1) Kullanımı yaygın kelimelerin lugat manasının izahı

Şerhte anlaşılmasında pek fazla güçlük çekilmeyen yapısı ve anlamı itibariyle bilinen ve ihtilafa mahal olmayan kelimeler eş anlamlı sözcüklerle veya birkaç kelimeyle kısa açıklamalarla izah edilmiştir. Mesela "مضغة"nın *ağızda çiğnenecek büyüklükteki et parçası*⁵⁴⁰, "أشراط الساعة" terkindeki eşrât kelimesinin *alâmetler*⁵⁴¹, "محجن"ın *baş tarafı solucan gibi eğri dal (baston)*⁵⁴² anlamında olduğu belirtilmiş, yerine göre bu kelimelerin okunuşu ve tekileri hakkında bilgi verilmiştir.⁵⁴³ Öte yandan bazı kelimeler tanımlama yöntemiyle izah edilmiştir. Mesela, "الْقُرْطُ" *kadınların kulaklarına taktıkları ziynet eşyası*, "عفاص" *deriden ve bez parçasından içine dirhem veya dinar konulan kese* olarak tanımlanmıştır.⁵⁴⁴ Yine "المناصع" *el-menâsî'* kelimesinin çoğul olup tuvaletlerin yapılmasından önce insanların ihtiyaçlarını gidermek için gittikleri yerin ismi olduğu belirtilmiştir.⁵⁴⁵

Burada kullanımı yaygın olan veya lugat manası üzerinde durulan kelimelerle ilgili misallerin sayılması konumuzu uzatacaktır. Ancak anlamları hususunda pek fazla ihtilaf bulunmayan kelimelerin bulunduğu bir hadisin şerhindeki açıklamalar müellifin konuyla ilgili metodunu vuzûha kavuşturacaktır. Bu konudaki misallerden biri, "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعجبه التيمن في تتعله وترجله وطهوره وفي شأن كله" hadisidir. Gürânî metindeki kelimeleri sırasıyla şöyle izah etmiştir; *Î'câb*, bir şeyin güzel görülmesidir. *Tena'ul*, ayakkabı giymektir. *Teraccul*, saçları taramak anlamındaki

⁵⁴⁰ *Mudga* kelimesi *Sahîh*'de ilk vârid olduğu yerde yukarıda zikredilen şekilde daha sonraki tekrarlarında da *et parçası* olarak birkaç kelimeyle bir izahla açıklanmıştır. Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 128, 472; VI, 173. Bu kelime bazı hadislerde şerh dilmemiştir. Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, VI, 234

⁵⁴¹ Gürânî, *el-Kevser*, I, 183; V, 481; VII, 113; VIII, 534; X, 54.

⁵⁴² Gürânî, *el-Kevser*, IV, 71, 392. Bu kelime hadislerde iki yerde vârid olmuş, ikisinde de izah edilmiştir.

⁵⁴³ *Cümmâr* için Gürânî, *el-Kevser*, I, 168; *Nasl* için Gürânî, *el-Kevser*, II, 132; *Mihcen* için Gürânî, *el-Kevser*, IV, 392; *Bevvâha* için Gürânî, *el-Kevser*, XI, 8; *Rahbe* için Gürânî, *el-Kevser*, XI, 74'e bakınız.

⁵⁴⁴ *Kurt* için Gürânî, *el-Kevser*, I, 209; *Ifâs* için Gürânî, *el-Kevser*, IX, 474. Ayrıca bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 200.

⁵⁴⁵ Gürânî, *el-Kevser*, VII, 229.

tercîl masdarının mutâvaat veznidir. Damme ile *tuhûr*, abdest anlamındadır. *Teyemmün* kelimesi aynı konudaki bir hadiste izah edildiği için bu hadiste tekrar edilmemiştir.⁵⁴⁶ Hadiste izah edilen sözcüklere bakıldığı zaman müellifin metinlerdeki kelimeleri genel olarak izah etmeye çalıştığı ve mümkün olduğunca okuyucuya bilgi vermeyi amaçladığı söylenebilir.

2) Nadir kullanılan kelimeler ve kapalı ifadelerin izahı

el-Kevseru'l-Cârî'de en çok üzerinde durulan sözcük türleri, nadir kullanılan veya anlam kaymasına uğrayan yahut yapısı ve anlamı itibariyle lugat alimleri arasında tartışmalı olan kelimelerdir. Bunların çoğunluğu okuyucunun malumatu bulunmayan daha ziyade garîbu'l-hadis eserlerinde incelenen sözcüklerdir. Nadir kullanılan kelimelerde genellikle İbnü'l-Esîr ve Cevherî'ye atıf yapılmış, nadiren diğer lugat alimleri ve Buhârî şârihleri kaynak gösterilmiştir.⁵⁴⁷ Mesela bir yağmur duasından sonra çok yağmur yağması üzerine Rasûlullah (s.a.)'dan doğal afete dönüşen yağmurun kesilmesi için dua etmesi istenmiştir. Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem:" اللهم حولينا ولا علينا اللهم على الآكام والجال والالام والالام والأودية ومنابة الشجر " "Allâhumme! etrafımıza (yağsın), üzerimize değil. Allâhumme! tepelere, dağlara, kalelere, bayırlara, vadilere, ağaçlıklara yağdır" diye dua etmiştir.⁵⁴⁸ Dua da geçen "حوالينا" *etrafımıza* "الآكام" *tepe* ve "الالام" *küçük dağ* kelimelerinin çeşitli okunuşları, müfredleri ve kökleri İbnü'l-Esîr kaynak gösterilerek açıklanmıştır.⁵⁴⁹ Yine farklı hadislerde vârid olan "مؤخر" ve "الأخرة" kelimelerinin (ata veya deveye) *binenin kendisine dayandığı tahta*⁵⁵⁰, "العاهر" in de *zinâ eden*⁵⁵¹ anlamında kullanıldığı İbnü'l-Esîr'e atıfla izah edilmiştir.

⁵⁴⁶ Gürânî, *el-Kevser*, I, 317. Hadis için bkz. Buhârî, Vudû', 31.

⁵⁴⁷ Garîbu'l-hadis müelliflerine atıfla izah edilen kelimelerden "خباء" ve "الجفش" için Gürânî, *el-Kevser*, II, 119.

⁵⁴⁸ Buhârî, *İstiskâ'*, 6.

⁵⁴⁹ Gürânî, *el-Kevser*, III, 115. "الآكام" kelimesinin hemze'nin fethası ve med ile okunduğunu belirten Gürânî, kelimenin kökü hakkında İbnü'l-Esîr'den şu açıklamaları nakletmiştir: "الآكام" *tepe* anlamındaki "أكمة" nün çoğuludur. "الآكام" kelimesi hemzenin fethası ve kâf'in dammesiyle "أكم" şeklinde çoğul yapılmaktadır. Ayrıca "الأكم" kelimesi de "الآكام" şeklinde cem'i yapılmaktadır." Gürânî, "الالام" kelimesi ile ilgili şunları zikretmektedir: "الالام" küçük dağ anlamındaki "ظرب" kelimesinin çoğuludur. Gürânî, a.g.y.

⁵⁵⁰ *Mu'hir* ve *Âhira* kelimeleri İbnü'l-Esîr'den naklen şöyle izah edilmiştir: "Âhire kelimesi med ile okunur. (At veya deve) binicisinin kendisine dayandığı semerdeki tahtadır. *Mu'hir* kelimesi de mim'in dammesi ve hemze'nin sükûnuyladır. Şedde ile okunması câiz değildir." Gürânî, *el-Kevser*, II, 183.

⁵⁵¹ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 361. Gürânî *âhîr* kelimesinin *zinâ* etmek anlamındaki *ihir* kökünden türediğini belirttikten sonra, İbnü'l-Esîr'den şöyle bir açıklama nakletmiştir: "Bu kelime geceleyn

Ayrıca bir takım kelimeler, İbnü'l-Esîr'den başka kaynaklara atıf yapılarak veya âyet, hadis ve şiir delil gösterilerek izah edilmiştir.⁵⁵² Müellifin kelime izahında âyet, hadis ve şiir ile istişhâd ederek açıkladığı kelime sayısı oldukça fazladır. Aşağıda “*Kelime İzahında Âyet, Hadis ve Şiirden Faydalanması*” başlığında konuyla ilgili detaylı bilgi verileceği için burada birkaç misal zikretmekle iktifâ edeceğiz. Mesela *deve hırsız* veya *cinâyet*, suç anlamındaki "خربة" kelimesi; hâ'nın fethası, râ'nın sükûnu ve kesrasıyla veya hâ'nın dammesi ve râ'nın sükûnu ile okunabileceği belirtildikten sonra manası şöyle izah edilmiştir: “Cevherî, Asmaî'den naklen, *harbetün*'ün özellikle deve hırsızları anlamında olduğunu söylemiştir. İbnü'l-Esîr ise, kelimenin anlam çerçevesinde genişleme olduğunu ve burada da *cinâyet* ve *suç* anlamı ile kullanıldığını belirtmiştir.”⁵⁵³ Yine bir başka yerde yünden yapılan çadır anlamındaki *hibâ'* kelimesinin izahında bu çadırların kıldan yapılan çadırlardan farklı olduğuna dair bir açıklama Ebû Ubeyd'den nakledilmiştir.⁵⁵⁴

3) Müşterek lafızlar ve kullanıldığı yere göre anlamları değişen kelimeler

Müşterek, her biri ayrı tayin ile olmak üzere birden fazla manaya sahip olan lafız anlamındadır.⁵⁵⁵ Mesela, *casus*, su pınarı ve göz manasındaki *ayn* lafzı ile *temizlik* ve *hayz* anlamında kullanılan *kurû'* kelimesi konuyla ilgili misallerin en meşhurlarıdır.⁵⁵⁶ *el-Kevseru'l-Cârî'*de müşterek lafızların vârid olduğu yerlerde zaman zaman kelimenin taşıdığı farklı anlamlar tasrih edilerek sözcüklerin bu özelliklerine işaret edilmiştir.⁵⁵⁷

zinâ etmek için kadına gelmek anlamında kullanılmıştır. Sonradan zinâ eden için de âhir denilmiştir. Ayrıca bazıları âhir kelimesinin doğan çocukta hakkı olmayan zinâ eden (erkek) anlamında kullanıldığını söylemişlerdir. Bu da çocuktan mahrum olmak manasından kinâyedir.” Gürânî, a.g.y.

⁵⁵² Bkz. bu Tez, “*Kelime İzahında Âyet, Hadis ve Şiirden Faydalanması*”

⁵⁵³ Gürânî, *el-Kevser*, I, 222. *Harbetün* kelimesi daha sonra iki defa Buhârî'nin tefsiri ile beraber tekrar etmiştir. Bunlardan birinde kelimenin izahına geniş yer veren müellif yukarıda İbnü'l-Esîr'den naklettiği ifadeleri Nevevî'ye atıfla tekrar etmiştir. Gürânî, *el-Kevser*, IV, 209. Ayrıca bkz. Gürânî, *el-Kevser*, VII, 305. Nevevî'ye nisbetle zikredilen açıklamalar diğer şerhlerde tesbit edilememiştir.

⁵⁵⁴ Gürânî, *el-Kevser*, II, 119.

⁵⁵⁵ Şa'bân, Zekiyüddîn, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara, 1996, s. 360.

⁵⁵⁶ Koca, Ferhat, “*Müşterek (Fıkıh Usulü)*”, DİA, XXXII, 173; *Kurû'* için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, IX, 54.

⁵⁵⁷ Bkz. *Dehr* için Gürânî, *el-Kevser*, I, 88; *Mevlâ* için Gürânî, *el-Kevser*, I, 207; *Verâ'*, için Gürânî, *el-Kevser*, II, 63; *el-Menn* için Gürânî, *el-Kevser*, II, 151; *Velâde* için Gürânî, *el-Kevser*, V, 183; *Gâbir* için Gürânî, *el-Kevser*, VI, 194, IX, 538; *el-Belâl* veya *el-Bilâl* için Gürânî, *el-Kevser*, IX, 407; *Lihâf* için Gürânî, *el-Kevser*, XI, 91'ye bakınız.

Müşterek lafızların izahı bir cihetle sözcüklerin hadislerdeki anlamlarının tesbitine yöneliktir. Mesela, Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'e *lukata*'dan sorulması ile ilgili haberde *lukata*'nın *yitik mal* anlamında olduğu ve bu kelimenin *kasıt olmaksızın bir şey bulmak* anlamındaki *iltikât* masdarından türediği belirtildikten sonra, İbnü'l-Esir'den şu ifadeler nakledilmiştir: "Bazıları *lukata* kelimesinin yitik eşyayı bulan kimse için isim olduğunu yani *mültekit* anlamında olduğunu söylemişlerdir. Ancak birincisi daha sahihtir." Gürânî bu açıklamadan sonra *lukata* sözcüğünün lafzı müşterek olmasının mümkün olduğunu fakat şer'î örfte *yitik mal* anlamında kullanıldığını belirterek hadisteki anlama işaret etmiştir.⁵⁵⁸

Şerhte birden fazla manayı taşıyan ve ıstılahta müşterek olarak tanımlanan lafızlara değinilmekle birlikte, konuyla ilgili açıklamalar çok geniş değildir. Mesela üzerinde uzun tartışmaların cereyan ettiği *kurû'* lafzının izahında konuyla ilgili tafsilatlı bilgilerin usûl kitaplarında yer aldığı belirtilmiştir.⁵⁵⁹ Diğer taraftan konusuna ve cümle içindeki yerine göre anlamı değişen sözcüklerin izahına önem verilmiştir. Mesela, "من صلى صلاتنا ونسك نسكنا..." "Her kim bizim namazımı kılar, kurbanımızı keserse..." hadisindeki *nüsük*'ün manası şöyle açıklanmıştır: "*Nüsük* kelimesinin aslı *tâat* anlamındadır. Bayram ile ilgili konularda kurbanlık hayvanların *boğazlanması*, hac ile ilgili konularda da *haccın şeâiri* manasında kullanılır."⁵⁶⁰

Yine *mâl* kelimesi kişinin sahip olduğu her türlü emtiâ ve akârlar için söylenilebilen, yerine göre farklı anlamlar ifade eden sözcüklerdendir.⁵⁶¹ "اعلموا أن الأرض لله ورسوله، وإنني أريد أن أجليكم، فمن وجد منكم بماله شيئاً فليبيعه، وإلا فاعلموا أنما الأرض لله" "Bilmiş olun ki, bu yer Allah'a ve Rasûlü'ne aittir. Ben de sizleri bu araziden çıkarmak istiyorum. Sizden kim malına karşılık bir şey bulursa onu satsın! Yoksa bilin ki, bu yer ancak Allah'ın ve Rasûlününüdür"⁵⁶² hadisindeki *mâl* kelimesi ile maksadın akâr (taşınmaz mallar) olduğu;⁵⁶³ yine Ebû Hûreyre'den rivayet edilen "إن إخوتاننا من الأنصار كان يشغلهم العمل في أموالهم" "Ensâr kardeşlerimizi mallarında çalışmak

⁵⁵⁸ Gürânî, *el-Kevser*, I, 199-200.

⁵⁵⁹ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, IX, 54.

⁵⁶⁰ Gürânî, *el-Kevser*, III, 71.

⁵⁶¹ Gürânî, *el-Kevser*, X, 291.

⁵⁶² Buhârî, *İkrâh*, 2.

⁵⁶³ Gürânî, *el-Kevser*, X, 441.

meşgul ederdi”⁵⁶⁴ hadisindeki *emvâl* kelimesinin de *bağ*, *bahçe* ve *arâzî* anlamında olduğu beyan edilmiştir.⁵⁶⁵ Diğer taraftan " لولا المال الذي أحمل عليه في سبيل الله " "Allah yolunda cihad için binek bulamayanları yükleyeceğim mal olmasaydı...”⁵⁶⁶ hadisinde *mâl* kelimesinin *deve* ve *at* manasında kullanıldığı belirtilmiştir.⁵⁶⁷ Ayrıca bir a'râbî'nin " هلاك المال " "malın helak olmasından” şikayetindeki mal kelimesinin zirâat ürünleri ve hayvanların sütteki verimliliği⁵⁶⁸ ile açıklanırken; yağmurun çok yağmasından şikâyet eden A'râbî'nin " هلكت الاموال "... "mallar helak oldu” sözündeki *mâl* kelimesinin de zirâat ürünleri ve hayvanlar anlamında kullanıldığına işaret edilmiştir.⁵⁶⁹ Misalde de görüldüğü gibi Gürânî, yerine ve konusuna göre kelime manalarındaki farklılıkların izahına önem vermiştir.

4) Eş anlamlı kelimeler

Şerhte müşterek lafızların izahının yanı sıra aynı anlamları taşıyan sözcüklerin kullanımındaki incelikler ile yakın anlamlara gelen kelimeler arasındaki farklılıklar izah edilmiştir. Özellikle müterâdif sözcükler arasındaki nüanslar, lugat mana ve hadislerin dili dikkate alınarak tesbit edilmeye çalışılmıştır. Mesela, إن أشبه "Şüphesiz insanların davranış (hareket), tâat ve şemâil olarak Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'e en çok benzeyeni İbn Ümmü Abd (Abdullah İbn Mes'ûd)'dir...”⁵⁷⁰ haberindeki *dell*, *hedy* ve *semt* kelimeleri arasındaki anlam farklılığı şöyle izah edilmiştir: “*Dell* kelimesi yürümek ve oturmak gibi fiillerde; *hedy*, tâat ve ibadetlerde; *semt* ise insan bedenindeki hüsn-ü şemâil ile ilgili benzerlikleri ifade etmektedir.” Gürânî üç kelime arasında ortaya koyduğu bu incelikleri başka hadislerden örnek vererek desteklemiştir.⁵⁷¹

Bazen de hadislerde vârid olan kelimelerin eş anlamlıları hakkında ek bilgi verilmiştir. Mesela, Rasûlullah (s.a.)'ın düğün yemeğinin anlatıldığı hadiste " وليمة "

⁵⁶⁴ Hadis için bkz. Buhârî, İlim, 42.

⁵⁶⁵ Gürânî, *el-Kevser*, I, 247.

⁵⁶⁶ Buhârî, Cihâd, 180.

⁵⁶⁷ Gürânî, *el-Kevser*, VI, 64.

⁵⁶⁸ Gürânî, *el-Kevser*, III, 118. Hadis için bkz. Buhârî, İstiskâ, 11.

⁵⁶⁹ Gürânî, *el-Kevser*, III, 115. Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, X, 291. Hadis için bkz. Buhârî, İstiskâ, 6.

⁵⁷⁰ Buhârî, Edeb, 70.

⁵⁷¹ Gürânî, *el-Kevser*, IX, 468. İbnü'l-Esîr, *dell* ve *semt* kelimelerin aynı anlamda olduğunu söylemiştir. Gürânî onun bu görüşünü kabul etmemiş ve yukarıdaki açıklamayı zikretmiştir. Bkz. Gürânî, a.g.y.

kelimesinin müterâdiflerinden "عقيفة"nin *yeni doğan çocuk için verilen yemek*, "نقيعة"nin *seferden dönenin verdiği yemek* ve "مأدبة"nin *yeni ev yapanın verdiği yemek* anlamında kullanıldığı ziyâde olarak izah edilmiştir.⁵⁷²

Şerhte yakın anlamlı kelimeler arasındaki inceliklere sık sık işaret edilmiştir.⁵⁷³ Mesela, *yağmur yağmak* manasındaki "أمطر" fiilinin izahında "أمطر"nın azaba teallük eden durumlarda "مطر"nın hayırda kullanıldığı⁵⁷⁴, diğer taraftan "كسب" ve "اكتسب" fiillerinin aynı anlamda olduğu ancak aynı cümle içerisinde varid olduğu zaman "اكتسب" fiilinin talep ve ziyade manasını kuşattığı⁵⁷⁵, yine "انجست" kelimesini "انفجرت" *patlamak* fiili ile izah eden Buhârî'nin açıklamasına ek olarak "انجاس"ın *inficâr*'den farklı olarak *patlamanın ilk anı* için kullanıldığı belirtilmiştir.⁵⁷⁶

5) Yabancı kökenli kelimeler

Hadislerde ve sahâbî sözleri arasında yabancı kökenli bazı kelimelere rastlanmaktadır. *el-Kevseru'l-Cârî*'de yabancı dildeki kelimeler zaman zaman geniş bir şekilde izah edilmiştir.⁵⁷⁷ Mesela, Enes (r.a.)'in "إن لي أبزنا أتقحم فيه وأنا صائم" "Benim (küçük) su havuzum vardı. Oruçlu olduğum halde ona kafamı daldırıyordum"⁵⁷⁸ haberindeki "أَبَزَنَ" kelimesinin okunuşu açıklandıktan sonra şu bilgilere yer verilmiştir: "Ebzen, yabancı kökenli bir kelime olup "أب" ve "زن" sözcüklerinden türetilmiştir. "أب" *su*, "زن" *mekan* anlamındadır. "أَبَزَنَ" *Ebzen*, alemiyyet ve terkipten dolayı gayr-ı munsariftir. *Ebzen*'in küçük havuz manasında olduğu da rivayet edilmektedir."⁵⁷⁹ *Ebzen*'den başka *yüksek kalitedeki (halis) ipek* manasındaki "ديباح"ın aslının "ديباه"; *kalin ipek (atlas)* anlamındaki "استبرق"ın aslının

⁵⁷² Gürânî, *el-Kevser*, II, 56. Ayrıca diğer örnekler için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, IX, 448, 449.

⁵⁷³ *Yüzük* anlamındaki *feteh - havâtım* arasındaki farkın izahı için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, III, 88. *Kovuculuk yapmak* anlamındaki *kattât - nemmâm - fessâs* için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, IX, 443. "الحمنان", "القمامة", "القراد" için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, VI, 285. *Ravha - Dülce* için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 103.

⁵⁷⁴ *Rüyâ* için I, 435; *Câsus* için Gürânî, *el-Kevser*, VI, 25; 280; *Matara* için Gürânî, *el-Kevser*, III, 127; Ayrıca *Emtara* için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, IV, 336.

⁵⁷⁵ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 458. *Âyet* için bkz. Bakara, 2/286.

⁵⁷⁶ Gürânî, *el-Kevser*, VI, 284; Bkz. İbn Hacer, *Feth*, VI, 496.

⁵⁷⁷ *Seneh* için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, VI, 74, IX, 327.

⁵⁷⁸ Buhârî, *Savm*, 25.

⁵⁷⁹ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 279.

"استبرك", ölçüp tartmadan alıp satmak manasındaki "جفاف"ın aslının "كفاف" olduğu ve yabancı dilden Arapçaya geçtiği beyan edilmiştir.⁵⁸⁰

6) Lugat ve ıstılahtan farklı anlamlarda kullanılan kelimeler

Yukarıdaki açıklamaların çoğunluğu lugat mananın izahı, bir kısmı da ıstılâhî tanımlarla ilgilidir. Hadislerde ve sahâbe ile tâbiûna ait haberlerde bazı kelimeler lugat ve ıstılâhtan farklı anlamlarda kullanılmıştır. Şerhte bu türdeki sözcüklerin önce lugat manası ve ıstılâhî tanımları sonra da hadislerdeki özel anlamları açıklanmış ve metinler buna göre değerlendirilmiştir.

Hadislerdeki özel anlamlarla ilgili açıklamaların birinci kısmını lugattan farklı anlamlarda kullanılan kelimeler oluşturmaktadır. Bu manada Gürânî öncelikle kelimelerin lugat manası ile irtibatını tesbit etmiş ve metinleri bu tetkiklerden elde ettiği verilere göre yorumlamıştır. Bu konudaki bir incelemeye *dîme* kelimesinin izahında yer verilmiştir. Alkame, Hz. Âişe (r.a.)'ye Rasûlullah'ın bazı günlere has bir takım özel ibadetlerinden sormuş, Hz. Âişe (r.a.) de: "كان عمله ديمة" "Onun ameli sürekli idi" şeklinde cevap vermiştir.⁵⁸¹ Gürânî, Cevherî'den naklen, *dîme*'nin şimşek ve gök gürültüsü olmaksızın yağın yağmur anlamında olduğunu belirttikten sonra lugat mana ile hadisteki anlam arasındaki bağlantıyı şöyle izah etmiştir: "Gecenin veya gündüzün en az üçte birlik vaktinde veya daha uzun süre yağın yağmura *dîme* denilir. Hadiste *müdâvemet* (süreklilik) manasındadır. Buna göre, Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem bir amele devam ettiği zaman, bütün vakitlere (hayatına) şâmil olduğu ve vakte özel ibateninin bulunmadığı anlaşılmaktadır."⁵⁸²

Yine "إذا وسد الأمر إلى غير أهله" hadisindeki "وسد"nin manası şöyle açıklanmıştır: "Sanki, "وسادة" *döşek* kelimesinden türemiştir. Zira emirlerin döşek üzerine oturması âdettir. Buradaki manası, emirliğin (ehil olmayanlar kimselerin) tasarrufuna verilmesi anlamındadır. Hadiste, idârenin ve devlet başkanlığının ehil olmayan kimselere verilmesi murad edilmektedir."⁵⁸³

⁵⁸⁰ *Dîbâc* için Gürânî, *el-Kevser*, III, 65, 279; VI, 60, X, 485; *İstibrak* için Gürânî, *el-Kevser*, III, 216, 279; *Cizâfî* için Gürânî, *el-Kevser*, IV, 420.

⁵⁸¹ Buhârî, *Savm*, 64.

⁵⁸² Gürânî, *el-Kevser*, IV, 322.

⁵⁸³ Gürânî, *el-Kevser*, I, 142. Hadis için bkz. Buhârî, *İlim*, 2.

Misallerde görüldüğü gibi, *vüside* ve *dîme* sözcükleri, lugat manası ile hadisteki özel anlamı arasında bağlantı kurularak izah edilmiştir. Ayrıca Ebû Hureyre'nin bir açıklamasındaki *saḥk'in çarşı*⁵⁸⁴; *sabr*'in *esir*⁵⁸⁵; bir başka haberdeki *ihlâl'in ihrâm*⁵⁸⁶ yine bir hadisteki *havd*'ın *batıla dalmak*⁵⁸⁷ anlamında kullanıldığı belirtilirken, lugat manası ile bağlantı kurulmuştur.⁵⁸⁸

Bazı yerlerde de kelimelerin hadisteki anlamı ile lugat mana zikredilmekle iktifâ edilmektedir. Bu türdeki açıklamalar genelde lugat mana ile irtibat açık olduğu yerlerde görülmektedir. Mesela, Ebû Talha'nın bir haberindeki *Arsa* kelimesinin *harb meydanı*⁵⁸⁹, Ebû Ubeyde es-Sâidî'nin Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'in bir antlaşması ile ilgili açıklamasındaki *bahr* (deniz) kelimesinin *belde*⁵⁹⁰ ayrıca bir hadisteki *Sülâmâ*'nin (parmak uçları) *eklemler*⁵⁹¹; *nevl* (bağış)in *ücret*⁵⁹²; *şatr* (parça)ın da *yarım*⁵⁹³ anlamında kullanıldığı kısaca açıklanmıştır.⁵⁹⁴

Hadislerdeki özel anlamların tesbitiyle ilgili açıklamaların ikinci kısmını istilâhî tabirlerin izahı oluşturmaktadır. Gürânî, terim manasının dışında kullanılan

⁵⁸⁴ Ebû Hureyre (r.a.)'nin " إن إخواننا من المهاجرين كان يشغلهم الصفق بالأسواق " "Muhâcir kardeşlerimizi çarşılarda alış-veriş meşgul ediyordu" sözünün izahında "el çırpmak" anlamındaki "الصفق" kelimesinin alış-veriş anlamında kullanıldığı belirtilmiştir. Gürânî, *el-Kevser*, I, 246. Hadis için bkz. Buhârî, İlim, 42.

⁵⁸⁵ Bir haberde "قتل صبرا" ifadesi varid olmuştur. Gürânî *sabr* kelimesinin habs anlamında olduğunu ve genellikle esirlerin haps edildikten sonra öldürülmelerinden dolayı *esir* için *sabr* denildiğini belirtmiştir. Gürânî, *el-Kevser*, VI, 55.

⁵⁸⁶ *Sesi yükseltmek* anlamındaki *ihlâl* kelimesi, "من أين تأمرنا أن نهل" diye başlayan bir hadiste *ihrama girmek* anlamında kullanılmıştır. Gürânî, *ihlâl*in (tehlil getirmenin) ihrâmın levâzımlarından olduğunu hatta soruyu soran sahâbînin de mîkat yerini sorduğunu belirtmiştir. Gürânî, *el-Kevser*, I, 269. Hadis için bkz. Buhârî, İlim, 52.

⁵⁸⁷ Gürânî, *el-Kevser*, VI, 105. Gürânî "الخوض" kelimesinin kökünü şöyle açıklamıştır: "الخوض" kelimesinin aslı *suya dalmak* anlamındadır. Ancak *batıla dalmak* manasıyla meşhur olmuştur. Gürânî, a.g.y.

⁵⁸⁸ Başka örnekler için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 193, 203; VI, 353; X, 292.

⁵⁸⁹ Gürânî, "العريضة" kelimesinin lugat manasının "evlerin arasındaki (veya önündeki) geniş mekanlar" için söylenildiği ancak Ebû Talha'nın "إنه كان إذا ظهر على قوم أقام بالعريضة ثلاث ليال" rivayetinde *harb meydanı* anlamında kullanıldığı belirtmiştir. Gürânî, *el-Kevser*, VI, 70; bkz. Buhârî, Cihâd, 185.

⁵⁹⁰ Rasûlullah (s.a.) Eyle melikiyle sulh yapınca ona halkının başında kalmasına izin vermiştir. Bu durum Buhârî'nin rivayet ettiği bir hadiste: "كتب له ببحرهم" "(Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem), ona sahil boyundaki beldeler için emannâme yazdı" ifadesiyle anlatılmıştır. Buhârî, Cizye, 2. Bu cümledeki "بحر" kelimesi *deniz* manasında olup burada *sâhil beldeleri* anlamında kullanılmıştır. Gürânî de *bahr*'in *belde* anlamında kullanıldığını söyleyerek açıklamıştır. Gürânî, *el-Kevser*, VI, 136.

⁵⁹¹ Gürânî, *el-Kevser*, V, 314.

⁵⁹² "بغير نول" kelimesinin *ücret* anlamında kullanıldığı ancak aslının *bağış* manasında olduğu belirtilmiştir. Gürânî, *el-Kevser*, I, 254.

⁵⁹³ "قول وجهك شطر المسجد الحرام" kelimesi *parça* anlamındadır. Gürânî kelimenin bu anlamı için "الشرط" âyetini delil olarak zikrettikten sonra, hadiste *şatr* kelimesinin *yarım* manasında kullanıldığını belirtmiştir. Gürânî, *el-Kevser*, V, 99. Âyet için bkz. Bakara, 2/144.

⁵⁹⁴ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, III, 130.

kavramların izahında özel anlam ile ıstılah arasındaki farklılıklara işaret etmiştir. Mesela, "فَيْئ" *fey*' kavramı kafirlerden savaşmaksızın elde edilen mallar için kullanılan bir kavramdır.⁵⁹⁵ Fakat "حين أفاء الله على رسوله من أمواله ووازن ما أفاء" "Allah Hevâzin (harbindeki ganimet) mallarından Rasûlüne *fey*' olarak verdiği şeyleri verdiği zaman..." rivayetinde, *fey*'in ganimet anlamında olduğu ve burada terim manasının dışında kullanıldığı belirtilmiştir.⁵⁹⁶

Yine Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'in hanımlarının yanına girmeyeceğine dâir yemin etmesi ile ilgili bir haberde, *I'lâ*'nın terim manasıyla beraber hadisteki özel anlamı şöyle açıklanmıştır: "*I'lâ*", bir kişinin dört aydan daha fazla bir süre hanımıyla ilişkiye girmeyeceğine dair yemin etmesi anlamındadır. Fakat Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'in *i'lâ*'sı bu manada değildir. Zira Rasûlullah (s.a.), sırrını ifşâ etmelerinden dolayı hanımlarının yanına girmemek için yemin etmiştir. Nitekim Allah Teâlâ, "يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك تبتغي مرضات أزواجك" âyetinde Rasûlullah (s.a.)'ı yemininden dolayı uyarmıştır.⁵⁹⁷ Ayrıca *salât*⁵⁹⁸, *sünnet*⁵⁹⁹ ve *nifâk*⁶⁰⁰ gibi tabirlerin terim manasından farklı olarak kullanıldığı yerlerde konuyla ilgili bilgi verilmiştir.

7) Sözcüklerdeki Anlam Kaymaları

Kelime izahındaki en önemli konulardan biri de, sözcüklerin ilk anlamları ile sonraki dönemlerde ortaya çıkan anlam kaymalarının araştırılması ile ilgili tahlillerdir. Bu manadaki tahlillerde öncelikle sözcüğün yapısı ile ilk anlamı arasındaki ilişki tesbit edilerek sonraki mananın nasıl ortaya çıktığı belirlenmeye

⁵⁹⁵ Gürânî, *el-Kevser*, VI, 115. İbnü'l-Esîr, *Nihâye*, "فَيْئ"

⁵⁹⁶ Gürânî, *el-Kevser*, VI, 127. Hadis için bkz. Buhârî, *Fardu'l-humus*, 19. Ayrıca "ومن أحب منكم أن..." "من أحب منكم أن..." rivayetinde de, *fey*'in ıstılahtaki anlamından daha umum bir manada kullanıldığı belirtilmiştir. Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, VI, 115.

⁵⁹⁷ Gürânî, *el-Kevser*, II, 65.

⁵⁹⁸ Gürânî, *el-Kevser*, II, 374.

⁵⁹⁹ *Sahîh*'deki bir konu başlığında Kâdî Şurayh'ın iplikçi esnafına söylediği: "سننكم بينكم" "aranızdaki örfünüz muteberdir" sözü nakledilmiştir. Gürânî buradaki *sünnet* kelimesinin *örf* anlamında kullanıldığını belirtmiştir. Gürânî, *el-Kevser*, IV, 459. Yine Huzeýfe İbnü'l-Yemân'ın: "Bu adam şu an ölse, Muhammed Sallallâhu aleyhi ve sellem'in sünnetinden başka bir yol üzere ölürdü" sözündeki sünnetin vücûb anlamında kullanıldığı beyan edilmiştir. Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, II, 75.

⁶⁰⁰ İbn Ebî Müleyke'nin: "Nebî Sallallâhu aleyhi ve sellem'in ashâbından otuz zâtı idrak ettim. Hepsi de nifaktan korkuyorlardı" haberindeki nifakın imanın zıddı olan küfür değil, riyâ karışan amel anlamında olduğu beyan edilmiştir. Gürânî, *el-Kevser*, I, 119.

çalışılmıştır.⁶⁰¹ Mesela, bir sâhâbînin: "يا رسول الله نحررت قبل أن أرمي" "Yâ Rasûlallah! taş atmadan önce deveyi boğazladım (kurbanı kestim)" suâlindeki *nahr*'in göğüs anlamında olduğu ve devenin boğazıyla göğsünün bitiştigi boyun dibinden kesildiği için devenin boğazlanmasına *nehara* fiilinin kullanıldığı belirtilmiştir.⁶⁰²

Benzer bir açıklama da "راع" fiilinin *korku* manasında kullanılması ile "الرؤع" *kalp* kelimesi arasındaki bağlantının izahında zikredilmiştir. "رؤع" ismi *kalp* anlamındadır. Sanki korkunun yeri kalp olduğu için kalp isminden hareketle *korkuya* da "الرؤع" denilmiştir. Daha sonra bu isimden "راع" fiili türetilmiştir.⁶⁰³

Sözcüklerin asıl manasının tesbitine yönelik değerlendirmelerde zaman zaman kelimenin ilk anlamındaki vurguya dikkat çekilmiştir.⁶⁰⁴ Mesela, "إنكم ستحرصون على الإمارة" hadisindeki *hırsın* izahında Gürânî, kelimenin asıl manası hakkında şöyle bir izaha yer vermiştir: "*Hırs*, aç gözlü veya bir şeye istekli olmak anlamındadır. Asıl manası *yarmak* demektir. Hatta cildin açıldığı yaralar için *hârise* denilmektedir. Bununla bağlantılı olarak istek ve arzusunu ulaşmak için her şeyi delip geçene de *hârîs* kelimesi kullanılmıştır."⁶⁰⁵ Gürânî, *hırsın yarmak* anlamı ile kurduğu bağlantı sayesinde, insanların emirlik hususundaki *hırsının aşırılığına* dikkat çekmiştir.

Kelimelerin ilk anlamları ile ilgili izahların en önemli taraflarından biri, anlam kaymaları ile ilgili tahlillerdir. Zira bazı sözcüklerin anlamları zaman içerisinde genişlemekte bazıları da daralmaktadır. Şerhte anlam genişlemesine uğrayan kelimelerin ilk manası belirtildikten sonra sözcüğün manasındaki değişime işaret edilmiştir.⁶⁰⁶ Mesela, "ظعينة" kelimesinin ilk kullanımı *hevdec'deki kadın* anlamındadır. Daha sonra bu kelime mutlak olarak *kadın* manasında kullanılmaya başlamıştır.⁶⁰⁷ Yine benzer bir durum *şuûr* kelimesinde görülmektedir. *Şuûr*, beş

⁶⁰¹ *Hâcîre* için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, II, 178.

⁶⁰² Gürânî, *el-Kevser*, I, 258. Hadis için bkz. Buhârî, İlim, 46.

⁶⁰³ Gürânî, *el-Kevser*, II, 147. *Yardımcı* anlamındaki *Havârî* ile kökü oluşturan *hûr* (beyaz) sözcüğü arasındaki bağlantının izahı için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, V, 433, VI, 19.

⁶⁰⁴ *Semer* için Gürânî, *el-Kevser*, I, 243; *Sâhil* için Gürânî, I, 253; *Akîra* için Gürânî, *el-Kevser*, IV, 246; VII, 104; *Abkarî* için Gürânî, *el-Kevser*, V, 433, VI, 19'a bakınız.

⁶⁰⁵ Gürânî, *el-Kevser*, XI, 59-60. Hadis için bkz. Buhârî, Ahkâm, 7.

⁶⁰⁶ "dûn" için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 92; XI, 65-66; "es-semer" için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 243.

⁶⁰⁷ Gürânî, *el-Kevser*, VI, 26. Hadis için bkz. Buhârî, Cihâd, 141.

duyu organıyla elde edilen bilgi demektir. Ancak kelimenin anlam çerçevesi zamanla genişlemiş ve her türlü bilgi için şûûr denilmiştir.⁶⁰⁸

Kelimelerin anlamlarında genişleme görüldüğü gibi, bazen de daralma söz konusu olmaktadır. Şerhte bu türdeki anlam kaymalarına da işaret etmiştir. Mesela, "قد كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم جيران من الأنصار كانت لهم منى ح" "Rasûlullah'ın Ensâr'dan bir takım komşuları ve bunların da (sütünü bağışladıkları) sağlım koyunları vardı..."⁶⁰⁹ haberinde zikredilen "المنايح" *el-menâih* kelimesi "منيحة" *menîha*'nın çoğulu olup *bağış* manasındadır. Gürânî lugat manayı açıkladıktan sonra anlam daralmasını şöyle izah etmiştir: "Bağış anlamında olan *menîhâ* sözcüğü sonraları hibe edilen veya sütünün sağılması için emânet verilen sağlım koyun veya deve anlamında kullanılmıştır. Sütünün sağılması için emânet alınan hayvanlar süttten kesildiği zaman sahibine iade edilir. Hadiste de *menîha* ile murad, *sütünü bağışlanması bir diğer ifade ile sütünü hediye edilmesi anlamında olup*, hayvanın kendisinin hibe edilmesi anlamında değildir."⁶¹⁰

Şerhteki anlam kaymasına uğrayan sözcüklerle ilgili incelemelerin bir kısmı Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'in özel anlamlar yükleyerek kullandığı ıstılâhî kavramlarla ilgilidir. Özellikle salât, zekât, sadaka gibi kelimelerin şer'î ıstılahta kazandığı yeni anlamlar ve önceki manaları arasındaki farklılıklar, bu terimlerin yer aldığı bölüm başlıklarında incelenmiştir. Bu meşhur kavramların yanı sıra şer'î ıstılahtaki birçok terimin ilk anlamları ile sonraki manası arasındaki bağlantı ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Mesela, kıyamet saatini ifade etmek için kullanılan "الساعة" kavramının lugat ile ıstilah manası arasındaki ilişki şöyle açıklanmıştır: "Kıyamet anlamında kullanılan sâat terimi, *devenin mer'aya salıverilmesi* anlamındaki "ساعت" fiilinin masdarı olan "سوع" kökünden türemiştir. Deve yirmi dört saatin herhangi bir vaktinde mer'aya salıverildiği için buna sâat denilmiştir. Aynı şekilde az bir zamanda çok büyük işlerin gerçekleşmesinden dolayı kıyametin kopacağı vakte de alem-i galabe yoluyla *sâat* tabiri kullanılmış olabilir."⁶¹¹

⁶⁰⁸ Gürânî, *el-Kevser*, I, 186.

⁶⁰⁹ Buhârî, Hibe, 1.

⁶¹⁰ Gürânî, *el-Kevser*, V, 207.

⁶¹¹ Gürânî, *el-Kevser*, I, 122. Ayrıca *Kufr* için Gürânî, *el-Kevser*, I, 88, VI, 353; *Kıyâmet* için Gürânî, *el-Kevser*, III, 150; *Gulûl* için Gürânî, *el-Kevser*, VI, 75; *Havd* için Gürânî, *el-Kevser*, VI, 105'e bakınız.

Şerhteki anlam kaymaları ile ilgili incelemeler, yalnızca lugat mana ve ıstılâhî kavramlarla sınırlı değildir. Ayrıca bazı tarihi olaylar için kullanılan özel isimlerde de aynı incelemeye rastlamak mümkündür. Mesela Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem hicretin yedinci yılında Amr İbn Âs kumandasında bir orduyu gazveye göndermiştir. Ve bu savaşın ismi *Zâtü's-Selâsil* gazvesi olarak tarihe geçmiştir. Gürânî bu savaşın isminin *Selâsil* diye anılmasının sebebi ile ilgili iki ihtimal üzerinde durmuştur: “Birincisi, gazvenin meydana geldiği arazinin yumuşak olmasından dolayı *selâsil* denilmiş olabilir. İkincisi, Müşrikler bazı kimselerin savaştan kaçmaması için birbirlerini bağlamışlardır. Bundan dolayı bu gazveye zincirler anlamındaki *selâsil* ismi verilmiş olabilir.”⁶¹²

c. Kelime İzahında Âyet, Hadis ve Şiirden Faydalanması

Burada kelime yapısından lugat ve ıstılâhî mananın tesbiti ve anlam kaymalarına kadar Gürânî'nin âyet, hadis ve şiirlerden ne ölçüde istifâde ettiğini tesbit etmeye çalışacağız. Mezkûr hususlarda hadisler âyetlere nisbetle daha fazla kullanılmakla beraber, bilginin güvenilirlik ve geçerlilik esasına göre Kur'an-ı Kerîm âyetlerinin daha öncelikli olmasından dolayı ilk olarak âyetlerle istişhâd yöntemi üzerinde durulacaktır.

Kelime izahlarında âyetler çoğunlukla lugat mana ile ilgili açıklamalarda kullanılmıştır. Mesela, Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'in Hz. Ömer (r.a.)'e hitâben buyurduğu: "والذي نفسي بيده ما لقيك الشيطان سالكا فجا إلا سلك فجا غير فحك" "Nefsim kudretinde bulunan Allah'a yemin olsun, (Sen) geniş bir yolda giderken şeytan seninle karşılaşmaz ki, senin yolundan başka bir yola dönüp gitmemiş olsun"⁶¹³ hadisindeki "فج" kelimesi *iki dağ arasında veya düz arazilerdeki geniş yol* olarak izah edildikten sonra " ... يأتين من كل فج عميق " " ... **uzak yollardan (senin huzuruna) gelsinler**"⁶¹⁴ âyeti bu açıklamaya delil gösterilmiştir.⁶¹⁵

⁶¹² Gürânî, *el-Kevser*, VI, 435. Konuyla ilgili *Velîde* ismi için Gürânî, *el-Kevser*, II, 119; *Hicâz* için Gürânî, *el-Kevser*, I, 154; *Huzâa* için Gürânî, *el-Kevser*, I, 236; *Cühenî* için Gürânî, *el-Kevser*, I, 119'a bkz.

⁶¹³ Buhârî, Edeb, 68.

⁶¹⁴ Hac, 22/27.

⁶¹⁵ Gürânî, *el-Kevser*, IX, 462. Hadislerdeki kelime izahlarında âyetlerin delil gösterilmesi hususunda örnekler bir hayli fazladır. Lugat mananın âyetle izahı için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, III, 279; VI, 121, 126; XI, 307;

Bazen kelime köklerinin tesbitinde âyetlerden istifâde edilmiştir.⁶¹⁶ Mesela, "فكوا العاني..." "(Müslüman) esiri kurtarınız..." hadisindeki "العاني" kelimesinin *zelil olmak* veya *boyun eğmek* anlamındaki "عنا - يعنو" fiilinden türediği belirtildikten sonra lugat mana ve kök ile ilgili açıklama "و عنت الوجوه للحي القيوم" "**Bütün yüzler (insanlar) hayyü'l-kayyûm olan (Allah'a) boyun eğmiştir**"⁶¹⁷ âyeti ile desteklenmiştir.⁶¹⁸

Yine benzer bir şekilde "الن تجزي عن أحد بعدك" "(Bu) Senden sonra hiçbir kimse için (hakkın ödenmesi hususunda) yetmeyecektir"⁶¹⁹ hadisindeki "الن تجزي" kelimesinin tâ'nin fethasıyla okunup yâ ile yazıldığı ve *hakkın ödenmesi* anlamındaki "لا يجزي والد عن ولده ولا مولود هو جاز عن جزى، يجزي" den türediği açıklandıktan sonra "والده شيئاً" "**Baba, çocuğundan hiçbir hakkı ödeyemez. Çocuk da babasından hiçbir hakkı ödeyecek değildir**" âyetinin bu manayı desteklediği belirtilmiştir.⁶²⁰ Bazı rivayetlerde "تجزي" kelimesinin tâ'nın dammesi ve hemze ile imlâ edildiğini nakleden Gürânî, birinci görüşün lugat açısından daha fasih, rivayet olarak da daha sahih olduğunu dile getirerek, âyetle desteklediği rivayeti tercih etmiştir.⁶²¹

Konuyla ilgili bir diğer husus, ıstılâhî kavramlar veya birtakım sembollerin âyetlerle izah edilmesidir. Bunun örneklerinden biri "فذلك، مثلهم ومثل ما قبلوا من هذا النور" "İşte bu, Mü'minlerin ve kabul ettikleri nurun misâlidir"⁶²² hadisindeki nurun izahıdır. Gürânî nuru ve nurun zıddı olan zulmeti şöyle izah etmektedir; "Mü'minlerin kabul ettikleri nur, îman ve islamdır. Âyette belirtildiği üzere, Küfür ve her bid'at zulmettir. İman ve her sünnet de nurdur. Bu manayı Allah Teâlâ; **الله ولي** الذين امنوا يخرجهم من الظلمات الى النور والذين كفروا اوليا وهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات..." "**Allah iman edenlerin velisidir. Onları karanlıktan aydınlığa çıkarır. İnkâr edenlerin velileri de tâguttur. Onları aydınlıktan karanlığa çıkarırlar**"⁶²³

⁶¹⁶ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, VI, 233

⁶¹⁷ Tâhâ, 20/111.

⁶¹⁸ Gürânî, *el-Kevser*, VI, 55. İbn Hacer bu âyeti zikretmemiştir. Bkz. İbn Hacer, *Feth*, VI, 193.

⁶¹⁹ Buhârî, *İdeyn*, 5.

⁶²⁰ Lokman, 31/33.

⁶²¹ Gürânî, *el-Kevser*, III, 72. Gürânî'nin delil olarak kullandığı bu âyeti Kirmânî, Nevevî'den nakletmiştir. Bkz. Kirmânî, VI, 63. Aynı kelimenin izahında fakat *Edâhî* bölümünde *tezî* kelimesinin sonunun yâ ile yazılmasına İbn Hacer ve Aynî "لا تجزي نفس عن نفس شيئاً" (Bakara, 2/48) âyetini delil göstermişlerdir. Bkz. İbn Hacer, *Feth*, X, 16.

⁶²² Buhârî, *İcâre*, 11.

⁶²³ Bakara, 2/257.

âyetinde beyan etmiştir.⁶²⁴ Gürânî, nur kavramının izahında âyetin beyanını dikkate almıştır.

Sözcüklerin lugattaki asıl manasının tesbitinde âyetlerden istifâde edilmiştir. Mesela, bir rivayetteki “ وأنا مشغول أخصف نعلي ” “Ben meşgul idim, ayakkabımı dikiyordum”⁶²⁵ ifadesindeki "خصف" kelimesinin *dikmek* anlamında kullanıldığı fakat asıl manasının *bitiştirmek ve bir şeyi başka bir şeyin üzerine koymak* olduğunu belirten müellif açıklamasını " وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة " “**Ve cennet yapraklarını üzerlerine örtmeye başladılar**”⁶²⁶ âyeti ile desteklemiştir.⁶²⁷

Kelime izahında Kur’an-ı Kerim âyetlerinden çeşitli şekillerde yararlanan Gürânî, müşterek lafızlar, müterâdif ve yabancı kökenli sözcüklerde de belli oranda âyetlerden istifâde etmiştir.⁶²⁸ Rivayetlerdeki sözcüklerin yapı, anlam ve özelliklerinin izahında âyetlerin zikredilmesi, kelime konusundaki argümanların çeşitliliği açısından zenginlik oluşturmuştur.

Kelime tahlilinde başvuru kaynaklardan ikinci sırada hadisler gelmektedir. Hadislerden faydalanmada iki farklı usul uygulanmaktadır. Birincisi, aynı hadisin farklı rivayetleri ile istişhâd edilmesidir.⁶²⁹ Bir nev’i eş anlamlı sözcüklerle izah yöntemi olarak nitelendirebileceğimiz bu metotta hadisin farklı rivayetlerinden istifâde edilmektedir. Mesela, *safların eşitlenmesi* konusunda rivayet edilen "... ليخالفن..." "الله بين وجوهكم "... Allah sizin kalplerinizin arasını ayıracaktır” hadisindeki *vucûh* kelimesi, hadisin Ebû Dâvud rivayetindeki "بين قلوبكم" ifadesi dikkate alınarak *kalp*⁶³⁰; bir başka hadisteki "ساعة من العشاء" “geceden bir saat” ifadesi "فحمة العشاء" rivayetine müstenid olarak *şiddetli karanlık* olarak açıklanmıştır.⁶³¹ Yine "كان قرام لعائشة سترت بها" "كان قرام لعائشة سترت بها" rivayetindeki *kırâm*’ın *kalın kapı örtüsü* anlamında olduğunu dile getiren

⁶²⁴ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 505.

⁶²⁵ Buhârî, Hibe, 3.

⁶²⁶ A’râf, 7/22.

⁶²⁷ Gürânî, *el-Kevser*, V, 209.

⁶²⁸ *Fazâza* ve *galîz* kelimeleri arasındaki fark için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, IX, 461. Müşterek lafız olan *Menn* için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, II, 151; Yabancı kökenli "استيرق" için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, III, 279.

⁶²⁹ *Rikâk* için Gürânî, *el-Kevser*, II, 60; *Fıtrat* için Gürânî, *el-Kevser*, II, 416.

⁶³⁰ Gürânî, *el-Kevser*, II, 353; krş. İbn Hacer, *Feth*, II, 243. Hadis için bkz. Buhârî, *Ezân*, 71; Ebû Dâvud, *Salât*, 93.

⁶³¹ Gürânî, *el-Kevser*, VI, 207. Hadis için bkz. Buhârî, *Bed’ül-halk*, 11.

Gürânî, bu görüşünü teyid etmek için İbnü'l-Esîr'den naklen " وعلى الباب قرام ستر " rivayetini zikretmiştir.⁶³²

Kelime tahlilinde hadislerden yararlanmadaki ikinci usûl, farklı muhtevaya sahip rivayetlerin kullanılmasıdır.⁶³³ Mesela, yaklaşmak anlamındaki *kârafe* fiili "هل" "منكم لم يفارف الليلة"⁶³⁴ "Sizden bu gece cima etmeyen var mı?"⁶³⁴ hadisinde *cimâ etmek* anlamında kullanılmıştır. Gürânî, Cevherî ve İbnü'l-Esîr'den naklen, *kârafe* fiilinin *cimâ* anlamında kullanıldığını ve Hz. Aişe'nin "كان رسول الله يصبح جنباً من القراف" "Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem *cimâ*'dan dolayı sabaha kadar cünüp kalıyordu"⁶³⁵ rivayetinin bu manayı desteklediğini belirtmiştir.⁶³⁶

Öte yandan kelimelerin hadislerdeki özel anlamları, zaman zaman konuyla ilgili farklı rivayetlerle beraber ele alınarak tesbit edilmeye çalışılmıştır.⁶³⁷ Mesela, İbn Abbas'ın bir hadisindeki "المائدة" "*sofra*"⁶³⁸ kelimesinin izahında Cevherî'nin *mâide*'yi *üzerinde yiyecek bulunan masa* olarak açıkladığı ancak bu değerlendirmenin hadislerdeki *mâide* kelimesi için uygun olmadığına dikkat çekilmiştir. Gürânî bu görüşüne Enes'in: "... Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'in (yüksek) yemek masası üzerinde yemek yediğini bilmiyorum"⁶³⁹ haberini delil göstermiş ve hadislerdeki "*mâide*" kelimesinin *yer sofrası* anlamında kullanıldığını belirtmiştir.⁶⁴⁰

Yukarıdaki örneklerde hadislerin açıklayıcı olarak kullanıldığı ve kelime manalarının farklı rivayetler ile desteklenerek izah edildiği görülmektedir. Şerhte sözcük yapısı ve kökleri ile ilgili değerlendirmelerde de hadislerden yararlanılmıştır.⁶⁴¹ Mesela, İbn Abbas'ın: "إن الرزية ما حال بين رسول الله صلى الله عليه وسلم" "Ne büyük musîbettir o musibet ki, Rasûlullah ile yazmak istediği kitab arasına perde oldu"⁶⁴² rivayetindeki "الرزية" kelimesinin *musîbet, felaket* anlamında

⁶³² Gürânî, *el-Kevser*, II, 60; İbnü'l-Esîr, *Nihâye*, "قرام". Bkz. Tirmizî, Sıfatü'l-kıyâme, 32.

⁶³³ Gürânî, *el-Kevser*, I, 144; IX, 541.

⁶³⁴ Buhârî, Cenâiz, 32.

⁶³⁵ İbnü'l-Esîr, *Nihâye*, "قرف".

⁶³⁶ Gürânî, *el-Kevser*, III, 311. Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, IV, 408.

⁶³⁷ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, II, 228; IX, 467; XI, 66, 541.

⁶³⁸ Hadis için bkz. Buhârî, Hibe, 7.

⁶³⁹ Buhârî, Et'ime, 8.

⁶⁴⁰ Gürânî, *el-Kevser*, V, 213; krş. Aynî, *Umde*, XI, 34.

⁶⁴¹ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, IV, 250, 393.

⁶⁴² Buhârî, İlim, 39.

olduğu ve "الرزء" *eksiklik* kökünden türediği belirtilmiştir. Gürânî, bu açıklamasına "ولو كنت متخذا خليلا من أمتي لاتخذت" "Görüyorsun ki, senin suyundan hiçbir şey eksiltmedik"⁶⁴³ hadisini delil göstermiştir.⁶⁴⁴

Konuyla ilgili bir diğer misal, ism-i fâil ve ism-i mefûl olarak iki farklı şekilde kullanılan *halîl* kelimesinin izahıdır. Gürânî, "ولو كنت متخذا خليلا من أمتي لاتخذت" "Ümmetinden (kendime) bir dost edinecek olsa idim, Muhakkak Ebû Bekir'i (dost) edinirdim."⁶⁴⁵ hadisindeki *halîl* kelimesinin ism-i mefûl manasıyla *dost edinilmiş* veya *seçilmiş* anlamında kullanıldığını söylerken, bu tesbitine Müslim'in rivayetindeki: "ولكن صاحبكم خليل الله" "Fakat sizin arkadaşınız Allah tarafından dost edinilmiştir"⁶⁴⁶ ziyâdesini delil göstermiştir.⁶⁴⁷

Şerhte kelimelerin lugat manası, istilâhî tanımı ve sözcük yapısı incelenirken farklı rivayetlerden istifâde edilmesi, kelimelerin çeşitli hadislerdeki türevlerinin bir arada görülmesini sağlamıştır. Öte yandan kelime izahında kullanılan haberler, farklı hadisler hakkında bilgi verilmesi açısından da önemlidir.

el-Kevseru'l-Cârî'de âyet ve hadislerden başka kelime izahında faydalanılan önemli kaynaklardan biri de Arap şiirleridir. Şiirler, öncelikle lugat mana ile ilgili açıklamalarda delil olarak kullanılmıştır.⁶⁴⁸ Mesela, İbn Mes'ûd'un "كان النبي يتخولنا" "Nebî Sallalâhu aleyhi ve sellem, bize bıkkınlık gelmesin diye, va'z ve nasîhatte günler içerisinde bizi (m halimizi) gözetirdi"⁶⁴⁹ rivayetindeki *seâme* kelimesinin bıkkınlık anlamında kullanıldığı belirtildikten sonra, bu manayı desteklemek için Ebu'l-Alâ el-Muarrâ'nın şu şiiri zikredilmiştir: "إذا سئمت * طول الحمل بدله شمالا" "Bileylenmiş kılıç, uzun süre taşımamasından dolayı sağ tarafına bıkkınlık verince, onu sol tarafına aldı."⁶⁵⁰

⁶⁴³ Buhârî, Teyemmüm, 6.

⁶⁴⁴ Gürânî, *el-Kevser*, I, 241. İbn Hacer ve Kirmânî bu hadisi kelime izahında kullanmamıştır. Bkz. İbn Hacer, *Feth*, I, 253; Kirmânî, II, 129.

⁶⁴⁵ Buhârî, Salât, 80.

⁶⁴⁶ Müslim, Fedâilü's-Sahâbe, 1.

⁶⁴⁷ Gürânî, *el-Kevser*, II, 151

⁶⁴⁸ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, II, 334; III, 134, 369, 270; V, 342; VI, 73.

⁶⁴⁹ Bkz. Buhârî, İlim, 11.

⁶⁵⁰ Gürânî, *el-Kevser*, I, 164. Bkz. Teftâzânî, *el-Mutavvel Şerhu Telhisi Miftâhi'l-Ulûm*, thk. Abdulhamîd Hindâvî, 2. bs. Beyrut, 2007, s. 235.

Yine kelimelerin hadislerdeki hakîkat ve mecâz manaların tesbitinde şiirler delil olarak zikredilmiştir. Mesela, "الشهداء خمس: المطعون والمبطون والغريق وصاحب الهدم" "Şehidler beştir: vebâdan, karın hastalığından, boğulmaktan, yıkımtıdan ölen ve bir de Allah yolunda şehid olandır"⁶⁵¹ hadisinde şehid sözcüğünün hakîkat ve mecâz manada kullanıldığının belirlenilmesinde şiirle istişhâd edilmiştir. Gürânî, son kısımdaki şehid kelimesinin hakîki manayı ifade etmek için tekrar ettiğini ve mananın "Allah yolunda şehid, hakîki şehiddir" şeklinde takdir edilmesi gerektiğini söyledikten sonra, bu tesbitine Ebü'n-Necm'in şu şiirini delil göstermiştir: "أنا أبو النجم وشعري شعري" "Ben Ebü'n-Necm'im, (şimdiki) şiirim (önceki) şiirim (gibi)dir."⁶⁵² Şiir kelimesinin tekrarı mecaz ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Hadiste de "Şehidler beştir" cümlesinden sonra şehid kelimesi yalnızca "Allah yolunda şehid" cümlesinde tekrar etmiş diğer kısımlarda tekrar etmemiştir. Bu da Allah yolunda şehidin hakiki şehid olduğunu göstermektedir.⁶⁵³

Öte yandan kelimelerin hadislerdeki özel anlamlarının tesbitinde de şiirlere mürâaat edilmiştir. Mesela, "فيا تونكم تحت ثمانين غاية تحت كل غاية اثنا عشر ألف" "...(Düşmanlarınız) her bir sancağın altında on iki bin nefer olmak üzere seksen sancak altında size saldıracaklardır"⁶⁵⁴ hadisinde Gürânî, sancak anlamındaki "غاية" kelimesinin bazı rivayetlerde "غابة" "orman"⁶⁵⁵ şeklinde rivayet edildiğini ve mızrakların çokluğunun ormana benzetilmesinin Araplar arasında bilinen bir ifade tarzı olduğunu söyledikten sonra şu şiirle istişhâd etmiştir: "رأيت أسودا غابها الرّماح" "Ormanları mızrak olan aslanlar (yiğitler) gördüm."⁶⁵⁶ Müellifin buradaki istişhâdı hatalıdır. Zira şiirdeki "غاب" kelimesi *orman* anlamında değil, bilakis azı dışı manasındadır.⁶⁵⁷ Buna göre şiirin manası şöyledir: "Arslanlar (yiğitler) gördüm, onların azı dışıleri mızraklı."

⁶⁵¹ Buhârî, Ezân, 31.

⁶⁵² Bkz. Aynî, *Umde*, IV, 343; Teftâzânî, *Mutavvel*, s. 344.

⁶⁵³ Gürânî, *el-Kevser*, II, 305.

⁶⁵⁴ Buhârî, Cizye, 15.

⁶⁵⁵ İbn Hacer ve Aynî rivayet farklılığına değinmekle beraber Gürânî'nin zikrettiği şiiri nakletmemişlerdir. Bkz. İbn Hacer, *Feth*, VI, 321; Aynî, *Umde*, XII, 245.

⁶⁵⁶ Gürânî, *el-Kevser*, VI, 149. Gürânî şiirin başındaki "رأيت" kelimesini zikretmemiştir. Yukarıdaki şekliyle şiiri (veya darb-ı mesel-i) Teftâzânî, belâgatla ilgili eserlerinde zikretmiştir. Bkz. Teftâzânî, *Mutavvel*, s. 346; *Muhtasaru'l-Meânî*, İstanbul, trs., s. 150. Ayrıca bkz. İbn Âşûr, Tahir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I-XXX, Tunus, 1984, XXX, 15. Bu şiir lugat kitaplarında tesbit edilememiştir.

⁶⁵⁷ Bkz. Teftâzânî, *Muhtasaru'l-Meânî*, a.g.y.

Gürânî kelime izahında çeşitli şekillerde Arap şairlerinden yararlanmıştır. Ancak burada dikkat çeken bir husus *el-Kevseru'l-Cârî*'de lugat kitaplarında bile pek rastlanılmayan ve özellikle Teftâzânî'nin (792/1390) belâgat kitaplarındaki şairlerin kullanılması, dönemin medreselerinde etkili olan dil ağırlıklı eğitimin ilmî çalışmalara tezâhürü olarak değerlendirilebilir. Ayrıca bu benzerlik, daha önceden de dile getirildiği gibi, Osmanlı eğitim kurumlarındaki tadrîsâtın ilmî çalışmaların muhtevâsında etkili olduğu yönündeki kanaatleri teyid etmekte ve dönemin düşünce yapısının kemmiyet ve keyfiyet açısından bilimsel çalışmalara yansıdığını göstermektedir.

d. Lugat Âlimlerine ve Buhârî Şârihlerine Yönelik Tenkidler

Gürânî kelime izahında İbnü'l-Esîr'in *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs* adlı eseri ile Cevherî'nin *Şihâh*'ından yoğun bir şekilde nakil yapmıştır. Öte yandan kelime izahında Buhârî şârihlerinin isimleri genellikle itirazlarda gündeme gelmekte ve İbn Hacer hariç diğer şârihlere olumlu manada çok fazla atıf yapılmamaktadır. Birçok konuda olduğu gibi kelime izahında da en fazla tenkid edilen Buhârî şârihi, Kirmânî'dir. Gürânî kelime konusunda birinci derecede yararlandığı lugat âlimlerinden İbnü'l-Esîr ve Cevherî'ye de zaman zaman tenkidler yönelmiştir.

1) Cevherî ve İbnü'l-Esîr'e İtirazlar

Gürânî, lugat âlimlerinden Cevherî ve İbnü'l-Esîr'den önemli ölçüde istifade etmiştir. Hatta şerhin tamamına nisbetle yarıdan fazla kelimenin izahında bu iki müellife atıfları görmenin mümkün olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, kelime izahında bu iki müellife kısmî de olsa bir takım tenkidler yöneltilmiştir.⁶⁵⁸ Mesela Ebû Hûreyre'den rivayet edilen bir haberde Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'in yahûdîlere ait *beytu'l-midrâs* denilen bir eve gittiği anlatılmaktadır.⁶⁵⁹ Bu haberin izahında şârihler *midrâs*'ın *Tevrat okutan kişi* veya *Tevrat okunulan ev* anlamında olabileceğini söylemişlerdir.⁶⁶⁰ İbnü'l-Esîr *midrâs*'ı *Tevrat okunulan ev* olarak

⁶⁵⁸ İbnü'l-Esîr'e itirazlar için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, III, 130; VI, 185; IX, 467, 468; X, 484.

⁶⁵⁹ Hadis için bkz. Buhârî, *Cizye*, 6.

⁶⁶⁰ Kirmânî *midrâs* kelimesinin ism-i mekân anlamında kullanıldığını belirtmekle yetinirken İbn Hacer ism-i mekan ve ism-i fâil anlamında olabileceğini söylemiş ve mekan anlamında olmasının daha uygun olduğunu belirtmiştir. Aynî de ism-i mekan manasını tercih etmiştir. Bkz. Kirmânî, XIII, 106; İbn Hacer, *Feth*, VI, 313; Aynî, *Umde*, XI, 233.

açıklamış ve mif'âl vezninin mekan için isti'mâlinin nâdir olduğunu söylemiştir. Gürânî, onun bu değerlendirmesini kabul etmemiştir. Ona göre *Midrâs* ile Yahudilere Tevrat dersi veren kişi kast edilmektedir. Çok dayak atan için *midrâb* denildiği gibi, burada *midrâs* da ism-i fâil anlamında kullanılmıştır. *Midrâs*'ın *evi* izâfesi de bu manayı desteklemektedir.⁶⁶¹

Gürânî, İbnü'l-Esîr'in açıklamasını ihtisâr yaparak nakletmiştir. İbnü'l-Esîr'in ifadesinin tamamına bakıldığı zaman Gürânî'nin itirazların kaynağını teşkil eden görüşleri nakledeken dikkatli davranmadığı görülmektedir. Zira İbnü'l-Esîr, mif'al ve mif'âl kalıplarının mübâlağa vezni olup, *midrâs*'ın yahûdîlere kitaplarını okutan kişi anlamında olduğunu belirttikten sonra, bu kelimenin "حتي أتى المدراس" rivayetinde *Tevrat okunan ev* anlamında kullanıldığını belirtmiştir.⁶⁶² İbnü'l-Esîr'in değerlendirmesine konu olan haberde Buhârî rivayetinden farklı olarak izâfet bulunmamaktadır. Bu sebeple Gürânî'nin itirazının geçersiz olduğu söylenebilir. Öte yandan aynı hadisin tekrar ettiği *İ'tisâm* bölümünde İbnü'l-Esîr'in izahını tekrar eden Gürânî, burada önceki itirazını zikretmemiş, yalnızca *midrâs* kelimesinin masdar olabileceğini söylemiştir.⁶⁶³ *İ'tisâm* bölümündeki bu açıklamaya göre beytü'l-midrâs *okuma evi* anlamındadır. Bu da Gürânî'nin bir önceki açıklaması ile çelişmektedir.

İbnü'l-Esîr'e itirazların benzerleri zaman zaman Cevherî'ye yöneltilmektedir. Mesela "فادع الله يُغِيثنا" hadisindeki "يُغِيثنا" kelimesinin *gays* ve *gavs* kökünden türemiş olabileceğini söyleyen Cevherî'nin açıklamasını Gürânî yeterli bulmamış ve onu şöyle tenkid etmiştir: "(İfâ'l babındaki) *Egâse* fiili, *gavs* kökünden türemiştir. *Egâse* kelimesinin *gays* kökünden türediğinin söylenilmesi kayda değer bir açıklama değildir."⁶⁶⁴

Gürânî'nin kelime izahındaki itirazları yalnızca Cevherî ve İbnü'l-Esîr ile sınırlı değildir. Zaman zaman Ebû Ubeyde ve İbn Sîde gibi lugat alimlerini de tenkid

⁶⁶¹ Gürânî, *el-Kevser*, VI, 140.

⁶⁶² İbnü'l-Esîr, *Nihâye*, "درس"

⁶⁶³ Gürânî, *el-Kevser*, XI, 178. Hadis için bkz. Buhârî, *İ'tisâm*, 18.

⁶⁶⁴ Gürânî, *el-Kevser*, III, 114. Hadis için bkz. Buhârî, *İstiskâ'*, 5. Gürânî yukarıda "يُغِيثنا" şeklinde naklettiğimiz kelimeyi "أن يُغِيثنا" olarak nakletmiş ve rivayet farklılığına değinmemiştir. İbn Hacer ise, Buhârî nüshalarının çoğunluğunda "يُغِيثنا" şeklinde nakledildiğini belirterek bu lafzı tercih etmiştir. İbn Hacer, II, 584.

etmiştir.⁶⁶⁵ Fakat aşağıda da belirtileceği gibi, bunların bir kısmı İbn Hacer'den kaynak gösterilmeksizin nakledilen tenkidler olup, bir kısmı da yetersiz veya güvenilirlik açısından tartışmalıdır.

2) Hattâbî'ye İtirazlar

Kelime izahında Kirmânî'den sonra en fazla tenkid edilen şârihlerden biri de Hattâbî'dir. Hattâbî'nin tenkid edildiği hususların başında onun rivayet farklılığına bağlı olarak bazı kelimelerin okunuşu veya imlâsında dile getirdiği hatalardır. Gürânî, Hattâbî'nin tesbitlerinin bazılarını kabul etmemiş ve tenkid etmiştir.⁶⁶⁶ Mesela tuvalete girilmeden önce okunan "اللهم إني أعوذ بك من الخبث والخبائث" duasındaki *hubus* kelimesinin izahında Gürânî şu açıklamalara yer vermiştir: "*Hubus* hâ ve bâ'nin dammesiyle okunmaktadır. Ancak hafiflik için bâ'nin sukûnuyla *hubs* şeklinde de okunabilir. Hattâbî *hubs* okunuşunu hatalı bulmuştur. Ancak bu tesbiti doğru değildir."⁶⁶⁷ Yine bir yağmur duasından sonra bir hafta yağan yağmurdan şikâyet eden bir a'râbî Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'e: "بشق المسافر ومنع الطريق" diyerek, yağmurun çok yağmasından zarar gördüklerini dile getirmiştir.⁶⁶⁸ Gürânî, "بشق"nın *hızlı olmak*, *gecikmek*, *oturmak* ve *zayıf olmak* anlamlarıyla açıklandığını hatta Buhârî'nin bazı nüshalarında bu kelimenin "مل" *bıkmak*, *usamak* ile tefsir edildiğine dair rivayetlerin bulunduğunu ve bu manaların hepsinin muhtevâyaya uygun olduğunu söylemiştir. Hattâbî ise, "بشق" kelimesinin bir anlam ifade etmediğini ve doğrusunun *islanmak* anlamındaki "لثق" olabileceğini söylemiştir.⁶⁶⁹ Gürânî zarûret olmaksızın sikâların rivayetini reddetmenin uygun olmadığını dile getirerek, Hattâbî'nin açıklamasını kabul etmemiştir.⁶⁷⁰

⁶⁶⁵ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, III, 475; IV, 496-497.

⁶⁶⁶ Hattâbî'ye itirazlar için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 180; III, 125, 348; VI, 62, 85, 329; IX, 428.

⁶⁶⁷ Gürânî, *el-Kevser*, I, 288. Hadis için bkz. Buhârî, *Vudû'*, 9. İbn Hacer tahfif görüşünü zikrettikten sonra *hubs* kelimesinin *çirkin şey* anlamında müfred bir kelime olabileceğine dair görüşler nakletmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Feth*, I, 293. Gürânî, bu mananın tuvalete girerken okunan duaya uygun olmadığını düşünmektedir. Gürânî, a.g.y.

⁶⁶⁸ Bkz. Buhârî, *İstiskâ*, 21.

⁶⁶⁹ Hattâbî, *A'lâmü's-Sünen fi Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî*, I-II, haz. Ebû Abdillâh Muhammed Ali ve Ali İbn İbrahim İbn Mustafa, 1. bs., Beyrut, 1428/2007, I, 307.

⁶⁷⁰ Gürânî, *el-Kevser*, III, 125. Ayrıca bazılarının "بشق" kelimesinin doğrusunun "مشق" veya "نشق" olduğunu söylediklerini fakat bu iddiaların da vehim olduğunu söylemiştir. Bkz. Gürânî, a.g.y. Gürânî'nin değerlendirmeleri İbn Hacer ile benzerdir. Bkz. İbn Hacer, *Feth*, II, 600.

Gürânî'nin Hattâbî'ye yönelttiği itirazlar yalnızca ravilerin tashifleri ile sınırlı değildir. Bazen kelime manalarının izahında da itirazlar görmek mümkündür. Mesela Hattâbî, "ووقود مجامرهم الألو ة" rivayetindeki "وقود" kelimesini, buhur yakılan bir şey olarak açıklamıştır. Gürânî, cennette ateşin olmadığını söyleyerek, Hattâbî'nin izahını tenkid etmiştir.⁶⁷¹

3) Kirmânî'ye İtirazlar

el-Kevseru'l-Cârî'de en fazla itiraz edilen şârihlerden Kirmânî, kelime izahında yoğun bir şekilde tenkid edilmiştir. Şerhin birçok yerinde lugat mana başta olmak üzere sözcük yapısı ve anlam kayması gibi çeşitli hususlarda Kirmânî'ye itirazlar yöneltmiştir.⁶⁷² Mesela Kirmânî, "لما نزل برسول الله صلى الله عليه وسلم طفق يطرح" "Rasûlullah'a (Allah'ın emri) geldiği zaman, yanında bulunan bir hamîsayı yüzü üzerine atar dururdu"⁶⁷³ rivayetindeki "نزل به" ifadesini Rasûlullah (s.a.)'in *gribe yakalanması* anlamında ele almıştır.⁶⁷⁴ Gürânî *nezele* fiilinin manası ile ilgili bu izahın Cevherî'den alındığını ve böyle bir tesbitin doğru olmadığını dile getirmiştir. Çünkü hiçbir kimse Rasûlullah (s.a.)'in vefatı sırasındaki hastalığının grib olduğu söylememiştir. Bilakis ateşli bir hastalığa (şiddetli sıtmaya) yakalandığı bilinmektedir.⁶⁷⁵ Dolayısıyla Kirmânî'nin lugat manadan hareketle ileri sürdüğü grib manası konuyla ilgili habere muâriz olduğu için doğru değildir.

Kirmânî'ye yöneltilen itirazların bir kısmı sözcük yapısı ile ilgilidir. Mesela "الصائبى" rivayetindeki "قوموا إلى هذا الصائبى" kelimesinin izahında Kirmânî şöyle tenkid edilmiştir: "Sonu hemzeli olan "الصائبى" sözcüğü, *bir dinden diğer bir dine geçmek* anlamındaki "صبا" den müştaktır. "والصائبون"⁶⁷⁶ âyeti de bu manayı teyid etmektedir. Diğer taraftan sâbi' sözcüğünün *cehâlete meyl etmek* anlamındaki "صبا، يصبو"den türediğini söyleyen (Kirmânî) doğrudan sapmıştır.⁶⁷⁷ Ayrıca "غاز"ın cem'isi olan

⁶⁷¹ Gürânî, *el-Kevser*, VI, 191.

⁶⁷² Kirmânî'ye itirazlar için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 186; II, 113; III, 432, 474; V, 302; VI, 191.

⁶⁷³ Buhârî, *Salât*, 55.

⁶⁷⁴ Bkz. Kirmânî, IV, 88.

⁶⁷⁵ Gürânî, *el-Kevser*, II, 116; Bu itiraz İbn Hacer'de mevcut değildir. Bkz. İbn Hacer, *Feth*, I, 634. Aynî "نزل" fiilinin fâilinin mahzûf olduğunu söyledikten sonra cümlenin takdirini şöyle izah etmiştir: "لما نزل الموت" "ölüm geldiği zaman" Aynî, *Umde*, IV, 5.

⁶⁷⁶ Mâide, 5/69.

⁶⁷⁷ Bkz. *el-Kevseru'l-Cârî*, Ayasofya, no: 686, vrk. 305^a. Matbû nüshadaki yazılan şekliyle bu cümlenin manası şöyledir: "*cehâlete meyletmek* manasında olduğunu söyleyenler doğruya

"غزاة" gibi sâbi' sözcüğünün çoğulunun "صباه" vezninde gelmesinden hareketle, aslının vâvî olduğu düşünülebilir. Ancak İbnü'l-Esîr kelimenin aslının hemze olduğunu ve hemzenin vav'a kalb edildiğini söylemiştir.⁶⁷⁸

4) Aynî'ye İtirazlar

Kelime izahında zaman zaman tenkid edilen şârihlerden bir diğeri Aynî'dir. Aynî özellikle Kirmânî'nin görüşlerini naklettiği yerlerde dolaylı olarak tenkide maruz kalmıştır. Mesela, bir rivayetteki *ihtibâ*⁶⁷⁹ kelimesi ile ilgili izahında Gürânî, Kirmânî'yi şöyle tenkid etmiştir: "İhtibâ; ilyeler üzerine oturup, dizleri de elbise veya el ile sarıp toplamaktır. Bazıları (Kirmânî), "bir adam sırt ve dizlerini sarık ile sarıp topladığı zaman, adam ihtibâ şeklinde oturdu denilir" demişlerdir.⁶⁸⁰ Ancak bu söyledikleri açıklama lugat ve örfe uygun değildir."⁶⁸¹ Gürânî'nin burada tenkid ettiği Kirmânî'nin açıklamalarını Aynî de nakletmiştir. Dolayısıyla Gürânî'nin tenkidlerinin her iki şârihe yönelik olduğu söylenebilir. Ancak itirazın geçerliliği tartışmalıdır. Zira Gürânî, Kirmânî ve Aynî'nin tariflerindeki "bazen de el ile sarıp oturduğu zaman" ifadesini zikretmemiştir. Kirmânî'nin tanımındaki bu ziyâdeyi de dikkate alınca, Gürânî'nin tarifi ile diğer şârihlerin açıklaması arasında kayda değer bir fark olmadığı görülmektedir. Ayrıca Kirmânî ve Aynî'nin izahı Cevherî'nin *Sihâh*'daki açıklamasına muvâfıktır.⁶⁸² Bu da, Gürânî'nin itirazının geçersiz olduğunu gösteren bir başka husustur.

Gürânî'nin Aynî'ye itirazlarının bir kısmı, Aynî ve İbn Hacer arasındaki tartışmalı konulardadır. Bunlardan biri, Hz. Âişe'nin rivayetinde vârid olan esvedân kelimesidir. Konuyla ilgili rivayette şöyle anlatılmaktadır: "Hz. Aişe Urve'ye şöyle demiştir: "Ey kızkardeşimin oğlu! Biz, hilâle bakardık, sonra bir hilâle daha. İki ay

meyletmiştir." Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, VI, 362. Bu tercüme, Gürânî'nin konuyla ilgili açıklamasına uygun değildir.

⁶⁷⁸ Gürânî, *el-Kevser*, VI, 362. *Sâbi'* kelimesi *Teyemmüm* bölümündeki bir hadiste vârid olmuş, hadisin sonunda Buhârî *sâbi'* kelimesini açıklamıştır. Gürânî, burada açıklama yapmamıştır. Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, II, 21. Yukarıdaki itiraz *Menâkıb* bölümünde aynı kelimenin tekrar vârid olduğu yerde Kirmânî'nin açıklamasına karşılık zikredilmiştir. Bkz. Kirmânî, XIV, 93.

⁶⁷⁹ Hadis için bkz. Buhârî, *Salât*, 63.

⁶⁸⁰ Kirmânî, IV, 97. Yukarıdaki tanım Kirmânî'ye aittir. Aynî de aynı açıklamayı nakletmiştir. Bkz. Aynî, *Umde*, IV, 23.

⁶⁸¹ Gürânî, *el-Kevser*, II, 128. Gürânî'nin konuyla ilgili tarifi İbn Hacer'in açıklamasının benzeridir. İbn Hacer, Kirmânî'nin tarifi hakkında bir şey söylememiştir. Bkz. İbn Hacer, *Feth*, I, 569. *İhtibâ* kelimesi şerhte daha önceki yerlerde de izah edilmiştir. Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, II, 48.

⁶⁸² Cevherî, *Sihâh*, "حبا"

içinde üç hilâle bakar görürdük de, Rasûlullah Sallalâhu aleyhi ve sellem'in odalarında hiç ateş yakılmazdı.” (Urve dedi ki:) Ben Âişe (r.a.)'ye: “Ey teyze, sizleri ne yaşattırdı? (azığınız ne idi?)” diye sordum. O da: Esvedân; hurma ve su dedi...”⁶⁸³

Gürânî, bazı şârihlerin İbn Sîde ve Sâhibu'l-Muhkem'den⁶⁸⁴ nakille iki siyahı, *gece* ve *harre*⁶⁸⁵ olarak açıkladıklarını ancak bu yorumun batıl olduğunu belirtmiştir. Ona göre bu yorum iki yönden tutarsızdır; “Birincisi, bu açıklama ma'kul değildir. Zira gece ve harre'nin insanın hayatta kalmasında herhangi bir fonksiyonu yoktur. İkincisi, Hz. Âişe *Esvedân* lafzını “su ve hurma” ile açıklamış iken başka bir tefsire gerek yoktur.⁶⁸⁶ Hz. Aişe olayı yaşayan kişidir. Ayrıca iki ay şöyle dursun, insan gece ve harre ile dört gün yaşayamaz. Sonuç olarak, bu gibi hadis kitaplarının şârihlerinden nasıl böyle açıklama sadır olur çok garib!”⁶⁸⁷

Gürânî'nin tenkidleri İbn Sîde ve onun açıklamasını nakleden Aynî'yi hedef almaktadır. Ancak İbn Sîde, Hz. Âişe rivayetindeki “su ve hurma” kaydının müdrec olduğunu dile getirerek *Esvedân* kelimesini gece ve bakla olarak açıklayan Mersed el-Medenî'nin tefsirini esas almıştır. Aynî de bu yorum üzerinde yoğunlaşmıştır.⁶⁸⁸ Gürânî, İbn Sîde ve Aynî'yi mantıkî bir analizle tenkid etmiş ve idrâc ile ilgili tartışmaya değinmemiştir. Hâlbuki aynı konuda İbn Hacer, İbn Sîde ve dolaylı olarak Aynî'nin açıklamalarına dayanak teşkil eden Mersed el-Medenî'nin rivayetini

⁶⁸³ Buhârî, Hîbe 1.

⁶⁸⁴ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, V, 207; Ayasofya nüshası, no: 686, vrk. 242^a; Gürânî'nin “İbn Sîde ve Sâhibu'l-Muhkem” ifadesinden İbn Sîde ve Sâhibu'l-Muhkem'in iki farklı kişi olduğu anlaşılmaktadır. Ancak İbn Sîde, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Endülûsî, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam fi'l-Luğati* isimli lugat kitabının müellifidir. İbn Sîde'nin eseri Abdulhamid Hezâvî'nin tahkiki ile Beyrut'ta 2000 yılında basılmıştır. İbn Hacer ona *Sâhibu'l-Muhkem*, Aynî de İbn Sîde şeklinde atıfta bulunmaktadır. Gürânî aynı kişiyi ya bir hata sonucu iki kişi olarak kaydetmiştir, ya da İbn Hacer ve Aynî'nin farklı atıflarından dolayı İbn Sîde ve *Sâhibu'l-Muhkem*'in farklı lugat alimleri olduğunu zannederek “bazı şârihler İbn Sîde ve Sâhibu'l-Muhkem'den nakletti” ifadesini kullanmıştır. Ancak ikinci ihtimal daha kuvvetli görünmektedir. Zira müellifin kaynakçasının çok geniş olmaması ve çoğunlukla ikincil kaynakları kullanmasından böyle bir hatanın zuhur etmiş olma ihtimali daha yüksektir.

⁶⁸⁵ *Harre* pişirilmeden yenen bir bakla türüdür. Aynî, *Umde*, XI, 27.

⁶⁸⁶ Hz. Âişe (r.a.)'ın hadisteki *Esvedân* kelimesinin su ve hurma olduğunu açıklayan rivayeti için bkz. Buhârî, Rikâk, 17.

⁶⁸⁷ Gürânî, *el-Kevser*, V, 207.

⁶⁸⁸ Bkz. Aynî, *Umde*, XI, 27. Aynî bu konuda tartışmaya girmeden yalnızca İbn Sîde'nin görüşlerini ve Mersed el-Medenî'nin *esvedân* kelimesini gece ve bakla olarak açıkladığını nakletmiştir. Bkz. Aynî, a.g.y.

değerlendirmiş ve Hz. Âişe'nin açıklamasının müdrec olması ile ilgili iddialara da cevap vermiştir.⁶⁸⁹

Gürânî'nin Aynî'den başka diğer lugat alimlerine yönelttiği bir takım itirazların İbn Hacer'in açıklamaları ile benzer olması dikkatlerden kaçmamaktadır. Mesela bir hadisteki *karârât* kelimesinin izahında Ebû Ubeyd Kâsım İbn Sellâm'a yöneltilen tenkidler bunun bir örneğidir.⁶⁹⁰

Kelime izahında İbn Hacer'e yöneltilen itirazlar çok fazla değildir. Zaman zaman dolaylı yollardan bir takım tenkidler yapılmışsa da, bunlar sınırlı sayıdadır. Mesela, yukarıdaki *hubs* kelimesinin okunuşunda İbn Hacer, *hubs* kelimesinin müfred sîgasında olduğunu ve çirkin şey anlamını taşıdığını söylemiştir. Gürânî ise, tuvalete girmeden önce okunan duada bu mananın uygun olmadığını ve *hubs* kelimesinin hafiflik için tahfifle okunduğunu söylemiştir.⁶⁹¹

Şerh tenkid metoduyla telif edildiği için, kelime izahlarındaki itirazlar önemli bir yere sahiptir. Zaman zaman itirazların kaynağını teşkil eden Cevherî ve İbnü'l-Esîr'in görüşlerini ihtisâren nakleden Gürânî'nin itirazları ve cevapları anlaşılmamaktadır. Mesela, Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'in yarasının tedâvî edilmesini anlatan bir haberde tedâvî edilmek anlamında "دوي" kelimesi kullanılmıştır.⁶⁹² *Dûviye*, iki vâv ile yazılmaktadır. Ancak bazı haberlerde tek vâv ile "دوي" şeklinde rivayet edilmiştir. Kirmânî, İbn Hacer ve Aynî *dûviye* kelimesinin tek vav'la yazılmasının sebebinin داود kelimesinde olduğu gibi iki vav'dan birinin düştüğünü söyleyerek izah etmişlerdir.⁶⁹³ Gürânî şârihlerin açıklamasını "söylenildiği gibi değil "دواه" ve "داواه" denilir, Cevherî böyle söyledi" diyerek reddetmiştir. Ancak onun bu tenkidi tam olarak anlaşılmamaktadır.⁶⁹⁴ Cevherî'nin *Sihâh*'daki bu konuda şöyle demiştir: "دوي الشبيء" tedâvî edilmek anlamındadır. "فوعل" ve "فعل" vezinleri arasında farklılığın belli olması için (vav'da) idgam yapılmaz.⁶⁹⁵ *Sihâh*'da vâv'ın hazfına dair herhangi bir açıklama tesbit edilememiştir.

⁶⁸⁹ Bkz. İbn Hacer, *Feth*, V, 235.

⁶⁹⁰ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 496-497; krş. İbn Hacer, *Feth*, IV, 516.

⁶⁹¹ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 288; İbn Hacer, *Feth*, I, 293.

⁶⁹² Hadis için bkz. Buhârî, *Vudû'*, 72.

⁶⁹³ Kirmânî, III, 98; İbn Hacer, *Feth*, I, 423; Aynî, *Umde*, III, 66.

⁶⁹⁴ Gürânî, *el-Kevser*, I, 398.

⁶⁹⁵ Bkz. Cevherî, *Sihâh*, "دوا"

Burada itirazın gerekçesinin çok kısa tutulmasından dolayı Gürânî'nin ne demek istediği tam olarak anlaşılmamaktadır.

Ayrıca Gürânî'nin tenkid ettiği lugat alimlerinin görüşlerini bazen hatalı naklettiği görülmektedir. Mesela, "قيل وقال" "dedi kodu" deyiimiyle ilgili Gürânî, *Muhkem* sâhibin(İbn Sîde)'den; "القيل" hayırda, "القال" şerde kullanılır" şeklinde bir açıklama nakletmiş ve bu kayda değer bir şey değildir diyerek tenkid etmiştir.⁶⁹⁶ Bu açıklama İbn Sîde'nin *Muhkem* adlı eserinde tesbit edilememiştir. İbn Sîde konuyla ilgili *Muhkem*'de şu ifadelerle yer vermiştir: "وقيل: القول في الخير والشر، والقيل والقيل في الشر" "denildi ki; *el-kavl* hayır ve şer'de, *el-kâl* ve *el-kîl* özellikle şerrde kullanılmaktadır."⁶⁹⁷ Öncelikle bu değerlendirme İbn Sîde'nin kendisine ait bir izah olmayıp zayıf bir görüş olarak zikredilmiştir. İkincisi, bu zayıf görüşe göre, *el-kîl* ve *el-kâl*'in isim olarak şerr'de kullanıldığı anlaşılmaktadır. Gürânî, "القيل" hayırda "القال" şerde kullanılır" şeklinde farklı bir kullanımdan bahsetmektedir ki, böyle bir ayırım *Muhkem*'de mevcut değildir.⁶⁹⁸ Üçüncü olarak Gürânî, âyetin قول مريم ابن عيسى ذلك عيسى ابن مريم قول âyetin "قال الحق" ifadesinin İbn Mes'ûd rivayetinde "قال الحق" şeklinde nakledildiğini ve bu rivayete göre "القال"ın hayırda kullanıldığını belirtmiştir.⁷⁰⁰ Fakat âyetteki *kâle* kelimesi isim olmayıp fiildir. Ayrıca âyetteki *kâle* fiilinin "قول" şeklindeki rivayetleri, *Muhkem*'deki "*el-kavl* hayır ve şerrde kullanılır" görüşünü farklı bir açıdan desteklemektedir. Dolayısıyla müellifin nakli doğru olmadığı gibi itirazı da geçersizdir.

Diğer taraftan tekrar eden rivayetlerde Gürânî'nin bazı kelimelere dair verdiği bilgilerde yeknesaklık bulunmamaktadır. Mesela *Fedâilü Ashâbi'n-Nebî* bölümünde Hz. Ebû Bekir'in "هم أوسط العرب دارا" "Onlar (Kureyş), kabile olarak Arapların ortasıdır (en şerefliisidir)"⁷⁰¹ sözündeki "دار" kelimesinin *kabîle* anlamında kullanıldığı belirtildikten sonra, bu açıklamaya "خير دور الانصار بنو النجار" "Ensâr

⁶⁹⁶ Gürânî, *el-Kevser*, III, 475.

⁶⁹⁷ İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam*, I-XI, thk. Abdulhamîd Hindâvî, 1. bs., Beyrut, 1421/2000, VI, 563, "قول".

⁶⁹⁸ Bkz. İbn Sîde, a.g.y.

⁶⁹⁹ Meryem suresi 19/34.

⁷⁰⁰ Gürânî, a.g.y.

⁷⁰¹ Buhârî, *Fedâilü's-Sahâbe*, 5.

kabilelerinin en hayırlısı Neccâr oğullarıdır”⁷⁰² hadisi delil gösterilmiştir.⁷⁰³ Fakat delil gösterilen ikinci hadisin bulunduğu *Menâkıbu'l-Ensâr* bölümünde bu açıklamayla uyuşmayan şu bilgiye yer verilmiştir: “*Dâr, dâr*’ın çoğulu olup mahalle anlamındadır. İbnü'l-Esîr, *dâr* ile muradın kabile olduğunu ve mekânın kastedilmediğini söylemiştir. Ancak "خير دور الأنصار بنو النجار" hadisinde bu kelimenin haml yolu üzere kullanıldığı görülmez mi!”⁷⁰⁴ *Edeb* bölümünde aynı kelime şöyle açıklanmıştır; “*Dâr*, insanların menzili anlamındadır. Sonra anlamında genişleme yoluyla mahalleye söylenildi, sonra da mecâzî olarak mahallenin sâkinlerine ıtlak olunmuştur. İşte burada bu mana muraddır.”⁷⁰⁵ Müellin üç farklı yerdeki açıklaması birbirini desteklememektedir. Öncelikle Hz. Ebû Bekir’in sözünü açıklarken *dâr*’un *kabile* anlamında kullanıldığına dair "خير دور الأنصار بنو النجار" hadisini delil göstermekte; aynı hadisin varid olduğu yerde haml yoluyla mahalle sakinlerine *dâr* denildiğini belirtirken de İbnü'l-Esîr’in açıklamasını tam zikretmemiş ve sanki İbnü'l-Esîr’e gizli bir itiraz yöneltmiştir. Halbuki *en-Nihâye*’de *dâr*’un farklı anlamlarda kullanılması hakkında tafsilatlı açıklama yapılmıştır.⁷⁰⁶ Şerhteki açıklamaların tamamı *en-Nihâye*’deki bilgilerin ihtisârı mahiyetindedir. Ancak ihtisârla beraber menkûl bilgide eksiklik ortaya çıkmıştır.

Sonuç olarak şerhteki kelime izahları genel olarak değerlendirilirse şu hususların öne çıktığı görülmektedir; Kullanımı yaygın ve bilinen kelimeler eş anlamlı sözlerle izah edilirken anlaşılması zor ve nadir kullanılan kelimelerde detaylı açıklamalara yer verilmektedir. Kelime izahları arasında anlam kaymasına uğrayan sözcüklerdeki tahliller dikkat çekecek oranda bir yoğunluğa sahiptir. Diğer taraftan lugattan ve ıstılahtan farklı anlamlarda kullanılan sözcükler, Kur’an-ı Kerim âyetleri ve benzer rivayetler dikkate alınarak izah edilmiştir. Özellikle şerh konusu olan kelimelerle ilgili âyetlerin zikredilmesi ve bunlar arasında *Fethu'l-Bârî* ve *Umdetu'l-Kârî*’de bulunmayan âyetlere yer verilmesi, şerhin kaynakları açısından bir zenginlik oluşturmuştur. Kelimelerin lugat manası, ıstılâhî tanımları ve yapıları incelenirken sözcüklerin çeşitli türevlerinin bulunduğu rivayetlerin zikredilmesi, benzer

⁷⁰² Buhârî, *Menâkıbü'l-Ensâr*, 7.

⁷⁰³ Gürânî, *el-Kevser*, VI, 439.

⁷⁰⁴ Gürânî, *el-Kevser*, VII, 12.

⁷⁰⁵ Gürânî, *el-Kevser*, IX, 441.

⁷⁰⁶ Bkz. İbnü'l-Esîr, *Nihâye*, "دور"

kelimelerin vârid olduğu hadislerin bir arada mülâhaza edilmesine imkan sağlamıştır. Sayılan mezkûr hususlarda Gürânî bazen İbnü'l-Esîr'e atıfla, bazen kaynak zikretmeksizin doğrudan *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs*'den nakil yapmıştır. İbnü'l-Esîr'den yapılan nakiller şerhteki kelime izahlarının şekillenmesinde *en-Nihâye*'nin önemli bir etkisi olduğunu göstermekle beraber, bir açıdan da *el-Kevseru'l-Cârî*'nin *en-Nihâye*'nin ihtisârı mahiyetinde olduğu düşüncesini uyandırmakta hatta kelime izahlarının orijinalliğinde tartışmalı bir durumu ortaya çıkarmaktadır.

Anlamı veya yapısı itibariyle ihtilaflı olan kelimelerde genelde tenkide dayalı bir metod izleyen müellif, sık sık Kirmânî'ye itiraz etmekte öte yandan İbn Hacer - Aynî arasındaki tartışmalarda İbn Hacer'den tarafta yer almakta, bazı yerlerde de Aynî'nin itirazlarına mantikî analizlerle cevaplar vermektedir. Öte yandan Hattâbî'nin bazı kelimelerde ileri sürdüğü tashîf iddialarını kabul etmeyen Gürânî, Hattâbî'nin Buhârî rivayetlerine yönelik itirazlarına verdiği cevaplarda sağlam ve güvenilir ravilerin haberlerinde değişiklik yapmanın uygun olmadığını dile getirmektedir.

Tenkidlerin çok öne çıktığı şerhte müellifin cevapları ve açıklamaları bazen anlaşılmamaktadır. Zira tenkidler çoğunlukla ihtisâren dile getirilmekte ve bunlar arasında yanlış anlamaya yol açacak bazı cümle yapıları ortaya çıkmaktadır. İktibasların güvenilir olmaması araştırmacının veya okuyucunun aslî kaynaklara müracaat ederek değerlendirme yapmasını zorunlu kılmaktadır.

Kelime izahı ile okuyucuya bilgi vermeyi öncelik veren Gürânî, bazı kelimelerle ilgili itiraz ve cevap şeklindeki uzun açıklamaları özellikle mükerrer rivayetlerde çok tekrar etmiştir. Bu metodun okuyucunun bilgilendirilmesi açısından yararlı olduğu düşünülebilir. Ancak itirazların tekrarı şerhin hacmini kabarttığı gibi, ilerleyen bölümlerdeki açıklamaların kelime izahı ile sınırlı kalmasına ve muhtevâ açısından dengesiz bir dağılımın ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

2. Dil Tahlilleri

Metin tahlilinin ikinci aşamasında cümlelerin gramer yapısının incelenmesi yer almaktadır. *el-Kevseru'l-Cârî*'de metinlerin en küçük birimini oluşturan edatlar, bağlaçlar ve harf-i cerlerden başlamak üzere cümle içi öğelerin ve yerine göre bileşik

cümle yapılarının i'rabı hakkında bilgi verilmiştir. Klasik dönem şerhlerinde cümle içi öğelerin i'rabına dair izahlarla beraber hadislerdeki edatlar, bağlaçlar ve harf-i cerler hakkında genel bir malumat verilmekte ayrıca nahvin ana konuları olarak bilinen müptedâ, haber, fâil, hâl ve temyiz gibi öğelerin özel kullanımları tanıtılmaktadır. *el-Kevseru'l-Cârî*'de klasik şerhlerin yapısına uygun olarak edatlar, bağlaçlar ve harf-i cerlerin kullanımı ve taşıdıkları anlamlar hakkında okuyucuya ek bilgi verilmiştir.⁷⁰⁷ Mesela, *İlim* bölümünde "رب مبلغ أوعى من سامع" hadisiyle başlayan bir konuda doğrudan şu açıklama yapılmıştır: "رب"nin asıl manası azlıktır. Sonradan *çokluk* anlamında kullanılmaya başlamıştır. *Rubbe*'nin dahil olduğu kelime genelde mevsûf olur. *Rubbe*, Basrîlere göre harf-i cerdir ve cevabındaki mâzi fiile müteallak olur. Hadiste olduğu gibi bazen müteallakı hazfedilebilir. Kûfilere göre, isimdir ve mudâftır. Dâima müptedâ konumunda gelir ve (mudâfun ileyhten) sonrası haber olur.⁷⁰⁸

Edat, bağlaç ve harfler bazen kısa açıklamalarla tanıtılmıştır. Mesela, bir hadisteki "قط" kelimesinin izahında menfî fiilden sonra vârid olan bu sözcüğün mâzî zamanın te'kîdi için kullanıldığı belirtilmiştir.⁷⁰⁹ Yine Hz. Hafsa'nın Hz. Âişe'ye söylediği "ما كنت لأصيب منك خيرا" cümlesindeki "lam"ın lââm-ı cuhûd olduğu ve menfî kâne fiilinden sonra kullanılmasının şart olduğu bilgisine yer verilmiştir.⁷¹⁰ Yine bir başka yerde "أولئك"nin izahında hitâbın Ümmü Seleme'ye yönelik olmasından dolayı, bu kelimeyi kâf'ın kesrasiyla okumak gerektiği ayrıca "تلك" kelimesinin de aynı şekilde kullanıldığı belirtilmiştir.⁷¹¹

Edât, bağlaç ve harfler konusunda verilen bilgilerin çoğunluğu tanımlayıcı ve umûmî açıklamalardır. Özellikle *rubbe*'de gördüğümüz türdeki açıklamalar genellikle şerhin baş taraflarında kelimelerin ilk vârid olduğu yerlerde zikredilmektedir. Öte yandan müptedâ, haber, fâil ve diğer nahiv konularının

⁷⁰⁷ Konuyla ilgili kelimelerden "لولا" için Gürânî, *el-Kevser*, I, 99;"أم" için Gürânî, *el-Kevser*, I, 126-127; "بينما" için I, 142, 184, II, 89; "كم" için Gürânî, *el-Kevser*, II, 57; "كافة" için Gürânî, *el-Kevser*, II, 118; "حيث" için Gürânî, *el-Kevser*, IV, 111'e bkz.

⁷⁰⁸ Gürânî, *el-Kevser*, I, 158. Ayrıca kısa bir açıklama için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 242.

⁷⁰⁹ Gürânî, *el-Kevser*, II, 113.

⁷¹⁰ Gürânî, *el-Kevser*, II, 353. Rivayet için bkz. Buhârî, *Ezân*, 70.

⁷¹¹ Gürânî, *el-Kevser*, II, 116. Bir başka yerde de kâf-u hitâbın i'rab edilmediğine dair Zemahşerî'nin izahını nakleden Gürânî, bu açıklamayı önemsiz bulduğunu belirterek tenkid etmiştir. Gürânî, *el-Kevser*, I, 243.

incelikleri ile ilgili izahlar özel kullanımlarda veya tenkidler sırasında dile getirilmektedir. Ayrıca gramerin inceliklerine dair açıklamalar şerhin geneline yayılmış olup müellifin bu husustaki yetkinliğini gösteren nitelikli bilgilerdir.⁷¹² Mesela, "غير" kelimesinin ma'rife olması hususunda şu bilgilere yer verilmiştir; "غير" kelimesi izâfetle ma'rife olmaz. Ancak "عليك بالحركة غير السكون" "sana sukûnet değil, hareket gerekir" misalinde olduğu gibi, muayyen iki zıt şey arasında bulunursa, ma'rife olur.⁷¹³ Yine müptedâ ve haberden her ikisinin de ma'rife olduğu yerlerden birinde Gürânî, muhâtabın daha iyi bildiği sözcüğün müptedâ olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirttikten sonra şöyle bir inceliğe değinmiştir; "ma'lum, bilinmeyenin illeti yerinde hükmü talep eden gibidir. Bu sebeble işitenin daha iyi bildiği kelime müptedâ olarak takdim edilir."⁷¹⁴

a. Cümle Yapılarının İzahı

Yukarıdaki misallerde de görüldüğü gibi genel ve özel manada nahiv konularıyla ilgili verilen bilgiler, belirli hadislerde veya konu başlıklarında dile getirilmektedir. Fakat metinlerin gramer yapısının çözümlenmesine yönelik açıklamalar hadislerin tamamına yayılmış bir izah metodudur. İ'raba dair değerlendirmelerin niteliği ve niceliği cümlenin yapısına göre değişmektedir. Bu manada şerhteki cümle tahlilleri kolaydan zora veya bilinen ve yaygın i'rabların izahından bilinmeyen ve tartışmalı cümle yapılarına doğru kategorize edildiği zaman; öğelerin i'rabı ile ilgili izahlar, farklı rivayetlere göre değişen i'rab çeşitleri, çeşitli taktirlere göre cümle tahlilleri ve istisnâî cümle yapılarının izahı başlıklarının öne çıktığı görülmektedir.

1) Öğelerin i'rabı ile ilgili izahlar

Şerhte metinlerin gramer tahlilinde izlenen en yaygın yöntem, kelimelerin cümle içindeki durumuna göre i'rabının tesbit edilmesidir. Aşağıda da belirtileceği

⁷¹² Gürânî, *el-Kevser*, IX, 42.

⁷¹³ Gürânî, *el-Kevser*, I, 130. "غير خزايا ولا ندامى" "Allah, sizleri utandırmasın ve pişman etmesin" hadisinde hâl olarak nasbelenmiştir. Bu rivayete göre "غير"ın i'rabında problem görülmezken hadisin bazı varyantlarında "خزايا" ve "ندامى" kelimeleri ma'rife olarak rivayet edilmiştir. Bu durumda izâfetle ma'rife olması düşünülen "غير"ın i'rabında değişiklik gündeme gelmektedir. Gürânî, bu rivayetlerdeki mudafun ileyh'in ma'rife olmasının "غير"ın önceki rivayete göre hâl olarak nasbelenmesinde bir değişikliğe yol açmayacağını belirtmiş ve bu durumla ilgili olarak yukarıdaki izahı zikretmiştir. Gürânî, a.g.y.

⁷¹⁴ Gürânî, *el-Kevser*, V, 302.

gibi tartışmalı cümle yapılarında detaylı izahlarda bulunan Gürânî, basit düzeydeki i'rablar üzerinde çok fazla durmamış fakat okuyucunun güçlük çekeceği cümle yapılarında metni anlamayı kolaylaştıracak düzeyde bilgi vermiştir. Mesela, Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'in Medine'ye gelişini anlatan "أن النبي صلى الله" haberindeki "أول" kelimesinin "نزل" fiilinden zarf olmasına binâen mansûb okunduğu;⁷¹⁵ yine Enes İbn Mâlik'den rivayet edilen "فصفت أنا واليتيم ورائه" haberindeki "واليتيم" kelimesinin atıf olması halinde merfû, mef'ûlü maah olması takdirinde de mansûb okunabileceği belirtilmiştir.⁷¹⁶ Bu örneklerde genel olarak kelimelerin i'raba göre okunuşları üzerinde durulmuştur. Ayrıca hareke yönünden bir değişiklik görülmeyen kelimelerin öge olarak cümle içindeki konumu hakkında bilgi verilmiştir. Mesela, Hz. Ali (r.a.)'nin "بعثني رسول الله" rivayetindeki "أنا" kelimesinin mansub zamir için te'kîd olduğu,⁷¹⁷ yine "اجعلوا في بيوتكم من صلاتكم" hadisindeki "من" harfinin ba'zıyet manasında olduğu ve buna göre "من صلاتكم" ifadesinin "اجعلوا" fiilinin mef'ûlü olduğu belirtilmiştir.⁷¹⁸

Hadis metinlerinin i'rabına dair izahların benzerlerine bab başlıklarında da rastlamaktayız.⁷¹⁹ Hadislerde belirli kelime veya cümlelerin i'rabı incelenirken bab başlıklarında cümleler bütün olarak tahlil edilmiştir. Bu da bab başlıklarının çoğunun kısa ifadelerden oluşmasıyla yakından ilgilidir. Mesela, Buhârî'nin *Salât* kitabındaki "باب النداء بالصلاة جامعة" başlığında *salât* kelimesinin "namazda hazır bulunun" takdiriyle, *câmiâ* kelimesinin de hâl olmasına binâen mansûb olduğu belirtilmiştir.⁷²⁰

Metinlerdeki ögelerin izahında dikkat çeken husulardan biri, konu başlıklarındaki cümle yapılarının bablardaki âyet ve hadislerin gramer yapısına uygun olarak incelenmesidir. Mesela "باب علامة حب الله" *Allah'ı sevmenin alâmetleri* başlığının i'rabında, babdaki âyet ve hadislerin gramer yapısını dikkate alan müellif,

⁷¹⁵ Gürânî, *el-Kevser*, I, 104. Bkz. Buhârî, İmân, 30.

⁷¹⁶ Gürânî, *el-Kevser*, II, 68. Buhârî, Salât, 20. Bazı rivayetlerde "أنا" kelimesinin bulunmadığını belirten Gürânî, bu rivayete göre mansûb okumanın gerektiğini zira zahir isimlerin muttasıl zamire (ت) atıf yapılmasını Basralı nahivcilerin caiz görmediklerini söylemiştir. Gürânî, A.g.y.

⁷¹⁷ Gürânî, *el-Kevser*, VI, 25. Bkz. Buhârî, Cihâd, 141.

⁷¹⁸ Gürânî, *el-Kevser*, II, 114. Bkz. Buhârî, Salât, 52.

⁷¹⁹ Bab başlıklarındaki gramer tahlilleri için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 94, 101, 113, 158; III, 120; IV, 441; XI, 72.

⁷²⁰ Gürânî, *el-Kevser*, III, 138.

i'rab açısından bab – hadis uyumuna şöyle vurgu yapmıştır: “Başlıktaki *hubb* kelimesinin lafzatullah’a izafesi masdarın mef’ûlüne izafesi kabilinden olup “kulun Rabb Teâlâ’yı sevmesi” anlamındadır. Şayet bu başlık masdarın fâiline izafesi olarak izah edilirse, babdaki " المرء مع من أحب " "إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله" hadisine uygun olmayacaktır.”⁷²¹ Gürânî "حب الله" terkiibini masdarın mef’ûlüne izafesi şeklinde izah ederken; babdaki âyet ve hadislerde de sevmek fiilinin fâilinin kul, mef’ûl’ünün de lafzatullah olmasını dikkate almıştır.

İ’raba dair verilen bilgiler hadisleri anlamaya yönelik dil tahlilleridir. Bu türdeki izahlarda fâil, mef’ûl ve hâl gibi öğelerin i’rabı, zamirlerin, ismi mevsûllerin ifade ettiği anlamlar hakkında bilgi verilmekte ayrıca metindeki öğeler tanıtılmaktadır.⁷²² İ’rab ile ilgili bu kısa izahlar *el-Câmiu’s-Sahîh*’i okuyanlara yardımcı olacak nitelikte açıklamalar olup klasik şerhlerde yaygın olarak görülen bir tahlîl yöntemidir. Rivayet farklılığına göre i’rabı değişen öğeler, tartışmalı nahiv konuları ve anlaşılması güç cümle yapıları daha geniş çerçevede ele alınmıştır.

2) Rivâyet farklılığına göre değişen i’rabların izahı

Cümle tahlillerindeki ikinci husus, rivayet farklılıklarına göre değişiklik gösteren i’rabların izahıdır.⁷²³ Mesela, Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem’in; " خذي أنت و بنيك ما يكفيك بالمعروف " Örfün (sana hak olarak) belirlediği ölçüde, oğlunla beraber kendine yetecek kadar al”⁷²⁴ hadisindeki "بنيك" kelimesi bir rivayette "وبنوك" şeklinde rivayet edilmiştir. Gürânî, "وبنيك" kelimesinin mef’ûlü maah olmasına binâen mansûb okunduğunu belirttikten sonra bir başka rivayetteki "وبنوك" kelimesinin i’rabını şu şekilde izah etmiştir; "وبنوك", munfasıl zamirle te’kîd edilen "خذي"nin içindeki müstetir "أنت" ye ma’tûftur. Bu türdeki atıflarda ikinci bir fiil takdir edilir. Bu durumda cümlenin açılımı " خذي أنت، وليأخذ بنوك " “Sen al, oğlun da alsın” şeklinde olur. Sâhibu’l-Keşşâf, "اسكن أنت وزوجك الجنة..." “**Sen ve eşin cennette oturun...**”⁷²⁵ âyetinde de bu takdirin bir benzerini zikretmiştir.⁷²⁶ Yine "ما من أحد أغير" "أغير" kelimesinin okunuşu ile ilgili iki farklı rivayetin olduğunu

⁷²¹ Gürânî, *el-Kevser*, IX, 508.

⁷²² Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 242; V, 79.

⁷²³ Konuyla ilgili örnekler için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 248; II, 68; III, 114-115; VI, 119.

⁷²⁴ Buhârî, Buyû, 95.

⁷²⁵ Bakara, 2\35.

⁷²⁶ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 460.

belirten müellif bunları şu şekilde açıklamıştır: "ما" harfi amel ettirilmezse a'gyâr kelimesi merfû okunur, leyse'nin ameliyle amel ettirilirse de mansûb okunur."⁷²⁷

Rivayetlere bağlı olarak farklı okuyuşların ortaya çıktığı gramer tahlillerinin bir kısmında Gürânî, nahiv açısından daha uygun bulduğu i'rabları tercih etmiştir.⁷²⁸ Mesela, " جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من أهل نجد ثائر الرأس " hadisinde, *sâir* kelimesinin sıfat olması durumunda merfû, hâl olması halinde mansûb okunabileceğini ve her iki okuyuşun da meşhur rivayetler olduğunu belirten Gürânî, hâl ile ilgili i'rabı tercih etmiştir.⁷²⁹

Yine bir haberdeki "إذا" edâtından sonraki "يحلف" fiilinin mansûb mu, merfû mu okunacağı tartışmalıdır. Gürânî fiilin merfû' olarak i'rab edilmesini tercih etmiş ve konuyla ilgili şu hususları dile getirmiştir; "Şârihlerin çoğu "يحلف" fiilini mansûb olarak kaydetmiştir, fakat doğrusu merfû' okunmasıdır. Çünkü "إن"ın nasbelemesinin şartı, kendisinden sonraki fiilin öncesine dayanmaması ve manasının da istikbâl olmasıdır. Hâlbuki burada "يحلف" fiili ile murad, şimdiki zamandır."⁷³⁰ Gürânî, "إن"ın amel şartlarının tam gerçekleşmediğini dikkate alarak, "يحلف"nün merfû' okunmasını tercih etmiştir.

3) Çeşitli takdirlere göre cümle tahlilleri

Dil tahlillerindeki bir diğer husus, hazfedilen veya mukadder olan ifadelerin tesbiti meselesidir. Arapça'da metinlerin kısaltılması veya daha başka sebeblere bağlı olarak bazı öğeler cümle içinde zikredilmemektedir. Şerhte hadislerin muhtevâsının daha sağlıklı anlaşılması için metinde zikredilmeyen veya hazfedilen öğeler tesbit edilmeye çalışılmıştır.⁷³¹ Mesela Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'in vedâ hutbesinde irâd ettiği " ... فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم بينكم حرام " "Muhakkak kanlarınız, mallarınız ve ırzınız birbirinize haramdır..."⁷³² hadisinde Gürânî; kan, mal ve ırz kelimelerinin her birine farklı mudâf takdîr ederek şöyle izah etmiştir: "birbirinizin

⁷²⁷ Gürânî, *el-Kevser*, III, 138.

⁷²⁸ Gürânî, *el-Kevser*, I, 265; II, 151.

⁷²⁹ Gürânî, *el-Kevser*, I, 114. Gürânî, sıfat yerine hâl i'rabını tercih ederken "sâir"ın mevsuf olmasını dikkate almıştır. Gürânî, a.g.y.

⁷³⁰ Gürânî, *el-Kevser*, V, 62. Ayrıca bkz. Gürânî, *el-Kevser*, XI, 85.

⁷³¹ Gürânî, *el-Kevser*, I, 137, 160, 250, 193, 263, 266, 407, 419; II, 51, 175, 412; III, 140, 439; IV, 11, 473; VI, 226, 233, 261, 437.

⁷³² Buhârî, İlim, 9.

kanlarını akıtmanız, (haksız yere) mallarını almanız, ırz ve namusunu kötölemeniz haramdır...⁷³³

Ayrıca cümlelerin i'rabı açıklanırken zaman zaman gramere uygun takdirler hakkında bilgi verilmiştir. Mesela "إن تطعنوا في إمارته فقد كنتم تطعنون في إماره أبيه من قبله..." hadisinde şartın cevabında mâzî fiil bulunmaktadır. Gürânî, şartın cevabında mâzî fiil kullanılmasının gramere uygun olmadığını, bundan dolayı farklı bir cevabın takdir edilmesi gerektiğini belirtmiş ve hadisin manasına uygun olarak cevabı "فلا اعتبار" "Sana yıldızın doğduğu zamanda geleceğim" sözünü buna delil göstermiştir.⁷³⁴

Yine bir rivayetteki "مقدم الحجاج البصرة" cümlesinin tahlilinde Gürânî, ism-i zaman'ların amel etmediğini dile getirerek Basra'nın masdar olan *makdem* ile mansûb olduğunu ve cümlenin doğru bir şekilde anlaşılması için harici bir zaman ifadesinin takdirinin gerekli olduğunu söylemiştir. Bu takdiri de "زمن قدمه" şeklinde açıklamış, "أتيك خفوق النجم", "Sana yıldızın doğduğu zamanda geleceğim" sözünü buna delil göstermiştir.⁷³⁵

Ayrıca bir kelime veya cümle bazen birkaç farklı şekilde i'rab edilebilmektedir. Özellikle anlaşılması güç metinlerde, aynı cümlenin farklı takdirleri dikkate alınarak birkaç çeşit i'rab üzerinde durulmuştur. Bu manada Hz. Âişe'nin "هو" ifadesi ve bir başka hadisteki "قليل ما هم" cümlelerinin gramer açısından farklı şekillerde izahı konuyla ilgili misallerden birkaçıdır.⁷³⁶

4) İstisnâî cümle yapılarında gramer tahlilleri

Arapça gramer kurallarının en önemli özelliklerinden biri de, nadir kullanılan ve bazı durumlarda başvuru istisnâî cümle yapılarıdır. Şerhte istisnâî gramer kurallarıyla ilgili yeri geldikçe açıklama yapılmıştır.⁷³⁷ Hatta bu değerlendirmeler genelde âyet veya şiirle desteklenmiştir. Mesela, "لا يصلي أحدكم في الثوب الواحد ليس على" "Sizden biri bir tek elbise içinde, omuzlarında (o elbiseden) bir şey

⁷³³ Gürânî, *el-Kevser*, I, 160.

⁷³⁴ Gürânî, *el-Kevser*, XI, 87. Bkz. Buhârî, *Ahkâm*, 33.

⁷³⁵ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 318. Hadis için bkz. Buhârî, *Savm*, 61.

⁷³⁶ Gürânî, *el-Kevser*, V, 78.

⁷³⁷ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 191, 419.

bulunmadığı halde namaz kılmasın⁷³⁸ hadisinde "لا" den sonraki "يُصلي" yâ ile rivayet edilmiştir. İbnü'l-Esîr yâ'nin düşmemesini dikkate alarak "لا"nin nefiy olduğunu dile getirmiştir. Fakat Gürânî, İbnü'l-Esîr'in değerlendimesini kabul etmemiş ve nehiy edâtı olan "لا" ile beraber yâ'nin düşmemesini istisnâî bir durum olarak değerlendirmiştir. Çünkü Araplardan bazıları cezmedici edatlarla beraber "ي"yi hazfetmemişlerdir. Bunun örneklerinden biri, Kunbul'un İbn Kesîr'den yâ ile rivayet ettiği "من يتق ويصبر" âyeti⁷³⁹, bir diğeri de "ألم يأتيك والأنباء تتم ي" şiiridir.⁷⁴⁰ Bu şiirde de cezmedici "لم"den sonraki "يأتيك" fiilinden yâ düşmemiştir. Hadiste de "لا" nehiy edâtı olmasına rağmen, istisnâî olarak "يُصلي"den yâ düşmemiştir.

Edât, bağlaç ve harflerin yanı sıra cümle içinde öğelerin yapısıyla ilgili istisnâî durumlar da izah edilmektedir.⁷⁴¹ Mesela, "Bağış" "نعم المنيحة اللقحة الصفي منحة" "Bağış olarak verilen sağlam hayvanlar ne güzel bağıştır"⁷⁴² hadisinde medih fiili olan "نعم" nin fâili ve temyîzi beraber zikredilmiştir. Hâlbuki fâili zahir olan medih fiillerinde genel görüşe göre temyîzin zikredilmesine gerek yoktur.⁷⁴³ Gürânî, Zemahşerî'ye atıfla, "فنعم الزاد زاد أبيك زادا" "*Azık olarak babanın azığı ne güzel azıktır*" şiirini bu kullanım için örnek göstermiştir.⁷⁴⁴

Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi Gürânî, istisnâî cümle yapılarında görüşlerini âyet veya şiirle desteklemektedir. Âyet ve şiirler özellikle gramer kurallarının izahında en fazla yararlanılan kaynaklardır.⁷⁴⁵ Öte yandan bazı yerlerde nahiv kitaplarındaki meşhûr örnekler veya hadislerle istişhâd edildiğini görmek mümkündür. Mesela, "كن نساء المؤمنات" rivayetindeki *nisâ* kelimesinin bedel olarak merfû okunması "فسقوا الناس حولهم";⁷⁴⁶ "يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار" hadisindeki "الناس" kelimesinin zamirden bedel olması da "أكلوني البراغيث" örneği ile

⁷³⁸ Buhârî, Salât, 5. İbnü'l-Esîr, "لا يصلي" nin i'rabını şöyle açıklamıştır; "يُصلي" fiili "ي" ile rivayet edilmiştir. Buna göre "لا"nin nefiy olması gerekir. Zira cezmedici olan "لا" nin illetli fiillerdeki alemeti sondaki "ي"nin düşmesidir."

⁷³⁹ Yûsuf, 12/90.

⁷⁴⁰ Gürânî, *el-Kevser*, II, 40-41. Konuyla ilgili başka örnekler için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, II, 274.

⁷⁴¹ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 138.

⁷⁴² Buhârî, Hibe, 35.

⁷⁴³ Bkz. İbn Mâlik, *Şevâhidü't-Tevdîh ve't-Tashîh li Müşkilâti'l-Câmi'i's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, Beyrut, trs., s. 107.

⁷⁴⁴ Gürânî, *el-Kevser*, V, 247; İbn Hacer, bu şiiri Ebu'l-Bekâ'dan nakletmiştir. İbn Hacer, *Feth*, V, 288. Bkz. Aynî, *Umde*, XI, 92.

⁷⁴⁵ Âyetlerin delil gösterildiği yerler için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, V, 79; VI, 29. Nahivde şiir ile istişhâd için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 64; II, 274.

⁷⁴⁶ Gürânî, *el-Kevser*, II, 244; Hadisler için bkz. Buhârî, *Mevâkîtu's-Salât*, 16, 27.

izah edilmiştir.⁷⁴⁷ Hadisler, nahiv konularının izahında çok fazla kullanılmamaktadır. Fakat Gürânî öğelerin i'rabına dair değerlendirmelerini zaman zaman farklı varyantlardaki ziyâdelerle desteklemiştir.⁷⁴⁸ Bu da istişhâd yönteminde kullanılan malzeme açısından farklılık ve çeşitlilik oluşturmuştur.

Buraya kadar ele aldığımız konularda i'râba dayalı gramer kurallarının izahında izlenen metod tanıtılmaya çalışıldı. Ancak Gürânî, ihtilaflı cümle yapılarında uzun tartışmalara yer vermekte ve kendisinden önceki şârihlerin değerlendirmelerine ciddî itirazlar yöneltmektedir.

b. Gramerde Bazı Şârihlere Tenkidler

Şerhteki dil tahlillerinin en önemli taraflarından biri de, anlaşılması güç ve birkaç farklı açıdan i'rab edilebilen kelime ve cümlelerdeki nahiv tartışmalarıdır. Nahiv konularında diğer şârihlere yöneltilen tenkidler, şerhte en önemli hatta en orijinal izahların bulunduğu konular arasında sayılabilir. Zira birçok yerde kendisinden önceki şârihlerin özellikle İbn Hacer'in değerlendirmelerini özetlemekle yetinen Gürânî, Buhârî metinlerin gramer açısından tetkikinde kendine özgü bir üslûb sergilemiştir.

Tenkidlerde İbn Mâlik (672/1274) başta olmak üzere, Buhârî şârihlerine ciddî itirazların yöneltildiği görülmektedir. Nahiv tartışmalarında İbn Mâlik'e yöneltilen tenkidler önem arz etmektedir. Zira İbn Mâlik'in Buhârî rivayetlerindeki gramer problemlerinin çözümüne ilişkin telif ettiği *Şevâhidü't-Tevdîh ve't-Tashîh li Müşkilâti'l-Câmi'i's-Sahîh* adlı eseri alanında yazılan ender çalışmalardan biridir.⁷⁴⁹ Ayrıca İbn Mâlik'in nahivde otorite olması da Gürânî'nin tenkidlerinin önemini bir kat daha artırmaktadır.

el-Kevseru'l-Cârî'de İbn Mâlik'in değerlendirmelerinin bir kısmı olumlu bir bakış açısıyla nakledilmiş, bir kısmı da tenkid edilmiştir.⁷⁵⁰ Mesela, *والمرأة والحصار...*"

⁷⁴⁷ Gürânî, *el-Kevser*, III, 120. Nahiv kitaplarındaki meşhur örneklerle ilgili izahlar için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 64.

⁷⁴⁸ Gürânî, *el-Kevser*, I, 104.

⁷⁴⁹ İbn Mâlik'in eseri M. Fuad Abdulbâki'nin tahkik ve ta'likiyle Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından neşredilmiştir.

⁷⁵⁰ İbn Mâlik'e itirazlar için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 42, 98; V, 314; VI, 178; IX, 467; XI, 8.

"يمرون" haberinde "يمرون من ورائها"⁷⁵¹ "...Kadın ve eşek sütrenin arkasından geçiyordu" fiili, cemî' müzekker sîgası ile rivayet edilmiştir. Fakat müzekker ve âkilller için kullanılan zamirin, müennes ve gayr-ı âkil kelimelere râci' olması kural dışı bir durumdur. İbn Mâlik problemi takdîr yoluyla çözmeye çalışmıştır. Ona göre, cümle başındaki kadın ve eşek sözcükleriyle beraber râkib kelimesi de bulunmaktadır. Fakat hayvanın zikredilmesinden dolayı binekli hayvan anlamındaki "râkib" hazfedilmiştir. Zamir de mahzûf "râkib"e itibar edilerek cemî' müzekker sîgasında kullanılmıştır.⁷⁵² Dolayısıyla râkib'e itibar edilerek kullanılan cemî' müzekker zamirin, müennes ve gayri âkilleri ifade ettiği zannedilmiştir. Ancak İbn Mâlik "râkib" takdîriyle zamirin kural dışı kullanılmasındaki problemi vuzûhâ kavuşturmuştur.

Gürânî, İbn Mâlik'in açıklamasındaki takdîri yetersiz bulmaktadır. Ona göre, eşeklerin geçmesi binekli olduklarını anlamına gelmez. Bilakis Hz. Âişe'nin hadisi namaz kılanların önlerinden geçen eşeklerin üzerinde insan bulunmadığını göstermektedir. Şöyle ki, Hz. Âişe'ye "Kadın ve eşekler namazı bozar" diye bir uyarı yapınca o: *bizi eşek ve köpekle denk mi? tutuyorsunuz ne kötü bir anlayış!*" demiştir.⁷⁵³

Gürânî "يمرون" fiilinde cemî' müzekker vâv'ının kullanılmasıyla ilgili birkaç ihtimal üzerinde durmaktadır; birincisi buradaki cemî' sîgası, çoğulun en azının iki olduğunu söyleyenlerin görüşlerine göre söylenilmiş olabilir. İkincisi, "سنون" ve "أرضون" kelimelerinde olduğu gibi, Arapça'da nun'la beraber vav bazen şâz olarak kullanılmaktadır. Üçüncüsü de problem râvi tasarrufundan kaynaklanabilir. Zira bir başka rivayette "الناس والدواب يمرون" "insanlar ve hayvanlar geçiyordu" şeklinde zikredilmiştir. Buna göre "الناس" lafzı yukarıdaki haberde hazfedilmiş olabilir. Gürânî'ye göre en-Nâs kelimesi burada bulursa, cemî' müzekker sigasının tağlîb yoluyla kullanıldığı söylenebilirdi.⁷⁵⁴ Sonuç olarak Gürânî, İbn Mâlik'in *râkib* kelimesini takdîr ederek ulaştığı çözümü kabul etmemiştir. Ona göre iki sayısını çoğul kabul edenlerin görüşü dikkate alınır, burada kural dışı bir kullanım söz

⁷⁵¹ Buhârî, Salât, 93.

⁷⁵² Bkz. İbn Mâlik, *Şevâhid*, s. 93.

⁷⁵³ Gürânî, *el-Kevser*, II, 177. Hz. Âişe rivayeti için bkz. Buhârî, Salât, 108.

⁷⁵⁴ Gürânî, *el-Kevser*, II, 177.

konusu değildir. Öte yandan şâz bir kullanım söz konusu olabileceği gibi problem râvi tasarrufuyla bağlantılı olabilir.

Bazı yerlerde de Gürânî, İbn Mâlik'in i'rab ile ilgili tesbitlerini tenkid etmektedir. Mesela, *Namaz* bölümünde nakledilen "أرأيتم لو أن نهرا بباب أحدكم يغتسل فيه كل يوم خمسا ما تقول: ذلك يبقي من درنه قالوا: لا يبقي من درنه شيئا..." "Görüşünüzü söyleyin: Sizden birinin kapısı önünde bir nehir olsa, her günde beş defa onda yıkansa ne dersiniz? Bu (temizlik) onun kirinden bir şey bırakır mı? buyurdu. Sahâbîler: "Hayır, bu onun kirinden hiçbir şey bırakmaz" dediler"⁷⁵⁵ hadisindeki "تقول" fiilinin manası hakkında İbn Mâlik şunları söylemektedir: "تقول" fiili "zan" anlamındadır. Çünkü muzâri ve muhâtab sîğasındaki "تقول" fiili istifhâma bitişirse, "zan" manasını ifade eder. Bu takdire binâen "ذلك" kavlı'nın birinci mef'ûlü, "بيوت"de ikinci mef'ûlüdür. Mâ'ül-istifhâmiyye'de "بيوت"nin mef'ûlüdür.⁷⁵⁶

Gürânî, İbn Mâlik'in açıklamasını zorlama olarak değerlendirir. Ve şöyle der: "Fazla uzatmaya gerek yok, buradaki "تقول" fiili söz anlamındadır. Zira sahâbîler, Rasûlullah'ın "ما تقول" "ne dersiniz?" sorusuna "لا يبقي" diyerek cevap vermişlerdir. "قالوا: لا يبقي من درنه" ifadesi "ne sanırsınız" anlamında olsaydı, bu soruya "قالوا: لا يبقي من درنه" şeklinde bir cevap uygun olmazdı."⁷⁵⁷ Gürânî'ye göre, *kavl*'i *zân* manasında ele alan İbn Mâlik'in görüşü soru – cevap arasında insacâma uygun değildir.

Nahiv tartışmalarında önemli ölçüde tenkid edilen Buhârî şârihlerinden ilk sırada Kirmânî gelmektedir. Kirmânî, özellikle farklı ihtimalleri dile getirdiği gramer tahlillerinde sık sık tenkid edilmektedir.⁷⁵⁸ Mesela, Kirmânî "والله ما أدري وأنا رسول الله ما" "والله ما أدري وأنا رسول الله ما" "ما يفعل" cümlesindeki "ما" nin mevsûl ve istifham olabileceğini söylemiştir.⁷⁵⁹ Ancak Gürânî, "ما" harfinin mevsûl veya mevsûf olmasının mümkün olduğunu fakat istifhâm olarak kullanılması için bir gerekçe bulunmadığını belirtmiştir.⁷⁶⁰

⁷⁵⁵ Buhârî, *Mevâkîtu's-Salât*, 6.

⁷⁵⁶ Gürânî, *el-Kevser*, II, 207; krş. İbn Mâlik, *Şevâhid*, s. 92.

⁷⁵⁷ Gürânî, *el-Kevser*, II, 207.

⁷⁵⁸ Kirmânî'ye tenkidler için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 83, 114, 178, 318; II, 46, 245; III, 283, 439; V, 302; VI, 437.

⁷⁵⁹ Kirmânî, VII, 50.

⁷⁶⁰ Gürânî, *el-Kevser*, III, 283.

Kirmânî'nin nahiv konusundaki değerlendirmelerine olumlu yaklaşan Aynî de zaman zaman Gürânî'nin tenkidlerine maruz kalmaktadır. Mesela Kirmânî ve Aynî, " ما بقي أحد أعلم به مني " hadisindeki "أعلم" kelimesinin hal olabileceğini söylemişlerdir.⁷⁶¹ Gürânî'ye göre, cümle içinde öğeler dikkate alındığı zaman bu kelime ancak "أحد" kelimesinden hâl olabilir. Gramer kuralı olarak zü'l-hâl'in ma'rife olması şarttır. Fakat burada "أحد" nekradır. Öte yandan zü'l-hâl'in nekra olması durumunda, hâl'in zü'l-hâle takdimi gerekir ki, burada takdim de söz konusu değildir.⁷⁶² Bu durumda "أعلم" fiilinin "أحد" kelimesinden hâl olması mümkün değildir. Gürânî "أعلم" kelimesinin hâl olması için zü'l-hâl'in ma'rife olması veya nekra olması durumunda da te'hîr edilmesi gerektiğini dile getirerek şârihlerin açıklamasını tenkid etmiştir. Fakat Kirmânî ve Aynî'ye yöneltilen itirazın gerekçeleri yetersizdir. Zira nahiv kuralı olarak, umûmî manadaki zü'l-hâl'in te'hiri şart değildir.⁷⁶³ Burada da nefiyden sonraki "أحد" nekra olduğu için umûm manasındadır. Dolayısıyla zü'l-hâl olan "أحد" in te'hiri gerekli değildir. Bu da Kirmânî ve Aynî'nin açıklamasının doğru, Gürânî'nin itirazının geçersiz olduğunu göstermektedir.

Yine " لا " ⁷⁶⁴ "ولا والله ما رأينا رجلا منهم قط يسألکم عن الذي أنزل علیکم " hadisindeki harfinin zâid veya te'kîd olabileceğini söyleyen Kirmânî ve Aynî, ihtimâle dayalı açıklamalarından dolayı Gürânî tarafından tenkid edilmişlerdir. Ayrıca bu iki şârih, te'kîd ile kelâmın öncesinin veya sonrasının kuvvetlendirilmiş olabileceğini söylemişlerdir.⁷⁶⁵ Gürânî şârihlerin bu açıklamasının da hatalı olduğu kanaatindedir. Ona göre burada te'kîd önceki cümleyi kuvvetlendirmektedir. Te'kîdin kendisinden sonrasını kuvvetlendirmesi ise, şu iki âyete benzer yerlerde söz konusu olabilir. Bunlar, "فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم" ve "لا أقسم بهذا البلد" ⁷⁶⁶ âyetleridir.

Gürânî'nin cümle tahlillerinde tenkid ettiği bir diğer şârih yanında okuduğu hatta Buhârî icâzetini aldığı hocası İbn Hacer'dir.⁷⁶⁷ Mesela, İbn Ömer (r.a.)'in "إنا لا " "Biz içlerinde suretler bulunan kiliselerinize, o

⁷⁶¹ Kirmânî, III, 98,99; Aynî, *Umde*, III, 66; İbn Hacer burada konuyla ilgili herhangi bir açıklama zikretmemiştir. İbn Hacer, *Feth*, I, 423.

⁷⁶² Gürânî, *el-Kevser*, I, 398-399. Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, II, 57.

⁷⁶³ İbn Hişâm el-Ensârî, *Şerhu Katru'n-Nedâ ve Bellü's-Sadâ*, 1. Bs. Beyrut, 1990, 157.

⁷⁶⁴ Buhârî, *Şehâdât*, 29.

⁷⁶⁵ Kirmânî, XI, 154, 178.

⁷⁶⁶ Gürânî, *el-Kevser*, V, 295. Ayetler için bkz. Beled, 90/1; Nisâ, 4/65.

⁷⁶⁷ İbn Hacer'e tenkidler için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 105; II, 462; V, 302; VI, 245.

timsallerden dolayı girmeyiz”⁷⁶⁸ sözündeki "فيها"de bulunan zamirin merci'i konusunda İbn Hacer şöyle tenkid edilmiştir: “Buradaki "ها" zamiri timsâl'e râcî'dir. Bazıları zamirin *kenâis*"e râcî' olduğunu söylemişlerdir. Usaylî'nin vâv ile rivayeti müstesnâ, böyle bir değerlendirme cümle yapısına uygun değildir.” Gürânî'nin bazıları diyerek tenkid ettiği şârih İbn Hacer'dir. İbn Hacer, zamirin *kenâis* kelimesine râcî olduğunu şöyle açıklamıştır: "الصور" bedel olmasına binân cerrâ ile okunabilir. Usaylî'nin "والصور" şeklindeki rivayeti de bu i'rabı desteklemektedir.⁷⁶⁹ Gürânî'ye göre bedel şeklindeki i'rab, *timsâl* ve *suver* kelimelerinin anlamına uygun değildir.⁷⁷⁰

Gürânî'nin cümle tahlillerindeki tenkidleri yukarıda sayılan Buhârî şârihleri ile sınırlı değildir. Zira şerhte zaman zaman Zemahşerî ve İbnü'l-Esîr gibi lugat konusunda yetkin olan âlimlere ve Hattâbî, İbn Battal, Kâdî İyâd, Nevevî ve Tîbî gibi şârihlere itirazlar görmek mümkündür.⁷⁷¹

Şerhte görülen dil tahlillerinin kısa bir değerlendirmesini yapacak olursak; genel manada hadislerin i'rabının izah edildiği ve rivayet farklılıklarına göre anlamı değişen cümlelerin i'rabının açıklanmasına da ehemmiyet verildiği söylenebilir. Zaman zaman metinlerde vârid olan edat, bağlaç ve harflerin ilk vârid olduğu yerlerde genel manada tanıtıcı bilgi verilmiş bazen de müptedâ, haber, fâil, mef'ûl, hâl ve temyîz gibi konuların incelikleri üzerinde durulmuştur. Metinde bulunmayan ancak hadislerin doğru anlaşılması için izahı gerekli olan mahzûf veya mukadder ifadeler tesbit edilmiş ve istisnâî cümle yapıları gramer kuralları dikkate alınarak tahlîh edilmiştir. Gramer yapısı tartışmalı cümle yapılarında İbn Mâlik başta olmak üzere, Kirmânî ve Aynî'ye ciddî tenkidler yöneltilmiştir. Bunların bir kısmında müellifin kendine özgü değerlendirmelerinin bulunması dil konusundaki yetkinliğini göstermektedir. Fakat tenkidlerin tamamının doğru ve yerinde olduğu söylenemez. Zira bazı yerlerde Gürânî'nin kuralları hatalı kullandığı görülmektedir. Tenkidlerde âyetlerden ve arap şiirlerinden önemli ölçüde istifâde edilmiş, hatta zaman zaman nahiv kitaplarındaki meşhur örneklerle istişhâd edilmiştir. Öte yandan gramer

⁷⁶⁸ Buhârî, Salât, 54.

⁷⁶⁹ İbn Hacer, *Feth*, I, 633.

⁷⁷⁰ Gürânî, *el-Kevser*, II, 116.

⁷⁷¹ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 242, II, 40; III, 78, 279; IX, 42; X, 26.

konusunda Kirmânî ve diğer şârihlere yöneltilen tenkidler, şerhin hacmine kıyasla değerlendirildiği zaman mutavassıt hacimdeki eserin boyutlarını aştığı söylenebileceği gibi, bazı yerlerde gramer tahlililerinin muhtevâ tahlillerinin önüne geçmesi, şerh edebiyatının prensiblerine de uygun değildir. Yukarıda örnek olarak zikredilen İbn Mâlik'e itirazlardaki nahiv tartışmaları bu husustaki birkaç misalden biridir.

3. Teşbîh, Mecâz ve Kinâye ile İlgili Açıklamalar

Metin tahlilinin üçüncü aşaması, hadislerdeki mecâz ve kinâye manaların tesbiti ile teşbîh ifâdelerinin değerlendirilmesinden oluşmaktadır. Yukarıda kelime izahı ve cümle tahlili konularında hakîkî anlamların tesbitine yönelik açıklamalar incelendi. Ancak hem kelime hem de cümle bazen mecâz ve kinâye yoluyla farklı bir anlamı ifade etmek için kullanılmaktadır. Şârihler hadislerdeki teşbîh, mecâz ve kinâye yolu üzere vârid olan ifadeleri belâgat ilminin kurallarını dikkate alarak değerlendirmektedirler. Hadislerdeki belâgata dair unsurlar teşbîh, mecâz ve kinâye ile sınırlı değildir.⁷⁷² Fakat şerhteki açıklamaların çoğunluğunun beyân ilminin konuları olan teşbîh, mecâz ve kinâye ile ilgili olmasından dolayı belâgata dair açıklamalar, bu üç konu esas alınarak incelenecektir.⁷⁷³

Teşbîh ıstılahta, aralarında münâsebet bulunan iki şeyden birinin diğerine benzetilmesi anlamındadır. Teşbîhin ögeleri, keyfiyeti ve tarafları açısından birçok çeşitleri bulunmaktadır. *el-Kevseru'l-Cârî'*de benzetme ifadelerinin yer aldığı hadislerde müşebbeh, müşebbeh bih ve vechü'ş-şebeh gibi teşbîh ögeleri tanıtılmış⁷⁷⁴ ayrıca müşebbeh ve müşebbeh bih'in keyfiyeti hasebiyle soyutun somuta benzetilmesi gibi detaylar hakkında bilgi verilmiştir.⁷⁷⁵ Öte yandan benzetme çeşitleri olarak bilinen teşbîh-i belîğ ve mefrûk türündeki teşbîhler de yeri geldikçe tanıtılmıştır.⁷⁷⁶ Mesela, sütreyi anlatan bir hadiste “Sizden biri, kendisini (gelip

⁷⁷² Belâgat ilmi meânî, beyân ve bedî' olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. Yukarıda zikredilen teşbîh, mecâz ve kinâye konuları beyân ilminin konuları arasındadır.

⁷⁷³ Yukarıda da belirtildiği gibi şerhte belâgata dair açıklamalar yalnızca teşbîh, mecâz ve kinâye ile sınırlı değildir. Ayrıca mübâlağa, kasr, kalb, tecrîd ve iltifât gibi belâgatın çeşitli konularına temas edilmiş metinlerin cümle yapısı bunlara göre izah edilmiştir. Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 195, 223; II, 85, 135; III, 78; V, 282; VI, 127; X, 163.

⁷⁷⁴ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 160; II, 323; IV, 248, 396.

⁷⁷⁵ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 128; II, 203; IV, 396-397; VI, 173.

⁷⁷⁶ Gürânî, *el-Kevser*, I, 389; I, 276; IV, 396.

geçen) insanlardan koruyacak bir şeye karşı namaza durur da sonra önünden biri geçmek isterse, onu engellesin. Dinlemez dayatırsa onunla dövüşsün. Çünkü o ancak bir şeytandır” buyrulmuştur.⁷⁷⁷ Gürânî, müdâhaleye rağmen ısrarla musallî ile sütrenin arasından geçmek isteyen kimsenin şeytan olarak nitelenmesinde benzetme edâtının hazfedildiğini ve bu ifadenin teşbîhi belîğ kabilinden olduğunu belirtmiş ve hadisin manasını şöyle izah etmiştir: “Şeytanın hilkatî şer üzeredir. Dalâlette ısrar eden ve hakka rücû’ etmeyen şeytan gibi olmuştur.⁷⁷⁸ Bundan dolayı şeytan olarak vasıflanmıştır.

Ayrıca bazı hadislerin şerhinde teşbîhin bütün yönleri izah edilmiştir. Mesela, bir hadiste cömert ile cimrînin hali, üzerlerinde demirden bir cübbe bulunun iki adama benzetilmiş, cömerdin infak ettikçe elbisesinin genişlediği, cimrinin de infak etmek istedikçe elbisenin daraldığı teşbîh yoluyla anlatılmıştır.⁷⁷⁹ Gürânî hadisteki teşbîhi şu şekilde izah etmiştir: “Burada soyut bir durum daima gördüğümüz somut bir hale benzetilerek açıklanmıştır. Cömert ve cimrinin durumunu açıklamak için zikredilen bu iki farklı temsildeki benzerlik yönü, hayır (ve sevab) cinsinden olan amellerin infâk edende çoğalması, cimride azalması hatta yok olmasıdır. Daha doğrusu, infâk edenin uhrevî amelleri kolay işlediği ve bu amellerinin arttığı; diğer taraftan cimrinin de hayır amellerini işleyemediği ve bu cinsten hiçbir amelinin bulunmadığı anlaşılmaktadır. Ve yine hadisteki temsil ile îmânın cimrinin göğsünü ferahlatmadığına işaret edilmiştir.⁷⁸⁰

Teşbîh konusundaki önemli meselelerden biri de müşebbeh bih’in benzetme yönü itibariyle müşebbeh’den daha kuvvetli olmasıdır. Zaman zaman müşebbeh kendisinden daha zayıf bir şeye benzetilmekte, bu durumda teşbîhin izahı zorlaşmaktadır. Teşbîhin yedi kısımdan oluştuğunu belirten Gürânî, özellikle müşebbeh bih’in daha kuvvetli olmasının yalnızca nâkısın kâmile benzetilmesiyle ilgili teşbîhlerde geçerli olduğuna dikkat çekmekte ve konuyla ilgili değerlendirmelerinde şu hususları dile getirmektedir; Gizli olanın meşhura benzetilmesinde müşebbeh bih’in benzetme yönü itibariyle daha kuvvetli olması şart

⁷⁷⁷ Buhârî, Salât, 100.

⁷⁷⁸ Gürânî, *el-Kevser*, II, 186.

⁷⁷⁹ Hadis için bkz. Buhârî, Zekat, 28.

⁷⁸⁰ Gürânî, *el-Kevser*, III, 441-442. Teşbîhle ilgili örnekler için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 181.

değildir, bilakis meşhur olması yeterlidir.⁷⁸¹ Müellifin değerlendirmesinden anlaşılan, gizli olan şeylerin hükmü bilinmediği için bilinen ve meşhûr olan bir şeye benzetilerek açıklanmaktadır. Mesela, “Kanlarınız, mallarınız, ırzlarınız, şu beldenizde, şu ayınızda, şu gününüzün haramlığı gibi birbinize haramdır...”⁷⁸² hadisinde kan, mal ve ırzın haramlığı; beldenin, ayın ve günün haramlığına benzetilmiştir. Halbuki müşebbeh olan kan, mal ve ırzın korunmasındaki haramlık müşebbeh bih’in haramlığından daha kuvvetlidir. Gürânî, müşebbehteki benzetme yönünün daha kuvvetli olmasını şöyle açıklamıştır: “Burada müşebbehin haramlık olarak daha kuvvetli olması teşbîhe zarar vermez. Zira teşbîh, nâkısın kâmile benzetilmesi değil, bilâkis gizli olanın meşhur ile açıklanması kabilindedir. Câhiliyye toplumunda mezkûr hususların haramlığı; kan, mal ve ırzın ihlalindeki haramlığa nisbetle daha meşhurdur.”⁷⁸³ Diğer bir ifade ile haramlık itibariyle daha kuvvetli olan kan, mal ve ırzın ihlâli, toplum tarafından bilinen ve meşhur olan mezkûr hususlara benzetilerek anlatılmıştır.

Şerhte belâgatın önemli konuları arasında yer alan mecâz ve kinâye ile ilgili izahlar, teşbîhe dair açıklamalardan geri kalmayacak düzeydedir. Kelâmın hakîkî manası dışında kullanılması genel olarak mecâz ve kinâye gibi tabirlerle ifade edilmektedir. Ancak ıstılahta mecâz, istiâre ve kinâye hem kavram olarak hem de kullanım açısından birbirinden farklıdır. Gürânî *ed-Düreru'l-Levâmi*’ adlı usûl-ü fıkıh eserinde, mecâz ve kinâyeyi birbirinden farklı ele almanın daha uygun olduğunu dile getirmiştir.⁷⁸⁴ Bu ayrımı dikkate alarak burada öncelikle mecâz ve mecâzın bir bölümü olan istiâre ile ilgili değerlendirmeleri daha sonra da kinâye ile ilgili açıklamalar üzerinde duracağız.

Kısaca kelâmın hakîkî manasının dışında kullanılması anlamında olan mecâz kendi içinde mecâz-ı mürsel ve istiâre olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Kelâmın hakîkî manasının dışında kullanılmasında bir benzerlik dikkate alınmışsa istiâre, benzerlikten başka bir alâka söz konusu ise, bunlara da mecâz-ı mürsel

⁷⁸¹ Gürânî, *el-Kevser*, I, 136.

⁷⁸² Buhârî, *İlim*, 9

⁷⁸³ Gürânî, *el-Kevser*, I, 160. İbn Hacer teşbîhin kısımları ile ilgili Gürânî’nin ortaya koyduğu şekilde bir açıklamaya yer vermemiştir. O burada şeriatin takrîrinden önce muhatabların alışa geldikleri şeylere nisbetle bir benzetme yapıldığını belirtmiştir. İbn Hacer, *Feth*, I, 191.

⁷⁸⁴ Gürânî, *ed-Düreru'l-Levâmi*, s. 217.

denilmektedir. Hakîkî ve mecâzî anlam arasındaki bağlantılar ile ilgili olarak Gürânî, *ed-Düreru'l-Levâmi*'de on dört farklı alâkayı zikretmiş ve bazılarının bu adedi yirmi beşe kadar çıkardıklarını söylemiştir.⁷⁸⁵ *el-Kevseru'l-Cârî*'de de mecâz-ı mürsel kabîlinden olan ifadeler açıklanırken, hakîkî mana ile mecâzî anlam arasındaki bağlantılar tasrih edilmiştir. Meselâ, Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'in kendisinden sonra hanımlarından ilk vefat edecek olana işaret ettiği "eli en uzun olanınız"⁷⁸⁶ hadisi, *zikri mahal irade-i hal* kabîlinden mecâzî bir tabir olarak "en cömert olanınız"⁷⁸⁷ anlamıyla açıklanmıştır.⁷⁸⁷ Yine bir haberdeki "وان عينيه لتذرفان" "iki gözü (yaş) akı(tı)yordu"⁷⁸⁸ cümlesi şöyle izah edilmiştir: "iki gözü yaş akıtıyordu" yerine "iki gözü akıyordu" denilmesi, mübâlağa ifade etmek için kullanılan bir tabir olup *füilin mahalle isnadı* kabîlinden mecâzdır.⁷⁸⁹

Ayrıca mecâzın bir bölümü olan istiâre ile ilgili okuyucuya tanıtıcı bilgiler verilmiştir. Mesela "الصبر عند الصدمة الأولى" "Sabır, musîbetin ilk darbesi anındadır"⁷⁹⁰ hadisindeki "الصدمة" kelimesinin hakîki ve mustaâr manası arasındaki ilişki şu şekilde açıklanmıştır: *Sadm*, bir cismin diğerine şiddetle çarpması anlamındadır. Hadiste istiâre yoluyla korkunç bir felâketin isabet etmesi anlamında kullanılmıştır.⁷⁹¹ Şerhte istiârenin çeşitleri olan *musarraha*, *mekniyye* ve bunların kısımları olan *teb'iyye*, *terşîhiyye* ve *mütehâyile* hakkında da yeri geldikçe bilgi verilmiştir.⁷⁹²

Kelime ve cümlelerin hakîkî manasının dışında kullanılmasında bir diğer usul de kinâyedir. Kinâyede mecâzdan farklı olarak, lâzımî mana ile birlikte hakîkî anlamın murad edilmesi mümkündür.⁷⁹³ Şerhte kinâye yolu üzere vârid olan metinler

⁷⁸⁵ Gürânî, *ed-Düreru'l-Levâmi*, s. 203-205.

⁷⁸⁶ Hadis için bkz. Buhârî, *Zekât*, 11.

⁷⁸⁷ Gürânî, *el-Kevser*, III, 422.

⁷⁸⁸ Buhârî, *Cihâd*, 183.

⁷⁸⁹ Gürânî, *el-Kevser*, VI, 68. Ayrıca bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 100, 389; II, 277. Bazı yerlerde de yalnızca mecâza işaret edilmiş mecâzın çeşidi hakkında bilgi verilme lüzûmu görülmemiştir. Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 215.

⁷⁹⁰ Buhârî, *Cenâiz*, 31, 42.

⁷⁹¹ Gürânî, *el-Kevser*, III, 290. Bu hadisin istiâre-i musarraha yoluyla da te'vîl edilebileceği belirtilmiştir. Gürânî, a.g.y.

⁷⁹² Gürânî, *el-Kevser*, II, 190, 202, 376; III, 131, 133, 463; IX, 533; Bazı hadislerde de yalnızca istiâre'ye işaret edilmiştir. Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, V, 194.

⁷⁹³ Gürânî, *ed-Düreru'l-Levâmi*, s. 217. Gürânî'ye göre, yukarıdaki tarifte zikredilen lâzımî kelimesi mecâzîdir. Buradaki lâzım kelimesi ile maksad melzûmdur. Ona göre mecâzda melzûmdan lâzıma, kinâye de lâzımdan melzûma intikal vardır. Ayrıca lâzım ifadesi tâbi' anlamındadır. Bkz. Gürânî, *ed-Düreru'l-Levâmi*, s. 216.

tahlîl edilerek hadislerdeki murad olan mana izah edilmeye çalışılmıştır. Mesela, Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'in Ramazan'ın son on gününde hanımlarından uzak durduğu bir rivayette "شد منزره" "i'zarını bağladı" şeklinde anlatılmıştır.⁷⁹⁴ Gürânî bu haberi şöyle açıklamaktadır: "i'zârı bağlamak" tabiri cima'dan uzak durmaktan kinayedir. Bazıları, bir işte çok çalışan için "îzarını bağladı" denildiğini, hadiste de bu tabirin ibadet ve taatte çok çalışmak manasında (kinâye) kullanıldığını söylemişlerdir. Ayrıca "قوم إذا حاربوا شد مأزهم" "Kavim harp ettiği zaman îzarını bağladı" şiiri ve "شد منزره واعتزل النساء" "î'zârını bağladı ve kadınlardan uzaklaştı"⁷⁹⁵ rivayeti de bu (ikinci) manayı teyid etmektedir.⁷⁹⁶

Yine "فأمر لنا بخمس ذود غر الذرى" haberinde vârid olan "الذرى" sözcüğünün *zirve*, "غُرُّ الذُّرَا" terkininin *beyaz hörgüç* anlamında olduğu ve burada *güzellikten* kinâye olarak kullanıldığı belirtilmiştir.⁷⁹⁷ Ayrıca farklı haberlerde vârid olan cümle kalıplarından "يسوق الناس بعصاه" ifadesinin kinâye yoluyla *hükmetmek* ve *insanların itaati*⁷⁹⁸ ve "من أخذه بإشراف نفس" (nefse muttâli') ifadesinin de "hırs"⁷⁹⁹ anlamında kullanıldığı tasrih edilmiştir.

Şerhte mecâz ve kinâye ile ilgili açıklamalar yalnızca kelime manası ve bazı terkinlerin izahında başvurulan bir yöntem değildir. Bazı nahiv kuralları ile ilgili açıklamalarda da mecâz ve kinâye gibi hususlar dikkate alınarak açıklamalar yapılmıştır. Mesela, bir haberde cemî' sigası ile vârid olan "ادْعُوا" fiilinden sonra "من" "يشهد لكما" cümlesinde zamir tesniye zikredilmiştir.⁸⁰⁰ Zamirin önce cemî', sonra tesniye zikredilmesinin sebebini Kirmânî, çoğulun en azının iki olduğunu söyleyerek izah etmiştir.⁸⁰¹ Şârihlerden İbn Hacer ve Aynî, Kirmânî'nin açıklamasını nakletmekle beraber, cemî' sigasının kullanılmasını farklı te'vîllerle izah etmeye çalışmışlardır.⁸⁰² Gürânî tesniye için çoğul zamirin kullanılmasını şöyle izah etmiştir: "ادعوا" fiilindeki sîganın çoğul olması, cemî' nin en azının iki olması görüşü ile izah

⁷⁹⁴ Buhârî, Fadlu leyleti'l-Kadr, 5.

⁷⁹⁵ Bkz. Ahmed İbn Hanbel, I, 132; VI, 66-67. İbn Hacer, *Feth*, IV, 316.

⁷⁹⁶ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 340.

⁷⁹⁷ Gürânî, *el-Kevser*, VI, 116.

⁷⁹⁸ Gürânî, *el-Kevser*, XI, 41.

⁷⁹⁹ Gürânî, *el-Kevser*, VI, 125.

⁸⁰⁰ Bkz. Buhârî, Hibe, 31.

⁸⁰¹ Kirmânî, XI, 109.

⁸⁰² İbn Hacer, *Feth*, V, 281; Aynî, *Umde*, XI, 83-84.

edilebilir. Ancak önce "ادعوا"- fiilinde- cemî' sîgasının, sonra "من يشهد لكما" cümlesinde tesnîyenin vârid olması, cemî'nin mecâz yoluyla kullanıldığını göstermektedir. Bundan dolayı mecâz ile te'vîl, diğerinden daha doğrudur.⁸⁰³

Yine "لا ألفين أحدكم يوم القيامة على رقبته شاة لها ثغاء..." "Sakın sizden birinizi kıyamet gününde omuzunda meleyen bir koyunla bulmayayım"⁸⁰⁴ hadisindeki *bulmak* anlamındaki "لا ألفين" fiilinin kinâye olarak kullanıldığı tasrih edilmiştir. Gürânî'ye göre bu ifadenin aslı "لا يأت أحد منكم" "sizden biriniz gelmesin" şeklindedir. Fakat daha vurgulu (mübâlagalı) bir ifade olduğu için kinâye olarak "لا ألفين أحدكم" tabiri kullanılmıştır.⁸⁰⁵

Teşbîh, mecâz ve kinâye konularıyla ilgili buraya kadar nakledilen misaller, hadisleri doğrudan anlamaya yönelik değerlendirmelerdir. Metinlerin belâgat açısından incelendiği bu misallerde genelde okuyucuyu bilgi verme ön planda tutulmuştur. Öte yandan hakîkat ile mecâzî anlam arasındaki te'villerin muhtevâya dair yorumlara ne şekilde yansıdığı aşağıda daha detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

B. Hadisleri Anlama ve Yorumlama Metodu

el-Kevseru'l-Cârî'de metinlerin kelime ve cümle yapısı; lugat, gramer ve belâgat ilimleri açısından incelendikten sonra hadislerin anlaşılması ve yorumlanması üzerinde durulmaktadır. Hadislerin muhtevâsı, fikhî açıklamalar başta olmak üzere ihtilâfû'l-hadis, nâsîh – mensûh, sebab-i vürûdu'l-hadis gibi müstakil birer ilim dalı hüviyetine sahip çeşitli disiplinlerle bağlantılı olarak izah edilmektedir. Şerhin genel üslûbu itiraz yöntemine göre şekillendiği için birçok konunun izahında "إن قلت" "dersen"; "قلت" "derim" ifadeleri yaygın bir anlatım yöntemi olarak kullanılmaktadır. Fakat bu ifade tarzının yanı sıra fikhî hükümler ve muhtevâya dair bazı hususlar özel tabirler vasıtasıyla izah edilmektedir.

⁸⁰³ Gürânî, *el-Kevser*, V, 244. Nahiv kurallarının belâgatla ilişkilendirilerek izah edildiği örnekler için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, II, 191; IV, 317; V, 243.

⁸⁰⁴ Buhârî, *Cihad*, 189.

⁸⁰⁵ Gürânî, *el-Kevser*, VI, 75. Ayrıca isnadda görülen mecâz çeşitleri hakkında bilgi verilmiştir. Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, III, 139.

1. Anlama ve Yorumlamada Kullanılan Tabirler

el-Kevseru'l-Cârî'de hadislerden anlaşılan farklı nitelikteki değerlendirmeler bir takım özel tabirlerle ifade edilmiştir. Bunlar, fikhî hükümlerde kullanılan *delâlet*, *fıkıh* ve *fâide* gibi umûmî başlıklar ile muhtevâyâ dâir *sebeb*, *illet*, *maksad* ve *hikmet* gibi özel lafızlardır.

Şerhte en çok kullanılan tabirler, istinbâta dair değerlendirmelerin başlıklarını oluşturan *delâlet*, *delîl* ve *fıkıh* gibi lafızlardır. Bu lafızlar aynı mananın çeşitli şekillerde ifade edilmesinden ibaret olmakla birlikte, aralarında bir takım farklılıkların tesbiti mümkündür. Bunların ortak yönü bir şeyin câiz olup olmadığının veya mübah, müstehâb ve mekrûh olan davranışların izahında kullanılmış olmalarıdır. Müellifin benzer hususları yukarıdaki lafızlarla ifade etmesinden bunların istilâhî bir çerçevede kullanılmadığı ancak ifade tarzında çeşitlilik oluşturmak için değişik tâbirlerin tercih edildiği anlaşılmaktadır. İstinbât anlamında kullanılan *delâlet* ve *delîl* kelimeleri genellikle "... في الحديث دلالة على " *hadiste ... delâlet vardır*"⁸⁰⁶ veya "... الحديث دل على " *hadis ... delâlet eder*"⁸⁰⁷ yahut da "في الحديث " *hadiste delil vardır...*"⁸⁰⁸ şeklindeki cümle yapılarıyla zikredilmiştir. Mesela, Hz. Fâtıma (r.a.)'nın Rasûlullah (s.a.)'ın yüzündeki kanları silerek yaranın üzerini kapatmasını anlatan bir hadisteki fikhî hükümler *delâlet* başlığı altında şu şekilde açıklanmıştır⁸⁰⁹: "*Bu hadis, mahrem kadınların erkeklere hizmet etmesine ve bu sırada dokunmanın caizliğine delâlet eder. Fukahâ, diz ve göbek arasına dokunmayı bu mübâşeretten hariç tutmuştur. Ayrıca hadis, Enbiyâ'ya belâların en şiddetlisinin isabet ettiğini göstermektedir. Zira onlar başlarına gelen büyük belalar sebebiyle en yüce makama ve daha fazla sevaba nâil olurlar. Onların belaya isabet etmeleri "nebler zarar engeller" tarzındaki yanlış düşüncelere de set çekmektedir. Bu mana âyet-i kerimede de şu şekilde beyan edilmiştir: "قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله"*

⁸⁰⁶ Gürânî, *el-Kevser*, I, 41, 143; 145, 148, 243, 250, 257, 312, 344, 354, 363, 399, 424, 425; II, 56, 58, 125, 130, 141, 143, 148, 186, 193, 306, 378, 440; III, 179, 250, 303, 359, 360; IV, 343; IX, 539; X, 31, 178.

⁸⁰⁷ Gürânî, *el-Kevser*, I, 267, 312, 396, 427; III, 253.

⁸⁰⁸ Gürânî, *el-Kevser*, I, 246, 458; II, 144, 281; IV, 64; XI, 175.

⁸⁰⁹ Hadis için bkz. Buhârî, *Vudû*, 82; Cihad, 80, 85; Megâzî, 26.

“De ki: Ben de nefsiime bir fayda vermekte veya bir zararı def etmeğe malik değilim. Ancak Allah’ın dilemesi müstesna.”⁸¹⁰

Yine mescidi temizleyen bir hanım hizmetçinin vefâtından haberdar edilmeyen Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem’in sonradan kabrin başında cenâze namazı kılması ile ilgili rivayette Gürânî, “Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem (cenâze) namaz(ını) kıldı” ifadesini şöyle izah etmiştir: “*Hadis*, meyyit üzerine mükerreren veya definden sonra cenâze namazının kılınabileceğine *delâlet etmektedir*. Şâfiî ve Ahmed İbn Hanbel’in görüşü de bu şekildedir.” Gürânî bu açıklamasından sonra delâlet başlığı altında şunları zikretmiştir: “*Hadis*, Mescidin temizlenmesinin ve Mescidlerden pisliklerin atılmasının müstehâb olduğuna *delalet etmektedir*. Ayrıca fakirler ve Salihlerin cenâzesine iştirâk etmeye teşvik vardır. Yine bu hadis, Rasûlullah (s.a.)’ın güzel ahlakını, fakirlere ve zayıflara şefkatini göstermektedir.”⁸¹¹

Delâlet tabirine benzer bir şekilde kullanılan ifadelerden biri de *delil* lafzıdır. “*hadiste delil vardır*”⁸¹² diye başlayan istinbât ifadelerinde yer alan *delil* lafzı, genellikle mezheplerin görüşlerinin kaynağını teşkil eden hadislere işaret etmek için kullanılmıştır. Şerhte en sık rastlanan ifadeler sırasıyla şunlardır; “bunda Şâfiî’ye delil vardır” veya “Şâfiî ve Ahmed İbn Hanbel için delil vardır”⁸¹³ yahut “Ebû Hanîfe için delil vardır” yahut da “Mâlik için delil vardır.”⁸¹⁴ Bazen herhangi bir mezhebe atıf yapılmadan “hadiste ... delil vardır” şeklinde hadisin fikhî yönüne işaret edilmiştir. Müellifin herhangi bir mezhebe atıfta bulunmadan hadiste delil vardır” başlığı altında zikrettiği hükümlerin çoğunluğu Şâfiî mezhebinin görüşlerine uyumlu değerlendirmelerdir. Bu ifade tarzı bir yönüyle şerhte Şâfiî mezhebinin görüşlerinin esas alındığını göstermektedir. Mesela, Bilal ve İbn Ümmü Mektûm (r.a.)’ün sabah ezânı okumalarıyla ilgili rivayette; bir kimsenin vakti belirtmesi durumunda, a’ mânın ezân okumasının cevâzına ve sabah ezanının vaktinden önce

⁸¹⁰ Gürânî, *el-Kevser*, I, 399.

⁸¹¹ Gürânî, *el-Kevser*, II, 141.

⁸¹² Gürânî, *el-Kevser*, I, 458; II, 68, 144, 281.

⁸¹³ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, II, 178.

⁸¹⁴ Mezheplerin görüşlerine atıflar için bkz. “*Fikhî Açıklamaların Hadisleri Anlamaya Etkisi*”

okunmasına *delil* olduğu söylenilmiştir.⁸¹⁵ Bu hadislerin fikhî ile ilgili değerlendirmelerde Gürânî'nin açıklamaları Şâfiî mezhebinin görüşüne muvâfıktır.

Delil kelimesini müellif, zaman zaman diğer şârihlerden farklı kanaatlere sahib olduğu yerlerde görüşlerinin kaynağına işaret etmek için de kullanmıştır. Mesela, ifrit isimli bir cinin Rasûlullah (s.a.)'a saldırmasının anlatıldığı haber, cinlerin görülmesine *delil* gösterilmiştir.⁸¹⁶ Müellif hadisin delil olması cihetine işaret ettikten sonra, İbn Battal'ın cinlerin görülmesi hususunda olumsuz kanaat belirttiğini dile getirmiş ve yukarıdaki hadis ile beraber başka rivayetlere dayanarak İbn Battal'ın görüşünü reddetmiştir.

Hadislerdeki hükümleri belirtmek için kullanılan ifadelerden bir diğeri de *fıkıh* kelimesidir. Fıkıh tabiri bazen münferiden bir hadisteki hükmü belirtmek için bazen de babdaki hadislerin hükümlerini toptan zikretmek için kullanılmaktadır.⁸¹⁷ Mesela Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'in gusl abdestinde başından başlamak üzere vücuduna üçer defa su döktüğünün anlatıldığı bir rivayette *fikhu'l-hadis* başlığında şunlar zikredilmiştir: "Abdestte olduğu gibi gusulde de üç defa su dökmek müstehab, suyun israfı mekruhtur."⁸¹⁸

Hadislerin hükümleri bazen babın sonunda toptan zikredilmektedir. Her hadisten şerh edilmek istenen kısım açıklandıktan sonra "فقہ الباب" "*babın fikhî*" başlığı altında hadislerle bağlantılı fikhî izahlara yer verilmektedir.⁸¹⁹ Mesela, Hz. Aişe (r.a.) yatarken Rasûlullah (s.a.)'ın ondan tarafa namaz kılmasını anlatan hadislerin bulunduğu *yatak üzerinde namaz* konusundaki fikhî hükümler şöyle açıklanmıştır: "Namaz kılanla kible arasında uyuyan biri olsa namaz caizdir. Amel-i kalil namazı bozmaz. Karanlıkta uyumak mekruh değil, bilakis müstehabdır." Fikhî içerikli bu açıklamalar *fikhu'l-bâb* başlığı altında zikredilmiştir.⁸²⁰

⁸¹⁵ Gürânî, *el-Kevser*, II, 281. Hadis için bkz. Buhârî, Ezân, 11.

⁸¹⁶ Gürânî, *el-Kevser*, II, 144. Hadis için bkz. Buhârî, Salât, 75.

⁸¹⁷ *Fikhu'l-hadis* tabiri için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 268, 278, 281, 304, 374, 402, 413, 433, 437, 448, 449, 452, 456, 467, 474, 489; II, 41, 42, 44, 59, 63, 65, 67, 68, 99, 102, 103, 133, 135, 138, 140, 148, 348; III, 496.

⁸¹⁸ Gürânî, *el-Kevser*, I, 413.

⁸¹⁹ Gürânî, *el-Kevser*, I, 421, 490; II, 71, 159, 109.

⁸²⁰ Gürânî, *el-Kevser*, II, 71. Hadis için bkz. Buhârî, Salât, 22.

Hadislerdeki âdab-ı muâşeret kuralları, mubah ve dinen yapılması güzel olan işlerde zaman zaman "من فوائد الحديث" "hadisteki faydalardan birkaçı"⁸²¹ veya "في" "hadiste birçok faydalar vardır"⁸²² gibi şerhlerde yaygın olan ifadeler kullanılmaktadır. Bu tabirler daha ziyade nasihat türünde öğütler, ferd ve toplum açısından önem önem arzeden güzel davranış örneklerinde başlık olarak zikredilmiştir. Ayrıca bu ifadeler hadislerdeki maksad olan mananın dışındaki yan anlamların ortaya çıkarılmasında daha fazla tercih edilmiştir.⁸²³ Mesela, *misafir ve aile efradıyla gece sohbeti* konusundaki hadisler izah edildikten sonra "bu hadiste din ve iyilik olarak birçok faydalar vardır" başlığı altında şunlar zikredilmiştir: "Hadis, misafir ve aile ferdleriyle akşam sohbetinin câiz olduğunu göstermektedir. Yine bu hadis Reislerin ve Meliklerin zaruret vakitlerinde zenginlerle fakirleri ayırmasının, dînî ve ahlâkî açıdan çocuklar kötü bir şey yaptığı zaman babanın kızmasının, yemin edip de daha hayırlısını gören kimsenin yeminini bozmasının caiz olduğunu gösterir. Ve yine bu hadislerin manasında düşünenler için birçok faydalar vardır."⁸²⁴

Hadislerdeki bir takım tavsiye ve faydalı hususların dile getirilmesinde tanımlayıcı başlıklar tercih edilmiştir. Bu tabirler, konuya göre değişiklik göstermektedir. Meselâ, Peygamber aleyhisselâm'ın hitâbet yönünü anlatan bir hadisten sonra "من آداب الواعظ" *vaizin riayet edeceği edeblerden biri* başlığında şu hususlar dile getirilmiştir: "Vâiz insanlara, onların çirkin gördüğü (hoşlanmadıkları) şeylerle hitab etmemelidir. O, Rasûlullah Sallalâhu aleyhi ve sellem'in "ما بال أقوام" "Bazı kimselere ne oluyor ki, şöyle şöyle diyorlar"⁸²⁵ hadisinde yaptığı gibi umûmî ifadelerle konuşmalıdır."⁸²⁶

Yukarıdaki îtikad, ibâdet, muâmelât, ahlâk ve âdâb-ı muâşeret konularındaki izahlarda kullanılan umûmî tabirlerin yanı sıra, muhtevânın değerlendirilmesinde belirli ifadelerle bir takım hususlara dikkat çekilmiştir. Özellikle hadislerdeki

⁸²¹ Bkz. *Gürânî, el-Kevser*, I, 48, 277, 351; II, 40, 123, 125, 129, 133; III, 274.

⁸²² *Gürânî, el-Kevser*, II, 166.

⁸²³ Bkz. *Gürânî, el-Kevser*, I, 351.

⁸²⁴ *Gürânî, el-Kevser*, II, 266.

⁸²⁵ Ebû Dâvud, *Edeb*, 5. *Gürânî* örnek olarak "ما بال أقوام يفعلون كذا" şeklinde genel bir misal zikretmiştir. Bkz. *Gürânî, el-Kevser*, II, 139. Ancak onun zikrettiği lafızla hadis tesbit edilememiştir. Yukarıdaki Ebû Dâvud'un rivayetinin tamamı şöyledir: "كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا بلغه عن الرجل الشيء لم يقل ما بال فلان يقول، ولكن يقول "ما بال أقوام يفعلون كذا وكذا"

⁸²⁶ *Gürânî, el-Kevser*, II, 139.

hikmete yönelik açıklamalarda; "الحكمة في الحديث" "*hadisteki hikmet*"⁸²⁷ veya "الحكمة في" "*bu konudaki hikmet*"⁸²⁸ yahut "ما الحكمة في ذلك" "*bundaki hikmet nedir?*"⁸²⁹ gibi ifadeler kullanılmıştır.⁸³⁰ Bu konudaki misallerden biri, *Müşriklerin kabirleri açılır ve yerlerine mescidler yapılır mı?* babındaki Hz. Ömer'in haberinin izahında dile getirilmiştir. Konuyla ilgili rivayette şöyle anlatılmaktadır: Ömer İbn Hattâb, Enes'i bir kabrin başında gördü de: "Kabirden sakın, kabirden sakın" dedi. Fakat ona bu namazı tekrar kılmasını emretmedi"⁸³¹ Buhârî'nin ta'likân naklettiği bu haberi, Müslim'in: " لا تصلوا إلى القبور ولا تجلسوا عليها " "Kabirlere doğru namaz kılmayın, üzerlerine de oturmayın" hadisi ile açıklayan Gürânî'ye göre kabirlerde namaz kılınmamasındaki hikmet; ölüye saygı ve kabrin -Allah'dan başka kendisine tapınılan- putlara benze(til)memesi içindir."⁸³²

Yukarıdaki muayyen kalıplar haricinde yerine göre *işaret, tahkik*⁸³³ *hadisin sırrı*⁸³⁴ gibi özel ifadelerle hadislerdeki bir takım farklı anlamlar üzerinde durulmuştur. Bu tabirlerden *İşaret* tabiri diğerlerine nisbetle daha çok kullanılmıştır. Özellikle bilinen bir durumun farklı hadislerde mükerreren açıklanmasının sebebi, zaman zaman *işâret* lafzı ile izah edilmiştir.⁸³⁵ Mesela, yalan söylemek yasak olmasına rağmen "من لم يدع قول الزور والعمل به، فليس لله حاجة في أن يدع طعامه و شرابه" "Kim yalan söylemeyi ve yalan ile amel etmeyi bırakmazsa, o kimsenin yemeyi ve içmeyi bırakmasına Allah'ın hiç bir ihtiyacı yoktur"⁸³⁶ hadisinde yalan ve yalan üzere amel etmek, oruçla bağlantılı olarak zikredilmiştir. Gürânî yasak olan davranışın farklı bir husus ile izahını, yalanın ziyâde bir mana ile çirkinliğine *işaret* olarak değerlendirmiş bunu da şöyle açıklamıştır: "oruçta yeme ve içmeyi terk etmek maksad değildir; bilakis oruç, rezilliklerden uzak kalarak insanın selemâte kavuşmasına bir vesiledir.

⁸²⁷ Gürânî, *el-Kevser*, II, 107, 146, 371, 371; III, 134, 423; V, 213.

⁸²⁸ Gürânî, *el-Kevser*, II, 107, 164, 364, 440; III, 311; IV, 64, 497; VI, 20; XI, 67.

⁸²⁹ Gürânî, *el-Kevser*, I, 346; VI, 24; XI, 140.

⁸³⁰ Konuyla ilgili başka örnekler için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, VI, 15, 20, 24.

⁸³¹ Buhârî, *Salât*, 48.

⁸³² Gürânî, *el-Kevser*, II, 107. Bkz. Müslim, *Cenâiz*, 33.

⁸³³ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 366, II, 28, 41, 366.

⁸³⁴ Gürânî, *el-Kevser*, II, 374.

⁸³⁵ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, IV, 259.

⁸³⁶ Buhârî, *Savm*, 8.

Dolayısıyla maksad hasıl olmadığı zaman (yeme ve içmeyi bırakarak) oruç tutmanın değeri kalmamaktadır.⁸³⁷

Ayrıca hadislerdeki gizli manalar da işaret kelimesi ile dile getirilmiştir. Mesela, mescidde bütün kapıların kapatılıp Hz. Ebû Bekir'in kapısının açık kalması, Rasûlullah (s.a.)'dan sonra Ebû Bekir (r.a.)'in halife olacağına *işaret* olarak değerlendirilmiştir.⁸³⁸ Yine “Bu gece ne fitneler indirildi...” hadisindeki gizli anlamlar şöyle izah edilmiştir: “Hadiste fitnelerin özellikle dünya metâıyla beraber geldiğine işaret edilmiştir. Bundan dolayı kurtuluş isteyen kimsenin zaruret miktarınca dünya nimetlerine yönelmesi gerekir.”⁸³⁹

Gürânî'nin yukarıdaki başlıklarda zikrettiği bir takım açıklamalarda diğer şârihlerin izahlarına benzer değerlendirmelere rastlamak mümkündür. Ancak bunlar arasında müellif zaman zaman kendine ait yorumları "عندي" "*benim indimde*"⁸⁴⁰ veya "أنا أقول" "ben derim ki:"⁸⁴¹ diye başlayan cümlelerle tefrîk etmiştir. Mesela, namaza başlarken tekbir sırasında elleri kaldırmanın hikmeti hakkında çeşitli yorumlar zikredilmiştir. Gürânî, bunlardan birkaçını naklettikten sonra şöyle der: “Bana göre, dil ile tekbir iki elin işaretiyle birleşince, namaz kılan Allah'ın büyüklüğünde şüphe olmadığını sözüyle belirttiği gibi haliyle de buna işaret etmiş olmaktadır.”⁸⁴²

Üç grup insana ecrinin iki defa verileceğini anlatan hadiste, bu gruplardan birinin de ehli kitaptan kendi Peygamberine inanıp sonra Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'e iman edenlerin olduğu belirtilmiştir.⁸⁴³ Şârihler arasındaki genel kanaat; burada ehli kitaptan iki ecir alanlar, kendi nebisinin şeriatini nesh olunmadan ona iman eden ve Rasûlullah (s.a.) zamanında davet kendisine ulaşmış Muhammed Sallallâhu aleyhi ve sellem'e iman eden kimselerdir. Fakat Gürânî bu kavramın çerçevesini biraz daha genişleterek şöyle der: “Bana göre, bugünde davet kendisine ulaşmış tereddüt etmeksizin iman eden ehli kitap da iki ecir alacaktır.”⁸⁴⁴

⁸³⁷ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 259.

⁸³⁸ Gürânî, *el-Kevser*, II, 153.

⁸³⁹ Gürânî, *el-Kevser*, III, 193. Hadis için bkz. Buhârî, *Teheccüd*, 5.

⁸⁴⁰ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, III, 289; VI, 30, 72; IX, 409, 455; XI, 14.

⁸⁴¹ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 388.

⁸⁴² Gürânî, *el-Kevser*, II, 369.

⁸⁴³ Buhârî, *Cihâd*, 145.

⁸⁴⁴ Gürânî, *el-Kevser*, VI, 30.

Hadislerin bazı hükümlere delil gösterilmesinde Gürânî'nin önceki şârihlerden farklı tercihlerde bulunduğunu söyleyebiliriz. Bunun örneklerinden biri, Ebû Cuhayfe'den rivayet edilen şu hadistir: “Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem öğle sıcağında yanımıza çıktı. Kendisine abdest suyu getirildi. Abdest aldı. İnsanlar O'nun abdest suyunun artanından alıp vücutlarına sürmeye başladılar. (Arkasından) Nebî sallallâhu aleyhi ve sellem önünde bir harbe olduğu halde öğle namazını iki, ikinci namazını da iki rek'at kıldırdı.”⁸⁴⁵ Gürânî, hadisin namazın cem'inin cevazına delâlet ettiğini belirtmiştir.⁸⁴⁶ Aynı hadis müsta'mel suyun kullanılması ile ilgili olduğundan dolayı İbn Hacer, bu hadisi abdestte kullanılan suyun temiz olmasına delil göstermiştir.⁸⁴⁷

Şerhte istinbâtın çeşitli yönlerine delâlet eden genel ifadeler ve muhtevâ tahlilinde kullanılan bir takım özel tabirler dışında birçok değerlendirme soru - cevap cümlelerinin içerisinde zikredilmiştir.

2. Hadis Metinlerinin Muhtevâ Tahlilleri

Hadislerin anlaşılması ve yorumlanması çerçevesinde dil tahlillerinden sonraki en kapsamlı ikinci değerlendirme muhtevâ tahlilidir. Metinlerin lugat, gramer ve belâgat ilimleri açısından incelenmesi, hadisleri anlamayı sağlayan bir analiz yöntemi olup mutevânın değerlendirilmesinde tek başına yeterli değildir. Zira metin tahlili ile yalnızca bir hadisin mefhûmunu anlamak mümkün olmaktadır. Öte yandan hadisten anlaşılan mefhumun geçerliliğinin tesbiti ve günlük hayata aktarılması için muhtevânın çeşitli yönlerden ele alınması ve ulaşılan neticelerin Kur'an - Sünnet bütünlüğü çerçevesinde değerlendirilmesi zorunludur. Dolayısıyla hadislerin doğru bir şekilde anlaşılıp yorumlanması için metnin öncelikle kendi içinde daha sonra da illet, sebep, gaye, maksad, metin içi vurgular ve hârici unsurlar dikkate alınarak rivayet ilimlerine göre tahlil edilmesi gerekmektedir.

⁸⁴⁵ Buhârî, Vudû, 40.

⁸⁴⁶ Gürânî, *el-Kevser*, I, 344.

⁸⁴⁷ İbn Hacer, *Feth*, I, 353. İbn Hacer, teberrük için kullanılan suyun abdestte kullanılan su olabileceği gibi abdestte kullanılmayan artan sudan da olabileceğini söylemiştir. Ancak Gürânî, teberrükün ancak uzuvlardan akan suyla olduğunu belirtir ve der ki: abdest kabında kalan suyla teberrük olmaz ayrıca aynı babda zikredilen Ebû Mûsa hadisinde Rasûlullah (s.a.)'ın eli ve yüzünü yıkadığı suyla insanların teberrük etmesi de bu manaya işaretir.” Gürânî, *el-Kevser*, I, 344.

Muhtevâ tahlilinde kullanılan argümanların çeşitliliği hadislerin konusuna ve içeriğine göre değişkenlik göstermektedir. Bazen metindeki şahıs isimleri, zaman ve mekân gibi unsurlar, hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasında önem arz etmekte bazen de haberin hangi şartlarda ve ne maksatla söylendiği hatta muhatabın durumu gibi bir takım nitelikler muhtevâyâ özel anlamlar kazandırmaktadır. Ayrıca hadislerden elde edilen değerlendirmelerin inanç, ibâdet ve muâmelât ile ilgili umûmî kanaatlerde kullanılması bir diğer ifade ile usûl-ü fıkıh, fıkıh ve kelâm ilimlerindeki uygulamalar ile bağlantılı olması, muhtevânın Kur'an-ı Kerîm âyetleri ve konuyla ilgili diğer rivayetlerle karşılaştırılarak mezkûr ilimlerin prensipleri çerçevesinde mütâlaa edilmesini zorunlu kılmaktadır. Son iki konu, mezheplerin hadis anlayışı ve hadis ilimleri içerisinde ilmî bir disiplin olarak temâyüz eden ihtilâfu'l-hadîs ile yakından ilgili olduğu gibi, müellifin mensûbû olduğu Şâfiî mezhebinin usûl ve furû'daki görüşlerinin yorumlardaki yerinin tesbiti açısından farklı bir öneme hâizdir. Müteâriz haberler ile fikhî yorumların ağırlıkta olduğu hadislerde Gürânî'nin şerh metodunu tesbit etmek için mezkûr konular müstakil başlıklarda ele alınacaktır. Burada öncelikle *el-Kevseru'l-Cârî*'de muhtevânın incelenmesinde dikkate alınan unsurları tanıtmaya çalışacağız.

el-Kevseru'l-Cârî'de muhtevânın farklı açılardan tahlil edilmesi *Fethu'l-Bârî* ve *Umdetü'l-Kârî* kadar geniş değildir. Yukarıda da belirtildiği gibi şerhte kelime izahına ve hadislerin fikhî boyutunun değerlendirilmesine ağırlık verilmiştir. Fikhî açıklamalarda mezheplerin görüşleri ve ihtilâfu'l-hadîs'e dair değerlendirmeler dikkat çekici bir yoğunluğa sahiptir. Öte yandan muhtevâ tahlili ile ilgili açıklamaların çoğunluğu özelde Kirmânî, genelde diğer Buhârî şârihlerine yöneltilen tenkidlerden oluşmaktadır. Tenkidler, muhtevâ tahlilinde müellifi yönlendirmiş ve zaman zaman hadislerdeki muhtevânın Kirmânî'nin izahta bulunduğu hususlar müvâcehesinde ele alınması ile sonuçlanmıştır. Bu manada muhtevâ tahlilindeki üslûbun itiraz ve cevap şeklinde tezâhür ettiği ve metodun da tenkid konularını ile sınırlı olduğu söylenebilir.

Yukarıda da belirtildiği gibi metinlerdeki dil unsurlarının lugat, gramer ve belâgat ilimleri açısından taşıdığı anlamlar hadislerin değerlendirilmesinde etkili olmakla beraber bunların belli ölçüler dahilinde yorumlara yansıtılması

gerekmektedir. Burada dil tahlillerinden başlamak üzere muhtevânın incelenmesinde dikkate alınan hususları tanıtmaya çalışacağız.

1) Kelime bilgisinin muhtevâ tahliline tesiri

Metnin en küçük birimi olan kelimeler, hadisleri anlamamızı sağlayan en önemli dil araçlarından biridir. Şerhte özellikle dolaysız anlatımlarda muhtevâyaya dair değerlendirmeler, kelimelerin lugat ve ıstılahtaki anlamlarıyla ilişkilendirilmiş ve kelime bilgisi belli oranda yorumlara yansıtılmıştır. Mesela, "ولو كنت متخذا خليلا من أمي" "Şayet ümmetimden bir dost edinecek olsa idim, muhakkak Ebû Bekir'i (dost) edinirdim..."⁸⁴⁸ hadisinde Gürânî, *halîl* kelimesinin ism-i mef'ûl (dost olarak seçilmiş) anlamında kullanıldığını belirttikten sonra, *halîl* kelimesi ile bağlantılı olarak muhtevâyı şöyle izah etmiştir: "الْخُلَّةُ" *kalbin derinliklerinde akan muhabbet* demektir. Böyle bir sevgi ile beraber kalpte bir başkasına yer kalmaz. Hadiste de, Allah Teâla beni kendisine *halîl* olarak seçtikten sonra bana hulletten bir nev'i ile bir başkasını dost edinmek layık olmaz anlamı murad edilmiştir.⁸⁴⁹

Öte yandan bazı hadislerde kelimelerin dil açısından taşıdığı anlamlar muhtevânın anlaşılmasında önem kazanmakta hatta sonucu etkilemektedir. Mesela, vedâ hutbesindeki "لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض" "Benden sonra birbirinin boynunu vuran kafirlere dönmeyiniz"⁸⁵⁰ hadisinin izahında Gürânî, *küfr* kelimesinin anlamıyla ilgili Nevevî'den altı farklı yorumu naklettikten sonra, burada küfrün hakîkî manada kullanıldığını belirtmiştir. Müellif küfrün hakîkî manasını tercih ederken "benden sonra" ifadesindeki vurguyu ve Rasûlullah (s.a.)'ın vefatından sonraki irtidât olaylarını dikkate almıştır.⁸⁵¹

Yukarıdaki örneklerde hadislerin muhtevâsı kelime bilgisiyle beraber değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bazı hadislerde şârihler kelime manasına bağlı olarak farklı yorumlara ulaşmaktadırlar. Ancak muhtevânın yalnızca kelime bilgisine müstenid olarak farklı şekillerde yorumlanması şerhlerdeki tartışmalı konulardandır. Mesela, *Zincirlerle bağlanan esirler* konusunda Ebû Hureyre (r.a.)'den "عجب الله من قوم يدخلون الجنة في السلاسل" "Allah, zincirlerle bağlı oldukları halde cennete giren

⁸⁴⁸ Bkz. Buhârî, Salât, 80.

⁸⁴⁹ Gürânî, *el-Kevser*, II, 151. Benzer bir açıklama için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, VI, 432.

⁸⁵⁰ Buhârî, İlim, 43.

⁸⁵¹ Gürânî, *el-Kevser*, I, 250.

kavimden razı olmuştur”⁸⁵² hadisi rivayet edilmiştir. Gürânî hadisteki tâifenin kimler olduğunu açıklarken *teaccüb* fiilini dikkate alarak, zincirlerle cennete girenlerin küffâr diyarından esir olarak getirilen fakat sonradan iman edenler olduğunu söylemiştir. Bu yorumunu da *teaccüb* fiilinin uzak ihtimalli işlerde kullanılmasına dayandırmıştır. Kirmânî ise, zincirlerle cennete giren topluluğun küffâr diyarında ölen veya öldürülen Müslüman esirler olduğunu ve cennete bu halde gireceklerini söylemiştir.⁸⁵³ Fakat Gürânî, Müslüman esirlerin cennete girmesinde *teaccübü* gerektiren bir durumun söz konusu olmadığını dile getirerek Kirmânî’nin yorumunu hatalı bulmuştur.⁸⁵⁴

Şerhte kelime manalarının belirleyici olduğu ve yorumlara yön verdiği yerlerde müellif görüşlerini başka hadisler veya âyetler ile desteklemeye çalışmıştır. Mesela, Allah yolunda savaşmanın anlatıldığı bir hadiste Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem’e biri gelip, Allah yolunda kıtâl nedir? kimimiz öfkesine kapılarak kimimiz de hamiyetten dolayı savaşıyor diye sormuş..., Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem: “Kim Allah’ın kelimesi yücelsin diye savaşır, onunki Azîz ve Celîl olan Allah yolundadır” buyurmuştur.⁸⁵⁵ Gürânî kıtâl, gadab ve hamiyet kelimelerini izah ettikten sonra muhtevâyı bunlarla irtibatlandırarak şöyle açıklamıştır: “Savaşmanın kaynağı ister gadab ister hamiyet olsun fark etmez, hadiste anlatıldığı şekliyle tahakkuk eden kıtâl, Allah yolunda sayılır. Zira ameller niyetlere göredir. Gadab bazen Allah için olur Rasûlullah (s.a.)’ın kızması gibi. Aynı şekilde hamiyet de Allah’ın dinine muhâlif işlerden korunmak için olabilir, hamiyet-i islâmiyye gibi.”⁸⁵⁶ Müellife göre kaynağı gadab ve hamiyet de olsa kişinin savaşmasının maksadı Allah’ın dini ise, bunlar Allah yolunda sayılmalıdır. Öte yandan Kirmânî, İbn Hacer ve Aynî kaynağı gadab ve şehvânî kuvvet olan kıtâlin Allah yolunda sayılmasını kabul etmemişlerdir. Onlara göre yalnızca kuvvet-i akliyyeden neş’et eden, diğer bir ifade ile îlâ-i kelimetullah’ı niyet ederek savaşanların kıtâli Allah

⁸⁵² Buhârî, Cihâd, 144.

⁸⁵³ Krş. Kirmânî, XIII, 20.

⁸⁵⁴ Gürânî, *el-Kevser*, VI, 29. Şârihlerden İbn Hacer ve Aynî buradaki cemaâtin, savaş sırasında esir alınıp daha sonra Müslüman olan kimseler veya küffâr diyarında ölen Müslüman esirler olabileceğini söylemişlerdir. Bkz. İbn Hacer, *Feth*, VI, 168-169; Aynî, *Umde*, XII, 77. Her iki şârihte *teaccüb* fiilinin kullanımı ile ilgili bir değerlendirmeye yer vermemiştir.

⁸⁵⁵ Buhârî, İlim, 45.

⁸⁵⁶ Gürânî, *el-Kevser*, I, 256-257. Gürânî’nin bu açıklaması, İbn Battal’ın görüşleri ile benzerdir. Bkz. Kirmânî, II, 149. Gürânî konuyu farklı açıdan ve daha detaylı bir şekilde izah etmiştir.

yolundadır.⁸⁵⁷ Gürânî'ye göre şârihlerin bu açıklaması yukarıda naklettiğimiz sebeplerden dolayı hatalıdır.

Muhtevâyı zaman zaman kelime manasını dikkate alarak değerlendiren Gürânî, mana ile rivayet neticesinde değişebilen lafızlarda bu metodun uygulanmasını uygun görmemektedir. Zira yorumun esasını teşkil eden kelimeler aynı hadisin farklı târiklerinde değişik lafızlarla rivayet edildiği zaman ortaya konan açıklamalar geçersiz kalmaktadır. Mesela, İbn Abbas'ın "فتوؤات نأوا مما تؤأاً" "Ben de onun abdest aldığı gibi abdest aldım..."⁸⁵⁸ haberinde Kirmânî, Hz. Peygamber'in abdesti gibi bir abdest almak mümkün olmadığı için İbn Abbas'ın benzerliği "nahvü" ile ifade ettiğini ileri sürmüştür.⁸⁵⁹ Gürânî ise, hadisin bazı rivayetlerinde "نأور" yerinde "مأول" lafzının bulunduğunu söyleyerek Kirmânî'nin yorumunun hatalı olduğunu belirtmiştir. Ayrıca abdestin gizli bir iş olmayıp hissî olmasından dolayı belli bir sınır ve ölçüsü olduğunu dile getiren Gürânî, teşbih edatları arasında bir fark bulunmaması hususunda belâgat âlimlerinin ittifak ettiklerini tasrih ederek, Kirmânî'nin tesbitinin belâgat kuralları ile çelişmesine dikkat çekmiştir.⁸⁶⁰

Gürânî'nin kelimeleri merkeze alarak ortaya koyduğu muhtevâ tahlillerinde temkinli davrandığı ve sözcüklerin muhtevâyâ yön verdiği yerlerde görüşlerini âyet, hadis veya daha başka delillerle desteklediği görülmektedir. Her ne kadar yukarıdaki teaccub fiilinin anlamına bağlı değerlendirmede farklı bir delil zikredilmemişse de, ibadet ve muamelât konularında sözcük bilgisi yardımcı bir anlama unsuru olarak kullanılmış ve mutlak manada kelime manasına müstenid yorumlardan kaçınılmıştır.

2) Cümle yapısı ve muhtevâ tahlîlî

Hadislerin anlaşılmasında kelimelerden sonra en önemli ikinci unsur, cümlelerin gramere göre taşıdığı anlamların belirlenmesidir. *el-Kevseru'l-Cârî*'de karmaşık olmayan düz cümle yapılarında çok fazla açıklama yapılmamıştır. Öte yandan anlaşılmasında güçlük çekilen ifadelerin izahında özellikle metindeki

⁸⁵⁷ Kirmânî, II, 149; İbn Hacer, *Feth*, VI, 35; Aynî, *Umde*, II, 167.

⁸⁵⁸ Buhârî, Vudû' 5.

⁸⁵⁹ Kirmânî, II, 179.

⁸⁶⁰ Gürânî, *el-Kevser*, I, 280. İbn Hacer ve Aynî, Kirmânî'nin değerlendirmesinin geçersiz olduğuna nâzik bir üslubla işaret etmişlerdir. İbn Hacer, *Feth*, I, 288. Aynî, *Umde*, II, 235.

cümlelerin birbiri ile bağlantıları açıklanmaya çalışılmıştır.⁸⁶¹ Bu manada hadislerde bahsedilen olayların sebepleri, illetler, hikmetler ve metindeki farklı olgular arasındaki bağlantıların mantıkî analizlerine ehemmiyet verilmiştir. Ta'lil konusu aşağıda inceleneceği için burada gramere bağlı değerlendirmelerin muhtevâ ile ilgili yorumlara yansımaları üzerinde duracağız.

Kelime izahı – muhtevâ ilişkisinde olduğu gibi özellikle dolaysız anlatımlarda gramer tahlillerinden önemli ölçüde faydalanılmıştır. Metinlerin gramer yapısından elde edilen anlamaya yönelik bir takım mülâhazaların muhtevâ ile ilişkilendirildiği yerler çoğunlukla hadislerin genel mefhumunu destekleyen değerlendirmelerdir.⁸⁶² Mesela fâ ve sümme gibi edatlar gramerde arka arkaya zikredilen fiillerin tertib üzere yapılması anlamında kullanılmaktadır. Ancak hadislerin manayla rivayeti veya aynı hadisin farklı rivayetlerindeki takdim ve tehirler dikkate alındığı zaman, edatların tek başına bir anlama unsuru olarak kullanılması yeterli görülmemektedir. Gürânî, muhtevâ tahlillerinde fiil sîgaları, edatlar ve bağlaçlara bağlı yorumlarda konuyla ilgili farklı rivayetleri zikrederek değerlendime yapmıştır.⁸⁶³ Mesela, "خير القرون قرني ثم الذين يلونهم" hadisinde Gürânî, *sümme*'nin asırlar geçtikte şerrin çoğalacağı anlamına delâlet ettiğini söylerken, görüşünü Buhârî'nin *bundan sonra gelecek zaman, muhakkak evvelkinden daha şerli olacaktır* konusunda rivayet ettiği hadisler ile irtibatlandırmıştır.⁸⁶⁴

Öte yandan farklı nitelikteki yorumlarını gramer ile desteklemeye çalışan Kirmânî zaman zaman tenkid edilmiştir. Mesela, Hz. Ömer (r.a.)'den korkan kadınların" أنت أظف وأغلظ من رسول الله صلى الله عليه وسلم " "Sen Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'den daha sert ve katısın"⁸⁶⁵ sözlerindeki ism-i tafdil'i te'vîl eden Kirmânî tenkid edilmiştir. Buradaki ism-i tafdil'den Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'in sertlik özelliğini taşıdığı anlaşılmaktadır. Fakat Kirmânî "ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا" "senin sert ve katı olmanı dile getirmiş" âyetine dayanarak Rasûlullah (s.a.)'ın sert ve katı olmadığını dile getirmiş

⁸⁶¹ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 228.

⁸⁶² Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 431.

⁸⁶³ Gürânî, *el-Kevser*, I, 406-407, 408, 424.

⁸⁶⁴ Gürânî, *el-Kevser*, XI, 14-15.

⁸⁶⁵ Buhârî, *Bed'ül-halk*, 11.

ve hadisteki ism-i tafđîl'i te'vîl etmeye çalışmıştır.⁸⁶⁶ Ona göre, ism-i tafđîl her zaman iki şeyden birinin üstünlüğü veya iki şey arasındaki mukâyese için kullanılmaz. Mesela, " هو أعلم بكم إذ أنشأكم من الأرض " âyetinde Allah Teâlâ'nın en iyi bildiği ifade edilirken, bir mukayese söz konusu değildir.⁸⁶⁷ Ancak Gürânî, Kirmânî'nin bu açıklamasını ve âyetten istidlâlini kabul etmemektedir. Zira "من" harfi ile kullanılmayan ismi tafđîl'ler mutlak ziyade manasını taşır. (Kirmânî'nin delil gösterdiği) Âyette de "أعلم" fiili, "من" harfi ile kullanılmadığı için mutlak ziyâde manasına ile Allah'ın en iyi bilmesi anlamını ifade etmektedir.⁸⁶⁸ Dolayısıyla Kirmânî'nin hadisteki ismi tafđîl manasını desteklemek için zikrettiği âyet, Gürânî'ye göre istidlâl açısından yetersizdir.

İkinci olarak Kirmânî hadisteki ismi tafđîl'in sıfatı müşebbehe anlamında olabileceğini söylemiştir.⁸⁶⁹ Gürânî bu tesbiti de teknik yönden yetersiz bulmuştur. Zira sıfatı müşebbehe manasındaki ismi tafđîl'ler "من" harfi ceri ile kullanılmamaktadır.⁸⁷⁰ Hâlbuki yukarıdaki hadiste ismi tafđîl "من" ile vârid olmuştur. Dolayısıyla buradaki ismi tafđîl, sıfatı müşebbehe anlamında da değildir. Gürânî'ye göre ism-i tafđîl yapısına uygun olarak değerlendirildiği zaman, hadis Rasûlullah (s.a.)'da sertlik özelliğinin bulunduğu delalet etmektedir.⁸⁷¹

Gürânî'nin ism-i tafđîl konusundaki tenkidleri ve delilleri kabul edilebilir niteliktedir. Ancak Kirmânî'nin görüşlerinin kaynağı yalnızca metin tahlîline müstenid değildir. Zira o yukarıdaki "ولو كنت فظا غليظ القلب..." âyetine göre Rasûlullah (s.a.)'ın sert ve katı olmadığını dile getirmiş daha sonra da hadisteki ism-i tafđîl'in manasını te'vîl etme yoluna gitmiştir. Gürânî, Kirmânî'nin görüşünün kaynağı olan bu âyeti zikretmemiş ve doğrudan ism-i tafđîl konusundaki te'vîllerini tenkid

⁸⁶⁶ Kirmânî yukarıdaki âyete dayanarak Rasûlullah (s.a.)'ın tabiat olarak sert olmadığını belirtmiş, âyeti esas alarak hadisteki ism-i tafđîl'i farklı anlamda değerlendirmeye çalışmıştır. Kirmânî, XIII, 166. Ancak Gürânî, Kirmânî'nin görüşlerinin kaynağı olan âyeti zikretmeden onun ism-i tafđîl ile ilgili değerlendirmelerini tenkid etme yoluna gitmiştir.

⁸⁶⁷ Kirmânî, XIII, 166.

⁸⁶⁸ Gürânî, *el-Kevser*, VI, 214.

⁸⁶⁹ Kirmânî, a.g.y.

⁸⁷⁰ Gürânî, *el-Kevser*, VI, 214.

⁸⁷¹ Gürânî, *el-Kevser*, VI, 214. İbn Hacer de Rasûlullah (s.a.)'ın inkarcılara karşı sert olduğunu söylemiş ancak Kirmânî'nin delilleri konusunda fazla bir izahta bulunmamıştır. Yalnızca ismi tafđîl'in özelliklerinin dikkate alınması gerektiğini vurgulamıştır. Bkz. İbn Hacer, *Feth*, VII, 58.

etmiştir. Bu da muhtevâ tahlilindeki bir kısım tenkidlerin üslub ve yöntem açısından yetersizliğini bir diğer ifade ile güvenilirlik özelliğini taşımadığını göstermektedir.⁸⁷²

Şerhlerde bazen metinde bulunan fiillerin sîgasına dayanılarak bir takım farklı yorumlara ulaşılmaktadır. Mesela, Ebû Hureyre'den rivayet edilen bir haberde namazdaki intikal tekbirleri şöyle anlatılmıştır: *وكان النبي إذا ركع وإذا رفع رأسه يكبر وإذا* "...Nebî sallallâhu aleyhi ve sellem, rüku' ettiği ve (rükûdan) başını kaldırdığı zaman tekbir alırdı. İki secdeden sonra ayağa kalktığı zaman Allâhu Ekber derdi."⁸⁷³ Kirmânî, muzârî fiili rükû'daki tekbirin uzun olması, Allahu Ekber kelimesini de ayağa kalkarken söylenen tekbirin kasrı ile yorumlamıştır.⁸⁷⁴ Gürânî sîgaya ve lafızlara dayanarak ileri sürülen bu değerlendirmeleri kabul etmemiştir. Ona göre, muzârî fiil tekbirin uzatılmasına delalet etmez. Zira "her namazda Fatiha okuyordu denildiği gibi her namazda tekbir alıyordu" denilir. Ayrıca Müslim'in "oturduktan sonra kalkarken tekbir alıyordu"⁸⁷⁵ rivayetinde Allahu Ekber yerinde muzârî fiil bulunmaktadır.⁸⁷⁶ Dolayısıyla muzârî sîgası uzatmaya delalet ediyorsa, Müslim rivayeti de oturduktan sonra kalkarken söylenen tekbirde medde delâlet eder.⁸⁷⁷

Misallerde de görüldüğü gibi, gramere dayalı bir takım değerlendirmeler yapan Kirmânî'nin görüşleri farklı açılardan tenkid edilmektedir. Fakat Gürânî'nin kendisi de zaman zaman delile ihtiyaç duyan bazı konularda yalnızca gramere müstenid tesbitlerde bulunmaktadır.⁸⁷⁸ Mesela, kabre götürülen müminin ve kafirin konuşmasının anlatıldığı hadiste konuşanın ruh mu cesed mi olduğu veya bu konuşmanın mecazî mi gerçek mi olduğu şârihler arasındaki ihtilafli konulardan biridir. Konuyla ilgili bir hadiste Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem şöyle

⁸⁷² Gürânî konunun sonunda Rasûlullah (s.a.)'ın kâfirlere karşı sert olduğunu belirtmiş ve açıklamasını iki âyetle desteklemeye çalışmıştır. Ancak Rasûlullah'ın kâfirlere sert olması ile buradaki sertlik ve kabalık farklı şeylerdir. Kirmânî de Rasûlullah'ın hadlerin ikâmesinde katı olduğunu belirterek bu konuya farklı bir açıdan açıklık getirmiştir. Bkz. Kirmânî, XIII, 166.

⁸⁷³ Buhârî, Ezân, 124.

⁸⁷⁴ Kirmânî, V, 138. Gürânî, *el-Kevser*, II, 419.

⁸⁷⁵ Müslim, Salât, 10.

⁸⁷⁶ Gürânî, *el-Kevser*, II, 420.

⁸⁷⁷ Nevevî muzârî fiilin medde delalet ettiği söylemiştir ancak İbn Hacer bunu zayıf bulmuştur. Bkz. İbn Hacer, *Feth*, II, 318.

⁸⁷⁸ Mesela, "من" harf-i cerri olmaksızın kullanılan ism-i tafdîl'in mutlak ziyâde anlamında olduğunu dile getiren Gürânî, rivayetler arasındaki anlam ilişkisinde bu kuralın dikkate alınabileceğini belirtmiştir. Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, II, 151.

buyurmuştur: “Cenâze (tabuta) konulup erkekler onu omuzları üzerinde yüklendikleri zaman, eğer o cenâze salih bir kimse ise, beni (bir an önce) ulaştırınız, der. Eğer salih biri değilse ehline, bu cenâzeye yazıklar olsun! Onu nereye götürüyorlar, diye feryad eder. Onun bu sesini insandan başka her mevcûd işitir. İnsan bunu işitse, muhakkak bayılırdı.”⁸⁷⁹

Taşınan cenazenin konuşmasının nasıl olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürülmektedir. İbn Battal konuşanın ruh olduğunu belirtmiştir.⁸⁸⁰ İbnü'l-Müneyyir ise, Allah'ın ruhu cesede bir süreliğine geri döndürmesinde herhangi bir engel olmadığını, bilakis bunun müminin sevincini kafirin de sıkıntısını artıracığını dile getirerek; konuşanın cesed olduğunu söylemiştir. İbn Battal ve İbnü'l-Müneyyir'in kanaatlerini nakleden İbn Hacer, İbn Battal'ın tesbitini tercih etmiş, İbnü'l-Müneyyir'in görüşünü de uzak bir te'vîl olarak değerlendirmiştir. Zira cenazenin defninden önce cesede ruhun iade edildiğini söylemek için başka delillere ihtiyaç vardır.⁸⁸¹

Gürânî, yukarıdaki görüşleri özet olarak naklettikten sonra bunlar arasında İbnü'l-Müneyyir'in görüşünü tercih etmiştir. Gürânî'ye göre cenazenin konuşması "قالت" kelimesiyle tabir edilmiştir. Bu fiilin içerisindeki zamir cenâzeye döner. Azab cesedle beraber ruh üzerinde olduğuna göre buradaki konuşan ruhla beraber cesettir.⁸⁸² Gürânî "قالت" fiilindeki zamirin cenazeye döndüğünü belirtmekle, konuşanın ruh olduğunu söyleyen İbn Battal ve İbn Hacer'in görüşlerini ve konuşmanın mecâzî olduğunu söyleyenlerin iddialarını reddetmektedir. Fakat ruhun cesede iade edilmesi konusundaki önemli bir değerlendirmenin fiilin müennes sîgasına dayandırılması meselesi tartışmaya açık bir durumdur.

⁸⁷⁹ Buhârî, Cenâiz, 50, 52.

⁸⁸⁰ İbn Battal, III, 360. Ayrıca bkz. İbn Battal, III, 297.

⁸⁸¹ İbn Hacer, *Feth*, III, 220, 221. Ayrıca İbn Hacer, Allah'ın meyyite konuşma melekesi vermesinin de mümkün olabileceğini söylemiş de, İbn Battal'ın görüşünün daha doğru olduğunu belirtir. İbn Battal konuşanın ruh olduğuna dair görüşüne Taberî'nin rivayet ettiği “Meyyit kendisini yıkayanları, taşıyanları ve kabre koyanları bilir” hadisini delil göstermiştir. İbn Battal, III, 260, 261. İbn Battal'ın görüşünü benimseyen İbn Hacer, bu rivayetleri zikretmekten kaçınmış ancak İbn Battal'ın açıklamasını tercih etmesine dair herhangi bir delil sunmamıştır. Bkz. İbn Hacer, *Feth*, a.g.y.

⁸⁸² Gürânî, *el-Kevser*, III, 335.

3) Hadislerin üslubu ve muhtevâ tahlili

Muhtevâ tahlilindeki öne çıkan hususlardan biri de metnin üslûbu dikkate alınarak farklı anlamların ortaya çıkarılmasıdır. Şârihler bazen kelime ve cümlelerin insicâmına bağlı olarak muhtevâyı farklı şekillerde değerlendirmektedirler. Ancak herhangi bir delille desteklenmeyen ve yalnızca üslûba bağlı olarak ileri sürülen bu yorumların geçerliliği meselesi tartışmalıdır. Gürânî özellikle Kirmânî tarafından üslûba bağlı olarak ileri sürülen yorumları tenkid etmekte ve bu nev’iden bir değerlendirme yöntemiyle ulaşılan neticelerin başka delillerle teyid edilmesi gerektiğini dile getirmektedir. Mesela, "مفتاح الغيب خمس لا يعلمها إلا الله : لا يعلم أحد ما يكون في غد، ولا يعلم أحد ما يكون في الأرحام، ولا تعلم نفس ماذا تكسب غدا، وما تدري نفس بأي أرض تموت، وما يدري أحد متى يجئ المطر " "Gaybın anahtarı beştir ki, onları Allah’dan başkası bilemez; Yarın ne olacağını (Allah’dan başka) hiçbir kimse bilemez. Rahimlerde olacak şeyi hiçbir kimse bilemez. Hiçbir nefis yarın ne kazanacağını bilmez. Ve yine hiçbir nefis hangi yerde öleceğini bilemez. Hiçbir kimse de yağmurun ne zaman geleceğini bilemez"⁸⁸³ hadisinde üç yerde *ahad*, iki yerde de *nefis* kelimelerinin kullanılmasında üslûbu dikkate alan Kirmânî; birinci nefis ile insânın kazanan yönüne, ikincisi ile nefsinin öleceğine işaret edildiğini söylemiştir.⁸⁸⁴ Ancak Gürânî’ye göre her iki nefis *şahıs* anlamındadır. Bu manayı da "إنك ميت وإنهم ميتون " "**Hiç şüphesiz sen de öleceksin, onlar da elbet öleceklerdir**"⁸⁸⁵ âyeti teyid etmektedir. Ayrıca ölüm, nefsin bedenden ayrılması anlamında olup nefis ölümden sonra bâkidir. "الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها " "**Allah (ölenin) ölümü zamanında, ölmeyenin de uykusunda nefislerini (ruhlarını) alır**"⁸⁸⁶ âyetinde tasrih edildiği gibi ölüm, Allah’ın nefisleri bedenden almasıdır. Yine bu âyetin devamında "فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى " "**(Allah) Ölümüne**

⁸⁸³ Buhârî, İstiskâ’, 29.

⁸⁸⁴ Kirmânî, VI, 120. Aynî Kirmânî’nin değerlendirmesini doğrudan nakletmiştir. Bkz. Aynî, *Umde*, VI, 46-47. İbn Hacer konuyla ilgili bir açıklamada bulunmamıştır. İbn Hacer, *Feth*, II, 610; VIII, 374; XIII, 374-377.

⁸⁸⁵ Zümer, 39/30.

⁸⁸⁶ Zümer, 39/42. Bu âyeti Kirmânî nefsin öleceğine dair ileri sürdüğü görüşünü desteklemek için nakletmiştir. Buna göre "يتوفى" kelimesi ölmek anlamını taşımaktadır. Bu da İsâ aleyhisselam ile ilgili âyetlerin değerlendirilmesinde farklı yorumlara yol açmaktadır.

hükmettiklerinin nefislerini tutar, diğerlerini de muayyen bir vakte kadar salıverir” buyrulmuştur.⁸⁸⁷

Kirmânî, ölümün nefis kelimesi ile ifade edilmesini nefsin öleceğine işaret olarak yorumlarken Gürânî *nefis* ve *ahad* kelimelerini insan anlamında değerlendirmiştir. Ona göre aynı mananın değişik kelimelerle ifade edilmesi üslupta çeşitlilik (tefennün) oluşturmak içindir. Ayrıca Gürânî âyetlerden ortaya koyduğu delillerle ölümü, nefsin bedenden ayrılması olarak tanımlamıştır.

Gürânî belâgat kurallarına dayandırılan yorumların geçerli olmasında delille desteklenmesini dikkate almış ve bu çerçevede haricî bir delile dayanmayan te'vîlleri kabul etmemiştir. Konuyla ilgili misallerden biri Huzeyfe (r.a.)'den rivayet edilen “Erkeğin fitnesi; ehli, malı, çocukları ve komşusundadır. Namaz, oruç, sadaka, emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker bunlara keffârettir” hadisidir.⁸⁸⁸ Gürânî hadiste anlatıldığı üzere insanın malı, evladı ve komşusu hasebiyle hasıl olan günahlara mezkûr ibadetlerin keffâret olacağını ve bunlar arasında bir sınıflamanın yapılamayacağına belirtmiştir. Kirmânî ise, hadisteki ibadetlerin günahlara keffâret olması hususunda iki ihtimal üzerinde durmuştur; Birincisi, sayılan ibadetlerden her biri, mezkûr günahların tamamına yahud da herhangi birine kefarete olabilir. İkincisi, hadiste sayılan dört çeşit ibadet, sırasıyla mukâbilinde vârid olan günahlara keffârettir. Mesela, namaz kişinin ailesi yüzünden uğradığı fitneden hasıl olan günahlara kefarettir.⁸⁸⁹ Gürânî, Kirmânî'nin ihtimale dayalı ikinci yorumunu kabul etmemiş ve şöyle tenkid etmiştir: “Sayılan ibadetler ve günahlar arasında leff ve neşr şeklinde uygulanan tertib için bir delil yoktur. Ayrıca *فوالصلوات المكتوبات كفارات لما* ...”⁸⁹⁰ Farz namazlar, (vakit) aralarındaki günahlara keffârettir”⁸⁹⁰ hadisi böyle bir tertibin geçersiz olduğunu göstermektedir. Zira selef ve halef, herhangi bir günaha tahsis olmaksızın namazların vakit aralarındaki günahlara keffâret olması

⁸⁸⁷ Gürânî, *el-Kevser*, III, 134.

⁸⁸⁸ Buhârî, *Mevâkîtü's-Salât*, 4.

⁸⁸⁹ Kirmânî, IV, 161. Kirmânî burada üçüncü bir yorum daha zikretmiştir. Bu da ibadetlerin tamamı ikişer ikişer mukâbilindeki günaha keffâret olmasıdır. Gürânî bu yorumu tenkid etme ihtiyacı duymamıştır. İbn Hacer, Kirmânî'nin görüşüne benzer bir yorumu bazı şârihler diyerek nakletmiş ve doğrudan tenkid etmemiştir. Ancak onun açıklamalarından Kirmânî'nin değerlendirmesini kabul etmediği anlaşılmaktadır. Bkz. İbn Hacer, *Feth*, VI, 700. Aynî, Kirmânî'nin değerlendirmesi hakkında herhangi bir açıklamada bulunmamış ancak farklı bir noktaya işaret etmiştir. Aynî, *Umde*, IV, 151.

⁸⁹⁰ Müslim, *Tahâret*, 4.

meselesinde icmâ etmişlerdir.⁸⁹¹ Sonuç olarak Gürânî, metnin tertibini dikkate alarak bir takım manalar elde etmeye çalışan ve bu istinbâtında hâricî bir delile dayanmayan Kirmânî'nin görüşünü kabul etmemiştir.

4) Hakikat – mecâz ilişkisi ve muhtevâ tahlili

Yukarıda da belirtildiği gibi, şerhte kelime ve cümlelerin belâgat açısından tetkikinde mecâzî anlamlar tesbit edilmeye çalışılmıştır. Fakat dil unsurlarının taşıdığı mecâzî manaların tesbiti metni anlamaya yönelik değerlendirmelerdir. Öte yandan hakikat – mecâz tartışmalarının ve mecâzî te'villerin öne çıktığı konuların büyük çoğunluğu inanç ve ibadetle ilgili hadislerin muhtevâsıyla bağlantılıdır.

el-Kevseru'l-Cârî'de muhtevânın hakikat – mecâz ilişkisi açısından tahlil edildiği yerlerde üç farklı yaklaşım sergilenmektedir; Birincisi mecâz veya kinâye ile te'vîl edilen hadisler, ikincisi mecâzî anlam ile hakîkî mananın beraber düşünüldüğü hadisler, üçüncüsü de müellifin mecâzî te'villere karşı çıktığı konulardaki rivayetlerdir. Gürânî, hakikat - mecâz arasındaki tercihlerinde, zâhir mânânın doğru olmaması veya ziyâde bir nüktenin elde edilmesi şartıyla mecâzî te'villere başvurulabileceğini, aksine bir durumda da Allah Teâlâ'nın kudretine taalluku hasebiyle imkan dâhilinde olan ve hilâfına nass bulunmayan hadislerin hakîkî manasında değerlendirilmesi gerektiğini dile getirmektedir.⁸⁹²

Mecâzî te'villere başvuru konuların başında müteşâbih ifadeler taşıyan haberler yer almaktadır. Gürânî müteşâhîh hadislerde mahlûka nisbet edilen fiillerin Allah'a isnadının muhâl olduğunu belirterek mecâzî te'viller üzerinde durmuştur. Mesela, "غضب" fiilinin Allah Teâlâ hakkında kullanıldığı hadislerde mecâzî mana şu şekilde izah edilmiştir: "Gadab" kelimesi lugatta "intikam duygusuyla kalpteki kanın kaynaması" anlamındadır. Ancak bu mana Allah Teâlâ hakkında muhâl olduğundan dolayı hadiste *gadab*'ın lazımlî anlamı olan *intikam* murad edilmiştir.⁸⁹³ Yine "ما من" "... أحد أغير من الله" hadisindeki *gayret* kelimesinin lugat manası ile Allah'a isnadının

⁸⁹¹ Gürânî, *el-Kevser*, II, 203.

⁸⁹² Gürânî, *el-Kevser*, II, 212, 335. Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 170.

⁸⁹³ Gürânî, *el-Kevser*, VI, 239; Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, V, 99; IX, 476.

mümkün olmadığı ancak mecâz yoluyla gadabın eserinin izharı anlamında Allah Teâlâ'ya nisbet edilebileceği belirtilmiştir.⁸⁹⁴

Yine fitnenin doğudan çıkacağını anlatan haberlerin muhtevâsı mecâz ile açıklanmıştır. Mesela, " رأس الكفر نحو المشرق " "Küfrün başı, doğu tarafındadır"⁸⁹⁵ hadisinde, teşbih ve istiâre yoluyla, doğudan çıkacak şerrin büyüklüğüne ve dalâlete yol açacak olaylara işaret edildiği belirtilmiştir. Hatta Cengiz ve Timürlenk fitneleri bu açıklama için örnek gösterilmiş ayrıca Ye'cûc, Me'cûc ve Deccâl'in de buradan çıkacağı zikredilmiştir.⁸⁹⁶ Yine benzer muhtevâyaya sahip başka hadislerde, doğudan çıkacak fitneler şeytanın boynuzları ile ifade edilmiştir. Gürânî hayvanların boynuzları ile zarar verdiklerini ve şeytanın boynuzları tabirinin mecâz yoluyla fitne ve şerrin çokluğu anlamında kullanıldığını belirtmiştir.⁸⁹⁷

Muhtevânın mecâz ile bağlantılı olarak izah edildiği hadislerin bir kısmında ihtimâle dayalı değerlendirmeler yapılmıştır. İhtimâle dayalı mecâzî teviller üzerinde durulan en önemli konu, bir takım kötü işlerin şeytandan kaynaklanmasını anlatan rivayetlerdir. Gürânî bu hadislerin bir kısmını mecâz ile izah etmiştir. Mesela "التأؤب من الشيطان" "...Esnemek şeytandır..."⁸⁹⁸ hadisinin izahında esnemenin şeytan ile irtibatlandırılması hususunda şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur: "Esnemek, aşırı yemek içmekten kaynaklanır, uyku ve gevşekliğe yol açar. Genel manada şehveti harekete geçiren şeylerin hepsi özelde aşırı yemek içmek şeytanın askerleridir. Hadiste de bu iki sebepten mütevellid esnemek, şeytana nisbet edilmiştir.⁸⁹⁹ Bu açıklamaya göre esnemenin şeytana isnadı mecâz-ı aklî kabîlindedir. Ayrıca şeytanın insanın kanının aktığı yerlerde dolaşmasını anlatan hadiste muhtevânın hakîkî manada veya aşırı vesveseden kinâye olarak değerlendirilmesinin mümkün olduğu belirtilmiştir.⁹⁰⁰ Yine "فإن الشيطان يبئ على..." "...Şüphesiz ki, şeytan uyuyanın genzinde geceler" rivayetini hakîkî

⁸⁹⁴ Gürânî, *el-Kevser*, III, 138. Benzer te'villerin zikredildiği *melel*, *hayâ*, *dihk* ve *sabr* kelimeleri için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 109, 157; VI, 214; IX, 468.

⁸⁹⁵ Buhârî, *Bed'ül-halk*, 15.

⁸⁹⁶ Gürânî, *el-Kevser*, VI, 219.

⁸⁹⁷ Gürânî, *el-Kevser*, III, 131; VI, 206; Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, XI, 28. Gürânî şeytanın boynuzları ifadesini birçok yerde mecâz ile izah ederken, bir hadiste hakîkî anlamda kullanılmış olmasının da mümkün olduğunu belirtmiştir. Gürânî, *el-Kevser*, VI, 219.

⁸⁹⁸ Hadis için bkz. Buhârî, *Bed'ül-halk*, 11; Edeb, 125, 128.

⁸⁹⁹ Gürânî, *el-Kevser*, IX, 541; Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, VI, 211.

⁹⁰⁰ Gürânî, *el-Kevser*, IX, 538. Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, VI, 208.

manasının yanı sıra mecâz ile anlamanın da mümkün olduğunu belirten Gürânî, mecâzî manayı şu şekilde izah etmiştir: “Gece boyunca genizde toplanan pislikler uyuyanın ibadet ve taate karşı dinçliğini engeller, insanı ibadetten engelleyen şeylerin hepsi de şeytanın askeridir.”⁹⁰¹

Yukarıdaki haberlerde doğrudan veya ihtimale bağlı olarak mecâzî te’viller üzerinde duran Gürânî âhret âleminin anlatıldığı haberlerde hakîkî anlamları tercih etmiş, mecâzî te’villeri kabul etmemiştir. Mesela, "اشتكت النار إلى ربها فقالت : يا رب أكل بعضي بعضا" "Cehennem ateşi rabbine şikayet arz etti de: “Ya rabbi bir kısmım bir kısmımı yedi” dedi...”⁹⁰² hadisindeki “ateşin şikayetini” Kâdı Beydâvî, mecâzî olarak “ateşin çokluğu ve galayânı” manasında ele almıştır.⁹⁰³ Gürânî’ye göre bu ifade zâhir manasına göre değerlendirilmelidir. Zira "يوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد" "O gün cehenneme, doldun mu diyeceğiz. O da daha var mı diyecek"⁹⁰⁴ âyeti ve Buhârî’nin rivayet ettiği “Cehennem daha var mı? dediği zaman, (Cebbâr olan) Allah onun üzerine ayağını koyar da cehennem: “yeter yeter” der”⁹⁰⁵ hadisi ile cennet ve cehennem Rabblerinin indinde karşılıklı hasımlaşmasının anlatıldığı bir diğer rivayet,⁹⁰⁶ zâhir mananın doğru olduğunu göstermektedir. Gürânî, yukarıdaki âyet ve hadislerle cehennem şikayetinin hakîkî manada ele alınmasını destekledikten sonra, aklî delil olarak şunları zikretmektedir: “Kelam ilminde Allah Teâlâ’nın kudretinin her türlü mümkünâta nisbeti aynı derecededir. Bu sebeple kelamı hakîkî manasından çevirmeye ve yine kemâli kudrete delalet eden vecîz bir manadan bozuk te’viller yapmaya gerek yoktur.”⁹⁰⁷ Ona göre Cehennem sıcaklıktan şikayet etmesini anlatan bu haberi zâhir manasıyla anlamak daha doğrudur.

Gürânî, ahret âlemi ile ilgili haberlerin dışında mecâzî te’vili destekleyen bir rivayet bulunmadığı durumlarda da hakîkî manayı tercih etmiştir. Mesela, “Sizden

⁹⁰¹ Gürânî, *el-Kevser*, VI, 215. Konuyla ilgili mecâzî yorumlar için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, III, 256; VI, 205 – 206, VI, 212. Ayrıca şeytanın Hz. Ömer (r.a.)’i görünce yolunu değiştirmesini anlatan haberde Gürânî hakîkî mana ile beraber bu ifadenin mübâlağa yolu ile söylenmiş olabileceğini belirtmektedir. Gürânî, *el-Kevser*, VI, 215.

⁹⁰² Buhârî, *Mevâkîtu’s-salât*, 9.

⁹⁰³ Kâdı Beydâvî’nin açıklaması için ayrıca bkz. Kirmânî, IV, 170; İbn Hacer, *Feth*, II, 24.

⁹⁰⁴ Kâf, 50/30.

⁹⁰⁵ Buhârî, *Tefsîr*, 50 (Kâf suresi/50), 1.

⁹⁰⁶ Buhârî, *Tevhîd*, 25.

⁹⁰⁷ Gürânî, *el-Kevser*, II, 212.

biri başını imamdan önce kaldırdığı zaman, Allah'ın onun başına eşek başına çevirmesinden yahud suretini eşek suretine çevirmesinden korkmaz mı?⁹⁰⁸ hadisindeki meshi hakikî manada değerlendirmiştir. Ona göre hilafına nass bulunmayan ve imkân dâiresinde olan bu haberi zâhirinden çevirmeye ve mecâzla te'vîl etmeye gerek yoktur.⁹⁰⁹ Ayrıca “Bu ümmette mesh yoktur” sözüne dayanarak bazıları meshi mecâz ile te'vîl etmişlerdir. Ancak bu değerlendirme, Tirmizî'nin rivayet ettiği “Ümmetimde mesh ve hasf olacaktır. Bu, kaderi yalanlayanlar hakkındadır”⁹¹⁰ hadisiyle çelişmektedir. Dolayısıyla “bu ümmette mesh yoktur” sözüne dayanarak, hadisteki meshin mecâz ile te'vîli doğru değildir.⁹¹¹

Gürânî muhtevâyı hakîkat - mecâz ilişkisi açısından değerlendirirken, delile dayanmayan mecâz tesbitlerini kabul etmemiştir. Ayrıca zorunlu olmadıkça veya ziyade bir mananın elde edilemediği durumlarda da mecâz ile te'vîlin uygun olmadığını çeşitli vesîlerle dile getirmiştir. Onun konuyla ilgili açıklamalarına bakıldığı zaman şöyle bir kanaat ortaya çıkmaktadır; Ahiret âlemiyle ilgili haberlerde anlatılanlar müşâhede âleminden farklı niteliğe sahiptir ve sarîh bir nassın delâleti olmadan te'vîl edilemez. Diğer taraftan soyut kavramların izahında mesela şeytana nisbet edilen fiillerde hakîkatle beraber mecâzî manalar düşünülebilir. Özellikle dünya âlemine müteallık meselelerin yer aldığı haberlerde ihtimâle müstenid te'viller yapılabilir. Fakat mesh hadisinde görüldüğü gibi bunlarda da hakîkî manayı destekleyen bir başka nassın bulunmaması gerekir. Şayet hakîki manayı destekleyen başka rivayetler varsa, bunlar da mecâz ile te'vîl edilemez.

5) İllet, sebep ve hikmetlerin tesbiti ile beraber muhtevâ tahlîli

Şerhte muhtevâ tahlîlinde önemle üzerinde durulan hususlardan biri de illet, sebep ve hikmetlerin tesbitine yönelik değerlendirmelerdir. İlet ve sebeplerin tesbiti; fikhî, kelâmî, ahlâkî konulardaki hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasında zaman zaman belirleyici olmakta diğer taraftan hikmetlerin tasrihi de Rasûlullah (s.a.)'ın söz ve fiillerindeki maksadın anlaşılmasını sağlamaktadır. Şerhte fikhî açıklamalara

⁹⁰⁸ Buhârî, Ezân, 53.

⁹⁰⁹ Gürânî, *el-Kevser*, II, 335; Kirmânî meshi hakikate hamletmiş, mecâz manayı zayıf olarak değerlendirmiştir. Bkz. Kirmânî, V, 67, 68.

⁹¹⁰ Bkz. Tirmizî, Kader, 16; İbn Mâce, Fiten, 29. Gürânî yukarıdaki hadisin Ebû Dâvud tarafından da rivayet edildiğini söylemiştir. Ancak bu rivayet Ebû Dâvud'da tesbit edilememiştir.

⁹¹¹ Gürânî, *el-Kevser*, II, 335-336.

önem veren müellif, istinbât ile ilgili konular başta olmak üzere çeşitli meselelerde ta'lilleri beyan etmeye çalışmıştır.⁹¹²

İllet ve muhtevâ ilişkisine müstenid değerlendirmelerde öncelikle Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem tarafından tasrih edilen ta'liller izah edilmiştir. Mesela, "إذا اشتد الحر فأبردوا بالصلاة فان شدة الحر من فيح جهنم" "Sıcak şiddetlendiği zaman, namazı serinliğe bırakınız. Zira aşırı sıcak cehennemin kaynamasındandır"⁹¹³ hadisinde Gürânî, aşırı sıcaklarda namazın te'hirine cehennemin kaynamasının illet gösterildiğini belirttikten sonra bu ta'lili şöyle izah etmiştir: "Bunaltıcı sıcaklarda insan dinç ve dinamik olamayacağından dolayı bu vakitte ibadet etmek uygun olmaz."⁹¹⁴

İlletlerin tesbitinde zaman zaman aynı hadisin farklı rivayetlerinde açıklanan illetler dikkate alınarak muhtevâ ve illet arasındaki bağlantı tesbit edilmeye çalışılmıştır. Mesela "إن أشد الناس عذابا عند الله يوم القيامة المصورون" "Kıyamet gününde Allah katında insanların en şiddetli azablıları suret yapanlardır"⁹¹⁵ hadisinde Gürânî, mezkûr azabın müminler hakkında vârid olduğunu fakat umûmî manada bütün insanları ilgilendiren bir hüküm olabileceğini söylemiştir. Kirmânî ise, suret yapmakla ilgili vârid olan hadislerin kafirler hakkında vârid olduğunu şöyle izah etmiştir: "Şiddetli azab görecekt olanlar kafirlerdir. Tapmak için put yapanlar da kafirler arasında en şiddetli azaba çarptırılacak olanlardır."⁹¹⁶ Gürânî, Kirmânî'nin açıklamasını birkaç açıdan yetersiz bulmuştur. Ona göre, bazı rivayetlerde resim yapanların tasvirlerini Allah'ın yarattığı canlılara benzetmelerinin illet olarak zikredilmesi,⁹¹⁷ azabın put yapanlarla ilgili olmadığını göstermektedir. Ayrıca konuyla ilgili hadislerin siyâkı ve nümrukâ hadisi diye meşhur olan Hz. Âişe'nin rivayeti de bu manayı teyid etmektedir.⁹¹⁸

⁹¹² Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 291; II, 80, 112; III, 460; IV, 252, 321, 324; V, 265; IX, 317; 383; X, 10, 285.

⁹¹³ Buhârî, *Salât*, 9.

⁹¹⁴ Gürânî, *el-Kevser*, II, 211. Bkz. İbn Hacer, *Feth*, II, 22. Başka örnekler için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, IV, 324.

⁹¹⁵ Buhârî, *Libâs*, 89.

⁹¹⁶ Kirmânî, XXI, 109,185.

⁹¹⁷ Hadis için bkz. Buhârî, *Libâs*, 91.

⁹¹⁸ Gürânî, *el-Kevser*, IX, 384. Ayrıca bkz. Gürânî, *el-Kevser*, IX, 474. Konuyla ilgili hadisler için bkz. Buhârî, *Libâs*, 89-92. Gürânî'nin nümrukâ hadisi olarak işaret ettiği şu rivayettir; Âişe (r.a.) küçük bir yastık satın almıştı, üzerinde birtakım (hayvan) resimleri vardı. Rasûlullah (s.a.) bunu

İbn Hacer konuyla ilgili çeşitli görüşleri naklettikten sonra en şiddetli azaba çarptırılacak olanların tapmak için tasvir yapanlar olduğunu; benzetme kastıyla yapanların daha aşağı derecede azap göreceklerini, ayrıca herhangi bir kasıt olmaksızın suret çizenlerin de günahkar olduğunu belirtmiştir.⁹¹⁹ Aynî konuyla ilgili çeşitli görüşleri nakletmiş fakat o hadisin gramer ve fikhî boyutu üzerinde durmuştur.⁹²⁰

Gürânî, illetlerin tesbitinde diğer şârihlerden farklı tercihlerde bulunarak hadislerden farklı hükümlere ulaşmıştır. Bu konudaki misallerden biri, hibeden dönmenin çirkinliğine delâlet eden hadisteki illetin tesbitidir. Konuyla ilgili Hz. Ömer (r.a.)’den rivayet edilen haberde şöyle anlatılmaktadır: “Bir kimseyi Allah yolunda (savaştın diye) bir ata bindirmiştım. Sahibi onu zayi etti. Ben de (sahibinin) onu ucuza satacağını düşünerek satın almak istedim. Bunu (hibe ettiğim atı satın alabilirmiyim diye) Nebî Sallalâhu aleyhi ve sellem’e sordum. Ve şöyle buyurdu: "ولا" "تشتريه وإن أعطاكه بدرهم واحد فإن العائد في صدقته كالكلب يعود في قيئه " "Eğer o adam atı sana bir dirhem karşılığında verse bile, onu satın alma. Zira sadakasından dönen kimse, kusmuğuna dönen köpek gibidir.”⁹²¹ Hadiste sadakanın parayla da olsa geri alınması çirkin bir şeye benzetilmiştir. Gürânî teşbihi dikkate alarak, Allah için verilen bir malın geriye alınmasını nehyin illeti olarak değerlendirmiştir.⁹²² Bu illete mebnî, sadaka veren bir kişinin her ne şekilde olursa olsun verdiği şeyi geriye almasını da mekruh saymıştır.

İbn Hacer, sadaka olarak verilen bir malı değerinden fazla parayla almanın mekruh olmadığı yönünde kanaat belirtmiştir. Ona göre, “bir dirhem karşılığında verse bile, onu satın alma” cümlesi değerinden fazla bir fiyatla satın almanın ruhsatına delalet etmektedir.⁹²³ Ancak Gürânî’ye göre nehyin “bir dirhem” ile

görünce kapıda dikildi içeriye girmedi. (Âişe dedi ki:) Ben: İşlediğim günâhtan Allah’a tevbe ederim dedim. Rasûlullah: “Bu resimli yastık nedir?” buyurdu. Ben: “Onu üzerine oturman ve ona dayanıp yaslanman için satın aldım” dedim. Rasûlullah: “Bu suretlerin sahipleri kıyamet gününde muhakkak azâb olunurlar ve o kimselere: “Suretlerini yaptığınız bu hayvanları diriltiniz! denilir. Şüphesiz, melekler, içinde suret bulunan hiçbir eve girmezler” buyurdu. Bkz. Buhârî, Libâs, 92.

⁹¹⁹ Bkz. İbn Hacer, *Feth*, X, 397-398.

⁹²⁰ Bkz. Aynî, *Umde*, XVIII, 103-104.

⁹²¹ Buhârî, Hibe, 30.

⁹²² Gürânî, *el-Kevser*, V, 243.

⁹²³ İbn Hacer, *Feth*, V, 280.

bağlantılı olarak zikredilmesi, Hz. Ömer'in zekat olarak verdiği atın düşük fiyatla satılmasından duyduğu endişeyi gidermeye yöneliktir.⁹²⁴

İlletin yanı sıra muhtevânın daha iyi anlaşılması için bazen metindeki bir cümlelerin bazen de hadisin vürûd sebepleri üzerinde durulmuştur.⁹²⁵ Mesela oruçla ilgili uzun bir hadisin içerisindeki "إذا أفطر فرح" "...(oruçlu) iftar ettiği zaman sevinir." ifadesindeki sevincin sebebi şöyle izah edilmiştir: "İftar vaktindeki sevinç insanların çoğunluğunda görüldüğü gibi yeme ve içme sebebiyle veyahut ariflerde olduğu gibi Allah'ın tevfiğiyle orucu tamamlamaktan dolayı olabilir. Ancak Müslim'de ziyâde ile vârid olan "إذا أفطر فرح بفطره" "...(oruçlu) iftar yaptığı zaman iftarı sebebiyle sevinir"⁹²⁶ rivayeti iftar vaktindeki mutluluğun orucu açmakla ilgili olduğunu göstermektedir.⁹²⁷

Ayrıca hadislerdeki bir takım olguların psikolojik ve sosyolojik sebepleri üzerinde durulmuştur. Meselâ, "الصبر عند الصدمة الأولى" "Sabır, musîbetin ilk darbesi anındadır"⁹²⁸ hadisinde zaman geçtikçe yaraların iyileştiği ve sevilenlerin unutulduğu belirtilerek, musibetlerin ilk anında sıkıntılara tahammül göstermek gerektiği, sonradan acıların zaten unutulacağına dikkat çekilmiştir.⁹²⁹

Yine Rasûlullah (s.a.)'ın davranışlarının sebepleri farklı açılardan değerlendirilmiştir. Meselâ, bir haberde Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'in sevîk ile oruç açtığı rivayet edilmektedir. Gürânî, su ile oruç açmak evlâ olduğu halde Rasûlullah (s.a.)'ın sudan başka yiyeceklerle oruç açmasını cevâzın beyanı olarak değerlendirmiştir.⁹³⁰

İllet ve hadisin vürûd sebebinin tesbitinin yanı sıra hikmetlerin izahı muhtevâ tahlilleri içerisinde hissedilir oranda bir yoğunluğa sahiptir.⁹³¹ Mesela, Berîre'nin mükâtebe yoluyla hürriyetine kavuşmasını anlatan bir haberde Hz. Âişe, Berîre'nin sahibi ile anlaştığı ücreti peşin verebileceğini söylemiş ancak velâ hakkının kendisine

⁹²⁴ Gürânî, *el-Kevser*, III, 486.

⁹²⁵ Sebeplerle ilgili izahlar için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, II, 208.

⁹²⁶ Müslim, Sıyâm, 29.

⁹²⁷ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 261.

⁹²⁸ Bkz. Buhârî, 31, 42.

⁹²⁹ Gürânî, *el-Kevser*, III, 290.

⁹³⁰ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 301.

⁹³¹ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, IV, 267, V, 7.

ait olmasını şart koşmuştur. Berîre'nin sahibi bu şartı kabul etmeyince Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem, "Berîre'yi onlardan al ve velâyı şart koş. Zira velâ hakkı ancak azad edene aittir" buyurmuştur. Gürânî, Berîre'nin sahibinden velâ hakkının men' edilmesindeki hikmeti şöyle açıklamıştır: "Bir başka hadiste vârid olduğu üzere "الولاء لحمة كلحمة النسب" "velâ, neseb karabeti gibi bir karabettir."⁹³² Nesebde mirasın nakledilmesi câiz olmadığı gibi, velânın da başkasına aktarılması câiz olmaz.⁹³³

Yukarıda da belirtildiği gibi zaman zaman bazı hadislerin şerhi çok kısa tutulmuştur. Şerhi kısa olan hadislerde muhtevânın bir yönüne değinilmiştir. Hatta diğer konularda olduğu gibi bazen yalnızca hikmetin izahı ile iktifâ edildiği görülebilir. Mesela, *Cihâd* kitabında muallak olarak nakledilen "إني متعجل الى المدينة فمن" "إني متعجل الى المدينة فمن" "Ben Medîne'ye (yetişmek için) acele edeceğim. Kim benimle beraber bir an evvel Medîne'ye varmak isterse acele etsin"⁹³⁴ hadisinin şerhinde bu olayın Tebûk gazvesinden dönüşte îrâd edildiği belirtilmiş ve seferden dönüşte acele etmenin hikmetini şöyle açıklamıştır: "Onun dönüşü ile ehli başta olmak üzere "Medine'de öyle topluluklar vardır ki, yürüdüğünüz her bir yerde, geçtiğiniz her bir vâdide muhakkak onlar da sizinle beraber olmuşlardır... Medine'de onları özür habsetti"⁹³⁵ hadisinde işaret edilen zayıflar (özürlüler) sevinecek ve mutlu olacaklar; diğer taraftan Rasûlullah (s.a.)'ın kendisi ve bineği de rahata kavuşacaktır. Ayrıca Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem, Medine'ye yaklaşıp uzaktan görünce eliyle işaret ederek: "İşte Tâbe"; Uhud'u görünce de: "İşte dağcağız, o (Uhud) bizi sever, biz de onu severiz" buyurmuştur.⁹³⁶ Gürânî bu hadisle Rasûlullah (s.a.)'ın acele etmesindeki hikmetlerden birinin de, Medine'nin güzelliği olduğuna işaret etmiştir.

Gürânî illet, sebab ve hikmetleri farklı rivayetlerden yararlanarak veya metin içindeki cümle bağlantılarını dikkate alarak tesbit etmeye çalışmıştır. Mezkûr hususları muhtevâ tahlilinde etkili bir değerlendirme yöntemi olarak kullanan

⁹³² Dârimî, Ferâid, 53; İbn Hibbân, Sahîh, XI, 325; Hâkim, Müstedrek, IV, 341.

⁹³³ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 439. Aynı illetin açıklandığı bir başka yer için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, III, 489.

⁹³⁴ Buhârî, *Cihâd*, 136.

⁹³⁵ Buhârî, *Megâzî*, 81.

⁹³⁶ Gürânî, *el-Kevser*, VI, 20. Bkz. Buhârî, *Zekat*, 54.

Gürânî, özellikle diğer şârihlerden farklı sonuçlara ulaştığı hadislerde kanaatlerinin bir kısmını ta'liller ile ilgili ortaya koyduğu tesbitlere dayandırmıştır.

6) Hadislerdeki muradın tesbiti ve muhtevâ tahlîli

Hadislerin zahirinden anlaşılan manalardan bazen maksad ve muradı tesbit etmek mümkün olmamaktadır. Zira hadislerdeki maksad, metnin cümle yapısı, hakikat – mecâz ilişkisi, ta'lil, haberin vürûd sebebi gibi birçok unsurun bir arada değerlendirilmesi neticesinde tesbit edilmektedir. Ayrıca çoğu zaman konuyla ilgili Kur'an-ı Kerîm âyetleri ve diğer hadislerin de dikkate alınması zorunluluk arz etmektedir.

Şerhte yukarıda sayılan farklı hususlar dikkate alınarak çeşitli şekillerde hadislerdeki maksad ve murad tesbit edilmeye çalışılmıştır. Ancak bunların tamamının incelenmesi imkansızdır. Burada özellikle haberin îradı, bilinen bir durumun başka bir rivayette farklı bir muhtevâ ile açıklanması ve sayısal ifadelerin bulunduğu haberlerdeki maksad ve muradın tesbitiyle ilgili değerlendirmeler üzerinde durulacaktır.

Maksad ve muradın tesbitinde dikkate alınan hususlardan birincisi, hadisin vürûd sebebinin belirlenmesidir. Bu konuda Muaz'ın Yemen'e gönderilmesi ile ilgili hadisteki değerlendirmeler misal gösterilebilir. Konuyla ilgili hadiste Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'in Muâz'ı Yemen'e gönderirken şehâdet, namaz ve zekatın farz olduğunu tebliğ etmekle görevlendirdiği rivayet edilmektedir.⁹³⁷ Gürânî haberin îradı ve maksad arasındaki ilişkiyi şöyle açıklamıştır: “Muâz'ın Yemen'e gönderilmesi Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'in haccından üç yıl öncedir. Bu sırada hac ve oruç farz olmasına rağmen niçin hadiste bunlar zikredilmemiştir dersin şöyle derim: “Öncelikle Muâz'ın gönderilmesindeki maksad İslâma davettir. Ayrıca daha önceden de belirtildiği gibi namaz ve zekat ibadetlerin anasıdır. Bu iki farzı yerine getiren kimse diğer rükünleri eksik yapmaz. Bundan dolayı Bakara suresinin başında farzlardan yalnızca namaz ve zekat belirtildiği gibi, burada ibadetlerin anası olan namaz ve zekatın zikredilmesiyle iktifâ edilmiştir.”⁹³⁸ Gürânî, Muâz (r.a.)'ın İslâma davet görevini dikkate alarak hadisin farzların ta'yini hususunda vârid

⁹³⁷ Buhârî, Zekât, 63.

⁹³⁸ Gürânî, *el-Kevser*, III, 491.

olmadığını, bilakis Bakara suresinin ilk âyetlerinde olduğu gibi ehemmiyetinden dolayı özellikle namaz ve zekata vurgu yapıldığını belirtmiştir.

Yukarıdaki rivayette olduğu gibi hadisin vürûd sebeplerinin zahir olduğu yerlerde Gürânî'nin diğer şârihlere çok fazla itirazı görülmemektedir. Ancak bilinen bir durumun bir başka hadiste farklı bir muhtevâ ile izah edildiği hadislerde şârihler tarafından ihtimale dayalı farklı yaklaşımlar sergilenmektedir. Özellikle bilinen bir durumun tasrihi meselesinde farklı ihtimaller üzerinde duran Kirmânî'nin değerlendirmelerini tenkid eden Gürânî, hadislerin kendi içinde değerlendirilmesine önem vermekte ve metinden bağımsız yorumları kabul etmemektedir. Meselâ, Ebû Mûsâ'dan rivayet edilen bir hadiste: "والذي ينتظر الصلاة حتى يصل إليها مع الإمام، أعظم أجرا من الذي يصلي ثم ينام" "İmamla beraber kılayım diye namazı bekleyen kimse, (tek başına) namazı kılıp sonra uyuyan kimseden daha büyük ecre nâil olur" buyrulmuştur.⁹³⁹ Gürânî muhtevâyı Kirmânî'nin görüşlerinin tenkid ederek incelemiştir. Kirmânî'ye göre, imamla beraber kılınan namazın fazileti zâhir olmakla beraber, bu durumun hadiste ayrıca tasrîh edilmesi farklı bir anlam taşımaktadır. Bunun manası da vaktin sonunda imamla beraber kılınan namazın, muhtâr olan vakitte münferiden kılınan namazdan daha faziletli olmasıdır. Gürânî'ye göre bu açıklama hatalıdır. Çünkü imamı beklemenin fazileti ihtiyâr olunan vakte hâstır. Bunun delili de, namazı geciktiren idarecilerin bulunduğu bir dönemle ilgili Rasûlullah (s.a.)'ın Ebû Zerr'e hitâben buyurduğu: "صل الصلاة لوقتها، فإن أدركتها معهم فصل فإنها لك نافلة" "Namazı vaktinde kıl, ona emirlerle birlikte yetişirsen tekrar kıl, çünkü bu senin için nâfile olur" hadisidir.⁹⁴⁰ Bu rivayete göre, bir önceki hadisteki faziletten muradın (imamla da olsa) son vakitte kılınan namazlarla ilgili olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü Ebû Zerr'e emirlerin namazı geciktirmesi durumunda münferiden namazını edâ etmesi, sonra da cemaatle ikinci kez nâfile olarak kılması tavsiye edilmiştir.

Kirmânî ihtimale dayalı ikinci bir yorum olarak imamı bekleyerek kılınan namazın, cemaatle de olsa imamı beklemeden kılınan namazdan daha faziletli olduğunu söylemiştir. Gürânî'ye göre, Kirmânî'nin açıklaması hadisteki "حتى يصل إليها مع الإمام" "imamla beraber kılayım..." ifadesi ile çelişmektedir. Çünkü bu ifade açık bir

⁹³⁹ Buhârî, Ezân, 31.

⁹⁴⁰ Hadis için bkz. Müslim, Mesâcid, 41.

şekilde cemaatle kılınan namazın, kişinin tek başına kıldığı namazdan daha üstün olduğunu göstermektedir. Ayrıca vaktin evvelinde imamla beraber kılınan namazın fazileti hususunda hiçbir şüphe yoktur.⁹⁴¹ Dolayısıyla cemaatle kılınan namazlarda imamın beklenilmesi veya beklemeden kılınması arasında fazilet açısından fark yoktur. Mevzu bahs olan fazilet, cemaat ile münferid kılınan namazlar arasında cereyan etmektedir.

Yine bilinen bir durumun tasrihi kabilinden ele alınan ve farklı anlamlar çıkarılan hadislerden biri de "رب كاسية في الدنيا عارية في الآخرة" "Dünyada nice giyinik kadınlar vardır ki, ahirette çıplaktırlar" rivayetidir.⁹⁴² Gürânî hadisle ilgili açıklamalarına diğer şârihlerin görüşlerini tenkid ederek şöyle başlamıştır: "Şârihler bu hadiste Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'in vücudu gösteren şeffaf elbise giymekten nehyettiğini söylemişlerdir. Bu takdir dünyada giyinik olan kadınların kıyamet günü çıplak olacaklarını ifade eder. Bu da kayda değer bir açıklama değildir. Çünkü hadisin lafızları bu manaya delalet etmemektedir. Doğrusu hadiste matlub olan libas, kıyamet gününde insanı örtecek takvâ elbisesidir. Zira dünyada setri avreti sağlayan elbise yeterli olup şeffaf giysiler zaten haramdır."⁹⁴³ Şârihler "Dünyada nice giyinik kadınlar" ifadesinin farklı bir anlam taşıyabileceğini dikkate alarak giyinik olmaktan maksadın şeffaf elbise olabileceğini söylemişlerdir.⁹⁴⁴ İhtimale dayalı bu açıklama bilinen bir durumun tasrihinden farklı bir anlam çıkarmaya dayanmaktadır. Ancak hadisi kendi içinde değerlendiren ve farklı bir anlam çıkarmaya karşı çıkan Gürânî, lafızcı bir yaklaşım sergileyerek nehyin şeffaf elbise ile ilişkilendirilmesini iki yönden hatalı bulmuştur: "Birincisi, hadisin lafızlarının açık bir şekilde bu manaya delâleti söz konusu değildir. İkincisi, bu yorum Rasûlullah (s.a.)'ın hanımları hakkında vârid olan hadisin îrâdı ile uyumlu değildir."⁹⁴⁵ Bir başka yerde yukarıdaki

⁹⁴¹ Gürânî, *el-Kevser*, II, 303. Krş. Kirmânî, V, 39. İbn Hacer de fazilet için imamı beklemeyi dikkate almıştır. İbn Hacer, *Feth*, II, 162.

⁹⁴² Buhârî, İlim, 40; Teheccüd, 5, Libâs, 31; Edeb, 121; Fiten, 6.

⁹⁴³ Gürânî, *el-Kevser*, IX, 338-339.

⁹⁴⁴ Gürânî, itiraz yönelttiği şârihlerin görüşlerini ciddi tetkiklere yer vermeden nakletmektedir. Konuyla ilgili Buhârî şârihleri farklı ihtimallerle beraber yukarıda Gürânî'nin söylediği yorumu zikretmişlerdir. Ancak Gürânî genel ifadelerle naklettiği yukarıdaki açıklamaları, şârihlerin söz birliği ettikleri bir hususmuş gibi takdim etmiştir. Bkz. Kirmânî, II, 132-133; İbn Hacer, *Feth*, XIII, 26. Diğer taraftan Aynî hadisin ince ve şeffaf elbise giyen kadınlarla ilgili olduğunu belirtip, dönemin Mısır'lı kadınlarının giyim kuşamlarının tesettür niteliğinde olmamasına dikkat çekmiştir. Aynî, *Umde*, II, 140-141.

⁹⁴⁵ Gürânî, *el-Kevser*, I, 243.

ifadeleri tekrar eden müellif, kıyamet gününde salih amellerin insanların libâsı olacağına dair "ولباس التقوى ذلك خير" "...**Takva elbisesi var ya, işte o daha hayırlıdır**"⁹⁴⁶ âyetini delil göstermiştir.⁹⁴⁷ Gürânî, hadisin irâdını ve âyet-i kerîmeyi bir arada değerlendirerek murâdın takvâ elbisesi olduğunu dile getirmiştir. Gürânî'nin yorumu Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'in uyuyanları ibadet için kaldırması ve ibâdete teşvikine uygun bir değerlendirmedir. Ancak hadisin fitnelere ilgili bir durumu tasrih ettiği dikkate alınırca, nehyin şeffâf elbise giyenlere hamli de mümkündür. Ayrıca cevâmiu'l-kelîm türünde olan yukarıdaki hadisin çeşitli şekillerde izah edilmesi veya farklı durumlara tevcih edilmesi metnin yapısıyla ilgili bir durumdur. Müellifin farklı yorumları tenkid ederek tek yönlü bir değerlendirmeye başvurmasının isabetli olmadığını tahmin ediyoruz.

Hadislerdeki bir takım zaman kavramları ve sayısal ifadeler rivayet farklılıklarına göre bazen değişiklik göstermektedir.⁹⁴⁸ Gürânî bu nev'iden rivayetlerde maksada yönelik değerlendirmelere ehemmiyet vermiş ve şârihlerin rakamlardan farklı anlamlar çıkarmasını tenkid etmiştir. Mesela, Allah Teâlâ'nın rahmet kapılarının gecenin ilk üçte biri, ilk yarısı veya son yarısında açık olmasıyla ilgili farklı rivayetler nakledilmektedir.⁹⁴⁹ Gürânî zaman kavramlarındaki farklı ifadelerin arasını gecenin her vaktinde ibadete teşvik olarak yorumlamıştır. Ayrıca bazı haberlerde dünya semasına Allah'ın nüzûlünden bahsedilirken bazılarında da meleklerin indiği rivayet edilmektedir. Kirmânî, iki rivayet arasındaki teâruzu ortadan kaldırmak için Allah'ın nüzûlünü meleklerin nüzûlü anlamında değerlendirmiştir.⁹⁵⁰ Gürânî, bu tevîlin hatalı olduğunu düşünmektedir. Zira Kirmânî'nin yorumu, "bana dua eden yok mu?" rivayeti ile çelişmektedir.⁹⁵¹

Muhtevâ tahlilinde maksadın tesbitinin önem arz ettiği ve farklı görüşlerin ileri sürüldüğü konulardan biri de, temsil ve teşbih ifadelerinin yer aldığı hadislerdir. Mesela, "والذي نفسي بيده لخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك" "...Nefsim kudretinde olan Allah'a yemin ederim ki, oruçlunun ağız kokusu, Allah katında misk

⁹⁴⁶ A`râf, 7/26.

⁹⁴⁷ Gürânî, *el-Kevser*, XI, 15.

⁹⁴⁸ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, VI, 199.

⁹⁴⁹ Bkz. Buhârî, *Teheccüd*, 14; Müslim, *Salâtü'l-müsâfirîn*, 24; Tirmizî, *Salât*, 212.

⁹⁵⁰ Gürânî, *el-Kevser*, III, 207.

⁹⁵¹ Gürânî, *el-Kevser*, III, 207.

kokusundan daha güzeldir”⁹⁵² hadisinde Nevevî benzetmedeki maksadı orucun sevabının, bayram ve Cuma’ namazlarından önce sürülen kokudan daha fazla olduğunu söyleyerek açıklamıştır. Gürânî bu açıklamanın yetersiz olduğunu belirttikten sonra maksadı şöyle açıklamıştır: “Oruçlunun ağız kokusunun güzelliği, koku sürünen kimsenin haline temsil ile anlatılmıştır. Bu temsil, Allah’ın orucu kabul ettiğini ve sevabın bolluğunu ifade etmektedir.”⁹⁵³

Hadislerdeki maksad ve muradın tesbitinde ihtimale dayalı açıklamalara fazla itibar etmeyen Gürânî, muhtevâyı kendi içinde değerlendirerek maksadı tesbit etmeye çalışmıştır. Ancak onun bu yaklaşımı hadislerdeki muradın tesbitinde sınırlandırıcı bir anlayışın ortaya çıkmasına yol açmıştır. Hâlbuki yukarıda da belirtildiği gibi cevâmiu’l-kelim sıfatı bulunan Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem’in hadislerinin tek yönlü ve kısıtlayıcı bir bakış açısıyla ele alınması mümkün değildir. Gürânî’nin metodu şerh edebiyatındaki yorum zenginliğinde bir daralmaya yol açması sebebiyle ihtiyatla karşılanması gereken bir durumdur. Diğer taraftan bu bakış açısının Osmanlı ilmî muhitindeki mantık ve usûl ağırlıklı düşünce sistemleri ile uyumlu olması da mânidardır.

7) Haberin husûsiliği ve muhtevâ tahlîli

Muhtevâ tahlîlindeki bir diğer husus da hadisin umûmî veya husûsî bir muhtevâyı sahip olduğunun tesbit edilmesidir. Hadislerde bazen melekût âleminde cereyan eden olaylar veya önceki ümmetlerle ilgili hâdiseler veyahut Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem’in hasâisi kabîlinden fiiller yahut da bazı sahâbîlerle ilgili özel bilgiler anlatılmaktadır. Bu haberlerde farklı değerlendirmeler dile getirilmektedir. Gürânî, mezkûr özellikleri taşıyan hadisleri husûsî bir çerçevede incelemiştir.

Melekût âleminde cereyan eden olayların anlatıldığı haberlerin muhtevâsı ile dünya âlemindeki muâmelelerin doğrudan ilişkilendirilmesi hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasında farklı görüşlerin serd edildiği konulardandır. Mesela Musa (a.s.), Adem (a.s.)’i cennette işlediği günah sebebiyle kınamış ve bu konuda aralarında tartışma cereyan etmiştir. Musa (a.s.)’nın Adem (a.s.)’i kınaması meselesinde

⁹⁵² Buhârî, Savm, 2.

⁹⁵³ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 251; Krş. İbn Hacer, *Feth*, IV, 127; Nevevî, *Minhâc*, VIII, 272.

Nevevî, Adem (a.s.)'in tevbesinin kabul edildiğini ve tevbeden sonra kınanmasının uygun olmadığını dile getirmekte, Hattâbî de Adem (a.s.)'in kendisine yöneltilen kınamayı def' etmekte gâlib geldiğini ve hiçbir kimsenin bir başkasını kınanmasının uygun olmadığını belirtmektedir. Şârihler, iki nebî arasındaki münâzarayı farklı açılardan yorumlamışlardır.⁹⁵⁴ Gürânî şârihlerin açıklamalarını naklettikten sonra münâzaranın melekût âleminde gerçekleştiğini ve teklîfin söz konusu olmadığını belirterek, bu kınamanın fayda getirecek bir tartışma olmadığını belirtmiştir. Ayrıca Musa (a.s.)'nin babasına karşı kınamasında gördüğümüz gibi, çocuğun babasına ağır ithamlar yönelmesi doğru değildir. Bu açıdan da melekût âleminde cereyan eden olayların anlatıldığı bu rivayetin muhtevâsı farklı yorumlar için yeterli değildir.⁹⁵⁵

Önceki ümmetlerle ilgili olayların anlatıldığı haberlerde Gürânî, İslâm şeriatine uygun olmayan bazı hususiyetleri geçmiş ümmetlere has bir durum olarak değerlendirmiştir.⁹⁵⁶ Mesela, "كانت بنو اسرائيل يغتسلون ع راة، ينظر بعضهم إلى بعض، وكان موسى يغتسل وحده..." "Benî İsrail uryan olarak yıkanır, bazısı bazısına bakardı. Musa ise, yalnız başına yıkanırdı..."⁹⁵⁷ rivayetinde İbn Battal, "*Biz enbiyâ'ya uymakla mükellifiz*" diyerek, bu hadisi halvet halinde uryan olarak yıkanmanın cevazına delil göstermiştir.⁹⁵⁸ Gürânî, İbn Battal'ın bu açıklamasını hatalı bulmuştur. Ona göre, enbiyâ ile ilgili haberlerin muhtevâsı akâid'de bağlayıcıdır, furû' ile ilgili meselelerde geçerli değildir. Ayrıca halvet halinde çıplak durmak zaruret miktarınca câizdir.⁹⁵⁹

Gürânî, Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'in bir takım fiillerini onun şahsına özel durumlar (hasâisü'nebî) olarak değerlendirmiş ve muhtevânın farklı şekilde tahlîline lüzûm görmemiştir. Mesela, Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'in Dıhyetu'l-Kelbî'ye hibe ettiği Safiyye binti Huyeyy'i geri alması meselesinde, Rasûlullah (s.a.)'ın hibeden dönmesi hasâisu'n-nebî olarak açıklanmıştır. Kirmânî, hibenin tam gerçekleşmediğini veya Rasûlullah (s.a.)'ın müminlerin babası olması sebebiyle hibeden dönme hakkının bulunduğunu

⁹⁵⁴ Bkz. Hattâbî, a.g.e., II, 203.

⁹⁵⁵ Gürânî, *el-Kevser*, VI, 294.

⁹⁵⁶ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, VI, 337.

⁹⁵⁷ Buhârî, *Ğusl*, 20.

⁹⁵⁸ İbn Battal, I, 400.

⁹⁵⁹ Gürânî, *el-Kevser*, I, 432.

söyleyerek farklı ihtimaller üzerinde durmuştur.⁹⁶⁰ Ancak Gürânî bu açıklamaları kabul etmemiş ve Rasûlullah (s.a.)'ın hibeden dönmesini hasâisü'n-nebî olarak değerlendirmiştir.⁹⁶¹

Ayrıca sahâbîlerle ilgili malumatın yer aldığı bazı haberler de kendi içerisinde değerlendirilmiş ve farklı ihtimaller üzerinde fazla durulmamıştır. Mesela, şeytanın Hz. Ömer (r.a.)'in yolundan kaçmasını anlatan hadisi "إذ نادى ربه أني مسني الشيطان بنصب وعذاب" **O (Eyyub), Rabbine, Şeytan bana sıkıntı ve acı vermektedir, diye nidâ etmişti**⁹⁶² âyeti ile karşılaştıran Kirmânî, Hz. Ömer (r.a.)'in Eyyüb (a.s.)'den üstün olma ihtimalini değerlendirmiş ve bu çerçevede bir takım sorular sorup bunun cevabını bulmaya çalışmıştır. Gürânî, şeytanın kaçmasının Hz. Ömer'e has bir özellik olduğunu ve bunun nebîlerle kıyaslanacak bir üstünlük anlamına gelmediğini belirtmiştir. Ayrıca şeytanın Rasûlullah (s.a.)'a da musallat olduğunu örnek gösteren Gürânî, Kirmânî'nin Hz. Ömer (r.a.)'i Peygamberler ile karşılaştırmasının doğru olmadığını düşünmektedir.⁹⁶³

8) Mantıkî analizlerle muhtevâ tahlîli

Muhtevânın incelenmesinde öne çıkan metodlardan biri de mantıkî analizlerdir. Mantıkî analizlerde öncelikle metinlerdeki ifadelerin iç tutarlılığına yönelik değerlendirmeler yapılmıştır. Mantıkî sorular ve analizler muhtevânın incelenmesinde özellikle Kirmânî ve Aynî'ye yöneltilecek tenkidlerde yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Mesela, "لست كهيتكم، اني أظل أظعم وأسقى" "Benim halim sizin haliniz gibi değildir. Çünkü ben (rabbim tarafından) doyurulurum ve sulanırım" hadisindeki yeme ve içmenin manası konusunda farklı açıklamalar zikredilmiştir.⁹⁶⁴ Kirmânî hadisteki yeme ve içmenin manasını hakîkî anlamı ile açıklamış, Gürânî açlığa tahammül olarak izah etmiştir. Gürânî'ye göre, bazı haberlerde açlığın eserinin Rasûlullah Sallalâhu aleyhi ve sellem'in yüzünde görüldüğünün rivayet edilmesi

⁹⁶⁰ Kirmânî, IV, 30. Kirmânî'nin konunun sonunda iki cevabı daha vardır. Gürânî bunlarla ilgili herhangi bir açıklama zikretmemiştir. Bkz. Kirmânî, IV, 31.

⁹⁶¹ Gürânî, *el-Kevser*, II, 55. Bkz. İbn Hacer, *Feth*, I, 574; Aynî, *Umde*, III, 326. Konuyla ilgili diğer örnekler için bkz. "Tev'vilü Muhtelifi'l-Hadis Konusundaki Açıklamalar"

⁹⁶² Sa'd, 38/41.

⁹⁶³ Gürânî, *el-Kevser*, VI, 215.

⁹⁶⁴ Hadis için bkz. Buhârî, Savm, 20.

hakîkî mananın hatalı olduğunu göstermektedir.⁹⁶⁵ Bu haberlerden biri, "فعرف الجوع" "Ben, Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'in yüzünden açlığını biliyorum..." rivayetidir.⁹⁶⁶ Gürânî, Kirmânî'nin açıklamasını şu yönden tenkid etmiştir: "Hadisteki yeme ve içme hakiki manasında olursa, burada orucun bir anlamı kalmaz. Yenilen içilen şeyler, ister dünya nimeti, ister cennet ni'meti olsun böyle bir açıklama oruçla bağdaşmaz."⁹⁶⁷

Rasûlullah (s.a.)'ın Hira mağarasında Cebrâil ile ilk karşılaşmasının anlatıldığı haberde Kirmânî ve Aynî, O'nun meleği tanıdığını söylemişlerdir.⁹⁶⁸ Kirmânî bu durumu şöyle izah etmiştir: "Allah Teâlâ bize Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'in doğru olduğunu gösteren bir takım deliller yani mucizeler gösterdiği gibi, aynı şekilde Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'e de meleğin Allah indinden geldiğini ve onun şeytan olmadığını gösteren deliller ikâme etmiştir."⁹⁶⁹ Gürânî, Kirmânî'nin bu açıklamasının hatalı olduğunu düşünmektedir. Ona göre Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'in, Hirâ mağarasında cereyan eden olayları Hz. Hatice'ye anlattıktan sonra "لقد خشيت على نفسي" "kendimden korktum"⁹⁷⁰ demesi, meleği tanımadığını göstermektedir. Şayet Rasûlullah (s.a.), Hira'da gelenin melek olduğunu bilseydi, bugün onun en sevinçli günü olurdu. Ayrıca kendisine bir karışıklık ârız olmasa idi, Hz. Hatice ile Varaka'ya da gitmezdi.⁹⁷¹

Şârihlerin çoğunluğu Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'in meleği tanıdığı kanaatindedirler.⁹⁷² Ancak Gürânî burada mantıkî analizle sathî bir değerlendirme yapmıştır. Hâlbuki Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'in korkmuş

⁹⁶⁵ Gürânî'nin hadisleri genelde mana ile naklettiğini yukarıda belirtmiştik. Müellif burada da Ebû Talha'nın uzun bir hadisindeki "Ben, Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'in sesini zayıf olarak işittim, kendisinde açlık olduğunu biliyorum..." rivayetini mana ile şöyle nakletmiştir: "رأيت في وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم أثر الجوع" "Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'in yüzünde açlığın izini gördüm." Hadis için bkz. Buhârî, Et'ime, 6; krş. Gürânî, *el-Kevser*, IV, 273. Açlığın eserinin yüzde görülmesi manasına yukarıdaki hadis daha uygun olduğu için, Gürânî'nin naklettiği Ebû Talha rivayeti yerine *Et'ime* kitabındaki bir başka hadisi delil olarak zikrettik. Hadis için aşağıdaki dpt. bkz.

⁹⁶⁶ Buhârî, Et'ime, 57.

⁹⁶⁷ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 273.

⁹⁶⁸ Kirmânî, I, 89; Aynî, *Umde*, I, 69

⁹⁶⁹ Kirmânî, I, 89.

⁹⁷⁰ Buhârî, *Bed'ul-vahy*, 3.

⁹⁷¹ Gürânî, *el-Kevser*, I, 40; krş. Kirmânî, a.g.y. Yukarıda Kirmânî'den naklettiğimiz ifadeleri Gürânî ihtisâren zikretmiştir. Bu kısaltma başka yerlerde olduğu gibi Kirmânî'nin açıklamasını tam olarak yansıtmamaktadır.

⁹⁷² Bkz. Kirmânî, a.g.y. ; İbn Hacer, *Feth*, I, 33; Aynî, *Umde*, I, 68-69.

olması ve Hz. Hatice ile Varaka'ya gitmesi meselesi, Gürânî'nin ortaya koyduğu şekilde basit mantıkla değerlendirilebilecek bir konu değildir. Zira müellifin kendisinin de ikrar ettiği gibi, Risâletten önce ve sonra Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'in rüyaları vahiydir.⁹⁷³

9) Tarihî bilgilerin muhtevâ tahlîlinde yeri

Hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasında önem arz eden hususlardan biri de muhtevânın metindeki tarihi unsurlar ile irtibatlandırılarak tahlîl edilmesidir. Tarihî unsurların dikkate alındığı konuların başında metinde ismi zikredilen sahâbîlerin biyografisi ile ilgili değerlendirmeler gelmektedir. Gürânî hadislerin değerlendirilmesinde ortaya koyduğu tesbitlerini olayın muhatabı durumundaki sahâbîlerin yaşadıkları dönem, vefat tarihleri ve nitelikleri ile karşılaştırmıştır. Mesela, Sa'd İbn Muâz'ın cennetteki mendillerinin ipekten daha güzel olduğunu anlatan hadisin muhtevâsı Muâz'ın vefat tarihi ile ilişkilendirilerek açıklanmıştır. Konuyla ilgili hadiste şöyle anlatılmaktadır; “Rasûlullah (s.a.)'e sündüs (ince ipek)'den bir cübbe hediye edildi. Halbuki Rasûlullah (s.a.) ipeği yasaklamıştı. İnsanlar (ipeğin yumuşaklığından) hayrete düşmüşlerdi. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.): "والذي نفس محمد بيده لمناديل سعد بن معاذ في الجنة أحسن من هذا" “Muhammed'in nefsinin kudretiyle yaratan Allah'a and olsun ki, Sa'd İbn Muaz'ın cennetteki mendilleri bundan daha güzeldir” buyurmuştur.⁹⁷⁴ Gürânî hadisin Tebûk gazvesinde îrad edildiğini ve Sa'd İbn Muâz'ın da bu olaydan bir süre önce Hendek gazvesinde vefat ettiğini belirttikten sonra hadisi şöyle açıklamıştır: “Rasûlullah (s.a.), Sa'd'ın cennetteki değersiz bir mendilinin dahi, dünyadaki en değerli elbise (ipek) den daha hayırlı olduğuna işaret etmiştir.”⁹⁷⁵ Ayrıca bir başka yerde de Ensârın kalbinin yumuşatılması için bu olaydan kısa bir süre önce vefat eden Muâz'ın cennetteki mendilleri ile benzetme yapıldığı belirtilmiştir.⁹⁷⁶

Kirmânî, ipeğin Muaz'ın mendillerine benzetilmesi hakkında çeşitli tevîller zikretmiştir. Ancak onun tevilleri hadisin îradı anında Muaz'ın hayatta olduğunu

⁹⁷³ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 36.

⁹⁷⁴ Buhârî, Hibe, 28.

⁹⁷⁵ Gürânî, *el-Kevser*, V, 239.

⁹⁷⁶ Gürânî, *el-Kevser*, VI, 192.

göstermektedir.⁹⁷⁷ Aynî de Kirmânî'nin yorumunu kaynak zikretmeden nakletmiştir.⁹⁷⁸ Gürânî Kirmânî'nin (ve Aynî'nin) yorumlarını naklettikten sonra bunların tarihi verilerle çeliştiğini şöyle açıklamıştır: “Bu açıklamaların hepsi bozuktur. Sa'd Hendek gazvesinde şehid olmuştur. Bu olay ise, Tebûk gazvesinde cereyan etmiştir. Dolayısıyla bu olay meydana geldiği zamanda Sa'd hayatta değildir.”⁹⁷⁹

Yine Ammâr (r.a.)'ın haddi aşan bir kavim tarafından öldürüleceğini anlatan "ويح عمار، تقتله الفئة الباغية، يدعوهم إلى الجنة ويدعونه إلى النار" “Ammâr'a yazık! haddi aşan bir topluluk onu öldürecek. Ammar onları cennete, onlarsa Ammar'ı ateşe davet edecekler”⁹⁸⁰ hadisinde İbn Battal, Ammâr'ın hâricîler tarafından öldürüldüğünü söylemiştir. Ona göre Ammâr'ı cehenneme çağırınlar ancak hâricîler olabilir. Zira sahâbîlerden birinin bu türde bir davranış sergilemesi mümkün değildir. Gürânî İbn Battal'ın açıklamasının kayda değer bir tarafının bulunmadığını söyledikten sonra Ammâr'ın vefatı ile ilgili tarihi bilgiler ışığında hadisi şöyle açıklamıştır: “İlk olarak Ammâr hâricîlerle savaşları görmemiştir. Bilakis Sıffîn savaşında öldürülmüştür. Ve bunda ihtilaf yoktur. İkinci olarak, Sahâbeden biri ateşe davet etmez sözü doğrudur. Fakat burada “Ammar'ı ateşe davet edecekler” cümlesi ile, imâma muhâlefet edenler ve bâtil üzere olanlar murad edilmektedir. Hz. Ali'nin haklı olması meselesinde icmâ' vardır.”⁹⁸¹

Biyografik bilgilerin yanı sıra metinlerdeki yer ve mekana dair verilen bilgiler, muhtevânın tahlilinde önemli bir yere sahiptir. Mekanın özelliği ve niteliğinin hadislerin anlaşılmasına olumlu bir bakış açısıyla aktarıldığı misallerden biri, Rasûlullah (s.a.)'ın Erîs kuyusundan abdest almasını anlatan haberde ortaya konulmuştur. İbn Suhayb el-Mâlikî; bazı kimselerin, İbn Abbas'ın Rasûlullah (s.a.) için abdest suyu hazırlamasını anlatan rivayetle istidlâl ederek, nehir ve havuz yanında olsa bile bir kabtan abdest almayı müstehab saydıklarını, ayrıca bu kanaatlerini desteklemek için Rasûlullah (s.a.)'ın nehir veya havuzdan abdest almasını ihtivâ eden bir rivayetin bulunmamasını ileri sürdüklerini söylemiştir. Kâdî

⁹⁷⁷ Kirmânî, XI, 105.

⁹⁷⁸ Bkz. Aynî, *Umde*, XI, 76.

⁹⁷⁹ Gürânî, *el-Kevser*, V, 239; Aynî, *Umde*, XI, 76.

⁹⁸⁰ Buhârî, *Salât*, 63.

⁹⁸¹ Gürânî, *el-Kevser*, II, 129.

İyâd bu görüşü, “bunun aslı yoktur. Çünkü Nebî Sallallâhu aleyhi ve sellem’in nehir ve havuz yanında bulunduğu halde su kabından abdest aldığı nakledilmemiştir” diyerek reddetmiştir. Gürânî, Kâdî İyâd’ın tenkîdini zikrettikten sonra, yukarıdaki istidlâlin geçersiz olduğunu, Rasûlullah (s.a.)’ın Erîs kuyusundan abdest almasını örnek göstererek şöyle izah etmiştir: “Kuyudan abdest almanın pek mümkün bir iş olmadığı düşünülebilir. Fakat bu kuyu abdest almaya uygundur. Zira biz bu kuyuya merdivenle inildiğini müşâde ettik.”⁹⁸²

Şerhte tarihî bilgilerin anlamaya yansıtıldığı konuların en önemli taraflarından biri de hadislerden elde edilen yorumların tarihi açıdan tetkikidir. Bu konuya misal gösterebileceğimiz bir açıklama, kabir azabı ilgili Hz. Âişe’nin rivayetinin tahlîlinde serd edilmiştir. Konuyla ilgili haberde şöyle anlatılmaktadır: Hz. Âişe’nin yanına Yahudî bir kadın girip kabir azabını zikretmiş, akabinde Hz. Âişe’ye hitâben: Allah seni kabir azabından korusun, diye dua etmiştir. Bunun üzerine Hz. Âişe, Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem’e kabir azabından sormuş, Rasûlullah (s.a.): “Evet, kabir azabı haktır” buyurmuştur. Âişe (r.a.): Ben bundan sonra Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem’in namaz kılıp da kabir azabından Allah’a sığınmayı terk ettiğini görmedim” demiştir.⁹⁸³ Gürânî, Rasûlullah (s.a.)’ın en yakınındaki sahâbîlerin kabir azabı konusunda tam malumatlarının olmamasından dolayı bu olaydan sonra her namazda kabir azabından Allah’a sığındığını söylemiştir. Tahâvî’ye göre, Yahudi’nin sorduğu sorudan sonra “kabir azabı haktır” diye vahiy gelmiştir. Dolayısıyla kabir azabının hak olması bu olaydan sonra vahiyle sabit olunca, Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem namazlarında kabir azabından Allah’a sığınmaya başlamıştır. Gürânî, Tahâvî’nin tesbitini tarihi açıdan doğru bulmamaktadır. Öncelikle hadisin lafzı böyle bir değerlendirmeye uygun değildir. Çünkü Rasûlullah (s.a.), Hz. Âişe’nin suâline beklemeden cevap vermiştir. Ayrıca âli Firavn’ın kabir azabına çaptırıldığını anlatan âyet Mekke’de nâzil olmuştur. Hz. Âişe’nin olayı ise, Medine’de vuku bulmuştur. Dolayısıyla Rasûlullah (s.a.)’a vahiy geldiğini ileri sürülmesi vahyin geliş süreci ile uyumlu olmadığı gibi, kabir azabından haber veren âyetin Mekke’de nâzil olması ile çelişmektedir.⁹⁸⁴

⁹⁸² Gürânî, *el-Kevser*, I, 290.

⁹⁸³ Buhârî, *Cenâiz*, 86.

⁹⁸⁴ Gürânî, *el-Kevser*, III, 378.

Metinlerdeki zaman kavramlarına müstenid değerlendirmeler özellikle nâsîh – mensûh konusunda Hanefî mezhebine yönelik tenkitlerde yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Gürânî, metinlerdeki zaman kavramları başta olmak üzere olayın meydana geldiği mekan veya metindeki şahısların yahud da hadisin sahâbî ravisinin biyografik bilgilerinden hareketle, hadislerin zamanını tesbit ederek nesh konusundaki değerlendirmelerini tarihi verilerle desteklemiştir.⁹⁸⁵

10) Mükerrer rivâyetlerin muhtevâ tahlîline tesiri

Buhârî ile ilgili bir şerh çalışmasının en önemli tarafı, mükerrer rivayetlerde takib edilen şerh metodudur. Zira mükerrer rivayetlerde benzer açıklamaların tekrarı aynı bilgilerin ve konuların birçok defa tekrar edilmesine yol açtığı gibi konu bütünlüğünün bozulmasına ve şerhin hacminin kabarmasına sebep olmaktadır. *el-Kevseru'l-Cârî*'de bu manada tam anlamıyla sistematik bir metodun takib edilmediği görülmektedir. Bunun en önemli sebebi de, sık sık tenkid edilen Kirmânî'nin açıklamaları ile birlikte, *Fethu'l-Bâri* ve *Umdetu'l-Kârî*'den eş zamanlı yararlanılması muhtevâ tahlilinde tekrarları artırmıştır. Şârihlerden Kirmânî'nin bir yerde incelediği hadisi İbn Hacer bir başka bölümde izah etmekte, hatta aynı hadisi Aynî de bazen farklı bir konuda açıklamakta, dolayısıyla bazen tenkid bazen nakil yöntemine bağlı olarak üç şârihin açıklamalarını takib eden Gürânî'nin metodunda ciddi oranda tekrarlarla karşılaşmaktadır.

Mesela, "رب كاسية" hadisi Buhârî'de beş yerde rivayet edilmiştir.⁹⁸⁶ Aynî hadisin bu kısmını *İlim* bölümünde izah etmiştir.⁹⁸⁷ Kirmânî aynı konuyla ilgili açıklamalara *İlim* ve *Libâs* bölümlerinde⁹⁸⁸, İbn Hacer de *Fiten* bölümünde yer vermiştir. Gürânî bu hadisle ilgili yorumunda şârihlere yönelttiği tenkidleri üç yerde benzer ifadelerle tekrar etmiştir.⁹⁸⁹ Bunların biri Aynî'nin konuyu geniş bir biçimde incelediği *İlim* bölümünde, biri Kirmânî'nin şerhine muvâfık olarak *Libâs*, diğeri de İbn Hacer'in açıklama yaptığı *Fiten* bölümündedir.⁹⁹⁰

⁹⁸⁵ Konuyla ilgili detaylı açıklamalar için bkz. "*Nâsîh-Mensûh Konusundaki Açıklamalar*"

⁹⁸⁶ Buhârî, *İlim*, 40; Teheccüd, 5, *Libâs*, 31; Edeb, 121; *Fiten*, 6.

⁹⁸⁷ Aynî, *Umde*, II, 140-141.

⁹⁸⁸ Kirmânî, II, 133; XXI, 71. Kirmânî *Fiten* bölümünde de çok kısa açıklama yapmıştır. Bkz. Kirmânî, XXIV, 118.

⁹⁸⁹ "*Hadislerdeki muradın tesbiti ve muhtevâ tahlîli*" maddesine bkz.

⁹⁹⁰ Gürânî, *el-Kevser*, I, 242-243.

Öte yandan bir konudaki tartışmayı şerhte parça parça hadisin tekrar ettiği farklı yerlerde görmek mümkündür. Bu metod konunun bölünmesine yol açtığı gibi okuyucunun konuyu bütün olarak bir yerde görmesini de engellemektedir. Mesela, Orucun fazileti ile ilgili bir hadisin içerisinde vârid olan "... كل عمل ابن آدم له إلا الصيام" ifadesi iki yerde ele alınmıştır. Mezkûr hadis *Oruç* kitabının başında *orucun fazileti ve insan sövüldüğü zaman ben orucum der mi?* konularında rivayet edilmiştir.⁹⁹¹ Müellif her iki yerde de konuyla ilgili bir takım mülahâzalarını ve görüşünü nakletmiştir.⁹⁹² Ancak neredeyse arka arkaya vârid olan iki babda aynı hadis ile ilgili bir tartışmanın farklı yerlerde ele alınması, konunun bölünmesine sebep olmuştur. Hâlbuki İbn Hacer ve Aynî hadisin konu başlığı ile bağlantısını da dikkate alarak bu hadisi *orucun fazileti* konusunda daha derli toplu bir şekilde incelemişlerdir.⁹⁹³

Öte yandan Kirmânî, dokuzuncu konuda Hattâbî'den nakille beraber konuyla ilgili kısa bir açıklamaya yer vermiştir. Gürânî hadisin tekrar ettiği dokuzuncu konuda Kirmânî'nin Hattâbî'den naklettiği açıklamaları tenkid etmek adına daha önce izah ettiği konuyu tekrar ele almıştır. Yukarıda da belirtildiği gibi bu durum müellifin farklı kaynakları kullanma noktasında kararlı bir usûlünün olmadığını hatta açık bir şekilde sert bir üslubla tenkid ettiği Kirmânî'nin metodunu takib ettiğini göstermektedir.⁹⁹⁴

Mükerrer rivayetlerde konu bütünlüğünün sağlanamaması şerhin farklı yerlerindeki açıklamalar arasında bir takım çelişkilerle sonuçlanmıştır. Mesela, Ebû Cuhayfe'nin babasından rivayet ettiği bir hadiste, Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'in; köpek ve kan ücreti almaktan, dövme yapmak ve yaptırmaktan, ribâ almak ve vermekten nehyettiği, suret yapanlara da la'net ettiği rivayet edilmiştir. Hadis *el-Câmiu's-Sahîh*'de dört farklı yerde mükerrer rivayet edilmiştir. Bu rivayetlerden ikisi *buyû* kitabının yirmi beşinci ve yüz on üçüncü, ikisi de *libas* kitabının seksen altı ve doksan altıncı bablarındadır. Gürânî tekrarların her birinde de hadisteki kan

⁹⁹¹ Bkz. Buhârî, *Oruç*, 2, 9.

⁹⁹² Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, IV, 251, 260.

⁹⁹³ Bkz. İbn Hacer, *Feth*, IV, 129-131; Aynî, *Umde*, IX, 9-11; Kirmânî, IX, 67, 75.

⁹⁹⁴ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 260; krş. Kirmânî, IX, 74; Hattâbî, a.g.e., I, 491. Hattâbî'nin açıklaması şerhler arasında yalnızca Kirmânî'de mevcuttur. İbn Hacer, Hattâbî'nin açıklamasını birkaç kelime ile nakletmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Feth*, IV, 130. Bu durum, Hattâbî'nin açıklamasının büyük ihtimalle Kirmânî'den nakledildiğini göstermektedir.

ücretini izah etmiştir. Fakat açıklamalar arasında çelişkili bir durum ortaya çıkmıştır. *Buyû* bölümünde kan ücreti ile muradın kan alan kimsenin aldığı ücret olduğu kesin bir dille ifade edilmiştir.⁹⁹⁵ *Libâs* bölümünün *dövme yapan* konusunda şu açıklamaya yer verilmiştir: “Kan ücreti ile murad nedir diye sorulursa, derim ki; bunun zâhiri câhiliyye döneminde âdet olduğu üzere kanın satılmasıdır. Ayrıca hacâmat yapanın ücret alması murad olabilir, bu takdirde nehiy kerâhet üzere hamledilir.”⁹⁹⁶ Yine *libâs* bölümünde on bab sonra *suret yapanlara la'net eden kimse* konusunda aynı açıklama benzer şekilde şöyle tekrar edilmiştir: “Öncede geçtiği gibi buradaki murad kan ücretidir. Zira câhiliyye döneminde insanlar kanı yiyorlardı. Kan alan kimsenin ücreti de murad edilmiş olabilir. Bu takdire binâen nehiy, kerâhet-i tenzîhîdir.”⁹⁹⁷ *Libas* kitabındaki iki konuda da hadisteki diğer hususlar üzerinde durulmamış yalnızca kan ücreti ilgili açıklamalara yer verilmiştir. Konu başlıklarını dikkate aldığımız zaman müellifin tekrarlarında muayyen bir metod takip etmediği ayrıca muhtevâyâ dâir verdiği bilgilerde yeknesaklık bulunmadığı söylenebilir.

Şerhte tekrar eden eden hadislerde yeknesak bir metod uygulanmaması bazen müellifin kendi içinde bile çelişkiye düşmesine yol açmıştır. Zira bir yerde zikrettiği yorumları bir başka yerde tenkid eden Gürânî, şerhin farklı yerlerinde birbiri ile nakzeden değerlendirmelere yer vermektedir. Mesela, kıyâmet alâmetlerinin anlatıldığı – “لا تقوم الساعة حتى يقبض العلم وتكثر الزلازل ويتقارب الزمان وتظهر الفتن ويكثر الهرج – ” “İlim kabz olunmadıkça, zelzeleler çoğalmadıkça, zaman yaklaşmadıkça, fitneler zuhûr etmedikçe, herc –ki o öldürmektir, öldürmektir- çoğalmadıkça, sizlerde mal çoğalıp sel gibi akmadıkça kıyamet kopmaz”⁹⁹⁸ hadisindeki “يتقارب الزمان” “zaman yaklaşmadıkça” ifadesini Gürânî, *İstiskâ* bölümünde Tirmizî'nin şu hadisi ile şerh etmiştir: “فتكون السنة كالشهر ...bir sene bir ay, bir ay bir cum'a (hafta), bir cum'a (hafta) bir gün, bir gün bir saat, bir saat de

⁹⁹⁵ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 384. Ayrıca *Buyû* kitabının son konusunda hadis tekrar etmiş, burada da bu ücretin hacâmat yapan kimsenin aldığı ücret olduğu yönünde açıklamalara yer verilmiştir. Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, IV, 483.

⁹⁹⁶ Gürânî, *el-Kevser*, IX, 382.

⁹⁹⁷ Gürânî, *el-Kevser*, IX, 389.

⁹⁹⁸ Buhârî, *İstiskâ*, 27; Fiten, 5.

ateşte kuru otun yanması gibi (bir lahzâ) olacaktır.”⁹⁹⁹ Gürânî, güneşin doğup battığı yer değişmediği halde seneler, aylar ve günlerin kısalması ve vakitlerin birbirine yakınlaşmasının nasıl olacağına sorusuna şöyle cevap vermiştir: “Burada zamandan bereketin kaldırılması veya insanların ibadetten yüz çevirip eğlence ile meşgul olmaları ve mutluluk günlerindeki (zamanın hızlı geçtiğinin zannedilmesi) gibi vaktin kısalığı murad edilmiş olabilir.”¹⁰⁰⁰ *İstiskâ* bölümünde iki ihtimali dile getiren Gürânî, aynı hadisin *Fiten* bölümünde tekrar ettiği yerde İbn Hacer’e itiraz etmek için daha önceki açıklamasına nakz eden şu ifadelerle yer vermiştir: “Zaman birimlerinin birbirine yakın olması ile maksadın bu zamandaki insanların fesada yaklaşması veya nefsin hoşnutluğu anlamında olabileceği söylenilmiştir. Nefsin hoşnutluğu da, Mehdî hadisinde “bir sene bir ay, bir ay da bir cum’a (hafta) gibi ... olacaktır” vârid olduğu gibi, mutluluk günlerindeki vaktin kısalığı ile açıklanmıştır. Fakat bu yorumlar bu makama layık değildir. Doğrusu burada zamana varıncaya kadar her şeyden bereketin kaldırılacağına işaret edilmektedir.”¹⁰⁰¹

Gürânî İbn Hacer’e itiraz etmek için *İstiskâ* bölümünde zikrettiği iki ihtimale dayalı te’vîli sonradan *Fiten* bölümünde tenkid etmiş ve bunlardan “bereketin kaldırılması” manasını tercih etmiştir. Ayrıca İbn Hacer’in değerlendirmesini bir başka şekilde ifade etmekle itiraz etmeye çalışmıştır. Ancak onun bu tenkidi yersizdir.

Mükerrer rivayetlerin izahında ortaya çıkan çelişkili durumlardan biri de Ümmü Hâni’nin emân vermesiyle ilgili haberde kadınların emânı meselesinde tezâhür etmiştir. Mekke’nin fethinde Ümmü Hâni’nin Fulan İbn Hubeyre’ye verdiği emânı Hz. Ali kabul etmemiş ve onu öldüreceğini söylemiştir. Hz. Ali’ye kızan Ümmü Hâni’nin şikayeti üzerine Rasûlullah (s.a.) şöyle buyurmuştur. “قد أجرنا من أجزت يا أم هانىء”¹⁰⁰² “Ey Ümmü Hâni’, senin eman verdiğine biz de emân vermişizdir.”

⁹⁹⁹ Hadis için bkz. Tirmizî, *Zühd*, 24.

¹⁰⁰⁰ Gürânî, *el-Kevser*, III, 130. Şârihlerden Kirmânî, İbn Hacer ve Aynî konuyla ilgili birçok te’vîl zikretmişlerdir. Kirmânî, VI, 117-118. İbn Hacer, *Feth*, II, 606; Aynî, *Umde*, VI, 42-43. Ayrıca Gürânî’nin yukarıdaki açıklaması ve Tirmizî’den naklettiği hadis, İbn Hacer’in *Fiten* bölümünde aynı hadisin şerhinde yer verdiği açıklamaların özeti mahiyetindedir. Bkz. İbn Hacer, *Feth*, XIII, 19.

¹⁰⁰¹ Gürânî, *el-Kevser*, XI, 12.

¹⁰⁰² Buhârî, *Salât*, 4.

Kirmânî ve Aynî bu hadisi kadınların emânının geçerli olmasına delil göstermişlerdir.¹⁰⁰³ Ancak Gürânî bunu kabul etmemiş ve şöyle demiştir: “Emân, Ümmü Hânî’in sözünden değil, Rasûlullah’ın "أجرنا" diye onay vermesinden sonra gerçekleşmiştir. Şayet bazılarının (Kirmânî ve Aynî’nin) dediği gibi olsa, kelamın “*Sen bir adama eman verdikten sonra Ali’nin böyle bir hakkı yoktur*” şeklinde vârid olması gerekirdi.¹⁰⁰⁴

Aynı hadis *Edeb* bölümünde tekrar zikredilmiş, Gürânî burada yukarıdaki izahı ile çelişen şu açıklamaya yer vermiştir: “hadiste Rasûlullah (s.a.)’ın (Ümmü Hânî’e hitaben söylediği) "من أجزت" “*senin emân verdiğine*” sözü, kadınların emânın sahih olmasına delalet etmektedir”¹⁰⁰⁵ Görüldüğü gibi *Edeb* bölümündeki hadisin şerhinde önceki açıklamanın tam zıddı istikâmette bir hüküm ortaya konulmuştur.

3. Fikhî Açıklamaların Hadisleri Anlamaya Etkisi

Yukarıda da belirtildiği gibi *el-Kevseru’l-Cârî*’nin temel örgüsü içerisinde hadislerin fikhî boyutuyla alâkalı değerlendirmeler önemli bir yere sahiptir. Şerhte kelime izahından sonra en disiplinli metodun uygulandığı konu fikhî yorumlar ve istinbâta dair açıklamalardır. Hatta yoğunluk olarak fikhî açıklamaların ikinci sırada yer aldığı söylenebilir. Buhârî’nin istinbâtını ifade eden konu başlıklarında ve hadislerin izahında İmam Şâfiî ve Ebû Hanîfe’nin görüşlerinin karşılaştırılmasına öncelik verilen şerhte zaman zaman İmam Mâlik ve Ahmed İbn Hanbel’in fikhî yaklaşımları ile beraber dört mezhebin görüşleri ve delilleri zikredilmiştir. Fikhî açıklamalarda İmam Şâfiî’nin görüşleri izah edilirken, bir taraftan da mezhebin delillerinin takdimine ehemmiyet verilmiştir. Diğer taraftan Hanefî - Şâfiî mezhepleri arasındaki ihtilafli meselelerde doğrudan Ebû Hanîfe’ye ve dolaylı olarak muhaddis ve fakih Tahâvî vasıtasıyla Hanefî mezhebine yönelik tenkidler dikkat çekmektedir. Burada hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasında Gürânî’nin tercihleri ile İmam Şâfiî’nin görüşleri arasındaki uyumu ve Şâfiî mezhebi ile özelde Hanefî genelde Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri arasındaki ihtilafli meselelerde müellifin tutumunu değerlendirmeye çalışacağız.

¹⁰⁰³ Kirmânî, IV, 16; Aynî, *Umde*, III, 300.

¹⁰⁰⁴ Gürânî, *el-Kevser*, II, 39, 40.

¹⁰⁰⁵ Gürânî, *el-Kevser*, IX, 502; Ayasofya, no: 686, vrk. 413^b.

1) Şâfiî mezhebinin görüşlerinin izahı

el-Kevseru'l-Cârî'de Şâfiî mezhebinin görüşlerinin ve delillerinin izahına öncelik verilmiştir. Özellikle Buhârî rivayetleri arasında Şâfiî mezhebinin delili olan veya İmam Şâfiî'nin istinbâtını destekleyen hadislerde doğrudan hadislerin fikhî yönüne atıf yapılmıştır. Mesela, *Yüksek yerlerde, minberde ve tahta üzerinde namaz kılmak* konusunda vârid olan "...فإذا كبر فكبروا..." "(İmam) tekbir aldığı zaman, siz de tekbir alın"¹⁰⁰⁶ hadisi, "memûm'un tekbiri, imamın tekbirinden sonradır görüşünde olan İmam Şâfiî ve ona muvâfakat edenlerin delili" olarak izah edilmiştir.¹⁰⁰⁷ Burada konu namaz kılınan mekânla ilgili hadislerin babıdır. Ancak Gürânî farklı bir hususta Şâfiî mezhebinin görüşüne delil olan cümleye kısaca işaret etmeyi ihmal etmemiştir.

Yine "*Mekke ve başka yerlerde sütrenin babı*" isimli bir konuda "خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم بالها جرة فصلى بالبطحاء الظهر والعصر ركعتين..." "Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem, öğle sıcağında çıktı. Bathâ'da öğle ve ikindi namazlarını ikişer rek'at kıldı..."¹⁰⁰⁸ hadisi rivayet edilmiştir. Gürânî, "*bu hadiste İmam Şâfiî ve İmam Ahmed için delil vardır*" dedikten sonra, bunu şöyle açıklar: "Hadis, seferde öğle ve ikindi namazlarının ve ileride de zikredileceği gibi, akşam ile yatsının cem'inin cevâzına delildir."¹⁰⁰⁹ Yine Abdullah İbn Ömer'in "...Ben Nebî Sallalâhu aleyhi ve sellem'i gördüm: O, yolda yürüyüş kızıştığı zaman, akşam namazını (yatsı vaktine kadar) te'hîr ederdi de, bu iki namaz arasını birleştirirdi" hadisinin *Cihâd* bölümündeki izahında Gürânî: "Bu hadis, seferde namazların cem'ini menedenlerin şüphelerini kökten izâle eder" diyerek, Şâfiî mezhebinin deliline atıf yapmayı ihmal etmemiştir. Ayrıca buradaki ifade tarzı, müellifin mezhebin delillerine bakış açısını göstermesi açısından önemlidir.¹⁰¹⁰

Şerhte İmam Şâfiî'nin görüşlerini destekleyen hadislere işaret edilirken bir taraftan da muâriz olan haberler mezhebin fikhî değerlendirmeleri dikkate alınarak te'vîl edilmeye çalışılmıştır. Mesela, *Davalı, yemin etmesi vâcib olduğu (anda bulunduğu) yerde yemin eder, (yemîn için) bir yerden başka bir yere gitmeye*

¹⁰⁰⁶ Buhârî, Salât, 18.

¹⁰⁰⁷ Gürânî, *el-Kevser*, II, 66.

¹⁰⁰⁸ Buhârî, Salât, 94.

¹⁰⁰⁹ Gürânî, *el-Kevser*, II, 178; Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 344.

¹⁰¹⁰ Gürânî, *el-Kevser*, VI, 21.

zorlanamaz” konusunda Mervan’ın Zeyd İbn Sâbit (r.a.) hakkında minber üstünde yemin etmeye hükmettiği fakat Zeyd’in bunu kabul etmeyip bulunduğu yerde yemin ettiği rivayet edilmektedir.¹⁰¹¹ Buhârî’ye göre, muddeâ aleyh davanın görüldüğü yerde yemin edebilir, yemin için bir yerden başka bir yere gitmeye zorlanamaz. Ebû Hanîfe’nin görüşü de aynı şekildedir. Ancak İmam Şâfiî, Ahmed İbn Hanbel ve Mâlik’e göre imam, yemin edilecek zamanı ve mekanı belirleyip davalıyı belli bir mekan ve zamanda yemin etmeye zorlayabilir.¹⁰¹² Gürânî mezheplerin kanaatlerini naklettikten sonra Şâfiî mezhebinin görüşü ile çelişen bu rivayet ile ilgili şöyle bir te’vil zikretmiştir: “Bazıları, Zeyd’in -Mervân ile aralarında cereyan eden olayda-Mervân’a “senin yaptığın meşrû değildir” şeklinde bir itirazının bulunmamasını cevap olarak zikrettiler. Bu cevabın maksadı, Zeyd ilim ve din olarak kadri yüce bir şahsiyettir, onun gibiler muayyen bir yerde yemin etmeye zorlanamaz anlamındadır.”¹⁰¹³ Gürânî’ye göre, Mervân’ın yaptığı meşrûdur, bundan dolayı Zeyd ona itiraz etmemiştir. Fakat Zeyd’in tavrından anlaşılan önemli kişiler muayyen bir yerde yemin etmeye zorlanamazlar. Gürânî, Şâfiî mezhebinin görüşüne uygun olmayan Zeyd’in davranışını mezhebin görüşüne yakın bir te’ville izah etmeye çalışmıştır.

İmam Şâfiî’nin görüşüne muâriz olmasından dolayı te’vil edilen hadislerden biri de, “İmam " سمع الله لمن حمده " deyince, siz de " اللهم ربنا لك الحمد " deyiniz”¹⁰¹⁴ rivayetidir. “Bu hadisle istidlâl eden İmam Ebû Hanîfe, me’mûmun imamla beraber " سمع الله لمن حمده " diye söylemesinin gerekli olmadığını ve yalnızca " ربنا ولك الحمد " demesinin yeterli olduğunu söylemiştir.¹⁰¹⁵ Gürânî Ebû Hanîfe’nin kanaatini naklettikten sonra, İmam Şâfiî ve Ahmed İbn Hanbel’in şu cevabını zikretmiştir: “Bu hadis, me’mûm’un " سمع الله " demesinin men’i üzere delâlet etmez. Zira bir şeyin zikirde tahsisi yani sözle açıklanması, söylenilmeyen şeylerin nefyedilmesi anlamını taşımaz. Me’mûm, yasaklanan yerler haricinde imama uyar. Ayrıca tesmî (سمع الله لمن) (حمده)’den farklı olarak, imam tahmîdi (ربنا ولك الحمد) gizli söylediğinden dolayı hadiste

¹⁰¹¹ Buhârî, Şehâdât, 23.

¹⁰¹² Gürânî, *el-Kevser*, V, 287.

¹⁰¹³ Gürânî, *el-Kevser*, V, 287

¹⁰¹⁴ Buhârî, Ezân, 125. Benzer rivayetler için bkz. Buhârî, Ezân, 51.

¹⁰¹⁵ Gürânî, *el-Kevser*, II, 420, 421. Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, II, 366.

sadece me'mûm'un tahmîdi tasrih edilmiştir."¹⁰¹⁶ Bir diğer ifade ile, imam tesmî'i sesli söylediği için me'mûm'un bunu söylemesinin lüzûmiyeti hususunda bir tereddüt bulunmamaktadır. Bundan dolayı hadiste tesmî'den bahsedilmemiş, sadece imamın gizli söylediği tahmîdi me'mûn'un da söylemesinin gerekli olduğu belirtilmiştir. Bu son açıklama diğer şerhlerde dile getirilmemiştir. İbn Hacer konuyla ilgili açıklamasında Hanefî mezhebinin delillerini ve cevaplarını nakletmiş, İmam Şâfiî'nin görüşünü de te'mîn meselesindeki hadisleri örnek göstererek izah etmiştir.¹⁰¹⁷ Diğer taraftan Kirmânî, me'mûmun imama tâbi' olmakla emrolunduğunu söyleyerek İmam Şâfiî'nin görüşünü savunmuştur.¹⁰¹⁸ Aynî ise, Kirmânî ve İbn Hacer'in Şâfiî mezhebi adına dile getirdiği delillere çeşitli cevaplar zikretmiştir.¹⁰¹⁹ Gürânî, Kirmânî ve İbn Hacer'den farklı olarak mezhebinin delilini detaylı bir şekilde zikretmiştir.

Ayrıca şerhte Şâfiî mezhebinin usûl anlayışına zıt olan hadisler, mezhebin görüşlerine uygun olarak izah edilmiş ve İmam Şâfiî'ye yöneltilecek itirazlara cevap verilmiştir. Mesela İmam Şâfiî'ye göre gece ve gündüz namazlarının ikişer rek'at kılınması gerekmektedir. Ancak *Vitir* bölümünün ilk hadisinde bir adamın gece namazından sorduğu ve Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'in de: "Gece namazı ikişer ikişerdir...." buyurduğu rivayet edilmektedir. Hadisin mefhûmu gündüz namazlarının ikişer rek'at kılınmasına kâil olan İmam Şâfiî'nin görüşüne muârizdir. Gürânî bu durumu şöyle açıklar: "Bu hadiste iki rek'atlık nafilenin gece ile kayıt edilmesinden, gündüzün nafilelerinin farklı olduğu anlaşılır mı? diye bir soru sorulursa, derim ki: Mefhûmla hükmedenlere göre bu hadis gündüz namazlarının farklı olduğuna delalet eder." Gürânî, Şâfiî mezhebinde önemli bir istinbât metodu olan mefhûm kavramı üzerinden mezhebine yöneltilecek itiraza usûl açısından şöyle cevap vermiştir: "Mefhûm, kendisine daha kuvvetli bir delil muarız olmadığı zaman geçerlidir. Halbuki Buhârî ve başkaları Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'in öğleden önce ve sonra ikişer rek'at kıldığını rivayet etmişlerdir. Yine Ebû Dâvud ve Nesâî "Gece ve gündüz (nafile) namazı ikişer ikişerdir" şeklinde bir başka hadisi

¹⁰¹⁶ Gürânî, *el-Kevser*, II, 421.

¹⁰¹⁷ İbn Hacer, *Feth*, II, 331.

¹⁰¹⁸ Kirmânî, V, 139.

¹⁰¹⁹ Aynî, *Umde*, V, 133, 134.

rivayet etmişlerdir.”¹⁰²⁰ Dolayısıyla bu hadislerde gündüz namazlarının ikişer rek’at olarak tasrih edilmesi “Gece namazı ikişer ikişerdir” hadisinin mefhûmunun geçerli olmadığını göstermektedir. Ayrıca İmam Mâlik “Gece namazı ikişer ikişerdir” hadisinde gece namazlarının iki rek’atle kasr edilmesini, gece namazından sorulmasına bağlamış ve cevabın yalnızca gece namazına hâs olduğunu söylemiştir.¹⁰²¹

Yukarıdaki misallerden başka sabah namazının ikinci rek’atinde kunut duasının okunması, nafile ibadetin bozulması durumunda kazanın gerekli olmaması, mahremi olmadan bir kadının güvenilir kadın topluluğu ile sefere çıkması, kendisi hacc yapmamış birinin başkası adına hac yapamayacağı ve umre’nin vâcibliği meselelerinde hadisler Şâfiî mezhebinin görüşlerine uygun olarak değerlendirilmiştir.¹⁰²² Öte yandan daha öncede belirtildiği gibi özellikle Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasındaki ihtilaflarda Nevevî’nin açıklamalarına yer verilmiştir.¹⁰²³ Bu manada şerhte Nevevî’nin yorumlarının geniş yer bulduğu söylenebilir.

2) Ebû Hanîfe’nin görüşlerinin kaynağı olan hadislerin te’vîli

Hadisleri Şâfiî mezhebinin usûl ve furû’daki görüşlerini dikkate alarak değerlendiren Gürânî, iki mezheb arasındaki ihtilaflı meselelerde Hanefî mezhebine karşı olumsuz bir yaklaşım sergilemiştir. Özellikle Ebû Hanîfe’nin görüşlerine muâriz olan rivayetlerde “*bu hadis Ebû Hanîfe aleyhinde huccettir*”¹⁰²⁴ ifadesine yer verilirken, Hanefî mezhebine yönelik tenkidlerde zaman zaman *Kûfiler* şeklinde atıf formları kullanılmıştır.¹⁰²⁵ Mesela, bir haberde Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem’in birkaç kişinin cenâze namazını kıldıktan sonra borçlu olup da, bunu ödeyecek malı bulunmayan bir sahâbînin namazını kılmadığı fakat borcu Ebû Katâde üstelenince cenâze namazını kıldığı rivayet edilmektedir. Gürânî, bu hadisin yeterli miktarda malı bulunmadığı halde vefat eden kişinin borçlarında kefâlete cevaz vermeyen Ebû Hanîfe aleyhinde huccet olduğunu belirtmiştir.¹⁰²⁶

¹⁰²⁰ Ebû Dâvud, Tatavvu’, 13; Tirmizî, Ebvâbu’s-Salât, 65; Nesâî, Kıyâmu’l-leyl, 26.

¹⁰²¹ Gürânî, *el-Kevser*, III, 97, 98.

¹⁰²² Gürânî, *el-Kevser*, III, 106, 107; IV, 168, 225, 227-228, 307.

¹⁰²³ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, III, 20.

¹⁰²⁴ Gürânî, *el-Kevser*, II, 342; IV, 223; V, 212.

¹⁰²⁵ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, II, 270; V, 7.

¹⁰²⁶ Gürânî, *el-Kevser*, V, 7.

Ebû Hanîfe'nin görüşlerine muâriz olan hadislere dikkat çeken müellif, Hanefî mezhebinin ve özellikle Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin kaynağı olan hadisleri te'vîl ederek bunları mezhebine uygun bir şekilde değerlendirmiştir. Mesela, bir bayram gününde Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'in kadınlara hutbe îrâd etmesinden sonra kadınların küpe ve yüzük gibi takıları sadaka olarak verdikleri rivayet edilmektedir.¹⁰²⁷ Gürânî, hadisin Ebû Hanîfe tarafından takılardaki zekatın vücûbuna delil gösterildiğini ancak kadınların teberrûda buldukları eşyaların sadaka olduğunu ve hadisin muhtevâsının da ziynet eşyalarının zekatına delalet etmediğini belirtmiştir.¹⁰²⁸

Yine meninin necis olması meselesinde Hanefî mezhebinin görüşüne muvâfık olan Hz. Âişe (r.a.)'nin: "كنت أغسل الجنابة من ثوب النبي صلى الله عليه وسلم فيخرج إلى الصلاة وإن بقع الماء في ثوبه" "Ben, Nebî Sallallâhu aleyhi ve sellem'in elbisesinden meniği yıkadım da, O, elbisesinde su ıslaklıkları olduğu halde namaza çıkardı"¹⁰²⁹ rivayeti Şâfiî mezhebinin görüşüne uygun olarak izah edilmeye çalışılmıştır. Gürânî, Hz. Âişe'nin tasrihinden meninin necisliğinin anlaşıldığını fakat temiz olduğunu söyleyenlerin de Hz. Âişe'nin bir başka rivayetindeki "Ben Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'in elbisesini çitiliyordum" rivayetiyle istidlâl ettiklerini ve "meni necis olsaydı çitilemek kâfi gelmezdi, bilakis yıkamak gerekirdi" şeklinde cevap verdiklerini nakletmiştir.¹⁰³⁰ Ayrıca temiz olan şeyin yıkanmasının sebebi nedir? şeklinde Şâfiî mezhebine yöneltilecek bir itiraza "menin yaş iken yıkanması, elbisenin diğer yerlerine bulaşmaması içindir" cevabını vermiştir.¹⁰³¹ Bu konuda Şâfiî mezhebine birçok itirazlar vardır. Ancak Gürânî bunları zikretmemiştir.¹⁰³² Ayrıca Hanefî mezhebine karşı soru şeklinde şöyle bir itiraz yöneltmiştir: "Necis olan meni yaşken yıkamakla, kuru iken de çitilemekle temiz oluyorsa, kan ve sâir necasetlerin çitilemekle izâlesi nasıl mümkün olabilir? Gürânî, bu soruda müşkil devam ediyor diyerek, Hanefî mezhebine yönelttiği itirazı cevapsız bırakmıştır.¹⁰³³

¹⁰²⁷ Buhârî, İdeyn, 7, 19.

¹⁰²⁸ Gürânî, *el-Kevser*, III, 75.

¹⁰²⁹ Buhârî, Vudû', 64.

¹⁰³⁰ Gürânî, *el-Kevser*, I, 382.

¹⁰³¹ Gürânî, *el-Kevser*, I, 382.

¹⁰³² Bkz. Aynî, *Umde*, III, 22, 23.

¹⁰³³ Gürânî, *el-Kevser*, I, 382.

Aynî Gürânî'nin cevapsız bıraktığı bu soruya şöyle cevap vermiştir: “Meninin yıkanması necisliğine delâlet eder. Kıyas kurusunun da yıkanmasını gerektirir, ancak çitilemekle ilgili hadis bu hükmü tahsis etmiştir. Ayrıca “meni necis olsaydı çitilemekle iktifâ edilmezdi, kan ve diğer necâsetler gibi yıkanması vâcib olurdu” şeklinde ortaya atılan kıyas da fâsiddir. Zira kan ve sâir necâsetlerin çitilenmekle temizlendiğine dâir bir nass vârid olmamıştır. Ancak kuru meninin hükmü kıyasın hilâfına vârid olan nassla belirlenmiştir.¹⁰³⁴

Tahiyetü'l-mescid, â'mânın ezanı, bölünebilen malın topluluğa hibesi, hıyar-ı meclis ve şahidlik konularında Ebû Hanîfe'nin ve zaman zaman da Hanefî mezhebinin görüşlerinin yeterli delillere dayanmadığı dile getirilerek tenkîd edilmiştir. Gürânî'nin tenkidlerinde Şâfiî mezhebinin kanaatlerini ve delillerini öne çıkardığı ve bu yönde tercihte bulunduğu görülmektedir.¹⁰³⁵

el-Kevseru'l-Cârî'de çoğunlukla Ebû Hanîfe'nin görüşlerini tenkid eden Gürânî, nadiren kendi mezhebindeki kanaatlerden farklı olarak Hanefî mezhebinin görüşlerine uygun fikhî değerlendirmeler üzerinde durmuştur. Mesela Medine valisi Mervân'ın tek şahitle hükmetmesi olayının izahında Câbir hadisine dayanarak husûmet olmadığı müddetçe Rasûlullah (s.a.)'ın beytü'l-maldan vermeyi va'd ettiği şeylerin tek şahitle icrasında sakınca olmadığını belirtmiş ve “İnşallah bu hakır” diyerek, Şâfiî mezhebenden farklı bir hükme ulaşmıştır. Şâfiî mezhebine göre hükmün icrası için şahitle beraber muddâînin yemini gereklidir.¹⁰³⁶ Gürânî'nin görüşü Hanefî mezhebinin görüşüne muvafıktır.

Mâlikî ve Hanefî mezhepleri arasında ihtilafli olan ve İbn Battal'ın Ebû Hanîfe'ye eleştiriler yönelttiği hadislerde Gürânî, Hanefî mezhebinin delillerini açıklamıştır. Mesela, “... ليس فيما أقل من خمسة أوسق صدقة” “Beş vesk'in altındaki mahsûlde zekat yoktur...”¹⁰³⁷ hadisinde İbn Battal, Ebû Hanîfe'nin az olsun çok olsun yerden çıkan mahsûllerde zekat ile hükmettiğini fakat bu rivayete göre Ebû Hanîfe'nin görüşünün geçersiz olduğunu söylemiş ve buna da Medîne halkının uygulamasını delil göstermiştir. İbn Battal'a göre Medîne halkının uygulaması icma'

¹⁰³⁴ Aynî, *Umde*, III, 21, 22.

¹⁰³⁵ Gürânî, *el-Kevser*, II, 124, 281; IV, 407; V, 262, 284.

¹⁰³⁶ Gürânî, *el-Kevser*, V, 244.

¹⁰³⁷ Buhârî, *Zekat*, 56.

niteliğindedir ve Ebû Hanîfe bu konuda icmâ'ya muhalefet etmiştir. Gürânî, Ebû Hanîfe'nin "Semânın suladığı mahsûllerde öşür vardır..."¹⁰³⁸ hadisini esas aldığı ve yukarıdaki hadiste vârid olan evsuk kelimesini de "ticâret malları" olarak açıkladığını belirterek, yağmurla sulanan mahsûllerin azında ve çoğunda öşürle hükmeden Ebû Hanîfe'ye yöneltilen itirazlara cevap vermiştir.¹⁰³⁹

3) Buhârî'nin görüşlerinin dikkate alınması

Hadislerin değerlendirilmesinde genel olarak Şâfiî mezhebinin usûl-ü fıkıh metodunu kullanan, ayrıca fikhî meselelerde Şafîî mezhebinin görüşlerini tercih eden Gürânî, bazı konularda Buhârî'nin istinbâtını dikkate alarak farklı kanaatleri dile getirmiştir. Evlatlar arasında mal taksiminin vâcib olarak değerlendirilmesi, bu husustaki misallerden biridir. Buhârî, *çocuğa hibenin hükmü ve (baba) çocuklarının bazısına birşey verdiği zaman bütün çocukları arasında adaletli oluncaya ve diğer çocuklarına da benzerini verinceye kadar, caiz olmaz ve bunun üzerine şahid olunmaz*, konusunda küçük yaştaki oğlu Nu'mân'a bir köle hibe etmek isteyen fakat Rasûlullah (s.a.)'ın kızması üzerine hibesinden dönen Beşîr İbn Sa'd'ın haberini nakletmiştir. Konuyla ilgili rivayette şöyle anlatılmaktadır: "Nu'mân'ın babası Beşîr İbn Sa'd, Nu'mân'ı Rasûlullah (s.a.)'ın yanına getirip: Ben bu oğlum Nu'mân'a bir köle verdim, dedi. Rasûlullah (s.a.): "Çocuklarının hepsine bunun benzerini verdin mi?" diye sordu. Beşîr: Hayır, dedi. Rasûlullah: "Öyle ise bunu da geri al" buyurdu.¹⁰⁴⁰ Hadisin bir başka rivayetinde Rasûlullah (s.a.): "فاتقوا الله واعدلوا بين أولادكم" "Allah'dan korkunuz! Ve evlatlarınız arasında adaletli olunuz" buyurduğu rivayet edilmektedir.¹⁰⁴¹

Gürânî, Rasûlullah (s.a.)'ın cevabının Müslim'de "أشهد على هذا غيري" "Bu işe benden başkasını şahit tut"¹⁰⁴² lafzıyla rivayet edildiğini belirttikten sonra şöyle der: "Rasûlullah (s.a.) bu hadisleri kızgınlıkla söylemiştir. Buhârî'nin *Şehâdet* bölümündeki "لا أشهد على جور" "Ben zulme şahid olmam" rivayeti de bu manayı

¹⁰³⁸ Buhârî, Zekat, 55.

¹⁰³⁹ Gürânî, *el-Kevser*, III, 482.

¹⁰⁴⁰ Buhârî, Hibe, 12.

¹⁰⁴¹ Buhârî, Hibe, 13.

¹⁰⁴² Müslim'de "على هذا" olarak nakledilen ifadeyi Gürânî, "عليه" olarak zikretmiştir. Bu lafzı İbn Hacer ve Aynî Müslim'de olduğu gibi Kirmânî'de "عليه" olarak nakletmiştir. Müslim, Hibe, 3; İbn Hacer, *Feth*, V, 253; Aynî, XI, 48; Kirmânî, XI, 93. Lafızdaki farklılığın Kirmânî ile benzer olması Gürânî'nin bu hadisi Kirmânî'den naklettiği düşüncesini uyandırmaktadır.

desteklemektedir.¹⁰⁴³ Nevevî, buradaki *cevr*'in zulüm anlamında olmadığını ve *meyl* manasında olduğunu söylemiştir. Fakat Buhârî ve Ahmed İbn Hanbel'in adaletli taksim hususunda dile getirdikleri vücûb hükmü, daha zâhirdir."¹⁰⁴⁴ Gürânî emirdeki vücûb manasının daha zâhir olduğunu dile getirirken evlatlar arasında adâletli taksim hususunda Buhârî'nin görüşünü tercih etmiştir.¹⁰⁴⁵ Öte yandan adaletli taksimin mendûb olduğunu savunan Nevevî, İbn Hacer ve Aynî konuyla ilgili çeşitli deliller zikretmişlerdir.¹⁰⁴⁶ Fakat Gürânî, Buhârî'nin kanaatini destekleyen değerlendirmelere yer verirken, diğer görüşlerin delilleri ve bunların tahlîli üzerinde durmamıştır.¹⁰⁴⁷

Muhtevâ tahlîli konusunda da belirtildiği gibi bazı konulardaki açıklamalar farklı yerlerde tekrar edilmektedir. Fıkhî açıklamalarda da mezheplerin görüşleri veya Kirmânî başta olmak üzere bazı şârihlere yöneltilen tenkidlerin şerhin farklı yerlerinde tekrar ettiği görülmektedir. Mesela vitrin vücûbiyeti meselesini *Vitir* kitabının birinci konusunda izah eden Gürânî, benzer bir açıklamayı aynı bölümün dördüncü konusunda Kirmânî'ye tenkid sadedinde tekrar zikretmiştir.¹⁰⁴⁸

Şerhte hadislerin fıkhî açıdan değerlendirilmesinde Şâfî mezhebinin görüşlerinin izahına önem verildiği ve bu açıklamaların şerhin genel muhtevâsı içerisinde hissedilir oranda bir yoğunluğa sahip olduğu söylenebilir. Ayrıca Şâfî mezhebi açısından işkâl olarak görülen hadisler, mezhebin usûl anlayışına uygun olarak te'vîl edilerek İmam Şâfî'nin görüşleri ile Buhârî hadisleri arasındaki teâruzlar ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Şerhin genelinde mezhebinin görüşüne uygun açıklamalarda bulunan Gürânî, nadirde olsa bazı konularda Buhârî'nin ve Hanefî mezhebinin görüşlerini tercih etmiştir.

¹⁰⁴³ Bkz. Buhârî, Şehâdât, 9.

¹⁰⁴⁴ Gürânî, *el-Kevser*, V, 220-221.

¹⁰⁴⁵ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, V, 264.

¹⁰⁴⁶ Nevevî, *Minhâc*, XI, 69, 70; İbn Hacer, *Feth*, V, 253; Aynî, *Umde*, XI, 49. Bkz. Kirmânî, XI, 93.

¹⁰⁴⁷ Gürânî, *el-Kevser*, V, 219 - 221, 264

¹⁰⁴⁸ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, III, 98, 103.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
MUHTEVÂ AÇISINDAN el-KEVSERU'L-CÂRÎ

I. HADİS İLİMLERİ İLE İLGİLİ MESELELER

Ulûmu'l-hadîs ifadesi, ilk dönemlerde hadis usûlü anlamında kullanılmış fakat sonradan usûlün ana konuları olarak kabul edilen muhtelifü'l-hadîs, nâsihu'l-hadîs ve mensûhihî, garibu'l-hadis, cerh-ta'dîl ve ilelü'l-hadîs konuları müstakil birer ilim dalı hüviyeti kazandıktan sonra, söz konusu ilimlerin hepsine birlikte hadis ilimleri denilmeye başlamıştır.¹ Burada hadis usûlü, ihtilâfu'l-hadîs, nâsih-mensûh konuları müstakil başlıklarda tetkik edilerek nitelik ve nicelik açısından hadis ilimlerinin şerh muhtevâsı içerisindeki durumu değerlendirilecektir.

A. Hadis Usûlü ile İlgili Meseleler

el-Kevseru'l-Cârî'nin *mukaddimesinde* hadis usûlünün konusu ve muallak haberlerin sıhhati hakkında kısa bilgiler verilmiş, diğer taraftan usûl konularıyla ilgili açıklama yapılmamıştır. Gürânî'nin hadis usûlü konuları ile ilgili görüşlerine *mukaddime*'den ziyade hadislerin şerhinde çeşitli vesilelerle dile getirdiği açıklamaların satır aralarında rastlamaktayız. Özellikle sünnet, haber-i vâhid ve *el-Câmiu's-Sahîh*'deki muallak haberler ile mutâbî rivayetler, bu konuların en önemlileri arasında sayılabilir.

Yukarıda da belirtildiği gibi, ilk dönemlerde hadis usûlü anlamında kullanılan ilmü'l-hadis tanımı ve konusu ile ilgili birçok tarif yapılmıştır. *Mukaddime*'de konuyla ilgili tartışmalara kısaca değinen Gürânî, hadis ilminin diğer bir ifade ile hadis usûlünün konusu hakkında önce Kirmânî'nin görüşünü zikredip sonrasında bunu tenkid mahiyetinde açıklama yapmıştır. Kirmânî, kendisinden önce pek dile getirilmeyen nitelikteki bir tanımla hadis ilminin konusunu Rasûlullah (s.a.)'ın zatı olarak açıklamıştır.² Bu tanım Aynî tarafından da hüsnü kabul görmüş hatta *Umdetü'l-Kârî*'nin *mukaddime*'sinde de bu tarife yer verilmiştir.³ Ancak Kirmânî'nin tanımı hadis usûlü kitaplarında tenkide tâbi tutulmuş ve özellikle Kâfiyeci, Rasûlullah (s.a.)'ın zatının tıbbın konusu olabileceğini söyleyerek Kirmânî ile istihzâ yoluna gitmiştir.⁴

¹ Yücel, Ahmet, *Hadis Tarihi ve Usûlü*, 2. bs., İstanbul, 2010, s. 265-266.

² Kirmânî, I, 65.

³ Aynî, *Umde*, I, 11.

⁴ Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara, 1997, s. 96; Tenkitler için bkz. Suyûtî, *Tedribü'r-Râvî fî Şerhi Takribi'n-Nevevî*, I-II, tlk. Ebû

Gürânî, Kâfiyeci'nin itirazını biraz daha geniş çerçevede tahlil ederek Kirmânî ve Aynî'yi şöyle tenkit etmiştir: “Hadis ilminin konusunun Rasûlullah (s.a.)’ın zatı olduğunu söylemişlerdir. Ancak bu hatalı (galat)dır. Zira hadis ilminde Rasûlullah (s.a.)’ın zatıyla ilgili konulardan bahsedilmez. Bilakis Rasûlullah (s.a.)’ın sözleri ve fiilleriyle ilgili haberlerin senedindeki ittisal, inkıta’, vakıf, ref’ ve bununla ilgili konular ele alınmaktadır. Mesela, (muhaddisler) sahîh hadisi; isnadının başından sonuna kadar adâlet ve zapt sahibi bir ravinin (kendisi gibi) adâlet ve zapt sahibi birinden rivayet ettiği hadis olarak tarif etmişler, kuralda belirtilen özellikleri taşımasından dolayı "إنما الاعمال بالنيات" hadisine sahîh demişlerdir.” Gürânî tenkidlerini bir örnek vererek daha da netleştirmeye çalışmıştır. Şöyle ki: “hadis ilminin konusu, kıraat ilmindeki Kur’an lafızları ve belâgat ilmindeki belâgatçıların sözleri gibidir. Hiçbir kimse kıraat ilminin konusunun Allah Teâla’nın zatı, belâgatın konusunun da İmru’ul-Kays’ın veya başka edebiyatçıların zatı olduğunu söylememiştir. Buhârî ve Müslim’deki metinler hadis ilminin konusu değildir. Bu metinler mushaftaki Kur’an gibidir.”⁵

Öte yandan hadis ilminin konusunun tesbitinde anlamaya yönelik hususlara yer verilmemesini tenkid eden Görmez, Kirmânî’nin tarifinin *İstinbat İlmi* yani hadislerin anlaşılıp değerlendirilmesi açısından önemli bir yaklaşım olduğunu fakat buna rağmen hüsnü kabul görmediğini dile getirirken, özellikle Kâfiyeci’nin Kirmânî’ye yönelttiği sert eleştirilerin de haksız olduğunu belirtmiştir.⁶ Bu zâviyeden bakıldığı zaman Gürânî’nin tenkidlerinin de geçerli olmadığı söylenebilir. Zira o da hadis ilminin konusunu, yalnızca rivayete müteallık hususlara göre değerlendirmiş ve *ilmu’l-hadîs*’i hadîs usûlü (mustalahu’l-hadîs) anlamında ele almıştır. Halbuki müstakil birer ilim dalı hüviyetindeki ihtilâfu’l-hadîs, nâsîh – mensûh ve garîbu’l-hadîs ile ilgili hadis usûlü kitaplarında verilen bilgiler, bu ilimlerin muhtevâsını yansıtmamaktadır. Hadis edebiyatının kaynaklarını oluşturan söz konusu ilimlerle ilgili müktesâbat dikkate alındığı zaman, hadis usûlünün aslında hadis ilimlerini tanıtan bir metodolojiyi ifade ettiği söylenebilir.

Abdirrahman Salâh İbn Muhammed İbn Uvayda, 1. bs. Beyrut, 1418/1996, I, 9; Tibrîzî, Muhammed Şemsuddin, *Şerhu Fenni Usûli Mustalahi’l-Hadîs li’l-Cürcânî*, s. 25.

⁵ Gürânî, *el-Kevser*, I, 24.

⁶ Görmez, a.g.e., s. 96.

1. Gürânî'nin Sünnet ve Hadis Anlayışı

“*Sünnet*” kelimesi sözlükte *yol, usûl, âdet*, iyi veya kötü bir kimsenin alışkanlık haline getirdiği davranışlar anlamında kullanılmakla beraber hadis, fıkıh ve usûl ilimlerinin her birinde bilim dalının kendi prensiplerine göre farklı tanımlar yapılmaktadır. Muhaddislere göre, bi'setten önce veya sonra Hz. Peygamber'in sözleri, fiilleri, takrirleri, fizîkî ve ahlâkî özellikleri ve sîretiyle ilgili nakledilen her türlü bilgi sünnettir. Bu tarife göre sünnet, hadisle eş anlamlıdır.⁷ Fıkıh usûlü alimlerine göre sünnet, Kur'an'ı Kerim haricinde Rasûlullah (s.a.)'dan sadır olan ve şer'î bir hüküm için delil olma niteliği taşıyan söz, fiil ve takrirlerdir.⁸

Gürânî şerhte sünnetle ilgili doğrudan bir tarif ortaya koymamakla birlikte, sünnet kelimesinin kullanımı ile ilgili açıklamaları arasında “sünnet, mutlak olarak kullanıldığı zaman, bundan söz ve fiil olarak Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'in yolu (sünneti) anlaşılır” ifadesine yer vermiştir.⁹ Bir başka yerde de İbn Ömer'in rivayetindeki *es-Sünnet* ifadesinin, sahâbîler arasında bilinen şekliyle Rasûlullah (s.a.)'dan öğrenilen bir yol (yaşam şekli) anlamında kullanıldığı dile getirilmiştir.¹⁰ Şerhin çeşitli yerlerindeki kısa açıklamalarda *sünnet* kelimesi, Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'in yolu, şeriatî ve hedyî gibi tabirlerle açıklanmıştır.¹¹ Gürânî'nin sünnetin tanımıyla ilgili verdiği bilgilerden, onun kavramı muhaddisler ve fıkıh usûlü âlimlerinden farklı olarak kullandığı anlaşılmaktadır. Zira muhaddisler Rasûlullah (s.a.)'dan nakledilen her türlü bilgiyi sünnet olarak ele alırken, usûlcüler de Kur'an-ı Kerim dışında delil olma özelliğine sahîb söz, fiil ve takrirleri sünnet olarak değerlendirmişlerdir.

Gürânî'nin konuyla ilgili açıklamaları İmam Şâfiî'nin sünnet anlayışı ile karşılaştırıldığı zaman, bire bir aynı olduğu görülmektedir. Zira İmam Şâfiî de “mutlak olarak alındığında sünnetten, sadece Hz. Peygamber'in yolunu ve sünnetini

⁷ Yücel, a.g.e., s. 35; Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem* (çev. Bünyamin Erul), Kayseri, 1998, s. 24; Accâc, Muhammed el-Hatîb, *Usûlü'l-Hadîs Ulûmuhu ve Mustalahahu*, Beyrût, 2008, s. 13, 14.

⁸ Accâc el-Hatîb, Muhammed, *es-Sünne Kable't-Tedvîn*, 2009, Beyrut, s. 18.

⁹ Gürânî, *el-Kevser*, XI, 137; Gürânî, IV, 107.

¹⁰ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 406.

¹¹ Gürânî, *el-Kevser*, II, 75, 416.

kastetmektedir.”¹² Dolayısıyla Gürânî'nin konu ile ilgili kanaatlerinde, delil olması açısından sünneti yalnızca Hz. Peygamber'in yoluna hasrederek ele alan İmam Şâfiî'nin görüşlerini esas aldığı söylenebilir. Hanefî mezhebinde sünnet, “Rasûlullah (s.a.)'ın ve ondan sonra sahâbenin takip ettikleri yoldur.” Bu manada Serahsî, “Peygamber (s.a.), kavlen ve fiilen din yolunda sülûk ettiği hususlarda tâbî olunandır. Kendisinden sonra sahâbede böyledir” diyerek, Hanefî mezhebinde sünnetin Hz. Peygamber'in ve sonrasındaki sahâbîlerin yolu anlamında kullanıldığını tasrih etmiştir.¹³

Hanefî mezhebindeki yaygın kanaatin aksine, sünnetin tesbitinde prensip olarak merfû hadisleri esas alan İmam Şâfiî, Rasûlullah (s.a.)'a âidiyeti kesin olan sahâbî sözlerini hükmen merfû kategorisinde ele almış ve bu sayeden birçok mevkûf rivayeti sünnetin belirlemede delil olarak kullanmıştır. Sünnetin kavramsal çerçevesini çizmekte İmam Şâfiî'nin görüşlerini esas alan Gürânî, bir takım özel kayıtların bulunduğu sahabî sözlerini hükmen merfû olarak değerlendirerek sünnetin tesbitinde de Şâfiî usûlünü takib etmiştir. Bu manada mevkûf rivayetlerde vârid olan *es-sünnetü veya mine's-sünneti* tabirleri *Rasûlullah'ın yolu ve şeriatı* anlamıyla tasrih edilirken bunlar mutlak olarak Hz. Peygamber'in sünnetine hamledilmiş, hatta sahâbîlerin "من السنة كذا" "şu(nu yapmak) sünnettendir" sözlerinin “Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem dedi, emretti veya nehyetti” şeklindeki rivayetlerle aynı derecede olduğu belirtilmiştir.¹⁴ Yine müellife göre, sahâbîlerin "كنا نؤمر" “Biz emrolunmuştuk” veya "كن نهى" “Biz nehyolunmuştuk” yahut da "نهى" “nehyedildi” şeklindeki ifadelerinde *emreden* veya *nehyeden* yahut da *takrîrde* bulunan zat, Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'dir. Bunlar da merfû hükmündedir.¹⁵ Sahâbîlerin "لم يرخص في كذا" “şunda ruhsat verilmedi” veya "رخص فيه" “bunda ruhsat verilmişti” tarzında meçhul sîgayla bildirdikleri haberlerde izin veren veya vermeyen Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'den başkası olamaz.¹⁶

¹² Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara, 2010, s. 144.

¹³ Ünal, a.g.e., s. 144, 145.

¹⁴ Gürânî, *el-Kevser*, VIII, 524.

¹⁵ Gürânî, *el-Kevser*, I, 431; III, 261. Ayrıca bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 78, III, 306; Gürânî, *ed-Düreru'l-levâmi'*, s. 436.

¹⁶ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 326.

Ayrıca şerhte muhtevâsı itibariyle şahsî görüş ve kanaate dayanması mümkün olmayan sahâbî kavilleri de merfû olarak değerlendirilmiştir. Çünkü Gürânî'ye göre mezkûr nitelikleri taşıyan rivayetlerin muhtevâsının şahsî görüşle ortaya konulması mümkün değildir.¹⁷ Gürânî zaman zaman muhtevâsında dikkate aldığı niteliklere hâiz mevkûf rivayetlerin Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'e ref' edilerek nakledilen isnadlarını takdim ederek konuyla ilgili açıklamalarını kuvvetlendirme yoluna gitmiştir.¹⁸ Kısacası, Gürânî'nin sünnetin tesbit konusundaki kanaatleri, yalnızca Hz. Peygamber'den gelen bilgileri sünnet olarak değerlendiren ve yukarıdaki özellikleri taşıyan mevkûf haberleri hükmen merfû sayan İmam Şâfi'nin usûlü ile aynıdır.¹⁹

Hanefî mezhebinde ise, sahâbîlerin “bununla emrolunduk” veya “şundan nehyolunduk” ya da “sünnet böyledir” şeklindeki tabirleri mutlak olarak Rasûlullah (s.a.)'dan ihbârı ifade etmez. Çünkü Hanefilere göre, emir ve nehiy Rasûlullah (s.a.)'dan olabileceği gibi başkalarından da olabilir.²⁰ Ayrıca Hanefî usûlcülerin birçoğu “من السنة” “(şu) sünnettendir” ifadesiyle vârid olan haberleri de merfû hadis sıfatıyla kabul etmemişlerdir. Zira *sünnet* kelimesi, sadece Hz. Peygamber'in sünneti için değil, Hulafâ-i Râşidîn'in uygulamaları, hatta bazen başkalarının hal ve hareketleri; örf ve adet anlamında da kullanılmaktadır.²¹ Hanefî mezhebinde her ne kadar yukarıdaki özellikleri taşıyan sahâbî sözleri Rasûlullah (s.a.)'ın sünneti olarak nitelendirilmemiş olsa da, İmam Şâfi'nin aksine, delil olması açısından sünnetin kaynağı yalnızca merfû haberlerle sınırlı değildir. Bilakis mevkûf ve maktû rivayetler de sünnetin belirlenmesinde delil olarak kabul edilmektedir.²²

Her iki mezhebin açıklamaları doğrultusunda Gürânî'nin sünnet telakkisini değerlendirdiğimiz zaman, kesin bir dille onun İmam Şâfi ve ehli hadisin sünnet anlayışını esas aldığını söyleyebiliriz.

¹⁷ Gürânî, *el-Kevser*, II, 33; III, 132.

¹⁸ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, III, 261, 306

¹⁹ Bkz. Görmez, a.g.e., s. 177-179; Yücel, a.g.e., s. 39.

²⁰ Ünal, a.g.e., s. 248.

²¹ Görmez, a.g.e., s. 179.

²² Yücel, a.g.e., s. 38, 39.

2. Mütevâtir ve Haber-i Vâhid Konusundaki Görüşleri

Bilgi değeri açısından hadislerin mütevâtir ve âhad şeklindeki ikiye ayrılması ile ilgili ilmî tartışmalar, hicrî üçüncü asırda özellikle Mu'tezile kelamcıları tarafından gerçekleştirilmiştir. Öte yandan aynı dönemde hadis âlimleri sıhhat şartlarını taşımak kaydıyla âhad haberlerin kesin bilgi ifade ettiklerini düşünmekte, hadislerin mütevâtir ve âhad şeklindeki ikili ayrımını gerek görmemekteydiler.²³ Hatta haberlerin bilgi değeri açısından bölünmesiyle ilgili bir ayırım, ilk hadis usûlü kitaplarında da bulunmamaktadır. İmam Şâfiî *er-Risâle*'sinde kendi deyişi ile haberu hâssalardan uzun uzadıya söz ettiği halde Hasen İbn Abdirrahman İbn Hallâd *er-Ramehürmüzî* (360/913) ve Hâkim en-Neysâbûrî (405/1014) bu hususa hiç temas etmemişlerdir. İlk defa Hatîb el-Bağdâdî (463/1071) *el-Kifâye*'sinde haber-i vâhid mevzûlarını geniş bir şekilde işlerken; o da daha ziyâde fıkıh usûlü kitaplarındaki bazı başlıklara yer vermiştir.²⁴ İbnü's-Salah ise, mütevâtirin usulcülerin bir kavramı olduğunu ifade ederken, Hatîb el-Bağdâdî'nin bu konuda ehli hadisin yoluna tâbî olmadığını özellikle vurgulamıştır.²⁵

Diğer taraftan İmam Şâfiî'nin *er-Risâle* adlı eserinde, "Hazreti Peygamber'e, yahut ondan sonraki bir şahsa müntehî olana kadar bir kişinin bir kişiden rivayet ettiği haberler için kullandığı ve haber-i hâssa da dediği haber-i vâhid tabiri, sonradan ferd olarak nitelenen ve bir kişinin bir kişiden rivayet ettiği haberlerdir."²⁶ Aynı şekilde Buhârî'nin *Ahbâru'l-âhâd* bölümünün birinci babında güvenilir bir kişinin haberinin delil olduğunu belirtmesi, onun da haber-i vâhid tabirini lugat manasına göre kullandığını göstermektedir. İlk dönem haber-i vâhid ile ilgili tarifleri müteahhirûn'a ait usûl eserlerindeki açıklamalarla karşılaştırdığımız zaman, sonraki devirlerde haber-i âhâd anlayışının İmam Şâfiî ve Buhârî'den tamamen farklı olduğu kesindir. Zira müteahhirûn bu tabiri, yalnızca bir kişinin bir kişiden rivayet ettiği (ferd veya garîb) haberler hakkında değil, aynı zamanda iki kişinin iki kişiden (azîz), üç kişinin ve hatta üçün üstünde kişilerin üç veya daha fazla kişilerden rivayet

²³ Yücel, a.g.e., s. 196.

²⁴ Koçkuzu, A. Osman, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikât ve Teşri Yönlerinden Değeri*, Ankara, 1988, s. 54. Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye*, Beyrut, 1409/1988, s. 16-20.

²⁵ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-Hadîs*, s. 267; Yücel, a.g.e., s. 196.

²⁶ Koçyiğit, Talat, *Hadîs Usûlü*, 1. bs. Ankara, 1997, s. 21; Ferd için bkz. Aydıylı, *Hadîs İstılahları*, s. 94.

ettikleri (meşhûr) haberler hakkında kullanmışlardır. Bir diğer ifade ile sonraki dönemlerde haber-i vâhid tabiri, mütevâtir derecesine ulaşmayan haberler hakkında kullanılmıştır.²⁷

Meseleye tarihi seyri açısından bakıldığı zaman, usûl bilginlerinin haberleri şuyû bakımından mütevâtir ve âhâd şeklinde bir ayrıma gittikleri, hadisçilerin ise sıhhati esas aldıkları görülmektedir.²⁸ Aşağıda da belirtileceği gibi hadis usûlü eserlerinde yer alan mütevâtir kavramı önceleri meşhur rivayetler için kullanılan bir tabirdir. Hatta Yücel, İbn Hacer'in mütevâtir'i hadis usûlü konusuna dahil etmesini "mütevâtirin meşhur anlamında kullanılmaya başlanmasının başlangıcı" olarak değerlendirmiştir.²⁹

a. Mütevâtir Konusundaki Görüşleri

Yukarıda da belirtildiği gibi mütevâtir kavramı ilk dönemlerde mucize ve nübüvveti ispat amacıyla kelâm alimleri tarafından geliştirilmiş fakat sonradan kısmî olarak Hatib el-Bağdâdî'nin bu konuya yer vermesi ve daha sonra İbn Hacer'in *Nuhbetü'l-fiker* şerhinde sistematik bir şekilde ele almasından sonra hadisler hakkında kullanılmaya başlamıştır.³⁰ Mütevâtir hadisin belirlenmesinde isnadların çokluğunu esas alan bir anlayış ortaya koyan İbn Hacer'e göre, "Şarkta ve Garbta ilim ehli arasında elden ele dolaşan ve musannıflarına nisbeti kesinlikle sâbit ve sahîh olan meşhur kitaplar, bir hadisin naklinde birleşip bu hadisin turuku da yalan üzerinde birleşmelerini imkânsız kılacak şekilde çoğaldığı zaman, diğer şartların da tahakkuku ile onu nakledenlerin doğruluğu hakkında kesin bilgi hâsıl olur. Meşhur kitaplarda bu çeşit hadisler pek çoktur."³¹

İbn Hacer'in isnadın çokluğunu esas alarak ortaya koyduğu tevâtür anlayışı kendisinden sonraki Suyûtî ve Kettânî gibi hadis alimleri tarafından kabul edilmiş³² ayrıca şerhlerde de onun sistematize ettiği şekliyle hadisler zaman zaman mütevâtir

²⁷ Koçyiğit, a.g.y.

²⁸ Koçkuzu, *Haber-i vâhit*, s. 54.

²⁹ Yücel, a.g.e., s. 197.

³⁰ Bkz. Yücel, a.g.e., s. 196, 197. Bkz. Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 16; İbn Hacer, *Nühbetü'n-Nazar fî Tavdîhi Nuhbeti'l-Fiker fî Mustalahi Ehli'l-Eser*, thk. Nureddin İtr, 2. bs. Dimeşk, 1993, s. 38-42.

³¹ Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, s. 19-20; krş. İbn Hacer, *Şerhu Nuhbetü'l-fiker*, s. 42.

³² Yücel, a.g.e., s. 203.

olarak tanımlanmıştır.³³ Bu manada Gürânî, İbn Hacer'in açıklamaları doğrultusunda değerlendirmelerde bulunan şârihlerden biridir.

ed-Düreru'l-levâmi' de mütevâtiri kısaca, yalan üzere birleşmeleri tasavvur edilemeyen toplulukların rivayeti olarak tarif eden Gürânî,³⁴ şerhteki açıklamalarında İbn Hacer'den naklen İbnü's-Salah'ın " من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار " "Kim kasden benim üzerimden yalan söylerse, Cehennem'deki yerine hazırlansın"³⁵ hadisiyle sınırlandırdığı mütevâtir hadislerin daha fazla olduğunu bu manada; "من بنى" "Kim Allah için bir mescid binâ ederse..."³⁶, mestler üzerine mesh, şefaât ve havz hadislerinin tamamının mütevâtir olduğunu belirtmiştir.³⁷ İbn Hacer'in açıklamasından sonra müellif zekat miktarını ve farz namazlardaki rek'at sayısını belirten hadislerin de mütevâtir olduğunu dile getirmiştir.³⁸ Şerhteki bu açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla Gürânî'ye göre, lafzî mütevâtir niteliğindeki hadisler İbnü's-Salah'ın söylediği gibi bir hadisle ile sınırlı değildir.

Yukarıdaki hadislerin vârid olduğu yerlerde Gürânî söz konusu haberlerin mütevâtir olduğunu özellikle vurgulamıştır. Mesela, "*Mestler üzerine mesh*" hadisi bunun bir örneğidir. Gürânî, hadisin mütevâtir olduğunu belirttikten sonra Nevevî'den naklen şu açıklamaya yer vermiştir: "Bu hadisi birçok sahâbî rivayet etmiştir. Hasan-ı Basrî'nin yetmiş sahâbî'den dinlediği naklolunmaktadır. Bu konuda Şâ'a'dan başkası muhalif bir görüş belirtmemiştir. Ne garibdir ki; Ali İbn Ebî Tâlib de mesh hadisini rivayet edenler arasındadır."³⁹

Mütevâtir'in ikinci nev'i, manevî mütevâtir olarak nitelendirilen haberlerdir.⁴⁰ Bu manada şerhte bazı haberler özellikle *manaca mütevâtir* kaydıyla beraber zikredilmiştir.⁴¹ Mânevî mütevâtir, kadr-i müşterek diye nitelenen ortak mananın

³³ Bkz. Kastallânî, *İrşâd*, I, 303-304, 426, 427; Ensârî, *Tuhfetü'l-Bârî*, I, 192; Keşmîrî, Muhammed Enver, *Feydu'l-Bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî*, I-VI, thk. Muhammed Bedr, 1. bs. Beyrut, 2005, I, 289.

³⁴ Gürânî, *ed-Düreru'l-levâmi'*, s. 408.

³⁵ Buhârî, İlim, 38.

³⁶ Buhârî, Salât, 65; Müslim, Mesâcid, 4.

³⁷ Mesh hadisi için bkz. Buhârî, Vudû', 48; Müslim, Tahâret, 21. Şefaât hadisi için bkz. Buhârî, Tefsîr, (Sûretu Benî İsrâil/17), 5; Müslim, İmân, 84. Havz hadisi için bkz. Müslim, Fedâil, 9; Tirmizî, Sıfatu'l-kıyâme, 14, 15.

³⁸ Gürânî, *el-Kevser*, I, 228-229.

³⁹ Gürânî, *el-Kevser*, II, 75.

⁴⁰ Babanzâde, Ahmed Naim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, I-XII, 7. bs. Ankara, 1982, I, 103.

⁴¹ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, V, 173; IX, 210.

birçok ravinin haberinde nakledilmesine verilen isimdir.⁴² Ebu'l-Bekâ ortak manayı şu şekilde tanımlar: Meselâ, Hâtemü't-Tâî cömertliği ile meşhur olmuş bir zattır. Bazıları onun bir dinar verdiğini, bazıları yay, bazıları da deve verdiğini nakletmektedir. Ancak birbirinden farklı olaylarla nakledilen rivayetlerdeki ortak mana, onun cömertliğine delalet eden bağıştır.⁴³ Gürânî konuyla ilgili açıklamasında, Hz. Ali'nin cesareti ve Hâtem'in cömertliği gibi örnekleri zikredip, lafzîden farklı olarak mânevî mütevâtirde hadisin lafzının raviler tarafından tam anlamıyla zapt edilemediğini belirtmiştir.⁴⁴

Şerhte birçok yoldan rivayet edilen haberlerdeki kadr-i müsterek için mânevî mütevâtir tabiri kullanılmıştır. Mesela, *el-Câmiu's-Sahîh*'de Ebû Hureyre'den ta'lîkân rivayet edilen "لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل وضوء" "Ümmetime zorluk olmayacağını bilsem, her abdestte misvak kullanmalarını emrederdim"⁴⁵ hadisinin çok meşhûr olduğunu belirten müellif, konuyla ilgili çeşitli rivayetlerin kaynağına işaret ederek misvâk konusundaki hadisleri mânevî mütevâtir olarak nitelemiştir.⁴⁶

Buhârî "süt içmek" ismiyle açtığı babda Ebû Hûreyre, Ümmü'l-Fadl, Câbir İbn Abdillah, Berâ, İbn Abbas ve Enes İbn Mâlik (r.a.)'den çeşitli haberler îrad etmiştir.⁴⁷ Aynı hadislerin *Sahîh*'in farklı bölümlerinde de rivayet edildiğini belirten Gürânî, bu konuda ve diğer bablarda zikredilen haberlerin rivayet yollarındaki çeşitliliğini dikkate alarak süt içme konusundaki hadisleri mânevî mütevâtir olarak değerlendirmiştir.⁴⁸

b. Haber-i Vâhidin Delil Olması Bakımından Değeri

Yukarıda da belirtildiği gibi haber-i vâhid için ilk asırlardan itibaren çeşitli tarifler yapılmıştır. Özellikle İmam Şâfiî ve Buhârî'nin tek kişinin rivayeti anlamında kullandığı kavramın çerçevesi zamanla genişlemiş ve mütevâtir özelliği taşımayan

⁴² Babanzâde, Ahmed Naim, *Tercid Mukaddimesi*, a.g.y.

⁴³ Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş ve Muhammed el-Mısri, 2. bs. 1413/1993, s. 309; Ahmed Naim, *Tercid Mukaddimesi*, I, 103; Koçkuzu, *Haber-i vâhit*, s. 59.

⁴⁴ Gürânî, *ed-Düreru'l-Levâmi*, s. 407.

⁴⁵ Buhârî, Savm, 27.

⁴⁶ Gürânî, IV, 281-282. Bkz. Tirmizî, Tahâret, 18; Ebû Dâvud, Tahâret, 25; Nesâî, Tahâret, 7, Mevâkîf, 20; İbn Mâce, Tahâret, 7; Ahmed İbn Hanbel, I, 80, 120; II, 245, 250, 287, 429, 509.

⁴⁷ Buhârî, Eşribe, 12.

⁴⁸ Gürânî, *el-Kevser*, IX, 210. Bkz. Buhârî, Lukata, 12; Bed'ul-halk, 6; Enbiyâ, 24, 48; Menâkıb, 45.

haberler için ahbâru'l-âhâd terimi kullanılmaya başlamıştır.⁴⁹ Haber-i vâhid için senedin herhangi bir tabakasında ravi sayısı bire düşen veya her nesilde bir kişi tarafından rivayet edilen haberler gibi tanımlar yapılmaktadır. Ancak Müteahhirûn nazarında, her tabakada birden fazla kişi tarafından nakledilmiş olmasına rağmen mütevâtir derecesine ulaşamamış rivayetlere âhâd denilmektedir.⁵⁰ Gürânî, ikinci tarife benzer şekilde râvileri tevâtür sayısına ulaşmayan rivayetlerin âhâd olduğunu ve tek kişinin rivayetinin yanı sıra, meşhûrun da âhâd haberlere dâhil olduğunu belirtmiştir.⁵¹

Âhâd haberler, ravilerin sayısına, zan ifade edip etmemesine, makbul ve merdûd olmasına göre farklı değerlendirmelere tâbî tutulmaktadır.⁵² Haberlerin makbûl ve merdûd olması veya râvi sayısına göre meşhûr, azîz ve garîb olmak üzere üç farklı kategoride incelenmesi, konumuzla doğrudan ilgili değildir. Gürânî âhâd haberler için ortaya koyduğu tanımda bilgi değeri açısından bu haberleri değerlendirirken daha ziyâde usûlcülerin yaklaşımını dikkate alarak amelî hususlarda delil olması üzerinde durmuş ve şerhin çeşitli yerlerinde de âhâdın bu yönünü tasrih etmiştir.

Âhâd haberlerin akâid konularında kesin bilgi ifade etmesi meselesi tartışmalıdır. Bu hususta Gürânî, Hanefî, Şâfiî ve Mâlîkî mezheplerinin üzerinde ittifak ettikleri şekliyle âhâdın kat'î (kesin) bilgi ifade etmediğini dile getirmiştir.⁵³ Haber-i vâhidlerin bilgi değerinin öne çıktığı konular Kur'an'ın veya mütevâtirin bu haberlerle neshi ve tahsîsi gibi usûle müteallık konulardır. Öte yandan âdil, dindar, Allah'tan korkan, akıl ve zapt melekesine sahip ve rivayete ehemmiyet veren zevâtın rivayetleri tek kişinin rivayeti de olsa, amelî konularda delil olarak kabul edile gelmiştir. *ed-Düreru'l-levâmi* adlı eserinde müellif kabul şartlarına hâiz âhâd

⁴⁹ Yücel, a.g.e., s. 196, 210-211; Bkz. Koçkuzu, *Haber-i vâhit*, s. 82, 130; Ertürk, Mustafa, "*Haber-i vâhit*" DİA, XIV, 350-351.

⁵⁰ Koçkuzu, *Haber-i vâhit*, s. 79; Bkz. Hafîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 16; İbn Hacer, *Şerhu Nuhbetü'l-fiker*, s. 47; Aydın, *Hadis İstılahları*, s. 107.

⁵¹ Gürânî, *ed-Düreru'l-levâmi*, s. 410-411.

⁵² Gürânî, *ed-Düreru'l-levâmi*, s. 410; Ertürk, Mustafa, "*Haber-i vâhit*", DİA, XIV, 350

⁵³ Mezheplerin konuyla ilgili yaklaşımları için bkz. İtr, Nureddin, "*Sahîh Âhad Hadisin İtikadda Delil Olması*", *Sünnetin Dindeki Yeri*, (ed. İsmail Lütfi Çakan), İstanbul, 2010, s. 209 - 225; Abdulmecîd Mahmud Abdulmecîd, *el-İtticâhâtü'l-Fıkhyyetü i'nde Ashâbi'l-Hadîs fi'l-Karni's-Sâlisi'l-Hicrî*, 1979, s. 242 - 245.

haberlerin amel konusunda vâcip hükmünü taşıdığını ve vücûbun da sahâbîlerin ameli ile âdil kimselerin ihbârına bağlı icmâya dayandığını belirtmiştir.⁵⁴

Şerhte zaman zaman tek kişinin rivayeti olarak tanımlanan haber-i vâhid ile sahâbîlerin ameline örnek gösterilen rivayetlerde Gürânî, “bu hadiste âdil tek kişinin rivayetinin makbul olmasına delil vardır” şeklindeki tasrihleri ile sahâbîlerin haber-i vâhid ile amel ettiklerini özellikle vurgulamıştır.⁵⁵ Mesela, Ebû Saîd el-Hudrî, namaz kılariken önünden geçmeye çalışan bir genci iteklemiş, sonrasında genç Ebû Saîd el-Hudrî’yi Mervân İbn Hakem’e şikayet etmiştir. Mervân, Ebû Saîd’e niçin böyle yaptığını sorunca o da Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem’den: "إذا صلى أحدكم إلى " "Sizden biri, شره يستره من الناس فأراد أحد أن يجتاز بين يديه فليدفعه فإن أبا فليقاتله فإنما هو شيطان " (gelip geçen) insanlardan koruyacak bir sütreye karşı namaza durup da biri önünden geçmeye davranacak olursa, onu engellesin; dinlemez dayatırsa onunla dövüşsün; çünkü o ancak bir şeytândır”⁵⁶ buyurduğunu işittim demiştir. Gürânî, Mervân’ın Ebû Saîd el-Hudrî’nin rivayetini kabul etmesini âdil tek kişinin rivayetinin furû ile ilgili meselelerde makbul olmasına delil göstermiştir.⁵⁷

Âhâd haberlerin amelî konularda delil olması meselesinde, Hâricî ve Râfizî gibi fırkalar mütevâtir haberlerden başkasını kabul etmemekte; diğer taraftan Mu’tezile’den Ebû Alî Cübbâî gibiler Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in rivayet için şâhid istemesini delil göstererek haber-i vâhid’in en az iki kişiden rivayet edilmesini şart koşturmaktadır.⁵⁸ Gürânî Hz. Ömer ve diğer sahâbîlerin şâhid istemesinin sebebini, araştırma ve bilginin kaynağını sağlama alma düşüncesinden kaynaklanan rivayetteki titizlikle izah etmiştir. Hz. Ömer’in Ebû Mûsâ el-Eş’arî’den şâhid istemesi ile ilgili haber Buhârî’de şöyle rivayet edilmiştir: “Ebû Mûsâ el-Eş’arî, Ömer İbn Hattâb (r.a.)’ın yanına girmek için izin istedi de, ona izin verilmedi. Bu sırada Ömer (r.a.) meşgul olsa gerekti. Bunun üzerine Ebû Mûsâ geri döndü. Ömer meşguliyetten kurtulunca: “Abdullah İbn Kays’ın sesini işitmedim mi? Ona izin veriniz de gelsin” demiş, fakat “Ebû Mûsâ döndü gitti” denilmiştir. Hz. Ömer onu çağırıp dönüşünün

⁵⁴ Haber-i vâhidle amelin vâcip olması meselesinde farklı görüşler için bkz. Gürânî, *ed-Düreru’l-levâmi*, s. 411-413; Koçkuzu, *Haber-i vâhit*, s. 154-162.

⁵⁵ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 155; II, 86; XI, 125, 126, 130.

⁵⁶ Hadis için bkz. Buhârî, *Salât*, 100.

⁵⁷ Gürânî, *el-Kevser*, II, 186.

⁵⁸ Bkz. Gürânî, *ed-Düreru’l-levâmi*, s. 414.

sebebini sorunca, o: “Biz bununla emrolunduk” dedi. Bunun üzerine Hz. Ömer: “Rasûlullah (s.a.)’ın böyle emrettiğine dair delil (şâhid) getireceksin” dedi. Ebû Mûsâ da Ensâr meclisine gidip onlardan bu emri bilen sordu. Ensâr: “Sana büyüklerimizin şâhidliğine ihtiyaç yok, buna en küçüğümüz Ebû Saîd el-Hudrî bile şehâdet eder” dediler. Akabinde Ebû Mûsâ, Ebû Saîd el-Hudrî’yi Ömer’e götürdü (o da Peygamber’in emrini anlattı). Hz. Ömer: “Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem’in emrinden bu bana kapalı mı kaldı? (Öyle ya) çarşı pazara çıkıp alış veriş etmek, beni meşgul etmiştir, dedi”⁵⁹

Buhârî’de vârid olan yukarıdaki hadisin şerhinde Gürânî, haber-i vâhidlerin iki kişiden rivayet edilmesini şart koşanlara şöyle cevap vermektedir: “Muvattâ’ ve Ebû Dâvud’da vârid olan rivayetlerdeki tasrihler, Hz. Ömer’in haber-i vâhidleri kabul etmediği yönündeki iddiaları çürütür. Zira bu rivayetlerde Ebû Saîd el-Hudrî’nin şehâdetinden sonra Hz. Ömer, Ebû Mûsâ el-Eşârî’ye şöyle demiştir: “Ben seni (yalancılıkla) itham etmiyorum. Fakat insanların Rasûlullah (s.a.) adına uydurma sözlerle konuşmasından korkuyorum.” Bu kayıttan anlaşılıyor ki, Hz. Ömer’in tek kişinin rivayetini kabul etmemesi, insanların (rivayetteki sorumsuz) tutumlarından endişe etmesinden kaynaklanmaktadır.⁶⁰ Bir diğer ifade ile Hz. Ömer’in hadislerin doğru bir şekilde nakledilmesinde ihtiyatlı davranması, bir kişinin haberini kabul etmediği için değil, bilakis rivayetin sağlamlığını (tevsîkini) artırmak içindir.⁶¹

Gürânî bir başka yerde de sahâbîlerin şâhid istemesini şöyle yorumlamıştır: “Hz. Ömer’in şahid istemesi, cenâzenin defnindeki bir kîrat ecir meselesinde Ebû Hüreyre ile İbn Ömer (r.a.) arasında vuku bulan olaylar, yine Ebû Eyyûb el-Ensârî’nin Rasûlullah (s.a.)’dan aktarılan bir haberi inkar etmesi⁶², haber-i vâhidin

⁵⁹ Buhârî, Buyû’, 9.

⁶⁰ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 367. Rivayet için bkz. Ebû Dâvûd, Edeb, 127.

⁶¹ Gürânî, *el-Kevser*, XI, 182.

⁶² Rasûlullah (s.a.), benî Sâlim kabilesine gittiği zaman, Mâlik İbn Dühşüm’ün münafık olduğu söylenmiştir. Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem, Mâlik’in Allah’ın rızasını kastederek "لا اله إلا الله" dediğini ve oradakileri bu hususta konuşmamaları için uyarmıştır. Bu olayı yaşça küçük olan Mahmud isimli bir sahâbî İtbân İbn Mâlik’ten naklen İstanbul’un kuşatması sırasında anlatmıştır. O bu hadisi naklederken orada bulunan Ebû Eyyûb el-Ensârî: “Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem’in senin söylediğin gibi bir şeyi söylediğine asla inanmam” demiştir. Kuşatma sırasında Ebû Eyyûb el-Ensârî şehit düşmüştür. Ancak Mahmûd kuşatmadan dönünce bu olayı İtbân İbn Mâlik’e giderek tekrar

makbul olmadığına delil olarak gösterilemez. Zira sahâbîler, sık sık tekrarladıkları ihtiyatlı tutumları ile kesin ve yakîn derecesinde bir bilgi elde etmek istemişlerdir.”⁶³

Gürânî, sahâbîlerin ihtiyatlı yaklaşımlarının ve bu bağlamda zaman zaman şahid istemelerinin kesin ve güvenilir bilgiye ulaşmaya yönelik faaliyetler olduğunu dile getirirken; sahâbîlerin bir kişinin bir kişiden naklettiği haberlerde gösterdikleri titizliğin, haber-i vâhidin huccet olmamasına delil gösterilmesini de iddia olarak değerlendirmektedir. Ona göre, Hz. Ömer’in rivayette şahid istemesi, haberi âhâd hükmünden çıkarmaz. Sonuçta ikinci bir râvînin şehâdeti ile de olsa, Hz. Ömer âhâd haber ile amel etmiştir. Ayrıca Hz. Ömer’in tâûn ile ilgili bir konuda yalnızca Abdurrahman İbn Avf’ın rivayeti, yine kadının kocasının diyetinden miras alması ve mecûsilerden cizye alınması meselelerinde tek kişinin haberi ile amel ettiği bilinmektedir.⁶⁴

Sahâbîlerin ihtiyatla tabir olunan ve haber-i vâhidi bir tek kişinin rivayeti olmaktan çıkarmaya yönelik çabaları, bugün bize ulaşan haberlerin rivayet yollarının çoğalmasına vesile olduğu gibi, sonraki nesillere haberi araştırmanın önemini göstermesi açısından da dikkat çekici örneklerdir. Zira onların bu tutumlarını haber alan sonraki nesiller, rivayet yollarını artırmaya çalışmışlardır. Diğer taraftan Gürânî’nin yorumuyla naklettiğimiz haberlerde ve başka rivayetlerde olduğu gibi, Rasûlullah (s.a.) ve sahâbîler çoğu zaman tek kişinin haberini kabul etmişler ve bunlarla amel etmişlerdir.⁶⁵ Âhad haberin delil kabul edilmediği yönünde bir rivayet gelmemiştir. Ayrıca Âmidî (631/1233), sahâbîlerin bazı durumlarda âhâd haberlerle amel etmemesini şöyle izah etmiştir: “Sahâbîlerin, kendileriyle amel edilmesi hususunda icmâ ettikleri âhâd haberleri bazı durumlarda kabul etmemeleri yahut bu haberler karşısında tevakkuf etmeleri, haberlerin delil olmamasından değil, bilakis konuyla ilgili muâriz (bir başka haberin veya bilginin) bulunması yahut tek kişinin haberinin şartları taşımamasına bağlı hârici sebeplerden kaynaklanmaktadır.”⁶⁶

sormuş ve hadisenin ilk anlattığı gibi vuku bulduğuna dair Itbân İbn Mâlik’in onayını almıştır. Bkz. Buhârî, Teheccüd, 36.

⁶³ Gürânî, *el-Kevser*, III, 233, 234. Ayrıca bkz. Gürânî, *ed-Düreru’l-levâmi*, s. 414.

⁶⁴ Gürânî, *el-Kevser*, X, 18.

⁶⁵ Bkz. Koçkuzu, *Haber-i vâhit*, s. 130-133.

⁶⁶ Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli’l-Ahkâm*, I-IV, haz. İbrahim el-Acûz, 5. bs., Beyrut, 2005, II, 301.

Gürânî haber-i vâhidlerin furûda makbûl olduğunu hatta sahâbîlerin icmâna dayanarak vücûbiyet ifade ettiğini dile getirirken, itikadda bu nev’iden haberlerin yakînî bilgi ifade etmediğini söylemektedir. Özellikle haber-i vâhid ile nesih ve tahsis meselesi, bu haberlerin bilgi değerine yönelik tartışmaların cereyan ettiği konulardır.

ba. Haber-i Vâhid ve Sünnet ile Kur’ân’ın Neshi Konusundaki Görüşleri

Haber-i vâhidlerin kesin veya zanna dayalı bilgi ifade etmesinden mütevellid tartışmaların cereyan ettiği konuların başında Kur’an’ın sünnet veya karînelerle desteklenmiş âhâd haberlerle nesh edilmesi meselesi gelmektedir. Gürânî’ye göre, mütevâtirin mütevâtirle, haber-i vâhidin aynı türdeki bir haberle veya mütevâtir ile neshi mümkündür. Ancak mütevâtirin haber-i vâhid ile neshi ihtilafli olup cumhur böyle bir neshin vukû’unun câiz olmadığını söylemişlerdir. Zânnî bilgi ifade etmelerinden dolayı âhâd haberlerin kat’î olan mütevâtir ile teâruzu mümkün değildir. Ancak karînelerle desteklenmiş âhâd haberler kat’î bilgi ifade etmektedirler.⁶⁷ Bunlar, mütevâtiri nesh edebilirler.

Konuyla ilgili misallerden biri, Kuba mescidinde namaz kılmakta olan cemaatin bir kişinin haberi üzerine yüzlerini Mescid-i Haram’a çevirmeleridir. İbn Ömer (r.a.)’den nakledilen haberde şöyle anlatılmaktadır: “Abbâd İbn Bişr isimli sahâbî, Kuba mescidinde sabah namazı kılmakta olan ensâr cemaatine gelmiş ve cemaatin Beyt-i Makdis’e doğru namaz kıldığını görünce onlara "قد نرى تقلب وجهك إلى" "السماء"⁶⁸ âyetinin nazil olduğunu ve kıblenin değiştiğini haber vermiştir. Bu âyeti ve Abbad’ın sözlerini işiten cemaat, yönünü Beyt-i Makdis’den Mescid-i Haram’a çevirmiştir.”⁶⁹

Gürânî, bu olayda yakînî bilginin âhad haber ile mensûh olduğu fikrinin akla gelebileceğini fakat böyle bir düşüncenin hatalı olduğunu belirtmektedir.⁷⁰ Ona göre,

⁶⁷ Gürânî, *ed-Düreru’l-levâmi*, s. 382.

⁶⁸ Bakara, 2/144.

⁶⁹ Hadis için bkz. Buhârî, Salât, 32. Berâ’ İbn Âzib’in rivayetine göre, Rasûlullah (s.a.) ile beraber öğle namazını kılan ve bu namazda kıblenin değiştiğine şahid olan bir sahâbî, Benî Hârise mescidinde ikinci namazı kılan ensâr cemaatine uğramıştır. Ve onların beyt-i makdis’e doğru namaz kıldığını gören sahâbî, bu olayı onlara bildirmiş onlarda yönünü Ka’be’ye doğru çevirmiştir. Bu rivayet için bkz. Buhârî, Salât, 31; Ahbâru’l-âhâd, 1.

⁷⁰ Gürânî, ilk kıblenin Beyt-i Makdis olarak tespitinin Rasûlullah (s.a.)’ın ichtihadına dayanmadığını bilakis vahiy mahsulü bir hüküm olduğunu dile getirmekte ve bu hususta bazı deliller zikretmektedir.

burada nâsîh, Kur'an'dır. Haber-i vâhid diye nitelendirilen Bişr İbn Abbâd'ın ihbârı, neshin vuku'undan haber vermektedir. Karînelerle desteklenen (ve böylece yakîn ifade eden) Abbâd'ın haberi veya tek kişinin rivayeti ile nesh câizdir” diyenlerin cevapları geçersizdir.⁷¹

Gürânî'nin tenkidleri, İbn Ömer rivayetini farklı açılardan ele alan Serahsî ve Kirmânî ile İbn Hacer'in değerlendirmelerine yöneliktir. Kirmânî ve İbn Hacer'e göre, Âbbâd isimli sahâbînin haberi karînelerle desteklenmiş haber-i vâhiddir. Zira bu olaydan önce kıblenin tahvîli meselesi sahâbîler arasında konuşulmakta ve kıblenin değiştirilmesi beklenmektedir. Ayrıca Abbâd'ın verdiği bilgi Kur'an âyeti ile desteklenmektedir. Bunlar, sahâbînin haberini kuvvetlendirmiş ve yakîn derecesine ulaştırmıştır. Diğer taraftan Beyt-i Makdis'in kible olması, mukarrar bir durum olduğu için sahâbîler nezdinde yakîn ifade etmektedir. Böylece sahâbîler nezdinde yakînî bir bilgi olan ilk kible, karînelerle desteklenen Abbâd'ın haberiyle nesh edilmiştir.⁷²

Gürânî'nin açıklamalarında hedef aldığı ikinci yorum Serahsî'ye aittir. Ona göre, “Hz. Peygamber'in sağlığında haber-i vâhidin kitabı nesh etmesi mümkündür.” Serahsî böyle bir neshin yalnızca Rasûlullah (s.a.)'ın hayatında vuku bulabileceğini O'nun (s.a.) vefatından sonra haber-i vâhidle Kur'an'ın neshinin söz konusu olmadığını belirtmektedir. Ve bu konuya örnek olarak yukarıda naklettiğimiz Kuba mescidindeki cemaatin, bir kişinin haberine itimat ederek kible yönünü değiştirmesini örnek vermektedir.⁷³

Gürânî, kıblenin tahvîlindeki neshi kitabın kitabı neshi olarak açıklamış ve Abbâd'ın haberini neshin bilinmesinde beyan edici olarak değerlendirmiştir. Şerhte Kur'an'ın nâsîh olduğunu belirten müellif, aynı rivayetle ilgili olarak *ed-Düreru'l-levâmi* adlı eserinde Kirmânî ve İbn Hacer'in söylediği gibi Abbâd'ın haberinin karînelerle desteklendiğini ve bundan dolayı kesin (kat'î) bilgi ifade ettiğini

Bunlardan biri, İbn Abbas (r.a.)'ın: "أول ما نسخ من القرآن القبلة" “Kur'an'dan ilk nesh olunan kibledir” haberidir. Bkz. Gürânî, II, 84; Nesâî, Talâk, 54. Öte yandan Kirmânî ve İbn Hacer, sahâbîlerin kible olarak Beyt-i makdis'e yönelmelerini mukarrar bir sünnet olarak açıklamışlardır. İbn Hacer, *Feth*, I, 604; Kirmânî, I, 224.

⁷¹ Gürânî, *el-Kevser*, II, 91.

⁷² Kirmânî, I, 224; İbn Hacer, *Feth*, I, 604.

⁷³ Koçkuzu, *Haber-i vâhit*, s. 248; Krş. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I-II, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî, Beyrut, 1414/1993, II, 77, 78.

belirtmiştir.⁷⁴ Görüldüğü gibi şerhte Kirmânî ve İbn Hacer'e karşı yöneltilen tenkidler, *ed-Düreru'l-levâmi'*de kabul edilmiş ayrıca bu açıklamalar Serâhsî'ye karşı itiraz olarak zikredilmiştir. Şerh ve usûl kitabındaki açıklamalar arasında çelişkiler bulunsa da müellif, her iki eserinde de Rasûlullah (s.a.)'ın hayatında mütevâtirin âhâd ile neshini mümkün gören Serahsî'nin söylediği şekilde bir nesih anlayışını kabul etmemektedir. Ona göre zannî bilgi ifade eden âhâd haberlerin mütevâtir ile teâruz etmesi mümkün değildir.

Mücerred âhâd haber ile mütevâtirin neshinin mümkün olmadığını düşünen Gürânî, sünnetin Kur'an'ı neshini de kabul etmemektedir. Ona göre, Kur'an vahyi mevlûv'dür. Sünnet mütevâtir olsa bile Kur'an'ın derecesine ulaşamaz.⁷⁵ Onun konuyla ilgili açıklamaları İmam Şâfi'nin nesh anlayışı üzerine gelişmiştir. İmam Şâfi, sünnetin Kur'an'ı neshini kabul etmemekte ve bu nevi' neshi, kitabın sünneti neshinden daha zor görmektedir. Zira mahlûktan hiçbir kimsenin, Peygamber dahi olsa, Kur'an'daki bir şeyi değiştirmeye hakkı yoktur.⁷⁶ Gürânî sünnetin Kur'an'ı neshine örnek gösterilen nesh vak'alarını sünnetin sünneti veya Kur'an'ın Kur'an'ı neshi şeklinde izah etmiş ve konuyla ilgili açıklamalarında İmam Şâfi'nin usûlünü takib etmiştir.

Sünnetin Kur'an'ı neshine örnek gösterilen nesh vak'alarından biri, mirasçılara vasiyet konusudur. Mensûh olduğu söylenen "كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقا على المتقين" **"Sizden birine ölüm gelip çattığı vakit –eğer mal bırakacaksa- anaya, babaya, yakın akrabaya meşrû bir surette vasiyette bulunmak, takva sahipleri üzerine bir hak olarak farz kılındı"**⁷⁷ âyetiyle anaya, babaya ve yakın akrabaya mirasın vasiyeti farz

⁷⁴ Gürânî, *ed-Düreru'l-levâmi'*, s. 382. Gürânî'nin bazı yerlerdeki açıklamalarında görülen bu çelişkiler onun farklı eserleri arasında görüldüğü gibi şerhin kendi içinde de aynı çelişkilere zaman zaman rastlanmaktadır. Bu sebeple müellifin görüşlerinin net olarak tesbiti bazen mümkün olmamaktadır. Şerh içerisindeki çelişkiler için bkz. bu Tez, "*Hadis Metinlerinin Muhtevâ Tahlilleri*"

⁷⁵ Gürânî, *ed-Düreru'l-levâmi'*, s. 383.

⁷⁶ Ebû Zehra, Muhammed, *İmam Şâfi*, (çev. Osman Keskiöğlü), 3. bs., Ankara, 1996, s. 238, 239. İmam Mâlik, Ebû Hanîfe ve ashâbı, sünnetin kitabı neshini kabul etmekte, diğer taraftan İmam Şâfi başta olmak üzere bu mezhebe müntesib âlimler, zâhirîler ve bir görüşe göre Ahmed İbn Hanbel bu nevi'den neshi kabul etmemektedirler. Koçkuzu, *Haber-i vâhit*, s. 156.

⁷⁷ Bakara 2/180.

kılınmıştır.⁷⁸ Ancak sonradan bu hüküm, Rasûlullah (s.a.)'ın veda haccında buyurduğu " فلا وصية لوارث " "Vârise vasiyet(le mal bırakmak) yoktur"⁷⁹ hadisiyle kaldırılmıştır.

İmam Şâfiî'ye göre anaya, babaya ve zevceye vasiyeti bildiren yukarıdaki âyetin hükmü miras âyetleriyle kaldırılmıştır. Ancak biz, miras âyetlerinin vasiyet âyetlerindeki hükmü kaldırmasını "Vârise vasiyet(le mal bırakmak) yoktur" hadisinden anlıyoruz.⁸⁰ Gürânî, İmam Şâfiî'nin söylediği gibi "Vârise vasiyet yoktur" hadisinin vasiyet âyetlerini nesh etmesini kabul etmemekte⁸¹ ve neshi şöyle açıklamaktadır: "Anne babaya vasiyyet İslam'ın başında vâcib ve şer'î bir hükümdü. Bunun delili de İbn Abbas'dan rivayet edilen: "كان المال للولد وكانت الوصية للوالدين..." "(İslâmın evvelinde) Mal çocuğundu. Vasiyyet de ana babanın hakkı idi..."⁸² hadisidir.⁸² Hadisten anlaşıldığı gibi, ana babaya önceleri vasiyet farz kılınmıştı.⁸³ Fakat sonradan bu hüküm vasiyet ile ilgili bir başka hadis ile nesh edilmiştir. Bu da, "Vârise vasiyet(le mal bırakmak) yoktur" hadisidir.⁸⁴ Gürânî'ye göre, hadis ile miras âyetleri arasında teâruz söz konusu değildir. Zira vasiyet hadisini nesh eden, vasiyet ile ilgili bir başka hadistir.⁸⁵

İbn Hacer'e göre, vasiyet âyetlerini büyük topluluklar tarafından nakledilen "Vârise vasiyet(le mal bırakmak) yoktur" hadisi nesh etmiştir. Bunun delili de icma'dır.⁸⁶ Gürânî ve İbn Hacer'in açıklamalarını karşılaştırdığımız zaman İbn Hacer'in mütevâtirle âyetin neshini kabul ettiği; öte taraftan Gürânî'nin mütevâtir de

⁷⁸ Buhârî'de bu âyet *Vesâyâ* kitabının birinci babında başlık olarak zikredilmiştir. Gürânî, âyetin mensûh olsa bile vasiyetin meşrû olduğunu söylemekle yetinmiştir. Gürânî'nin buradaki vasiyetle maksadı mirasçılardan ziyade borçlar ve malının bir kısmından hayır yapılması gibi vasiyettir. Gürânî, *el-Kevser*, V, 346.

⁷⁹ Ebû Dâvud, *Vesâyâ*, 6; Tirmizî, *Vesâyâ*, 5; Nesâî, *Vesâyâ*, 5; İbn Mâce, *Vesâyâ*, 6. Ayrıca bu hadis Buhârî'de bab ismi olarak zikredilmiştir. Bkz. Buhârî, *Vesâyâ*, 6; Gürânî, *el-Kevser*, V, 354.

⁸⁰ Ebû Zehra, *İmam Şâfiî* (çev. Osman Keskiöglü), s. 242. Ebû Zehrâ İmam Şâfiî'nin konuyla ilgili görüşünü şöyle izah etmiştir: "Hz. Peygamber'den bütün megâzî sahiblerinin naklettikleri şu "Mirasçıya vasiyet yoktur" hadisinden anlıyoruz ki, miras âyetleri, anaya, babaya ve zevceye vasiyeti bildiren âyetlerin hükmünü kaldırmıştır." Ebû Zehrâ, a.g.y. Ayrıca bkz. İmam Şâfiî, *er-Risâle*, thk. A. Muhammed Şâkir, Dâru'l-Fikr, 1358/1939, s. 138, 142-143.

⁸¹ Gürânî, *el-Kevser*, X, 315.

⁸² Buhârî, *Vesâyâ*, 6; Tefsîr, (Nisâ Suresi/4) 5; Ferâid 10.

⁸³ Gürânî, *el-Kevser*, V, 354, X, 315.

⁸⁴ "*Vesâyâ*" kitabının başında vasiyet âyetinin mensûh olduğu bir başka yerde de miras âyetlerinin nâsih olmadığı ve konuyla ilgili Nisâ suresinin şerhinde bilgi verildiği söylenmiştir. Fakat işaret edilen yerde konuyla ilgili nesh bilgisine rastlanmamıştır. Bu konuyu müellif tefsirinde açıklamış olabilir.

⁸⁵ Gürânî, *el-Kevser*, X, 315.

⁸⁶ İbn Hacer, *Feth*, V, 437.

olsa sünnetin âyeti neshini uygun görmediği anlaşılmaktadır. Ayrıca sünnetin Kur'an'ı nesh etmesi meselesinde başka misaller bulunmaktadır. Ancak bunlarla ilgili şerhte bir açıklama tespit edilememiştir.⁸⁷

bb. Haber-i Vâhid ile Kur'an'ın Tahsîsi Konusundaki Görüşleri

Gürânî'ye göre kitabın veya mütevâtir sünnetin haber-i vâhid ile tahsis edilmesi caizdir.⁸⁸ “Kitabın âmminin sübûtu kat’i, delâleti zannîdir. Haber-i hâss (vâhid) ise bunun aksine; sübûtu zannî, delâleti kat’îdir. Bir vecihten her ikisi de kuvvetli olduğu için iki delilin de cem’i (i’ mâli) gerekmektedir.”⁸⁹ Gürânî'ye göre tahsis, bazı ferdlerin mütekellimin maksadının dışında olduğunun beyan edilmesidir. Bu da âmm manadaki bir rivayette belirtilen hükmün kapsamından bir grubun çıkartılması anlamındadır. Neshte olduğu gibi tahsiste hükmün toptan kaldırılması (ref’) söz konusu değildir.⁹⁰ Bu sebeble haber-i vâhidle kitabın veya mütevâtir haberin tahsisi caizdir. Çünkü tahsîste neshin aksine iki delilin i’ mâli vardır.

Dört mezheb, Kur'an'ın haber-i vâhid ile tahsis edilmesinin cevâzı meselesinde aynı kanaattedirler. Ancak Hanefî mezhebinde haber-i vâhidin umûmî manadaki bir âyeti tahsis edebilmesi için bazı şartlar aranmaktadır. Bunlar gerçekleşmeden haber-i vâhidin kitabın âmminı tahsis etmesi söz konusu olamaz. Hanefî mezhebi bu şartlar itibariyle Şâfiî mezhebinden ayrılmaktadır.

Şâfiî mezhebine göre, umûmî manadaki âyetlerin delâleti zannîdir. Aynı şekilde zannî olan haber-i vâhid ile tahsis de caizdir. Hanefî mezhebinde ise, âyetlerin sîğalarının âmna delaleti kat’îdir. Bu sebeble doğrudan haber-i âhad ile Kur'an'da vârid olan âmm lafız tahsis edilemez. Ancak başka bir âyetle tahsise uğrarsa, âmm delalet olarak kat’îlikten çıkar ve zannî olur. Bu durumda kat’îliği kalkan ve zannî olan âmmin haber-i vahidle tahsisi caiz olur.⁹¹

⁸⁷ Zina eden kadınlara hapis cezası verilmesi ve zina eden erkek ve kadına yüzer değnek vurulması hükmü, önce kitapla sabit olmuş sonradan bunlar sünnetle kaldırılıp yerine başka hükümler getirilmiştir. Koçkuzu, A. Osman, *Hadiste Nâsîh - Mensûh Meselesi*, İstanbul, 1985, s. 156, 157.

⁸⁸ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, I, 86.

⁸⁹ Gürânî, *ed-Düreru'l-levâmi*, s. 344.

⁹⁰ Gürânî, *el-Kevser*, II, 61.

⁹¹ Ebû Zehra, *İmam Şâfiî*, s. 194; Ünal, a.g.e., s. 156.

Gürânî de haber-i vâhid olarak nitelenen ve sübutu zannî olan hadislerin, kitabın âmminı tahsis etmesinin mümkün olduğunu söylemektedir.⁹² Hadislerin şerhinde de bu manada açıklamalar zikretmiştir. Teşrik günlerinde oruç tutmanın cevazı ve haramlığı ile ilgili mezhebler arası ihtilafları ve bunların delillerini nakleden Gürânî, " فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج " (Hedy kurbanı) **Bulamayan kimse, hac günlerinde üç gün oruç tutsun**⁹³ âyetini zikrettikten sonra şu açıklamaya yer vermiştir: "Âyetteki oruç tutma zamanı, teşrik günlerini ve diğer vakitleri kapsamaktadır. Ancak (âyetteki) umûmi sözle hükmetmeyi meneden kimse (İmam Şâfiî), âyetteki umûmî mananın kurban günlerinde oruç tutmayı yasaklayan hadis ile tahsis edildiğini söylemiştir. Muhakkiklere göre, mütevâtirin âhad haber ile tahsis edilmesi caizdir."⁹⁴

Yine Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'in binek üzerinde doğu tarafına yönelerek namaz kıldığını anlatan hadisinin şerhinde " وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره " ⁹⁵ âyetinin mezkûr hadisle ve daha başka rivayetlerle tahsîse uğradığı belirtilmiştir.⁹⁶ Şerhte âyetlerin haber-i vâhidle tahsîse uğraması ile ilgili bilgi veren müellif, ihtilâfu'l-hadiste uyguladığı çözüm yolları arasında özellikle tahsîsle ilgili te'vîllere geniş yer vermiştir.

3. Ahbâru'l-Âhâd Bölümünün Değerlendirilmesinde Gürânî'nin Farklı Yaklaşımları

Şerhin çeşitli yerlerinde haber-i vâhid konusuyula ilgili usûle dâir bilgi verilmekle beraber özellikle *Ahbâru'l-âhâd* isimli bölümde konuyla ilgili açıklamalar daha da yoğunlaşmıştır. Bu bölümün müstakil bir bölüm başlığı olması, birinci babdaki haberü'l-vâhîd tabirinin istilâhî açıdan izahı ve hadislerin bab başlıkları ile münâsebetinin izahında Gürânî diğer şârihlerden farklı yaklaşımlar üzerinde durmuştur.

Öncelikle *Ahbâru'l-âhâd* bölümünün kitap ismi mi yoksa bab ismi mi olduğu şârihler arasında ihtilaflıdır. *Kitâbu't-Temennâ* ve *el-İ'tisâm bi'l-kitâb ve's-sünneti*

⁹² Gürânî, *ed-Düreru'l-levâmi'*, s. 343, 344.

⁹³ Bakara, 2/196.

⁹⁴ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 326.

⁹⁵ Bakara, 2/144.

⁹⁶ Gürânî, *el-Kevser*, III, 175. Konuyla ilgili bir başka örnek için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, III, 170.

bölümleri arasında yer alan âhâd haberlerle ilgili bablar bütün Buhârî nüshalarında bir önceki veya sonraki bölümlerin içerisinde ele alınmış yalnızca Sagânî nüshasında *Kitâbu Ahbâri'l-âhâd* şeklinde müstakil bir bölüm olarak takdim edilmiştir.⁹⁷ Şârihlerden İbn Hacer, haber-i vâhid ile ilgili konuların *Temennî* bölümünden bir önceki *Kitâbu'l-ahkâm*'ın içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini ve bunun daha uygun olduğunu dile getirmekte öte yandan Kirmânî mezkur başlığı müstakil bir bölüm olarak takdim etmektedir.⁹⁸ Gürânî de Kirmânî'nin değerlendirmesine muvâfık bir şekilde *Ahbâru'l-âhâd* bölümünü yeni bir kitab olarak zikretmiş önceki veya sonraki bölümlerin içerisinde değerlendirilmesini uygun görmemiştir.⁹⁹

Ahbâru'l-âhâd bölümündeki ikinci bir tartışma ilk konu başlığında yer alan haber-i vâhid tabirinin tek bir kişinin rivayeti anlamında değerlendirilmesi meselesinde cereyan etmektedir. Mevzu bahs olan konu başlığı *Sahîh*'de: "باب ما جاء " في إجازة خبر الواحد الصدوق في الأذان والصلاة والصوم والفرائض والأحكام " *Doğru sözlü tek bir kişinin; ezan, namaz, oruç, diğer farzlar ve ahkâm konusundaki haberinin (muteber olmasının ve bunlarla amel etmenin) cevazına dâir gelen rivayetlerin babı*" şeklinde takdim edilmiştir. İbn Hacer, bab başlığında vârid olan vâhid kelimesinin lugat manasında kullanıldığını belirterek Buhârî'nin haber-i vâhid terkiibini tek bir ravinin rivayeti olarak değerlendirdiğini ve usulcülerin anladığı gibi mütevâtirin mukabili anlamında kullanmadığını söylemiştir. Ona göre Buhârî, ravileri ikiye ulaşmayan rivayetleri haber-i vâhid olarak değerlendirmektedir.¹⁰⁰

Gürânî, İbn Hacer'in açıklamasını hatalı bulmuş ve bunu şu şekilde tenkid etmiştir: "Buhârî, Rasûlullah (s.a.)'ın namazda yanılması ve Mâlik İbn Huveyrîs'in hadisi gibi birden fazla kişi tarafından rivayet edilen hadisleri bu babda îrâd etmiştir. Muhtemelen Buhârî'nin bab ismindeki "الرجل الصدوق" ifadesi yukarıdaki yorumun sahibini (İbn Hacer'i) buna sevketmiştir. Buhârî'nin " وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا " âyetindeki "tâife" kelimesini "واحد" "bir kişi" manası ile açıklanmasını biz de kabul ediyoruz. Ancak bu âyette babın ismindeki vâhid kelimesinin tek kişi anlamında

⁹⁷ İbn Hacer, *Feth*, XIII, 246. Konuyla ilgili tartışmalara değinmeyen Aynî, *Sahîh*'deki âhâd haberlerle ilgili başlığı müstakil bir bölüm olarak değerlendirmemiştir. Bkz. Aynî, *Umde*, XX, 188.

⁹⁸ İbn Hacer, a.g.y. Kirmânî, XXV, 13.

⁹⁹ Gürânî, *el-Kevser*, XI, 123.

¹⁰⁰ Gürânî, *el-Kevser*, XI, 123; İbn Hacer, *Feth*, XIII, 246.

kullanılmasına dâir açık bir delil yoktur.”¹⁰¹ Gürânî’ye göre, birçok kişi tarafından rivayet edilen haberlerin *haber-i vâhid* babında zikredilmesi, Buhârî’nin tevâtür derecesine ulaşmayan rivayetleri haber-i vâhid olarak değerlendirdiğini göstermektedir.¹⁰²

Gürânî’nin âhâd haberler bölümündeki farklı değerlendirmelerinden üçüncüsü, hadislerin konu ile bağlantısının tesbitinde görülmektedir. Buhârî şârihleri *Ahbâru’l-âhâd* bölümünde bulunan hadislerin konu başlıkları ile irtibatını genellikle babdaki hadislerin muhtevâsına göre izah etmişlerdir. Gürânî ise diğer şârihlerden farklı olarak mevzu bahs olan bölümdeki bab – hadis münâsebetini iki kategoride yorumlamıştır. Birincisi, muhtevâsında Rasûlullah (s.a.)’ın ve sahâbîlerin haber-i vâhidle amel ettiklerini gösteren hadisler, ikincisi de muhtevâsında haber-i vâhid’e delil bulunmayıp, senedi itibariyle haber-i vahide delil olan rivayetlerdir.

Haber-i vâhid ile ilgili ilk konuda Buhârî’nin ezan, namaz, oruç gibi farzlar ve ahkâm’da haber-i vâhidin huccet olmasına delil olarak zikrettiği "يا أيها الذين امنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا..." "Ey iman edenler, eğer bir fâsık size bir haber getirirse, onu (etraflıca) araştırın..."¹⁰³ âyeti, mantûkunun delâletiyle fasığın haberinin araştırılmasını tavsiye etmektedir. Gürânî, âyetin mefhûmu muhalefeti üzerinde durmuş ve buna göre âyetin, âdil tek kişinin haberinde tevakkuf edilmeksizin amel etmeyi gerektirdiğini söylemiştir.¹⁰⁴ Gürânî’nin âyeti mefhûmu muhâlefetiyle yorumlamasını, babdaki haberler de desteklemektedir. Bu haberlerden kıblenin çevrilmesi olayında cemaât, bir kişinin haberine binâen namaz esnasında yönünü Beyt-i Makdis’ten Beyt-i Haram’a çevirmiştir. Bu olayda cemm-i ğafir diye nitelenen topluluk tereddüt etmeden bir kişinin haberiyle amel etmiştir. Yine Enes (r.a.)’ın içkinin haramlığı konusunda rivayet ettiği hadiste; Ebû Talha, Ebû Ubeyde İbn Cerrâh ve Übeyy İbn Ka’b bir kişiden içkinin haram kılındığını öğrenince, içki içmeyi bırakmışlar, bununla da yetinmeyip kendilerine içki dağıtan Enes (r.a.)’e içki

¹⁰¹ Gürânî, *el-Kevser*, XI, 123. Ayet için bkz. Hucurât, 49/9.

¹⁰² Gürânî, *el-Kevser*, XI, 123.

¹⁰³ Hucurât, 49/6.

¹⁰⁴ Gürânî, *el-Kevser*, XI, 133.

küplerini kırdırmişlardır.¹⁰⁵ Hadislerde de görüldüğü gibi, sahâbîler bir tek kişinin haberine itimad edip amel etmişlerdir.¹⁰⁶

Ahbâru'l-âhâd bölümünde birinci babdan sonraki konular, Rasûlullah (s.a.)'ın öncü kuvvet, elçi, emir ve dini öğreten heyetler göndermesiyle ilgili hadislerin rivayet edildiği bablardır. Gürânî, bablarda îrâd edilen hadislerin muhtevâsı itibariyle haber-i vâhidin huccet olmasına delil olduğunu dile getirmekle beraber, iki rivayetin muhtevâsında haber-i vâhidin huccet olmasına delil bulunmadığını düşünmektedir. Ona göre söz konusu iki haberin muhtevâsı mütevâtir niteliğindedir. Bu haberler muhtevâsından ziyâde senedlerinin tek kişiden rivayet edilmesi sebebiyle âhâd bölümünde zikredilmiştir.

Muhtevâsı itibariyle haber-i vâhidle ilgili olmayan fakat senedi itibariyle haber-i vâhid babında zikredildiği düşünülen hadislerden birincisi, Rasûlullah (s.a.)'ın namazda yanılması ile ilgili Abdullah İbn Ömer ve Ebû Hûreyre rivayetleridir.¹⁰⁷ Gürânî'ye göre bu hadislerin muhtevâsı haber-i vahide delil gösterilemez. Çünkü haberlerden Rasûlullah (s.a.)'ın bir kişinin ihbârı ile amel ederek namazını tamamladığı anlaşılmış olsa da, Rasûlullah (s.a.) kendisiyle konuşan sahâbînin verdiği bilgi için cemâatten teyid almıştır. Böyle bir cemaatin önünde cereyan eden olay yakînî bilgi ifade eder ve bu hadisin muhtevâsı da haber-i vâhid için delil gösterilemez.¹⁰⁸

Gürânî'nin *Ahbâru'l-âhâd* bölümünde isnadı itibariyle haber-i vâhide delil gösterdiği hadislerden ikincisi, Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem tarafından bir müfreze'nin başında komutan olarak görevlendirilen bir adamın Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'in kendisine itaati emrettiğini ileri sürerek, birliğindeki askerlere ateşe girmelerini emretmesi ile ilgili rivayettir. Konuyla ilgili Hz. Ali'nin haberinde şöyle anlatılmaktadır: “Nebi Sallallâhu aleyhi ve sellem, bir asker birliği hazırlayıp başlarına bir adamı komutan tayin etti. (Bu adam yolda) ateş yaktırdı ve askerlere:

¹⁰⁵ Hadis için bkz. Buhârî, *Ahbâru'l-âhâd*, 1.

¹⁰⁶ Gürânî, *el-Kevser*, XI, 125, 126. Birinci babda yukarıdaki haberlerden başka vaktin bilinmesinde yalnızca müezzinin ezanına itimat edilmesi, Rasûlullah (s.a.)'ın bir kadının recmini kocasına havale etmesi ve kavminin de bu adamın haberine güvenmeleri ile ilgili rivayetler zikredilmiştir. Gürânî bu rivayetleri de haber-i vâhid ile amel etmenin cevazını gösteren deliller olarak değerlendirmiştir. Gürânî, *el-Kevser*, XI, 124, 128.

¹⁰⁷ Buhârî, *Ahbâru'l-âhâd*, 1.

¹⁰⁸ Gürânî, *el-Kevser*, XI, 125.

“Ateşe girin” dedi. Onlardan bazıları ateşe girmek istediklerinde, diğerleri: “Biz ateşten kaçmış kimseleriz” dediler...”¹⁰⁹ Gürânî’ye göre bu rivayet, muhtevâsı itibariyle haber-i vâhidin huccet olmasına delil gösterilemez. Her ne kadar komutanın emrine binâen sahâbîlerden bazılarının ateşe girmeye yeltenmesi bir kişinin haberi ile amel etmek için huccet olsa da, bu istidlâlde düşünülmesi gerekir. Çünkü Sahâbîlerin komutana itaatleri Rasûlullah (s.a.)’dan işittikleri habere dayanmaktadır. Hadisin diğer rivayetlerinde anlatıldığına göre komutan: “Rasûlullah Sallalâhu aleyhi ve sellem size, bana itaat etmenizi emretmedi dediği zaman, sahâbîler: “evet” demişlerdir.”¹¹⁰ Sahâbîlerin ikrarı adamın sözüne değil, bilakis Rasûlullah (s.a.)’dan işittiklerine göre amel ettiklerini göstermektedir. Sahâbîlerin ikrârını dikkate alan Gürânî, muhtevânın tek kişinin rivayetine delil olmadığını, bilakis senedindeki ravînin tek kişi olmasından dolayı haber-i vâhid konusunda îrâd edildiğini belirtmiştir.¹¹¹ Gürânî’nin söylediği gibi hadisin Buhârî’deki bütün rivayetleri Hz. Ali (r.a.)’den nakledilmiştir. Müslim ve Ebû Dâvud’da da hadis Hz. Ali (r.a.)’den rivayet edilmiştir.¹¹² Hadis ilk ravisi hasebiyle ferd ve âhad kabîlindedir.

Gürânî bu son rivayet ile bir önceki namazda yanılma hadislerinin muhtevâsının âhâd haberlere delil gösterilmesini uygun görmemektedir. Zira hadislerde her ne kadar bir kişinin ihbârından bahsedilse de, olayları müşâhade eden kişilerin takrirleri, namazla ilgili rivayetteki zü’l-yedeyn isimli sahâbinin ihbârını ve sefer sırasındaki komutanın haberini bir kişinin haberi olmaktan çıkarıp mütevâtirde olduğu gibi kesin ve yakîn derecesine ulaştırmıştır. Bundan dolayı bu iki hadis muhtevâsı haber-i vâhide delil gösterilemez. Buhârî bu rivayetleri senedlerinin haber-i vâhid olması hasebiyle Âhad haberler konusunda zikretmiştir.

Gürânî, Buhârî’nin *haber-i vâhid* tabirini birden fazla kişi tarafından nakledilen ve mütevâtir derecesine ulaşmayan haberler için kullandığını düşünmekte ve *Ahbâru’l-âhâd* bölümündeki hadislerin konu başlıkları ile münâsebetini de bu açıdan incelemektedir. Hâlbuki Kirmânî, İbn Hacer, Aynî ve Kastallânî gibi şârihler, Buhârî’nin haber-i vâhid tabirini bir kişinin bir kişiden rivayeti anlamında

¹⁰⁹ Buhârî, Ahbâru’l-âhâd, 1.

¹¹⁰ Buhârî, Megâzî, 59; Ahkâm, 4.

¹¹¹ Gürânî, *el-Kevser*, XI, 127.

¹¹² Müslim, İmâre, 8; Ebû Dâvud, Cihâd, 87; Nesâî, Bey’at, 34.

kullandığını kesin bir dille ifade etmişlerdir. Ayrıca yukarıda da dile getirildiği gibi, sonraki dönemlerdeki isti'mâlinin aksine haber-i vâhid tâbirinin ilk asırlarda lugat manasında kullanıldığı bilinen bir gerçektir. Gürânî'nin ilk dönem muhaddislerinin isti'mâlini sarfı nazar ederek, *el-Câmiu's-Sahîh*'in *Ahbâru'l-âhâd* bölümündeki *haber-i vâhid* tabirini mütevâtirin dînunda kalan rivayet anlamıyla ele alması ve kendisinden önceki şârihlerden farklı yorumlamaya çalışması, muhtemelen onun sık sık tenkide yönelmesinden bir diğer ifade ile itirazcı üslubundan kaynaklanmaktadır.

B. Te'vîlü Muhtelifü'l-Hadis Konusundaki Açıklamaları

Makbûl bir hadisin aynı konudaki bir başka hadise veya diğer naslara teâruzundan kaynaklanan ihtilafların giderilmesine yönelik cem' ve telîf çalışmaları, sahâbe asrından başlayarak günümüze kadar devam edegelmiştir. Daha ilk dönemde sahâbî ve tâbiûnun büyükleri hadis rivayetinin yanı sıra birbiriyle çelişen haberlerdeki ihtilafların çözümüne ehemmiyet vermişlerdir. Sonraki dönemlerde de âlimler bu konu üzerinde hassasiyetle durmuşlar ve konuyla ilgili ortaya atılan bir takım tereddütlere çeşitli şekillerde cevap vermişlerdir. Bunlardan birinde İbn Huzeyme (311/923), "*Nebî (s.a.)'den sahih isnadla nakledilmiş müteâriz iki hadis bilmiyorum. Ancak kimin yanında böyle hadisler varsa, getirsin telif edeyim*" şeklindeki açıklamasında ihtilafı çözümlenemeyen hadisin bulunmadığını belirtmiştir.¹¹³ Öte yandan hadisler arasındaki ihtilafların cem' ve te'vîline yalnızca hadis, fıkıh ve belâgat ilimlerinde mütehassıs âlimlerin girişmesi tavsiye edilmiştir.¹¹⁴

Hicrî ikinci asırdan itibaren hadisler arasındaki teâruzu konu alan eserler *Muhtelifü'l-hadis* ve *Müşkilü'l-hadis* gibi isimlerle telif çalışmaları arasındaki yerini almıştır. Bu çalışmaların ilki İmam Şâfî (204/819)'nin *er-Risâle*¹¹⁵ ve *İhtilâfu'l-*

¹¹³ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, s. 285; Çakan, İsmail Lütfî, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadis İlmi)*, İstanbul, 2010, s. 44.

¹¹⁴ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, s. 284. Ayrıca Ahmed İbn Hanbel ve İshâk İbn Râhuye hadis in sahihini ve zayıfını, nâsîhini ve mensûhunu bilmeyen kişilerin âlim olarak nitelendirilmemesi gerektiğini belirtmişlerdir. Bkz. Hâkim, *Kitâbu Ma'rifeti Ulûmi'l-Hadis*, thk. Seyyid Muazzam Hüseyin, 2. bs., Haydar Âbâd, 1397/1977, s. 60. Ayrıca bkz. Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis* (Daraltıcı Yorum), 1. bs., İstanbul, 1996, s. 331-332.

¹¹⁵ *Risâle*'nin birçok neşri yapılmıştır. Bunlardan en meşhuru Ahmed Muhammed Şakir'in tahkikiyle yayımlanan nüshadır. Eser bu neşirle beraber Kahire'de 1938 ve 1940 yıllarında ayrıca Abdulfettah Kebbâre tarafından Beyrut'da 1419/1999 tarihinde yayımlanmıştır. Eserin Türkçe tercümesi Abdulkadir Şener - İbrahim Çalışkan tarafından *İslam Hukukunun Kaynakları* ismiyle yayımlanmıştır.

*Hadis*¹¹⁶ isimli eserleridir. İmam Şâfiî'den sonra konuyla ilgili telif edilen eserlerin en önemlileri; İbn Kuteybe (276/889)'nin *Tevîlü Muhtelifi'l-Hadis*¹¹⁷, Tahâvî (321/933)'nin *Şerh-u Maâni'l-Âsâr* ile *Müşkilü'l-Hadis*¹¹⁸ ve İbn Fûrek (406/1015)'in *Müşkilü'l-hadis*¹¹⁹ isimli eserleridir. Ayrıca çağdaş müellifler tarafından da konuyla ilgili Arapça ve Türkçe çalışmalar kaleme alınmıştır. Bunlardan biri de İsmail Lütfi Çakan'ın *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları* adlı eseridir.¹²⁰

İhtilâfu'l-hadis konusu müstakil çalışmalarda incelenmekle kalmamış şerh çalışmalarının ilk ürünleri olarak kabul edilen garîbu'l-hadis tarzındaki eserlerden başlamak üzere şerhlerde geniş bir şekilde ele alınmıştır. Hatta ihtilâfa dair açıklamalar şerh çalışmalarının metoduna yönelik günümüzdeki araştırmalarda geniş yer bulmuştur.¹²¹ Bu manada çalışmamızın konusunu oluşturan *el-Kevseru'l-Cârî*'deki *Muhtelifü'l-hadis* konusu, şerhin muhtevası içerisinde önemli bir yere sahiptir. Dirâyete yönelik açıklamaların önemli bir kısmının bu konuyla ilgili olduğu söylenebilir.

Osmanlılarda müderrislikten şeyhülislamlığa kadar çeşitli görevlerde bulunmuş Molla Gürânî'nin muhtelifü'l-hadis konusundaki açıklamaları, *Osmanlı Hadis Çalışmaları* hakkında bilgi vermesi ayrıca muhaddis, müfessir ve fakih olarak müellifin otoritesinin belirlenmesi açısından önemlidir. Öte yandan müellifin diğer şârihlerin çözümlerine yaklaşımı, bunlarla ilgili değerlendirmeleri ve orijinal

¹¹⁶ İmam Şâfiî'nin *İhtilâfu'l-Hadis*'i Muhammed Ahmed Abdülaziz'in tahkiki ile Beyrut'da 1406/1986 tarihinde neşredilmiştir.

¹¹⁷ İbn Kuteybe'nin eseri, Mahmud Şehbenderzâde tarafından Kahire'de 1326, Seyyid Ahmed Sakr tarafından Kahire'de 1378/1958, Muhammed Zührî en-Neccâr tarafından Kahire'de 1386/1966, Muhammed Ali Beydavî tarafından Beyrut'ta basılmıştır. Ayrıca İbn Kuteybe'nin eseri Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

¹¹⁸ *Müşkilü'l-Âsâr*'ın bazı kısımları noksan olarak Haydarâbâd'da 1333 ve Beyrut'da 1415/1415 tarihlerinde yayımlanmıştır. Şuayb Arnavut tarafından eserdeki bütün hadisleri içeren neşri Beyrut, 1415/1994'de yayımlanmıştır.

¹¹⁹ İbn Fûrek'in eseri, Haydarâbâd'da 1943, Abdülmu'tî Emin Kal'acı tarafından Halep'de 1402/1982, Musa Muhammed Ali tarafından Beyrut'da 1983 tarihinde neşredilmiştir. Ayrıca edisyon kritiği ile beraber Daniel Gimaret tarafından 2003'de Dimeşk'de yayımlanmıştır.

¹²⁰ Bkz. Çakan, İsmail Lütfi, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadis İlmî)*, İstanbul, 2010. Konuyla ilgili çalışmalar için bkz. Çakan, a.g.e., s. 43-47; Tekineş, Ayhan, "Muhtelifü'l-Hadis", DİA, XXXI, 76-77.

¹²¹ Bkz. Köktaş, Yavuz, *Fethu'l-Bârî ve Umdetü'l-Kârî'nin Metin Tahlili Açısından İncelenmesi*, İstanbul, 2009; Türcan, Zişan, *Hadis Literatüründe Şerh Geleneği ve Özellikleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2008.

açıklamaları da, onun genel olarak şerh çalışmalarına katkısının tespiti açısından önem arz etmektedir.

1. İhtilafı Hadislerde Uygulanan Çözüm Yolları

Mezhebler arasındaki bazı görüş ayrılıkları muhtelifü'l-hadiste uygulanan çözüm yollarının öncelik ve sonralık olarak tertibindeki sıralamadan kaynaklanmaktadır. Bütün mezheplerde ihtilafın kaldırılmasında uygulanan çözüm yolları aynıdır. Fakat dört aşama üzerine kurulmuş olan çözüm yollarının öncelik ve sonralık olarak tertibinde muhaddislerin ve Hanefî mezhebindeki alimlerin uyguladığı metod birbirinden farklıdır. Şârihler arasındaki tartışmaların önemli bir kısmı, müntesibi oldukları mezheplerin muhtelifü'l-hadiste uyguladıkları metod farklılığına dayanmaktadır. Bu manada Gürânî, ihtilafların çözümünde muhaddislerin prensiplerini esas almıştır. Şâfiî âlimlerin de içinde bulunduğu muhaddisler, hadislerdeki ihtilaflara karşı sırasıyla şu esasları uygulayarak çözüm bulmaya çalışmışlardır: 1. cem' ve telîf, 2. nesh, 3. tercih, 4. tevakkuf.

Teâruzu kaldırmada Hanefî usulcülerin uyguladığı metod, muhaddislerin uyguladığı çözüm yollarından farklıdır. Zira yukarıdaki sıralamanın aksine, Hanefî usulcülerini müteâruz haberler karşısında sırasıyla; 1. nesh, 2. tercih, 3. cem' ve telîf, 4. tevakkuf tertibini esas almışlardır.¹²²

Teâruza karşı uygulanacak aşamaların sıralamasında da görüldüğü gibi, tevakkuf maddesi haricinde Hanefî ve Şâfiî metodu birbirinin tam zıddıdır. Şâfiî mezhebinde cem' ve te'vîl birinci sırada, nesh ikinci sırada yer almaktadır. Bu sıralamaya göre, rivayetlerin i'maline önem verildiği ve ihmalden kaçınıldığı söylenebilir. Hanefî mezhebinde ise, nesh birinci sırada, cem' ve te'vîl ise üçüncü sırada yer almaktadır. Te'vîlin, nesh ve tercihten sonra üçüncü sırada bulunması, menkûl rivayetlerin ihmalini doğurmakta ve teâruz halindeki hadislerden bir grup haberi istinbat dairesinin dışında bırakmaktadır. Bu farklılaşma iki mezhebe müntesib âlimlerin ihtilafı hadislerde farklı sonuçlara ulaşmalarına yol açmıştır. Gürânî, şerhte Şâfiî mezhebinin delillerinin doğruluğunu ispatlama yönünde bir eğilim sergilemiş ve bu eğilimin tabii bir sonucu olarak Şâfiî mezhebinin metodunu

¹²² Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, s. 179, 180.

uygulamıştır. Bu sebeble hadislerin tevîlinden elde edilen hükümler, genelde Hanefî mezhebinin görüşlerinden farklı bir yönde sonuçlanmıştır. Ayrıca Gürânî, ihtilâfî hadislerin te'vîlinde Hanefî mezhebine müntesib âlimler tarafından sık sık müracaât edilen neshe dâir değerlendirmeleri hatalı bulmuş ve teâruzları nesh yerine cem' ve te'vîl yöntemiyle çözmeye çalışmıştır.

a. Cem' ve Te'vîl

Muhtelifü'l-hadiste rivayetler arası teâruzlar için çoğunlukla *ihtilaf* ve *işkâl* tabirleri kullanılmaktadır.¹²³ Istilahta bu iki terim birbiri yerine kullanılmakla beraber, aralarında bir takım farklılıklar bulunmaktadır. *İhtilaf* genelde hadisler arasındaki teâruzları ifade etmekte kullanılan bir terim, *işkâl* ise daha geniş bir çerçevede hadislerin kendi içindeki anlama problemlerini de içine alan bir kavramdır.¹²⁴ Dolayısıyla hadisleri anlamada karşılaşılan her türlü probleme *müşkil* teriminin kullanıldığı söylenebilir. Ayrıca konuyla ilgili açıklamalarında *müşkil* terimini geniş bir çerçevede kullanan Nureddin İtr'in: "Muhaddisler, muhtelifü'l-hadis için bazen müşkilü'l-hadis demektedirler" şeklindeki tesbiti de işkâlin daha kapsamlı bir terim olarak kullanıldığını doğrular niteliktedir.¹²⁵

Gürânî, hadislerin manaca birbirine teâruzundan ortaya çıkan problemlere *işkâl* ve *istişkâl* masdarlarını ve bunlardan türeyen fiilleri kullanmakta; *ihtilaf* terimine çok fazla yer vermemektedir.¹²⁶ Bu da onun *işkâl* ve *müşkil* terimini her türlü anlama problemi için kullandığını ve *işkâl* ile *ihtilaf* arasında bir ayrıma gitmediğini göstermektedir.

Problemi tanımlamada çoğunlukla *işkâl* tabirini kullanan Gürânî, çözüm için de *tevfik* ve *cem'* terimlerini kullanmaktadır. Bu kelimelerin kullanımında dikkat çeken önemli bir husus, bu iki tabirin teâruz eden haberler arasındaki ihtilâfın kaldırılmasına yönelik önerilerden önce kullanılmasıdır. Yani *tevfik* ve *cem'* tabirleri rivayetler arasındaki "*ihtilafların çözümü*" anlamında kullanılmıştır. Meselâ iki

¹²³ Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, s. 72; Koçkuzu, *Nâsîh – mensûh*, s. 142.

¹²⁴ Aydınli, *Hadis Istihlaları*, s. 145-146, 158 (*İhtilaf*, *İşkâl*); Bkz. Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, s. 72, 73.

¹²⁵ İtr, Nureddin, *Menhecü'n-Nakd fî Ulûmi'l-Hadîs*, 3. bs., Dîmeşk, 1981, s. 337, 338; Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, s. 73.

¹²⁶ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 347, 471.

rivayet arasında muhtevâ açısından zıtlık varsa böyle durumlarda "التوفيق بين الروايات" "rivayetler arasında tevfiik"¹²⁷ veya "الجمع بين الروايات" "rivayetler arasında cem" tabirleri kullanılmıştır.¹²⁸ İlk dönem muhaddisler ihtilaflı hadislerin değerlendirmesinde daha çok *haml ve tevcîh*, usûl alimleri ise *cem*' ve *te'lîf* terimlerini kullanmışlardır.¹²⁹ Genellikle *tevfiik* ve *cem*' tabirlerine yer veren Gürânî *te'vîl* ve *te'lîf* tabirlerini nadiren kullanmıştır.¹³⁰

Şerhte haberler arasındaki ihtilafların cem' ve te'vîline yönelik açıklamalar genelde yukarıda naklettiğimiz özel terimlerle ifade edilmiştir. Fakat şerh itiraz metoduyla kaleme alındığı için ihtilafların çözümü zaman zaman soru – cevap şeklinde dile getirilmiştir.

1) Haml ve tevcîh yoluyla çözülen ihtilaflar

Hadislerin cem' ve te'vîlinde başvurulmuş çözüm yollarının ilk sırasında haml ve tevcîh yöntemi gelmektedir. Haml, haberlerin birbirinden farklı zaman ve mekanlarda söylenildiği dikkate alınarak, her birinin farklı hususlara tevcîh edilerek değerlendirilmesi yöntemidir. Her bir haberin kendi şartları içerisinde değerlendirilmesi şeklinde de tarif edebileceğimiz bu metod ile rivayetler arasındaki çelişkiler yerine göre durum, nitelik, zaman veya mekân farklılığına hamledilerek çözümlenmekte; bazen de hadislerden biri ruhsat, diğeri azîmet ya da biri mubah diğeri faziletli olana tevcîh edilerek teâruzlar kaldırılmaktadır.¹³¹ Gürânî haberler arasındaki ihtilafları genellikle sayılan haml ve tevcîh yollarını kullanarak çözmeye çalışmıştır. Mesela, duruma tevcîh edilerek çözümlenen teâruz durumlarından biri, mescidde ayakları bir biri üzerine atarak uzanmayla ilgili haberlerdir. *Sahîh*'deki bir haberde, Rasûlullah (s.a.)'ın Mescid'de bir bacağına diğerinin üzerine koyup sırt üstü yattığı rivayet edilmektedir.¹³² Ancak bu durum Müslim'in rivayet ettiği "ولا تضع..."

¹²⁷ Gürânî, *el-Kevser*, II, 300, 433; IV, 290, 309; VI, 66.

¹²⁸ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, II, 370, 380; IV, 288.

¹²⁹ Tekineş, "Muhtelifü'l-Hadis", DİA, XXXI, 75. Hadisler arasındaki ihtilafların çözümü anlamında en çok kullanılan ifadeler *cem*', *tevîl*, *telîf* ve *tevfîk* tabirleridir. Bkz. Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, s. 72, 73. Aydınli bu tabirlerden başka *haml* ve *tabîk* gibi kelimelerin de ihtilafların giderilmesi için kullanıldığını belirtmektedir. Bkz. Aydınli, *Hadis İstihlaları*, s. 63, 128, 315, 318, 322 (*Cem*', *Haml*, *Tabîk*, *Telfîku'l-Hadîs*, *Te'vîl*). Gürânî'nin "tevfiik" kelimesini kullanmada Nevevî'den etkilendiğini söyleyebiliriz. Zira Nevevî de zaman zaman bu tabiri kullanmaktadır.

¹³⁰ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, IX, 330.

¹³¹ Tekineş, "Muhtelifü'l-Hadis", DİA, XXXI, 75. Bkz. Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, s. 194.

¹³² Buhârî, *Salât*, 85.

"إحدى رجلينك على الأخرى إذا استلقيت" üzerine koyma"¹³³ hadisiyle çelişmektedir. Mezkûr rivayetler arasındaki teâruzu Begavî ve Beyhakî gibi muhaddisler ile İbn Battal gibi şarihler nesh ile çözmeye çalışmışlardır.¹³⁴ Gürânî, bazılarının nesh iddiasında bulduklarını fakat hadislerin tarihine dair kesin bir bilgi bulunmadığını, bundan dolayı nesh tesbitinin geçerli olmadığını belirtmiştir.¹³⁵

Gürânî, Müslim hadisindeki durumu sebab-i vürûda hamlederek şöyle açıklamıştır: Bu (Müslim'in rivayet ettiği) hadisteki nehiy, yatan kimsenin avretini örten bir örtü bulunmadığı zamana hamledilir. Buhârî hadisindeki cevaz da örtünün bulunması haline tevcih edilir. Zira Hz. Ömer ve Osman (r.a.) da Rasûlullah (s.a.)'ın yaptığı gibi mescitte yatmışlardır. Halîfelerinin uygulaması mezkûr hususlarda neshin vuku' bulmadığını göstermektedir.¹³⁶ Sonuç olarak mescidde yatmakla ilgili vârid olan haberlerden birindeki ibâha ve diğerindeki nehiy hükmü, yatanın haline hamledilerek çözüme ulaşılmıştır.

Niteliğe hamledilerek teâruz çözümlenen konulardan biri de nezirle ilgili haberlerdir. Bir rivayette yalan konuşma, söz verilen sözleri ve nezri yerine getirmeme davranışları asr-ı saâdetten sonraki bozulmanın alâmetleri arasında sayılmıştır.¹³⁷ Bir başka rivayette de Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'in nezirden nehyettiği haber verilmektedir. Ayrıca bu rivayette nezrin kaderi değiştirme noktasında bir faydasının bulunmaması nehyin sebebi olarak zikredilmiştir.¹³⁸

Birinci haberde nezrini yerine getirmeyenler yerilirken, ikincide nezretmek yasaklanmıştır. Dolayısıyla nezir bir taraftan yasaklanırken, diğer taraftan nezri yerine getirmeme gayri ahlâki bir durum olarak sayılmıştır. İki haber arasında sûrî bir zıtlık görülmektedir. Gürânî haberler arasındaki teâruzu şöyle te'vîl etmiştir: "Nezri yasaklayan rivayetlerde müessirin Allah Teâlâ'nın iradesi olduğuna ve bütün işlerin onun iradesi doğrultusunda gerçekleştiğine işaret edilmektedir. Nezirle Allah'a yakınlaşmak kastedilmişse, bunun dinen güzel bir davranış olmasında şek ve şüphe

¹³³ Müslim, Libâs, 20.

¹³⁴ İbn Hacer, *Feth*, I, 671; Bkz. Aynî, *Umde*, IV, 79.

¹³⁵ Gürânî, *el-Kevser*, II, 160.

¹³⁶ Gürânî, *el-Kevser*, II, 160.

¹³⁷ Bkz. Buhârî, *Şehâdât*, 9.

¹³⁸ Buhârî, *Kader*, 6; Müslim, *Nezr*, 2.

yoktur. Zira âyet-i kerimede nezrini yerine getirenler övülmüştür.”¹³⁹ Dolayısıyla belirli bir niteliğe has olan nehiy rivayeti kaderden bir şeyi değiştirme düşüncesiyle yapılan nezirler olup yasaklanmış, ancak Allah’a yaklaşma maksadıyla yerine getirilen nezirler övülmüştür.

Arafe gününde oruç tutulması ile ilgili biri yasaklamayı, diğeri fazileti bildiren iki haber rivayet edilmiştir. Gürânî, iki haber arasındaki teâruzu mekana hamlederek kaldırmıştır. Konuyla ilgili Ebû Hûreyre’nin haberinde, Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem’in Arafe günü oruç tutmaktan nehyettiği rivayet edilmektedir.¹⁴⁰ Fakat Müslim’in rivayet ettiği bir haberde de, Arafe günü tutulan orucun geçen sene ile gelecek yıldaki günahlar için kefareti olduğu anlatılmaktadır.¹⁴¹ Gürânî haberler arasındaki teâruzu şu şekilde kaldırmıştır: “Arafe günü oruç tutmayı yasaklayan haberler, Arafat’ta vakfeye duran hacılar hakkındadır. Zira Arafat, hacılar için zikir, dua ve ibadet yeridir. Hacıların ibadetle meşgul olabilmeleri için dinç ve dinamik olmaları gerekmektedir. Bunun için Ebû Hureyre (r.a.) hadisiyle Arafat’taki hacıların oruç tutması nehyedilmiştir. Diğer taraftan Arafe günü oruç tutmayı teşvik eden haberler, Arafat’ta bulunmayan kimseler hakkında vârid olmuştur.”¹⁴²

İhtilaflarda durum, nitelik, zaman ve mekan farklılığına bağlı çözümlerde ve haberlerden birinin azîmet diğerrinin ruhsata hamledilmesinde çoğu zaman sebep-i vürûdun bilinmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Yukarıdaki haberlerde sebep-i vürûda dair bir takım tesbitler yapılmıştır. Ancak zaman zaman Gürânî sebep-i vürûda dair görüşlerini hadislerin farklı rivayetleri ile destekleyerek kuvvetlendirmiştir. Mesela, Buhârî’nin rivayet ettiği bir haberde Enes (r.a.) şöyle anlatmaktadır: *كنا نساfer مع النبي صلى الله عليه وسلم فلم يعيب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم* “Biz, Nebî Sallalâhu aleyhi ve sellem ile beraber sefere çıkardık da oruç tutan tutmayan, oruç tutmayan da tutanı ayıplamazdı.”¹⁴³ Öte yandan Müslim’in rivayetinde de bir sefer sırasında

¹³⁹ Gürânî, *el-Kevser*, V, 265. Âyet için bkz. İnsân, 76/7. Başka bir yerde nezrin mekruh olmasında şöyle bir illete dikkat çekilmiştir. Nezir, insanın sorumlu olmadığı bir şeyi kendisini sorumlu tutmasına sebep olur. Bazen insan nezrettiği şeyi yerine getiremez ve borçlu olarak ölür. Yine şeytan insana nezirle kaderi değiştirebileceği vesvesesini verebilir. Bu sebeplerden dolayı da nezir zemmedilmiş olabilir. Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, X, 285.

¹⁴⁰ Ebû Dâvud, *Savm*, 63; İbn Mâce, *Sıyâm*, 40.

¹⁴¹ Müslim, *Sıyâm*, 36.

¹⁴² Gürânî, *el-Kevser*, IV, 323.

¹⁴³ Buhârî, *Savm*, 37.

Rasûlullah (s.a.) orucunu açmış ve bazı kimselerin oruç tuttuğu söylenince: "أولئك" "Onlar âsidirler, Onlar âsidirler" buyurmuştur.¹⁴⁴ Gürânî bu hadisin Mekke'nin fethi gecesinde Rasûlullah Sallalâhu aleyhi ve sellem'in: "إنكم مصبحوا" "Sizler yarın sabah düşmanınızla karşılaşacaksınız, oruç tutmamak size daha çok kuvvet kazandırır, binaen aleyh oruç tutmayınız"¹⁴⁵ emrine muhâlefet ederek oruç tutan kimseler hakkında vârid olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁶ Öte yandan Enes'in muhayyirliğe delâlet eden haberine karşılık seferde oruç tutmanın fazilet olmadığını belirten başka haberler de rivayet edilmektedir. Gürânî mezkûr rivayetlerin zayıf kimseler hakkında vârid olduğunu belirtirken, bunların sebab-i vürûdu ile ilgili haberleri zikrederek izah etmiştir.¹⁴⁷ Müellife göre güçlü olan kimselerin oruç tutmasında bir beis yoktur. Çünkü Rasûlullah Sallalâhu aleyhi ve sellem ve ashâbı seferde oruç tutmuşlardır.¹⁴⁸ Öte yandan seferde oruç tutmanın fazilet olmadığını belirten haberler ise, oruca dayanamayıp zarar görecektir kimseler hakkındadır.¹⁴⁹

Sebeb-i vürûddan başka, hadis ile âyetler arasındaki teâruzlarda âyetin sebab-i nüzûlü dikkate alınmıştır. Mesela, Rasûlullah (s.a.) üzerinde damgalar bulunan bir elbisede namaz kılarken damgalara bir kere nazar edince, namazdan sonra şöyle buyurmuştur: " اذهبوا بخصيستي هذه إلى أبي جهم، وائتوني بأبجانية أبي جهم فإنها ألهمتني أنفا عن صلاتي " "Bu abamı (nakışlı hamîsamı) Ebû Cehm'e geri götürün. Ve Ebû Cehm'in abasını (sâde enbicâniyyesini) bana getirin. Zira hamîsa(nın üzerindeki nakışlar) az önce beni namazımdan (huzurdan) alıkoydu."¹⁵⁰

Aynı konudaki " ما زاغ البصر وما طغا " "**Peygamberin gözü şaşmadı ve sınırı aşmadı**"¹⁵¹ âyetinde melekût âleminin acâibliklerinin Rasûlullah (s.a.)'ı meşgul etmediği belirtilmiştir. Bu durum ile elbisedeki nakışların onu huzurdan engellemesi arasında teâruz bulunduğunu dile getiren Gürânî, bunu şu şekilde açıklamıştır:

¹⁴⁴ Müslim, Sıyâm, 15.

¹⁴⁵ Müslim, Sıyâm, 16.

¹⁴⁶ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 292.

¹⁴⁷ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 290. Seferde oruç tutmanın fazilet olmadığına delâlet eden rivayetlerden biri; " ليس من البر الصوم في السفر " hadisidir. Bkz. Buhârî, Savm, 36; Müslim, Sıyâm, 15.

¹⁴⁸ Bkz. Buhârî, Savm, 35, 38.

¹⁴⁹ Gürânî, *el-Kevser*, 290, 292.

¹⁵⁰ Buhârî, Salât, 14.

¹⁵¹ Necm, 53/17.

“Engeller vakitlere göredir. Âyette belirtilen durum İsrâ gecesinde gerçekleşmiştir. Bu gecede O’nun maksadı çok yüce olup külliyetiyle Rabbine yönelmektir. Bu vakitteki hali diğer vakitlere kıyas edilemez.” Ayrıca Gürânî, iki durum arasındaki farklılığın daha iyi anlaşılması için Bayram gecesinde hilali görmeye çalışanların aklına bu vakitte hilalden başka hiçbir şeyin gelmemesini örnek göstermiştir.¹⁵²

Fiilî ve kavli sünnette anlatılanların birbiriyle çelişmesi, haberler arasındaki teâruzlarda sık rastlanan bir ihtilaf durumudur. Bu türdeki teâruzlarda müellif zaman zaman haml ve tevcîh yöntemini kullanarak bazen de hasâisü’n-nebî türündeki fiilleri tesbit ederek rivayetler arasındaki ihtilafları kaldırmaya çalışmıştır. Bu konudaki misallerden biri, kan aldırmanın orucunun bozulması hususundaki ihtilafı rivayetlerin te’vîlidir. Buhârî’nin Hasan-ı Basrî’den ta’likân naklettiği bir haberde Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem şöyle buyurmuştur: "أفطر الحاجم والمحجوم" “Kan alan da, kan aldırın da orucunu bozdu.”¹⁵³ Öte yandan Buhârî aynı konu başlığının altında İbn Abbas (r.a.)’ın: "احتجم النبي صلى الله عليه وسلم وهو صائم" “Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem, oruçlu olduğu halde kan aldırıldı” rivayetini nakletmiştir.¹⁵⁴ Gürânî bu iki farklı rivayet arasındaki teâruzun kaldırılmasında önce Enes (r.a.)’den nakledilen bir başka hadisteki şu ifadelerle çözüm sunmaya çalışmıştır. Bu habere göre, Sâbit el-Bünânî, Enes (r.a.)’e “siz oruçlu iken kan aldırılmayı kerih görür müydünüz? diye sormuş o da: “Hayır, yalnız (oruçluyu) zayıf düşüreceği için hoş görmem” cevabını vermiştir.¹⁵⁵ Enes (r.a.)’in bu rivayetine göre, zayıf düşmenin söz konusu olduğu durumlarda kan verilmesi uygun değildir. Yukarıdaki birinci haberde kan alanın da orucunun bozulduğu ifade edilmiştir. Gürânî bunun sebebinin, kanın yutulma tehlikesinin bulunduğu durumlarda kan alanın da orucunun bozulabileceğini söyleyerek izah etmiştir.¹⁵⁶

¹⁵² Gürânî, *el-Kevser*, II, 59.

¹⁵³ Buhârî, *Savm*, 32. Buhârî’nin ta’likân rivayet ettiği bu hadisin mevsûl rivayetleri için bkz. Ebû Dâvud, *Savm*, 29; Tirmizî, *Savm*, 60; İbn Mâce, *Sıyâm* 18; Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, II, 364, III, 465, IV, 122, V, 276, VI, 12.

¹⁵⁴ Buhârî, *Savm*, 32.

¹⁵⁵ Buhârî, *Savm*, 32.

¹⁵⁶ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 288.

2) Tahsîs ve takyîd metoduyla çözülen ihtilaflar

Tahsîs, Şâfiî ulemânın da içinde bulunduğu ehli hadis arasında çok kullanılan bir usul kaidesidir. Haber-i vâhid dahi olsa hadisi Kur'ân'ın beyan edicisi olarak değerlendiren hadis fukahâsına göre hadis, Kur'ân'ın umûmunu tahsis eder, mutlakını kayıtlar, mücmelini beyan eder, müphemini izah eder.¹⁵⁷ Bu prensibe dayanan Şâfiî şârihler açısından tahsîs, müteâriz haberlerin çözüme kavuşturulmasında önemli bir yere sahiptir. Öte yandan Hanefî mezhebinde tahsîs metodu Şâfiî mezhebine göre daha az kullanılmaktadır. Bunun en önemli sebebi, Hanefî usûlcülerinin haber-i vâhidle âmmın tahsîsini câiz görmemeleri ve Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen âmmın amel yönünden hâssa tercihi prensibinin etkili olduğu söylenebilir.¹⁵⁸ Hatta Hanefî ulemâsının tahsîse uğramamış umûm ifade eden âyetler karşısındaki bir kısım haber-i vâhidleri kabul etmedikleri, bir kısmını da te'vîl ettikleri görülmektedir.¹⁵⁹ Öte yandan İmam Şâfiî'ye göre haber-i vahid ile Kur'an doğrudan tahsis edebilir.¹⁶⁰

Muhtelifü'l-hadis bilim dalında tahsisin kullanımı, aynı konudaki iki müteâriz haberden âmm bir rivayetin, hâs rivayetle anlam daralmasına uğraması şeklindedir. Bu nevi'den bir çözüm neshe mürâcaat etmeden teâruzun kaldırılmasını sağlamaktadır. Halbuki neshin tesbitinde tarihî verilere veya başka delillere ihtiyaç duyulmaktadır. Ayrıca Şâfiî âlimler rivayetlerin i'mâlini önemsedikleri için tahsisi daha fazla kullanmışlardır. Onlara göre, neshin çok fazla uygulanması birçok haberin ihmalıyla sonuçlanmaktadır.

Yukarıda da belirtildiği gibi Gürânî'ye göre tahsîs, âmm lafızdaki bazı ferdlerin mütekellimin maksadının dışında olduğunun beyan edilmesidir. Yani âmm bir rivayette belirtilen hükmün kapsamından bir grubun çıkartılmasıdır. Neshte olduğu gibi tahsiste hükmün toptan kaldırılması (ref⁷) söz konusu değildir.¹⁶¹ Meselâ, Buhârî'nin "*İpeğin giyilmesi...*" babında naklettiği hadisler, ipeğin kadın erkek

¹⁵⁷ Ebû Zehra, Ebû Hanîfe, (çev. Osman Keskiöğlü), 5. bs., Ankara, 2005, s. 273.

¹⁵⁸ Ünal, a.g.e., s. 157, 158.

¹⁵⁹ Yargı, Mehmet Ali, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, 1. bs., İstanbul, 2009, s. 238.

¹⁶⁰ Bkz. Ebû Zehra, *İmam Şâfiî*, s. 193 – 195.

¹⁶¹ Gürânî, *el-Kevser*, II, 61.

herkese haram olduğunu bildirmektedir.¹⁶² Müellife göre, " الحرير والذهب حرام على ذكور " "İpek ve altın ümmetimin erkeklerine haram ve onların kadınlara helaldir"¹⁶³ hadisi, babdaki hadislerde belirtilen umûmî yasaktan kadınları çıkarmaktadır.¹⁶⁴ Dolayısıyla ikinci hadisin umûmî rivayetleri tahsîs etmesinden ipeğin kadınlara haram olmadığı anlaşılmaktadır

Kıyamet gününde arşın gölgesinde gölgelenecek kimseleri açıklayan hadiste bunlardan birinin de " رجل تصدق أخفى حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه " "Sağ elinin verdiği sol eli bilmeyecek kadar gizli sadaka veren adam" olduğu beyan edilmiştir.¹⁶⁵ Hadisteki sadaka kelimesi, dinen her türlü iyiliği ve zekatı kuşatmaktadır. Fakat buradaki anlamının bu kadar geniş bir çerçevede olmadığını düşünen Gürânî bunu şöyle izah etmiştir: "Ehli ilim hadiste belirtilen gizliliğin nafîle olarak verilen sadaka mallarında olması hususunda ittifak etmişlerdir. "Farzlarda riyâ yoktur" sözünden dolayı, vâcib olan sadakayı yani zekatı açıktan vermek daha faziletlidir. Açıktan zekat vermek başkalarına örnek teşkil ettiği gibi, aynı zamanda bu davranış kişiyi zekat vermeme ithamından da kurtarmaktadır.¹⁶⁶ Gürânî, "Farzlarda riyâ yoktur" sözüyle, umûmî manadaki "sadaka verme"nin içerisinde zekatın çıkarıldığını ve zekatın farz olmasından dolayı âşikare verilmesinin daha faziletli olduğunu dile getirmektedir.

Rivayetler arasındaki teâruzların kaldırılmasında başvurulan yöntemlerden biri de takyid metodudur. Takyid, biri mutlak diğeri mukayyed olmak üzere iki haberden mukayyed olanın mutlak ifadenin anlamını daraltmasıdır.¹⁶⁷ Tahsîsin geçerli olduğu yerlerde takyîdin de câiz olduğunu dile getiren Gürânî, *ed-Düreru'l-levâmi'* adlı fıkıh usûlü eserinde tasrih ettiği bir takım hususları şerhinde de dile getirmiş ve teâruzların çözümünde usûl bilgileriyle beraber açıklamalarda

¹⁶² Bkz. Buhârî, Libâs, 25.

¹⁶³ Tirmizî, Libâs, 1; Ahmed İbn Hanbel, IV, 394.

¹⁶⁴ Gürânî, *el-Kevser*, IX, 330.

¹⁶⁵ Buhârî, Ezân, 36.

¹⁶⁶ Gürânî, *el-Kevser*, II, 309.

¹⁶⁷ Aydın, *Hadis İstılahları*, s. 309; Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, s. 189, 190. Hanefilere göre âmm ve mutlak ayrı kavramlar olduğu gibi takyîd ve tahsis de ayrı kavramlardır. Takyîd, mutlak lafızlara; tahsîs ise âmm lafızlara mahsustur. Ayrıca mutlağı hâs lafızlar içinde mütâlaa eden Hanefî usûlcüleri onun takyîd edilmesini nesh olarak değerlendirmişlerdir. Hanefî mezhebi dışındaki fakihler ise takyîdi tahsis olarak değerlendirmişlerdir. Yargı, a.g.e., s. 245, 246.

bulunmuştur.¹⁶⁸ Bunlardan birinde, takyîd için mutlak ve mukayyed haberlerin tarihlerinin meçhûl olması gerektiği belirtilmiştir.¹⁶⁹ Zira müellife göre, haberlerin tarihî biliniyorsa müteahhir rivayetin öncekini nesh ettiğine hükmedilir. Bu gibi durumlarda takyid uygulaması geçersizdir.¹⁷⁰ Meselâ, *Ğusl* bölümünde *bir erkeğin sünnet yeri kadının sünnet yeri ile buluştuğu zaman* konusunda Hz. Âişe'nin: "إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل..." "Erkeğin sünnet yeri kadının sünnet yerini geçtiği zaman, gusül vâcib olur..."¹⁷¹ hadisinin mutlak, konuyla ilgili bir başka rivayet olan "الماء من الماء" "Gusül meniden gerekir"¹⁷² hadisinin de mukayyed olduğu belirtildikten sonra, iki haber arasında takyîdin uygulanamayacağı şöyle izah edilmiştir: "İmam Şafî'nin usûlüne riâyet ederek burada mutlağı mukayyed üzerine hamletmenin daha uygun olacağı düşünülebilir. Ancak mutlağın mukayyed üzerine hamli, rivayetlerin tarihi bilinmediği zaman gerçekleşir. Burada mukayyed olmasıyla beraber Hz. Âişe hadisi -Buhârî'nin "bu son uygulamadır" sözünde de işaret ettiği gibi- müteahhirdir.¹⁷³ Bu hususta İmam Şafî'nin delili de bir önceki uygulamanın Rasûlullah (s.a.)'ın fiili ile mensûh olmasıdır."¹⁷⁴

Şârihlerden Kirmânî, yukarıdaki iki rivayetin mutlak ve mukayyed olmadığını söylemektedir.¹⁷⁵ Bu açıklamanın sebebi, rivayetler mutlak ve mukayyed cinsinden olduğu zaman Şafî mezhebine göre takyîd ile hükmedilmesi gerekmektedir. Bundan dolayı Kirmânî haberlerin mutlak ve mukayyed olarak tavsîf edilemeyeceğini söyleyerek, Şafî mezhebine yöneltilecek itiraza cevap vermiştir. Ancak Gürânî, mutlak ve mukayyed olsa bile rivayetlerin tarihleri meçhûl olmadığı için burada takyîd söz konusu olmadığını belirterek, Kirmânî'nin cevabının hatalı olduğuna dikkat çekmiştir. Gürânî'ye göre, son uygulamadan haber veren Hz. Âişe'nin hadisi, İslam'ın başındaki bir uygulamayı anlatan "Gusül meniden gerekir" rivayetini nesh etmiştir.

¹⁶⁸ Mutlak ve mukayyed'in sebep ve hükümde aynı olması hususunda Kirmânî'ye yöneltilen itiraz için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, II, 17.

¹⁶⁹ Gürânî, *el-Kevser*, I, 442.

¹⁷⁰ Bkz. Gürânî, *ed-Dürru'l-levâmi*, s. 357.

¹⁷¹ Tirmizî, *Tahâret*, 80.

¹⁷² Tirmizî, *Tahâret*, 81; Ebû Dâvud, *Tahâret*, 83; İbn Mâce, *Tahâret*, 110.

¹⁷³ Buhârî yukarıdaki açıklamayı Hz. Âişe hadisinin bir benzeri olan Ubeyy İbn Ka'b'ın rivayetinde zikretmiştir. Bkz. Buhârî, *Ğusl*, 29.

¹⁷⁴ Gürânî, *el-Kevser*, I, 442.

¹⁷⁵ Kirmânî, III, 145.

Öte yandan Gürânî'ye göre mukayyed her zaman mutlağın anlamını daraltmaz. Bu konudaki misallerden biri, "أما يخشى أحدكم -أولا يخشى أحدكم- إذا رفع رأسه قيل " "Sizden biri başını imamdan önce kaldırdığı zaman, Allah'ın onun başını eşek başına veya suretini eşek suretine çevirmesinden korkmaz mı?"¹⁷⁶ hadisidir. Burada imamdan önce -secde veya rükûda- kafayı kaldırmak mutlak olarak yasaklanmıştır. Ebû Dâvud'un rivayetinde imamdan önce kalkma yasağı "والإمام ساجد" "imam secdede olduğu halde" kaydıyla vârid olmuştur.¹⁷⁷ Bir önceki Buhârî hadisini Ebû Dâvud'un mukayyed rivayeti ile mi anlayacağız, yoksa mutlak ile amel edip mukayyedi tevîl mi edeceğiz bu husus tartışmalıdır.

İbn Hacer, Ebû Dâvud'un haberinin Buhârî'deki mutlak rivayeti tahsis ettiğini ve zecrin (sakındırma) yalnızca secdeden başını kaldıranlarla ilgili olduğunu söylemiştir.¹⁷⁸ Ona göre, Buhârî rivayetindeki zecr, rüku'da imamdan önce başını kaldıranları kuşatmaz. Aynî, İbn Hacer'in bu görüşünü kabul etmemekte ve bunun sebebini şöyle açıklamaktadır: "Buhârî rivayetinin Ebû Dâvud'un haberiyle tahsis edilmesi caiz olmaz. Zira her iki rivayette de hüküm aynıdır. Ayrıca Ebû Dâvud'un haberinde hüküm secdeye hasr edilmemiştir. Şayet burada hüküm secdeye hasr edilmiş olsaydı, bu takdirde tahsis düşünülebilirdi."¹⁷⁹

Gürânî'ye göre, rükû ve secdede imamdan önce kalkmak Buhârî rivayetiyle yasaklanmıştır. Ancak secdeyle kayıtlı haber, mutlak rivayetin hükmünü geçersiz kılmaz. Zira usûl kaidesi olarak bir şeyin (imamdan önce kalkmanın) zikirde (secdeyle) tahsisi, diğerindeki hükmü (rükû'da kalkmayı) nefyetmez. Ayrıca secdede başın imamdan önce kaldırılması imkan olarak daha zordur. Buna rağmen halk arasında bazılarının secdede başını imamdan önce kaldırdığını görmekteyiz. Bezzâr'ın rivayet ettiği "الذي يخفض ويرفع قبل الامام إنما ناصيته بيد شيطان" "İmamdan önce eğilen ve kalkan kimsenin perçemi ancak şeytanın elindedir"¹⁸⁰ hadisi de bu manayı

¹⁷⁶ Buhârî, Ezân, 53.

¹⁷⁷ Ebû Dâvud, Salât, 75; Bkz. Ahmed İbn Hanbel, Müsned, II, 260, 456, 469, 504.

¹⁷⁸ İbn Hacer, *Feth*, II, 215.

¹⁷⁹ Aynî, *Umde*, IV, 405

¹⁸⁰ Bezzâr, *Müsned*, XVI, 237; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, VII, 348. Heysemî, bu hadisi Bezzâr ve Taberânî'nin *Evsat*'ta rivayet ettiklerini ve isnadının hasen olduğunu belirtmiştir. Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, II, 78. Bkz. İbn Hacer, *Feth*, II, 215; Aynî, *Umde*, IV, 405.

doğrulmaktadır.¹⁸¹ Gürânî'nin bu ifadelerinden şunu anlıyoruz; Genel olarak insanlar imamdan daha hızlı hareket etmekte fakat bu hızlı hareket sonucunda ortaya çıkan hatalı davranış secde de daha fazladır. Bu sebeble bazı rivayetler secdeyle kayıtlı gelmiştir. Ancak zecr hem secde hem de rüku' için geçerlidir. Müellif konuyla ilgili açıklamalarında Şâfîî olan İbn Hacer'in takyîd görüşünü kabul etmemiş ve mutlak ile amel edilmesi gerektiğini belirten Aynî'nin görüşünü tercih etmiştir.

3) Dil Kurallarına Bağlı Çözümler

Rivayetlerde farklı rakamlarla vârid olan bir takım ifadeler hadislerdeki en önemli ihtilaf sebepleri arasında sayılmaktadır. Aynı konudaki haberlerde varid olan rakamların birbiriyle çelişmesi durumunda *kesretten kinâye* olarak tabir edilen çokluk manasından kinâye teviller, rakamlarla ilgili teâruzu kaldırmada kullanılan önemli bir çözüm yöntemidir. Mesela bir haberde “Cemaatle kılınan namazın münferid kılınan namaza göre yirmi beş kat daha faziletli”¹⁸² olduğu; bir diğer haberde de yirmi yedi kat daha faziletli olduğu rivayet edilmiştir.¹⁸³ Gürânî iki rivayet arasını şöyle cem' etmiştir: “Rasûlullah önce az olanı söyledi, sonra teşviki artırmak için daha fazla olanı söyledi denilebileceği gibi; önce az olanı söyledi, sonra Allah onu daha çoğuna muttali' kıldı da denilebilir.”¹⁸⁴

Kirmânî'ye göre, cemaatle kılınan namazın sevabındaki azalma veya çoğalma; namaz kılınan hali, cemaatin çokluğu, bölgenin şerefi, huşu ve hudu' hasebiyle değişmektedir.¹⁸⁵ Gürânî, Kirmânî'nin bu tevîlini hatalı olarak değerlendirmektedir. Zira mezkûr haller hasebiyle elde edilen sevab Kirmânî'nin söylediği gibi muayyen bir adedle sınırlandırılmaz. Çünkü " **والله يضاعف لمن يشاء** " “**Allah dilediği kimseye kat kat verir**”¹⁸⁶ âyetinde belirtildiği üzere, huşû, hudû ve namaz kılınan yerin kutsallığı gibi sebeplerle elde edilen sevab sınırsız ve kat kat olabilir, bunu da Allah'tan başkası bilemez.¹⁸⁷

¹⁸¹ Gürânî, *el-Kevser*, II, 335.

¹⁸² Buhârî, *Salât*, 87; *Ezân*, 30.

¹⁸³ Buhârî, *Ezân*, 30.

¹⁸⁴ Gürânî, *el-Kevser*, II, 162, 300.

¹⁸⁵ Kirmânî, IV, 127.

¹⁸⁶ Bakara, 2/261

¹⁸⁷ Gürânî, II, 261.

Rivayetler arasındaki bir takım farklılıklarda maksad ve muradı dikkate alan Gürânî, bazı şârihlerin rivayet farklılıklarına dayanarak ileri sürdükleri yorumları kabul etmemiştir.¹⁸⁸ Mesela, bir hadiste "لوددت أني قاتلت في سبيل الله فقتلت ثم أحييت ثم قتلت ثم أحييت" "Allah'a yemin olsun ki, ben Allah yolunda muhârebe edip öldürülmemi, sonra diriltilmemi, sonra yine öldürülmemi, sonra diriltilmemi çok arzu ederdim" buyrulmuştur.¹⁸⁹ Bazı rivayetlerin sonunda ziyâde olarak "ثم قوتلت" ifadesi vârid olmuştur. Kirmânî bir kısım rivayetlerin katl, bir kısmının *ihyâ* ile son bulmasını farklı açılardan yorumlamıştır.¹⁹⁰ Gürânî ölme ve diriltirme şeklindeki tekrarların bazı rivayetlerde on sayısına kadar ulaştığını bundan dolayı hadisteki adede itibar edilemeyeceğini söyleyerek, Kirmânî'nin yorumunun hatalı olduğunu belirtmektedir. Ona göre, tekrarlardan maksad çokluktur.¹⁹¹

Bazen şârihlerin râvî tasarrufuna atıfla çözmeye çalıştıkları problemleri Gürânî dil kuralları ile çözmeye çalışmıştır. Mesela, "...أما موسى كآني أنظر إليه إذا انحدر في الوادي يليي" "Mûsa'ya gelince, ben onu (Ezrak) vadisinin içerisinde aşağıya inerken telbiye eder halde görüyor gibiyim"¹⁹² hadisindeki nebînin isminin, Musa veya İsâ aleyhisselâm olması konusunda bazı tereddütler dile getirilmiştir. Mühelleb'e göre, Musa aleyhisselâm vefat etmiştir. Hadiste bu ismin zikredilmesi, ravi tasarrufundan kaynaklanan bir değişikliktir. Dolayısıyla hadiste zikredilen Nebînin isminin İsâ aleyhisselâm olması daha doğrudur.¹⁹³ Gürânî, hadiste ravi tasarrufuna bağlı bir değişikliği kabul etmemekte ve Musâ aleyhisselâm isminin doğru olduğunu düşünmektedir. Ona göre, Mühelleb'in ravileri vehm ile suçlaması yersizdir. Zira Buhârî ve Müslim buradaki Nebînin isminin Mûsâ aleyhisselâm olmasında ittifak etmişlerdir. Ayrıca başka rivayetlerde benzer ifadeler İbrahim ve Yunus aleyhisselâm için de kullanılmıştır. Ravilerinin hepsini vehm ile suçlamak haksızlıktır. Gürânî konuyla ilgili Nevevî'nin üç farklı ihtimale dayanan te'vîlini naklettikten sonra, bunlar arasında Rasûlullah (s.a.)'ın anlattığı olayın rüyada gerçekleşmiş olması ihtimalinin daha doğru olduğunu belirtmiştir. Nitekim "كآني أنظر إليه" "Ben onu

¹⁸⁸ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, VI, 199.

¹⁸⁹ Buhârî, Cihâd, 119.

¹⁹⁰ Bkz. Kirmânî, XIII, 3.

¹⁹¹ Gürânî, *el-Kevser*, V, 507-508.

¹⁹² Buhârî, Hac, 30.

¹⁹³ Mühelleb'in açıklaması için bkz. İbn Hacer, *Feth*, III, 444, 445.

görüyor gibiyim” tabiri hadislerde rüyada görülen veya ileriki zamanlarda yaşanacak olaylar için de kullanılmaktadır.¹⁹⁴ Rasûlullah (s.a.)’ın Deccâli beyt-i tavaf ederken gördüğünü bildirmesi bu manayı desteklemektedir.¹⁹⁵ Gürânî’ye göre hadiste anlatılan olayın te’vîli mümkün iken, sikâ ravileri vehm ile suçlayıp Mûsa aleyhisselâm isminin hatalı olduğunu söylemeye gerek yoktur.

4) Râvî tasarrufuna atıfla çözümlenen ihtilaflar

Şerhte haberler arasındaki ihtilafların çözümünde zaman zaman ravi tasarrufuna atıfla teâruz kaldırılmaya çalışılmıştır. Bu manada bazen ravilerin birkaç kelimeyi unutmuş olabileceği bazen ravinin gördüğünü rivayet ettiği belirtilerek ihtilaflarda râvî tasarrufuna dikkat çekilmiştir. Mesela bir haberde Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem’in kan aldırması karşılığında ücret olarak bir sa’ hurma, bazı rivayetlerde de iki sa’ buğday verdiği nakledilmektedir.¹⁹⁶ Gürânî haberlerde farklı rakamların vârid olmasının sebebinin izahında aynı olayın birkaç defa gerçekleşmiş olabileceğini dile getirdikten sonra, bazı ravilerin adedi unutmuş olmasının da mümkün olduğunu belirtmiştir.¹⁹⁷ Müellife göre, ravilerin rakamlar konusundaki farklı ifadeleri haberin hükmünde herhangi bir değişiklik meydana getirmemektedir. Yukarıdaki haberde önemli olan kan aldırma karşılığında ücret verilmesidir. Ücretin bir veya iki sa’ hurma olmasındaki değişiklik hüküm açısından önem arz etmemektedir.

Rivayetler arasındaki teâruzlar bazen hadisin ilk ravisi olan sahâbîlerin anlayışlarındaki farklılıklar dikkate alınarak te’vîl edilmiştir. Mesela İbn Abbas: “Nebî Sallallâhu aleyhi ve sellem, Ramazandan başka asla bütün bir ay oruç tutmazdı” şeklinde rivayet etmektedir.”¹⁹⁸ Hz. Âişe (r.a.) ise: “Nebî (s.a.) Şaban ayının tamamında (çoğunda) oruç tutardı” diye haber vermektedir.¹⁹⁹ Gürânî’ye göre, rivayetlerdeki farklılık ravilerin gördüklerini rivayet etmesinden kaynaklanmaktadır. Hz. Âişe hadisindeki "الكل" “tamami” ifadesi ayın çoğunda oruç tutmak manasında

¹⁹⁴ Bkz. Buhârî, Fiten, 27; Gürânî, *el-Kevser*, XI, 48.

¹⁹⁵ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 34.

¹⁹⁶ Bkz. Buhârî, Buyû’, 39; Buhârî, İcâre, 17, 19; et-Tıb, 13.

¹⁹⁷ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 397.

¹⁹⁸ Buhârî, Savm, 53.

¹⁹⁹ Buhârî, Savm, 52.

ele alınabilir. Bu durumda, “Şaban ayının tamamında oruç tutardı” ifadesi “*bu ayın çoğunda oruç tutardı*” şeklinde te’vîl edilerek teâruz kaldırabilir.²⁰⁰

Yine kadınların sefer mesafesinde mahremsiz yola çıkamayacağını belirten hadislerde mesafe bir gün, iki gün veya mutlak sefer olarak rivayet edilmiştir. Gürânî haberlerin hepsinin sahih olduğunu söyledikten sonra rivayetler arasında mesafelerin farklı vârid olmasını şöyle te’vîl etmiştir: “Bazı haberlerde gün sayısının az olması, diğer rivayetleri geçersiz kılmaz. Cevaplardaki değişiklikler soruyu soranın yürüyüş mesafesini farklı takdir etmesinden kaynaklanmaktadır.”²⁰¹

5) Cem’ ve te’vîlde uygulanan diğer çözüm yolları

Cem’ ve te’vîl metodunda yukarıda saydığımız yöntemlerden başka Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem’in şahsına özel bir takım hükümlerin bulunduğu rivayetlerin tesbiti, ihtilafların çözümünde önemli bir yere sahiptir. Hem Kur’ân-ı Kerîm’de hem de hadislerde ümmetinden farklı olarak, Onun (s.a.) şahsına özel bir takım yükümlülükleri ile yalnızca ona özgü bazı mübahların varlığı bilinen bir gerçektir.²⁰² İstılahta Hasâisu’n-nebî olarak tanımlanan ve Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem’in şahsına özel halleri veya kendisine has ayrıcalıkları ifade eden fiillerin umûmî rivayetlerden farklı değerlendirilmesi, cem’ ve te’lif açısından önem arz etmektedir.²⁰³ Fakat herhangi bir hükmün onun şahsına özel olduğu ancak Kur’an’ın, Rasûlullah (s.a.)’ın ve sahâbîlerin açık beyanı, icmâ veya Rasûlullah (s.a.)’ın kendisinin herhangi bir şeyi yaptığı halde hemen akabinde bundan nehyetmesi yahut da nehyettiği bir şeyi derhal kendisinin yapması ile fiilin ona (s.a.) has olduğu tesbit edilebilmektedir.²⁰⁴

Şerhte ihtilafların çözümünde Rasûlullah (s.a.)’a has fiillerin tesbitine ehemmiyet verilmekle beraber bunların tesbitinde yukarıda sayılan hususların dikkate alındığı söylenebilir. Mesela ikindi namazından sonra iki rek’at namaz kılmayı nehyeden hadis ile Rasûlullah (s.a.)’ın öğle namazının iki rek’atlık sünnetini ikindiden sonra kılması ile ilgili rivayetlerin cem’inde bu namazın, onun (s.a.)

²⁰⁰ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 309. Ayrıca bkz. Gürânî, *el-Kevser*, IV, 308.

²⁰¹ Gürânî, *el-Kevser*, III, 169.

²⁰² Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 6. bs. 2010, Ankara, s. 320.

²⁰³ Bkz. Aydın, *Hadis İstılahları*, s. 129.

²⁰⁴ Erul, a.g.e., s. 322.

hasâisinden olduğu tesbit edilirken; nehiy ve fiil arasındaki teâruz ve sahâbîlerin uygulamaları dikkate alınmıştır. Konuyla ilgili Ümmü Seleme (r.a.)’den rivayet edilen bir haberde, Rasûlullah (s.a.)’ın Abd-i Kays kabilesinden gelen bir kabileyle uzun süre meşgul olmasından dolayı öğle namazının iki rek’atlık sünnetini ikindiden sonra kıldığı rivayet edilmektedir.²⁰⁵ Öte yandan Hz. Âişe (r.a.)’den: "ما ترك النبي" "Nebî Sallalâhu aleyhi ve sellem, benim yanımda ikindiden sonra iki rek’at namazı (kılmayı) hiçbir zaman terk etmedi"²⁰⁶ haberi rivayet edilmektedir. Fakat İbn Ömer, Ebû Hureyre, Ebû Saîd el-Hudrî ve Muâviye (r.a.)’den Rasûlullah Sallalâhu aleyhi ve sellem’in ikindiden sonra nafîle kılmayı yasakladığına dâir hadisler nakledilmektedir.²⁰⁷ Ayrıca İbn Abbas: "Kendilerinden razı olunmuş birçok adamlar -ki bana göre bunların en razı olunanı Ömer İbn Hattâb’dır- Nebî Sallalâhu aleyhi ve sellem’in, sabah namazından sonra güneş güneş doğuncaya kadar, ikindi namazından sonra da gün batıncaya kadar namaz kılmaktan nehyetmiş olduğuna benim yanımda şahadet etmişlerdir"²⁰⁸ rivayetinde ve: Ben, Ömer İbn Hattâb ile beraber bundan (ikindiden sonra namaz kılmalarından) dolayı insanları döverdüm"²⁰⁹ haberinde, ikindiden sonraki nafîle namazın kesinlikle yasaklandığını dile getirmektedir.

Rasûlullah (s.a.)’ın ikindiden sonra namaz kıldığını anlatan Hz. Âişe’nin haberi, nehiy rivayetleri ve Hz. Ömer (r.a.)’in uygulamalarına teâruz etmektedir. Gürânî’nin kanaati, ikindiden sonra nafîle namaz kılmamanın Rasûlullah (s.a.)’a has fiillerden olmasıdır. Özellikle Ümmü Seleme rivayetinden anlaşılan Rasûlullah (s.a.)’ın Abd-i Kays kabilesiyle meşgul olmasından dolayı kılmadığı ve sonradan kaza ettiği namaz, öğle namazının son sünnetidir ve bir defaya mahsustur. Diğer taraftan İbn Abbas ve Hz. Ömer’in insanları dövmesine rağmen Hz. Âişe’nin bu uygulamaya muhâlif bir rivayette bulunması, Rasûlullah (s.a.)’dan gördüğü ikindiden sonraki namazın onun (s.a.) şahsına özel bir ibadet olduğunu bilmemesinden kaynaklanmaktadır.²¹⁰ Bu namazın Rasûlullah (s.a.)’ın hasâisinden olmasının delili

²⁰⁵ Buhârî, Sehv, 8; Megâzî, 70.

²⁰⁶ Bkz. Buhârî, Mevâkîtü’s-salât, 33.

²⁰⁷ Bkz. Buhârî, Mevâkîtü’s-salât, 30, 31.

²⁰⁸ Buhârî, Mevâkît, 30.

²⁰⁹ Buhârî, Sehv, 8; Megâzî, 70.

²¹⁰ Gürânî, *el-Kevser*, III, 272.

de, Ümmü Seleme'nin nehyi ifade eden rivayeti ile İbn Abbas ve Hz. Ömer'in ikindiden sonra nâfile namaz kılanları nehyetmesidir. Şayet bu namaz onun hasâisinden olmasaydı, İbn Abbas ve Hz. Ömer ikindiden sonra nâfile kılanları şiddet kullanarak engellemezlerdi.²¹¹

Yine Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'in namaz sırasında amel-i kesîr olarak nitelendirilen hareketlerinin izahında ve Safiyye binti Huyeyy hakkında hibesinden dönmesi sebebiyle ortaya çıkan ihtilaflarda, amel-i kesîrin ve hibeden dönmenin Rasûlullah (s.a.)'ın şahsına özel fiiller olduğu tesbit edilerek rivayetler arasındaki teâruzlar giderilmiştir.²¹²

Rivayetler arasındaki teâruzlar zaman zaman hadislerin teşrî değeri dikkate alınarak ortadan kaldırılmıştır. Hadisin teşrî değerine matuf te'villerde soru soran kişinin durumu, soru ve cevabın kapsamı veya Rasûlullah (s.a.)'ın muallim, mürşid ve davetçi sıfatlarıyla muhatablarının anlayış ve ihtiyaçları ölçüsünde beyan ettiği hükümlerin tesbitine ehemmiyet verilmiştir. Bu konudaki misallerden biri, Hz. Âişe (r.a.)'nin şu rivayetidir: “Bir topluluk: “Yâ Rasûlallah! bir kavim bize et getiriyor. Onların (keserken) bu hayvanlar üzerine Allah'ın ismini söyleyip söylemediklerini bilmiyoruz” dediler. Rasûlullah (s.a.): "سموا الله عليه وكلوه" "(Sizler) bu et üzerine Bismillah deyin ve onu yiyiniz” buyurdu.²¹³ Gürânî öncelikle Rasûlullah (s.a.)'a böyle bir sorunun yöneltilmesinin sebebini şöyle açıklamıştır: “Ebû Hanîfe, Mâlik ve Ahmed İbn Hanbel, kasıtlı olarak bismelenin terkinin haram olduğunu söylemişlerdir. Bismelenin terki haram olmasaydı, sahâbîlerin mezkûr hususta soru sormaması gerekirdi.²¹⁴ Dolayısıyla boğazlamadan önce besmele vâcib olduğu için böyle bir suâl tevcîh edilmiştir.

İkinci olarak şârihlerden Kirmânî, hadiste yalnızca yemek içmek anında besmele ile başlamanın emredildiğini dile getirerek, hayvanın boğazlanması sırasındaki bismelenin vâcib olmadığını söylemiştir.²¹⁵ Fakat Gürânî bu açıklamanın hatalı olduğunu düşünmektedir. Zira bismelenin hükmü "ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه"

²¹¹ Gürânî, *el-Kevser*, III, 272.

²¹² Gürânî, *el-Kevser*, II, 167; III, 267.

²¹³ Buhârî, *Buyû'*, 5.

²¹⁴ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 364.

²¹⁵ Bkz. Kirmânî, IX, 156.

“Üzerlerine Allah’ın ismi anılmadan kesilenleri yemeyin”²¹⁶ âyetinde açık bir şekilde beyan edilmiştir. Bu âyete göre, besmele çekilmeden kesilen hayvanların etlerinin yenmesi haramdır. Bundan dolayı hayvan kesilirken besmele çekilmesi de vâcibdir.

Ayetteki hüküm ile hadiste anlatılanlar çelişkili gibi görünmektedir. Gürânî bu durumu şöyle izah etmektedir: “Hayvanın kesilmesi sırasında kasıtlı olarak bismelenin terk edilmesi haram olduğundan dolayı kendilerine et getirilen bazı insanlar vesveseden kurtulmak ve yakîni bilgiye ulaşmak için hayvanın besmeleyle kesilip kesilmediğini araştırmak istemişlerdir. Fakat Müslüman bir kimsenin zâhiri halinden onun fiilinin meşrû ölçülere göre vukû bulduğu düşünülür. Bundan dolayı (hayvanın boğazlanmasında) bismelenin terk edildiği düşüncesinin vesvese olduğuna hükmedilmiştir.

Öte yandan yemek anındaki besmele ile emredilmesinin sebebine dair bir soruya Gürânî şöyle cevap vermiştir: “Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem öncelikle sahâbîlerin sorusunu cevaplamış ve onlar açısından önem arz eden ve yemek anında bereketin vesilesi olan besmeleye işaret etmiştir.”²¹⁷ Gürânî’ye göre, hadis hayvanların boğazlanmasındaki bismelenin hükmünü belirtmek için îrâd edilmemiştir. Rasûlullah (s.a.)’ın: “(Sizler) bu et üzerine Bismillah deyin ve onu yiyiniz” buyruğu vesvesesinin gereksiz olduğunu ifade etmesi açısından sahâbîlerin sorusunun cevabı ayrıca bismelenin yemekte bereket vesilesi olduğunu göstermesi açısından, hem sahâbîlere hem de sonraki Müslümanlara yemek âdabını öğreten bir tasrihtir.

b. Nesh

Nesh, ilk dönemlerde Muhtelifü’l-hadis bilim dalının bir alt başlığı olarak ele alınmıştır. Fakat konunun çerçevesi ve alt başlıkları zamanla tebellür edince Hadis İlimleri içerisinde müstakil bir bilim dalı olarak değerlendirilmeye başlamış ve bunun neticesinde konuyla ilgili dünden bugüne müstakil eserler telîf edilmiştir. Konunun müstakil bir ilim dalı hüviyetinde olması ve şerhte geniş bir şekilde ele alınması sebebiyle nesh meselesi aşağıda müstakil bir başlıkta incelenecektir.

²¹⁶ En’am, 6/121.

²¹⁷ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 364.

c. Tercih

İhtilaflı olduğu tesbit edilen rivayetler arasındaki teâruz, te'vîl ve nesh yoluyla çözülemezse son olarak tercih yöntemine başvurulmaktadır. Tercih yönteminde müteâruz iki haberin sened ve metni sıhhat şartları dikkate alınarak tetkik edildikten sonra, diğerine nisbetle daha üstün özellikleri taşıyan haber kabul edilmekte öte yandan mercûh rivayetin daha sağlam ve kuvvetli olan hadise karşı teâruzu geçersiz sayılmaktadır.

Bir rivayetin diğerine tercih edilmesinde birçok sebep sayılabilir. Sahâbî olduğu bilinmeyen bir kişinin rivayetine karşılık sahâbînin haberi veya olayı özet olarak anlatana nisbetle olayı olduğu gibi anlatan sahâbînin rivayeti yahut Hz. Peygamber'e yakınlığı ile bilinen sahâbîlerin rivayeti, hadisin sahâbî ravisine bağlı tercih sebepleri arasında sayılmaktadır. Diğer taraftan hafızası kuvvetli, âdil, fıkıh ve nahiv bilen, rivayet ettiği konu hakkında bilgi sahibi olan, hadisi lafzen rivayet eden veya kitaptan nakleden ravilerin rivayeti daha kuvvetli görülmektedir.²¹⁸

Şerhte olayları müşâhade eden veya bazı konuları daha iyi bilen sahâbîlerin rivayetlerine öncelik verilerek hadisin sahâbî ravisine göre rivayetler arasında tercihler yapılmıştır.²¹⁹ Mesela namazın tavsîfinde, Rasûlullah (s.a.)'in: "Benim nasıl namaz kıldığımı gördünüzse, öylece namaz kılın"²²⁰ buyruğuna mazhar olan Mâlik İbn Huveyris'in rivayetleri tercih edilmiştir. *Ezân* bölümünde Berâ (r.a.)'dan: "كان ركوع النبي صلى الله عليه وسلم وسجوده وبين السجدين وإذا رفع رأسه من الركوع ما خلا القيام والقعود قريباً من السواء" "Nebî Sallallâhu aleyhi ve sellem'in kıyam ile kuûdu müstesnâ; rukû'u, secdesi, iki secde arası(nda oturması) ve rükû'dan başını kaldırdığı zaman (durması) birbirine yakındı" hadisi rivayet edilmiştir.²²¹ Gürânî bu hadisin izahında Enes (r.a.)'in namazını anlatan şu haberi nakletmiştir: "كان إذا رفع رأسه من الركوع قام حتى يقول "Başını rukûdan kaldırdığı vakit (onu gören) "unuttu" diyecek kadar ayakta dururdu. Secdeden başını kaldırdığı vakitte

²¹⁸ Tekineş, "Muhtelifü'l-Hadis", DİA, XXXI, 76. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, s. 223-243.

²¹⁹ Konuyla ilgili örnekler için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, II, 167,191, 449; V, 207.

²²⁰ Buhârî, *Ezân*, 18.

²²¹ Buhârî, *Ezân*, 121.

gören, “unuttu” diyecek kadar otururdu.”²²² Gürânî’ye göre bu rivayet tercih edilmemektedir.²²³ Zira namaz hususundaki rivayetleri daha öncelikli olan Mâlik İbn Huveyris’den; Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem’in rükûdan kalkınca ve iki secde arasında az bir süre durduğu rivayet edilmiştir.²²⁴ Mâlik İbn Huveyris’in rivayetleri uygulamada Enes (r.a.)’in hadisinden önce gelir. Çünkü Rasûlullah (s.a.), Mâlik İbn Huveyris ve arkadaşlarına: "صلوا كما رأيتموني أصلي" “Benim nasıl namaz kıldığımı gördünüzse, öylece namaz kılın” buyurmuştur.²²⁵ Enes (r.a.) ise, küçük idi ve namazda son safta duruyordu.”²²⁶ Dolayısıyla Enes (r.a.)’in rivayetlerine karşılık Mâlik İbn Huveyris’in rivayetinin tercih edilmesi daha uygundur. Gürânî, namaz ile ilgili başka konularda da Mâlik İbn Huveyris’in rivayetlerinin öncelikli olduğunu dile getirmiştir.²²⁷

Gürânî, rivayetler arasındaki teâruzlarda zaman zaman kaynakların güvenilirliğine göre tercihte bulunmuştur. Bu manada sırasıyla Buhârî ve Müslim’in ittifak ettiği daha sonra yalnızca Buhârî’nin veya Müslim’in rivayet ettiği hadisler tercih edilmiştir.²²⁸

Mesela, *Salât* bölümünde Müminlerin annesi Hz. Âişe’den: "فرض الله الصلاة" "Allah namazı farz kıldığı zaman, hizada ve seferde (akşamdan başka namazları) ikişer ikişer rek’at farz kılmıştı. Sonra sefer namazı olduğu gibi bırakıldı da, hazar namazlarında ziyâde yapıldı”²²⁹ hadisi rivayet edilmiştir. Gürânî, Hz. Âişe hadisinde anlatılandan farklı olarak Müslim’de İbn Abbas’dan: "فرض الله الصلاة على لسان نبيكم صلى" "Allah, nebîniz Sallallâhu aleyhi ve sellem’in dili üzere, namazı hizada dört rek’at, seferde iki rek’at, korku zamanında da bir rek’at farz kıldı”²³⁰ şeklinde rivayet edildiğini belirttikten sonra: “İbn Abbas’ın haberi, Buhârî ve Müslim tarafından rivayet edilen Hz. Âişe hadisine

²²² Buhârî, Ezân, 140.

²²³ Gürânî, *el-Kevser*, II, 417.

²²⁴ Bkz. Buhârî, Ezân, 140.

²²⁵ Buhârî, Ezân, 18; Edeb, 27; Ahbâru’l-âhâd, 1.

²²⁶ Gürânî, *el-Kevser*, II, 417.

²²⁷ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, II, 369, 425.

²²⁸ Gürânî, *el-Kevser*, II, 167, IV, 255-256, 344.

²²⁹ Bkz. Buhârî, Salât, 1.

²³⁰ Müslim, Salâtü’l-müsâfirîn, 1.

mukâvemet edemez” diyerek; iki rivayet arasındaki çelişkiyi, Hz. Âişe’nin muttefakun aleyh olan hadisini tercih ederek çözmüştür.²³¹

Tercihe mebnî rivayetler arasındaki teâruzun kaldırıldığı konulardan biri de, uyuyanın arkasında namaz kılama meselesidir. Konuyla ilgili Hz. Âişe’nin: "كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلى وأنا راقدة معترضة على فراشه ف إذا أراد أن يوتر أيقظني فأوترت " "Ben Rasûlullah Sallalâhu aleyhi ve sellem’in döşeği üzerinde enlemesine yatıp uyuduğum halde (bana doğru) namaz kılar, vitri kılmak istediği zaman beni uyandırır. Ben de vitri kılardım”²³² hadisinin izahında Gürânî, Ebû Dâvud ve İbn Mâce’nin uyuyanın arkasında namaz kılmaktan nehyeden bir haberi rivayet ettiklerini ancak Ebû Dâvud’un bu rivayeti zayıf olarak kayd ettiğini belirterek, Buhârî hadisinin tercihlili olduğuna işaret etmiştir.²³³

Şerhte isnada bağlı değerlendirmelerde hadislerin sıhhatiyle ilgili detaylı bilgi verilmemiştir. Gürânî rivayetler arası teâruzlara tercih yoluyla çözüm getirirken, çoğunlukla Nevevî ve İbn Hacer’in kanaatlerini esas almış ve haberlerin sıhhatine dair açıklamalarında bu iki şârihin görüşlerine göre tercihte bulunmuştur.²³⁴

Haberlerin kendi içinde, Kur’an, tarihî veriler ve günlük yaşam ile çelişkili olduğu durumlara çözüm üretme faaliyeti anlamındaki muhtelifu’l-hadis bilim dalında iki metod gelişmiştir. Bunlardan biri Hanefî usulcülerin, diğeri ise Şâfiî fakihlerin de içinde bulunduğu muhaddislerin metodudur. Muhaddislerin metodunda birinci sırada ihtilaflı hadislerin cem’ ve te’vîli yer almaktadır. Özellikle şerhin geneli itibariyle İmam Şâfiî ve Nevevî’nin açıklamalarını dikkate alan Gürânî, rivayetler arası ihtilafların çözümünde İmam Şâfiî’nin de içinde bulunduğu muhaddislerin yöntemini benimsemiş ve genel olarak haberler arasındaki teâruzları te’vîl yoluyla kaldırmaya gayret etmiştir.

Şerhte te’vîl metodu çerçevesinde, haberin söylenildiği durum, nitelik ve diğeri hususlar dikkate alınarak ihtilaflı rivayetlerden her biri kendi durumuna ve

²³¹ Gürânî, *el-Kevser*, II, 33.

²³² Buhârî, *Salât*, 103.

²³³ Gürânî, *el-Kevser*, II, 189. Hadisler için bkz. Ebû Dâvud, *Salât*, 105; İbn Mâce, *İkâmetü’s-salât*, 40. Hadislerin sıhhati ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. İbn Hacer, *Feth*, I, 699.

²³⁴ Nevevî ve İbn Hacer’in görüşlerinin dikkate alındığı rivayetler için “*Şerhin Hadis Dokusu*” bölümüne bkz.

niteliğine tevcih edilmiştir. Ayrıca Rasûlullah (s.a.)'ın hasâisi nev'inden sayılan davranışlarda ve soru soranın durumuna göre verdiği cevaplar arasındaki farklılıklarda, kavli ve fiilî sünnet arasındaki ihtilaflarda haberlerin hüküm ve istinbat değeri tesbit edilerek çeşitli çözümler üretilmiştir. Öte yandan Gürânî, ravi tasarrufundan kaynaklanan ihtilaflarda farklılıklara çok fazla anlam yüklememiş ve rivayet farklılıklarını çeşitli şekillerde yorumlayan Kirmânî'yi sık sık tenkid etmiştir.

C. Nâsîh - Mensûh Konusundaki Açıklamaları

Nesh kelimesi lugatte *nakil*, *iptal*, *izâle* ve *değiştirme* gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Kur'an'ı Kerim'de de n-s-h maddesi ve bu kökten türeyen bazı kelimeleri görmek mümkündür. Fakat bunlar arasında "ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير" "Biz, nesh ettiğimiz (hükümünü diğer bir âyetle değiştirdiğimiz) veya unuttuğumuz bir âyetin (yerine) ya ondan daha hayırlısını yahut onun benzerini getiririz"²³⁵ âyetindeki "ننسخ" "nesh ettiğimiz" kelimesi ilâhî bir hükmün şâri' tarafından kaldırılması anlamında neshin varlığını gösteren en önemli delildir.²³⁶

Kur'an ve hadislerde neshin varlığı konusunda âlimler arasında genel bir ittifaktan söz edebiliriz.²³⁷ Mu'tezile de dâhil olmak üzere bütün mezhepler neshi kabul etmektedirler. Konunun Kur'an ile ilgili kısmı Tefsir ilminin içerisinde ele alınmıştır. Öte yandan sünnet içerisindeki nesh konusu da hadis ilimlerinde geniş bir şekilde incelenmiştir. Nebevî uygulamalarda meydana gelen nesh olgusuna hem rivayet hem de dirayet olarak büyük önem atfedilmiş, hatta nâsihu'l-hadîs ile ilgili müstakil çalışmalar yapılmıştır.²³⁸ Yine öteden beri Muhaddisler nâsihi ve mensûhu bilmeden hadislerden hüküm çıkarmanın hatalı sonuçlar vereceğini dile getirmekte

²³⁵ Bakara, 2/106.

²³⁶ Bkz. Koçkuzu, *Nâsîh – mensûh*, s. 77 - 81. Diğer âyetler için bkz. Hac, 22/52; A'râf, 7/153; Câsiye, 45/29.

²³⁷ Neshe karşı çıkan yok denecek kadar azdır. Fakat konuyla ilgili âyet ve hadisleri tevîl ederek neshe karşı en ciddi itiraz yalnızca Ebû Müslim İsfehânî tarafından dile getirilmiştir. İtirazlar ve cevaplar için Bkz. Ebû Zehra, *İmam Şâfiî*, s. 237, 238.

²³⁸ Hadislerdeki nesh konusuyla ilgili telif edilen birçok eser vardır. Bunlardan birkaç tanesi şunlardır; İbn Şâhin (385/996), *Nâsihu'l-Hadîs ve Mensûhuh*, thk. Semîr İbn Emin ez-Züheyri, Amman, 1988; Hâzîmî (584/1188), *el-İ'tibâr fî Beyâni'n-Nâsîh ve ve'l-Mensûh mine'l-Ahbâr*, thk. Seyyid Hâşim en-Nedvî vd., Haydarâbâd, 1360; Ca'berî (732/1332), *Rusûhu'l-Ahbâr fî Mensûhi'l-Ahbâr*, thk. Muhammed Makbûlî el-Ehdel, Beyrut, 1988; Koçkuzu, A. Osman, *Hadiste Nâsîh - Mensûh Meselesi*, İstanbul, 1985.

ve bu ilmi bilmeyenlerin istinbât gibi mühim bir işe kalkışmamasını tavsiye ederek konunun önemine dikkat çekmektedirler.²³⁹

Kısaca dünden bugüne İslam âlimlerinin sünnet içerisindeki neshe yaklaşımlarına göz atacak olursak, Rasûlullah (s.a.)'ın yaşadığı dönemden başlamak daha doğru olacaktır. Asr-ı saâdette sahâbîler ibadet ve muâmelât gibi şer'î düzenlemeleri ve uygulamada ortaya çıkan bir takım değişiklikleri doğrudan Rasûlullah (s.a.)'a sorup öğrenme ayrıcalığına sahiptiler. Biz de dînî hükümlerin son halini sahâbîlerin Rasûlullah (s.a.)'la ve kendi aralarındaki müzâkereleri sayesinde tespit etme imkânını elde ediyoruz. Bu konuşmalarda “*ilâhî ve dînî bir hükmün şâri tarafından kaldırıldığını*” ifade etmek için Rasûlullah (s.a.) ve sahâbîler tarafından “*terk, ref*” ve *mahv*” gibi kelimelerin kullanıldığı bilinmekle beraber, doğrudan nesh kelimesinin sahâbîler arasındaki konuşmalarda isti'mâl olduğunu gösteren rivayetlere rastlanılmamaktadır.²⁴⁰

Öte yandan bugün usûl kitaplarında karşılaştığımız neshin tarifi ve şartları hususunda zaman içerisinde tebellür eden nazâriyât konularına da ilk dönem itibarıyla pek rastlanılmaz. Koçkuzu bu durumu, “Peygamberimizin yaşadığı devrede sahâbe tarafından neshin gayet sâde ve yaygın bir tarzda bilindiğini” belirterek ifade ederken; sahâbe devrinde neshin, “bazı dini hükümlerin sonradan gelen ve tebliğ edilen diğer bir hükümle kaldırılması; tatbîkâtın ve kulluk şeklinin değişmesi veya bütün halindeki bir hükmün bazı bölümlerinin uygulamadan ıskatı” şeklinde anlaşıldığını belirterek izah etmiştir.²⁴¹ Dolayısıyla her iki dönemde de nesh, yürürlükten kaldırılan şer'î bir hüküm mukâbilinde ta'yîn edilen yeni bir hükmün bilinmesi ve şer'î uygulamaların son şeklinin tesbiti ile mükellefiyet ve sorumlulukların anlaşılmasına yöneliktir.

Asr-ı saâdetten sonra tâbiûn ve etbau't-tâbiîn döneminde ilim adamları nesh meselesini daha etraflı araştırma durumunda kalmışlardır. Çünkü etbau't-tâbiîn

²³⁹ Suyûtî, *Tedrib*, II, 111. Krş. Hâzîmî, a.g.e., s. 4-5.

²⁴⁰ Hadislerde kullanılan *Ref* kelimesi için bkz. Buhârî, *Tefsir*, (Ahzab Suresi), 7 (4795); *Terk* kelimesi için bkz. Ebû Davûd, *Tahâret*, 74 (192); Nesâî, *Tahâret*, 123 (185). Koçkuzu bazı hadis lugatlarında ve fihristlerinde nesh kelimesi ile ilgili bazı tabirlerin yer almasını şöyle izah etmiştir: “bunların çoğu daha sonraki asırlarda meydana getirilmiş olan koleksiyonlardaki bâb ve kitap başlıkları ile, sahâbeden nakledilen ve Kur'ân'daki bazı âyetlerin neshedildiğine dâir haberler nakleden hadislerde geçen kelimelerdir.” Koçkuzu, *Nâsîh - mensûh*, s. 81.

²⁴¹ Koçkuzu, *Nâsîh - mensûh*, s. 82, 83.

devrinde ilim adamları içeriden ve dışarıdan gelen dînî ve dünyevî problemlere çare aramakta, bu arada eldeki menkûl bilgiyi bir araya toplamaya, bunların sağlığını çürüğünü ayırmaya ve bir sonraki nesle nakli için büyük çaba sarf etmekteydiler. Muhtemelen karşılaşılan yeni problemlere çareler ararken, hükümler tesbit ederken bazı tarifler ve şartlar belirlemişler ve meseleyi daha geniş çerçevede ele almışlardır. Ancak bu açıklamaların da sonraki dönemde usûl alimlerinin ortaya koydukları kadar geniş bir çerçevede olmadığı kuvvetle muhtemeldir.²⁴²

Üçüncü nesilden sonra yalancı ve zayıf ravilerin rivayetleri, bazı ravilerin zabtının zayıf olmasından kaynaklanan rivayetlerdeki değişim ve daha bunlara ekleyebileceğimiz birçok sebepten dolayı meselelerin ele alınış şekli, bilgiyi elde etme ve değerlendirme ölçüleri belli oranda değişiklik göstermiş, bu arada ilmî disiplinlerin teşekkülü ile beraber neshin tarifi ve şartlarıyla ilgili bir takım açıklamalar ve değerlendirmeler ortaya konulmuştur. Bu açıklamaların önemli bir kısmı usulcüler tarafından geliştirilmiştir. Onların neshle ilgili efrâdını câmi' a'yârına mâni' tanımları, sonraki dönemlerde muhaddisler tarafından kullanılmıştır.²⁴³ Fakat muhaddisler ilk dönemlerde hadislerin rivayeti ve daha sonraki dönemlerde de dirayeti üzerinde durmuşlar, usulcülerin çalışmalarında öne çıkan nazariyât kısmıyla ilgili tartışmalara katılmamışlardır. Hadis usûlü eserlerinde de daha çok neshin vuku bulduğu nâsîh ve mensûh rivayetlerden örnekler zikredilmiş ve konuyla ilgili bazı kaynakların tanıtımı yapılmıştır.²⁴⁴

Nesh meselesi Ulûmü'l-hadis konularından özellikle Muhtelifü'l-hadis bilim dalının içerisinde geniş bir şekilde ele alınmaktadır. Şerh çalışmalarında da nâsîh mensûh rivayetler hakkında bilgi verilmekte ayrıca şârihler rivayetler arasındaki teâruzları kaldırmakta, ihtilâfu'l-hadiste izledikleri metod çerçevesinde neshi kullanmaktadırlar. Yukarıda da belirtildiği gibi neshin rivayetler arasındaki teâruzlara uygulanmasında iki farklı yaklaşım tezâhür etmiştir. Bunlardan birincisi, teşekkülünde Hanefî âlimlerin etkin rol aldığı fakihlerin metodu ile Şafî mezhebinin

²⁴² Koçkuzu, *Nâsîh - mensûh*, s. 82.

²⁴³ Koçkuzu, *Nâsîh-mensûh*, s. 82. İlk dönem Hadis usûlü kaynaklarında neshin tarifine yer verilmezken müteahhir kaynaklarda neshin tanımı ve bunların izahına yönelik bazı kısa açıklamalar zikredilmeye başlamıştır. Bkz. Suyûtî, *Tedrib*, II, 111; Kâsımî, *Kavâidü't-Tahdîs min Fünûni Mustalahi'l-Hadîs*, thk. Muhammed Behçet el-Baytar, 3. bs. Beyrut, 1422/2001, s. 326.

²⁴⁴ Hâkim, *Ma'rife*, s. 85-88; Suyûtî, *Tedrib*, II, 112.

de içinde bulunduğu muhaddislerin usûlüdür. İhtilafların çözümünde nesh; Hanefî mezhebinde ilk sırada, Muhaddislerin metodunda ise cem' ve te'vîlden sonra ikinci sırada yer almaktadır. Teâruzlarda neshin çok fazla uygulanmasının bir takım rivayetlerin ihmaline yol açtığı bilinmektedir. Bu manada rivayetlerin i'mâlini esas alan ve te'vîl imkanı bulunmayan durumlarda neshe başvuran muhaddisler, neshe öncelik veren Hanefî mezhebine zaman zaman tenkidler yöneltmişlerdir.²⁴⁵

Gürânî, nesh konusunda yöntem ve metod olarak İmam Şâfî'nin görüşlerini esas almakta rivayetler arasındaki teâruzlarda cem' ve te'vile öncelik verirken neshe çok fazla başvurmamaktadır. Bu sebeble neshin tarifi, neshe bakış açısı ve uygulamada neshe dair açıklamalar, öncelikle İmam Şâfî'nin nesh anlayışıyla beraber ele alınacak daha sonra da müellifin özellikle Hanefî mezhebine yönelttiği tenkidler değerlendirilecektir.

1. Gürânî'nin Nesh Anlayışı

Gürânî neshi, “önceki hitapla sabit olan şer'î bir hükmün kaldırılması” olarak tarif etmektedir.²⁴⁶ Kaynağını İmam Şâfî'den alan bu tarif zaman içerisinde Şâfî usulcülerini tarafından geliştirilmiş ve yaygın olarak kullanılan bir tanım haline gelmiştir.²⁴⁷ Öte yandan “Hanefîlerin çoğunluğu nesh kelimesinin *nakil*, *izâle* ve *iptal* manalarının hükümlere hakîkî manasıyla tatbik etmenin mümkün olmadığını, ancak mecâzî olarak kullanılabileceğini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre neshin sözlük manası tebdil'den ibarettir ve o, şer'î bir isimdir.”²⁴⁸ Gürânî'nin tarifine dikkat edilirse “*ref*” kelimesi kullanılmaktadır. Bu da müellifin usûle dair değerlendirmelerinde Hanefî usûlcülerinden ziyâde İmam Şâfî'nin usûlünü esas aldığını gösteren önemli bir bulgudur.

²⁴⁵ Bkz. Ünal, a.g.e., s. 248-255.

²⁴⁶ Gürânî, *el-Keşer*, III, 283; Bkz. Gürânî, *ed-Düreru'l-levâmi'*, s. 378.

²⁴⁷ Neshin tarifi için bkz. İmam Şâfî, *Risâle*, s. 122, 143; Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, III, 96-101; Koçkuzu, *Nâsîh – mensûh*, s. 84-85, 89.

²⁴⁸ Yargı, a.g.e., s. 250. Ayrıca konuyla ilgili Hanefî usûlcülerinin farklı görüşleri için bkz. Yargı, a.g.e., s. 251-253.

Tarifte dikkat çeken ikinci unsur, neshin yalnızca önceki hitapla sabit olan şerî hükümlerde vukû bulunduğu dile getirilmesidir.²⁴⁹ Mensûh için kullanılan “*Şer’î bir hitabla sabit olan hüküm*” ifadesi, ilk bakışta açık ve net bir ifade gibi görünmektedir. Ancak şârihlerin neshe dair uygulamalarında kavramın çerçevesi bazılarına göre geniş, bazılarına göre de daha dar bir alanı kuşatmaktadır. Mesela, ipek elbise giymenin haramlığıyla ilgili bir rivayetteki nesh meselesi tartışmalıdır. Nesh tartışmalarının konusu Ukbe İbn Âmir (r.a.)’den rivayet edilen şu hadistir: “Nebî Sallallâhu aleyhi ve sellem’e ipekten bir kaftan hediye edilmişti. Onu giyip namaz kıldı. Namazdan ayrıldıktan sonra, onu kerîh gören bir kimse gibi, şiddetle çıkardı ve: “لا ينبغي هذا للمتقين” “Bu, takvâ sahiplerine yaraşmaz” buyurdu.²⁵⁰

Bu rivayette şârihler, haram kılınmadan önce Rasûlullah (s.a.)’ın ipek elbise giymesi meselesinde farklı görüşler dile getirmişlerdir. Aynî, Peygamber aleyhisselâm’ın başlangıçta ipek elbise giymesini cevâzı ifade eden şer’î hüküm, çıkarmasını da nehye delalet eden bir başka hüküm olarak değerlendirmiştir. Ona göre Rasûlullah (s.a.)’ın ipek giymesinden anladığımız cevazı “Bu, takvâ sahiplerine yaraşmaz” sözü nesh etmiştir. Bu nehiy kadın erkek herkesi kuşatmaktadır. Ancak ipeğin kadınlara serbest olduğunu bildiren hadislerle, kadınlar nehiyden çıkarılmıştır.²⁵¹

Nevevî, İbn Hacer ve Gürânî haram kılınmadan önce Rasûlullah (s.a.)’ın ipekli elbise ile namaz kıldığını ve ilk olarak Müslim’in naklettiği benzer bir rivayetteki: “نهاني عنه جبريل” “Cibril, beni ondan (ipekten) nehyetti”²⁵² hadisiyle haram kılındığını belirtmişlerdir. Nevevî ve İbn Hacer olayın nesh boyutuyla ilgili detaylı bir açıklama zikretmemişlerdir.²⁵³ Onların bu konuya değinmemeleri, ipek konusunda nesh görüşünü kabul etmediklerini göstermektedir. Öte yandan bir diğer

²⁴⁹ Gürânî fıkıh usûlü eserinde şer’î hüküm konulmadan önce sâbit olan mübâhların şer’î bir delille kaldırılmasının nesh olarak değerlendirilemeyeceğini açık bir şekilde ifade etmiştir. Bkz. Gürânî, *ed-Düreru’l-levâmi*, s. 378.

²⁵⁰ Buhârî, *Salât*, 16, *Libâs*, 13.

²⁵¹ Aynî, *Umde*, III, 341.

²⁵² Müslim, *Libâs*, 2.

²⁵³ Nevevî, *Minhâc*, XIV, 277; İbn Hacer, *Feth*, I, 578. Gürânî’ye göre hadisteki لا ينبغي kelimesi tahrîme delalet etmez. Bu hadisteki nehiy hilâfî evlâ manasındadır. İpeğin yasaklanması ise, Müslim’in rivayet ettiği “...Cibril, beni ondan (ipekten) nehyetti” hadisiyle gerçekleşmiştir. Gürânî, *el-Kevser*, IX, 317. Bkz. Müslim, *Libâs*, 2. İbn Hacer de *Salât* kitabında Müslim’in rivayetiyle ipeğin haram kılındığını belirtmiş diğer taraftan *Libâs* kitabında “Bu, takvâ sahiplerine yaraşmaz” rivayetindeki nehiy tenzihî olabileceğini söylemiştir. Bkz. İbn Hacer, *Feth*, I, 578, X, 313.

Buhârî şârihi Kirmânî, nesh görüşünü kabul etmemekle beraber bu iddiaya cevap vermek için Rasûlullah (s.a.)'ın ipek giymesinin şer'î bir hüküm olarak değerlendirilebileceğini söylemiştir. Fakat onun bu açıklaması da Gürânî tarafından sert bir üslupla tenkit edilmiştir.²⁵⁴

Gürânî, Aynî tarafından ortaya atılan ve Kirmânî'nin de kısmî olarak kabul ettiği nesh düşüncesini şöyle reddetmiştir: “İpeğin giyilmesi meselesinde “*önce cevaz verdi, sonra da yasakladı*” tarzındaki bir açıklama “*Eşyada asıl olan, ibahadır*” sözüyle çelişmektedir. Zira ipeğin giyilmesi başlangıçta mubah olan bir iştir. Ve şer'î bir hüküm çerçevesinde ele alınamaz. Yasaklanması da mubah olan bir şeyin nehidir. Burada -nesihte olduğu gibi- önceden sabit olan şer'î bir hükmün kaldırılması söz konusu değildir. Yalnızca mubah olan ipek giymenin yasaklanması anlatılmaktadır.”²⁵⁵

Özet olarak Aynî, Rasûlullah (s.a.)'ın başlangıçta ipek elbise giymesini şer'î bir hüküm olarak değerlendirip ipeğin yasaklanması ile önceki hükmün nesh edildiğini söylemiştir. Gürânî ise, “*Eşyada asıl olan, ibâhadır*” sözünün gereğince, yemek içmek ve giyinmek ile ilgili fiillerin şer'î hitabın dışında kaldığını ve sonradan vahyin mezkûr hususlara tealluku ile ortaya çıkan değişikliklerin de nesh olmadığını dile getirmiştir. Ona göre, bir konuda neshden bahsedebilmek için öncelikle mensûhun şer'î hitabla sâbit olması gerekmektedir.

Şâfiî usûlünün önemli ve farklı yanlarından biri de mefhûm kavramlarının şer'î hitabın içerisinde değerlendirilip değerlendirilemeyeceği meselesidir. Gürânî, özellikle mefhûmu muhalefet ile sâbit olan hükümleri şer'î hitab kavramının içerisinde değerlendirip mefhûmlarda da neshin vukû bulabileceğini ileri sürmektedir.

²⁵⁴ Kirmânî de Rasûlullah'ın başlangıçta ipek elbise giymesinin ibâha yolu üzere vuku bulduğunu ve nesihte mensûhun sahih bir hükümle sabit olmasının şart olduğunu belirtmiştir. Ancak nesh iddiasına cevap vermek için faraziye olarak, Rasûlullah (s.a.)'ın ipek giymesinin şer'î bir hüküm olarak kabul edilebileceğini söylemiş ve bunu şöyle açıklamıştır: “Nesh bir hükmün bütün mükelleflerden kaldırılmasıdır. Burada ise hüküm bazı ferdlerden (kadınlardan) kaldırılmamıştır. Bu da tahsistir. Kirmânî'nin açıklamasını kabul etmeyen Gürânî, bunu şekilde tenkid etmiştir: “Bu açıklama bir vehimdir. Zira öncelikle tahsis, ref (hükmün kaldırılması) değildir. Tahsis, bazı ferdlerin önceden ifade edilen hükmün altına girmemesinin beyanıdır. Buradaki tahsis, sonradan -kadınlara ipek elbise giymelerinin serbest bırakılmasıyla- kadınların nehiy hükmünün altından çıkarılmasıdır.” Kirmânî, IV, 35. Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, II, 61.

²⁵⁵ Gürânî, *el-Kevser*, II, 61.

Gürânî'ye göre nesh, *iki delilin veya delillerin mantuk ve mefhumu muhâlifinin teâruzu durumunda gerçekleşir*. Mefhûmu muhâlifin nesh edilmesinin en önemli şartı, nâsîh olan rivayetin müteahhir olmasıdır. Bu şekilde bir tarihi bilgi yoksa mantûk ve mefhum arasında nesh cereyan etmez.²⁵⁶ Bunlar, mefhûmu muhâlifle sâbit olan bir hükmün sonradan bir başka nassla tasrihi kabilindedir.²⁵⁷

Mefhûmu muhâlifin nesh edilmesi hususundaki tartışma konularından biri, inzal gerçekleşmeyen cima'dan sonra ğusl abdesti alınmasıyla ilgili " الماء من الماء " "Gusül, meniden gerekir" hadisidir.²⁵⁸ Bu hadisin İslam'ın ilk yıllarında söylenildiği noktasında çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Ayrıca sadece cima'dan gusül abdesti almanın lüzûmiyet arz etmediği ancak inzalle beraber gerekli olduğunu belirten başka haberler de rivayet edilmektedir.²⁵⁹

Konunun diğer tarafını inzal olmasa da mücerred cima' ile ğuslün vâcib olduğunu ifade eden Hz. Âişe, Ebû Hureyre ve başka sahâbîlerden rivayet edilen haberler oluşturmaktadır. Hattâbî, Nevevî, Aynî ve Gürânî gibi şârihler "Gusül meniden gerekir" hadisinin bu haberlerle nesh edildiğini söylemekte; diğer taraftan Kirmânî ve İbn Hacer ise, neshi gerekli görmemektedir.²⁶⁰ Nesh taraftarları, "Gusül, meniden gerekir" hadisinin devamında Übeyy İbn Ka'b ve Râfi' İbn Hadîc'in "Bu İslam'ın başında ruhsat olarak verilmişti. Ancak daha sonra nehyedildi"²⁶¹ şeklindeki tasrihlerini neshe delil göstermişlerdir. Şârihler nesh meselesinde ihtilaf etmekle beraber, inzal gerçekleşmeyen cimâda ğuslün vücûbiyeti hususunda söz birliği etmişlerdir.²⁶² Biz burada özellikle mantûk ve mefhûmu muhalif arasındaki teâruzun izahında Gürânî'nin diğer şârihlerden farklı olarak ortaya koyduğu neshe dair açıklamalar üzerinde duracağız.

²⁵⁶ Gürânî, *el-Kevser*, I, 442.

²⁵⁷ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 268.

²⁵⁸ Müslim, Hayız, 21; Tirmizî, Tahâret, 81; Ebû Dâvud, Tahâret, 83; İbn Mâce, Tahâret, 110.

²⁵⁹ Bkz. Aynî, *Umde*, III, 144, 145.

²⁶⁰ Bkz. Hattâbî, *A'lâm*, I, 117; Aynî, *Umde*, III, 147; İbn Hacer, *Feth*, I, 473; Kirmânî, III, 145.

²⁶¹ Tirmizî, Tahâret, 81; Ebû Dâvud, 83; İbn Mâce, Tahâret, 111; Ahmed İbn Hanbel, V, 115, 116.

²⁶² İbn Hacer, *Feth*, I, 473; Aynî, *Umde*, III, 146. Neshin vuku'undaki ihtilafın sebebi, "Gusül meniden gerekir" hadisinin rüyadaki ihtilam için söylendiği yönündeki rivayetlerdir. Bkz. Tirmizî, Tahâret, 81; Ebû Dâvud, 83; İbn Mâce, Tahâret, 111. Dolayısıyla bu hadisin cima'daki inzal ile ilgili olmaması sebebiyle neshe mahal olmadığı yönünde yorumlarla karşılaşmak mümkündür. Fakat konuyla ilgili Osman İbn Affân, Ali İbn Tâlib, Zübeyr, Talha, Ebû Eyyûb ve Ebû Saîd'den nakledilen rivayetlerde de inzalsiz cima'dan ğuslün gerekmediği bildirilmektedir. Bkz. Tirmizî, Tahâret, 81; Aynî, *Umde*, III, 144.

İki delilin teâruzu durumunda müteahhir olanın öncekini nesh etmesi ittifak edilen bir konudur. Gürânî'ye göre mefhûm ve mantûk teâruz ettiği zaman, mantûkun müteahhir olduğu bilinirse aynı şekilde mefhûm da nesh edilmektedir. Zira mefhûmu muhaliften elde edilen hüküm şer'î hitapla sabit olmuştur. Rivayetlerin tarihi bilinmiyorsa bu takdirde nesh gerçekleşmez. Bu ancak mefhûmun bir başka nassla tasrihi olarak değerlendirilir.²⁶³

Öncelikle mensûh bir rivayet olarak kabul edilen “Gusül, meniden gerekir” hadisinin mefhûmu muhâlifî “cima’da meni gelmezse gusül vacib olmaz” şeklindedir. Kirmânî ve İbn Hacer’e göre “Gusül, meniden gerekir” hadisinin mefhûmu muhâlifî - meni gelmeyen cima’dan ğuslün gerekli olmaması - sonradan îrâd edilen Hz. Âişe ve Ebû Hûreyre (r.a.) hadisleri ile açıklanmıştır. Bu da mefhûmun bir başka nassla tasrîhi kabilindedir.²⁶⁴

Gürânî şârihlerin açıklamalarına neshin tanımı üzerinden itiraz etmiştir. Ona göre, bir rivayetin mefhûmu bir başka nassla teâruz ettiği durumlarda mefhûm önce ise, (Kirmânî ve İbn Hacer’in söylediğinin aksine) nesh cereyan eder. Tarih bilinmiyorsa, bu takdirde tasrîh uygulamasına başvurulur. Gürânî, Mevlânâ Adud’un da aynı kanaatte olduğunu delil göstererek mefhûmu muhâlifin şer'î hitap dairesinde ele alınması gerektiğini savunmuştur.²⁶⁵

Mensûhdaki vücûb hükmü kaldırıldıktan sonra nesh olunan davranışı yapmanın caiz olup olmaması meselesinde Gürânî'nin Kirmânî'ye bazı tenkidleri vardır. Kirmânî, vücûbiyet hükmü nesh edildiği zaman mensûhun hükmünün mendûb olarak devam ettiğini söylemektedir. Gürânî'ye göre vâcib olan bir hüküm mutlak olarak nesh edildiği zaman mensûh'un hükmü kaldırılmıştır ve nesihten sonra mensûh ile amel bazen caiz bile olmayabilir.²⁶⁶ Mesela, “Rasûlullah Sallalâhu aleyhi ve sellem insanların en cömerdi idi. Onun en cömert olduğu zaman da Cibrîl'in kendisiyle çokça karşılaştığı Ramazan'da idi”²⁶⁷ rivayetinde Kirmânî, Rasûlullah (s.a.)'ın Ramazan'daki cömertliğinin *يا أيها الذين امنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجويكم*

²⁶³ Gürânî, *el-Kevser*, I, 442.

²⁶⁴ İbn Hacer, *Feth*, I, 473; Kirmânî, III, 145.

²⁶⁵ Gürânî, *el-Kevser*, I, 442.

²⁶⁶ Bkz. Gürânî, *ed-Düreru'l-levâmi*, s. 389, 390.

²⁶⁷ Buhârî, *Bed'ul-vahy*, 1.

"صدقة" **“Ey iman edenler, Siz Peygamber’e mahrem bir şey arz etmek istediğiniz zaman, (bu) mahrem konuşmanızdan önce sadaka verin”**²⁶⁸ âyetiyle amel etmesinden kaynaklandığını belirtmiştir. Ona göre, âyette belirtilen elçi ile kastedilen her ne kadar Rasûlullah (s.a.) olsa da, Cebrâil de Allah’ın katından gelen bir elçidir. Rasûlullah (s.a.)’ın Ramazan’da daha fazla cömert olması da âyet ile amel etmesi neticesinde ortaya çıkan bir davranıştır. Kirmânî, âyetin mensûh olmasına mebnî ileri sürülecek bir itiraza “*bir hükümdeki vucûb nesh edildiği zaman, nedb hükmü bâki kalmaktadır*” diyerek cevap vermiştir.²⁶⁹ Ayrıca neshten sonra nedb hükmünün bâkî kalmasıyla ilgili kadıyyesine de “Rasûlullah Sallalâhu aleyhi ve sellem âşûra gününde oruç tutmayı emretmiş idi. Ramazan (oruca) farz kılınınca, isteyen oruç tuttu, isteyen orucunu açtı” rivayetini delil göstermiştir.²⁷⁰

Gürânî, Rasûlullah (s.a.)’ın mensûh olan âyetle amel ettiğini söyleyen Kirmânî’nin açıklamalarının hatalı olduğunu düşünmektedir. Öncelikle âyetteki hitab Rasûlullah (s.a.)’ın yanındaki kimselerdir.²⁷¹ Zira insanlar Rasûlullah (s.a.)’la çok aşırı konuşmakta bundan (hatta bazılarının görüşmenin süresini başkalarının hukukuna zarar verecek derecede uzatmasından) dolayı Rasûlullah (s.a.) ile konuşmadan önce bir şeyler tasadduk edilmesi şart koşulmuştur.” Nitekim bu âyetten sonra Rasûlullah (s.a.)’ı gereksiz meşgul edecek görüşmeler de azalmıştır.²⁷² Gürânî’ye göre, tasadduk vesilesiyle Rasûlullah (s.a.) ile gereksiz yere konuşmayı kısıtlayan âyetteki hitâbın Peygamber (s.a.)’in kendisi için düşünülmesi ve Rasûlullah (s.a.)’ın bu âyetle amel ettiğinin iddia edilmesi hatalıdır. Öte yandan (Kirmânî’nin dile getirdiği şekilde) “bir hükümdeki vucûbiyetin neshi, mendubluğu gerektirir” şeklindeki genel yargı ifade eden bir kadıyye de bozuktur. Zira Beytü’l-

²⁶⁸ Mücâdele, 58/12.

²⁶⁹ Kirmânî, I, 104. İbn Hacer burada *Necvâ* âyetiyle ilgili bir açıklamaya yer vermemiştir. Ayrıca *Savm* ve *Fedâilü’l-Kur’ân* bölümlerinde tekrar eden hadisin çeşitli yönleri açıklanmış ancak bu hadisin *Necvâ* âyeti ile irtibatı ve bu konudaki nesh meselesine değinilmemiştir. Bkz. İbn Hacer, *Feth*, I, 41, IV, 139, VIII, 661, 662.

²⁷⁰ Kirmânî, IX, 125. Hadis için bkz. Buhârî, *Savm*, 69.

²⁷¹ Âyetteki emir, Rasûlullah Sallalâhu aleyhi ve sellem’e saygı gösterilmesi, fakirlere yardım edilmesi, sülde ifrata gidilmemesi, ihlâs erbâbıyla münâfikların, ahireti sevenle dünyaya tapanların meydana çıkması gibi hikmetleri ihtivâ etmektedir. İbn Abbas’dan rivayet edildiğine göre: Müslümanlar Rasûlullah Sallalâhu aleyhi ve sellem’i fazla mürâcaat ve sualleri ile rahatsız ederlerdi. Cenab-ı hak bu âyet-i kerime ile ona biraz istirahat vermiştir. Çantay, Hasan Basri, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, I-III, İstanbul, 1992, III, 1018 (dpt); Krş. Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru-t-Tevîl*, I-II, İstanbul, trs. II, 476.

²⁷² *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, (haz. Hayreddin Karaman vd.), Ankara, 2008, V, 254.

Makdis'e doğru namaz kılmak önce vacib iken, nesihten sonra buraya kible olarak yönelmek bile câiz değildir.²⁷³

Gürânî, Rasûlullah (s.a.)'ın Ramazan'da ziyâdesiyle cömert olması hususunda iki sebep üzerinde durmuştur. Birincisi, Ramazan rahmet ayı olup Allah Teâlâ diğer aylardan farklı olarak bir takım faziletleri bu ayda kullarına ihsan etmekte, bundan mütevellid cennet kapıları açılmakta ve cehennem kapıları kapatılmaktadır. Dolayısıyla O'nun cömertliği de Allah'ın sıfatı ile ahlaklanmak kabilindedir. İkincisi, Rasûlullah (s.a.), her gece Cibrîl ile Kur'an'ı müdârese ve müzâkere etmekte bu da O'nun (s.a.) dinçliğini ve bol bol vermesinden kaynaklanan neşesini artırmakta idi. İşte bunlar, O'nun Ramazan'da cömertliğinin ve ihsanda bulunmasının iki önemli sebebidir.²⁷⁴

Aşûrâ orucunu örnek göstererek *mensûhdaki nedb hükmünün bâkî kaldığını* ileri süren Kirmânî'nin istidlâlini kabul etmeyen Gürânî, aşûrâ orucundaki vücûbiyetin Ramazan'ın farz kılınması ile nesh olunmadığını, bilakis "فلما فرض... " "Ramazan orucu farz kılınca, isteyen (âşûra) orucunu tuttu, isteyen tutmadı"²⁷⁵ rivayeti ile kaldırıldığını dile getirmektedir.²⁷⁶ Bu açıklamadan anlaşıldığı kadarıyla, ona göre aşûrâ orucundaki nedb hükmü, neshten ziyâde mezkûr hadisin delâletiyle sâbit olmuştur. Dolayısıyla nesihten sonra Rasûlullah (s.a.)'ın mensûhu yapmasına dair bir haber varsa, bu takdirde mensûhun hükmünün mendûb olarak devam ettiği söylenebilir. Fakat mutlak nesihten sonra mensûh ile amel câiz değildir.

İbn Hacer ve Aynî de önceleri vâcib olan aşûrâ orucunun neshten sonra hükmünün mendûb olarak devam ettiğini söylemişlerdir. Her iki şârih de, mendubluğun devam etmesi hususunda Muâviye ve Hz. Âişe (r.a.)'den rivayet edilen haberleri delil göstermişlerdir. Onlara göre, bu rivayetlerin delâletiyle metrûk olan aşûrâ orucundaki mendubluk hükmü devam etmektedir.²⁷⁷

²⁷³ Gürânî, *el-Kevser*, I, 48. Bkz. Buhârî, *Bed'ul-vahy*, 5; İmam Şafî, *Risâle*, s. 122.

²⁷⁴ Gürânî, I, 48.

²⁷⁵ Buhârî, *Savm*, 69.

²⁷⁶ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 250, 327.

²⁷⁷ İbn Hacer, *Feth*, IV, 290; Aynî, *Umde*, IX, 194.

Gürânî'nin nesh anlayışını özetleyecek olursak, Rasûlullah (s.a.)'ın ibâha üzere yapageldiği fiillerin Kur'an veya bir başka nebevî uygulama ile değiştirilmesi nesh değildir. Çünkü bir konuda neshin vukû bulması için öncelikle değiştirilen fiilin yani mensûhun şer'î hitabla sâbit olması gerekmektedir.²⁷⁸ Bir diğer ifade ile Rasûlullah (s.a.)'ın fiillerinden vahiy ile tespit edilmiş olan ve sünnet içerisinde mütâlaa edilen hükümlerin kaldırılması nesh olarak nitelendirilebilir. İkinci olarak, mefhûm-u muhâlif'den elde edilen hükümler de neshe konu olabilir. Zira bu kavramlar, hüküm çıkarmada bir hükmü ispat ettiği gibi mensûh da olabilir. Üçüncü olarak, mutlak nesihten sonra mensûhun yapılması câiz değildir. Kıblenin değiştirilmesi meselesinde olduğu gibi.

Neshin kavram olarak tarifinde ve diğer hususlarda Şafî mezhenin usûlünü esas alan Gürânî, konu ile ilgili değerlendirmelerinde Ebû Hanîfe'ye bir takım tenkidler yöneltmiştir.

2. Nesh Meselesinde Hanefî Mezhebine Yönelik Bazı Tenkidleri

Nesh konularının bir kısmında mezhepler arasında ittifaktan söz edilebileceği gibi birçok meselede ihtilaf bulunmaktadır. Yukarıda da belirtildiği gibi, teâruzun kaldırılmasında fakihlerin nesh, tercih, cem' ve te'vîl şeklindeki sıralamasında neshe öncelik vermeleri; buna karşılık muhaddislerin cem' ve tevîl, nesh, tercih şeklinde hadislerin i'mâline yönelik bir yaklaşım içerisinde olmaları; öte yandan tahsîs, takyîd ve nesh ilişkisi açısından Hanefî ve Şafî mezhepleri arasındaki usûl ve metod farklılıkları uygulamada bir takım farklılıkları doğurmuştur. Gürânî, ihtilafı hadislerin arasının cem' ve te'vîlde Şafî mezhebinin de içinde bulunduğu muhaddislerin metodunu esas almakta ve neshi Hanefî âlimler kadar geniş bir alanda kullanmamaktadır. Bundan dolayı *el-Kevseru'l-Cârî*'de, neshe öncelik veren Hanefî mezhebinin görüşlerinin sık sık tenkid edildiğini görmek mümkündür.

a. Hâdisenin Zamanının Tesbiti ile İlgili Tenkidleri

Nesh vak'alarının bir kısmındaki ihtilaf, nâsîh ve mensûh arasındaki zaman farkının net olarak tespit edilememesinden kaynaklanmaktadır. Bu manada Gürânî'nin Hanefî mezhebine yönelttiği itirazların bir kısmı, mensûh rivayetinin

²⁷⁸ Bkz. Gürânî, *ed-Düreru'l-levâmi*, s. 378.

tekaddüm şartını taşıyamasından mütevellid tenkidler, bazıları da tarihi belirsiz rivayetler arasındaki nesh iddialarına yöneliktir.

Birinci nev’iden tenkide misal, Rasûlullah Sallalâhu aleyhi ve sellem’in namazda konuşması ile ilgili rivayetlerdeki nesh tartışmalarıdır. Ebû Hûreyre ve İbn Mes’ud (r.a.)’dan rivayet edilen iki farklı uygulamadan Ebû Hureyre’nin haberi Hanefî mezhebinde mensûh olarak değerlendirilmiştir. Ebû Hureyre rivayetine göre, Rasûlullah (s.a.) dört rek’atlık öğle veya ikinci namazını²⁷⁹ iki rek’at kıldırdıktan sonra selam verip mesciddeki bir ağaca yaslanmış bu arada zü’l-yedeyn ismi ile meşhur bir sahâbî ile Rasûlullah Sallalâhu aleyhi ve sellem arasında şöyle bir konuşma cereyan etmiştir: “...Cemâatin içinde elleri uzun olduğu için zü’l-yedeyn denilen bir zât vardı. O zat: “Yâ Rasûlallah, unuttun mu? yoksa namaz mı kısaldı? dedi. Rasûlullah Sallalâhu aleyhi ve sellem: “unutmadım da, namaz da kısalmadı” buyurduktan sonra: “zü’l-yedeyn’in söylediği gibi mi oldu? diye sordu. Sahâbîler: “Evet” dediler. Bunun üzerine ileriye varıp namazdan eksik bıraktığını kıldırdı sonra selâm verdi. Sonra tekbir alıp secdeye gitti...”²⁸⁰

Gürânî, Rasûlullah (s.a.)’ın namaz sırasında konuştuğunu ve namazını iade etmediğini belirttiğinden sonra, cumhurun mezhebine göre unutan kimsenin kelamının namazı bozmadığını fakat Ebû Hanîfe’ye göre bozulduğunu, bu hadisin de onun görüşüne karşı müşkil olduğunu belirtmiştir.²⁸¹ Gürânî, Hanefî mezhebinin görüşüne teâruz eden bu rivayete Hanefî âlimlerin cevaplarını ve bunlara karşılık tenkidlerini şu şekilde dile getirmiştir: “Ebû Hanîfe’nin ashâbı, zü’l-yedeyn hadisinin İbn Mes’ûd’un rivayet ettiği " إن في الصلاة شغلا " “Namaz içinde büyük bir meşguliyet vardır”²⁸² hadisiyle nesh edildiğini söylemektedirler. Ancak ehl-i hadis, İbn Mes’ûd’un hadisiyle neshi iddia etmenin doğru olmadığını söylemişlerdir. Muhaddislerin tesbiti doğrudur. Zira İbn Mes’ûd’un haberi, onun Habeşistan’dan dönüşünde Mekke’de îrâd edilmiştir. Namazda konuşma ile ilgili zü’l-yedeyn’in

²⁷⁹ Hadisin râvisi İbn Sîrîn: “Ebû Hureyre bu namazın ismini söyledi, fakat ben unuttum” demektir. Buhârî, Salât, 88. Buradaki şekk Ebû Hureyre’den değil, İbn Sîrîn’den kaynaklanmaktadır.

²⁸⁰ Buhârî, Salât, 88.

²⁸¹ Gürânî, *el-Kevser*, II, 166. Bir başka yerde Ebû Hanîfe’nin mezhebinden farklı olarak İmam Şafîî, Mâlik ve Ahmed İbn Hanbel’e göre unutanın kelamının namazı bozmadığı belirtilmiştir. Gürânî, *el-Kevser*, II, 86.

²⁸² Buhârî, *el-Amelü fi’s-Salât*, 2, 15.

haberi ise, Hayber'in fethinden sonra vuku bulmuştur. Ebû Hureyre'nin Hayber'in fethinde Müslüman olması da bunu teyîd etmektedir.²⁸³

Gürânî, Ebû Hureyre'nin zü'l-yedeyn'in olayını bir başka sahâbîden işitmiş olması ihtimaline dayalı irsâl iddialarının da sağlıklı bir değerlendirme olmadığını düşünmektedir. Zira Ebû Hûreyre'nin "Rasûlullah bize namaz kıldırıldı" ifadesi, onun olayı müşâhade ettiğini göstermekte ve rivayetteki irsâl ihtimalini ortadan kaldırmaktadır.²⁸⁴

Gürânî İbn Mes'ûd rivayetinin, mensûh olduğu söylenen rivayetten daha önce vârid olduğunu ve nâsîh olarak gösterilmesinin hatalı olduğunu belirtmektedir. Konuyla ilgili İbn Mes'ûd'un rivayeti şöyledir: "كنا نسلم على النبي صلى الله عليه وسلم وهو في الصلاة فيرد علينا فلما رجعنا من عند النجا شري سلمنا عليه فلم يرد علينا وقال إن في الصلاة شغلا" "Biz, (İslam'ın başlangıcında) Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem namazda olduğu halde kendisine selam verirdik, bize selamla mukâbele ederdi. Necâşî'nin yanından döndüğümüz zaman selam verdik de, bize selamla mukâbele etmedi. Ve: "Şüphesiz namaz içinde büyük bir meşguliyet vardır" buyurdu.²⁸⁵ Gürânî, İbn Mes'ûd'un Habeşistan ve Medine'ye hicret ettiği bilgisine bağlı olarak, bazılarının İbn Mes'ûd'un hadisinin ikinci hicretten sonra vârid olduğunu dile getirdiklerini, fakat bunun doğru olmadığını belirtmektedir. Ona göre: "İbn Mes'ûd'un "Necâşî'nin yanından döndüğümüz zaman..." ifadesi açık bir şekilde bu olayın Mekke'de gerçekleştiğini göstermektedir. Mekke'den Medine'ye hicret ile daha önceden Habeşistan'a hicret eden sahâbîlerin Necâşî'nin yanından dönmesi arasında herhangi bir bağlantı bulunmamaktadır. İbn İshak da İbn Mes'ûd'un Habeşistan'dan döndükten sonra Mekke'den Medine'ye hicret ettiğini belirtmektedir."²⁸⁶ Dolayısıyla İbn Mes'ûd rivayeti, Hayber'in fethinden sonra gerçekleşen zü'l-yedeyn hadisinden daha önce îrâd edilmiştir. Bu sebeble sonradan vârid olan bir haberin hükmünü nesh etmesi mümkün değildir.

Mezkûr iki rivayet arasında neshi reddeden Gürânî'nin karşısına şöyle bir ihtilaf çıkmaktadır; Namazda konuşma yasağı Mekke'de vukû bulan bir yasak

²⁸³ Gürânî, *el-Kevser*, II, 166.

²⁸⁴ Gürânî, *el-Kevser*, II, 167.

²⁸⁵ Buhârî, *el-Amelü fi's-Salât*, 2.

²⁸⁶ Gürânî, *el-Kevser*, III, 245.

olmasına rağmen, Hayber'in fethinden sonra Rasûlullah (s.a.) ve sahâbîler namazda nasıl konuşmuştur?

Gürânî bu iki durum arasındaki teâruzu şu şekilde kaldırmıştır: "İbn Mes'ûd'un hadisine göre, Mekke dönemindeki namazda konuşma yasağı Rasûlullah (s.a.)'la ilgilidir. İslam'ın başlangıcı itibariyle ümmetin umûmuna yönelik bir yasak söz konusu değildir. Ayrıca Zeyd İbn Erkâm'ın: "Biz, Nebî Sallalâhu aleyhi ve sellem zamanında namaz içinde konuşuyorduk. Bizim herhangi birimiz, (yanındaki) arkadaşına kendi hacetini söylerdi. En sonunda "حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى" "Namazlara ve orta namaza (vakitlerinde rükûn ve şartlarıyla) muhafazaya devam edin"²⁸⁷ âyeti indi de, (namazda) susmakla emrolunduk"²⁸⁸ rivayetindeki "biz âyetin nüzûlüne kadar konuşuyorduk" ifadesi, sahâbîler hakkındaki namazda konuşma yasağının Medine'de başladığını göstermektedir. Tirmizî rivayetindeki "كنا" "Biz, namazda Rasûlullah (s.a.)'ın arkasında konuşuyorduk" rivayeti de bunu desteklemektedir.²⁸⁹ Yine İbn Mes'ûd rivayetinde Rasûlullah (s.a.), selama icâbet edemediğini tasrih etmesine rağmen, sahâbîlere sükûtu da emretmemiştir. Şayet Mekke'deki yasak umûmî olsaydı, benzer başka durumlarda olduğu gibi sahâbîlerin konuşmasını da yasaklaması gerekirdi."²⁹⁰

Sonuç olarak zü'l-yedeyn rivayeti, İbn Mes'ûd hadisiyle nesh edilmemiştir. Çünkü mensûh olduğu iddia edilen zü'l-yedeyn hadisi, nâsih olarak gösterilen İbn Mes'ûd rivayetinden uzun bir süre sonra gerçekleşmiştir. Diğer taraftan Zeyd İbn Erkâm'ın rivayetinden anladığımıza göre, sahâbîler arasındaki konuşmalar Rasûlullah (s.a.)'ın vefatından kısa bir süre önce yasaklanmıştır. Bu açıdan da İbn Mes'ûd ve zü'l-yedeyn rivayetleri arasında zıtlık görülmemektedir. Rivayetler arasındaki teâruzun kaldırılması için ileri sürülen nesh iddiası da geçersizdir.

Gürânî'nin ikinci kısım tenkidleri, nesh konusu olan rivayetlerin tarihine dâir bilgilerdeki yetersizliğe dayanmaktadır. Tarihî tam olarak belirlenemeyen fakat buna

²⁸⁷ Bakara, 2/238.

²⁸⁸ Gürânî, *el-Kevser*, III, 244. Zeyd İbn Erkâm'ın hadisi için bkz. Buhârî, *el-'Amelü fi's-Salât*, 2.

²⁸⁹ Tirmizî, *Ebvâbu's-Salât*, 180. Zü'l-yedeyn hadisindeki konuşma namazdan eksik kalan bir kısım ilgilidir. Müellife göre unutanın namazda konuşması meşrûdur. Bu açıdan zü'l-yedeyn hadisinde Rasûlullah (s.a.)'ın konuşması ile İbn Mes'ûd rivayetleri arasında zıtlık yoktur. Gürânî, *el-Kevser*, II, 167, III, 267.

²⁹⁰ Gürânî, III, 244, 245.

rağmen mensûh olduğu söylenen haberlerden biri, Muâz (r.a.)'ın kavmine namaz kıldırmasıyla ilgili rivayetlerdir. Konuyla ilgili Câbir'den nakledilen bir haberde, Muaz'ın Nebî sallallâhu aleyhi ve sellem'le beraber namaz kıldıktan sonra kavmine gelerek onlara imamlık yaptığı rivayet edilmiştir.²⁹¹ Gürânî, haberde anlatıldığı şekliyle farz kılacak cemaatin nafîle namaz kılan imama uymasının câiz olduğunu ve konuyla ilgili nesh düşüncesinin de delilsiz bir iddia olduğunu dile getirmektedir.²⁹²

Ebû Hanîfe'ye göre, farz namaz kılan cemaatin nafîle kılan imama uyması caiz değildir.²⁹³ Tahâvî, Hanefî mezhebinin görüşüne muâzır olan Muâz hadisindeki uygulamanın mensûh olduğunu söyleyerek ihtilafı ortadan kaldırmaya çalışmış ve neshi şöyle açıklamıştır: “Muâz (r.a.)'ın kavminde namaz kıldırılmaya ehliyetli bir kişinin bulunmaması sebebiyle, İslam'ın başında böyle bir uygulamaya başvurulmuştur. Ancak daha sonra bu durum ortadan kalkınca bu uygulama nesh olunmuştur.”²⁹⁴ Aynî konuyla ilgili çeşitli görüşleri naklettikten sonra, Muâz (r.a.)'ın uygulamasının mensûh olduğu fikrini savunmuştur.²⁹⁵

Gürânî, Muâz'ın kavmine namaz kıldırmasının İslam'ın başında meydana geldiği yönündeki tespitleri akıl almaz bir yorum olarak tanımlamakta ve bunu şöyle tenkid etmektedir: “Muâz, ensârın küçüklerindedir. Yaşının küçük olmasına rağmen böyle bir durumun cereyan etmiş olması mümkün değildir.”²⁹⁶ Hadis, farz namaz

²⁹¹ Buhârî, *Ezân*, 60; 66.

²⁹² Gürânî, *el-Kevser*, II, 343.

²⁹³ Gürânî, *el-Kevser*, II, 349.

²⁹⁴ Aynî, *Umde*, IV, 422. Tahâvî'nin açıklamaları için bkz. İbn Hacer, *Feth*, II, 229, 230; Aynî, *Umde*, IV, 425.

²⁹⁵ Aynî, *Umde*, IV, 422. Aynî, buradaki nesh görüşünü Tahâvî'den nakletmiştir. İbn Dakîk ve İbn Hacer neshin ihtimale dayandığını söylemişler, Aynî de buna şöyle cevap vermiştir: “Bazıları ihtimalle neshin gerçekleşmeyeceğini söylemişlerdir. Ancak Muâz ilk Müslümanlardandır. Hicretin ikinci yılında Rasûlullah (s.a.), namazı bozacak fiillerle korku namazı kıldırılmak zorunda kalmıştır. Şayet farz namaz kılan cemaatin, nafîle kılan imama uyması caiz olsaydı, Rasûlullah (s.a.) iki defada korku namazını kıldırırdı. Fakat O (s.a.), korku namazını bir defada kıldırmıştır. Bkz. Aynî, *Umde*, IV, 425.

²⁹⁶ Gürânî, II, 349. Tahâvî, Muâz'ın uygulamasının Rasûlullah (s.a.)'ın emrine dayanmadığını ayrıca açık bir takrîrin de söz konusu olmadığını dile getirerek, Hanefî mezhebi aleyhinde delil gösterilen hadisi farklı açılardan değerlendirmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Feth*, II, 230; Aynî, *Umde*, IV, 425. Gürânî bu te'vili de şöyle tenkid etmiştir: “Tahâvî, Muâz (r.a.)'ın yaptığından Rasûlullah (s.a.)'ın haberi olmadığını söylemektedir. Fakat Rasûlullah (s.a.)'ın bu olaydan nasıl haberi olmaz! Muâz (r.a.), Rasûlullah (s.a.) ile beraber namaz kıldıktan sonra kendisini şikâyet eden adamın da içinde bulunduğu cemaate gidip namaz kıldırmıştır. Ve Rasûlullah (s.a.)'ın âdetlerinden biri de, namazdan sonra cemaate yönelmektir. Ayrıca devamlılık ve süreklilik ifade eden "كان" fiili, Muâz (r.a.)'ın kavmine devamlı namaz kıldırıldığını ve bunun bir defaya mahsus olmadığını göstermektedir.” Dolayısıyla

kılan kimselerin nafîle kılan imama uymasının cevâzına delâlet eder. Ebû Hanîfe, cevâzın yokluğuna hükmetmiştir. Ancak bu hadis onun aleyhinde huccettir. Ayrıca İbn Cüreyc, bu hadisi “هي له تطوع ولهم فريضة” “Bu (namaz), onun (Muâz) için nafiledir. Onlar için farzdır” ziyadesiyle rivayet etmiştir.²⁹⁷ Muâz hadisinin mensûh olduğu fikri yalnızca bir iddiadan ibarettir.”²⁹⁸

b. Âmm Rivayetin Nâsîh Olarak Değerlendirilmesine Yönelik Tenkidleri

Âmm ve hâs rivayetler arasındaki tahsîs veya nesh meselesi, Şafîî ve Hanefî mezhepleri arasındaki ihtilafî konuların başında gelmektedir. Meselenin usûl boyutu bizim konumuzun dışında olduğu için tartışmalara çok fazla değinmeyeceğiz. Ancak ihtilaf, Şafîîlerin tahsîsi yaygın kullanmasına karşılık Hanefî mezhebinde neshin daha geniş yer bulmasından kaynaklanmaktadır. Şafîîlerin de içinde bulunduğu cumhur, âmm ve hâs rivayetlerin teâruzunda âmm ister önce isterse sonra olsun hâssın ammı tahsîs ettiğini söylemektedirler. Ancak Hanefî mezhebine göre, hâs rivayet önce âmm sonra gelmişse veya bunun aksi bir durumda nesh cereyan etmektedir.²⁹⁹ Dolayısıyla âmm rivayetin müteahhir olduğu durumlarda hatta bazen rivayetlerin tarihi bilinmediği zamanlarda da ihtiyâten ammı esas alan Hanefî mezhebindeki uygulamalar birçok zaman Şafîî mezhebinden farklı yönde sonuçlanmıştır.³⁰⁰ Şerhte İmam Şafîî'nin usûlünü esas alan müellif, Hanefî fakihlerin âmm ve hâs rivayetler arasında öngördüğü nesh uygulamalarını sık sık tenkid etmiştir.

Hanefî mezhebinde âmm rivayete bağlı olarak mensûh sayılan haberlerden biri şehirlinin köylü adına satış yapmasını yasaklayan rivayetlerdir. Konuyla ilgili

Muâz'ın bir başka cemaate namaz kıldırmasından Rasûlullah (s.a.)'ın haberinin olmadığını söylenilmesi ve buna bağlı takrîrinin bulunmadığının iddia edilmesi doğru değildir.” Gürânî, II, 349.

²⁹⁷ Tahâvî, İbn Cüreyc'in ziyadesinin Câbir İbn Abdillâh (r.a.)'ın yorumu olduğu kanaatindedir. Ayrıca bu rivayet için İbnü'l-Cevzî sahih olmadığını ve merdûd olduğunu söylemiştir. Ancak bu tad'îf hem Şafîî hem de Hanefî şârihler tarafından reddedilmiştir. Hanefî ve Şafîî şârihler arasındaki itiraz ve cevaplar için bkz. İbn Hacer, *Feth*, II, 229-231; Aynî, *Umde*, IV, 422.

²⁹⁸ Gürânî, *el-Kevser*, II, 343-344. İbn Hacer de nesh tespitini uzak bir ihtimal olarak değerlendirmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Feth*, II, 229, 230.

²⁹⁹ Koca, *Tahsis*, s. 340, 341. Ayrıca Pezdevî'nin belirttiğine göre, Ebû Hanîfe de “hâs ammâ hükmedemez, bilakis hâssın amm'la neshi câizdir” demektedir. Ünal, a.g.e., s. 158; krş. Pezdevî, *Usûl*, I, 291.

³⁰⁰ Ayrıca hâs ve ammın geliş tarihleri bilinmediği durumlarda da cumhura göre hâs ammı tahsîs etmektedir. Hanefîlere göre neshe dair bir delil bulunursa nesh uygulanır. Asl olan umûmdur ve bir delil bulunmazsa tahsîse gidilemez. Koca, *Tahsis*, s. 342, 343. Tahsîs ve nesh arasındaki farklar için bkz. Yargı, a.g.e., s. 253-257.

çeşitli haberler nakledilmektedir.³⁰¹ Bunlardan biri, Abdullah İbn Ömer (r.a.)'in نهى "رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يبيع حاضر لباد" "Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem, şehirlinin köylü adına satış yapmasını nehyetti" rivayetidir.³⁰² Hadisdeki *şehirlinin köylü adına satışını* İbn Abbas, *simsarlık* yani aracılık yapmak olarak açıklamıştır.³⁰³ Gürânî, hadisteki nehyin illetini Müslim'in rivayet ettiği "Şehirli köylü adına satış yapmasın. İnsanları serbest bırakın. Allah, bazısını diğerlerinin aracılığıyla rızkladırır"³⁰⁴ hadisiyle açıklamıştır. Bu hadise göre, şehirlinin araya girerek köylülerin mallarını satışında Müslümanların faydalanmalarını engellenmesi nehyedilmiştir. Gürânî, köylü adına satış yapan şehirlinin satışının caiz olduğunu ancak bu satış hasebiyle günahkâr olduğunu belirtmiştir.³⁰⁵

Ebû Hanîfe, köylü adına satış yapan şehirlinin günahkâr olmayacağını söylemiştir. Çünkü böyle yapan kişi "Din nasihattir" hadisinin mucibince amel etmiştir. Ayrıca nehiy, umûmî manadaki "Din nasihattir" hadisiyle nesh edilmiştir.³⁰⁶

Gürânî, Ebû Hanîfe'nin nesh görüşünü "delilsiz bir iddia" olarak nitelendirmekte ve Nevevî'den naklettiği şu ifadelerle reddetmektedir: "Din nasihattir" hadisi, nehiy hadisiyle tahsise uğramıştır. Buna göre, şehirlinin köylüye yardımcı olmak için onun malını satması "Din nasihattir" hadisindeki umûmî manadan çıkartılmıştır. Bir diğer te'vil de bütün Müslümanların menfaati, bir kişinin faydasını gözetmekten daha önceliklidir."³⁰⁷ Gürânî Müslümanların menfaatinin daha önemli olduğunu bir başka yerde şöyle izah etmiştir: "Köylü için zarar yoktur. Çünkü o zaten malını günün rayiç fiyatından satmak istemektedir. Fakat (köylünün malını şehirliye vererek) satışı ertelemesi, bütün Müslümanların zararınadır."³⁰⁸

³⁰¹ Buhârî, Buyû', 58, 68, 70, 71; Müslim, Buyû', 6.

³⁰² Buhârî, Buyû', 69; Müslim, Buyû', 6.

³⁰³ Buhârî, Buyû', 68; Müslim, Buyû', 6.

³⁰⁴ Müslim, Buyû', 6.

³⁰⁵ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 434. Gürânî aynı hadisin bir başka yerdeki izahında İmam Şâfiî'den nakille nehyin bütün insanların kullandığı ihtiyaç maddelerinde olduğunu belirtmiştir. Gürânî, *el-Kevser*, IV, 423.

³⁰⁶ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 434. Hadis için bkz. Müslim, *Îmân*, 23; Tirmizî, *Birr ve Sıla*, 17.

³⁰⁷ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 434. Ayrıca bkz. Nevevî, *Minhâc*, X, 405; İbn Hacer, *Feth*, IV, 434.

³⁰⁸ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 436.

II. BAZI İHTİLAFLI KONULARDAKİ KANAATLERİ

Yukarıda da belirtildiği gibi, sünnete bakış açısı ve ihtilafli hadislerde uygulanan çözüm yollarındaki metod farklılığı, mezheplerin fıkıh ve kelam ilimlerindeki görüş ayrılıklarının temelini oluşturmaktadır. Bu manada şerhlerde görülen bir takım tartışmalar da şârihlerin müntesibi buldukları mezheplerin usûle müteallık konulardaki farklı eğilimlerini yansıtmaktadır. *el-Kevseru'l-Cârî*'de Gürânî'nin diğer şârihlere yönelttiği bir kısım tenkidler ve hadislerin izahında tezâhür eden görüş ayrılıkları da müellifin usûle dair metod ve yöntemindeki farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Gürânî'nin usûlde İmam Şâfiî'nin prensiblerini esas aldığı, yukarıdaki konularda açık bir şekilde ortaya çıkmıştır. Burada özellikle bir takım güncel konulardaki açıklamalar üzerinde durularak müellifin uygulamadaki kanaatleri tesbit edilmeye çalışılacaktır.

A. İbadetlerle İlgili Bazı Görüşleri

1. Bismelenin Cehrî Okunması

Malikî mezhebi hariç diğer üç mezhebe göre namazda Fâtiha'ya başlamadan önce besmele okunmaktadır. Şâfiî mezhebine göre, imamın Fatiha'yı sesli okuduğu namazlarda besmeleyi de sesli okuması sünnettir. Hanefî ve Hanbelî mezheplerine göre, imamın besmeleyi sessiz okuması gerekmektedir.³⁰⁹

Gürânî bismelenin sessiz okunmasına kâil olan Ebû Hanîfe, imâmeyn ve Ahmed İbn Hanbel'in "Nebî Sallallâhu aleyhi ve sellem, Ebû Bekir ve Ömer (r.a.) namaza " الحمد لله رب العالمين " ile başlıyorlardı" haberini delil aldıklarını fakat haberde anlatılanların imamların istidlâli için yeterli olmadığını düşünmektedir.³¹⁰ Zira Enes (r.a.)'in haberindeki "*Fatiha ile başlıyorlardı*" ifadesi sûrenin tayiniyle ilgili olup, namazda ilk okunan surenin tasrihine yönelik bir açıklamadır. Ayrıca Gürânî, yukarıdaki hadise dayanarak bismelenin cehrî okunmayacağını belirten Ebû Hanîfe ve Ahmed İbn Hanbel'in istidlâline karşı İmam Şâfiî'den nakille şöyle cevap vermiştir: "Buradaki " الحمد " *sûresini okuyordu*" ifadesi "*başka bir sure okumuyordu*" anlamında olup, yaygın bir üsluptur. Genelde bir sureyi belirtmek için surenin

³⁰⁹ Bkz. Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletühû*, I-VIII, Dımeşk, 2. bs., 1985, I, 646-647, 650, 654.

³¹⁰ Hadis için bkz. Buhârî, *Ezân*, 89.

başındaki kelime zikredilir. Mesela "الم" *okudu*” derler. Her ne kadar sûrelerin başındaki *besmele* âyet olsa da, bütün surelerde *besmele* bulunduğu için onunla (besmele ile) maksad hâsıl olmaz. Dolayısıyla Enes (r.a.), Rasûlullah (s.a.) ve ilk iki halifenin uygulamasını anlatırken, onların başka bir sûre okumadan Fatiha ile başladıklarını ifade etmek istemiştir. Basmelenin cehrî okunması ile ilgili haberlerin Ali İbn Ebî Tâlib, İbn Abbas, Ümmü Seleme ve Ebû Hureyre (r.a.)’nin de içinde bulunduğu yirmiye yakın sahâbî’den rivayet edilmiş olması da, bunu doğrulamaktadır.³¹¹

Gürânî bismelenin sesli okunması konusunda Enes (r.a.)’in rivayetini diğer sahâbîlerin rivayetleri ile açıklamıştır. Öte yandan Hanefî ve Hanbelî mezheplerinin delil aldığı haberler de Hz. Ömer, Ali İbn Ebî Tâlib Abdullah İbn Mes’ûd, Ammâr İbn Yâsir ve İbn Zübeyr (r.a.) gibi sahâbîlerin önde gelenlerinden rivayet edilmektedir.³¹² Enes (r.a.)’in haberinin, ikinci grup sahâbîlerin rivayetleri ile açıklanması da mümkündür. Bu da Gürânî’nin ihtilafı konuların izahında ve kullandığı argümanlar açısından özellikle Şafî mezhebinin görüşlerini esas aldığını göstermektedir.³¹³

2. Raf’u’l-Yedeyn

Raf’u’l-yedeyn elleri kaldırmak demektir. İstilahta, namazda tekbir alırken ellerin omuz hizasına veya kulak hizasına kadar kaldırılması manasında olup, meselenin iki yönü vardır. Birincisi, iftitah tekbirinde ellerin kaldırılmasıdır ki, bu hususta bütün mezhepler aynı görüştedir.³¹⁴ İkincisi, rükûya giderken ve rükûdan kalkarken ellerin kaldırılması manasında meşhur olan *raf’u’l-yedeyn* meselesidir. Bu konuda mezhepler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Hanefî ve Mâlikî mezheplerinden farklı olarak Şafî mezhebinde rükûya giderken ve kalkarken ellerin kaldırılması sünnettir.³¹⁵

³¹¹ Gürânî, *el-Kevser*, II, 375; İbn Hacer, *Feth*, II, 266. Ayrıca Mâlik İbn Enes, Besmele, Fatiha ve diğer surelerde ne gizli ne de cehrî besmeleyle hükmetmemiştir. Gürânî, a.g.y.

³¹² Müslim, *Salât*, 13; İbnü’l-Münzîr, *İsrâf*, II, 22.

³¹³ Konuyla ilgili İmam Şafî’nin açıklamaları için bkz. Şafî, *el-Ümm*, I-VI, tlk. Mahmud Matracî, I. bs., Beyrut, 1993. I, 210-213.

³¹⁴ Gürânî, *el-Kevser*, II, 368; Zuhaylî, a.g.e., I, 683.

³¹⁵ Zuhaylî, a.g.e., I, 685-686. Bkz. Şafî, *el-Ümm*, I, 206; Buhârî, *Ezân*, 74. Konuyla ilgili Buhârî’nin cüz’ şeklinde müstakil bir eseri bulunmaktadır. Eser, Ebû Muhammed Bedüddin Şah er-Râşidî es-

Konuyla ilgili farklı haberler nakledilmektedir. Ellerin kaldırılmasını yasaklayan bir haberde; “Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem’in sahâbîlerin ellerini kaldırmalarını uygun görmediği” rivayet edilmektedir.³¹⁶ Gürânî, buradaki el kaldırmanın selâm anındaki el kaldırma ile ilgili olduğunu söyleyerek te’vîl etmiştir. Zira bir rivayette anlatıldığına göre, sahâbîler selâm anında elleriyle birbirlerine işaret etmekteydiler. Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem onların bu hallerini görünce: “Siz neden hırçın atların kuyrukları gibi ellerinizle işaret ediyorsunuz? Her birinize elini uyluğunun üzerine koyması kâfidir, sonra sağ ve sol tarafında bulunan kardeşlerine selâm verir” buyurmuştur.³¹⁷

Namazda ellerin kaldırılmasının yasaklandığı haberlerden birinde “*Yedi yer haricinde ellerin kaldırılmayacağı*” belirtilmiştir.³¹⁸ Gürânî haberin isnadını sahih görmemektedir. Ona göre bu rivayet sahih olsa bile, Buhârî rivayetleri sıhhat açısından daha kuvvetlidir. Zira Buhârî’nin *birinci tekbirde iftitâhla beraber elleri kaldırmanın babı* ve (namaz kılanın) *tekbir aldığı, rükûya vardığı ve rükûdan kalktığı zaman elleri kaldırmasının babı* isimli konularda zikrettiği hadislerin tamamı, elleri kaldırmayı men edenlerin aleyhinde huccettir.³¹⁹

Raf’ul yedeyn meselesinde ellerin kaldırılmasını yasaklayan rivayetleri te’vîl eden Gürânî, Hanefî mezhebinin delillerini yeterli görmemektedir. Konu ile ilgili kanaatlerinde Buhârî rivayetlerini ve İmam Şafî’nin görüşlerini tercih etmektedir.³²⁰

3. Namazların Cem’i

el-Câmiu’s-Sahîh’de *seferde akşam ile yatsı namazlarının arasını cem’ etmek ve (yolcu) güneşin meyl etmesinden önce yolculuğa çıktığı zaman öğle namazını ikindiye tehir eder* konularında Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem’in öğle ile ikindi, akşam ile yatsı namazlarını cem’ ettiğine dâir hadisler zikredilmiştir.³²¹ Gürânî, İmam Şafî ve Ahmed İbn Hanbel’in babdaki hadislerle istidlâl ederek

Sindî tarafından *Cilâu’l-Ayeyn bi Tahrici Rivâyeti’l-Buhârî fî Cüz’i Raf’ul-Yedeyn* adıyla neşredilmiştir. Kahire, 1989.

³¹⁶ Bkz. Müslim, Salât, 27.

³¹⁷ Gürânî, *el-Kevser*, II, 368. Bkz. Müslim, Salât, 27.

³¹⁸ Gürânî, *el-Kevser*, II, 368.

³¹⁹ Gürânî, *el-Kevser*, II, 368. Hadisler için bkz. Buhârî, Ezân, 83, 84.

³²⁰ Bkz. Şafî, *el-Ümm*, I, 206.

³²¹ Bkz. Buhârî, Taksîrû’s-salât, 13, 15.

mutlak cem' ile hükmettiklerini ancak İmam Mâlik'in seferin önemli olması kaydı ile cevâz verdiğini belirtmiştir.³²²

Öte yandan Ebû Hanîfe, namaz vakitlerinin kendisinde şüphe bulunmayacak bir şekilde takarrur ettiğini ve bunun âhâd yolla rivayet edilen cem' hadisleri ile terk edilemeyeceğine söyleyerek, Arafât ve Müzdelife dışında namazların cem'ini kabul etmemiştir. Ebû Hanîfe'nin âhad haberler ile amel etmemesini Gürânî şöyle tenkid etmiştir: “Müzdelife ve Arafat'ta namazların cem'ini bildiren hadisler de âhad haberler ile sabit olmuştur. Eğer Müzdelife ve Arafat'taki cem'in âhad ile sâbit olduğu kabul ediliyorsa, seferde cem'in cevazını ifade eden rivayetlerin de buna kıyasen yeterli görülmesi gerekmektedir.”³²³

Ayrıca Gürânî farklı konu başlıklarında benzer rivayetlerle ilgili açıklamalarında hadislerin seferde cem'in cevâzına delâlet ettiğini hatta tereddütleri izâle edecek mahiyette açık olduklarını dile getirmiştir.³²⁴ Dolayısıyla müellifin namazların cem'i meselesindeki kanaati ve delilleri değerlendirmesinin İmam Şafî'nin görüşleri ile aynı olduğu söylenebilir.

Öte yandan bir özür bulunmaksızın namazların cem' edilmesi meselesinde mezhepler arasında bir takım ihtilaflar bulunduğu gibi mezkûr rivayetlerin değerlendirilmesinde Buhârî şârihleri farklı kanaatleri dile getirmişlerdir. Gürânî herhangi bir özür olmadan namazların cem'i meselesinde neshi savunmaktadır. İbn Hacer ve Aynî ise, nâsih rivâyetin tespiti noktasındaki problemlerden dolayı konuyla ilgili rivâyetleri te'vîl etme yoluna gitmişlerdir. Özürsüz namazların cem'i konusundaki İbn Abbas (r.a.) rivayetleri Buhârî, Müslim ve daha birçok musannefâtta sahih isnadlarla rivayet edilmiştir. Burada öncelikle İbn Abbas rivayetinin çeşitli varyantlarını zikredip daha sonra şârihlerin konuya yaklaşımını incelemeye çalışacağız.

³²² Gürânî, *el-Kevser*, III, 179.

³²³ Gürânî, *el-Kevser*, III, 179. Ayrıca Hanefî mezhebi âlimleri bazı hadislerdeki cem' kelimesinin “namazı vaktin sonuna tehir etmek” anlamında değerlendirmişlerdir. Gürânî, Enes (r.a.)'in bir rivayetindeki “Öğleyi ikindi vaktine tehir etti” açıklamasını delil göstererek Hanefî mezhebindeki bu te'vîli de reddetmiştir. Gürânî, a.g.y. Hadis için bkz. Buhârî, *Taksîru's-salât*, 15.

³²⁴ Gürânî, *el-Kevser*, I, 344, II, 178, VI, 21.

İbn Abbas'ın rivayeti Buhârî'de üç farklı yoldan rivayet edilmiştir. Birincisi, " أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى بالمدينة سبعا وثمانيا الظهر والعصر والمغرب والعشاء " Nebî Sallallâhu aleyhi ve sellem Medine'de ikindiyle öğle, yatsıyla akşam namazlarını (cem' sûreti ile) yedi ve sekiz rek'at olarak kıldırdı³²⁵ hadisidir. Hadisin sonunda Buhârî, Eyyûb'un: "Öyle zannediyorum ki, bu yağmurlu bir gecededir" deyince Ebu's-Şa'sâ'nın: "muhtemelen" diye cevap verdiği dair bir açıklama nakletmiştir.³²⁶ İkincisi, aynı hadisin "جميعا" "beraber" ziyadesiyle rivayetidir.³²⁷ Üçüncüsü, hadisin ravilerinden Amr İbn Dînar, Ebu's-Şa'sâ'ya: "Öyle zannediyorum ki, Rasûlullah Sallalâhu aleyhi ve sellem öğle namazını (son vaktine) tehir edip, ikindide acele etti (ilk vaktinde kıldı); aynı şekilde akşamı (son vaktine) tehir edip, yatsıyı acele kıldı (ilk vaktinde kıldı)" deyince, Ebu's-Şa'sâ: "ben de öyle zannediyorum" demiştir.³²⁸ Hadisin ikinci ve üçüncü ravisi olan Amr İbn Dînar ve Ebu's-Şa'sâ'nın görüşü burada namazların birleştirilmesinin sûreten cem' olması yönündedir. Ayrıca Müslim'deki bazı haberlerde namazların korku, sefer ve yağmur gibi bir özür bulunmaksızın birleştirildiği rivayet edilmektedir.³²⁹

İbn Abbas'ın rivayetleri üç farklı şekilde yorumlanmıştır. Birinci görüşe göre, burada namazların birleştirilmesi hakiki manada değil sûreten cem' anlamındadır. İbn Hacer'in kanaati bu yöndedir. Ona göre, cem' edilen her namazdan biri tehir edilirken diğeri de vaktin girmesiyle beraber kılınmıştır. Böyle bir tevîl diğer yorumlara nisbetle daha uygundur. Sûreten cem' yorumunu evleviyet kaydıyla zikreden İbn Hacer, İbn Abbas'dan nakledilen bazı rivayetleri te'vîl etmenin zor olduğunu belirtmeyi de ihmal etmemiştir.³³⁰

Şârihlerden Aynî de İbn Hacer gibi cem'i her namazın kendi vaktinde kılınması şeklinde açıklamıştır. O da İbn Abbas rivayetlerindeki cem'in hakîkî anlamında olmadığını ve sûreten bir birleştirme olduğunu söylemektedir. Zaten Aynî'ye göre seferde ve hazarda namazların cem'i câiz değildir. Bunun delili de İbn Mes'ûd (r.a.)'un: "ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلاة إلا لوقتتها، إلا بجمع، فإنه جمع بين

³²⁵ Buhârî, Mevâkîtü's-Salât, 12; Müslim, Salâtü'l-müsâfirîn, 6.

³²⁶ Buhârî, a.g.y.

³²⁷ Buhârî, Mevâkîtü's-Salât, 18, Teheccüd, 30; Müslim, Salâtü'l-müsâfirîn, 6.

³²⁸ Buhârî, Teheccüd, 30; Müslim, Salâtü'l-müsâfirîn, 6.

³²⁹ Müslim, Salâtü'l-müsâfirîn, 6. Rivayetler için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, II, 218.

³³⁰ İbn Hacer, *Feth*, II, 30, 31.

"Ben Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'in namazı(nı), namaz vaktinin haricinde kıldığını görmedim. Yalnız cem' (yeri Müzdelife) müstesnâ. Çünkü orada akşamla yatsıyı cem' etti. Ertesi günün sabah namazını da (her zaman kıldığı) vaktinden önce kıldı" hadisidir.³³¹ Aynî, sefer veya yağmur gibi bir illetten dolayı cem'in cevazına delalet eden bütün rivayetleri, İbn Mes'ûd rivayetine dayanarak bir vaktin te'hîri diğerinin takdîmi olarak açıklamıştır. Ona göre, namazların birleştirilmesini anlatan haberlerdeki cem' ifadesi hakiki manada ele alınamaz. Bu konuda nesh de söz konusu değildir.³³²

İkinci görüşe göre, İbn Abbas rivayetlerindeki cem' hakiki manadadır. Kirmânî bu görüştedir. O'na göre, yağmur gibi şiddetli bir özre mebni nadiren cem' yapılabilir. Fakat bunun âdet haline getirilmesi doğru değildir. İbn Abbas rivayetlerinde her ne kadar özür açıklanmamışsa da, bu uygulamalarda muhakkak bir özür vardır.³³³

Üçüncü görüşe göre, İbn Abbas rivayetlerindeki cem' uygulamasında özür söz konusu değildir. Fakat bu haberlerdeki uygulama nesh edilmiştir. Gürânî, bu kanaatte olup İbn Hacer ve Aynî'nin mezkûr rivayetlerdeki cem'i sureten (şekilsel) yorumlamalarını kabul etmemiştir. Ona göre, İbn Abbas'ın ifadeleri hakiki cem' manasına işaret etmektedir. Ayrıca bazı rivayetlerdeki "beraber kıldı"³³⁴ ifadeleri sûreten cem' te'vîllerinin geçersiz olduğunu göstermektedir.³³⁵ İkinci olarak, İbn Abbas hadislerindeki cem'in yağmurlu bir günde olduğunu söyleyenler vardır. Ancak bu yorumlar diğer rivayetlerle çelişmektedir. Zira Müslim'deki bir rivayette belirtildiğine göre namazların cem'inin "yağmur ve korku olmadan" veya "korku ve sefer olmadan" gerçekleştiği tasrih edilmiştir.³³⁶

Gürânî mezkûr rivayetlerdeki namazların cem'inin "*şekilsel bir cem*" veya "*yağmur gibi bir özre mebnî birleştirme*" olarak te'vîl edilmesini kabul etmemekte ve İbn Abbas rivayetini şöyle izah etmektedir: "Doğrusu cem' uygulamasına en uygun cevap neshtir. Zira belirlenen şartlar haricinde namazların cem' edilmemesi

³³¹ Ebû Dâvud, Menâsik, 64.

³³² Aynî, *Umde*, IV, 176, 178.

³³³ Kirmânî, IV, 174.

³³⁴ Buhârî, *Mevâkîtü's-Salât*, 18; Teheccüd 30; Müslim, *Salâtü'l-müsâfirîn*, 6.

³³⁵ Gürânî, II, 218.

³³⁶ Gürânî, *el-Kevser*, II, 218. Hadisler için bkz. Müslim, *Salâtü'l-müsâfirîn*, 6.

hususunda ümmet icma' etmiştir. "Rasûlullah (s.a.)'ın vefâtından sonra nesh yoktur" kadıyyesi, icmânın nesh etme özelliğinin bulunmadığını net bir şekilde ortaya koymaktadır. Böyle bir durumda İbn Abbas rivayetlerinin muhakkak bir nesh edicisi olmak zorundadır. O da "*icma'nın senedi*"dir. Bu hadisle amel edilmemesi hususundaki icmâ da Tirmizî'nin *Câmi*'i için kullandığı şu ifadelerden anlaşılmaktadır. "*Kitabımda naklettiğim hadisler arasında ikisi müstesnâ, amel edilmeyen hadis yoktur. Bunlar, İbn Abbas'ın cem' hadisi ile içki içenin öldürülmesi rivayetidir.*"³³⁷

Sonuç olarak İbn Abbas rivayetlerinin doğruluğunun kabul edilmesi durumunda sefer, yağmur ve korku gibi bir özür bulunmadan namazların cem'ine cevaz vermekten başka bir yol kalmamaktadır. Zira hadislerin sıhhati konusunda hiçbir şüphe yoktur. Diğer taraftan Tirmizî'nin açıklamasına binaen ümmetin bu hadislerle ameli de söz konusu değildir. Şârihlerden Aynî, namazların birleştirilmesine hangi koşulda olursa olsun cevaz vermemektedir. İbn Hacer ise, nesh tabirini kullanmaktan kaçınmıştır. Kirmânî ise, âdet haline getirmeden, seferden başka özür durumunda da namazların birleştirilmesini mümkün görmektedir. Gürânî, üç şârihten farklı olarak, özürsüz namazların cem'inin mensûh olduğunu söylemekte ve ümmetin bu hadislerle amel etmemesini delil göstermektedir.

Rasûlullah (s.a.)'ın vefatından sonra Kur'an veya sünnetin nesh edilmesi söz konusu değildir. İslam âlimleri icma' veya kıyasın Kur'an ve sünneti nesh edemeyeceğini kesin bir dille ifade etmişlerdir.³³⁸ Bu konuda ulemâ arasında fikir birliği olduğunu söyleyebiliriz. Gürânî *icma'nın senedi* olarak tabir ettiği ifade ile, icma'yı neshe delil göstermiştir. Burada *icmâ'nın senedi* tabiri, menkûl rivayetlerdeki hüküm ile hiçbir mezhebin amel etmemesi neticesinde mezkûr rivayetlerin neshe maruz kaldığı anlamında kullanılmıştır. Bir diğer ifadeyle, her ne kadar nâsîh durumundaki hadis bilinmiyor olsa da, icma' neshin varlığına işaret etmektedir.

³³⁷ Gürânî, *el-Kevser*, II, 218; krş. Tirmizî, *İlel*, V, 692 (*el-Câmiu's-Sahih*'in sonunda)

³³⁸ Koçkuzu, *Nâsîh - mensûh*, s. 134.

B. Muâmelâtla İlgili Bazı Görüşleri

1. Kadınların Erkeklere Bakması

Kadınların erkeklere bakması meselesinde Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinde şehvetten emin olmak kaydıyla cevaz verilmekte; öte yandan Şafî mezhebinde kadının erkeğe bakmasının hükmü, erkeğin kadına bakmasının hükmü ile aynı tutulmaktadır.³³⁹ Konuyla ilgili ihtilaflar, kadınların erkeklere bakması meselesindeki hadislerin farklı değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu konudaki haberlerden biri, Hz. Âişe (r.a.)'nin: “Bir gün Rasûlullah (s.a.)'ı odamın kapısında gördüm. Habeşli köleler Mescid'de (mızraklarıyla) oynuyorlardı. Rasûlullah (s.a.) da, onların oyunlarını göreyim diye ridâsı ile beni örtüyordu”³⁴⁰ rivayetidir.

Kirmânî, İbn Hacer ve Aynî'ye göre bu hadis kadınların erkeklere bakmasının cevâzına delâlet etmektedir.³⁴¹ İbn Hacer buradaki izni şöyle açıklamıştır: “Rasûlullah (s.a.) ridâsı ile beni örtüyordu...” cümlesi, bu olayın hicap âyetinden sonra gerçekleştiğini göstermektedir. Zira hicâb âyetinden sonra böyle bir olayın vukûa gelmesi, kadınların erkeklere bakmasının caiz olduğuna delalet etmektedir.”³⁴² Öte yandan İbn Battal'a göre, Hz. Aişe'ye; sünneti zabt etmesi ve gördüğü muhkem hareketleri Müslümanların çocuklarına öğretmesi için izin verilmiştir.³⁴³ İbn Battal'ın açıklamasını Kirmânî ve Aynî de zikretmişlerdir.³⁴⁴

Gürânî, Buhârî şârihlerinin Hz. Âişe hadisini kadınların erkeklere bakmasının cevâzına delil göstermelerini kabul etmemektedir. Ona göre Hz. Âişe'nin hadisi, Rasûlullah (s.a.)'ın âmâ olan İbn Ümmi Mektûm'un yanında Ümmü Seleme ve Meymûne'ye örtünmelerini emrettiği rivayete teâruz etmektedir. Konuyla ilgili rivayette Ümmü Seleme şöyle anlatmaktadır: “Bir vakit biz, Rasûlullah (s.a.)'ın yanında idik. İbn Ümmi Mektûm geldi ve Rasûlullah (s.a.)'ın yanına girdi. Bu olay hicâb ile emrolunmamızdan sonra idi ve Rasûlullah (s.a.): "احتجبا منه" “ondan

³³⁹ Zuhaylî, a.g.e., III, 563-564.

³⁴⁰ Buhârî, Salât, 69.

³⁴¹ Kirmânî, IV, 104; İbn Hacer, *Feth*, I, 654; Aynî, *Umde*, IV, 38.

³⁴² İbn Hacer, a.g.y.

³⁴³ İbn Battal, I, 131.

³⁴⁴ Kirmânî, a.g.y. ; Aynî, a.g.y.

örtününüz” buyurdu. Bunun üzerine ben: Yâ Rasûlullah! O âmâ değil mi? bizi görmez ve tanımaz” dedim. Rasûlullah Sallalâhu aleyhi ve sellem: "أفعميان أنتما أستمأ" "Siz ikiniz de âmâ mısınız, onu görmüyor musunuz?" buyurdu.³⁴⁵ Hz. Âişe hadisinin aksine, bu haber kadınların yabancı erkeklere bakmasının caiz olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla bu haber ile Hz. Âişe (r.a.) hadisi karşılaştırıldığı zaman iki farklı uygulama ortaya çıkmaktadır.

Gürânî öncelikle İbn Battal tarafından dile getirilen sonradan Kirmânî ve Aynî'nin de zikrettiği "Hz. Âişe'ye hareketleri zabt edip başkalarına anlatması için izin verilmiştir" şeklindeki açıklamayı yeterli bulmamaktadır. Zira Hz. Âişe (r.a.) oyunun içeriği hakkında bilgi vermemiş, bilakis Rasûlullah (s.a.)'ın güzel ahlakını ve ehline karşı güzel muamelesini haber vermek maksadıyla bu olayı anlatmıştır.³⁴⁶ Öte yandan Hz. Âişe (r.a.)'ye verilen izin, onun yaşının küçük olmasıyla alakalıdır. Zira aynı hadisin diğer rivayetlerindeki: "فاقدروا قدر الجارية الحديثة السن تسمع الهمو" "oyunu işiten genç yaştaki bir câriyenin halini, (buna ne derece can atacağını) artık sizler takdir buyurun" ziyâdesi bunu desteklemektedir.³⁴⁷ Ayrıca hadiste Hz. Âişe'nin erkeklere baktığını gösteren bir delil yoktur. Bilakis, Hz. Âişe'nin "oyunlarını göreyim diye ridâsı ile beni örtüyordu" sözü, erkeklere bakmadığına dair açık bir ifadedir. Bu tahkîk ve takrîr ile bazılarının - Hz. Âişe hadisi kadınların erkeklere bakmasının cevâzına delalet etmektedir diyerek - ileri sürdüğü istidlâlin hatalı olduğu ortaya çıkmıştır.³⁴⁸

Gürânî, kadınların erkeklere bakmasının hükmü ile ilgili görüşünü açık bir şekilde belirtmemiştir. Ancak onun Kirmânî, İbn Hacer ve Aynî'nin Hz. Âişe hadisindeki izne dair açıklamalarına yönelttiği itirazlardan cevâz taraftarı olmadığı anlaşılmaktadır.

³⁴⁵ Tirmizî, Edeb, 29; Ebû Dâvud, Libâs, 34. İbn Hacer bu hadisin sıhhatinin ihtilafı olduğunu belirtmektedir. Bkz. İbn Hacer, *Feth*, I, 654.

³⁴⁶ Gürânî, *el-Kevser*, II, 136.

³⁴⁷ Buhârî, Nikâh, 82, 114; Müslim, Salâtü'l-îdeyn, 4.

³⁴⁸ Gürânî, II, 136. Aynı hadis *Sahîh*'in *Îdeyn* bölümünde tekrar zikredilmiştir. Gürânî burada da farklı yorumları zikrettikten sonra, buradaki iznin Hz. Âişe'nin yaşının küçük olmasına bağlı olmasını daha kuvvetli bulduğunu belirtmiştir. Gürânî, III, 67.

2. Kadınların Kabir Ziyareti

"كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها" "Ben, sizi kabirleri ziyaretten men etmiştim, artık onları ziyaret edin" hadisiyle yasak kaldırılmıştır. Hatta bazı haberlerde ölümü ve âhireti hatırlattığı için kabir ziyaretine izin verildiği rivayet edilmektedir.³⁴⁹ Hadiste umûmî manada bir izinden bahsedilmekle beraber bazı âlimler, iznin erkeklere has olduğunu ve kadınlara yasağın devam ettiğini söylemektedirler. Gürânî de "...kabirleri ziyaret edin" hadisindeki emrin erkeklere mahsus olduğunu düşünmektedir. Bunun delili de "لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم زائرات القبور..." "Rasûlullah Sallalâhu aleyhi ve sellem, kabirleri ziyaret eden kadınlara la'net etti..."³⁵⁰ hadisidir. Ona göre bu rivayet, iznin erkeklere mahsus olduğunu ve kadınlar için yasağın devam ettiğini göstermektedir.³⁵¹

Öte yandan Tirmizî mezkûr hadisi zikrettikten sonra şöyle bir açıklamaya yer vermiştir; "ehli ilimden bazıları, bu (la'netle ilgili) hadisin kabir ziyaretine izin verilmesinden önce vârid olduğunu ve ziyaretin serbest bırakılmasından sonra, kadın erkek herkese umûmî olarak izin verildiğini söylemektedirler."³⁵² Gürânî'ye göre, kabir ziyaretindeki izin Müslim, Ebû Dâvud ve Nesâî'nin rivayetlerinden anlaşıldığı üzere erkeklere mahsustur. Özellikle Tirmizî'nin "لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم زائرات القبور..." rivayeti de bunu desteklemektedir."³⁵³ Bir diğer ifade ile umûmî manadaki izin, Tirmizî'nin rivayet ettiği hadis ile tahsise uğramıştır.

Öte yandan çocuğunun kabri başında ağlayan bir kadına Rasûlullah (s.a.)'ın "Allah'tan kork ve sabret" diye tavsiyede bulunduğu rivayette ziyaretin yasak olduğuna dair bir uyarıda bulunmaması, kadınların kabir ziyaretinin serbestliğine delil gösterilmiştir.³⁵⁴ Gürânî, hadisin kadınların ziyaretinin câizliğine delâlet ettiğini

³⁴⁹ Müslim, Cenâiz, 36; Tirmizî, Cenâiz, 60; Ebû Dâvud, Cenâiz, 77; Nesâî, Cenâiz, 100.

³⁵⁰ Tirmizî, Ebvâbu's-Salât, 121; Ebû Dâvud, Cenâiz, 78. Gürânî yukarıdaki hadisi "لعن الله زائرات القبور" lafzıyla nakletmiştir. Gürânî'nin naklettiği lafızlarla hadis, İbn Hıbbân tarafından rivayet edilmiştir. Bkz. İbn Hıbbân, *Sahîh*, VII, 452 (3178).

³⁵¹ Gürânî, *el-Kevser*, III, 308.

³⁵² Tirmizî, Cenâiz, 62.

³⁵³ Gürânî, *el-Kevser*, III, 308-309. Tirmizî'nin muhakkiki ve son dönemin önemli muhaddislerinden Ahmed Muhammed Şâkir de kabir ziyaretini yasaklayan hadislerin diğer rivayetlerdeki umûmî izni tahsis ettiğini belirtmiştir. Tirmizî, II, 137 (dipnotta).

³⁵⁴ Hadis için bkz. Buhârî, Cenâiz, 7, 31.

ancak birçok rivayette de kadınların ziyaretinin yasaklandığını belirterek cevap vermiştir.³⁵⁵

Aynî, nehiy hadislerine dayanarak kadınların kabir ziyaretinin mekruh olduğunu hatta zamanındaki Mısırlı kadınların ziyaretlerinin haram olduğunu söyledikten sonra bunun sebebini şöyle açıklamıştır: “Kabir ziyaretine, âhireti hatırlatması ve dünyaya bağlılığı azaltmasından dolayı izin verilmişti. Fakat bugün kadınlar kabir ziyaretinde fitne ve fesada sebebiyet vermektedirler.”³⁵⁶

Aynî ve Gürânî nehiy hadislerini dikkate alarak kadınların kabir ziyaretini câiz görmezken; özellikle Kirmânî, çocuğunun kabri başında ağlayan kadına Rasûlullah (s.a.)’ın ziyâreti yasaklamamasını ve takrîrini kabir ziyaretinin kadınlar hakkında mübah olmasına delil göstermiştir.³⁵⁷

İbn Hacer konuyla ilgili her iki tarafın görüşlerini zikretmiş fakat kendi kanaatini açık bir şekilde belirtmemiştir. Onun İslam’ın çizdiği sınırlar dâhilinde kadınların kabir ziyaretini ekseriyetin görüşü olarak zikretmesi ve bununla ilgili delillere geniş yer vermesinden, kadınların kabir ziyaretine müsbet baktığı anlaşılmaktadır. İbn Hacer, Kirmânî’nin kadınların kabir ziyaretinin cevâzına delil gösterdiği rivayetten başka, kardeşi Abdurrahman’ın kabrini ziyaret sırasında kendisine yasak hatırlatılan Hz. Aîşe’nin: “*önce nehyedilmişti (fakat) sonra ziyaret emrolundu*” haberini nakletmiştir.³⁵⁸ Hz. Âîşe (r.a.)’nin bu açıklaması, iznin genel olduğunu göstermektedir. Kadınları kabir ziyaretinden nehyeden hadisler hakkında İbn Hacer, la’net hadisinin fitneye sebep verecek şekilde ziyarette bulunanlarla ilgili olduğu yönünde görüşler zikretmiştir.³⁵⁹

Kadınların kabir ziyâretine izin veren âlimler, usûl ve adabına riâyet ederek kabir ziyaretinde bulunulmasında bir sakınca olmadığını belirtmektedirler.³⁶⁰ Fakat şuna dikkat çekmek istiyoruz; özellikle bayram günlerinde kadınların kabir

³⁵⁵ Gürânî, *el-Kevser*, III, 290.

³⁵⁶ Aynî, *Umde*, VI, 435.

³⁵⁷ Kirmânî, VII, 72.

³⁵⁸ Hz. Âîşe’nin rivayeti için bkz. Hâkim, *Müstedrek*, I, 376; Elbânî hadisin sahîh olduğunu belirtmiştir. Elbânî, Muhammed Nasıruddîn, *İrvâu’l-Ğalîl fî Tahrîci Ehâdîsi Menâri’s-Sebîl*, I – VIII, 1. bs., Beyrut, 1979, III, 234.

³⁵⁹ İbn Hacer, *Feth*, III, 177, 178.

³⁶⁰ Bkz. Koçkuzu, *Nâsîh - mensûh*, s. 289.

ziyaretleri maksadını aşmaktadır. Yine Şifilerin yoğunlukla ziyârette bulunduğu kabirlerde, normal zamanlarda bile fitne ve fesadın had safhada olduğu görülmektedir. Bütün bu açıklamalardan, kadın ve erkeklerin ihtilâtına sebep verecek şekilde kabir ziyaretlerinin câiz olmadığı fakat fitne ve fesada mahal vermeyecek şekilde kadınların kabir ziyaretinde bulunmalarında da bir beis olmadığı söylenebilir.

3. Kadınların Mescide Çıkmaları

Ebû Hanîfe hariç, bütün mezheb imamları kadınların bayram namazına gitmesine izin vermişlerdir.³⁶¹ Hanefî mezhebi dışındaki mezhebler, Asr-ı saâdette kadınların bayram namazı için musallâya çıktıklarını anlatan haberleri delil almışlardır. Konuyla ilgili uzun bir hadiste, cilbâbı bulunmayan kadınların bayram namazına gelmemesinin sorulduğu ve Rasûlullah (s.a.)'ın: "التلبسها صاحبها من جلبابها" "Arkadaşı ona cilbablarından birini giydirdin de, hayır (meclislerinde) ve müminlerin duasında hazır bulunsun" buyurduğu rivayet edilmektedir. Hatta bu rivayetin sonunda Ümmü Atıyye özellikle hayızlı kadınların da bayram namazlarına geldiklerini belirtmiş, soru soran kadın hayızlılarda mı? diye şaşırınca Ümmü Atıyye: "Evet, hayızlı kadınlar Arafat'ta ve şöyle şöyle yerlerde bulunmuyorlar mı!" diyerek cevap vermiştir.³⁶² Gürânî "Arkadaşı ona cilbâblarından birini giydirdin" cümlesinin mübâlağalı bir ifade olduğunu ve bununla kadınların bayram namazlarında hazır bulunmalarına teşvîk buyrulduğunu belirtmiştir.

Gürânî, konuyla ilgili görüşlerini Tahâvî'nin te'vîlini tenkid ederek şöyle izah etmiştir: "Tahâvî, Müslümanların sayısının az olduğu zamanlarda çok görünmek ve düşmanların gözünü korkutmak amacıyla kadınların musallaya çıkmalarına izin verildiğini ve bunun da İslâmın ilk yıllarındaki bir uygulama olduğunu söylemektedir." Gürânî, Tahâvî'nin açıklamasını kabul etmemiş ve şöyle bir soru ile cevap verildiğini belirtmiştir: "Şayet Tahâvî'nin söylediği gibi bir sebepten dolayı kadınlar musallaya çıkmış olsalardı, aynı şekilde kadınların savaflara da katılmaları gerekirdi. Ve bu kendisine muâraza edilemeyecek nitelikte bir cevaptır."³⁶³ Tahâvî'nin görüşlerinin tenkid edildiği bu açıklamalar İbn Hacer'e aittir. İbn Hacer

³⁶¹ Gürânî, *el-Kevser*, III, 90.

³⁶² Buhârî, *İdeyn*, 20.

³⁶³ Gürânî, *el-Kevser*, III, 90.

bu cevabın devamında: “kadınlardan yardım almak ve onların çokluğu savaşta zayıflığa delalet eder, bu cevapta düşünülmesi gerekir” diyerek, Tahâvî'nin te'vîlinin yeterli olmadığını belirtmiştir. Ayrıca İbn Hacer konuyla ilgili rivayetlerin Mekke'nin fethinden sonra îrad edildiğini gösteren deliller zikrederek, kadınların bayram namazına çıkmalarının İslamın ilk yıllarındaki bir uygulama olmadığına dikkat çekmiştir.³⁶⁴

C. Kelâmî Konularla İlgili Bazı Görüşleri

1. Müteşâbih Hadisler

Müteşâbih, birden fazla manaya gelebilen, zâhir manasıyla anlaşılması beşer aklı yönünden güçlük arzeden, bu sebeble açıklanması ve yorumlanması gereken hadislerdir.³⁶⁵ Duyu ve akıl yönüyle bilinmeyen ruh, arş, kürsî ve kalem gibi varlık ve olayların yanı sıra ilâhî zât ve sıfatların mahiyetine ilişkin hususlar müteşâbihler içinde mütâlaa edilmektedir.³⁶⁶ Müteşâbih hadislerin zâhir manası ile kabul edilmesi veya te'vîl edilmesi meselesi tarih içinde uzun bir süre tartışılmıştır. Ehl-i hadis müteşâbihleri olduğu gibi kabul etme yönünde bir anlayış sergilerken, özellikle Fahreddin-i Râzî, ehl-i hadisi sert bir şekilde tenkid etmekte ve Allah'ın sıfatları konusunda tek başına haber-i vâhidin kabul edilemeyeceğini söylemektedir. Öte yandan Gazzâlî, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili haber-i vâhidlerdeki ilgili hususların âyetlerde de geçtiğini belirterek bunların zâhiriyle değil, ancak te'vîl edilerek kabul edilmesi yönünde bir anlayış sergilemiştir.³⁶⁷

Müteşâbih hadislerin değerlendirilmesinde Gürânî, Gazzâlî gibi alimlerin yolunu tutarak te'vîl geleneğini devam ettirmiştir. Hatta müteşâbihler konusunda müellif farklı eğilimleri "ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر يستغفروني فأغفر له" "Rabbimiz Tebârike ve Teâlâ her gece, gecenin son üçte biri kaldığı vakit, dünya semâsına iner ve şöyle der: “Kim bana dua ediyor, ona icâbet edeyim; kim benden bir şey istiyor, ona istediğini

³⁶⁴ İbn Hacer, *Feth*, II, 542.

³⁶⁵ Aydın, *Hadis İstilahları*, s. 235.

³⁶⁶ Yavuz, Yusuf Şevki, “Müteşâbih”, *DİA*, XXXII, 206.

³⁶⁷ Köktaş, a.g.e., s. 209.

vereyim; Kim benden mağfîret diliyor, onu mağfîret edeyim”³⁶⁸ hadisinin şerhinde şöyle özetlemiştir:

1. Bazıları bu hadisi zahiri manasına hamletmişlerdir. Bunlar dalâlete düşmüşlerdir.

2. Bazıları bu hadisin bir manası olduğunu ancak bu mananın bilinemeyeceğini belirtmişlerdir. Bunlar seleftir.

3. Bir kısım ulemâ da buradaki maksadın Allah’ın rahmetinin insanlara yakın olması yani Allah’ın af ve rahmetinin seher vaktinde yataklarından kalkıp samimi bir şekilde Allah’a ibadet edenler üzerine estiğini söylemişlerdir.

Gürânî hadisle ilgili üç farklı yaklaşımı zikrettikten sonra özellikle birinci fırkanın dalalette olduğunu belirtirken; ikinci ve üçüncü fırkalardan hangisinin görüşünü paylaştığını açık olarak zikretmemiştir. Ancak görüş belirtmediği durumlarda zaman zaman konuyu bir dua cümlesiyle bitiren müellif, üçüncü görüşün sonunda zikrettiği dua cümlesinin içerisinde kanaatini şu ifadelerle ortaya koymuştur: “Allah Teâlâ bizleri bunların zümresinden haşretsin ve seyyiâtımızı silsin (affetsin).”³⁶⁹

Şerhin çeşitli yerlerinde müteşâbih hadisleri tevîl eden Gürânî’nin açıklamalarından, müteahhirûn âlimlerin metodunu esas aldığı anlaşılmaktadır. Mesela "عجب الله من قوم يدخلون الجنة في السلاسل" "Allah, cennete kelepçelerle giren bir grup insandan razı olmuştur"³⁷⁰ hadisindeki *Allah Teâlâ’nın teaccubu* ifadesi müteşâbih içerikli bir terkidir. Gürânî, Allah Teâlâ’nın teaccübünün muhal olduğunu söyledikten sonra *teaccüb* kelimesini şöyle açıklamıştır: “Burada teaccübü lâzımî manasıyla anlamak gerekir. Bu takdire binâen teaccüb, Allah’ın razı olması anlamındadır.”³⁷¹ Yine "من لم يدع قول الزور والعمل به، فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه" "Kim yalan söylemeyi ve yalan ile amel etmeyi bırakmazsa, o kimsenin yemeyi ve içmeyi bırakmasına Allah’ın hiç bir ihtiyacı yoktur” hadisi şöyle açıklanmıştır: “Allah Teâlâ’nın ihtiyacının olmaması, kabul ve rızanın yokluğu anlamındadır. Zira

³⁶⁸ Buhârî, Teheccüd, 14.

³⁶⁹ Gürânî, *el-Kevser*, III, 206.

³⁷⁰ Buhârî, Cihâd, 144.

³⁷¹ Gürânî, *el-Kevser*, VI, 29.

bir şeye ihtiyacı olmayan kimse, muhtaç olana hilafıyla, onu kabul etmez ve razı olmaz.”³⁷² Bir başka hadisteki "لم ينظر الله إليه يوم القيامة" "...kıyamet gününde Allah, ona bakmaz" ifadesinin Allah'ın gadabından kinâyeye olduğu belirtilirken; bakmanın (nazarın) gözü çevirmek anlamında olduğu ve bunun Allah Teâlâ hakkında muhal olduğu tasrih edilmiştir.³⁷³ Bir başka yerde de bu terkin Allah'ın rahmet ve lütfunun yokluğundan kinâyeye olduğu söylenmiştir.³⁷⁴

Mütesâbih hadislerden en çok tartışma konusu olan rivayetlerden biri, "خلق الله" "Allah, Âdem'i kendi sûreti üzere yarattı. Boyunun uzunluğu altmış zirâ idi..." haberidir.³⁷⁵ Bu hadiste vârid olan "صورته" kelimesindeki zamirinin mercii konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Gürânî, zamirin en yakınındaki Âdem aleyhisselam'a râci' olduğunu söyledikten sonra bunu şöyle açıklamıştır: "Allah Teâlâ, Âdem (a.s.)'i altmış zirâ uzunluğundaki bir sıfat ve hal üzere yarattı. Normal insanlar gibi önce çocuk olarak doğup, sonra büyüyen ve yaşlanan bir tabiat üzerine yaratmadı."³⁷⁶ Gürânî'nin ifadesinden anlaşıldığı kadarıyla, Âdem aleyhisselam ilk yaratılan insan olup, kendisinden önce bir insan yoktur ve boyu altmış zirâ olduğu için kendisinden sonrakilere benzetilerek anlatılması da imkansızdır. Bu sebeple Âdem'in hilkât olarak "kendi sureti ve sıfatı üzerine yaratıldığı" hadisteki mezkûr ifade ile anlatılmıştır.

Mücessime fırkası, "Allah, Âdem'i kendi sureti üzere yarattı" rivayetindeki zamirin Allah'a râci' olduğunu ileri sürerek, Âdem'in Allah Teâlâ'ya benzediğini iddia etmiştir. Mücessimenin delillerinden biri de, çocuğunun yüzüne vuran adama Rasûlullah Sallalâhu aleyhi ve sellem'in: "لا تضرب على وجهه فإن الله خلق آدم على صورته" "Yüzüne vurma. Allah, Âdem'i kendi sureti üzere yarattı" hadisidir.³⁷⁷ Gürânî bu

³⁷² Gürânî, *el-Kevser*, IV, 259. Hadis için bkz. Buhârî, *Savm*, 8. Kirmânî hadisi kabûlün yokluğundan mecâz olarak açıklamıştır. Kirmânî, IX, 73; Aynî de Kirmânî'nin açıklamasını nakletmiştir. Aynî, *Umde*, XI, 28. İbn Hacer bu ifadeyi İbnü'l-Münîr'in kinâyeye, Beydâvî'nin de mecâz olarak açıkladığını zikretmiştir. İbn Hacer, *Feth*, IV, 140.

³⁷³ Gürânî, *el-Kevser*, VI, 436-437. Hadis için bkz. Buhârî, *Fedâilü's-Sahâbe*, 5.

³⁷⁴ Gürânî, *el-Kevser*, V, 63. Gürânî'nin kinâyeye olarak değerlendirdiği bu hadisleri Kirmânî, İbn Hacer ve Aynî de mecâzla te'vil etmişlerdir. Bkz. Kirmânî, XV, 16; İbn Hacer, *Feth*, X, 370; Aynî, *Umde*, XIII, 251.

³⁷⁵ Buhârî, *İsti'zân*, 1.

³⁷⁶ Gürânî, X, 5.

³⁷⁷ Müslim, *Bir ve sıla*, 32. Gürânî, yukarıdaki hadis için Müslim'i kaynak göstermiştir. Gürânî, X, 5. Müslim'in rivayetleri "إذا قاتل أحدكم أخاه..." diye başlamakta ve "فليتنق الوجه" veya "فلا يلطمن الوجه" yahud da "إن الله خلق آدم على" şeklinde devam etmektedir. Bir rivayette de hadisin son kısmında "فليجتنب الوجه"

hadiste yüze vurmanın yasaklanmasının sebebini şöyle açıklamıştır: “Vurulan yüz Âdem (a.s.)’e benzeyince, yüz insan âzâlarının en şerefli olmuştur. Buundan dolayı yüze karşı saygıyla davranılması gerekmektedir. İnsanlardan bazıları, zamirin - mezkur lafızlardan en yakınına dönmesi kuralına muhalefet ederek – Allah lafzına râcî olduğunu söylemektedirler. Ancak zamir Allah lafzına dönmüş olsa da, bunda mücessime için bir delil yoktur. Zira her iki hadiste vârid olan *sûret* kelimesi, *meselenin sûreti* denildiği gibi, örf-i âmmda *sıfat* manasında kullanılmaktadır. Dolayısıyla *sûret* kelimesindeki zamirin Allah’a râcî’ olması takdirinde, hadislerdeki *sûret* kelimesinin hakiki manasında değil, bilakis sıfat manasında ele almak gerekir.”³⁷⁸

Öte yandan Mücessime’nin görüşleri için delil aldığı "إن آدم خلق على صورة الرحمن" "Âdem, Rahmân’ın sıfatı üzerine yaratılmıştır"³⁷⁹ rivayetindeki *sûret* kelimesinin de sıfat manasında olduğunu söyleyen Gürânî bunu şöyle açıklamıştır: “*Sıfat* kelimesiyle murad, ilim ve sâir sıfatlardır. Allah Teâlâ’nın sıfatlarının mahlûkun sıfatlarına benzemediği bilinmektedir. Buradaki benzerlik de, mananın aslındadır.³⁸⁰ Bir diğer ifade ile sıfatlardaki benzerlik ednâ mülâbese kabîlindedir.

Allah’ın sıfatlarıyla ilgili haberleri te’vîl eden Gürânî, gayb âlemiyle ilgili haberlerde te’vîl yerine, zâhir mananın olduğu gibi kabul edilmesinin daha doğru olduğunu düşünmektedir. Ona göre, gayb âlemi ile ilgili haberlerdeki kelamı hakîkî manasından çevirmeye ve kemâli kudrete delalet eden vecîz bir manadan bozuk te’vîller yapmaya gerek yoktur. Çünkü Allah Teâlâ’nın kudretinin her türlü mümkinâta nisbeti aynı derecededir.” Bu manada rahmin konuşmasının anlatıldığı bir haberdeki değerlendirmeler dikkat çekmektedir. Konuyla ilgili rivayette rahmin konuşması şöyle anlatılmıştır: “Allah, mahlûkatı yaratıp onlara ait kazayı tamamladığı zaman, Rahm: “Burası (akrabalık) bağlarını kesmekten sana sığınanların makamıdır” demiş, (Rahmin bu sözüne karşılık) Allah Teâlâ: “نعم، أما” “Evet! Sen, seninle sıla yapana, sıla (ihsan)

"بورته" bulunmaktadır. Dolayısıyla hadisin yalnızca ikinci kısmının Müslim’de bulunduğunu söyleyebiliriz.

³⁷⁸ Gürânî, *el-Kevser*, X, 5.

³⁷⁹ Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, XII, 430; Heysemî, *Mecmau’z-Zevâid ve Menbau’l-Fevâid*, I-X, Beyrut, 1402/1982, VIII, 106.

³⁸⁰ Gürânî, *el-Kevser*, X, 5-6.

yapmamdan; seninle alâkayı kesenlere, benim de alâkayı (ihsanımı) kesmemden razı olmaz mısınız?” buyurmuş, Rahm: “Evet, razıyım yâ Rabbi” demiş, (Bunun üzerine) Allah Teâlâ da: "فهو لك" “Bu (hüküm), sana mahsustur” buyurmuştur.³⁸¹ Gürânî rahmin konuşmasını şöyle açıklamıştır: “Kâdı İyâd, rahmin mana olup konuşmasının mümkün olmadığını ve burada da şânının yüceliğinin murad edildiğini söylemiştir. Bir başkası meleklerden bir melek demiştir. Fakat bunlar zorlamadır. Çünkü te’vîli gerektiren bir sebep bulunmamaktadır. Ehli hakkın amellerin tartılması meselesinde arazların cisim suretini almasını mümkün gördükleri gibi, burada da rahmin konuşması mümkün bir iştir. Bundan dolayı rahmin konuşmasının zâhir manası ile değerlendirilmesi daha doğrudur. Ayrıca kelâmın zâhir üzere hamledilmesinde mananın kadrinin yüceliği vardır. Bunun delili de Allah Teâlâ’nın kudretidir.”³⁸² İbn Hacer ve Aynî konuyla ilgili farklı görüşleri zikretmişler, fakat tercihte bulunmamışlardır. Kirmânî yalnızca mecâzî anlam ile ilgili yorumlara yer vermiştir.³⁸³

2. Müşriklerin Çocukları Meselesi

Müşriklerin çocuklarının cennetlik veya cehennemlik olması meselesi ihtilaflı konulardandır. Buhârî’nin rivayet ettiği bir hadiste, müşriklerin çocuklarıyla ilgili bir soruya Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem: "الله إذ خلقهم أعلم بما كانوا عاملين" “Allah, müşrik çocuklarını yarattığı vakit, bunların (nasıl yaşayıp) ne yapacaklarını en iyi bilendir” buyurmuştur.³⁸⁴ Gürânî hadisin icmâl yolu üzere vârid olduğunu belirttiikten sonra bunu şöyle açıklamıştır: “Müşriklerin çocuklarının akıbeti Allah’ın ilmine havale edilmiştir. Bu çocukların yaşaması durumunda mü’min olup cennete gideceklerini ve yine cehennem ehlinin amelini işleyip cehenneme gideceklerini yalnızca Allah Teâlâ bilmektedir. Bu da işin hakikatinde doğru bir sözdür.”³⁸⁵

Gürânî, yukarıdaki izahından sonra müşriklerin çocukları meselesini geniş bir çerçevede ele almış ve bununla ilgili öncelikle Nevevî’den şu ifadeleri nakletmiştir: “Müşriklerin çocukları konusunda üç görüş vardır. Birinci görüşe göre bunlar

³⁸¹ Buhârî, Edeb, 13.

³⁸² Gürânî, *el-Kevser*, IX, 405. Ayrıca Tîbî ve Nevevî de rahmin mana olmasını tercih etmişlerdir. Bkz. Kirmânî, XXI, 126; XVIII, 69.

³⁸³ Bkz. Kirmânî, XXI, 126; XVIII, 69; İbn Hacer, *Feth*, VIII, 444, X, 431; Aynî, *Umde*, XVIII, 129.

³⁸⁴ Buhârî, Cenâiz, 92.

³⁸⁵ Gürânî, *el-Kevser*, III, 385.

cehennemliktir. Bu çoğunluğun görüşüdür. İkinci görüş sahipleri bu konuda tevakkuf etmişlerdir. Üçüncü görüşe göre, bunların hepsi cennetliktir. Bu, doğru olandır. Zira Mi'râc hadisinde de vârid olacağı gibi, Rasûlullah (s.a.) Mirac'da gördüğü şahısları beyan ederken: "وأما الولدان الذين حولته فكل مولود مات على الفطرة" "İbrahim (a.s.)'in etrafındaki çocuklara gelince, (Onlar) fitrat üzere ölen her bir çocuktur" deyince Müslümanların bazıları: "Müşriklerin çocukları da mı? diye sormuşlar, Rasûlullah (s.a.): "وأولاد المشركين" "Müşriklerin çocukları da" buyurmuştur.³⁸⁶ Diğer taraftan "هم من آبائهم" "Onlar (zürriyetler) babalarındandır"³⁸⁷ hadisi (ahiret değil) bu dünya ile ilgili köle edinmek ve cenaze namazı kılınmaması gibi hükümlerdedir."³⁸⁸

Gürânî, Nevevî'nin açıklamasının delillerle kuvvetlendirilmiş hak ve gerçek bir tesbit olduğunu belirttikten sonra müşriklerin çocuklarının cennetlik olmasını desteklemek için hadis ve âyetler eklemiştir: "birincisi, hadisi şerifte "كل مولود يولد على الفطرة" "Her doğan fitrat üzere doğar" buyrulmuştur.³⁸⁹ İkincisi, âyet-i kerimede: "ولا تزر وازرة وزر أخرى" "**Günahkar hiçbir nefis, diğerinin (günah) yükünü taşımaz**" buyrulmuştur.³⁹⁰ Üçüncüsü, Allah Teâlâ: "ألست بربكم" "**Ben sizin rabbiniz değil miyim?**" deyince, Âdem oğunlarının sırtlarından çıkarılan bütün zürriyetler: "قالوا" "**Evet (Rabbimizsin), demişler**" ve ahid vermişlerdir.³⁹¹ Mutlak manada çocuklar bu ikrar üzere devam etmektedir ve ahidlerini de bozmamışlardır."³⁹²

Gürânî müşriklerin çocuklarının cennetlik olması hususundaki delilleri açıkladıktan sonra bunların cehennemlik olması ile ilgili diğer rivayetlerin te'villerine yer vermiştir. Bu konudaki haberlerden birinde, Hz. Hatice (r.a.) câhiliyye döneminde ölen iki çocuğunun akıbetini sormuş ve Rasûlullah (s.a.): "هما في النار" "O ikisi ateştedir" buyurmuştur.³⁹³ Gürânî, Ahmed İbn Hanbel'in rivayetinin sıhhat açısından yukarıdaki delillere denk olmadığını belirtmiştir. Dolayısıyla, bu

³⁸⁶ Bkz. Buhârî, Ta'bir, 48.

³⁸⁷ Müslim, Cihâd, 9, Zühd; Tirmizî, Siyer, 19; Ebû Dâvud, Sünnet, 17.

³⁸⁸ Gürânî, *el-Kevser*, III, 386. Gürânî, Nevevî'nin açıklamalarını *Kader* bölümünde tekrar zikretmiştir. Bkz. Gürânî, X, 231.

³⁸⁹ Bkz. Buhârî, Cenâiz, 92.

³⁹⁰ Bkz. En'âm, 6/164

³⁹¹ Bkz. A'râf, 7/172.

³⁹² Gürânî, *el-Kevser*, III, 386.

³⁹³ Ahmed İbn Hanbel, I, 134. Heysemî, bu haberi Abdullah İbn Ahmed'in rivayet ettiğini ve isnaddaki Muhammed İbn Osman isimli raviyi tanımadığını ancak isnaddaki diğer râvîlerin sahihin ricali olduğunu belirtmiştir. Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, V, 217.

rivayetin yukarıdaki hadislere teâruz etmesi söz konusu değildir. İkinci olarak, Hz. Hatice'nin haberinin sahih olduğu kabul edilse bile, bunu şu şekilde tevîl edebiliriz: "Hz. Hatice (r.a.)'nin haberindeki bilgiler ictihâda ve zanna hamledilip bunun aksinin daha sonra Rasûlullah (s.a.)'a zahir olduğu söylenebilir.³⁹⁴ Zira Mîrâc hadisinde Rasûlullah Sallalâhu aleyhi ve sellem müşriklerin çocuklarını cennette gördüğünü açık bir şekilde belirtmiştir.³⁹⁵

Yine bir başka hadiste, gece baskınında müşriklerin çocuklarının ve hanımlarının musîbete uğratılması ile ilgili bir soruya Rasûlullah (s.a.): "هم منهم" "Onlarda da onlardandır (müşriklerdendir)" buyurmuştur.³⁹⁶ Gürânî, bu hadiste kadınların ve çocuklarının öldürülmesine karanlıktan dolayı izin verildiğini, bunun sebebinin de gece vaktinde çocuk, kadın ve erkeklerin birbirinden ayırt edilmesinin mümkün olmadığını belirterek izah etmiştir.³⁹⁷

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşıldığı üzere Gürânî, şerhin çeşitli yerlerinde müşriklerin çocuklarının cennetlik olduğunu dile getirmiştir. Konuyla ilgili açıklamalarında Nevevî'nin görüşünü esas alan Gürânî, âyet ve hadislerden ortaya koyduğu farklı delillerle kanaatlerini kuvvetlendirmeyi ihmal etmemiştir. Ayrıca müşriklerin çocuklarının cehennemlik olmasına delil gösterilen sahîh hadisleri te'vîl eden müellif, zayıf rivayetleri de sağlam hadislere teâruz etmesinden dolayı tercih etmemiştir.

³⁹⁴ Gürânî, *el-Kevser*, III, 386.

³⁹⁵ Mî'râc hadisi için bkz. Buhârî, Ta'bîr, 48. Gürânî hadisin şerhinde Rasûlullah (s.a.)'ın önceleri müşriklerin çocuklarının haline muttali' olmadığını ve önceleri tevakkuf ettiğini ancak sonradan kesin hükmü bildirdiğini belirtmiştir. Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, X, 512.

³⁹⁶ Bkz. Buhârî, Cihâd, 146; Müslim, Cihâd, 9.

³⁹⁷ Gürânî, *el-Kevser*, VI, 31.

III. ŞERHİN HADİS DOKUSU

Hadisler seneddeki ravinin güvenilirliği ve senedin ittisâline göre makbûl ve merdûd olmak üzere iki kategoride değerlendirilmektedir. Hadisin senedindeki râvilerin kizb ve gaflet gibi kusurları taşınması, rivayetin güvenilirliğini azaltmakta ve şiddetli zayıf rivayetler merdûd sayılmaktadır. Diğer taraftan adâlet ve zabt özelliklerini tam olarak taşıyan râvilerden muttasıl bir isnadla rivayet edilen hadisler makbûl olarak değerlendirilmekte, sıhhat derecesine göre sahîh ve hasen gibi teknik tabirlerle tanımlanmaktadır. Merdûd rivayetlerin, her ne şekilde olursa olsun, hem şifâhî kültürde hem de yazılı edebiyatta kabul edilebilir bir yönü bulunmamaktadır. Konusu itibariyle hadis ilimleri ile ilgili olan şerhlerdeki hadislerin daha sağlam rivayetlerden seçilmiş olması akla gelmekle beraber, diğer bilim dallarında yazılan eserlerde olduğu gibi şerhlerde de bazen sağlam olmayan bir takım zayıf rivayetlere rastlamak mümkün olmaktadır. Ancak sağlam olmayan rivayetlerin çok zayıf veya uydurma olmaması yahud da zayıf haberlerin çok az olması, çalışmaların niteliğini doğrudan etkileyecek bir tesir oluşturmamaktadır. Bununla beraber özellikle merdûd haberlerin yoğunluğuna göre şerhler güvenilirlik sınıflandırmasına tâbi tutulmuştur. Bu manada fakih ve lugatta otorite kabul edilen Mecidüddin Ebû Tâhir el-Fîruzâbâdî (817/1414)'nin nadir rivayetlere çok fazla yer vermesinden dolayı *Fethu'l-Bârî bi's-Seyhi'l-Fesîhi'l-Cârî fi Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî* adlı kırk ciltlik şerhinin rağbet görmemesi ve tenkid edilmesi konuyla ilgili müşahhas örneklerden biridir.³⁹⁸ Ayrıca çok zayıf rivayetlere yönelik tenkitlerin büyük bir emeğin ürünü olan eserin kıymetini düşürmesi, şerh çalışmalarındaki rivayetlerin sağlamlığının önemini göstermesi açısından mânidardır. Dolayısıyla her ne sebeble olursa olsun, bütün ilimlerde kaleme alınan eserlerin nadir ve zayıf haberlerden arınmış olması gerekmektedir.

Tez çalışmamızın konusunu oluşturan *el-Kevseru'l-Cârî*'de çok sayıda hadis nakledilmiştir. Bunların çoğunluğu *kütüb-i tis'a* hadisleri olup müelliflerine yapılan atıflarla rivayetlerin sıhhati hakkında okuyucuya genel bir kanaat ulaştırılmak istenmiştir. Diğer taraftan İsrâiliyyât nev'inden bazı rivayetlerin uydurma olduğuna özellikle dikkat çekilmiştir. Yine bazı haberlerin zayıf olduğu, bazılarının da istinbât

³⁹⁸ Sandıkçı, Kemal, a.g.e., s. 45.

için elverişli olmadığı tasrih edilmiştir. Zayıf olduğu ileri sürülen haberlerin çoğunluğunun fikhî konularda yer alması Gürânî'nin fıkıh meselelerindeki tercihlerini göstermesi açısından önem arz etmektedir.

A. Şerhte Kullanılan Hadislerin Bir Bölümünün (*Edeb, İsti'zân, Rikâk*) Sıhhatlerinin İncelemesi

Gürânî'nin kullandığı hadislerin kaynaklarına baktığımız zaman müellifin çoğunlukla sağlam rivayetleri tercih ettiğini söyleyebiliriz. Fakat bu kanaati doğrulamak ve *el-Kevseru'l-Cârî*'deki hadislerin sıhhati ile ilgili daha sağlıklı bilgilere ulaşmak için şerhteki rivayetlerin sağlamlık derecesinin tesbitine ihtiyaç duyulmaktadır. *el-Kevseru'l-Cârî*'deki hadislerin tamamının araştırılması zaman açısından çalışmamızın sınırlarını aşmaktadır. Bu sebeble zayıf haberlerin kullanılması muhtemel *Edeb, İsti'zân* ve *Rikâk* bölümlerindeki sağlam ve zayıf rivayetlerin tesbit edilip bunların yüzdelik oranlarının belirlenmesi, şerhin diğer yerlerinde zikredilen haberlerin genel durumu hakkında bize önemli bilgiler verecektir. Zira şerh çalışmalarında problemlili rivayetlere ekseriyetle mezkûr bölümlerde rastlanılmaktadır. Üç bölümde çok zayıf ve uydurma haberlerin bulunmaması yahud çok zayıf olmayan ve farklı yollarla kuvvetlendirilmesi muhtemel haberlerin bulunması, şerhin diğer yerlerindeki rivayetler hakkında olumlu bir kanaatin dile getirilmesine hatta kısmî de olsa güvenilirlik zâviyesinden bir genelleme yapılmasına imkan sağlayacaktır.

Edeb, İsti'zân ve *Rikâk* bölümlerinden seçilen hadislerin tesbitinde müphem isimler, mekan ve zaman kavramlarının izahında kullanılan rivayetler ve Gürânî'nin zaman zaman zayıf olarak değerlendirdiği haberler araştırma sonuçlarını olumsuz yönde etkileyeceği düşünülerek incelemeye alınmamıştır. Sıhhati araştırılan haberlerin üç bölümdeki dağılımı şöyledir;

- a. *Edeb* bölümü: Bu bölümün şerhinde 66 haberin sıhhati araştırılmıştır.
- b. *İsti'zân* bölümü: Bu bölümde 39 hadis incelenmiştir.
- c. *Rikâk* bölümü: Bu bölümde 81 hadis incelenmiştir.

Yukarıdaki üç bölümde toplam 186 hadisin kaynakları ve sıhhati araştırılmıştır. Bu haberlerden 96'sında doğrudan hadislerin bulunduğu kitapların

isimlerine atıf yapılmış geriye kalan 90 rivayette herhangi bir kaynak zikredilmeden doğrudan “*hadiste*” veya “*diğer bir rivayette*” şeklindeki atıf formları kullanılmıştır. Araştırmada özellikle müellifin işaret ettiği kitap isimleri başta olmak üzere, klasik hadis eserlerinden kaynaklarına ulaşılan rivayetlerin sıhhati, cerh - ta’dîl âlimlerinin görüşleri doğrultusunda tetkik edilerek sağlam ve zayıf rivayetler tesbit edilmiştir. Haberlerin sıhhati ile ilgili ortaya çıkan neticeler önce kaynak ve sıhhat bakımından değerlendirilip, daha sonra sıhhat ile ilgili detaylı bilgi verilecektir.

Tablo 2. *el-Kevseru’l-Cârî*’de *Edeb*, *İsti’zân* ve *Rikâk* bölümlerinde nakledilen hadislerin kaynak ve sıhhat bakımından değerlendirilmesi;

KAYNAK BAKIMINDAN	Kütüb-i tis’da yer alanlar	157	84.40
	Diğer kaynaklarda bulunanlar	27	14.51
	Başvurulan kaynaklarda bulunamayan	2	1.07
TOPLAM		186	100
SIHHAT BAKIMINDAN	Makbul Hadisler	179	96.23
	Merdûd Hadisler	7	3.76
TOPLAM		186	100

TABLO 2a. Makbûl hadisler;

Muttekakun aleyh	44	24.58
Sahîh	106	59.21
Hasen	16	8.93
Zayıf	13	7.26
TOPLAM	179	100

TABLO 2b. Merdûd hadisler;

Şiddetli zayıf	3	42.85
Mevzû	---	---
Başvurulan Kaynaklarda bulunamayan	2	28.57
Hakkında hüküm tesbit edilemeyen	2	28.57
TOPLAM	7	100

TABLO 3a. Buhârî ve Müslim dışında *Kütüb-i tis'a*'da yer alan hadislerin sıhhat açısından dağılımı;

Sahih	37	67.27
Hasen	13	23.63
Zayıf	5	9.09
TOPLAM	55	100

TABLO 3b. *Kütüb-i tis'a*' dışındaki kaynaklarda bulunan hadislerin sıhhat değerlendirmesi (Diğer Kaynaklar)

Sahîh	11	40.73
Hasen	3	11.11
Zayıf	8	29.62
Şiddetli Zayıf	3	11.11
Hakkında Hüküm Tesbit edilemeyen	2	7.40
TOPLAM	27	100

Edeb, İsti'zân ve Rikâk bölümlerinden araştırılan yüz seksen altı hadisin sıhhatleri yönünden dağılımına baktığımız zaman bunların % 96.23 oranında makbul hadis olduğu görülmektedir. Merdûd haberler arasında mevzû rivayetlerin bulunmaması, şerhin genelinden edindiğimiz olumlu kanaatleri teyid etmektedir. Ayrıca kaynaklarda tesbit edilemeyen haberlerle beraber merdûd rivayetlerin % 3.76 oranında olması ve bu rivayetlerden yalnızca üçünün şiddetli zayıf olması, mezkûr bölümlerde çok zayıf rivayetlere pek yer verilmediğini gösterdiği gibi, müellifin şiddetli zayıf rivayetlere pek rağbet etmediğini söylememize imkân vermektedir. Mezkûr bölümlerdeki araştırma sonuçlarından hareketle şerhteki haberlerin çoğunluğunun makbûl olduğunu söyleyebiliriz.

Şerhteki hadislerinin çoğunluğu sağlam olmakla beraber zayıf olduğu bilinen haberlerde herhangi bir kayıt düşülmeksizin nakil yapılması hatta birçok yerde İbn Hacer'in zayıf olarak nitelediği haberlerin doğrudan zikredilmesi, rivayet metodu açısından olumlu bir izlenim uyandırmamaktadır.³⁹⁹ Mesela, *Edeb* bölümünde "رأس" rivayetini iki farklı yerde zikreden Gürânî, İbnü'l-Esîr'in *en-Nihâye*'sini kaynak göstermiştir.⁴⁰⁰ Aynı konulardan birinde İbn Hacer bu haberi Bezzâr'ın zayıf bir senedle tahrir ettiğini belirterek nakletmiştir.⁴⁰¹

Öte yandan şerhte bazı haberler mânâ ile rivayet edilmektedir. Bu türdeki bir uygulama rivayet metodu açısından uygun olmadığı gibi hadislerin kaynaklardaki yerlerinin tesbitini zorlaştıran bir durumdur.⁴⁰² Mesela, *Edeb* bölümünde kaynağına işaret edilerek "Tirmizî'nin Enes'den " أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يكره القيام له

³⁹⁹ İbn Hacer'in zayıf kaydı ile naklettiği fakat Gürânî'nin sıhhatine dair herhangi bir bilgi vermediği rivayetler için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, IX, 429; krş. İbn Hacer, *Feth*, X, 545; Gürânî, *el-Kevser*, IX, 486; İbn Hacer, *Feth*, X, 547; Gürânî, *el-Kevser*, X, 6; İbn Hacer, *Feth*, XI, 10; Gürânî, *el-Kevser*, X, 42; İbn Hacer, *Feth*, XI, 72; Gürânî, *el-Kevser*, X, 126; İbn Hacer, *Feth*, XI, 241; Gürânî, *el-Kevser*, X, 205; İbn Hacer, *Feth*, XI, 431; Gürânî, *el-Kevser*, X, 220; İbn Hacer, *Feth*, XI, 475.

⁴⁰⁰ Gürânî, *el-Kevser*, IX, 429, 484; Bkz. İbnü'l-Esîr, *Nihâye*, "دری".

⁴⁰¹ İbn Hacer, *Feth*, X, 545. Bkz. Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, I, 373; Suyûtî, *el-Câmiu's-Sagîr min Ehâdisi'l-Beşîr en-Nezîr*, I-II, 2. bs., Beyrut, 1425/2004, II, 267-268; Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, I-VI, Beyrut, 1416/1996, IV, 3-4.

⁴⁰² Gürânî'nin mânâ ile rivayet ettiği haberlerde İbn Hacer'in lafzî rivayete ehemmiyet verdiği görülmektedir. Gürânî'nin mânâ ile naklettiği hadislerin *Fethu'l-bârî* ile karşılaştırması için bkz. Gürânî, IX, 410; İbn Hacer, *Feth*, X, 442; Gürânî, X, 8; İbn Hacer, *Feth*, XI, 13; Gürânî, X, 16; İbn Hacer, *Feth*, XI, 27; Gürânî, X, 50; İbn Hacer, *Feth*, XI, 89; Gürânî, X, 153; İbn Hacer, *Feth*, XI, 305; Gürânî, X, 177; İbn Hacer, *Feth*, XI, 356; Gürânî, X, 211; İbn Hacer, *Feth*, XI, 440, 445; Gürânî, X, 220; İbn Hacer, *Feth*, XI, 475. Bu benzerlikler, Gürânî'nin *Fethu'l-Bârî*'deki rivayetleri kullanması ile ilgili kanaatleri de desteklemektedir.

kaynaklara göre dağılımını gösteren bir tablo takdim edilip daha sonra Buhârî ve Müslim dışındaki haberlerin oranlarını gösteren bir başka tablo sunulacaktır.

Tablo 4. *el-Kevseru'l-Cârî*'nin *Edeb*, *İsti'zân* ve *Rikâk* bölümlerindeki hadislerin kaynak yönünden değerlendirilmesi;

KAYNAK BAKIMINDAN	Kütüb-i tis'da yer alanlar	157	84.40
	Diğer kaynaklarda bulunanlar	27	14.51
	Başvurulan kaynaklarda bulunmayanlar	2	1.07
TOPLAM		186	100
KÜTÜB-İ TİS'A'NIN DAĞILIMI	Sahîhayn	43	27.38
	Buhârî	16	10.19
	Müslim	43	27.38
	Tirmizî, Ebû Dâvud, Nesâî ve Diğerleri	55	35.03
TOPLAM		157	100

Edeb, *İsti'zân* ve *Rikâk* bölümlerindeki 186 hadis kaynakları açısından dağılımında % 84.80 oranında Kütüb-i tis'a hadislerinin kullanılmış olması, müellifin güvenilir kaynaklardaki hadislere öncelik verdiğini göstermektedir. Ayrıca Kütüb-i tis'ada bulunan 157 hadis 43'ünün *Sahîhayn*; 16'sının *Buhârî*; 43'ünün *Müslim*'de yer alması ve yüzdelik olarak % 64.97 oranında en güvenilir iki hadis kaynağından yararlanılmış olması, şerhteki hadislerin kaynak değeri açısından oldukça yüksektir.

Kütüb-i tis'dan *Buhârî* – *Müslim* hadislerinin dışında 55 rivayet nakledilmiştir. Bu rivayetlerin sıhhat yönünden dağılımında yukarıda Tablo 2'de de görüldüğü gibi şiddetli zayıf veya uydurma rivayet bulunmamaktadır. 55 rivayetin kaynaklarına göre dağılımında bir hadis birkaç kitapta bulunmasından dolayı, Buhârî - Müslim dışındaki rivayetlerin her kitapta yüzde kaç oranında yer aldığını gösteren farklı bir tablo düzenlenmiştir.

Tablo 5. Buhârî - Müslim dışında *Kütüb-ü tis'a*'da yer alan 55 hadisin kaynaklarına göre dağılımı;

Ebû Dâvud	19	% 34.54
Timizî	21	% 38.18
Nesâî	4	% 7.27
İbn Mâce	14	% 25.45
Dârimî	1	% 1.81
Mâlik İbn Enes	4	% 7.27
Ahmed İbn Hanbel	33	% 60

Buhârî – Müslim dışındaki 55 rivayetin kaynaklarına göre dağılımında Kütüb-i tis'anın sıhhat sıralamasında üst sıralarda yer alan Ebû Dâvûd ve Tirmizî'nin rivayetlerine daha çok yer verildiği görülmektedir. Fakat şerhin kaynakları bölümünde de dile getirildiği gibi, Gürânî'nin mezkûr bölümlerde kaynağına işaret ettiği haberlerin % 83.33 oranında *Fethu'l-Bârî* ile benzer olması, müellifin hadisleri aslî kaynaklar yerine İbn Hacer'in şerhinden naklettiği düşüncesini uyandırmaktadır.

Bu sonuçlardan hareketle her ne kadar *el-Kevseru'l-Cârî*'deki hadislerin çoğunluğunun sağlam ve kaynaklarının da güvenilir olduğu söylenebilirse de, şerhte birçok haberin mana ile rivayet edilmesi ve mahreci farklı hadislerin cem' edilmesi sıhhat ve kaynaklarla ilgili araştırmadan ortaya çıkan olumlu düşünceler ile çelişmektedir. Ayrıca yalnızca bu sonuçlara bağlı olarak Gürânî'nin rivayet ilimleri ile ilgili malzemeyi kullanması hususunda yorum yapmanın hatalı olduğu kesindir. Çünkü aşağıdaki misallerde de görüleceği gibi Gürânî, hem sıhhat tesbiti hem de kaynak gösterme hususunda çok titiz davranmamaktadır.

Şerhte kaynaklarla ilgili problemleri hususlardan biri, İbn Hacer'den farklı kitap isimlerinin zikredildiği az sayıdaki yerlerde hadislerin bazılarının işaret edilen eserlerde tesbit edilememesidir. Mesela, *Rikâk* bölümünde nakledilen "أن رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن يعمل عملا فيبطل ع عليه الناس فيمدحونه فيسره قال : "تلك عاجل بشرى

"أفضل" rivayetinde Tirmizî kaynak gösterilmiştir.⁴⁰⁹ Hadisin baş tarafı Tirmizî'de Ebû Hureyre'den rivayet edilen bir hadiste⁴¹⁰; sonundaki "تلك عاجل بشرى المؤمن" lafzı da Müslim'de Ebû Zerr'den rivayet edilen farklı bir hadisin sonunda bulunmaktadır.⁴¹¹ Dolayısıyla Tirmizî'nin kaynak gösterildiği hadiste Müslim'deki bir başka hadisin lafızlarının nakledilmesi problem arz etmektedir.

Öte yandan zaman zaman rivayetlerin kaynağı ile İbn Hacer'e itiraz eden Gürânî'nin tenkidlerinin yeterli olmadığı tesbit edilmiştir. Mesela İbn Hacer, "أفضل" " الصلاة بعد الفريضة صلاة الليل " hadisini Müslim'in Ebû Hureyre'den tahrir ettiğini söylemiştir.⁴¹² Gürânî, bu haberi Ahmed İbn Hanbel'in rivayetleri arasında tesbit ettiğini ve bir başka yerde bulamadığını söylemektedir.⁴¹³ Ancak onun bu açıklaması hatalıdır. Zira hadis İbn Hacer'in söylediği şekilde Müslim'de bulunduğu gibi ayrıca Tirmizî, Nesâî ve Dârimî tarafından da rivayet edilmiştir.⁴¹⁴ Dolayısıyla Gürânî'nin kendine özgü tesbitlerinde mudakkik bir şârih olmadığı ve kaynak göstermede beklenen ölçüde titizlik göstermediği anlaşılmaktadır.⁴¹⁵

Şerhteki bir takım hataların yalnızca kaynak eserlerin isimleriyle sınırlı olmaması, zaman zaman hadislerde de ciddî hataların bulunması, şerhte zikredilen hadis metinlerinin güvenilirliği noktasında bir takım tereddütlere yol açmaktadır. Zira kaynaklardaki ve rivayet metinlerindeki problemlerin bir kısmının istinsâh hatası olduğu düşünülse bile, bazılarında te'vîlin mümkün olmadığını söyleyebiliriz. Mesela *el-Câmiu's-Sahîh*'in *Itk* bölümünde zikredilen "لا يقل أحدكم : "أطعم ربك، وضئ" "Sizden biri (kölesine): Rabbini doyur, rabbine abdest aldır, rabbine su içir diye hitâb etmesin. Köle de seyyidim (efendim), mevlâm (velî nimetim) desin..."⁴¹⁶ hadisini şerhin ilerleyen bölümlerinde zikreden Gürânî, mezkûr hadisteki "لا يقل أحدكم سيدي" "وليقل سيدي مولاي..."

⁴⁰⁹ Gürânî, *el-Kevser*, X, 172. Ayrıca bkz. *el-Kevseru'l-cârî*, Ayasofya no: 686, vrk. 422^b.

⁴¹⁰ Tirmizî, *Zühd*, 49. Tirmizî'nin Ebû Hureyre (r.a.)'dan rivayeti tam olarak şu şekildedir: "قال رجل: يا رسول الله الرجل يعمل العمل فيسره فإذا اطلع عليه أعجبه ذلك، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : له أجران أجر السر وأجر العلانية"

⁴¹¹ Müslim, *Birr ve sıla*, 51. Müslim'in Ebû Zerr'den rivayeti şöyledir: "قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم : رأيت الرجل يعمل العمل من الخير ويحمده الناس عليه قال: تلك عاجل بشرى المؤمن"

⁴¹² İbn Hacer, *Feth*, III, 9.

⁴¹³ Gürânî, *el-Kevser*, III, 190. Bkz. Ahmed İbn Hanbel, II, 344.

⁴¹⁴ Müslim, *Sıyâm*, 38; Tirmizî, *Ebvâbu's-salât*, 207; Nesâî, *Salâtü'l-leyl*, 6; Dârimî, *Salât*, 166.

⁴¹⁵ Benzer bir misal için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, III, 317-318; İbn Hacer, III, 195; krş. Buhârî, *Cenâiz*, 35; Müslim, *Îmân*, 44.

⁴¹⁶ Buhârî, *Itk*, 17; Müslim, *Elfâz mine'l-edeb*, 3.

(efendim) demesin” şeklinde hatalı nakletmiş, daha sonra da bu bozuk mana ile "قوموا" "إلى سيدكم" "seyyidinize (efendinize) ayağa kalkınız..."⁴¹⁷ hadisi arasında ihtilaf bulunduğunu zannederek iki haber arasındaki teâruzunu çözmeye çalışmıştır.⁴¹⁸ Halbuki rivayetin doğrusunu dikkate alındığı zaman, *Itk* bölümünde zikredilen "وليقول" "قوموا إلى سيدكم" rivayeti arasında ihtilaf bulunmadığı âşikardır.

C. Eserde Sened ve Metin Tenkidi

Haberlerin güvenilirliğinin ve sağlamlığının belirlenmesi ayrıca zayıf haberlerin tesbiti, rivayet ilimlerindeki en önemli araştırma sahalarından biridir. İsnadın sağlamlığının araştırılması, sahâbe döneminden başlayarak hicrî ikinci ve üçüncü asırlarda gelişme göstermiş hatta bu dönemde *el-Câmiu's-Sahîh*'in musannifi Buhârî'nin de içerisinde bulunduğu muhaddisler tarafından cerh ta'dîlin prensiplerinin belirlenmesi ile beraber ilmî bir disipline dönüşmüştür. Sonraki dönemlerdeki isnad araştırmalarında ve özellikle şerhlerde rivayetlerin sened tenkidi ilk dönem cerh ta'dîl alimlerinin görüşleri üzerinden yürütülmüştür. Bu manada Buhârî'nin en önemli şârihlerinden İbn Hacer ve Aynî şerhlerinde zikrettikleri rivayetlerin sened tenkidine önem vermişler ve ricâlin güvenilirliği ile sıhhat tesbiti hususunda zaman zaman cerh ta'dil âlimlerinin görüşlerine yer vererek sened tenkidini oldukça geniş çerçevede ele almışlardır.⁴¹⁹ *Fethu'l-Bârî* ve *Umdetu'l-Kârî*'den hemen sonra telif edilen *el-Kevseru'l-Cârî*'de de rivayetlerin sıhhati ile ilgili bir takım değerlendirmeler yapılmıştır. Burada öncelikle Gürânî'nin sened tenkidindeki metodu incelenecek, daha sonra dil ve tarihi unsurların sıhhat tesbitine hangi ölçüde yansıtıldığı tesbit edilerek metin tenkidindeki usûl ve yöntemi değerlendirilecektir. Bu arada Gürânî'nin açıklamaları zaman zaman İbn Hacer'in değerlendirmeleri ile karşılaştırılarak, *Fethu'l-Bârî* ile benzerlikler ve farklılıklar üzerine bir takım mülâhazalara yer verilecektir.

⁴¹⁷ Buhârî, *İsti'zân*, 26.

⁴¹⁸ Gürânî, *el-Kevser*, X, 31.

⁴¹⁹ Bkz. Türcan, a.g.e., s. 185 – 192, 237 – 243.

1. Sened Tenkidi ile İlgili Misaller

Yukarıda da belirtildiği gibi senedin incelenmesinde ve sıhhatinin tesbitinde iki nokta önem arz etmektedir. Birincisi, ravilerin güvenilir olup rivayetin sağlam kişiler tarafından rivayet edildiğinin tesbiti, diğeri de haberin birbirini gören veya dinleyen kişiler tarafından rivayet edilmesi açısından isnadın ittisâli meselesidir. *el-Kevseru'l-Cârî*'de ravîlerin güvenilirliği ve sağlamlığı açısından incelemeye tabi tutulan rivayet bir diğere ifadeyle ricâl tenkidi yapılan senedlerin sınırlı sayıda olduğunu söyleyebiliriz.

Bu konudaki misallerden biri, Ebû Ya'lâ'nın "مثل أمي لثمن المطر لا يدري أوله خير" "Ümmetimin misâli, yağmur misâli gibidir, başı mı yoksa sonu mu hayırlıdır bilinmez" rivayetidir.⁴²⁰ Gürânî sened ile ilgili şu bilgiye yer vermiştir: "Bu hadisin senedi zayıftır. Zira bu haberi Ebû Ya'lâ *Müsned*'inde Yusuf İbn Atıyye es-Saffâr'dan rivayet etmiştir. Bu ravi de zayıftır.⁴²¹ Gürânî, Ebû Ya'lâ'nın rivayetindeki Yusuf İbn Saffâr isimli ravinin zayıf olmasından dolayı haberin zayıf olduğunu söylemiştir. Fakat aynı hadisi Tirmizî, *Câmi*'inde rivayet etmiştir.⁴²² Tirmizî'nin senedinde Yusuf İbn Saffâr isimli ravi mevcut değildir. Ayrıca isnadı "hasen garîb" olarak niteleyen Tirmizî, haberin Ammâr, Abdullah İbn Amr ve İbn Ömer (r.a.)'den farklı yollarla rivayet edildiğini belirtmiştir.⁴²³ Tirmizî'nin kaynağına işaret ettiği rivayetler, Ahmed İbn Hanbel, İbn Hıbban, Taberânî, Bezzâr tarafından rivayet edilmiştir.⁴²⁴ Heysemî, bu rivayetleri kaynaklarıyla beraber açıklamış ve bunlardan bir kısmının zayıf, bir kısmının da sahîh olduğunu söylemiştir.⁴²⁵ Öte yandan Aclûnî hadisin Bezzâr tarafından ceyyid bir isnadla rivayet edildiğini, İbn Hacer de hadisin hasen derecesinde olduğunu ve diğere rivayetlerle sahîh derecesine yükseldiğini belirtmiştir.⁴²⁶ Bu açıklamalar hadisin farklı yollarla beraber sahîh

⁴²⁰ Ebû Ya'lâ, *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*, I-XIV, Beyrut, 1410/1990, VI, 190-191 (3475), 380 (3717). Yukarıdaki hadis metni Ebû Ya'lâ'nın Müsned'inden nakledilmiştir. Gürânî'nin zikrettiği hadis metni şöyledir: "أمي كالمطر لا يدري أولها خير أم آخرها" Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, V, 264.

⁴²¹ Gürânî, *el-Kevser*, V, 264.

⁴²² Tirmizî, *Edeb*, 81.

⁴²³ Tirmizî, *Edeb*, 81.

⁴²⁴ Ahmed İbn Hanbel, III, 130, 143, 319; İbn Hıbbân, *Sahîh*, XVI, 209; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, IV, 231; Bezzâr, *Müsned*, IV, 244, IX, 23.

⁴²⁵ Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, X, 68.

⁴²⁶ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, II, 177 (2264); İbn Hacer, *Feth*, VII, 8. Bkz. Elbânî, *Silsiletü'l-Ehâdisi's-Sahîha ve şey'in min Fıkhiha ve Fevâidiha*, I-VII, Riyad, 1995, V, 355-359 (2286).

derecesinde olduğunu söylememize imkân vermekte ve Gürânî'nin izahının da sened tenkidi açısından yeterli düzeyde olmadığını göstermektedir.

Şerhte ricâle bağlı sened tenkidi çok az olmakla beraber zayıf olduğu söylenen rivayet sayısı epeyce fazladır. Bu türdeki değerlendirmelerinde Gürânî, özellikle Şâfiî mezhebine müntesib olan Nevevî ve İbn Hacer'e atıfta bulunmuş ve bunların görüşlerine göre kanaat belirtmiştir.⁴²⁷ Bu konudaki misallerden biri, "من مات وعليه صيام أطعم عنه" "Kim üzerinde oruç borcu olduğu halde ölürse, onun adına (velisi her bir orucunun yerine bir fakiri) doyurur" rivayetidir. Gürânî, Nevevî'den nakille bu haberin "ليس بثابت" "sabit olmadığını" belirtmiştir.⁴²⁸ Mezkûr hadisi benzer lafızla Tirmizî ve İbn Mâce tahrir etmişlerdir.⁴²⁹

Gürânî'nin sıhhat değerlendirmesinde görüşlerine başvurduğu bir diğer şârih İbn Hacer'dir.⁴³⁰ Mesela, Farsçanın cehennem ehlinin kelamı olması ile ilgili rivayetlerin izahında bunların senedinin zayıf olduğu İbn Hacer'den nakledilmiştir.⁴³¹ Yine Kûsûf namazında sesli okunmaması gerektiğini bildiren rivayetlerin isnâdını "vâhi" olarak niteleyen müellif, burada da İbn Hacer'i kaynak göstermiştir.⁴³²

Haberlerin sıhhati ile ilgili açıklamalarında zaman zaman Nevevî ve İbn Hacer'in tesbitlerini dikkate alan Gürânî, bazen herhangi bir kaynağa atıfta bulunmadan bir takım değerlendirmelerde bulunmuştur. Mesela, Ebû'd-Derdâ'nın Alkame'ye hitâben: "Allah'ın, rasûlünün diliyle, şeytanın şerrinden kurtardığı kimse, yani Ammâr, sizin içinizde değil mi?"⁴³³ sözünün izahında Gürânî, Ammâr'ın şeytanın şerrinden nasıl kurtulduğu hususunda pek fazla bir malumat olmadığını fakat konuyla ilgili Taberânî'de bir rivayetin bulunduğunu belirtmiştir. Bu haberde Ammâr'ın şeytanla dövüştüğü ve şeytanı mağlub ettiği anlatılmaktadır.⁴³⁴ Gürânî

⁴²⁷ Gürânî, *el-Kevser*, IV 433; X, 26.

⁴²⁸ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 297; *el-Kevseru'l-Cârî*'de hadisin son kısmı "يُطعم عنه" lafzıyla nakledilmiştir. Gürânî hadisi Nevevî'den naklettiği için yukarıda *Minhâc*'daki metin esas alınmıştır. Nevevî, *Minhâc*, VIII, 268.

⁴²⁹ Tirmizî ve İbn Mâce'nin rivayeti "من مات وعليه صيام شه ر فليطعم عنه مكان كل يوم مسكينا" şeklindedir. Tirmizî, *Savm*, 23; İbn Mâce, *Siyâm*, 50. Tirmizî, hadisi merfû olarak rivayet etmiş fakat mezkûr hadisin sahîh bir isnadla İbn Ömer'den mevkûf olarak rivayet edildiğini belirtmiştir. Tirmizî, a.g.y.

⁴³⁰ İbn Hacer'den nakledilen sıhhat değerlendirmeleri için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, II, 388; IX, 456.

⁴³¹ Gürânî, *el-Kevser*, VI, 75; krş. İbn Hacer, *Feth*, VI, 213.

⁴³² Gürânî, *el-Kevser*, III, 154; krş. İbn Hacer, *Feth*, II, 640.

⁴³³ Buhârî, *İsti'zân*, 38.

⁴³⁴ Bkz. Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, IX, 293.

haberinin senedinde söz olduğunu belirterek rivayetin zayıf olduğuna işaret etmiştir.⁴³⁵ İbn Hacer, mezkûr rivayetin zayıflığının sebebini açıklamıştır. Gürânî'nin izahı, İbn Hacer'in değerlendirmesinin ihtisârî mâhiyetindedir.⁴³⁶

Buhârî *kırmızı elbisede namaz kılmanın babı* isimli konuda Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'in kırmızı bir elbisede namaz kılması ile ilgili bir hadis rivayet etmiştir.⁴³⁷ Gürânî, iki (parça) kırmızı elbise giyen bir adamın Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'e selam verdiği ve Rasûlullah (s.a.)'ın bu adamın selamını almadığını anlatan bir haberin Tirmizî'de rivayet edildiğini fakat haberin zayıf olduğunu söylemiştir.⁴³⁸ Gürânî hadisin sıhhati ile ilgili değerlendirmesinde herhangi bir kaynağa atıfta bulunmamıştır.⁴³⁹ İbn Hacer, mezkûr hadisi Ebû Dâvud'un zayıf bir senedle rivayet ettiğini belirttikten sonra, Tirmizî'nin bazı nüshalarında hasen kaydıyla rivayet edildiğini fakat Ebû Dâvud'un senedindeki zayıflığın Tirmizî rivayetinde de bulunduğunu belirtmiştir.⁴⁴⁰ Aynî, Tirmizî'nin "hadîsun hasenun" açıklamasının dikkate alınmadığını belirterek İbn Hacer'i tenkid etmiştir.⁴⁴¹ Muhtemelen Gürânî, Tirmizî rivayetinin zayıf olduğunu söylerken, İbn Hacer'in tesbitini esas almış fakat kaynak gösterme ihtiyacı duymamıştır.⁴⁴²

Şerhte zayıf olduğu söylenen haberlerin önemli bir kısmı Şafî mezhebinin görüşlerine uygun olmayan ihtilafî rivayetlerdedir. Müellif özellikle mezhebinin görüşlerine muâzır olan haberlerin sıhhatine dair bilgi verirken ricâl tenkidi gibi geniş bir ameliye yerine daha basit açıklamalarla hatta rivayetin sıhhatiyle ilgili farklı görüşleri bile zikretmeden mezhebin görüşüne muhalif olan rivayetlerin zayıf

⁴³⁵ Gürânî, *el-Kevser*, X, 41.

⁴³⁶ İbn Hacer, *Feth*, XI, 72. Kırmânî bu habere yer vermemiştir. Ancak o konuyla ilgili Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'in Ammâr için "إنه طيب مطيب" şeklinde dua ettiğini belirten bir rivayete yer vermiştir. Kırmânî, XXIII, 86. Aynî de Ebu'd-Derdâ'nın sözünün izahında Kırmânî'nin naklettiği rivayeti zikretmiştir. Aynî, XVIII, 321.

⁴³⁷ Buhârî, *Salât*, 17.

⁴³⁸ Gürânî, *el-Kevser*, II, 62. Hadis için bkz. Tirmizî, *Edeb*, 45.

⁴³⁹ Burada kırmızı elbise giymenin cevazını gösteren hadisin Tirmizî rivayeti ile karşılaştırılmasının sebebi Hanefî mezhebinde kırmızı elbise giymenin kerih görülmesidir. Bunun delili yukarıdaki Tirmizî rivayetidir. Bkz. İbn Hacer, *Feth*, I, 579. Gürânî, üstü kapalı bir şekilde Hanefî mezhebinin görüşüne atıfta bulunmaksızın Hanefî imamların delil olarak kullandıkları hadisin zayıflığına işaret etmiştir.

⁴⁴⁰ İbn Hacer, *Feth*, I, 579.

⁴⁴¹ Aynî, *Umde*, III, 342.

⁴⁴² Benzer misaller için bkz. Gürânî, IV, 278; krş. İbn Hacer, *Feth*, IV, 181; Gürânî, *el-Kevser*, X, 406; krş. İbn Hacer, *Feth*, X, 434.

olduğunu zikretmekle yetinmektedir. Bir diğer ifade ile şerhte zayıflığı üzerinde durulan haberlerin çoğunluğunun Şafiî mezhebinin görüşlerine muâriz olan ve Ebû Hanîfe başta olmak üzere diğer üç mezheb imamının delil aldığı haberler olduğunu söyleyebiliriz. Mesela, Ebû Hanîfe, usûl ve furûdan olmasa da- nikahı haram olan yakın akrabasının köle olarak alınması durumunda doğrudan hürriyetine kavuşacağını söylemektedir.⁴⁴³ Gürânî, Ebû Hanîfe'nin Abdullah İbn Ömer'den merfû olarak rivayet edilen " من ملك ذا رحم محرّم فهو حر " "Kim (kendisine) nikahı haram olan bir yakınına mâlik olursa, O (yakını olan köle) hürdür" hadisi ile ihticâc ettiğini fakat İbn Münzir'in bu hadisi zayıf saydığını dile getirerek, Ebû Hanîfe'nin delilinin yetersizliğine işaret etmiştir.⁴⁴⁴

Gürânî'nin İbn Münzir'den naklen zayıf olarak nitelediği yukarıdaki haberi Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Mâce, Ahmed İbn Hanbel ve Hâkim rivayet etmiştir.⁴⁴⁵ Hâkim hadisin sahîh olduğunu söylemiş, Zehebî ona muvâfakat göstermiştir.⁴⁴⁶ Ayrıca Aynî, Hanefî mezhebinin görüşünün kaynağı olan hadisin sahîh olduğuna dair çeşitli deliller zikretmiştir.⁴⁴⁷ Öte yandan Gürânî, Kütüb-i sitte ve diğer kaynaklardaki rivayetlere değinmeksizin doğrudan mezkûr hadisin zayıf olduğunu söylemiştir.

Misallerde de görüldüğü gibi Gürânî, Hanefî mezhebinin delillerinin zayıf olduğunu söylerken Şafiî mezhebinin görüşleri ve delillerini esas almakta ve yalnızca Şafiî mezhebine müntesib bazı muhaddislerin görüşlerine yer vermektedir. Diğer taraftan Hanefî alimleri tarafından yapılan açıklamalar zikredilmediği gibi sened tenkidi ile ilgili tartışmalara da değinilmemektedir. Bu durum dikkate alınarak, *el-Kevseru'l-Cârî*'deki sened tenkidinin rivayet ilimleri açısından kayda değer bir yönünün bulunmadığı söylenebilir.

⁴⁴³ Bkz. Aynî, *Umde*, X, 429

⁴⁴⁴ Gürânî, *el-Kevser*, V, 185.

⁴⁴⁵ Ebû Dâvud, *Itk*, 7; Tirmizî, *Ahkâm*, 28; İbn Mâce, *Itk*, 5; Ahmed İbn Hanbel, V, 15, 20.

⁴⁴⁶ Hâkim, *Müstedrek*, II, 214.

⁴⁴⁷ Aynî, *Umde*, XI, 429. Ayrıca Elbânî'de hadisin sahîh olduğunu söylemiştir. Bkz. Elbânî, *İrvâu'l-ğalil*, V, 169 (1746).

2. Metin Tenkidi ile İlgili Misaller

Yukarıda da belirtildiği gibi sened tenkidi ile ilgili incelemelerde detaylı bilgi verilmeyen şerhte, Şafî mezhebinin görüşlerine muâriz olan haberlerin sıhhati ilgili açıklamalarda özellikle Nevevî ve İbn Hacer'in değerlendirmeleri esas alınmıştır. Öte yandan şerh metodu olarak metinlerin lugat, gramer ve belâgat açısından tetkiki ile muhtevâ tahlilinde rivayetler arası teâruzların çözümüne öncelik verilmesi ile uyumlu olarak, hadislerin sıhhati ile ilgili incelemelerde metin tenkidi ve muhtevâ tahliline müstenid tetkiklere daha geniş yer verilmiştir. Aşağıdaki misallerde de görüleceği gibi, sened tenkidinden farklı olarak referans kaynaklarındaki çeşitlilik, metinlerin ve muhtevânın farklı açılardan tahlili, sıhhat tesbitinde metin tenkidine verilen önemin açık göstergesidir.

Şerhte metin tenkidine yönelik açıklamaların önemli bir kısmı kelimelerdeki harf, hareke ve noktalama işaretleri ile ilgili tashîf konusundadır.⁴⁴⁸ Özellikle Hattâbî'nin bazı kelimelerdeki tashiflerden bahsettiği rivayetlerde Gürânî, yazım hatası ile ilgili düzeltmeleri kabul etmemiştir. Mesela Hattâbî, "لا دريت ولا تليت" rivayetindeki "تليت" kelimesinin doğrusunun *elv* masdarından türeyen "ألبيت" "güç yetiremedin" şeklinde olması gerektiğini ileri sürmektedir.⁴⁴⁹ Gürânî, "تليت" kelimesinin *tilâvet* masdarından türediğini ve aslının "تلوت" olduğunu belirttiikten sonra, bu fiilin "دريت" fiili ile beraber yan yana kullanılmasından dolayı vâv'ın yâ'ye çevrildiğini söyleyerek izah etmiştir. Ona göre muhaddislerin üzerinde ittifak ettikleri bir rivayetin hatalı olduğunun dile gerilmesi çok anlamlı değildir.⁴⁵⁰

Hattâbî'nin Buhârî rivayetlerine yönelttiği tashif iddialarından biri de, Yahudilerin "السام عليك" selamlarına karşılık Rasûlullah (s.a.)'ın "و عليكم" cevabındaki "vâv" harfindedir.⁴⁵¹ Hattâbî, Muvatta' ve İbn Uyeyne'nin bu haberi *vav* olmaksızın rivayet ettiklerini ve iştirâke delalet eden *vav*'ın hadisin manasına da uygun olmadığını ileri sürerek, *vav* bulunmayan rivayetin daha doğru olduğunu söylemiştir.

⁴⁴⁸ Bkz. Aydın, *Hadis Istılahları*, s. 220, 312.

⁴⁴⁹ Hadis için bkz. Buhârî, *Cenâiz*, 67.

⁴⁵⁰ Gürânî, *el-Kevser*, III, 348.

⁴⁵¹ Bkz. Buhârî, *İsti'zân*, 22. İbn Hacer, Buhârî'nin bazı nüshalarında vâv bulunmadığını belirtmiş, Buhârî metnini de "و عليكم" şeklinde vâv olmaksızın nakletmiştir. Bkz. İbn Hacer, XI, 46.

Gürânî, Hattâbî'nin vâv'ın iştirâk manasından hareketle ortaya koyduğu ta'lîlin hatalı olduğunu belirttikten sonra bunu şöyle açıklamıştır: "Birincisi, şüphesiz ölüm, bütün insanlar için müşterek bir iştir. İkincisi, vav ile beraber vârid olan "و عليكم" rivayeti, cümlenin atfı kabilinden "و عليكم ما تستحقون" şeklinde tevil edilebilir. Bu te'villerle beraber sikâ ravilerin "و عليكم" rivayetini (Hattâbî'nin söylediği gibi) reddetmenin geçerli olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Bezzar'ın "إذا سلم عليكم أهل الكتاب" rivayeti Buhârî hadisini desteklemektedir.⁴⁵² Nevevî de vâv'ın isbatı ve hazfı ile iki rivayetin bulunduğunu ve vâv ile beraber olan rivayetin daha sağlam olduğunu söylemiştir.⁴⁵³

Şerhte metin tenkidi esasına dayalı rivayetler üzerindeki tartışmalar yalnızca *el-Câmiu's-Sahîh*'deki hadislerle sınırlı değildir. Diğer hadis musannefâtından nakledilen haberlerde de zaman zaman metin tenkidine müstenid değerlendirmeler yapılmıştır. Mesela, "...sağ elinin verdiği sol el bilmeyecek kadar gizli sadaka veren adam..."⁴⁵⁴ hadisi Müslim'de farklı bir lafızla: "و رجل تصدق أخفى حتى لا تعلم يمينه ما تنفق شماله" şeklinde rivayet edilmiştir. Kâdı İyâd'a göre, bu haber Müslim'in rivayeti değil, bilakis Müslim'den rivayet eden râvinin sözüdür. Gürânî, "Kâdı İyâd için bu konuda "sağ el ile vermek güzeldir" sözünden başka delil yoktur" diyerek, onun açıklamasını kabul etmemiştir. Gürânî'ye göre, Müslim'in rivayetinin aşırı gizlilikten kinaye darb-ı mesel olması muhtemeldir. Buna göre iki rivayetinde doğru olması mümkündür.⁴⁵⁶

Şerhte zaman zaman bazı rivayetlerin muhtevâsı Buhârî hadisleri veya âyetler ile karşılaştırılmış ve sahîh hadislerle muhâlif olan rivayetlerin kabul edilemeyeceği dile getirilmiştir.⁴⁵⁷ Mesela İbn Abbas'ın "أن في كل أرض منها نبيا كنبىكم وأدم كآدم ونوحا" rivayetinin Buhârî'nin konu başlığında zikrettiği "الله الذي خلق سبع سموات ومن

⁴⁵² Bezzâr, *Müsned*, XIII, 398; İbn Hacer, *Feth*, XI, 45. Heysemî, Bezzâr'ın senedindeki ricâlin güvenilir olduğunu belirtmiştir. Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, VIII, 42. Gürânî, yukarıdaki hadisi "إذا سلم عليكم ما قلتم" lafzıyla nakletmiştir. Metindeki eksiklikten dolayı yukarıda Bezzâr'ın *Müsned*'indeki tam metin nakledilmiştir. Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, X, 26; Bezzâr, a.g.y.

⁴⁵³ Gürânî, *el-Kevser*, X, 26.

⁴⁵⁴ Buhârî, *Ezân*, 36.

⁴⁵⁵ Müslim, *Zekât*, 29. Subhi es-Salih, ikinci rivayeti maktûb hadise örnek olarak zikretmiştir. Subhi es-Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları* (çev. Kandemir, M. Yaşar), 9. bs., İstanbul, 2010, s. 153.

⁴⁵⁶ Gürânî, *el-Kevser*, II, 309.

⁴⁵⁷ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, X, 187-188.

الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهن لت علموا أن الله على كل شيء قدير وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً" **"Allah, yedi göğü ve yerden de onların mislini yaratandır. Emr(i), bütün bunların arasında durmadan iner; Allah'ın (bunları yaratması O'nun) hakîkaten her şeye kâdir olduğunu ve Allah'ın hakîkaten ilmiyle her şeyi kaplamış olduğunu bilmeniz içindir"**⁴⁵⁸ âyetinin sarîh beyanına ve icmâya muhâlif olduğunu belirten Gürânî, İbn Abbas'dan nakledilen haberin kabul edilemeyeceğini belirtmiştir.⁴⁵⁹

Rivayetlerin muhtevâsının karşılaştırılmasına dâir en önemli misallerden biri, Hendek savaşındaki güneş tutulması ile ilgili haberlerin Buhârî hadislerine muhâlif olmasından dolayı problemlili görülmüştür.⁴⁶⁰ Gürânî'ye göre bu rivayetler, Rasûlullah (s.a.)'in ikinci namazını güneş battıktan sonra kıldığını açık bir şekilde ifaden eden *el-Câmiu's-Sahîh*'in *Salât* bölümündeki hadislere muhâlifdir.⁴⁶¹ Dolayısıyla güneşin tutulması ile ilgili rivayetlerin sıhhatinde düşünülmesi gerekmektedir. Diğer taraftan güneşin batıp tekrar geriye çıktığı ile ilgili rivayetleri Gürânî şöyle açıklamıştır: "Güneş battıktan sonra tekrar çıkmış olabilir. Fakat bunun ne faydası olabilir! Zira güneşin batmasıyla namaz zaten kazaya kalmıştır. Öte yandan kendisi için Ay ikiye ayrılan Rasûlullah (s.a.)'a güneşin tekrar doğması uzak bir şey değildir. Fakat tartışma haberlerin sıhhati hakkındadır. Ayrıca Ahmed İbn Hanbel'in rivayet ettiği "Güneş, Yûşa' İbn Nûn (için durdurulması) müstesnâ, hiçbir beşer için habs olunmadı"⁴⁶² haberi de zikrettiğimiz hususları teyid etmektedir."⁴⁶³

Gürânî'nin bazı haberlerin sıhhatine dair tesbitlerinde Buhârî hadislerine uygun olmayan rivayetleri sahîh görmemesi ve rivayetlerin senedine dair hiçbir bilgi vermeden metin tenkine öncelik vermesi, cerh ta'dîl ilminin prensiblerine uygun değildir. Zira bu değerlendirmeleri *Fethu'l-Bârî*'deki te'vîller ve sened tenkidi ile

⁴⁵⁸ Talâk, 65/12.

⁴⁵⁹ Gürânî, *el-Kevser*, VI, 162. Benzer örnekler için bkz. Gürânî, *el-Kevser*, X, 188.

⁴⁶⁰ Gürânî bu rivayetler için herhangi bir kaynak zikretmemiştir. İbn Hacer, güneşin batmasının tehîr edilmesi veya tekrar doğması ile ilgili çeşitli haberleri ve bunların sıhhatini incelemiştir. Muhtemelen Gürânî kaynaksız zikrettiği yukarıdaki haberler ile ilgili açıklamasını İbn Hacer'den almıştır. Bkz. İbn Hacer, *Feth*, VI, 255. İbn Hacer, güneşin tutulması ile ilgili bir rivayeti Taberânî'nin hasen bir isnadla rivayet ettiğini belirtmiştir. Bkz. İbn Hacer, a.g.y.

⁴⁶¹ Buhârî, *Mevâkîtu's-salât*, 36.

⁴⁶² Ahmed İbn Hanbel, II, 325. İbn Hacer, Ahmed İbn Hanbel'in isnadındaki ricâlin *Sahîh*'de kendileriyle ihticâc edilen râviler olduğunu belirterek rivayetin sıhhatine işaret etmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Feth*, VI, 255.

⁴⁶³ Gürânî, *el-Kevser*, VI, 107-108.

ilgili verilen bilgilerle karşılaştırdığımız zaman, Gürânî'nin tamamen sathî incelemede bulunduğu ve problemi ilmî disiplin çerçevesinde ele almadığı görülmektedir. İbn Hacer, konuyla ilgili farklı rivayetleri zikrederek bunların sıhhatine dair geniş bir tetkike yer vermiş ayrıca güneş tutulması ile ilgili Taberânî'deki bir rivayetin hasen olduğunu belirttikten sonra, Buhârî hadisi ile arasındaki te'âruzu te'vîl yoluyla çözmeye çalışmıştır.⁴⁶⁴ Dolayısıyla Gürânî'nin isnada dair bilgi vermeden rivayetlerin muhtevâsını karşılaştırması tartışmaya açık bir durumdur.

Şerhte metin tenkidinde öne çıkan hususlardan biri de metinlerdeki şahısların biyografik bilgilerinin kullanılmasıdır. Bu konudaki misallerden biri, Kirmânî ve Aynî'nin Hz. Ebû Bekir'in hanımının Bedir savaşında bulunduğu dair naklettikleri haberin tahlilinde serd edilmiştir.⁴⁶⁵ Bu rivayete göre: “Bedir savaşında Abdurrahman İbn Ebî Bekir müşriklerin safında yer almış, savaş başlayınca Hz. Ebû Bekir (r.a.) ve hanımı oğullarına beddua etmişler, savaştan dönünce de dua etmişlerdir.” Gürânî “*bu rivayetin sahih olduğunu zannetmiyorum*” dedikten sonra, bunun sebebini şöyle açıklamıştır: “Bedir ehlinin isimleri zapt edilmiştir. Hiçbir kimse bunlar arasında bir kadın ismi zikretmemiştir. Konuyla ilgili sahih rivayet şöyledir: “Ebû Bekir (r.a.)'in oğlu Abdurrahman savaştan önce bire bire vuruşmak için meydana çıkmış, Ebû Bekir (r.a.) de oğlunun karşısına çıkmak istemiştir. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.): " *متعنا بنفسك يا أبا بكر* " “Ey Ebâ Bekir! Kendinle bizi faydalandır” buyurmuştur.”⁴⁶⁶ Kirmânî ve Aynî Hz. Ebû Bekir ve hanımının oğullarına bedduâ etmesi ile ilgili rivayeti zayıflık ifade eden *ruviye* lafzı ile zikretmişlerdir.⁴⁶⁷ Gürânî, Ebû Bekir (r.a.)'in hanımının Bedir savaşında bulunmadığı hususundaki tarihî bilgiden hareketle, mezkûr rivayetin sahih olmadığı yönünde kanaat belirtmiş fakat sened tenkidi veya rivayetin kaynağı ile ilgili bilgi vermemiştir.

Örneklerde görüldüğü gibi, zaman zaman bazı haberlerin muhtevâsı âyet ve Buhârî hadisleri ile karşılaştırılarak sıhhat tesbiti yapılmıştır. Bunların bir kısmı cerh

⁴⁶⁴ İbn Hacer'in değerlendirmeleri için bkz. İbn Hacer, *Feth*, VI, 255-256.

⁴⁶⁵ Bkz. Kirmânî, VI, 99; Aynî, *Umde*, VI, 7.

⁴⁶⁶ Gürânî, *el-Kevser*, III, 110. Hadis için bkz. Hâkim, *Müstedrek*, III, 474.

⁴⁶⁷ Kirmânî, a.g.y; Aynî, *Umde*, a.g.y.

ta'dîl metodu açısından yeterli olmakla beraber, bir kısmında uygulanan metod tartışmalıdır. Öte yandan Buhârî hadislerine lugat, gramer ve belâgat açısından yöneltile tenkidleri kabul etmeyen Gürânî, itirazlara te'vîl yoluyla cevap verirken, Buhârî ricâlinin güvenilir ve sağlam olduğunu dile getirmekte ve te'vîli mümkün olan metinlerdeki tashîf iddialarının da kabul edilemeyeceğini belirtmektedir.

a. İsrâiliyyât ile İlgili Değerlendirmeler

Yukarıda da belirtildiği *Edeb, İsti'zân* ve *Rikâk* bölümlerindeki 186 rivayetin % 3.76'sı merdûd olmakla birlikte, bunlar arasında uydurma rivayet bulunmamaktadır. Bu da Gürânî'nin uydurma haberlere ihtiyatla yaklaştığını söylememize imkân sağlamaktadır. Ayrıca şerhin genelinde isrâiliyyât nev'inden haberlerin çok fazla bulunmaması, müellifin uydurma rivayetlerdeki ihtiyatlı tutumunu teyid etmektedir. Zira isrâiliyyât türündeki haberlerde genellikle "یروی" gibi tad'îf sığası kullanan Gürânî, bazı yerlerde isrâiliyyât ile ilgili bir takım haberlerin varlığına işaret etmiş, hatta bu rivayetleri nakletmek istemediğini özellikle tasrih etmiştir.⁴⁶⁸ Mesela Âd kavminin kıssası ile ilgili olarak "biz bu kıssayı burada nakletmekten yüz çevirdik" diyerek kıssayı zikretmemiştir.⁴⁶⁹

Şerhte İsrâiliyyât olarak nitelendirilebilecek rivayetlere çok fazla yer verilmemiştir. Bununla beraber Gürânî, nadir olarak naklettiği İsrâiliyyât nev'inden rivayetlerde dikkatli davranmış ve bunlarda zayıflık ifade eden tabirler kullanmıştır. Buhârî'nin rivayet ettiği "Mûsa aleyhisselâm'ın ölüm meleğinin gözünü çıkarması" hadisinin izahında Musâ aleyhisselâm'ın böyle bir şeyi niçin yaptığının cevabı mahiyetinde birkaç yorumdan sonra Gürânî şöyle der: "Mûsa aleyhisselâm ölüm kelimesini işitince kendisinden böyle bir fiil sadır olmuş olabilir. Zira o kızgınlığı ile meşhur hiddetli bir peygamberdir. Hatta rivayet olunur ki: "Kızdığı zaman şapkası ateş almış."⁴⁷⁰ Gürânî bu haberi özellikle zayıflık ifade eden "یروی" "rivayet olundu" sığasıyla nakletmiştir.⁴⁷¹

⁴⁶⁸ Bkz. Gürânî, *el-Kevser*, X, 178.

⁴⁶⁹ Gürânî, *el-Kevser*, III, 479.

⁴⁷⁰ Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl fî Ma'rifeti Ehâdîsi'r-Rasûl*, I-II, thk. İsmail İbrahim Mütevelâ Avad, I-II, Kahire, trs., I, 31; Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, III, 567.

⁴⁷¹ Gürânî, *el-Kevser*, III, 350.

Yine *el-Câmiu's-Sahîh*'deki " إن نبي الله داود عليه السلام كان يأكل من عمل يده " "...Allah'ın Nebî'si Dâvud aleyhissalâm elinin emeğinden yer idi"⁴⁷² hadisinin izahında "قيل" "naklolundu" tabiriyle şu haber zikredilmiştir: "Dâvud aleyhissalâm tanınmayacak bir şekilde yol kenarında oturup Dâvud'un hali nasıldır diye kendisi hakkında araştırma yaptı. Bu soruyu işiten insanlar Dâvud (a.s.)'a çirkin şeyler söyler ve onun yanından uzaklaşırlardı. Yine bir gün Dâvud aleyhissalâm yol kenarında oturdu. Bir melek insan suretinde geldi, ona da aynı soruyu sordu. Melek dedi ki: "Dâvud el emeğiyle kazanıp yese ne güzel bir insan olurdu." Bu cevabı işiten Dâvud aleyhissalâm, Allah'a kendisine kazanç sağlayacak bir san'at öğretmesi için yalvardı. Onun bu duasına mukabil Allah, rızkının sebebi ve cihâd aleti olarak zırh yapmayı öğretti." İsrâiliyyât nev'inden olan bu haberde zayıflık ifade eden "قيل" tabirinin kullanılması, müellifin konuyla ilgili rivayetlerde dikkatli davrandığını göstermektedir.⁴⁷³

İdris (a.s.) ile ilgili " ورفعناه مكانا عليا " "**Biz, onu pek yüce bir yere yükselttik**"⁴⁷⁴ âyetinin izahında Gürânî, "İdris (a.s.), ölüm meleğinin arkadaşı idi ve ruhunun kabzına izin verilinceye kadar onunla beraber göğe yükseldi. Sonra cennete girdi" şeklinde haberlerin nakledildiğini ve yine bu manada başka haberlerin de anlatıldığını fakat bunların tamamının hurâfe olduğunu açık bir şekilde ifade etmiştir. Öte yandan İdris (a.s.)'in cennete girmesi ile ilgili bilgilerin doğru olmadığını düşünen müellif, cennete ilk olarak Rasûlullah (s.a.)'ın girmesi hususunda icmâ bulunduğunu belirtmiştir. Ayrıca mi'rac hadisinde İdris (a.s.)'in semada olduğunun rivayet edilmesi, onun cennette olmadığını göstermektedir. Zira İdris (a.s.) cennette olmuş olsaydı, Rasûlullah (s.a.): "onu cennette gördüm" diye buyururdu.⁴⁷⁵

Gürânî'nin *Gayetu'l-emânî* adında bir tefsirinin bulunduğunu hatırlayacak olursak isrâiliyyât konusundaki birikiminin oldukça yüksek seviyede olduğu söylenebilir. Bununla beraber şerhte bu tür haberlere çok fazla yer verilmemiştir. *Gâyetu'l-emânî*'nin metodunu araştıran Sakıp Yıldız, tefsirin tamamına nisbetle isrâilî haberlere fazla yer verilmediğini; öte yandan kısa metinler şeklinde ziredilen

⁴⁷² Buhârî, Buyû', 15.

⁴⁷³ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 374.

⁴⁷⁴ Meryem, 19/57. Gürânî, âyette İdris (a.s.)'e nübüvvetin verilmesi ve onun semâya yükseltilmesinden bahsedildiğini belirtmiştir.

⁴⁷⁵ Gürânî, *el-Kevser*, VI, 241.

bir kısım haberlerin de zayıflık ifade eden *ruviye* ve *kîle* tabirleriyle nakledildiğini dile getirmektedir.⁴⁷⁶ Dolayısıyla müellifin tefsirinde İsrâiliyyât türündeki haberlere karşı gösterdiği ihtiyatlı yaklaşımı *el-Kevseru'l-Cârî*'de de sürdürdüğü söylenebilir.

b. Buhârî'de Nakledilen Bazı Haberlerle İlgili Tenkidler

el-Câmiu's-Sahîh'deki hadislerin sıhhati konusunda genel olarak olumlu kanaat belirten ve Buhârî'ye yöneltilen itirazları kabul etmeyen Gürânî, çok fazla olmasa da nadiren Buhârî rivayetlerindeki şahıs ve yer isimleri ile zaman kavramlarında ravilerin vehmini dile getirmiştir.⁴⁷⁷ Mesela, Rasûlullah Sallalâhu aleyhi ve sellem'in devesinin sürçüp yere düşmesinin anlatıldığı bir haberde devenin arkasında Safiyye (r.a.)'nin bulunduğu ve olayın Usfân savaşından dönerken vukû bulduğu rivayet edilmektedir.⁴⁷⁸ Gürânî, "Usfân" isminde ravi hatasının bulunduğunu düşünmektedir. Zira Usfân gazvesi hicretin altıncı yılında cereyan etmiştir. Safiyye binti Huyeyy ise, hicretin yedinci yılında vukû bulan Hayber esirlerindedir."⁴⁷⁹ Gürânî'nin tarihî verileri dikkate alarak ortaya koyduğu tetkike göre, Buhârî rivayetinde bahsedilen olayın Hayber'den sonra vuku bulduğu anlaşılmaktadır. Ancak tarih olarak birbirine yakın olaylarda zaman farkının dikkate alınmaması, ravinin vehminden mütevellid bir hata mı, yoksa iki olayın tarihinin yakınlığından dolayı mı ortaya çıktığı tartışmalıdır. İbn Hacer tarihler arasındaki uyuşmazlığı ve itirazları naklettikten sonra bunu şöyle te'vîl etmiştir: "Hayber gazvesi, Usfân'dan sonradır. Muhtemelen râvi iki savaşın birbirine yakınlığından dolayı aradaki ikâmet süresine itibar etmemiş ve dönüşü (Hayber yerine) Usfân'a nisbet etmiştir."⁴⁸⁰ Bu te'vîle göre râvinin Hayber'den sonra vukû bulan olayı, daha önceki Usfân'a nisbetle zikrettiği anlaşılmaktadır. İbn Hacer, Seleme İbn Akvâ'dan rivayet edilen bir haberde Mekke'de haram kılınan mut'anın hemen sonrasındaki Evtâs'a nisbetle zikredildiğini delil göstererek, ard arda vukû bulan tarihî olaylardan birinin diğerine nisbet edilerek anılmasının mümkün olduğuna işaret etmiştir. Fakat

⁴⁷⁶ Yıldız, a.g.e., s. 218.

⁴⁷⁷ Gürânî, *el-Kevser*, III, 307; IV, 466; VI, 240;

⁴⁷⁸ Buhârî, *Cihâd*, 197.

⁴⁷⁹ Gürânî, *el-Kevser*, VI, 82. Gürânî'nin kaynak zikretmeden ortaya attığı itiraz, İbn Hacer'in belirttiğine göre Dimyâtî tarafından dile getirilmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Feth*, VI, 223.

⁴⁸⁰ İbn Hacer, *Feth*, VI, 223.

Gürânî'ye göre yukarıdaki haberde özellikle "Usfân dönüşü" diye kaydedilmesi, İbn Hacer'in te'vîlinin uzak bir ihtimal olduğunu göstermektedir.⁴⁸¹

Buhârî'nin Oruç kitabında rivayet ettiği bir haberde Adıyy İbn Hâtım şöyle anlatmaktadır: " حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود " (Fecr-i sâdık olan) **Beyaz iplik siyah iplikten size seçilinceye kadar...**⁴⁸² âyeti nâzil olunca, ben bir siyah bir de beyaz iplik alıp bunları yastığımın altına koydum. Geceleyin zaman zaman bunlara bakmaya başladım. Fakat bunlar bana tam olarak seçilmiyordu. Kuşluk vakti Rasûlullah (s.a.)'a gittim ve bunu kendisine anlattım. Rasûlullah (s.a.): "Bu (kara iplik ile ak iplik), gecenin karanlığı ile gündüzün aydınlığından ibarettir" buyurdu.⁴⁸³ Gürânî âyetin nâzil olduğu vakit ile Adıyy İbn Hâtım'in Müslüman olması arasında uzun bir zaman dilimi bulunduğunu ve bu sebeble rivayetin başındaki "âyet nazil olduğu zaman..." ifadesinin problemliliğini dile getirmiştir. Müellif bunu şöyle açıklamıştır: "Rivayetin zâhirinden âyetin nazil olduğu vakitte Adıyy İbn Hâtım'in hazır bulunduğu, bir diğer ifade ile Müslüman olduğu anlaşılmaktadır. Fakat (tarihî açıdan) böyle bir şeyin vukû bulmuş olması pek mümkün değildir. Zira âyet hicretin başlarında orucun farz kılındığı sıralarda nâzil olmuş, Adıyy İbn Hâtım ise, Hayber'in fethinden sonra Müslüman olmuştur. Bir diğer ifade ile Adıyy âyetin nüzûlünü müşâhade etmemiştir. Ayrıca Buhârî, bu hadisi Bakara sûresi ile ilgili bir konuda *nüzûl* kelimesi olmadan rivayet etmiştir.⁴⁸⁴ Bu da doğru olandır."⁴⁸⁵ Bu açıklamadan anlaşıldığı kadarıyla Gürânî'ye göre, *Oruç* bölümündeki rivayette vârid olan *nüzûl* kelimesi müdrectir.

Cihâd bölümündeki bir haberde Bedir savaşıdan sonra Rasûlullah Sallalâhu aleyhi ve sellem'in münâfıkların reisi Abdullah İbn Übeyy'in gömleğini amcası Abbas (r.a.)'a giydirdiği anlatılmaktadır. Gürânî'ye göre burada Abbas (r.a.)'ın giydiği gömlek Abdullah İbn Übeyy'in oğlu ve sahâbî olan Abdullah'a aittir. Zira Abdullah İbn Übeyy Bedir savaşına katılmamıştır. Gürânî'nin itirazına konu olan

⁴⁸¹ Gürânî, *el-Kevser*, VI, 82.

⁴⁸² Bakara, 2/187.

⁴⁸³ Buhârî, *Savm*, 16.

⁴⁸⁴ Bkz. Buhârî, *Tefsîr*, (Bakara) 28.

⁴⁸⁵ Gürânî, *el-Kevser*, IV, 269. Matbu nüshada bu rivayetin Bakara sûresinde Berâ'dan rivayet edildiği kayd edilmiştir. Berâ ismi burada hatalıdır. Ayasofya nüshasında bu ziyade bulunmamaktadır. Bkz. *el-Kevseru'l-cârî*, Ayasofya, vr. 197^b.

Buhârî rivayetinde şöyle anlatılmaktadır: “Bedir (harbi) günü olunca, esirler getirildi. Abbas da getirildi. Onun üzerinde elbise yoktu. Nebî Sallalâhu aleyhi ve sellem ona gömlek istedi. Nihayet Abdullah İbn Ubeyy’in gömleğini buldular. Bu Abbas’a denk geliyordu. Nebî (s.a.) (onun) gömleğini Abbas (r.a.)’a giydirdi. İşte buna karşılık olması için, Abdullah İbn Übeyy’in cesedine giydirdiği gömleği Nebî (s.a.) kendi sırtından çıkarıp vermişti.” Sufyân İbn Uyeyne de: “Nebî Sallalâhu aleyhi ve sellem’in yanında Abdullah İbn Ubeyy’in bir iyiliği vardı, onu mükâfatlandırmayı istemişti” demiştir.⁴⁸⁶

Gürânî, “Nebî Sallalâhu aleyhi ve sellem (onun) gömleğini Abbas’a giydirdi” cümlesinin izahında “bana göre bu sahih değildir” diyerek, bu ifadenin doğru olmadığını açık bir şekilde dile getirmiş ve bunu şöyle açıklamıştır: “(Ulemâ) Bedir savaşına katılanların sayısını ve isimlerini ittifakla tesbit etmişlerdir. Ve hiçbir kimse münâfıkların reisi olan Abdullah İbn Übeyy’in Bedir savaşında bulunduğunu zikretmemiştir. Yine Bedir savaşı sırasında Abdullah İbn Übeyy’in imânını izhar etmediği, bilakis açıktan şirk koştuğu hususunda ittifak etmişlerdir.

Gürânî’ye göre bu rivayetteki Abdullah İbn Übeyy isminin başındaki ikinci Abdullah lafzı ya ravilerin ya da müstensihler tarafından düşürülmüştür. Bu rivayetlerdeki ismin doğrusu “Abdullah İbn Abdullah İbn Übeyy” şeklindedir. Zira bu münâfığın oğlu temiz, fâzıl bir şahsiyet olup Bedir ashâbındandır ve ismi de Abdullah’dır. Öte yandan Rasûlullah (s.a.)’ın kendi gömleği ile bu münâfığı kefenlemesi de tertemiz pâk ve muttakî olan oğlunun hakkına riâyet etmesinden kaynaklanmaktadır.⁴⁸⁷ Hatta bazı haberlerde Rasûlullah (s.a.)’ın gömleğini özellikle İbn Übeyy’in oğlu Abdullah’ın hakkı için verdiği rivayet edilmiştir.⁴⁸⁸

Gürânî’ye göre Abdullah İbn Übeyy’in Bedir savaşının yapıldığı tarihlerde imânını izhâr etmemiş olması ve Bedir ashâbının arasında isminin bulunmaması ile ilgili tarihî veriler, onun gömleğinin Abbas (r.a.)’a giydirilmesinin mümkün olmadığını göstermektedir. Öte yandan şârihlerden Kirmânî, İbn Hacer ve Aynî,

⁴⁸⁶ Buhârî, Cihâd, 142. Konuyla ilgili benzer rivayetler için bkz. Buhârî, Cenâiz, 22, 77.

⁴⁸⁷ Gürânî, *el-Kevser*, VI, 28.

⁴⁸⁸ Gürânî, *el-Kevser*, III, 358. Yukarıdaki açıklamaların benzeri konuyla ilgili hadisin *Cenâiz* bölümündeki izahında da zikredilmiştir. Bkz. Gürânî, a.g.y.

Gürânî'nin dile getirdiği şekilde Buhârî rivayeti ile ilgili bir tashîften bahsetmemişlerdir.⁴⁸⁹

Yukarıda da belirtildiği gibi, hadislerdeki dil unsurlarının ve tarihî bilgilerin tetkikine ehemmiyet veren Gürânî, metinlerdeki şahıs ve yer isimleri ile zaman kavramlarında ravilerden kaynaklanan bir takım hatalara değinmiştir. Onun konuyla ilgili tetkiklerinde isnadın sıhhatinden ziyâde tarihî bilgilere öncelik verdiği ve buna göre değerlendirmelerde bulunduğu görülmektedir. Bu durum önceden şerhin metodu ile ilgili metin tahlîli ve ihtilâfu'l-hadise öncelik verilmesi hususunda ulaşılan kanaatler ile uygunluk arz etmektedir. Diğer taraftan sened tenkidine gereken ihtimam gösterilmediği halde metin tenkidine geniş yer verilen şerhin metodu ile müellifin içinde bulunduğu ilmî muhîtte rivayet ilimlerinden ziyâde lugat, usûl-ü fıkıh ve mantık gibi anlama ve yorumlamaya müteallık ilimlere önem verilmesi arasındaki benzerlik mânidardır.

⁴⁸⁹ Kirmânî, VII, 65, 114; İbn Hacer, *Feth*, III, 166 - 167; VI, 168; Aynî, VII, 80.

SONUÇ

Osmanlı hadis çalışmaları son zamanlarda kısmî de olsa araştırmacıların ilgi alanlarındaki konular arasına girmiştir. Konunun vuzûha kavuşturulması için yapılan çalışmalarda epeyce mesafe kat edilmiştir. Ancak Osmanlı âlimlerinin kaleme aldığı şerhler üzerinde pek çalışma yapılmamıştır. Bu araştırmada Osmanlı coğrafyasında yazılan ilk Buhârî şerhi olma özelliğini taşıyan Molla Gürânî'nin *el-Kevseru'l-Cârî* isimli eseri; kaynakları, şerh metodu ve muhtevâsı açısından incelenerek Buhârî şerhleri arasındaki yeri tesbit edilmeye çalışılmıştır.

Molla Gürânî, ilmî tahsilini bugünkü Irâk, Türkiye, Suriye ve Mısır bölgelerinde aralarında İbn Hacer ve Makrîzî gibi meşhur isimlerin de bulunduğu dönemin önemli hocalarından ders alarak tamamlamıştır. Görev hayatında Memlûk idaresinde sır kâtipliğine kadar yükselen Gürânî, Hamîdüddin en-Nu'mânî ile aralarında cereyan eden tartışmalardan sonra hapis ve sürgün ile cezalandırılmış, bu arada hac yolculuğu sırasında Halep'de tanıştığı Molla Yegan tarafından Anadolu'ya getirilmiştir. Anadolu'ya gelişiyle beraber Osmanlı ilmî hayatında ve devlet ricâlî arasında önemli bir mevkî elde etmiş, Fatih döneminde kazaskerlikten şeyhülislamlığa kadar yükselmiş ve sekiz yıl devam ettiği bu görevi sırasında vefat etmiştir. Tefsir, hadis, kıraat ve usûl-i fıkıh alanında telifleri ile ortaya koyduğu ilmî kişiliğinin yanı sıra Fatih Sultan Mehmed ve II. Bâyezid ile samimi diyalogları bulunan Molla Gürânî, önemli bir devlet adamıdır.

İlmî muhitin şerhin muhtevâsının şekillenmesindeki rolünü tesbit etmek için XV ve XVI. asırlardaki müderrislerin eserleri ve medrese müfredâtı ile ilgili yapılan araştırmalarda, dönemin hadis faaliyetlerinin, Osmanlı düşünce hayatına yön verecek seviyede yaygın ve köklü bir geleneğe sahip olmadığı kanaatine ulaşılmıştır. Biri XV diğeri de XVI. asırda yaşayan Kutbuddin İznîkî ile Muhyiddin Kocevî'nin; dil ve aklî ilimlere yönelen ilmî çevrelerin hadise ehemmiyet vermemesinden şikayet etmeleri, olumsuz kanaatleri destekleyen en önemli tarihi tanıklardır. Dönemin âlimlerinin tesbitlerinin yanı sıra ortaya konulan düşünceyi, eğitim programları ve bilimsel çalışmaların muhtevâsı da kuvvetle desteklemektedir. Öncelikle bilimsel düşüncenin eğitim faaliyetlerinden bağımsız gelişmesinin mümkün olmadığı kabul edilirse,

medreselerin en üst basamağında yer alan Edirne ve Süleymaniye Darulhadisi ile Sahn-ı Seman müderrislerinin hadis eserlerinin yok denecek kadar az olması, ulemânın hadis çalışmalarına ilgisini göstermek için yeterlidir. Diğer taraftan dil, fıkıh ve kelam ilimlerine dâir açık referanslar bulunan XV ve XVI. asırların eğitim programlarında hadis faaliyetleri ile ilgili kayda değer bir bilgi - şu ana kadar yayımlanan belgeler çerçevesinde - tesbit edilememiştir. Kaynakların verdiği bilgilere göre, XVII. yüzyıla kadar medrese müfredâtında usûl kitapları bulunmamakta ve hadis dersleri rivayet geleneğine bağlı olarak okunan *Buhârî*, *Meşârik* ve *Mesâbih* üzerinden yürütülmektedir. Özellikle Edirne Darulhadis Kütüphanesi'nde kütüb-i sitte ve birkaç şerhin dışında hadis kitabının bulunmaması, bölgenin hadis alt yapısını göstermesi açısından önemlidir.

İlmî birikimleri usûlü'd-dîn ağırlıklı düşünce sistemine dayanan Osmanlı âlimleri çoğunlukla dil, fıkıh ve kelam sahasında ürün verirken; bu düşünce yapısı hadis çalışmalarında kendini hissettirmiş ve dönemin hadis eserlerinde rivayet ilimlerinden ziyâde anlamaya yönelik dil tahlilleri ve fikhî açıklamalar yoğunluk kazanmıştır. Bu manada Molla Gürânî'nin eseri de klasik dönem Osmanlı düşünce hayatının izlerini taşımakta olup, şerhin muhtevâsı yukarıda dile getirilen hususları destekler mahiyettedir.

Usûl-i fıkıh ve mantık ağırlıklı düşüncenin izlerini taşıyan Gürânî, bab-hadis münâsebetinin izahında etkili olmakla beraber ta'likler, Buhârî ricâli ve nüsha farklılıklarında İbn Hacer ve Aynî'nin ortaya koyduğu açıklamalardan öteye geçememiştir. Gürânî, bab – hadis münâsebetinde konu başlığı ile irtibatı tesbit edilemeyen hadislerin bağlantısını dil, usûl-ü fıkıh, mantık ve daha başka unsurları dikkate alarak değerlendirmiş ve bu çerçevede etkili bir anlama yöntemi uygulamıştır.

Öte yandan babların düzenlenmesi konusundaki tartışmalarda Gürânî, Buhârî'nin görüşleri ile menkûl bilgilerin iç içe girdiği konu başlıklarında terceme, ta'lik ve diğer menkûlâtın arasının tasnifi konusunda kendisinden önce Kirmânî, İbn Hacer ve Aynî tarafından dile getirilmeyen bir ayırım üzerinde durmuştur. Bu taksime göre, Buhârî'nin kanaatleri ve hadis metinleri terceme olup, senedinde kısaltma yapılan muallak haberler ve ayetler de tercemelerin delilidir. Ona göre, Buhârî

görüşlerini önce muallak haberlerle daha sonra da müsned hadislerle kuvvetlendirmekte ve aşağıdan yukarıya doğru yükselen bir istidlâl yöntemi uygulamaktadır. Bab başlıklarında terceme – ta’lik şeklinde ortaya konulan bu bakış açısı, Buhârî’nin fıkıhçı yönünün tanıtımı açısından önemlidir. Fakat bu şekilde bir ayırımın geçerliliği meselesi ayrı bir tartışma konusudur.

Bab başlıklarındaki tartışmalı konulardan biri de, hadislerin bablar halinde tasnifinin ilk defa Buhârî tarafından uygulanan bir sistem olması meselesidir. Gürânî babların düzenlenmesi konusunda Buhârî’nin şeyhlerinin birikiminden ve kendisinden önceki musannefattan kat’i surette istifade etmediğini ve bab başlıklarının onun fikhî görüşlerini yansıttığını dile getirmektedir. Onun izahları ve Kirmânî’ye yönelttiği tenkidler, İbn Hacer’in açıklamaları ile benzerdir.

Buhârî çalışmalarının önemli yönlerinden biri de, muallak haberlerde kullanılan rivayet sîgalarının değerlendirilmesidir. Gürânî, Buhârî’nin kendileri ile görüştüğü hocalarından *kâle*, *ravâ* ve *zekere* gibi lafızlarla rivayet ettiği haberlerin isnadında kopukluk bulunmadığını düşünmekte ve musannifin bu lafızları özellikle şeyhlerinden müzâkere esnasında dinlediği haberlerde kullandığını belirtmektedir. Onun ta’liklere bakış açısı, sık sık tenkid ettiği Kirmânî’nin açıklamalarıyla aynıdır. İbn Hacer ve Aynî, Buhârî’nin bir yerde *kâle* ve *ravâ* gibi lafızlarla, bir başka yerde de aradaki vasıtayı zikrederek semâ sigasıyla naklettiği haberleri karşılaştırmışlar ve Buhârî’nin şeyhlerinden işitmediği rivayetlerde ta’like özel lafızları tercih ettiğini dile getirmişlerdir. Fakat Gürânî zaman zaman Irâkî ve İbn Abdilberr’e atıfla ittisâlde mülâkât’ın şart olduğunu ve lafızlara itibar edilemeyeceğini belirterek, Buhârî’nin şeyhlerinden rivayet ettiği haberlerin tamamının muttasıl olduğunu söylemiştir.

Şerhte kütüb-i tis’a başta olmak üzere, hadis musannefâtından çeşitli eserler kaynak gösterilmiştir. Ancak *Edeb*, *İsti’zân* ve *Rikâk* bölümlerindeki rivayet kaynaklarının *Fethu’l-Bârî* ile karşılaştırılmasında *Buhârî*, *Müslim* ve *en-Nihâye* dışındaki kitap isimlerinin % 83.33 oranında İbn Hacer’in kaynakları ile aynı olduğu ve Gürânî’nin farklı bir kaynak zikretmediği tesbit edilmiştir. Atıf yapılan kitap isimlerinin çoğunluğunun *Fethu’l-Bârî* ile benzer olması ve müellifin İbn Hacer’den farklı kitap ismi zikretmemesi, onun eserleri görerek kullanmadığı şüphesini uyandırmaktadır. Diğer taraftan muallak haberlerin mevsûl rivayetleri hakkında

verilen bilgiler de İbn Hacer ve Aynî'nin açıklamalarının ihtisârı mahiyetindedir. Öte yandan bazen İbn Hacer'in atıfta bulunduğu kitap isimlerinin hatalı olduğunu ileri süren Gürânî'nin itirazlarının yersiz olduğu, bilakis İbn Hacer'in açıklamalarının doğru olduğu tesbit edilmiştir. Ayrıca *el-Kevseru'l-Cârî*'de hadis usûlü, lugat, tarih, tefsîr kitapları açısından da diğer şerhlerden farklılık arz edecek nitelikte bir kaynak kullanılmamıştır. Bu tesbitler doğrultusunda, Molla Gürânî'nin *el-Kevseru'l-Cârî*'deki kaynakları itibariyle Buhârî çalışmalarına zenginlik kazandırdığını söylememiz mümkün değildir.

Hadis ilimleri açısından kısıtlı kaynaklarla çalıştığını tahmin ettiğimiz Gürânî'nin şerhte en fazla üzerinde durduğu hususlar; dil tahlilleri, muhtelifu'l-hadîs ve fıkıh konularıdır. Şerhin genel muhtevâsı içerisinde dikkat çekecek oranda bir yoğunluğa sahip olan dil tahlillerinde metinler; lugat, gramer ve belâgat açısından incelenmiştir. Ayrıca kelime bilgisi, gramer tahlili, hakikat – mecâz ilişkisi, metinlerdeki şahısların biyografik özellikleri, mekan ve zamana dair tarihi bilgiler, hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasına olumlu bir şekilde yansıtılmıştır.

Şerhte muhtevâ tahlili açısından en disiplinli metodun, fikhî açıklamalar ve Şâfiî mezhebinin delillerinin izahında uygulandığı söylenebilir. Özellikle Şâfiî – Hanefî mezheplerinin görüşlerini karşılaştırılmasına öncelik veren müellif, Hanefî mezhebinin delili olan hadisleri İmam Şâfiî'nin görüşüne uygun bir biçimde te'vîl etmeye çalışmıştır. Gürânî bazen Ebû Hanîfe bazen de Buhârî'nin istinbâtını dikkate alarak, mezhebinden farklı tercihlerde bulunmuştur.

Şerhin genel muhtevâsı içerisinde önemle üzerinde durulan bir diğer konu, Muhtelifu'l-hadîse dair açıklamalardır. Rivayetler arası ihtilafların çözümünde Gürânî, Şâfiî mezhebinde uygulanan cem'-te'vîl, nesh, tercih ve tevakkuf sıralamasını esas almış ve hadislerin i'mali yönünde bir uygulama sergilemiştir. Özellikle Hanefî-Şâfiî mezhepleri arasında tartışmalı olan besmelenin cehrî okunması ve raf'ul-yedeyn gibi konularda Şâfiî mezhebinin görüşlerine uygun te'vîl yapmaya gayret etmiştir. Ayrıca müteâriz haberlerin çözümünde durum, nitelik gibi bir takım hususların yanı sıra sayısal ifadelerin maksada göre yorumlanmasına, dil tahlillerine bağlı te'villere ve mantıkî analizlere öncelik verilmiştir. Özellikle akıl yürütme yoluyla diğer şârihlere yöneltilen itirazlar dikkat çekmektedir.

Nasih-mensûh meselesinde tarihi verilere dayanmadan nesh tesbiti yaptıkları için Hanefî mezhebine mensûb âlimlere itirazlar yöneltmiştir. Onun tenkidlerinde müntesibi olduğu Şâfiî usûlünü esas alması etkili olmuştur. Nesh konusundaki itirazlarda özellikle Nevevî'nin açıklamaları üzerinden Ebû Hanîfe ve Tahâvî sık sık tenkid edilmiştir.

Anadolu'ya geldikten sonra Hanefî mezhebine geçtiği söylenen Gürânî, şerhte açık bir şekilde Şâfiî mezhebinden yana bir tavır sergilemiştir. *el-Kevseru'l-Cârî*'yi Osmanlılara geldikten yaklaşık yirmi beş yıl sonra te'lif eden Gürânî'nin Hanefî mezhebine geçişini, bazı araştırmacılar fetvalarda Hanefî mezhebinin tercihi şeklinde yorumlamıştır. Gürânî'nin şerhte sergilediği tutum bu kanaatleri doğrulamaktadır.

Şerhte kullanılan hadislerin geneli makbul olmakla beraber, Gürânî'nin kullandığı hadislerin sıhhatine ne ölçüde dikkat ettiğini ortaya çıkarmak için *Edeb, İsti'zân ve Rikâk* bölümlerinin şerhinde zikredilen 186 hadisın sıhhati araştırılmış ve müellifin % 96.23 oranında makbul hadis kullanıldığı tesbit edilmiştir. Ayrıca % 3.76 oranındaki merdûd haber arasında uydurma rivayete rastlanmamıştır. Diğer taraftan aynı bölümlerdeki hadislerin %83.96'sı kütüb-i tis'ada yer almaktadır. Bu veriler, şerhte kullanılan hadislerin güvenilirliğinin yüksek seviyede olduğunu söylememize imkan vermektedir. Güvenirlik ve kaynak bakımından yeterli düzeyde bir görüntüyle karşılaştığımız şerhte, lafzî rivayete ehemmiyet verilmemiş ve hadisler mana ile nakledilmiştir. Ayrıca bazı yerlerde mahreçleri farklı rivayetler cem' edilerek tek bir hadis olarak zikredilmiştir. Mânâ ile rivayet ve hadislerin cem'i, hicrî IX. asırda te'lif edilen şerhin rivayet ilimleri açısından en olumsuz yönüdür.

Öte yandan şerhte hadislerin sıhhatiyle ilgili açıklamalarda ricâl ve sened tenkidinin yok denecek kadar az olduğu tesbit edilmiştir. İsnadın sıhhatiyle ilgili kısmî açıklamalarda genelde Münzîrî, Nevevî ve İbn Hacer gibi şârihlere atıfta bulunan Gürânî, bazen de doğrudan isnadın zayıf olduğunu belirtmiştir. İhtilafı hadislerin çözümünde uygulanan tercih yönteminde ve Şâfiî mezhebinin görüşlerine muâriz olan rivayetlerde zayıf olduğu ileri sürülen haberlerin isnad ve ricâli ile ilgili ciddi tetkiklere yer verilmemiştir. Hanefî mezhebine yöneltilen tenkidlerde

Gürânî'nin zayıf olduğunu söylediği haberlerin tetkikinde bunların bir kısmının sağlam olduğu tesbit edilmiştir. Hatta bazı yerlerde Gürânî'nin İbn Hacer'in tashihlerinden sarf-ı nazar ettiği görülmektedir. Bu durum, özellikle mezheb anlayışına bağlı tad'îflerdeki tesâhülün açık göstergesidir. Metin tenkidinde de ilmî prensiplere uygun olmayan yüzeysel tetkiklere yer verilen şerhteki sıhhat değerlendirmelerine ihtiyatla yaklaşılması gerekmektedir.

Müellifin aşağı yukarı her konuda öne çıkan tenkid metodu özellikle muhtevâ tahlîli konusunda hadislerin şerhini sınırlandırmıştır. Muhtevâ tahlilinde tenkidlere çok fazla yer verilmesi, bazı konularda yersiz uzatmalara yol açmış hatta hadislerin anlaşılması ve yorumlanması çabası yerine Kirmânî'nin söylediklerinin incelenmesine dönüşmüştür. Kirmânî'nin açıklamalarını yoğun bir şekilde tenkide tâbî' tutan Gürânî, farkında olmadan Kirmânî'nin şerh metodunu takib etmiştir. Şerhteki tartışmalar belki büyük çaptaki bir şerh için çok önemli bir tenkid konusu oluşturmayabilir. Ancak *el-Kevseru'l-Cârî*'nin mutavassıt hacimde bir şerh olduğunu hatırlayacak olursak, müellifin şerhi tartışmalarla daralttığı hatta açıklamalarında belli bir üslup ve yöntem üzerine devam etmediği ve okuyucuya bilgi vermekten ziyâde tartışmalar üzerine yoğunlaştığı görülmektedir. Bu durum, bir kısım konuların ihmaline yol açtığı gibi, özgün açıklamaların yersiz itirazlar arasında kaybolmasına sebep olmuştur.

Tenkidlerin çok öne çıktığı şerhte Gürânî, bazen yalnızca tenkid etmek için diğer şârihlere itirazlar yöneltmiştir. Hatta bazı yerlerde tenkid edilen görüşleri farklı ifade kalıplarında cevap olarak takdim eden müellifin itirazları ve cevapları anlaşılmamaktadır. Yine tenkid edilen bazı görüşleri hatalı nakleden veya muhatablarının delillerini zikretmeyen Gürânî'nin bazı itirazlarının da yersiz olduğu görülmektedir.

Tenkidler sebebiyle ortaya çıkan bir diğer olumsuz durum, müellifin ihtimale dayalı yorumlardaki kısıtlayıcı bakış açısıdır. Gürânî'nin tenkidleri bir mantıkçı bakış açısını taşımaktadır. Bu da aslında şerh geleneğinin geniş pencereden bakma ve aynı hadisten farklı yorumlara ulaşma yöntemi ile bağdaşmamaktadır. Onun ihtimallere bağlı yorumları sık sık tenkid etmesi ve mantikî bir anlayışla ele alması şerh edebiyatının en önemli taraflarından biri olan yorum zenginliğini daraltmaya yol

açmaktadır. Şerh geleneğinde Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'in sözleri her ne kadar belli bir anlam çerçevesinde tesbit edilmeye çalışılmış olsa da, hadislerin tek taraflı bir düşünce ile ele alınması Rasûlullah (s.a.)'ın cevâmi'ul-kelim özelliğine uygun değildir.

el-Kevseru'l-Cârî Buhârî şerhçiliği açısından değerlendirildiği zaman, *Sahîh*'deki mükerrer rivayetlerin yeknesak bir üslupla ele alınmadığı görülmektedir. İtirazlarında Kirmânî'nin açıklamasını dikkate alan Gürânî, zaman zaman İbn Hacer ve Aynî'nin şerhinden faydalanmakta veya bu iki şârihi tenkid etmekte ve aynı konuyu farklı yerlerde mükerreren izah etmektedir. Kirmânî'nin bir yerde izah ettiği hadisi İbn Hacer ve Aynî farklı bölümlerde izah edebilmektedir. Gürânî üç şârihin açıklamalarını takib ederken konuyu üç farklı yerde, bazen farklı açılardan bazen aynı hususları tekrar ederek bazen de şârihlerden birini tenkid etmek için tekrar etmiş, bundan dolayı mükerrer rivayetlerde kendine özgü muayyen bir metod tesis edememiştir. Hatta birçok yerde konu bütünlüğü bozulmuş, gereksiz tekrarlar ve çelişkiler ortaya çıkmıştır. Zira müellif, *el-Câmiu's-Sahîh*'in başında vârid olan bir hadiste özellikle diğer şârihlere yönelttiği tenkidleri sonradan kabul etmekte veya bunun aksini yaparak bir yerde kabul ettiği görüşü sonradan tenkid etmektedir. Bu da mükerrer rivayetlerin izahında çelişkileri doğurmaktadır.

Tekrarlar ve bazı nakillerde görülen hatalar ve metod yönünden bazı za'fiyetler, her ne kadar şahsî kusurlar olsa da, aslında şerhteki eksikliklerin temelinde erken dönem Osmanlı eğitim kurumlarındaki hadis ilimlerinin yoğun bir programla okutulmaması ve düşünce hayatında hadisin ön planda olmamasının önemli bir etkisi vardır. Zira hatalar ile kaynak eserlerin yetersizliği ve müellifin *el-Câmiu's-Sahîh*'e vukûfunda görülen eksiklikler, XV. asır medrese müfredâtında hadis ilimlerinin ağırlığının bulunmadığı noktada ulaşılan kanaatler ile uygunluk arz etmektedir.

Yukarıdaki eksiklikler dikkate alınarak *el-Kevseru'l-Cârî*'nin ricâl, rivayet ilimleri ve kaynaklar açısından İslam dünyasındaki Buhârî şerhlerine göre yetersiz olduğu söylenebilirse de, mantikî analizlerle beraber ortaya çıkan anlamaya yönelik açıklamalardaki farklı bakış açıları önemlidir. Gürânî'den sonra XV ve XVI. asırlarda kaleme alınan altı Buhârî şerhinin biri müstesnâ –Mısır menşe'li

Abdurrahim el-Abbâsî'nin şerhi- diğerlerinin ta'lik türünde olması ve bazılarının da tamamlanamamış olması, kaynaklar ve ilmî atmosferin olumsuz şartlarında müellifin başarılı bir çalışma ortaya koyduğunu göstermektedir. Zira *el-Kevseru'l-Cârî* Anadolu'daki ilk Buhârî şerhi olduğu gibi, Devlet-i Aliyye'nin başından sonuna kadar tamamlanabilen birkaç Buhârî şerhinden biridir.

Çalışmamızda *el-Kevseru'l-Cârî*'de kullanılan eserler çoğunlukla *Fethu'l-Bârî* bazen de *Umdetu'l-Kârî* ile karşılaştırılmış ve Gürânî'nin kendine özgü kaynakları tesbit edilmeye çalışılmıştır. Ancak çalışmanın müstakil bir kaynak araştırması olmaması sebebiyle, müellifin kullandığı aslî kaynaklar belli oranda tesbit edilebilmiştir. Yine bu araştırmada daha ziyâde Buhârî'nin kendine mahsus özellikleri ile şerhin metod ve muhtevâsı üzerinde durulmuş özellikle Buhârî ricâlî konusunda istenilen incelemeler yapılamamıştır. Rivayet ilimleri kaynaklarında yetersiz olduğunu tahmin ettiğimiz Osmanlı âlimlerinin eserleri üzerine yapılacak yeni çalışmalarda ricâl ve hadis kaynaklarına yönelik müstakil araştırmalar vesilesiyle ulemânın hadis alt yapısı ve rivayet ilimlerindeki birikimleri daha net biçimde ortaya çıkarılabilir.

Öte yandan bu çalışmada, son dönem hadis icazetnâmelerinde görülen hadis kitaplarındaki çeşitliliğin, Osmanlı devletinin kuruluş ve yükselme dönemlerine kadar uzanmadığı ve XVII. yüzyıldan itibaren bölgeye intikal ettiği tesbit edilmiştir. Konuyla ilgili yapılacak yeni çalışmalarda özellikle icâzetnâmelerin tetkiki edilip hadis ilimlerine dâir yazma eserlerdeki semâ kayıtları ve istinsah tarihlerinin tesbiti durumunda, ilmî çevreler arasında öteden beri tartışılan Osmanlı hadis çalışmaları ile ilgili kesin sonuçlara ulaşılabilecektir. Fakat konu ile ilgili kütüphanelerde bulunan hadis kitaplarının tamamının incelenmesine ihtiyaç duyulması ve zaman dilimi olarak çok uzun bir dönemin araştırılmasının lüzûmiyetinden dolayı, münferid çalışmalar veya birbirinden bağımsız araştırmalarla sonuca ulaşılması kısa vadede pek mümkün gözükmemektedir. Ancak gruplar halinde yapılacak şumullü çalışmalar veya projeler kapsamında birbirini tamamlayan yeni araştırmalarla, bu mesele kısa sürede vuzûha kavuşacaktır. Ayrıca bu konudaki çalışmaların neticesi ile beraber geçmişten elde edilecek tecrübeler, üzerinde yaşadığımız coğrafyadaki nebevî ahlâkın ihyâsını kolaylaştıracaktır.

BİBLİYOGRAFYA

- ACCÂC el-HATÎB, Muhammed, *es-Sünne Kable't-Tedvîn*, 2009, Beyrut.
 _____ *Usûlü'l-Hadîs Ulûmühû ve Mustalahuhû*, Beyrut, 1429/2008.
- ACLÛNÎ, İsmail İbn Muhammed İbn Abdilhâdî, (1162/1749), *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs ammâ İštehera mine'l-Ehâdîs alâ Elsineti'n-Nâs*, I-II, tsh. ve tlk. Muhammed Abdulazîz el-Hâlidî, 1. bs., Beyrut, 1418/1997. (Keşfu'l-hafâ).
- AHMED İBN HANBEL, (241/855), *Müsned*, I-VI, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1405/1985.
- AHMED REFİK BEY, “*Osmanlı Şeyhülislâmları*”, İlmiyye Sâlnâmesi, Matbaa-i Âmire, 1. bs., Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye, 1334/1916.
- AKIN, Himmet, *Aydinoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma*, 2. bs., Ankara, 1968,
- AKGÜNDÜZ, Ahmed, “*Dürerü'l-Hükkâm*”, DİA, X, 27-28, İstanbul, 1994.
- AKGÜNDÜZ, Murat, “*Klasik Dönem Osmanlı Devlet Teşkilâtında Şeyhülislâmlık*”, Türkler, (ed. Hasan Celâl Güzel vd.), IX, 847-854, Ankara, 2002.
- AKPINAR, Cemil, “*Kefevî Hüseyin Efendi*”, DİA, XXV, 186-187, Ankara, 2002.
- ALİ İBN BÂLÎ, (Ali Çelebi), (992/1584), *el-'İkdü'l-Manzûm fî Zikri Efâdili'r-Rûm*, (eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye sonunda), trs.
- ALİ EMİRÎ Efendi, “*Meşihat-ı İslâmiyye Târihçesi*”, İlmiyye Sâlnâmesi, Matbaa-i Âmire, 1. bs., Dâru'l-hilâfeti'l-Aliyye, 1334/1916.
- ALTIKULAÇ, Tayyar, “*İbnü'l-Cezerî*”, DİA, XX, 551-557, İstanbul, 1999.
- ÂMİDÎ, Seyfuddin Ebu'l-Hasen Ali İbn Ebî Ali (631/1233), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I-IV, haz. İbrahim el-Acûz, 5. bs., Beyrut, 2005.
- ATEŞ, Ahmet, “*Molla Gürânî*”, İA, I-XIII, 1. bs., VIII, 406-408, İstanbul, 1979.
- ATİK, M. Kemal, “*Ca'berî*”, DİA, VI, 527-528, İstanbul, 1992.
- ALTINSU, Abdulkadir, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, 1. bs., Ankara, 1972.
- ARMAĞAN, A. Munis, “*Tire'nin Türk Kültüründe Yeri*”, Türk Kültüründe Tire (haz. Mehmet Şeker), s. 15-19, Ankara, 1994,
- ÂŞIK PAŞAZÂDE, *Tevârih-i Âl-i Osmân*, (haz. Kemal Yavuz, M. A. Yekta Saraç, *Osmanoğullarının Tarihi*), 2. bs., İstanbul, 2010.
- ATAY, Hüseyin, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi Medrese Programları-İcâzetnâmeler Islahat Hareketleri*, 1. bs., İstanbul, 1983.
- AYAZ, Fatih Yahya, “*Sır Kâtibi*”, DİA, XXXVII, 116-117, İstanbul, 2009.
- AYDINLI, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Hadisevi yay., 1. bs., İstanbul, 2006.
- AYNÎ, Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd İbn Ahmed (855/1451), *'Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XX, 1. bs., Mısır, 1392/1972. (Umde).

- AYVERDİ, Ekrem Hakkı, *Fatih Devri Sonlarında İstanbul Mahalleleri, Şehrin İskânı ve Nüfusu, Vakıflar Umum Müdürlüğü Neşriyatı*, Ankara, 1958.
 ——— *Fâtih Devri Mimarisi*, İstanbul Matbaası, İstanbul, 1953.
 ——— *Osmanlı Mi'mârisinde Fâtih Devri*, İstanbul, 1974.
 ——— "Fâtih", *Türkler*, (ed. Hasan Celal Güzel vd.), IX, 338-354, Ankara, 2002.
- BABANZÂDE, Ahmed Naim (1934), *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, I-XII, 7. bs., Ankara, 1982. (Tecrid Mukaddimesi)
- BAĞDATLI, İsmail Paşa (1339/1920), *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, I-II, haz. Kılıslı Rıfat Bilge, İbnülemin Mahmud Kemal İnal, İstanbul, 1951-1955. (Hediye)
- BAKTİR, Mustafa, "İbn Melek", *DİA*, XX, 175-176, İstanbul, 1999.
 ——— "Tireli İbn Melek ve İlmî Muhiti Hakkında Bazı Tesbitler", *Türk Kültüründe Tire* (haz. Mehmet Şeker), s. 33-42, Ankara, 1994.
- BALTACI, Cahit, *XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, I-II, 2. bs., İstanbul, 2005.
 ——— *İslâm Medeniyeti Tarihi*, İstanbul, 2007. (İslâm Medeniyeti)
 ——— "Fahreddin-i A'cemî", *DİA*, XII, 82, İstanbul, 1995.
- BARKAN, Ömer Lütfî, AYVERDİ, Ekrem Hakkı, *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri 953 (1546) Târîhli*, İstanbul, 1970.
- BAŞ, Erdoğan, *DİA*, "Şeyhzâde", XXXIX, 97-98, İstanbul, 2010.
- BEYHAKÎ, Ebû Bekir Ahmed İbn Hüseyin İbn Ali, (458/1066), *es-Sünenü'l-Kübrâ* (İbnü't-Türkmânî'nin zeyli el-Cevheru'n-Nakî ile beraber), I-X, 1. bs., Haydarâbâd, 1344 - 1355.
- BEZZÂR, Ebû Bekir Ahmed İbn Amr İbn Abdulhâlik, (292/905), *el-Müsned* (el-Bahru'z-Zehâr), I-IX, thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynullah; X-XVII, thk. Adil İbn Sa'd; XVIII, thk. Sabri Abdulhâlik eş-Şâfiî, Medine, 1988-2009.
- BİKÂÎ, Ebu'l-Hasen Burhanuddîn İbrahim İbn Ömer İbn Hasen (885/1480), *'Unvânü'z-Zaman fî Terâcimi's-Şüyûhi ve'l-Akrân*, thk. Hasan Habeşî, 1. bs., Kahire, 2001.
- BİLEN, Mehmet, *İbn Hacer'in Buhârî'ye Yöneltilen İtirazlara Verdiği Cevaplar*, Basılmamış Doktora Tezi, Ank.Ü.S.B.E., Ankara, 2004.
- BİLGE, Mustafa, *İlk Osmanlı Medreseleri*, İstanbul, 1994.
- BOZKURT, Nebi, "Dârülhadis", *DİA*, VIII, 527-529, İstanbul, 1993.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed İbn İsmail İbn İbrahim el-Cu'fî, (256/870), *el-Camiu's-Sahîh*, I-XIII, *Fethu'l-Bârî* şerhiyle beraber, thk. Muhibbüddin el-Hatîb, Mu'cemu'l-Müfehres'e göre numaralandıran Muhammed Fuad Abdülbâki, 2. bs., Kahire, 1409/1988. (Buhârî).
 ——— *el-Camiu's-Sahîh*, I - IX, Bulak, Mısır, 1311.
- BURSALI, Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, I-III, haz. A. Fikri Yavuz ve İsmail Özen, Meral yay. İstanbul, trs.

- CİCİ, Recep, *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları; Kuruluştan Fatih Devrinin Sonuna Kadar*, Bursa, 2001.
- CEVHERÎ, İsmail İbn Hammad (400/1009'dan önce), *es-Sihâh*, tlk. Halîl Me'mûn Şiha, 3. bs., Beyrut, 2008 (Sihâh)
- CİHAN, Sadık, "Osmanlı Devrinde Türk Hadisçileri Tarafından Yazılan Usulî Hadis Eserleri, Risâleleri ve Nuhbetü'l-Fiker Üzerine Yazılan Şerh ve Tercümeler" A.Ü.İ.F.D. sy. 1, Erzurum, 1976, 127-136.
- CÜRÂNÎ, Ali İbn Muhammed İbn Ali es-Seyyid eş-Şerîf (816/1413), *et-Ta'rifât*, tlk. Muhammed Bâsil Uyûnü's-Sûd, 3. bs., Beyrut, 2009.
- ÇAKAN, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı Çeşitleri – Özellikleri – Faydalanma Usulleri*, 5. bs., İstanbul, 2003.
 _____ *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadis İlmi)*, 4. bs., İstanbul, 2010. (Hadislerde Görülen İhtilaflar)
 _____ "Atûfî Hayreddin Hızır", DİA, IV, 99-100, İstanbul, 1991.
- ÇANTAY, Hasan Basri, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, I-III, İstanbul, 1992
- ÇELEBÎ, İlyas, "Kemalpaşazâde (Eserleri)", DİA, XXV, 245-247, Ankara, 2002.
- ÇOLLAĞ, Fatih, "eş-Şâtıbyye", DİA, XXXVIII, 377-379, İstanbul, 2010.
- DANIŞMEND, İsmail Hamî, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, İstanbul, 1971.
- DARTMA, Bahattin, "Şihâbuddin es-Sivâsî: Hayatı ve İlmi Şahsiyeti", C.Ü.İ.F.D., c. IX/2, 89-106, Sivas, 2005.
- DEMİREL, Harun Reşit, "Şihâbuddin es-Sivâsî'nin Hayatı, Eserleri ve Hadis Usûlüne Dair Riyâdu'l-Ezhâr fî Cilâi'l-Ebsâr İsimli Eseri", C.Ü.İ.F.D., c.IX/2, s. 107-116, Sivas, 2005.
- DEMİRER, Macit, *Hadis İlimleri Açısından Ahmed Ziyâüddin Gümüshânevî (v. 1311/1893) ve Levâmiu'l-Ukûl Adlı Eseri*, Basılmamış Doktora Tezi, S.Ü.S.B.E., Konya, 2007,
- DORIS, Behrens - Abouseif, "Berkuk Külliyesi", DİA, V, 512-514, İstanbul, 1992.
- EBÛ DÂVUD, Süleyman İbn el-Eş'as İbn İshak es-Sicistânî, (275/888), *es-Sünen, Mu'cemu'l-müfehres ve Tuhfetü'l-eşraf* a göre numaralandıran Heysem İbn Nizâr Temîm, 1. bs., Beyrut, 1420/1999. (Ebû Dâvud)
- DANIŞMED, İsmail Hamî, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, İstanbul, 1971.
- EBU'L-BEKÂ, el-Kefevî (1095/1684), *el-Külliyyât*, thk. Adnan Derviş ve Muhammed el-Mısırî, 2. bs. 1413/1993.
- EBÛ NUAYM, Ahmed İbn Abdillâh İbn Ahmed İbn İshâk el-İsfahânî (430/1038), *Ma'rifetü's-Sahâbe*, I-VII, thk. Adil İbn Yusuf el-Azâzî, 1. bs., Riyâd, 1419/1998.
- EBÛ YA'LÂ, Ahmed İbn Ali İbn el-Müsennâ el-Mevsilî (307/919), *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*, I-XIV, thk. Hüseyin Selim Esed, Beyrut, 1410/1990.

- EBÛ ZEHRA, Muhammed, *İmam Şâfiî*, (çev. Osman Keskiöğlü), 3. bs., Ankara, 1996.
- _____ *Ebû Hanîfe*, (çev. Osman Keskiöğlü), 5. bs., Ankara, 2005.
- EFENDİOĞLU, Mehmet, “Şerh”, DİA, XXXVIII, 559-560, İstanbul, 2010.
- ELBÂNÎ, Muhammed Nasiruddîn, *Silsiletü'l-Ehâdîsi's-Sahîha ve şey'in min Fıkhiha ve Fevâidiha*, I-VII, Riyad, 1995. (Sahîh)
- _____ *İrvâu'l-Ğalîl fî Tahrîci Ehâdîsi Menâri's-Sebil*, I – VIII, 1. bs., Beyrut, 1979. (İrvâu'l-ğalîl).
- EMECEN, *Osmanlı Klasik Çağında Siyaset*, 2. bs., İstanbul, 2011.
- ENSÂRÎ, Ebû Yahya Zekeriyya İbn Muhammed (926/1519), *Tuhfetü'l-Bârî bi Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî*, tsh. Muhammed Ahmed Abdulazîz Sâlim, I-VII, 1. bs., Beyrut, 1425/2004.
- EREN, Mehmet, *Buhârî'nin Sahîh'i ve Hocaları*, Konya, 2003.
- ERTÜRK, Mustafa, “Haber-i vâhit”, DİA, XIV, 349-352, İstanbul, 1996.
- ERUL, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 6. bs., Ankara, 2010.
- EVLİYA ÇELEBİ (1095/1684), *Evlîya Çelebi Seyahatnamesi*, (Türkçeleştiren, Zuhûrî Danışman), Zuhûrî Danışman yay., İstanbul, 1969.
- FAYDA, Mustafa, “Celûlâ Savaşı”, DİA, VII, 272-273, İstanbul, 1993.
- ĞASSÂNÎ, Ebû Alî el-Hüseyin İbn Muhammed İbn Ahmed (498/1105), *Takyîdü'l-Mühmel ve Temyzü'l-Müşkil*, I-III, haz. Ali İbn Muhammed el-İmrân ve Muhammed Uzeyr Şems, 1. bs., Mekke, 1421/2000.
- GÖKBİLGİN, M. Tayyib, XV. ve XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası Vakıflar – Mülkler – Mukataalar, 2. bs., İstanbul, 2007.
- GÖKSU, Mehmet Mustafa, *Molla Gürânî'nin Gâyetü'l-Emânî İsimli Tefsirinin Edisyon Kitiği (Necm-Nâs Sûreleri Arası)*, Basılmamış Doktora Tezi, Sak.Ü.S.B.E., Sakarya, 2007.
- GÖKYAY, Orhan Şaik, “Kâtib Çelebi; Hayatı – Şahsiyeti - Eserleri”, *Kâtib Çelebi Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, 3-90, TTK., 3. bs., Ankara, 1991,
- _____ Molla Lütfi, 1. bs., Ankara, 1987.
- GÖRMEZ, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara, 1997
- GÜL, Ahmet, *Osmanlı Medreselerinde Eğitim - Öğretim ve Bunlar Arasında Dâru'l-Hadîslerin Yeri*, TTK., Ankara, 1997.
- GÜLER, Zekeriyya, “Vesîle ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri” *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (ed. Ethem Cebecioğlu), sy. 10, s. 45-98, Ankara, 2003.
- GÜNDÜZ, Ahmed, “Şehrîzor”, DİA, XXXVIII, 473-475, İstanbul, 2010.

- GÜRÂNÎ, Ahmed İbn İsmail İbn Osman (893/1488), *el-Kevseru'l-Cârî ilâ Riyâdı Ehâdîsi'l-Buhârî*, I-XI, thk. Ahmed İzzu İnâye, 1. bs., Beyrut, 1429/2008.
 _____ *el-Kevseru'l-Cârî ilâ Riyâdı Ehâdîsi'l-Buhârî*, Süleymaniye Kütüphanesi/Ayasofya, no: 686.
 _____ *ed-Düreru'l-Levâmi' fî Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*, thk. İlyas Kaplan, 1. bs., Beyrut, 1408/2007.
 _____ *Keşfü'l-Esrâr an Eimmeti'l-Ahyâr*, Süleymaniye/İbrahim Efendi, no: 72-M.
 _____ *Fevâidü'd-Dürer ve Şerhu Levâmi'i'l-Ğurer*, Süleymaniye Kütüphanesi/Süleymaniye, no: 47/1.
 _____ *Raf'u'l-Hitâm an Vakfî Hamza ve Hişâm*, Süleymaniye/Bağdatlı Vehbi, no: 27/1; Hüdaî Efendi, no: 54;
- HÂKÎM, Ebû Abdillâh Muhammed İbn Abdillâh en-Nîsâbûrî (405/1014), *Kitâbu Ma'rifeti Ulûmi'l-Hadîs*, thk. Seyyid Muazzam Hüseyin, 2. bs., Haydar Âbâd, 1397/1977. (Ma'rife)
 _____ *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn* (Zehebî'nin Telhîs'i ile beraber), I-IV, Beyrut, trs.
- HAKÎM et-Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed İbn Ali İbn Hasen (320/932), *en-Nüşatü'l-Müsnedetü min Nevâdiri'l-Usûl fî Ma'rifeti Ehâdîsi'r-Rasûl*, thk. İsmail İbrahim Mütevelâ Avad, I-II, Kahire, trs. (Nevâdiru'l-usûl)
- HALAÇOĞLU, Yusuf, *XIV – XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilâtı ve Sosyal Yapı*, 6. bs., Ankara, 2007.
- HATÎB el-BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr Ahmed İbn Ali (463/1071), *el-Kifâye fî 'İlmi'r-Rivâye*, Beyrut, 1409/1988.
- HATİBOĞLU, İbrahim, “Süleyman Fâzıl Efendi”, DİA, XXXVIII, 86-87, İstanbul, 2010.
- HATTÂBÎ, Ebû Süleyman Hamd İbn Muhammed (388/998), *A'lâmu's-Sünen fî Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî*, I-II, haz. Ebû Abdillâh Muhammed Ali ve Ali İbn İbrahim İbn Mustafa, 1. bs., Beyrut, 1428/2007.
- HÂZİMÎ, Ebû Bekir Muhammed İbn Mûsâ İbn Osman el-Hemedânî, (584/1188), *el-İ'tibâr fî'n-Nâsihi ve'l-Mensûhî mine'l-Âsâr*, Haydarâbâd, 1360.
- HEYSEMÎ (807/1405), Nureddin Ali İbn Ebî Bekir, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, I-X, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut, 1402/1982. (Mecmau'z-Zevâid)
- HOCA SÂDEDDİN Efendi, (1008/1599), *Tacü't-Tevârîh* (sadeleştiren, İsmet Parmaksızoğlu), I-V, 3. bs., Ankara, 1992.
- İRÂKÎ, Ebû'l-Fadl Zeynüddin Abdurrahîm İbni'l-Hüseyin (806/1404), *Fethu'l-Muğîs bi Şerhi Elfıyyeti'l-Hadîs*, thk. Mahmud Rabî', 2. bs., Beyrut, 1408/1988.
 _____ *et-Takyîd ve'l-İdâh limâ Utlika ve Uğlika min Mukaddimeti İbni's-Salâh*, 5. bs., Beyrut, 1997/1418. (Takyîd)

- İTR, Nureddin, *Menhecu'n-Nakd fî Ulûmi'l-Hadîs*, 3. bs., Dîmeşk, 1981.
 _____ "Sahîh Âhad Hadisin İtikadda Delil Olması", Sünnetin Dindeki Yeri (ed. İsmail Lütfi Çakan), 209-225, İstanbul, 2010,
- İBN ABDİLBERR, Ebû Ömer Yusuf İbn Abdillâh İbn Muhammed en-Nemerî, (463/1071), *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, I-IV, thk. Ali Muhammed Muavvad ve Adil Ahmed Abdu'l-mevcûd, 3. bs., Beyrut, 2010. (İstîâb)
- İBN ÂŞÛR, Tahir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I – XXX, Tunus, 1984.
- İBN BATTAL, Ebu'l-Hasen Ali İbn Halef el-Kurtubî (449/1057), *Şerhu İbn Battal alâ Sahîhi'l-Buhârî*, I-X, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, 1. bs., Beyrut, 2003.
- İBN HACER, Ahmed İbn Ali el-Askâlânî (852/1448), *Fethu'l-Bârî bi Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIII, thk. Muhibbuddin el-Hatib, numaralandıran Muhammed Fuad Abdalbâki, 2. bs., Kahire, 1409/1988 (Feth).
 _____ *Hedyü's-Sârî*, Kahire, 2. bs., 1988.
 _____ *İnbâü'l-Ğumr bi Ebnâi'l-'Umr*, I- IV, thk. Hasan Habeşî, Kahire, 1419/1998. (İnbâ')
 _____ *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Muavvad, I – IX, 4. bs., Beyrut, 2010.
 _____ *Nüzhetü'n-Nazar fî Tavdîhi Nuhbeti'l-Fiker fî Mustalahi Ehli'l-Eser*, thk. Nureddin İtr, 2. bs., Dîmeşk, 1993. (Şerhu Nuhbetü'l-fiker)
 _____ *Taglîku't-Ta'lik alâ Sahîhi'l-Buhârî*, I – V, thk. Said Abdurrahman Musa el-Kazekî, Beyrut, 1405/1985. (Taglîk)
 _____ *Tehzîbu't-Tehzîb fî Ricâli'l-Hadîs*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Muavvad, 1. bs., I- VII, Beyrut, 1425/2004.
- İBN HALDUN, Adurrahman İbn Muhammed el-Hadramî (808/1406), *Mukaddime*, 9. bs., Beyrut, 1427/2006.
- İBN HİBBÂN, Muhammed İbn Hibbân İbn Ahmed Ebî Hâtim el-Büstî, (354/965), *Sahîh-i İbn Hibbân bi tertîbi Alâuddin Ali İbn Balaban el-Fârisî* (739/1339), I- XVIII, thk. Şuayb Arnavût, 2. bs., Beyrut, 1414 /1993. (Sahîh)
- İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed İbn Yezid el-Kazvînî, (273/886), *Sünen-i İbn Mâce* (İmam Ebû'l-Hasan el-Hanefî es-Sindî'nin haşiyesi ile beraber) I-IV, thk. *Mu'cemü'l-müfehres ve Tuhfetü'l-eşraf'a* göre numaralandıran Halil Me'mûn Şîha, Beyrut, 1. bs., 1416/1996. (İbn Mâce)
- İBN MÂLİK, Cemaleddin Muhammed İbn Abdillâh et-Tâî (672/1274), *Şevâhidü't-Tevdîh ve't-Tashîh li Müşkilâti'l-Câmi'i's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdalbâki, Beyrut, trs.
- İBN RECEB el-Hanbelî, Zeynuddin Ebu'l-Ferec, (795/1393), *Fethu'l-Bârî Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî*, I-X, thk. Mahmud İbn Şa'bân İbn Abdilmaksûd vd.), 1. bs., Medine, 1996.
- İBN SÎDE, Ebu'l-Hasen Ali İbn İsmail el-Mursî (458/1056), *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam*, I-XI, thk. Abdulhamîd Hindâvî, 1. bs., Beyrut, 1421/2000.
- İBN ŞÂHÎN, Ebû Hafis Ömer İbn Ahmed el-Bağdâdî (385/996), *Nâsihu'l-Hadîs ve Mensûhihî*, thk. Sadık İbn Abdirrahman el-Garayânî, 1. bs., Beyrut, 1429/2008.

- İBN TAĞRÎBERDÎ, Ebu'l-Mehâsin Cemâlüddin Yusuf İbn Tağrîberdî el-Atâbekî, (874/1470), *en-Nücümü 'z-Zâhire fî Mülûki Mısr ve 'l-Kâhire*, I-XVI, Beyrut..
- İBNÜ'L-ESÎR, Mecdüddîn Ebi's-Seâdât el-Mübârek İbn Muhammed el-Cezerî (606/1209), *en-Nihâye fî Garibi 'l-Hadîsi ve 'l-Eser*, I – II, thk. Halil Me'mûn Şiha, 2. bs., Beyrut, 1986.
- İBNÜ'L-İMÂD, Ebu'l-Felâh Abdülhay İbn Ahmed el-Hanbelî (1089/1679), *Şezârâtü 'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, I-X, thk. ve tlk. Mahmud Arnavud ve Abdulkadir Arnavud, 1. bs., Beyrut, 1986-1993.
- İBNÜ'L-MÜNEYYİR, Nâsiruddîn, (683/1284) *el-Mütevârî 'alâ Ebvâbi 'l-Buhârî*, thk. ve tlk. Ali Hasan Ali Abdulhamîd, 1. bs., Beyrut, 1411/1990.
- İBNÜ'L-MÜNZÎR, Ebû Bekir Muhammed İbn İbrahim en-Neysâbûrî (318/930) *el-İşrâf alâ Mezâhibi 'l-Ulemâ*, I-X, thk. Ebû Hammâd Sagîr Ahmed el-Ensârî, 1. bs., Ra'sülhayme - Birleşik Arap Emirlikleri, 2004-2005. (İşrâf)
- İBNÜ'S-SALÂH, Ebû Amr Osman İbn Abdirrahman eş-Şehrazûrî, (643/1245), *Ulâmü 'l-Hadîs*, thk. Nureddin Itr, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1998.
- İNALCIK, Halil, *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar*, I, TTK., 4. bs., Ankara, 2007. (Fatih Devri)
 _____ “Mehmed II” İA, VIII, 506 - 535.
 _____ “Murad II” İA, VIII, 613, 614.
 _____ “Osmanlı Tarihinde Dönemler”, Osmanlı Uygarlığı, (yayına haz. Halil İncalcık ve Günsel Renda), I–II, İstanbul, 2003.
- İNALCIK, Halil ve OĞUZ, Mevlûd, *Gazavât-ı Sultân Murâd İbn Mehemmed Hân İzladî ve Varna Savaşları (1443-1444) Üzerinde Anonim Gazavâtnâme*, TTK., Ankara, 1978. (Gazavât)
- İPŞİRLİ, Mehmet, “Medrese (Osmanlı Dönemi)”, DİA, XXVIII, 327-333, İstanbul, 2010.
 _____ “Alâaddin Arabî Efendî”, DİA, II, 319, İstanbul, 1989.
- İSMÂİL PAŞA, *Hediyetü 'l-Ârifîn Esmâi 'l-Müellifîn ve Esâri 'l-Musannifîn*, I –II, İstanbul, 1951.
- İZGİ, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim (Riyazî İlimler)*, I-II, İstanbul, 1997.
- İZNİKÎ, Kutbuddîn, (821/1418), *Telfikâtu 'l-Mesâbih (Tevfikâtü 'l-Mesâbih)*, Süleymaniye kütüphanesi, Ayasofya, no; 476.
- KANDEMİR, M. Yaşar, “*el-Câmiu 's-Sahîh*”, DİA, VII, 114-123, İstanbul, 1993.
 _____ “*İbn Hacer el-Askalânî*”, DİA, XIX, 514-531, İstanbul, 1999.
 _____ “*İbnü 'l-Kayserânî*”, DİA, XXI, 109-111, İstanbul, 2000.
- KARACABEY, Salih, “*Osmanlı Medreselerinin Son Döneminde Hadis Öğretimi*”, U.Ü.İ.F.D., c. VIII, sy. 8, 149-169, Bursa, 1999.
- KARDÂVÎ, Yusuf, *Sünneti Anlamada Yöntem*, (çev. Bünyamin Erul), 3. bs., Kayseri, 1998.

- KÂSİMÎ, Muhammed Cemâluddin (1866/1914), *Kavâidü't-Tahdîs min Fünûni Mustalahi'l-Hadîs*, thk. Muhammed Behçet el-Baytar, 3. bs., Beyrut, 1422/2001.
- KASTALLÂNÎ, Ebu'l-Abbas Şihâbuddîn Ahmed İbn Muhammed İbn Ebî Bekr, (923/1517), *İrşâdü's-Sârî li Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Abdülazîz el-Hâlidî, I – XV, 2. bs., Beyrut, 2009. (İrşâd)
- KÂTİB ÇELEBÎ, Mustafa İbn Abdillâh, (1067/1657), *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, I-II, haz. Şerafeddin Yalçın ve Kilisli Rıfat Bilge, İstanbul, 1941.
- KAZICI, Ziya, *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, 8. bs., İstanbul, 2010.
- KELÂBÂZÎ, Ebû Nasr Ahmed İbn Muhammed el-Hüseyn el-Buhârî (398/1008), *Ricâlu Sahîhi'l-Buhârî*, I-II, thk. Abdullah el-Leysî, 1. bs., Beyrut, 1407/1987.
- KETTÂNÎ, Muhammed İbn Ca'fer (1927), *er-Risâletü'l-Mustatrafe li beyâni Meşhûr-i Kütübi's-Sünneti'l-Müşerrefe*, dipnot ilavesi ile trc. Yusuf Özbek, *Hadis Literatürü*, İstanbul 1994. (Hadis Literatürü)
- KEŞMİRÎ, Muhammed Enver, *Feydu'l-Bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî*, I-VI, thk. Muhammed Bedr, 1. bs., Beyrut, 2005.
- KEVSERÎ, Muhammed Zâhid İbnü'l-Hasen (1952), *et-Tahrîru'l-Vecîz fî mâ Yebteğîhi'l-Müstecîz* (haz. Abdulfettâh Ebû Gudde), 1. bs., Halep, 1413/1993. (Tahrîr)
- KILIÇ, Hulûsî, “*Fîrûzâbâdî*”, DİA, XIII, 142-145, İstanbul, 1996.
- KİRMÂNÎ, Şemsuddin Muhammed İbn Yusuf İbn Ali (786/1384), *el-Kevâkibu'd-Derârî fî Şerhi'l-Câmi'i's-Sahîh li'l-Buhârî*, I-XXV, thr. ve tlk. Ahmed İzzu İnâye, 1. bs., Beyrut, 1430/2009.
- KOCA, Ferhat, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, 1. bs., İstanbul, 1996. (Tahsis)
 _____ “*Müşterek (Fıkıh Usulü)*”, DİA, XXXII, 172-174, İstanbul, 2006.
 _____ *Molla Hüseyin*, 1. bs., Ankara, 2008.
 _____ “*Fudayl Çelebi Zenbillizâde*”, DİA, XIII, 207-208, İstanbul, 1996.
- KOÇ, Aylin, “Sinan Paşa”, DİA, XXXVII, 229-231, İstanbul, 2009.
- KOÇKUZU, Ali Osman, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*, 1. bs., İstanbul, 1983.
 _____ *Hadiste Nâsîh - Mensûh Meselesi*, İstanbul, 1985. (Nâsîh - mensûh)
 _____ *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikât ve Teşri Yönlerinden Değeri*, Ankara, 1988. (Haber-i vâhit)
 _____ “*İbnü'l-Esr*”, DİA, XXI, 28-29, İstanbul, 2000.
- KOÇYİĞİT, Talat, *Hadîs Usûlü*, 1. bs., Ankara, 1997.
 _____ *Hadis Tarihi*, 1. bs., Ankara, 1997.
- KÖKTAŞ, Yavuz, *Fethu'l-Bârî ve Umdetü'l-Kârî'nin Metin Tahlili Açısından İncelenmesi*, İstanbul, 2009.
- KUR'AN YOLU *Türkçe Meâl ve Tefsir*, (haz. Hayreddin Karaman vd.), I-V, Ankara, 2008.

- LEKESİZ, M. Hulûsi, “Osmanlı İlmî Zihniyeti: Teşekkülü, Gelişmesi ve Çözülmesi Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, Türk Yurdu, c. XI, sy. 49, s. 20-31, Eylül-1991.
- MAKRÎZÎ, Takiyüddin Ebu'l-Abbas Ahmed İbn Ali (845/1442), *Düreru'l-Ukûdi'l-Ferîde fî Terâcimi'l-A'yâni'l-Müfîde*, I-IV, thk. Mahmud el-Celîlî, 1. bs., Beyrut, 1423/2002. (Dürer)
- _____ *es-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, I-VIII, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ, 1. bs., Beyrut, 1418/1997. (Sülûk)
- MARTI, Huriye, *Osmanlı'da Bir Dâru'l-Hadîs Şeyhi Birgivî Mehmed Efendi*, İstanbul, 2008.
- MECDÎ EFENDÎ, Mehmed (999/1591), *Hadâiku's-Şekâik (Şekâik Tercümesi)*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1852. (Şekâik Tercümesi)
- MERÇİL, Erdoğan, “Aydınogulları”, DİA, IV, 239-241, İstanbul, 1991.
- MUHTAR, Cemal, “Dilci İbn Melek”, Türk Kültüründe Tire, (haz. Mehmet Şeker), s. 49-52, Ankara, 1994.
- MÜNÂVÎ, Muhammed Abdurraûf (1031/1622), *Feyzu'l-Kadîr*, I-VI, 1. bs., Beyrut, 1416/1996.
- MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyin Müslim İbni'l-Haccâc el-Kuşeyrî, (261/875), *el-Câmiu's-Sahîh*, (Muhammed Fuad Abdalbâkî'nin terkîmi ile) 2. bs., Riyâd, 1421/2000.
- MÜSTAKİMZÂDE, Süleyman Sâdeddin (1202/1788), *Devhatü'l-Meşâyih (Osmanlı Şeyhülislamlarının Biyografileri)*, Çağrı yay., İstanbul, 1978.
- NESÂÎ, Ebû Abdîrrahman İbn Şuayb, (303/915), *Şünen*, (Celâleddîn es-Suyûtî'nin şerhi ve Sindî haşiyesi ve Abdulfettâh Ebû Ğudde'nin *Mu'cemu'l-müfehres'e* göre numaralandırması ile beraber) I-VIII, , 4. bs., Beyrut, 1414/1994. (Nesâî)
- NEŞRÎ, Mehmed, *Kitâb-ı Cihan-nümâ*, I - II, haz. Fâik Reşit Unat ve Mehmed A. Köymen (Neşri Tarihi), TTK., 3. bs., Ankara, 1995.
- NEVEVÎ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ İbn Şeref, (676/1277), *Sahîh-i Müslim bi Şerhi'n-Nevevî*, (*el-Minhâc şerhu Sahîh-i Müslim*), I-XVIII, thk. Halil Me'mûn Şîha, Dâru'l-ma'rife, 4. bs., Beyrut, 1418/1997. (*Minhâc*).
- OCAK, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, İstanbul, 1998.
- _____ “Anadolu”, DİA, III, 110-116, İstanbul, 1991.
- _____ “Klasik Dönem Osmanlı Düşünce Hayatı”, Türkler, (ed. Hasan Celal Güzel vd.), XI, s. 15-26, Ankara, 2002.
- _____ “Düşünce Hayatı (XIV-XVII. Yüzyıllar)”, Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi, I-II, (ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), IRCICA, II, 159-193, İstanbul, 1998.
- OKIÇ, M. Tayyib, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, İstanbul, 1959.
- ÖNGÖREN, Reşat, “Kutbüddin İznikî”, DİA, XXVI, 585-486, Ankara, 2002.
- ÖZ, Tahsin, *İstanbul Câmileri*, 3. bs., Ankara, 1997.
- ÖZAFŞAR, Mehmet Emin, “Osmanlı Eğitim, Kültür ve Sanat Hayatında Hadis” Türkler, (ed. Hasan Celal Güzel vd.), XI, 356-369, Ankara, 2002.

- ÖZCAN, Tahsin, “*Molla Arap*”, DİA, XXX, 240-241, İstanbul, 2005.
- ÖZCAN, Abdulkadir, “*Molla Yegân*”, DİA, XXX, 265-266, İstanbul, 2005.
- ÖZEL, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 1. bs., Ankara, 1990.
- _____ “*Kâdîhân*”, DİA, XXIV, 121-123, İstanbul, 2001.
- ÖZEN, Şükrü, “*Sadrüşşerîa*”, DİA, XXXV, 427-431, İstanbul, 2008.
- ÖZGÜDENLİ, Osman Gazi, “*Mâverâunnehir*”, DİA, XXVIII, 177-180, Ankara, 2003.
- ÖZPINAR, Ömer, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, 1. bs., Ankara, 2005.
- ÖZTUNA, Yılmaz, *Başlangıcından Zamanımıza Kadar Büyük Türkiye Tarihi Türkiye'nin siyâsî, medenî, kültür, teşkilât ve san'at tarihi*, I-XIV, İstanbul, 1977.
- PAKALIN, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I – III, İstanbul, 1993.
- SAKALLI, Talat, *Hadis Tartışmaları (İbn Hacer-Bedrûddîn Aynî)*, Ankara, 1996.
- SANDIKÇI, S. Kemal, *Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*, Ankara, 1991.
- SARANÇ, Ali, *Kirmânî'nin el-Kevâkibu'd-Derârî'deki Şerh Metodu*, Basılmamış Doktora Tezi, Ank.Ü.S.B.E., Ankara, 2010.
- SEHÂVÎ, Şemsüddîn Muhammed İbn Abdîrrahman Muhammed, (902/1496), *ed-Dav'ü'l-lâmi' li Ehli'l-Karni't-Tâsî*, I-XII, Şemsuddin Muhammed İbn Abdîrrahman İbn Muhammed, tsh. Abdullatîf Hasan Abdurrahman, 1. bs., Beyrut, 1424/2003.
- SEM'ÂNÎ, Ebû Saîd Abdülkerîm İbn Muhammed (562/1166), *el-Ensâb*, I–VI, tşk., Muhammed Abdulkadir Atâ, 1. bs., Beyrut, 1419/1998. (Ensâb)
- SERAHSÎ, Ebû Bekr Muhammed İbn Ahmed (483/1090) *Usûlü's-Serahsî*, I-II, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî, Beyrut, 1414/1993.
- SEYDÎ ÇELEBÎ, Muhyiddîn (931/1524), (trc. Mehmet Erdoğan), *Buhârî'de Yönetim Esasları*, İstanbul, 2000.
- SEZGİN, M. Fuad, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, İstanbul, 1956.
- SÖZEN, Zeynep, “*Osmanlı Kültürünün Eflak ve Boğdan'ın Yaşamına Etkisi*”, Türkler, (ed. Hasan Celal Güzel vd.), XII, 15-22, Ankara, 2002.
- SUBHÎ, es-Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları* (çev. M. Yaşar Kandemir), 9. bs., İstanbul, 2010.
- SUYÛTÎ, Celâluddîn Abdurrahman İbn Ebî Bekr (911/1505), *Nazmü'l-İkyân fî A'yâni'l-A'yân*, I-II, nşr. Philip K. Hitti, Beyrut - New York, 1927.
- _____ *Tedrîbü'r-Râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, I-II, tşk. Ebû Abdîrrahman Salâh İbn Muhammed İbn Uvayda, 1. bs., Beyrut, 1418/1996. (Tedrîb)
- _____ *el-Câmiu's-Sağîr fî Ehâdisi'l-Beşîr en-Nezîr*, I-II, 2. bs., Beyrut, 1425/2004.
- SÛLÛN, Murat, “*Şehâbeddin Sivâsî*”, DİA, XXXVIII, 418-420, İstanbul, 2010.

- SÜREYYÂ, Mehmed, *Sicill-i Osmanî yahud Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniyye*, I –IV, (haz. Ali Aktan vd.) İstanbul, 1995-1998.
- ŞA'BÂN, Zekiyyüddîn, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, (trc. İbrahim Kâfi Dönmez,), Ankara, 1996.
- ŞÂFÎ, Muhammed İbn İdrîs, (204/819), *er-Risâle*, thk. A. Muhammed Şâkir, Dâru'l-Fikr, 1358/1939.
 _____ *el-Ümm*, I-VI, thr. ve tlk. Mahmud Matracî, 1. bs., Beyrut, 1993.
- ŞAHİN, Haşim, “*Seyyid Velâyet*”, DİA, XXXVII, 75-77, İstanbul, 2009.
- ŞÂTİBÎ, Kâsım İbn Firrûh (590/1194), *Hürzü'l-Emânî ve Vechü't-Tehânî*, haz. Ali Muhammed ed-Dabbâ', Mısır, 1355/1937.
- ŞEVKÂNÎ, Muhammed İbn Ali (1250/1834), *Bedru't-Tâli' bi Mehâsini men ba'de'l-Karni's-Sâbi'*, I-II, tlk. Muhammed İbn Muhammed Yahya Zebâre, 1. bs., Beyrut, 1348.
- TABERÂNÎ, Ebu'l-Kâsım Süleyman İbn Ahmed (360/971), *el-Mu'cemu'l-Evsat*, I-X, Târik İbn İvadullah ve Abdulmuhsin İbn İbrahim, Kahire, 1416/1995.
 _____ *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, I-XXV, thk. Hamdî Abdulmecîd es-Selefî, Kahire, 1405/1984.
- TAHÂVÎ, Ebû Ca'fer, Ahmed İbn Muhammed İbn Selâme (321/933), *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I – IV, tlk. İbrahim Şemsuddin, 2. bs., Beyrut, 1427/2006.
- TANSEL, Selâhattin, *Osmanlı Kaynaklarına Göre Fatih Sultan Mehmed'in Siyasî ve Askerî Faaliyeti*, TTK., 3. bs., Ankara, 1999. (Fatih Sultan Mehmed)
- TAŞKÖPRÜLÜ, Ahmed İbn Mustafa, (968/1561), *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, Dersâadet, İstanbul, trs. (Şekâik)
 _____ *Miftâhu's-Sa'âde ve Miftâhu's-Siyâde fî Mevzû'âti'l-Ulûm*, I-III, 1. bs., Beyrut, 1985.
- TEFTÂZÂNÎ, Saduddin Mes'ûd İbn Ömer, *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-Ulûm*, thk. Abdulhamîd Hindâvî, 2. bs., Beyrut, 2007.
 _____ *Muhtasaru'l-Meânî*, İstanbul, trs.
- TEKİNEŞ, Ayhan, “*Muhtelifü'l-Hadis*”, DİA, XXXI, 74-77, İstanbul, 2006.
- TEKİNDAG, Şehabeddin, “*Mahmud Paşa*”, DİA, XXVII, 376-378, Ankara, 2003.
- TİRMİZÎ, Ebû İsâ Muhammed İbn İsâ İbn Sevra, (279/892), *Sünen*, I-V, thk. ve tlk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut, trs. (Tirmizî)
- TOKSARI, Ali, “*Sahîhu'l-Buhârî'nin Bab Başlıklarının Özellikleri ve Değeri*”, Büyük Türk – İslam Bilgini Buhârî; Uluslar Arası Sempozyum (ed. Ahmed Hulûsi Köker), Erciyes Üniversitesi Tıp Tarihi Enstitüsü, 109-131, Kayseri, 1996.
- TOPALOĞLU, Nuri, *Selçuklu Devri Muhaddisleri*, Ankara, 1988.
- TURAN, Şerafettin, “*Kemalpaşazâde*”, DİA, XXV, 238-240, Ankara, 2002.
 _____ “*Bayezid II*”, DİA, V, 234-238, İstanbul, 1992.
- TÜRER, Osman, “*Ebû Nuaym el-İsfahânî*”, DİA, X, 201-204, İstanbul, 1994.

- TÜRCCAN, Zişan, *Hadis Literatüründe Şerh Geleneği ve Özellikleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ank.Ü.S.B.E., Ankara, 2008.
- USTA, Aydın, “Sâmânîler”, DİA, XXXVI, 64-68, İstanbul, 2009.
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Ankara, 1988. (İlmiye Teşkilâtı)
 _____ *Büyük Osmanlı Tarihi*, I - VI, TTT., 7. bs., trs. (Osmanlı Tarihi)
- UNAN, Fahri, *Kuruluşundan Günümüze Fâtih Külliyesi*, Ankara, 2003.
 _____ “Klasik Dönem Osmanlı Medreselerinde Eğitim Üzerine Yapılmış Çalışmalara Dair Bir Bibliyografya Denemesi”, Dîvân İlmî Araştırmalar, sy. 18, (2005/1), 79-114. İstanbul, 2005.
 _____ “Osmanlı Medrese Ulemâsı: İlim Anlayışı ve İlmî Verim”, Koomduk İlimder Jurnalı/Sosyal Bilimler Dergisi, Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, sy. 5, s. 14-33, Bişkek, 2003.
 _____ “Sahn-ı Semân”, DİA, XXXV, 532-534, İstanbul, 2008.
- ÜNAL, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara, 2010.
- ÜNVER, A. Süheyl, *İstanbul Üniversitesi Tarihine Başlangıç Fatih Külliyesi ve zamanı ilim hayatı*, İstanbul, 1946.
 _____ “İlim ve Sanat Tarihimizde Fâtih Sultan Mehmed”, Türkler, (ed. Hasan Celal Güzel vd.), XI, 210-217, Ankara, 2002.
- VEHBE ez-Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletühû*, I-VIII, Dimeşk, 2. bs., 1985.
- YÂKÛT el-HAMEVÎ, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût İbn Abdillâh (626/1229), *Mu'cemu'l-Büldân*, I-V, Beyrut, 1397/1977.
- YARDIM, Ali, “Osmanlı Devrinde Dârulhadîsler”, Osmanlı (ed. Güler Eren), VIII, 163-175, Ankara, 1999.
 _____ “Dârulhadîs (Anadolu Selçukluları ve Osmanlılar'da Dârulhadîs)”, DİA, VIII, 529-532, İstanbul, 1993. (Dârulhadîs)
 _____ “Aclûnî”, DİA, I, 327-328, İstanbul, 1988.
- YARGI, Mehmet Ali, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, 1. bs., İstanbul, 2009.
- YAŞAROĞLU, M. Kamil, “Molla Gürânî”, DİA, XXX, 248-250, İstanbul, 2005.
 _____ “Musannifek”, DİA, XXXI, 239-240, İstanbul, 2006.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, “Buhârî (Akaid'e Dair Görüşleri)”, DİA, VI, 372-374, İstanbul, 1992.
 _____ “Müteşâbih”, DİA, XXXII, 204-207, İstanbul, 2006.
- YAZICIOĞLU, Mustafa Said, “Hızır Bey”, DİA, XVII, 413-415, İstanbul, 1998.
- YILDIRIM, Selahattin, *Osmanlı Dönemi Anadolu Muhaddisleri (Hicrî VII-IX. Asır)*, Basılmamış Doktora Tezi, M.Ü.S.B.E., İstanbul, 1994. (Anadolu Muhaddisleri)
 _____ *Osmanlı İlim Geleneğinde Edirne Dârulhadîsi ve Müderrisleri*, İstanbul, 2001. (Edirne Dârulhadîsi)
- YILDIZ, Sakıp, *Fatih'in Hocası Molla Gürânî ve Tefsiri*, Sahaflar Kitap Sarayı, İstanbul, trs.

- YILMAZ, Hasan Kamil, *Tasavvufî Hadîs Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi*, İstanbul, 1990.
- YİĞİT, İsmail, “*Memlüklüler*”, DİA, XXIX, 90-97, Ankara, 2004.
- YURDAGÜR, Metin, “*LEKÂNÎ İbrahim İbn İbrahim*”, DİA, XXVII, 130-131, Ankara, 2003.
- YÜCEL, Ahmet, *Hadis Tarihi ve Usûlü*, 2. bs., İstanbul, 2010.
 ——— “*Rudâni*”, DİA, XXXV, 184-185, İstanbul, 2008.
- YÜKSEL, Emrullah, *Mehmed Birgivi'nin (929-981/1523-1573) Dinî ve Siyasî Görüşleri*, Ankara, 2011.
- ZEHEBÎ, Muhammed İbn Ahmed İbn Osman İbn Kaymâz ed-Dimeşkî, (748/1374), *el-Kâşif fî Ma'rifeti men lehû Rivâyetün fi'l-Kütübi's-Sitteti (Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin haşiyesi ile beraber)*, I - II, tlk ve thr. Muhammed Avvâme ve Ahmed Muhammed Nimr el-Hatîb, 1. bs., Cidde, 1992. (Kâşif)
- ZİRİKLİ, Hayreddin, *el-Alâm Kâmûsu Terâcimi li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâi mine'l-Arabi ve'l-Muste'ribîne ve'l-Müsteşrikîn*, I-VIII, 15. bs., Beyrut, 2002.



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Öz Geçmiş

1976 yılında Burdur'un Bucak ilçesinde doğdu. İlk ve orta öğrenimini Bucak'ta tamamladı. 1999 yılında Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 2005 yılında Hâkim'in "Ma'rifetü Ulûmi'l-Hadis" isimli Kitabındaki Hadislerin Tahrîci ve Değerlendirilmesi" isimli çalışması ile Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yüksek lisansını tamamladı. Araştırmacı yazar olarak ilmî çalışmalarına devam etmekte olup, evli ve üç çocuk babasıdır.

Kadir AYZAZ